مسئلہ ذات وصفات

عبدالحفیظ

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

قرآن پاک میں خدا کے لیے اللہ کا لفظ اسم ذات کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ جبکہ دیگر بہت سے نام اسمائے صفات کی حیثیت سے بیان کئے گئے ہیں مثلاً" القادر ، الحلیم ، الغفور، الباری، الودود وغیرہ۔ قرآن پاک ان اسماء کے لیے اسماء الحسنی کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ قرآن پاک میں کہیں بھی اسماء الحسنی کے لیے صفت یا صفات کی اصطلاح استعمال نہیں کی گئی۔ قرآن پاک میں اگر ص۔ ف۔ ت کے مادہ کا لفظ **یصفون** استعمال کیا گیا ہے تو وہاں بھی ذات باری کو ان صفات سے پاک قرار دینے کے لیے استعمال کیا گیا ہے جن کا اتصاف مشرکین اس کے لیے کرتے ہیں۔ لیکن عملاً ہوا یہ کہ متکلمین اور حکماء نے علمی و فکری مباحث میں اسماء کے بجائے صفات کی اصطلاح کو اپنایا اور صفت کے لفظ کو فلسفہ ارسطو کی ایک اہم اصلاح Attribute کے مترادف استعمال کیا حالانکہ ان کی منطق یکسر مختلف تھی۔ نتیجتاً" ہماری الہیات کا وہ اہم مسئلہ پیدا ہوا جسے ہم مسئلہ ذات و صفات باری کے نام سے جانتے ہیں۔ فکر اسلامی کی تاریخ سے واقفیت رکھنے والے جانتے ہیں کہ قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ جس نے ہماری سیاسی تاریخ کو شدت سے متاثر کیا، ذات و صفات باری کے تعلق کی نوعیت پر ہونے والے کلامی مباحث ہی سے پیدا ہوا تھا۔ یہ مسئلہ محض اسلامی تاریخ کی ابتدائی صدیوں کے اشاعرہ اور معتزلہ متکلمین کے مباحث تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ ہمارے فلاسفہ الفارابی، ابن سینا، الغزالی اور ابن رشد کے مابین بھی شدت سے زیر بحث آیا۔ ہمارے صوفیا نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات کی تشریح و توضیح کے ضمن میں مراتب وجود پر مباحث کے حوالے سے تشبیہ کامل، تشبیہ مع التنزیہ، اور معدوم الوجود، معلوم الاثار، یا ثبوت الوجود کی اصطلاحات میں اسی مسئلہ پر اظہار خیال کیا۔ اس مسئلہ پر فوری طور پر جو سوالات ذہن میں ابھرتے ہیں وہ بنیادی طور پر صرف دو ہیں

ا۔ ذات باری اور صفات باری میں تعلق کی نوعیت کیا ہے؟

کیا صفات الٰہی، ذات الٰہی سے ممیز حقیقی اور زائد (Superadded) ہیں یا صرف ذات باری ہی حقیقی ہے اور صفات باری محض انداز بیان ؟ اگر صفات باریؐ حقیقی، ذات الٰہی سے ممیز اور جو ہر ذات پر زائد ہیں تو جو ہر ذات سے ان کے تعلق کی نوعیت کیا ہے ؟ کیا ذات باری صفات باری ہی کی کلیت کا نام ہے۔ یہ ذات و صفات کے مسئلہ پر تشبیہ عینی کا نظریہ کہلاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ذات باری محض صفات کی کلیت ہی پر مشتمل نہیں بلکہ اس سے ماوراء بھی ہے تو یہ تشبیہ مع التنزیہ کا موقف کہلاتا ہے۔ مسلم کلام کی تاریخ میں صفات باری کو حقیقی، ازلی اور جو ہر ذات پر زائد قرار دینے والے متکلمین کو صفاتیہ (Attributist) جبکہ اس کے برعکس نظریہ رکھنے والے مکتب فکر کو منکرین صفات (Anti-Attributist) کا نام دیا گیا۔ منکرین صفات نے یا تو صفات باری کے حقیقی ہونے سے یکسر انکار کیا یا ان کی تشریح منفی پیرائے میں کرنے کی کوشش کی۔ بعض متکلمین نے صفات کے ذات باری کے احوال (Modes) ہونے کا نظریہ بھی پیش کیا جسے درج بالا دونوں مکاتب فکر نے استعمال کیا۔ مسلم متکلمین میں صفاتیہ کا نقطہ نظر اشاعرہ اور انکار صفات کا نظریہ معتزلہ نے اختیار کیا۔

صفات باری کو حقیقی، ازلی اور جو ہر ذات پر زائد ماننے سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس سے تعدد قدماء لازم نہیں آتا؟ کیا یہ توحید کے اسلامی تصور کے منافی نہیں ہے ؟ اور اگر یہ نقطہ نظر اختیار کیا جائے کہ صفات باری زائد اور جو ہر ذات نہیں، تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صفات حقیقی کس طرح سے ہیں ؟ کیا یہ نظریہ عملاً صفات باری کے انکار کے مترادف نہیں۔

۲۔ جب یکساں الفاظ خدا اور انسان کی صفات کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں تو ان کے معنی میں فرق و اختلاف کا تعین کیسے کیا جائے گا ؟ کیا ان میں محض درجہ کمال ہی کا فرق ہے یا باعتبار ماہیت بھی یہ یکسر مختلف ہیں ؟ اگر پہلی صورت کو اختیار کیا جائے تو خدا کی ماورائیت متاثر ہوتی ہے اور ارشاد یہ ہے کہ "کوئی شے اس کے مثل نہیں" جبکہ دوسرا نقطہ نظر تسلیم کرنے کی صورت میں صفات الٰہی اور صفات انسانی میں کوئی تعلق ہی نہیں رہ جاتا۔ اس صورت میں انسان کے لیے اقدار کی کوئی اساس ہی برقرار نہیں رہتی جبکہ حکم یہ ہے کہ "اللہ ہی کا رنگ سب سے اچھا ہے۔ اور اپنے آپ کو اللہ کے رنگ میں رنگ لو"[۲]۔

اشاعرہ نے موقف اختیار کیا کہ صفات الٰہی حقیقی، قدیم اور ذات الٰہی پر زائد ہیں۔ انہوں نے ذات باری کے متعلق تنزیہ (Transcendence) کا اصول بھی پیش کیا۔ ذات باری کے بے مثل ہونے کا تقاضا ہے کہ اسے ہر قسم کے انسانی حوالے سے منزہ مانا جائے۔ ذات الٰہی اور صفات الٰہی کی نوعیت کو حوادث کے تجربے یا حوالے سے سمجھنا ممکن نہیں۔ اسے اشاعرہ کا مخالفہ للحوادث کا نظریہ کہا جاتا ہے جو ان کے اصول تنزیہ ہی سے اخذ ہوتا ہے۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ صفات کے حقیقی اور زائد از ذات الٰہی ہونے کے باوجود ذات الٰہی میں تکثیر یا تعدد قدما کا اعتراض درست نہیں کیونکہ انسانی کوائف یا انسانی رشتوں کی منطق ذات و صفات باری پر عائد نہیں کی جا سکتی۔ صفات الٰہی اور صفات انسانی میں فرق کی نوعیت کے بارے میں انہوں نے "بلا کیف و لا تشبیہ" کا

اصول پیش کیا۔ یہ بھی اصول تنزیہ ہی سے اخذ ہوتا ہے۔ اس کی رو سے صفات الٰہی و صفات انسانی سے اپنی نوعیت کے اعتبار سے یکسر مختلف ہیں۔ چنانچہ کسی صفت انسانی کو بیان کرنے والی حد جب صفت خداوندی کے لیے استعمال کی جائے تو اس کے معنی پہلے معنی سے یکسر مختلف ہوتے ہیں [۳]۔

