علم الکلام میں اشاعرہ کا منہج تاویل

Asha'ira's Methodology of Interpretation in Islamic theology

Hafiz Abdul Rehman
Doctoral Candidate Islamic Studies, GIFT University, Gujranwala
Dr. Ammar Khan Nasir
Associate Professor, GIFT University, Gujranwala
Dr. Ghulam Yousuf
Professor, Department of Islamic Studies, GIFT University, Gujranwala

Abstract

Muslim Theologians wrestled with the thorny question: How to interpret Qur'anic descriptions of God that are couched in anthropomorphic imagery? Whereas certain factions insisted on assigning a literal meaning to such verses and thus affirming bodily characteristics for God (*tashbih*), rational theologians (*mutakallimun*) used metaphorical interpretation (*ta'wil*) as a principal strategy to resolve the contradiction between the outward meaning of the text and the dictates of reason. They argued that because reason is the sole means through which human intellect can ascertain the truth of revelation, its verdict must prevail when there arises a contradiction between reason and the apparent meaning of revelation. This paper elaborates on the approach that Ash'arite theologians took towards this question and records how the scope of metaphorical interpretation in the Ash'arite thought increasing widened over the generations.

Keywords:. Asha'ira, Mutazila, Taweel, Ilm ul Kalam. Mutakallimin

تمہید

مسئلہ تاویل بنیادی طور پر زبان کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ فطری طور پر دنیا میں ہر زبان میں وضع کیے گئے الفاظ یا جملوں میں ایک سے زیادہ معانی کی گنجائش ہوتی ہے۔ یہ بات مسلم ہے کہ لفظ کا ایک ظاہری اور حقیقی معنی ہوتا ہے اور دوسرا مجازی یا محاوراتی معنی۔ ظاہری اور مجازی معانی میں سے ایک معنی کا تعین ایسا مسئلہ ہے جس سے ہر زبان کے استعمال کرنے والوں کو سابقہ پیش آتا ہے۔ یہ بات معروف ہے کہ کسی بھی کلام میں اصل اس کا ظاہری معنی ہوتا ہے اور اگر ظاہری معنی مراد لینے میں کسی قسم کی پیچیدگی پیدا ہو جائے تو کلام کو کسی دوسرے معنی کی طرف پھیرا جاتا ہے۔ اسی عمل کو تاویل کہتے ہیں۔ اسلامی علوم میں بھی تاویل کے سوال کی بڑی اہمیت ہے۔ کلام خداوندی کے الفاظ کی تعبیر و تشریح ہو، یا پیغمبر خدا کے فرامین کی وضاحت، فقہ اسلامی کے مباحث ہوں یا علم کلام میں اسلامی عقائد پر بات کی جارہی ہو، ہر جگہ ہمیں اس مسئلے پر بحث ضرور ملتی ہے کہ کلام اپنے ظاہر پر ہے یا نہیں، یعنی لفظ کا حقیقی معنی مراد ہے یا مجازی؟ علم الکلام میں بھی تاویل کی یہ بحث صفات باری تعالیٰ کے ضمن میں کی جاتی ہے۔ علم الکلام وہ علم ہے جس میں خدا تعالیٰ کی ذات، صفات، افعال اور متعلقات سے بحث کی جاتی ہے اور اگر ان پر کوئی عقلی شبہات وارد ہوتے ہوں تو ان کا جواب عقلی دلائل سے دیا جاتا ہے۔ چنانچہ ابن خلدون فرماتے ہیں هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية علم الکلام ایمانی عقائد کا عقلی دلائل سے دفاع کرنے کا نام ہے[1] علم الکلام میں تاویل کی بحث اللہ تعالیٰ کی صفات کے ضمن میں اٹھتی ہے کیوں کہ اللہ تعالی نے نصوص میں اپنے لئے بہت سے ایسے الفاظ یا محاورات کا استعمال کیا ہے جو بنیادی طور پر انسانوں کی صفات ہیں یا انسانوں کے لئے بولے اور سنے جاتے ہیں، مثلا ید، ساق، وجہ وغیرہ۔ یہاں یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ان الفاظ کے ظاہری معنی مراد لئے جائیں تو اس سے خدا تعالیٰ کی تشبیہ لازم آتی ہے، جبکہ عقلی و نقلی طور پر یہ بات طے ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کے مشابہ نہیں ہیں۔ اس تعارض کو دور کرنے کے لیے اس قسم کی نصوص میں تاویل کی ضرورت پیش آتی ہے۔ چنانچہ مختلف کلامی گروہوں مثلا محدثین، اشاعرہ، ماتریدیہ، معتزلہ، فلاسفہ اور صوفیہ نے آیات صفات میں تاویل کی ضرورت کو نہ صرف محسوس کیا ہے بلکہ اس کے لیے باقاعدہ اصولی منہج بھی اختیار کیا ہے۔ زیر نظر مقالے میں اشاعرہ کے منہج تاویل کا مطالعہ مقصود ہے۔

تاویل کے مختلف معانی

تاویل باب تفعیل کا مصدر ہے جس کا لغوی معنی "کسی لفظ کو اس کی حقیقت اور اصل کی طرف لوٹانا ہے"۔ قرآن کریم کی آیات میں یہ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ مثلا: ١۔ قرآن حکیم میں اللہ کا ارشاد ہے: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا(4:59) "اگر تم کسی چیز میں جھگڑا کرو تو اسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹاؤ اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو کیوں کہ یہ ہی بہتر اور اچھا لوٹانا ہے" یہاں خبر دی جانے والی چیز (یعنی جھگڑے کو اللہ اور رسول ﷺ کی طرف لوٹانا) کی حقیقت کو ہی تاویل قرار دیا تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا معنی کسی چیز کی اصل حقیقت ہے۔[2] ٢۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ (7:53) "وہ نہیں انتظار کرتے مگر اس کی حقیقت کا، جس دن اس کی حقیقت آگئی تو وہ لوگ جنہوں نے اس سے پہلے (دنیا) میں اسے بھلا دیا تھا، کہیں گے کہ تحقیق ہمارے رب کے رسل حق کے ساتھ آئے" اس آیت میں بھی قیامت اور اس کے بعد کے احوال کی حقیقت

کے لئے لفظ "تاویل" استعمال ہوا ہے۔علامہ ابن القیم فرماتے ہیں کہفالتاویل فی کتاب اللہ سبحانہ وتعالی المراد بہ حقیقۃ المعنیٰ الذی یؤول اللفظ الیہ، وھی الحقیقۃ الموجودۃ فی الخارج۔[3]

"اللہ تعالی کی کتاب میں تاویل سے مراد معنی کی وہ حقیقت ہے جس کی طرف لفظ لوٹتا ہے اور وہ حقیقت خارج میں موجود ہوتی ہے۔"

تاویل کا دوسرا معنی کسی چیز کو بیان کرنا، واضح کرنا اور کھولنا ہے۔ اس معنی کی رو سے تاویل بمعنی تفسیر ہے چنانچہ امام ابن جریر طبری اپنی تفسیر میں اکثر یہ کہتے ہیں "القول فی تاویل قولہ تعالیٰ کذا" یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی وضاحت میں کلام۔ اس میں بھی کسی چیز کی حقیقت تک پہنچا جاتا ہے، تاہم اس (تاویل بمعنیٰ تفسیر) میں شے کی حقیقت ذہنی کی طرف رجوع ہوتا ہے، جبکہ پہلے معنی میں حقیقت خارجی کی طرف۔[4]

امام احمد بن حنبل سمنیہ کے ساتھ جہم بن صفوان کا مناظرہ نقل کرتے ہوئے اس کے دلائل کو رد کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وتاول القرآن علی غیر تاویلہ" یعنی اس نے قرآن کریم کی آیات کی ایسی تشریح کی جو اس کی اصل حقیقت نہیں تھی۔[5] یہاں بھی تاویل بمعنی تفسیر ہے۔

تاویل کا تیسرا معنی جو عموماً متکلمین کی اصطلاح میں استعمال ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے پھیر کر کوئی دوسرا معنی مراد لیا جائے۔ چنانچہ ابن القیم لکھتے ہیں:

"صرف اللفظ عن ظاہرہ الی مجازہ ۔ وھذا ھو الشائع فی عرف المتأخرین من اھل الاصول والفقہ۔ ولھذا یقولون:التاویل علی خلاف الاصل ،والتاویل یحتاج الی دلیل"۔

متکلمین کے نزدیک تاویل کا معنی یہ ہے کہ لفظ کو اس کے ظاہری اور حقیقی معنی سے مجاز کی طرف پھیرا جائے اور یہ بات متاخرین اصولیین اور فقہاء کے ہاں بھی عام ہے اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ تاویل اصل کے خلاف ہے اور تاویل دلیل (قرینے) کی محتاج ہے۔7

