وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ

جواہر الفرائد

شرح اردو

شرح العقائد

تالیف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلوی

استاذ دارالعلوم دیوبند

المصباح

والٰهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم

جواہر الفرائد

شرح اردو

شرح العقائد

تالیف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلوی

استاذ دارالعلوم دیوبند

شائع کردہ

بک لینڈ

۱۲- اردو بازار، لاہور

سٹی پلازا، کالج روڈ، راولپنڈی

1

نام کتاب ________ جواہر الفرائد

مصنف ________ مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلوی
استاذ دارالعلوم دیوبند

ناشر ________ المصباح ۱۶- اُردو بازار، لاہور

عرض مؤلف

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

حامداً و مصلیاً و مسلماً ———— امّا بعد

اس فقیر کو متعدد مرتبہ شرح عقائد پڑھانے کا اتفاق ہوا، میری نظر سے اس کی کوئی شرح ایسی نہیں گذری جو طلبہ کی تشنگی دور کر سکے، اس لئے دل میں یہ خیال ہوا کہ اردو زبان میں اسکی مفصل شرح ہونی چاہئے تاکہ شرح عقائد کے دقائق کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

تو تیسرے سال میں نے اس کا عزم کیا اور جو سبق پڑھاتا تھا اسکو اسی طرز پر قلمبند کر دیا کرتا تھا جیسے درس گاہ میں بول کر آتا تھا۔ یہ ہو بہو سبق کی تقریر ہے، چونکہ سبق میں کہیں کہیں تمہیدات و تفصیلات کی ضرورت پیش آتی ہے جن کو فقیر دوران درس معروضات حقیرہ سے تعبیر کیا کرتا ہے تو ان مقامات پر وہ تمہیدات و تفصیلات آپ کو ملیں گی، مجھے اللہ کے فضل سے توقع ہے کہ یہ کتاب شرح عقائد کو سمجھنے میں کافی وافی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ اسکو قبول کرے، اور اسکو میرے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین

وَصلَّی اللّٰہ تبارک وتعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمّدٍ وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین

وانا عبدہٗ المستکفی بکفایۃ اللّٰہ محمد یوسف بن عظیم الدین

خادم التدریس دار العلوم بدیوبند

۲۷/۱۰/۱۴۱۰ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سید المرسلین وعلیٰ اٰلہ و اصحابہ اجمعین ________ اما بعد!

طلبائے عزیز! آج سال تعلیمی کا آغاز ہے اور اس فقیر سے آپ کی شرح عقائد متعلق ہے، اور آپ جانتے ہیں کہ درخت میں چند اجزاء ہوتے ہیں کچھ شاخیں اور پتیاں اور پھل ہیں اور ایک اس کی جڑ ہے جو زمین میں مستور ہے، جو آپکی آنکھوں سے اوجھل ہے۔ جڑ کے بغیر بقیہ ساری چیزیں مفقود و معدوم ہیں لیکن ظاہری اجزاء کے ختم ہوجانے سے درخت کا عدم لازم نہیں آتا کما لایخفیٰ۔

اسی طرح بدنِ انسانی کے کچھ اعضاء ظاہرہ ہیں اور کچھ باطنہ ہیں تو زندگی کی اساس و بنیاد وہ حرکتِ قلبی ہے جس کے بغیر اعضاءِ ظاہرہ خود بخود فیل ہوجاتے ہیں۔ لیکن کان، ناک، ہاتھ، پیر وغیرہ کا زوال انسان کے عدم کو مستلزم نہیں ہے کما لایخفیٰ۔ بالکل اسی طرح ایمان کا درخت ہے جس کی جڑ اور اساس تو بندۂ مومن کے قلب میں ہے جس کی حقیقت تصدیقِ قلبی ہے۔ اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو اس ایمان کے درخت پر لگتی ہیں۔ (یعنی اس کی شاخیں، پھل اور پتیاں) جیسے جملہ اعمال، تو جس طرح درخت کی جڑ، اصل اور اس کی شاخیں وغیرہ فرع ہیں اسی طرح ایمان کی بنیاد کا مستحکم ہونا اصل اور اس کے اوپر پھل وغیرہ کا ملنا اس کی فرع ہے، اور اصل کے معدوم ہوجانے سے فرع بھی معدوم ہوجاتی ہے لیکن فرع کا معدوم ہوجانا اصل کے عدم کو مستلزم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اعمالِ صالحہ اگر بے ایمان کئے جائیں تو ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اگر قلب کے اندر ایمان کے درخت کی بنیاد مستحکم ہے اور اس کے باوجود اعمالِ صالحہ کا تارک ہے تو وہ گنہ گار ہے، نافرمان ہے۔ لیکن اہلِ حق کے نزدیک اس سے ایمان کا سلب یا اس پر اجراءِ فتویٰ کفر جائز نہیں یہ معتزلہ اور خوارج کا کام ہے، اس اصول کے استحضار سے فرمانِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ”من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ“ کے اوپر کوئی اشکال نہیں رہتا۔ اگرچہ اس حدیث پر وارد ہونے والے سوالات کے جواب میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مبدأ آثار پر ترتب آثار کے لئے ارتفاع موانع شرط ہے فلا اشکال فیہ بہرحال چونکہ اساس کو اصل کا حکم ہے اور موقوف کو فرع کا، اسی لئے درجۂ تحقق کو مستحکم اور مضبوط کیا گیا ہے درجۂ تخلق کے مقابلہ میں۔

جب یہ معروضاتِ حقیرہ ذہن نشین ہوگئیں تو اب سنئے کہ انسان مکلف ہے شریعت کا، اور شریعت میں دو قسم کے احکام ہیں۔ ایک وہ احکام ہیں جن کا تعلق دل سے ہے جو بمنزلہ جڑ اور بنیاد کے ہیں اور دوسرے وہ احکام ہیں جن کا تعلق قلب سے نہیں بلکہ اعضاءِ ظاہرہ سے ہے بالفاظِ دیگر اول احکام کا تعلق ماننے سے ہے اور دوسرے احکام کا تعلق کرنے سے ہے۔ بالفاظِ دیگر اول احکام درجۂ تحقق سے تعلق رکھتے ہیں اور ثانی احکام تخلق سے، تو معروضاتِ سابقہ کے پیشِ نظر اول احکام کو احکامِ اصلیہ اور ثانی کو احکامِ عملیہ فرعیہ

کہا جائیگا۔ وہ فن جو احکام عملیہ فرعیہ سے بحث کرتا ہے وہ علم فقہ ہے، اور جو فن احکام اصلیہ سے بحث کرتا ہے وہ علم العقائد یا علم الکلام کہلاتا ہے۔ تو آپکی یہ کتاب (شرح عقائد) علم کلام میں ہے، اسی گفتگو سے علم کلام کی اہمیت اور اس کا مرتبہ معلوم ہوگیا ہوگا کہ عقائد موقوف علیہ ہیں ورنہ عقیدہ کے اندر اگر بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائے تو سارے اعمال متفرعہ میں خود بخود بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائیگا۔ پھر اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علم عقائد اور علم کلام میں کیا فرق ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس فن میں احکام اصلیہ کو بیان کیا جائے وہ علم عقائد ہے، اور جس فن میں احکام اصلیہ کو ان کے براہین وادلۂ نقلیہ وعقلیہ کے ساتھ ثابت کیا جائے وہ علم کلام ہے۔ وجہ تسمیہ پر چونکہ کتاب میں خود تفصیل کے ساتھ گفتگو آرہی ہے اس لئے ابھی اس کے اوپر کچھ گفتگو ہم نہیں کرتے۔

عزیزانِ گرامی! جب ترکیب ہی کی گفتگو آپ کے سامنے ہوتی چلی آرہی ہے تو اسی کے مثل یہ کتاب بھی مرکب ہے، ایک متن ہے اور دوسری شرح ہے۔ متن مختصر العقائد ہے جو نجم الملۃ والدین شیخ ابوحفص عمر نسفیؒ کی تصنیف ہے، جن کی ولادت ۴۶۱ھ میں ہوئی اور وفات ۵۳۷ھ میں ہوئی۔ پورا نسب اس طرح ہے: نجم الدین عمر ابن محمد ابن احمد بن اسمٰعیل بن محمد بن لقمان مفتی الثقلین۔ ان کے بارے میں محققین فرماتے ہیں "کان اماما فاضلا اصولیا متکلما مفسرا محدثا فقیها حافظا نحویا احد الائمة المشهورین بالحفظ الوافر والقبول التام عند الخواص والعوام کذا فی الفوائد البهية" یہ آٹھ واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ الفوائد البہیہ کے اسی صفحہ پر وہ سلسلۂ سند مذکور ہے، اور ان کے لئے لائق فخر یہ بات ہے کہ یہ صاحب ہدایہ کے استاد ہیں۔

علمی لطیفہ مصنفؒ نے ایک مرتبہ مکہ میں صاحب المفصل والکشاف جار اللہ زمخشریؒ کی زیارت کا ارادہ کیا اور ان کے دروازہ پر پہونچ کر دستک دی۔ علامہ زمخشریؒ نے کہا مَنْ هٰذا؟ (یہ کون ہے) انھوں نے جواب دیا "عمر" زمخشریؒ نے کہا: اِنْصَرِفْ (واپس چلے جاؤ) انھوں نے کہا: یاسیدی عمر لاینصرف" یعنی عمر تو غیر منصرف ہے تو پھر واپسی کیسی؟ زمخشریؒ نے کہا: اِذا نکر صرف"

شارح العقائد

یہ مسعود ابن عمر علامہ سعد الدین تفتازانیؒ ہیں جنکی ولادت ٧٢٢ھ میں ہے اور وفات ٧٩٢ھ میں مشہور محقق ہیں بلکہ تفتازانیؒ اور سید سند جرجانیؒ کے بعد ان جیسا حاوی العلوم والفنون شخص کوئی پیدا نہیں ہوا، بہت تصنیفات ان دونوں حضرات کی معروف ومشہور ہیں۔ تہذیب المنطق والکلام، مختصر، مطول، شرح عقائد، تلویح شرح توضیح، شرح مقاصد، شرح مفتاح العلوم، فتاویٰ حنفیہ، شرح تلخیص الجامع الکبیر، سعدیہ شرح شمسیہ، شرح الزنجانی، الارشاد، حاشیۃ الکشاف، حاشیہ شرح مختصر الاصول، مفتاح الفقہ انکی معروف ومشہور کتابیں ہیں۔

شرف قبولیت

علامہ تفتازانیؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس سے زیادہ کسی کی کتابیں داخل درس نہیں ہیں، انکی اب بھی تین کتابیں داخل درس ہیں (تہذیب، مختصر، شرح عقائد) ایں سعادت بزور بازو نیست ؛ تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

تفتازانی کا مسلک

سید سندؒ کے حنفی ہونے پر تو علماء کا اتفاق ہے لیکن علامہ تفتازانی کو کسی نے حنفی اور کسی نے شافعی بتایا ہے، صاحب البحر الرائق اور علامہ طحاویؒ نے انکو حنفی کہا ہے اور صاحب کشف الظنونؒ ملا حسن چلپیؒ اور علامہ بغویؒ اور علامہ سیوطیؒ نے انکو شافعی بتایا ہے لیکن ان کی تلویح دیکھنے سے اور فقہ حنفی کی خدمت کیطرف میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفی المسلک ہیں۔ (امراء کی سوء فہم)

امیر تیمور الاعرج جسکی سلطنت بہت وسیع تھی، علامہ تفتازانی کا بہت قدر دان تھا مگر جب علامہ تفتازانی کی سعی سے بالواسطہ سید سند جرجانی کی رسائی امیر تیمور تک ہوگئی تو دونوں کے درمیان نوک جھونک اور معاصرانہ کشمکش جاری ہوگئی، اور یہ سید سند کی (اَعَاذَنَا اللّٰہُ مِنْہ) احسان فراموشی تھی ورنہ اس احسان کے علاوہ انکی تصنیفات وتالیفات سے استفادہ کا احسان تھا، بہرحال امیر تیمور سید سند کو ترجیح دینے لگا اور علامہ تفتازانی کی تفسیر کشاف کے حاشیہ میں فرمانِ باری اُولٰٓئِکَ عَلٰی هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ کے اندر استعارہ تبعیہ اور تمثیلیہ کے اجتماع پر سید سندؒ نے دربار تیموری میں اعتراض کیا یہاں تک کہ دونوں کے درمیان امیر کے دربار میں مناظرہ جُٹ گیا اور نعمان معتزلی کو حکم بنایا گیا تو اس نے سید سند کے قول کو ترجیح دی جس پر بادشاہ نے سید سند کے مرتبہ کو بڑھا دیا اور علامہ سعدؒ کے مرتبہ کو گھٹا دیا اور یہ ٧٩١ھ کا واقعہ ہے پھر علامہ تھوڑے ہی روز زندہ رہے اور بروز پیر ٢ محرم الحرام ٧٩٢ھ میں وفات ہوگئی۔ تاریخ وفات طیب اللہ ثراہ (٧٩٢ھ) ہے۔ علماء محققین کے نزدیک ایسے واقعات میں کچھ حرج نہیں کیونکہ کسی ایک مسئلہ میں مغلوب ہو جانا نقصان علمی کو مستلزم نہیں ہے پھر

سنہ ۸۰۶ھ میں شیخ محمد ابن جزری اور سید سندؒ کے درمیان مناظرہ ہوا جس میں جزری غالب ہو گئے تو امیر نے جزری کے مقام کو بڑھا دیا اور سید سند کے مرتبہ کو گھٹا دیا، اور یہ سارے احوال امیر کی سوءِ فہم کے نتیجہ میں رونما ہوئے (کما مر) بہرحال یہ دونوں حضرات جبال العلوم ہیں مگر شریف صاحب کو وہ مقامِ علمی حاصل نہیں جو علامہ تفتازانیؒ کو حاصل ہے اور شریف صاحبؒ کے قلم میں وہ قوت نہیں جو تفتازانی کے قلم میں ہے البتہ سید سندؒ تفتازانی کے مقابلہ لسان ضرور رکھتے اسی کے نتیجہ میں وہ مذکورہ جزوی مسئلہ میں غالب آگئے۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

قولہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اقول، ابتداء کی اقسام ثلثہ شرح تہذیب میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ قاضی بیضاوی نے اس پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اسلئے اس پر کلام کرنیکی چنداں ضرورت نہیں، البتہ تین باتیں یہاں عرض کرتا ہوں۔ (۱) بسم اللہ اور الحمد للہ جو قرآن میں ہے یہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی زبانی ارشاد فرمایا ہے۔ اس بات کے ذہن نشین ہونیکی وجہ سے بعض وہ اعتراضات جو وارد ہوتے ہیں وارد نہ ہوں گے۔ (۲) تسمیہ کے اندر باری تعالیٰ نے اللہ اور الرحمن اور الرحیم کا انتخاب فرمایا ہے اگرچہ بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ رب کا استعمال کیا جاتا۔ جیسے الحمد للہ رب العلمین میں ہے مگر اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر چیز کے تحقق میں (پائے جانے میں) تین چیزیں ملحوظ ہیں (۱) وجود (۲) ابقاء (۳) انتاج۔ اور بطریق لف ونشر مرتب ان تینوں چیزوں کیطرف تسمیہ کے اندر اشارہ موجود ہے، وجود کے ساتھ اللہ کا جوڑ ہے۔ اَللّٰہُ عَلَمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِیْعِ صِفَاتِ الْکَمَالِ سے یہ ربط ظاہر ہے، پھر وجود کے بعد دوسرے نمبر پر القاء کی ضرورت ہے جسکے اوپر الرحمن دال ہے اسلئے کہ الرحمن مبالغہ کا صیغہ ہے جو رحیم سے ابلغ ہے کیونکہ الفاظ کی زیادتی معنٰی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے اور باعتبار کمیت کے رحمت دنیا میں زیادہ ہے جو کفار ومسلمین سب کے اوپر عام ہے اور اسی رحمت کیوجہ سے سب کے وجود کا بقاء ہے اور پھر تیسرے نمبر پر انتاج ہے یعنی اس کے اوپر ثمرات کا مرتب ہونا، اعمال پر جزاء وسزا ملنا اور یہ آخرت کے اندر ہوگا جس کے ساتھ رحیم کا تعلق ہے کیونکہ رحیم کے اندر مبالغہ رحمن سے کم ہے۔ تو جب رحمان باعتبار کمیت زیادتی پر دال تھا (کما مرّ) تو رحیم باعتبار کمیت کمی پر دال ہوگا اور وہ کمی اس اعتبار سے آخرت ہی میں ہوگی اسلئے کہ وہاں کفار کے لئے رحمت نہ ہوگی صرف مومنین کے لئے ہوگی تاکہ انتاج کا ظہور ہو سکے۔ بہرحال ان تینوں (وجود، القاء، انتاج) چیزوں کے پیش نظر مقام کا مقتضاء اب ثابت ہوا کہ انھیں کلمات کو منتخب کرنا عین حکمت ہے جن کا انتخاب کیا گیا ہے یعنی بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

(۳) مصنفین کرامؒ اپنی کتابوں کو تسمیہ اور حمد پھر صلوٰۃ سے شروع کرتے ہیں۔ اس لئے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کُلُّ اَمْرٍ ذِی بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ فِیْہِ بِالْحَمْدِ اَقْطَعُ رواہ ابن ماجۃ ص۱۳۶ کتاب النکاح ۔ وکلّ کلامٍ لَا یُبْدَأُ فِیْہِ بِحَمْدِ اللہِ فَھُوَ اَجْذَمُ رواہ ابوداؤد ص۶۶۵ ج۲ ۔ وکل امرٍ ذی بالٍ لا یُبْدَأُ فیہ بِبِسْمِ اللہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اقطع ۔ اخرجہ الحافظ عبد القادر الرھاوی فی الاربعین عن ابی ھریرۃ ، وکلّ امرٍ ذی بالٍ لا یُبْدَأُ فیہ بحمد اللہ والصلوٰۃ علیّ فھو اقطع وابتر ممحوق من کل برکۃ اخرجہ الرھاوی فی الاربعین کذا فی الجامع الصغیر ۔ اور حمد کی روایت حسن ہے قال النووی والحدیث حسنٌ رواہ ابوداؤد وابن ماجۃ فی سننھما ورواہ النسائیُ فی کتابہٖ عمل الیوم واللیلۃ وروی موصولًا ومرسلًا وروایۃ الموصول اسنادھا جید ومعنٰی اقطع قلیل البرکۃ (شرح مسلم شریف ص۲ ج۱)