اشاعرہ کے نظریہ پر معتزلہ نے اعتراض کیا کہ اس سے تعدد فی الذات اور تعدد قدماء لازم آتا ہے۔ اشاعرہ نے پہلے اعتراض کو رفع کرنے کے لیے 'لاعین و لا غیرہ' کے اصول کو جگہ دی اور بیان کیا کہ صفات اپنے مرتبہ میں ایسی ہیں کہ نہ تو وہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔ لیکن جو عینیت میں شمار ہو نہ غیریت میں وہ ہے کیا؟ دائرہ وجود میں کسی ایسی شے کا اثبات محال ہے جس پر عینیت اور غیریت کی نفی صادق آئے اور وہ موجود بھی ہو [۴]۔

معتزلہ اپنے آپ کو عقیدہ توحید کا سب سے بڑا علمبردار سمجھتے تھے۔ وہ ویسے بھی عقلیت پسند تھے۔ وحی کے مطابق عقل ہونے کے قائل تھے اور عقیدہ رکھتے تھے کہ عقائد دین کی عقلی تشریح کرنا ممکن ہے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ذات الٰہی کا ہر وہ تصور جس سے تعدد، کثرت یا ترکیب کا اشتباہ بھی پیدا ہو سکے توحید الٰہی کے خلاف اور نظریہ اسلام سے متصادم ہے۔ لہٰذا صفات باری کی تشریح ایسے انداز میں کرنی چاہیے جس سے خدا کی وحدانیت کا تصور متاثر نہ ہو۔ اس مکتبہ فکر نے صفات باری کے حقیقی ہونے سے یکسر انکار کیا یا ان کی تشریح منفی پیرائے میں کرنے کی کوشش کی۔ اسی مکتبہ فکر کی طرف سے بعض صفات کی استثنائی نوعیت کا نظریہ بھی پیش کیا گیا۔ رافزیہ اور کرامتیہ نے صفات حادث (Theory of Created Attributes) کے نظریے سے اس مسئلہ کا حل پیش کرنے کی کوشش کی [۵]۔

یہ مسئلہ علم کلام میں کیسے پیدا ہوا؟ کیا اسلامی عقائد کے ماخذ یعنی قرآن پاک میں ایسی بنیادیں موجود ہیں، جن سے یہ مسئلہ اپنے طور پر پیدا ہو سکتا تھا یا یہ مسئلہ مسلم علم کلام پر غیر اسلامی اثرات کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوا؟ وولفسن اپنی کتاب 'کلام کا فلسفہ' میں ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ قرآن پاک میں اپنے طور پر اس مسئلہ کے پیدا ہونے کی بنیادیں موجود نہیں تھیں اور یہ مسئلہ عیسائی متکلمین کے ساتھ مسئلہ تثلیث پر ہونے والے مباحث کے زیر اثر پیدا ہوا۔ آیئے اس مسئلہ کے پس منظر کا جائزہ لیتے ہیں:-

مشہور یونانی فلسفی افلاطون نے نظریہ پیش کیا کہ اس کائنات کے علاوہ ایک عالم امثال بھی موجود ہے جہاں کائنات میں پائی جانے والی تمام اشیاء، صفات، کیفیات اور روابط کے مجرد تصورات یا امثال حقیقی طور پر ازل سے موجود ہیں اور اشیائے کائنات ان امثال کی نقل ہیں۔ اس نے یہ بھی کہا کہ عالم امثال میں یہ تصورات بے ترتیب نہیں پائے جاتے بلکہ ایک مراتبی نظام کی صورت میں منضبط ہیں جن میں سب سے اوپر واحد مطلق (The One) کا تصور ہے افلاطون اسے خیر مطلق (The Good) بھی کہتا ہے۔ افلاطون کے فلسفہ میں ازلی امثال کے مراتبی نظام کے علاوہ ایک خالق خدا

(Demiurge) کا تصور بھی ملتا ہے جس نے امثال کے نمونہ پر اشیائے کائنات کو تخلیق کیا[۶]۔ افلاطون کے فلسفے میں خدا اور امثال کے باہمی تعلق کی نوعیت پر شارحین میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ افلاطون کا خدا امثال کا خالق نہیں بلکہ امثال خدا کے ساتھ ہم ازلی ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ امثال خدا سے وجود پذیر تو ہوئی ہیں لیکن ہیں یہ ازلی۔ تاہم دونوں صورتوں میں امثال خدا سے الگ حقیقت ہیں۔ افلاطون کے مابعد الطبیعیاتی نظریات کی اس تشریح کو وولفسان Extradeical Interpretation of Platonic Ideas کا نام دیتا ہے بعض دیگر شارحین کا خیال ہے کہ افلاطون امثال کو خدا سے الگ کسی حقیقت کا حامل نہیں سمجھتا بلکہ انہیں خدا کے ذہن میں پائے جانے والے ازلی خیالات سمجھتا ہے۔ افلاطون کے نظریہ امثال کی اس تشریح کو Intradeical Interpretation of Platonic Ideas کا نام دیا جاتا ہے[۷]۔

فلو (Philo) پہلی صدی عیسوی کے نصف حصے کا ایک یہودی مذہبی عالم ہے۔ ہر دور کے مذہبی علماء کو یہ مسئلہ درپیش ہوتا ہے کہ وہ اپنے مذہبی عقائد اور تعلیمات کی عقلی تشکیل کر کے ثابت کریں کہ ان کے مذہبی عقائد اور تعلیمات عقل کے جدید ترین معیار کے عین مطابق ہیں۔ تاریخ فلسفہ مذہب کے مطابق فلو سب سے پہلا شخص ہے جس نے مذہبی فلسفہ کی بنیاد رکھی۔ فلو سے تین سو سال پیشتر افلاطون, ارسطو (Stoics) اور ابیقوریہ اپنے فلسفیانہ نظریات پیش کر چکے تھے اور ان فلسفیانہ نظاموں کو معیار عقل (Paradigm) ہونے کا درجہ حاصل ہو چکا تھا۔ ارسطو نے منطق کے اصول بھی منضبط کر دیئے ہوئے تھے اور ذہن اس سے اس طرح متاثر تھے کہ جو بات بھی اس منطق کے خلاف ہو وہ خلاف عقل متصور ہوتی تھی۔ فلو کے پیش نظر یہودی مذہبی فکر کی عقلی تشکیل کا معیار یہ تھا کہ ثابت کیا جائے کہ یہودی مذہب کے عقائد صداقت یا حقیقت مطلق کا جو تصور پیش کرتے ہیں وہ اس تصور سے ہم آہنگ ہے جسے افلاطون اور ارسطو جیسے فلسفیوں نے خالص فلسفیانہ انداز میں دریافت کیا۔

جب مذہب کی عقلی تشکیل کا مسئلہ عیسائی علماء کو درپیش ہوا تو ان کے پاس فلو کی کاوش کی صورت میں ایک نمونہ موجود تھا۔ انہوں نے اس معاملے میں فلو ہی کا اتباع کیا۔

