

## اعتقادی مسائل میں محدثین و متکلمین کا منہج اختلاف (تاریخی و تجزیاتی مطالعہ)

محمد انس حسان<sup>۵</sup>

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

### کلامی ابحاث کا تاریخی پس منظر

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

- تھی جن کو مہمات ملکی سے کم شغف تھا اور وہ زیادہ تر علمی اشغال میں مصروف رہتے تھے۔ علمی اشغال میں مصروف رہنے والے ان صحابہ کرامؓ کے ہاں عقائد کے ضمن میں بعض اہم مسائل زیر بحث رہتے تھے؛ چنانچہ صحابہ کرامؓ کے دور میں عقائد سے متعلق جو مسائل پیدا ہوئے ان میں سے چند ایک درج ذیل ہیں:
- ☆ بعض صحابہ کرامؓ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ کوئی انسان فطرتاً شقی پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس میں اس کے ماں باپ کا دخل ہوتا ہے، تاہم بعض صحابہ کرامؓ کی رائے اس کے برعکس تھی۔<sup>(۱)</sup>
- ☆ بعض صحابہ کرامؓ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ معراج کے موقع پر نبی کریم ﷺ نے اللہ کو دیکھا تھا مگر سیدہ عائشہ صدیقہؓ کا نقطہ نظر اس کے برعکس تھا۔<sup>(۲)</sup>
- ☆ بعض صحابہ کرامؓ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مردے پر نوحہ کرنے سے اس کو عذاب ہوتا ہے، مگر اس کے برعکس بعض اصحاب رسول اس کے قائل نہیں تھے۔<sup>(۳)</sup>

- 1- پہلی رائے کے حامل صحابہ کرامؓ کی دلیل یہ حدیث تھی: "کل مولود یولد علی الفطرة، حتیٰ یکون أبواہ، یہودانہ، وینصرانہ" اس کو امام مسلم نے صحیح مسلم میں روایت کیا ہے۔ جب کہ دوسری رائے کے حامل صحابہ کرامؓ کی دلیل یہ حدیث تھی: "الشقی من شقی فی بطن أمہ، و السعید من سعد فی بطن أمہ"۔ اس حدیث کو مسلم، ابن ماجہ، دارمی اور احمد بن حنبل نے روایت کیا ہے۔
- 2- چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: "رأیت ربی فی أحسن صورة، ووضع کفہ بین کتفی حتی وجدت برد أناملہ بین ثدیی" اسی طرح ایک روایت ہے: "فإذا کان یوم القیامة، رأه المؤمن کما یرون القمر لیلۃ البدر"۔ ان روایات کو بخاری، ترمذی، احمد بن حنبل اور دارمی نے روایت کیا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی دلیل یہ قرآنی آیت ہے: "لا تدرکہ الأبصار." (القرآن ۶: ۱۰۳) بعض محققین کے مطابق اس سے مراد رویت فی الدنیا ہے، لیکن جہور عبد اللہ بن عباسؓ کے نقطہ نظر سے متفق ہیں۔
- 3- حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "إن المیت یعذب ببکاء الحی علیہ"۔ اس روایت کو بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے، لیکن حضرت عائشہؓ کی دلیل یہ آیت تھی: "ألا تزر وازرة وزر أخرى" (القرآن ۵۳: ۳۸)۔

☆ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض سماع موتی کے قائل تھے، مگر بعض اصحاب رسول اس کے قائل نہیں تھے۔<sup>(۳)</sup>

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

علم الکلام کو بنیادی طور پر چھ مراحل اور ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

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

4- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی وہ جماعت جو سماع موتی کے قائل نہیں تھی ان کی دلیل درج ذیل آیات تھیں: "فإنك لا تسمع الموتى" (الروم: ۵۲) اور "وما أنت بمسمع من في القبور" (الفاطر: ۲۲)، لیکن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی جو جماعت سماع موتی کے قائل تھی ان کی دلیل یہ تھی: "إن رسول الله وقف على قلب بدر، فقال: يا عتبة بن ربيعة، ويا شيبه بن ربيعة، ويا فلان ويا فلان، هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً، فقد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً." اس کو بخاری، مسلم اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔

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

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

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

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

☆ علم الکلام کا چوتھا دور امام غزالی (۱۰۵۸ء-۱۱۱۱ء) اور امام رازی (۱۱۳۹ء-۱۲۱۰ء) کا دور کہلایا جاسکتا ہے۔ ان علمائے علم الکلام میں شامل یونانی فلسفے کے اثرات کو زائل کرنے کی بھرپور کوشش کی اور اس ضمن میں متعدد دلائل کے ذریعے فلسفے کے بنیادی ہٹ دھرمیے۔<sup>(۸)</sup> تاہم اس حوالے سے بہت سے ایسے مسائل بھی انھوں نے قلم بند کیے جو اسلام مخالف نہیں تھے اور فی نفسہ درست تھے۔

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

6- صدیق حسن خان القنوی، أبجد العلوم (دمشق: دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۸ء)، ۲: ۳۵۰۔

7- محمد العبدہ/طارق عبد الحلیم، المعتزلہ: بین القدییم والحدیث (برمنجھام: دار الأرقم، ۱۹۸۷ء)، ۳۷: الحرمی، احمد بن عوض اللہ، الماتریدیہ: دراسة وتقویا (دار العصامة للنشر والتوزیع، ۱۴۱۳ھ)، ۴۷۔

8- محمد الغزالی، المنقذ من الضلال، (استانبول: مكتبة أیشق، ۱۹۷۶ء)، ۸۸؛ جعفر الیاسین، فلاسفة المسلمون

(دار الشروق، ۱۹۸۷ء)، ۱۲۱۔

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

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

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

9- محمد بن احمد بن رشد، کتاب فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال (بیروت: دار المشرق، ۱۹۸۶ء)، ۲۳-۲۲۔

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

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

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

میں ایجاد ہوا تھا، اس لیے فلسفے کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا، وہی اس فن کا بھی نام رکھا گیا، کیوں کہ منطق اور کلام مترادف اور ہم معنی الفاظ ہیں۔ (الغزالی، المنقذ، ۱۳-۱۵؛ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بیروت: دار الكتاب اللبنانی، ۱۹۷۲ء)، ۹۰۸)۔

11- اگرچہ علامہ شبلی کی رائے میں ابو الہذیل علاف نے (۷۵۳ء-۸۴۱ء) علم کلام کے موضوع پر باقاعدہ کتاب لکھی تھی اس لیے وہ متکلمین کا بانی ہے۔ (ملاحظہ ہو: شبلی نعمانی، الکلام اور علم الکلام (کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۷۹ء)، ۳۸) لیکن علامہ شبلی کی یہ رائے اس لیے درست تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ ان سے پہلے واصل بن عطا اس موضوع پر کتاب لکھ چکا تھا، چنانچہ ابن الندیم نے واصل کی کتب کی فہرست بھی دی ہے۔ (ملاحظہ ہو: ابن الندیم، الفہرست (قاہرہ: مطبعة الاستقامة، ۱۹۹۹ء)۔ اس تسامح کا ایک سبب تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شبلی نے اس حوالے سے محض علامہ شہرستانی کی الملل والنحل پر اعتماد کیا ہے، جب کہ دوسرا سبب یہ نظر آتا ہے کہ چونکہ ابو الہذیل کو واصل بن عطا کی بہ نسبت خلیفہ وقت مامون الرشید کے دربار میں رسوخ اور مقبولیت تھی اس لیے اسے واصل پر فوقیت دی گئی۔ تاہم راقم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ واصل بن عطا پہلا متکلم ہے جس نے کلامی مسائل پر نہ صرف بات کی بلکہ اپنے افکار کی حامل ایک جماعت بھی اپنے پیچھے چھوڑی اور ظاہر ہے کہ اپنی تمام تر مقبولیت کے باوجود یہ کارنامہ ابو الہذیل نے سرانجام نہیں دیا۔ احمد بن یحییٰ بن المرتضیٰ نے بھی اپنی کتاب طبقات المعتزلة میں ابو الہذیل کو طبقہ سادسہ میں رکھا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: احمد بن یحییٰ، طبقات المعتزلة (بیروت: ۱۹۶۱ء)، ۶۱)۔

