# اشاعرہ کا نظریہ جواہر
# خطبات اقبال کی روشنی میں ایک مطالعہ

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

Allama Iqbal, in third lecture of his book The Reconstruction of Religious Thought in Islam, has mentioned the atomic theory of Asharites while explaining the relationship of God's process of creation with creation. Allama Iqbal, while describing the various aspects of Asharites' atomic theory has not only highlighted the positive aspects of their theory, but has also pointed out several fundamental defects of this theory and pointed to the aspects as well on which modern Muslim theologians should pursue their research. Asharites rejected the classical view by stating an atomic theory of their own and highlighted the Qur'anic view of creation of the universe. However, according to Allama Iqbal, there are many defects in this theory, in which the major defect is establishing a boundary between the material atom and the temporal atom, due to which the organic relationship between them has ended. Allama Iqbal says that the reality of the universe is spiritual. If the doctrine of Asharites is to be advanced on spiritual lines in the context of the same reality of the universe rather than on material lines, then we have to continue our research to restore the organic relation between the material atom and the atom of time.

علامہ اقبال نے خطبات میں قرآن حکیم کا تصور خدا بیان کرتے ہوئے صفات الٰہیہ میں خالقیت، علم، قدرت کاملہ اور دوامیت کو بیان کیا۔[1] خدا کی تخلیقی فعالیت سے تخلیق کا عمل کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ اقبال نے اشاعرہ کا الٰہیاتی طاقت کا تخلیقی طریق جوہری بیان کیا

ہے۔خطبات میں علامہ نے اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے درج ذیل نکات بیان کیے ہیں[۲]:

۱۔ اشاعرہ نے کائنات کی تشکیل کی بنیادی اکائی جواہر کو قرار دیا۔

۲۔ اشاعرہ کا نظریہ جواہر فکری ندرت اور تخلیقی جہت کا حامل ہے۔ جدید طبیعیات میں ہونے والی تحقیقات کی روشنی میں اشاعرہ کے کام کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔

۳۔ ہستی کی صفت ودیعت ہونے سے پہلے جوہر خدا کی تخلیقی توانائی میں خوابیدہ ہوتا ہے یعنی جوہر کی ہستی خدا کی تخلیقی توانائی کے مشہود ہونے سے عبارت ہے۔

۴۔ اشاعرہ نے تخلیق مسلسل یا تخلیق جدید کا تصور دے کر یونانی کلاسیکی نقطہ نظر مسترد کر دیا۔

۵۔ مسلم ماہرین الٰہیات کو چاہیے کہ وہ اشاعرہ کے غیر کلاسیکی اور قرآنی روح کے قریب نظریہ جواہر کی تشکیل نو کریں تاکہ اس میں مادیت کی سمت میں ہونے والی پیش رفت کو جو انحراف ہے روکا جا سکے۔

۶۔ اشاعرہ نے جب نقطے اور لمحے کی نوعیت کے بارے میں کلام کیا تو وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر نہیں سمجھ سکے۔

۷۔ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے جو اپنے درجات کے لحاظ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔

۸۔ مسلم فکر کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ اشاعرہ کی جوہریت روحانی کثرتیت میں بدلتی گئی جس کی تفصیلات اور معنویت جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں اجاگر کرنا مسلم ماہرین الٰہیات کا فریضہ ہے۔

۹۔ اشاعرہ کے نظریہ جواہر میں ان کا نظریہ جوہر زماں ان کے نظریہ تخلیق کا کمزور پہلو ہے۔

۱۰۔ جدید فکر کی طرح اشاعرہ بھی ماہیت زمان کے بیان میں نفسیاتی تجزیہ سے محروم رہے ہیں۔ نتیجتاً وہ زماں کے موضوعی پہلو کا ادراک نہیں کر سکے اور مادی جواہر اور زمانی جواہر کے درمیان عضویاتی رشتہ مفقود ہو گیا۔

## جوہر کی تعریف

اشاعرہ کے تصور جواہر یا نظریہ جواہر پر تفصیلی گفتگو سے پہلے اس کی تعریف بیان کر دینا ضروری ہے۔

جوہر ایک ایسی حقیقت ہے کہ جب وہ خارج میں موجود ہو تو کسی موضوع کی احتیاج کے بغیر موجود ہوتی ہے اور عرض ایسی حقیقت ہے کہ جب وہ خارج میں موجود ہو تو کسی موضوع کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔

جب ہم موجودات میں غور کرتے ہیں تو ہم اس حقیقت سے آگاہ ہوتے ہیں کہ وجود کی دو قسمیں ہیں:

واجب اور ممکن۔ ممکن یعنی ماہیت کی دو قسمیں ہیں: جوہر اور عرض۔ جوہر کی پانچ اقسام ہیں: مادہ، صورت، جسم، نفس اور عقل۔ عرض کی نو اقسام ہیں: کم، کیف، آین، متی، وضع، جدہ، اضافت، فعل و انفعال۔ بعض موجودات اپنے وجود میں مستقل ہیں اور بعض دوسرے غیر مستقل۔ اور وہ دوسرے موجودات پر قائم ہیں۔ بعض کا وجود مستقل ہے اور بعض دوسرے بالتبع اور غیر مستقل۔ یعنی کلی طور پر بعض موجودات منتزع ہیں، جیسے مفاہیم اور اضافات اور بعض کسی محل میں ہوتے ہیں بعض دوسرے محل کے بغیر ہوتے ہیں۔

جو موجودات مستقل ہیں اور اپنے وجود کے تقرر میں کسی محل کے محتاج نہیں وہ "جوہر" ہیں اور انکی عالم خارج کی حقیقت یہی ہے کہ وہ موضوعات میں سے کسی ایک موضوع میں موجود نہ ہوں۔ لیکن جو موجودات بالتبع ہیں ان کی عالم خارج میں یہی حقیقت ہے کہ وہ کسی موضوع میں موجود ہوتے ہیں اور کسی محل میں وجود رکھتے ہیں لہٰذا انہیں عرض کہتے ہیں۔

دوسرے الفاظ میں ''عرض'': وہ موجود ہے جو کسی اور چیز میں اپنا وجود رکھتا ہو جبکہ وہ چیز عرض کے ذریعے وجود نہیں پاتی۔ جیسے سیاہی، سفیدی، جن کا وجود بعینہٖ معروض کا وجود ہے اور وہ معروض کے بغیر موجود نہیں ہوتیا اور جب وہ خارج میں وجود پاتے ہیں تو لازماً کسی موجود میں وجود پاتے ہیں۔

جوہر کی تعریف کرتے ہوئے ڈاکٹر سید جعفر سجادی نے فرہنگ علوم میں لکھا ہے:

اشیاء و موجودات خارجی را ہر گاہ بررسی کنیم در می یابیم کہ بعضی موجود مستقل بودہ و بعضی دیگر مستقل نبودہ و قائم بغیرند بعضی وجود استقلالی دارند و بعضی تبعی و بطور کلی وجود بعضی موجودات انتزاعی است مانند مفہومات و اضافات و بعضی در محلند و بعضی بی نیاز از محل

موجوداتیکہ مستقل بودہ و در تقرر وجودی نیازی بمحل نداشتہ باشند جوہرند وحق وجود عینی آنہا آنست کہ در موضوعی از موضوعات نباشند و موجوداتیکہ تبعی بودہ وحق وجود عینی آنہا این است کہ در موضوعی از موضوعات و محلی از محلہا باشند عرضند۔

خلاصہ کلام آنکہ در تعریف جوہر گفتہ سند کہ آن عبارت از موجودی است کہ حق وجود عینی آن این است کہ در موضوعی نباشد یعنی ہر گاہ در خارج موجود شود در موضوعی نباشد و در محل خود بیان میشود کہ میان موضوع و محل فرق است و بنا براین جوہر میتواند در محل باشد ولکن در موضوع نمیتواند باشد چنانکہ صورت جسمیہ جوہر است و قائم بمحل است و حال در ہیولی است۔

و بعضی تعریف کردہ اند بآنکہ جوہر ماھیتی است کہ وجود آن در اعیان نیازی بموضوع نداشتہ باشد و یا آنکہ جوہر امری است متحیز بالذات

قطب الدین گوید: جوہر ماہیتی است کہ چون اور او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع نباشد و عرض ماہیتی است کہ چون او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع باشد۔

جوہر قیصری گوید: تعریف جوہر وعرض بطریق اہل اللہ از این قرار است چنانکہ حقایق اشیاء را بررسی نمائیم دریابیم کہ بعضی از آنہا متبوع ومکتنف بعوارض و بعضی از آنہا تابع ولاحق اند متبوع جوہر و تابع عرض است کہ جامع ہر دو وجود است زیرا وجود است کہ متجلی یصور مختلف میشود۔

شیخ اشراق گوید: جوہریت در اعیان امرزائد بر جسمیت نمیباشد بلکہ جعل جسمیت او بعینہ ہمان جعل جوہریت او است .و اعلم ان الجوہریۃ ایضاً لیست فی الاعیان امراً زائداً علی الجسمیۃ بل جعل الشیء جسماً بعینہ ہو جعلہ جوہراً اذ الجوہریۃ عندنا لیست الا کمال ماہیۃ الشیء علی وجہ یستغنی فی قوامہ عن المحل۔

ابن رشد در تعریف جوھر گوید: الجوھر الموجود علی الحقیقۃ۔ الجوہر ہی متقدمۃ لجمیع الموجودات۔ الجوہر لیس ہو لشیء آخر البۃ الا لذاتہ یحمل علیہ سائر الاشیاء ولا یحمل ہو علی شیء۔ الجوہر موضوع لکل واحد من الأعراض الجواہر ہی علۃ انیۃ الاعراض الجوہر عندنا اعرف من الاعراض۔[۳]

جب بھی ہم خارجی اشیاء اور موجودات کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ موجود مستقل ہیں اور کچھ مستقل نہیں ہیں اور اپنے غیر کے ساتھ موجود ہیں، کچھ کا خود مختار وجود ہے، اور کچھ منحصر ہیں، اور عام طور پر، کچھ موجودات کا وجود انتزاع سے ہے، جیسے تصورات اور اضافے، اور کچھ مقامی ہیں، اور کچھ کو کسی محل کی ضرورت نہیں۔

وہ ہستیاں جو مستقل ہیں اور انہیں وجودی قیام میں کسی محل کی ضرورت نہیں ہے، اور ان کے وجود کا معروضی ہونا یہ ہے کہ وہ موضوعات کے تابع نہیں ہیں، اور ان کے وجود عینی کی حیثیت یہ ہے کہ ان کا وجود موضوعات سے اور جس محل سے ہیں، ان کا عرض ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ لفظ کے جوہر کی تعریف میں کہا گیا ہے جو ہر ایک ایسی ہستی ہے جس کا وجود عینی یہ ہے کہ وہ کسی موضوع میں موجود نہیں ہے، یعنی اس کے موضوع اور مقام میں فرق ہے، اور اس لیے جو ہر ایک جگہ پر ہوسکتا ہے، لیکن وہ موضوع میں نہیں ہوسکتا، جیسا کہ صورت جسمی جو ہر ہے، اور ایک جگہ پر قائم ہے،

اور ہیولیٰ میں موجود ہے۔

اور بعض نے جوہر کی تعریف کی ہے کہ جوہر ایک ایسی ماہیت ہے جس کا وجود کسی موضوع کا محتاج نہیں ہے، یا یہ کہ جوہر وہ چیز ہے جو اپنی ذات میں موجود ہے۔

قطب الدین کہتے ہیں: جوہر وہ ماہیت ہے کہ جب وہ اعیان میں تو اس کی موجودگی موضوع میں نہیں ہوتی اور عرض یہ ہے کہ جب اسے اعیان میں پاتے ہیں تو اس کی موجودگی موضوع میں ہوتی ہے۔

قیصری کہتے ہیں: اہل اللہ کے طریقے کے مطابق جوہر اور عرض کی تعریف اسی پر مبنی ہے، جب ہم چیزوں کے حقائق کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کچھ عوارض پر منحصر ہیں، اور ان میں سے کچھ جوہر کے تابع ہیں۔ وجود ان دونوں کا جامع ہے یہ مختلف طریقے سے ظاہر ہوتا ہے۔

شیخ اشراق کہتے ہیں: اعیان میں جوہر جسمانیت کے لیے امر زائد نہیں ہے، بلکہ اس کی تشکیل بالکل اسی طرح ہے جیسے اس کے جوہر کی تشکیل ہے۔ اور جان لیجئے اعیان میں جوہر جسمانیت کے لیے امر زائد نہیں ہے، بلکہ اس کی تشکیل بالکل اسی طرح ہے جیسے اس کے جوہر کی تشکیل ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک جوہر کچھ بھی نہیں مگر کسی چیز کی ماہیت کا درجہ کمال کہ یہ اپنے قیام و موجودگی میں محل کا محتاج نہیں۔

ابن رشد جوہر کی تعریف میں کہتے ہیں۔ جوہر حقیقت پر مبنی ہے۔ جوہر تمام موجودات سے پہلے ہے۔ جوہر اپنی ذات کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے، اس پر دوسری چیزیں حمل کی جاتی ہیں، اور اس کو کسی چیز پر حمل نہیں کیا جا سکتا۔

قاضی ابوبکر باقلانی جوہر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

**والجوهر هو الذی يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحدًا .لأنه متى كان كذلک كان جوهرًا، و متى خرج من ذلک، خرج عن أن يكون جوهراً .والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة .فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر؛ ولو كانا كذلک، لم يكن أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه.**

اور جوہر وہ ہے جو ہمہ قسم کے اعراض میں سے ایک کو قبول کر لیتا ہے۔ کیونکہ جب وہ ایسا تھا تو وہ جوہر تھا اور جب وہ اس سے الگ ہو گیا تو وہ تب بھی جوہر ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کا ثبوت ہمارا علم ہے مثلاً یہ کہ ہاتھی ذرے سے بڑا ہے۔ اگر ہاتھی کے جواہر کی مقدار یا ذرے کی مقدار کا کوئی مقصد نہ ہوتا تو ایک دوسرے سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ ایسے ہوتے تو ان میں سے ایک دوسرے سے بڑا نہ ہوتا جیسا کہ ان میں سے ایک کے جواہر کی مقدار دوسرے سے زیادہ نہیں۔

الباقلانی باب الکلام فی الاعراض میں عرض کے بارے میں لکھتے ہیں:

**والاعراض هی التی لا يصح بقاؤها. وهی التی تعرض فی الجواهر والأجسام، وتبطل فی**

ثاني حال وجودها .والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى: تريدونَ عَرَضَ الدُّنيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخرة .فسمى الأموال أعراضاً إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان، وقول أهل اللغة "عرض لفلان عارض من حمى أو جنون"، إذا لم يدم به ذلک. ومنه أيضاً قول الله تعالى، إخبارًا عن الكفار فى اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا فيه أنه مما لا دوام له، قالوا: هذا عَارِض ممطرنا۔[۴]

اور اعراض وہ ہیں جنہیں خود بقا نہیں۔ یہ وہ ہے جو جوہر اور اجسام میں موجود ہوتا ہے، اور اس کے وجود کی دوسری حالت میں باطل ہو جاتا ہے۔ اس بات کا ثبوت کہ اعراض کا یہ معنی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں بیان کیا گیا ہے: تم دنیا کا سامان چاہتے ہو، اور اللہ آخرت چاہتا ہے۔ اس لیے اس نے اموال کو عرض کہا، کیونکہ اس نے آخر کار زائل اور باطل ہونا ہے، اور اہلِ زبان کہتے ہیں: ''فلاں کی علامات، بخار یا دیوانگی کے اثرات''، اگر یہ باقی نہ رہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد بھی ہے کہ کافروں کے بارے میں ان کے عقیدہ کے بارے میں یہ بتانا ہے کہ ان پر عذاب کا سایہ کیا گیا ہے کہ وہ عارض ہے یعنی وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ وہ چیز ہے جو باقی نہیں رہے گی، انہوں نے کہا: یہ ابر ہم پر برسنے والا ہے (نہیں)۔

جوہر کی توضیح مثال سے یوں کی جا سکتی ہے کہ عقل ایسا جوہر ہے جو اپنی پیدائش میں کسی موجود کا محتاج نہیں، کہ اس میں وجود پائے لیکن رنگ، اٹھنا، بیٹھنا، وغیرہ خارج میں متحقق ہونے کے لئے کسی جسم کے محتاج ہیں اگرچہ وہ جسم جو ان کا موضوع بنتا ہے اپنے تحقق کے لئے کسی ایک عرض کا محتاج نہیں۔