یعنی تاویل کا مطلب یہ ہے کہ عقل و نقل کے تعارض کے وقت، نصوص کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ان معانی کو اختیار کیا جائے جن سے عقل و نقل کا تعارض ختم ہو جائے۔ عام طور پر تاویل کا یہی معنی علم الکلام میں اختیار کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس تحریر میں تاویل سے مراد لفظ یا کلام کو اس کے ظاہر سے پھیرنا ہی ہو گا۔

اشاعرہ کا منہج تاویل

اشعری مکتب فکر کی ابتدا امام ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری سے ہوئی ہے جو حضرت ابو موسیٰ الاشعری کی اولاد میں سے تھے۔ ابوالحسن اشعری نے جن خطوط پر اپنے مذہب کو استوار کیا ہے، حضرت ابو موسیٰ اشعری کے افکار بھی اس سے ملتے جلتے ہیں[6]۔ ابتدا میں وہ معتزلہ کے گروہ سے وابستہ تھے اور ابو علی الجبائی کے شاگرد تھے۔ پھر انہوں نے اپنا مسلک تبدیل کر لیا اور ایک الگ منہج کی بنیاد رکھی۔ اشاعرہ کے منہج تاویل پر ایک نظر ڈالی جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان کے ہاں تاویل کے اصول و ضوابط ہر دور میں ایک جیسے نہیں رہے، بلکہ اس میں تاریخی طور پر ارتقاء ہوا ہے۔ چنانچہ ابتدا میں ہمیں عملی طور پر

اشعری منہج میں محدثین[1] کا رنگ غالب نظر آتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آیات صفات کو ان کے ظاہر سے پھیرنے کے قائل نہیں لگتے۔ چنانچہ ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ ہماری بات اور ہمارا دین اللہ تعالیٰ کی کتاب اور نبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی سنت سے جڑے رہنا، اور جو کبار صحابہ، تابعین اور ائمہ حدیث سے مروی ہے، اس پر کاربند رہنا ہے اور جو احمد ابن حنبل نے فرمایا، اس کی تصدیق اور جو ان کی خلاف ہو اس کی مخالفت کرنا ہے۔[7] تاہم کلامی مسائل میں جہاں ظاہری معنی مراد لینا عقلی طور پر محال ہو، وہاں ابوالحسن اشعری اصولاً تاویل کے جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ ابن فورک نے ابوالحسن الاشعری سے نقل کیا ہے کہ لفظ میں اصلتو اسکا حقیقی معنی ہے اور مجاز کی گنجائش موجود ہے تاہم مجاز کی طرف ہم اس وقت جائیں گے جب کوئی عقلی یا سمعی (نقلی) قرینہ (دلیل) موجود ہو ورنہ کلام میں اصل حقیقی معنی ہی ہیں۔[8] ابن فورک کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالحسن اشعری تاویل کا جواز صرف نقلی یا لغوی قرینے کی بنیاد پر نہیں مانتے بلکہ عقلی قرینے یا عقلی تعارض کی بنیاد پر بھی تاویل کرنے کو درست سمجھتے ہیں۔ البتہ اس کی شرط یہ ہے کہ تاویل دیگر نصوص اور قرآن وسنت کے مقتضا کے خلاف نہ ہو۔ اگر ایسی تاویل کی جائے جو شریعت (قرآن وسنت و اجماع) کے خلاف ہو یا اس وقت کے اہل لغت کے نزدیک مسلم نہ ہو تو ایسی تاویل اشاعرہ کے نزدیک تاویل باطل ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر "لماخلقت بیدی" میں معتزلہ نے "بیدی" کا معنی 'بنعمتی' سے کیا ہے۔ اشاعرہ نے اس پر سوال اٹھایا کہ ید (ہاتھ) کا معنی نعمت سے کرنا نہ تو قرآن وسنت اور اجماع سے اسکی گنجائش نکلتی ہے اور نہ ہی اس وقت کے اہل لغت نے اس کا یہ معنی مراد لیا ہے۔ اگر ہم تفسیر کی طرف دیکھیں تو کسی نے اس کی یہ تفسیر نہیں کی اور اگر لغت کی طرف دیکھیں تو لغت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ معنی قیاس اور عقل کی بنیاد پر لیا گیا ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ کون سی عقل ہے (جو یہ معنی پیدا کر رہی ہے)؟ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ قرآن کریم عربی مبین میں نازل ہوا ہے، اس لئے ایسی تاویل ہر لحاظ سے باطل ہے۔[9]

اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک لغت عرب اور اس کے اصول و قواعد اور قرآن وسنت کے عمومات اور مقتضیات کو بالائے طاق رکھ کر استعمال کی جانے والی عقل کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور نہ اس کی بنیاد پر تاویل کی جانی چاہئے۔ علامہ ابوبکر باقلانی جب عقلی دلیل کا ذکر کرتے ہیں تو قرآن وسنت کے تابع رکھ کر ہی ذکر کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ دلائل جن کے ذریعے ہم صحیح اور غلط کی پہچان کر سکتے ہیں، وہ پانچ ہیں۔ کتاب اللہ، سنت رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم، اجماع امت اور قیاس اور عقلی دلائل کے ذریعے ان نصوص سے جو استنباط اور استخراج کیا جائے۔[10] متقدمین اشاعرہ کے نزدیک لغت، قرآن، حدیث اور اجماع وغیرہ (دلائل) سے ماوراء ہو کر عقل، لفظ کے ایک نئے معنی کے بارے میں نہ سوچ سکتی ہے اور نہ یہ فیصلہ کر سکتی ہے کہ اس لفظ کا یہ مؤول معنی مراد ہے۔ اس لئے لفظ کو اگر اس کے ظاہری معنی سے پھیرنا ہے تو محض عقل کو بنیاد نہیں بنایا جا سکتا بلکہ یہ دیکھا جائے گا کہ اہل لغت، قرآن وسنت کی دیگر نصوص اور امت کا تعامل اور اجماع اس مجازی معنی کے بارے میں کیا کہتا ہے۔ گویا اشاعرہ کے نزدیک ظاہری معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا جا سکتا ہے مگر اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ

---

[1] محدثین آیات صفات میں تاویل کی بجائے آیات کو اپنے ظاہر پر رکھتے ہیں لیکن ظاہری معانی کی کیفیت میں تفویض الی اللہ کے قائل ہیں۔

قرآن و سنت اور اجماع امت اور لغت عرب کے خلاف نہ ہو۔ یوں کہا جاسکتا ہے کہ متقدمین اشاعرہ کے نزدیک تاویل کے باب میں عقل کی حیثیت تابع کی سی ہے نقل اور لغت ہی اصل ہیں۔ تاہم ابوالحسن اشعریؒ کے بعد آنے والے اشاعرہ (امام الحرمین الجوینی، امام غزالی، امام رازی) نے لفظ کی تاویل میں عقل کو بنیادی حیثیت دی ہے۔ چونکہ وہ بھی اشعری مشرب سے وابستہ ہیں اس وجہ سے یہاں ان کے تاویل کے مناہج کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔

امام الحرمین الجوینی

امام عبد الملک الجوینیؒ بہت بڑے شافعی فقیہ اور اشعری متکلم ہیں اور امام غزالی کے استاد ہیں۔ انہوں نے عقل و نقل کے تعارض پر جو اصولی بحث کی ہے، اس کا خلاصہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔ امام الحرمین الجوینی کا کہنا ہے کہ عقائد کے اصول [2] کی تین قسمیں ہیں: ایک تو وہ بنیادی اور اصولی اعتقادات ہیں جو سمع سے بھی پہلے بذریعہ عقل (فطرت) سمجھے گئے ہیں یعنی وہ نقل کے بجائے عقل سے ہی ثابت ہو سکتے ہیں، جیسے خدا تعالیٰ کے کلام کو سچا ماننا۔ ان اعتقادات کو نقل سے نہیں سمجھا جاسکتا کیونکہ نقل یعنی اللہ کے کلام کی سچائی کو جاننے اور تسلیم کرنے والا داعیہ بنیادی طور پر عقلی ہے۔ دوسرے وہ بنیادی عقائد ہیں جو عقل کی بجائے نقل کے ذریعے ہی سمجھ میں آسکتے ہیں یعنی جن تک عقل کی رسائی نہیں تھی۔ نقل نے بتایا تو ہمیں اس کا علم ہوا۔ ان میں تمام احکام تکلیف شامل ہیں جیسے نماز روزہ وغیرہ۔ شریعت اگر انکے بارے میں نہ بتاتی تو محض عقل کے ذریعے ان کا ادراک ممکن نہیں تھا۔