12- محمد بن عبد الکریم الشہرستانی، الملل و النحل (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۲ء، ۱: ۳۲)؛ قطان عبد الرحمن الدوری، العقیة الإسلامیة و مذاہبها (بیروت: کتاب-ناشر، ۲۰۱۲ء)، ۱۳۷؛ التفازانی، ابو الوفا الغنیمی، علم الکلام و بعض مشکلاته، (قاہرہ: دار الثقافة للنشر و التوزیع)، ۳۶-۳۷۔

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

علم الکلام کی ایجاد کے بعد اس میں فلسفے کی بہت سی اصطلاحات بھی داخل ہو گئیں<sup>(۱۳)</sup> اور محدثین کے لیے کلام و فلسفے میں باہمی امتیاز کرنا مشکل ہو گیا اور چون کہ یونانی فلسفے کو محدثین کے ہاں پہلے ہی کوئی اچھی شہرت حاصل نہ تھی اس لیے اس کو محدثین نے کلی طور پر رد کر دیا اور اسی سے ان دونوں کے ہاں عقائد کے ضمن میں ایک طویل اختلافی سلسلہ شروع ہوا اور دونوں مکاتب فکر کی جانب سے سیکڑوں کتب ایک دوسرے کے رد میں لکھی گئیں۔ پہلی صدی ہجری سے لے کر پانچویں صدی ہجری تک متکلمین کا زور رہا اور عباسی خلفاء میں سے اکثر نے اس کی سرپرستی کی لیکن پھر اس کا زوال شروع ہوا۔<sup>(۱۴)</sup> تاہم اس زوال سے علم الکلام کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ چنانچہ متکلمین اور محدثین ایک دوسرے کے قدرے قریب آگئے اور بطور فن استفادے کی کوششیں کی جانے لگیں اور قدرت ایزدی نے یہ کام اندلس کے ایک عالم ابن حزم (۹۹۳ء-۱۰۶۴ء) سے لیا جو خود بڑے پایے کے محدث اور مجتہد تھے۔ علامہ ابن حزم نے محدثین اور متکلمین کے باہمی اختلافات کو دور کرنے کی کوشش کی اور اس ضمن میں **الفصل فی الملل والأہواء والنحل** تحریر کی<sup>(۱۵)</sup> لیکن اس کوشش میں انھوں نے ائمہ مجتہدین کی آرا پر بھی

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

14- محمد ابو زہرہ، تاریخ الجدل (دار الفکر العربی)، ۲۴۱۔ عباسی خلیفہ مامون الرشید کا دور متکلمین کا سنہری دور کہلایا جاسکتا ہے۔ مسعودی کا بیان ہے کہ: وجالس المتکلمین وقرب إلیہ کثیراً من الجدلیین والنظاویین کأبی الہذیل وأبی إسحاق إبراهيم بن سيار النظام وغيرهم (تفصیل ملاحظہ ہو: مسعودی، علی بن حسین بن علی، مروج الذهب ومعادن الجوهر (بیروت: المكتبة العصرية، ۲۰۰۵ء)، ۴: ۱۱-۲۲۔

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

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

کتاب کو دیکھ کر ابن عریف اندلسی نے یہ کہا تھا: کان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف الثقفي شقيقين۔ اس کتاب پر سب سے پہلا تحقیقی کام جامعہ ازہر کے استاد عبد الرحمن خلیفہ نے کیا تھا جو ۱۳۳۷ھ میں مکتبہ و مطبعہ محمد علی صبیح و اولادہ (مصر) سے شائع ہوا تھا۔ گذشتہ کچھ عرصے میں اس کتاب پر بہت عمدہ تحقیقی کام سامنے آیا ہے۔

16- اس کتاب کا سن تصنیف ۱۱۳۸ھ / ۱۷۲۶ء سے قبل کا ہے۔ اس کتاب کے کل مجھے قلمی نسخوں کا پتا چلتا ہے۔ نسخہ خدابخش لاہوری (پنڈ) مکتوبہ ۱۲۳۵ھ / ۱۸۲۹ء۔ نسخہ خالد اسحاق (کراچی) مکتوبہ ۱۱۸۹ھ / ۱۷۷۵ء۔ نسخہ پیر حجنڈا (حیدر آباد) مکتوبہ ۱۱۸۳ھ / ۱۷۶۹ء۔ نسخہ کاکوری (لکھنؤ) مکتوبہ ۱۲۶۸ھ / ۱۸۵۱ء۔ نسخہ برلین (جرمنی) بلاسن کتابت۔ نسخہ مدرسہ صولتیہ (مکہ معظمہ) بلاسن کتابت۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۲۸۶ھ / ۱۸۷۰ء میں مولانا حسن نانوتوی صدیقی کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ مطبع صدیقی (بریلی) سے شائع ہوئی تھی۔ کتاب کی مقبولیت کا اندازہ اسی سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے انگریزی، فرانسیسی، جاپانی، بنگالی اور اردو میں تراجم ہو چکے ہیں۔

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

18- محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح، کتاب التوحید: باب قول الله تعالى: و نضع الموازين القسط لیوم القيامة (بیروت: دار الفکر، ۲۰۰۵ء)، حدیث: ۷۶۳۔

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



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

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

20- شاہ ولی اللہ دہلوی، حجة الله البالغة، (کراچی: قدیمی کتب خانہ)، ۱: ۵۱۔

21- جمال المرزوقی، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية (قاہرہ: دار الآفاق العربية، ۲۰۰۱ء)، ۲۰۔

22- ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر، البداية والنهاية (بیروت: دار العلم، ۱۹۹۴ء)، ۱۰: ۲۷۲۔

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

## فریقین کے مابین اہم اختلافی مسائل

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

### (۱) جبر و قدر کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں پہلا قضیہ افعال کی تخلیق اور انسان کے اختیار سے متعلق زیر بحث آیا اور یہ جبر و قدر کے عنوان سے ہر دور کی ایک مقبول بحث رہی ہے۔ محدثین کے مطابق انسانی افعال کا خالق اللہ ہے اور اس میں انسان کا خود کوئی دخل نہیں اور ان کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے  $L \dot{I} \dot{I} \dot{E} \dot{E} \dot{E} M$  (۳۳) (کہہ دے کہ سب اللہ کی طرف سے ہے) جب کہ متکلمین میں سے معتزلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ افعال کو انسان خود پیدا کرتا ہے اور اسی لیے ان کے کرنے یا نہ کرنے پر انسان کا محاسبہ ہو گا اور ان کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے  $\dot{a} \dot{B} \dot{P} M$