سوال : ـــــ تسمیہ اور حمد میں زیادہ اہمیت کس کو ہے؟

جواب : ـــــ اہمیت تو دونوں کی ظاہر ہے البتہ تسمیہ کے تحت حمد بھی داخل ہو جاتی ہے کیونکہ حمد کا ماحصل اللہ کی عظمت وکبریائی کا اظہار ہے اور یہ مقصد بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے ادا ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکاتیب میں جو سلاطین کے نام تحریر فرمائے تسمیہ پر اکتفاء فرمایا ہے ۔ اس سے بھی تداخل مفہوم ہوتا ہے ، اور یہی وجہ ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو حمد پر مقدم کیا جاتا ہے ۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث حمد کے رواۃ میں ایک راوی قرۃ ابن عبد الرحمٰن ہے جس پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے مگر یہ اعتراض غلط ہے اس لئے کہ ائمہ حدیث نے (ابن حبان اور ابو عوانہ نے) اسکی تصحیح کی ہے ، حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

قرۃ ابن عبد الرحمٰن بن جبرئیل المعافری البصری یقال اسمہ یحیٰی صدوق لہ مناکیر (تقریب التہذیب) واللہ اعلم بالصواب ۔

الحَمْدُ لِلّٰہِ المتوحّد بجلالِ ذاتہٖ وکمالِ صفاتہٖ المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماتہٖ ۔

ترجمہ تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جو یکتا ہے اپنی ذات جلیلہ اور صفاتِ کمالیہ میں جو پاک ہے عظمت وکبریائی کی صفات میں کوتاہی اور اس کی علامات کی آمیزش سے ۔

تشریح جیسے اخبار عن الطلاق کو انشاء طلاق شمار کیا جاتا ہے ایسے ہی اخبار عن الحمد کو عجز انسانی کے پیش نظر انشاء حمد کے قائم مقام مان لیا گیا ہے اور جیسے عقود کے اندر

ماضی کے صیغوں کے شرعاً انشاء شمار کرلیا گیا ہے۔ ہدایہ کتاب النکاح کے شروع اور کتاب البیوع کے شروع میں یہ بحث آپ کے سامنے گذر چکی ہے۔ حمد کی تعریف آپ جانتے ہی ہیں ھوالثناء باللسان علیٰ وجہ التعظیم بالجمیل الاختیاری۔ لسان کی قید سے شکر خارج ہوگیا علیٰ وجہ التعظیم کی قید سے تمسخر اور مذاق خارج ہوگیا، اور بالجمیل الاختیاری کی قید سے مدح خارج ہوگئی کہ اس کے اندر یہ شرط نہیں ہے اور علماء محققین کے نزدیک حمد کی حقیقت الحمدللہ کہنا نہیں ہے بلکہ اللہ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے خواہ وہ دوسرے کلمات کے ذریعہ ہو، لہٰذا اس اعتبار سے تسمیہ بھی حمد ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کی جانب جو مکتوبات روانہ فرمائے تھے ان میں اکتفاء بالتسمیہ کا یہی راز ہے، اور صوفیہ کے نزدیک حمد کی حقیقت اظہار صفات الکمال ہے اور اس اظہار میں قول سے زیادہ فعل سے اظہار زیادہ مستحکم اور قوی شمار کیا گیا ہے گویا کہ عابدین اپنی عبادت کے اندر صفات کمال کا اظہار کرتے ہیں۔ الحمد کا لام جنس کا ہے یا استغراق کا یا عہد ذہنی کا یا عہد خارجی کا تو اس میں مذکورہ چاروں احتمال جاری ہوسکتے ہیں۔

اگر الف لام جنس کا ہو تو اگرچہ یہ ماہیت پر دلالت کرتا ہے لیکن لام اختصاص کا بعد میں آنا بتلاتا ہے کہ جنس محامد کا اللہ کے ساتھ اختصاص ہے اور جب جنس کا اختصاص ثابت ہوگیا تو ہر ہر فرد کا اختصاص ثابت ہوگیا اسلئے کہ اگر کوئی فرد حمد اللہ کے ساتھ اختصاص سے خارج ہوجائیگا تو چونکہ جنس کا اپنے فرد کے ساتھ تحقق ہوتا ہے تو جنس لعد کا اختصاص باللہ بھی منتفی ہوجائیگا۔ وہٰذا خلف۔ اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ الف لام جنسی اور استغراقی کا مآل یہاں ایک ہی ہے۔

لہٰذا بعض علماء کا یہ فرمانا کہ معتزلہ کے نزدیک جنس کا ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک استغراق کا ہے یہ وہم محض ہے اور معتزلہ اگرچہ افعال عباد کی نسبت بندوں کی جانب کرتے ہیں وہ اس کے منکر نہیں کہ جمیع محامد کا اختصاص اللہ کے ساتھ ہے۔ بلکہ وہ اعتراف کرتے ہیں کہ جملہ محامد کا مستحق وہ صرف اللہ ہے اسلئے کہ بندے اگرچہ اپنے افعال کے خالق تو ہیں لیکن ان کے اندر قدرت کا خلق کرنیوالا اللہ ہی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ لام جنس اور لام استغراق دونوں کا مآل ہے۔

اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ لام عہد خارجی کا ہو اور مراد وہ حمد ہو جو اللہ نے اپنی خود بیان کی ہے اور چونکہ بندہ حمد کا حق ادا کرنے سے قاصر ہے پس وہ اسی حمد کا حوالہ دیکر حامدین کی فہرست میں داخل ہونا چاہتا ہے جیسا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے لَا اُحْصِی ثَنَاءً علیكَ انتَ كَمَا اَثْنَیْتَ عَلیٰ نفسكَ۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ لام عہد ذہنی کا ہو اور مراد حمد کا وہ فرد کامل ہو جو ذہن میں متعین

ہے اور وہ حمد قدیم ہے اور چونکہ حمد مصدر ہے جو مبنی للفاعل ہونیکی صورت میں حامدیت کے معنیٰ میں ہوگا اور اس سے معنیٰ مصدری اور حاصل مصدر بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور مبنی للمفعول ہونیکی صورت میں محمودیت مراد ہوگی اور یہی صفتِ قدیم ہے جسکو حمد قدیم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بہرحال اس تقریر سے معلوم ہوا کہ احتمالاتِ اربعہ لام کے سلسلہ میں درست ہیں۔ یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رکھئے کہ لام جنسی ہونیکی صورت میں قضیہ مہملہ ہوگا (فتدبر) اور استغراق کا ہونیکی صورت میں قضیہ کلیہ ہوگا اور عہد ذہنی کا ہونیکی صورت میں قضیہ جزئیہ ہوگا اور عہدِ خارجی کا ہونیکی صورت میں قضیہ طبعیہ ہوگا۔ فتفکرُوا یا اُولی الالباب۔

مسئلہ علمیہ حمد کے چار اجزاء ہیں (۱) حامد (۲) محمود (۳) محمود علیہ (۴) محمود بہ۔ حامد: تعریف کرنیوالا۔ محمود: جسکی تعریف کی جائے۔ محمود علیہ: جس وصف پر تعریف کی جائے یعنی جو حامد کو حمد کرنے پر ابھارنیوالی چیز ہے وہ محمود علیہ ہے، اور حامد جن الفاظ و تعبیرات سے حمد ادا کرتا ہے وہ محمود بہ ہے۔ حامد اور محمود کی بات تو کھلی ہوئی ہے محمود علیہ اور محمود بہ کے بارے میں دو قول ہیں۔ (۱) ان دونوں میں تغایر ذاتی ہے جیسا ظاہر بھی ہے (۲) ان دونوں کے اندر اتحادِ ذاتی اور تغایرِ اعتباری ہے کیونکہ محمود علیہ مثلاً زید کی شجاعت ہے یا اس کا علم و ہنر ہے اور محمود بہ، حامد کا اس کو زبان سے ادا کرتے ہوئے یوں کہنا ہے کہ فلاں فلاں بہت بڑا بہادر یا عالم ہے تو محمود بہ کے اندر بھی اسی شجاعت کا ذکر ہے جو محمود علیہ اور حمد پر ابھارنیوالی ہے اسی کو اتحادِ ذاتی اور تغایرِ اعتباری سے تعبیر کیا گیا ہے۔ میں اسی مفہوم کو اپنے ان الفاظ میں تعبیر کر سکتا ہوں کہ ایک ہی شئ کا درجۂ تحقق میں ہونا محمود علیہ ہے اور درجۂ ترتب میں آنا محمود بہ کہلاتا ہے۔

المُتوحّد بجلالِ ذاتہٖ وکمالِ صفاتہٖ :- متوحّد باب تفعل سے اسمِ فاعل کا صیغہ ہے اور اس کی خاصیت تکلف، صیرورت اور طلب وغیرہ ہیں اور یہاں تینوں خاصیتیں تاویلات کے ساتھ درست ہو سکتی ہیں۔ طلب کے معنیٰ کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس کی ذات وحدت کو مقتضی ہے اور تکلف کی صورت میں اس کو کمال فی الوحدۃ سے مجاز کہا جائے گا اور معنیٰ یہ ہوں گے کہ وحدتِ کاملہ کے ساتھ متصف ہے اور صیرورت کی صورت میں یہ ہوں گے کہ وہ وحدتِ ذاتیہ کے ساتھ متصف ہے لیکن اس اتصاف میں کسی کی کاریگری کا کوئی دخل نہیں یعنی اس کی ذات خود بخود ہی ایسی ہے اور یہی صیرورت کا مآل ہے۔ جلال مصدر ہے اس میں دو احتمال ہیں یا اسکو معنیٰ مصدری میں استعمال کیا جائے یا اسم فاعل کے معنیٰ میں اور اس کے معنیٰ ہیں وہ عظمت و ہیبت جو کہ خوف و دہشت کا باعث ہو، اول صورت میں جلال کی اضافت ذات کی جانب اضافتِ لامیہ ہوگی اور دوسری صورت میں من قبیل اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہوگی تو تقدِ عبارت ہوگی بذاتہ الجلیلۃ اور

بعینہ یہی کمال صفاتہ میں ہے یہاں صورۃ ثانیہ میں تقدیر عبارت ہوگی وصفاتہ الکاملۃ اور جلال ذات سے مراد یا تو صفات قہریہ ہیں یا سلبیہ جیسے ملک، قادر، مقتدر صفات قہریہ میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے یہ صفات سلبیہ ہیں، اور کمال صفات سے یا تو صفات لطیفہ مراد ہیں یا صفات ثبوتیہ۔ صفات لطیفہ جیسے الرحمٰن والرحیم، اور صفات ثبوتیہ سلبیہ کی ضد ہیں اور انکو صفات ذاتیہ سے بھی تعبیر کردیا جاتا ہے جیسے حیٰوۃ، قدرۃ، علم، سمع، بصر، کلام، ارادہ، تکوین۔ شرح الفقہ الاکبر ص۱۵، نبراس ص۱۸۴، الکلام المنظم ص۱۶ پر اس کی مزید تفصیل مذکور ہے۔

سید سندؒ کتاب التعریفات ص۱۳۳ پر فرماتے ہیں: الصفات الذاتیۃ ھی ما یوصف اللہ بھا و لا یوصف بضدھا نحو القدرۃ والعزۃ والعظمۃ وغیرھا، الصفات الفعلیۃ ھی ما یجوز ان یوصف اللہ بضدہ کالرضا والرحمۃ والسخط والغضب ونحوھا۔ الصفات الجمالیۃ ما یتعلق باللطف والرحمۃ، الصفات الجلالیۃ ھی ما یتعلق بالقھر والعزۃ والعظمۃ والسعۃ

سوال :۔ مضاف اور مضاف الیہ میں مغایرۃ ہوا کرتی ہے تو پھر ذات کی اضافت اس ضمیر کی جانب جو اللہ کی جانب راجع ہے جائز نہ ہوگی؟

جواب :۔ ضمیر کا مرجع لفظ اللہ ہے نہ کہ مسمّٰی لفظ اللہ، اور ذات باری لفظ اللہ کا غیر ہے۔ فلا اشکال۔
صفات، صفت کی جمع ہے اور صفت اصل میں وصف تھا فاعینی واؤ کو حذف کرکے اس کے آخر میں عوض کیلئے تاء لائی گئی اور واؤ کا کسرہ عین کلمہ یعنی صاد کو دیدیا گیا صِفۃ ہو گیا۔ علم الصیغہ ص۳۶ پر یہ اصول قاعدہ نمبر۲ کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

سوال :۔ وصف اور صفت میں کیا فرق ہے؟

جواب :۔ دونوں مصدر ہیں اور دونوں میں ترادف ہے البتہ متکلمین نے فرق کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ قائم بالوصف کو وصف اور قائم بالموصوف کو صفت کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو کتاب التعریفات ص۲۵۲۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ممدوح کی ذات میں جو خصائل حمیدہ موجود ہیں وہ صفت ہے اور مادح جب انکی اپنے کلمات میں تعبیر کرتا ہے تو ان کلمات کو وصف کہتے ہیں اور قائم بالوصف سے یہی مراد ہے غیاث اللغات میں ہے وصف کلمات مدح مادح را گویند وصفت خصائل در ذات ممدوح باشد ص۳۰۸۔

المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماتہ متقدس میں وہی تینوں احتمال ہیں جو متوحد میں گذر چکے ہیں۔ نعوت، نعتٌ کی جمع ہے۔ نعت اس صفت کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو اور اپنے منعوت پر حمل بالمواطات کے ساتھ اس کا حمل ہو۔ اسی تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نعت اور صفت کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ اول میں حمل علی المنعوت ضروری ہے۔ ثانی

میں نہیں۔ لہٰذا ہر نعت صفت ہے اور ہر صفت نعت نہیں ہے۔ جبروت مبالغہ کا صیغہ ہے جیسے ملکوت، عظموت۔ عظمتِ رفیعہ کے معنیٰ ہیں، جبروت اور عظموت ہم معنیٰ ہیں، اور متکلمین کی اصطلاح میں جبروت سے مراد صفات ہیں۔ جیسے لاہوت سے مراد ذات ہے۔ اس اصطلاح کے پیشِ نظر نعوت الجبروت کی اضافت من قبیل اضافۃ المسمّیٰ الی اسم ہے۔ شوائب، شائبہ کی جمع ہے جو شوب سے مشتق ہے جس کے معنیٰ ملنے کے ہے، اور ادناس وگندگیوں پر بھی شوائب کا اطلاق ہوتا ہے۔ نقص، کوتاہی۔ یعنی کمال کی ضد۔ سمات، سمۃٌ کی جمع ہے جو دراصل وِسْمٌ تھا، قاعدۂ مذکورہ کے مطابق سمۃٌ ہوگیا، سمات کے معنیٰ علامات کے ہیں۔

وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی نَبِیِّہٖ مُحَمَّدٍ الْمُؤَیَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِہٖ وَوَاضِحِ بَیِّنَاتِہٖ وَعَلٰی آلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ هُدَاةِ طَرِیْقِ الْحَقِّ وَحُمَاتِہٖ۔

ترجمہ اور رحمتِ کاملہ نازل ہو جو اللہ کے نبی محمدؐ پر جنکی تائید کی گئی ہے اللہ کے روشن دلائل اور اس کی کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپؐ کی آل پر اور اُن صحابہ پر جو حق کے راستہ کے رہنما اور اس کے مددگار ہیں۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے بندوں کو پیدا فرما کر انکو اپنی عبادت کا مکلف بنایا اور احکامِ تکلیفیہ کی ادائیگی کے لئے فیضِ الٰہی کا بندوں تک وصول ضروری ہے مگر اللہ تعالیٰ نہایت کمال سے متصف ہے اور بندے نہایت نقصان میں ہیں، علائق بشریہ اور عوائق بدنیہ نیز لذاتِ حسیہ اور شہواتِ جسمانیہ کی گندگیوں میں انسان لپٹا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ غایت تجرد اور غایت تقدس میں ہے تو ایسی صورت میں براہِ راست بندوں کیلئے قبولِ فیضِ الٰہی کی کوئی صورت نہیں، تو بندوں کے لئے اکتسابِ فیض کیلئے ایسے واسطہ کی ضرورت تھی جس کا ان دونوں جانبوں سے تعلق ہو یعنی درجۂ تجرد سے کچھ تعلق ہو اور اوصافِ بشریہ سے بھی تعلق ہو تاکہ وہ مرتبۂ تجرد کے ساتھ تعلق کیوجہ سے فیضِ الٰہی کا اکتساب کرسکے اور دوسرے درجہ کے ساتھ تعلق کیوجہ سے بندوں پر افاضہ کرسکے اور وہ واسطہ حضراتِ انبیاء علیہم السلام ہیں اور پھر انبیاء میں سب سے اعلیٰ واشرف جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اسلئے پسندیدہ طریقہ یہ مقرر ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا جائے، اور درود بھیجنے کا ہم کو حکم ہوا اور فرمانِ رسالت سے اسکی تائید ہوئی۔ عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ رضی اللہ عنہ کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ فِیْہِ بِحَمْدِ اللّٰہِ وَالصَّلٰوۃِ عَلَیَّ فَهُوَ اَقْطَعُ اخرجہ الحافظ عبد القادر الرهاوی فی اربعینہ کذا فی الجامع الصغیر للسیوطی۔

بالفاظِ دیگر اسی مفہوم کو اسطرح ادا کر سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے انوارِ روحانیہ کیوجہ سے عالمِ لاہوت سے بھی تعلق رکھتے ہیں اور اپنی بشریت کیوجہ سے عالمِ ناسوت سے بھی تعلق رکھتے ہیں تو اسی وجہ سے جملہ انوارِ الٰہیہ کا فیضان بواسطہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوا ہے۔ اسلاف کی عادت یہ مقرر ہوگئی کہ وہ حمد و ثنا کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجتے ہیں۔ اور اس باب میں امام طحاوی اور امام کرخی کا اختلاف معروف ہے۔ امام طحاوی اتحادِ مجلس کے باوجود تکرار کو واجب کہتے ہیں اور فتویٰ استحباب تکرار پر ہے، مگر احادیثِ وعید کے بیشِ نظر قولِ طحاوی معتمد ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے شامی ص ۳۴۶ ج ۱۔

صلوٰۃ۔ معانی مختلفہ میں مستعمل ہوتا ہے بمعنیٰ نزولِ رحمت، بمعنیٰ استنزالِ رحمت، بمعنیٰ تسبیح، بمعنیٰ استغفار۔ نیز مشہور ہے کہ جب لفظ صلوٰۃ کی نسبت اللہ کیطرف ہو تو اس کے معنیٰ انزالِ رحمت کے ہیں اور جب ملائکہ کیطرف نسبت ہو تو اس کے معنیٰ استغفار کے ہیں، اور جب مؤمنین کیطرف ہو تو معنیٰ طلبِ رحمت کے ہیں، اور جب جمادات و نباتات کی جانب نسبت ہو تو اسکے معنیٰ تسبیح کے ہیں۔

وَالصَّلٰوۃُ فِی اللُّغَۃِ الدُّعَاءُ وَفِی الشَّرِیْعَۃِ عِبَارَۃٌ عَنْ اَرْکَانٍ مَخْصُوْصَۃٍ وَاَذْکَارٍ مَعْلُوْمَۃٍ بِشَرَائِطَ مَحْصُوْرَۃٍ فِیْ اَوْقَاتٍ مُقَدَّرَۃٍ۔ وَالصَّلٰوۃُ اَیْضًا طَلَبُ التَّعْظِیْمِ لِجَانِبِ الرَّسُوْلِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ۔