تیسرے قسم کے وہ بنیادی عقائد ہیں جو عقل اور نقل دونوں کے ذریعے سمجھ میں آسکتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کی رویت کا اثبات وغیرہ۔

اس کے بعد امام جوینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی جگہ نقلی دلائل اپنے طرق (معانی اور مفاہیم میں) قطعی ہیں اور ان کا مضمون عقل سے اس طرح متصادم بھی نہیں ہے کہ وہ عقلی طور پر محال ہو تو ایسی جگہ تو تاویل کی ہرگز گنجائش نہیں ہے۔ البتہ اگر نقلی دلائل کا ثبوت قطعی نہ ہو اور عقلی طور پر اس کا مضمون محال بھی نہ ہو تو اس میں تاویل کی جائے گی اگرچہ نقلی دلائل کے اصول (بنیادیں) قطعی ہوں۔ یعنی ہمارے پاس ظنی نقلی دلائل ہیں مگر ان دلائل کے اصول قطعی ہیں اور عقلی طور پر ان نقلی دلائل کا مضمون محال بھی نہیں ہے تو پھر بھی ہم ان (نقلی دلائل) میں تاویل کریں گے یعنی اسے عقل کے موافق کریں گے لیکن فرماتے ہیں کہ عام طور یہ دیکھا گیا ہے کہ ایک دین دار شخص پر چونکہ ظنی نقلی دلائل غالب ہوتے ہیں، اس وجہ سے اس کا رجحان اسی کی طرف ہوتا ہے (یعنی وہ اس میں تاویل نہیں کرتا)۔ اور اگر کہیں شریعت کا مضمون عقل کے مخالف دکھائی دے تو اسے رد کیا جائے گا، کیوں کہ یہ اصول ہے کہ شریعت عقل کے خلاف نہیں ہو سکتی۔[11]

یہاں واضح طور پر امام جوینی کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ عقل و نقل میں اگر تعارض ہو جائے تو یا نقل میں تاویل کی جائے گی یا نقل کا مضمون ہی مردود ہو گا غرض امام جوینی اپنے سے پہلے کے اشاعرہ کی بہ نسبت عقل کو زیادہ اہمیت دیتے نظر آتے ہیں۔

---

[2] یہ ہی تقسیم ان کے شاگرد امام غزالی نے بھی کی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ انہوں نے اصول العقائد کے نام سے تقسیم کی ہے اور غزالی نے "مالا یعلم بالضرورۃ" یعنی جو بات بدیہی طور پر نہ سمجھی جاسکے اس کی تین قسمیں ہیں، کے عنوان سے کی ہے۔

اسی طرح امام جوینی کرامیہ اور اہل ظواہر کو جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر وہ (الرحمٰن علی العرش استویٰ) سے خدا کا عرش پر براجمان ہونا ثابت کریں گے کہ ان کے نزدیک اس میں تاویل ممکن نہیں ہے تو ہم ان سے کہیں گے کہ پھر تمہارے نزدیک (و ھو معکم این ماکنتم) کا کیا مطلب ہے؟ اگر وہ یہ جواب دیں (تاویل کریں) کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا حقیقی وجود مراد نہیں بلکہ اس کا علم اور اس کی قدرت کا احاطہ مراد ہے تو ہم کہیں گے کہ پہلی آیت میں استویٰ سے قہر اور غلبہ مراد لینے میں ہمیں کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ اور استویٰ سے قہر اور غلبہ مراد لینے میں لغوی طور بھی کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اہل زبان بھی اسے اس معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے (استویٰ فلان علی الممالک) فلاں شخص نے ملکوں پر غلبہ پالیا ہے اور عرش کی تخصیص بھی اس وجہ سے کی گئی ہے کہ لوگوں کے خیال میں عرش مخلوقات میں سب سے بڑا ہے یعنی اگر خدا سب سے بڑے پر غالب ہے تو سب پر غالب ہے۔[12]

یہاں امام جوینی کے منہج تاویل میں لغوی اور عقلی دونوں قرائن کا استعمال کیا گیا ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اصولی طور پر یہ بھی مانا گیا ہے کہ اگر نقلی دلائل ظنی ہوں اور ان کا مضمون عقلی طور پر محال بھی نہ ہو (یعنی عقل و نقل میں حقیقی تعارض نہ ہو) تو پھر بھی تاویل کی جاسکتی ہے، چہ جائے کہ عقل و نقل میں فی الواقع تعارض پیدا ہو جائے۔

امام ابو حامد الغزالی

امام ابو حامد الغزالی، امام الحرمین کے شاگرد اور بہت بڑے صوفی، متکلم اور فقیہ ہیں۔ آپ کا تعلق اشاعرہ کے مسلک سے ہے۔ تاویل کے حوالے سے آپ کا بھی وہی رجحان ہے جو دیگر اشاعرہ کا ہے ذیل میں ان کا منہج تاویل ذکر کیا جاتا ہے۔ امام غزالیؒ بھی عقل و نقل کے تعارض کے مسئلے میں تاویل کرتے وقت اپنے استاد امام الحرمین عبد الملک الجوینی کی طرح عقل کو نقل کے برابر کا درجہ دیتے ہوئے نظر آتے ہیں انہوں نے بھی اصول عقائد کی وہی تقسیم کی ہے جو امام جوینی نے کی ہے جس کا ذکر کچھ صفحات پہلے کیا گیا ہے۔[13]

امام غزالی نے عقل و نقل کے تعارض کی صورت میں مختلف پوزیشنز لینے والے پانچ قسم کے لوگوں کا ذکر کیا ہے جن کو مختصر طور پر ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ ایک گروہ وہ ہے جو صرف نقل ہی کی طرف دیکھتا ہے (اور اس نقل میں عقل کو کسی طور پر بھی شامل کرنے کے لئے تیار نہیں ہے)۔ جو باتیں آیات کے ظاہری مفہوم سے سمجھ میں آرہی ہیں، اسی پر قناعت کرتا ہے۔ اگر کہیں نقل کے ظاہری مفہوم اور عقل میں تعارض آجائے اور تاویل کی ضرورت پڑے تو یہ گروہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ مثلاً اگر ان سے یہ کہا جائے کہ ایک شخص شیطان کو ایک ہی حالت میں دو مختلف جگہوں یا دو مختلف صورتوں میں کیسے دیکھ سکتا ہے تو ان کا جواب یہ ہی ہوتا ہے کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

۲۔ دوسرا گروہ اس کے بالکل دوسری انتہاء پر کھڑا ہے۔ ان کو صرف عقل چاہیئے۔ شریعت میں اگر انہیں ایسی چیز ملے جو انکی عقل کے موافق ہو تو اسے قبول کر لیتے ہیں اور اگر کوئی شرعی نص انہیں اپنی عقل کے خلاف دکھائی دے تو اسے رد کر دیتے ہیں انہوں نے انبیاءؑ کی طرف (بسبب مصلحت) کذب کو بھی منسوب کیا ہے اور یہ صریح کفر ہے۔

۳۔ تیسرا گروہ معقول کو اصل اور منقول کو اس کے تابع قرار دیتا ہے۔ تابع کرنے کی ایک بڑی صورت یہ ہے کہ انہوں نے اس کا دائرہ محدود کر دیا ہے یعنی منقول کا وہ حصہ جو ان کے زعم تواتر کے درجے تک پہنچا ہے، اس کو انہوں نے منقول کے طور پر

قبول کر لیا ہے اور جو منقول تواتر کے درجے تک نہیں پہنچا ہے، اس میں سے جو ان کی عقول کے موافق ہے، وہ تو درست ہے، ورنہ اس کی صحت پر کلام کر کے اس کا انکار کر دیا گیا ہے۔یعنی انہوں نے صحیح احادیث کو قبول نہیں کیا۔

۴۔ چوتھے گروہ نے چونکہ نصوص کو زیادہ پڑھا ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ان کی ممارست زیادہ ہوتی ہے اور عقلیات میں انکا مطالعہ اس قدر نہیں ہوتا کہ محالات عقلی اور ممکنات وغیرہ کو جان سکیں اس وجہ سے اس گروہ کے ہاں نقل اصل کا درجہ رکھتی ہے اور عقل اس کے تابع ہوتی ہے۔