Lā ā ā<sup>(۲۳)</sup> (جو تجھ کو برائی پہنچے وہ تیرے نفس کی طرف سے ہے)۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر محدثین کی رائے کے مطابق افعال کی پیدائش من جانب اللہ تسلیم کر لی جائے تو پھر ان افعال پر بندے کا محاسبہ جائز نہیں ہونا چاہیے، لیکن اس کے برخلاف بندے کا محاسبہ ہو گا۔ اس ضمن میں محدثین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان کا محاسبہ اس لیے نہیں ہو گا کہ وہ اپنے افعال کا خالق ہے، بلکہ اس لیے ہو گا کہ اس کے افعال میں اس کے اختیار کو بھی دخل ہے اور اللہ اس معنی میں افعال کا خالق ہے کہ قوت عمل اسی کی تخلیق ہے۔<sup>(۲۵)</sup>

## (۲) وحی اور عقل کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین کے مابین ایک مسئلہ یہ تھا کہ وحی اور عقل میں فوقیت کسے حاصل ہے؟ محدثین کے مطابق وحی من جانب اللہ ہوتی ہے جس میں کسی قسم کے تغیر کی گنجائش نہیں ہوتی، اس لیے وحی عقل پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس کے برعکس متکلمین کا نقطہ نظر یہ تھا کہ وحی کی پہچان کے لیے بھی عقل کی ضرورت ہوتی ہے، اس لیے عقل کو وحی پر فوقیت حاصل ہے۔<sup>(۲۶)</sup> اس ضمن میں متکلمین کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے L K M LM<sup>(۲۷)</sup> (بھلا یہ لوگ قرآن میں غور و فکر کیوں نہیں کرتے) جب کہ محدثین کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے M ( ) \* + , - ! 0 2 3 4 5 6 L<sup>(۲۸)</sup> (عجب نہیں کہ ایک چیز تمہیں بری لگے اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو اور عجب نہیں کہ ایک چیز تمہیں بہتر لگے اور وہ تمہارے حق میں بری ہو)۔ اس اختلاف میں اشاعرہ نے درمیانی صورت یہ نکالی کہ عقل پر وحی کی فوقیت کو ضرور تسلیم کرنا

24- القرآن ۳: ۷۹۔

25- ابن ابی العز الدمشقی، شرح العقیدة الطحاویة (بیروت: مؤسسة الرسالة)، ۱: ۳۲۱؛ سمیح دغیم، فلسفة

القدر فی فکر المعتزلة (بیروت: دار الفکر اللبنائی، ۱۹۹۳ء)، ۲۲۱۔

26- مہدی فضل اللہ، العقل والشريعة (بیروت: دار الطلیعة للطباعة والنشر، ۱۹۹۵ء)، ۱۹۔

27- القرآن ۳: ۸۲۔

28- القرآن ۲: ۲۱۶۔

چاہیے لیکن عقل و تدبر کی اہمیت سے روگردانی بھی نہیں کرنی چاہیے۔ البتہ اگر وحی اور عقل میں کوئی تناقض نظر آئے تو اپنی عقل کی بجائے وحی کو فوقیت دی جانی چاہیے۔<sup>(۲۹)</sup>

### (۳) ذات و صفات کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں ایک قضیہ صفات باری تعالیٰ سے متعلق ہے۔ اس ضمن میں محدثین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خدا کی صفات عین ذات نہیں ہیں؛ جب کہ متکلمین میں سے معتزلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خدا کی صفات عین ذات ہیں۔<sup>(۳۰)</sup> متکلمین خدا کی ذات کو ہر قسم کی تشبیہ سے بالاتر قرار دیتے ہیں۔<sup>(۳۱)</sup> ان کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے  $M_1 \quad M_2 \quad M_3$  (اللہ کی مثل کوئی چیز نہیں)۔ نیز قرآن کریم میں جو آیا ہے  $M_1$  (  $L^*$  ) (اللہ کا ہاتھ ہے ان کے ہاتھ کے اوپر) تو ان کے مطابق یہ ہمیں سمجھانے کے لیے ہے ورنہ خدا اپنی ذات میں تمام مادی حوالوں اور اشاروں سے ماوراء ہے،<sup>(۳۲)</sup> لیکن محدثین و جمہور کے مطابق خدا کی صفات کے اثبات کو تشبیہ و تنزیہ کی بحث میں نہیں الجھانا چاہیے۔ جس طرح کاتب اور تحریر الگ الگ چیزیں ہیں اسی طرح اپنے وجود کے اعتبار سے صفت اور موصوف بھی الگ الگ چیزیں ہیں، اگرچہ ظاہر میں دونوں ایک دوسرے سے منسلک و مرتبط ہیں۔<sup>(۳۳)</sup> نیز خدا تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں قرآن کی ظاہر نص سے ثابت ہیں لیکن ہم ان کی کیفیت سمجھنے سے قاصر ہیں۔<sup>(۳۴)</sup>

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

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

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

32- القرآن ۴۲: ۱۱۔

33- القرآن ۴۸: ۱۰۔

34- عبدالحق، مسلم فلسفہ (لاہور: عزیز بک ڈپو، ۲۰۰۴ء)، ۵۳۔

35- ابن ابی العز، شرح العقیدة الطحاویة: ۱: ۶۰۔

36- ہدی بنت ناصر السلابی، آراء الکلائیة العقیدیة و أثرها فی الأشعریة (ریاض: مکتبۃ الرشید، ۲۰۰۰ء)، ۱۶۷۔

### (۴) رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ

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

37- عبد اللہ بن مسلم ابن قتیبہ، تأویل مختلف الحدیث (بیروت: المکتبہ الإسلامی، ۱۹۹۹ء، ۳۱۴؛ ابن النحاس،

عبدالرحمن بن عمر، رؤیة الله تبارک وتعالی (دہلی: الدار العلمیة، ۱۹۸۷ء)، ۲۱۔

38- سعد الدین القفازانی، شرح العقائد النسفیة (قاہرہ: مکتبۃ الکلیات الأزہریة، ۱۹۸۸ء، ۵۳-۵۴؛ احمد بن ناصر،

رؤیة الله تعالیٰ وتحقیق الکلام فیہا (رسالۃ ما جستير)، (مکہ مکرمہ: جامعۃ أم القری)، ۲۸۰-۲۴۔

39- القرآن ۶: ۱۰۳۔

40- ابن ابی العز، مرجع سابق، ۱: ۲۲۵۔

41- القرآن ۷۵: ۲۲-۲۳۔

42- محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح، کتاب مواقیب الصلاۃ، باب فضل صلاۃ العصر، ۱۴۶، حدیث:

۳۸۵۱۔

43- اس حدیث کو امام بخاری (ص ۵۹)، امام احمد بن حنبل (ج ۴، ص ۸۸) اور امام دارمی (ص ۱۲) نے حضرت عبد اللہ بن

عباس رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: عبد اللہ بن مسلم ابن قتیبہ، تأویل مختلف الحدیث (المکتبہ

الإسلامی، ۱۹۹۹ء، ۳۱۴)۔

## (۵) کفر و ایمان کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں ایک قضیہ یہ بھی ہے کہ متکلمین کے نزدیک ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مرکب ہے۔ ان میں سے کسی شخص کا کوئی ایک رکن بھی فوت ہو گیا تو وہ ایمان اور کفر کے بین بین ہو گا۔<sup>(۳۳)</sup> دلیل ان کی یہ حدیث ہے کہ "لا یزنی الزانی حین یزنی و هو مومن"<sup>(۳۵)</sup> (زانی زنا کرتے وقت مومن نہیں رہتا)۔ ان کے مطابق یہاں زانی سے چوں کہ عمل فوت ہوا تو نبی کریم ﷺ نے اسے ایمان سے خارج قرار دیا ہے۔ محدثین کے مطابق قرآن کریم اور احادیث مبارکہ میں بہ کثرت تارک عمل کو مومن کہہ کر خطاب کیا گیا ہے، مثلاً  $Lo\ n\ m\ i\ k\ j\ i\ M$ <sup>(۳۶)</sup> اگر مومنین کے دو گروہ آپس میں قتال کریں تو ان میں صلح کرادیا کرو؛ چنانچہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بغیر عمل کے محض تصدیق بالجنان سے بھی ایمان کا تحقق ہو جاتا ہے۔