جوہر یا ایٹم کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ وہ منفرد اور ناقابل تقسیم مادہ ہے جسے ابھی خصوصیات دی جانی ہیں یعنی جوہر کی سطح پر اسے حجم اور ہیت جیسی خصوصیات سے مخصوص نہیں کیا جا سکتا۔ جب یہ جوہر مادہ کی سطح پر آتا ہے تو یہ ایسی ناقابل تقسیم شے قرار پاتا ہے جو مکان کو گھیرتا ہے۔[۵]

معتزلہ نے یہ بحث بھی شروع کی تھی کہ ایک جسم کی تشکیل کے لیے کتنے جواہر کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اشعریوں نے اسے لایعنی مبحث قرار دیا۔ ان کے نزدیک لمبائی یا طول کو تشکیل دینے کے لیے دو جوہر کافی ہیں۔ یعنی جب دو جوہر ملتے ہیں تو ایک خط یا لائن وجود میں آتی ہے اور جب تین جوہر ملتے ہیں تو مستوی وجود میں آتی ہے یعنی انہیں تین خطوط کے ذریعے سے جوڑا جا سکتا ہے اور جب چار جوہر ملتے ہیں تو جسم وجود میں آتا ہے۔ یعنی جواہر کی اسی ہیت کو جسم قرار دیا جا سکتا ہے جس میں طول عرض اور عمق موجود ہو اور یہیں سے زاویہ قائمہ سے ان کا امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ چودھویں صدی عیسوی کے معروف اشعری متکلم عضد الدین الایجی (۱۲۸۱- ۱۳۵۵ء) کے مطابق اس حوالے سے ہونے والے ابتدائی مباحث لا حاصل مشق تھے۔[۶]

# اشاعرہ کا نظریہ جواہر

## ا۔ پس منظر

نظریہ جواہر انسانی علم اور دانش کی تاریخ میں ایک اہم نظریہ رہا ہے جس نے کم و بیش ہر دور میں انسانی فکر کو متاثر کیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق کائنات ابدی ہے، فطرت کے قوانین ناقابل تغیر اور ابدی ہیں لہٰذا تمام مظاہر فطرت کی تعبیر و تشریح ان قوانین کے تحت کی جا سکتی ہے۔ جدید تحقیقات کے مطابق کوانٹم کائنات کے پس منظر میں یا اس سے ماوراء کوئی بڑی حقیقت موجود نہیں ہے۔

کائنات اور مادے کی ماہیت کے بارے میں نظریہ جواہر پر یونانی فلسفے، مغربی تہذیب، بدھ مت، جین مت اور ہندوستانی تہذیب میں بھی مختلف انداز سے غور و فکر کیا جاتا رہا ہے۔ اسلامی تہذیب میں اس طرح کے مباحث معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ اور صوفیا کے ہاں ملتے ہیں۔ یہ مباحث یونانیوں کے ہاں موجود مباحث سے مختلف ہیں کیونکہ اس کی مابعد الطبیعیات اسلامی ماخذوں سے اخذ کی گئی ہے۔ وہ مابعدالطبیعیات ہی اس مبحث کی ماہیت اور کائنات کے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ تعلق کی تفصیلات طے کرتی ہے۔ اشاعرہ کے ہاں اللہ کے قادر مطلق ہونے اور اس کائنات کو تشکیل اور تنظیم دینے میں ارادہ الٰہی کی کارفرمائی کے لحاظ سے یہ نظریہ دوسری تہذیبوں کے نظریہ جواہر سے مختلف قرار پاتا ہے۔

جب کوئی نظریہ کسی بھی علمی نظام یا علمی دنیا کا حصہ بنتا ہے تو اس کے ساتھ کچھ اقدار بھی وجود میں آتی ہیں لہٰذا اگر اشاعرہ کے تصور جواہر اور جدید سائنس کے ایٹمی نظریئے کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو اقدار کا وہ فرق نکھر کر سامنے آ جاتا ہے۔ معروف مفکر سید محمد نقیب العطاس (۱۹۳۱ - ) کے مطابق جدید فلسفہ سائنس کا شارح بن چکا ہے۔ اس طرح یہ طبعی اور سماجی علوم کے حاصلات تحقیق کو ایک کائناتی زاویہ نگاہ کے طور پر پیش کر رہا ہے۔ یہ تعبیر وہ سمت متعین کرتی ہے جو سائنس فطرت کے مطالعے کے دوران اختیار کرتی ہے۔ اس طرح سائنس کی تحقیق کے حاصلات اور اس کے علمی بیانات کی تعبیر و تشریح، مزید برآں سائنس کی اختیار کردہ تحقیقی جہت کی بھی ان خطوط پر تعبیر کرتے ہوئے انہیں تحقیقی نظر سے دیکھا جانا ضروری ہے کیونکہ یہ ایک سنجیدہ علمی مسئلہ ہے خصوصاً جب ہم اسے دینی تاریخ اور اپنی علمی اور فکری روایت کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔ [۱]

مسلم فکری تاریخ میں مابعدالطبیعیات اور طبیعیات کو نہ ہی تو الگ کیا گیا نہ ہی ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے بڑھ کر زیادہ مستند اور زیادہ قابل اعتماد شعبہ علم قرار دیا گیا۔ اسلام کی تعلیمات کے مطابق تصور خدا، کائنات کی ماہیت، اس میں انسان کے مقام اور کائنات اور انسان کے خدا کے تعلق بارے میں

تفصیلات بہت واضح ہیں۔ تاہم طبیعیات اور مابعد الطبیعیات میں سے ایک علم کو دوسرے کی لازماً بنیاد ہونا چاہیے۔ اس حوالے سے مابعد الطبیعیات کو، جو الٰہیات ہے، طبیعیات کی بنیاد اور شارح قرار دیا گیا ہے۔ اس کی تائید و توثیق ابن سینا اور فخر الدین رازی نے بھی کی ہے کہ طبیعیات کو طبیعیات سے نہیں بلکہ مابعدالطبیعیات سے ہی اخذ کیا جا سکتا ہے۔ یعنی ہماری طبیعیات مابعد الطبیعیات کی بنیاد پر استوار ہونی چاہیے تا کہ ہم اس کی تحقیق اور مطالعے کے مقاصد اور اللہ کی نشانیوں کو سمجھنے کے ہدف سے انحراف کے مرتکب نہ ہوں۔ چونکہ سائنس حقیقت کی شناخت کا راستہ ہے لہٰذا ہمیں جو اہم علمی فریضہ انجام دینا ہے وہ یہ ہے کہ ہم کائنات کی تعبیر و تشریح کا ایسا فکری نظام وضع کریں جس میں ذات باری کا کسی بھی طرح سے انکار نہ ہو۔

مسلم مابعد الطبیعیات میں اس کائنات کی تخلیق کے بارے میں تین نقطہ ہائے نظر موجود ہیں:

پہلا نقطہ نظر براہ راست قرآن حکیم سے اخذ کیا گیا ہے جس کے مطابق کائنات کا خالق اللہ ہے۔ اس نقطہ نظر کو مسلم علم الکلام میں ایک عقیدے کے طور پر اختیار کیا گیا ہے۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ کائنات تخلیق کے بجائے ذات خداوند کے ظہور کے طور پر یا ظہور کی صورت میں وجود میں آئی۔ یہ نوافلاطونائی اور ارسطوئی نقطہ نظر ہے۔

تیسرا نقطہ نظر پہلے نقطہ نظر کی توسیعی صورت ہے یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس کی مابعد الطبیعیاتی تشریح ہے جو نہ صرف کائنات کے وجود میں آنے بلکہ اس کے مسلسل تخلیق ہونے کا نقطہ نظر پیش کرتا ہے۔ اشاعرہ کا تعلق اسی تیسرے نقطہ نظر سے ہے۔[۸]

اشعریوں کی بنیادی دلچسپی الٰہیاتی مباحث میں تھی اور ابتدائی طور پر ان کا تعلق مابعد الطبیعیات سے کم تھا۔[۹] تاہم بعد کے اشعریوں کے لیے عقیدے کا دفاع کرنا، وحی اور عقل میں ہم آہنگی پیدا کرنا اور ان میں موافقت تلاش کرنا مشکل ہو گیا۔ لہٰذا بعد کے اشعریوں نے محسوس کیا کہ مابعد الطبیعیات کے بغیر ان کا الٰہیاتی نظام ناممکن ہے۔ لہٰذا انہوں نے مابعد الطبیعیاتی نظام وضع کیا جن میں نمایاں قاضی ابو بکر محمد بن طیب الباقلانی (۹۵۰-۱۰۱۳ء/ ۳۳۸-۴۰۳ھ) ہیں جو اپنے دور کے عظیم متکلم تھے۔ وہ بصرہ میں پیدا ہوئے لیکن بعد ازاں بغداد میں قیام پذیر ہو گئے۔ وہ ایک حقیقی مفکر تھے جنہوں نے الٰہیات پر کئی قابل قدر کتب تصنیف کیں۔

باقلانی نے اپنی الٰہیاتی تحقیقات اور تصانیف کی بنیاد خالصتاً مابعد الطبیعیاتی قضایا پر رکھی مثلاً مادہ ایک منفرد وحدت ہے۔ اعراض کا وجود لمحاتی ہوتا ہے اور یہ کسی خصوصیت میں موجود نہیں ہو سکتے۔ یہ کہ مکمل خلا کا وجود ناممکن ہے۔ اس طرح انہوں نے ایک مابعد الطبیعیاتی مکتبہ فکر کی تشکیل کر دی۔ ایک مغربی مفکر نے

باقلانی کی فکری عظمت کو تسلیم کرتے ہوئے لکھا کہ باقلانی کی عظمت یہ ہے کہ اس نے فلسفیانہ اور کلامی مباحث میں بہت ہی اہم اور مستقل اہمیت کے حامل نکات کا اضافہ کیا اور اس طرح حریت فکر کا حامل مابعدالطبیعیاتی نظام تشکیل دے دیا اور باقلانی کے وقت تک یہ وضع کیا جانے والا سب سے مکمل الٰہیاتی نظام فکر تھا۔ اس کے نظام فکر میں لیوکریٹیئن جواہر، از خود نمو پذیر ہونے والے مونیڈز اور کانٹ کی شے فی نفسہٖ کے تصورات دیکھے جا سکتے ہیں۔ اور ان کے تصورات کے ساتھ تقابل واضح کرتا ہے کہ مسلم مفکرین کے حاصلات فکر میں کتنی غیر معمولی درستگی اور ثقاہت پائی جاتی ہے۔[۱۰]

اشاعرہ الٰہیات میں صرف انہی فلسفیانہ مباحث تک محدود رہے جو ان کے مطابق ان کے الٰہیاتی نظام سے کوئی تعلق رکھتے تھے۔[۱۱] وہ یہ سارے مباحث اپنے معاصر فلسفیوں کو ان ہی کی زبان اور لہجے میں جواب دینے کی تیاری کے لیے کر رہے تھے لیکن اسی دوران وہ خود بہت بڑے مابعدالطبیعیاتی ماہرین بن گئے۔ اسلام کے بنیادی اصولوں یعنی توحید اور رسالت کے استدلال کے لیے انہیں جو دلائل درکار تھے اس کے لیے وہ مابعدالطبیعیاتی اور علمیاتی مباحث کے آغاز پر مجبور ہوئے۔ اب انہیں ایک نظریہ علم اور نظریہ حقیقت وضع کرنا تھا۔ اشاعرہ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ذات باری ہے جو واجب الوجود ہے۔ اس کی ہستی اور اس کا وجود عین یک دیگر ہیں۔

جدید طبیعیات پر سب سے زیادہ اثر نظریہ اضافیت اور کوانٹم تھیوری کا ہے۔ لیکن ان میں کوانٹم تھیوری اس لحاظ سے زیادہ اہم ہے کہ یہ ذیلی ذراتی طبیعیات ہے۔ کوانٹم تھیوری میں ذیلی ذراتی کائنات کی تعبیر و تشریح کے لیے کئی نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ ان میں جس تشریح کو سب سے زیادہ قبول عام حاصل ہوا ہے اسے کوپن ہیگن تعبیر کہتے ہیں جو نیلز بوہر (Niels Bohar 1885-1962) اور ہیزنبرگ (Werner Heisenberg 1901-1976) نے پیش کی۔ کوانٹم تھیوری کو درپیش سب سے اہم سوال حقیقت کی ماہیت ہے اور اس کے مطابق حقیقت کا کوئی وجود نہیں بلکہ ماہر طبیعیات خود حقیقت کو تخلیق کرتا ہے۔ حقیقت ایک سے زائد ہے اور یہ کہ حقیقت روحانی ہے اور اس سے ملتے جلتے مزید تصورات بھی اس میں سامنے آتے ہیں یعنی کوپن ہیگن تعبیر اس نقطہ نظر کی حامل ہے کہ کوانٹم مظہر کے پس منظر میں یا اس سے ماورا کوئی حقیقت موجود نہیں ہے۔[۱۲]

## ۲۔ علم اور شے کیا ہے؟

باقلانی (۹۵۰ - ۱۰۱۳ء) نے علم کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ یہ شے جیسا کہ وہ ہے کا ادراک ہے۔[۱۳] اشاعرہ کے نزدیک شے اسے کہتے ہیں جو چیز موجود ہو۔ ہر شے ایک موجود ہے اور ہر موجود ایک

شے ہے۔[14] اس طرح اشاعرہ کے مطابق وجود چاہے واجب ہو یا ممکن شے ہے یا شے فی نفسہ کا جوہر ہے اور وہ اس کی کوئی خصوصیت نہیں ہے جبکہ بصرہ کے معتزلہ مثلاً الجاحز (۶۷۷-۸۶۹ء) اور الجوینی (۱۰۲۸-۱۰۸۵ء) کے مطابق شے وہ ہے جسے جانا جاتا ہے۔[15] ان کے نزدیک موجود ہونا اس کی اضافی خصوصیت ہے جو اس کی حقیقت کے ساتھ اس پر زائد ہوتی ہے۔[16]

مگر اشاعرہ نے معتزلہ کے اس نکتہ نظر کو لایعنی قرار دیا۔ اشاعرہ کے مطابق شے فی نفسہٖ جو علم کا موضوع ہے وہ موجود شے فی الجسم ہے۔ عالم میں ہر وہ چیز جو موجود ہے وہ ایک ممکن وجود ہے۔ وہ یا تو عرض ہے یا جوہر ہے۔ اس طرح ذات باری کو شے نہیں کہا جا سکتا۔ اشاعرہ نے ارسطو کے مقولات کو بھی تنقید کے عمل سے گزارا۔ انہوں نے صرف ان میں سے دو مقولوں یعنی جوہر اور عرض یا کیف اور کم کو برقرار رکھا جبکہ بقیہ مقولات جیسے زمان، مکان وغیرہ کو اضافی خصوصیات کہتے ہوئے اعتبارات قرار دیا جو جاننے والے کے ذہن میں موضوعی طور پر موجود ہوتے ہیں اور ان کے مقابل کوئی معروضی حقیقت موجود نہیں ہوتی۔

برکلے کی طرح انہوں نے اشیاء کے بنیادی اور ثانوی خصائص میں کوئی امتیاز نہیں رکھا لہٰذا عالم مادہ پر مشتمل ہے جس کے بارے میں ذہن غور و فکر کرتا ہے اور خواص شے فی نفسہ نہیں ہیں بلکہ صرف جاننے والے کے ذہن میں موجود ہیں۔ خواص وہ اعراض ہیں جو وقتی اور ہنگامی ہوتے ہیں اور موضوعی۔ ان کے مطابق خواص صرف وہ اعراض ہیں جو عارضی، ناپائیدار اور موضوعی اضافتیں ہیں۔ ان کا وجود لمحاتی ہے۔ ایک عرض کسی دوسرے عرض میں موجود نہیں ہو سکتا بلکہ کسی جوہر میں ہی موجود ہوگا۔ کوئی جوہر عرض کے بغیر نہیں ہوگا۔ چونکہ جوہر بھی اعراض سے الگ نہیں کیا جا سکتا لہٰذا وہ بھی ناپائیدار اور لمحاتی دورانیے کا حامل ہوگا جیسا کہ اعراض ہیں۔ ہر وہ شے جو موجود ہے وہ لمحاتی اکائیوں پر ہی مشتمل ہے۔

اس طرح اشاعرہ نے ہیولیٰ اور صورت کا ارسطاطالیسی نقطہ نظر مسترد کر دیا کیونکہ ممکن ہونا نہ شیئت ہے نہ ہی لاشیئت بلکہ خالصتاً موضوعی حقیقت ہے۔ جوہر کے فنا ہوتے ہی اس سے متعلقہ تمام صورتیں بھی محو ہو جائیں گی۔ اس نقطہ نظر نے ناگزیر طور پر اشاعرہ کو جوہریت کی طرف راغب کیا اور وہ اپنے ہی طرز فکر پر آگے بڑھتے ہوئے منفرد قائلین جوہر قرار پائے۔