۵۔ پانچواں گروہ (اور غزالی کے نزدیک یہ ہی اصل گروہ ہے) وہ ہے جو معقول اور منقول کو ایک ساتھ لے کر چلنے والا ہے اور دونوں کو اصل کا درجہ دیتا ہے اور کسی کو کسی کا تابع نہیں بناتا۔ غزالی کے نزدیک یہ ہی وہ فرقہ ہے جو عقل اور شریعت میں ٹکراو کی بہر صورت نفی کرتا ہے۔ غزالی فرماتے ہیں کہ جس نے عقل کا انکار کیا اس نے در اصل شریعت کا انکار کیا کیوں کہ عقل کے ذریعے شریعت کی صداقت معلوم ہوتی ہے۔ اگر عقل نہ ہوتی تو ہم جھوٹے اور سچے نبی میں فرق نہ کر سکتے۔ عقل کا شریعت کے ذریعے سے کیسے انکار کیا جا سکتا ہے حالانکہ شریعت تو ثابت ہی عقل کے ذریعے ہوتی ہے۔[14] یعنی غزالی عقل و نقل کے تعارض کے وقت دونوں کو اصل قرار دینے والے اس فرقے کو ترجیح دیتے ہیں۔

اسی طرح انہوں نے واضح طور پر لکھا ہے کہ جب کبھی نقل کا کوئی مضمون ہمارے سامنے آئے تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ مضمون عقلی طور پر ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اگر عقلی طور پر ممکن ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس مضمون کے لئے نقلی دلائل کی نوعیت کیا ہے۔ اگر نقلی دلائل قطعی ہیں تو اس کی تصدیق بھی قطعی طور پر واجب ہو گی اور اگر نقلی دلائل ظنی ہیں تو اس کی تصدیق بھی ظنی طور پر واجب ہو گی۔ اس سے آگے بڑھ کر غزالی فرماتے ہیں کہ عقل جس کے محال ہونے کو ثابت کر دے یعنی نص کا مضمون اگر عقلی طور پر محال ہو تو نص میں تاویل کی جائے گی کیوں کہ اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ کوئی نص قطعی الثبوت ہو اور عقل کے خلاف ہو۔ اس لئے تشبیہ پر دلالت کرنے والی اکثر احادیث کے ظواہر نہ تو قطعی ہیں اور نہ صحیح کے درجے تک پہنچے ہوئے ہیں (اور ظاہر ہے کہ وہ عقل کے خلاف ہیں) اس وجہ سے ان میں تاویل کی جائے گی۔[15]

اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے ایک صورت یہ بھی ذکر کی ہے کہ کسی نص کے مضمون کے بارے میں عقل کوئی فیصلہ نہ کر پا رہی ہو کہ وہ (مضمون) محال ہے یا ممکن ہے تو اس صورت میں نقلی دلائل کی وجہ سے اس مضمون کی تصدیق تو ضروری ہو گی لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس بات کا بھی خیال رکھا جائے گا کہ عقل کو اس کے محال ہونے کا حکم لگانے سے دور رکھا جائے۔[16]

یہاں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام غزالی کے نزدیک عقل کا کیا درجہ ہے۔ اگر کسی نص کا مفہوم عقلی طور پر محال ہے تب تو تاویل کرنا ضروری ہے ہی تاہم اگر کہیں عقل کسی نص کے مفہوم کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں کر پا رہی کہ وہ محال ہے یا جائز تو نص کے اس مفہوم کو ماننے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ پھر بھی اس صورت میں یہ امکان مان لیا گیا ہے کہ عقلی طور پر وہ مفہوم محال نہیں ہے اور عقل کو اس پر حکم لگانے سے دور رکھا جائے۔

امام غزالی کے نزدیک کسی چیز کے وجود کی پانچ قسمیں ہیں وجود ذاتی، حسی، خیالی، عقلی اور شبہی۔

وجود ذاتی سے مراد حس اور عقل سے باہر کسی چیز کا موجود ہونا ہے جیسے لفظ "الارض" کے لئے خارج میں زمین موجود ہے جس پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

وجود حسی سے مراد چیز کا خارج کی بجائے حواس میں موجود ہونا ہے، یعنی انسان کو کسی چیز کا دکھائی دینا ہے چاہے وہ خارج میں

موجود نہ ہو۔ جیسے حضرت مریم کے سامنے جبریل علیہ السلام (جو کہ ایک لطیف مخلوق ہے) کا انسانی شکل میں آنا در اصل وجود حسی ہے، یعنی حضرت مریم کی نگاہوں کو وہ نظر آرہے تھے۔

وجود خیالی یہ ہے کہ آنکھیں بند کر کے محض خیال میں کسی چیز مثلاً گھوڑے کی ایک تصویر لائی جائے۔ یہ خیال میں پائے جانے والی تصویر وجود خیالی ہے۔

وجود عقلی سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کے ظاہری وجود کو ذہن میں لائے بغیر اس کے متعلقات اور لوازم معنوی وجود ذہن میں لایا جائے۔ مثلاً قلم کی ظاہری تصویر ذہن میں لانے کی بجائے اس کے نقوش کو ذہن میں لانا قلم کا وجود عقلی ہے۔ اسی طرح ہاتھ کی ظاہری تصویر ذہن میں لانے کی بجائے، اسکی پکڑ کو ذہن میں لانا بھی وجود عقلی ہے۔

وجود شبہی یہ ہے کہ کوئی چیز فی نفسہ موجود تو ہے لیکن اسکی کوئی صورت خارج میں نہ حس میں نہ خیال میں اور نہ عقل میں موجود ہے، لیکن کوئی اور ایسی چیز موجود ہے جس کی صفات اور خواص پہلی چیز سے ملتی ہیں تو پہلی چیز کا وجود وجود شبہی ہوگا۔ مثال کے طور پر غصہ فی نفسہ تو موجود ہے لیکن اس کی خارج میں کوئی تصویر موجود نہیں ہے البتہ اس کی صفات موجود ہیں جیسے کسی کو سزا دینے کا ارادہ کرنا۔ اس وجہ سے غصے کا وجود وجود شبہی ہے۔[17]

غزالی کے نزدیک علی ھذا الترتیب اگر ان وجود کی پانچ قسموں میں سے تاویل کرتے وقت پہلی قسم عقلاً معدوم ہو تو دوسری کی طرف عدول کیا جائے گا یعنی وجود ذاتی کے عقلی طور پر معدوم ہونے کے وقت وجود حسی کی طرف اور وجود حسی کے معدوم ہونے کے وقت وجود خیالی کی طرف اور وجود خیالی کے معدوم ہونے کے وقت وجود عقلی کی طرف اور اس کے معدوم ہونے کے وقت وجود شبہی کی طرف جایا جائے گا۔ انکے نزدیک تاویل کرتے وقت وجود شبہی ابعد احتمال ہے جبکہ وجود ذاتی اقرب احتمال ہے اس وجہ سے تاویل کرتے وقت ابعد احتمال کی بجائے اس بات کی کوشش کرنی چاہئے کہ قریب کے احتمالات دیکھے جائیں۔[18] غرض امام غزالی کے نزدیک تاویل کرتے وقت نصوص میں قریب اور بعید دونوں قسم کے احتمالات لئے جاسکتے ہیں تاہم قریبی احتمال لینے میں تو کسی دلیل قطعی کی ضرورت نہیں جبکہ بعید احتمال کو لینے میں قوی قرینے کی ضرورت ہوتی ہے، تب وہ تاویل درست ہوگی۔ یہاں یہ بات واضح رہے کہ ان کے نزدیک قوی دلیل ضروری نہیں کہ نص ہی ہو۔ قیاس، یا کوئی لفظی یا معنوی قرینہ بھی ہو سکتا ہے۔[19]

بہر حال امام غزالیؒ کے نزدیک بعید تاویلات سے بہتر ہے کہ قریب ہی کی تاویل کی جائے۔ اس کی ذیل میں چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ وجود ذاتی میں تو کسی قسم کی کوئی تاویل نہیں ہوتی تاہم اگر وجود ذاتی کی بجائے وجود حسی مانا جائے تو یہ تاویل ہوگی۔ اس لئے غزالی فرماتے ہیں کہ ایک حدیث میں جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ موت کو قیامت کے دن ایک موٹے تازے مینڈھے کی صورت میں لایا جائے گا، وہاں موت کا وجود حسی مراد ہے ذاتی وجود نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات برھان کی سطح تک پہنچ گئی ہے کہ موت ایک عرض ہے اور عرض کا کوئی جسم نہیں ہوتا ہے اس لئے یہاں موت کا وجود ذاتی لینا عقلی طور پر محال ہے۔ قیامت میں اہل جنت اور دوزخ کی حس میں تو مینڈھے کا وجود ہوگا، یعنی ان کو مینڈھا دکھائی دے رہا ہوگا، لیکن خارج میں وہ موجود نہیں ہوگا۔[20]