44- اس بارے میں خود مختلف مکاتب فکر میں اختلاف ہے۔ جہمہ کے نزدیک ایمان فقط معرفت قلبی کا نام ہے۔ کرامیہ کے نزدیک ایمان فقط اقرار لسانی کا نام ہے۔ مرجنہ کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے۔ معتزلہ و خوارج کے نزدیک ایمان تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے مرکب ہے اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی فوت ہو تو بندہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ امام شافعی اور جہور محدثین کے نزدیک ایمان اگرچہ تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے مرکب ہے مگر معتزلہ و خوارج کی طرح نہیں بلکہ ان کے نزدیک تصدیق بالجنان اصل ہے۔ تاہم امام ابو حنیفہ اور جہور متکلمین کے نزدیک ایمان بسیط ہے جو تصدیق بالجنان ہی ہے، مگر مرجنہ کی طرح نہیں، بلکہ اس کے ساتھ اقرار باللسان دنیوی احکام جاری ہونے اور عمل بالارکان ایمان کو کامل بنانے کے لیے ضروری ہے۔ امام ابن حجر عسقلانی اور علامہ انور شاہ کشمیری نے اس موضوع پر بڑی عمدہ بحث کی ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: شہاب الدین احمد بن علی العسقلانی، فتح الباری (قاہرہ: مطبعة الخيرية، ۱۳۱۹ھ)، ۱: ۳۵-۱۰۲؛ محمد انور شاہ کشمیری، أنوار الباری (ملتان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ۱۳۲۷ھ)، ۳: ۶۷-۷۰)۔

45- محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح، کتاب المظالم و الغصب، باب النهی بغیر إذن صاحبه،

حدیث: ۲۴۷۵۔

46- القرآن ۳۹: ۹۔

## (۶) معجزے میں اسباب و علل کا مسئلہ

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

47- محمد الحسینی الظواہری، التحقیق التام فی علم الکلام (قاہرہ: مکتبۃ النهضة المصریة، ۱۹۳۹ء)، ۱۷۱۔

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

49- ابو حامد محمد الغزالی، تہافتہ الفلاسفة (قاہرہ: مطبع مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۳۱ھ)، ۳۲۔ تمام مکاتب فکر میں صرف اشاعرہ اس سلسلے کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی شے کسی کی علت نہیں اور نہ ہی اشیا میں خواص و تاثیر ہے۔ پھر خود اشاعرہ میں بھی اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ عام اشاعرہ کے نزدیک جس قسم کے خرق عادت پیغمبر سے صادر ہوتے ہیں اس قسم کے اولیائے کرام بلکہ کافرو زندقہ سے بھی صادر ہو سکتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین اور علامہ شبلی نعمانی نے علم الکلام اور الکلام میں اس موضوع پر عمدہ بحث کی ہے۔

50- ابن حزم الظاہری، الفصل فی الملل والأہواء والنحل (قاہرہ: مکتبۃ و مطبعة محمد علی صبیح وأولادہ،

اسباب کا پردہ کسی نہ کسی درجے میں موجود رہتا ہے۔<sup>(۵۱)</sup> اگرچہ امام شاہ ولی اللہ دہلوی کی یہ رائے جمہور کے موقف سے زیادہ مطابقت نہیں رکھتی، مگر حقیقت حال یہ ہے کہ انھوں نے اس موضوع پر جو عمدہ بحث کی ہے اس سے محدثین و متکلمین ہر دو مکاتب فکر کی تشفی ہو جاتی ہے۔

## (۷) خلق قرآن کا مسئلہ

محدثین اور متکلمین میں ایک قضیہ خلق قرآن کے حوالے سے پیدا ہوا۔ جعد بن درہم وہ پہلا شخص تھا جس نے عہد بنو امیہ میں یہ دعویٰ کیا کہ قرآن مخلوق ہے۔<sup>(۵۲)</sup> اگرچہ وقتی طور پر اس مسئلے کو دبا دیا گیا مگر مامون الرشید کی سرپرستی میں یہ مسئلہ بڑی شدت اختیار کر گیا۔ متکلمین کا نقطہ نظر یہ تھا کہ خدا تعالیٰ نے جس طرح اور تمام چیزیں تخلیق فرمائی ہیں اسی طرح اس نے صفت کلام بھی پیدا کی ہے۔<sup>(۵۳)</sup> دلیل کے طور پر وہ آیت مبارکہ " کلم اللہ موسیٰ تکلیماً"<sup>(۵۴)</sup> (اللہ نے موسیٰ سے کلام کیا بول کر) سے استشہاد کرتے تھے، لیکن محدثین کے نزدیک اس آیت کی تاویل میں متکلمین نے بہت بڑی خطا کھائی ہے۔ ان کے مطابق قرآن کلام اللہ ہے جو یکے بعد

51- شاہ ولی اللہ کا ماننا ہے کہ یقیناً ہمارا علم اس حوالے سے محدود ہے کہ ہم تمام اسباب کا احاطہ کر سکیں اور جب اسباب میں باہم تعارض ہو تو معلوم کر سکیں کہ کس کو ترجیح دی جانی چاہیے، لیکن یہ ضرور معلوم ہے کہ جو چیز موجود ہوتی ہے وہ موجود ہونے کے لائق ہوتی ہے۔ (شاہ ولی اللہ دہلوی، حجة الله البالغة (کراچی: قدیمی کتب خانہ)، ۱: ۶۳۔)

52- علی مصطفیٰ الغرابی، تاریخ الفرق الإسلامية و نشأة علم الکلام عند المسلمین (مصر: مکتبۃ الانجلو، ۱۹۹۵ء)، ۲۵-۳۲؛ قحطان عبد الرحمن الدوری، العقيدة الإسلامية ومذاهبها (بیروت: کتاب ناشرون، ۲۰۱۲ء)، ۱۳۳؛ ہادی بن احمد علی طالبی، أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف (رسالة ماجستير)، (سعودیہ عرب: جامعة ملک عبدالعزیز كلية الشريعة، ۱۹۷۹ء)، ۸۲۔

53- ابو الحسن علی بن اسماعیل الأشعري، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين (بیروت: المکتبۃ العصرية، ۱۹۹۰ء)، ۱: ۲۶۸؛ محمد بن عبدالکریم الشہرستانی، الملل و النحل (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۲ء)، ۱: ۳۲۔

54- القرآن ۳: ۱۶۳۔



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

## محدثین و متکلمین کا منہج اختلاف

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

55- محمد بن احمد ابن رشد، کتاب فصل المقال (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶ء)، ۷۰؛ احمد ابن، فجر الإسلام (قاہرہ:

لجنة التالیف والنشر، ۱۹۶۵ء)، ۲۹۹-۳۰۰؛ الأشعری، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ۲: ۲۷۱؛