اشاعرہ کی فکری کاوشیں اس بات کی دلیل ہیں کہ وہ کانٹ کی طرح علم اور شے فی نفسہ کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کر رہے تھے اور اس بات میں ان کی فکری اولیت اور ابتداع بھی سامنے آتی ہے۔ وہ نہ صرف اس سوال کے جواب دینے میں کانٹ کے پیش رو تھے بلکہ شے فی نفسہ کے ادراک میں کانٹ سے زیادہ حقیقت کے قریب تھے۔ یعنی وہ راستے پر نہیں رکے بلکہ حقیقت تک پہنچے کیونکہ کانٹ تو شے فی نفسہ پر رک گیا جبکہ اشاعرہ نے اس میں نفوذ پذیر ہونے کی کوشش کی اور معاصر لاادریت کو مسترد کیا۔[17]

### ۳۔ حرکت اور سکون کا تصور

اشاعرہ کے ہاں سکون اور حرکت سے متعلق دو بنیادی تصورات بہت اہم ہیں۔ پہلا یہ کہ حرکت کی تعریف زمان اور مکان کی اصطلاحات اور تناظر میں کی جاتی ہے اور اس میں ارسطاطالیسی تصورات مثلاً اصلیت، مخفی ہونا، تکمیل یا کمال یا کسی بھی طرح کا نوافلاطونی تصور موجود نہیں ہے۔ اشاعرہ کے ہاں حرکت کا تصور ان کے تصور زوال یعنی ایک نکتے سے دوسرے نکتے کی طرف حرکت سے جڑا ہوا ہے۔ دوسرا یہ کہ سکون کی وضاحت حرکت ہی کی طرح کون کے تصور کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی جسم نکتہ 'الف' پر وقت 'س' میں اگر حالت سکون میں ہو تو اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ فوراً اگلے لمحے میں بھی وہ نکتہ الف میں حالت سکون میں ہی رہے۔ یعنی کسی جسم کی حرکت اور سکون کی دونوں حالتوں کے لیے علت موجود ہوتی ہے اسی طرح ان کی حالت علیحدگی اور حالت مماس میں بھی۔ اشاعرہ کے ہاں یہ علت ہمیشہ مابعد الطبیعیاتی ہوگی جو ذات باری کی آزاد و خود مختار اور اس کی اپنی مشیت کا حامل عمل ہے۔[۱۸]

### ۴۔ علم الکلام کے دو شعبے

اشاعرہ نے علم الکلام کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔ اشعری علم الکلام میں حقیقت عالم کو جاننے کے لیے کی جانے والی کاوش کو دقیق الکلام کہا جاتا ہے۔ جس کے مطابق کائنات اشیاء نہیں ہیں بلکہ زمان و مکان میں وقوع پذیر ہونے والے حوادث ہیں ان کے مطابق جوہر خود بھی ایک واقعہ یا حادثہ ہے جو اس عالم میں ہونے والے تمام واقعات سے پہلے یا ان کا پیش رو ہے۔[۱۹] صفات باری کے بارے میں علم الکلام کو اشاعرہ نے جلیل الکلام کہا اور اس میں عقلی توجیہات کی گنجائش نہیں رکھی۔

### ۵۔ دلائل وجود باری

شبلی نعمانی کے مطابق اشاعرہ کے ہاں وجود باری کی دلیل یہ ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہے محتاج علت ہے اس لیے عالم محتاج علت ہے اور اسی علت کو اشاعرہ خدا کہتے ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا جز و محتاج دلیل نہیں۔ جز و اول کے ثبوت کی متعدد دلیلیں ہیں۔ اول تو عالم میں جو کچھ ہے وہ یا جوہر ہے یا عرض ہے۔ عرض کے حادث ہونے میں تو کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، جوہر اس لیے حادث ہے کہ کوئی جوہر کبھی عرض سے خالی نہیں ہو سکتا اور جب عرض حادث ہے تو ضرور ہے کہ جوہر بھی حادث ہو ورنہ جوہر قدیم ہوگا اور یہ مسلم ہو چکا ہے کہ جوہر بغیر عرض کے نہیں ہوتا تو عرض کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام یا متحرک ہیں یا ساکن اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں ہیں، اس لیے تمام اجسام بھی حادث ہوں گے، حرکت کا حادث ہونا تو اس لیے ظاہر ہے کہ حرکت کے معنی ہی یہ

ہیں کہ ایک حالت یا ایک مقام سے دوسری حالت یا مقام میں انتقال کیا جائے۔سکون اس لیے حادث ہے کہ حادث نہ ہوتو قدیم ہوگا اور جو چیز قدیم ہے وہ کبھی زائل نہیں ہوتی تو لازم آئے گا کہ جو چیز ساکن ہو اس کا سکون کبھی زائل نہ ہونے پائے۔

اثبات باری کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجسام تمام متحد الحقیقت ہیں اور باوجود اس کے ان کی خصوصیات مختلف ہیں اس لیے ان خصوصیات کا کوئی مخصص ضرور ہے اور وہی خدا ہے۔مثلاً آگ اور پانی اصل حقیقت کے لحاظ سے متحد ہیں اس لحاظ سے چاہیے تھا کہ آگ کا کام جلانا تھا تو پانی بھی جلا سکتا۔لیکن ایسا نہیں بلکہ دونوں کی الگ الگ خاصیتیں ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ خاصیتیں کسی مخصص نے پیدا کی ہوں اور وہی خدا ہے۔

وجود باری کے لیے توحید ضروری ہے یعنی خدا ایک ہے کیونکہ اگر دو ہوں اور خدائی کی تمام صفات دونوں میں یکساں درجہ پر پائی جائیں تو لازم آئے گا کہ کوئی چیز مخلوق نہ ہو۔اس لیے کہ تمام مخلوقات کو دونوں کے ساتھ یکساں نسبت ہوگی۔اس صورت میں اگر دونوں نے ایک چیز کو پیدا کیا تو ایک معلول کے لیے دو علت تام کا وجود لازم آئے گا اور اگر صرف ایک نے پیدا کیا تو ترجیح بلا مرجح ہوگی۔[۲۰]

الغرض اشاعرہ نے وجود باری کو ثابت کرنے کے لیے تین دلائل دیئے: پہلی حرکت کی اتفاقی وجوہ، دوسری تمام اشیاء کے اصل کے لحاظ سے یکساں ہونے اور خصائص کے لحاظ سے مختلف ہونے پر مشتمل ہے لہٰذا ان کے خصائص کے تنوع کا کوئی سبب ہونا چاہیے جو ذات باری ہے۔تیسری یہ کہ یہ عالم ممکن اور عارضی ہے۔ہر ممکن شے کے لیے کوئی علت ہونی چاہیے لہٰذا عالم کی بھی کوئی علت ہوگی اور کوئی اتفاقی شے علت نہیں ہوسکتی لہٰذا ان کی علت اولیٰ ذات باری ہی ہے۔

اشاعرہ معجزات پر یقین رکھتے تھے کہ یہ نبوت کا ثبوت ہیں۔معجزات کے دفاع کے لیے انہوں نے قانون علت کا انکار کیا اور ذات باری کو ہی ہر شے کی علت قرار دیا۔اب ان دلائل کی معنویت کو واضح کرنے کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنا نظریہ علم اور مابعد الطبیعیات وضع کریں۔اس کے لیے انہیں یہ سوالات درپیش تھے کہ عالم اشیاء پر مشتمل ہے تو خود شے کیا ہے؟ فطرت کیا ہے اور ہم کس حد تک اس کی حقیقت سے واقف ہیں؟

اشاعرہ کے علم کلام میں تین قسم کے مسائل ہیں:

۱۔خالص فلسفہ کے مسائل

۲۔فلسفہ کے وہ مسائل جن کو متکلمین مخالف مذہب قرار دیتے ہیں۔

۳۔خالص اسلامی مسائل۔

پہلی قسم کو تو علم کلام سے کچھ واسطہ نہیں۔ دوسری قسم بھی درحقیقت علم الکلام سے الگ ہے کیونکہ جن مسائل کو اشاعرہ نے مخالف مذہب سمجھا ہے ان کا درحقیقت مذہب سے تعلق نہیں، اب صرف خالص اسلامی مسائل رہ جاتے ہیں۔[۱۲] یعنی اشاعرہ کے علم الکلام کا تیسرا حصہ وجود باری کے بارے میں دلائل اور اس سے متعلق تفصیلات پر مشتمل ہے۔

### ۶۔ مادہ لامحدود نہیں

اشاعرہ کے نزدیک نظریہ جواہر کے مطابق مادہ کے لامحدود ہونے کے تصور کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر ذرے کا لامحدود حد تک قابل تقسیم ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کائنات کے کارخانے میں ذات باری کا کوئی کردار نہیں حالانکہ ذات الٰہیہ نے کائنات کو اپنے اندازے کے مطابق پیدا کیا ہے۔ ہر شے محدود ہے اور اس کی ایک حد ہے۔ قد جعل اللہ لکل شیء قدرا۔ کوپن ہیگن تعبیر نے جب حقیقت کی تفہیم یا حقیقت کی موجودگی کا انکار کیا تو اس کا سبب طبیعیات کا مابعدالطبیعیات سے الگ ہو جانا ہے۔ اشاعرہ کے مطابق خارجی دنیا کا وجود حقیقی اور فکر انسانی سے الگ اور آزاد ہے۔ فی الاصل وجود کے خود کئی درجات ہیں اور مادی دنیا وجود کے کئی درجات میں سے ایک درجہ وجود ہے۔ اس طرح اس کائنات کا خود بھی ایک اعلیٰ درجہ وجود کے ساتھ تعلق موجود ہے۔

### ۷۔ تشکیل کائنات میں جوہر کا کردار

اشاعرہ کے مطابق مادہ جواہر سے بنا ہے جو عدم سے وجود میں آتے ہیں اور پھر وجود سے محروم ہو جاتے ہیں۔ عالم انہی جواہر سے تشکیل پذیر ہوا ہے۔ اشاعرہ کے جواہر بنیادی طور پر ڈیموکریٹس (Democritus 460-370BC) اور لیوکریٹس (Lucretius 99-55BC) سے مختلف ہیں کیونکہ اشاعرہ کے مظاہر نہ ہی مادی ہیں اور نہ ہی مستقل بلکہ ان کا وجود لمحاتی ہے۔ وہ ابدی نہیں ہیں بلکہ ہر لمحے وجود میں آ رہے ہیں اور پھر ذات باری انہیں وجود سے عدم میں بدل رہی ہے۔ یہ جواہر مکاں کے نہیں بلکہ زماں کے بھی ہیں۔ من وجہٍ یہ لائبنز (G. W. Leibniz 1646-1716) کے موناڈ سے ملتے ہیں۔ اشاعرہ کے جواہر لائبنز کے موناڈ سے اس طرح مختلف ہیں کہ یہ موناڈز کی طرح خودنمو پذیری کے حامل نہیں۔ اشاعرہ کی وجودیات (Ontology) میں وجود باری ناگزیر ہے۔ ان کے جواہر کے لیے علت ضروری ہے جس کے بغیر وہ وجود میں نہیں آ سکتے اور نہ ہی ان کے درمیان کوئی ہم آہنگی یا ربط پیدا ہو سکتا ہے۔ یہی علت علت اولیٰ ہونی چاہیے بصورت دیگر ان میں علت کے تفاوت اور تضاد کے باعث نہ ختم ہونے والا اختلال پیدا ہو جائے گا۔ اشاعرہ کے مطابق یہ علت ذات باری کا آزاد ارادہ ہے۔ وہ جواہر اور ان کے خواص کو پیدا

کرتا اور فنا کرتا ہے۔ اور اس طرح پورے عالم میں وہ حرکت اور تغیر کو پیدا کرتا ہے۔ اشاعرہ کے ہاں مکمل مابعد الطبیعیاتی نظام موجود ہے جس میں وجود مرکزی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں وجود حقیقی یعنی وجود باری مرکزی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی وجہ سے انہیں ایک منظّم اور مربوط عالم کو تشکیل دینے والے جواہر کے مابین کسی طرح کے ہم آہنگی اور ربط کو پیدا کرنے میں وقت درپیش نہیں ہوئی۔

## ۸۔ موسیٰ بن میمون کے بارہ نکات

بیسویں صدی کے اشاعرہ کا تصور جوہر موسیٰ ابن میمون (Moimonidas 1138-1204) نے بارہ نکات میں مختصراً یوں بیان کیا ہے:

۱۔　ہر مادی جسم بہت چھوٹے اجزاء جنہیں ایٹم یا جوہر کہا جا سکتا ہے سے بنا ہوا ہے۔ یہ تمام جواہر ایک جیسے ہیں۔ ان میں کمیتی خصوصیات اور نسبتیں موجود نہیں ہیں۔ تاہم مختلف اوقات میں ان میں کیفیتی اقدار یا خصوصیات ضرور ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ جب جواہر ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں تو وہ باہم مل کر مرکب یا یکسانیت کی حامل صورت اختیار کرتے ہیں اور تحلیل کے کسی عمل کے ذریعے انہیں ایک دوسرے سے جدا کیا جا تا ہے۔ دوسرے الفاظ میں جواہر میں چار طرح کی وجودی حالتیں پائی جاتی ہیں۔ باہم متحد اور جڑے ہوئے ہونا یا ایک دوسرے سے الگ الگ ہونا، حرکت کی حالت میں ہونا یا سکون کی حالت میں ہونا۔ ذات باری لاتعداد جواہر کو مسلسل تخلیق فرما رہی ہے۔

۲۔　جواہر کے درمیان ان کے بُعد کی وجہ سے خلا ہے۔ یہ خلا انہیں باہم ملنے یا ایک دوسرے سے الگ ہونے کی گنجائش فراہم کرتا ہے۔ جواہر ایک دوسرے سے مس تو کر سکتے ہیں لیکن ایک دوسرے میں نفوذ پذیر نہیں ہو سکتے۔

۳۔　زمان زمانی جواہر یا وقفوں پر مشتمل ہو سکتا ہے لیکن یہ زمانی جوہر لامحدود طور پر قابل تقسیم نہیں ہوتا جس طرح مکان اور حرکت انجام کار اپنے تقسیم ہونے کے عمل میں اختتام پذیر ہو جاتا ہے۔ اس طرح لامحدود ہونے کی خصوصیت کی نفی کر کے ذہنوں کے مغالطوں سے بچا جا سکتا ہے۔

۴۔　جواہر کے ساتھ کچھ خصوصیات یا اعراض ملحق ہوتے ہیں جیسے سکون، حرکت، زندگی، موت، جہالت، علم، ملاپ، علیحدگی وغیرہ۔ اگر کسی جوہر کے ساتھ ایک عرض موجود ہو تو اس کے ساتھ کوئی دوسرا عرض بھی موجود ہوگا جو پہلے عرض میں کوئی تبدیلی پیدا کرنے کا سبب ہوگا۔ مثلاً زندگی کے ساتھ اسی طرح کے اعراض موجود ہیں: قوی ہونا، کمزور ہونا، بڑا، چھوٹا ہونا وغیرہ۔ صرف ذات باری کی صفات ابدی ہیں لہٰذا جواہر کے ساتھ ملحق اعراض عارضی ہیں۔

۵۔ جواہر کے ساتھ اعراض کا ملحق ہونا ناگزیر ہے یعنی اگر کوئی چیز کسی خاص رنگ کی نظر آ رہی ہے تو یہ لازمی تسلیم کیا جائے گا کہ اس کا ہر جوہر اسی رنگ کا حامل ہے۔ کمیت جوہر میں نہیں جسم میں موجود ہوتی ہے۔ زندہ جسم کا ہر جوہر زندگی کا حامل ہوتا ہے یہی صورتحال تعقل، جہالت، علم وغیرہ کی خصوصیات کی ہے۔ تاہم روح کی ماہیت کے بارے میں ہمیں کوئی یقینی علم حاصل نہیں۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ روح کے ساتھ کس طرح کے اعراض ملحق ہیں۔

