OPEN ACCESS: Al-Aijaz Research Journal of Islamic Studies & Humanities
ISSN (ONLINE): 2707-1219 & ISSN (PRINT): 2707-1200
http://www.arjish.com

مذہب کی زبان؛ مغربی دانشوروں اور اسلامی (کلامی) مکاتب فکر کے نظریات کا تجزیاتی جائزہ

The Language of Religion: An Analytical Review of the Views of Western Intellectuals and Islamic (Theological) Schools of Thought

Muhammad Kazim
PhD Scholar Institute of Islamic Studies, Shah Abdul Latif University, Khairpur, Pakistan.
Email: kazimsaleem@yahoo.com

Prof. Dr. Sajjad Ali Raeesi
Professor/Director Institute of Islamic Studies, Shah Abdul Latif University, Khairpur, Pakistan.
Email: sajjad.ali@salu.edu.pk

Abstract

One of the important topics discussed in the philosophy of religion is the language used in religious books about Allah Almighty and whether the words and phrases used in the chapter on the Divine Command have the same meaning as when these words are used for other creatures? There are different views on this. Among them, some of the important views found among Western scholars include: the meaninglessness of the language of religion (the theory of logical positivism), incomprehensibility, symbolic language, negative theology, allegory and functionalism. This debate has continued among various Islamic theological sects in addition to Western scholars, and different views of the Ash'arites, Mu'tazilites and Imamites have emerged in this chapter. In this article, an attempt has been made to explain these topics analytically and some issues in a descriptive manner with great detail.

Keywords: Religious language, symbolic language, allegorical language, negative theology. Ash'arites, Mu'tazilites, Imamites

مقدمہ:

قرآن کریم اور دوسری مذہبی کتابوں میں ذات باری تعالی کے بارے میں مختلف عبارات اور انداز سے گفتگو کی گئی ہے۔ ذات واجب کو کبھی ایک ایسے موجود کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے جو پوری کائنات سے آگاہ ہے، کبھی مطلق موجود کی قدرت کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے ، کبھی اللہ سبحانہ وتعالی کو ہر جگہ حاضر و ناظر کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے، کبھی اسے عرش پر ٹھرے ہوئے خدا کے نام سے پیش کیا جاتا ہے ۔ یہاں اصل موضوع یہ ہے کہ جب خداوند متعال کے بارے میں گفتگو کی جائے تو سب سے پہلے یہ بات ہونی چاہئیے کہ کیا خدا کے بارے میں ایک معنادار ذات کے لحاظ سے بات کی جاسکتی ہے ؟ پھر یہ کہ کیا اس کے درست ہونے یا نہ ہونے کا علم حاصل ہوسکتا ہے ؟ تیسرے یہ کہ ذات الہ سے متعلق حقائق کے بیان میں کس قسم کے اسلوب کو بروئے کار لانا مناسب ہوگا؟ دوسرے لفظوں میں ، ہم اللہ سبحانہ وتعالی کے بارے میں بھی جب بحث کرتے ہیں تو ان ہی الفاظ سے استفادہ کرتے ہیں جن سے مخلوقات پر گفتگو کے وقت استفادہ کرتے

ہیں۔ تو ایسی صورت میں کیا یہ ممکن ہے کہ جو بیانات اور مطالب الوہیت کے بارے میں بیان کئے ہیں ان کی تحقیق و چھان بین کریں اور ان نظریات کے صدق و کذب کو معلوم کر سکیں؟ نیز یہ سوال بھی اٹھتا ہے کہ جن الفاظ و معانی کو ذات حق سے متعلق ابحاث میں استفادہ کیا ہے کیا وہ وہی معنی ہیں کہ جب ان کو مخلوقات پر استعمال کرتے وقت مراد لئے جاتے ہیں؟ مقالے کے اس حصے میں ان دو موضوعات پر زیادہ غور و خوض کیا جائے گا۔ لہٰذا پہلے مرحلے میں مذہبی قضایا کے معنی دار ہونے اور ان کے تحقیق پذیر ہونے کے بارے کچھ مطالب پیش کئے جائیں گے۔ دوسرے مرحلے میں اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی جائے گی کہ کیا روزمرہ کی زبان کے ذریعے خداوند اور الوہیت سے متعلق امور کو بیان کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

زبان مذہب، الہیات اور فلسفہ مذہب کے باب میں اہم ترین ابحاث میں سے ایک ہے۔ جس میں درجہ ذیل ابحاث کو زیر غور لایا جاتا ہے:

۱۔ الہیاتی ابحاث کا بامعنی اور تحقیق پذیر ہونا، اس معنی میں کہ اگر خدا کے متعلق کوئی بیان آجائے تو کیا اس کے صدق و کذب کو معلوم کیا جا سکتا ہے؟ دوسرے الفاظ میں، کیا ایک بامعنی صورت میں خدا کے بارے میں گفتگو کی جا سکتی ہے؟

۲۔ زبان وحی کی ماہیت و سرشت کی تحقیق و تحلیل۔ اس حصے میں یہ بحث کی جائے گی کہ اگر وحی کے ذریعے کچھ اوصاف و خصوصیات کی نسبت خدا اور موجودات دونوں کی طرف دی جاتی ہے تو یہ ہم انسانوں کے لئے کسی معرفت کا سبب بن سکتی ہیں یا نہیں؟ دوسرے الفاظ میں یہ کہ کیا زبان وحی ایک حقیقی زبان ہے یا یہ ایک غیر حقیقی زبان ہے یعنی یہ بس ایک طرح کی علامت و استعارہ ہے؟

۳۔ تحلیلی تحقیق (مذہبی متون کی چھان بین) اس تحقیق میں اس مسئلے پر بحث ہوگی کہ قرآن کریم جس وقت دلیل و برہان قائم کرتا ہے تو کس طرح کے الفاظ و اسلوب سے استفادہ کرتا ہے؟ جب کسی اور بات کو بیان کرنا چاہتا ہے تو کس طرح کے بیان سے استفادہ کرتا ہے؟ اسی طرح سے دوسرے تاریخی، اخلاقی، فقہی اور۔۔۔۔ تو اس کا انداز و اسلوب کیا ہوتا ہے؟ اگر قرآن کریم اپنے ادبیات میں ان مطالب کو لاتا ہے تو کن نکات کو مد نظر رکھتا ہے؟ اس مرحلے میں ضروری ہے کہ مذہبی متون کے تمام حصوں کی جامع تحقیق کی جائے تاکہ ان متون مقدس کے ادبیات و اغراض بھی اچھی طرح سے واضح ہو سکیں۔

۴۔ اس مرحلے میں متون مذہبی کی تحقیق میں خاص طور سے اس نکتے کو مد نظر رکھا جانا چاہیئے کہ کیا ان دینی متون کا وحیانی ہونا کسی مخصوص طریقے اور اسلوب کا تقاضا کرتا ہے کہ ان متون کو سمجھنے کے لئے اس خاص اسلوب سے ہی استفادہ کیا جانا چاہئیے؟ اور اگر خاص اسلوب کے متقاضی ہیں تو وہ کون سے اسلوب ہے؟ یہاں بنیادی سوال یہ ہے کہ ان متون کا وحیانی اور مقدس ہونے کا اثر کہاں اور کیسے مرتب ہو سکتا ہے؟ اس سے دوسرے متون میں کیا تبدیلیاں واقع ہو سکتی ہیں؟ مقالے کے اس حصے میں زبان مذہب کی خاص خصوصیت پر بحث کی جائے گی اور متون مذہبی کے خاص تقاضوں کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

مذہبی قضایا کا بامعنی اور ان کا قابل تحقیق ہونا

بیسویں صدی کے اوائل تک یورپ میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ مذہبی قضایا اور امور کا بھی ایک معنی و مفہوم پایا جاتا ہے ان کے متکلمین کا یہ نظریہ تھا کہ الہیات یعنی خدا کے متعلق امور کے صدق و کذب کے اعتبار سے گفتگو کی جا سکتی ہے۔ لیکن پوزیٹیو ازم منطقی کے وجود میں

آنے کے بعد سب سے پہلے مذہبی مفاہیم کے با معنی ہونے کے اوپر سوال اٹھایا گیا اس کے بعد دوسرے مرحلے میں ان کے صدق و کذب کے حامل ہونے کے بھی قائل ہو گئے[1]۔ اس طرح سے مذکورہ نظریے پر بھی اعتراض کیا گیا یوں ان کا یہ اطمینان بھی متزلزل ہو کر رہ گیا۔ اس شک وتردد کے وجود میں آنے کا راز یہ ہے کہ پوزیٹویسٹوں کا عقیدہ یہ ہے کہ کسی بھی مفہوم کے بامعنی ہونے کا دار ومدار اس کے تحقیق پذیر ہونے میں ہے اور وہ بھی تجرباتی تحقیق ہونی چاہئیے۔ تحقیق پذیر ہونے کا معنی، وہ حکم ہے جو کسی امر واقعی کے صادر ہونے کے بارے میں بولا جاتا ہے اور ایک حکم صرف اسی صورت میں حقیقی اور واقعی ہے جو ایسے تجربے سے مستند ہو جس کا مشاہدہ بھی ممکن ہو۔ اور اس تجربہ کی روشنی میں اس کے سچے یا جھوٹے ہونے کو ثابت کیا جاسکے۔ مذہبی مفاہیم کے بامعنی ہونے یا نہ ہونے کی یہ بحث دوسری عالمی جنگ کے بعد منعقد ہونے والی ایک کانفرنس کے بعد عروج پر پہنچ گئی۔ اس کانفرنس میں تین اہم مذہبی فلاسفہ نے اپنی تقریروں میں یکے بعد دیگرے اپنے نظریات کو پیش کیا۔ یہ تین شخصیات، آنٹونی فیلو[2]، بازل میچل[3] اور ریچرڈ مروین ھیر[4] اور تھے۔[5] ان میں سے پہلے دونوں کا خدا اور الہیات پر اتنا عقیدہ بھی نہیں تھا۔ وہ مذہبی مفاہیم کے بے معنی ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے۔ لیکن تیسرا شخص بہر حال خدا پر یقین رکھتا تھا۔ وہ ان مفاہیم کے بامعنی ہونے پر اصرار کرتا تھا۔

یہاں مذکورہ کانفرنس کے نکات پر بحث کرنے سے پہلے ضروری سمجھتے ہیں کہ خود پوزیٹیوی ازم منطقی پر کچھ روشنی ڈالیں۔ ۱۹۲۰ کی دہائی میں یورپ میں خاص طور سے جرمن اور آسٹریا میں ایک ایسی تحریک شروع ہوئی جو پوزیٹیویزام منطقی کے نام سے معروف ہوئی۔ یہ تحریک انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں اپنے نظریات کے تسلسل میں منطق، ریاضیات اور فزکس میں نئے نظریات ایجاد کئے۔ پوزیٹویزام منطقی کی اس طرح کوشش تھی کہ روایتی میٹافزیکس میں کے بنیادی افراد جن میں وین یونیورسٹی کے استاد موریٹس موجود چیلینجز کا حل نکالے۔ اس تحریک کے ہیرو "شلیک" تھے ان کی سربراہی میں وین شہر میں "حلقہ وین" کے نام سے ایک مجموعے کی بنیاد ڈالی۔ شلیک کے ساتھ کچھ اور اہم افراد بھی شامل تھے جن کے نام، روڈلف کارنپ، ہربرٹ فگل کارل منگر ہانس ہان تھے جو پوزیٹیویزام کی تحریک میں بڑا کرادر رکھتے تھے۔ شہر وین کی اس تحریک کے ساتھ ساتھ اسی کے مانند ایک تحریک برلن میں وقوع پذیر ہوئی جن کی اہم شخصیات، کارل ہمپل، ہانس رایشن باخ شمار ہوتے ہیں جو برلن یونیورسٹی کے استاد تھے اور یہی پوزیٹیویزام منطقی کے بانی شمار ہوتے ہیں۔[6]

ان لوگوں نے اپنا کام لوڈویک ویٹگنشٹائن کے نظریات پر بحث سے شروع کیا تھا اور ان کا کہنا تھا کہ ویٹگنشٹائن کا نظریہ درست ہے۔ وہ کہتے تھے: وہ مفہوم بامعنی ہے جو تجربہ اور آزمایش کے قابل ہو[7]۔ پوزیٹیویسٹ مفاہیم کے بامعنی ہونے کے معیار وملاک کے بارے میں کہنے لگے کہ وہ چیز معنی رکھتی ہے جو قابل تحقیق ہو (جس کو اثبات یا رد کیا جاسکے) انہوں نے اس معیار کو پیش کرنے کے ذریعے کوشش کی کہ میٹافزیکس کے تمام ابحاث کو دور پھینک دیں۔