فخر الدین الرازی، خلق القرآن بین المعتزله و أهل السنة (بیروت: دار الجلیل، ۱۹۹۲ء)، ۲۰۔

56- امام احمد بن حنبل کے اپنے الفاظ کچھ یوں ہیں: "فمن قال: مخلوق فهو كافر بالله العظيم، ومن لم يكفره فهو

كافر." (تفصیل ملاحظہ ہو: امام احمد بن حنبل، عقیدة أهل السنة (مطبعة السنة النبویة، ۸۰)۔ بہ ظاہریوں معلوم

ہو تا ہے کہ امام احمد بن حنبل کا نقطہ نظر بڑا سخت ہے۔ لیکن اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان کے دور میں یہ مسئلہ جس

قسم کی نوعیت اختیار کر گیا تھا اور حکومتی سختی کے خوف سے محدودے چند لوگوں کے بہت سے علمائے عزیمت کی بجائے

رخصت کی راہ اختیار کر لی تھی، اگر وہ اس طرز کار کو یہ نہ اپناتے تو شاید یہ عقیدہ امت میں سرایت کرتا اور بگاڑ کا باعث بنتا۔

ابن جوزی نے مناقب الإمام أحمد بن حنبل میں اس فتوے پر بڑی جامع بحث کی ہے۔

57- ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ (سعودی عرب: مطابع الرياض، ۱۳۸۲ھ)، ۳: ۴۰۳؛ وہی مصنف، مجموع الرسائل

والمسائل (قاہرہ: لجنة التراث)، ۱۶۳: ۳؛ وہی مصنف، منهاج السنة النبویة (قاہرہ: المطبعة الکبریٰ،

۱۳۲۱ھ)، ۱: ۲۲۳؛ محمد خلیل ہراس، ابن تیمیہ السلفی: نقده لمسالك المتکلمین والفلاسفة فی الإلهیات

(طنطا: المطبعة البیوسفیة، ۱۹۵۲ء)، ۱۲۰۔

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

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

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

59- ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی، سنن الترمذی، ۶۲۳۔

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

61- القرآن ۲۰: ۵۔ اس حوالے سے شیخ اسماعیل بن عبد الرحمن الصابونی نے ام المومنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قول نقل کیا

ہے کہ "قالت: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر" (تفصیل ملاحظہ ہو: اسماعیل بن عبد الرحمن الصابونی، عقيدة السلف و أصحاب الحديث (قاہرہ: دار المنہاج،

(۲۰۰۳ء)، ۴۵۔)

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

محدثین کے مطابق آیت مبارکہ ﴿الْيَوْمَ كَمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (۶۳) (آج کے دن میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا) کے بعد دین اسلام میں خاص طور پر عقائد کے حوالے سے اپنی ناقص عقل کو معیار بنا کر نصوص شرعیہ کے برعکس کوئی رائے قائم کرنا کسی طور مستحسن خیال نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ دین کو اللہ نے مکمل فرمادیا اور ہر بات ہم پر واضح کر دی گئی۔ اب ہم پر منحصر ہے کہ ہم اس دین کو من و عن قبول کرتے ہیں یا قبول کرنے میں عقلی مویشگانوں کا سہارا لیتے ہیں، چنانچہ متکلمین عقائد کے حوالے سے جب اس طرح کی بحث چھیڑتے ہیں تو اس سے یہ شبہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ شاید نبی کریم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کا پیغام مکمل طور پر امت کو نہیں پہنچایا جو اس طرح کی بحثوں کی ضرورت پیش آئی (نعوذ باللہ)، حال آنکہ آپ ﷺ تو آخری سانس تک صحابہ کرام سے اس بات کی تصدیق کراتے رہے کہ کیا میں نے اللہ کا پیغام تم کو مکمل طور پر پہنچا دیا۔ (۶۴)

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

62- البخاری، الجامع الصحیح، ۱۸۹۶- اس حدیث کے مفہوم کی تعیین میں متکلمین کے تمام مکاتب فکر نے تاویل سے کام لیا

ہے۔ معتزلہ کے نزدیک تولنے سے انکشاف حقیقت مراد ہے جب کہ اشاعرہ کے نزدیک نامہ اعمال کے کاغذ تولے جائیں گے۔ اگرچہ اس حدیث کے حوالے سے متقدمین محدثین کا نقطہ نظر یہی ہے کہ اس میں تاویل سے کام لینا مناسب نہیں تاہم متاخرین محدثین نے اشاعرہ کے منہج کو اختیار کیا ہے جس کی تفصیل امام ابن حجر نے فتح الباری میں بیان کی ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: شہاب الدین احمد بن علی العسقلانی، فتح الباری (قاہرہ: المطبعة الخیریة، ۱۳۱۹ھ)، ۱۳: ۳۲۰-۳۲۲)

63- القرآن ۵: ۳

64- البخاری، الجامع الصحیح، ۴۱۳: محمد بن اسحاق، السیرة النبویة (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۲ء)، ۲: ۶۷۱-

تعالیٰ کا فرمان ہے کہ  $Lb a \quad \_ \quad ^ \quad ] \quad \backslash \quad [ \quad Z \quad YX M$  (کیا دیکھتا نہیں انسان کہ ہم نے اسے ایک قطرے سے تخلیق کیا، پھر بھی وہ ہو گیا جھگڑنے بولنے والا)۔ اس آیت سے اگلی آیات تک کا مضمون بعث بعد الموت سے متعلق ہے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ مرنے کے بعد انسان کو دوبارہ زندہ کرنے پر بھی قادر ہے۔ اب اگر عقل سے کام لیا جائے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیسے انسان کو دوبارہ پیدا کر سکے گا، جب کہ وہ شخص تو مرنے کے بعد بوسیدہ ہڈیوں کا ڈھیر بن جاتا ہے، تو عقل ہی کو ذریعہ بنا کر یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ جو اللہ انسان کو پہلی مرتبہ پیدا کرنے پر قادر ہے اس کے لیے دوسری مرتبہ پیدا کرنے میں کیا مشکل ہو سکتی ہے۔ محدثین کے مطابق منطقی قیاسات کو عقیدے کی دلیل کے طور پر استعمال نہیں کیا جانا چاہیے، کیوں کہ منطقی قواعد انسان کے وضع کردہ ہیں اور تبدیل ہوتے رہتے ہیں، جب کہ عقیدہ اللہ تعالیٰ کا وضع کردہ ہے اور غیر متبدل ہے۔ محدثین صغریٰ کبریٰ کے مقدمات و نتائج پر بھی اعتماد کرنے کا انکار کرتے ہیں، کیوں کہ ان کے مطابق قیاسی جدول اور منطقی ابحاث بسا اوقات حقائق کو مسخ کر دیتے ہیں جس سے حق و باطل میں تلبیس ہو جاتی ہے۔<sup>(۶۵)</sup>

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے  $L3 \quad 2 \quad 1 \quad M$  (اللہ کی مثل کوئی چیز نہیں) تو اس کے ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے یہ عقیدہ ہونا چاہیے کہ اس جیسا کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔<sup>(۶۸)</sup> تاہم محدثین اگر قیاس کو "قیاس شمولی" اور "قیاس تمثیلی" کے دائرہ کار میں تقسیم کر دیتے تو یہ مسئلہ حل ہو سکتا تھا۔ مثلاً اس میں کوئی شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کسی دوسرے کے ساتھ نہ ملایا جاسکتا ہے اور نہ قیاس کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس میں تو کوئی مضائقہ نہیں اگر یوں کہا جائے کہ ہر وہ کمال جو مخلوق کے لیے ثابت ہے وہ کمال خالق کے لیے بہ طریق اولیٰ ثابت ہے اور ہر وہ عیب