۲۔ ایک حدیث میں آیا ہے:

كأنّي أنظر إلى يونس بن متّى عليه عباءتان قطوانيتان يلبّي تجيبه الجبال، والله يقول له :لبيك يا يونس، هذا أنا معك[21]

گویا میں دیکھ رہا ہوں کہ یونس بن متی کے جسم پر دو قطوانی جبے ہیں، وہ تلبیہ پڑھ رہے ہیں اور پہاڑ بھی انہیں جواب دے رہے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے کہہ رہا ہے اے یونس میں حاضر ہوں، آپ کے ساتھ ہوں۔

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ یونس علیہ السلام کے جس وجود کو دیکھ رہے ہیں، وہ خیالی وجود ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ یونس علیہ السلام کا اس حدیث میں وجود ذاتی نہیں ہو سکتا، کیوں وہ نبی ﷺ کے زمانے میں نہیں تھے۔ وجود حسی بھی مراد نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اگر وہاں کوئی وجود حسی ہوتا تو اس کے لئے "كانى انظر" کی تعبیر اختیار نہ کی جاتی بلکہ سیدھا کہہ دیا جاتا کہ میں نے دیکھا ہے یا میں دیکھ رہا ہوں۔ جب وجود حسی اور ذاتی مراد نہیں ہو سکتے تو تیسرے کی طرف جائیں گے اور وہ وجود خیالی ہے یعنی حضور ﷺ کے خیال میں حضرت یونس کی ایک تصویر بنی گئی۔[22]

۳۔ ایک حدیث میں یہ آیا ہے کہ دوزخ سے نکلنے والے آخری شخص کو جو جنت ملے گی وہ اس دنیا سے دس گنا بڑی ہو گی۔ اس میں جنت کا وجود عقلی مانا گیا ہے نہ ذاتی، نہ حسی اور نہ خیالی۔ ذاتی تو ظاہر ہے کہ ممکن نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آسمان دنیا ہی کا حصہ ہے اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ جنت آسمانوں میں ہے، لہٰذا اس کذاتی وجود اس قدر وسیع نہیں ہو سکتا کہ وہ دنیا (زمین و آسمان) کو اپنے اندر لے لے۔ حس بھی ایسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتی اور اس کے ساتھ ساتھ خیال بھی ایسی چیز کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگا سکتا ہے اس وجہ سے یہ مانا گیا ہے کہ جنت کا دس دنیائیوں کے برابر ہونا محض عقلی وجود ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے یہ کہہ دیا جائے یہ نگینہ فلاں گھوڑے سے کئی گنا بڑا ہے۔ اس سے مراد یہ قطعا نہیں ہوتی کہ وہ سائز میں اس سے بڑا ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ مالیت میں گھوڑے سے کہیں زیادہ ہے۔[23]

امام غزالی کے نزدیک وجود کی ان پانچ قسموں کو تاویل کے حوالے سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ عقلی طور پر ایک قسم کے محال ہونے کی وجہ سے دوسری قسم کی طرف جایا جاتا ہے۔ ان کی اس قدر اہمیت ہے کہ بہت سی جگہوں پر امام غزالی (اشعری ہونے کے باوجود) معتزلہ کی بیان کردہ تاویل کو ترجیح دیتے ہیں۔

مثال کے طور پر قیامت کے دن اعمال کے وزن کے حوالے سے اشاعرہ نے تاویل یہ کی کہ اعمال کے صحائف کا وزن کیا جائے گا اور ترازو لگے گا۔ معتزلہ وزن اعمال والی آیات اور احادیث کی تاویل کے بارے میں کہتے ہیں کہ وزن تقدیر اعمال سے کنایہ ہے ، یعنی تمام مکلفین کے اعمال کے بارے میں خدا تعالیٰ کا جو اندازہ ہو گا، اسی کو یہاں وزن اعمال سے تعبیر کیا گیا ہے۔ غزالی فرماتے ہیں کہ اس مقام پر اشاعرہ بعید تاویل کی طرف چلے گئے ہیں۔ انہوں نے یہاں وجود شبہی کو فرض کر لیا ہے یعنی اعمال کے وزن کی بجائے اعمال کے صحائف کا وزن۔ یعنی اعراض کی بجائے نقوش کا وزن مراد لیا ہے۔ جبکہ معتزلہ نے براہ راست وزن کی ہی تاویل کر دی ہے اور اس سے

وهو ابعد عن التعسف فى التاويل بوزن الصحائف۔

معتزلہ کی اس تاویل میں تکلف کم ہے۔ جبکہ اشعریہ کی تاویل (وزن صحائف الاعمال) میں تکلف زیادہ ہے اور وہ وجود شبہی بعید ہے اور معتزلہ کی تاویل میں وجود شبہی بعید نہیں ہے بلکہ وجود عقلی ہے۔ تاہم انہوں نے اشاعرہ کی بعید تاویل کو غلط نہیں قرار دیا۔[24]

بقول شبلی نعمانی، امام غزالی کے نزدیک تاویل اس وقت کی جائے گی جب لفظ کا ظاہری معنیٰ مراد لینا عقلاً محال ہو۔ اگر عقلاً محال نہیں ہے تو ظاہری معنیٰ ہی لیا جائے گا۔ علامہ شبلی نعمانی نے اس پر کافی نقد کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ امام صاحب کے اس اصول سے بعد میں آنے والے لوگوں کے لئے توہمات کا دروازہ کھل گیا ہے۔ علامہ شبلی نے بہت سی مثالوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ اس اصول پر امام غزالیؒ خود بھی کاربند نہیں ہیں۔ حضرت جبریل کا وجود ان کے نزیک ذاتی ہے لیکن ان کی حضرت مریمؑ سے ملاقات کے وقت اس کو حسی قرار دیتے ہیں۔ جمادات کی تسبیح کرنا ان کے نزدیک محالات عقلیہ میں داخل نہیں، اس کے باوجود وہ اسے زبان حال قرار دیتے ہیں۔ شبلی نعمانی کا کہنا ہے کہ یہ اصول کہ ظاہری معنیٰ سے اس وقت تک عدول نہکیا جائے جب تک کہ وہ معنیٰ مراد لین عقلا محال نہ ہو، درست نہیں ہے۔[25]

مختصر یہ کہ امام غزالی کے نزدیک بھی لفظ کی تاویل میں عقل کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ یعنی لفظ کو ظاہر سے پھیرنے کے لئے لغوی قرائن کے ساتھ ساتھ عقل کو بھی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اگر کہیں نصوص عقل سے متعارض ہوں گی تو ان میں تاویل کی جائے گی۔

امام غزالی نے اس پر بھی اظہار خیال کیا ہے کہ مختلف طبقات کو تاویل کے باب میں کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں: عوام اور خواص۔ عوام کا تاویل کرنا حرام ہے، کیوں کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص جو تیر نانہ جانتا ہو، خود کو ایک گہرے سمندر میں ڈال دے۔ اس کا یہ عمل یقیناً موت کو گلے لگانے کے مترادف ہے اور یہ بالاتفاق حرام ہے۔ تو چونکہ خدا کی معرفت کا سمندر پانی کے سمندر سے زیادہ گہرا ہے اس وجہ سے اس میں عامی کا (تاویل کے ذریعے) غوطہ لگانا ناجائز اور حرام ہے۔[26] جب عامی عقل سے متعارض نصوص میں تاویل نہیں کر سکتا تو اگر کہیں اس کے ذہن میں تعارض پیدا ہو جائے تو اسے کیا کرنا چاہئے؟۔ غزالی فرماتے ہیں کہ اسے سات کام بالترتیب کرنے چاہئیں۔

۱۔ اس کے ذہن میں اگر کہیں خدا تعالیٰ کی تشبیہ کا تصور بن رہا ہے تو وہ یہ جان لے کہ اللہ تعالیٰ ہر قسم کی تشبیہ سے پاک اور منزہ ہے۔ اس کو انہوں نے "تقدیس" سے تعبیر کیا۔

۲۔ جو کچھ بھی (عقل سے متعارض نص) میں کہا گیا ہے، اس پر صدق دل سے اس طرح ایمان لائے کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے جو بھی مراد ہے میں اس پر ایمان لاتا ہوں۔ اس کو انہوں نے "التصدیق" سے تعبیر کیا۔

۳۔ اپنی لاعلمی کا اعتراف کرے یعنی اس بات کا اعتراف کرلے کہ وہ اس متعارض نص کے صحیح معنی کو جانچنے سے عاجز ہے۔ اس کو "الاعتراف بالعجز" سے تعبیر کیا۔