فلو نے جب اپنی مذہبی تعلیمات کو افلاطون کے فلسفے سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی تو اس نے افلاطون کے نظریہ امثال کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور خدا اور امثال کے آپس میں تعلق کی دو بظاہر متضاد تشریحات کو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ کرتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ پہلے مرحلے پر مطلق مجرد تصورات خدا کے ذہن میں پائے جاتے تھے چنانچہ وہ درون ذات باری (Intradeical) تھے[۸]۔ (خدا کے ذہن کے لیے فلو لوگوس (عقل) کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ لیکن وولفسان کا خیال ہے کہ فلو یہ لفظ Nous (ذہن) کے لیے استعمال کرتا ہے) خدا نے پہلے مرحلے میں امثال سے ایک عالم معقول (Intelligible World) کو تخلیق کیا اور اسے لوگوس کے اندر رکھ دیا۔ اس کے بعد اس نے لوگوس کو ایک محسوس صورت (Visible Form) میں اپنے سے الگ کیا

۔ یہ لوگوس کی بیرون ذات باری (Extradeical) سٹیج تھی۔ مطلق تصورات جو لوگوس کے اندر رکھے گئے تھے اس طرح ان کا بھی خارجی اشیا میں اظہار ہوا۔ معقول تصورات کے محسوس صورت اختیار کرنے سے کائنات وجود پذیر ہوئی۔ فلو نے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہودی مذہبی عقائد اور افلاطون کا نظریہ امثال اور نظریہ تخلیق آپس میں ہم آہنگ ہیں۹۔

فلو نے یہودی مذہب کی عقلی تشکیل کا جو ماڈل پیش کیا، عیسائی اس سے بہت متاثر ہوئے اور عیسائیت کی عقلی تشکیل کے لیے اسی نہج پر چل پڑے۔ فلو نے جس حقیقت کے لیے لوگوس کا لفظ استعمال کیا تھا، عیسائیوں نے اس کے لیے کرائسٹ (عیسیٰ) کا لفظ استعمال کیا اور یہ دعوی کیا کہ کرائسٹ ہمیشہ سے خدا کے ساتھ موجود تھا۔ فلو نے کہا کہ خدا نے لوگوس کو معقول صورت (Intelligible Form) دی اور دیگر تمام تصورات کو اس کے اندر رکھ دیا، عیسائی متکلمین نے کہا کہ کرائسٹ جو ازل سے خدا کے ساتھ تھا، خدا نے اسے معقول و مدرک کرائسٹ کی صورت دی اور ازلی تصورات کو اس کے اندر رکھ دیا۔ فلو نے کہا تھا کہ خدا نے مدرک لوگوس کو محسوس لوگوس کی صورت میں تخلیق کیا، عیسائی متکلمین نے کہا کہ خدا نے مدرک کرائسٹ کو محسوس کرائسٹ کی صورت دی۔ چونکہ ذہن باری کے ازلی تصورات کرائسٹ کے اندر موجود تھے، وہ بھی اس کے ساتھ ہی محسوس صورت اختیار کر گئے اور کائنات وجود پذیر ہوئی۔ عیسائیوں میں اس عقیدے کو رواج حاصل ہوا کہ عیسیٰ ہمیشہ سے خدا کے ساتھ تھے اس لیے وہ خدا تھے۔ دنیا میں بشکل انسان آنے والے عیسیٰ کو وہ خدا کا اوتار قرار دیتے تھے۔ ارسطو کے فلسفے میں انہیں ایک اصول نظر آیا جس میں اس نے کہا تھا کہ ہر شے اپنی نوع کے فرد کو جنم دیتی ہے "عیسائیوں نے کہا کہ کرائسٹ خدا کے ساتھ تھا، خدا نے اس کو انسانی شکل میں بھیجا، لہٰذا وہ خدا کا بیٹا ہے۔ اس طرح عیسیٰ کو خدا کا بیٹا کہنے کی فلسفیانہ تشریح مہیا کی گئی۔ وہ اس بات کے بھی قائل تھے کہ عیسیٰ خدا کا بیٹا ہونے کی حیثیت سے وجوداً" حقیقی ہونے کے باوجود خدا سے الگ بھی نہیں تھے۔ عیسائیت میں ابتدائی دور سے روح القدس (HolySpirit) کا ایک تصور بھی چلا آ رہا تھا۔ اگرچہ ابتداء" یہ واضح نہیں تھا کہ روح القدس اور کرائسٹ ایک ہی ہیں یا الگ الگ۔ تقریبا" تیسری صدی عیسوی میں عیسائی متکلمین میں بالاخر یہ طے کر لیا گیا کہ روح القدس، کرائسٹ سے الگ حقیقت ہے اور ازلی ہے۔ اس طرح خدا (باپ)، بیٹا (کرائسٹ) اور روح القدس پر مشتمل تثلیث کا وہ تصور پیدا ہوا جو عیسائی دنیا کا مروج عقیدہ ہے"۔

عیسائیت نے اس اعتراض کے جواب میں کہ وہ تین خداوں کو مانتے ہیں، یہ موقف اختیار کیا کہ اگرچہ عیسیٰ اور روح القدس حقیقی ہیں، اس طرح خدا کے ساتھ ہیں کہ خدا کی ناقابل تقسیم اور مطلق وحدت متاثر نہیں ہوتی۔ انہوں نے اس عقیدہ کو فلسفیانہ انداز میں بھی ثابت کرنے کی کوشش کی لیکن یہ ممکن نہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ تثلیث ایک اسرار (Mystry) ہے جسے محض عقیدے کی حیثیت سے ماننا لازم ہے۔

عیسائیت میں توحید باری کی تشریح کی جو بھی کوششیں کی گئیں وہ عقیدہ تثلیث کے ہوتے ہوئے خدا کی مطلق وحدت کو کبھی ثابت نہ کر سکتی تھیں اور خدا کی اضافی وحدت ہی کے کسی نہ کسی نظریے پر منتج ہوئیں۔ تاہم عیسائیوں میں ایک گروہ ایسا بھی تھا جس نے خدا کے اس تثلیثی تصور کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے سامنے دو متبادل تھے۔

۱۔ اس بات سے انکار کیا جائے کہ لوگوس خدا تھا یا خدا ہے

۲۔ لوگوس کے وجود ہی سے انکار کیا جائے۔

آریوسیوں (Arians) نے پہلا متبادل اختیار کیا جبکہ Sabelians (صابیلینز) نے دوسرا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ باپ، بیٹا اور روح القدس میں صرف باپ ہی خدا ہے، بیٹا اور روح القدس صرف نام ہیں اس کی فعالیت کے۔

آیئے دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں میں ذات و صفات باری کے مسئلہ کی نوعیت اور نظریات کیا ہیں، ان کا ماخذ کیا ہے اور ان کے مضمرات کیا ہیں؟

ابتدائی صدیوں میں ہی مسلم متکلمین کے ایک گروہ نے اس عقیدے کا پرچار کیا کہ قرآن پاک میں ذات باری کے لیے جو صفاتی نام استعمال کئے گئے ہیں وہ محض ذات باری یا اس کی فعلیت کو بیان کرنے کے مختلف انداز نہیں بلکہ یہ صفات باری کے نام ہیں جو ذات باری سے الگ اور زائد حقیقت ہیں۔ خدا کی ذات ازلی ہے اس لیے اس کی صفات بھی ازلی ہوں گی۔ اگر خدا کی ذات کا تصور اس طرح سے بنانے کی کوشش کی جائے تو کیا اس سے توحید کا تصور متاثر نہیں ہوتا؟ کیا ایک سے زیادہ ازلی ہستیوں کے وجود کو ماننا نہیں پڑ جاتا؟ لیکن اگر یہ نقطہ نظر اختیار کیا جائے کہ قرآن پاک میں خدا کے جو اسمائے صفات بیان ہوئے ہیں محض نام یا الفاظ ہیں اور ذات باری سے الگ کسی حقیقت کو بیان نہیں کرتے تو کیا یہ انکار صفات کے مترادف نہیں ہو گا؟

