Fikr-o-Nasar (Islamabad) 47:2 (2009)

فکر و نظر........... اسلام آباد جلد: ۴۷ شمارہ: ۲

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور تجدید فکر اسلامی

تحریر: پروفیسر ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری☆
مترجم: ڈاکٹر محمد مشتاق تجاروی☆☆

Abstract

The Prophet (peace be on him) said, "At the beginning of each century Allah will raise for this ummah who will renew for the ummah its din (way of life)." This article examines the Islamic scholarship in explanation of this tradition to determine the right position of a mujaddid, the scope and nature of his work outlining the nature of facing challenges. The article further navigates into the classical Islamic literature analysing the positions taken by the Muslim philosophers, mutakallimun and sufiya' in the matters related to Islamic thought and 'aqidah till the age of Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah. Leaving aside Ibn Taymiyyah's contributions in the field of Fiqh, this article attempts to present a concise but thorough and comprehensive analytical account of his renewal work and reforming contributions in the fields of philosophy, kalam, tasawwuf, 'aqidah, the conception of 'Ibadah, human nature (fitrah), and the nature of Islamic society and its governance. The author as conclusion of his analysis of the nature and magnitude of Ibn Taymiyyah's contributions in various fields of Islamic thought and practice contends that he stands out in the history as a mujadid of Islam, a status which is much beyond being an outstanding Hanbli faqih.

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر صدی کے سرے پر اس امت میں ایسے افراد پیدا فرمائے گا جو اس کے لیے اس کے دین کی تجدید کریں گے(۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ تاریخِ اسلام کا دھارا بغیر کسی رکاوٹ کے بہتا چلا جائے گا۔ جاہلیت کی قوتیں اسلام کے ساتھ مسلسل نبردآزما رہیں گی۔ نتیجہ میں ہر سو سال کے عرصے میں ایسی تبدیلیاں رونما ہوں گی جو اسلام کی تصویر بگاڑ دیں گی

☆ ڈائریکٹر، اسلامک اکیڈمی، الرحیم ۱/۷۰۷، مزمل منزل کمپلکس، دودھ پور، علی گڑھ-انڈیا
☆☆ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ-انڈیا

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

اور ملت کی زندگی کو بری طرح متأثر کریں گی۔ جب ایسے حالات پیدا ہوں گے تو اللہ تعالیٰ کسی فرد کو یا چند افراد کو اٹھائیں گے جو جاہلیت کے خلاف معرکہ آراء ہوں گے۔ اس کے زیر اثر جو انحرافات پیدا ہوئے ہوں گے ان کی اصلاح کریں گے۔ اسلام کو اس کی اصلی شکل میں پیش کریں گے اور ملت اسلامیہ کو ایک نئی زندگی عطا کریں گے۔

یہ تغیرات اور یہ تحریفات جن کی طرف حدیث میں اشارہ ہے، معمولی اور سطحی قسم کے نہیں ہوں گے۔ جو ایک یا دو عشروں میں رونما ہوتے ہیں، ملت کے ایک حصے یا ایک علاقے کو متأثر کرتے ہیں اور جن کی اصلاح معمولی کوشوں سے ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہ تغیرات بہت گہرے اور دور رس ہوں گے۔ بے شمار لوگ ان سے متأثر ہوں گے اور کسی غیرمعمولی کوشش کے بغیر صورتِ حال کی اصلاح ممکن نہ ہو گی۔ ان تبدیلیوں کا ہدف اسلام کی بنیادیں ہوں گی، ان میں وحی و رسالت کو زیربحث لایا جائے گا۔ اس کی نفی کریں گی یا اس کو عقل و وجدان کے تابع کریں گی۔ اس کے برعکس وہ عقل و وجدان کی نفی بھی کرسکتی ہیں اور نتیجہ کے طور پر وحی اور عقل کے درمیان جو توازن اسلام نے رکھا ہے اس کو بگاڑ بھی سکتی ہیں۔ وہ اسلامی عقائد کو ہدف تنقید بنائیں گی۔ خدا کے اسلامی تصور کو بدلیں گی۔ کائنات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا جو تعلق ہے اس کی نوعیت کو بدل دیں گی۔ توحید کا جو تصور اسلام پیش کرتا ہے اور انسانی زندگی کے لیے یہ تصور جو معنیٰ رکھتا ہے اسے یہ تبدیلیاں چھپے اور کھلے مختلف انداز میں شرک سے آلودہ کر دیں گی۔ نبوت اور رسالت کا جو تصور اسلام پیش کرتا ہے یا دنیوی اور اخروی حیات کے درمیان جس تعلق کی وضاحت کرتا ہے اسے بھی یہ تبدیلیاں متأثر کریں گی۔

تیسری طرف یہ تبدیلیاں اسلام کے نظام اقدار پر اثر انداز ہوں گی۔ قرآن و سنت نے زندگی کی جو آخری غایت قرار دی ہے، اس کے بجائے دوسری چیزیں غایت کے طور پر پیش کریں گی اور اسلام کے نظام ترجیحات کو متأثر کریں گی۔ فروتر کو برتر اور برتر کو فروتر بنائیں گی۔ بعض اقدار کو ساقط کر کے ان کی جگہ دوسری قدروں کو اجاگر کرنے سے بھی گریز نہیں کریں گی۔

چوتھی طرف قرآن و سنت میں قدروں کی افزائش اور کمال انسانی کے حصول کے لیے جو طریقہ اور جو سلوک تجویز کیا ہے اس کی جگہ ایسا طریقہ کار اور سلوک رائج کریں گی جس کے مختلف عناصر قرآن و سنت کے علاوہ دیگر ذرائع سے ماخوذ ہوں گے۔

پانچویں طرف وہ اسلامی معاشرے پر اثرانداز ہوں گی اور اس کی وحدت پر ضرب لگائیں گی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا جو مشن قرار دیا ہے اس سے غافل کر دیں گی اور اس کے بجائے اسے دوسرے

مقاصد کے حصول میں لگانے کی کوشش کریں گی۔ قوت و اقتدار کی باگ ڈور اہلوں کے بجائے نااہلوں کے سپرد کر دیں گی۔ جو اصول و ضوابط اسلامی معاشرہ کی تشکیل کے لیے وضع کیے گئے تھے ان کی جگہ ایسے اصول و ضوابط وضع کریں گی جو اسلامی عقیدہ و اقدار کے خلاف ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ جس کو اسلام کی تجدید و احیاء کے لیے پیدا فرماتا ہے اسے بڑی صلاحتیں عطا فرماتا ہے۔ جو تبدیلیاں امت اسلامیہ میں پیدا ہوتی ہیں وہ ان سے واقف ہوتا ہے۔ جو کمزوریاں اس کے اجتماعی نظام میں در آتی ہیں، وہ اس کی نظر میں ہوتی ہیں۔ وہ ان تبدیلیوں سے امت کو آگاہ کراتا ہے اور ان اسباب کی نشاندہی کرتا ہے۔ ان مخالف اسلام نظریات پر تنقید کرتا ہے۔ اس طریقے کو تبدیل کرنے کی سعی کرتا ہے جس سے یہ تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں اور جو عذر ان تبدیلیوں کو اختیار کرنے کے لیے پیش کیے جاتے ہیں ان کی تردید کرتا ہے۔ وہ اسلامی عقائد کو قرآن و سنت کی روشنی میں پیش کرتا ہے اور اس کے لیے مضبوط عقلی دلائل فراہم کرتا ہے۔ جو عقیدہ توحید کو تمام قسم کی مداہنتوں سے پاک کر کے بے کم و کاست اپنے عہد کی زبان و اسلوب میں پیش کرتا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے مشن اور طریق کار کو از سر نو واضح کرتا ہے اور ان کی پابندی کو لازم قرار دیتا ہے۔ نظام اقدار کو واضح کرتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ اس نظام میں کس قدر کو کیا مقام حاصل ہے۔ ترجیحات کی نشاندہی کرتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ اسلام ہی وہ دین ہے جو انسان کی فطرت سے ہم آہنگ ہے جس پر خدا نے انسان کی تخلیق کی ہے اور جس کی تکمیل ہی اس دین کا مقصد ہے۔ وہ اس طریقے کی وضاحت کرتا ہے جس کی تعلیم نبی نے دی تھی اور جس پر چل کر انسان ایک طرف اپنے رب کی رضا حاصل کرتا ہے دوسری طرف وہ اپنی ذات کی تکمیل کرتا ہے۔ اس غرض کے لیے لوگوں نے جو طریقے اختیار کیے ہوتے ہیں، مجدد اُن کا جائزہ لے کر بتاتا ہے کہ اس میں کیا صحیح ہے اور کیا غلط۔

مجدد اس کی بھی نشاندہی کرتا ہے کہ اسلامی معاشرہ کیسا ہوتا ہے؟ کن بنیادوں پر قائم ہوتا ہے؟ اور اس کی تشکیل کس طرح کی جاتی ہے؟ اس میں مردوں اور عورتوں کو کیا مقام حاصل ہے؟ اس میں انسانوں کو کیا حقوق حاصل ہیں اور ان کی کیا ذمہ داریاں ہیں؟ اقتدار کن ہاتھوں میں ہونا چاہیے اور اس کو کس طرح استعمال کرنا چاہیے اور اس کے ذریعے انہیں کیا مقصد حاصل کرنے چاہئیں۔ وہ ان مسائل اور حالات کو سمجھتا ہے جن سے معاشرہ دوچار ہوتا ہے اور اللہ نے اسے قرآن و سنت کی جو بصیرت عطا کی ہے، اس سے کام لیتے ہوئے انہیں حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کوشش میں وہ

نہ تو معاشرہ کی روایات کو نظرانداز کرتا ہے اور نہ ہی نئے حالات کے تقاضوں سے صرفِ نظر کرتا ہے۔

یہ ہے وہ کام جو مجدد فکری میدان میں انجام دیتا ہے۔ عملی میدان میں وہ ان غلط طریقوں کی اصلاح کرتا ہے، جنہیں جاہلیت نے ایجاد کیا ہو اور ان صحیح طریقوں کو زندہ کرتا ہے جنہیں اس نے دبا دیا ہو۔ وہ شرک، بدعت، غلط اور ناجائز اعمال کو مٹانے کی کوشش کرتا ہے اور صحیح ایمان وعقیدہ اور حقیقی صلاح و تقویٰ کو فروغ دیتا ہے۔ ان قوتوں کے خلاف جہاد کرتا ہے جو کفر وفسق اور ظلم و تعدی کی حمایت کرتی ہیں اور ان قوتوں کی تائید کرتا ہے جو حق و انصاف، نیکی اور راستی کے لیے سرگرم عمل ہوتی ہیں۔ اس کی کوشش ہوتی ہے کہ قوت شخصی، گروہی اور طبقاتی مفادات کے لیے استعمال نہ ہو بلکہ احکامِ شریعت کے نفاذ اور بلاتخصیص ہر فرد کی بھلائی کے کام آئے۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ مجدد اقامت دین اور زمین میں خدا کی حکومت کے قیام کے لیے سرگرم ہوتا ہے۔ مجدد نبی کا وارث ہوتا ہے(۲) اور نبی کا کام انجام دیتا ہے اگرچہ وہ نبی نہیں ہوتا۔

یہ ہیں وہ کام جو اس کو کرنے ہوتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ اپنے دین کی تجدید کے لیے اُٹھاتا ہے۔ لیکن وہ اس کا کون سا حصہ سرانجام دے پاتا ہے اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ اسے کیا قوتیں حاصل ہیں اور کن حالات سے اسے سابقہ ہے۔ مجدد بعض میدانوں میں کامیاب ہوتا ہے اور بعض میں ناکام۔ مجدد سے غلطیاں بھی ہوسکتی ہیں اور چونکہ وہ نبی نہیں ہوتا اس لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی غلطی کی اصلاح ضروری نہیں ہوتی۔ اس لیے کسی مجدد کے کاموں کا جائزہ لیتے وقت اس کے ہر فکر وعمل کی تصدیق و تاویل لازم نہیں۔ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اوپر جو حدیث ہم نے نقل کی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک وقت میں صرف ایک ہی شخص تجدید کا کام کرے گا اور مجدد کہلانے کا مستحق ہو گا۔ اللہ تعالیٰ ایک وقت میں ایک سے زائد لوگوں کو پیدا فرما سکتا ہے۔ جو اس کے دین کی تجدید کا کام کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے تو بیک وقت تین تین رسول ایک قوم کی ہدایت کے لیے بھیجے تو ایک وقت میں ایک سے زائد افراد سے تجدید کا کام کیوں نہیں لے سکتا۔

شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ ان ذی علم ہستیوں میں سے ایک تھے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کی تجدید کے لیے پیدا فرمایا۔ مجددِ دینِ امت کی فہرست میں انہیں خصوصی مقام حاصل ہے۔ انہیں صف اوّل کا حنبلی فقیہ اور متکلم یا ممتاز سلفی عالم کے نام سے یاد کرنا یا ایک عظیم سنی

مصلح کے لقب سے ان کا ذکر کرنا ان کے غیرمعمولی کارناموں سے ناانصافی ہوگی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ بلاشبہ اپنے دور کے مجدد تھے۔ پیش نظر مقالہ میں ان کے تجدیدی کارناموں کو تفصیل سے بیان کیا جائے گا اور ان کے محاسن کا تذکرہ کیا جائے گا۔ البتہ فقہ کے میدان میں انہوں نے جو کچھ کیا ہے یا تشیع اور عیسائیت کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔

علمی و فکری کارنامہ

جس وقت ابن تیمیہ کی شخصیت منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئی، اس وقت فلسفہ، کلام اور تصوف میں بڑے نمایاں افکار ظہور پذیر ہو چکے تھے۔ پہلے ہم فلسفہ پر گفتگو کریں گے۔ مختلف فلاسفہ کی کوششوں سے جو فلسفہ وجود میں آیا تھا وہ نو افلاطونی (Newplatonic) فلسفہ ہی تھا۔ فلاسفہ نے اس میں بعض تبدیلیاں کر کے اس کو اسلامی فلسفہ قرار دیا تھا یا کم از کم یہ دکھانے کی کوشش کی تھی کہ یہ فلسفہ اسلامی عقائد کے خلاف نہیں ہے۔ ان کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کا تصور یہ تھا کہ وہ قائم بالذات اور واجب الوجود ہے۔ اس کے فکر و تدبر کا موضوع اس کی اپنی ذات ہے، یا حقائق کلیہ ہیں جو فی الحقیقت ذات کا حصہ ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ اشیاء کائنات اتنی معمولی ہیں کہ وہ اس ذات کے تفکر اور ارادے کا موضوع نہیں بن سکتیں۔ انہوں نے خدا کی وحدت کا ایسا تصور پیش کیا تھا جس میں ارادہ یا فعل کی گنجائش نہیں تھی۔ اس کی صفات کی یا تو انہوں نے منفی تعبیر کی یا انہیں اضافات قرار دیا۔ ان کی نظر میں عالم اور خدا کے درمیان تعلق یہ ہے کہ عالم اس کی ذات سے بالضرورۃ صادر ہوتا ہے اور نزولی ترتیب کے حامل ایک سلسلہ موجودات کی شکل اختیار کرتا ہے۔ ابتداء میں عقول عشرہ، پھر افلاک پھر دیگر مادی اشیاء پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ ایک ازلی نظام ہے جو خود کار سلسلہ اسباب و علل کے تحت عقل فعال کی نگرانی میں کام کر رہا ہے۔ ان کے خیال میں اگرچہ انسان مادہ اور روح کا مرکب ہے لیکن اس کی ذات کی تکمیل اس میں ہے کہ اس کا جسم غور و فکر اور عمل عقل کے تابع ہو جائے لیکن اس کی غایت تکمیلی، عقلی کاوشوں اور تفکر عقلی میں محدود ہے، کیوں کہ اس طرح انسان خدا کی نقل کر سکتا ہے جو اس کی سعادت قصویٰ کا نقطۂ انتہاء ہے۔

مرنے کے بعد انسان کا جسم کلیۃً فنا ہو جائے گا۔ بیشتر مسلم فلاسفہ کا خیال ہے۔ بعث بعدالموت جسمانی نہیں ہوگا صرف روحانی ہو گا۔ جنت میں جسم نہیں بلکہ صرف روح جائے گی۔ جنت صرف ان کو ملے گی جنہوں نے اپنی عقل کی تکمیل کی ہوگی اور اس کو بالقوہ سے بالفعل بنایا ہو گا۔

اصولی طور پر انسانی عقل خدا کو جاننے، دیگر حقائق کو جاننے اور خیر و شر میں تمیز کرنے کی اہلیت

رکھتی ہے۔ وحی صرف ان لوگوں کی رہنمائی کے لیے ضروری ہے جن کی عقل ان کے جذبات سے مغلوب ہوتی ہے۔ انبیاء و رسل انہی کے لیے مبعوث کیے جاتے ہیں اور انہی کی زبان میں گفتگو کرتے ہیں۔ اس لیے ان کی ساری گفتگو استعارہ اور کنایہ کے پیرائے میں ہوتی ہے۔ اس لیے اگر انبیاء کے کلام کی درست طریقے پر تشریح کی جائے اور اس کو مجاز وتمثیل کے قالب سے نکال کر حقیقت کے قالب میں پیش کیا جائے تو ان کے افکار اس سے مختلف نہ ہوں گے جن تک فلاسفہ نے اپنی عقل کے ذریعہ رسائی حاصل کی ہے۔ حقیقت ایک ہے چاہے اس کو افلاطون و ارسطو نے پیش کیا ہو یا موسیٰ اور محمد علیہم السلام نے۔ انبیاء کو حقیقت کی معرفت کی غیرمعمولی قوت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ انہیں خرقِ عادت واقعات پیش کرنے کی طاقت بھی دی جاتی ہے اور انہیں کچھ غیرمعمولی قوت تخیل سے بھی نوازا جاتا ہے۔ ایسی غیرمعمولی قوت جو حقائق عقلیہ کو مادی قالب میں پیش کرے۔ البتہ خرق عادت واقعات کا مظاہرہ کرنے کی قوت کسی نہ کسی درجہ میں غیر انبیاء میں بھی پائی جاتی ہے۔