نظریہ پوزیٹیویزام منطقی، دو مقامات پر مشکل سے دوچار ہو گیا ایک اخلاق کے مقام پر اور دوسرے مذہب والہیات کے مقام پر۔ اخلاق کے میدان میں اس لئے مشکل میں پڑ گیا کہ چونکہ اخلاقی مسائل اور قضایا تجربہ کے قابل نہیں، ان کے صدق و کذب کو حسی تجربے کے توسط سے معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری طرف سے یہ بھی واضح ہے کہ ان قضایا کا ہونا بھی فائدہ سے خالی نہیں تھا۔ ان کا انسان کی زندگی

میں بنیادی کردار ہے لہٰذا ان کو دیوار سے نہیں لگایا جاسکتا۔ اس لئے ان لوگوں نے یکے بعد دیگرے درجہ ذیل تین طرح کے نظریات پیش کئے جو پوزیٹیویزام کی تاریخ کا حصہ ہیں:

ا۔ امری روش (امر گرائی) وہ اخلاقی قضایا کو خبری مضمون و معنی سے خالی سمجھتے تھے۔ وہ ان کو امر محض، صرف انشائی کہتے تھے۔ یہ نظریہ کارنپ نے پیش کیا۔

۲۔ حسی روش (احساس گرایی)، اس نظریے کے تحت وہ کہتے ہیں کہ اخلاقی احکام اور قضایا بس صرف احساسات وجذبات کا بیان ہے جو کہنے والے کو خوش کردیتے ہیں یا ان اخلاقی قضایا سے ایک شخص ناخوش ہوجاتا ہے۔ اس طرح سے وہ اخلاقی امور اور قضایا کے کسی خبری مضمون کے قائل ہی نہیں تھے کہ جن کے صدق و کذب پر بھی بحث ہوسکے اور ان کو تجربہ کے ذریعے اثبات کیا جاسکے۔ اخلاقی قضایا کے متعلق اس نظریے کے دو مشہور پوزیٹیویسٹ قائل ہیں جن کے نام، ایر اور اسٹیونسن ہیں۔

۳۔ نصیحتی روش (توصیہ گرایی) اس کا مبتکر اور اہم ترین حامی رچرڈ ایم ھیر ہے وہ مدعی ہیں کہ اخلاقی قضایا اور ہدایات کا کوئی خبری مضمون نہیں ہے۔ یہ اخلاقی حاکم کی جانب سے صرف کچھ نصیحتیں ہیں۔ البتہ ھیر اپنی اس بات کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ حاکم کو تیار رہنا چاہیئے کہ ان اخلاقی احکام کو اس کے مشابہ مقامات پر بھی جاری و نافذ کرے۔

لیکن مذکورہ تینوں نظریات پر بنیادی اعتراضات بھی کئے گئے ہیں۔ جس کی وجہ سے آج ان نظریات کا واقعی کوئی ماننے والا نہیں ہے۔[8] ان لوگوں کو مذہبی قضایا کے باب میں بھی مختلف چیلینجز کا سامنا کرنا پڑا انہوں نے کوشش کی کہ بامعنی ہونے کی بحث کو مذہبی قضایا میں بھی چھیڑیں۔ جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا کہ ان ابحاث کی گرما گرمی اسی کانفرنس میں وجود میں آئی جو دوسری عالمی جنگ کے بعد منعقد ہوئی تھی۔ ان کی مذکورہ سعی و کوشش اور ان کے نظریات کو درست بیان کرنے کی غرض سے یہاں پر اس کانفرنس پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالیں گے۔[9]

اس بحث کا پہلا آدمی آنٹونی فیلو ہے جو تقریر کا آغاز کرتا ہے۔ وہ پوزیٹیویسٹوں کے نظریات کو مذہبی قضایا کے باطل پذیر نہ ہونے کے قالب میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: " یہ بات واضح ہے کہ مذہبی مفاہیم باطل پذیر نہیں ہیں، اس لئے یہ مفاہیم مضمون و معنی سے خالی ہیں۔ فیلو اپنی بات کو جان ویزڈم کے ایک قصے بعنوان "خدایان" سے شروع کرتے ہیں۔ وہ قصہ کچھ یوں ہے: ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ دو سیاح ایک گھنے جنگل میں ایک خالی جگہ پہنچے کہ اس میں بہت سارے پھول اور سبزہ وغیرہ اگا ہوا تھا۔ یہ دیکھ کر ایک سیاح نے کہا: جنگل کے اس حصے میں ضرور کوئی باغبان ہے جو اس کی حفاظت کر رہا ہے " دوسرے سیاح نے اس کا انکار کرتے ہوئے کہا: یہاں کوئی باغبان موجود نہیں ہے۔ " اس کے ساتھ ان دونوں سیاحوں نے خیمہ لگادیا اور انتظار میں بیٹھے رہے۔ لیکن ان کو کوئی باغبان دکھائی نہ دیا۔ " لیکن شاید وہ باغبان غیر مرئی ہو۔ " لہٰذا ان دونوں نے اس جگہ کو کھاردار تار کے ذریعے حدبندی کردی اور تاروں کو الیکٹرک کے ساتھ جوڑ دیا۔ اور وہ خود تیز طراز شکاری کتوں کے ساتھ گشت پر نکل پڑے۔ لیکن انہوں نے کوئی آواز تک نہیں سنی جو یہ ارادہ رکھتا ہو کہ مخفی طور پر اس حدبندی کے اندر داخل ہوجائے۔ اسی طرح کھاردار تاروں سے بھی کوئی ایسی چیز نظر نہ آئی کہ کوئی غیر مرئی موجود اس حصار میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو۔ ان کے ماہر کتے بھی اس قسم کے موجود کا سراغ نہ لگاسکے۔ اس سب کے باوجود بھی وہ آدمی جو کسی باغبان کے وجود

کا عقیدہ رکھتا تھا وہ قانع نہیں ہوا اور کہتا تھا: ایک ایسا باغبان ہے جو غیر مرئی ہے اور وہ چھونے میں بھی نہیں آتا اور الیکٹرک روکے پکڑ میں بھی نہیں آتا ہے۔ ایسا باغبان جو مخفیانہ طور پر آتا ہے تاکہ جس باغ سے وہ محبت کرتا ہے اس کی اسی طرح سے دیکھ بال کرے۔ "آخر کار وہ شخص جو اس باغبان کے وجود کے بارے میں شک کرتا تھا وہ اپنے ساتھی کے حال پر مایوس ہو گیا اور کہا: اب آپ کے اس پہلے والی بات میں سے کیا باقی رہ گیا ہے؟" جس کو تم ایک غیر مرئی، چھونے کے قابل نہ ہو اور ہمیشہ گریزاں باغبان کہتے ہو وہ درحقیقت ایک خیالی باغبان ہے بلکہ ایسے باغابان کے نہ ہونے کے ساتھ کیا فرق کرتا ہے؟[10]

فیلو کے نزدیک مذہب کے پیروکار بھی ایسے ہی ہیں وہ بھی اپنے عقائد کے خلاف کسی بات کو برداشت نہیں کرتے۔ وہ اپنے عقائد کو اعتراضات سے بچانے کے لئے ہر وقت اپنے مدعیات (عقائد) کی تقیید و تعدیل کرتے رہتے ہیں۔ جب وہ یہ دعوا کرتے ہیں کہ خدا اپنے بندوں کو ایسے ہی دوست رکھتا ہے جیسے باپ اپنی اولاد کو دوست رکھتا ہے۔ لہٰذا ہم یہ امید کرتے ہیں کہ خدا مشکلات کے وقت ان کی دستگیری کرے اور بیماری کے وقت زیادہ مہربانی اور ہمدردی کا مظاہرہ کرے۔ لیکن لگتا ہے کہ خدا ایسے عمل کا اقدام نہیں کرتا اور آدمی کو اس مشکل کے وقت اکیلا چھوڑ دیتا ہے۔ اس کے باوجود مذہب کے ماننے والے اپنے عقیدے میں اس قید کا اضافہ کرتے ہیں کہ خدا کی محبت انسان کی محبت کی طرح نہیں جس کو اتنی آسانی سے سمجھا جاسکے۔ یا ان کا کہنا ہے کہ خدا کی محبت ایک طرح کی غیر محسوس محبت ہے۔ اس طرح سے یہ لوگ مصائب و آلام کو خدا کی مہربانی کے ساتھ سازگار بنادیتے ہیں۔ لیکن فیلو اس کے رد میں کہتے ہیں: کون سی چیز رونما ہوتی ہے جس کو یہ مذہب کے پیروکار خدا کی محبت کے خلاف سمجھتے ہیں؟ اس سلسلے میں جو کچھ بھی بتایا جائے یہ لوگ اس کی کوئی نہ کوئی توجیہ کرتے ہیں، اس طرح سے خدا کی محبت کو ختم کرنے والی ہر چیز کا انکار کرتے ہیں۔ البتہ درحقیقت یہ حضرات اس حکم کے ابطال پذیری کو ختم کرتے ہیں جو اس مسئلے اور حکم کے قابل تحقیق پذیر ہونے سے نکلتا ہے۔ اس طرح سے یہ حضرات مذہبی قضایا کے معنادار ہونے کو ہی ختم کردیتے ہیں، اس طرح کی قیودات کے ذریعے مذہبی قضایا کو غیر مؤثر کردیتے ہیں۔

نکتہ: مذہبی مفاہیم کے بامعنی ہونے کی بحث میں دو مختلف طرح کے ردعمل دکھائے گئے ہیں:

۱۔ ایک گروہ ایسا ہے جو کہتا ہے کہ کوئی بھی مفہوم خاص طور پر مذہبی مفاہیم کسی معنی کے حامل ہی نہیں کہ ان پر تحقیق کا عمل جاری کیا جاسکے۔ ان مفاہیم کو بامعنی ثابت کرنے کے لئے اصول تحقیق کافی نہیں ہے۔

۲۔ دوسرا گروہ اصل تحقیق کو تسلیم کرتا ہے۔ البتہ یہ گروہ بھی دو گروہ میں منقسم ہوتا ہے:

الف) ایک گروہ ایسا ہے جو مذہبی مفاہیم کو قابل تحقیق سمجھتا ہے اور ان مفاہیم کو قابل مشاہدہ تجربہ بھی قرار دیتا ہے۔

ب) ایک گروہ ایسا ہے جو مذہبی مفاہیم کو تحقیق و ماشاہدہ کے قابل نہیں سمجھتا ہے۔ اس طرح وہ مذہبی مفاہیم کو بے معنی اور صدق و کذب کے بھی قابل نہیں سمجھتا ہے۔ اگر آپ نے توجہ دی ہے تو سمجھ سکتے ہیں کہ فیلو کا شمار اسی گروہ میں ہوتا ہے۔[11]

فیلو کے رد میں اجمالاً اشارہ کریں گے کہ فیلو اپنے اس نظریے کے بیان میں ایمان داروں کے مسئلہ شر سے روبرو ہونے کو مدنظر رکھتا ہے۔ صاحبان ایمان، عالم میں شرور کے ہونے کے باوجود کوشش کرتے ہیں کہ کچھ قیود کے ذریعے سے اشکال و اعتراض سے بالاتر اور منزہ قرار دیں۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ عالم اسلام میں ہماری تعلیمات اور اعتقادات کے ابحاث میں اثبات یا نفی دونوں لحاظ سے استدلال کو بہت

اہمیت دی گئی ہے۔ عالم اسلام میں ایک مؤمن اپنے مذہبی اعتقادات کو مضبوط اور دقیق استدلال پر استوار کرتا ہے اور اگر اپنے مذکورہ عقیدہ کی نفی پر مضبوط اور ٹھوس دلیل دیکھتا ہے تو اپنے عقیدے کی اصلاح اور اسے درست بھی کرتا ہے۔ اس بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ وہ اقدامات جو مؤمنین شک و تردید کے وقت اٹھاتے ہیں ان سے فیلو نے جو نظریہ اخذ کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ علاوہ اس کے کہ آنٹونی فیلو کی توجہ مسیحی دینداری کی جانب زیادہ ہے جس کے بارے میں اس کے متعلق مناسب جگہ پر گفتگو ہونا چاہیئے۔ [12]