۶۔ مادہ کو اعراض سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور اعراض بھی دو زمانی جواہر کو بیک وقت حمل نہیں کر سکتے۔ لہٰذا اللہ اعراض کو مسلسل تخلیق فرما رہا ہے۔ یہ تصور اس مشاہدے کی تائید کرتا ہے کہ ہر چیز حرکت میں ہے یا سکون میں یا کسی صورت میں مسلسل تبدیل ہو رہی ہے۔ بعض اہل علم کا یہ خیال ہے کہ بعض جواہر اور اعراض کسی خاص وقت اور دوران زمان کے لیے پیدا کیے گئے۔ لہٰذا ان کی مسلسل تخلیق نو ضروری نہیں۔ اشیاء میں اللہ کی مشیت کے علاوہ کوئی مخفی فطرت موجود نہیں بلکہ اس میں پیدا ہونے والا عرض اللہ کی مشیت اور رضا کے تحت ہی پیدا ہوتا ہے۔

۷۔ اللہ صرف مثبت اعراض ہی پیدا نہیں فرماتا بلکہ منفی اعراض کو بھی پیدا ہونے کے لیے اللہ کی منشا اور رضا درکار ہے مثلاً جہالت، سکون اور موت یہ سب حقیقی اور مثبت اوصاف ہیں۔

۸۔ کائنات میں صرف مادی جواہر ہیں اور ان کے ساتھ ان کے اعراض۔ یہ تمام جواہر ایک جیسے ہوتے ہوئے ایک دوسرے سے صرف اپنے اعراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہیں اس کے علاوہ ان کے باہمی اختلاف کی اور کوئی بنیاد نہیں۔ صورت یا ہیئت کو کسی اہمیت یا معنویت کا حامل نہیں سمجھا جاتا۔ یہاں اشاعرہ ارسطو اور نوفلاطینی نقطہ نظر سے یوں مختلف ہیں کہ ان دونوں کے ہاں مادہ اور صورت دونوں برابر اہمیت کے حامل ہیں۔

۹۔ اعراض صرف جواہر کے ساتھ ہیں۔ ایک جوہر میں موجود کوئی عرض اس عرض کے کسی دوسرے جوہر میں موجود ہونے سے متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح کوئی عرض کسی دوسرے عرض میں موجود نہیں ہو سکتا۔

۱۰۔ کوئی جوہر کسی عرض میں نہیں بدل سکتا اور نہ عرض کسی جوہر میں۔ کوئی جوہر عرض کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کوئی عرض جوہر کے بغیر موجود ہو سکتا ہے۔ اشیاء اپنے موجود ہونے میں وجود کی حامل نہیں بلکہ ان کا موجود ہونا صرف مشیت الٰہی کے ماتحت ہے۔ لہٰذا موجود اشیاء کو اللہ کائنات کا نظام برقرار رکھنے کے لیے مختلف انداز سے بھی بنا سکتا ہے۔

۱۱۔ مکان، زمان یا امتداد میں کوئی لامحدودیت نہیں۔ کائنات ایک آغاز کے ساتھ پیدا کی گئی اور ذات باری اس کا آغاز کرنے والی ہے۔

۱۲۔ حواس غلطی کر سکتے ہیں لہٰذا ان کا موقف اور مشاہدہ عقلی مشاہدے کے سامنے زیادہ مستند قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسی طرح حرکت طفرہ کی صورت میں ہوتی ہے گو مسلسل نظر آتی ہے۔ مادہ دیکھنے میں یکساں و تسلسل کا حامل ہے لیکن فی الاصل یہ منفصل اجزاء یا ذرات پر مشتمل ہے۔ خلق نو ہر لمحہ جاری ہے لیکن ظاہراً دیکھنے میں اس سے تسلسل کا تاثر ابھرتا ہے اور حواس وہم پیدا کرتے ہیں۔ لیکن عقل خالص کے مطابق زمان جواہر ہی کی صورت میں موجود ہونا چاہیے۔[۲۲]

## ۹۔ اشعری مفکرین

اشعری نظام الٰہیات اور علم الکلام کو قاضی ابوبکر باقلانی (۹۵۰-۱۰۱۳ء) نے مکمل کیا جنہیں کٹر راسخ العقیدہ علما کی طرف سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا جن میں امام احمد بن حنبل (۷۸۰-۸۵۵ء) کے پیروکار سرفہرست ہیں۔ ابتدائی طور پر اشعری نقطہ نظر کو شوافع کے علاوہ کہیں قبول عام نہیں مل سکا۔ احناف نے اپنے معاصر ماتریدی نقطہ نظر کو اشاعرہ پر ترجیح دی جنہوں نے اشاعرہ سے کئی نکات پر اختلاف کیا جن میں سے نو اہم نکات شبلی نعمانی نے بیان کیے ہیں۔[۲۳] سپین کے ابن حزم (۹۹۴-۱۰۶۴ء) نے اشاعرہ کے نقطہ نظر کی مخالفت کی۔ سلجوق سلطان تغرل بیگ (۹۹۳-۱۰۶۳ء) نے جو حنبلی نقطہ نظر کا پیروکار تھا، اشاعرہ کے بارے میں بہت سخت رویہ اختیار کیا۔ تاہم اس کے جانشین سلطان الپ ارسلان (۱۰۲۹-۱۰۷۲ء) اور اس کے وزیر نظام الملک (۱۰۱۸-۱۰۹۲ء) نے اشاعرہ کی حمایت کی اور ان کو دی جانے والی سزاوں کا سلسلہ روکا۔ بغداد میں ۴۵۹ھ/ ۱۰۶۶ء میں نظام الملک نے مدرسہ نظامیہ قائم کیا تا کہ اشاعرہ کے نقطہ نظر کا دفاع اور فروغ کیا جا سکے۔ اسی کے زیر سایہ ابو المعالی الجوینی (م ۱۰۸۵ء) نے اشاعرہ کے نقطہ نظر کے فروغ کے لیے مواقع حاصل کیے۔[۲۴] اشاعرہ کے نقطہ نظر کو مشرق میں الجوینی اور الغزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱ء) نے جبکہ مغرب میں الطغرل نے عام کیا۔ الجوینی کو تو علم و فضل کے باعث ضیاء الدین کا خطاب بھی دیا گیا تھا۔ الجوینی کو شیخ الاسلام اور امام الحرمین کا لقب بھی ملا۔ تیس سال تک انہوں نے اشاعرہ کے افکار کو عام کرنے کے لیے اپنی جدوجہد جاری رکھی۔ الجوینی امام غزالی کے استاد تھے۔ انہوں نے اصول الدین پر الشامل، اصول فقہ پر البرہان اور الٰہیات پر العقیدۃ النظامیہ اور الارشاد جیسی کتب تصنیف کیں۔ امام الحرمین اور شیخ الاسلام کے منصب کے حامل ہونے کے باعث ان کے فتاویٰ پورے عالم اسلام میں اعتماد اور عزت و توقیر کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔

## ۱۰۔ ماتریدیہ

یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ فقہ احناف جو تمام عالم اسلام میں تعداد میں زیادہ ہیں اعتقادات کے لحاظ

سے ماتریدی ہیں۔ تاہم علم کلام میں اشاعرہ کے مقابلہ میں ماتریدیہ کی شہرت نہایت کم ہے۔ اس عدم شہرت کا یہاں تک اثر ہوا کہ آج اکثر علمائے احناف اشاعرہ ہی کے ہم عقیدہ ہیں، حالانکہ قدیم زمانہ میں کسی حنفی کا اشعری ہونا نہایت تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ علامہ ابن الاثیر (۱۱۶۰-۱۲۳۳ء) تاریخ کامل میں لکھتے ہیں کہ یہ نہایت عجیب بات ہے کہ کوئی شخص حنفی ہو کر اشعری ہو۔ ماتریدیہ کی گمنامی کی وجہ یہ ہوئی کہ علمائے احناف نے علم الکلام میں بہت کم تصنیفات کیں، اس فن میں جس قدر مشہور اور معرکہ آرا کتابیں ہیں وہ شوافع کی لکھی ہوئی ہیں جو عموماً اشعری تھے۔

علم الکلام کی یہ شاخ ابومنصور ماتریدی (۸۵۳-۹۴۴ء) کی طرف منسوب ہے جن کا پورا نام محمد بن محمد بن محمود ہے وہ ایک قصبہ ماترید کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ انہوں نے امام ابونصر عیاضی (نویں صدی عیسوی)، ابوبکر احمد بن اسحاق بن صالح جوزجانی (م پس از ۲۰۰ھ)، نصیر بن یحییٰ بلخی (م ۲۸۸ھ) اور محمد بن مقاتل رازی (م ۲۴۸ھ) سے تعلیم حاصل کی تھی۔ وہ دو واسطوں سے قاضی ابو یوسف (۷۳۱-۷۹۸ء) اور امام محمد (۷۵۰-۸۰۵ء) کے شاگرد تھے۔ انہوں نے ۳۳۳ھ میں وفات پائی۔ ان کی تصنیفات حسب ذیل ہیں:

کتاب التوحید، کتاب المقالات، رد الدلائل الادلة للکعبی، بیان وہم المعتزلة، تاویلات القرآن۔

امام ماتریدی نے اشعری کے اصولوں سے اختلاف کیا یہی وجہ ہے کہ ان کا علم کلام، اشعری کے علم کلام سے جداگانہ خیال کیا جاتا ہے۔ علماء نے ان دونوں بزرگوں کے مختلف فیہ مسائل کا شمار کیا ہے، بعضوں نے ۳، بعضوں نے ۱۳، اور بعضوں نے ۴۰ کی تعداد بیان کی ہے لیکن علامہ ابن البیاضی نے زیادہ استقصاء کیا تو ۵۰ مسئلے مختلف فیہ نکلے۔[۲۵] امام ماتریدی کے وہ مسائل جن میں وہ امام اشعری کے مخالف ہیں:

۱۔ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔
۲۔ خدا کسی کو تکلیف مالا یطاق نہیں دیتا۔
۳۔ خدا ظلم نہیں کرتا اور اس کا ظالم ہونا عقلاً محال ہے۔
۴۔ خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہیں۔
۵۔ آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے اور یہ قدرت ان افعال کے وجود میں اثر رکھتی ہے۔
۶۔ ایمان کم اور زیادہ نہیں ہوتا۔

۷۔ زندگی سے ناامیدی کی حالت میں بھی توبہ مقبول ہے۔
۸۔ حواس خمسہ سے کسی چیز کو محسوس کرنا، علم نہیں ہے بلکہ ذریعہ علم ہے۔
۹۔ اعراض کا اعادہ نہیں ہوسکتا۔[۲۶]

## اشاعرہ پر صوفیا کا اثر

یہ نکتہ قابل تحقیق ہے کہ اشاعرہ کے ہاں صوفیا کے اثرات کیسے پہنچے؟ کیا کچھ صوفیا اپنی صوفیانہ فکر کے ساتھ اشعری مکتبہ فکر کا حصہ بنے اور انہوں نے اپنی فکر اور علمی کاوشوں سے اشعری مکتبہ فکر کو ثروت مند کیا یا اشعری مفکرین صوفیا کی صحبت کی وجہ سے ان کے اثرات سے متاثر ہوئے۔ اشاعرہ کی فکر کا تفصیلی تجزیہ ہمیں تہذیب اسلامی کی فکری روایت میں تخلیق، استقراء، تسخیر کائنات کے رجحان، عمل کی ترغیب اور تقلید سے احتراز کے شواہد فراہم کرتا ہے۔ صوفیا کے ہاں تجربہ ہر طرح کے ذریعہ علم پر فائق اور قابل اعتماد ہے جیسا کہ حضرت علامہ نے تشکیل جدید میں لکھا ہے کہ صوفیا نے تجربے کی اہمیت کو سائنس دانوں سے بہت پہلے سمجھ لیا تھا:

> There is no doubt that the treatment of religious experience, as a source of Divine knowledge, is historically prior to the treatment of other regions of human experience for the same purpose. The Qur'an, recognizing that the empirical attitude is an indispensable stage in the spiritual life of humanity, attaches equal importance to all the regions of human experience as yielding knowledge of the Ultimate Reality which reveals its symbols both within and without.[27]
>
> Religion is not physics or chemistry seeking an explanation of Nature in terms of causation; it really aims at interpreting a totally different region of human experience – religious experience –the data of which cannot be reduced to the data of any other science. In fact, it must be said in justice to religion that it insisted on the necessity of concrete experience in religious life long before science learnt to do so. The conflict between the two is due not to the fact that the one is, and the other is not, based on concrete experience. Both seek concrete experience as a point of departure. Their conflict is due to the misapprehension that both interpret the same data of experience. We forget that religion aims at reaching the real significance of a special variety of human experience.[28]

اسی نکتے کا ذکر امام غزالی نے المنقذ میں بھی کیا ہے۔ امام غزالی لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے راستہ پر چلنے والے صرف صوفیائے کرام ہیں اور انھیں کی سیرت سب سے اعلیٰ، انھیں کا طریقہ سب سے درست اور انھیں کے اخلاق سب سے پاکیزہ ہیں۔ بلکہ اگر کل عقلاء کی عقلیں اور سب حکماء کی حکمتیں اور تمام علمائے

شریعت اور واقفان علوم دینیہ کے علوم جمع کیے جائیں کہ صوفیائے کرام کی سیرت واخلاق میں کوئی تغیر یا اس سے بہتر کوئی تبدیلی کی جاسکے، تو ایسا کرنے کی کوئی سبیل نہ ہو سکے گی۔ کیوں کہ صوفیائے کرام کے تمام حرکات وسکنات خواہ ظاہری ہوں یا باطنی، مشکوۃ نبوت کے نور سے مقتبس ہیں اور روئے زمین پر کوئی نور سوائے نور نوت کے ایسا نہیں جس سے اکتساب نور کیا جائے اور حاصل کلام یہ کہ کہنے والا ایسے طریقے کے متعلق کہہ ہی کیا سکتا ہے۔ طہارت جو اس کی شرط اول ہے ماسوی اللہ سے دل کا قطعی پاک ومطہر کرنا ہے اور اس کا پہلا مرحلہ نماز کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ دل کا کلیتاً ذکر الٰہی میں مستغرق ہو جانا ہے، اور اس کا آخری درجہ کلیتاً فنا فی اللہ![29]

صوفیا نے وجود باری کے اثبات اور کائنات کے اللہ کے مخلوق ہونے کو عقلی دلائل کے ساتھ عملی دلائل سے ثابت کرنے کی روش اختیار کی۔ مولانا روم مثنوی میں فرماتے ہیں:

۱۔ دی، یکی میگفت: عالم حادث است — فانی است این چرخ و، حقش وارث است
۲۔ فلسفیی گفت: چون دانی حدوث؟ — حادثی ابر چه داند غیوث؟
۳۔ این به تقلید از پدر بشنیده ای — از حماقت اندر آن پیچیده ای
۴۔ چیست برہان بر حدوث این؟ بگو — ور نه خامش کن، فزون گوئی مجو
۵۔ آن یکی میگفت: گردون فانی است — بی گمانی، این بنا را بانی است
۶۔ وآن دگر گفت: آن قدیم و بی کی است — نیستش بانی و یا، بانی وی است
۷۔ گفت: منکر گشته ای خلاق را — روز و شب آرنده و، رزاق را
۸۔ گفت: بی برہان نخواہم من شنید — آنچه گولی، آن به تقلیدی گزید
۹۔ گفت: حجت در درون جانم است — در درون جان نہان برہانم است
۱۰۔ گفت: یارا در درونم حجتیست — بر حدوث آسمانم آیتی است
۱۱۔ من یقین دانم، نشانش آن بود — مر یقین دان را، که در آتش رود
۱۲۔ در زبان می ناید آن حجت، بدان — ہمچو حال و سِرّ ِ عشق ِ عاشقان
۱۳۔ گفت: من اینہا ندانم حجتی — که بود در پیش عامه آیتی
۱۴۔ گفت: چون قلبی و نقدی، دم زنند — که تو قلبی، من نکویم ارجمند
۱۵۔ ہست آتش امتحان آخرین — کاندر آتش در فتند آن دو قرین
۱۶۔ عام و خاص از حالشان عالم شوند — از گمان و شک سوی ایقان روند
۱۷۔ آب و آتش آمد ای جان، امتحان — نقد و قلبی را، که آن باشد نہان