65- القرآن ۳۶: ۷۷۔

66- ابن تیمیہ، مجموع الفتاوی، ۳: ۱۴۱؛ ابن ابی العز الدمشقی، شرح العقیة الطحاویة، ۱: ۲۳۹؛ عبد القاہر بن طاہر

البغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۲۰۔

67- القرآن ۴۲: ۱۱۔

68- محمد بن ابراہیم آل شیخ، اللالی البھیة فی شرح العقیة الواسطیة (سعودی عرب: دار العصامة، ۲۰۱۰ء)،

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

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

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

69- محمد العبدہ / طارق عبدالحلیم، المعتزلة: بين القديم والحديث، ۹۷-۱۰۰؛ عبد اللہ بن مسلم ابن قتیبہ، تأویل مختلف الحديث، ۶۷-۷۳۔ روافض اور معتزلہ نے محدثین کے برعکس خلفائے راشدین، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سمیت متعدد صحابہ کرامؓ پر سخت نقد کیا ہے۔ مذکورہ بالا کتب میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

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

متکلمین نے ہر اس چیز کا انکار کیا جس کا ادراک ان کی عقل حاصل کرنے سے قاصر تھی، جب کہ اسلام ناممکن الادراک چیزوں کے بارے میں عقل کے فیصلے کو حتمی فیصلہ تسلیم نہیں کرتا، چنانچہ یہ کلیہ اس وجہ سے درست نہیں کہ جو اسما و صفات اللہ کی ذات سے متعلق ہیں وہ سب غیر مدرک ہیں اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنے کے مترادف ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے  $M \quad 1 \quad 2 \quad 3$  L (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں)۔ اب ظاہر ہے کہ اس آیت کی رو سے عقل اللہ تعالیٰ کے ادراک سے قاصر ہے اور جب عقل کو اس کا ادراک حاصل نہیں تو بغیر غور و فکر اس کے بارے میں رائے قائم کرنے والے کو یہ آیت بھی پیش نظر رکھنی چاہیے "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" (اور اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس چیز کی تمہیں خبر نہیں)۔ شاید یہ کہنا نامناسب نہ ہو گا کہ بعض متکلمین نے عقل کا دائرہ کار اور حدود کا بھی تعین کیا اور واضح کیا کہ اصول دین اور اصول منطق میں واضح فرق ہے۔ ان کے مطابق ضروری نہیں کہ عقل جس چیز کے دراک سے قاصر ہو اس کے وجود ہی سے انکار کر دیا جائے۔ (۴۳) مثلاً خالی آسمان کو دیکھ کر عقل یہ نہیں مان سکتی کہ اسی آسمان سے بارش برستی ہے لیکن اس کے باوجود بارش کے وجود سے انکار ہے، لہذا کسی چیز کا ظاہراً موجود نہ ہونا اس کے عدم وجود کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔

## منہج اختلاف کے اسباب اور وجوہات

محدثین اور متکلمین کے باہمی اختلافات کے حوالے سے اگرچہ کتب کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے جسے پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ کتنے دقیق اور باریک مسائل کو موضوع بحث بنایا گیا ہے (۴۴) لیکن اس ذخیرے کے عمومی

71- القرآن ۴۲: ۱۱۔

72- القرآن ۱۷: ۳۶۔

73- جابر ادریس، منہج السلف و المتکلمین فی موافقة العقل للنقل، ۱: ۷۷؛ سعود بن عبد العزیز العربی، الأدلة

العقلیة النقلیة علی أصول الاعتقاد (سعودی عرب: دار عالم الفؤاد، ۱۴۱۹ھ)، ۶۵-۷۸؛ شاکر بن توفیق

العاوروی، الأشعریة فی میزان الأشاعرة (اردن: طبعة جدیدة منقحة، ۲۰۱۱ء)، ۱: ۱۷-۲۳۔

74- اس حوالے سے عربی زبان میں تقریباً چار سو کتب اور مختلف جامعات کے پچاس تحقیقی مقالات تو راقم کی نظر سے گزر چکے

ہیں۔ البتہ یہ بات کہتے ہوئے بڑا افسوس ہوتا ہے کہ اردو کا دامن اس موضوع پر کتب اور تحقیقی مقالات سے (ماسوائے چند

کتب کے) تقریباً تہی دامن ہی ہے۔ جامعات میں کلامی مباحث کے عصری رجحانات پر کام کی کافی گنجائش موجود ہے۔

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

## (۱) باہمی مکالمے کا فقدان

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

## (۲) معقول و منقول کے اصولوں میں فرق

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

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

76- سلیمان بن صالح العنص، موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ۹۲۔

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

متن کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس کے داخلی حسن و قبح کے اعتبار سے جانچنا چاہیے۔<sup>(۷۸)</sup> یہ اختلاف اولاً اگرچہ محدثین اور متکلمین کے مابین تھا، لیکن بعد میں متکلمین ہی کے ایک معتدل طبقے اشاعرہ نے اس مسئلے کو غیر معمولی اہمیت دی اور انہوں نے محدثین کے مقدرے کو بڑی عمدگی سے پیش کیا۔ اشاعرہ نے عقل کی اہمیت کو تسلیم کیا مگر اس کی حدود اور دائرہ کار کا تعین بھی کیا۔<sup>(۷۹)</sup> یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ اگر یہ طرز عمل بہت پہلے محدثین اختیار کر لیتے تو شاید یہ مسئلہ اتنا طول ہی نہ پکڑتا۔

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

### (۳) نصوص کے مفہوم کی تعیین کا مسئلہ

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

#### (الف) قرآن کریم سے مثالیں:

☆ خدا تعالیٰ کا ہاتھ ہونا۔<sup>(۸۱)</sup>

78- محمد بن عبدالکریم الشہرستانی، الملل و النحل، ۱: ۸۵۔

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

80- تاج الدین عبد الوہاب بن علی السبکی، طبقات الشافعية الكبرى (فیصل عیسیٰ البابی الحلبي، ۱۹۶۳ء)، ۱: ۴۱۔

81- القرآن ۴۸: ۱۰۔



- ☆ پہاڑوں کا تسبیح پڑھنا۔ (۸۲)
- ☆ ہد ہد کا عقلمانہ باتیں کرنا۔ (۸۳)
- ☆ فرشتوں کا انسانی اعمال لکھنا۔ (۸۴)
- ☆ دوزخ کا کلام کرنا۔ (۸۵)
- ☆ جنت کی نعمتوں کی کیفیت۔ (۸۶)
- ☆ صراط و میزان کا ذکر۔ (۸۷)

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

### (ب) احادیث مبارکہ سے مثالیں:

- ☆ مومن کا دل اللہ کی دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ (۸۸)
- ☆ حجر اسود دنیا میں خدا تعالیٰ کا ہاتھ ہے۔ (۸۹)
- ☆ یمن سے خدا تعالیٰ کی خوش بو آتی ہے۔ (۹۰)

82- القرآن ۲۱: ۷۹۔

83- القرآن ۲۲: ۲۷۔

84- القرآن ۵۰: ۱۷۔

85- القرآن ۱۸: ۳۱۔

86- القرآن ۵۰: ۳۰۔

87- القرآن ۷: ۸۵۔

88- مسلم بن حجاج القشیری، صحیح مسلم، کتاب القدر، باب تصریف اللہ تعالیٰ القلوب کیف شاء،