دوسرا آدمی جس نے اس کانفرنس میں گفتگو کی رچرڈ ایم، ہر تھا وہ کہتے ہیں: تمام انسان کائنات کے متعلق ایک دقیق تشریح کرتے ہیں۔ جن کو تجرباتی مشاہدات کے ذریعے رد نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تشریحات کسی امر واقعی کے بارے دعوؤں کی قسم میں سے نہیں ہیں بلکہ یہ امور واقعیت کی تفسیر و تشریح کا ایک راستہ ہیں۔ وہ ان تشریحات کا نام "بلیک" (Blik) دیتے ہیں۔ آج ھیر کی نگاہ میں مذہبی اعتقادات ایک قسم کے "بلیک" کی حکایت کرتے ہیں جن کو تجرباتی مشاہدات کے ذریعے رد نہیں کیا جاسکتا اور تجربی مشاہدات ان اعتقادات کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ وہ اپنی بات کی وضاحت کے لئے ایک مثال کا سہارا لیتے ہوئے کہتے ہیں: ایک ذہنی بیمار طالب علم کو فرض کریں جس کی طبیعت ٹھیک نہیں اور یہ خیال کرتا ہے کہ یونیورسٹی کے سب لوگ اس کے ساتھ دشمنی کرتے ہیں۔ اس کا یہ عقیدہ ہر تجرباتی مشاہدے کے سامنے باقی رہتا ہے اور اس کے مذکورہ خیالی عقیدے پر کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ یونیورسٹی کے شفیق و مہربان اساتذہ کے دوستانہ رویے بھی اس پر اثر نہیں کرتے اور یہ بیمار طالب علم یونیورسٹی کے ہر شخص کو اپنے لئے خطرہ سمجھتا ہے۔ اس کے حالات و طبیعت کی وجہ سے وجود میں آنے والا اعتقاد اتنا گہرا ہے جس کے مقابلے میں کسی قسم کے عینی شواہد کوئی اثر نہیں کرتے۔ بلکہ وہ اپنے خیالی عقیدے پر ہی ڈٹا ہوا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ اعتقاد تجربہ سے ماوراء ایک عقیدہ ہے جس کو حسی تجربہ کے ذریعے پرکھا نہیں جاسکتا۔ ہیک کی نظر میں ایمان داروں کا عقیدہ بھی ایسا ہی ہے۔ [13] یعنی بس مان جاؤ کہ خدا ہے لہٰذا ایمان کے ساتھ زندگی گزارو۔ ایمان داروں کے اعتقادات کی تفسیر و تشریح بھی بالکل اسی قسم کی ہے جو حسی تجربے سے ماوراء ہے اور ان کے اس عقیدے پر جس قسم کا اعتراض بھی کیا جائے وہ ماننے کو تیار نہیں ہوتے ہیں۔ اس بناء پر وہ مذہبی اعتقادات کو تنقید پذیر نہیں مانتے ہیں۔

تنقید:

مذکورہ مثال میں مذہبی اعتقادات کے مسئلے کو یونیورسٹی کے ایک ذہنی مریض طالب علم کا دوسرے تندرست طالب علموں کے ساتھ تشبیہ دینا ایک غلط قیاس ہے۔ مذہبی اعتقادات کہاں اور اس بیمار طالب علم کے خیالات اور اوہام کہاں؟ مزید یہ کہ بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک دیندار آدمی اپنے مذہبی اعتقادات کی چھان پھٹک کرتا رہتا ہے اور اس سلسلے میں جب اسے کوئی ٹھوس دلیل ملتی ہے جو اس کے اپنائے ہوئے عقیدے کو رد کرتی ہو تو اس سے وہ آدمی دستبردار بھی ہو جاتا ہے اور اگر اصلاح کی ضرورت پڑے تو اس کی اصلاح بھی کرتا ہے۔ یہ اصلاح و تصحیح کلی طور پر کرتا ہے یا جزوی صورت میں۔ لہٰذا ہم یہ کہیں گے کہ اس سلسلے میں ہیر کی بات بالکل خام ہے اور مضبوط نہیں ہے۔

تیسرے دانشور بازل میچل ہیں جو ان دو دانشوروں کے برخلاف معتقد ہیں کہ مذہبی اعتقادات پوزیٹیوسٹوں کے معیار کے مطابق بامعنی اور معرفت کے حامل ہیں۔ وہ بھی اپنی بات کا آغاز ایک قصے سے کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ایک متعصب شخص ایک اجنبی سے ملاقات کرتا

ہے ان سے گفتگو کے دوران اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یہ اجنبی آدمی بھی انہی متعصب افراد میں سے ہے لہٰذا یہ اس کا قابل اعتماد آدمی ہے۔ یہ اجنبی آدمی اس سے کہتا ہے کہ جو کچھ تم نے مجھ سے دیکھا، مجھ پر اپنا اعتماد باقی رکھ۔ لیکن بعد میں یہ اجنبی متعدد مقامات پر دھوکہ دیتا ہوا نظر آتا ہے۔ مثلاً وہ دیکھتا ہے کہ دشمن کے قیام گاہ میں رفت وآمد کرتا ہے۔ یاد کھتا ہے کہ وہ دشمن کے لباس میں دوستوں کو پکڑنے میں مصروف ہے۔ لیکن چونکہ اس کو ایک طرح کا اعتماد حاصل ہوا ہے اس لئے وہ اس کی ان تمام حرکات پر کوئی توجہ نہیں دیتا ہے اور وہ اس کی ان تمام غلط حرکتوں کی کوئی نہ کوئی وجہ تراشنا شروع کرتا ہے۔ یہ متعصب اس حد تک مذکورہ اجنبی آدمی پر اعتماد رکھتا ہے کہ اس کے دوست اس سے کہتے ہیں: یہ اجنبی آدمی اور کیا کام کرے کہ تیرا اعتماد اس سے ختم ہو جائے؟[14]

اب اس متعصب کے پاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس چیز کو توڑ دے کہ "یہ اجنبی میرا حامی ہے"۔ یہ متعصب جانتا ہے کہ اس اجنبی کے دو متضاد رفتار اس کے بھروسہ کو ختم کرنے والے ہیں۔ اس کے باوجود وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اس کا ایمان ابھی امتحان کے مرحلے میں ہے اور اس کے اعتماد وایمان کی ارزش اس وقت معین ہو جائے گی کہ جب وہ امتحان کے مرحلے سے نکلے۔

یہی حالات مذہبی اعتقادات کا بھی ہے کہ جن کو اتنی آسانی سے دور پھینکا نہیں جاسکتا۔ مذہبی اعتقادات اور مدعیات فزیکس یا کیمسٹری کے فامولوں کی طرح نہیں کہ جن پر کوئی نقض آجائے تو فوراً ان کو اٹھا کر پھینک دیا جائے۔ یہ اعتقادات کسی تحقیق کے عارضی مفروضوں کی طرح نہیں کہ جن پر بعد میں تحقیق کی جائے گی۔ بلکہ یہ تو ایسے امور ہیں جن پر انسان کی زندگی کے مختلف شعبوں کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ بازل میچل مذہبی اعتقادات کے اوپر بھی اعتراضات کے ہونے کو مانتا ہے۔ لیکن وہ دعوا کرتا ہے کہ ان اعتراضات کے وارد ہونے کے باوجود لوگوں کا ایمان قوی ہو جاتا ہے۔ اور وہ نقض کے مقامات کو ایمان کا امتحان سمجھتا ہے۔

جان ہانک اگرچہ اس کانفرنس میں تو موجود نہیں تھا لیکن بازل میچل کی باتوں کا ایک نئے انداز سے جواب دیتا ہے۔ البتہ جان ہانک بھی مذہبی اعتقادات کے بامعنی ہونے کو مانتا ہے اس کے اثبات سے عالم آخرت کا اسفادہ کرتا ہے۔ وہ اپنی گفتگو کے آغاز میں ایک مثال سے استفادہ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: دو آدمی اکٹھے ایک راستے پر سفر کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک خدا کو مانتا ہے جبکہ دوسرا منکر خدا ہے۔ خدا پر ایمان رکھنے والا شخص کہتا ہے: یہ راستہ ایک آسمانی شہر تک جاتا ہے اور سفر زندگی کے اختتام میں بھی ایک ہدف اور آئڈیل موجود ہے۔ یہ سن کر خدا کا منکر آدمی کہتا ہے: یہ راستہ کہیں نہیں جاتا۔ " خدا پر ایمان رکھنے والا جواب دیتا ہے: اس راستے میں جتنی مشکل مجھے پیش آتی ہے اس سے میرے کمال میں اضافہ ہوتا ہے، میں اپنے عقیدے پر ثابت قدم رہنے کا پھل اس راستے کے اختتام پر پالیتا ہوں۔ لیکن ملحد کہتا ہے: ان مشکلات کے سہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور نہ اس راستے کا اختتام ہے اور نہ اس کا کوئی انجام۔

جان ہانک کہتے ہیں: ان دونوں کی باتوں کا صحیح ہونا تو اس وقت سامنے آئے گا جب وہ دونوں اس راستے کی انتہا کو پہنچ جائیں۔ یعنی جب وہ راستے کے اختتام کو پہنچ جائیں گے تو معلوم ہو جائے گا کہ اس کے آخر میں کوئی شہر ہے یا نہیں۔ مذہبی اعتقادات کی بھی ایسی ہی صورت ہے۔ یعنی آخر انجام میں یہ دونوں مر جائیں گے تب معلوم ہو جائے گا کہ ان دونوں میں سے کس کی بات صحیح تھی۔[15] لہٰذا ایک دن معلوم ہو جائے گا کہ مذہبی قضایا صحیح ہیں یا نہیں۔ در حقیقت مذہبی قضایا بھی قابل اثبات ہیں۔ لیکن اس دنیا میں نہیں بلکہ آخرت اور زندگی کے سفر کے اختتام پر۔ اس بناء پر مذہبی قضایا بھی اثبات کے قابل ہیں۔

مذہبی قضایا و مفاہیم کے با معنی ہونے کے بارے نقطہ نظر

اب یہاں پر چند نکات کے ضمن میں اپنے نظریے کو بیان کرتے ہیں:

۱۔ حق بات یہ ہے کہ کسی بھی قضیہ کے سچے یا جھوٹے ہونے کا معیار اس قضیے اور مفہوم کا قابل مشاہدہ ہونا اور اس کا تحقیق پذیر ہونا کوئی جامع معیار نہیں۔ اس لئے کہ بہت سارے امور ایسے وجود رکھتے ہیں جن کے وجود میں کسی طرح کا کوئی شک نہیں جبکہ وہ حسی تجربہ اور مشاہدہ میں نہیں آتے۔

۲۔ منطقی پوزیٹیویزم نے کسی بھی چیز کے پرکھنے کا ملاک و معیار اس کا قابل مشاہدہ ہونا اور اسی طرح تحقیق پذیر ہونا قرار تو دیا لیکن وہ خود تحقیق پذیری کی وضاحت اور تشریح کرنے میں مشکلات سے دوچار ہوگئے اور اسی مسئلے کی انہوں نے بارہا اصلاح کی ہے۔ اس کے باوجود آج یہ مکتب شکست کھا گیا آج اس مکتب کو مذکورہ شکل میں کوئی بھی مانتا نہیں۔

۳۔ مزید برآں، معنی داری کا معیار، خود ہی اپنے آپ کو نقض کرتا ہے۔ اس لئے کہ خود اس حکم کے صدق و کذب کو حسی تجربے اور مشاہدے کے ذریعے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے یہ معیار خود بھی معنی داری کی آزمایش میں مردود ہو چکا ہے۔

۴۔ ہم بھی جان ہائک کی طرح تجربہ کے دائرہ کو وسعت دے سکتے ہیں اور اسے تجربہ باطنی اور عالم آخرت میں تجربہ تک اس کے دائرہ کو وسعت دے سکتے ہیں۔ اس طرح ہم تجربہ کرنے کے ذریعے مذہبی حقائق کے صادق اور کاذب ہونے کو ثابت کر سکتے ہیں۔ البتہ یہ بات یاد رہے کہ عرفانی تجربے انفرادی اور ذاتی ہوتے ہیں کیونکہ ان کا ایک معین راستہ ہے لہٰذا افراد اس تجربے کے مقدمات کی تخلیق نو کے ذریعے اس تجربے تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔

۵۔ کون کہتا ہے کہ مذہبی اعتقادات مشاہدہ کے ذریعے قابل صدق و کذب نہیں ہیں۔ ایسے براہین بھی موجود ہیں جن کے مقدمات کو قابل مشاہدہ امور سے استفادہ کیا گیا ہے اور ان براہین کی بنیاد تجربہ پر ہی ہوتی ہے۔ (جیسے غرض و غایت شناسی کے براہین ہیں جو تمثیل اور استقراء پر مبتنی ہیں) اگرچہ کہ اس استدلال میں بھی عقلی اور غیر تجربی مقدمات سے استفادہ کیا جاتا ہے۔ لیکن واضح ہے کہ اس سے کوئی مشکل پیش نہیں آتی ہے۔ اس لئے کہ عقلی مقدمات کے بغیر کوئی بھی تجربی استدلال تشکیل نہیں پا سکتا۔