۱۸۔ تا من و تو ہر دو در آتش رویم     حجت باقی حیرانان شویم
۱۹۔ یا من و تو ہر دو در بحر اوفتیم     چون در ِ دعوی من و تو کوفتیم
۲۰۔ ہمچنان کردند و در آتش شدند     ہر دو خود را بر تف آتش زدند
۲۱۔ فلسفی را سوخت، خاکستر شد او     متقی را سوخت، تازہ تر شد او
۲۲۔ آن خدا گوینده، مرد مدعی     رَست و، سوزید اندر آتش آن دعی
۲۳۔ صد ہزاران زین رہان، اندر قران     بر درید پرده ہای منکران
۲۴۔ چون گرو بستند، غالب شد صواب     در دوام معجزات و در جواب
۲۵۔ فہم کردم، کان کہ دم زد از سبق     در حدوث چرخ، پیروز است و حق
۲۶۔ حجت منکر ہماره زرد رو     یک نشان بر صدق آن انکار کو؟
۲۷۔ سکہ شاہان ہمی گردد دگر     سکہ احمد ببین تا مستقر
۲۸۔ روی دینار و درم از نامشان     تا قیامت میدہد از حق نشان
۲۹۔ خود بگیر این معجزه چون آفتاب     صد زبان و، نام او ''اُمُّ الکتاب''
۳۰۔ زہره نی کس را، کہ یک حرفی از آن     یا بدزدد یا فزاید در بیان
۳۱۔ یارِ غالب شو کہ تا غالب شوی     یار مغلوبان مشو ہین، ای غوی
۳۲۔ حجت منکر ہمین آمد کہ من     غیر این ظاہر نمی بینم وطن
۳۳۔ ہیچ نندیشد کہ ہر جا ظاہریست     آن ز حکمتہای پنہان، مخبری است
۳۴۔ فائده ہر ظاہری خود باطن است     ہمچو نفع اندر دواہا کامن است
۳۵۔ می بمیرد از کبوتر صد ہزار     مرگ کرکس را نبینند آشکار
۳۶۔ جملہ پندارند کرکس باقی است     نی غلط کردند، یک کس باقی است
۳۷۔ چونکہ ظاہر بین شدند از جہل خویش     می نبینند از عَمی نہ پس نہ پیش
۳۸۔ می نماند در جہان یک تارِ مو     کل شیءٍ ھالك الا وجه ھو[۳۰]

۱۔کل ایک شخص کہتا تھا کہ عالم نو پیدا ہے یہ آسمان فانی ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا مالک ہے۔
۲۔فلسفی نے کہا تو نے اس کو نو پیدا ہونے کو کیسے جانا ہے؟ بارشوں کو ابر کے حادث ہونے کا کیا علم؟
۳۔تو نے یہ اپنے باپ سے بطور تقلید کے سنا ہے اور بے وقوفی سے اس میں پھنسا ہوا ہے۔
۴۔ یہ بتا اس کی نو پیدا ہونے پر کیا دلیل ہے؟ ورنہ خاموش ہو جا زیادہ باتیں نہ بنا۔
۵۔ایک کہتا تھا کہ آسمان فنا ہونے والا ہے بلا شبہ اس بنا کا کوئی بنانے والا ہے

۶۔ دوسرے نے کہا یہ قدیم اور کب سے ہے کے بغیر ہے۔ اس کو کوئی بنانے والا نہیں اور یا وہ خود بنانے والا ہے۔
۷۔ اس نے کہا تو پیدا کرنے والے کا منکر بن گیا۔ دن اور رات کو لانے والے اور رزق دینے والے کا منکر بن گیا۔
۸۔ اس نے کہا میں بغیر دلیل کے نہ سنوں گا تو جو کچھ کہتا ہے تو نے تقلید میں اختیار کیا ہے۔
۹۔ اس نے کہا دلیل میری جان کے اندر ہے۔ جان کے اندر میری دلیل چھپی ہوئی ہے۔
۱۰۔ اس نے کہا اے دوست میرے دل میں ایک دلیل ہے جو آسمان کے نو پیدا ہونے کی نشانی ہے۔
۱۱۔ مجھے یقین ہے اس کی علامت یہ ہے کہ یقین رکھنے والا آگ میں داخل ہو۔
۱۲۔ سمجھ لے یہ دلیل زبان پر نہیں آتی ہے جیسے کہ عاشقوں کا حال اور راز۔
۱۳۔ اس نے کہا میں اس کو ایسی دلیل نہیں سمجھتا ہوں جو عوام کے سامنے علامت بنے۔
۱۴۔ اس نے کہا جب کھوٹا اور کھرا دعوی کریں کہ تو کھوٹا اور میں اچھا اور مبارک ہوں۔
۱۵۔ تو آخری آزمائش آگ ہے کہ دونوں ساتھی آگ میں گریں۔
۱۶۔ عوام اور خواص ان کے حال سے باخبر ہو جائیں گے۔ گمان اور شخص یقین کی جانب چلے آئیں گے۔
۱۷۔ اے دوست! پانی اور آگ آزمائش ہیں۔ اس کھرے اور کھوٹے کے لئے جو پوشیدہ ہو۔
۱۸۔ میں اور تو دونوں آگ میں داخل ہوتے ہیں تا کہ باقی حیران لوگوں کے لئے دلیل بن جائیں۔
۱۹۔ یا میں اور تو دونوں دریا میں کودیں کیونکہ میں نے اور تو نے دعوے کا دروازہ کھٹکھٹایا ہے۔
۲۰۔ انہوں نے ایسا ہی کیا اور آگ میں چلے گئے دونوں نے اپنے آپ کو آپ کے شعلوں میں ڈال دیا۔
۲۱۔ اس نے فلسفی کو جلا دیا اور راکھ بنا دیا اور متقی کو سنوار دیا اور تر و تازہ کر دیا۔
۲۲۔ وہ مرد مدعی خدا کا ماننے والا بچ گیا اور وہ حرام زادہ آگ میں جل گیا۔
۲۳۔ قرآن میں اس طرح کی لاکھوں بازیاں مذکور ہیں جنہوں نے منکروں کے پردے چاک کئے ہیں۔
۲۴۔ جب انہوں نے بازی لگائی صحیح بات غالب آئی۔ معجزوں کے دوام اور جواب کے بارے میں۔
۲۵۔ میں سمجھ گیا کہ جس نے پہلے دعوی کیا آسمان کے نو پیدا ہونے میں وہ کامیاب اور صحیح ہے۔
۲۶۔ منکر کی دلیل ہمیشہ شرمندہ ہے اس کے انکار کی سچائی پر ایک علامت بھی کہاں ہے؟
۲۷۔ دینار اور درہم کا رخ انکے نام سے قیامت تک حق کا نشان دیتا رہے گا۔
۲۸۔ وہ اس طرح کہ بادشاہوں کا سکہ بدل جاتا ہے اور احمد کے سکہ کو قیامت تک دیکھ۔
۲۹۔ اس سورج جیسے معجزے کو لے جو سوز بانوں والا ہے اور اس کا نام قرآن ہے۔
۳۰۔ کسی کی مجال نہیں کہ اس میں سے ایک حرف چرائے یا درمیان میں بڑھائے۔
۳۱۔ غالب کا دوست بن، تا کہ تو بھی غالب بن جائے۔ خبردار! اے گمراہ مغلوبوں کا یار نہ بن۔
۳۲۔ منکر کی دلیل یہ ہوئی کہ میں اس ظاہر کے سوا میں اپنا وطن نہیں دیکھتا ہوں۔
۳۳۔ اس نے نہ سوچا کہ جہاں کہیں ظاہر ہے وہ پوشیدہ حکمتوں سے آگاہ کرنے والا ہے۔

۳۴۔ ہر ظاہر کا فائدہ خود پوشیدہ ہے جس طرح دواؤں کا فائدہ پوشیدہ ہوتا ہے۔
۳۵۔ لاکھوں کبوتر مرتے ہیں وہ گدھ کی موت کو نہیں دیکھ سکتے۔
۳۶۔ سب یقین کرتے ہیں کہ گدھ باقی ہے۔ ہرگز نہیں! انہوں نے غلطی کی۔ ایک ذات ہی باقی ہے۔
۳۷۔ وہ چونکہ اپنی نادانی سے ظاہر بیں بنے۔ وہ اپنے اندھے پن سے نہ آگا دیکھتے ہیں نا پیچھا۔
۳۸۔ دنیا میں ایک بال بھی باقی نہ رہے گا، سوائے اس کی ذات کے ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

فتح ربانی میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کا اسلوب بیان بھی اس نکتے کی وضاحت کرتا ہے کہ صوفیاء نے قرآن حکیم کے وہ معانی اور مفاہیم بیان کیے جو کسی بھی طرح قوت عمل کو معطل نہیں کرتے بلکہ وہ تصور تقدیر دیتے ہیں جس کا نتیجہ سراسر عمل ہے۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی نے فتح ربانی کی تینتالیسویں مجلس میں فرمایا:

**جاهدها فی جميع الاحوال ولا تحتج لها بقوله عزوجل فالهمها فجورها وتقواها. زوبها بالمجاهده. فانها اذا ذابت و فتيت اطمئنت الی القلب. ثم يطمئن القلب الی السر. ثم يطمئن السر الی الحق عزوجل .فيكون الشرب الجميع من هنالک۔**[۳۱]

نفس سے تمام حالتوں میں جہاد اور مقابلہ کرتا رہے اور اس کو ارشاد الٰہی فالهمها فجورها و تقوها سے دلیل اور حجت نہ سکھا۔ یعنی اللہ نے ہر نفس کو اس کی بدکاری اور پرہیزگاری کا الہام کر دیا ہے۔ نفس کو مجاہدہ کی آگ سے پگھلا دے پس تحقیق جب نفس پگھل جائے گا اور فنا ہو جائے گا اس وقت وہ قلب کی طرف قرار پکڑے گا پھر قلب باطن کی طرف اور باطن حق عزوجل کی طرف مطمئن ہو کر قرار پکڑے گا پس اس وقت تجھے ہر طرح کی سیرابی حاصل ہو جائے گی۔

صوفیا کی عملیت پسندی کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ کے چونتیسویں باب میں لکھا ہے کہ ادراکات چھ ہیں۔ پانچ حواس اور چھٹی عقل۔ ہمارے معمول کے مشاہدات میں حواس نہیں عقل غلطی کی مرتکب ہوتی ہے کیونکہ حواس کا ادراک تو وہی ہوتا ہے جو ان حواس کی حقیقت ہمیں بتاتی ہے۔ عقل جب بدیہی طور پر ادراک کر رہی ہو تو غلطی نہیں کرتی مگر جب وہ حواس یا فکر سے ادراک کرتی ہے تو غلطی کر جاتی ہے۔ لہٰذا حس یا وہ جس کا ادراک بدیہی ہو وہ کبھی غلطی نہیں کرتا۔ ہمارے معمول کے مشاہدات کا تجزیہ ہمیں بتاتا ہے کہ غلطی عقل کرتی ہے نہ کہ حواس۔[۳۲]

## خطبات اقبال میں اشاعرہ کا نظریہ جواہر

علامہ لکھتے ہیں کہ اشعری مفکرین کے مطابق کائنات ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جواہر کہتے ہیں یعنی لاتعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید نا قابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق لامحدود

ہے لہٰذا جواہر کی تعداد متناہی نہیں ہوسکتی۔ ہر لحہ نئے جواہر وجود میں آ رہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (۱:۳۵)

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔[۳۳]

جوہر کی حقیقت اس کی ہستی سے الگ ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ ہستی ایک صفت ہے جو جوہر کو خدا کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہے۔اس صفت کو پانے سے قبل جوہر خدا کی تخلیقی توانائی کے طور پر گویا خوابیدہ پڑا ہوتا ہے۔اس کے ہست میں آنے سے مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کی تخلیقی توانائی مشہود ہوگئی ہے۔ چنانچہ جوہر اپنی حقیقت میں کوئی جسامت نہیں رکھتا۔اس کا محل تو ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ اپنے اجتماع کے ذریعے جواہر وسعت پذیر ہوتے ہیں اور مکانیت کو جنم دیتے ہیں۔ابن حزم، جو نظریہ جواہر کا نقاد تھا، بڑے بامعنی انداز میں کہتا ہے کہ قرآن حکیم کی زبان عمل تخلیق اور خلق شدہ شے میں تمیز نہیں کرتی۔جس کو ہم شے کہتے ہیں وہ اپنی ماہیت اصلیہ میں ان اعمال کا مجموعہ ہے جنہیں جواہر کہتے ہیں۔ جوہری عمل کے تصور میں مشکل یہ ہے کہ اس کی کوئی ذہنی تصویر نہیں بن سکتی۔جدید طبیعیات بھی ایک خاص جسمی کمیت کے جوہر کا ادراک بطور ایک عمل کے کرتی ہے۔مگر، جیسا کہ پروفیسر اڈنگٹن (Arthur Eddingtom 1882-1944) نے نشاندہی کی ہے، جہاں تک ایک مکمل نظریہ مقادیر عمل کی تشکیل کا تعلق ہے وہ ابھی تک ممکن نہیں ہوا گرچہ ایک غیر واضح تصور موجود ہے کہ عمل کی جوہریت خود ایک عام قانون ہے اور یہ کہ الیکٹرون کا ظہور بھی کسی نہ کسی طور اس پر منحصر ہے۔[۳۴]

ہر جوہر ایک محل رکھتا ہے جس میں مکان کا دخل نہیں۔اگر ایسا ہے تو پھر حرکت کی نوعیت کیا ہے کیونکہ حرکت کا معروف مطلب ہے مرور فی المکان۔ چونکہ اشاعرہ نے مکان سے مراد جواہر کا اجتماع لیا تھا یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ حرکت جسمانی طور پر اوّل سے آخر تک مکان کے تمام درمیانی نکات میں سے سفر کرنے کا نام ہے کیونکہ ایسی تشریح کا مطلب لازمی طور پر یہ فرض کرنا ہے کہ خلا کی موجودگی ایک حقیقت ہے۔خلا کی مشکل پر قابو پانے کے لئے ہی نظام نے طفرہ یا زقند (چھلانگ) کا تصور وضع کیا اور جسم کی حرکت کا یوں تصور کیا کہ یہ مکان کے تمام متعین مقامات سے نہیں گزرتا بلکہ خلا میں ایک مقام سے دوسرے مقام تک جست لگاتا ہے۔[۳۵]

نظام کے مطابق حرکت تیز ہو یا آہستہ اس کی رفتار ایک سی ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ موخر الذکر کے رکنے کے مقامات زیادہ ہوں گے۔علامہ لکھتے ہیں کہ میں اعتراف کرتا ہوں کہ مشکل کے اس حل کو میں نہیں سمجھ پایا۔تاہم میں یہ واضح کردوں کہ موجودہ جوہریت کو بھی اسی طرح کی مشکل کا سامنا تھا اور اس

نے بھی اسی طرح کا حل پیش کیا ہے۔ پلانک (Max Plank, 1858-1947) کے نظریہ مقادیر کے تجربات کے پیش نظر ہم کسی جوہر کی خلا کے کسی مخصوص راستے پر متسلسل حرکت کا تصور نہیں کر سکتے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ (A. N. Whitehead, 1861-1947) نے اپنی کتاب سائنس اور جدید دنیا میں نئی سمت میں ایک امید افزا تشریح یوں کی ہے کہ ''ایک الیکٹرون مکان میں اپنے راستے پر سے مسلسل نہیں گزرتا۔ اس کی ہستی کا متبادل تصور یہ ہے کہ وہ خلا میں مختلف مخصوص مقامات پر مختلف زمانی مدتوں کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک موٹر گاڑی کی طرح ہے جو فرض کیجئے اوسطاً ۳۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے سڑک پر جا رہی ہو مگر وہ سڑک پر مسلسل نہ گزر رہی ہو بلکہ یکے بعد دیگرے مختلف سنگ میلوں پر ظاہر ہو رہی ہو، اور ہر سنگ میل پر دومنٹ کے لیے ٹھہرے''۔ [۳۶]

اس نظریہ تخلیق کا ایک اہم پہلو اس کا تصور 'عرض' ہے۔ جس کی دوامی تخلیق پر جواہر کی ہستی کے تسلسل کا انحصار ہے۔ اگر خدا اعراض کی تخلیق سے ہاتھ اٹھا لے تو جوہر کی ہستی بطور جوہر ختم ہو جائے گی۔ جوہر منفی اور مثبت صفات رکھتے ہیں جنہیں علیحدہ علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ متضاد جوڑوں کی صورت میں ہوتی ہیں۔ مثلاً زندگی اور موت، حرکت وسکون اور عملاً کسی دوران کی حامل نہیں ہوتیں۔ اس سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں:

(ا) اپنی فطرت میں کسی شے کو ثبات نہیں۔

(ب) جواہر کا ایک ہی نظام ہے۔ یعنی جسے ہم روح کہتے ہیں یا تو وہ مادہ کی کوئی لطیف صورت ہے یا محض ایک عرض ہے۔ [۳۷]

میرا خیال ہے کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ راغب تھے پہلے نتیجے میں کسی قدر سچائی موجود ہے۔ میں قبل ازیں بھی کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی روح یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر منافی ہے۔ میں اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ایک سنجیدہ کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ ہے اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔ میرے نزدیک اسلام کے ماہرین الٰہیات کا یہ فرض ہے کہ وہ مستقبل میں اس خالصتاً فلسفیانہ نظریے کی از سر نو تشکیل کریں اور اس کو جدید سائنس کے تصورات کے قریب تر لائیں جو خود اسی سمت میں آگے بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے۔ دوسرا نتیجہ مادیت کی طرف مائل دکھائی دیتا ہے۔ [۳۸]