علامہ سعد الدین تفتازانی کے حاشیہ کشاف میں فرمایا ہے کہ انصاف کی بات وہی ہے جو جمہور فرماتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ دعاء کے معنیٰ میں حقیقتِ لغویہ ہے اور عباداتِ مخصوصہ کے اندر مجاز ہے کیونکہ عبادتِ مخصوصہ بھی دعاء پر مشتمل ہے (حموی علی الاشباہ ص ۱۸)

سوال:۔ جب لفظِ صلوٰۃ کے معانی کثیرہ ہیں تو پھر یہ مشترک ہوا اور مشترک معانی کثیرہ پر بیک وقت دال تو ہو سکتا ہے لیکن معانی مختلفہ بیک وقت مراد نہیں ہو سکتے حالانکہ اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ الآیۃ میں مختلف معانی بیک وقت مراد ہو گئے (کما لا یخفیٰ)

جواب:۔ لفظِ صلوٰۃ درحقیقت مشترک نہیں ہے بلکہ اس کے معنیٰ ایک مفہوم کلی کے متعدد افراد ہیں یعنی انزالِ رحمت، استغفار اور طلبِ رحمت وغیرہ، اب مذکورہ خرابی لازم نہ آئے گی۔

پھر صلوٰۃ، مصدر ہے صلّٰی یُصَلِّیْ صَلٰوۃً، اور قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ مصدر تصلیۃً ہوتا اور بعض مقامات پر تصلیۃً بھی منقول ہے لیکن بقول علامہ زوزانی اہل لغت نے تصلیۃ کا استعمال چھوڑ دیا اور شاید وجہ اس کی یہ ہو کہ تصلیہ مصدر قیاسی ہے اور ارباب لغت کی توجہ مصادر سماعیہ کیطرف ہوا کرتی ہے اور صلاۃ اسم مصدر ہے سوائے مثل جیسے وہ استواء کے معنیٰ میں ہے یہ تصلیہ کے معنیٰ میں ہے البتہ جب صلاۃ سے عبادتِ مخصوصہ ادا کی جائے تو پھر اسکا مصدر مستعمل نہیں ہے۔

نبراس اور حاشیہ رمضان آفندی وغیرہ میں لکھا ہے کہ الصلوٰۃ کا الف واؤ مفتوحہ سے بدلا ہوا ہے اسی وجہ سے اس الف کو واؤ کیساتھ لکھتے ہیں مگر ابن درستویہ کا فرمان ہے کہ اس کا الف واؤ سے بدلا ہوا ہے مگر قرآن کے علاوہ کسی اور جگہ صلاۃ واؤ کے ساتھ نہیں لکھا جائیگا بلکہ الف کی صورت میں صلاۃ لکھیں گے وفی الصلوٰۃ اقوالٌ مختلفۃ وتحقیقات غریبۃ لاتلیق بھذا المقام

سوال :۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے صلوٰۃ کا حکم فرمایا ہے، ایسے ہی سلام کا ذکر ہے۔ مصنفؒ نے سلام کو کیوں ترک کردیا؟ جبکہ بعض علماء اس کی کراہت کے قائل ہیں۔

جواب :۔ امام نووی ؒ نے کراہت کے قول کو باطل قرار دیا ہے اور آیت شریفہ میں تسلیم کو انقیاد کے معنیٰ پر محمول کیا ہے اور عدمِ اجتماع کے بہت شواہد ہیں جو نصِ قرآنی سے ثابت ہیں۔ فتفکر۔

علیٰ نبیہا ۔ نبی صیغہ صفت ہے مشتق منہ یا مہموز لازم ہے یا ناقص واوی۔ اول کے معنیٰ خبر دینا اور ثانی کے معنیٰ بلند ہونا ہے، اور نبی میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں کسی نے احتمالِ اول کو ترجیح دی ہے اور کسی نے ثانی کو۔ مصنف نے نبی کا انتخاب فرمایا، رسول نہیں فرمایا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ نبوت کا مسئلہ ہی متکلمین کی زبانوں پر مشہور رہے نہ کہ مسئلۂ رسالت، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول تو ہر قاصد ہے اور نبی صرف پیغمبر ہی ہوتا ہے۔

لطیفہ :۔ لا تصل علی النبی۔ یعنی شارع عام پر نماز نہ پڑھو، اور راستہ کو اس لئے نبی کہا گیا ہے کہ وہ مخبر ہے۔

محمد :۔ یہ یا تو بدل ہے یا عطفِ بیان ہے اور یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شخصی ہے اور یہ آپ کا سب سے مشہور نام ہے۔ آپ کے دادا عبدالمطلب نے ولادت کے ساتویں روز الہام کی وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا ہے اور آپ سے پہلے پندرہ افراد ہوئے ہیں جن کا نام محمد ہے البتہ آپ کا نام احمد ایسا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نہیں رکھا گیا۔

المؤید :۔ اسم مفعول کا صیغہ ہے اید سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ قوت کے ہیں۔ سطع سطوعاً، بالضم۔ از (ف) بمعنیٰ بلند ہونا۔ حجج ۔ حجۃ کی جمع، حجت وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنیوالی ہو اور اس کے اصل معنیٰ غلبہ کے ہیں تو چونکہ دلائل خصم پر غلبہ کا سبب ہیں اسلئے دلیل کو حجت کہتے ہیں اور اسی کو اطلاق المسبب ایرادۃ السبب کہتے ہیں۔

ساطع کی اضافت حجج کی جانب، صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے اور واضح بیناتہ میں بھی ویسا ہی ہے یعنی الحجج الساطعۃ اور البینات الواضحۃ۔ اور ان دلائل سے مراد آپ کے معجزات ہیں پھر یہ معجزات چونکہ خصم پر غلبہ کا سبب ہیں تو ان کو حجت سے تعبیر کردیا جاتا ہے اور ان معجزات میں بذات خود ظہور بھی ہے خفا نہیں تو انکو بینات سے تعبیر کردیا جاتا ہے۔

عہ ھو عبد اللہ بن جعفر المتوفی سنہ ۳۴۷ھ ۱۲ محمد یوسف غفرلہ

وعلیٰ اٰلہٖ واصحابہٖ ۔ اس مقام پر جو حدیث نقل کی جاتی ہے مَنْ فصّل بینی وبین آلی بعلی فعلیہ کذا وکذا ۔ یہ باطل ہے جس کی کوئی اصل نہیں، شیعہ کی مفتریات میں سے ہے ۔ کذا فی الموضوعات ص۴۳ ۔ پھر آل کے اوپر علیٰ داخل کیا گیا ہے جس میں یہ لطف ہے کہ اگرچہ آل واصحاب آپکی پیروی کیوجہ سے مستحق صلاۃ بنے ہیں لیکن چونکہ ان کے اندر بھی اوصاف کمالات موجود ہیں تو ان اوصاف کیوجہ سے گویا کہ وہ حضرات اصالۃً مستحق صلاۃ ہو گئے ۔ فرمان باری وَلِلّٰہِ الْعِزَّۃُ وَلِرَسُوْلِہٖ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ کے اندر اسی مفہوم کیطرف لطیف اشارہ ہے ۔ آل کا اطلاق نفس، اہل، اتباع، انصار پر ہوتا ہے ۔ یہاں اول (نفس) معنیٰ مراد نہیں ہو سکتے، اور اگر آل سے مراد اہل وعیال ہوں تو یہ عطف العام علی الخاص کے قبیل سے ہوگا یعنی معطوف (اصحاب) کے اندر عیال واصحاب سب جمع ہیں کیونکہ اہل وعیال بھی اصحاب کے زمرہ میں شامل ہیں تو اس صورت میں آل کیلئے دعا میں تکرار ہے اور اگر آل سے اتباع مراد لیا جائے تو پھر اصحاب کا عطف اسکے اوپر تخصیص بعد التعمیم کی قبیل سے ہوگا یعنی اتباع عام ہے، جس میں اصحاب وغیر اصحاب سب شامل ہیں اور اصحاب خاص ہے ۔ آل کی اصل کے سلسلہ میں دو قول ہیں (۱) اس کی اصل اہل ہے چونکہ ہمزہ اور ہاء دونوں قریب المخرج ہیں اسلئے ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا ہے أأل ہو گیا اب بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل دیا گیا آل ہو گیا (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اصل اَوَلٌ ہے بروزن فَرَسٌ ۔ علم الصیغہ میں ذکر کردہ قاعدہ ۷ کے مطابق آل ہو گیا ۔

علامہ شاطبیؒ نے فرمایا ہے فابدل الہ من ہمزۃ جاء اصلہا وقد قال بعض الناس من واوٍ اُبدلا ۔ آل اور اہل کے درمیان استعمال میں یہ فرق ہے کہ اہل کا اطلاق صرف ان لوگوں پر ہوگا جنکے اندر شرافت ہو، خواہ دینی ہو یا دنیوی مثلاً آل فرعون شرافت دنیوی کیوجہ سے، اور آل رسول دونوں شرافتوں کے پائے جانے کی وجہ سے ۔ اصحاب ۔ صاحب کی جمع ہے بمعنی ساتھی، ایک ساتھ زندگی بسر کرنے والے ۔ اصحاب اور صحابہ میں یہ فرق ہے کہ اول اوروں کے اوپر بھی بولا جا سکتا ہے اور ثانی مخصوص ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کے لئے ۔ تو گویا ان دونوں میں عام خاص کی نسبت ہو گئی، صحابۂ کرامؓ میں سے فرد واحد کو بیان کرنے کیلئے صحابی مستعمل ہوتا ہے ۔ صحابی وہ ہے جس نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت ایمان میں بحالت بیداری دیکھا ہو اور تا وفات حالت ایمان پر رہا ہو ۔ پھر اصحاب کے اندر چار قول ہیں (۱) اصحاب صاحبٌ کی جمع ہے جیسے اطہار طاہرٌ کی جمع ہے (۲) صحیبٌ کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی (۳) صَحْبٌ کی جمع ہے جیسے انہار نہرٌ کی (۴) صَحِبٌ کی جمع ہے جیسے انمار نمرٌ کی ۔

مسئلہ :- غیر انبیاء پر استقلالاً صلاۃ وسلام بھیجنا جائز نہیں محققین اہل سنت والجماعت کا یہی

مسلک ہے روافض کے نزدیک استقلالاً غیر انبیاء پر صلاۃ وسلام بھیجنا جائز ہے۔
مسئلہ(۲):- جیسے اللہ کے علاوہ کسی کو عزوجل نہیں کہا جاتا بر بناء عرف سلف ویسے ہی غیر انبیاء کیلئے صلاۃ وسلام بھی استقلالاً نہ ہوگا۔
ھُداۃ طریق الحق وحماتہ ۔ ہُداۃ ہادی کی، اور حُمات حامی کی جمع ہے جیسے قضاۃ دُعاۃ، رُعاۃ قاضی اور داعی اور راعی کی جمع ہیں، اور ہُداۃ وحُماۃ آل واصحاب کی صفتیں ہیں، اور لف ونشر مرتب کے طریقہ پر یہ بھی جائز ہے کہ ہُداۃ آل کی، اور حُماۃ اصحاب کی صفت ہو۔
اور طریق الحق، کی تفصیل ہم انشاء اللہ عنقریب قال اَھلُ الحق کے تحت عرض کرینگے البتہ یہ واضح رہے کہ طریق الحق میں اضافت بیانیہ ہے ای الطریق الذی ھوالحق۔

وَبَعْدُ فَاِنَّ مَبْنیٰ عِلْمِ الشرائِعِ وَالاَحکامِ وَاَسَاسَ قَواعِدِ عَقَائِدِ الاسلامِ هُوَ عِلْمُ التَّوحِیْدِ وَالصِّفاتِ المَوْسُومِ بالکلامِ المُنجِی عَنْ غَیَاهِبِ الشُّکُوكِ وَظُلُمَاتِ الاوهَامِ

ترجمہ اور حمد وصلوٰۃ کے بعد پس علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد الاسلام کے قواعد کی جڑ وہ علم توحید وصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے جو مشکوک کی تاریکیوں سے اور اوہام کی اندھیریوں سے نجات دینے والا ہے۔

تشریح جس طرح آپ نے دیکھا ہوگا کہ ریڈیو میں چند بینڈ ہوتے ہیں، ایک کے دبانے سے کوئی اسٹیشن بولتا ہے اور دوسرے کے دبانے سے اسی جگہ سے دوسرا اسٹیشن بولنا شروع کر دیتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ ایسے ہی اما بعدُ کلام کا بینڈ ہے۔
اس بینڈ کے دبانے سے دوسرا اسٹیشن بولنے لگتا ہے (کما لایخفیٰ) اسکو یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ دو کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے بہت نفیس اور جامع کلمہ ہے۔ امابعد کو سب سے پہلے کس نے استعمال کیا، اس میں اختلاف ہے۔ قولِ اول حضرت داؤد علیہ السلام نے اور ان لوگوں نے فرمانِ باری تعالیٰ وَاٰتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب سے یہی امابعد مراد لیا ہے (۲) یعرب ابن قحطان۔ (۳) حضرت یعقوب علیہ السلام (۴) سحبان وائل (۵) کعب ابن لوی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد میں سے ہیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے متعلق یہ کلمہ بولنے کی روایت طبرانی نے بسندِ ضعیف مرفوعاً ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے، حضرت یعقوب علیہ السلام کے متعلق علامہ عینیؒ نے شرحِ

بخاری میں بحوالہ دارقطنی سندِ ضعیف کے ساتھ روایت نقل کی ہے۔

بَعْدُ ظروف زمانیہ میں سے ہے جو مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونیکی صورت میں مبنی علی الضم ہوا کرتا ہے اور یہاں بھی یہی صورت ہے۔ ای بعد الحمد والصّلوٰۃ۔

پھر اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔ (۱) امابعد (۲) وبعد۔ اول کی تحقیق یہ ہے کہ اما حرفِ شرط ہے جو جملہ فعلیہ پر داخل ہوتا ہے لیکن یہاں مفرد کلمہ پر داخل کیوں ہو گیا؟

جواب:۔ اصل عبارت اس طرح تھی مَہْمَا یَکُن مِنْ شَیْئٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلوٰۃ فَاِنَّ الخ مہما یکن من شئ مبتدا متضمن معنیٰ شرط اور فان الخ اس کی خبر جو جزار کے معنیٰ کو متضمن ہے جب اس کے اندر تخفیف کی گئی تو من شئ کو حذف کیا گیا اور فعل شرط یکن کو حذف کیا اور مہما کو حذف کر دیا تو یہاں سے مہما مبتدا اور فعل شرط کو حذف کیا گیا ہے پھران دونوں کا قائم مقام بنا کر امّا کو لایا گیا ہے تو چونکہ یہ مہما کا بھی قائم مقام ہے جو مبتدا ہے لہٰذا کچھ نہ کچھ آنسو پونچھنے کے لئے اسکو مبتدا کی مناسبت کیوجہ سے اسم پر یعنی بعدُ پر داخل کیا گیا ہے اور یہ فعل شرط یکن کا بھی قائم مقام ہے اس کیوجہ سے بعدُ کے مابعد پر فار جزائیہ کو داخل کر دیا گیا ہے لہٰذا اس مقام پر پیدا ہونے والے دونوں تقاضوں کو اس طرح پورا کر دیا جائے گا۔

سوال:۔ جب استعمال مذکور میں بعدُ کو مبنی بنانا تھا تو مبنی علی الضم ہی کیوں کیا گیا؟

جواب:۔ اس لئے کہ ضمہ تمام حرکتوں میں قوی حرکت ہے اس کے ذریعہ محذوف کی کچھ تلافی ہو سکتی ہے۔ کما قیل واختیر الضمّ لجبر النقصان۔

تفصیل وبعدُ:۔ مگر یہاں شارح کے کلام میں امابعدُ نہیں بلکہ وبعدُ ہے۔ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وبعد کے مابعد پر فار کیسی ہے؟ اس کی علمار نے مختلف توجیہات پیش کی ہیں۔

توجیہ اول:۔ مصنف نے امّا کے توہم کیوجہ سے اس کے مابعد پر فار کو داخل کیا ہے۔ توہم کا حاصل یہ ہے کہ غیر مذکور کو مذکور سمجھ لیا گیا۔ مگر یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ مصنفین نے بکثرت اسکو استعمال کیا ہے تو کیا سب کے سب اسی توہم کے شکار ہو گئے تھے، اسی وجہ سے نحویوں نے اس توجیہ کا اعتبار نہیں کیا۔

توجیہ ثانی:۔ یہاں اما مقدر ہے جسکی وجہ سے مابعد پر فار داخل ہو گئی مگر یہ تحقیق بھی خلاف اصول ہے، ایک تو اس لئے کہ علامہ رضی نے تصریح فرمائی کہ امّا اس وقت مقدر ہو سکتا ہے جبکہ فا کا مابعد امر یا نہی ہو جو ماقبل کیلئے ناصب یا مفسِّر ہو جیسے وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ وثیابك فطهّر۔ اور یہاں یہ دونوں صورتیں نہیں ہیں۔ معلوم ہوا کہ تقدیر اما غلط ہے اور دوسری وجہ یہ ہے المقدر کالمذکور تو اس سے یہ ثابت ہو گا گو یا کہ اما عبارت میں موجود ہے جس سے واؤ اور امّا کا اجتماع لازم آئے گا

2

حالانکہ واؤ جب اما کا عوض ہے تو پھر اجتماع عوض ومعوض درست نہیں ہوگا۔ اگرچہ بعض علماء نے (جیسے علامہ خیالیؒ) علامہ سکاکی کے استعمال سے جو اواخر فن بیان ہیں و امابعد استعمال کیا ہے اس پر حجت پکڑی ہے کہ دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ علامہ سکاکی ان بزرگوں میں سے نہیں ہیں جن کا استعمال حجت ہو سکے اور اسی وجہ سے محققین نے انکا تخطیہ کیا ہے۔

توجیہ (۳) ثالث :۔ واؤ اما کا قائم مقام ہے، یہ جواب تو معقول ہے مگر اس پر ملا حسن چلپیؒ نے حواشی تلویح میں یہ اعتراض کیا ہے کہ نیابت کیلئے نائب اور منوب عنہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے حالانکہ واؤ اور اما کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

توجیہ (۴) رابع :۔ واؤ عطف کیلئے ہے یعنی عطف قصہ علی القصہ کیلئے جس میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان اخبار و انشاء کے اعتبار سے مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی اور بعد کو جو ظرف ہے شرط کے درجہ میں اتارلیا گیا ہے جیسے وَاذ لم یہتدوبہ فسیقولون هٰذا افك مبين کے اندر ہوا ہے اس توجیہ پر بظاہر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا علماء کرام نے اور بھی بہت سی توجیہات پیش کی ہیں۔