ابن تیمیہ سے پہلے امام غزالی (م ۵۰۵ھ /۱۱۱۱ء) نے فلاسفہ کے مذکورہ خیالات کا جائزہ اپنی کتاب **تہافت الفلاسفہ** میں لیا اور ان پر سخت تنقید کی اور بتایا کہ ان میں سے بہت سے افکار باطل ہیں لیکن جو افکار درست ہیں فلاسفہ ان کی صحت کو بھی حتمی طور پر ثابت کرنے سے قاصر ہیں۔ انہوں نے یہ بھی نمایاں کیا کہ کلامی مسائل میں عقل حقیقت تک پہنچنے کی اہل نہیں ہے۔ انہوں نے فلاسفہ کو ان کے تین نظریات کی بنیاد پر کفر کا مرتکب قرار دیا۔ اوّل یہ کہ جزوی اشیاء علم الٰہی کا موضوع نہیں ہیں۔ دوسرے یہ کہ عالم ازلی ہے۔ تیسرے یہ کہ بعث بعد الموت صرف روحانی ہو گا، جسمانی نہیں۔ امام غزالی نے ان تینوں بنیادوں پر فلاسفہ کی تکفیر کی۔ اگرچہ امام غزالی کی تکفیر فلاسفہ بہت مفصل ہے لیکن غزالی نے اس تنقید کے باوجود فلسفہ کے بعض دوسرے اجزاء جیسے منطق اور اخلاق پر تنقید نہیں کی بلکہ ان کی تعریف کی ہے۔ مثلاً منطق کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ ہر علم کی کسوٹی ہے اور اس کو انہوں نے اسلامیات کے نصاب کا جزو قرار دیا ہے لیکن اس کے علمی اور مابعد الطبیعاتی مضمرات پر مطلق اظہار خیال نہیں کیا۔ اس طرح انسانی سعادت اور انسانی کلام کے بارے میں بھی فلاسفہ کے تصور پر اعتراض نہیں کیا ہے۔ دورِ آخر کی بعض تحریروں میں جن کی نسبت امام غزالی کی طرف مشکوک ہے۔ فلاسفہ کے بعض نظریات کی تشریح بھی کی ہے اور اپنی بعض سابقہ آراء پر نظرثانی کی ہے۔

ابن رشد (متوفی ۵۵۸ھ / ۱۲۰۱ء) نے امام غزالی کی تنقید کا جائزہ لیا ہے اور جزوی طور پر امام غزالی سے اتفاق کیا ہے۔ مثلاً تسلیم کیا ہے کہ خدا کے وجود کے کائناتی دلائل جو ارسطو نے پیش کیے

تھے یا حدوث کی دلیل جو ابن سینا (م ۴۲۸ھ / ۱۰۳۶ء) نے دی وہ اطمینان بخش نہیں۔ اس کے برخلاف کائنات کے نظم یا انسانی تخلیق پر مبنی جو دلیل قرآن میں دی گئی ہے ابن رشد نے اسے اطمینان بخش کہا ہے۔ البتہ متکلمین نے عدم محض سے کائنات کی تخلیق کا جو نظریہ پیش کیا ہے، ابن رشد نے اس پر تنقید کی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ قرآن سے اس نظریہ کی تائید نہیں ہوتی۔ ابن رشد نے یہ بھی کہا ہے کہ غزالی نے کائنات کے صدور کے جس نظریہ پر تنقید کی ہے وہ ارسطو کا نظریہ نہیں ہے۔ اسے فارابی (متوفی ۲۲۹ھ / ۹۵۰ء) اور ابن سینا نے پیش کیا تھا۔ ابن رشد نے ابن سینا کے بعض دوسرے نظریات پر بھی تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ غزالی نے انہیں ارسطو کی طرف منسوب کرنے میں غلطی کی ہے۔(۳)

یہ اور دوسرے نظریات جن کو ابن سینا نے اپنی بعد کی کتابوں میں اور سہروردی (۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء) نے اپنے فلسفہ اشراق میں پیش کیا ہے۔ ان پر مزید تحقیق و تنقید مطلوب تھی اور ان کے مقابلہ میں اسلامی تصورات کو مزید توضیح و تشریح درکار تھی۔

کلام

ایک طرف فلاسفہ تھے جن کی اوّلین وفاداری عقل سے وابستہ تھی جو اسی چیز کو قبول کرتے تھے جو عقل پر پوری اترتی۔ دوسری طرف متکلمین تھے جن کی اوّلین ترجیح وحی ہوتی تھی لیکن انہوں نے اس کی زیادہ رعایت نہیں کی۔ ان کا خیال تھا کہ قرآن مجید نے صرف عقائد بیان کیے ہیں۔ ان کے دلائل سے زیادہ تعرض نہیں کیا ہے اور اگر کہیں کیا بھی ہے تو وہ تمثیل و بیان کے قبیل کی چیز ہے۔ اس لیے انہوں نے عقائد کے سلسلے میں قرآنی دلائل کو وہ اہمیت نہیں دی جس کے وہ مستحق تھے۔ اس کے برخلاف انہوں نے کلامی مسائل میں عقلی استدلال کو زیادہ اہمیت دی اور اس کی محدودیت کو محسوس نہیں کیا کہ ان مسائل میں عقلی دلائل فیصلہ کن اور اطمینان بخش نہیں ہوتے۔ مزید برآں انہوں نے فلاسفہ سے بہت سے تصورات اخذ کیے اور اپنے طور پر ان کی وضاحت کی۔ اس کی وجہ سے انہوں نے قرآن پاک کی عبارتوں کی مجازی تعبیر کی اور ان کی تفہیم میں سلف کے مسلک سے اختلاف کیا۔ انہوں نے بعض صفاتِ الٰہیہ کی نفی بھی کی اور بعض کو معطل کر دیا۔ معتزلہ نے صفاتِ الٰہیہ کو ''اعراض'' قرار دیا جو جسم سے متعلق ہوتے ہیں اور اس بنیاد پر کلامِ الٰہی کی نفی کی اور یہ دعویٰ کیا کہ قرآن مخلوق ہے۔ اس طرح انہوں نے رؤیت باری کا انکار کیا۔ کیوں کہ رؤیت صرف ان چیزوں کی ہو سکتی ہے جو کسی ''حیّز'' یا مکان میں ہوں (اور اللہ تعالیٰ مکانیت اور ''حیّز'' سے ماورا ہے)

دوسری طرف اشاعرہ جو کلام کی دنیا پر چھائے ہوئے تھے۔ معتزلہ کے اسی نظریہ کی تردید کرتے تھے کہ خیر و شر عقلی ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ نظریہ اللہ تعالیٰ کے لیے بعض چیزیں لازم کرتا ہے اور اس کے اختیار مطلق کو مقید کرتا ہے۔ اس کے رد میں انہوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ فی نفسہ کوئی چیز نہ خیر ہوتی ہے نہ شر۔ اس کے خیر و شر ہونے کا علم صرف وحی سے حاصل ہو سکتا ہے، عقل سے نہیں۔ اشاعرہ نے اس نظریہ کے تقاضا کے طور پر خدا کی حکمت کا انکار کیا اور خدا کے ارادے کو ہر اصول اور ضابطے سے آزاد کر دیا۔ ان کو یہ احساس نہیں ہوا کہ ان کے اس نظریے کے نتیجے میں انسان میں اخلاق اور مذہب کی کوئی بنیاد باقی نہیں رہتی اور نہ اس کے وجود کا کوئی جواز رہ جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کہ نبی کے دعوائے نبوت کی صحت اور عدم صحت جاننے کا بھی کوئی امکان باقی نہیں رہتا نہ سچے نبی اور جھوٹے نبی میں فرق کیا جا سکتا ہے۔ ان کے ارادہ الٰہی کے تصور نے انسانی فاعلیت و ارادہ کا انکار کر دیا اور طبعیات میں اسباب و علل کی نفی کر دی اور یہ دعویٰ کیا کہ انسان اپنے افعال کا فاعل نہیں ہے۔ وہ تو صرف ان کا سبب ہے۔ فاعل یا عامل صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ یہ نظریہ نہ صرف متعدد قرآنی نصوص سے متصادم ہے بلکہ پوری انسانیت کے مشترکہ فیصلے کے خلاف ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر یہ وحدۃ الوجود کے تباہ کن نظریہ کے لیے راہ ہموار کرتا ہے۔ اس کے بعد صوفیہ اور فلاسفہ کو فاعل کی وحدت سے وجود کی وحدت تک پہنچنے کے لیے صرف ایک ہی قدم اٹھانا رہ جاتا ہے۔

عوامی سطح پر صفاتِ خبریہ کے بارے میں اشاعرہ کا نقطہ نظر زیادہ خطرناک ثابت ہوا۔ اس نقطہ نظر کو اشاعرہ پر معتزلی فکر کا اثر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات کا حقیقتاً انکار کیا اور ان کو محض مجاز اور استعارہ کی ایک قسم قرار دیا۔ یہ حضرات وجہ اللہ سے مراد وجودالٰہی، ید اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی قدرت، نصرت اور عنایت اور استواء علی العرش سے مراد اس کی فرمانروائی اور سماء دنیا پر نزول سے مراد برکاتِ الٰہی کا نزول لیتے ہیں۔

علماء کے ایک بڑے طبقے خاص طور پر علماء اہل حدیث اور علماء حنابلہ نے اس پر شدید ردعمل کا اظہار کیا۔ انہوں نے صحیح اور غلط کی تمیز کے بغیر علم کلام سب کا کلیۃً انکار کر دیا۔ یہ بھی تسلیم نہیں کیا کہ اس کے ذریعے کبھی کوئی اچھی خدمت بھی انجام دی گئی ہے۔ انہوں نے صفات خبریہ کو ظاہر پر محمول کیا اور اللہ تعالیٰ کو ایک جسمانی وجود کا حامل بنا دیا اور اس کے لیے انسانی جسم کی طرح اعضاء تجویز کیے۔ اس طرح انہوں نے سلف کو بدنام کیا۔ جنہوں نے ان صفات کی کیفیت کے بارے میں

اظہار خیال کرنے سے گریز کیا تھا۔ تاہم ان کے اندر ایسے لوگ بھی تھے جنھوں نے اس انتہاپسندانہ رجحان پر تنقید کی اور معتدل راہ اختیار کرنے کی دعوت دی۔ ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء) ایسے ہی لوگوں میں شامل ہیں۔

تصوف

فلسفہ اور علم کلام کی طرح تصوف نے بھی ابن تیمیہ سے قبل ایک طویل سفر طے کیا تھا اور اپنی انتہاء کو پہنچ گیا تھا۔ دوسری صدی کے دوران جس میں تصوف نے پہلا مرحلہ طے کیا تھا، تصوف تزکیہ نفس کا ایک طریقہ تھا۔ ابراہیم ادھم (متوفی ۱۶۰ھ / ۷۷۶م) اور فضیل بن عیاض (متوفی ۱۸۷ھ / ۱۸۰۳ء) جیسے صوفیہ زاہدانہ زندگی اختیار کیے ہوئے تھے اور ذکر و عبادت میں مشغول رہتے تھے مگر ان کے بعد آنے والے صوفیہ جیسے ابو یزید بسطامی (م ۲۶۱ھ / ۸۷۵ء)، شیخ جنید بغدادی (م ۲۹۸ھ / ۹۱۰ء نے تیسری صدی میں سلوک کا ایک مخصوص طریقہ ایجاد کیا جس میں صوفی کچھ مخصوص احوال و مقامات سے گذرتا ہوا خدا کی ذات تک پہنچتا۔ خدا تک اس رسائی کو صوفیہ نے فناء، محو، جمع اور اتحاد سے تعبیر کیا۔ سلوک کے سفر میں سالک جن مراحل سے گزرتا ہے اس کے لیے مستقل اصطلاحات ایجاد کیں۔ ابو نصر سراج (۳۷۸ھ / ۹۸۸ء) اور ابوالقاسم القشیر ی (متوفی ۵۴۵ / ۱۰۷۲م) نے اپنی کتابوں میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔ سلوک کے ان مراحل اور ان کے دوران پیش آنے والے تجربات پر غور و فکر ابھی ابتدائی دور میں تھا۔ اس کا اندازہ شیخ جنید کے اس کلام سے لگایا جا سکتا ہے جو انہوں نے توحید پر اپنی گفتگو کے دوران کیا ہے یا ابویزید نے ان بیانات میں کیا ہے جن میں انہوں نے اپنے تجربات بیان کیے ہیں۔

تصوف کا تیسرا اور آخری مرحلہ وہ ہے جب صوفیہ نے اپنے تجربات فلسفہ کی زبان میں بیان کرنے شروع کیے۔ مثلاً حلاج (متوفی ۳۰۹ھ / ۹۲۳ء) نے حلول کا تصور پیش کیا۔ ابن عربی (متوفی ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء) نے وحدۃ الوجود کا نظریہ پیش کیا۔ ابن عربی نے اپنی زندگی کے آخری ایام دمشق میں گزارے۔ ان کے اور ابن تیمیہ کے درمیان ایک صدی سے بھی کم کا وقت گذرا۔ لیکن اسی قلیل عرصے میں ابن عربی کا نظریہ پورے عالم اسلام میں پھیل گیا تھا۔ بلکہ بعض صوفیہ جیسے صدر الدین قونوی (متوفی ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) ابن سبعین (۶۶۸ھ / ۱۲۶۹ء) اور تلمسانی (۶۹۰ھ / ۱۱۹۱ء) اپنے ذاتی تجربات کی روشنی میں اس نظریہ کی مختلف تعبیرات کرنے لگے تھے۔

پانچویں صدی میں امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) نے ''مشکوٰۃ الانوار'' میں جو فلسفہ تشکیل دیا ہے، اس کے بعض پہلو ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود سے ملتے جلتے ہیں۔ انہوں نے ''احیاء علوم الدین'' کے بعض ابواب اور بعض دیگر کتابوں میں توحید، توکل، صبر اور محبت کی جو تشریح کی ہے اور ان میں جو نظریہ پیش کیا ہے وہ بھی ابن عربی کے نظریہ سے یک گونہ مماثلت رکھتا ہے۔ انہوں نے صوفیہ کے طریقہ کی زبردست وکالت کی ہے اور صوفی کشف کو حقائق کے علم اور کلامی نظریات کی تشریح میں ایک اہم وسیلہ قرار دیا ہے۔

تصوف میں پیدا ہونے والی ان تبدیلیوں نے ہر مجدد کے لیے مختلف مسائل پیدا کیے۔مثلاً اس کو دینی مسائل میں کلام کرتے وقت پہلے یہ طے کرنا ہو گا کہ وحی اور عقل کے مقابلے میں وہ کشف کو کیا مقام دے۔ خدا سے متعلق صوفیہ نے جو تصورات و نظریات پیش کیے ہیں، ان کا جائزہ لے اور بتائے کہ ان میں کیا صحیح ہے اور کیا غلط۔ اس کو اس سلوک کا بھی جائزہ لینا ہوگا جسے صوفیہ نے اپنایا اور جس کی وہ وکالت کرتے ہیں اور یہ بتانا ہو گا کہ اس کا کون سا جزء قرآن و سنت کے مطابق ہے۔ چوتھا کام جو اسے انجام دینا ہو گا وہ یہ ہے کہ صوفیہ نے زندگی کی جن اقدار کو پیش کیا ہے اور اخلاقی و دینی فضائل کی جو تشریح و تعبیر کی ہے ان کا کون سا حصہ قابل قبول ہے اور کون سا قابل قبول نہیں ہے۔

فلسفہ، علم کلام اور تصوف کا جو اجمالی جائزہ پیش کیا گیا ہے، توقع ہے کہ اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہو گی کہ ابن تیمیہ کو کیا کام کرنے تھے۔ اب ہم یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ انہوں نے ان کاموں کو کس طرح انجام دیا۔

ابن تیمیہ کے تجدیدی اصول

اب ہم ان اصولوں کا ذکر کریں گے جنہیں ابن تیمیہ نے اپنے تجدیدی کام میں پیش نظر رکھا۔ اس سلسلے میں پہلی بات یہ ہے کہ ابن تیمیہ کی نظر میں قرآن و سنت صرف اسلامی قانون کے ہی ماخذ نہیں ہیں بلکہ وہ ایمانیات اور عقائد، اقدار و معیارات کے بھی مآخذ ہیں۔ قرآن و سنت سے ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کیسے گذاری جائے۔ معاشی نظام کو کیسے مستحکم کیا جائے۔ سماجی تنظیم کس طرح کی جائے۔ حکومت کیسے چلائی جائے۔ قرآن و سنت بتاتے ہیں کہ مسلمان تزکیہ نفس کیسے کریں، تقویٰ کیسے پیدا کریں اور خدا کی عبادت بہتر طور پر کس طرح ادا کریں۔ ان تمام میدانوں کے اصول قرآن نے بیان کر دیے ہیں۔ تفصیل حدیث میں آتی ہے اس لیے سب سے پہلے انہی کی طرف توجہ کرنی

چاہیے۔ بقیہ چیزیں اس کے بعد آتی ہیں اور وہ اس حد تک قابل قبول ہوں گی جس حد تک وہ قرآن و سنت کی تعلیمات کے مطابق ہوں۔

قرآن کے کسی بیان کو سمجھنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ پہلے قرآن مجید کی مماثل آیات سامنے رکھی جائیں کیوں کہ قرآن کا ایک جزء دوسرے جزء کی تفسیر کرتا ہے۔ اس کے بعد سنت رسول اللہ ﷺ کی طرف رجوع کیا جائے جو قرآن مجید کی تفسیر کا مستند ذریعہ ہے۔ اگر کوئی صحیح حدیث قرآن کی تفسیر کرتی ہے تو پھر اس سے آگے نہیں جانا چاہیے۔ تیسرے مرحلے میں صحابہ کرام کے آثار کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ایمانیات، اقدار اور زندگی گذارنے کے طریقوں کے سلسلے میں ان کے درمیان معمولی اختلافات رہے ہیں لیکن ان کے اقوال و اعمال بہرحال ہمارے لیے ایک معیار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ آخر میں تابعین نے قرآن مجید کی تفسیر میں جو کچھ لکھا ہے اسے دیکھنا چاہیے اور جن میں ان کے اندر اتفاق ہے اس سے انحراف نہیں کرنا چاہیے لیکن اگر کسی آیت کی تفسیر میں اختلاف ہو تو پھر جو تفسیر قرآن و سنت کے قریب تر ہو گی اس کو قبول کرنا چاہیے۔ جہاں تک عمل کا تعلق ہے تو خیال رہے کہ صحابہ کرام اس معاملے میں بلند معیار پر فائز تھے اور خارجی افکار و اقدار اور معیارات سے بہت کم متأثر ہوئے تھے۔