میرا یقین ہے کہ اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر کہ نفس ایک عرض ہے، ان کے اپنے نظریے کے حقیقی رجحان کے منافی ہے جس کے تحت جوہر کی مسلسل ہستی عرض کی تخلیق مسلسل پر منحصر ہے۔ اب یہ بات تو واضح ہے

کہ حرکت، زمان کے بغیر نا قابل تصور ہے اور چونکہ زمان کا تعلق حیات نفسی سے ہے لہٰذا موخر الذکر، حرکت سے زیادہ بنیادی ہے۔ اگر حیات نفسی نہیں تو زمان بھی نہیں اور اگر زمان نہیں تو حرکت نہیں۔ پس اشاعرہ جسے عرض کہتے ہیں درحقیقت جواہر کے تسلسل کا ذمہ دار ہے۔ جواہر اس وقت مکانی ہوتے ہیں یا ہوتے دکھائی دیتے ہیں جب وہ ہستی کی صفت پا لیتے ہیں۔ قدرت الٰہی کی ایک صورت کی حیثیت سے وہ لازمی طور پر روحانی ہوں گے۔ نفس خالصتاً ایک عمل ہے، جسم محض ایک ایسا عمل ہے جو نظر آتا ہے اور قابل پیمائش ہے۔ درحقیقت اشاعرہ نے 'نقطے۔ لمحے' کے جدید نظریے کی ایک دھندلی سے پیش بینی کی، مگر وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے۔ ان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے مگر نقطے کو لمحے سے الگ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ اُس کے اظہار کا ایک لازمی انداز ہے۔ نقطہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ لمحہ کو دیکھنے کا ہی ایک انداز ہے۔ رومی (۱۲۰۷-۱۲۷۳ء)، غزالی (۱۰۵۶-۱۱۱۱ء) کی نسبت اسلامی روح کے زیادہ قریب ہے جب وہ کہتا ہے:

پیکر از ما ہست شد، نے ما ازو
بادہ از ما مست شد، نے ما ازو[۳۹]

بدن ہم سے موجود ہوا ہو نہ کہ ہم بدن سے، شراب میں نشہ ہم سے ہے، شراب سے ہم نشہ حاصل نہیں کرتے۔

چنانچہ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے، تاہم روح کے درجات ہوتے ہیں۔ تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (۱۱۵۴-۱۱۹۱ء) کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ عصر جدید میں ہم اس موضوع پر وسیع پیمانے پر کام فریڈرک ہیگل (G.W. Friedrigh Hegal 1770-1831) کے ہاں اور زیادہ قریب زمانے میں آنجہانی لارڈ ہالڈن (Lord Richard Haldane 1856-1928) کی کتاب اضافیت کا دور میں جو اس کی وفات سے کچھ ہی عرصہ پہلے چھپی، دیکھتے ہیں۔ میں نے حقیقت مطلقہ کو ''انا'' کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار

دیتا ہے۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔[۴۰]

لہٰذا مسلم فکر کی بہترین روایات سے پیدا ہونے والی تنقید سے اشاعرہ کی جوہریت روحانی کثرتیت میں بدلتی ہوئی نظر آتی ہے جس کی تفصیلات مرتب کرنا مستقبل کے مسلم الٰہیین کا فریضہ ہے۔ تاہم یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا جوہریت خدا کی قدرت خالقیہ میں کوئی حقیقی مقام رکھتی ہے یا ہمیں ہمارے ایک خاص متناہی انداز میں ادراک کرنے کے سبب اس طرح دکھائی دیتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ خالصتاً سائنسی نقطہ نظر سے اس سوال کا کیا جواب ہوگا۔ مگر نفسیاتی لحاظ سے ایک بات میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں اور وہ یہ کہ اصلاً حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے۔ حقیقی ہونے کے درجات خودی کے احساس کے درجات کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے ردِعمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یہ اپنی ذات میں مرتکز رہتی ہے اور انفرادیت کا ایک اپنا ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقیہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے اردگرد کی اشیاء کو نصیب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقیہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے ودیعت کی گئی ہے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل سکتا ہے اس کی خودی انفرادیت کی طرف بڑھنے اور یکتائی حاصل کرنے کے لئے اس ماحول سے پورا استفادہ کرنا چاہتی ہے جس میں اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی ہے۔ اس مسئلے پر میں اپنے خطبے ''انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت'' میں تفصیلی اظہار خیال کروں گا۔ دریں اثناء میں چند الفاظ جو ہر زماں کے نظریے کے بارے میں کہنا چاہوں گا جو اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا کمزور ترین پہلو ہے۔ یہ اس لیے ضروری ہے کہ خدا کی صفت ابدیت کا کوئی معقول نقطہ نظر اپنایا جا سکے۔[۴۱]

علامہ فرماتے ہیں کہ زمان کا مسئلہ مسلم مفکرین اور صوفیا کے لئے ہمیشہ توجہ طلب رہا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ حقیقت دکھائی دیتی ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا خدا کی نشانیوں میں سے گردانا گیا ہے اور دوسری جزوی وجہ یہ ہے کہ پیغمبرؐ اسلام نے ایک معروف حدیث میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے خدا کو دہر (زماں) کے مترادف قرار دیا ہے۔ یقیناً کچھ عظیم مسلم صوفیا دہر کے لفظ کی صوفیانہ خصوصیت کے قائل تھے۔ محی الدین ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰ء) کے بقول ''دہر'' خدا کے خوبصورت ناموں میں سے ایک ہے اور امام رازی اپنی تفسیر میں ہمیں بتاتے ہیں کہ بعض مسلم صوفیا نے انہیں لفظ دھر،

دیہور یا دیہار کا وظیفہ کرنے کو کہا۔[۴۲]

اشاعرہ کا نظریہ تاریخ فکر اسلامی میں زمان کو فلسفیانہ سطح پر جاننے کی اوّلین کوشش ہے۔ اشاعرہ کے مطابق زمان مفرد آنات کا ایک سلسلہ ہے۔ اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ دو منفرد آنات یا زمان کے دو لمحوں کے درمیان زمان کا ایک خالی لمحہ بھی ہے جس کو ہم گویا زماں کا خلا کہیں گے۔ اس نتیجے کی لغویت کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ وہ اپنے موضوعِ تحقیق کو مکمل طور پر معروضی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے یونانی فکر کی تاریخ سے کوئی سبق نہیں سیکھا جنہوں نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا تھا اور وہ کسی نتیجہ تک نہیں پہنچے تھے۔ ہمارے زمانے میں نیوٹن (Isaac Newton, 1642-1726) نے زماں کو ایک ایسی چیز قرار دیا جو اپنی ذات میں اور اپنی ہی فطرت میں برابر رواں دواں ہے۔ اس بیان میں جو ندی کی تشبیہ میں پوشیدہ ہے اس بنا پر نیوٹن کے معروضی نقطہ نظر پر شدید تنقید کی جا سکتی ہے۔ ہم یہ بات نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک چیز اس ندی میں غوطہ زن ہونے پر اثر پذیر ہوتی ہے اور کس طرح وہ ان اشیاء سے مختلف ہے جو اس بہاؤ میں شریک نہیں ہیں۔ اور اگر زماں کو ندی قیاس کریں تو ہم زماں کے آغاز، انجام اور اس کی حدود کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ اگر بہاؤ، حرکت یا مرور ہی زماں کی ماہیت کے لیے حتمی لفظ ہیں تو پھر زماں کا ایک دوسرا زماں بھی ہوگا جس میں پہلے زماں نے حرکت کی ہوگی اور پھر اس زماں کا بھی ایک اور زماں ہوگا۔ یوں یہ سلسلہ لاانتہا تک چلا جائے گا۔ لہٰذا زماں کا مکمل معروضی تصور انتہائی مشکلات کا شکار ہے۔ تاہم اس بات کا اعتراف کرنا چاہیے کہ عملی رجحانات رکھنے والا عربی ذہن یونانیوں کی طرح زماں کو غیر حقیقی تصور نہیں کر سکتا تھا۔ اور نہ ہی اس بات کا انکار کیا جا سکتا ہے کہ گو ہم کوئی ایسی حس نہیں رکھتے جس سے زمان کا ادراک کیا جا سکے یہ ایک طرح کا بہاؤ ہے جو ایک واقعی جوہری پہلو رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنس کا نقطہ نظر بھی بالکل وہی ہے جو اشاعرہ کا تھا۔ زماں کی ماہیت کے بارے میں طبیعیات کے جدید انکشافات کے مطابق مادہ تسلسل سے محروم ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر روگئیر (Louis Rougier, 1889-1982) کی کتاب فلسفہ اور طبیعیات کی یہ عبارت قابل غور ہے: ''قدما کے نقطہ نظر کے برعکس کہ فطرت جست نہیں لگاتی اب واضح طور پر نظر آتا ہے کہ کائنات میں اچانک جست لگانے سے ہی تبدیلی کا عمل رونما ہوتا ہے، بظاہر نظر نہ آنے والے تدریجی ارتقا سے نہیں ہوتا۔ طبیعیاتی نظام تو صرف مخصوص متناہی حالتوں کی ہی اہلیت رکھتا ہے کیونکہ دو مختلف اور یکے بعد دیگرے رونما ہونے والی حالتوں کے درمیان کائنات غیر حرکت پذیر ہوتی ہے اور زماں معطل ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زمان بذاتہ غیر متسلسل ہے اور اس کا بھی جوہر ہوتا ہے۔''[۴۳]

علامہ فرماتے ہیں کہ یہاں نکتہ یہ ہے کہ اشاعرہ کی تعمیری کوشش ہو یا جدید مفکرین کی، دونوں مکمل طور

پر نفسیاتی تجزیے سے محروم ہیں اور اس محرومی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ زمان کے موضوعی پہلو کے ادراک میں ناکام رہے ہیں۔ اس ناکامی کی وجہ سے ان کے نظریات میں مادی جواہر اور زمانی جواہر کے نظامات الگ الگ ہو گئے اور ان کے درمیان کسی طرح کا کوئی عضویاتی رشتہ نہیں رہا۔[۴۴]

## اشاعرہ پر علامہ اقبال کی تنقید

علامہ اقبال نے *The Development of Metaphysics in Persia* میں لکھا ہے کہ اشاعرہ کے نظریہ علم کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے مختلف اشیاء کے انفرادی جواہر کو ایک دوسرے سے مختلف قرار دیا جن کی انتہائی ماہیت ذات باری کی طرف سے متعین ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک وجود ہی جوہر کی ماہیت ہے یعنی جوہر اور وجود ایک دوسرے کے عین ہیں۔ ان کے نزدیک موضوع اور محمول میں اساسی فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کی مماثلت موضوع اور محمول کی تصدیق کو مہمل کر دیتی ہے۔ یہ سوال کہ کیا وجود محض ایک تصور ہے یا اس کی کوئی خارجی حقیقت بھی ہے؟ اشاعرہ کے نزدیک وجود ایک ایسا جوہر ہے جو ہم سے علیحدہ ایک مستقل وجود رکھتا ہے۔ اشاعرہ ہی کے نقطہ نظر کے مطابق جوہر کا ابطال وجود اور عدم کے امتیاز کو ختم کر دے گا۔ علامہ اقبال کے مطابق اشاعرہ کے نظریئے سے کچھ ایسے نتائج بھی سامنے آتے ہیں جو عقلی طور پر قابل قبول نہیں ہو سکتے:

(ا) اُنھوں نے یہ نہیں خیال کیا کہ علم کا خالص ذہنی تصور غلطی کے امکان ہی کو مٹا دیتا ہے۔ اگر کسی شے کا وجود صرف اس واقعہ پر منحصر ہو کہ وہ ذہن کے آگے پیش ہو جائے تو یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ یہ شے اس سے مختلف ہے جو ہمیں دکھائی دیتی ہے۔

(ب) اُنھوں نے یہ نہیں دیکھا کہ اُن کے نظریہ علم کے مطابق عالم مادی کے دیگر عناصر کی طرح خود ہمارے ابنائے جنس کی اس سے زیادہ کوئی اصلیت نہ رہے گی کہ وہ میرے ہی شعور کے مختلف احوال ہیں۔

(ج) اگر احضارات کے قبول کرنے ہی کا نام علم ہے تو خدا بھی، جو احضارات کی علت ہے اور ہمارے علم کی تشکیل میں حصہ لیتا ہے، ہمارے احضارات سے ناواقف رہے گا۔ اشاعرہ کے نقطہ نظر سے یہ نتیجہ خود ان کے مسلک کے لیے مہلک ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ احضارات جب میرے ذہن میں باقی نہیں رہتے تو وہ خدا کے شعور میں باقی رہتے ہیں۔[۴۵]

## اشاعرہ کے نظریہ جواہر کا امتیاز

### ا۔ فلسفیانہ التباسات کا ازالہ

اشاعرہ کے کائنات کے جوہری تصور کو سعد الدین تفتازانی (۱۳۲۲-۱۳۹۰ء) نے اہل فلسفہ کی

مشکلات اور التباسات کا حل قرار دیا ہے۔ تفتازانی کے مطابق اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ فلسفیوں کے نقطہ نظر سے ہٹ کر جوہری نقطہ نظر کو اختیار کرنے کا فائدہ کیا ہے تو ہم کہیں گے اس کا مفاد موجود ہے۔ اگر ہم خالص جوہر کے تصور کو تسلیم کر لیں تو اس سے ہم فلسفیوں کے بہت سے التباسات اور مشکلات سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بنیادی مادے یعنی ہیولیٰ اور صورت کی مشکل کہ یہ تصور انجام کار کائنات کی ابدیت کی طرف لے جاتا ہے، جسم کے بعثت نو کا انکار اور اسی طرح ہندسہ کے بہت سے بنیادی قوانین جن کی بنیاد پر اجرام فلکی کے مسلسل حرکت کا تصور کیا گیا ہے اور اسی طرح خرق عادت اور خرق کے بعد پھر اپنی اصل حالت کے لوٹ آنے کا انکار۔[٤٦]

## ۲۔ خلق جدید اور محدث کا تصور

اشاعرہ کے مطابق اس کائنات کی ماہیت مسلسل تخلیق نو کی حامل ہے۔ ذات الٰہیہ نے اسے عدم سے یا لاشے سے شے کی صورت میں وجود بخشا اور ہر لمحے تخلیق نو کا یہ عمل جاری ہے۔ یعنی یہ مسلسل تخلیق کے بجائے ہر لمحہ تخلیق اور فنا ہونے کا عمل ہے۔ اسے خلق جدید بھی کہا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات کو یا عالم کو محدث کہا جاتا ہے۔[٤٧] تاہم مسلسل تخلیق نو کا یہ عمل ہمارے حواس ظاہری کی گرفت میں نہیں آ سکتا۔ تاہم ہماری فکر یا روحانی وجود یا ماورائے حواس شعور اس کا ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ جوہری تصور کائنات قرآن حکیم کی تعلیم پر مبنی ہے جس کی بنیاد اس نقطہ نظر پر ہے کہ کائنات اور اس کی ہر شے کا وجود خالق کائنات کی قدرت و اختیار اور منشا پر منحصر ہے۔

اشاعرہ کے نقطہ نظر کے مطابق کائنات کا وجود قانون بقائے مادہ و توانائی پر استوار نہیں بلکہ مشیت الٰہی کے تحت ہر لمحے ہونے والی خلق جدید پر استوار ہے جس کے بارے میں قرآن مجید کے الفاظ میں منکر الہ ذہنیت التباس اور مغالطّوں کا شکار ہے:

أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ. (سورہ ق، آیہ:۱۵)

کیا ہم پہلی بار پیدا کر کے تھک گئے ہیں؟ (نہیں) بلکہ یہ ازسرنو پیدا کرنے میں شک میں (پڑے ہوئے) ہیں۔

کائنات کے تخلیق نو کے اس عمل یعنی فنا ہونے اور فنا کے بعد خلق جدید پانے کی وضاحت کرنے کے لیے اشاعرہ نے جواہر اور اعراض کے تصور کو بنیاد بنایا۔[٤٨] لیکن ذات باری جواہر و اعراض سے ماوراء ہے اسی لیے ذات باری کے علاوہ ہر شے کو عالم کہا جاتا ہے۔[٤٩] ان کے مطابق یہ جوہر ناقابل تقسیم، بے کمیت اور خلا کو نہ گھیرنے والا ہے کیونکہ اگر اس کی کمیت ہوگی تو یہ لامعدود حد تک قابل تقسیم بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔[٥٠] اجسام کو وجود بخشنے کے لیے یہ جواہر باہم ملتے ہیں۔ ایک جیسے جواہر کے ملنے سے اجسام وجود میں