یہ مسائل تصور توحید کے حوالے سے ذات و صفات باری کے مسئلے پر پیدا ہوئے۔ جن لوگوں نے صفات باری کو ذات باری سے الگ زائد حقیقت کا حامل جانا انہیں مسلم فکر میں "صفاتیہ" (Attributist) کا نام دیا گیا۔ بعد میں اشاعرہ اس نظریے کے علمبردار بنے تاہم انہوں نے اس میں اعتدال اور توازن پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دوسرا نقطہ نظر جسے "انکار صفات" (Anti-Attributism) کا نام دیا گیا معتزلہ کے ساتھ منسوب ہے۔ وہ اپنے آپ کو "اہل توحید" کہتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ صفات کو حقیقی ماننے سے توحید کا تصور مجروح ہوتا ہے۔ وولفسان نے بڑی محنت اور تجزیے سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ مسئلہ اور اس کے دونوں نقطہ نظر، مسلمانوں میں، عیسائیوں کے ساتھ عقیدہ تثلیث پر مباحث کے دوران پیدا ہوئے اور خود اسلام کے اندر، اس کی اپنی تعلیمات میں، کوئی ایسی بات نہ تھی جس سے عیسائیوں کے اقانیم ثلاثہ کی مانند، صفات باری کے حقیقی وجود کا عقیدہ پیدا ہو سکتا تھا۔ وولفسان نے ان مباحث میں استعمال ہونے والی

اصطلاحات مثلاً "معنویہ"، "زائدہ" اور "حقیقہ" وغیرہ کا ماخذ تلاش کر کے بھی دکھایا کہ یہ الفاظ فلو کی تعلیمات سے بذریعہ عیسائیت مسلمانوں تک پہنچے۔ اسی طرح وولفسان نے یہ بھی ثابت کیا کہ منکرین صفات، جنہوں نے صفات باری کی تشریح احوال کے حوالے سے کرنے کی کوشش کی، نے بھی عیسائیوں ہی کا اتباع کیا۔ مثلاً "صابیلونز (Sabelions) نے تثلیث کے دوسرے اور تیسرے اقنوم کی حقیقت سے انکار کرتے ہوئے انہیں خدا کے احوال قرار دینے کی کوشش کی تھی"[۲]۔

معتزلہ کے انکار صفات کے نظریے کی بنیاد ان کے "ازلیت" اور "توحید" کے مخصوص تصورات پر تھی۔ ان کے نزدیک ازلیت اور خدا لازم و ملزوم تھے۔ ذات باری کی توحید کو وہ مطلق اور ہر قسم کے شائبہ کثرت سے پاک سمجھتے تھے۔ صفاتیہ کو یہ اصول قبول نہ تھے۔ انہوں نے کہا کہ ازلیت کو صرف خدا کے لیے لازم قرار دینا ثبوت سے خالی ہے۔ چنانچہ اشاعرہ نے صفات باری کو ذات باری سے الگ ممیز اور زائد حقیقت قرار دیتے ہوئے ان کی ازلیت کا بھی دعوی کیا۔ انہوں نے معتزلہ کے تصور توحید کو بھی مسترد کیا اور توحید باری کا ایک مختلف تصور دیا۔

منکرین صفات میں سے بعض نے صفات کو حقیقی اور ازلی قرار دینے کے برعکس حقیقی (Real) اور حادث (Created) قرار دے کر مسئلے کا حل پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ تین صفات جنہیں حقیقی اور حادث قرار دیا گیا علم، ارادہ، اور کلام ہیں۔ غور کرنے سے پتا چلتا ہے کہ اس قسم کے نظریے کی قرآن پاک میں کہیں بنیاد نہیں ہو سکتی۔ جہم بن صفوان اور ابوالھذیل اس نظریے کے حامی تھے۔ وولفسان نے بجا طور پر کہا ہے کہ یہ نظریہ نو افلاطونی تعلیمات کے زیر اثر پیدا ہوا۔ رافزیہ اور کرامتیہ نے اس کے مماثل صفات حادث کا نظریہ (Theory of Created Attributes) پیش کیا۔ اس نظریے کے مطابق خدا میں ازل سے صرف ایک ہی قوت "خالقیت" موجود ہے۔ یہ صفت خدا میں اس وقت بھی موجود تھی جب اس نے کچھ بھی تخلیق نہیں کیا تھا۔ باقی تمام صفات اسی صفت خالقیت کے زیر اثر پیدا ہوتی ہیں۔ آٹھویں صدی کے پہلے نصف میں بعض منکرین صفات نے اپنا انکار صفات کا نظریہ خدا کی صفات علم، حیات، قدرت، ارادہ اور کلام کے انکار کی صورت میں پیش کیا[۳]۔

منکرین صفات میں سے کچھ نے صفات کے حقیقی ہونے سے انکار کے ساتھ اس بات سے بھی انکار کیا کہ یہ محض نام ہیں۔ چنانچہ انہوں نے نظریہ احوال کے ذریعے ان کی تشریح کرنے کی کوشش کی۔ اس ضمن میں ابوہاشم کا نام زیادہ مشہور ہے[۴]۔

اس نے یہ نظریہ حدود قابل العمل کے عمومی نظریے کے طور پر تشکیل دیا تھا جسے بعد میں ذات و صفات باری کے مسئلے پر استعمال کیا اور ایسے نتیجے پر پہنچا جو بیک وقت اشاعرہ اور معتزلہ کے عمومی نظریات سے مختلف تھا۔ ابو ہاشم نے ایک ایسے واحد حال (SingleMode) کا نظریہ پیش کیا جو دیگر احوال کی علت ہو سکتا ہے۔ خدا تعالیٰ کے لیے جس واحد صفت کو حقیقی مانتا ہے وہ الالہیہ

(God-hood) ہے۔ یہ وہ واحد صفت ہے جو صرف خدا میں پائی جاتی ہے۔ شہرستانی کے مطابق یہ واحد صفت لازماً" چار دیگر احوال کو وجود میں لاتی ہے:

۱۔ حیات، ۲۔ علم، ۳۔ وجود، ۴۔ قدرت

ابو ہاشم نے ان دیگر احوال کے بارے میں یہ نظریہ اختیار کیا کہ وہ نہ موجود ہیں اور نہ غیر موجود، وہ صرف احوال ہیں۔ ابو ہاشم نے یہ بھی کہا کہ یہ احوال ذات باری سے اس طرح متعلق ہیں جس طرح معلول اپنی علت سے ہوتا ہے۔ یہ نظریہ، صفات کو حقیقی ماننے والوں کے نظریے سے مختلف تھا کیونکہ وہ صفات کو ذات باری پر زائد، ازلی اور حقیقی قرار دینے کی بنا پر ذات و صفات کے مابین علتی رشتے کو مناسب خیال نہ کرتے تھے۔

نظریہ احوال جو کہ معتزلہ کے انکار صفات کے نظریے کی ایک متوازن اور معتدل صورت کے طور پر سامنے آیا، اسے بعض اشعری مفکرین نے بھی اثبات صفات کے ایک معتدل نظریہ کے طور پر قبول کیا، ان میں سے دو مشہور مفکرین باقلانی اور جوینی ہیں۔ باقلانی نے اپنے صفات حقیقی کے نظریے کو نظریہ احوال سے اس طرح ہم آہنگ کیا کہ اس نے ابو ہاشم کے نظریے کے خلاف اشعری کے دلائل کا استرداد کیا، اور صفات حقیقی کے نظریے کو قائم رکھتے ہوئے نیا نظریہ احوال پیش کیا۔