۶۔ بلاشبہہ آنٹونی فیلو ایک انتہائی ملحد فلسفی کہلاتا تھا جس نے کہا کہ مذہبی مفاہیم و قضایا کا کوئی معنی اور واقعیت نہیں اور وہ قابل تحقیق بھی نہیں اور اس طرح سے اس نے الحاد کا ڈھول بجایا۔ لیکن یہ بات بڑی دلچسپ ہے کہ وہ خود ۲۰۰۴ میں ۸۰ سال کی الحادی عمر گزارنے کے بعد خدا پرستوں کی صف میں داخل ہوا اور وجود خدا پر تجربی استدلالات کو مانتے ہوئے اپنے الحاد سے بھی پھر گیا۔

کیا انسانی زبان ہی کے ذریعے خدا کے بارے میں کلام کیا جاسکتا ہے؟

زبان مذہب کے میدان میں، متعدد قسم کے موضوعات قابل بحث و تحقیق ہیں۔ اس سے پہلے زبان مذہب کے با معنی ہونے کے لحاظ سے کچھ باتوں کی تحقیق کی گئی اور اس کے متعلق بیان کردہ کچھ نظریات کا بھی ذکر کیا گیا۔ جس کے آخر میں مقبول نظریہ کی بھی وضاحت کی گئی۔ یہاں پر ایک اور اہم موضوع کے اوپر تحقیق کو پیش کریں گے اور اس میں بھی صحیح نظریے کو انتخاب کرنے کی کوشش کریں گے۔
اس حصے کے مباحث کا محور و مرکز اس سوال کا جواب دینا ہے کہ کیا انسانی زبان کے ذریعے خدا کے بارے میں کلام کیا جاسکتا ہے؟ اس حصے

کے مباحث دو لحاظ سے اہمیت کے حامل ہیں :

الف۔ وہ لوگ جو ان مباحث کو چھیڑتے ہیں لازم ہے کہ وہ یہ جان لیں کہ جو الفاظ خداوند متعال کے اوپر بولے جاتے ہیں ان کے کیا معانی ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر، جب کہا جاتا ہے "خدا عالم ہے" تو خدا کے عالم ہونے کا کیا مطلب ہے؟ خدا کے بارے میں یہ صفت کون سے معنی رکھتی ہے؟ یا دوسری جانب سے، مقدس متون میں خدا کے بارے کسی بات کو ثابت کرنے کے لئے کوئی لفظ آیا ہو تو اس کی تشریح کس طرح سے ہونی چاہئیے؟ یہ وہ مسئلہ جس کے اوپر بہت پہلے سے کافی ساری بحث و گفتگو ہوتی رہی ہے اور ابھی بھی اس بحث کی گرمی اور اس کا شور و غوغا تھما نہیں ہے۔

ب۔ یہ مسئلہ ایک اور پہلو سے بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ وہ مفاہیم جو اس طرح کے کلمات کے ذریعے بیان کئے جاتے ہیں یہ ہمارے اعتقادات کا محور ہیں اور ان الفاظ ہی کے ذریعے ہم اپنے اعتقادات کا اظہار کرتے ہیں۔ اب ہم اگر کہتے ہیں کہ ہمارے عقائد بہت مضبوط ہیں تو لازم ہے کہ ان کے معانی پر پوری توجہ دیں جو ان الفاظ میں مد نظر ہوتے ہیں۔ تاکہ غلط معانی مراد لے کر غلط عقیدہ نہ بنائیں۔

لیکن اصل بحث کا آغاز کرنے سے پہلے اس نکتے پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالتے ہیں کہ یہ چیلینج مغربی الہیوں اور مذہب شناسوں کے علاوہ مسلمانوں کے درمیان بھی درپیش رہا ہے اور اس مسئلے میں مختلف نظریات معرض وجود میں آئے۔ بعض نے اللہ سبحانہ وتعالی کے باب میں جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان کے بارے میں ایک سلبی معنی اختیار کیا ہے۔ مثلاً خدا کو جب عالم کہتے ہیں تو چونکہ الھوہیت کی حد تک ہماری کوئی رسائی ممکن نہیں اس لئے ممکن نہیں سوائے اس کے کہ ان صفات سے کچھ سلبی معنی مراد لیں۔ کہ جب ہم کہتے ہیں: "خدا عالم ہے" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ جاہل نہیں۔ اپنے اس نظریے کہ وجہ سے یہ لوگ تنزیہی کہلائے۔ جس کا آخری نتیجہ یہ نکلا کہ ان لوگوں نے خدا کی معرفت کے حوالے سے عقل کا دروازہ ہی بند کر دیا۔ ان کے مقابلے میں کچھ لوگ آئے جنہوں نے کہا کہ خداوند عالم کے بارے میں جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں وہ اسی معنی میں ہی ہیں جب یہ الفاظ مخلوقات کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک الفاظ کے معنی میں کوئی تبدیلی نہیں آتی ہے۔ اس گروہ کے مطابق جب کہا جاتا ہے کہ "خدا قادر ہے" تو خدا کی قدرت بھی انسان یا دوسرے مخلوقات کی قدرت کی طرح ہے۔ ایسے ہی جب کہا جاتا کہ "خدا بصیر ہے" تو اس کے وہی معنی ہیں جو مخلوقات میں اس کے معنی ہیں اور ۔۔۔۔۔ اس طرح یہ گروہ تشبیہی بنا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہ لوگ خدا کے لئے جسم کے بھی قائل ہو گئے۔ مذکورہ دو قسم کے نظریوں کے مقابلے میں بعض ان الفاظ میں اشتراک معنوی کے قائل ہوئے ہیں۔ یہ لوگ اس بات کے قائل ہوئے ہیں اور کہتے ہیں کہ خالق اور مخلوق کے درمیان ان اوصاف میں فرق شدت و ضعف اور کمال و نقص کے لحاظ سے ہے۔ یہ بات بھی مد نظر رہے کہ ان نظریات کے علاوہ بھی کچھ اور نظریات موجود ہیں جن کی تفصیل کسی اور موقع پر بیان کی جانی چاہیئے۔

البتہ مغربی ثقافت کے حوالے سے جس حد تک یہاں فرصت اجازت دیتی ہے اس حد تک ان کے اہم اور مؤثر انداز پر گفتگو کرتے ہیں اور یہ بحث قرون وسطیٰ اور دور حاضر پر مشتمل ہوگی۔

قرون وسطیٰ میں زبان مذہب

قرون وسطیٰ میں اس مسئلے کے تین اہم رویے پائے جاتے ہیں، سلبی رویہ، ترادفی اور یک معنائی اور تمثیلی رویہ۔

سلبی رویہ

مذہب کے حوالے سے سلبی رویے کے مطابق جو کلمات مخلوقات کے لئے بولے جاتے ہیں ان سے جب الوہیت کے باب میں استفادہ کیا جاتا ہے تو ان دونوں کا صرف ظاہری استعمال کی حد تک مشابہت پائی جاتی ہے ورنہ حقیقت میں مذکورہ کلمات کے معانی دونوں مقامات پر بالکل مختلف ہیں۔ دقیق تعبیر کے تحت یہ کہ یہ کلمات جب الوہیت سے متعلق امور پر استعمال ہوتے ہیں تو ایک معنی ہے اور جب مخلوقات پر استعمال کئے جاتے ہیں تو کچھ اور معنی ہوتے ہیں ان دونوں مقامات پر صرف لفظ کی حد تک شباہت اور اشتراک پایا جاتا ہے۔ جبکہ ان دونوں میں معانی کے لحاظ سے بڑا فرق موجود ہے۔ البتہ سلبی رویے کے پیروکار کوشش کرتے ہیں کہ جب ان الفاظ کو الہیات کے مورد میں استعمال کریں تو ان کو سلبی الہیات کا عنوان دے کر اس کی بنیاد رکھیں۔ وہ معتقد ہیں کہ عالم الوہی ہماری دسترسی سے خارج ہے لہٰذا ہم کسی طرح بھی اس عالم سے زیادہ آگاہی اور واقفیت حاصل نہیں کر سکتے بلکہ ہم اس عالم کے بارے میں جاہل رہ جاتے ہیں۔ ایسے میں ہمارے لئے اس بارے جو مشکل پیش آتی ہے وہ یہ کہ ہم اس علم سے کس طرح گفتگو کریں؟ اس باب میں ان الہیون کی جانب سے جو راہ حل بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ سلبی رویے کے تحت گفتگو کی جائے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ : "خدا عالم ہے" تو اس کو در حقیقت ہم اس حد تک ہم سمجھ سکتے ہیں کہ "خدا جاہل نہیں ہے" جس کا مطلب امر الوہی سے جہل کی نفی کرنا ہے۔ لیکن یہ سمجھیں کہ خدا کا علم کیا اور کیسا ہے؟ یہ ہمارے لئے روشن نہیں اور ہم اس سے ناواقف ہیں۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ "خدا قادر ہے" تو اس سے جو کچھ سمجھ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ خدا عاجز و ناتواں نہیں ہے۔ یہ در حقیقت خدا سے ناتوانی کی نفی ہی ہے۔ لیکن خدا کی طاقت کیسی اور اس کا دائرہ کس طرح کا ہے یہ بیان سے ماوراء ہے۔ مغرب میں اس رویہ کی جڑیں افلاطون کے افکار میں پائی جاتی ہیں۔ افلاطون کا مشرب عرفانی ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایک الٰہی (امر واحد و یکتا) موجود ہے جس نے ایک عالم بالا میں انسان کو خلق کیا ہے۔ اس عالم میں انسان اشیاء کی حقیقتوں کے ساتھ رہتا تھا اس کے بعد انسان اس عالم سے نیچے آیا اور زمین میں رہائش پذیر ہو گیا۔ پس جب اس عالم بالا سے دنیا میں آیا تو اپنے ان معلومات کو بھول گیا۔ یہاں جتنا علم و آگاہی حاصل کرتا ہے اسی عالم بالا کے معلومات کی یادآوری ہے۔ افلوطین، تیسری عیسوی صدی کے فیلسوف اور الہیات شناس نے افلاطون کے نظریات کو نئے انداز سے بیان کیا اور نوافلاطونیین کے مکتب کی داغ بیل ڈالی، جس نے ایک ہزار سال تک کلیسا کو اپنے افکار سے متاثر کئے رکھا۔ نوافلاطونیین کا مکتب نے اس باب می اپنی ساری توجہ افلاطون ہی کے نظریے پر مرکوز رکھی ہے۔ جو عبارت ہے ایک بلند و بالا واحد و یکتا امر سے جو ہماری شناخت کی حد سے ماوراء ہے اور ہم اس کے بارے میں اس حد تک بحث نہیں کر سکتے۔[16]

یہ سلبی رویہ اور عرفانی مکتب، کلیسا کے لئے اصلی مبنا کی حیثیت اختیار کر گیا اور آگوسٹائن نے اس رویے کی حمایت کرتے ہوئے اس رویے کو دنیائے مسیحیت میں آکوئیناس کے زمانے تک جاری و نافذ رکھا اور اکوئیناس کے زمانے تک یہی رویہ غالب رہا۔ اس روش و رویے سے جو افراد متاثر ہوئے ان میں سے ایک دیونوسیوس جھوٹا بھی تھا۔ دیونوسیوس نے اس روش کو تھیوری کی شکل دی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ انسان جتنا عالم بالا کی جانب صعود کرے اسی لحاظ سے اس کے بیان میں کمی آتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بارے میں کوئی کلام نہیں کر سکتا ہے۔ در حقیقت اس روش کے مطابق جس صفت کی بھی نسبت خدا کی جانب دی جائے یہ ایک خطا کا کام ہوگا۔

عالم یہودیت میں، موسی بن میمون بھی اسی سلبی روش کا قائل ہے۔ان کا عقیدہ ہے کہ "خدا کے بارے میں ثبوتی صفات کے استعمال کرنے کا ایک بڑا خطرہ ہے۔اس لئے کہ خدا کے بارے میں جس کمال کو بھی ہم تصور کریں، در حقیقت اگر وہ کمال خدا میں پایا جاتا ہو تو بھی وہ اس قسم کا کمال نہیں ہوگا جس کا ہم نے تصور کیا ہے۔اس لئے کہ ہمارے بیان کے مطابق، خدا کے بارے میں ہمارا تصور ہمارے اپنے الفاظ کی حد تک ہے اس سے زیادہ نہیں۔اس لحاظ سے، جب ہم خداوند عالم کی کسی صفت کا بیان کرتے ہیں تو فقط نام دینے کی حد تک ہی ہوگا۔[17] دوسرے الفاظ میں خداوند متعال کے بارے میں جن الفاظ سے استفادہ کیا جاتا ہے اور انہی الفاظ کو مخلوقات پر بھی بولا جاتا ہے تو ان دونوں میں صرف شباہت لفظی ہے، جبکہ معنی اور مضمون کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں۔یعنی جب خدا کے بارے میں کسی لفظ کو استعمالکرتے ہیں تو اس وقت چونکہ اس کے مضمون و معنی سے ہم واقف نہیں ہوتے اور اس معنی سے آگاہ بھی نہیں ہو سکتے تو بس معنی سے خالی ایک لفظ استعمال کیا ہے اور یہ لفظ مضمون و معنی کے بغیر ہمارے سامنے ہے۔مثال کے طور پر جب ہم کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے، تو لفظ عالم، معنی سے خالی ہے اور ہم معنی سے خالی کا معنی بھی نہیں جانتے ہیں کہ اس کا مطلب کیا ہے اور کیا معنی ہے۔اور یہی سلب معنی اور سلبی رویہ ہے۔