۴۔ خاموش رہے اور اس بارے میں سوال نہ کرے۔ اس کو "سکوت" سے تعبیر کیا۔

۵۔ ان الفاظ کو دیگر زبانوں میں تبدیل کرنے یعنی ترجمہ کرنے سے بھی گریز کرے۔ اس کو "امساک" سے تعبیر کیا ہے۔

۶۔ اپنے باطن کو بھی اس کے بارے میں غور و فکر سے روک لے۔ اس کو "الکف" سے تعبیر کیا۔

۷۔ یہ مت سوچے کہ اگر اس کے سامنے یہ تعارض رفع نہیں ہو سکا تو (معاذ اللہ) اس کی تاویل انبیاء، صدیقین، شہداء، صالحین اور اولیاء اللہ پر بھی مخفی رہی اور وہ بھی اس کے معانی سے عاجز ہیں بلکہ اس بحث کو وہ اہل علم ہی کی طرف لوٹا دے۔ اس کو "التسلیم لاھلہ" سے تعبیر کیا۔[27]

یہ وہ اصولی بات تھی جو غزالی نے عوام کے حوالے سے کہی ہے یعنی عام لوگوں کے لئے نصوص میں عقلی اور نقلی تعارض کے

وقت بھی تاویل کا راستہ اختیار نہیں کرنا چاہئے بلکہ انہیں اس وقت بھی سکوت اختیار کرنا چاہئے۔ جہاں تک اہل علم کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں

تاویل العارف مع نفسہ فی سر قلبہ بینہ وبین ربہ۔[28]

یعنی خواص کی تاویل عام لوگوں میں بیان نہیں کی جاسکتی بلکہ وہ (تاویل) اس کے اور اس کے رب کے درمیان اس کے دل میں راز کے طور پر رہے گی۔

اس کے بعد خواص کی تاویل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عارف یا خواص کی تاویل تین طرح کی ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ اسے مؤوَل معنی کا یقین ہو۔ دوسرا یہ کہا سے موول معنی میں شک ہو۔ تیسرا یہ کہ اسے موول معنی کا ظن غالب ہو۔ پہلی صورت میں تو اس پر لازم ہے کہ وہ موول معنی پر اعتقاد رکھے۔ دوسری صورت میں تاویل سے سکوت اور تاویل سے اجتناب لازم ہے جبکہ تیسری صورت کی پھر مزید دو صورتیں ہیں۔

ایک ظن تو یہ ہے کہ جو معنی اس کے سامنے تاویل کے ذریعے ظاہر ہوا ہے، اس میں وہ یہ فیصلہ نہیں کرپا رہا ہے کہ وہ معنی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہو بھی سکتا ہے یا نہیں۔ مثال کے طور پر "استویٰ علی العرش" کی تاویل یوں کرنا کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے اور عرش کے درمیان ایک خاص نسبت کو بیان کیا ہے۔ وہ نسبت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام عالم کے امور کو بذریعہ عرش چلاتا ہے۔ عالم میں اس وقت تک کسی چیز کا حدوث ممکن نہیں جب تک عرش پر اس کا حدوث نہ ہو جائے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ نقاش یا کاتب کے جب تک ذہن میں کوئی تصویر نہ ہو، اس وقت تک وہ کوئی نقشہ نہیں بنا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی چیز لکھ سکتا ہے۔ اسی طرح عرش پر تمام تصرفات کا ظہور ہوتا ہے، پھر وہاں سے عالم میں تصرف ہوتا ہے۔ اب عرش پر استواء کے یہ معنی لینے میں تردد اور شک اس بات میں ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے لئے ایسا معنی لینا ممکن بھی ہے یا نہیں۔

دوسری قسم کا ظن یہ ہے کہ تاویل کرنے والے کو یہ تو قطعی طور پر معلوم ہے کہ موول معنی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہو سکتا ہے تاہم اسے یہ نہیں پتا چل رہا کہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کی مراد بھی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اس کی مثال امام غزالی نے لفظ "فوق" سے دی ہے یعنی اس کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے مراد حقیقی علو نہیں بلکہ معنوی علو ہے۔ یہ ایسا ہی علو ہے جیسا کہ سلطان کا اپنے وزراء پر علو ہوتا ہے۔ یہاں فوق کا معنی "علو معنوی" لینے میں اس حوالے سے تو کچھ تردد نہیں کہ یہ معنی لینا اللہ تعالیٰ کے لئے ممکن بھی ہے یا نہیں تاہم جب ہم اس آیت:

یخافون ربھم من فوقھم ۔(وہ اپنے رب سے ڈرتے ہیں جو ان کے اوپر ہے)

کو دیکھتے ہیں تو یہ تردد پیدا ہو جاتا ہے کہ کیا واقعی ہی فوق سے اللہ تعالیٰ کی مراد علو معنوی ہے یا کچھ اور ہے۔

غرض دونوں قسم کے ظنون میں امام غزالی نے عارف اور تاویل کرنے والے کو دو ہدایات دی ہیں۔

۱۔ موول معنی کی طرف اپنے دل کو قطعیت کے ساتھ مطمئن نہ ہونے دے اور اور نہ ہی اس معنی کو قطعی طور پر بیان کرے کیوں اس میں غلطی کا امکان باقی ہے۔

۲۔ موول معنی کو کبھی اس انداز میں بیان نہ کرے کہ مثال کے طور پر فوق سے اللہ تعالیٰ کی مراد علو معنوی ہے یا استواء سے اللہ تعالیٰ کی مراد عرش اور اپنے درمیان ایک خاص نسبت بیان کرنا ہے، کیوں کہ یہ بغیر علم کے کسی چیز پر حکم لگانا ہو گا۔ اس کے بجائے یہ کہے میرے خیال میں یہ بات یوں ہے۔[29]

یہاں ایک اہم سوال یہ اٹھتا ہے کہ غزالی تاویل کے باب عوام اور خواص میں فرق کیوں کرتے ہیں۔ اور اس بات میں اس قدر سختی کیوں کرتے ہیں کہ تاویلات کو عوام کے سامنے بیان بھی نہ کیا جائے، اگرچہ بیان کرنے والا خواص میں سے ہی کیوں نہ ہو؟۔ کیا عوام انسان نہیں ہیں؟ کیا وہ سوچنے سمجھنے کے لئے دماغ نہیں رکھتے یا وہ دوسرے درجے کی مخلوق ہیں؟۔

اس کا جواب صراحت کے ساتھ تو غزالی کی طرف سے نہیں دیا گیا تاہم ان کی عبارات سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ تاویل کے مسئلے میں عوام و خواص کی تفریق کے پیچھے ان کے سامنے جو وجہ ہے، وہ دنیا کی طرف رغبت، خواہشات نفسانی اور مذہبی تعصبات ہیں جن کی وجہ سے اگر ایک عامی تاویل کرے گا تو اس میں وہ اصلی معانی تک رسائی کی بجائے من چاہے معانی متعین کرے گا یا پھر تاویل کے باب میں تعصبات کو بنیاد بنائے گا۔ غزالی کے نزدیک ایک عارف کا حال بالکل الگ ہے، اس کی تربیت ہو چکی ہوتی ہے اور وہ درج بالا امور سے بالاتر ہو کر تاویل کرتا ہے (اگرچہ اس کے لئے بھی تاویل کی شرائط ہیں)۔ اس وجہ سے امام غزالی عامی اور عارف کی تاویل کا فرق کرتے ہیں اور تاویل کو عارف کے لئے خاص کرتے ہیں۔ تاہم غزالی فرماتے ہیں کہ تاویلات کو کسی ایسے شخص کے سامنے ذکر کرنے میں جس کا دل دنیاداری، خواہشات نفسانی اور مذہبی تعصبات سے خالی ہو، کچھ حرج نہیں ہے۔[30]