صحابہ کرام کے علاوہ ابن تیمیہ ان علماء کے آراء و افکار کو بھی اہمیت دیتے ہیں جن کا تقویٰ اور علم امت مسلمہ میں متفق علیہ ہے جیسے ائمہ اربعہ، امام ابوحنیفہؒ (متوفی ۱۵۰ھ/۷۶۷ء)، امام مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ھ / ۷۹۵ء)، امام شافعی (متوفی ۲۰۴ھ / ۸۱۹ء)، امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ / ۸۵۵)۔ ابن تیمیہ کے یہاں ان ائمہ کرام کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ ان مسالک میں بھی جو مشہور ائمہ رہے ہیں، ابن تیمیہ ان کو بھی اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے بعد دیگر مجتہدین امت جیسے امام اوزاعی (متوفی ۱۵۷ھ /۷۷۴ء) امام سفیان ثوری (متوفی ۱۵۰ھ / ۷۷۱) اور علماء حدیث میں سے ممتاز علماء جنہوں نے تدوین حدیث کا کام کیا جیسے امام بخاریؒ (۲۵۲ھ / ۸۷۰م) امام مسلمؒ (متوفی ۲۶۱ھ / ۸۷۵م) اور دیگر محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل کو بھی ابن تیمیہ اس فہرست میں شامل کرتے ہیں۔ ان سارے اصحاب نے جس طریقے سے قرآن و سنت اور اسلامی اقدار و عقائد کو سمجھا ہے وہ قابل احترام ہے، اس کی پیروی کرنی چاہیے۔ قرآن مجید کو سمجھنے میں عربی زبان کی بھی اہمیت ہے، لیکن اس کا درجہ سب کے بعد آتا ہے۔ البتہ وہی عربی اہم ہے جو اسلام سے پہلے اور ابتدائی عہد اسلام میں رائج تھی۔ جب وہ جدید ترکیبوں اور اثرات سے متأثر نہیں تھی۔

ابن تیمیہ کے تجدیدی کارناموں میں عقل کا مقام تیسرا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مخصوص فطرت اور طبیعت پر پیدا کیا ہے۔ اس لیے عقائد، اقدار، زندگی اور معاشرہ کے اصول و ضوابط کی بنیادیں اس کی فطرت میں داخل ہیں۔ اسلام دین فطرت ہے اور فطرت کے خطوط پر انسان کی تکمیل عمل میں آتی ہے۔ عقل بھی فطرت کا جزء ہے۔ اس لیے عقل اور وحی کے درمیان مکمل مطابقت لازمی ہے۔ اس کی وجہ سے ابن تیمیہ کو دو کام کرنے تھے۔ اوّل ان کو یہ ثابت کرنا تھا کہ عقائد اور اقدار، زندگی کی تعمیر اور معاشرہ کی تشکیل کے اصول جو قرآن و سنت میں بیان کیے گئے ہیں اور جنھیں سلف نے مرتب کیا ہے، عقل بھی ان کی تائید کرتی ہے۔ وہ نہ خلاف عقل ہیں اور نہ بے معنی ہیں۔ ابن تیمیہ کو یہ بھی بتانا تھا کہ فلاسفہ، متکلمین، اور دیگر علماء جن چیزوں کو عقل کہتے ہیں، اگر ان میں سے کوئی بات خلاف قرآن و سنت ہو تو وہ عقلاً بھی صحیح نہیں ہے۔

ان ذرائع کے علاوہ ابن تیمیہ کے یہاں معرفت کا ایک اور ذریعہ ہے جسے الہام سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ ابن تیمیہ امام غزالی کے اس خیال سے اتفاق کرتے ہیں کہ تقویٰ ایک غیر مادی علم کے حصول کا ذریعہ ہے جسے خدا تعالیٰ براہِ راست انسان کے دل میں ڈالتا ہے۔ اور اس کی دلیل کے طور پر سورہ انفال کی درج ذیل آیت نقل کرتے ہیں:

﴿یاَ یھا الذین آمنوا ان تتقوا اللّٰہ. یجعل لکم فرقانا و یکفر عنکم سیئاتکم. و یغفرلکم واللّٰہ ذوالفضل العظیم﴾ (الانفال، ۸: ۲۹)

اس کے ساتھ آپ نے وہ حدیث بھی پیش کی ہے جس میں حضرت عمرؓ کو محدثین(۴)، یعنی ایسے لوگوں میں شمار کیا گیا ہے۔ جنھیں الہام ہوتا ہے۔ امام غزالی نے علم کے اس ذریعہ کو صوفیہ کے کشف و مکاشفہ سے جوڑ دیا ہے۔ ابن تیمیہ نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔ البتہ انھوں نے اس ذریعہ علم کی رسائی کو خاصا کم کر کے پیش کیا ہے۔ اسے وحی کے اس طرح مکمل تابع رکھا ہے، جس طرح عقل کو تابع کیا ہے۔

یہ بات معروف ہے کہ علم کے کم و بیش دو ذرائع ہیں۔ ایک ذریعہ تمام انسانوں کو حاصل ہے۔ یعنی حواس خمسہ اور عقل۔ دوسرا ذریعہ وہ ہے جو انبیاء و مرسلین کو عطا ہوتا ہے یعنی وحی۔ جہاں تک حواس اور عقل کا تعلق ہے ان سے حاصل شدہ علم میں ایک حصہ بدیہی ہے جیسے دو اور دو چار ہوتے ہیں۔ یا دو چیزیں اگر الگ الگ کسی تیسری چیز کے برابر ہوتی ہیں تو وہ آپس میں بھی مساوی ہوتی ہیں۔ ریاضی انھی بدیہی حقائق پر مبنی ہے، جنھیں ثابت کرنے کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

علم کا دوسرا جزء وہ ہے جو احواس، مشاہدات اور تجربات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم ان منفرد اشیاء کی معرفت پر مبنی ہوتا ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں جیسے یہ آدمی بحیثیت آدمی، اور وہ کرسی بحیثیت کرسی۔ کلیات کے بارے میں ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ خارج میں ان کا وجود نہیں ہے۔ ان کا وجود صرف ہمارے ذہنوں میں ہے اور جو چیزیں خارج میں وجود نہیں رکھتیں۔ ان کو ہماری معلومات میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ ماضی کے رواقیین کی طرح ابن تیمیہ بھی اسمیت خالصہ کے قائل ہیں۔ وہ ہر اس فکر کی مخالفت کرتے ہیں جو کلیات کے وجود کی قائل ہے۔ سارا سائنسی علم جزئیات کے حسی ادراک سے شروع ہوتا ہے وہ اس ادراک سے عقل افکار و تصورات کی دنیا تعمیر کرتی ہے۔ تمام طبیعاتی اور اجتماعی علوم میں ایسا ہی ہوتا ہے۔

ابن تیمیہ نے اس منطق پر تنقید نہیں کی جو علمی استدلال کے اصولوں سے بحث کرتی ہے۔ ان کی تنقید دراصل ارسطو کی وضع کردہ منطق پر ہے۔ ان کی تنقید اس امر پر بھی ہے کہ امام غزالی اور بعض دوسروں نے ارسطو کی منطق کو ہر علم کی صحت جانچنے کا معیار قرار دیا ہے۔ منطق پر ابن تیمیہ کی تنقید بسا اوقات منطق کو ایسا علم بنا دیتی ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں۔ یہ غالباً ابن تیمیہ کے اوپر ابن صلاح (متوفی ۶۴۳ھ / ۱۲۴۵ء) جیسے ناقدین منطق کا اثر معلوم ہوتا ہے۔

ابن تیمیہ نے منطق پر جو تنقید کی ہے اس کے کچھ اچھے پہلو بھی ہیں۔ ایک پہلو کا تعلق منطق کی تعریفات سے ہے چونکہ ارسطو کے یہاں کسی چیز کی ماہیت معلوم کرنے کے لیے پانچ چیزیں ضروری ہیں۔ نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرضِ عام۔ ان پانچ چیزوں کے ذریعے کسی چیز کی ماہیت کی نشاندہی ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ نے بڑی تفصیل سے لکھا ہے کہ کسی چیز کی ماہیت کو جاننے کا یہ طریقہ درست نہیں ہے اور نہ ہی مناسب ہے۔ بلکہ کسی کو کسی چیز کے بتانے کا درست طریقہ یہ ہے کہ یا تو وہ چیز اس کو دکھا دی جائے۔ یا اس کے مشابہ چیز دکھائی جائے یا اس کی مختلف خصوصیات کو بیان کیا جائے۔ یہ ہیں وہ طریقے جن کے ذریعہ ہم مختلف اشیاء کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ نہ کہ اس تعریف کے ذریعے جو ارسطو نے کی ہے۔ ابن تیمیہ نے ارسطو کے نظریہ تعریف پر جو تنقید کی ہے اس کے بارے میں یہ بتا دینا اہم ہو گا کہ موجودہ سائنس نے اشیاء کے علم کے لیے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ وہی ہے جس کی نشاندہی ابن تیمیہ نے کی ہے۔

منطق پر ابن تیمیہ کی تنقید کا دوسرا موضوع منطقی استدلال ہے جو صغریٰ، کبریٰ اور نتیجہ پر مشتمل ہوتا ہے۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ قضیہ کبریٰ مثلاً الف ب ہے، اس کی حقیقت کو جاننے کا ذریعہ الف اور ب کے مختلف افراد کا مشاہدہ ہے لیکن سارے الف اور ب کا مشاہدہ ممکن نہیں۔ پھر کبریٰ کے درست ہونے کا انحصار قیاس پر ہے۔ اس کے باوجود یہ عجیب بات ہے کہ منطقی استدلال کے بارے میں تو یہ کہا جائے کہ اس سے حقیقی علم حاصل ہوتا ہے اور قیاس جس پر اس کا انحصار ہے اس کے بارے میں کہا جائے کہ اس سے صرف امکان معلوم ہوتا ہے۔ مزید یہ کہ منطقی استدلال میں استدلال عموم سے خصوص کی طرف ہوتا ہے اگرچہ اشیاء کا علم جزئیات سے کلیات کی طرف منتقل ہونے سے حاصل ہونا چاہیے۔ چوں کہ خارج میں جزئیات ہی کا وجود ہے کلیات کا نہیں۔

آخری بات یہ کہ باری تعالیٰ کے وجود کے بارے میں منطقی استدلال کا استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کسی جنس کا فرد نہیں ہے۔ وہ اپنی ذات و صفات دونوں میں اکیلا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ جس منطق کو الٰہیات کے مسائل میں استعمال کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس کا استعمال نہیں ہو سکتا اور وہ تصورات جن تک ان کی رسائی ہوتی ہے، وہ ان کے دعویٰ کے برخلاف محض قیاسات ہیں۔ ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ الٰہیات کے مسائل میں منطقی قیاس ممکن نہیں ہے۔ بلکہ صحیح طریقہ قیاس اولیٰ کا ہے۔ قیاس اولیٰ کی تعریف انہوں نے یہ کی ہے کہ ہر وہ کمال جس کا اثبات ہم مخلوقات کے لیے کرتے ہیں اور جو ہر نقص سے پاک ہو۔ اس کا اثبات خالق کے بارے میں سب سے پہلے کرنا چاہیے۔ اسی طرح ہر وہ نقص جس کا ہم مخلوقات کے بارے میں تصور کرتے ہیں، ذات باری تعالیٰ سے اس کی سب سے پہلے نفی کی جانی چاہیے۔(۵)

منطق کے بنیادی اصولوں کے علاوہ بعض ایسے یقینی اخلاقی تصورات ہیں جو انسان کی فطرت اولیہ کا جزء ہیں۔ قرآن میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر آدمی کی روح کے اندر خیر و شر کا علم رکھا ہے اور احساس ذمہ داری بھی عطا کیا ہے کہ اسے خیر پر عمل کرنا چاہیے اور شر سے بچنا چاہیے۔ اور اس کے اندر یہ تصورات محض روایتی مشہورات نہیں ہیں جن کی صحت اس معاشرے میں معروف ہوتی ہے جس میں ان کا رواج ہوتا ہے جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے بلکہ یہ انسانی فطرت کا جزء ہیں اور ساری انسانیت کے لیے کلیۃً صحیح ہیں۔ ہم کو وحی کے نزول سے پہلے بھی ان کی صداقت کا علم ہوتا ہے۔ وہ ان معیارات کا جزء ہوتے ہیں جن کی بنیاد پر وحی کی صداقت جانچی جاتی ہے۔

ابن تیمیہ اس مسئلہ میں معتزلہ اور ماتریدیہ کے ساتھ کھڑے نظر آتے ہیں اور اشاعرہ کے خلاف ہیں۔ چوں کہ اشاعرہ خیر و شر کے علم کا واحد ذریعہ وحی کو قرار دیتے ہیں۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ خیر و

شر کے اعتبار سے اشیاء کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اوّل وہ اشیاء جن کا خیر و شر ہونا وحی کے اعلان سے پہلے معلوم ہو جیسے عدل اور صدق۔ ان چیزوں کے خیر و شر ہونے کا علم ہمیں عقل سے ہوتا ہے۔ وحی اس کی توثیق کرتی ہے۔ دوسری قسم ان اشیاء کی ہے جن کا خیر و شر ہونا وحی پر مبنی ہوتا ہے۔

تیسری قسم میں وہ اشیاء ہیں جن کا حکم اللہ تعالیٰ نے محض انسان کی اطاعت شعاری پرکھنے کے لیے دیا کہ وہ اس کو بجا لاتے ہیں یا ان کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ تیسری قسم کی اشیاء دوسری قسم کی اشیاء کی طرح خیر و شر نہیں بن جاتیں۔ اس قسم کی ایک مثال حضرت ابراہیمؑ کو اپنے بیٹے کی قربانی کا حکم دینا ہے۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے حکم الٰہی کو تسلیم کر لیا اور بیٹے کی قربانی دینے لگے تو مقصد پورا ہو گیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگے بڑھنے سے روک دیا گیا۔ پھر ان کو ایک دنبہ دیا گیا تا کہ وہ اس کو قربان کر دیں۔ لیکن معتزلہ اس آخری قسم کے خیر سے واقف نہ ہو سکے۔ وہ صرف پہلی قسم کے خیر کو ہی سمجھ سکے جبکہ اشاعرہ نے ہر قسم کے فعل کو صرف تیسری قسم میں شامل کیا اور بقیہ کی نفی کر دی۔

ابن تیمیہ خیر و شر کے علم اور آخرت میں ان پر جزا اور سزا کے درمیان لزوم کے قائل ہیں۔ وہ معتزلہ کے اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ جو لوگ شر کا ارتکاب کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو آخرت میں لازماً سزا دے گا۔ وہ سزا اسی وقت دے گا جب انبیاء بھیج کر شر پر متنبہ کر دے۔ ابن تیمیہ نے اس پر بہت سی آیات و احادیث سے استدلال کیا ہے۔

ابن تیمیہ علم کلام کی مطلقاً مخالفت نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ کلام دو طرح کا ہوتا ہے۔ صحیح اور غلط۔ مختلف متکلمین حتیٰ کہ معتزلہ نے دین کی بڑی خدمت کی ہے اور دیگر مذاہب کے مفکرین کی تنقیدوں کے خلاف اسلام کا دفاع کیا ہے اور ان کی وجہ سے بہت سے افراد نے اسلام قبول کیا۔(٦)

علم کلام پر ابن تیمیہ کی تنقید کو تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

اوّل: متکلمین، عقائد سے متعلق قرآن و سنت کے بیانات ہی پر توجہ کرتے ہیں لیکن ان کے حق میں جو دلائل ان میں دیے گئے ہیں، ان پر توجہ نہیں دیتے۔

دوم: جو دلائل انہوں نے خود دیے ہیں ان کے بارے میں ان کو احساس نہیں ہوتا کہ وہ اطمینان بخش نہیں ہیں۔ کلامی مسائل میں وہ عقل ہی کو فیصلہ کن مقام دیتے ہیں اور اسے وحی اور فہم سلف پر بھی ترجیح دیتے ہیں۔ انہیں کلامی مسائل میں عقل کی محدودیت کا احساس نہیں ہوتا۔

سوم: بعض مقدمات جن پر وہ اپنے دلائل کی عمارت کھڑی کرتے ہیں ان کی صحت جانچنے کی وہ کوئی کوشش نہیں کرتے۔ اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ وہ غلط نتائج پر پہنچتے ہیں مثلاً کبھی وہ کسی حدیث کا انکار کر دیتے ہیں یا اس کی غلط توجیہ کر کے اس کی معنویت کو بے اثر کر دیتے ہیں بلکہ کبھی کبھی تو ان صداقتوں کا بھی انکار کر دیتے ہیں جنہیں ہم عقل عامہ کے ذریعے جانتے ہیں اور جن کو ہر آدمی تسلیم کرتا ہے۔

ابن تیمیہ کی کوشش رہی ہے کہ ایسا علم کلام پیش کریں جو ان غلطیوں سے پاک ہو۔ قرآن و سنت کی نصوص کے قریب ہو اور زیادہ قابل اطمینان اور معقول ہو۔

فلسفہ کے بارے میں ابن تیمیہ کا نقطہ نظر بالکل مختلف ہے۔ اس کے سلسلے میں وہ خالص تنقیدی اور منفی نقطہ نظر رکھتے ہیں وہ کسی فلسفیانہ خیال سے اتفاق تو کر سکتے ہیں لیکن اسلامی فلسفہ جیسی کسی چیز کا کوئی امکان نہیں سمجھتے۔ اگرچہ ابن تیمیہ نے اس موضوع پر اصولی بحث نہیں کی ہے۔ کلامی مسائل میں انہوں نے مختلف مکاتب فکر پر تنقید کی اور ان کے مقابل میں خود ایک اپنا کلام پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن فلسفہ کے ساتھ ان کا رویہ دوسرا ہے۔ انہوں نے فلسفہ پر صرف تنقید کی ہے اور اس کی نفی کی ہے لیکن اپنا کوئی فلسفہ پیش نہیں کیا ہے۔

ہم نے ذکر کیا ہے کہ ابن تیمیہ وحی اور عقل کے علاوہ ایک تیسرے ذریعہ علم کا بھی اثبات کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ اس کی تفصیلات میں نہیں جاتے اور نہ یہ بتاتے ہیں کہ اس کا صوفیہ کے کشف اور روحانی تجربات سے کیا تعلق ہے تاہم وہ اس کے دائرہ عمل کو محدود رکھتے ہیں اور اسے مکمل طور پر وحی کے تابع رکھتے ہیں۔ تصوف پر ابن تیمیہ کی تنقید اولاً بعض صوفیانہ نظریات پر ہے جیسے نظریہ حلول اور فلسفہ وحدۃ الوجود۔ وحدۃ الوجود پر ان کی تنقید خاص طور پر بہت مفصل ہے، انہوں نے ان مقدمات پر بھی تنقید کی ہے جن پر یہ نظریہ مبنی ہے۔ اسلامی عقائد و اقدار پر اس کے جو اثرات پڑتے ہیں، ان کی بھی نشاندہی کی ہے۔ دوسری طرف صوفیہ کے ایجاد کردہ طریقوں پر گفتگو کی ہے۔ صوفیہ نے عبادت اور ذکر الہی میں جن بدعات کا آغاز کیا تھا ان کا رد کیا ہے اور اس سے اسلامی زندگی پر جو اثرات پڑتے ہیں، انہیں نمایاں کیا ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن تیمیہ صوفیہ کے تصور فنا کی بالکلیہ نفی نہیں کرتے جو بقول شیخ احمد سرہندیؒ تصوف کا مابہ الامتیاز ہے اور دیگر اہل زہد و عبادت کے مقابلے میں صوفیہ کی امتیازی خصوصیت ہے۔(۷) وہ اسے ایک دوسرا مفہوم دیتے ہیں۔