آتے ہیں۔ اجسام کا فرق جواہر کے اعراض کے فرق سے پیدا ہوتا ہے۔ اعراض جن کی وجہ سے اجسام کی خصوصیات وجود میں آتی ہیں دو مسلسل لمحوں میں باقی نہیں رہتے۔ بلکہ ہر آن فنا اور بقا کے عمل سے گزر رہے ہوتے ہیں۔ اشاعرہ کا تصور جدید کوانٹم طبیعیات کا پیش ورقرار دیا جا سکتا ہے۔ اعراض اجسام اور جوہر پر عائد کیے جاتے ہیں کہ وہ ان سے الگ نہیں ہو سکتے۔ اشیاء کی کوئی مخفی ماہیت نہیں کیونکہ ذات باری اشیاء اور ان کے اعراض و جواہر کو بیک وقت معاً تخلیق کرتا ہے۔ جب یہ تخلیق کے بعد فنا ہوتے ہیں تو ان کی جگہ نئے اعراض و جواہر لے لیتے ہیں۔ کائنات کو تخلیق کرنے اور اسے تشکیل و تنظیم دینے کی یہی سنت الٰہیہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات میں مظاہر کے ظہور کے لامحدود امکانات موجود ہیں۔ ذات خداوند کے سامنے تخلیق کے حوالے سے لامحدودیت کا تصور نا قابل قبول ہے کیونکہ اس نے تخلیق کے حوالے سے خود یہ قاعدہ تشکیل دیا ہے کل شیء عندہ بمقدار۔

کائنات عمل کس طرح ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام واقعات چار محددات (coordinates) کے اندر ظہور پذیر ہو رہے ہیں جن میں سے تین کا تعلق مکان کے ساتھ ہے اور وہ جوہر کی سادہ اور انفرادی حالت جسے جوہر البسیط یا جوہر الفرد کہتے ہیں سے وابستہ ہیں۔ جب یہی ایٹم یا جوہر اکٹھے ہوتے ہیں تو اس سے ایک مرکب مادہ بنتا ہے۔ ان میں چوتھی جہت زماں ہے جس میں خواصِ کیف یعنی معنی یا عرض وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ جب یہ سادہ جوہر، جواہر کے اجتماع کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے تو اس سے جسم وجود میں آتا ہے۔ مزید برآں زمان اور مکاں نہ ہی تو جوہر ہیں اور نہ ہی جوہر کے اعراض بلکہ یہ وہ اضافتیں ہیں جنہیں بطور رسم و اصول کے اختیار کیا جاتا ہے تاکہ جوہر اور اعراض کا ادراک کیا جا سکے۔[۵۱]

مکان میں کسی جوہر کا تعامل اس سے وابستہ چار اعراض سے متعین ہوتا ہے اور یہ چاروں اعراض کون یا اکوان کہلاتے ہیں۔ یعنی وہ جوہر یا تو حرکت میں ہوگا یا حالت سکون میں یا کسی دوسرے جوہر سے علیحدہ ہوگا یا اس کے ساتھ متصل یعنی جواہر کے گروہ کا حصہ ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرکت دو مکانوں اور دو زمانوں کا تقاضا کرتی ہے جبکہ سکون دو زمانوں اور ایک مکان کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا حرکت اور سکون دونوں اپنی ابتدائی تخلیق کے بعد ہر آنے والے لمحے میں ان اکوان میں سے کسی کون سے گزر رہے ہوتے ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک عالم میں کسی جوہر یا جسم کی ابتدائی تخلیق حرکت قرار نہیں دی جا سکتی۔ یعنی کسی بھی ایٹم کی حرکت یا سکون کی حالت کو اس کی ابتدائی تخلیق سے مقدم نہیں کیا جا سکتا۔[۵۲]

## ۳۔ یونانی فکر کا رد

ارسطوئی نقطہ نظر کے مطابق چونکہ کائنات قوانین فطرت کی پابند ہے لہٰذا ایک طرف اس سے کائنات

کی ابدیت کا تصور پیدا ہوتا ہے تو دوسری طرف قوانین فطرت کے غیر متبدل ہونے کا نقطہ نظر سامنے آتا ہے یعنی علت اور معلول کے درمیان نسبت کو لازمی اور ناگزیر تصور کرنا ضروری ٹھہرتا ہے۔ اشاعرہ کے ہاں اس طرح کا تصور موجود نہیں بلکہ انہوں نے جن میں امام غزالی سرفہرست ہیں اس سے برتر اور جامع نقطہ نظر اختیار کیا اور ابن سینا کے تصورات کو اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ میں مسترد کیا۔ انہوں نے علت اور معلول کی ابدیت کی نفی کرتے ہوئے معجزے کے امکان کو بھی بیان کیا۔ مثلاً جب روئی آگ کے قریب لائی جاتی ہے تو روئی آگ پکڑ لیتی ہے اس کی بجائے یہ کہنا چاہیے کہ جب روئی آگ کے قریب لائی جاتی ہے تو ذات باری اس میں جلنے اور آگ میں جلانے کی خصوصیت پیدا کرتی ہے۔ جس کے نتیجے میں ان میں نئی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں یعنی ایک شے روشن اور دوسری جل کر خاکستر ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ ہر شے کو ایک الگ وجود کے طور پر پیدا کرتا ہے اور پھر ان کے درمیان ایک تعلق قائم کرتا ہے۔ ہمیں یہ تعلق اپنے حواس کے محدود مشاہدے کی بنیاد پر ناگزیر نظر آتا ہے۔ کائنات کی تخلیق کا یہی طریقہ سنت الٰہیہ ہے۔

قانونِ اسباب و علت کے بارے میں اشاعرہ کا رویہ تشکیک کا حامل تھا۔ انہوں نے کائنات میں قانون علت کی معروضی ثقاہت کا انکار کیا۔ ان کے مطابق کوئی تخلیق شدہ شے کسی دوسری شے کی علت نہیں ہوسکتی۔ کائنات میں موجود اشیاء خود کوئی طاقت نہیں رکھتیں نہ ہی ان میں کوئی ایسی خصوصیت ہے کہ وہ کوئی علتی تاثیر پیدا کرسکیں۔ انسان اور اشیائے عالم میں موجود طاقت حقیقی اور موثر قوت نہیں ہے بلکہ یہ عطا کردہ قوت ہے حقیقی قوت ذات باری کی ہے۔ ذات باری ہی آخری اور اولیٰ حقیقت ہے۔[۵۴] عالم کی اشیاء ناقابل تقسیم اکائیوں یعنی جواہر پر مشتمل ہیں جو ہر لمحے پیدا اور فنا ہو رہے ہیں۔ ذات باری ہی انہیں اور ان کے خواص کو پیدا اور فنا کر رہی ہے۔ لہٰذا کائنات میں کوئی ایسی چیز نہیں جسے قانون فطرت کہا جا سکے بلکہ کائنات اللہ کا مستقل اور جاری فعل تخلیق ہے۔ کائنات میں کوئی ثانوی علت بھی موجود نہیں۔ اگر ایسا نظر آئے تو محض وہم اور دھوکہ ہے۔ ذات باری ہی تاثیر اور تاثیر کے مظاہر کو پیدا کرتی ہے۔ اشیائے عالم میں کوئی مستقل فطرت موجود نہیں۔ مثلاً آگ میں جلانے کی مستقل خصوصیت موجود نہیں بلکہ ذات باری اس وقت جب کوئی شے آگ کو چھوتی ہے تو اس کی جگہ جلا ہوا مواد پیدا کر دیتی ہے۔ شبلی نعمانی کے مطابق اشاعرہ نے قانون علت کی تردید معجزے کا امکان پیدا کرنے کے لیے کی جو ان کے مطابق نبوت کا ثبوت ہیں۔ راسخ العقیدہ اشاعرہ کا معجزوں اور قانون علت دونوں پر یقین تھا، ان کے مطابق معجزے کا اظہار کرتے ہوئے ذات باری کائنات میں جاری قوانین فطرت کو معطل کر دیتی ہے لیکن جب ابوالحسن اشعری (۸۷۳-۹۳۶ء) نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ کسی بھی علت کو ہمیشہ ایک ہی طرح کا نتیجہ پیدا کرنا چاہیے یہ

ممکن نہیں کہ مختلف اوقات میں ایک علت مختلف نتائج دے اور اشاعرہ نے اس اصول کو اختیار کر لیا تو ان کے لیے ممکن نہیں رہا کہ وہ اولین راسخ العقیدہ مکاتب فکر کے نقطہ ہائے نظر کو قبول کریں۔ لہٰذا ان کے مطابق ہم ذات باری کی طرف سے جاری حکم یعنی امر کے نظر آنے والے ظاہری نتائج کے علاوہ کسی شے کا کوئی علم نہیں رکھتے۔[۵۴]

شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴ء) کے مطابق اشعری علم کلام کا بڑا حصہ فلسفہ یونان کا رد ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فلسفہ کے جو مسائل، اسلام کے خلاف ہیں ان کا رد کرنا علم کلام کی جان ہے لیکن متکلمین کو اس میں نہایت سخت غلطیاں پیش آئیں۔ جن مسائل کو وہ فلسفہ یونان کے مسائل سمجھے وہ درحقیقت ان کے مسائل ہی نہ تھے۔ اور جو مسائل درحقیقت ان کے تھے وہ بلحاظ اغلب، اسلام کے مخالف نہ تھے۔[۵۵]

## ۴۔ اشاعرہ کی فکر کے مثبت نتائج

اشاعرہ کے علم الکلام کے نتائج بہت مثبت تھے۔ انہوں نے شریعت اسلامیہ کی وحدت کو تحلیل کرنے والے عناصر کا مقابلہ کیا، یونانی فلسفے پر آزاد تنقید کی اور آنے والے فلسفیوں مثلاً غزالی (۱۰۵۶-۱۱۱۱ء) اور فخر الدین رازی (۱۱۴۹-۱۲۰۹ء) کے لیے زمین ہموار کی۔ امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ لکھ کر یونانی فلسفے کا سحر توڑ دیا۔ یہ امام غزالی ہی کی کاوشوں کا اثر تھا کہ لوگ مابعد الطبیعیات اور ایمانی مباحث کو برابر اہمیت دینے لگے اور یونانی فلسفے کے سحر سے آزاد ہونے لگے۔ امام غزالی کی کاوشوں کا اثر تھا کہ اشاعرہ کی الٰہیات مسلم دنیا میں بالعموم قبول عام حاصل کر گئی۔

اشاعرہ کے تصور جواہر میں یہ وصف موجود ہے کہ اس سے سائنسی تحقیق کے ان گنت راستے کھلتے ہیں کیونکہ اشاعرہ نے قانون علت اور کسی شے کے وقوع پذیر ہونے کی کسی ثانوی وجہ کی نفی کی ہے۔ اشاعرہ نے پہلے سے موجود تصورات کی تقلید کرنے کے بجائے حریت فکر سے نہ صرف ان تصورات کو چیلنج کیا بلکہ ان کی بجائے زیادہ مستحکم اساس اور وسیع تناظر رکھنے والے تصورات متعارف کروائے۔ علت کے قانون کے سخت شکنجے کی نفی کرنے کا مطلب کائنات کی تسخیر اور کائنات پر تحقیق کی امکانات کو وسیع کرنا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (سورہ ھود، آیہ:۱۲۳)

اور آسمانوں اور زمین کی چھپی چیزوں کا علم خدا ہی کو ہے اور تمام امور کا رجوع اسی کی طرف ہے۔ تو اسی کی عبادت کرو اور اسی پر بھروسہ رکھو۔ اور جو کچھ تم کر رہے ہو تمہارا پروردگار اس سے بیخبر نہیں۔

یعنی کل یا آئندہ کے انجام کا فیصلہ کوئی پہلے سے طے شدہ قانون نہیں کرتا بلکہ یہ فیصلہ مشیت الٰہی پر منحصر ہے جو کسی بھی علت کے شکنجے یا چوکھٹے میں مقید نہیں ہے۔ قدرت الٰہیہ ہر طرح کے اندازے سے وسیع اور اس پر حاوی اور محیط ہے۔ جبکہ اس کے برعکس سائنس کے کئی قوانین مثلاً قانون بقائے مادہ یا قانون بقائے توانائی انسانی شعور کے سامنے اس کائنات پر مزید غور وفکر کرنے کے حوالے سے ایک ایسی حد قائم کر دیتے ہیں جن سے آگے وہ سوچنے کی جرات نہیں کر سکتا۔ سائنس کے اس طرح کے قوانین نہ صرف تحقیق کے راستے مسدود کرتے ہیں بلکہ ایک لحاظ سے معبودانِ خیالی بن کر ذات باری کی جگہ بھی لے لیتے ہیں۔

مسلم مفکرین کے ہاں معرفت ذات باری کے لئے عملی جدوجہد یعنی تصوف اور استدلال یعنی الٰہیاتی فکر میں کوئی تفاوت نہیں۔ مسلم متکلمین نے جو تصور کائنات تشکیل دیا اس کے مطابق عالم میں ماسوی اللہ ہر شے شامل ہے۔ یعنی عالم کو اللہ نے پیدا کیا ہے لہٰذا اس کا ایک آغاز ہے اگر اس کا ایک نقطہ آغاز ہے تو اس کا انجام بھی ہوگا۔ عالم کا نقطہ آغاز اور نقطہ انجام کا حامل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا بنیادی تشکیلی عنصر بھی ایک حد کا حامل ہے جہاں وہ ناقابلِ ہو تقسیم ہو جاتا ہے اسے انہوں نے جوہر الفرد یا الجز الذی لایتجزی کا عنوان دیا۔ ڈیموکریٹس کی جوہریت مادی نوعیت کی ہے ہندی جوہریت مادے کو ابدی اور دائمی تسلیم کرتی ہے جبکہ مسلم متکلمین کے ہاں یہ دونوں تصورات موجود نہیں۔ یہ ان کے نظریہ جواہر کی تخلیقی اور اصلی ہونے کی تائید ہے یعنی انہوں نے اپنا نظریہ جواہر اسلام کے بنیادی ماخذوں سے اخذ کیا جو ان کی دینی اعتقاد سے متصادم نہیں تھا۔

اس سے مسلم دنیا میں اس فکری روایت کے فروغ کا امکان پیدا ہوا جس کے نزدیک معقول اور منقول کی تطبیق ناروا نہ تھی مثلاً ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸ء) خود بھی اگرچہ فلسفہ کا دلدادہ تھا لیکن اس کا یہ بھی خیال تھا کہ فلسفہ اور شریعت ایک ہی عمارت کے دوستون ہیں اس لیے نہ وہ مذہبی ضعف کو گوارا کر سکتا تھا نہ فلسفہ اور منطق کو حرام سمجھ سکتا تھا۔ اس ضرورت سے اس کو معقول ومنقول کی تطبیق دینے کی ضرورت پیش آئی۔ اس خیال کی تحریک اس وجہ سے بھی ہوئی کہ وہ بیک واسطہ امام غزالی کا شاگرد تھا اور اس موضوع پر امام غزالی کی تصنیفات اس کے پیش نظر رہتی تھیں۔ علم کلام میں اس نے دو مختصر کتابیں لکھیں: **فصل المقال و تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال** اور **الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة**۔

اس نے پہلی کتاب میں اس سوال کو زیر بحث قرار دے کر فلسفہ اور منطق کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں؟ یہ جواب دیا ہے کہ یہ واجب اور کم از کم مستحب ہے کیونکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جابجا، عالم کائنات سے

اپنے وجود پر استدلال کیا ہے اور اس طرز استدلال کا حکم دیا ہے چنانچہ اسی قسم کی آیتوں سے فقہا نے استنباط مسائل میں قیاس سے کام لیا ہے جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کی قیاس برہانی جائز نہ ہو۔[۵۶]

## تحقیق کے امکانات

اشاعرہ کے تصور جواہر کی تفہیم اور معنویت کو مزید واضح کرنے کے لیے درج ذیل سوالات کو زیر بحث لانا اور ان خطوط پر تحقیق کو آگے بڑھانا درکار ہے:

۱۔ جدید کوانٹم فزکس کی دریافتوں کے بعد آج مادے کے بارے میں ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ کائنات ایک شے نہیں بلکہ ایک عمل ہے لیکن اشاعرہ بہت پہلے اس حقیقت کو سمجھ چکے تھے اور انہوں نے اسے بیان بھی کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ عالم کی تعریف ہی یہ کرتے ہیں: کل ما یَحدُثُ یعنی یہ کائنات ایک حادثہ یا عمل ہے۔ اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر مسلم فکری تاریخ میں مزید تحقیق کا موضوع کیوں نہ بن سکا۔

۲۔ اشاعرہ کے طرز فکر نے اسلامی تاریخ میں مختلف شعبہ ہائے علوم کو کس طرح متاثر کیا اور مختلف شعبہ ہائے علوم خصوصاً عقائد کے باب میں درآنے والے فکری انحرافات مثلاً تخلیق قرآن کا ازالہ کس طرح کیا اور تخلیق قرآن جیسے اعتقادی انحرافات کا سبب بننے والے فکری رجحانات کا قلع قمع کرنے میں اشاعرہ کا طرز فکر کیسے موثر ہوا؟

۳۔ کیا اشاعرہ براہ راست قرآن حکیم سے اپنی فکری بنیادیں اخذ کر رہے تھے مثلاً قرآن حکیم کی آیات کل شیء عنده بمقدار اور قد جعل الله لكل شيء قدرا میں اس فکر کی واضح اساس نظر آ رہی ہے۔

۴۔ کائنات اور خالق کائنات پر غور و فکر کرتے ہوئے اشاعرہ نے کلام کو دو واضح حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ صفات باری کے بارے میں کلام کو انہوں نے جلیل الکلام اور کائنات کے حوالے سے جواہر کی خصوصیات مکان، زمان اور اجرام کائنات پر غور و فکر کے کلام کو دقیق الکلام کا عنوان دیا۔ اشاعرہ نے دقیق الکلام کو تحقیق و جستجو کا موضوع بنایا جبکہ جلیل الکلام میں کسی بھی طرح کے عقلی توجیہات کی گنجائش نہیں رکھی۔ تاہم من حیث الکل اشاعرہ کے ہاں تقلید کی پیروی کا شائبہ نظر نہیں آتا۔ یہ دیکھنا درکار ہے کہ اشاعرہ کی علم الکلام کی اس تقسیم اور دقیق الکلام کے دائرہ میں تقلید سے احتراز نے مسلمانوں کے ہاں علمی تخلیق میں کیا کردار ادا کیا؟

۵۔ صوفیا کے ساتھ متکلمین خصوصاً اشاعرہ کے تعلق کی نوعیت کی تفصیل دریافت کرنی ضروری ہے کیونکہ صوفیا کے ہاں کائنات کی ماہیت اور ذات حق کے ساتھ اس کے تعلق کی تفصیلات زیادہ تحقیقی ہیں:

اَللّٰهُمَّ اَنْتَ الْمُصَوِّرُ لِلْاَشْكَالِ وَ مُشَكِّلُ دَقَآئِقِ بَدَآئِعَ الْاَشْكَالِ وَ مُخْتَلِفُ تَصْوِيْرِ الْمِثَالِ وَ الْمُخْتَرِعُ تَصَاوِيْرَهَا وَ تَرَاكِيْبَهَا اَسْئَلُكَ يَا مُبْدِعَ مِثَالِهَا وَ مُصَوِّرَ الصُّوَرِ الْعُلْوِيَّةِ بِاَشْكَالِهَا وَ حَقَآئِقِهَا مِنَ الْمَلِيْحِ وَ الْقَبِيْحِ وَ الْجَمِيْلِ وَ الْكُلُّ مِنْ فِعْلِكَ اَنْتَ مُبْدِعُ الْاَرْوَاحِ وَ مُخْتَرِعُ الْاَجْسَامِ....... اَللّٰهُمَّ قُدْرَتُكَ فِى الْاَرْضِيْنَ وَ السَّمٰوٰتِ بِاِيْجَادِ الْاَشْيَآءِ وَ بَسْطَتِهَا وَ بِحِكْمَتِكَ ثُبُوْتُ الْاَمْرِ وَ حِفْظُ الْقَلْبِ وَ بَسْطُه، وَ كَشْفُ الْاُمُوْرِ الْغَيْبِيَّةِ وَ الثُّبَاتُ عَلٰى كَشْفِ اللَّطَآئِفِ الْمَغِيْبَةِ وَالْاُمُوْرِ الْعَطَآئِيَّةِ۔ [۵۷]

اے اللہ تو ہی اشکال کی صورت گری کرنے والا ہے اور انوکھی شکلوں کو وجود عطا کرنے والا ہے اور مثالی وجود کی مختلف تصاویر پیدا کرنے والا ہے اور ان تصویروں کو اور ترکیبوں کو ایجاد کرنے والا ہے۔ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں کہ اے ان مثالوں کو ایجاد کرنے والے اور عالم علوی کی صورتوں کی ان کی شکلوں اور حقائق کے ساتھ تصویریں بنانے والے، ان سب صورتوں کو، جو خوبصورت بھی ہیں، بدصورت بھی ہیں اور حسین و جمیل بھی تیرے فعل سے ہی یہ وجود میں آنے والی ہیں، تو ارواح کو از سرِ نو پیدا کرنے والا ہے اور اجسام کو اختراع دینے والا ہے۔۔۔۔۔ اے اللہ تیری قدرت تمام زمینوں میں اور آسمانوں میں اشیاء کی ایجاد اور ان کے بسط سے نمایاں ہے۔ اور تیری حکمت کاملہ کے ساتھ ہی امر کا ثبوت، قلب کی حفاظت اور اس کی وسعت و کشادگی، امور غیبیہ کا انکشاف اور غیبی لطائف کے انکشاف اور امور عطائی پر ثبات میسر آتا ہے۔

یعنی صوفیا نے اپنے مشاہدے، تجربے اور حال سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ کائنات کا وجود افعال الٰہی کا رہین منت ہے کائنات کی جملہ اشیاء اجسام، اشکال، تصاویر اور ان کی مثالی اور ترکیبی صورتیں افعال الٰہی ہیں، جن میں تصویر، تشکیل، اختلاف، اختراع، ابداع اور ایجاد شامل ہیں، کے ذریعے وجود پذیر ہوتی ہیں۔ ان سب افعال الٰہی کی جملہ جہات کا تسلسل اللہ کی قدرت اور حکمت کے تحت جاری رہتا ہے یعنی زمین و آسمان میں اللہ کی قدرت نافذ ہے جس کا اظہار اشیاء کی ایجاد و بسط یعنی اشیاء کی تکمیل، فروغ اور تسلسل کے ذریعے ہوتا ہے اور پھر حکمت الٰہی سے اللہ کے جاری ہونے والے امر کو ثبات اور اس پر قلب کو حفظ و بسط اور قلب پر منکشف ہونے والے امور اور لطائف پر بندے کو ثبات ملتا ہے اور یہ ساری تفصیلات تصور محض نہیں بلکہ حال اور تجربے سے متعلق ہیں اسی لیے صوفیاء نے اسے دعویٰ یا قضایا کی بجائے دعا کی صورت میں بیان کیا ہے۔

۶۔　اشاعرہ کا طرزِ فکر جاری کیوں نہ رہ سکا؟ اسے کیوں، کب اور کیسے زوال آیا؟

۷۔　علمی تحقیق کے باب میں اشعری طرزِ فکر کے تقلید کے بجائے تخلیق پر زور نے دیگر علوم خصوصاً ریاضی وغیرہ پر کیا اثرات مرتب کیے؟

۸۔ جدید کوانٹم فزکس کی تحقیقات کے تناظر میں اشعری جوہری زمان کے تصور کی معنویت کیا ہے؟

۹۔ مغرب نے اشاعرہ کے نقطہ نظر سے کتنا فائدہ اٹھایا اور پھر اشاعرہ کی تحقیقات کا اعتراف کیوں نہیں کیا؟ مثلاً رچرڈ آرتھر نے اپنے مضمون میں لکھا:

> So although Malebranche's thought is constrained by the some of the same epistemic vectors as the Ash'arites', his conclusions are reached as a consequence of the Augustinian-Cartesian doctrine of continuous creation, together with the extreme Cartesian interpretation of the passivity of bodies and the origin of forces in the will of God. From these premises it follows—without having to assume time atomism—that there is no necessary connection between the state of the world at one instant and its states at subsequent instants. But even if, as appears to be the case, *kalam* is not an immediate source for Cartesianism, the whole European tradition is nonetheless inseparable from the Islamic, just as the Islamic was not isolated from the Indian, so that occasionalism is well characterized by ArunBala's phrase as originating in a "dialogue of civilizations".[58]

لہٰذا اگرچہ میلبرانچے کی فکر اشعریوں کی طرح کے کچھ ایسے ہی علمی ویکٹروں کی وجہ سے محدود ہے، اس کے نتائج آگسٹینی - کارٹیسین مسلسل تخلیق کے نظریے کے نتیجے پر پہنچے ہیں، جس کے ساتھ جسموں کی غیر فعالیت کی انتہائی کارٹیسی تشریح اور خدا کی مشیت میں قوتوں کی ابتدا بھی شامل ہے۔ ان مقدمات کے ساتھ یہ آگے بڑھتا ہے - زماں کی جوہریت کو فرض کیے بغیر - کہ ایک لمحے میں دنیا کی حالت اور اس کے بعد کے لمحات میں اس کی روایت کے درمیان کوئی ضروری تعلق نہیں ہے۔ لیکن یہاں تک کہ اگر، جیسا کہ بظاہر ہوتا ہے، مسلم علم الکلام کارتیسی نظام کا بنیادی ماخذ نہیں ہے، پھر بھی پوری یورپی روایت اسلامی روایت سے الگ نہیں ہے، جس طرح اسلامی کو ہندوستانی سے الگ نہیں کیا جاتا، لہٰذا ارون بالا کے الفاظ میں یہ occasionalism 'تہذیبوں کے مکالمے' سے ہی جنم لیتا نظر آتا ہے۔

۱۰۔ اشاعرہ کے نظریہ جواہر میں مادی جواہر اور زمانی جواہر کے نظامات الگ الگ ہونے سے ان کے درمیان عضویاتی رشتہ کیسے ختم ہوا اور اس کے کیا مضمرات مرتب ہوئے؟

❁....❁....❁

# حوالہ جات وحواشی

1. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thougt in Islam*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2018, p.52
2. Ibid, pp.55–60

۳۔ دکتر سید جعفر سجادی، فرہنگ علوم عقلی، شامل اصطلاحات فلسفی، کلامی، منطقی، انجمن اسلامی حکمت وفلسفہ، ایران، تہران، ۱۶۳۱، ص ۲۰۱-۲۰۲۔

۴۔ الامام القاضی ابی بکر محمد بن الطیب بن الباقلانی، کتاب التمہید، المکتبہ الشرقیہ، بیروت، ۱۹۵۷ء، ص ۱۷-۱۸

5. A. I. Sabra, "The Simple Ontology of Kalam Atomism, An Outline", *Early Science and Medicine* 14, 2009 (68–78), p.71

۶۔ قاضی عضد الدین الایجی، کتاب المواقف فی العلم الکلام، تدوین: ابراہیم الدسوقی عطیہ واحمد الحنبلی، قاہرہ، ۳۹-۱۹۳۸ء/ ۱۳۵۷ھ، مبحث اجسام، ص ۲۵۹ تا ۲۷۱

7. S. M. N. Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), Kuala Lumpur, 2001, p.73
8. Hamid Fahmy Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept of Causality: with reference to his interpretations of reality and knowledge*, IIUM Press, Kuala Lumpur, 2010, p.109

۹۔ شبلی، علم الکلام، چوتھا ایڈیشن، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۳۴۱ھ/ ۱۹۲۳ء، ص ۵۷

10. D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York, 1926, pp. 200-201.

۱۱۔ قاضی عضد الدین الایجی، المواقف؛ سید شریف، شرح المواقف، نولکشور، لکھنؤ، ص ۱۵۔

12. R. F. Kitchener, *Introduction: The World View of Contemporary Physcis: Does it Need a New Metaphysics*, *in The World View of Contemporary Physics*, edited by R. F. Kitchener, State University of New York Press, Albany, 1988, pp. 3–24.

۱۳۔ قاضی عضد الدین الایجی، المواقف؛ سید شریف، شرح المواقف، نولکشور، لکھنؤ، ص ۱۲۸۔

۱۴۔ ابوالحسن بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المسلیین، استنبول، ۱۹۲۹ء ص ۵۲۰۔

۱۵۔ قاضی عضد الدین الایجی، المواقف؛ سید شریف، شرح المواقف، نولکشور، لکھنؤ، ص ۱۰۹۔

۱۶۔ ایضاً

17. James E. Montgomery, ed., *Arabic Theology, Arabic Philosophy :Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, 2006, p 209-11,(discussion On the Akwan doctrine and on motion)
18. A. I. Sabra, "The Simple Ontology of Kalam Atomism: An Outline", *Early Science and Medicine* 14, 2009, (68-78), p.70
19. Ibid, p.77

۲۰۔ شبلی، علم الکلام، ص ۸۷-۸۸

۲۱۔ ایضاً، ص ۸۶

22. Martin Levey, "Studies in the Development of Atomic Theory", *Chymia*, Vol 7, 1961, pp.40-56, p.41

۲۳۔ شبلی، علم الکلام، ص ۹۲

۲۴۔ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد ا، ص ۳۱۲

۲۵۔ شبلی، علم الکلام، ص ۹۰، ۹۱

۲۶۔ ایضاً، ص ۹۲

27. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.12
28. Ibid, p.20

۲۹۔ امام غزالی، المنقذ من الضلال اردو ترجمہ تلاش حق از خالد حسن قادری، محکمہ اوقاف پنجاب، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۵۵۔

۳۰۔ مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر چہارم، بیت ۲۸۳۳ تا ۲۸۸۶

۳۱۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، الفتح الربانی، فرید بک سٹال، اردو بازار، لاہور، ص ۳۸۷

۳۲۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، روحانی اسفار اور ان کے ثمرات، ابن عربی فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ص ۸۲۲

33. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.55
34. Ibid.
35. Ibid.
36. Ibid, p.56
37. Ibid.
38. Ibid.
39. Ibid, p.57
40. Ibid.
41. Ibid, p.58
42. Ibid.
43. Ibid, p.59
44. Ibid, p.60
45. Allama Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2018, pp.68-69

46. Sa'd al-Din Masud ibn Umar and Elder, Acommentary on the Creed of Islam: Sad al-Din al-Taftazani on the creed of Najm al-Din al-Nasaf, vol. XLIII, translated by E.E. Elder, New York, Columbia University Press, 1950, p.201.

47. B. Pullman, *The Atom in the History of Human Thought*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 31

S. M. N. Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, 1994, p.211

D. B. MacDonald, *The History of Science Society* (9), 1927, pp.326–344.

48. S. M. N. Al-Attas, The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the Aqaid al-Nasafi, Department of Publications University of Malaya, Kuala Lumpur, 1988, p.119

49. Adi Setia, *Islam & Science* 2(2), 2004, pp.161–180

50. Adi Setia, *Islam & Science*, 4(2), 2006, pp.113–140.

۵۱۔ قاضی عضد الدین الایجی، کتاب المواقف فی العلم الکلام، تدوین: ابراہیم الدسوقی عطیہ و احمد الحنبلی، قاہرہ، ۳۹-۱۹۳۸ء/ ۱۳۵۷ھ، مبحث اضافیت زماں، ص ۱۱۲

۵۲۔ قاضی عضد الدین الایجی، المواقف؛ و سید شریف، شرح المواقف، نولکشور، لکھنؤ؛ ص ۳۶۲۔

ابوالحسن بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المسلیٖین، استنبول، ۱۹۲۹ء، ص ۵۳۹۔

۵۳۔ شبلی، علم الکلام، چوتھا ایڈیشن، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۳۴۱ھ/ ۱۹۲۳ء، ص ۶۴

۵۴۔ شبلی، علم الکلام، ص ۹۰

۵۵۔ شبلی، علم الکلام، ص ۹۷

۵۶۔ شبلی، علم الکلام، ص ۹۷

۵۷۔ محمد عبدالرحمٰن چھوہروی، کتاب محیر العقول الفحول فی بیان اوصاف عقل العقول، انجمن رحمانیہ، سولہ شہر، چاٹگام، بنگلہ دیش، ۱۹۸۲ء، ج ۲۶، ص ۲۳، ۲۴

58. Richard T. W. Arthur, *Time Atomism and Ash'arite Origins for Cartesian Occasionalism*, Revisited, [Department of Philosophy McMaster University Hamilton, Ontario, Canada]inForthcoming in Asia, Europe and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries, Ed., By ArunBala, Palgrave McMillan, 2012, pp.73-92