پروفیسر عبدالحمید کمالی نے اپنے سلسلہ مضامین میں جو تین مضامین کی صورت میں اقبال ریویو کے جولائی ۱۹۶۳ء، جنوری ۱۹۶۴ء اور جولائی ۱۹۶۴ء کے شماروں میں شائع ہوئے، یونانی فلسفہ اور اسلام کے اساسی وجدان اور تصور وجود کا تقابلی جائزہ لیتے ہوئے اپنے تیسرے مضمون میں مسئلہ ذات و صفات باری کے ماخذ کی بہت درست نشاندہی کی ہے اور صحیح خطوط پر اس کا نظریہ تشکیل دینے کی کوشش کی ہے۔ مسلم فلسفہ و الہیات میں بہت ہی کم لوگوں کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی کہ ذات باری کی معرفت کے حوالے سے قرآن کی بنیادی اصطلاح "اسماء" ہے نہ کہ "صفات"۔ صفات سے یہاں مراد ارسطو کی منطق کی اصطلاح Attributes کا مترادف لفظ ہے جس کی بنیاد ارسطو کی مابعد الطبیعیات پر ہے جو ہر شے کو صورت اور مادہ یا ماہیت اور صفات میں تقسیم کر کے ہی ادراک کرتی ہے۔ ارسطو کے فلسفے کا ایک بنیادی اصول "علم اور وجود کی عینیت" ہے۔ علم سے مراد تعین ہے۔ جس کی تعین حدود ممکن نہیں محض عدم ہے۔ "وہ جو بے شرط ہے، نہیں ہے۔ وہ جس کی کوئی نہایت نہ ہو کچھ نہیں ہے۔" اس کے برعکس قرآنی تصور "وجود کی علم پر ماورائیت کا اصول ہے۔ ذات باری تعین سے پاک ہے"[۱۵]۔ مقام احدیت پر تو تعینات وجود ہی نہیں رکھتے اور علم ممکن ہی نہیں۔ لیکن جب تخلیق کائنات کا عنوان رکھا گیا اور مقام وحدت پر تعینات ظہور پذیر ہوئے، ذات باری پھر بھی تعین سے ماوراء ہے۔ وہ تمام اشیا کی خالق ہے اور کوئی شے اس کے مثل نہیں۔ وہ "منقطع الاشارہ ہے، کوئی نسبت اس کی طرف درست نہیں۔ کوئی توصیف اس کی

تسخیر نہیں کر سکتی "(۶) لیکن اسلام میں جب عقائد کی عقلی تشکیل کا رجحان پیدا ہوا تو تعقلات اور منطق کے جس نظام کو استعمال کیا گیا وہ اسلامی وجدان سے بالکل مطابقت نہ رکھتا تھا۔ ذات باری کی ماورائیت کا اثبات یونانی منطق کی بنا پر ممکن نہ تھا۔ مسلم متکلمین قرآنی بصیرت سے متصادم اس منطق کو رد بھی نہ کر سکے۔ چنانچہ اسلامی عقائد کی عقلی تشکیل یونانی وجدان کے مطابق کرنے پر مجبور ہوئے ۔یونانی منطق نہ صرف وجود کو اس کی ایک شکل یعنی "ذات و صفات"، "جوہر و عرض" یا موضوع اور محمول" کا ہی عین قرار دیتی ہے بلکہ دائرہ عقل میں ذات کو صفات، جوہر کو عرض، اور موضوع کو محمول سے الگ طور پر حقیقی بھی مانتی ہے۔ اشیا کی ماہیت کے بارے میں بھی اس وجدان کی صحت محل نظر ہے، لیکن اسے فی الوقت درست مان بھی لیا جائے تو بھی اس کا ذات باری پر اطلاق کسی طور ممکن ہی نہیں۔ اساسی اسلامی وجدان کے مطابق کوئی شے ذات باری کی مثل نہیں۔ ذات باری تمام اشیا احوال و اعمال، تصورات، کیفیات اور روابط کی خالق اور مبداء ہے لیکن خود تمام حوالوں سے ماوراء ہے۔ مسلم متکلمین یونانی منطق کو ذات باری پر عائد کر کے مسائل میں الجھ گئے۔ چنانچہ بلاکیف ولا تشبیہ، مخالفہ للحوادث، نظریہ احوال اور لا عین ولا غیر کے اصول انہوں نے ان خود ساختہ مسائل سے نجات حاصل کرتے کے لیے متعارف کروائے۔ مسلم متکلمین یہ جان ہی نہ سکے کہ اس منطق کی مابعد الطبیعیات قرآن کی مابعد الطبیعیات سے یکسر مختلف ہے۔

پروفیسر عبدالحمید کمالی کے مطابق 'اسم' کی منطق 'صفت' کی منطق سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ منطقی طور پر 'اسم' ذات سے جدا امر ہے۔ مسمی اپنے وجود کے ہر پہلو اور اپنی ذات کی جملہ تفصیل کے ساتھ ہمیشہ 'اسم' سے ماورا ہوتا ہے۔ اسم کے ذریعے ایک فرد ذی شعور کسی اور شے کے علم کا اثبات کر کے اس کے وجود یا عدم پر گواہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ذات مسمی زندہ، بیدار اور خود آگاہ ہو تو وہ اس اسم سے باخبر ہو سکتی ہے جس سے دوسرے اسے موسوم کرتے ہیں۔ نام ذات کے ساتھ اس طور پر متعلق ہو جاتا ہے کہ نام کے ساتھ ہی ذات مسمی متوجہ ہو جاتی ہے۔ یہ نسبت ہرگز صفت اور موصوف یا ظاہر و باطن کی نسبت کی طرح نہیں۔ صفت جزو ذات ہوتی ہے جبکہ مسمی ہمیشہ اسم سے تنزیہ ذاتی کا حامل ہوتا ہے۔ عبدالحمید کمالی کے مطابق 'اسم' اور 'صفت' کی منطق میں مزید فرق یہ ہے کہ اسم تابع الوجود ہوتا ہے جبکہ صفت متبع الوجود ہوتی ہے۔ اسی طرح اسم موخر بالوجود ہوتا ہے جبکہ صفت متقدم بالوجود ہوتی ہے۔ اسم پر کوئی منطقی تحدید بھی ممکن نہیں۔ ہر امر کا ایک اسم ممکن ہے۔ اس اصول پر جملہ حقیقت علما" اسماء کے نظام کی صورت میں ظاہر ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس اقرار صفات سے ہمیشہ تحدید وجود لازم آتا ہے اس لیے کہ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو صفت کے تعین میں موجود ہوتا ہے"(۷)۔

عبدالحمید کمالی صاحب نے اسماء کی درجہ بندی کرتے ہوئے اسم ذات اور اسمائے توصیفی کے فرق کی بھی وضاحت کی ہے۔ جب اسم کسی وجود 'من حیث وجود' کی علامت ہو تو وہ اسم ذات ہے۔ جو زندہ یا خود آگاہ نہ ہو اسے دوسرے اسم سے موسوم کرتے ہیں جو اس کی ذات