صوفیہ کے بنیادی اوصاف جیسے ورع، محبت، توکل، اخلاص اور رضا وغیرہ سے بھی ابن تیمیہ نے بحث کی ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ان میں کیا صحیح ہے اور کیا غلط۔ وہ قرآن و سنت اور سلف صالح کے عمل کی روشنی میں ان اوصاف پر تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں۔ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک عقائد کا تعلق ہے اس میں نہ تو عقل کی ہی کوئی اہمیت ہے اور نہ صوفیہ کے کشف و وجدان کی، ان کا تو صرف ایک ہی ذریعہ وحی نبوی ہے۔ وحی کا ایک جزء تو خدا کا کلام ہے جس کو اللہ تعالیٰ فرشتے کے ذریعہ اپنے الفاظ میں نازل فرماتا ہے اور جو اب قرآن مجید کی شکل میں محفوظ ہے۔ دوسرا جزء وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم ﷺ کے ذہن میں القاء کیا اور نبی نے خدا کے کلام کی حیثیت سے اپنے الفاظ میں بیان کیا۔ تیسری قسم وہ کلام ہے جو اللہ تعالیٰ اپنی نگرانی و رہنمائی میں نبی کی زبان سے جاری فرماتا ہے۔ اس کلام کی صحت کی ضمانت خود اللہ تعالیٰ نے دی ہے۔ اگر کسی وقت اس میں کوئی غلطی ہو گئی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے فوراً اس کی اصلاح کر دی گئی۔ اس طرح رسول کے اعمال کی روایت اگر صحیح ذریعہ سے ہمارے پاس آئی ہو تو وہ بھی وحی کا درجہ رکھتی ہے کیوں کہ نبی کے اعمال پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نگاہ رکھی جاتی ہے اور خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی صحت کا اہتمام ہوتا ہے۔ یہی اہتمام نبی کریم ﷺ کے اقوال کے بارے میں بھی کیا گیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے اقوال و اعمال کی روایتیں جو حدیث اور سنت کہلاتی ہیں وہ بھی عقائد و اقدار اور شریعت کے مآخذ ہیں۔ ان میں جو روایات غیب سے متعلق ہیں وہ یقینی علم کا ذریعہ ہیں اور ان میں دیے گئے احکام انسانی زندگی اور اس کے اعمال کا بہترین سامان ہیں اور حکم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ احکامات یا تو واجب العمل ہیں جن کی اطاعت لازمی ہے یا استحبابی ہے۔

بعض احادیث ایسی ہیں جن میں اللہ کے رسول کا کلام لفظ بلفظ نقل ہوا ہے اور کچھ ایسی ہیں جن میں آپ کی بات راوی کے الفاظ میں آئی ہے۔ بعض میں آپ کے افعال کو بڑی صحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ان حدیثوں کو متعدد ثقہ اور معتبر راویوں نے نقل کیا ہے جو مضبوط حافظہ کے حامل تھے۔ اعلیٰ درجہ کی احادیث متواتر کہلاتی ہیں۔ یہ ایمان و عمل دونوں ابواب میں حجت شرعی ہیں اور یقینی علم کا فائدہ دیتی ہیں۔ دوسری وہ احادیث ہیں جو اخبار احاد کہلاتی ہیں یعنی جو ایک یا چند راویوں سے مروی ہیں لیکن ان کے راوی متواتر کے درجہ کو نہیں پہنچتے، تاہم ان کی صحت پر بھی یقین رکھنا اور ان پر عمل کرنا چاہیے بشرطیکہ ان کے رواۃ ایمان دار ہوں اور ان کا حافظہ قابل اعتماد ہو۔ ان احادیث کو صحیح کہا جاتا ہے۔ صحیح احادیث کے بہترین مجموعوں میں اوّل امام بخاری کی صحیح بخاری ہے

پھر امام مسلم کی صحیح مسلم۔ صحیح حدیث ہی نہیں، حسن کے درجے تک کی حدیث سے بھی عقائد کے باب میں استدلال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ احادیث جو ضعیف ہیں ان سے اس معاملے میں استشہاد نہیں کرنا چاہیے۔ حدیث کے بارے میں ابن تیمیہ کا یہ موقف ہے جس کو انہوں نے اپنی مختلف کتابوں میں معقول انداز میں پیش کیا ہے اور اس پر تفصیلی دلائل دیے ہیں۔

عقیدہ

ابن تیمیہ جس عقیدے کی دعوت دیتے ہیں وہ قرآن و سنت پر مبنی ہے اسے سلف کی اکثریت کی تائید حاصل ہے۔ زیادہ معقول اور اطمینان بخش ہے اور ان غلطیوں سے پاک ہے جو فلاسفہ، متکلمین اور صوفیہ سے سرزد ہوئی ہیں۔ ابن تیمیہ نے انہیں ایسے اسلوب میں بیان کیا ہے جو سب کی سمجھ میں آ جائے۔

وجود باری تعالیٰ کے مسئلے کو لیجئے، متکلمین نے خدا کے وجود کے بارے میں جو دلیل دی ہے وہ یوں ہے کہ یہ عالم اجسام سے مرکب ہے اور اجسام جوہر اور عرض سے مرکب ہیں۔ چونکہ ہر جوہر بغیر عرض کے وجود نہیں رکھتا اور اعراض ممکنات میں سے ہیں اور ہر چیز جو اعراض سے متاثر ہوتی ہے وہ بھی ممکن ہے اس لیے عالم ممکن ہے اور جو چیز ممکن ہو اس کے وجود کے لیے ایک سبب ضروری ہوتا ہے جو خود غیر حادث ہو اور وہ سبب اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

یہ مقدمات جن پر ان کی دلیل کا مدار ہے خود بھی واضح نہیں ہیں۔ ان کی صداقت محتاج دلیل ہے۔ ابن تیمیہ نے ان مقدمات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ غیر یقینی ہیں اور پورا طریقہ استدلال بھی غیر قطعی ہے۔(۸) اور یہ بھی بتایا ہے کہ یہ مقدمات خود قرآن و سنت سے متصادم ہیں اور عقل عامہ کے بھی خلاف ہیں۔

ابن تیمیہ نے پھر فلاسفہ کے دلائل پیش کیے ہیں اور کہا ہے کہ وہ بھی بہتر نہیں ہیں۔ ایک دلیل جس کو فارابی اور ابن سینا نے پیش کیا ہے اس کی ابتداء ممکن الوجود اور واجب الوجود میں فرق سے ہوتی ہے۔ اس میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ممکن کی ماہیت اس کے وجود سے مختلف ہوتی ہے۔ کبھی وہ وجود سے متصف ہوتی ہے اور کبھی عدم سے۔ لیکن یہ بات خود محتاج دلیل ہے۔ ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ فلاسفہ کی دلیل حقیقت سے بہت بعید ہے۔ اس لیے کہ ماہیت ہمیشہ وجود کا عین ہوتی ہے جیسا کہ وجود باری تعالیٰ ہے۔ خود فلاسفہ کو بھی اس کا اعتراف ہے۔(۹) تیسری دلیل جس کو ارسطو اور مسکویہ (متوفی ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء) نے بیان کیا ہے اور جو حرکت کے تصور پر مبنی ہے وہ بھی اطمینان بخش

نہیں جیسا کہ ابن سینا نے لکھا ہے۔(۱۰)

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک اس بات سے آغاز کرتا ہے کہ عالم کی تخلیق کا عقیدہ انسانی فطرت میں شامل ہے۔ اس تصور کو اس حقیقت سے تقویت ملتی ہے کہ دنیا میں کوئی ایسا معاشرہ نہیں جس میں خالق کے وجود کا کوئی تصور نہ ہو۔ قرآن میں دوسری معاون دلیل یہ ہے کہ انسان کو مٹی سے پیدا کیا گیا ہے۔ پھر نطفہ سے پھر خون کی بوند سے۔ پھر گوشت کے لوتھڑے سے اور پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا گیا۔ (یٰس ۱۲-۱۳)

یہ دلیل اطمینان بخش عقلی دلیل ہے۔ چوں کہ ہر انسان جانتا ہے کہ وہ اپنے آپ پیدا نہیں ہوا۔ وہ پیدا کیا گیا ہے، عدم سے وجود میں لایا گیا ہے۔ ان اشیاء سے بنا ہے جو مٹی میں موجود ہیں۔ اس کا آغاز نطفہ سے ہوا ہے جس سے علقہ پھر مضغہ، پھر ہڈیاں بنیں پھر ان پر گوشت چڑھا۔ اس دلیل کا ہر جزء پوری طرح واضح ہے۔ اس میں مزید کوئی اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ ارسطو کے مشہور شارح ابن رشد نے اس دلیل کو ان عظیم طبیعاتی دلائل میں سے تسلیم کیا ہے جن کے ذریعہ انبیاء نے وجود باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے۔(۱۱)

صفات باری تعالیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ اس یونانی تصور پر مبنی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا واحد، بسیط اور غیر مرکب ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تمام عقلی اور خارجی تمیزات سے ماوراء ہو۔ اس خیال کا اثر یہ ہوا کہ انہوں نے صفات کو سلبی کہا اور محض نسبت قرار دیا۔ ان کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء یا تو اس کی ذات سے کسی چیز کی نفی کرتے ہیں یا کسی نسبت کا اضافہ کرتے ہیں۔ امام غزالی نے اپنی کتاب "**تهافت الفلاسفة**" میں اس تصور کا تذکرہ کیا ہے اور اس کی تردید کی ہے۔ ابن تیمیہ نے اس پر بہت مفصل تنقید کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایجابی صفات جیسے علم، ارادہ، قوت وغیرہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات مرکب نہیں ہوتی کیوں کہ اس کی صفات اس کی ذات کا غیر نہیں عین ذات ہیں۔ ابن تیمیہ مزید یہ کہتے ہیں کہ جو ذات ساری صفات سے عاری ہو وہ صرف ایک ذہنی وجود ہے۔ ایک خلاء اور لا شئی ہے۔

معتزلہ نے مختلف وجوہات کی بناء پر صفات کے وجود کی نفی کی ہے۔ مثلاً ان کا کہنا ہے کہ اگر ہم صفات کو ازلی قرار دیں گے تو ازلی موجودات کا تعدد لازم آئے گا اور اگر صفات کو ممکن قرار دیں گے تو پھر اللہ تعالیٰ کے وجود کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اس نتیجہ سے بچنے کے لیے انہوں نے صفات کو کبھی محض نسبت قرار دیا مثلاً صفت علم کے بارے میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ماہیت اور شئے معلوم

کے درمیان صرف نسبت ہے یا یہ کہا کہ صفات ذاتِ الٰہی کے صرف احوال ہیں۔ جیسے عالمیت جس کا وجود خدا کے وجود سے الگ نہیں ہے۔ ابن تیمیہ نے اس دلیل پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ صفات کا اثبات خدا کے ساتھ ساتھ دوسری اشیاء کے وجود کا اثبات نہیں ہے۔ نہ عیسائیوں کے طرز پر صفات کو الٰہ بنانا ہے جس سے بچنے کی کوشش معتزلہ نے کی۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ اشاعرہ نے صفاتِ الٰہیہ کا نسبتاً بہتر تصور پیش کیا ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی سات لازمی صفات تسلیم کی ہیں یعنی علم، قدرت، ارادہ، حیات، سمع، بصر اور کلام۔ انہوں نے کہا ہے کہ یہ صفات ذاتِ الٰہی نہیں ہیں۔ ان کا وجود ذاتِ الٰہیہ کے وجود سے زائد ہے۔ ان کو اضافات و احوال بھی نہیں کہہ سکتے۔ وہ ذات سے الگ بھی نہیں ہیں کیوں کہ ان کا وجود ذات سے الگ نہیں ہے۔ نہ وہ بذاتِ خود موجود ہیں اور نہ کسی اور ذات کے ذریعے۔ اللہ تعالیٰ ایک واحد وجود ہے۔ ایک ایسی ذات جو مختلف صفات سے متصف ہے۔ ذات و صفات میں یہ تفریق صرف عقلی طور پر کی جا سکتی ہے، حقیقی طور پر نہیں۔ خارج میں کسی ایسی ذات کا وجود نہیں ہے جو صفات سے خالی ہو اور نہ ایسی صفات کا وجود ہی ممکن ہے جو بذاتِ خود موجود ہوں۔

اشاعرہ نے خدا کی ان ساتوں صفات میں سے ہر ایک کو ایک قدیم صفت کے طور پر تصور کیا ہے جو بذاتِ خود کام کرتی ہے نہ کہ ارادہ الٰہی سے، تاکہ وہ حادث نہ قرار پائیں، مثلاً انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ ماضی، حال اور مستقبل ہر شئے کا علم ایک واحد ازلی علم کے ذریعہ جانتا ہے اور ایک واحد ازلی ارادہ سے ہر چیز کا ارادہ کرتا ہے۔ اسی طرح ایک واحد ازلی کلام سے کلام کرتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر ایسا نہیں ہو گا تو متعدد حادث علوم، حادث ارادے اور حادث کلام فرض کرنے پڑیں گے اور ذاتِ الٰہی ایسی اشیاء کا محل بن جائے گی جو حادث ہیں اور اس کی ازلیت کی نفی لازم آئے گی، ابن تیمیہ اشاعرہ کے اس قول کو صرف اللہ تعالیٰ کے وجود اور حیات کے بارے میں درست قرار دیتے ہیں لیکن علم ارادہ کلام اور دوسری صفات کے بارے میں درست قرار نہیں دیتے۔ کہتے ہیں کہ اگر ان کی ازلیت مان لی جائے تو ان کے موضوعات یعنی معلومات، مرادات، اور کلمات کی ازلیت بھی ماننی پڑے گی۔ اس لیے کہ جو چیز خدا کے ازلی ارادہ کا موضوع ہو جو ہر چیز پر قادر ہے، اس کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ وہ اس کے ارادے کے بعد تاخیر سے وجود میں آئے گی اور یہ بھی معلوم ہے کہ ایک ارادے اور دوسرے ارادے میں فرق ہے۔ دونوں ایک نہیں ہیں۔ یہی بات دوسری صفات کے بارے میں بھی صحیح ہو گی۔ مثلاً کہا جائے گا کہ ایک شئے کا علم دوسری شئے کے علم سے مختلف ہے، حتیٰ کہ ایک ہی چیز کا علم اس کے وجود سے قبل اور وجود کے بعد دو مختلف علوم ہیں۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ اس مسئلہ کا حل صرف اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ ہم خدا کے لیے دو ارادے فرض کریں۔ ایک ارادہ ازلی، دوسرا ارادہ حادث، اسی طرح ایک علم ازلی اور دوسرا علم حادث، ایک کلام ازلی، دوسرا کلام حادث۔

ارادہ کے بارے میں کہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بحیثیت ایک کلی صفت کے واحد اور ازلی ہے۔ اور منفرد ارادہ کے طور پر متعدد بھی ہے اور حادث بھی۔ اس طرح اس کا علم بحیثیت جنس واحد اور ازلی ہے، جبکہ منفرد علوم متعدد اور حادث ہیں۔ اس طرح اس کا کلام بحیثیت حقیقت واحد اور ازلی ہے، جبکہ منفرد کلمات مفرد بھی ہیں اور حادث بھی۔ اس لیے کہ تمام منفرد ارادے، منفرد علوم اور منفرد کلمات ایک ازلی ارادے پر منحصر ہیں اور جو چیز ازلی ارادہ کا نتیجہ ہو وہ حادث ہوتی ہیں۔ مسئلہ کے اس حل میں بھی دشواریاں ہیں لیکن یہ اوروں کے مقابلے میں زیادہ معقول ہے۔

فلاسفہ نے اللہ تعالیٰ کو کلیۃً واحد اور سارے امتیازات سے ماوراء قرار دیا تھا اور نتیجہ کے طور پر اس کے ارادہ وعمل کا انکار کیا تھا۔ عالم کے بارے میں ان کا کہنا تھا کہ وہ خدا کی ذات سے لازماً صادر ہوتا ہے، بغیر اس کے کہ درمیان میں کوئی عدم داخل ہو، عالم اس لیے بھی ازلی ہے کہ اس کے وجود سے قبل وقت کا وجود نہیں تھا۔ کیوں کہ وقت حرکت کا پیمانہ ہے اور عالم کے وجود میں آنے سے قبل کوئی چیز متحرک نہیں تھی، عالم کی ازلیت سے متعلق جو دلائل فلاسفہ نے دیئے ہیں، امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ''تهافت الفلاسفة'' میں ان پر سخت تنقید کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ عالم حادث ہے اور ارادہ الٰہی کے ذریعہ پیدا ہوا ہے، لیکن تمام اشاعرہ کی طرح ان کا بھی خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو اپنے ارادہ ازلی کے ذریعے پیدا کیا ہے۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ خدا ایک چیز کو کیوں ایک مخصوص وقت میں، نہ کہ کسی دوسرے وقت میں، پیدا کرتا ہے جبکہ ہر لمحہ ایک ازلی اور قادر مطلق ہستی کے لیے یکساں ہے۔ اس سوال کا جواب اشاعرہ اور امام غزالی نے یہ دیا ہے کہ ایک قادر مطلق ارادہ کسی چیز کو کسی بھی وقت پیدا کرنے کے لیے کافی ہے۔

معتزلہ نے اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کے لیے حادث ارادوں کا اثبات کیا ہے(۱۲) جو کسی محل پر محمول نہیں ہیں۔ یعنی وہ ایک ایسے حادث ارادہ کا اثبات کرتے ہیں جو کسی محل کا محتاج نہیں۔ تاکہ انہیں یہ نہ کہنا پڑے کہ اشیاء حادثہ کا قیام خدا کی ذات سے ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہنا شروع کیا کہ اللہ تعالیٰ پہلے خالق نہیں تھا بعد میں خالق ہوگیا۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اس قول سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک وقت تھا جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کا فاعل نہیں تھا یا وہ کسی چیز پر قادر نہیں تھا۔ ظاہر ہے کہ