۱۳۰۷، حدیث: ۲۶۵۳۔

89- اسماعیل بن محمد علوی، کشف الخفاء و مزیل الألباس (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۵۱ھ)، ۱: ۳۴۸۔

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

☆ قیامت کے دن موت مینڈھے کی شکل میں لائی جائے گی۔<sup>(۹۱)</sup>

☆ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے قلم کو پیدا کیا۔<sup>(۹۲)</sup>

☆ گھوڑے کے پسینے والی حدیث۔<sup>(۹۳)</sup>

اگرچہ محدثین کا نقطہ نظر یہ تھا کہ نصوص کے مفہوم کی تعیین میں تاویل سے کام لینا درست نہیں ہے مگر ان کے طرز فکر کو مقبولیت حاصل نہ ہوئی اور لامحالہ انھیں بھی بعض اعتقادی مسائل میں تاویل کا سہارا لینا پڑا اور اصول وضع کرنے پڑے۔ مثلاً امام احمد بن حنبل جو تاویل کے سخت مخالف ہیں، انھیں بھی اوپر بیان کی گئیں پہلی تین احادیث کی تاویل کرنی پڑی ہے۔<sup>(۹۴)</sup> تاہم اس مسئلے کو جس خوب صورت انداز سے امام غزالی نے حل کیا ہے وہ قابل تعریف ہے۔ انھوں نے اس طرز کی روایات کو وجودِ نمسہ میں محصور کیا ہے۔ چنانچہ ان کے مطابق:

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

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

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

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

☆ وجود شبہی: وہ شے جو خود موجود نہیں لیکن اس کے مشابہ ایک چیز موجود ہے۔<sup>(۹۵)</sup>

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

91- البخاری، الجامع الصحیح، کتاب تفسیر القرآن، باب قوله: و أنذرهم یوم الحسرة، ۱۱۸۱، حدیث:

۳۷۳۰۔

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

93- جلال الدین السیوطی، اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة (بیروت: دار المعرفة)، ۱: ۳۔

94- یہ قول امام غزالی کا ہے کہ امام احمد بن حنبل نے بیان کردہ تین احادیث میں تاویل سے کام لیا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: الغزالی، قواعد العقائد (بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۵ء)، ۱۳۵۔) لیکن امام ابن تیمیہ نے ان کے اس الزام کی نفی کی ہے اور واضح طور پر لکھا ہے: فهذه الحکایة کذب علی أحمد، لم ینقلها أحد عنه یاسناد (تفصیل ملاحظہ ہو: الغضن، موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ۵۰۶۔)

95- الغزالی، فیصل التفرقة بین الإسلام و الزندقة (دار النشر المغربية، ۱۹۸۳ء)، ۸- ۱۱۔

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

### (۴) اخذ روایت کے اصولوں میں فرق

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

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

☆ وہ شخص جو فضائل سے متعلق احادیث بیان کرے۔

☆ وہ شخص جو آلاتِ طرب (ساز) سنتا ہو۔

☆ وہ شخص جو بادشاہ سے ملتا اور اس کے تحفے قبول کرتا ہو۔<sup>(۹۷)</sup>

(ب) بعض محدثین کسی راوی کو متہم بالکذب کرتے ہیں اور اس سے کوئی روایت نقل نہیں کرتے، جب کہ

دیگر محدثین اس کی موافقت کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام محدثین نے اخذ روایت کے حوالے

سے الگ الگ اصول بنائے ہیں۔ مثلاً عبد اللہ بن معاویہ کو امام بخاری نے منکر حدیث اور امام نسائی نے

ضعیف قرار دیا ہے۔<sup>(۹۸)</sup> لیکن امام دارقطنی نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے۔<sup>(۹۹)</sup> امام ابو داؤد نے اپنے بیٹے

عبد اللہ کی تضعیف کی ہے، جب کہ اکثر محدثین کے نزدیک وہ ثقہ ہے۔<sup>(۱۰۰)</sup> و کعب بن الجراح اپنے والد

سے سوائے مقرون کے روایت نہیں کرتے تھے۔<sup>(۱۰۱)</sup> اسی طرح علی بن المدینی نے اپنے والد کی

تضعیف کی ہے۔<sup>(۱۰۲)</sup>

96- مرجع سابق، ۱۹۔

97- البغدادی، الکفایة فی علم الروایة (قاہرہ: مطبعة السعادة، ۱۹۷۲ء)، ۱۱۰۔

98- ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن محمد ابن ابی حاتم الرازی، الجرح والتعديل (بیروت: دار احیاء التراث العربی)، ۵:

۸۳۲۔

99- الدرر قطنی، سؤلات الحاکم فی الجرح والتعديل (ریاض: مكتبة المعارف، ۱۴۰۲ھ)، ۲۱۷-۲۱۸۔

100- شمس الدین الذہبی، تذکرة الحفاظ (حیدرآباد: مطبعة دائرة المعارف، ۱۳۸۸ھ)، ۲: ۷۷۔

101- ابو داؤد السجستانی، سؤلات ابی عبیدالآجری (مطبوعات الجامعة الإسلامية)، ۳: ۱۴۳۔

102- الذہبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۵ء)، ۲: ۳۰۱۔

- (ج) بعض متکلمین ایسے راوی کی روایت سے حجت پکڑتے ہیں جس کی کوئی بھی صحابی موافقت نہیں کرتا۔ مثلاً حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کے بارے میں حضرت عمرؓ کا یہ فرمانا کہ ایک عورت کی گواہی پر ہم قرآن و سنت کو نہیں چھوڑ سکتے۔<sup>(۱۰۳)</sup>
- (د) محدثین نے اگرچہ متکلمین میں سے اکثر کی روایات نہیں لیں، مثلاً عمرو بن عبید اور معبد جہنی وغیرہ، لیکن بعض متکلمین سے روایات اخذ کیں ہیں، مثلاً قتادہ بن دعامہ ابن ابی عروبہ وغیرہ۔<sup>(۱۰۴)</sup> انھیں سے متکلمین استدلال کرتے ہیں۔
- (ر) محدثین کے ہاں داخلی و خارجی نقد کے حوالے سے قدرے اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ محدثین نے قبول روایت میں نہ صرف متکلمین کے منہج پر تنقید کی بلکہ خود ایک دوسرے پر بھی سخت نقد کیا ہے۔<sup>(۱۰۵)</sup> محدثین کے اس اختلاف کو متکلمین نے اپنی دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے۔

### (۵) تشبیہ و تنزیہ اور تضاد و تناقض

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

103- ابن قتیبہ، تأویل مختلف الحدیث، ۵۶۔

104- سعید بن ابی عروبہ سے امام بخاری (صحیح البخاری، ۹۳۲) اور امام مسلم (صحیح مسلم، ۱۰۰۱) سمیت محدثین کی ایک بڑی جماعت نے روایت کی ہے۔ امام سخاوی نے اس موضوع پر بڑی عمدہ بحث کی ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: محمد بن عبد الرحمن السخاوی، فتح المغیث (ریاض: دار المنہاج، ۱۴۲۶ھ)، ۴: ۴۷۱۔)

105- محمد جمال الدین القاسمی، قواعد التحدیث فی فنون مصطلح الحدیث (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۴ء)،

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

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

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

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

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

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

107- القرآن ۵: ۶۴۔

108- القشیری، صحیح مسلم، ۱۳۰۷۔

109- الأشعری، مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، ۱: ۲۷۱۔

110- اسماعیل بن محمد اصبہانی، الحجۃ فی بیان المحبة (دار الراءۃ للنشر والتوزیع)، ۲: ۲۶۰-۲۶۱۔