کے لیے قائمقام ہوتا ہے جبکہ ذات خود آگاہ اپنی خود شعوری میں اپنے آپ کو ایک اسم سے موسوم کرتی ہے۔ اسم ذات چونکہ خود ذات کا اسم ہوتا ہے اس لیے اس میں ذات کے کسی حال کی دلالت نہیں پائی جاتی، کسی فعل کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اور اس کے کسی اثر سے التفات خاص نہیں ہوتا، ذات من حیث ذات اس کا مفہوم و مصداق ہوتی ہے۔ اسمائے توصیفی کے بارے میں کمالی صاحب کا نظریہ ہے کہ ذات باری کا ایک وجدان تو اسم ذات کے ذریعے ہوتا ہے جبکہ دوسرا وجدان اس کی فعلیت کا احساس ہے۔ اسم ذات کے ماسوا جتنے اسماء الٰہی ہیں ان کا سرچشمہ یہی وجدان ہے۔ کمالی صاحب کا نظریہ یہ ہے کہ ذات باری کے بے شمار نام اس کے وجود کی فعالیت سے ظہور میں آتے ہیں مگر ہم انسانوں کو صرف تھوڑے سے ناموں کا علم ہے اس لیے کہ ہمارے دائرہ تجربہ میں کم و بیش سو سے کم نوعیت کے کام آتے ہیں۔ کمالی صاحب کا نظریہ ہے کہ اسمائے صفات دراصل اسمائے بیانیہ ہیں۔ ہر فعل الٰہی سے اسکے اسم فاعل کی حیثیت سے اسمائے بیانیہ اخذ کیے جا سکتے ہیں[۱۸] راقم کے خیال میں تمام اسمائے بیانیہ کو اسماء الحسنٰی نہیں کہا جا سکتا۔ صرف وہی اسمائے بیانیہ اسماء الحسنٰی کہلانے کے مستحق ہوں گے جنہیں خود خدا نے بیان کیا ہو۔ صرف خدا ہی اپنے اسماء الحسنٰی کو بہتر جانتا ہے کسی اور کو یہ حق نہیں کہ وہ خدا کے اسماء الحسنٰی میں کوئی اضافہ کر سکے۔ بعض صوفیا کے حوالے سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ "دہر" یا "دہور" کو اسمائے الٰہی جانتے تھے اور معتقدین کو ذکر کی تلقین کرتے تھے۔ لیکن یہ الفاظ اسماء الحسنٰی نہیں ہو سکتے۔ جس روایت کی بنیاد پر انہیں اسماء الحسنٰی ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے وہ اس طرح ہے "زمانے کو برا نہ کہو کہ میں خود زمانہ ہوں۔" لیکن یہ روایت بھی حضور کی فرمائی ہوئی بات نہیں ہو سکتی۔ قرآن پاک اس کے درست ہونے کی تصدیق نہیں کرتا۔ یہ بے سند روایت ہے اور قرآن پاک سے متصادم۔ اگر یہ روایت اس طرح ہوتی کہ "زمانے کو برا نہ کہو کہ نفع اور ضرر باذن اللہ ہوتا ہے، تو یقیناً درست ہوتی۔

اقبال اپنے فلسفے میں خدا کو زمان خالص (PureDuration) قرار دیتا ہے۔ لیکن قرآن پاک اللہ تعالیٰ کے کسی نام کا ذکر نہیں کرتا۔ جس سے یہ تصور اخذ کیا جا سکے۔ اقبال نے جو روایت بیان کی ہے، قرآن پاک اس کی تصدیق نہیں کرتا۔ کسی صوفی یا صوفیا کے سلسلے کا کوئی ارشاد بھی سند کا درجہ نہیں رکھتا جب تک وہ قرآن پاک سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ اللہ زمان و مکان کا خالق ہے۔ زمان تسلسل اور زمان دوران سمیت زمان کے تمام تجربات اور تصورات اللہ کی تخلیق ہیں۔ خالق ہمیشہ اپنی تخلیق سے ماوراء ہوتا ہے۔ زمان خالص انسانی تصور ہے اور خدا انسانی تصورات کی دسترس سے وراء الوراء ہے۔ کوئی تخیل بھی اسے گرفت میں نہیں لا سکتا۔ اس کے بارے میں وہی بات درست ہے جو وہ اپنے شاہدین کے ذریعے خود بیان فرمائے اور اللہ کا فرمان اس کا مصدق ہو۔

ایک موقع پر یہ نعرہ بھی لگایا گیا کہ رام اور رحمان ایک۔ اللہ کے الہامی کلام میں 'رحمان' کے اسماء الحسنٰی میں سے ہونے کی سند موجود ہے۔ ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کی الہامی ہونے کی کوئی سند نہیں۔ خود ہندوؤں کا بھی ایسا دعوی نہیں۔ رام کو ہندو خدا کا اوتار مانتے ہیں۔ اسلام

اسے شرک قرار دیتا ہے۔ اس قسم کی تطبیق قرآن پاک کے مطابق اللہ کے ناموں میں الحاد ہے اور اللہ نے اس سے منع فرمایا ہے[۳۱]

یہودیوں کے مطابق خدا نے ان پر اپنا ذاتی نام یہوہ (Jehovah) الہام فرمایا۔ عبرانی زبان میں اس کے معنی "وہ جو کہ ہے"۔ یہ نامکمل جملہ ہے۔ یہودی اور عیسائی اہل کتاب ہیں۔ قرآن پاک یہودیوں کے اس دعوے کے بارے میں خاموش ہے لہٰذا یہی کہنا درست ہے کہ جو اللہ نے فرمایا وہی حق ہے[۳۲] اور یہوہ اور اللہ میں عینیت قائم کرنا درست نہیں۔

عیسائی علم الکلام ذات باری کو ورائے سخن (Ineffable) قرار دینے کے علاوہ لامحدودیت (Infinity)، تغیرناپذیری (Immutalility) ازلیت (Eternty) کو اس کی صفات قرار دیتا ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے ذات باری کو ان صفات سے متصف کرنا درست نہیں[۳۳]۔ ذات باری نے اپنے نام الہام فرمائے ہیں۔ ذات باری کو ان ناموں سے موسوم کر کے بالکل بات کی جا سکتی ہے۔ خدا تعالیٰ نے اپنی صفات (خلقیت، ربوبیت وغیرہ) بیان فرمائی ہیں ان کے حوالے سے ذات باری پر بات کی جا سکتی ہے۔ ذات باری نے اپنی سنت کا بیان بھی فرمایا ہے۔ ذات باری کو لامحدود اور ناقابل تغیر کہنا بھی ویسے ہی غیر درست ہے جیسے اسے محدود اور تغیرپذیر قرار دینا۔ یہ مخلوق کی صفات ہیں۔ اشیا کائنات اور افراد کو محدود اور متغیر سمجھا جاتا ہے لیکن کائنات میں لامحدودیت کے تصورات بھی ملتے ہیں مثلاً "قدرتی اعداد، طاق و جفت اعداد وغیرہ۔ کائنات کی زمانی و مکانی حدود کا حتمی تعین بھی انسان نہیں کر سکا۔ محدود اشیا اور لامحدود تصورات کا خالق خود ان سے ماوراء ہے۔ تمام تغیرات اور غیر متغیر قوانین یا اصولوں کا خالق تغیر اور عدم تغیر کے انسانی تصورات سے وراء الوراء ہے[۳۴]۔ ازلیت کا لفظ زمانی تسلسل کی ماضی کے حوالے سے لامحدودیت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور زمان سے ماورائیت (Timelessness) کے معنی میں بھی۔ زمان و مکان کا خالق زمان و مکان اور تمام زمانی و مکانی تصورات و تخیلات سے ماورا ہی ہو سکتا ہے۔