اس طرح کی بات اللہ تعالیٰ کے بارے میں کہنا صحیح نہیں ہے۔(۱۳) ابن تیمیہ کا اپنا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ صرف یہ کہ خالق ہے، ہمیشہ سے خالق بھی رہا ہے اور اس کا ارادہ بحیثیت کل ازلی ہے اور اشیاء بھی بحیثیت کل ازلی ہیں۔ البتہ منفرد اشیاء حادث ہیں کیوں کہ وہ الگ الگ ارادوں کی پیداوار ہیں جو حادث ہیں۔

فلاسفہ اور اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی عمل کسی خیر کو حاصل کرنے کے لیے نہیں ہوتا، اس کے افعال کے پیچھے کوئی غرض نہیں ہوتی اور نہ وہ کسی خاص مقصد کے لیے انجام دیے جاتے ہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اشیاء اللہ تعالیٰ کے ازلی ارادہ کی پیداوار ہیں، اس لیے آج عالم جس حال میں ہے وہ اس ازلی ارادہ سے مختلف نہیں ہوتا۔ دوسری طرف فلاسفہ کا خیال ہے کہ چیزیں جس طریقے سے خدا کے علم ازلی میں ہیں، اسی اعتبار سے اپنے وقت کے مطابق دنیا میں وجود پذیر ہوتی ہیں۔ اشاعرہ اور فلاسفہ کے درمیان فرق کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ فلاسفہ تخلیق کی غرض کا انکار اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے کسی ارادہ کا اثبات نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ ارادہ کسی کمی کا مستلزم ہے جس کی اضافت ذات باری تعالیٰ کی طرف نہیں کی جا سکتی۔ ان کے بالمقابل اشاعرہ غرض یا مقصد کا انکار اس لیے نہیں کرتے کہ وہ ارادہ نہیں رکھتا۔ وہ خدا کے لیے ارادہ کا اثبات کرتے ہیں لیکن ان کا خیال ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف مقصد کی اضافت بھی کی جائے گی تو اس سے خدا کی ذات میں نقص لازم آئے گا جس کا ارادہ وہ مطلوبہ شئے کی تخلیق کے ذریعے کرنا چاہتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ قدرت کاملہ کا مالک ہے اور خود مکتفی ہے وہ کسی غرض یا سبب کا محتاج نہیں جو اس کے ارادے کا سبب ہو۔

ابن تیمیہ اس تصور کی نفی کرتے ہیں کہ غایت لازماً نقص کو مستلزم ہے۔ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے افعال اس کے علم اور قدرت کا مظہر ہیں۔ ان کا عمل میں لانا اسے پسند ہے لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ یہ افعال غرض و سبب سے کلیۃً خالی ہوں، انہوں نے قرآن و سنت سے وہ آیات و احادیث نقل کی ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کے افعال کے وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ ابن تیمیہ نے خدا کی ذات میں کسی نقص یا کمی کی بھی نفی کی ہے اور اسے کامل اور خود مکتفی قرار دیا ہے۔

معتزلہ نے خدا کے ارادہ کے لیے مقصد اور علت کا اثبات کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس نے انسانوں کو پیدا کیا۔ انبیاء و رسل بھیجے اور ان کے ذریعہ اپنا پیغام ارسال کیا اور اپنی کتابیں نازل کیں تاکہ لوگ اچھی زندگی گزار سکیں اور اپنے اچھے اعمال کے لیے انعام سے نوازے جائیں۔ ابن تیمیہ

اس خیال کی تحسین کرتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ مقصد کو صرف مخلوقات کے ساتھ وابستہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ قرآن میں ایسی نصوص موجود ہیں جو ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف مقصد کو منسوب کرتی ہیں۔ مثلاً وہ چاہتا ہے کہ انسان اس کا ذکر کریں، اس کی تسبیح وتعظیم کریں۔ اس کی عبادت کریں۔ اس کے احکام بجا لائیں، اس سے ڈریں، اسی سے محبت کریں اور اس پر بھروسہ رکھیں اور جب انسان اس کی اطاعت کرتے ہیں اور اس کے احکام بجا لاتے ہیں تو وہ ان سے راضی ہو جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ لوگوں کی عبادت و اطاعت، تسبیح وتحمید کا محتاج ہے اور نہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ اس کے بغیر ناقص تھا اور اس کی تکمیل لوگوں کے کارناموں کے ذریعے ہوئی۔ اس کے برعکس وہ یہ چیزیں اس لیے پسند کرتا ہے کہ یہ اس کو پسند ہیں۔

کوئی کہہ سکتا ہے کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ انبیاء کو انسانوں کی بھلائی کے لیے بھیجتا ہے تو جو لوگ اس پر ایمان لاتے ہیں اور انبیاء کی لائی ہوئی ہدایت کا اتباع کرتے ہیں، خدا کی اس ہدایت سے انہیں فائدہ پہنچتا ہے، مگر جو اس کا اتباع نہیں کرتے وہ نقصان بھی اٹھاتے ہیں تو اس عمل میں کیا حکمت ہے جس کے نتیجہ میں ایک عظیم خیر کے ساتھ ساتھ غیرمعمولی تکلیف بھی لوگوں کو پہنچے۔ معتزلہ نے اس سوال کے جواب میں یہ کہا ہے کہ انبیاء صرف ان لوگوں کی طرف بھیجے گئے جو ان پر یقین رکھیں اور ان کی اطاعت کریں۔ نہ کہ ان لوگوں کی طرف جو ان پر ایمان نہ لائیں اور ان کی نافرمانی کریں۔کیوں کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا جو واقع نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ جواب درست نہیں ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کافروں اور گناہ گاروں کے لیے انبیاء مبعوث نہیں فرماتا تو ان کے کفر و عصیان پر ان کو سزا کیوں دے گا اور نہ ہی یہ بات درست ہے کہ کفر و معصیت اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے بغیر بھی واقع ہوسکتی ہے۔ معتزلہ کے اس نظریہ کے خلاف ابن تیمیہ اس بات کا اثبات کرتے ہیں کہ دنیا میں جو بھی خیر و شر ظاہر ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ارادہ اور قوت سے ہی وجود میں آتا ہے۔

ابن تیمیہ نے زور دے کر کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی دوقسمیں ہیں۔ تشریعی اور تخلیقی۔ انبیاء کو بھیجنا ان پر اپنا پیغام نازل کرنا اس کے تشریعی ارادے کا جزء ہے۔ اس ارادے میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ جس چیز کا حکم دیتا ہے وہ اسے محبوب ہے۔ البتہ انسان اس کے تشریعی ارادے کو تسلیم کرنے میں آزاد ہے۔ اگر بندہ اس تشریعی ارادہ کوتسلیم کرتا ہے تو اسے اس پر انعام ملے گا اور اگر نافرمانی کرتا ہے تو اسے سزا دی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ جس کا حکم دیتا ہے وہ خیر ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہوتا ہے اور پسند کرتا ہے۔ جہاں تک اللہ تعالیٰ کے دوسرے ارادے کا یعنی تخلیقی

ارادے کا تعلق ہے اس کا جو موضوع ہے اس کے ساتھ اس کی پسند و ناپسند وابستہ نہیں ہے۔ وہ لوگ جو انبیاء کا انکار کرتے ہیں ان کے احکام کی نافرمانی کرتے ہیں وہ خدا کے پیغام کے مخاطب ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح اس کے تشریعی ارادے کے مخاطب وہ لوگ ہیں جو اس کے اطاعت گزار اور فرمانبردار ہیں۔ اس معنی میں اللہ تعالیٰ ہر انسان کے لیے خیر اور عافیت کا خواہاں ہے۔ چاہے فرمانبردار ہو یا نافرمان۔ لیکن فرق یہ ہے کہ کافروں کا کفر اور ان کے برے اعمال خدا کے تخلیقی ارادے کا موضوع ہیں اور اسی کے حکم سے وقوع میں آتے ہیں۔ اسی طریقے سے وہ عذاب جو کفر و عصیان کی سزا ہے وہ بھی خدا کے تخلیقی ارادے کی پیداوار ہے۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ خدا کسی چیز کا ارادہ کرے جس کے ساتھ شر وابستہ ہو مثلاً وہ لوگوں کی بھلائی کے لیے پانی برسائے اور اس سے کوئی حادثہ بھی رونما ہو جائے۔ ایسے حالات میں خیر ہمیشہ شر کے اوپر غالب رہتا ہے۔ اسی طرح وہ خیر جو انبیاء کے ارسال سے وابستہ ہوتا ہے وہ اس شر کے مقابلے میں کہیں بڑا ہوتا ہے جو اس کے نتیجے میں منکرین کے عذاب کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

فلاسفہ کا خیال ہے کہ اجسام مادہ اور صورت سے مرکب ہوتے ہیں۔ صورت ان تمام خصوصیات کا مجموعہ ہوتی ہے جو جسم میں پائی جاتی ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ شئی کی صورت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ مثلاً آگ جس کی خصوصیت جلانا ہے تو وہ جلانے سے باز نہیں آئے گی۔ یا پانی جس کی خصوصیت ٹھنڈا کرنا ہے تو وہ ضرور ٹھنڈا کرے گا۔ ان کا خیال تھا کہ علت و معلول میں تلازم لازمی ہے۔ اسی بنیاد پر انہوں نے معجزات کا انکار کیا۔ سوائے اس کے کہ صرف ظاہر میں ان کا اظہار ہو۔ امام غزالی نے علت کے اس نظریہ پر "تهافت الفلاسفة" میں شدید تنقید کی ہے اور اس کا انکار کیا ہے کہ اشیاء کسی مخصوص صورت، طبیعت اور خصوصیات کی حامل ہوتی ہیں اور یہ کہ ایک چیز دوسرے کو پیدا کرتی ہے۔ امام غزالی کا خیال تھا کہ ہر شئے براہِ راست خدا کے ارادے سے وجود میں آتی ہے۔ جس چیز کو لوگ علت کہتے ہیں وہ صرف شرط ہے۔ علت تو صرف اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے۔

ابن تیمیہ نے ان دونوں نظریات کی تردید کی ہے۔ فلاسفہ کا یہ خیال کہ اشیاء غیر متغیر صورت کی حامل ہوتی ہیں اور امام غزالی اور اشاعرہ کا یہ خیال کہ اشیاء کی کوئی صورت اور فطرت نہیں ہوتی اور یہ کہ کوئی چیز دوسری چیز کو پیدا نہیں کرتی بلکہ وہ اس کے وجود کے لیے محض ایک شرط ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ دونوں نظریات کی تردید کرتے ہیں۔ وہ اشیاء کی صورت اور اس کی علیت دونوں کا اثبات کرتے ہیں لیکن وہ اس کا انکار کرتے ہیں کہ صورت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان لیا جائے تو معجزات کا ظہور ناممکن ہو جاتا ہے۔ وہ علیّت کے اثبات کی جو دلیل دیتے ہیں وہ وہی ہے

جو ان سے پہلے ابن رشد نے دی تھی۔ یعنی یہ کہ اگر علت کا انکار کر دیا جائے تو علم کا امکان باقی نہیں رہتا۔(۱۴)

فلاسفہ نے اللہ تعالیٰ کے لیے ارادہ اور جزئیات کے علم کا انکار کیا تھا، اس لیے انہوں نے اللہ تعالیٰ کی طرف کلام کی نسبت کرنے سے بھی گریز کیا۔ اس کے بجائے انہوں نے کلام کو عقل فعال کی طرف منسوب کیا جسے انہوں نے جبریل کہا۔ انہوں نے اس کا بھی انکار کیا کہ جبرئیل کا مشاہدہ کسی خارجی یا ظاہر موجود کا تجربہ تھا۔ انہوں نے کہا انبیاء الفاظ سنتے ہیں اور شکلیں دیکھتے ہیں لیکن یہ سب کچھ اپنے اندر ہی دیکھتے اور سنتے ہیں نہ کہ خارج میں۔

ابن تیمیہ نے کہا کہ ان سارے بیانات میں فلاسفہ قرآن و سنت کے نصوص کی صریح مخالفت کرتے ہیں۔ معتزلہ اللہ تعالیٰ کی صرف تین صفات کا اثبات کرتے ہیں یعنی حیات، علم، اور قدرت اور انہی کو حقیقی صفات قرار دیتے ہیں۔ کلام کو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ایک صفت کی حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے۔ کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کلام کرتا ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ وہ کلام کو اپنی ذات سے الگ کسی اور شئے میں تخلیق کرتا ہے۔

ابن تیمیہ اس خیال کی تضحیک کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ جب ہم کہتے ہیں کہ عمر کلام کرتا ہے تو یہ صرف اس وقت کہتے ہیں جب عمر بولتا ہو۔ جس طرح ہم جب یہ کہتے ہیں کہ عمر زندہ ہے، یا عالم ہے یا متحرک ہے تو اسی وقت کہتے ہیں جب خود عمر زندہ ہو یا عالم ہو یا متحرک ہو، نہ کہ جب وہ کسی اور کو زندگی عطا کرتا ہو یا کسی موجود میں علم پیدا کرتا ہو یا کسی شئے میں حرکت پیدا کرتا ہو، اسی طرح جب ہم یہ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کلام کرتا ہے تو اسی وقت کہیں گے جب کہ وہ خود بولتا ہو نہ کہ دوسرے میں کلام کی تخلیق کر رہا ہو۔

اشاعرہ نے کلام کو خدا کی ایک حقیقی اور لازمی صفت قرار دیا ہے لیکن اس کے بارے میں انہوں نے وہی بات کہی ہے جو علم، ارادہ اور قدرت کے بارے میں کہی ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اپنے کلام ازلی کے ذریعہ کلام کرتا ہے۔ ایسا انہوں نے اس لیے کہا کہ وہ کلام بحیثیت ایک نوع جو واحد اور قدیم ہے اور کلام منفرد جو متعدد اور حادث ہے، دونوں میں فرق نہیں کرتے۔ اس کے بجائے وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ خدا ایک ازلی اور دائمی کلام سے بولتا ہے۔ اس کا کلام ایک واحد کلام ہے خواہ وہ امر ہو یا نہی اور یہ ایک ہی واحد کلام ہے جو عبرانی میں ادا ہوا تو توراۃ کہلایا، جب سریانی میں ادا ہوا تو انجیل کہلایا اور جب عربی میں ادا ہوا تو قرآن کہلایا۔ ان عبارتوں کی اشتعال انگیزی کو کم کرنے کے

لیے اشاعرہ نے یہ کہنا شروع کیا کہ اللہ تعالیٰ کے کلام کو کلام نفسی سمجھنا چاہیے، جس میں نہ الفاظ ہوتے ہیں نہ آواز۔ جو صرف ایک فکر اور ایک خیال ہوتا ہے۔

ابن تیمیہ نے اس پر سخت تنقید کی ہے، ان کا اپنا خیال جسے وہ سلف کا عقیدہ قرار دیتے ہیں، یہ ہے کہ کلام دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک ازلی اور ایک حادث۔ بحیثیت جنس کلام الٰہی ازلی ہے۔ اللہ تعالیٰ ازل سے جب اور جس طرح سے چاہتا ہے کلام کرتا ہے لیکن اس کے کلمات ازلی نہیں ہیں۔ مزید یہ کہ وہ اس کے ارادے کے موضوع کے اعتبار سے حادث ہیں۔ لیکن انہیں مخلوق نہیں کہنا چاہیے، کیوں کہ کلام کا تعلق متکلم سے اس تعلق سے مختلف ہوتا ہے جو سورج، چاند، شیر اور انسان کا خدا کی ذات سے ہے جو اس کی مخلوق ہیں۔ کلام کا محور خدا کی ذات ہے اور سورج، چاند، شیر اور انسان خدا کی ذات سے الگ خارج میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ یہ بیان اس مخصوص تعلق کی وضاحت ہے جو خدا کی ذات اور اس کے کلام میں ہے۔

قرآن حقیقتاً خدا کا کلام ہے، اس کے الفاظ اور اس کے معنی دونوں من جانب اللہ ہیں اور قرآن ان دونوں معنوں میں مخلوق نہیں ہے، اگرچہ وہ قدیم ہے۔ وہ حضرت جبریل کو اسی شکل میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملا اور انہوں نے اسے نبی ﷺ کی طرف منتقل کیا۔ اس میں کسی کمی یا اضافہ کے بغیر منتقل کیا اور نبی ﷺ نے بھی اسے کسی کمی بیشی یا تبدیلی کے بغیر لوگوں تک پہنچایا۔ اس لیے ہمارے پاس جو قرآن ہے وہ اسی طرح کلام الٰہی ہے جس طریقے سے اللہ تعالیٰ نے اسے حضرت جبریلؑ کو القاء کیا تھا۔ یہ خدا کا وہی کلام ہے جو عہد ابوبکرؓ و عثمانؓ میں مصحف کے اندر لکھا گیا اور یہ وہی خدا کا کلام ہے جس کو مسلمان اس زمانے سے اپنے مصاحف میں لکھتے رہے ہیں۔ اسی طرح قرآن مجید کے وہ الفاظ جو کوئی قاری پڑھتا ہے یا قاری سے کوئی سنتا ہے تو وہ بھی کلام الٰہی ہے۔ ان تمام صورتوں میں قرآن مجید کلام الٰہی اور غیر مخلوق ہے لیکن وہ کاغذ، وہ روشنائی جو لکھنے میں استعمال ہوتی ہے اور اس کو لکھنے کا عمل سب مخلوق ہے۔ ان سب کا تعلق انسان سے ہے اور یہ مخلوق ہیں۔ قرآن کا پڑھا جانا اور قراء ات کا فعل سب انسانی آواز اور انسانی فعل ہے اس لیے مخلوق ہے۔

صفات الٰہیہ کے سلسلے میں ابن تیمیہ کا عام موقف یہ ہے کہ قرآن و سنت میں جن صفات کا اثبات کیا گیا ہے ان کا اثبات کرنا چاہیے اور جن کی نفی اللہ تعالیٰ کی طرف سے کی گئی ہے ان کی نفی کرنی چاہیے اور جن کا نہ اثبات کیا گیا ہے اور نہ نفی تو ان کا تجزیہ کرنا چاہیے۔ اگر وہ کسی ایسی صفت کا اثبات کرتی ہیں جو ان صفات سے مطابقت رکھتی ہے جن کا اثبات اللہ اور رسول کے لیے کیا