مبنیٰ ۔مَایُبْنیٰ علیہ غیرہٗ: جس پر غیر کی بنیاد رکھی جاسکے۔ شرائع ، شریعۃ کی جمع ہے۔ لغوی معنیٰ راستہ اور عرف اہل اسلام میں دین اسلام اور دین کے ہر ہر مسئلہ کو شریعت کہا جاتا ہے۔

نیز الشریعۃ ماشرع اللّٰہ تعالیٰ لعبادہٖ من الدین وفروعہ — نیز الشریعۃ ھی الطریقۃ المخصوصۃ الثابتۃ بوضع الٰھی یسُوق ذوی الالباب باختیارھم المحمود الی الخیر بالذات ۔ الاحکام ۔ حکم کی جمع ہے وھو الاثر الثابت بالشئ جیسے جواز وفساد، حلت وحرمت ۔ مصنف نے علم کلام کو علم شرائع واحکام کی بنیاد اسلئے قرار دیا کہ علوم شرعیہ پانچ ہیں۔ کلام، تفسیر، حدیث ، فقہ ، اصول فقہ اور علوم خمسہ علم کلام ہی سے متفرع ہیں (کما لایخفی علیٰ اولی الالباب)

واساس قواعد عقائد الاسلام ۔ اساس : بنیاد، جڑ ۔ اور قواعد قاعدہ کی جمع ہے جس کے معنیٰ اساس کے آتے ہیں اور اس لکڑی کے بھی آتے ہیں جس پر ہودج رکھا جاتا ہے ۔ نطیحۃ اور ذبیحۃ کے مثل قاعدۃٌ کو صفات غالبہ میں سے شمار کیا گیا ہے جسکے لئے موصوف کی حاجت نہیں ہوتی۔

اور اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزئیہ کا استخراج ہو سکے ۔

عقائد ۔ عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کے ثبوت کا موضوع کیلئے جزم ہو۔ وَالعقائد مایقصد فیہ نفس الاعتقاد دون الفعل اور عقائد اسلام کے قواعد کی بنیاد ۔

سوال :۔ عقائد علم کا جزء ہیں اور عقائد موقوف ہوئے علم کلام پر تو عقائد کا عقائد پر موقوف ہونا لازم آیا اور یہی دور ہے جو باطل ہے ؟

جواب :۔ آپ نے مسلم شریف میں پڑھا ہوگا ولولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ اور یہیں سے یہ

قاعدہ مقرر ہوگیا کہ اعتبارات وحیثیات کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں لہٰذا عقائد کتاب وسنت پر موقوف ہیں یعنی اسی وقت عقائد قابلِ اعتبار ہوں گے جبکہ ان دونوں (قرآن وحدیث) کی کسوٹی پر پورے اتریں اور کتاب وسنت کا حجت ہونا عقائد پر موقوف ہے تو حیثیت کے بدل جانے کیوجہ سے دور لازم نہ آئیگا۔

هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام۔ علم التوحید والصفات علم کلام ہی کا نام ہے، علم التوحید والصفات سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اس علم کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ہیں۔

المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام۔ المنجی باب افعال یا تفعیل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے نجات دینے والا، غیاہب، غیہبؐ کی جمع ہے جسکے معنیٰ سیاہی کے ہیں۔ اور شکوک شک کی جمع ہے جس کے معنیٰ ہیں تصدیق کے اندر تردد کرنا، اسی لئے طرفین میں سے جب کوئی جانب راجح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں۔ ظلمات ظلمۃؐ کی جمع اور اوہام وہمؐ کی جمع ہے، اور وہم دماغ کی اس قوت کو کہتے ہیں جو محسوساتِ موجودہ سے معانی غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے۔

وہم شک کے مقابلہ میں ضعیف ہے کیونکہ بغیر دلائل کے زائل نہیں ہوتا اسی لئے شکوک کے ساتھ غیاہب کو استعمال کیا گیا ہے جس کے معنیٰ ظلمۃِ شدیدہ کے ہیں۔ یہیں سے مصنفؒ نے علم کلام کو منفعت کیطرف اشارہ فرمادیا ہے کہ یہ علم معاندینِ اسلام کے ایرادات کیوجہ سے جو شکوک وشبہات پیدا ہوسکتے ہیں ان سے نجات دینے والا ہے اور اس کے موضوع کیطرف بھی اشارہ فرمادیا (کمامرّ)

وَاَنَّ الْمُخْتَصَرَ الْمُسَمّٰى بِالْعَقَائِدِ لِلْاِمَامِ الْهُمَامِ قُدْوَةِ عُلَمَاءِ الْاِسْلَامِ نَجْمِ الْمِلَّةِ وَالدِّيْنِ عُمَرَ النَّسَفِيِّ اَعْلَى اللّٰهُ دَرَجَتَهٗ فِيْ دَارِ السَّلَامِ۔

ترجمہ اور بیشک وہ مختصر جس کا نام عقائد ہے جو ایسے امام ہمام کی ہے جو علماء اسلام کے پیشوا ہیں، ملت ودین کے ستارے ہیں یعنی عمر نسفی (کی) اللہ تعالیٰ بلند کرے ان کے درجہ کو دارالسلام میں (جنت میں)

تشریح امامؐ مفعول کے معنیٰ میں ہے جیسے لباسؐ ملبوسؐ کے معنیٰ میں ہے: جسکا اتباع کیا جائے۔ ھُمام: وہ مرد جو عظیم الہمت ہو اور اسکو ہمؐ بمعنیٰ قصد سے مصدر مبنی للمفعول قرار دیتے ہوئے اس کے معنیٰ ہوں گے وہ شخص جس کا لوگ قصد کریں اپنے حوائج کے سلسلہ میں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس کے معنیٰ الملک العظیم کے ہیں، تو پھر ہمام کا مطلب یہ ہوگا کہ جسطرح امیر کے کلمہ کی مخالفت نہیں کی جاتی ایسے ہی علماء ان کے فتوٰی کی مخالفت نہیں کرتے۔ قدوۃ بمعنیٰ مقتدا و پیشوا۔

نجم بمعنی ستارہ۔ ملت و دین، دونوں متحد بالذات ہیں اور تغایرا اعتباری ہے اسی شریعت کو اس اعتبار سے کہ لوگوں کا اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اسکو کتابوں میں جمع کیا جاتا ہے اس کو ملت کہا جاتا ہے۔ ماتن کے احوال پہلے سبق میں تفصیل سے عرض کئے جا چکے ہیں۔

نسفی نون اور سین کے فتحہ کے ساتھ، شہر نسف کی جانب نسبت ہے جو ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔ اعلیٰ اعلاءٌ سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے۔ اور درجۃ بلند مرتبہ، اور جنتی لوگوں کو اپنے اپنے اعمال کے لائق درجات ملیں گے۔ ترمذی ص۷۹/۲ میں حدیث ہے فی الجنۃ مائۃ درجۃ ما بین کل درجتین کما بین السماء والارض یعنی جنت کے سو درجے ہیں اور ہر دو درجوں کے درمیان اتنا فاصلہ ہے جیسے آسمان اور زمین کے درمیان ہے۔ دار السلام: جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ارشاد باری ہے لھم دار السلام عند ربھم۔ اور جنت کو دار السلام کہنے کی مختلف وجوہات ہیں۔ (۱) وہاں پر تکلیف دہ چیز سے سلامتی اور امن ہے (۲) اللہ ان پر سلام بھیجے گا۔ رواہ محی السنۃ) (۳) فرشتے ان پر سلام بھیجیں گے۔ ارشاد باری ہے والملئکۃ یدخلون علیھم من کل باب سلام علیکم (۴) وہ آپس میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے۔ ارشاد باری ہے تحیتھم فیھا سلامٌ۔

يَشْتَمِلُ مِنْ هٰذَا الْفَنِّ عَلٰى غُرَرِ الْفَوَائِدِ وَدُرَرِ الْفَرَائِدِ فِيْ ضِمْنِ فُصُوْلٍ هِيَ لِلدِّيْنِ قَوَاعِدُ وَاُصُوْلٌ وَاَثْنَاءِ نُصُوْصٍ هِيَ لِلْيَقِيْنِ جَوَاهِرُ وَفُصُوْصٌ مَعَ غَايَةٍ مِنَ التَّنْقِيْحِ وَالتَّهْذِيْبِ وَنِهَايَةٍ مِنْ حُسْنِ التَّنْظِيْمِ وَالتَّرْتِيْبِ۔

ترجمہ (اور ماتن موصوف کی عقائد) مشتمل ہے اس فن (علم کلام) کے عمدہ فوائد پر اور یکتا موتیوں پر درآنحالیکہ (یہ دونوں چیزیں یعنی غُرر اور دُرر حاصل ہیں) ایسی چند فصلوں کے ضمن میں جو دین کیلئے قواعد و اصول ہیں اور ایسے چند فصوص کے ضمن میں جو یقین کے ہیرے اور نگینے ہیں درآنحالیکہ (یہ اشتمال) تنقیح و تہذیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے اور حسن تنظیم و ترتیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے۔

تشریح یشتمل شرح عقائد کے مروجہ نسخوں میں یشمل لکھا ہے اور ایسے ہی حاشیہ الکستلی میں ہے اور نبراس حاشیۂ رمضان آفندی اور الجواہر البھیہ میں یشتمل ہے اور یہی انسب ہے یحتوی کے معنی میں، اور اپنے مابعد سے ملکر انّ حرف مشبہ بالفعل کی خبر ہے۔

من ھٰذا الفن۔ یہ غرر الفوائد اور درر الفرائد کا بیان ہے اور دراصل اس کو مؤخر ہونا چاہئے تھا مگر سجع کی رعایت کے پیشِ نظر بیان کو ذو البیان سے مقدم کر دیا گیا ہے۔

علیٰ غرر الفوائد و درر الفرائد۔ نبراس میں ایسے ہی عبارت ہے، اور حاشیہ الکستلی اور رمضان آفندی میں غرر الفرائد و درر الفوائد ہے مگر پہلا نسخہ ہی انسب ہے۔
غرر۔ غُرَّۃ کی جمع ہے: گھوڑے کی پیشانی کی وہ سفیدی جو مقدار درہم سے زیادہ ہو اور یہاں اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ فوائد، فائدۃ کی جمع ہے۔ فائدہ اس علم یا مال کو کہتے ہیں جسکو حاصل کیا جائے، تو غرر الفوائد کے معنے ہوئے ایسے فوائد جو گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے مثل ہیں یعنی عمدہ اور نفیس ہیں۔ ودرر الفرائد۔ دُرَر، دُرَّۃ کی جمع ہے بمعنیٰ موتی۔ فرائد فریدۃ کی جمع ہے۔ وہ موتی جو صدف (سیپ) میں تنہا ہوتا ہے، اور اس انفراد کے لئے بڑا ہونا لازم ہے، اور غرر الفرائد سے وہ عجیب الشان حقائق مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں قوت فکریہ کے ساتھ غور خوض کرنے سے حاصل ہوں۔
فی ضمن فصول۔ یہ غرر اور درر سے حال بھی ہو سکتا ہے، اور انسب یہ ہے کہ اسکو یشتمل کا مفعول مطلق ہونیکی وجہ سے منصوب کہا جائے، اور تقدیر عبارت یہ ہوگی "اشتمالاً حاصلاً فی ضمن فصول"۔ ضمن کے معنے باطن شئی کے ہیں اور فصول فصل کی جمع ہے اور فصل اس کلام تام کو کہتے ہیں جو اپنی تمامیت کیوجہ سے ماقبل اور مابعد سے متصل نہ ہو، اور جو کلام حق و باطل کے درمیان حاصل ہو اس پر بھی فصل کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو فصل کیلئے یہ ضروری نہیں کہ اسکو لفظ فصل سے بیان کیا جائے، بلکہ ایک کلام کا دوسرے کلام سے معنوی انفکاک فصل ہونیکے لئے کافی ہے
ھی للدین قواعد و اصول۔ یہ پورا جملہ فصول کی صفت ہے۔ دین: ھو وضع الٰھی یدعوا اصحاب العقول الی قبول ما ھو عند الرسول صلی اللہ علیہ وسلم۔
قواعد: قاعدہ کی جمع ہے وھی قضیۃ کلیۃ منطبقۃ علی جمیع جزئیاتہا۔ اصول: اصل کی جمع ہے۔ وھو ما یبتنی علیہ غیرہ۔
اصول سے قواعد کلیہ مراد ہو سکتے ہیں تو یہ عطف تفسیری ہوگا اور اصول سے مراد کلیت و جزئیت سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ دلائل بھی ہو سکتے ہیں جو راجح ہوں، تو اب عام کا خاص پر عطف ہوگا۔
واثناء نصوص: اس کا عطف ضمن پر ہے۔ اور اثناء بمعنیٰ وسط اور لپیٹ۔ نصوص۔ نص کی جمع ہے جس کے معنی شئی ظاہر کے ہیں اور عرف شرع میں شارع کے کلام کو نص کہتے ہیں، اور اصول فقہ کی اصطلاح میں نص شارع کے اس کلام کو کہتے ہیں جو اپنے اس معنی پر واضح الدلالۃ ہو جس کے لئے اسکو بیان کیا گیا ہے، اور پھر ہر واضح کلام کو خواہ جس کا کلام ہو نص سے تعبیر کرتے ہیں تو نص سے شارح کی مراد یا تو مصنف کا وہ کلام ہے جو آیات و احادیث سے مقتبس ہے ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ رجھے فرمن نبوی الخلافۃ ثلثون سنۃ

اور یا نصوص سے مراد مصنفؒ کا سارا کلام ہے کیونکہ وہ صریح اور واضح ہے۔
هي لليقين جَوَاهِر و فصُوص۔ یہ جملہ نصوص کی صفت ہے۔ یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال کو قبول نہ کرے، اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر اعتقاد میں احتمال غیر نہ ہو تو اسکو جزم کہتے ہیں پھر اگر وہ اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اسکو جہل مرکب کہتے ہیں، اور اگر واقع اور نفس الامر کے مطابق ہو تو پھر زائل کرنے سے زائل ہو گا یا نہیں، اول کو تقلید اور ثانی کو یقین کہتے ہیں۔ اور ظن اگر غیر کا احتمال ہو تو جو احتمال راجح ہے اسکو ظنی اور مرجوح کو وہم کہتے ہیں، اور اگر دونوں احتمال مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں۔ جوَاهر: جوہر کی جمع ہے بمعنیٰ قیمتی اور نفیس پتھر جیسے یاقوت اور زمرد وغیرہ۔ فصوص: فص کی جمع ہے بمعنیٰ نگینہ جسکو انگوٹھی کے حلقہ میں لگایا جاتا ہے۔ اور عادت یہی ہے کہ نگینہ نفیس اور عمدہ ہوتا ہے تو نصوص کو فصوص کہنے سے یہ مراد ہے کہ نصوص عمدہ اور نفیس ہیں یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔
مع غايةٍ من التنقيح والتهذيب۔ یہ جملہ یشتمل کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اور من غایت کا بیان ہے اور غایت منتہی کے معنیٰ میں مستعمل ہے الغاية ما يتا تى اليه الشئ من حيث ينتهي۔ تنقیح: ہڈی میں سے گودا نکالنا۔ اور تنقیح الشجرة یہ ہے کہ اس کے کانٹوں کو اور زائد شاخوں کو کاٹ دیا جائے جو منفعت سے خالی ہیں، اور یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے خالی کرنا ہے اور تہذیب کے معنیٰ اصلاح الشئ کے ہیں اور نیز اس کے معنی شی کو غیر مناسب چیزوں سے خالی کر دینا، یعنی معنیٰ مرادی کے واضح ہونیکے ساتھ ساتھ الفاظ کا مختصر ہونا، اور شارح کا مقصد اس کلام سے یہ ہے کہ ماتن کی کتاب حشو وتطویل اور تقصیر سے پاک صاف ہے۔ ونهاية من حُسنِ التنظيم والترتيب۔ تنظیم کے لغوی معنیٰ موتیوں کا لڑی میں پرونا، اور اصطلاح میں تنظیم کہتے ہیں کہ مراد کے ظاہر کرنیکے لئے الفاظ فصیحہ کو استعمال کیا جائے۔ ترتیب کی تعریف مشہور یہ ہے وضع کل شئ فی مرتبتہ مگر یہ تعریف محل تامل ہے اس لئے مناسب تعریف یہ ہے وضع اشیاء مخصوصۃ بحیث یقع کل واحدٍ منها في المقام اللائق به۔ اور یہاں مراد یہ ہے کہ ایسے کلمات استعمال کئے جائیں جن کے معنیٰ مرتب ہوں دلالت میں تناسب ہو مقتضاء عقل کے مطابق ہوں اور ماتن کی کتاب ایسی ہی ہے جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام وخواص کے نزدیک مقبول ومستحسن ہیں۔

فحاولتُ اَن اَشرحَهَا شرحًا يُفصِّلُ مُجملَاتِهٖ وَيُبَيِّنُ مُعضَلَاتِهٖ وَيَنشُرُ مَطوِيَّاتِهٖ وَيُظهِرُ مَكنُونَاتِهٖ مَعَ توجيهٍ لِلكَلَامِ فِي تَنقِيحٍ وَتَنبِيهٍ عَلَى المَرَامِ فِي تَوضِيحٍ وَ

تحقیقٍ للمسائل عقیبَ تقریرٍ وتدقیقٍ للدلائل اثرَ تحریرٍ وتفسیرٍ للمقاصد بعدَ تمهیدٍ وتکثیرٍ للفوائد معَ تجریدٍ طاویًا کشحَ المقالِ عنِ الاطالةِ وَ الاملالِ وَ متجافیًا عن طرفی الاقتصادِ وَالاطنابِ وَالاخلالِ وَاللّٰہُ الهادی الی سبیل الرشادِ وَالمسئولُ لنیلِ العصمةِ وَالسدادِ وهو حسبی ونعمَ الوکیل

ترجمہ تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کے مجملات کی تفصیل کر دے اور اسکی مشکلات کو واضح کر دے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو ظاہر کر دے اور اسکی چھپی ہوئی باتوں کو ظاہر کر دے درانحالیکہ کلام کی توجیہ کرنیوالا ہوں گا تنقیح کے ساتھ اور مقصود پر آگاہ کرنیوالا ہوں گا توضیح کے ساتھ اور مسائل کی تحقیق کرنیوالا ہوں گا تقریر کے بعد اور دلائل کی باریکیوں کو بیان کرنیوالا ہوں گا تحریر کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کرنیوالا ہوں گا تمہید کے بعد اور فوائد کو بکثرت بیان کرنیوالا ہوں گا تجرید کے ساتھ درانحالیکہ لپیٹنے والا ہوں گا گفتگو کے پہلو کو، دراز کرنے اور اکتاہٹ میں ڈالنے سے اور دوری اختیار کرنیوالا ہوں گا میانہ روی کی دونوں طرف اطناب اور اخلال سے اور اللہ ہی رہنمائی کرنیوالا ہے ہدایت کے راستہ کی جانب اور اسی سے سوال کیا جاتا ہے غلطی سے بچاؤ اور درستگی کے حاصل کرنے کیلئے اور وہی مجھ کو کافی ہے اور اچھا کارساز ہے وہ۔