اس رویہ کے رد میں ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ یہی بات کہ "کسی صفت کی نسبت خدا کی طرف نہیں دی جا سکتی۔" اور اسی طرح یہ بات کہ "ہم خدا کے بارے میں جو صفات بھی بولیں ان کے حقیقی معنی ہم نہیں جانتے۔" یہ خود ایک طرح کی توصیف نہیں ہے؟ کیا ان امور ہی کے ذریعے سے ہم نے خدا کی وصف سرائی نہیں کی؟ علاوہ اس کے ہم کمالیہ اوصاف سے نقائص کو سلب کرکے ذات باری تعالیٰ کی جانب نسبت دے سکتے اور خدا کو ثبوتی اوصاف سے متصف کر سکتے ہیں۔اس میں ہمیں کسی قسم کا کوئی خطرہ بھی لاحق نہیں ہو سکتا ہے۔مثلا جب ہم کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے۔تو اس سے مراد ایسا عالم کہ اس میں کوئی نقص و ضعف نہیں بلکہ علی الاطلاق عالم ہے۔اسی طرح دوسرے اوصاف میں اس معنی کا علی الاطلاق کمال مراد ہے۔

ترادف یا یک معنائی رویہ

اس رویہ کے قائلین کا دعوایہ ہے کہ ہم خدا کو جن اوصاف سے متصف کرتے ہیں اس میں بالکل وہی معنی مراد ہوتے ہیں جن کو انسانوں اور دوسرے موجودات کو متصف کرتے وقت مراد لیتے ہیں۔یہ نظریہ جان دانز اسکوٹس (۱۲۰۸۔۱۲۶۸م) پیش کرتے ہیں۔وہ اس سلسلے میں یوں استدلال کرتے ہیں: جس وقت ہم خدا کے بارے میں بات کرتے ہیں تو ہم صرف دو صورتوں میں ذات حق کے بارے گفتگو کر سکتے ہیں:

۱۔ سلبی اور تعطیلی کے ذریعے (مشترک لفظی)

۲۔ ترادفی اور یک معنائی روش کے ذریعے۔

سلبی اور تعطیلی روش کے تحت خدا کے بارے میں گفتگو کرنا وجدان کے خلاف ہے۔اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ "خدا عالم ہے" تو ہم جو سمجھتے ہیں اس کی نسبت خدا کی طرف دیتے ہیں۔[18] اس لحاظ سے پہلے معنی باطل ہیں اور جب معنائے اول یعنی (روش سلبی) باطل ہوئے تو دوسری روش (یعنی ترادفی اور ایک معنائی) حاکم ہوتی ہے۔جس کا مطلب یہ ہے کہ جو صفات ذات حق کے لئے استعمال ہوئیں وہ

صفات بالکل اسی معنی میں انسانوں اور مخلوقات کے اوپر بھی استعمال ہوتی ہیں۔اس لحاظ سے ترادف اور ایک معنائی ہونا صحیح ہوتا ہے۔

تنقید: اس قول کا نتیجہ یہ نکلا کہ آدمی تشبیہ کا مرتکب ہوتا ہے اور خداوند متعال جو ایک بلند و اعلی ذات ہے اسے گرا کر عالم خاک میں رہنے والے ایک موجود تک تنزل دیا گیا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اس عالم سے مختص زبان میں استعمال ہونے والے الفاظ و معانی کو اسی صورت و معنی میں ایک اعلی و برتر عالم کے بارے میں بحث کریں؟ جو زبان ہمارے لئے متعارف ہے اور جن الفاظ و معانی سے ہمارا سروکار ہے یہ اسی پست عالم کے ساتھ مختص ہیں۔ان الفاظ و معانی میں کوئی تبدیلی و تصرف کئے بغیر استعمال کرنا بالکل درست نہیں بلکہ یہاں تک کہ ان الفاظ و معانی سے خامیوں اور نواقص کو جدا کرکے بھی ایسے عالم پر جو بالا و برتر ہے اس پر استعمال نہیں کر سکتے۔ یہ جہاں ایک محدود جہاں ہے۔ جبکہ عالم مرتبہ ذات الٰہی ایک غیر متناہی عالم ہے۔ لہٰذا ایک عالم کا لا محدود ہونا اور دوسرے عالم کا متناہی ہونا اس بات کو مشکل بنا دیتا ہے کہ الفاظ کو یکساں معانی میں دونوں عالم پر استعمال کیا جاسکے۔

تمثیلی روش

مغرب میں اس روش کا بانی توماس اکوئیناس ہے۔ اکوئیناس کے عقیدے کے مطابق، جب ہم کہتے ہیں؛" خدا عالم ہے"، تو اس میں مذکورہ دونوں قسم کی روشیں یعنی مشترک لفظی اور ایک معنائی ہوناکام نہیں آتی ہیں۔ بلکہ اس میں بہترین راستہ روش تمثیلی ہے۔ جب ہم خدا عالم ہے میں، معنائے علم کو دیکھتے ہیں اور اس کے ساتھ علم انسان کے معنی کو دیکھتے ہیں تو ان دونوں سے ایک طرح کی شباہت کا پہلو سامنے آتا ہے ایسے میں علم خدا سے ایک طرح کی دریافت حاصل ہوتی ہے۔ اسی شباہت کے توسط سے ہمارے لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہم خدا کے بارے میں گفتگو کر سکیں۔ لیکن ہم سب جانتے ہیں جس چیز کی نسبت خدا کی طرف دی ہے اور پھر اس چیز کی نسبت انسان کی طرف دیتے ہیں تو ان دونوں میں معنی ایک جیسے اور یکساں نہیں ہیں۔ بلکہ ان کے درمیاں بڑا فرق ہے۔ البتہ بہر حال ایک طرح کا تناسب پایا جاتا ہے جس کو تمثیلی نگاہ کے ذریعے بیان کر سکتے ہیں۔

اکوئیناس کی تمثیلی روش کے دو اہم بیان ہیں:

الف۔ اسنادی: ہم جانتے ہیں کہ خدا ہر چیز کی علت ہے۔ اس علیت کا دائرہ کل کائنات پر محیط ہے اور کائنات کی ہر چیز پر اسی کی حکومت ہے۔ اس دائرہ اوصاف میں ہم اور ہماری کمالی خصوصیات بھی داخل ہیں۔ لہٰذا خدا ہماری کمالی اوصاف کی بھی علت ہے۔ اس بناء پر اگر ہمارے اندر محبت کی صفت پائی جاتی ہے تو یہ صفت ذات حق تعالی کی معلول ہے۔ دوسری جانب شئے کا عطا کرنے والا اس سے محروم اور اس کا فاقد نہیں ہو سکتا۔ اللہ عطا کرنے والا اور کائنات کو وجود بخشنے والا ہے ایسے ہی ہماری کمالی صفات کا بھی عطا کرنے والا ہے لہٰذا نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ خود ان صفات سے خالی ہو۔ پس یہ کمالی صفات خدا میں بھی موجود ہیں۔ قابل اہمیت نکتہ یہ ہے کہ چونکہ ہماری کمالی صفات معلول ہیں ان اوصاف کی حقیقی علت ذات باری تعالی کے اوصاف ہیں۔ لہٰذا ہماری صفات مجازی اور معلول ہیں اور خدا کی صفات حقیقی اور علت ہیں۔ اس بناء پر جو بھی صفت کمالی مخلوق میں پائی جاتی ہے یہ بطور اتم اور کامل صورت میں خداوند میں ہے۔[19]

ب۔ تناسبی: اس بیان کی وضاحت کے لئے ہم دو طرح کی تمثیلوں یعنی تنازلی اور استعلائی سے استفادہ کریں گے۔

ا۔ **تنازلی تمثیل**: انسان اپنے اندر ایک روشن حالت و صفت رکھتا ہے جس کا نام "وفاداری" ہے۔ اس پر وہ اپنے ارادہ و اختیار کی بناپر پابند

ہے۔ یعنی اپنے عہد و پیمان پر ثابت قدم رہتا ہے اور ضرورت پڑتی ہے تو وہ اپنے ہمراہ والے کی حمایت کرتا ہے اور۔۔۔۔ دوسری جانب دیکھیں تو کتے کو بھی " وفادار " کہا جاتا ہے۔ لیکن آدمی کیسے جانے کہ کتے کی وفاداری کیا ہے؟ آدمی جانتا ہے کہ کتا ایک جانور ہے جو اتنا مختار نہیں اس کی رفتار وحرکات غریزہ کی وجہ سے ہیں۔ کتے نے یہ دو چیزوں میں سے ایک کے ساتھ محبت کی وجہ سے انتخاب نہیں کیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ کچھ حرکات و سکنات اور اداؤں کا اظہار کرتا ہے، جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ کتا ایک وفادار جانور ہے۔ یہاں ہم وفاداری کے وہی معنی جو انسان کے لئے بولے جاتے ہیں کی نسبت کتے کی طرف بھی دیتے ہیں۔ لیکن اس بات کی جانب بھی ہماری توجہ ہے کہ کتے سے ایسی وفاداری کی توقع نہیں کی جانی چاہیے جس کی توقع انسان سے رکھی جاتی ہے۔ اس لئے کہ یہ وفاداری انسان میں زیادہ، کاملتر اور عاقلانہ تر ہے جبکہ کتے میں کمزور صورت میں پائی جاتی ہے۔ یہ وفاداری کتے کے اندر اس کے وجود کے اندازے کی حد تک ہے جبکہ یہی وفاداری انسان کے اندر اس کے وجودی وسعت کے لحاظ سے ہے۔ پس کتے کی وفاداری اور انسان کی وفاداری کے درمیان ایک تناسب پایا جاتا ہے: کتے کی وفاداری اس کے وجود کی وسعت کی نسبت سے ہے یہ مساوی ہے انسان کی وفاداری اور اس کے وجود کی وسعت کے ساتھ۔ یہاں ہم نے انسان کے مرتبے سے تنزل کیا تاکہ ہم انسان سے پست تر وجود کے اندر اس صفت کا معنی درک کر سکیں۔[20]

۲۔ تمثیل استعلائی

اب تنازلی تمثیل کو مد نظر رکھتے ہوئے اوصاف کے معانی کو اس طرح استعلا دے سکتے ہیں کہ خداوند پر ان کا اطلاق ہو سکے۔ مثال کے طور پر، ہم کہتے ہیں کہ سقراط حکیم ہے۔ اور ایک طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا بھی حکیم ہے۔ یہاں توجہ رہنی چاہئیے کہ سقراط ایک محدود وجود رکھتا ہے اس لحاظ سے اس کی حکمت بھی وجود کے ناقص ہونے کے ساتھ ناقص ہوگی۔ یعنی سقراط کی حکمت بھی اس کے وجود کی وسعت کے تناسب سے مد نظر رکھی جائے گی۔ جبکہ دوسری جانب، جب ہم کہتے ہیں کہ خدا حکیم ہے تو یہاں ہماری توجہ اس پر ہے کہ خدا ایک لامحدود وجود کا مالک ہے۔ اور یہ لامحدود وجود ایک لامحدود حکمت کا متقاضی ہے۔ پس خدا کی حکمت اور اس کی شدت خدا کے وجودی وسعت کے متناسب ہے۔ سقراط کی حکمت اس کے وجودی ضعف و کمزوری کے تناسب کے مطابق ہے۔ اس طرح حقیقت میں ہم نے خدا کی حکمت کے معنی کو سمجھنے کے لئے انسان کی حکمت سے صعود کیا اور اس معنائے حکمت میں شدت کا مفہوم بھی شامل کیا اور پھر اس کو خدا پر حمل کیا۔ پس خدا کی حکمت کا معنی متناسب ہے اس کے وجودی وسعت کے ساتھ اور سقراط کی حکمت کا معنی اس کے وجود کی حد کے ساتھ محدود ہے۔ کیونکہ سقراط کا وجود ہی محدود ہے۔[21]