دوسری آیت کو منسوخ کر سکتی ہے۔ مثلاً قرآن کریم میں ہے:  $Y \quad X \quad W \quad VM$  (اگر تم میں سے بیس ثابت قدم رہنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے) جب کہ اگلی آیت میں ہے:  $L \setminus [ \quad Z$  (اگر تم میں سے سو ثابت قدم رہنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے)۔ واضح صراحت اور تقدم زمانی کی وجہ سے محقق محدثین نے پہلی آیت کو منسوخ قرار دیا ہے۔<sup>(۱۱۳)</sup>

☆ اگر قرآن و حدیث میں باہم تعارض ہو تو حدیث کے مقابلے میں قرآن کریم کو اختیار کیا جائے گا۔ اس حوالے سے حدیث کے متواتر و خبر واحد اور صحیح و ضعیف ہونے کا بھی جائزہ لیا جائے گا۔ اگر حدیث خبر واحد یا ضعیف ہے تو تب قرآن کریم کے مقابلے میں انھیں اختیار کرنے کا کوئی جواز نہیں رہتا، لیکن اگر حدیث متواتر اور صحیح ہے تو اسے نسخ و منسوخ یا مجمل و مفصل پر محمول کیا جائے گا؛ مثلاً آیت مبارکہ ہے  $LA \quad @ \quad ? \quad > \quad = \quad < \quad ; \quad : \quad 9 \quad 8 \quad 7 \quad 6 \quad M$  (اور جب نکلا تیرے رب نے بنی آدم کی پشت سے ان کی اولاد کو اور عہد لیا ان سے ان کی جانوں پر) لیکن صحیح حدیث میں ہے "إن الله تعالى مسح على ظهر آدم عليه السلام و أخرجه منه ذريته"<sup>(۱۱۵)</sup> (بے شک اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی پشت سے نکلنے والی ان کی اپنی اولاد سے عہد لیا)۔ گویا آیت مبارکہ میں تو ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام بنی آدم سے عہد لیا، جب کہ حدیث کہتی ہے کہ

111- القرآن ۸: ۶۵۔

112- القرآن ۸: ۶۶۔

113- علامہ جلال الدین سیوطی نے الإقتان في علوم القرآن میں قرآن کریم کی بیس آیات کو منسوخ قرار دیا ہے جب کہ امام شاہ ولی اللہ دہلوی نے الفوز الكبير في أصول التفسير میں پانچ آیات کو منسوخ مانا ہے۔ (تفصیل ملاحظہ ہو: جلال الدین سیوطی، الإقتان في علوم القرآن (سعودی عرب: وزارة الشؤون الإسلامية)، ۴: ۱۴۳۶؛ شاہ ولی اللہ دہلوی، الفوز الكبير في أصول التفسير (دہلی: مطبع احمدی، ۱۷۸۸ء)، ۴۶)۔

114- القرآن ۷: ۱۷۲۔

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

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

☆ اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو صحیح کو ضعیف پر مقدم کریں گے یا نسخ و منسوخ کا عمل کیا جائے گا اور اگر ممکن ہو تو دونوں میں تطبیق کی کوشش کی جائے گی۔ مثلاً حدیث مبارکہ ہے "إِذَا أَتَى أَحَدَكُمْ الْغَائِطُ فَلَا يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ"<sup>(۱۱۷)</sup> (جب تم میں سے کوئی حاجت کو جائے تو قبلہ رخ ہو کر نہ بیٹھے) لیکن ایک اور حدیث میں ہے "فَرَأَيْتَهُ، قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَ بَعَامٍ، يَسْتَقْبِلُهَا"<sup>(۱۱۸)</sup> (میں نے آپ ﷺ کو وصال کے سال قبلہ کی طرف رخ کر کے پیشاب کرتے دیکھا)۔ ان احادیث میں اگرچہ نسخ و منسوخ کے حوالے سے اختلاف ہے، لیکن یہاں پر نسخ کا قول صحیح نہیں؛ اس لیے کہ دونوں احادیث کو جمع کرنا ممکن ہے؛ چنانچہ محدثین نے اس کے تین جواب دیے ہیں: پہلا جواب یہ کہ قاعدہ کلیہ واقعہ جزئیہ سے راجح ہوتا ہے، دوسرا جواب یہ کہ قول فعل سے راجح ہوتا ہے، تیسرا جواب یہ کہ پہلی حدیث امت کے لیے قانون اور دوسری حدیث آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہے۔<sup>(۱۱۹)</sup>

## منہج اختلاف کے نتائج و اثرات

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

116- ابن قتیبہ، تأویل مختلف الحدیث، ۱۴۵۔

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

أونحوه، ۵۶، حدیث: ۱۴۴۔

118- ابن ماجہ، سنن ابن ماجہ، ابواب الطہارة و سننہا، باب الاستبراء بعد البول، ۹۷۔

119- فیض احمد ماتانی، المسائل و الدلائل (ماتان: مکتبہ حقانیہ)، ۱۲۵۔

اپنی فلسفیانہ آرا کو ترجیح دی اور بے شمار جید فقہاء و محدثین کو مطعون ٹھہرایا، جیسا کہ معتزلہ کے امام جاحظ کے قول سے واضح ہے کہ محدثین تقلید میں انتہائی درجے کا غلو کیے ہوئے ہیں۔ چنانچہ ان میں اتنی جرأت بھی نہیں کہ قیاس کے ذریعے کسی چیز کو قبول یا رد کر سکیں اور یہی تقلید انھیں عقل کی اہمیت سمجھنے سے قاصر رکھے ہوئے ہے۔<sup>(۱۲۰)</sup>

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

120- محمد ابو زہرہ، تاریخ الجدل (دار الفکر العربی)، ۲۱۱۔

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

122- العنص، موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ۷۹: ۱-۸۰۔

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

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



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

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

125- محمد بن ابو بکر ابن القیم، طریق الہجرتین و باب السعادتین (مکہ مکرمہ: دار عالم الفوائد، ۱۳۲۹ھ)، ۱: ۱۸۵۔  
 ۱۹۳- چنانچہ مشہور محدث عبدالرحمن بن مہدی کا قول ہے "لو رأیت رجلاً علی الجسر ویدی سیف یقول القرآن مخلوق ضربت عنقه" (اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور کسی کو پل پر یہ کہتے سن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو اس کی گردن مار دوں)۔ امام عبداللہ بن محمد الہروی نے ذم الکلام وأہلہ (مکتبۃ الغرباء الأثریۃ) میں اس حوالے سے کافی تفصیلی بحث کی ہے۔

126- الذہبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۶: ۹۹۔

127- مرجع سابق، ۶: ۳۰۹۔

128- جلال الدین دونائی، شرح العقائد العضدیۃ (بیروت: مکتبۃ العلم، ۲۰۰۲ء)، ۲۳۳۔

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

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

### نتیجہ بحث

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

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

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

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

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

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

کے نزدیک قرآن و حدیث کا وہ مقام نہیں جو ایک مسلمان کے دل میں ہوتا ہے؛ چنانچہ آج اگر انہیں اسلام کی دعوت دینی ہے تو ان کے عقلی اصولوں کے مطابق انہیں مطمئن کرنا ہوگا۔ اس حوالے سے اس کے سوا چارہ نہیں کہ ہم اسلام کو جدید عقلی اصولوں سے ہم آہنگ کر کے پیش کریں۔

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

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