تشریح فحاولت شرط محذوف کی جزاء ہے اسی لئے اس پر فاء جزائیہ داخل ہے۔ شرط محذوف یہ ہے اذا کان الامر کذلك۔ حاولت مفاعلت سے ماضی مطلق کا واحد متکلم ہے بمعنیٰ ارادہ کیا میں نے اور فحاولت حول سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ الدوران حول الشیٔ کے ہیں تو حاولت کے معنیٰ ہوئے " درتُ حول شرحہ واردتُ بعدَ معائنۃ ہذا المختصر ان اکشف عنہ نقابہٗ"۔ یفصّل الخ شرح کی صفت ہے۔ مجملات۔ مجمل کی جمع ہے۔ مجمل وہ ہے جس میں معانی کثیرہ کا ازدحام ہو جائے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے " ہو ما خفی المراد منہ بحیث لا یدرک بنفس اللفظ الا ببیان من المجمل"۔ معضلات۔ اعضال سے اسم فاعل سے بمعنیٰ مشکلات و شدائد۔ ینشر (ض ن) سے مضارع کا صیغہ ہے بمعنیٰ اظہار۔ مطویات از طویٰ یطوی طیًّا (ض) صیغہ اسم مفعول مطوویٌ تھا، بقاعدہ ۱۴ مرمیٌ کے مثل مطویٌ ہو گیا۔ پھر جمع مؤنث کا صیغہ مطویات ہوا: لپٹی ہوئی چیزیں۔ مکنونات۔ کَنَّ یَکِنُّ کنًّا از ضرب: چھپانا۔ اسم مفعول مکنون جمع مؤنث مکنونات یعنی مستورات مع توجیہ للکلام فی تنقیح یہ عبارت اشرح یا یفصّل کے فاعل سے حال واقع ہے۔ توجیہ کے مختلف معنیٰ آتے ہیں (۱) ایراد الکلام محتملاً لوجہین مختلفین جیسے خاطَ لی زیدٌ قباءً لیتَ عینیہ سواء۔ (۲) ایراد الکلام علیٰ وجہٍ یندفع بہ کلام الخصم (۳) ایراد الکلام بوجہٍ ینافی کلام الخصم (۴) جعلُ الکلام

متوجہًا الی المطلوب (۵) استخراج وجہٍ من وجوہ صحۃ الکلام۔ چوتھی صورت میں کلام سے مراد شارح کا کلام ہے اور آخری صورت میں مصنف کا کلام مراد ہے۔ فی تنقیح۔ ظرف توجیہؒ کا متعلق ہے (دم معنی التنقیح) وتنبیہ علی المرام فی توضیح۔ تنبیہ بمعنیٰ آگاہ کرنا، اس کا عطف توجیہ پر ہے اور توضیح تنبیہ کا متعلق ہے مرام۔ رومؒ سے اسم ظرف کا صیغہ ہے بمعنیٰ مقصد۔ توضیح: روشن کرنا۔ چاند اور صبح کی سفیدی کو وضحؒ کہتے ہیں۔ وتحقیق للمسائل غِبّ تقریر۔ تحقیق المسائل، مسائل کو براہین سے ثابت کرنا یعنی مضامین کتاب کا اثبات دلائل کے ساتھ ہوگا۔ غبّ۔ عقیب کے معنیٰ میں ہے یعنی بعد کے معنیٰ میں۔ تقریر: بیان کرنا مطلب یہ ہے کہ مصنفؒ کے مسئلہ کو بیان کرنیکے بعد یا علماء محققین کے اقوال ذکر کرنیکے بعد تحقیق حق پیش کی جائے گی۔ وتدقیق للدلائل اِثر تحریر۔ تدقیق کے لغوی معنیٰ باریک کرنا اور اصطلاح میں تدقیق کہتے ہیں ان چھپی ہوئی باتوں کو نکال کر رکھدینا جن کا سمجھنا دشوار تھا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ مسائل کا دلائل سے اثبات تحقیق ہے اور مسئلہ کے دلائل کو دوسری دلیل سے ثابت کردینا تدقیق ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ حقائق اشیاء کا اس طریقہ پر بیان کردینا کہ اس کی تہ تک رسائی ہو جائے، تدقیق ہے۔ اِثر۔ ظرف ہے، عقیب وبعد کے معنیٰ میں ہے۔ تحریر: کتاب کو تہذیب سے مزین کرنا۔

مطلب یہ ہے کہ کتاب حشو وزوائد سے خالی ہوگی اور مزین عبارت ہوگی۔ اس کے باوجود مسائل اور دلائل کے لطائف سمندر کی موج رواں کے مثل اپنے اتار چڑھاؤ کا عجیب منظر دکھائیں گے۔

وتفسیر للمقاصد بعد تمہید۔ تفسیر کے معنیٰ کشف وایضاح کے ہیں (کھولنا) اور تمہید کے لغوی معنیٰ بچھانا، اور اصطلاح میں ایسے کلام کے بیان کر دینے کو تمہید کہتے ہیں جس پر مقصود موقوف ہو مطلب یہ ہے کہ مبادیات کے ذکر کے بعد مقاصد کی وضاحت کردی جائے گی۔ وتکثیر للفوائد مع تجرید: تجرید زوائد کو حذف کردینا یعنی کتاب زوائد سے پاک ہوگی اور فوائد کثیرہ پر مشتمل ہوگی۔ طاویًا کشح المقال عن الاطالۃ والاملال۔ طاویًا اشرح یا حاولتُ کی ضمیر سے حال ہے اول صورت میں اس کو حال مترادفہ کہا جائے گا۔ طیؒ سے (لپیٹنا) اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ کشح: پہلو۔ جمع کشوح، اور طیُّ الکشح بول کر مجازًا اعراض کرنا مراد لیا جاتا ہے۔ مقال۔ مصدر میمی بھی ہوسکتا ہے۔ صحاح میں ہے قال یقول قولاً ومقالۃً ومقالاً۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ بروزن مفعل اسم ظرف کا صیغہ ہو (الاول انسب) اطالۃُ مصدر افعال ہے: دراز کرنا۔ املال۔ باب افعال سے: اکتاہٹ میں ڈالنا، خواہ زیادتی طول سے ہو یا اختصار شدید سے ومتجافیًا عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال۔ تجافیًا باب تفاعل سے اسم فاعل ہے بمعنیٰ دوری اختیار کرنا۔ اقتصاد: توسط اور میانہ روی۔ طرفی۔ طرفین تھا نون تثنیہ اضافت کیوجہ سے گر گیا (وکلاہما تسقطان عند الاضافۃ) میانہ روی کی دو طرفیں ہیں ایک وہ جس میں افراط ہے یعنی اطناب اور دوسری وہ جس میں تفریط ہے یعنی اخلال، تو اطناب کے معنیٰ ہوئے ضرورت سے زیادہ کلام کو طول

دینا اور اخلال اتنا اختصار کردینا کہ مطلب نہ سمجھا جاسکے طرفی الاقتصاد سے اطناب و اخلال بدل ہے تو مجرور ہے یا مبتدا محذوف کی خبر ہے تو اب مرفوع ہوگا یا اعنی فعل محذوف کا مفعول بہ ہے اب منصوب ہوگا۔

وَاللہ الھَادی اِلیٰ سبیل الرشاد۔ خبر کو معرف باللام لانا حصر کیلئے ہے۔ رشاد: ہدایت، حق راستہ، اور یہاں سبیل الرشاد سے مراد وہ راستہ ہے جس پر اہلسنت والجماعت گامزن ہیں۔ "الکلام المنظم فی توضیح ما فی السُلّم" میں ہم لفظ ہدایت کی تحقیق کرچکے ہیں جسے شوق ہو وہاں دیکھ لے۔ والمسئول لنیل العصمۃ وَالسداد، مسئول جس سے سوال کیا جائے اور بمعنیٰ ذمہ دار۔ نیلؑ مصدر ہے بمعنیٰ پانا، حاصل کرنا، عصمۃ: ہی ملکۃ حاصلۃ لمن ہی فیہ علی التجنب عن الغوایۃ۔ سداد: اس کشادہ اور واضح راستہ کو کہتے ہیں جو مقصود تک پہونچادے، اور سداد سے مراد حق پر گامزن رہنا اعتقاداً بھی اور قولاً و عملاً بھی۔

وھو حسبی وَنعم الوکیل۔ یہاں تین باتیں ذہن نشین رکھئے۔ نعم الوکیل کا ہو حسبی پر عطف ہے اور معطوف علیہ جملہ اسمیہ خبریہ ہے اور معطوف جملہ انشائیہ ہے جو بسلسلۂ کفایتِ الٰہی انشاء مدح کے لئے ہے۔ اور انشاء کا اخبار پر عطف قبیح ہے کیونکہ عطف مناسبت کو چاہتا ہے۔ اور درست نہ ہوگا کیونکہ معطوف علیہ بہر دو صورت خبر ہے لیکن یہ استعمال شائع ذائع ہے۔ سورۂ آل عمران میں ارشاد باری ہے وَقالوا حسبنا اللہ وَنعمَ الوکیل، اس لئے اس کی توجیہ ضروری ہے۔ توجیہ اول: معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملہ انشائیہ ہیں، ہو حسبی کفایت کے متعلق انشاء مدح کے لئے ہے، اور نعم الوکیل مدح عام کے انشاء کے لئے ہے لہذا عطف درست ہوگیا۔ توجیہ ثانی۔ نعم الوکیل معطوف ہے ہی نہیں بلکہ یہ تو مبتدا محذوف کی خبر کا معمول ہے اور تقدیر عبارت ایسے ہے "وہو مقولٌ فی حقہ نعم الوکیل"۔ اب معطوف علیہ اور معطوف دونوں جملہ خبریہ ہیں اور عطف صحیح ہے۔ اس مقام پر بہت تفصیلات بیان کی گئی ہیں احقر بقدر ضرورت پر اکتفاء کرتا ہے۔ علامہ خیالی اور عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس پر بسط سے کلام کیا ہے (۲) حسب دراصل مصدر ہے بمعنیٰ کفایت، پھر اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ یہ اسم نکرہ کی صفت بن کر مستعمل ہوتا ہے جیسے مررت برجل حسبک، وہذا الرجل حسبک، اور دوسرا استعمال یہ ہے کہ یہ کسی موصوف کا تابع نہیں ہوتا جیسے حسبی، حسبنا اللہ، حسبک منہم۔ ایسی صورت میں یہ کافی اسم فاعل یا یکفی کے معنیٰ میں ہوگا، اسی وجہ سے بعض حضرات نے اسکو اسم فاعل قرار دیا ہے مگر یہ محلِ تأمل ہے کیونکہ اسم فعل پر عاملِ لفظی داخل نہیں ہوتا اور اس پر داخل ہوتا ہے بحسبک درہم (وفیہ ما فیہ) یہ جملہ بہت نفیس ہے اور فضائلِ کثیرہ پر حاوی ہے۔ جب حضرت ابراہیمؑ آگ میں ڈالے گئے تھے تو انکا آخری کلمہ حسبنا اللہ ونعم الوکیل تھا رواہ البخاری فی الاسماء والصفات عن ابن عباس وعبدالرزاق عن ابن عمرؓ جب تم کسی شدت میں مبتلا ہو جاؤ تو حسبنا اللہ ونعم الوکیل پڑھا کرو۔ اخرجہ ابن مردویہ عن ابی ہریرۃ: حسبی اللہ ونعم الوکیل ہر خوف سے امن ہے اخرجہ ابونعیم عن شداد بن ادریس۔

اِعْلَمْ اَنَّ الْاَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمّٰى فَرْعِيَّةً وَّعَمَلِيَّةً وَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَتُسَمّٰى اَصْلِيَّةً وَّاِعْتِقَادِيَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰى يُسَمّٰى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْكَامِ لِمَا اَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ اِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ اِطْلَاقِ الْاَحْكَامِ اِلَّا اِلَيْهَا وَبِالثَّانِيَةِ عِلْمُ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهٖ وَاَشْرَفُ مَقَاصِدِهٖ

ترجمہ جان تو تحقیق کہ احکام شرعیہ انمیں سے کچھ تو وہ احکام ہیں جو کیفیت عمل سے تعلق رکھتے ہیں، اور نام رکھے جاتے ہیں فرعیہ اور عملیہ، اور کچھ وہ احکام ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں، انکا نام احکام اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے اور جو پہلے احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم الشرائع والاحکام رکھا جاتا ہے اسلئے کہ یہ احکام مستفاد نہیں ہوتے مگر شریعت کی جانب سے اور مطلق بولنے کے وقت فہم انسانی سبقت نہیں کرتی مگر انھیں احکام کیطرف اور وہ علم جو دوسرے (قسم کے) احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم التوحید والصفات رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ (توحید وصفات) اس کی بحثوں میں سے مشہور بحث ہے اور اس کے مقاصد میں سے سب سے زیادہ شریف مقصد ہے۔

تشریح علامہ سعدالدین تفتازانیؒ اصل مقصد سے پہلے کچھ ایسا کلام پیش فرمارہے ہیں جو تمہید مقاصد بھی ہے اور مقاصد کے مقام کی معرفت کا ذریعہ بھی ہے۔ اور وجہ تسمیہ بھی اسکے اندر بیان کردی جائیگی۔

الاحکام الشرعیۃ موصوف صفت ہوکر اَنَّ کا اسم ہے، اور منہا ما یتعلق الخ یہ اَنَّ کی خبر ہے اور منہا کی مِن تبعیضیہ ہے جیسے "مِن خواصہ دخول اللام" میں اس کی وجہ گذر چکی ہے (شرح جامی میں)

احکام۔ حکم کی جمع ہے جس کے بہت سے معانی ہیں (۱) اثر مرتب جیسے د حکمہ ان یختلف آخرہ باختلاف العوامل میں آپ کے سامنے یہ سب بحث گذر چکی ہے (۲) نہ وقوع ولا وقوع کا ادراک (۳) وہ خطاب خداوندی جو بندوں کے افعال سے کیفیت عمل کے اعتبار سے تعلق رکھتا ہے (۴) شارح نے تلویح میں فرمایا ہے کہ وہ نسبتِ تامہ جسکے علم کو تصدیق اور اس کے غیر کو تصور کہتے ہیں اسی نسبتِ تامہ کو حکم کہتے ہیں۔ شرعیہ کے اندر یا نسبتی ہے یعنی وہ احکام جو شریعت کی جانب منسوب ہیں، شریعت کے بارے میں اور گفتگو ماقبل میں گذر چکی ہے۔ کیفیۃ العمل: عمل سے مراد بندوں کے افعال ہیں جن حضرات نے عمل کی تفسیر افعال المکلفین سے کی ہے وہ قاصر ہے اسلئے کہ اس صورت میں بچے کے افعال عمل کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔ حالانکہ اس کا اسلام درست ہے اور نماز درست ہے اس لئے تعمیم انسب ہے پھر شارح نے یہاں لفظ کیفیت کا اضافہ فرمایا ہے اور شرح مقاصد میں فقط لفظ عمل استعمال فرمایا ہے

وہاں کی عبارت یہ ہے " الاحکام المفسرۃ الی الشرع منہا ما یتعلق بالعمل الخ شرح مقاصد ص۶ ج۱، اور شرح مواقف کی عبارت ایسے ہے" والثانی مایقصد بہ العمل الخ شرح مواقف ص۱۵ ج۱۔
حالانکہ علم فقہ میں فقط اعمال ہی مقصود نہیں بلکہ اعمال مخصوصہ اپنی متعین حدود اور مقررہ کیفیات کے ساتھ ہی معتبر ہو سکتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ شرح عقائد کی عبارت شرح مقاصد اور شرح مواقف کی عبارت سے عمدہ ہے، اور یہ معلوم ہی ہے کہ فقہ میں اعمال کی کیفیات ہی سے بحث کی جاتی ہے مثلاً کسی چیز کی حلت وحرمت سے، اور کسی چیز کے فساد وبطلان سے۔
اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کیفیات عمل سے مراد وہ اعراض ذاتیہ ہیں جو عمل کو عارض ہوتے ہیں جیسے وجوب، ندب، حرمت، کراہت، صحت، فساد اس کو یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ کیفیت عمل سے مراد عمل کی اصلاح اور اسکو اس طریقہ پر ادا کرنا ہے جیسے مطلوب عند الشرع ہے۔
وتسمّٰی فرعیۃ وعملیۃ۔ یعنی وہ احکام شرعیہ جو کیفیت عمل سے تعلق رکھتے ہیں ان احکام کو احکام فرعیہ اور احکام عملیہ کہتے ہیں، فرعیہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ یہ احکام اعتقادیہ کی فرع ہیں اور عملیہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا تعلق کرنے سے ہے فقط ماننے سے نہیں ہے۔
ومنہا ما یتعلق بالاعتقاد وتسمّٰی اصلیۃ واعتقادیۃ۔ یعنی کچھ احکام وقضایا (سنت تامہ) ایسے ہیں کہ ان کا تعلق اعتقاد سے ہے جیسے عذاب القبر حق، واللہ تعالیٰ حیٌّ علیمٌ وغیرہ اور ان احکام کا نام اصلیہ اور اعتقادیہ ہے چونکہ یہ احکام فرعیہ کے مقابلہ میں اصل ہے اسلئے ان کو اصلیہ کہتے ہیں اور چونکہ ان کا تعلق اعتقاد سے ہے اس لئے اعتقادیہ کہتے ہیں۔
والعلم المتعلق بالاولٰی تسمّٰی علم الشرائع والاحکام۔ یعنی وہ علم جو احکام عملیہ وفرعیہ سے تعلق رکھتا ہے اسکو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے یعنی وہ تصدیقات جو کیفیت عمل سے تعلق رکھتی ہیں وہ علم الشرائع ہے۔ اور اسکو علم الشرائع اسلئے کہتے ہیں کہ ان میں عقل ناکافی ہے بلکہ یہ صرف شریعت سے مستفاد ہیں جیسے نماز اور روزہ کے مسائل اور ان کو علم الاحکام اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب لفظ احکام بولا جاتا ہے تو ذہن احکام عملیہ کیطرف ہی سبقت کرتا ہے، یعنی علم الشرائع کہنے کیوجہ موارد کی مناسبت ہے اور علم الاحکام کہنے کیوجہ غلبۂ استعمال ہے۔
وبالثانیۃ علم التوحید والصفات لما ان ذٰلک اشہر مباحثہ واشرف مقاصدہٖ۔
بالثانیۃ کا متعلق محذوف ہے، ای العلم المتعلق بالاحکام الثانیۃ یسمّٰی علم التوحید الخ یعنی وہ تصدیقات جو احکام اصلیہ اور اعتقادیہ سے تعلق رکھتی ہیں اس کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے۔ پھر شارح نے وجہ تسمیہ پر گفتگو فرمائی کہ اس فن کو علم التوحید والصفات کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ تسمیۃ الشیٔ باسم الجزء کے قبیل سے ہے چونکہ توحید باری اور صفات باری کے مباحث اس علم کی مشہور بحثیں ہیں