تنقید

یہاں اس بات کی جانب توجہ ہونی چاہئیے کہ ہمارے سامنے صرف ایک مجہول بنام " اوصاف الٰہی " نہیں ہے کہ ہم ان کے معنی اور خدا کے وجودی وسعت کے درمیان تناسب کو دیکھتے ہوئے مذکورہ مشکل کو حل کریں۔ ہم خدا کے وسعت وجود کا علم ہی نہیں رکھتے ہیں۔ لہٰذا یہاں ہمارے سامنے دو مشکلیں ہیں۔ جو روش تمثیلی کے ذریعے اس مسئلے کے حل کو ناممکن بنا دیتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں چونکہ وجود لامتناہی کا ادراک کرنا ممکن نہیں، لہٰذا اس کی حکمت کو سمجھنا بھی غیر ممکن ہے۔ اس سلسلے میں ہمارے سامنے دو طرح کے مجہولات ہیں۔ خدا کی صفات کا معنی اور اس کے وجود کی وسعت۔ یہاں زیادہ سے زیادہ جو سمجھ آسکتا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں چاہئیے کہ ان صفات سے ہر

طرح کے نقص و خامی کی نفی کریں اور اس کے بعد ذات حق کی جانب نسبت دیں۔ اس صورت میں پھر استعلا بخشنے کی بات نہیں ہے۔ بلکہ خدا کی صفات کو نقص سے عاری دیکھنا کہلاتا ہے۔

دور حاضر میں زبان مذہب

اس میں کوئی شک نہیں کہ دور حاضر میں زبان مذہب سے متعلق اہم ترین نظریہ جس نے پیش کیا وہ پل تیلیخ کا پیش کردہ نظریہ ہے۔ لہٰذا یہاں ہم پل تیلیخ (۱۸۸۶۔۱۹۶۵) کے نظریے کی تحقیق کریں گے:

پل تیلیخ، روڈلف بولٹمان اور کارل باٹ کا ہمعصر ہے اور یہ تینوں مغرب زمین میں دور حاضر کے الہیات کے بانی اور پروٹسٹوں کی اہم ترین شخصیات شمار ہوتی ہیں۔ پل تیلیخ زبان مذہب میں اس کے علامتی ہونے کا قائل ہے۔ اس کے ں ظریے کا خلاصہ ذیل میں بیان کرتے ہیں:

ا۔ کسی بھی واقعیت کی سطح کا بیان ایک خاص زبان کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلا جو زبان فزیکس میں بولی جاتی ہے وہ اس زبان سے فرق کرتی ہے جس سے ادبایت میں استفادہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح باٹنی میں استعمال ہونے والی زبان الگ ہے ریاضی میں استعمال ہونے والی زبان سے۔

۲۔ ہم جب مذہبی حقائق سے گفتگو کرتے ہیں تو اس میں بھی خاص زبان سے استفادہ کرتے ہیں۔

۳۔ مذہبی حقائق ایسے امور ہیں جو ہمارے ایمان سے مربوط ہوتے ہیں۔

۴۔ ایمان کا تعلق ایک ایسی چیز سے ہے جو مؤمن کے اس جہاں سے بازگشت سے مربوط ہے اور یہ خدا اور خدا پر ایمان ہے۔

۵۔ پل تیلیخ کی نظر میں، خدا ایک موجود نہیں ہے۔ بلکہ اصل وجود ہے اس لئے وہ سب کچھ خدا ہے اور اس کے غیر کوئی خدا نہیں۔ اب چونکہ اصل وجود غیر متناہی ہے لہٰذا خدا بھی غیر متناہی ہے اور جب خدا لا محدود ہوا تو اس کے بارے میں کوئی آگاہی حاصل نہیں ہو سکتی۔

۶۔ خدا کے بارے میں صرف یہ خبر دی جا سکتی ہے کہ اس لا محدود وجود کے بارے میں کوئی بات نہیں کی جا سکتی۔ بس جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ کہ اس واقعیت کے متعلق ایک طرح کی علامتوں کو بتایا جا سکتا ہے جو اس کی جانب راہنمائی یا اس کے وجود کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ رائج اور متعارف زبان علامتی صورت میں خدا کے بارے میں کچھ گفتگو کرتی ہے۔

لیکن سمبولک اور علامتی زبان کیا ہے؟ آغاز میں سمبول کے بارے میں مختصر سی وضاحت کرتے ہیں۔ سمبول اور علامت یعنی: ایسی علامت اور نشان جو ایک خاص معنی کے حامل ہوں۔ برخلاف دوسری علامتوں کے۔ مثال کے طور پر، کسی ملک کا جھنڈا علامت و نشان ہونے کے علاوہ ایک خاص قسم کے معنی کا بھی حامل ہوتا ہے اور یہ معنی اس ملک کی ایک ہیبت و وقار سے عبارت ہے۔ اس لئے اس کی بے احترامی توہین کہلاتی ہے۔ یہی مسئلہ ان الفاظ کے حوالے سے بھی ہے جو لا محدود وجود (خدا) کے بارے میں استعمال کئے جاتے ہیں، یہ الفاظ علامت ہیں۔ یعنی پہلے تو اس وجود کے لئے علامت ہیں اس وجود لا محدود کے ساتھ یکساں نہیں ہیں۔ دوسرے مرحلے میں اس موجود کے لئے ایک قسم کے احترام و تقدس کا سبب بنتے ہیں۔ اسی بناء پر یہ الفاظ خاص ارزش اور خاص معنی کے حامل ہوتے ہیں۔ ہمیں ان معنی کے پیچھے نہیں جانا چاہئیے۔ بلکہ ہمیں اس کی ارزش کو سمجھنا چاہئیے۔

اس بات کا ذکر لازم ہے کہ یہ علامات کبھی الفاظ کی شکل میں ہوتی ہیں، جیسے لفظ "علم"۔ جب اس کو خدا کے لئے بولا جاتا ہے تو یہاں اس کے پیچھے نہیں جانا چاہئیے کہ اس سے عالم کے عام زمینی معنی سمجھے جائیں۔ یہ لفظ یہاں صرف ایک قسم کے تقدس کا حامل ہوتا ہے۔ اس میں ایک طرح کے خاص معنی اور خاص خصوصیت آگئی ہے جس نے اس لفظ کو اپنے مشابہ الفاظ سے الگ کر دیا ہے۔ یہ علامات کبھی موجودات اور اشیاء کی شکل میں جلوہ گر ہوتی ہیں اور بعض اوقات ایک فعل کی صورت میں جلوہ نما ہوتی ہیں، مثلا عیسائیوں کے لئے صلیب اور مسلمانوں کے لئے کعبہ۔ یا عیسایوں کے عقیدے کے مطابق خداوند کا جسمانیت میں آنا۔

اس نظریہ کے رد میں بھی سرزمین مغرب میں قابل اہمیت نظریات پائے جاتے ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ اولا، "سب کچھ الہی" یہ ایک ایسا نظریہ ہے جس کو وہ تمام ادلہ وبراہین مسترد کرتے ہیں جو خدا کے معین وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ لہٰذا "سب کچھ الہی" کا نظریہ مردود ہے۔ اس بناء پر اس کے نظریے کا یہ مرحلہ رد ہو گیا تو اس کے پورے نظریے کی عمارت ہی گر جائے گی اور یوں اس کا نظریہ ناکارہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسرے مرحلے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ الفاظ جو ذات ربوبی پر دلالت کرتے ہیں اتنے ذہن سے دور اور غیر قابل فہم بھی نہیں ہیں۔ اگرچہ کہ ذات حق کے بارے میں یہ الفاظ عمیق معنی پہنچانے سے قاصر ہیں اور یہ بات درست ہے کہ یہ الفاظ مکمل طور پر اس وجود مطلق کے بارے میں آگاہی فراہم نہیں کر سکتے۔

تیسرے مرحلے میں یہ کہ زبان مذہب کی اور بھی اس سے بہتر تفسیر و تشریح موجود ہے جو مذکورہ نظریہ سے زیادہ مناسب ہے جیسے خود نظریہ تمثیلی اور مشترک معنوی کا نظریہ۔ لہٰذا اس طرح کے بہتر نظریات کے ہوتے ہوئے مذکورہ نظریہ کی کوئی گنجایش باقی نہیں رہتی۔

مسلمان دانشورں کے نزدیک زبان مذہب

جس وقت اسلامی فکر میں خداوند عالم کی جانب صفات کے نسبت دینے کی بات آجاتی ہے تو اس سلسلے میں تین قابل ذکر نظریات سامنے آتے ہیں۔ ایک نظریہ تشبیہی ہے جس کا لازمہ تجسیم ہے۔ دوسرا نظریہ تنزیہی ہے جس کا نتیجہ خدا کے بارے میں سوچنے کے حوالے سے عقول کا بند ہونا نکلتا ہے (یعنی اس میں عقل ناکارہ ہے) اور تیسرا نظریہ، نظریہ تشبیہ عین اس کے تنزیہ بھی ہو اور تنزیہ عین اس کے تشبیہ بھی ہو کہ درحقیقت یہ نظریہ نہ تشبیہی ہے اور نہ تجسیمی۔

ان نظریات کے مختلف ہونے کی جڑ وہ فہم ہے جو قرآن کی آیات اور روایات سے وجود میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ آیت "لیس کمثلہ شیء" [22] یا آیہ "لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار" [23] کہ یہ آیات خدا کی معرفت کے دسترس سے باہر ہونے کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ جبکہ دوسری طرف کچھ ایسی آیات بھی ہیں مثلا (ید اللہ فوق ایدیھم) [24]، (الرحمٰن علی العرش استوی) [25] یا (والسموات مطویات بیمینہ) [26] جو نظریہ تشبیہی کو مضبوط کرتی ہیں۔ روایات میں بھی ذات الہی اور اس کی صفات کے بارے میں اسی مضمون کی روایات پائی جاتی ہیں۔ مثلا، رسول اکرم ﷺ سے منقول ہے کہ شب معراج خدا نے اپنا ہاتھ اس طرح سے آنحضرت کے کاندھے پر رکھا کہ آپ ﷺ نے خدا کے ہاتھ کی سردی محسوس کی۔ [27]

اس مسئلے میں صحیح نظریہ تک پہنچنے کے لئے لازم ہے کہ ہم اس موضوع پر کچھ زیادہ باریک بینی سے تحقیق کریں اور مختلف نظریات کی چھان پھٹک کریں۔

نظریہ تشبیہ

چنانچہ اشرہ کیا گیا کہ نظریہ تشبیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ صفات الٰہیہ کے وہی معنی ہیں کہ جن کو مخلوقات پر استعمال کرتے وقت لئے جاتے ہیں۔اس بناء پر اگر آیات و روایات میں خداوند عالم کی صفت اس طرح سے آئے جس میں جسم و بدن پر دلالت کرنے والے الفاظ ذکر ہوئے ہوں تو اسی صورت میں خدا کے لئے بھی مان لینا چاہیئے اور خدا پر بھی جسمانیت کی صفت صادق آنی چاہیئے۔ عالم اسلام میں یہ گروہ "اہل تشبیہ " یا "مشبّہ " کے نام سے مشہور ہے۔ اہل تشبیہ اس نکتے میں ایک دوسرے کے ساتھ مشترک ہیں کہ خداوند عالم ایک مکان اور جگہ رکھتا ہے اور عرش پر بیٹھتا ہے اور ہاتھ پاؤں کی طرح اس کے بھی اعضاء و جوارح ہیں۔ وہ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ خدا نے انسان کو اپنا جیسا (شبیہ) پیدا کیا ہے اور انسان خدا کے شبیہ ہے۔ان کے عقیدے کے مطابق ،خدا ایک قسم کی جسمانیت رکھتا ہے جو حواس پنجگانہ کے ذریعے ادراک کے قابل ہے۔ یہ بھی نقل ہوا کہ ان میں سے بعض جیسے داوود جورابی اور مقاتل بن سلیمان کہتے تھے کہ خدا انسان کی طرح جسم رکھتا ہے۔ انسان کے تمام اجزا خدا کے بھی ہیں جیسے گوشت، کھال، خون اور۔۔۔۔ البتہ وہ لوگ اس کے بعد یہ بھی کہتے تھے کہ باوجودیکہ خدا بھی انسان کی طرح اعضاء رکھتا ہے لیکن تب بھی خدا کا وجود کسی انسان کے شبیہ نہیں ہے۔[28] عام طور پر حشویہ اور کرامیہ فرقوں کو اہل تشبیہ کے نام سے پیش کیا گیا ہے۔[29] یہ نظریہ عقلی دلائل کی روشنی میں مردود ہے اس لئے کہ عقلی براہین ثابت کرتے ہیں کہ خداوند متعال جسم و جسمانیات سے منزہ ہے۔اس لئے مذکورہ نظریہ باطل ہے اس کو قبول کرنے کی کوئی گنجایش نہیں ہے ۔خداوند عالم کی توحید احدی میں بات آئے گی کہ اللہ سبحانہ و تعالی بسیط ہے اس کا کوئی جزء نہیں ہے۔اس لئے کہ اگر خدا کے اجزاء ہوں تو وہ اپنے وجود میں بھی ان اجزاء کا محتاج ہوگا اور یہ اس کے بے نیاز ہونے کے ساتھ منافات رکھتا ہے۔اسی طرح قرآن کریم میں بھی بہت ساری آیات اس سے پہلے ذکر ہوئیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نظریہ تشبیہ باطل ہے۔اس بناء پر عقل بھی عقیدہ تشبیہ کو رد کرتی ہے اور آیات و روایات بھی۔