امام رازی

امام غزالی کے بعد امام رازی نے بھی لفظ کی تاویل میں عقلی تعارض کو بنیاد بنایا اور یہ قرار دیا ہے کہ جب نصوص کے مضامین میں عقلی تعارض پیدا ہو جائے تو وہاں تاویل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اپنی کتاب "اساس التقدیس" میں امام رازی نے یہ مقدمہ قائم کیا ہے کہ بعض ایسی نصوص جن سے عقلی تعارض لازم آرہا ہے، ان میں ہر عاقل کے لئے تاویل کرنا ضروری ہے۔ اور اس پر تمام فرقوں کا اتفاق بھی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ امام رازی یہ ذکر کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کے لئے بہت سے ایسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جو انسانوں کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کے لئے وجہ، ساق، جنب، ایدی اور عین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اگر بالفرض ان کے ظاہری معانی کو لیا جائے تو (معاذ اللہ) اللہ تعالیٰ کی بننے والی صورت اس طرح ہو گی کہ ایسا شخص جس کا ایک چہرہ بہت سی آنکھیں، ایک پہلو اور اس پر بہت سے ہاتھ اور ایک پنڈلی ہے۔ رازی فرماتے ہیں کہ دنیا میں ہم نے اس سے زیادہ قبیح شکل کا شخص نہیں دیکھا ہو گا جس کی صورت ہم نے خیال میں فرض کی ہے۔ (یعنی یہاں ظواہر کو ماننے سے عقلی تعارض پیدا ہو گا۔ یعنی ہمارا رب اس قبیح صورت میں نہیں ہو سکتا ہے) اس لئے یہ مقدمہ ہر ذی عقل کے سامنے ثابت ہو چکا ہے کہ نصوص کے ظواہر میں تاویل ضروری ہے۔[31]

عقل و نقل کے تعارض کے وقت امام رازی تعارض کو اس طرح رفع کرتے ہیں کہ عقلی دلائل کو قطعی اور یقینی تسلیم کرتے ہیں جبکہ نقلی دلائل کو ظنی سمجھتے ہیں اور اس طرح عقلی دلائل کو نقلی دلائل پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ رازی کے نزدیک (غیر محسوس، غیر متواتر) نقلی دلائل سے علم یقینی حاصل نہیں ہو سکتا، زیادہ سے زیادہ ظن غالب ہی حاصل ہو سکتا ہے کیوں کہ نقلی دلائل کی صحت جن مقدمات پر موقوف ہے، وہ مقدمات ہی ظنی ہوتے ہیں اس وجہ سے نقلی دلائل بھی ظنی ہوتے ہیں۔ وہ مقدمات درج ذیل ہیں۔

نقل اللغات

اس کا مطلب یہ ہے کہ نقلی دلیل اپنی عبارت یا لفظ کے معنی اور مفہوم میں اس بات کی محتاج ہے کہ فن لغت کے ماہر نے اس کا

کیا معنی بیان کیا ہے اور ہر عاقل شخص پر یہ بات واضح ہے کہ فن لغت کا ماہر معصوم عن الخطا نہیں ہے۔

نقل النحو والتصریف

اس کا مطلب یہ ہے کہ نقلی دلیل اپنے معنی اور مفہوم میں صرف و نحو کے قواعد کی محتاج ہے اور ظاہر ہے کہ صرف و نحو کے قواعد بھی انسانی کاوش ہیں جو یقین کا فائدہ نہیں دیتے۔

عدم الاشتراک

اس کا مطلب یہ ہے کہ نقلی دلیل اپنے معنی اور مفہوم میں اس بات کی محتاج ہے کہ وہ ایک سے زیادہ معانی میں مشترک نہ ہو جیسے لفظ "عین" کہ یہ چشمے، آنکھ اور دیگر معانی میں مشترک ہے۔ اگر عبارت میں دیگر معانی کا بھی احتمال ہو تو یہ کیسے طے کیا جا سکتا ہے کہ ایک ہی معنی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے اور دوسرا معنی مراد نہیں ہے۔ لہٰذا نقلی دلیل، عدم اشتراک کے مقدمے پر موقوف ہے، جبکہ کسی لفظ کا عدم اشتراک ایک امر ظنی ہے۔

عدم المجاز

عبارت یا لفظ حقیقت پر محمول تب ہوتا ہے جب یہ طے پا جائے کہ اس کا کوئی مجاز نہیں ہے، لیکن مجاز کا نہ ہونا ایک امر ظنی ہے کیونکہ ہمارے پاس کوئی ایسی سند نہیں ہے جس سے یہ طے کر لیا جائے کہ فلاں لفظ یا عبارت کا مجاز نہیں ہو سکتا ہے۔ اس وجہ سے نقلی دلائل کے مفہوم میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ حقیقت کے بجائے مجاز مراد ہو۔ اسی احتمال کی وجہ سے نقلی دلائل ظنی بن جاتے ہیں۔

عدم انتقال

یعنی دلائل نقلیہ تب ہی مفید یقین بن سکتے ہیں جب یہ طے پا جائے کہ ان کے الفاظ ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل نہیں ہوئے ہیں کیونکہ اگر انتقال ہو جائے تو جن معانی کی طرف انتقال ہوا ہے، وہی مراد ہوں گے، پہلے والے معانی مراد نہیں ہوں گے۔ اب عدم انتقال ایک ایسا امر ہے جس کا تصفیہ ممکن نہیں ہے اس وجہ سے دلائل نقلیہ میں انتقال معانی کا احتمال رہتا ہے۔

عدم الاضمار

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کنایہ یا استعارہ وغیرہ نہ ہو کیونکہ اگر کنایہ یا استعارہ ہو گا تو وہ ہی مراد ہو گا، ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ طے کرنا بھی امر ظنی ہے کہ فلاں دلیل نقلی میں کنایہ ہے یا نہیں ہے۔

عدم التخصیص

یعنی اگر دلیل نقلی عام ہے تو اس میں تخصیص کا نہ ہونا یقینی امر نہیں ہے یعنی یہ طے نہیں کیا جا سکتا ہے کہ فلاں عام حکم میں کسی بھی طرح کی تخصیص نہیں پائی جاتی ہے لہٰذا دلیل نقلی بھی ظنی ہی رہے گی۔

عدم النسخ

اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل نقلی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ منسوخ ہو، جبکہ دلیل نقلی کا غیر منسوخ ہونا بھی ایک ظنی امر ہے۔ اس وجہ سے دلیل نقلی ظن کا فائدہ دیتی ہے۔

عدم التقدیم والتاخیر

دلیل نقلی میں الفاظ کی ترتیب ویسی ہی ہے جیسی ہونی چاہیے اور اس میں تقدیم و تاخیر نہیں ہوئی اس بات کا تصفیہ کرنا بھی ایک ظنی امر ہے یعنی یہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ دلیل نقلی میں کسی قسم کی کوئی تقدیم و تاخیر نہیں ہوئی۔

دلیل نقلی اور عقلی کا تعارض

دلیل نقلی کے ظنی ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ وہ عقل قطعی سے معارض ہو۔یعنی دلیل نقلی کا عقل قطعی سے تعارض بھی اسے محتمل اور مظنون بنادیتا ہے۔

اس نکتے کی تفصیل یہ ہے کہ رازی لکھتے ہیں کہ جب عقل قطعی اور نص کے ظاہر میں تعارض ہو جائے تو وہاں چند احتمالات ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ عقل قطعی اور نص کا ظاہر دونوں درست ہوں۔ یہ محال ہے۔ دوسرا یہ کہ نص کے ظاہر کو درست اور عقل قطعی کو غلط قرار دیا جائے۔ یہ بھی محال ہے کیوں کہ نص کے ظاہری معنی کی صحت کا ادراک اور معرفت ہمیں عقل قطعی کے ذریعے ہی ممکن ہوئی ہے۔ تو عقل قطعی کا انکار نص کے ظواہر کا انکار ہے جو درست نہیں۔ اب صرف ایک ہی صورت ہے کہ ظاہری نص کی صحت یا عدم صحت کو دیکھا جائے یا پھر اس کے ظاہری معنی میں تاویل کی جائے۔ لیکن امام رازی کے نزدیک یہ بات ضروری ہے کہ اگر تاویل کی بھی کوئی صورت نظر نہیں آتی تو حقیقت علم کو اللہ کے سپرد کر دیا جائے۔[32] (یہاں سے ہمیں اشاعرہ اور معتزلہ کے مناہج میں فرق نظر آتا ہے کہ عقل کے خلاف ہونے کی صورت میں معتزلہ کے نزدیک تاویل ضروری ہے لیکن اشاعرہ کے نزدیک تاویل کی حتی الامکان کوشش کے بعد بھی اگر بات نہ بن سکے تو پھر تفویض الی اللہ ہے۔)[33]