اور مقاصد علم کلام میں سے نفیس مقصد ہے۔

وَقَدْ كَانَتِ الاوائِل مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتابعين رضوانُ اللهِ تعالىٰ عليهم اجمعين لِصَفَاءِ عقائدهم بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين فروعًا واصولًا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات۔

ترجمہ اور تھے پہلے حضرات یعنی صحابہ اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کے عقائد کے صاف ہونے کیوجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے اور ان کے زمانہ کے قریب ہونیکی وجہ سے حضورؐ سے اور واقعات و اختلافات کے کم ہونے کیوجہ سے اور ان کے قادر ہونے کی وجہ سے ثقات کی جانب مراجعت پر (یہ حضرات تھے) مستغنی (بے نیاز) ان دونوں علموں کی تدوین سے اور ان دونوں کی ترتیب سے ابواب اور فصول کے اعتبار سے اور ان دونوں کے مسائل کی تقریر سے فروع و اصول کے اعتبار سے یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہوگئے اور ائمہ دین کے خلاف بغاوت کا غلبہ ہوگیا اور آراء کا اختلاف اور بدعتوں اور خواہشات کی جانب میلان کا ظہور ہوگیا اور فتاویٰ اور واقعات کی کثرت ہوگئی اور علماء کیطرف اہم امور میں رجوع بکثرت ہوگیا۔

تشریح یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حدیث میں ہے کل بدعۃ ضلالۃ (رواہ مسلم ص۲۸۵ ج۱) نیز شر الامور محدثاتها وایاکم ومحدثات الامور، من احدث فی دیننا هذا مالیس منه فهو رد۔

اور معلوم ہے کہ صحابہؓ اور تابعین کے دور میں علم کلام کا وجود نہ تھا اور نہ علم فقہ فن کی حیثیت رکھتا تھا۔ لہٰذا بعد والوں کا اسکو اختیار کرنا اور فن کی صورت دینا بدعت ہوا، اور بدعت کا گمراہی ہونا مسلّم ہے۔ لہٰذا پھر یہ اشتغال کیونکر درست ہوا۔

تو اس بدعت سے مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ پہلے بدعت کی تعریف سمجھ لینی چاہئے۔ بدعت کہتے ہیں غیر دین کو دین سمجھ لینا۔ اور یہاں مذکورہ چیزوں کو دین نہیں سمجھا گیا بلکہ ایک دینی ضرورت ہے جس کیطرف احتیاج پیدا ہوگئی اور تابعین کا دور

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے قریب ہے اور صحابہ کے عقائد حضورؐ کی صحبت کیوجہ سے صاف وشفاف تھے وہاں اختلاف کی بھرمار نہ تھی، واقعات کم تھے چونکہ انکا اشتغال امور دنیاویہ کے ساتھ بقدر ضرورت تھا اور وہاں فتنے نہ تھے لیکن بعد میں نئے نئے فتنوں نے سر ابھارا، طبیعتوں کا میلان بدعات اور خواہشات نفسانی کی پیروی کیطرف بڑھ گیا۔ اور اختلافات کی کثرت ہوئی اس لئے تحفظ احکام شریعت کی غرض سے ان فنون کی تدوین کی حاجت پیش آئی۔ یہ جواب کا ماحصل ہے، عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ۔ کانت فعل ناقص ہے، الاوائل اسم کان ہے اور مبیّن ہے اور من بیانیہ ہے تو مابعد من الاوائل کا بیان ہے۔ صحابہ کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے تابعین تابع کی جمع ہے، تابع وہ مسلمان ہے جس کو کسی صحابیؓ کے ساتھ شرف صحبت حاصل ہو، اور تابعین کی شرافت کے سلسلہ میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے لا تمس النار مسلماً رانی اور رای من رانی رواہ الضیاء المقدسی۔

وَقَدْ كَانَتْ عَقَائِدُهُمْ۔ یہ عبارت مع اپنے بعد کے مستغنی جو بعد میں آیا ہے جو کانت کی خبر ہے اس کا متعلق مقدم ہے، اس عبارت کا تعلق صحابہؓ سے ہے اور قرب العھد بزمانہ اس کا تعلق تابعین سے ہے یعنی یہ بطریق لف ونشر مرتب ہے۔ العہد سے مراد تابعین کا زمانہ ہے اور زمانہ میں ہٖ ضمیر کا مرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

وَلِقِلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ۔ وقائع وہ امور کہلاتے ہیں جو آدمی کو علماء سے سوال پر مجبور کریں، تو ان کے دور میں واقعات کی قلت تھی، وجہ اس کی یہ تھی کہ وہ قلیل دنیا پر اکتفاء کرتے تھے جس کیوجہ سے وہ معاملات کثیرہ میں اشتغال نہ رکھتے تھے اسوجہ سے وقائع کی کثرت نہ تھی اور چونکہ وہ حق کو جانتے تھے اس لئے وہاں اختلافات کی بھرمار نہ تھی۔

سوال:۔ اختلاف اور خلاف میں کیا فرق ہے؟ **جواب**:۔ جب مقصود متحد ہو اور اس کی تحصیل کا طریقہ مختلف ہو یہ اختلاف ہے، اور جب مقصود وطریق دونوں مختلف ہوں یہ خلاف ہے، اول ممدوح اور ثانی مذموم ہے۔ بسا اوقات ثانی اول کے معنیٰ میں استعمال کرلیا جاتا ہے جیسے صاحب ہدایہ کی عادت ہے خلافاً للشافعی وغیرہ فرمایا کرتے ہیں۔

وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ اِلَى الثِّقَاتِ۔ تمکن: قدرت رکھنا، اس کا صلہ من آتا ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ من علیٰ کے معنیٰ میں ہے۔ ثقات۔ ثقۃ کی جمع ہے مصدر مبنی للمفعول ہے جس کے قول پر اعتماد کیا جائے۔

اور صحابہؓ کا حال یہ تھا کہ جو ان میں سے چھوٹے تھے وہ اپنے بڑوں کیطرف رجوع کیا کرتے تھے اور

اور تابعین صحابہ کیطرف رجوع کیا کرتے تھے۔ مستغنین عن تدوین العلمین۔ یہ کانت کی خبر ہے تدوین بمعنی جمع کرنا۔ علمین سے مراد علم اعتقادی اور علم عملی ہے یعنی اوصاف مذکورہ کیوجہ سے ان حضرات کو ان علموں کے تدوین کی احتیاج نہ تھی۔ وترتیبھما ابوابا وفصولا۔ ابواب وفصول یا تو بر بنا بر حالیت منصوب ہیں، یا اس عبارت کو صفت تضمین پر محمول کرتے ہوئے انکو جعل کا مفعول ثانی قرار دیا جائے۔ ابواب۔ باب کی جمع ہے، اور فصول فصل کی جمع ہے۔ فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو بیان فرماتے ہیں، تو کبھی اس پر کتاب کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی باب کا اور کبھی فصل کا۔ اگر وہ ایسا عنوان ہے جو اپنے تحت انواع مختلفہ اور پھر انواع اصناف متعددہ پر مشتمل ہو تو ایسے وقت اس عنوان کو کتاب سے تعبیر کریں گے جیسے کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ۔ بالفاظ دیگر مسائل مستقلہ کا عنوان کتاب کہلاتا ہے تو اگر وہ عنوان ایسا ہے کہ اس کے تحت انواع و اصناف نہیں ہیں لیکن مسائل مستقلہ پر وہ مشتمل ہے تو اسکو بھی کتاب ہی کہا جائے گا جیسے کتاب اللقطہ اور کتاب اللقیط، تو گویا کتاب جنس کا پہلو لئے ہوئے ہے اور اس کے تحت میں آنیوالی ہر نوع کو باب کہا جائے گا اور ہر نوع کے آنیوالی ہر صنف کو فصل کہا جائے گا۔ علامہ شامیؒ نے ردالمحتار ص۵۶ ج۱ پر اس کو بسط سے بیان کیا ہے۔

وتقریر مقاصدھما فروعا واصولا۔ مقاصد مقصد کی جمع ہے بمعنی مسائل۔ اور مسائل کو مختلف تعبیرات کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے وہ مرکب تام جو محتمل صدق وکذب ہو اس کو حکم پر مشتمل ہونیکی وجہ سے قضیہ کہا جاتا ہے اور صدق وکذب کے احتمال کیوجہ سے خبر کہا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اسکو دلیل سے طلب کیا جاتا ہے مطلوب کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہے اسکو نتیجہ کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے اسکو مسئلہ کہتے ہیں تو ذات متحد ہے اور تعبیرات کا اختلاف اختلاف اعتبارات کیوجہ سے ہے۔ فروعا واصولا میں ترکیب کے اعتبار سے وہی دو صورتیں ہیں جو ابواب وفصول میں گذر چکی ہیں۔ یعنی ان حضرات کو مذکورہ دونوں علموں کے کلیات وجزئیات کے مدون کرنیکی حاجت نہ تھی۔

الی ان حدثت الفتن بین المسلمین۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہوگئے۔ الی الخ مستغنین کا متعلق ہے اور عبارت گویا کہ ایسے ہے "کانت ہاتان الطائفتان المذکورتان مستغنین عن تدوین العلمین الی ان حدثت الفتن الخ" اور فتن فتنہ کی جمع ہے اور فتن سے مراد معتزلہ اور خوارج اور جبریہ وغیرہ کے فتنے ہیں۔

والبغی علی ائمۃ الدین۔ شرح عقائد کے متداول نسخوں میں عبارت ایسے ہی ہے اور نبراس میں بھی ایسے ہی ہے البتہ حاشیۂ رمضان آفندی اور حاشیہ الکستلی میں ایسے ہے۔

وغلب البغی علی ائمۃ الدین اور دوسری صورت ظاہر ہے اور اول میں بغی کا عطف فتن پر ہے اور ائمۂ دین سے مراد علماء کرام ہیں اور بغی بمعنی ظلم ہے اور حجاج ابن یوسف کے زمانہ میں علماء پر بہت

ظلم ہوا پھر خلفاء عباسیہ کے زمانہ میں خلق قرآن کے مسئلہ کے متعلق علماء پر ظلم شدید ہوا اور بعض حضرات نے فتن اور بغی سے لوگوں کے حضرات ختنین پر خروج کو مراد لیا ہے (فیہ مافیہ فتدبر)

وظہر اختلاف الآراء والمیل الی البدع والاھواء۔ آراء رائیٌ کی جمع ہے، دل سے دیکھنے کو رائی کہتے ہیں اور آنکھ سے مشاہدہ کو رؤیت کہتے ہیں اور خواب میں دیکھنے کو رؤیا کہتے ہیں۔ المیل: مائل ہونا راغب ہونا۔ بدع۔ بدعۃٌ کی جمع ہے۔ بغیر حجت شرعیہ کے صحابہ کے دور کے بعد دین میں کسی نئی چیز کا پیدا کردینا۔ اھواء۔ ہوٰی کی جمع ہے۔ بغیر تجویز شرعی خواہشات نفسانی کی جانب میلان ہوٰی کہلاتا ہے یہانتک کہ امت کے اندر تہتر فرقے پیدا ہو گئے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل اسلام کے بڑے بڑے فرقے آٹھ ہیں۔

(۱) معتزلہ (۲) شیعہ (۳) خوارج (۴) مرجیہ (۵) بخاریہ (۶) جبریہ (۷) مشبہہ (۸) اہل سنت والجماعت

پھر معتزلہ کے بیس فرقے ہیں، اور شیعہ کے بائیس، اور خوارج کے بیس، اور مرجیہ کے پانچ، اور بخاریہ کے تین، اور جبریہ کا ایک، اور مشبہہ کا ایک، اور اہل سنت والجماعت کا ایک۔

ملا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ص۲۴۸ ج۱ (مطبوعہ پاکستان) میں ایسے ہی تحریر فرمایا ہے۔ شرح مواقف ص۴۷۹ ج۲ (مطبوعہ مصر) میں اسی طرح تقسیم کر کے پھر تفصیل سے ان کے اصول و عقائد بیان کئے ہیں۔ حافظ ابن الجوزی نے تلبیس ابلیس ص۲۲ تا ص۲۹ پر اس کی تفصیل دوسرے طرز پر بیان کی ہے وہاں اسکی تفصیل ملاحظہ فرمائی جائے۔

وکثرت الفتاوی والواقعات۔ فتاوی، فتوی کی جمع ہے جو فتی سے ماخوذ ہے جس کے معنی طاقتور جوان کے ہیں۔ تو فتوی کو اسی لئے فتوی کہتے ہیں کہ مفتی حادثۂ عارضہ میں سائل کو قوت دیتا ہے اور یہ فتوی اس کے لئے قوت ہے۔ والرجوع الی العلماء فی المھمات۔ اور اہم امور میں علماء کی جانب لوگوں کا رجوع عام ہو گیا تو ان مجبوریوں کے پیش نظر کچھ سوچنا پڑا اور ان علموں کی تدوین کا کام شروع ہو گیا۔

(تنبیہ) علامہ خیالی فرماتے ہیں " لما ظھرت الفتن فی زمن الامام المالک دوّن الفقہ مع انہ من التابعین" حالانکہ یہ علامہ کا تسامح ہے اسلئے کہ امام مالکؒ تابعی نہیں بلکہ تبع تابعین ہیں۔

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتھاد والاستنباط وتمھید القواعد والاصول وترتیب الابواب والفصول وتکثیر المسائل بادلتھا وایراد الشبہ باجوبتھا وتعیین الاوضاع والاصطلاحات وتبیین المذاھب والاختلافات۔

ترجمہ پس علماء مشغول ہو گئے نظر و استدلال میں اور اجتہاد و استنباط میں اور قواعد و اصول کی تمہید میں اور ابواب و فصول کی ترتیب میں اور مسائل کو بکثرت بیان کرنے میں مع انکے دلائل کے اور اعتراضات کو بیان کرنے میں مع انکے جوابات کے اور اوضاع اور اصطلاحات کے متعین کرنے

میں اور مذاہب اور اختلافات کو بیان کرتے ہیں۔

تشریح فاشتغلوا۔ فاء جزائیہ ہے اور یہ جملہ شرط محذوف کی خبر ہے" ای اذا کان الامر کذلک فاشتغلوا الخ" تو مقاصد کلامیہ وفقہیہ کے اندر علماء کا یہ اشتغال اسی نہج پر ہوا جو ہمارے سامنے ہے یعنی مقاصد کو بیان کرنا اور اس کے اوپر دلائل قائم کرنا، رہے قدماء تو ان کو دلائل مروجہ کی حاجت نہ تھی اسلئے کہ انکی طبیعتیں صاف تھیں تکلفات سے کنارہ کش تھیں وہ مقاصد کے اندر اشتیاق رکھتے تھے یا تو بطریق حدس یا اس بے تکلف استدلال کے ذریعہ جس کی تحریر کی ضرورت نہ تھی اور نہ اس کے قوانین فنیہ سے تطبیق کی ضرورت تھی۔ بالنظر والاستدلال، نظر وہ قوت فکر یہ ہے جس کے ذریعہ علم کو طلب کیا جائے یا ظن غالب کو استدلال: مدعیٰ پر دلیل قائم کرنا، نظر کے صلہ میں جب الیٰ آئے تو اس کے معنیٰ نگاہ ڈالنا، اور جب فی آئے تو اس کے معنیٰ دل سے غور کرنا اور نظر و رویت میں یہ فرق ہے کہ اول کے معنیٰ ہیں مرئی کی جستجو اور تتبع، اور ثانی کے معنیٰ ہیں مرئی کو پالینا۔

والاجتھاد والاستنباط۔ اجتہاد کے معنیٰ ہیں حکم شرعی کی طلب میں طاقت کو صرف کردینا، یعنی اتنی طاقت صرف کردینا کہ اس سے زیادہ اس کی وسعت سے خارج ہو۔ استنباط: آیات واحادیث میں چھپے ہوئے احکام کو نکالنا (تنبیہ) مصنفؒ کی عبارت میں نظر واستدلال کا تعلق علم التوحید والصفات سے ہے، اور اجتہاد واستنباط کا تعلق علم الشرائع والاحکام سے ہے۔

وتمہید القواعد والاصول۔ تمہید کی تفسیر ماقبل میں گذر چکی ہے، قواعد واصول سے ایک ہی شیٔ مراد ہے یعنی دلائل، اور بعض حضرات نے اول کو خاص اور ثانی کو عام مان کر ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت بیان کی ہے۔

وترتیب الابواب والفصول:۔ ہر ایک کی تفسیر گذر چکی ہے یعنی علماء نے مسائل کو باب باب اور فصل فصل بیان کیا ہے اور اس کے اصول وقواعد بھی بیان کردیئے ہیں۔ وتکثیر المسائل بادلتھا۔ یعنی مسائل کو مع دلائل بکثرت بیان کیا اور جزئیات گھڑ گھڑ کے ان کے احکام ودلائل بیان کئے۔ وایراد الشبہ باجوبتھا: اور مخالفین کی جانب سے وارد ہونیوالے اعتراضات کو بیان کرکے ان کے جوابات بیان کردیئے۔

شُبَہ۔ شبہۃ کی جمع ہے: وہ اعتراض جسکو مخالف حق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے اور اسکو شبہہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ باطل کے لئے حق کے ساتھ اشتباہ کا باعث ہے۔ وتعیین الاوضاع والاصطلاحات۔ اوضاع۔ وضع کی جمع ہے: الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا وضع کہلاتا ہے جیسے نص اور ظاہر اور مجمل ومفسر وغیرہ، کہ ان کو معانی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہی اصطلاح سے مراد ہے تو اصطلاحات کا اوضاع پر عطف، عطف تفسیری ہے۔

تعریف الاصطلاح: "الاصطلاح تخصیص اللفظ اللغوی بمعنیٰ غیر اللغوی" کسی لفظ کو معنیٰ لغوی کے غیر کے

مقابلہ میں خاص کر دینا اصطلاح ہے، پھر مخصص اگر نحوی ہے تو اصطلاح نحو ہے، اور اگر تخصیص کا صدور فقیہ کی طرف سے ہو تو یہ فقہ کی اصطلاح ہوگی۔