نظریہ تنزیہ (تعطیل)

نظریہ تنزیہ کے قائلین کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا کی صفات کو سمجھنے سے عقل قاصر ہے۔ دوسرے الفاظ میں عقل اس وادی میں بند ہے اور اس کا کام ہی نہیں۔ عقل اپنا طبیعی کام اس وادی میں انجام دینے سے عاجز ہے۔اس نظریہ کے ماننے ولے مدعی ہیں کہ : اگر خدا اور اس کی صفات کو درک کرنے کے حوالے سے عقل کو راستہ دیں تو اس کا نتیجہ تشبیہ نکلے گا (عقل یہ کہدے گی کہ خداوند عالم مخلوقات کی طرح ہے) اور تشبیہ باطل ہے۔ اس لئے کہ خداوند جو لامحدود ذات ہے وہ کیسے محدود مخلوقات کی طرح ہو سکتا ہے۔ لہٰذا پانی کے سر سے گزر جانے سے پہلے ہی بند کر دیا جائے اور شروع سے ہی عقل کو اس وادی میں قدم رکھنے نہ دیا جائے۔ جعد بن درھم اور جہم بن صفوان (فرقہ جہمیہ کے بانی) اہل تعطیل کے بڑے مشہور افراد میں سے ہیں۔

اس نظریہ کے رد میں بھی کچھ نکات عرض کریں گے :

یہ نظریہ عقلاء کی روش کے خلاف ہے۔ جب خدا کی صفات کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مثلا " خدا عالم ہے " ، وہ قادر ہے ، یا وہ حکیم ہے ، تو ان سب سے ایک عاقل آدمی کچھ معنی و مفہوم سمجھ لیتا ہے اگرچہ یہ مفہوم ایک حد تک ناقص ہے لیکن یہ ایک فہم عقلائی تو ہے۔ ایسا

نہیں ہے کہ ان الفاظ سے عقل بالکل کوئی معنی بھی نہ سمجھتی ہو۔اسی طرح اللہ تعالی کی صفات میں سے اس کا یکتا ہونا ہے۔جو سوال یہاں پر اہل تنزیہ سے ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا خدا کے یکتا ہونے کی صفت جو ایک ثبوتی صفت ہے اس کو عقل بالکل بھی درک نہیں کرتی ہے؟ اس کا انکار کرنا تو سارے انسانوں کے فہم وادراک کے خلاف ہے کیونکہ بہر حال سب انسان اس بات کو درک کرتے ہیں کہ خدا واحد و یکتا ہے۔ لہٰذا اگر خدا کی یکتائیت کا ادراک نہ ہوسکے اور اس صفت کی نسبت اللہ کی جانب دینا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں ذات واجب کو دوسری بنیادی صفات کمالیہ کا مالک بھی ثابت نہیں کر سکیں گے۔

ہم مخلوقات خداوند کو دیکھتے ہیں کہ ان میں صفات کمالیہ پائی جاتی ہیں تو اس سے بدرجہ اولی ثابت ہوتا ہے کہ یہ صفات کمالیہ خداوند قدوس میں اتم واکمل صورت میں موجود ہیں۔اس لئے کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ خدا کی مخلوق تو ان صفات کمالیہ کی حامل ہوں جب کہ ان کا خالق ومالک اور عطاء کرنے والا ان سے عاری ہو۔اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فاقد شے معطی شے ہو اور یہ عقلا باطل ہے۔ صاحب اسرار التوحید ایک مقام پر کہتے ہیں: " میرے والد (رحمۃاللہ علیہ) نے کہا، ان سے سعد بن عبد اللہ نے حدیث کی، انہوں نے کہا، کہ ہم سے احمد بن محمد بن خالد نے اور انہوں نے محمد بن عیسی سے حدیث کی، انہوں نے جن سے سنا تھا ان کے حوالے سے حدیث کی اور انہوں نے کہا: امام باقر علیہ االسلام سے پوچھا گیا کہ "کیا یہ کہنا جائز ہے کہ خداے عزوجل " شے " ہے؟" امام نے فرمایا: "جی ہاں۔ یہ کہنا اللہ کو دو طرح کی حدود سے باہر کر دیتا ہے۔ایک حد تعطیل ہے اور دوسری حد تشبیہ اور لغت میں تعطیل کا معنی بے کار کر دینا، زمین کو خراب کر دینا، کسی چیز کا قائم نہ رہنا، گرا دینا، وغیرہ ہے اور یہاں پر اس سے مراد خداوند متعال کو اس کے وجود، ہستی، اور صفات کمالیہ ذاتیہ ،فعلیہ اور اضافیہ سے باہر کرنا کہلاتا ہے جبکہ حد تشبیہ سے مراد، خدا کو ممکنات کی صفات سے متصف کرنا اور ممکنات کا خدا کی صفات میں شامل وشریک ہونا۔ (میرے والد رحمۃاللہ علیہ) نے کہا کہ ہم سے علی بن ابراہیم نے، انہوں نے اپنے والد سے انہوں نے عباس بن عمرو سے انہوں نے ہشام بن حکم سے انہوں نے امام صادق علیہ السلام سے کہ جب ایک زندیق نے آپ علیہ السلام سے پوچھا کہ خدا کیسا ہے؟ امام علیہ السلام نے فرمایا " اللہ شے ہے لیکن اشیاء سے الگ۔ میں اپنے مقصود کو واضح کرتا ہوں کہ اس لفظ (شے) سے مراد اور یہ کہ وہ شے ہے سے مقصود یہ ہے کہ وہ موصوف ہے حقیقت میں شے ہونے سے۔ لیکن اس کا نہ جسم ہے اور نہ شکل۔"[30] نتیجہ یہ ہے کہ تنزیہ اور تعطیل دونوں قسم کے نظریات امامیہ نظریہ کے ساتھ سازگاری نہیں رکھتے ہیں۔

صفات الٰہیہ میں معتزلہ کا عقیدہ

مکتب اعتزال کے پیروکار (معتزلہ) نظریہ تنزیہ کے بہت قریب ہیں۔البتہ انہوں نے اس نظریے کو ایک حد تک معتدل بنایا ہے۔انہوں نے اس نظرے کو اہل تنزیہ سے کچھ معتدل انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ صفات الٰہیہ پر تاکید کرنے کے ساتھ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اللہ سبحانہ وتعالی کی جو بھی صفت ہوگی اس میں مخلوق کسی طرح بھی شامل یا شریک نہیں ہوسکتی۔اس نقطہ نظر کے تحت ان کے نزدیک تشبیہ کا کوئی معنی نہیں رہتا ہے۔اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ معتزلہ اہل تشبیہ کے بالکل خلاف میدان میں اترے ہیں۔ابو الہذیل علاف جو معتزلہ کے سرغنہ افراد میں شمار ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: "خداوند وہ واحد و یکتا ہے جس کی کوئی شکل وصورت نہیں ہے اور اس کا کوئی جسم بھی نہیں ہے۔قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے۔"[31]

اس موضوع کو مد نظر رکھتے ہوئے معتزلہ نے قرآن کریم کی ان آیات کی تفسیر و تاویل کی جو متشابہ کہلاتی ہیں۔ لیکن ان کی یہ کوشش اہل سنت کے ذوق کو خاص پسند نہیں آئی۔ یہاں تک کہ انہوں نے معتزلہ پر اہل تعطیل کا الزام بھی لگایا۔

صفات الٰہیہ میں اشاعرہ کا عقیدہ

مامون عباسی کے زمانے میں معتزلہ کا عقیدہ بڑی حد تک رائج و مقبول تھا۔ البتہ اس کی مخالفت بھی بہت ہو رہی تھی۔ اس سلسلے میں ابوالحسن اشعری نے بڑی سعی و کوشش کی۔ انہوں نے عقیدہ تشبیہ کو رد کرنے کے بعد صرف ان صفات کو اللہ کے اوپر قابل اطلاق مانا جن سے اللہ کے لئے جسمانیت لازم نہ آئے۔ البتہ تعطیل کی نفی میں بھی ایک حد تک اقدامات کئے اور اسے بھی غلط قرار دیا۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ نظریہ کافی حد تک اہمیت کا حامل رہا اور یہی غالب نظریہ کہلایا۔ اشاعرہ جسمانیت پر دلالت کرنے والی آیات میں اس نتیجے پر پہنچے کہ ان آیات کو بغیر کسی تفسیر و تاویل کے قبول کیا جائے۔ لیکن ان صفات کی کیفیت اور جسمانی خصوصیات کے حوالے سے ہمیں سکوت اختیار کرنا چاہیئے اس سلسلے میں کوئی بحث نہیں کرنی چاہیئے۔[32] درحقیقت اشاعرہ نے خداوند قدوس کا ان صفات سے متصف ہونے کو کسی کیفیت کے بغیر (بلا کیف) فرض کیا۔ اہل سنت کی اکثریت اس ادعا کی معتقد ہوئی۔[33]

صفات الٰہیہ میں امامیہ کا نظریہ

صفات الٰہیہ کے بارے میں امامیہ کا غالب نظریہ یہ ہے کہ الفاظ مشترک معنوی ہیں۔ یعنی وہ صفات جو خالق اور مخلوق دونوں کے اوپر استعمال ہوتے ہیں یہ مشترک معنوی ہیں۔ البتہ ان کے مراتب ہیں اور ان کا صادق آنا تشکیکی ہے۔ جس طرح سے مفہوم وجود مشترک معنوی اور خالق و مخلوق دونوں پر تشکیکی لحاظ سے صادق آتا ہے۔ نیز یہ بات بھی مد نظر رہے کہ اللہ کی تمام صفات ذاتیہ عین ذات باری تعالی ہیں۔ یہاں ذات الگ اور صفت الگ نہیں ہے بلکہ صفت عین ذات اور ذات عین صفت ہے۔ لیکن یہی صفات مخلوقات منجملہ انسان بھی ہے، میں ایک دوسرے سے جدا ہیں اور یہ صفات نواقص اور ضعف کے ساتھ ہیں۔ جیسے مفہوم نور کو لیجئے کہ یہ ایک ایسا مفہوم ہے جو شمع کی روشنی پر بھی صادق آتا ہے اور سورج کی روشنی پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن ان دونوں کے درمیان بڑا فرق ہے اور ان کے درمیان فرق اس نور (روشنی) کے پاور کے لحاظ سے ہے۔ اصل نور کے لحاظ سے ے نہیں۔

امامیہ کا نظریہ جو " صفات الٰہیہ کا اثبات بلا تشبیہ " کے نظریہ کے قائلین کے عنوان سے مشہور ہیں۔ امامیہ معتقد ہیں: اول نکتہ، یہ کہ خدا وند عالم کمال مطلق اور کامل مطلق ہے۔ اسی کے مطابق اللہ سبحانہ و تعالی صفات کمالیہ کا مالک ہے۔ دوسرا نکتہ یہ کہ انسان اللہ کی صفات کمالیہ سے آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ اور ان کے بارے میں انسان گفتگو بھی کر سکتا ہے۔ تیسرا نکتہ یہ کہ انسان کو چاہئیے کہ جب خداوند عالم کو صفات کمالیہ سے متصف کرے تو اس بات کی جانب توجہ کرے کہ سب سے پہلے ان صفات کو تشبیہ اور ہر قسم کے ضعف و نقص سے خالی کرے۔ خدا کو ہر قسم کے نقص و عیب سے منزہ کرے اور اس کے بعد اس کی شان کے مطابق ان صفات کو اس سے منسوب کرے۔ یعنی ان صفات کو کامل ترین معنی میں اللہ سے منسوب کرے اور اس طرح ذات حق کو ان صفات سے متصف کرے۔[34] اس بناء پر جب کہا جاتا ہے کہ: " خداوند متعال بصیر ہے " تو یہاں یہ سمجھنا چاہئیے کہ اس کا دیکھنا انسانوں اور اس دنیا کے دوسرے موجودات کی طرح دیکھنا نہیں ہے۔ اس لئے کہ دوسرے موجودات کے لئے دیکھنے میں آنکھ کا ہونا ضروری ہے۔ خدا آنکھ نہیں رکھتا۔ پس یہاں خدا کے بصیر ہونے