یاد رہے کہ رازی کے نزدیک دلیل نقلی کا ظنی ہونا صرف اس صورت میں ہے جب دلیل نقلی کو تواتر حاصل نہ ہو یا دلیل نقلی عام فہم مشاہدے پر مبنی نہ ہو۔ اگر دلیل نقلی عام فہم مشاہدے پر مبنی ہو یا وہ متواتر ہو تو وہ رازی کے نزدیک بھی یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ چنانچہ رازی لکھتے ہیں:واعلم أن الانصاف أنه لا سبيل إلى استفاد ة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة الينا بالتواتر ترجمہ: اور تو جان لے کہ انصاف یہ ہے کہ ان دلائل لفظیہ سے یقین اس وقت تک حاصل نہیں کیا جاسکتا جب تک مشاہداتی قرائن سے ان کی تصدیق نہ ہو جائے یا جب تک دلائل لفظیہ ہم تک تواتر کے ساتھ نہ پہنچ جائیں۔[34] غرض رازی کے نزدیک بعض مخصوص صورتوں کے علاوہ دلیل سمعی یا نقلی یقینی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہے اس لئے عقل قطعی سے تعارض کے وقت رفع تعارض کے لئے اس میں تاویل کی جاسکتی ہے۔ عقلا محال ہونے کی مثال "وهو الله فى السمٰوٰت وفى الارض" ہے۔ یہ بات اشاعرہ کے نزدیک عقلی طور پر محال ہے کہ خدا تعالیٰ زمین و آسمان میں حلول کر جائے، اس لئے اس جگہ تاویل کرنی پڑے گی اور یہ کہا جائے گا کہ یہاں مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم اور قدرت کے مطابق زمین و آسمان میں ہے۔[35] اشاعرہ نے عقلی بنیادوں پر ظاہری معنی کو چھوڑنے کے لئے لغت کا بھی سہارا لیا یعنی ایسی تمام آیات (نصوص) جن سے باری تعالیٰ کی تجسیم ہو رہی تھی، ان میں لغوی طور پر استعاراتی اور مجازی معنی لیا۔ مثلا "لماخلقت بيدى"، "يد الله فوق ايديهم" وغیرہ میں لغت کے اصول و قوانین کی بنیاد پر تاویل کی گئی۔[36] چونکہ عقلا خدا تعالیٰ کا جسم ہونا محال تھا اس وجہ سے ان آیات میں لغت کے اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے تاویل کی گئی۔ امام رازی اسی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ لفظ "ید" کے ایک وقت میں دو معنی لئے جاسکتے ہیں یا ایک۔ اگر تو ایک ہی معنی لیا جائے تو پھر اس کا معنی نعمت یا نصرت لیا جاسکتا ہے، یعنی اللہ کی نعمت یا مدد ان لوگوں کو شامل حال ہوئی جنہوں نے رسول ﷺ سے بیعت کی۔ اگر ایک ہی وقت میں دو معانی مراد لیں تو پہلے ید سے مراد حفاظت

ہو گی اور دوسرے "ید" سے مراد انسانی ہاتھ ہوں گے۔ مطلب یہ ہو گا کہ اللہ رب العزت نے ان لوگوں کے ہاتھوں کی حفاظت کی جنہوں نے رسول ﷺ کی بیعت کی۔[37] اشاعرہ نے لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے پھیرنے یعنی تاویل کرنے میں عقلی دلائل کے ساتھ ساتھ نقلی دلائل کو بھی بطور قرینہ استعمال کیا ہے۔ امام رازی نے واضح طور پر لکھا ہے کہ قرآن کریم کی کسی دوسری آیت سے قرآن کی کریم کی کسی آیت کی تاویل، صحت اور سچائی کے زیادہ قریب ہے۔[38]

تاہم بعد میں آنے والے اشعری ائمہ (الجوینی، غزالی، رازی) تاویل کے حوالے سے عقل کو ابو الحسن اشعری سے زیادہ جگہ دیتے ہیں ان کے نزدیک تاویل میں عقل ہی کو بطور قرینہ لیا جاسکتا ہے، لیکن اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ نیا معنی قرآن و سنت کے عمومات اور مقتضیات کے خلاف نہ ہو۔ اس طرح ان کے اس منہج میں عقل کو بنیادی حیثیت مل جاتی ہے، کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک کلام میں تاویل کے جواز کے لئے کسی لفظ یا عبارت کا عقل سے متصادم ہونا ہی کافی ہے۔ تاویل کرتے وقت یہ التزام ضروری نہیں کہ موول معنی کی لغت میں کوئی نظیر ملتی ہو۔ بس یہ دیکھ لینا کافی ہے کہ موول معنی یا مفہوم قرآن و سنت کے عمومات اور مقتضیات کے خلاف نہو۔ کسی بھی نص کو محض عقل سے تعارض کی صورت میں نیا عقلی معنی دیا جاسکتا ہے اور تاویل کی جاسکتی ہے۔

References

1 Ibne Khaldun,Abdul Rehman,Muqaddama ibne khuldun,vol.2(Damascus: Dar yarab,2004AD),205.

2 Ibn ul Qayim, Muhammad bin Shaikh,Asswaiqul Mursala alal-jahmia wal-muattala,(Riyaz:Darul Asima, nd),176.

3 Ibid,177.

4 Ibid,178.

5 Ibne Hambal,Ahmad bin Muhammad,Al-Raddu Alazzanadiqa wal-Jahmiya,(Kuwait:Ghurras lin-nashri wa-taozee,2005AD),206.

6 Al-Shahristani,Muhammad bin Abdul Karim,Al-Milal wa-Nihal,Vol.1,(Beirut:Dar ul Kutubil Ilmia,1992AD),81.

7 Al-Ashari,Abul Hasan,Al-Ibana An-Usool-i-Diyana,(Cairo:Dar ul Ansar,1397AH),20.

8 Ibne Forak,Muhammad bin Hasan,Maqalat al-Shaikh Abul-Hasan al-Ashari,(Cairo:Maktabat al-Siqafat al-Diniya,2005AD),25.

9 Al-Ibana An-Usool-i-Diyana,128.

10 Al-Baqilani,Abu Bakar bin Tayyab, Al-Insaf fima yajibu Eitiqaduhu wala yajooz ul Jahlu bihi,(Egypt:Maktabat ul Azhariya,2000AD),19.

11 Al-Jaweni,Imam ul Haramain,Abdul Malik,Kitab ul Irshad Ila Qawatiel Adilla fi Usool il Eitiqad,(Cairo:Maktaba ul Siqafat ul Diniya,2009AD),281-282.

12Ibid,45.

13 Al-Ghazali,Abu Hamid, Majmooa Rasail Al-Imam Al-Ghazali,(Cairo: Maktaba al-Toufiqiyya,nd),326.

14 Majmooa Rasail al-Imam al-Ghazali,625-626.

15 Al-Iqtisad fil Eitiqad,271-272.

16 Ibid.

17 Majmooa Rasail al-Imam al-Ghazali,257-260.

18 Ibid,262.

[19] Al-Ghazali,Abu Hamid,Al-Mustasfa fi Ilm il Usool,(Beirut:Dar ul Kutub al-Ilmia,1993AD),196.
[20] Majmooa Rasail al-Imam al-Ghazali,258.
[21] Al-Muttaqi,Al-Hindi,Ali bin Husam ul Din,Kanzul Ummal fi Sunnan al-Aqwal wal Afaal,vol.11,(Beirut:Muassis al-Risala,1401AH),519,Hadith No.32424.
[22]Majmooa Rasail al-Imam al-Ghazali,259.
[23] Ibid..
[24] Ibid,261.
[25] Shibli Numani,Ilmul Kalam aur Al-Kalam,(Karachi:Nafees Academy,nd),297-298.
[26] Majmooa Rasail al-Imam al-Ghazali,326.
[27] Ibid,320.
[28] Ibid,327.
[29] Ibid,327-328.
[30] Ibid,328.
18.Al-Ghazali,Abu Hamid,Al-Iqtisad fil Eitiqad,(Jadda:Dar ul Minhaj,nd),271-272.
[31] Al-Razi,Fakhruddin,Muhammad bin Umar,Asas ul Taqdis,(Cairo:Maktaba Al-Kuliat al-Azharia,1406AH),105.
[32] Ibid,220.
[33] Ibne Talmsani,Abdullah bin Muhammad,Sharh Maalim Usool al Din,(Urdun:Darul Fath Liddirasat wal Nashr,2010),94.
[34] Al-Razi,Fakhruddin,Muhammad bin Umar,Al-Mahsool,Vol.1,(Riyaz:Jamiat ul Imam Muhammad bin Saud al-Islamia,1400AH),575.
[35] Abu Hayyan Undlusi,Muhammad bin Yusuf, Tafseer al-Bahr al-Muhit,Vol.4,(Beirut:Dar al-Kutub al-Ilmia,2001AD),78.
[36] Ibid,92.
[37]Al-Razi, Fakhruddin,Muhammad bin Umar,Mafatihul Ghaib,Vol.28,(Beirut:Darul Kutub Al-Ilmia,2000AD),75-76.
[38] Ibid,Vol.10,34.