ذات باری کی ماورائیت کا اثبات کرنے سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر خدا اور کائنات میں کیا رشتہ ہے اور صفات باری اور صفات انسانی میں کیا تعلق ہے۔ قرآن پاک کائنات کو حقیقت قرار دیتا ہے[۳۵]، خدا خالق حقیقت (Creator of Reality) ہے۔ ماورا زمان و مکان ہستی زمان و مکان کی خالق ہے۔ وہی اسے قائم رکھنے والا (Sustainer) ہے۔ وہ اپنے علم اور قدرت میں تمام حقیقت کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ وہ ہر جگہ موجود ہے لیکن کائنات میں سریانی (Immanent) نہیں جیسے روح جسم میں یا آگ لوہے میں سریانی ہوتی ہے۔ وہ سریانیت سے پاک ہے۔ تخلیق اپنے خالق کی نشانیوں سے بھری ہوتی ہے لیکن خالق کی ذات میں شریک نہیں ہوتی، اس کی ذات کا حصہ نہیں ہوتی۔ کائنات کو حقیقت (Reality) قرار دینا درست لیکن خالق حقیقت کو حقیقت مطلق (Ultimate Reality) کہنا نا درست ہے، یہ اصطلاح خالق کی مخلوق سے ماورائیت کے منافی ہے۔ یہ اصطلاح حقیقت اور خالق حقیقت میں نوعیت کے فرق کی نفی کر کے صرف محدودیت اور لامحدودیت کا اثبات کرتی ہے۔ ذات

باری معبود اور انسان اس کے عبد ہیں۔ معبود انسانی صفات یا انسان کے صفاتی ناموں کا مصداق ہونے سے ماورا ہے۔ ذات باری کی شان ہے کہ وہ خواہش سے پاک ہے۔ یہی اس کی صفات کا رنگ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ہے کہ اللہ کے رنگ سے اچھا رنگ کس کا! اپنے آپ کو اللہ کے رنگ میں رنگ لو"۔ جب انسان کو خواہش سے پاک ہونے کا شرف ہو جاتا ہے، اس کی صفات محض اللہ کی رضا کے لیے اپنا اظہار کرتی ہیں تو اس کی ذات و صفات اللہ کے رنگ میں رنگ جاتی ہیں۔ دائرہ عبدیت میں اللہ کے رسول اور شاہدین کی ذات کامل طور پر اللہ کے رنگ میں رنگی ہوئی ہوتی ہے۔ صفات باری اور صفات انسانی میں مماثلت صرف رنگ کے اعتبار سے ممکن ہے۔ شاہدین کے اتباع سے بندہ اللہ کے رنگ میں رنگ جاتا ہے تاہم یہ بات ہمیشہ ملحوظ رہنی چاہیے کہ بندہ عبد ہی رہتا ہے، اور دائرہ عبدیت میں اعلیٰ ترین مقام حضور نبی کریم کو حاصل ہے۔

سینٹ اکوائنس نے صفات باری اور انسانی صفات میں مماثلت کا جو اصول پیش کیا ہے وہ درست نہیں۔ سینٹ تھامس اکوائنس نے کہا ہے کہ ہم پالتو کتے کے بعض افعال کو انسانی افعال پر قیاس کر کے کتے میں وفاداری کی صفت کا اثبات کرتے ہیں حالانکہ کتے کا شعوری درجہ انسان کے شعوری درجہ سے بہت کم اور بہت مختلف ہے اور ہمیں قطعاً علم نہیں کہ وہ افعال جنہیں ہم کتے کی وفاداری پر محمول کرتے ہیں سرانجام دیتے وقت کتے کا فہم اور احساسات کیا ہوتے ہیں۔ سینٹ تھامس کہتے ہیں اسی طرح جب ہم انسان میں کسی صفت کا اثبات کرتے ہیں (مثلاً یہ کہ فلاں عادل ہے) اور ذات باری کے لیے بھی اسی صفت کو بیان کرتے ہیں تو اس صفت کے محدود انسانی فہم کو لامحدود درجے میں قیاس کر کے ذات باری سے منسوب کرتے ہیں۔ سینٹ تھامس اکوائنس یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ قیاس کی پہلی صورت میں برتر سطح سے اپنے سے کم تر فہم و ادراک والی ہستی کے بارے میں مماثلت کا ادراک کرتے ہیں (یہ نسبتاً صحت کے زیادہ قریب ہے) جبکہ دوسری صورت میں ہم اپنے فہم و ادراک سے لامحدود برتر ہستی کو اپنے تجربے کی مماثلت پر قیاس کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ خدا نہ محدود ہے نہ غیر محدود۔ معکوس تصورات (Ultimate Contraries) صرف ایسی ہستیوں پر قابل اطلاق ہیں جو نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہوں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ خدا اور انسان کی صفات کے لیے استعمال ہونے والے یکساں الفاظ یکسر مختلف المعنی ہوتے ہیں۔ جب انسان اللہ کے رنگ میں رنگ جاتا ہے تو بندے کی بات خدا کی بات بندے کا عمل خدا کا عمل، بندے کا فیصلہ خدا کا فیصلہ اور بندے کی عطا خدا کی عطا ہو جاتی ہے۔

امام غزالی صاحب نے اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں اللہ تعالیٰ کے لیے سات بنیادی صفات: قدرت، علم، حیات، ارادہ، سمع و بصر اور کلام کو ثابت کیا ہے۔ غزالی صفات باری کو حقیقی اور ذات باری سے ممیز اور زائد سمجھتے ہیں۔ مثلاً "ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ علم خدا ہے، یا حیات یا کلام خدا ہے۔ یہ ذات باری سے ممیز تصورات ہیں۔ لیکن ذات باری سے الگ کسی ذاتی معنویت یا حقیقت کا حامل قرار دینا امام غزالی کا منشا نہیں جیسے ارسطو کی منطق کی اصطلاح صفت (Attribute) اور ماہیت (Essence) میں متصور ہے۔ یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کی بنیادی صفات کو سات متصور کرنا درست نہیں ہو سکتا۔ انسان اپنے محدود شعور کے مطابق ہی صفات باری کا ادراک کر سکتا ہے۔ ذات باری یا صفات باری کا احاطہ کر سکنا ممکن ہی نہیں۔ صفات باری ازلی ہیں۔ مرتبہ احدیت میں بھی ذات باری کے ساتھ ہیں۔ لیکن تعین سے ماورا۔ مرتبہ وحدت پر اسماء الحسنیٰ کا ظہور ہوتا ہے۔ ذات و صفات باری ہمیشہ تعین سے ماوراء ہیں۔ اسماء الحسنیٰ ہی ذات و صفات باری کی معرفت کا درست اسلوب مہیا کرتے ہیں کہ خالق اور مخلوق کے رشتوں کا تعین ان سے ہوتا ہے۔

حواشی

۱۔ عبدالحمید کمالی، مقولہ صفات اور تصور اسماء اقبال ریویو شمارہ جولائی ۱۹۶۴ء اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ص ۳۔۵

۲۔ القرآن ۲:۱۳۸

۳۔ M. Saeed Sheikh,"Studies In Muslim Philosophy", Sh. Muhammad Ashraf Kashmire Bazar Lahare, 1974, P. 22

۴۔ عبدالحمید کمالی، مقولہ صفات اور تصور اسماء ص ۱۴

۵۔ H.A. Wolfson,"The Philosophy of The Kalam", Harvard University Press Cambrige, 1976, P 140-146

۶۔ Harry Austrian Wolfson,"Religious Philosophy: A Group of Essays", The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1961, P.31

۷۔ Ibid,P.28-38

۸۔ Ibid,p.31

۹۔ Ibid,p.31-32

۱۰۔ Ibid,p.42

۱۱۔ Ibid,p.42-43

۱۲۔ Ibid,p.47

۱۳۔ Ibid,"The Philosophy of the Kalam" p.43-45

۱۴۔ ابو ہاشم کے نظریہ احوال کی بنیاد معمر کے نظریہ معنی پر تھی۔ معمر نے یہ نظریہ نو یں صدی میں پیش کیا۔ اگرچہ معمر کے اس نظریہ کا تعلق براہ راست ذات و صفات باری کی نوعیت کے مسئلہ سے نہیں ہے لیکن ابو ہاشم کے نظریہ احوال کو سمجھنے کے لیے اس نظریہ کو سمجھنا ضروری ہے۔