گیا ہے تو اس کا اثبات کرنا چاہیے، ورنہ نہیں۔ البتہ جہاں تک اسماء الٰہیہ کا تعلق ہے تو صرف ان اسماء کا اثبات کرنا چاہیے جن کا اثبات اللہ اور اس کے رسولؐ نے کیا ہے، بقیہ کا نہیں، خواہ ان میں کوئی غلط بات نہ بھی ہو۔

ثانیاً وہ صفات جو خدا کے علاوہ مخلوق کے لیے ثابت ہیں، ان کو صفات الٰہی کے ہم معنی نہیں سمجھنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کی صفات بے مثل اور منفرد ہیں، انہیں انسانی صفات سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ مخلوق کسی بھی معنی میں خالق کے ساتھ مشترک نہیں ہوسکتی نہ وہ اس کی ذات میں شریک ہوسکتی ہے اور نہ اس کی صفات میں۔ نام کے سوائے ان کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں۔

ثالثاً صفاتِ الٰہیہ کو ان کے ظاہری معنی پر محمول کرنا چاہیے۔ یعنی ان کو اس معنی میں لینا چاہیے جس معنی میں وہ عام طور پر مستعمل ہیں۔ یہ بات یوں بھی کہی جا سکتی ہے کہ انہیں ظاہر پر محمول کیا جانا چاہیے۔ استعارے کے طور پر نہیں سمجھنا چاہیے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن میں استعارہ کا استعمال نہیں ہوا ہے۔ یقیناً اس کا استعمال ہوا ہے لیکن جہاں جہاں استعارے کا استعمال ہوا وہاں خدا کی طرف سے اس کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے۔ اس لیے اگر کہیں اشارہ کر دیا گیا ہو تو تفسیر میں استعارے کے معنی ہی لینے چاہئیں اور اسی کو ظاہری معنی قرار دیا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ کی جو صفات، صفات خبریہ کہلاتی ہیں، ان کو صرف وحی اور قرآن و سنت کے ذریعے جانا جا سکتا ہے۔ جیسے استواء علی العرش، نزول، وجہ، عین، ید، ساق، غضب، حب، رضا، ضحک وغیرہ اور ان کو بھی ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ اس طرح جب خدا کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ بلند و برتر یا اعلیٰ ہے یا یہ کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کے اُوپر ہے تو اس کے علو اور فوقیت کو بھی ظاہری معنی میں لیا جائے گا۔ لیکن ان کی کیفیات کو اس معنی میں نہیں سمجھا جائے گا جس معنی میں انسانی صفات کو سمجھا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ورائیت اور فوقیت کے کیا معنی ہیں اور ان کی کیا صورت ہے، ہم نہیں جانتے لیکن یہ جانتے ہیں کہ یہ الفاظ کس معنی میں بولے جاتے ہیں اور انہیں کس معنی میں لینا چاہیے۔ یہی بات ان تمام صفات کے بارے میں صادق آتی ہے جن کا ذکر اُوپر کیا گیا ہے اور اسی قبیل کی دیگر صفات کے بارے میں بھی۔ بظاہر ابن تیمیہ نے اللہ تعالیٰ کی معیت کو چاہے انسان کے ساتھ ہو یا دیگر مخلوقات کے ساتھ جس معنی میں لیا ہے وہ ان کے عام موقف سے مختلف نظر آتا ہے کیوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معیت کو اللہ تعالیٰ کے جاننے، دیکھنے اور مدد کرنے کے معنی میں لیتے ہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے، کیوں کہ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، اگر متکلم کی طرف سے کوئی اشارہ ملتا ہو

کہ اس کے کلمہ کو عام لغوی مفہوم کے بجائے دوسرے مفہوم میں لینا چاہیے تو اس دوسرے مفہوم کو ہی ظاہری معنی کہا جائے گا۔ ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی نہ کسی انداز سے یہ بات نمایاں فرما دیتا ہے کہ اس کے کلام کو ظاہری معنی میں نہیں لینا چاہیے۔

ابن تیمیہ کا یہ موقف صرف خبریہ صفات کے بارے میں نہیں ہے بلکہ دیگر تمام صفات کے بارے میں بھی یہی موقف ہے، ابن تیمیہ نے اس اصول کو متعدد جگہ بیان کیا ہے اور متعدد جگہ اس کا دفاع کیا ہے اور اس کی بنیاد پر ان کو دو مرتبہ جیل بھیجا گیا، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہی سلف کا بھی موقف ہے اور یہ کہ وہ اپنی رائے نہیں دے رہے ہیں بلکہ سلف کا مسلک بیان کر رہے ہیں۔ اس کی تائید میں ابن تیمیہ نے سلف کے متعدد اقتباسات بھی نقل کیے ہیں۔ فلاسفہ اور متکلمین ان صفات کی تاویل اس لیے کرتے ہیں کہ ان کے خیال میں ان کے اثبات سے اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کا اثبات لازم آئے گا اور اس کی ذات و صفات کی انسانی ذات و صفات سے مماثلت لازم آئے گی۔ ابن تیمیہ نے اس خیال پر تفصیل سے بحث کی ہے اور اس کی تردید کی ہے۔

رسالت

عقیدہ کا دوسرا جزء نبوت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مختلف اقوام کے درمیان مختلف زمانوں میں کچھ افراد کو منتخب کر کے اور اپنا پیغام دے کر ان کے اہل وطن کی طرف مبعوث کیا تاکہ انہیں صحیح راہ دکھا سکیں۔ اگر وہ کسی ایسی قوم میں انہیں بھیجتا ہے جو کسی رسول کو مانتے ہیں لیکن اس کی تعلیمات پر عمل نہیں کرتے تو انہیں نبی کہا جاتا ہے۔ لیکن اگر انہیں کافر و مشرک اقوام کی طرف بھیجتا ہے تو انہیں رسول کہا جاتا ہے۔ ابن تیمیہ نے نبی اور رسول میں یہی فرق بیان کیا ہے جب کہ دوسرے علماء نے ان کے درمیان دوسرے انداز سے فرق کیا ہے۔

انبیاء اور رسول اپنے زمانے کے بہترین افراد ہوتے ہیں، وہ قلب و ذہن کی اعلیٰ صلاحیتوں کے مالک ہوتے ہیں اور معاشرے کے سب سے زیادہ صالح اور محترم انسان ہوتے ہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نبوت کوئی فطری ملکہ ہے اور نبی دوسروں کے مقابلے میں بہتر صلاحیتوں کا مالک ہوتا ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ نبوت خدا کی طرف سے ایک مخصوص عطیہ ہے جو اسے دیا جاتا ہے جس سے خدا کچھ اہم کام لینا چاہتا ہے۔ خدا اسے کچھ مزید صلاحیتیں بھی عطا کرتا ہے اور اس کی مدد بھی کرتا ہے تاکہ وہ اپنے واجبات کو صحیح طور پر انجام دے سکے۔ پہلے مسلم فلاسفہ میں فارابی پھر ابن سینا اور ان کی تقلید میں بعض دوسرے فلاسفہ نے حتیٰ کہ بعض صوفیہ نے بھی نبوت کو ایک طبعی عمل قرار دیا

ہے۔ ان کا خیال ہے کہ نبی کو تین چیزیں دوسروں سے ممتاز کرتی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اشیاء کے علم کے لیے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ بہتر صلاحیت کا حامل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ غیرمعمولی قوت متخیلہ کا مالک ہوتا ہے جو اس کے افکار کو اس کے سامنے متشکل کرتا ہے۔ خواب میں بھی اور بیداری میں بھی۔ تیسرے یہ کہ اس کی روحانی قوت غیرمعمولی ترقی یافتہ ہوتی ہے جس سے وہ خرق عادت اور محیرالعقول کارنامے انجام دیتا ہے۔

ابن تیمیہ نے فلاسفہ کے اس تصور پر تفصیل سے تنقید کی ہے۔ پہلی بات انہوں نے یہ کہی ہے کہ نبوت کوئی طبعی عمل نہیں ہے، یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے انبیاء اپنی قوت سے حاصل کرسکیں بلکہ یہ صرف عطیہ الٰہی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نبی کو جن حقائق کا علم ہوتا ہے وہ اس کے افکار و اکتشافات نہیں ہوتے بلکہ خدا کی طرف سے الہام ہوتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ جو فرشتہ نبی کے پاس وحی لے کر آتا ہے یا غیب کی جو خبریں نبی کے مشاہدہ میں آتی ہیں وہ اس کے تخیل کی پیداوار نہیں ہوتیں، خارجی حقائق ہوتے ہیں اور جو معجزات نبی سرانجام دیتا ہے وہ اس کی روحانی قوت کے مرہون منت نہیں ہوتے بلکہ انہیں خدا ہی اپنی قوت سے خارج میں وجود میں لاتا ہے۔ مزید برآں وہ کاہنوں، جادوگروں اور شعبدہ بازوں کے شعبدوں کی طرح نہیں ہوتے جن سے قوانین قدرت کا خرق لازم نہیں آتا بلکہ معجزات قوانین قدرت کے خارق ہوتے ہیں۔

سچے نبی کو جھوٹے مدعیان نبوت سے الگ کرنے کا ایک اہم طریقہ معجزات ہیں، جھوٹا نبی جو پیش گوئیاں کرتا ہے وہ غلط عناصر سے پاک نہیں ہوتیں اور جو اثرات وہ خارجی اشیاء پر مرتب کرتے دکھائی دیتا ہے وہ سطحی ہوتے ہیں۔ ان سے فطری قوانین کا خرق لازم نہیں آتا۔ بلکہ ان کے محیرالعقل کام شیطان کی کارستانی ہوتے ہیں۔ وہ نہ اس کی اپنی زندگی پر اچھے اثرات ڈالتے ہیں نہ عام انسانوں کی زندگی پر۔ جب کہ نبی کی صداقت کا ثبوت اس کی اپنی زندگی، تعلیمات، کارنامے اور انسانوں کی زندگی پر اس کے اثرات ہوتے ہیں۔

ابن تیمیہ نے نبی پر نازل ہونے والی وحی کی مختلف اقسام کا تفصیل سے تذکرہ کیا ہے۔ ایک صورت وحی کی یہ ہے کہ نبی کے ذہن میں جاگتے یا سوتے کوئی تصور یا خیال القاء کر دیا جاتا ہے۔ وحی کی یہ قسم انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ انبیاء کے علاوہ دیگر افراد مرد ہوں یا عورت اس سے مستفید ہوتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ صاحب ایمان و تقویٰ ہوں۔ وحی کی دوسری قسم وہ ہے جو انبیاء کو فرشتے کے ذریعہ دی جاتی ہے۔ فرشتہ براہِ راست پیغمبر کے دل میں القاء کرتا ہے یا انسانی شکل میں یا

فرشتے کی شکل میں سامنے آتا ہے اور وحی پہنچاتا ہے۔ تیسری قسم اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے جب وہ براہِ راست نبی سے مخاطب ہوتا ہے جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ طور سینا پر یا محمد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ معراج میں ہوا۔

آخرت

ایمان کا تیسرا جزء حیات بعدالممات ہے۔ اس موضوع پر فلاسفہ کی مختلف رائیں رہی ہیں۔ ابواسحاق کندی (متوفی ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء) بعثت جسمانی کا قائل ہے۔ فارابی نے اپنی مختلف کتابوں میں تین رائیں پیش کی ہیں۔ اپنی مشہور کتاب ''آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ'' میں کہا ہے کہ مرنے کے بعد تمام لوگ خواہ نیک ہوں یا بد، سب کی روحیں باقی رہیں گی۔ جو انسان نیک ہوں گے وہ ابدی سعادت کے مستحق ہوں گے اور جو برے ہوں گے وہ ابدی عذاب کے مستحق ہوں گے۔(۱۵) اپنی دوسری کتاب ''السیاسۃ المدینۃ'' میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ موت کے بعد صرف ارواح زندہ کی جائیں گی۔ جو ارواح علم و فضل میں کامل ہوں گی صرف وہی ابدی سعادت سے بہرہ مند ہوگی لیکن جو ارواح شرپسند اور جاہلوں کی ہوں گی وہ موت کے ساتھ ہی فنا کر دی جائیں گی۔(۱۶) تیسرا نظریہ جس کا انتساب ابن تیمیہ نے فارابی کی طرف کیا ہے لیکن وہ رائے فارابی کی دستیاب کتابوں میں موجود نہیں ہے، یہ ہے کہ فارابی نے بعث بعدالموت جسمانی اور روحانی دونوں کی کلیۃً نفی کی ہے۔(۱۷)

ابن سینا (متوفی ۴۲۸ھ / ۱۰۳۶ء) نے اپنی کتاب النجاۃ اور دیگر کتب میں بھی جسمانی اور روحانی بعثوں کا اثبات کیا ہے۔(۱۸) لیکن الرسالۃ الاضحویہ میں صرف بعثت روحانی کا اثبات کیا ہے۔(۱۹) اور بالعموم فلاسفہ کا یہی خیال ہے۔

یہ خیال کہ موت کے بعد صرف روح بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں نفس ناطقہ ہی باقی رہتا ہے اور جسم ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتا ہے۔ اس کی بنیاد اس ما بعدالطبیعاتی فکر میں ہے جسے فلاسفہ نے اپنے یونانی باشندوں سے اخذ کیا تھا۔ اس نظریہ کے مطابق مجرد عقل اور وہ غیرمادی حقائق جو اس کا موضوع ہیں وہی ہمیشہ رہنے والے ہیں۔ ابن سینا نے اس کے لیے جو دلیل دی ہے وہ کچھ اس طرح ہے: تمام لوگوں کا اعتقاد ہے کہ روح مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ اس کے مقابلے میں جسم کے بارے میں سب جانتے ہیں کہ وہ موت کے بعد تحلیل ہو جاتا ہے اور مٹی میں مل جاتا ہے اور اس مٹی سے مختلف فصلیں پیدا ہوتی ہیں جن کو انسان اور دیگر جاندار کھاتے ہیں اور وہ ان کے جسم کا حصہ بن

جاتے ہیں اور جب وہ انسان اور جانور مر جاتے ہیں تو پھر ان کا جسم بھی مٹی بن جاتا ہے اور اس سے دوسری فصلیں پیدا ہوتی ہیں جن کو دوسرے انسان اور حیوانات کھاتے ہیں اور وہ ان کے جسم کا حصہ بن جاتی ہیں۔ یہ عمل مسلسل چلتا رہتا ہے۔ ابن سینا نے سوال کیا ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو مرنے والے انسان کے جسم کے ابتدائی ذرات کیسے جمع کیے جا سکتے ہیں۔ وہ تو موجود نہیں ہوتے بلکہ سینکڑوں اجسام کا حصہ بن گئے ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ وہ ذرات جو پہلے ایک آدمی کے جسم کا حصہ تھے وہ ایک کے بعد دوسرے پھر تیسرے جسم کا حصہ بن جاتے ہیں تو ان ذرات کو کس جسم کا حصہ قرار دیا جائے گا اور جب انسان کو دوبارہ زندہ کیا جائے گا تو وہ کس انسان کے جسم کا حصہ ہوں گے۔(۲۰)

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ موت کے بعد آدمی کے فنا شدہ جسم سے اسے دوبارہ پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ بھی مشکل نہیں۔ قرآن میں ایسی مثالیں موجود ہیں کہ انسان کا جسم تحلیل ہو گیا، پھر تحلیل شدہ مادہ سے اسے دوبارہ پیدا کر دیا گیا۔ ایسا ایک واقعہ اس شخص کا ہے جو مرنے کے بعد سو سال تک مردہ رہا۔ اس کا جسم تحلیل ہو کر زمین کا حصہ بن گیا مگر اسے دوبارہ زندہ کر دیا گیا۔(البقرۃ: ۲۵۹) قرآن سوال کرتا ہے کہ لوگ پھر کیوں تعجب کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو دوسری بار مٹی سے پیدا کرے گا، کیا اللہ تعالیٰ نے انسان کو شروع میں مٹی سے پھر نطفہ سے نہیں پیدا کیا۔ پھر نطفہ کو خون کی بوند نہیں بنایا۔ پھر اس سے گوشت کا لوتھڑا، پھر لوتھڑے کو ہڈی پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھا کر ایک مکمل انسان نہیں بنایا۔ (المومنون: ۱۲-۱۴) اگر اللہ تعالیٰ مٹی سے نطفہ، نطفہ سے علقہ بنا سکتا ہے پھر ان پر ہڈی اور گوشت چڑھا سکتا ہے پھر اس کو انسان بنا دیتا ہے تو وہ انسان کو دوبارہ کیوں نہیں پیدا کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ ہر روز لاتعداد چیزوں کو دوسری چیزوں میں تبدیل کر کے نئی چیزیں پیدا کرتا رہتا ہے جیسے خشک زمین میں ہری بھری سبزی اور مٹی سے مختلف رینگنے والے جانور، ہواؤں میں اُڑنے والے پرندے اور دریا میں تیرنے والے جاندار۔ قرآن نے مزید سوال کیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے پہلی مرتبہ انسان کو پیدا کیا تو دوبارہ اس کا پیدا کرنا اس کے لیے کیوں مشکل ہو گا۔ جس اللہ نے آسمان اور زمین جیسی بڑی چیزوں کو پیدا کیا وہ انسان جیسی چھوٹی چیز کو کیوں نہیں پیدا کر سکتا۔ (یٰس ۱۷-۱۸) پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ خدا کسی فرد کو اس مادہ سے دوبارہ پیدا کرے جس میں اس کا جسم تحلیل ہو گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کو اس جیسے دوسرے مادے سے بھی پیدا کرنے پر قادر ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ آخرت میں انسان کا جو جسم ہو گا وہ وہی جسم نہیں ہوگا جو اسے پہلے ملا تھا۔ یہ صرف اس کی مانند ہوگا۔ بعض چیزوں میں وہ پہلے جسم کے مشابہ ہوگا اور بعض میں مختلف۔ حق تو یہ

ہے کہ وہ جسم اپنے طول و عرض میں پہلے جسم سے بہت مختلف ہوگا۔ اس میں ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنے کی صلاحیت ہو گی نہ کہ صرف چند سال۔ یہ وہ جسم ہوگا جس میں کسی کو جنم دینے کی صلاحیت نہ ہوگی نہ اس سے پسینہ نکلے گا نہ پیشاب نہ پائخانہ۔

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں تو وہ جسم پہلے والا جسم نہیں ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک معنی میں وہ وہی جسم ہوگا۔ ہمارا جوانی کا جسم اور بڑھاپے کا جسم ایک نہیں ہوتے۔ نہ رحم مادر کا جسم اور بچپن کا جسم ایک ہوتے ہیں۔ لیکن ہم سب اس کو اپنا ہی جسم کہتے ہیں۔ اس طرح آخرت میں بھی ہمارا جسم یہی جسم ہوگا۔ اگرچہ بعض پہلوؤں میں ہمارے موجودہ جسم سے مختلف ہوگا۔