سے مراد یہ ہے کہ خداوند متعال بغیر آنکھ کے دیکھتا ہے۔ یہاں دیکھنا ہر قسم کے نقص و عیب سے خالی ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ " خدا سمیع ہے " تو خدا کا سننا یعنی ایسا سننا کہ جس میں جسمانی لحاظ سے کان کا محتاج نہیں ہے۔ اس نظریے کو تشبیہ عین تنزیہ اور تنزیہ عین تشبیہ کا نام دیا جا سکتا ہے۔

نتیجہ

۱۔ بیسویں صدی کے اوائل تک یورپ میں یہ نظریہ رائج تھا کہ مذہبی قضایا کا معنی ہے اور علم کلام کے ماہرین یہ اطمینان رکھتے تھے کہ امر الوہی اور خدا کے بارے میں صدق و کذب کے لحاظ سے تحقیق کر سکتے ہیں۔ لیکن جب منطقی پوزیٹیویزم وجود میں آیا تو اس کے بعد مذہبی قضایا کے معنی دار ہونے پر اعتراض کیا گیا اور اسی طرح ان کے صدق و کذب کی بحث پر سوال اٹھایا گیا۔

۲۔ یورپ خاص طور سے جرمن اور آسٹریا میں ۱۹۲۰ کو " منطقی پوزیٹیویزم " کے عنوان سے ایک تحریک رونما ہوئی۔ اس تحریک نے انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں منطق، ریاضیات اور نظری فزیکس میں اپنے افکار سے جدید نظریات کا اضافہ کیا

۔

۳۔ مذہبی قضایا کے معنی دار ہونے کے حوالے سے جو زور و شور سے ابحاث ہوئے ان میں سے ایک وہ گفتگو ہے جو ایک کانفرنس میں مذہبی فلسفہ کے تین اہم شخصیات یعنی آنٹونی فیلو، رچرڈ مروین ھیر اور بازل میچل کے توسط سے ہوئی۔ البتہ جان ہاکٹ جو اس کانفرنس میں اس وقت تو موجود نہیں تھا اس نے بھی ان ابحاث کی تکمیل کے لئے کچھ نکات کا اضافہ کیا۔

۴۔ ہمارے نظریے کے مطابق، بہت سارے مذہبی عقائد کسی نہ کسی صورت میں صدق و کذب کے قابل ہیں۔

۵۔ یہ کہ وہ الفاظ جو امر الوہی کے بارے میں استعمال ہوتے ہیں ان کے معانی تقریباً انہی معنی کے مشابہ ہوتے ہیں جو مخلوقات پر ان الفاظ کے استعمال کے وقت مراد لئے جاتے ہیں۔ اس بارے میں بہت سارے نظریات اور ابحاث کئے گئے ہیں۔

۶۔ یہ چیلینج جس طرح مغربی الہیات کے دانشوروں کے لئے درپیش ہے اسی طرح مسلمان دانشوروں کے درمیان بھی ہے اور اس بارے میں مختلف نظریات بھی وجود میں آئے ہیں۔

۷۔ صفات خدا کے متعلق امامیہ کا نظریہ اشتراک معنوی کا ہے۔ یعنی وہ صفات جو خدا اور مخلوق دونوں کے لئے بولے جاتے ہیں یہ مشترک معنوی ہیں۔ البتہ ان کے مراتب ہیں اور ان کا صادق آنا فرق کرتا ہے جس کا نام تشکیکی ہے۔ جس طرح سے مفہوم وجود مشترک معنوی اور خالق اور مخلوق کے درمیان تشکیکی مرتبہ رکھتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی مسلمہ ہے کہ اللہ کی ساری صفات ذاتیہ اس کی عین ذات ہیں۔ یعنی صفت عین ذات اور ذات عین صفت ہے۔ لیکن یہی صفات مخلوقات منجملہ انسان میں دیکھیں تو صفت اور ذات میں دوگانگی ہے یعنی ذات الگ ہے اور صفت الگ۔ اور یہاں یہی صفت بہت کم درجہ اور کمزور شکل میں پائی جاتی ہے۔ جس کو ہم نواقص اور ضعف سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر مفہوم نور ایک ایسا مفہوم ہے جو شمع پر بھی صادق آتا ہے اور سورج کی روشنی پر بھی صادق آتا ہے لیکن دونوں کے درمیان نورانیت کا کتنا بڑا فرق ہے۔ شمع کی روشنی کمزور سی جبکہ سورج کی روشنی بڑی تیز۔

کتابیات

۱۔قرآن کریم

۲۔اسٹیور، ڈان، ۲۰۱۱، فلسفہ زبان مذہبی، ترجمہ ابوالفضل ساجدی، قم، ادیان

۳۔افضل، کامران، ۱۹۹۷، فلسفہ مذہب، لاہور: مکتبہ الحکمت

۴۔اسداللہ، جلیل، ۲۰۱۴ھ، تاریخ زبان الہی، نئی دہلی؛ براق پبلی کیشن

۵۔عینی، عبدالحلیم، ۱۴۲۹، الدلیل، قاہرہ؛ مرکز تراث المصری

۶۔اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۴۰۰ھ، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلّین، بیروت لبنان

۷۔بغدادی، عبدالقاہر بن طاہر، ۱۴۳۳ھ، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالمعرفۃ

۸۔پٹرسن، مائکل اور دیگر، ۱۳۷۶ھ، عقل واعتقاد دینی، ترجمہ احمد نراقی اور ابراہیم سلطانی، تہران، طرح نور۔

۹۔حسینی، سیداکبر، "کاوشی در توصیہ گرایي در فلسفہ اخلاق"، معرفت، نمبر ۵۴، ص ۳۷-۴۷

۱۰۔حسینی، سیداکبر، "نظریہ تمثیلی توماس اکوئیناس در زبان دین"، معرفت، نمبر ۱۱۱، ص ۳۹-۴۹

۱۱۔شہرستانی۔ محمد عبدالکریم، ۱۴۰۶ھ، الملل والنحل، بیروت،

۱۲۔صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۹ھ، اسرار التوحید، ترجمہ محمد علی اردکانی، تہران، اسلامیہ

۱۳۔ہائک، جان، ۱۳۷۶ھ، فلسفہ دین، ترجمہ بہزاد سالکی، تہران، انتشارات بین المللی الہدی۔

۱۴۔ہاکنگ، ولیم آرنسٹ، انواعِ فلسفہ، ۲۰۲۳، ترجمہ ظفر حسین خان، لاہور؛ سیونتھ سکائی بکس

حوالہ جات

1 ۔افضل، کامران، فلسفہ مذہب، لاہور: مکتبہ الحکمت ۱۹۹۷، ص ۲۶

2 Anthony flew

3 Basil Mitchell

4 R. M. Here

5 ۔اسداللہ، جلیل، تاریخ زبان الہی،؛ نئی دہلی؛ براق پبلی کیشن ۲۰۱۲ ص ۲۴۳

6 ۔ایضاً ص ۲۵۲

7 ۔ایضاً ص ۲۵۵

8 ۔حسینی، سیداکبر، "نظریہ تمثیلی توماس اکوئیناس در زبان دین": تہران، مجلہ معرفت، شمارہ نمبر ۱۱۱، ص ۳۹-۴۹

9 ۔ہائک، جان، ۱۳۷۶، فلسفہ دین، ترجمہ بہزاد سالکی، تہران، انتشارات بین المللی الہدی،، ص ۲۳۸، ۲۴۲

10 ۔پٹرسن، مائکل اور دیگر، ۱۳۷۶، عقل واعتقاد دینی، ترجمہ احمد نراقی اور ابراہیم سلطانی، تہران۔ طرح نور پبلی کیشن ۲۰۰۸، ص نمبر ۲۶۲ و ۲۶۳

11 ۔ایضاً ص ۲۷۱

12 ۔ایضاً ص ۲۷۷

13 ۔عینی، عبدالحلیم، الدلیل، قاہرہ؛ مرکز تراث المصری ۱۴۳۲ھ، ص ۳۱۳

14 ۔عینی، عبدالحلیم، الدلیل، ص ۳۱۹

15۔اس سلسلے میں مزید تفصیل جاننے کے لئے: ہانک، جان، ۱۳۷۶، فلسفہ دین، صفحہ نمبر ۲۶۰ سے ۲۷۲ کا مطالعہ کیجئے

16۔استیور، دان، ۱۳۸۴، فلسفہ زبان مذہبی، ترجمہ ابوالفضل ساجدی،، قم؛ ادیان ۱۴۳۴، ص ۶۵

17۔ایضاً ص ۷۸

18۔ایضاً ۸۲

19۔حسینی، سید اکبر، "نظریہ تمثیلی توماس اکوئیناس در زبان دین"، تہران؛ مجلہ معرفت، ش ۱۱۱، ص ۳۹۔۴۹

20 ۔ایضاً

21 ۔ایضاً ۴۸

22۔شوری: ۱۱

23 ۔انعام: ۱۰۳

24 ۔فتح: ۱۰

25 ۔طہ: ۵

26۔زمر: ۶۷

27 ۔شہرستانی۔ محمد عبدالکریم، ۱۴۰۶ق، الملل والنحل، بیروت؛ دارالفکر العربی، ج ا ص ۱۰۲

28 ۔بغدادی، عبدالقاہر بن طاہر، الفرق بین الفرق، بیروت؛ دار المعرفہ ۱۴۲۲، ج ا، ص ۲۲۷۔۲۲۸ و شہرستانی، ۱۴۰۶ق، ج ا، ص ۱۰۵)

29 ۔شہرستانی، ۱۴۰۶ق، ج ا، ص ۱۰۸

30 ۔صدوق، محمد بن علی، ۱۴۳۲، اسرار التوحید، ترجمہ محمد علی اردکانی، تہران؛ مکتب اسلامیہ، ص ۹۴۔۹۵

31۔اشعری، ج ا، ص ۲۶۷

32 ۔ایضا، ج ا، ص ۲۱۱

33 ۔شہرستانی، ج ا، ص ۹۳

34۔صدوق، ص ۱۳۲

References

1. Afzal, Kamran, Philosophy of Religion, Lahore: Maktaba al-Hikmat 1997, p. 26
2. Anthony flew
3. Basil Mitchell
4. R. M. Here
5. Asadullah, Jalil, History of Divine Language, ; New Delhi; Baraq Publication 2012 p.243
6. Ibid, p. 252
7. Ibid, p. 255
8. Hussaini, Seyyed Akbar, "Thomas Aquinas's Allegorical Theory in the Language of Religion": Tehran, Majla Marfat, Issue No. 111, pp. 39-49.
9. Hayek, John, 1376, Philosophy of Religion, translated by Behzad Salki, Tehran, Antarhatah Inter-Islamic Al-Hadi, pp. 238, 242

10. Patterson, Michael and others, 1376, Aql wa Ibhidan Dini, translated by Ahmed Naraki and Ibrahim Soltani, Tehran. Tar Noor Publication 2008, pp. 262 and 263
11. Ibid, p. 271
12. Ibid, p. 277
13. Aini, Abdul Halim, Al-Dalil, Cairo; Al-Masri Heritage Center, 1432 AH, p. 313.
14. Aini, Abdul Halim, Al-Dalil, p. 319
15. To know more details in this regard: Read Hayek, John, 1376, Philosophy of Religion, pp. 260 to 272.
16. Istivar, Dan, 1384, Philosophy, Language and Religion, translated by Abul Fazl Sajdi, Qom; Adyan 1434, p. 65
17. Ibid, p. 78
18. Ibid,82
19. Hussaini, Seyyed Akbar, "Thomas Aquinas' Allegorical Theory of Religion", Tehran; Majla Marafat, No. 111, pp. 39-49.
20. Ibid.
21. Ibid, 48
22. Shuri: 11
23. Reward: 103
24. Victory: 10
25. Level: 5
26. Category: 67
27. City dweller Muhammad Abd al-Karim, 1406 A.H., Al-Mill al-Nahl, Beirut; Dar al-Fikr al-Arabi, vol. 1, p. 102
28. Baghdadi, Abd al-Qahir bin Tahir, al-Furq bein al-Furq, Beirut; Dar al-Marafah 1422, vol. 1, p. 227. 228 and Shahrestani, 1406 AH, vol.1, p.105(
29. Shahrestani, 1406 AH, vol.1, p.108
30. Saduq, Muhammad bin Ali, 1432, Israr al-Tawheed, translated by Muhammad Ali Ardakani, Tehran; Maktab Islamiya, pp. 94-95
31. Ash'ari, Vol. 1, p. 267
32. Ibid, , Vol. 1, p. 211
33. Shahrestani, vol. 1, p. 93
34. Saduk, p. 132