معمر کے پیش نظر یہ سوال تھا کہ اشیا ایک دوسرے سے مختلف کیوں ہوتی ہیں؟ وہ سکون اور حرکت، سیاہی اور سفیدی اور زندگی اور موت کو اشیا کے بنیادی اختلاف سمجھتا تھا اور ان اختلافات کی وجہ پر غور و فکر کرتا تھا۔ یہ بات بھی زیر غور تھی کہ اشیا کی صفات (Accidents) میں اختلافات (Difference) اور مماثلت (Sameness) کی وجہ کیا ہے؟ معمر کے نزدیک صفات کا اختلاف اور مماثلت "معنی" کی وجہ ہوتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق "معنی" شے کے اندر موجود ہوتا ہے۔ معمر یہ بھی کہتا ہے کہ جب کسی جسم میں ایک "معنی" کی وجہ سے کوئی عرض پیدا ہوتا ہے تو اس "معنی" کے پیچھے "معنی" کا ایک لامحدود سلسلہ ہوتا ہے۔ بعض رپورٹوں کے مطابق "معنی" کے لیے اشیا لفظ بھی استعمال کرتا ہے۔ معمر تقریباً تمام متکلمین کی طرح جوہریت کا حامی تھا۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ ایٹم خود جسم نہیں بلکہ آٹھ مختلف جو ہر مل کر جسم (Body) کی تشکیل کرتے ہیں۔ ایٹم کس طرح وجود میں آتے ہیں؟ اس کا جواب وہ دیتا ہے کہ خدا انھیں تخلیق کرتا ہے۔ جسم کس طرح وجود میں آتے ہیں؟ اس کا جواب وہ دیتا ہے کہ خدا انھیں تخلیق کرتا ہے۔ لیکن اعراض خدا تخلیق نہیں کرتا، وہ جسم کی اپنی فطرت سے پیدا ہوتے ہیں۔ معمر کہتا ہے کہ ہر ایٹم کی اپنی فطرت ہوتی ہے اور جب ایٹموں کے ملنے سے جسم کی تخلیق ہوتی ہے تو ایٹم اپنی فطرت کی بنیاد پر اس جسم میں اعراض پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ معمر کے سو سال بعد انھیں سوالات پر غور و فکر کرتے ہوئے اور ان نظریات کا تنقید جائزہ لیتے ہوئے ابو ہاشم نے نظریہ احوال پیش کیا۔

۱۵۔ عبدالحمید کمالی، ماہیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل، اقبال ریویو شمارہ جولائی ۱۹۶۳، اقبال اکادمی پاکستان، ص ۴

۱۶۔ ایضاً" ص ۶

۱۷۔ عبدالحمید کمالی، مقولہ صفات اور تصور اسماء ص ۱۱۔ ۹

۱۸۔ ایضاً" ص ۲۸

۱۹۔ قرآن پاک میں اسماء الحسنٰی جو مفرد یا مرکب الفاظ کی صورت میں آئے ہیں یا انھیں کسی آیت کے مفہوم سے متعین کیا گیا ہے تفسیر فاضلی میں یہ ننانوے تحریر کئے گئے ہیں لیکن ان کی تعداد کا ذکر نہیں کیا گیا کیونکہ قرآن پاک میں اسماء الحسنٰی کی تعداد کے لیے سند بیان نہیں کی گئی ۔ محمد اشرف فاضلی، تفسیر فاضلی (منزل دوم) فاضلی فاونڈیشن لاہور، بار دوم ۱۹۹۶ء ص ۳۰۵

غلام احمد پرویز نے " اللہ تعالیٰ کی جو صفات قرآن پاک میں بیان ہوئی ہیں ۔ خواہ وہ ایک لفظ ہوں یا انھیں کسی آیت کے مفہوم سے متعین کیا گیا ہو "کی تعداد ۸۹ بیان کی ہے تاہم یہ بھی کہا ہے کہ "اس فہرست میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے یعنی جو باتیں خدا نے اپنی طرف منسوب کی ہیں ان سے اس کی صفت متعین کر لی جائے جیسے تدبیر امور سے المدبر وغیرہ "۔

غلام احمد پرویز، تبویب القرآن (جلد اول) ادارہ طلوع اسلام، لاہور، ۱۹۷۷ء ص ۲۰۹

قاضی محمد سلیمان منصور پوری کی تحقیق کے مطابق کتب روایات میں مختلف طرق میں جو نام بیان ہوئے ہیں ان کا شمار ۱۵۸ ہے اور ان میں سے آٹھ نام مرکب اور ۱۵۰ نام مفرد ہیں ۔ قاضی سلیمان سلمان منصور پوری، شرح اسماء الحسنٰی، ادارہ اسلامیات، لاہور، ص ۲۳ (سال اشاعت نہیں ہے) قاضی صاحب نے اپنا حاصل تحقیق یہ بیان کیا ہے کہ " بر سہہ طرق روایات اور اسماء مبینہ پر غور کرنے کے بعد ایک متحقق و متجسس بہ آسانی اس نتیجہ پر پہنچ سکتا ہے کہ اسماء الحسنٰی کا تعین و تفصیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں "ایضاً" ص ۱۴

قاضی صاحب نے ایسے اسماء کا انتخاب کرنے کی کوشش کی ہے جو مفرد ہوں اور قرآن پاک میں بطور اسم آئے ہیں لیکن یہ ننانوے سے کم تھے چنانچہ چند ایسے اسماء جنہیں مستخرج اور قرآن سمجھا گیا ہے شامل کر کے پہلے باب میں ننانوے اسماء کی تشریح کی ہے ۔ایضاً"، ص ۲۰۸

۲۰۔ اور اللہ کو اسکے اسماء الحسنٰی ہی سے پکارو اور انھیں چھوڑ دو جو اس کے اسماء میں الحاد کرتے ہیں ۔ وہ جلد ہی اپنے کیے کی جزاء پائیں گے (۷:۱۸۰)

۲۱۔ اور اللہ نے آسمانوں اور زمین کو حق کے ساتھ خلق کیا ہے ۔۔۲۲"۵ محمد اشرف فاضلی تفسیر فاضلی (منزل ششم)، فاضلی فاونڈیشن لاہور ۱۹۹۷ء ص ۳۱۶

۲۳۔ القرآن (۲:۱۳۸)

اقبال اکادمی پاکستان

چند نئی مطبوعات

۱۔ قرطاس اقبال — پروفیسر محمد منور — ۱۷۵/-

ISBN - 969-416-284-x

۲۔ قطرہ اشکی بر تربت اقبال (فارسی) — دکتر حسین رزمجو — ۱۵۰/-

ISBN - 969-416-041-3

۳۔ شرق و غرب در کلام اقبال (فارسی) — دکتر شہین دخت مقدم صفیاری — ۱۳۰/-

ISBN - 969-416-259 -9

۴۔ ھرچہ گوید دیدہ گوید (فارسی) — محمد سہیل عمر — ۱۵۰/-

ISBN - 969-416-287-4

۵۔ علامہ محمد اقبال ۔ تقریریں ۔ تحریریں اور بیانات — مترجم: اقبال احمد صدیقی — ۲۰۰/-

ISBN - 969-416-043-x

۶۔ اقبال اور تحریک آزادی کشمیر — غلام نبی خیال — ۱۵۰/-

ISBN - 969-416-253-x