فطرتِ انسانی

انسان کے تعلق سے ابن تیمیہ کے یہاں سب سے اہم تصور یہ ہے کہ اس کی ایک مخصوص فطرت ہے۔ قرآن پاک میں ہے:

﴿فاقم وجهک للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها﴾ [الروم: ۳۰]

ایک حدیث میں فرمایا گیا: ''ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے ماں، باپ اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔(۲۱) ابن تیمیہ نے زور دے کر کہا ہے کہ انسان اس فطرت سلیمہ پر پیدا ہوتا ہے جو اسلام میں 'تکلیف' کی بنیاد ہے۔ اس حقیقت کا ذکر پہلے بھی کیا گیا ہے، ابن تیمیہ کی نظر میں اسلام کے عقلی جواز کی بنیادیں انسان کی فطرت میں ہیں۔ کہتے ہیں کہ بعض افکار انسانی ذہن و عقل کا جزء ہیں۔ ڈیکارٹ نے انہیں لازمی اور بدیہی کہا ہے۔ کانٹ نے انہیں اساسی اولیات قرار دیا ہے۔ ان میں سے بعض کو ارسطو نے بھی تسلیم کیا ہے اور منطق کا جزء بنایا ہے اور بعض کو ریاضیاتی علوم کی بنیاد بتایا ہے۔ بعض تصورات اخلاقی اقدار کی بنیادیں ہیں۔ خالق پر ایمان رکھنا بھی فطرت کا جزء ہے۔ ہم پہلے بھی ان تصورات کا ذکر کر چکے ہیں۔ یہاں یہ اضافہ کرنا چاہیں گے کہ ابن تیمیہ کے یہاں فطرت کا مفہوم اس سے بھی زیادہ وسیع ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ یقین کہ اللہ تعالیٰ ایک ہی ہے اور یہ کہ وہ ان تمام صفات سے متصف ہے جن کا ہم تصور کر سکتے ہیں اور یہ کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کے احسانات پر اس کا شکر ادا کرنا چاہیے۔ اور یہ کہ ہمیں اس کی تسبیح و حمد اور فرمانبرداری کرنی چاہیے۔ یہ ساری باتیں فطرت انسانی میں داخل ہیں۔

فطرت کے حیاتیاتی، سماجی اور نفسیاتی پہلو بھی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان ایک سماجی مخلوق ہے یا یہ کہ اس کی کچھ نفسیاتی اور مادی ضروریات ہیں جن کی جائز طریقے سے تکمیل ضروری ہے تو ہم فطرت کے ایک دوسرے جزء کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ فطرت اس وسیع معنی میں اسلام کی اساس ہے۔ اسلام اس فطرت کو تبدیل نہیں کرنا چاہتا بلکہ اس کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ ابن تیمیہ سے قبل کسی نے بھی فطرت کے مفہوم کو اس وسیع معنی میں بیان نہیں کیا۔ وہ پہلے مفکر ہیں جنہوں نے فطرت کو اس وسیع اور جامع معنی میں پیش کیا ہے۔

یہ بات کہ انسان کو بعض حدود میں آزادی حاصل ہے اور یہ کہ اس کے افعال اس کے افعال ہیں اور وہ ان کا ذمہ دار ہے اور ان کے لیے جوابدہ ہے۔ یہ بھی اس کی فطرت کا حصہ ہیں۔ بعض حدود میں آزادی اور اپنے فعل کی جوابدہی انسانی ضمیر کا لازمی جزء ہیں۔ خدا کو قادر مطلق ماننا ان حقائق کی جو فطرت کا جزء ہیں، نفی نہیں کرتا۔ فطرت ایک مربوط کل ہے۔ کوئی جزء دوسرے جزء سے متصادم نہیں ہے۔ بشرطیکہ ہر جزء کو صحیح حد میں رکھا جائے اور اس کے حصول کے لیے صحیح طریقہ اختیار کیا جائے۔ قرآن میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

"لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم" (التین–۴)

ابن تیمیہ نے تفصیل سے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور تقدیرات ازلیہ انسانی آزادی اور ذمہ داریوں سے منافی نہیں ہیں۔ خبریہ کا یہ خیال کہ انسان کے لیے مطلقاً کوئی آزادی حاصل نہیں ہے۔ فطرت میں اس کی کوئی بنیاد نہیں نہ ہی قرآن و سنت میں اس کے لیے کوئی دلیل ہے۔ دوسری طرف معتزلہ کے لیے اللہ تعالیٰ کی قدرت کو محدود کرنے اور انسانی اعمال کو اس کی قدرت اور تقدیر سے خارج کرنے کے لیے بھی کوئی جواز نہیں ہے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے اختیار وعمل میں آزاد ہے لیکن اس کے افعال کا وقوع میں آنا اللہ تعالیٰ کے اذن اور تخلیق پر منحصر ہے۔ انسان یقیناً اپنے افعال کا فاعل ہے لیکن ان کا خالق خدا ہی ہے۔ اس مسئلہ میں اشاعرہ سے بھی غلطی ہوئی ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کو اتنے زور سے بیان کیا اور اس کے مقابلے میں انسانی ارادہ کی فاعلیت کو ضرورت سے زیادہ محدود کر دیا۔ یہ کہنے کی بجائے کہ خدا انسانی افعال کا خالق ہے، انہوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ خدا انسانی افعال کا فاعل ہے۔ بلکہ بعض نے یہ بھی کہنا شروع کیا کہ ہر فعل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ ابن تیمیہ نے اس خیال پر بھی تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ فکر نہ صرف عام انسانی فہم کے منافی ہے، قرآن مجید کے بیانات کے بھی خلاف ہے۔ قرآن تو مختلف

افعال کو بڑی وضاحت سے انسان کی طرف منسوب کرتا ہے اور انسان کا فعل قرار دیتا ہے۔ ابن تیمیہ نے واضح کیا ہے کہ واحد الٰہی فاعل کا تصور وحدۃ الوجودی صوفیہ اور فلاسفہ کی راہ آسان کرتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ وجود صرف خدا کا ہے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم الٰہی اور انسانی دونوں ارادوں کا اثبات کریں اور یہ نمایاں کریں کہ ایسا کرنے میں کسی تضاد کا ارتکاب نہیں ہوتا۔

عبادت

فلاسفہ کے یہاں انسانی زندگی کی غایت اور سعادت کی تحصیل عقل کی تکمیل، حقائق عالیہ کے ادراک اور ان میں غور و فکر سے وابستہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ہم اسی طریقے سے خدا سے تشبہ اور تقرب حاصل کر سکتے ہیں جو ان کے نزدیک محض ایک فکر ہے۔ اور جس کا موضوع خود اس کی اپنی ذات ہے۔ صوفیہ کے نزدیک انسان کی غایت اور سعادت قصویٰ یا تو حق کی معرفت میں ہے یا فناء فی اللہ اور جمع میں ہے۔ یا وحدۃ الوجود کے عرفان میں ہے۔ فلاسفہ کا غایت کا تصور ان کے مابعد الطبیعاتی نظریہ سے مستنبط ہے اور صوفیہ کا انسانی غایت کا تصور ان کے کشف و شہود سے ماخوذ ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ زندگی کی غایت اور سعادت قصویٰ کا مسئلہ فلاسفہ کی مابعدالطبیعاتی فکر یا صوفیہ کے تجربات کی روشنی میں طے نہیں کیا جا سکتا۔ نہ عقل اور نہ صوفیانہ تجربہ کے ذریعے اس مسئلہ میں کوئی قطعی رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ حق تو یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ان دونوں سے مدد حاصل کرنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے۔

ہمارے پاس قرآن و سنت ہے جس میں اس کا واضح جواب موجود ہے۔ قرآن و سنت نے انسان کو اللہ کا بندہ کہا ہے۔ انسان کی تخلیق کا واحد مقصد اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اس کے احکام کی اطاعت بتایا ہے۔ اس کے ذریعے وہ سعادت قصویٰ تک پہنچ سکتا ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی اور اطاعت اور اس کے دین کے قیام کے لیے جدوجہد کے ذریعے اپنے مقصد حیات کی تکمیل کر سکتا ہے۔ نہ کہ حقیقت کی معرفت یا فناء و بقاء باللہ سے اور نہ یہ جاننے کی کوشش میں کہ وجود ایک ہی ہے۔

بعض لوگوں کے نزدیک عبادت جسے قرآن میں زندگی کی غایت کہا گیا ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ کی بندگی اور تعظیم و تکریم، نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ، عمرہ و زیارت، ذکر و تلاوت کا نام ہے۔ یقیناً یہ تمام چیزیں عبادت ہیں۔ لیکن صرف یہی عبادت نہیں ہیں۔ ہر قول و فعل، ہر فکر و عمل جو حکم الٰہی کی اطاعت میں عجز و نیازمندی اور احترام و محبت کے ساتھ انجام دیا جائے عبادت ہے۔ وہ چاہے نماز و

روزہ، ذکر و تلاوت، حج و زکوٰۃ جیسی عبادات ہوں یا نفس کا تزکیہ، شرک کی مذمت، اخلاق کی اصلاح، سماج کی تشکیل، عدل و انصاف اور حکومت الٰہیہ کے قیام کی جدوجہد یا توبہ و استغفار، خوف و خشیت، صبر و شکر، تسلیم و توکل جیسے قلبی اعمال ہوں، یہ سب عبادت ہیں۔ شرط صرف یہ ہے کہ یہ سارا عمل قرآن و سنت کی روشنی میں کیا جائے۔

نہ صرف حیات انسانی کی غایت اور سعادت قصویٰ کے علم کا واحد ذریعہ قرآن و سنت ہیں، ان کے حصول کے طریقوں اور ذرائع کا علم بھی انہی مآخذ سے حاصل کیا جائے گا۔ کن طریقوں سے خدا کی عبادت کی جائے، کن فضائل کے لیے جدوجہد کی جائے، کن ضوابط کی پابندی کرنی چاہیے، کون سے اعمال مباح ہیں اور کون سے مستحب، یہ سب کچھ قرآن و سنت ہی سے معلوم کرنا ہوگا۔ کیا قدریں مطلوب ہیں اور ان میں ترجیحات کا کیا نظام ہے، یہ فیصلہ بھی صرف شریعت کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ نہ کہ کسی اور طریقے سے۔ نہ معاشرتی روایات کے ذریعے نہ صوفیانہ تجربات کی روشنی میں۔

اللہ تعالیٰ کی عبادت اور بندگی کا سب سے بہتر طریقہ کیا ہے اور کس طرح بہتر بندہ بنا جائے گا۔ یہ سلوک بھی قرآن و سنت سے سیکھنا چاہیے۔ رسول اللہ ﷺ یہی بتانے کے لیے بھیجے گئے تھے کہ اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کا طریقہ کیا ہے، کیسے ہم اپنا تزکیہ کریں، کیسے فضائل اور تقویٰ حاصل کریں۔ کیسے اللہ تعالیٰ کی رضا اور قرب حاصل کریں۔ ان سب کا طریقہ تفصیل کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے بتایا اور صحابہ کرام نے اسے برت کر دکھایا۔ ابن تیمیہ نے نبوی سلوک کے سارے اہم اجزاء بیان کیے ہیں۔ نماز، روزہ، تلاوت قرآن، ذکر، راست روی اور انسانوں سے محبت، اسلام کی دعوت، امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور جہاد فی سبیل اللہ کا ذکر کیا ہے۔ یہ بھی بتایا ہے کہ ان تمام اعمال کی تعلیم کس طرح نبی نے صحابہ کو دی اور صحابہ نے ان پر کس طرح عمل کیا۔ یہ سب چیزیں محفوظ ہیں اور ہر انسان کے لیے قابل حصول ہیں۔

بعد کی صدیوں میں صوفیہ نے خود اپنا طریقہ ایجاد کیا۔ اس کے مطابق سلوک کی منزلیں طے کرتے رہے۔ انہوں نے نبوی سلوک کے بھی بہت سے عناصر لیے لیکن اس میں بہت کچھ اضافہ بھی کیا۔ ابن تیمیہ نے ان نئے اضافوں میں سے دو کا ذکر خاص طور پر کیا ہے۔ ایک تو خلوۃ یعنی سالک دوسرے انسانوں سے الگ تھلگ پہاڑوں کی کھوہ یا غاروں یا جنگلات میں لگا رہے۔ صوفیہ اس کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور اس سلسلے میں نبی ﷺ کے غارِ حرا میں قیام کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ جہاں آپ ﷺ نبوت سے قبل قیام فرماتے تھے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ یہ سلوک بدعت ہے۔

اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔ نبی ﷺ کے نبوت سے پہلے کی عمل کو آپ ﷺ نے سنت اور قابل اتباع نہیں بتایا۔ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ پورے زمانہ نبوت میں آپ ایک مرتبہ بھی غار حرا کی طرف نہیں گئے، حالاں کہ آپ چاہتے تو جا سکتے تھے۔ حرا ہی نہیں بلکہ آپ کسی دوسری غار میں بھی تشریف نہیں لے گئے۔ صحابہ کرام میں سے بھی کوئی کسی غار میں اقامت گزین نہیں ہوا۔ اگر غار نشینی کوئی پسندیدہ عمل ہوتی تو آپؐ اپنے صحابہ کو اس کی ترغیب دیتے۔

طریقہ صوفیہ کی دوسری چیز جس پر ابن تیمیہ نے سخت تنقید کی ہے۔ وہ طریقہ ہے جو صوفیہ ذکر کے سلسلے میں اپناتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جن اذکار کی تعلیم آپ ﷺ نے دی ہے یا قرآن و سنت میں ان کا تذکرہ ہے، وہ مکمل بامعنی جملے ہیں۔ صرف ''اللہ اللہ'' کہنا یا ضمیر ''ہو ہو'' کا ورد کرنا اس کی کوئی مثال آپ ﷺ کے یہاں نہیں ملتی۔ آپؐ سے یا کسی صحابی سے اس طرح کے کسی ورد کی کوئی روایت نہیں ملتی۔ یہ ذکر صوفیہ کی ایجاد ہے اور کلیۃً غلط ہے۔ امام غزالی کا یہ کہنا کہ ''لا الٰہ الا اللہ'' عام لوگوں کا ذکر ہے۔ ''اللہ، اللہ'' خاص لوگوں کا اور ''ھو ھو'' اخص الخواص کا ذکر ہے، یہ بات بالکل غلط اور بے معنی ہے۔

صوفی طریقہ کا اہم جزء فنا ہے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ فنا نبوی طریقہ کا حصہ نہیں تھا۔ بعض متأخر صوفیہ جیسے شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی (متوفی ۱۰۳۴ھ / ۱۶۲۴ء) اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (متوفی ۱۱۷۶ھ / ۱۷۶۲ء) نے بھی صراحت کی ہے کہ فنا نبوی سلوک کا حصہ نہیں رہا۔(۲۲) لیکن اس کے باوجود ابن تیمیہ نے اس کو بدعت نہیں کہا ہے۔ البتہ جب شیخ الاسلام خواجہ عبداللہ انصاری ہروی (متوفی ۴۸۱ھ / ۱۰۸۸ء) نے اسے سفر سلوک کی غایت قرار دیا اور ابن عربیؒ نے اس پر اپنے نظریہ وحدۃ الوجود کی بنیاد رکھی تو ابن تیمیہ نے اس پر سخت تنقید کی۔(۲۳)

ابن تیمیہ نے سب سے زیادہ سخت تنقید نظریہ وحدۃ الوجود پر کی ہے۔ ابن عربی نے جس طریقے سے اس نظریہ کو پیش کیا ہے ابن تیمیہ کے نزدیک اس کے جو بنیادی مقدمات ہیں، ایک یہ کہ شئے کی ماہیت اس کے وجود کا غیر ہوتی ہے اور یہ کہ وہ محض لا شئے نہیں ہے بلکہ خارج میں اس کا ثبوت ہوتا ہے، قبل اس کے وہ وجود سے متصف ہو اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کے وجود کا عین ہے۔ ابن تیمیہ نے ان دونوں تصورات پر تنقید کی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے ابن تیمیہ اسمیت خالصہ کے قائل ہیں۔(۲۴) اس لیے ان کے لیے آسان ہے کہ وہ وجود قبل ماہیات کی حقیقت کا انکار کر دیں۔ وہ جب اللہ تعالیٰ اور کائنات دونوں کے ایک ہی وجود ہونے کی

تردید کرتے ہیں تو اس کی وجہ تردید کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں۔ ان کا یہ اصول ہے کہ وجود کلی اور وجود محض کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ جو چیزیں خارج میں موجود ہیں وہ متعین وجود ہیں۔ ایک شئے کا وجود دوسری شئے کا وجود نہیں ہے۔ خدا کا وجود خدا کا وجود ہے اور عالم کا وجود عالم کا وجود ہے۔ ایک کا وجود دوسرے کا وجود نہیں ہے۔ وجود ایک کلیہ کے اعتبار سے مجرد خیال ہے کوئی حقیقی شئے نہیں۔

وحدۃ الوجود پر ابن تیمیہ کی تنقید کی دوسری وجہ دین، اخلاق، اور انسانی زندگی پر اس کے تباہ کن اثرات ہیں۔ مثلاً اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات حقیقی نہیں ہیں۔ وہ محض نسبتیں ہیں۔ عالم اس کی ذات سے لازماً صادر ہوتا ہے۔ اس کے ارادے کی تخلیق نہیں ہے۔ انسان کا اپنا کوئی ارادہ نہیں ہے۔ اس کے افعال اس کے افعال نہیں ہیں۔ بلکہ ان سب کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ ایمان و کفر اللہ ہی کا فعل ہے۔ خیر و شر کا فاعل بھی وہی ہے۔ وہی عابد ہے اور وہی معبود۔ وہی قاتل ہے اور وہی مقتول، کوئی چیز فی نفسہ نہ شر ہے نہ خیر۔ ایمان و کفر ایک ہیں اور توحید اور شرک بھی ایک ہیں اور غیر اللہ جیسے بتوں کی عبادت یا دیگر معبودوں کی عبادت بھی عین ذات باری تعالیٰ کی عبادت ہے کیوں کہ غیر اللہ کا وجود ہی نہیں ہے، جو کچھ موجود ہے سب اللہ ہے۔ صرف ایک االلہ کی عبادت کی دعوت دینا ایک فریب ہے۔ اس لیے کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے وجود کے کوئی اور چیز موجود ہی نہیں۔ جہنم عذاب کی جگہ نہیں بلکہ جنت کی مسرتوں سے مختلف ایک جائے مسرت ہے۔

بعض صوفیہ نے اپنے صوفیانہ تجربات اور ان افکار کی روشنی میں جن کا ان پر کشف ہوتا ہے یا ان قوتوں کی بنیاد پر جو ان کو سلوک میں حاصل ہوتی ہیں، کہا ہے کہ ان کی ولایت انبیاء کی نبوت سے افضل ہے۔ یا یہ کہ ولی نبی سے بھی اُونچے مقام کا حامل ہو سکتا ہے اور جس طرح انبیاء میں خاتم النبیین ہیں، اسی طرح خاتم الاولیاء کا بھی وجود ہے۔ ابن تیمیہ نے ان خیالات کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور ان کو باطل قرار دیا ہے اور بتایا ہے کہ کوئی ولی نبی کی ہدایت و رہنمائی سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی خدا کی حمایت اور تائید حاصل کرنا چاہے تو اسے دو چیزیں کرنی ہوں گی۔ ایک اللہ تعالیٰ پر اعتقاد، دوسرے نبی کی اطاعت۔ جو شخص اللہ پر ایمان رکھے اور نبی کی اطاعت کرے وہ اللہ تعالیٰ کا ولی ہے، چاہے وہ صوفیہ کے راستے پر چلے یا نہ چلے یا ان مقامات و احوال سے گذرے یا نہ گذرے۔ چاہے صاحب کشف ہو یا نہ ہو۔ اس سے خرق عادت کا ظہور ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح ولایت سب کے لیے ہے، چاہے تاجر ہو یا عالم، مجاہد ہو یا حاکم، کسان ہو یا مزدور ہو۔

صوفیہ نے دینی فضائل جیسے زہد، ورع، حب، توکل، رضا وغیرہ کا جو تصور پیش کیا ہے، ابن تیمیہ نے اس کا بھی جائزہ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کا ایک جزء قرآن و سنت اور کلام سلف کی روشنی میں صحیح ہے اور ایک جزء وہ ہے جو ان کے اپنے تجربات اور خیالات کی پیداوار ہے۔ ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷ھ / ۱۲۰۰ء) نے بھی اپنی کتاب ''تلبیس ابلیس'' میں ابن تیمیہ سے قبل اسی رائے کا اظہار کیا ہے۔ ابن تیمیہ نے اس پر اضافہ کیا ہے۔ اور شرح و تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ ان فضائل کے اصل معنی قرآن و سنت کی روشنی میں کیا ہیں۔ اس کام کو ان کے شاگرد ابن القیم (متوفی ۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء) نے ''مدارج السالکین'' اور دوسری تصنیفات میں آگے بڑھایا ہے۔

معاشرہ

اسلامی معاشرہ ایک منظّم معاشرہ ہے، اس کے امور کا انتظام حکومت کو کرنا ہوتا ہے۔ اگر حکومت قائم نہ ہو تو معاشرہ پر لازم ہے کہ حکومت قائم کرے۔ بعض فرقوں جیسے خوارج وغیرہ کے علاوہ پوری امت کا اتفاق ہے کہ حکومت قائم کرنا ضروری ہے جو معاشرہ کی اصلاح کرے۔ اس کی سعادت کی ضامن ہو۔ نماز قائم کرے، جمعہ و عیدین کا اہتمام کرے۔ حج کا نظم کرے، زکوٰۃ جمع کرے اور اس کی تقسیم کا انتظام کرے۔ صحیح عقیدہ کی اشاعت کرے، الحاد و بے دینی سے امت کو بچائے اور معاشرہ کے اخلاق پر نظر رکھے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اہتمام کرے۔ حدود نافذ کرے، تمام اجتماعی اور اقصادی معاملات میں عدل قائم کرے۔ امن و امان کی حفاظت کرے، معاشرے کو اندرونی و بیرونی خطرات سے بچائے۔ مختصر یہ کہ دین کی جامع اقامت کا کام انجام دے۔

اس بات میں اختلاف ہے کہ اس فریضہ کی ادائیگی کی بنیاد عقل ہے یا شرع۔ معتزلہ میں سے بعض نے اس کی بنیاد عقل کو قرار دیا ہے اور دوسروں نے عقل و شرع دونوں کو۔ اس کے برخلاف اشاعرہ اس کو خالص شرعی بتاتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے اس کو اپنے نظریہ خیر و شر سے جوڑ کر کہا ہے کہ یہ عقلی بھی ہے اور شرعی بھی۔ ابن تیمیہ کے نزدیک انسان سماجی مخلوق ہے اور جب تک عدل و انصاف کی حامل حکومت کے تحت معاشرہ کی تنظیم نہ ہو انسان کو نہ خوشی حاصل ہو سکتی ہے اور نہ اسے فلاح مل سکتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے کہ ''اگر دو آدمی سفر کر رہے ہوں تو اس حالت میں بھی ایک آدمی کو امیر سفر بنا لیا جائے اور اس کی ہدایتوں کی پابندی کی جائے'' معاشرے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حکومت عادلہ کا قیام کرے اور اس کے قوانین کی پابندی کرے۔ چوں کہ بہت سے اسلامی احکام کا نفاذ حکومت کے بغیر نہیں ہو سکتا جیسے زکوٰۃ کا نظام، حدود کا نفاذ، عدل کا قیام وغیرہ۔

اس لیے انصاف پسند حکومت کا قیام لازمی ہے۔ قرآن میں بہت سی آیات اور رسول اللہ ﷺ کی بہت سی احادیث صراحت کے ساتھ حکم دیتی ہیں کہ مسلمانوں کو اپنے حکام کی اطاعت کرنی چاہیے اور دوسری طرف حکام پر لازم کرتی ہیں کہ امت کے سلسلے میں اپنے فرائض کو انجام دیں۔ حاصل یہ ہے کہ ایک مضبوط حکومت کا قیام معاشرے کے لیے عقلی ذمہ داری بھی ہے اور شرعی بھی۔ یہ صرف ایک فریضہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کے قیام کے لیے ہر چھوٹا بڑا کام اور جب یہ قائم ہو جائے تو اس کی بقاء اور تحفظ کے لیے جدوجہد انتہائی مستحسن ہے۔ اس سے خدا کی رضا اور اس کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ یہ کوئی دنیاوی عمل نہیں ہے جیسا کہ بعض جاہل لوگ سمجھتے ہیں۔ امت کا اجماع ہے کہ حکومت اسلامیہ کا مطلب یہ ہے کہ حاکم حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔ اس نے انسانوں کو پیدا کیا ہے اور حکومت کرنا اسی کو سزاوار ہے۔ حاکمیت اسی کا حق ہے، وہی شارع اور قانون ساز ہے۔ انسانی حکام کو اپنا اقتدار الٰہی حدود میں رہ کر استعمال کرنا چاہیے جو اللہ تعالیٰ نے مقرر کیے اور اس طریقے سے نافذ کرنے چاہئیں جیسا کہ اس نے بتائے ہیں اور اس ہدایت کی پیروی کرنی چاہیے جو ان کو اللہ اور اس کے نبی کے ذریعہ حاصل ہوئی ہے۔

حکام اپنے تمام اعمال میں خدا کے سامنے جوابدہ ہیں۔ بالفاظ دیگر اقتدار اللہ تعالیٰ کی ایک امانت ہے اور حکام صرف امین ہیں۔ ابن تیمیہ اقتدار کی جگہ لفظ امامت پسند کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اسلامی حکومت کے اعلیٰ ترین حاکم کو خلیفہ نہیں بلکہ امام کہنا چاہیے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک خلیفہ کہنے سے یہ لازم آتا ہے کہ یا تو حاکم غائب ہے یا نااہل۔ ابن تیمیہ کی اس رائے پر بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ لیکن ہم اس کی تفصیل میں نہیں جائیں گے۔ صرف یہ کہیں گے کہ جہاں تک عمل کا تعلق ہے تو امام اور خلیفہ یا امامت و خلافت کے اختیارات و ذمہ داریوں میں فرق نہیں ہے، دونوں میں فرق صرف لفظی ہے۔

اسلامی حکومت کے سربراہ خلیفہ یا امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ ملت اسلامیہ کا فرد ہو۔ لیکن کیا اس کا قریشی ہونا ضروری ہے۔ اس مسئلہ میں اکثر علماء کی رائے ہے کہ امام کو قریشی ہونا چاہیے۔ اس شرط کی سب سے پہلے خوارج نے مخالفت کی۔ ان کا خیال تھا کہ کوئی مسلمان امام ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس میں مطلوبہ صفات موجود ہوں۔ اہل سنت میں سے قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ / ۱۰۱۳ء) اس کے قائل ہیں۔ جیسا کہ ابن خلدون نے کہا ہے کہ یہ منصب ہر مسلمان کو حاصل ہو سکتا ہے۔(۲۵) اس معاملے میں ابن تیمیہ جمہور کے ساتھ ہیں۔ لیکن کہتے ہیں کہ قریشی نہ ملے تو غیر قریشی کو بھی منتخب کیا جا سکتا ہے۔ امام کے انتخاب کا طریقہ یہ ہے کہ ارباب حل و عقد کی کمیٹی تشکیل

دی جائے، پھر وہ امام منتخب کرے۔ اس کے بعد منتخب کردہ امام کی جمہور امت کے ذریعہ بیعت لی جائے۔ اس امر میں ابن تیمیہ جمہور امت کے ساتھ ہیں۔ لیکن امام کے مطلوبہ صفات کے بارے میں وہ اپنے سابقین مثلاً ماوردی (متوفی ۴۵۰ھ/ ۱۰۵۸ء) ابو یعلیٰ (متوفی ۴۹۰ھ / ۱۰۹۷ء) کے مقابلے میں زیادہ حقیقت پسند ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ امام سے غلطی صادر ہو سکتی ہے۔ معصوم صرف انبیاء ہوتے ہیں، تمام علماء اہل سنت کی طرح ابن تیمیہ نے بھی شیعوں کے نظریہ عصمت امام کو سختی سے رد کیا ہے اور امامت کو خانوادہ حضرت علیؓ و حضرت فاطمہؓ میں محصور کرنے کی کوشش پر تنقید کی ہے۔

ابن تیمیہ جمہور اہل سنت کے ساتھ ہیں کہ اگر امام اپنے بعض واجبات کی تکمیل میں ناکام رہے تو اس کو معزول کیا جا سکتا ہے لیکن جائز امور میں امام کی اطاعت واجب ہے۔ البتہ اگر امام کی اطاعت سے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی لازم آتی ہو تو پھر اس معاملے میں امام کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔

اسلام میں حکومت کا صحیح طریقہ یہی امامت یا خلافت ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی البتہ اگر کوئی شخص اقتدار پر بزور قوت قابض ہو جائے اور اپنی حکومت قائم کر لے اور حکومت شریعت کے مطابق چلانے لگے تو ضرورۃً اسے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ بعض حالات میں بادشاہت کا بھی جواز ہے لیکن یہ اسلام کی مطلوبہ حکومت نہیں ہے۔ ابن تیمیہ اس کو مطلوبہ اسلامی حکومت تسلیم نہیں کرتے۔ اس کو جو سند جواز ملتی ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ بسا اوقات اس کو بزور تبدیل کرنے میں جو نقصان ہوتا ہے وہ اس کے فائدے سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ بادشاہت ضرورۃً جائز ہے تاہم بادشاہ کو بھی انہی قوانین کی پابندی کرنی چاہیے اور انہی حدود و قیود پر عمل پیرا ہونا چاہیے جو خلافت کے لیے ضروری ہیں۔ مطلق بادشاہت اسلام میں ناقابل تصور ہے، خلافت کا دستور، ذمہ داریوں کی تقسیم وغیرہ ایسے معاملات ہیں جن میں ملت اسلامیہ کو خلافت راشدہ کا نہج اختیار کرنا چاہیے۔ رہنمائی اس سے لینی چاہیے کہ کس طرح وہ مقاصد حاصل کیے جا سکتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اسلامی حکومت کے سامنے رکھے ہیں اور کس طرح امت کے سارے گروہ فلاح یاب ہو سکتے ہیں۔ نہ کہ صرف ایک خاندان، قبیلہ یا طبقہ۔

ابن تیمیہ نے فکری سطح پر جو تجدیدی کارنامہ انجام دیا ہے یہ اس کے چند پہلو ہیں۔ ہم نے تمام ہی پہلوؤں کا استقصاء نہیں کیا ہے۔ ابن تیمیہ نے صرف آراء پیش نہیں کی ہیں۔ ان کی تبلیغ و اشاعت بھی کی ہے۔ اور ان کے لیے جہاد بھی کیا ہے۔ مخالفین کی طرف سے انہیں تکلیفیں بھی اٹھانی

پڑی ہیں جسے انہوں نے صبر و ضبط کے ساتھ برداشت کیا ہے۔ ابن تیمیہ کو ایک سے زائد بار جیل جانا پڑا اور جیل ہی میں شہیدوں کی طرح اپنی زندگی خدا کے سپرد کی ہے۔

ابن تیمیہ نے صرف قلم سے جہاد نہیں بلکہ اپنی تلوار سے بھی جہاد کیا۔ تاریخ شاہد ہے کہ وہ مسلمان فوجوں اور امیروں کو دن رات جہاد پر آمادہ کرتے رہتے تھے تاکہ منگولوں سے جنگ کریں۔ انہوں نے خود منگولوں کے خلاف بڑے ایمانی جذبہ کے ساتھ مسلح جہاد کیا۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے منگولوں کے فتنہ کا ازالہ فرما دیا۔

احیاء دین کا یہ پہلو یا وہ جہاد جو انہوں نے شرک کی مختلف شکلوں کے خلاف یا اسلام کے اندرونی دشمنوں کے مقابلے میں انجام دیا سب بحث وتحقیق کا موضوع ہیں۔ ان پر گفتگو ہونی چاہیے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ سنن ابی داؤد، ملاحم، باب ۱

۲۔ صحیح البخاری، علم ۱۰، ابو داؤد، علم ۱۰، ابن ماجہ، مقدمہ، مسند احمد ۱۹۱/۵

۳۔ ان تفصیلات کے لیے دیکھئے: ماجد فخری، تاریخ الفلاسفۃ الاسلامیہ (انگریزی) مطبوعہ کولمبیا یونیورسٹی، نیویارک، لندن، ۱۹۷۰ء ص ۳۱۳، اور اس کے بعد۔

۴۔ بخاری، مناقب الص.......... ۲۰، انبیاء ۴۵، مسلم، فضائل الصحابہ ۲۳، ترمذی مناقب، ۱۷، مسند احمد ۵۵/۱۷

۵۔ ان پہلوؤں پر بحث کے لیے دیکھیے: علی شامی النشار، مناہج البحث عصر مفکری المسلمین، بیروت، دارالنھضۃ ۱۹۸۴ء، ص ۱۸۷-۲۰۹

۶۔ ابن تیمیہ، الفرقان بین الحق والباطل، طبع ص ۱ /۴۷

۷۔ دیکھئے میری کتاب، تصوف اور شریعت (اردو ترجمہ مفتی محمد مشتاق بخاروی) مکتبہ اسلامی، دہلی، ص ۵۷

۸۔ ابن تیمیہ کتاب النبوات، مطبع سلفیہ، قاہرہ، ۱۳۸۶، ص ۴۲

۹۔ ابن تیمیہ، منہاج السنۃ، قاہرہ، بولاق ۱۳۲۱ھ، ۹۶/۱

۱۰۔ مسکویہ، الفوز الاصغر، قاہرہ، مطبع السعادہ، ص ۱۲-۱۶، ابن سینا کے حاشیے کے لیے دیکھیں عبدالرحمٰن بدوی: ارسطو عندالعرب، قاہرہ، دار النھضۃ، ۱۹۴۷، ص ۲۳۰

۱۱۔ ابن رشد، الکشف عن مناہج الادلہ، تحقیق د۔ محمد قاسم، قاہرہ، مطبع انجلو ۱۹۶۴، ص ۱۵۰-۱۵۴

۱۲۔ سید شریف جرجانی، شرح المواقف ۱۳۳۰، ص ۳۷۹/۸

۱۳۔ ابن تیمیہ، منہاج السنۃ ۳۹/۱

۱۴۔ ابن رشد، الکشف عن مناہج الادلۃ ص ۲۳۲

۱۵۔ آراء اہل المدینۃ الفاضلہ، قاہرہ، مکتبہ الحسین التجاریۃ ۱۹۴۸، ص ۱۲۱

۱۶۔ الفارابی، السیاسۃ المدنیۃ، حیدر آباد ۱۹۴۴، ص ۵۳۔ نیز دیکھئے ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری، The Philosophy Of Al-farabi علی گڑھ، ۱۹۶۵ء، ص ۵۳-۵۴

۱۷۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقین، الردبم......، ۱۹۴۹، ص ۴۵۸

۱۸۔ ابن سینا، النجاۃ، القاہرہ، الکردی ۱۹۳۸، ص ۲۹۱، علوم ہغلیہ کی تقسیم، حکمت و طبیعات سے متعلق و رسائل میں۔ حیدر آباد، ۱۹۰۸، ص ۱۱۴-۱۱۵

۱۹،۲۰۔ ابن سینا، الرسالۃ الاضحویۃ فی امر المعاد، تحقیق سلیمان دنیا، قاہرہ، ۱۹۴۹، ص ۵۷

۲۱۔ صحیح البخاری، جنائز ۸۰، تفسیر ۳۰، قدر ۳، صحیح مسلم، قدر ۲۲، ۲۳، ۲۴۔ مسند احمد ۳۱۵/۲، ۳۶۴

۲۲۔ شیخ احمد سرہندی: مکتوبات امام ربانی (فارسی) جلد اوّل، مکتوب نمبر ۱۱۳، شاہ ولی اللہ: ہمعات (فارسی) تحقیق نورالحق علوی و غلام مصطفیٰ قاسمی، حیدر آباد، پاکستان ۱۹۶۴، ص ۱۶-۱۷

۲۳۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ شیخ الاسلام، الریاض، ۱۰/ ۴۹۱

۲۴۔ ابن تیمیہ، حقیقۃ مذہب الاتحادیۃ، مجموعہ رسائل و مسائل، مرتبہ رشید رضا مصری، قاہرہ، ۴/ ۶-۱۷

۲۵۔ ابن خلدون، مقدمہ ابن خلدون، مکتبہ المکرّمۃ، دارالبعث، طبع چہارم ۱۹۷۸، ۱۹۴-۱۹۵

☆☆☆☆☆