وتبيين المذاهب والاختلافات۔ یعنی اہل قبلہ میں سے جو حضرات ہیں انکے مذاہب مختلفہ کو اور ان کے اختلافات کو بیان کرنا شروع کیا، اختلاف کے متعلق تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔ اور مذاہب، مذہب کی جمع ہے اس دین اور شریعت کو مختلف اعتبارات سے کبھی دین سے اور ملت سے اور مذہب و شریعت سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وسمّوا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالاً في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية بالكلام۔

ترجمہ اور نام رکھا علماء نے احکام عملیہ کو انکے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ جاننے کا فقہ (اور نام رکھا انھوں نے) احوال ادلہ کو اجمالاً پہچاننے کا اُن ادلہ کے احکام کا فائدہ دینے کی صورت میں اصول فقہ، اور (نام رکھا انھوں نے) عقائد کو ان کے دلائل کے ساتھ جاننے کا کلام۔

تشریح ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ محققین فنون مذکورہ کی تدوین پر کیوں مجبور ہوئے اور وہ کیا وجوہات تھیں جو انکو اس تدوین پر ابھار رہی تھیں، بہر حال فنون کی تدوین عمل میں آئی اور کسی فن کا نام فقہ اور کسی کا اصول فقہ اور کسی کا کلام رکھا گیا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وہ علم جس سے احکام عملیہ کی معرفت اس کے دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو اس کو فقہ کہتے ہیں، اس تعریف میں دو۲ باتیں ذہن نشین رکھنا ضروری ہے (۱) احکام عملیہ کی مقدار، (۲) دلائل تفصیلیہ کی وضاحت۔ مطلب یہ ہے کہ وہ کتنے احکام ہیں جن کی بنیاد پر آدمی کو فقیہ کہا جائے گا۔ اگر الاحکام پر لام استغراق کا ہو اور سارے احکام مراد لئے جائیں تو کوئی بھی دنیا میں فقیہ نہیں رہے گا۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین سے بھی بعض چیزوں کے بارے میں لاادری منقول ہے چنانچہ امام مالکؒ سے چھتیس ۳۶ مسائل کے بارے میں جو ان سے پوچھے گئے لاادری کہنا منقول ہے۔ سید الفقہاء امام ابوحنیفہؒ نے دہر کے بارے میں اور ختان کے وقت کے بارے میں لاعلمی ظاہر فرمائی۔ لہٰذا اگر سارے مسائل واحکام مراد لئے جائیں تو انکی قباحت مسلم ہے، اور اگر بعض احکام مراد لئے جائیں تو پھر دنیا میں کوئی آدمی ایسا نہیں رہے گا جو فقیہ نہ ہو اسلئے کہ کوئی نہ کوئی مسئلہ تو ہر شخص جانتا ہی ہے، لہٰذا اس کی قباحت بھی مسلم ہے تو پھر اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ احکام سے تمام احکام مراد ہیں اور معرفت سے مراد وہ علم ہے جو بالقوہ ہے نہ کہ بالفعل، اسی کو ملکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی فقہ ایک ایسا ملکہ ہے جس کے پیدا ہونے کے بعد آدمی تمام احکام کو اس کے دلائل تفصیلیہ سے سمجھ سکتا ہے لہٰذا اب غیر فقیہ فقہاء کی فہرست میں داخل نہ ہوگا۔ پھر ادلہ

کی دو قسمیں ہیں (۱) ادلۂ اجمالیہ (۲) ادلۂ تفصیلیہ۔ دلائل اجمالیہ اصولِ فقہ کے وہ دلائل کہلاتے ہیں جو نصوص سے مستنبط ہیں جیسے امر وجوب کے لئے، اور نہی تحریم کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ، اور وہ آیات و احادیث جو امر و نہی پر مشتمل ہیں جیسے اقیموا الصلوٰۃ، ولا تقربوا الزنا، یہ دلائلِ تفصیلیہ ہیں۔ بہر حال فقہ ان احکام کی معرفت ہے جو ادلۂ تفصیلیہ سے معلوم ہوں۔

یہاں بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت جبرئیل کا علم، فقہ سے خارج ہوگیا اس لئے کہ انکو احکام کی معرفت بداہۃً ہے، نہ کہ ادلہ سے، اور بعض حضرات نے اور ترقی کرتے ہوئے علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی فقہ سے خارج کیا ہے اسی بنیاد پر کہ آپ کا علم بھی استدلالی نہیں بلکہ ضروری ہے۔ مگر یہ بات تسامح پر مبنی ہے اس لئے کہ محققین کا فرمان یہ ہے کہ انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں۔ اور نبی اور غیر نبی کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ غیر نبی کے اجتہاد میں ہمیشہ احتمالِ خطاء ہے نہ کہ نبی کے اجتہاد میں یعنی یہاں ابتداءً چوک ہوسکتی ہے مگر بذریعۂ وحی اس کی تلافی کردی جاتی ہے۔ بہت سے دلائل اس پر دال ہیں کہ حضورؐ نے اجتہاد کیا ہے جیسے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جبرئیل اور رسول کا علم دلائل سے حاصل ہے اگرچہ اس میں استدلال کا فعل نہیں بلکہ بطریق حدس ہے لہٰذا ہر ایک پر فقہ کی تعریف صادق ہے، فتأمل۔

بہر حال احکام عملیہ کی ان کے دلائلِ تفصیلیہ کے ساتھ معرفت فقہ ہے اور ادلۂ اجمالیہ کے احوال کو افادۂ احکام کے ساتھ اس کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ تنہا ادلہ اصول فقہ کا موضوع نہیں اور تنہا احکام ہی اس کا موضوع نہیں بلکہ دونوں چیزیں اصول فقہ کا موضوع ہیں ادلۂ مثبت ہونیکے اعتبار سے اور احکام مُثبَت ہونیکے اعتبار سے اسی کو شارحؒ نے اس طرح کہا ہے کہ وہ ادلۂ اجمالیہ جو احکام کی معرفت کا فائدہ دیں اس کی معرفت کو اصول فقہ کہا جاتا ہے اور جب عقائد دینیہ کی معرفت اس کے دلائل سے حاصل ہو تو اسکو کلام کہتے ہیں۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

وسموا ما یفید معرفۃ الاحکام عن ادلتھا التفصیلیۃ بالفقہ۔ معرفت اور علم میں یہ فرق ہے کہ اول کا استعمال جزئیات میں اور ثانی کا کلیات میں ہوتا ہے، نیز علم کا استعمال مرکبات میں اور معرفت کا بسائط میں ہوتا ہے نیز معرفت اس ادراک کو کہا جاتا ہے جو جہل کے بعد ہو اور علم کے اندر یہ قید ملحوظ نہیں ما یفید کے اندر ما موصولہ ہے، مراد فن اور علم ہے۔ علامہ کستلیؒ فرماتے ہیں "ای سموا الملکۃ التی حصلت لھم من تتبع الماخذ و تأمل الموارد مع معرفۃ مواقع الاجتہاد و شرائط الاستنباط فتمکنوا بھا من معرفۃ جمیع الاحکام العملیۃ عن ادلتھا ولو بعد حین" اس سے ہمارے اس قول کی تائید ہوتی ہے جو ہم اس مسئلہ کے متعلق عرض کرچکے ہیں کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں اور معرفت سے ملکہ اور قابلیت و استعداد مراد ہے۔

(تنبیہ) :- انسان کسی صنعت وفن کا عالم اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ وہ اس صنعت کے تمام مسائل کو پہچانتا ہو، پھر عالم کے اس فن کو جاننے کے تین درجے ہیں، پہلے درجہ کا نام عقل بالملکہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ عالم کے سامنے اس صنعت کے تمام مبادی ہوں اور ان مبادی سے احکام کی تحصیل کیلئے جو امور موقوف علیہ ہیں ان سے پوری واقفیت ہو، دوسرے درجہ کا نام عقل مستفاد ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ عالم کو اس فن کے مبادی اور اس سے حاصل شدہ احکام کا بالفعل استحضار ہو، تیسرے درجہ کا نام عقل بالفعل ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ مبادی وغیرہ فی الحال ذہن میں موجود نہ ہوں مگر اس کے اندر ایسی قابلیت اور ملکہ ہے کہ جب چاہے ان تمام چیزوں کو حاضر کرسکتا ہے اور اس کے اندر اسکو کسب جدید کی حاجت نہ ہو۔

سوال :- کیا علم مقلد پر فقہ کی تعریف صادق آئے گی؟

جواب :- مقلد دو قسم کے ہیں۔ قسم اول تو وہ ہے جو استدلال کی لیاقت نہیں رکھتے اور کثرت بھی انہیں کی ہے، یہ فقیہ نہیں کہلائیں گے، دوسری قسم وہ ہے کہ مقلد تو ہیں مگر انکی تمام احکام وادلہ پر نظر ہے اور استنباط کا ملکہ حاصل ہے تو یہ بھی فقیہ ہیں (کما لا یخفی)

ومعرفة احوال الادلة اجمالا فی افادتها الاحکام باصول الفقه :- اس کا عطف یا تو مایفید پر ہے یا سابق لفظ معرفت پر ہے، اور ادلہ شرعیہ چار ہیں۔ کتاب وسنت واجماع اور قیاس۔

اجمالاً مفعول مطلق ہونیکی وجہ سے منصوب ہے، اور اس کا مفعول مطلق ہونا موصوف محذوف کے اعتبار سے ہے ای معرفةً اجمالیةً۔ اگر ادلہ اربعہ کے احوال کا علم فصاحت و بلاغت یا اس کے صرف ونحو کے اعتبار سے ہے تو وہ اصول فقہ نہ ہوگا بلکہ احوال ادلہ کی معرفت احکام کے سلسلہ میں ہونی چاہئے۔

ومعرفة العقائد عن ادلتها بالکلام - یہ بھی معرفت پر یا الاحکام پر عطف ہے اور عقائد سے مراد وہ احکام شرعیہ ہیں جن میں عمل مقصود نہیں ہوتا بلکہ اعتقاد مقصود ہوتا ہے۔ عن ادلتہا اس کا متعلق محذوف ہے۔ ای معرفةً صادرةً عن الادلة۔

(تنبیہ[1]) :- اگر مقلد کو عقائد کی معرفت حاصل ہو جائے تو اسکو کلام نہیں کہا جائیگا۔

تنبیہ[2] :- باب عقائد میں دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے یا ظنیات پر بھی اکتفا جائز ہے؟ تو جمہور کا قول یہ ہے کہ دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے اور ظن کا اتباع یہاں مذموم ہے۔ شارح فرماتے ہیں "لا عبرة بالظن فی الاعتقادیات (شرح مقاصد ص ۶ ج ۱)

لیکن یہ مسئلہ تفصیل چاہتا ہے کہ عقائد کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ ہے جس میں تحصیل یقین ضروری ہے جیسے وجود واجب اور اس کی وحدت۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں یقین کی تحصیل ممکن ہی نہیں جیسے انبیاء کا ملائکہ سے افضل ہونا، تو ایسے مسائل میں اتباع ظن میں کچھ حرج نہیں ہے اسلئے کہ متکلمین ان مباحث کو کتب عقائد میں بیان کرنے پر متفق ہیں، لہٰذا اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ مطلقاً دلائل ظنیہ کو

درجۂ اعتبار سے گرا دینا تسامح سے خالی نہیں ہے۔ فتدبر۔
تنبیہ ۳: اگر فقط عقائد کو بغیر دلائل کے بیان کیا جائے تو یہ علم العقائد تو ہے مگر کلام نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ عقائد اور کلام میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

اب مصنفؒ کلام کی وجہ تسمیہ پر تفصیلی گفتگو فرمائیں گے۔ ہم اس سے پہلے علم کلام کی مزید تعریف پیش کرتے ہیں۔ الکلام ھو العلم بالعقائد الدینیۃ عن الادلۃ الیقینیۃ (شرح مقاصد ص۶ ج۱) الکلام علم باموریقتدر معہ علی اثبات العقائد الدینیۃ بایراد الحجج علیہا ودفع الشبہ عنہا الخ (شرح مواقف ص۳۱ ج۱) اور اس کا موضوع بقول بعض ذات وصفات باری ہیں قال السید موضوع الکلام المعلوم من حیث یتعلق بہ اثبات العقائد الدینیۃ تعلقا قریبا اوبعیدا الخ (شرح مواقف ص۱۱ ج۱) اور اس کی غرض سعادت دارین ہے، اور شرح مواقف ص۲ ج۱ پر ہے کہ اس کی غرض چند چیزیں ہیں (۱) تقلید کے گڑھے سے نکل کر ایقان کی بلندی پر چڑھنا (۲) دلائل کو واضح کرکے مسترشدین کی رہنمائی کرنا (۳) معاندین اسلام پر حجت قائم کرکے الزام دینا (۴) قواعد دین کی حفاظت کرنا (۵) نیت اور اعتقاد کو درست کرنا اور ظاہر ہے کہ الفوز بسعادۃ الدارین ان تمام امور کو حاوی ومشتمل ہے۔

لان عنوان مباحثہ کان قولہم الکلام فی کذا وکذا۔

ترجمہ اس لئے کہ علم کلام کے مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا "الکلام فی کذا وکذا" (یعنی فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے)

تشریح یہاں سے شارح کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں سات وجہیں پیش فرماتے ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرات قدماء اپنی مؤلفات میں جب کسی بحث کا آغاز فرماتے ہیں تو اس پر "الکلام فی کذا وکذا" کا عنوان دیتے تھے جیسے فقہاء بیان کرتے ہیں والباب فی مسائل التیمم فصل فی النواقض تو وہ عنوان دیتے تھے الکلام فی اثبات الواجب، الکلام فی اثبات النبوۃ وغیرہ، پھر زمانہ کے انقلاب سے عنوان تو بدل گیا اور انداز بیان دوسرا ہو گیا مگر نام وہی برقرار رہا اور اس صورت میں اس کو تسمیۃ الشیٔ باسم عنوانہ کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

ولان مسئلۃ الکلام کانت اشہر مباحثہ واکثرہا نزاعا وجدالا حتی ان بعض المتغلبۃ قتل کثیرا من اہل الحق لعدم قولہم خلق القرآن۔

ترجمہ اور اسلئے کہ کلام الٰہی کا مسئلہ علم کلام کی مشہور بحثوں میں سے ہے اور سب سے زیادہ ہے نزاع وجدال کے اعتبار سے یہانتک کہ بعض متغلبین نے اہل حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ہے ان کے خلقِ قرآن کے قائل نہ ہونیکی وجہ سے۔

تشریح یعنی علم کلام کو کلام کہنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام اللہ کا مسئلہ اسکے مباحث میں سب سے مشہور ہے اور سب سے زیادہ نزاع وجھگڑا اسی مسئلہ پر رہا ہے یہانتک کہ بعض خلفاء عباسیہ نے (جنکو شارح نے بعض المتغلبۃ کہا ہے) جیسے مامون باللہ نیز واثق باللہ نے احمد ابن نصر خزاعی کو اس جرم میں قتل کرایا کہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے۔ اس مناسبت سے پورے علم کا نام کلام رکھا گیا یعنی یہ تسمیۃ الشئ باشہر اجزائہ کے قبیل سے ہے اور اسی کو تسمیۃ الشئ باسم جزئہ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

سوال:۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ سب سے زیادہ نزاع تو خلافت کے مسئلہ میں ہے کلام اللہ کے متعلق سب سے زیادہ نزاع کہنا کیسے درست ہوگا۔

جواب:۔ قدماء کے زمانہ میں یہ مسئلہ زیادہ اختلافی تھا اگر دوسرے زمانہ میں کسی دوسرے مسئلہ میں زیادہ اختلاف رونما ہو تو وہ شہرتِ سابقہ کے منافی نہ ہوگا۔

سوال:۔ مامون اور واثق کون ہیں؟

جواب:۔ یہ ہارون رشید کا لڑکا ہے، ولادت ۱۷۰ھ میں ہوئی اور علم وفضل میں کمال حاصل کیا۔ خلفاء عباسیہ میں اس جیسا باکمال شخص نہیں ہوا، بہت بڑے علماء میں اس کا شمار ہوتا ہے ۲۱۸ھ میں اس کی وفات ہوئی، واثق باللہ ۱۹۶ھ میں پیدا ہوا اور ۲۳۲ھ میں اس کی وفات ہوئی اور ۲۳۱ھ میں اس نے احمد ابن نصر خزاعی کو قتل کیا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے، علامہ سیوطیؒ نے تاریخ الخلفاء میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

ولانہ یورث قدرۃً علی الکلام فی تحقیق الشرعیات والزام الخصوم کالمنطق للفلاسفۃ

ترجمہ اور اس لئے کہ علمِ کلام، کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے شرعیات کو ثابت کرنے میں اور خصوم الزام دینے میں جیسے فلاسفہ کیلئے منطق ہے۔

تشریح یہ علم کلام کی تیسری وجہ تسمیہ ہے اور یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کی قبیل سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علمِ کلام کے ذریعہ وہ احکام شرعیہ کو اچھی طرح ثابت کرسکتا ہے اور اپنے مخالفین پر حجت و الزام قائم کرسکتا ہے جیسے فلاسفہ کے لئے منطق اسی مقصد کے لئے موضوع ہے۔

سوال:۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے منطق علوم ہے فلسفیہ کی خادم ہے ایسے ہی علم کلام علوم اسلامیہ کی خادم

ہے حالانکہ خادم مخدوم سے گھٹیا اور ارذل ہوتا ہے؟

جواب:۔ علم کلام، کلام پر قدرت دینے میں منطق کے مثل ہے لیکن حیثیت دونوں کی جداگانہ ہے کلام کا نفع اصل ہونیکے باوجود بطریق فیض واحسان ہے اور منطق کا نفع آلہ اور خادم ہونیکے اعتبار سے ہے اور جس نے دونوں کا مآل متحد مانا ہے وہ غلط ہے۔

ولانه اول ما يوجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا

ترجمہ اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) علوم میں سب سے پہلی چیز ہے جسکو کلام (تکلم) کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جاتا ہے تو اسی وجہ سے اس پر (علم کلام پر) یہ (کلام) نام بول دیا گیا پھر اسی کے (کلام کے) ساتھ اس کو (علم کلام کو) خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں بولا گیا تمیز دینے کی وجہ سے۔

تشریح یہ کلام کی چوتھی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً علوم اسلامیہ میں سے جس چیز کو سیکھنا واجب ہے وہ مسائل اعتقادیہ ہیں اور انکو سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیۃ المسبب باسم السبب کے طریقہ پر اس علم کو کلام کہا گیا اور چونکہ باقی علوم اسلامیہ بھی کلام اور تکلم ہی سے حاصل ہوتے ہیں مگر انکو اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا تاکہ آپس میں امتیاز باقی رہے۔ خلاصۂ کلام اولاً نام رکھنے کیوجہ سے مسبب کو سبب کا نام دینا ہے اور تخصیص کیوجہ علوم کے امتیاز کو برقرار رکھنا ہے۔

ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب۔

ترجمہ اور اس لئے کہ کلام علوم میں سب سے زیادہ ہے نزاع واختلاف کے اعتبار سے تو اسکی احتیاج مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی جانب سخت ہے اور ان پر رد کرنیکی جانب۔

تشریح یہ چھٹی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے مسائل میں سب سے زیادہ اختلاف ہے اس لئے کہ یہاں اختلاف کرنیوالے فرق اسلامیہ میں سے تہتر ہیں اور باقی مخالفت کرنیوالے کفار کے گروہ ہیں اور دیگر علوم اسلامیہ میں مخالفین کی تعداد اتنی نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ متکلمین کو مخالفین کے ساتھ کلام کرنیکی اور ان پر رد کرنے کی جتنی حاجت ہے وہ کسی کو بھی اپنے خصم کے مقابلہ میں نہیں ہے۔

الرد علیهم:۔ اس کا الکلام پر عطف ہے اور جن بعض حضرات نے اس کا عطف مخالفین پر بتایا ہے وہ غلط ہے

اور اسالیبِ کلام سے واقف نہ ہونیکی وجہ سے ایسا کہا ہے۔

ولانہ لقوۃ ادلتہ کانہ ھو الکلام دون ماعداہ من العلوم کما یقال للاقوی من الکلامین ھذا ھو الکلام۔

ترجمہ اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) اپنے دلائل کے قوی ہونیکی وجہ سے ایسا ہوگیا گویا کہ یہی کلام ہے نہ کہ اس کے علاوہ علوم میں سے جیسے دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کو کہا جاتا ہے کہ کلام تو یہی ہے۔

تشریح یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں اتنے مضبوط دلائل کسی اور فن کے نہیں ہیں (کمامرّ) اور قاعدہ یہ ہے کہ دو کلاموں میں سے جو کلام قوی ہوتا ہے تو اس کو یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ بس جی کلام تو یہی ہے، تو اگرچہ کلام کہلانے کے مستحق تو سب علوم ہیں مگر اس اصول کی روشنی میں اس نام کے ساتھ فقط اس علم کو خاص کر دیا گیا ہے۔

ولانہ لابتنائہ علی الادلۃ القطعیۃ المؤیّد اکثرھا بالادلۃ السمعیۃ کان اشد العلوم تاثیراً فی القلب وتغلغلا فیہ فسمّی بالکلام المشتق من الکلم وھو الجرح۔

ترجمہ اور اس لئے کہ یہ (علم کلام) اس کے مبنی ہونیکی وجہ سے ان دلائل قطعیہ پر جن میں سے اکثر دلائلِ نقلیہ سے مؤید ہیں، ہوگیا یہ علوم میں سب سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور باعتبار نفوذ کے دل میں تو نام رکھا گیا اس کا اس کلام کے ساتھ جو کَلْمٌ سے مشتق ہے اور وہ زخم لگانا ہے۔

تشریح یہ آٹھویں وجہ تسمیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی دعویٰ پر دلائل مضبوط اور قوی ہوتے ہیں تو وہ دلائل مدّمقابل کے دل پر گویا چھرا پھیر دیتے ہیں اور اسکے قلب کو زخمی کر دیتے ہیں اور کلام کَلْمٌ سے مشتق ہے جس کے معنیٰ زخم لگانے کے ہیں جس کی تفصیل شرح جامی میں آپ کے سامنے گذر چکی ہے قال الجامی رح قیل ھو والکلام مشتقان من الکلم بتسکین اللام وھو الجرحُ لتاثیر معانیھما فی النفوس کالجرح وقد عبر بعض الشعراء من بعض تاثیراتھما بالجرح حیث قال ؎

جراحات السنان لھا التیام — ولا یلتام ماجرح اللسان

اور یہ بھی معلوم ہے کہ علم کلام کے دلائل قطعی ہیں اور اکثر دلائل نقلیہ ہیں اس لئے علم کلام سب سے زیادہ مؤثر اور قلب میں سب سے زیادہ سرایت کرنیوالا ہو گویا کہ اس کے مضبوط دلائل قلب کو چھلنی کر دیتے ہیں اس مناسبت سے اس کا نام کلام رکھا گیا ہے۔

تو شارح نے علم کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں آٹھ وجوہ پیش فرمائی ہیں۔ صاحب نبراس نے فرمایا ہے کہ سات ہی وجہیں ہیں یہ ان کا تسامح ہے۔

وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ وَمُعْظَمُ خِلَافِيَاتِهٖ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ خُصُوْصًا الْمُعْتَزِلَةَ لِأَنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ أَسَّسُوْا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِهٖ ظَاهِرُ السُّنَّةِ وَجَرَىٰ عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالَىٰ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ فِيْ بَابِ الْعَقَائِدِ۔

ترجمہ اور یہ قدماء کا کلام ہے اور ان کا اکثر اختلاف فرقِ اسلامیہ کے ساتھ ہے خصوصًا معتزلہ کے ساتھ اسلئے کہ یہ پہلا فرقہ ہے جس نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس کے خلاف ہے جس کے ساتھ ظاہر سنت وارد ہوئی اور باب عقائد میں جس طریقہ پر صحابہ کی جماعت چل چکی ہے۔ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

تشریح یہاں سے شارح قدماء اور متاخرین کے کلام میں فرق بیان کرکے وجہِ فرق کو بیان کریں گے، تو فرماتے ہیں کہ متقدمین کے کلام میں دلائل یقینیہ نقلیہ پر اکتفاء کیا گیا ہے مباحث فلسفیہ اس میں داخل نہ تھے۔ متاخرین کے کلام میں دلائل فلسفیہ بکثرت داخل ہوگئے۔ یہاں تک ایسی کیفیت ہوگئی کہ اگر دلائل سمعیہ اس میں داخل نہ ہوتے تو کتب حکمت اور کلام میں امتیاز نہ ہو پاتا اور وجہ یہ ہوئی کہ جب مخالفین حق نے اپنے دعاوی باطلہ اور عقائد فاسدہ کو دلائل فلسفیہ سے مبرہن ومدلل کرنا شروع کردیا تو اہل حق کو بھی حاجت پیش آئی کہ اس فن کے ساتھ اشتغال رکھیں اور کسی کے ذریعہ ان کے دلائل فاسدہ کی تردید کریں۔ پھر متقدمین کا زیادہ تر اختلاف فرقِ اسلامیہ کے ساتھ تھا خصوصًا معتزلہ کے ساتھ اسلئے کہ فرقِ اسلامیہ میں سے سب سے پہلے اصول خلاف اور قواعد اختلاف کی بنیاد ڈالنے والا یہی فرقہ ہے۔ اس کے بعد عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

هٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ۔ ہٰذا کا مشار الیہ وہ دلائل یقینیہ اور نقلیہ ہیں جن میں حکمت وفلسفہ کی آمیزش نہیں تھی یعنی متقدمین کے کلام کا یہی حال تھا۔ ومعظم خلافیاتہ مع الفرق الاسلامیۃ۔ معظم خلافیاتہ مبتدا ہے اور مع الفرق الاسلامیہ، خبر ہے۔ معظّم باب تفعیل سے صیغہ اسم مفعول ہے بمعنی اکثر اور خلافیاتہ کی ہ ضمیر کا مرجع کلام قدماء ہے فرقِ اسلامیہ کی تفصیل ماقبل میں عرض کی جاچکی ہے پھر انکو فرقِ اسلامیہ کہنا ان لوگوں کے قول پر تو ظاہر ہے جو انکی تکفیر نہیں کرتے اور جو ان میں سے بعض کی تکفیر کرتے ہیں ان کے نزدیک اس لئے فرق اسلامیہ کہا گیا کہ یہ اپنے کو اسلام کیطرف منسوب کرتے ہیں یا اس لئے فرق اسلامیہ کہا گیا ہے کہ ان میں سے اکثر وہی فرقے ہیں جن کی تکفیر نہیں کی گئی ہے۔

خصوصًا المعتزلۃ۔ خصوصًا فعل محذوف خصّ کا مفعول مطلق ہے اگر فعل محذوف مجہول مانا جائے تو المعتزلہ مفعول مالم یسم فاعلہ ہونے کیوجہ سے مرفوع ہوگا اور اگر اخص کو محذوف مانا جائے تو المعتزلہ بربنا مفعول بہ منصوب ہوگا۔
وانھم اول فرقۃ اسسوا قواعد الخلاف لماورد بہ ظاھر السنۃ۔ ہم کا مرجع معتزلہ ہے باعتبار افراد۔ تاسیس: دیوار کی بنیاد رکھنا۔ لما کے اندر لام حرف جار ہے جس کا المتعلق الخلاف ہے اور بہ کی ہ ضمیر کا مرجع لفظ ما ہے، یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے اگرچہ شراح نے نقل کی کہ قواعد الخلاف میں موصوف کی اضافت صفت کیطرف ہے اور الخلاف مصدر ہے جو اسم فاعل کے معنیٰ میں ہے اور یہی لما حرف جار کا متعلق ہے اب تقدیر عبارت اس طرح ہوگی واسسوا القواعد المخالفۃ لماورد الخ
وجری علیہ جماعۃ الصحابۃ فی باب العقائد۔ فی کا متعلق یا تو الخلاف ہے یا ورد ہے یا جری ہے اور یہی اقرب و اظہر ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہمارے مذہب کو مذہب السنۃ والجماعۃ کیوں کہا گیا ہے چونکہ یہ مذہب مطابق سنت ہے اور جماعت صحابہ کے طرز پر ہے۔
رضوان اللہ علیھم اجمعین۔ یہ جملہ معترضہ دعائیہ ہے رضوان اللہ، مبتدا ہے اور علیہم اجمعین خبر ہے اور اجمعین تاکید ہے۔ علیہم کی ہم ضمیر کی۔

وذلك لان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله ويقرران من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة۔

ترجمہ اور یہ اس لئے کہ ان کا رئیس واصل ابن عطا کنارہ کش ہوگیا حسن بصری کی مجلس سے دراں حالیکہ وہ بیان کر رہا تھا کہ جس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا وہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور وہ دو درجوں کے درمیان ایک اور درجہ کو ثابت کرتا ہے تو حسن نے فرمایا کہ یہ تو ہم سے کنارہ کش ہوگیا تو یہ معتزلہ کے نام سے موسوم کئے گئے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ فرقۂ معتزلہ کا کہاں سے آغاز ہوا اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا، تو فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصریؒ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے پوچھا کہ ہمارے زمانہ میں دو جماعتیں ظاہر ہوئیں ان میں سے ایک کا خیال تو یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے اور دوسرے کا خیال یہ ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی گناہ مضر نہیں ہے تو آپ ارشاد فرمائیں کہ ہم کیا عقیدہ رکھیں تو حضرت حسن بصریؒ نے تفکر کیا تو واصل ابن عطاء بولا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر، پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اس جملہ کا تکرار کرنے لگا اور کہہ رہا تھا کہ اگر وہ بغیر توبہ کے مرگیا تو جہنم میں داخل ہوگا۔

لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہوگا۔ بہرحال اس نے ایمان وکفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کیا جس کو نہ ایمان کہہ سکتے ہیں اور نہ کفر اسی کو وہ منزلۃٌ بین المنزلتین سے تعبیر کرتے ہیں تو یہ درجہ ایمان وکفر کے درمیان ہے، جنت وجہنم کے درمیان نہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ مرتکب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مرجائے وہ مثل کافر کے مخلّد فی النار ہے، اور اگر وہ توبہ کرچکا ہے تو وہ مخلّد فی الجنۃ ہے جس کا جہنم میں دخول جائز قرار نہیں دیتے، تو واصل کی یہ بات سن کر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا" قد اعتزل عنا واصل " کہ واصل تو ہم سے الگ ہوگیا اسی وجہ سے ان کا نام معتزلہ رکھا گیا، جو باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں کنارہ کش ہونیوالی جماعت۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

وذٰلک۔ اس کا مشار الیہ قواعد الخلاف کی تاسیس ہے۔ لان رئیسھم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری۔ ھم کا مرجع معتزلہ ہے تو واصل رئیس المعتزلہ ہے۔ واصل ابن عطاء کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی اور وفات ۱۳۱ھ میں ہوئی اس کی کنیت ابوحذیفہ اور لقب غزال ہے حضرت حسن بصریؒ کا شاگرد ہے، یہ عبدالملک اور ہشام ابن عبدالملک کے زمانہ میں تھا، اور بڑا فصیح وبلیغ آدمی تھا۔

حسن بصریؒ اہل سنت والجماعت کے ائمہ میں سے ہیں، بہت بڑے محدث، فقیہ ہیں اور گروہ صوفیہ کے سرتاج ہیں ابوسعید کنیت ہے تابعی ہیں حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اسوقت پیدا ہوئے اور ماہ رجب ۱۱۰ھ میں انکی وفات ہوئی اور بصرہ عراق عرب کے شہروں میں سے ایک شہر ہے نسبت کیلئے بصری بولتے ہیں جس کو بصری بفتح الباء اور بکسر الباء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔

ابوموسیٰ اشعریؓ، انس بن مالکؓ، ابن عباسؓ وغیرہ صحابہ سے روایت کرتے ہیں، اور مشہور ہے کہ یہ حضرت علیؓ کے شاگرد ہیں ان سے حدیث حاصل کی اور طریق تصوف حاصل کیا، ان کے والد کا نام یسار ہے اور ماں ام خیرہ ہے جو حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں جب ان کی والدہ موجود نہ رہتیں اور حسنؒ روتے تو ام سلمہؓ ان کو بہلانے کیلئے اپنی پستان مبارک ان کے منہ میں ڈال دیتی تھیں جن سے دودھ نکلتا اور حسنؒ اسکو پیتے اور علماء کا خیال ہے کہ حضرت حسنؒ کو یہ فضل وکمال وحکمت اسی کی برکت سے حاصل ہوئی انکی بزرگی کے واقعات تذکرۃ الاولیاء مصنفہ شیخ فریدالدین عطار میں تفصیل سے موجود ہیں۔

ہم نے مشہور ہے اسلئے کہا کہ بعض حضرات کا اس سے اختلاف ہے۔ اکمال میں لکھا ہے کہ یہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد بصرہ میں آئے (یعنی اس سے پہلے مدینہ میں تھے) اور انھوں نے حضرت عثمانؓ کو دیکھا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے مدینہ میں حضرت علیؓ سے ملاقات کی البتہ بصرہ میں انکی حضرت علیؓ سے ملاقات نہ ہوسکی الخ۔ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ جب حضرت حسن بصریؒ سات سال کے ہوگئے تو ان کو نماز کا حکم کیا گیا تو یہ جماعت میں حاضر ہوتے اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے مسجد نبوی میں نماز پڑھتے تھے

اور شہادت عثمان تک انکا یہی معمول رہا اور حضرت علیؓ کا قیام بھی ان دنوں مدینہ منورہ ہی میں تھا کیونکہ انھوں نے کوفہ کو دار السلطنت شہادتِ عثمانؓ کے بعد ہی تو بنایا تھا۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت حسنؒ کا حضرت علیؓ سے سماع مستنکر نہیں ہے کیونکہ وہ روزانہ پانچ مرتبہ مسجد میں آتے تھے اور حضرت علیؓ بھی آتے تھے تو کیا استحالہ ہے اور حضرت علیؓ امہات المومنین کی زیارت کیلئے حاضر خدمت ہوتے تھے اور حضرت ام سلمہؓ بھی ام المومنین ہیں اور حسنؒ انکی والدہ ان کے گھر میں رہا کرتے تھے، ابوزرعہ کہتے ہیں کہ جب حضرت علیؓ کے ہاتھوں پر بیعت کی گئی تو حسن کی عمر چودہ سال تھی، اور انھوں نے مدینہ میں۔

حضرت علی کو دیکھا ہے "القول المستحسن" میں اس مسئلہ پر تفصیلی کلام ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ تقریب التہذیب ص۶۹ میں فرماتے ہیں۔ "الحسن بن ابی الحسن البصری واسم ابیہ یسار بالتحانیۃ والمہملۃ الانصاری مولاھم ثقۃ فقیہٌ فاضلٌ مشہورٌ وکان یرسل کثیرا ویدلس قال البزار کان یروی عن جماعۃ لم یسمع منھم فیتجوز ویقول حدثنا وخطبنا یعنی قومہ الذی حدثوا وخطبوا بالبصرۃ ھو راس اہل الطبقۃ الثالثۃ ومات سنۃ عشرۃ ومأۃ وقد قارب التسعین"

بہرحال معتزلہ کے اعتزال کے بنیادی چار اصول ہیں (۱) صفات باری کی نفی کرتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحاب التوحید کہتے ہیں (۲) اللہ کی جانب شر کی مطلقاً اضافت ناجائز سمجھتے ہیں جس کا مآل یہ ہے کہ بندہ ہی اپنے اعمال خیر وشر ایمان وکفر کا خالق ہے (۳) منزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں (۴) اللہ پر اصلح للعباد کو واجب کہتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحاب العدل کہتے ہیں۔ اعتزال باب افتعال سے ماضی مطلق کا صیغہ ہے جس کے معنیٰ کنارہ کش ہونے کے ہیں۔

فقال الحسنؒ قد اعتزل عنا فسموا بالمعتزلۃ۔ یہاں پر چند امور قابل لحاظ ہیں (۱) انکو معتزلہ حضرت حسنؒ کے مذکورہ جملہ کی وجہ سے کہا گیا ہے قاضی عبدالجبار معتزلی جو اکابر معتزلہ میں سے ہیں کہتے ہیں کہ قرآن میں جہاں بھی لفظ اعتزال مستعمل ہوا ہے اس سے مراد باطل سے ہٹ کر حق کیطرف آنا ہے لہٰذا اعتزال کے نام سے موسوم ہونا مدح پر مبنی ہے لیکن ان کا مذکورہ کلیہ اس آیت سے ٹوٹ جاتا ہے فان لم تؤمنوا لی فاعتزلون۔ تو یہاں اعتزال سے مراد ایمان سے علیحدگی ہے جو عین کفر ہے یعنی یہاں کفر و باطل سے علیحدگی مراد نہیں ہے، تو معتزلہ اس نام پر فخر کرتے ہیں اور اسکو باطل سے اعتزال پر محمول کرتے ہیں اسی وجہ سے علامہ زمخشریؒ صاحب کشاف اپنے کو ابو المعتزلہ کہتے تھے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ واصل ابن عطاء کے مذکورہ عقیدہ کی عمرو ابن عبید نے پیروی کی اور کہا کہ "القول قولک وانی اعتزلت مذہب الحسن" یعنی تیری بات حق ہے اور میں حسنؒ کے مذہب سے علیحدگی اختیار کرتا ہوں اس وجہ سے ان کو معتزلہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

وَهُمْ سَمُّوْا اَنْفُسَهُمْ اَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيْدِ لقولهم يوجب ثواب المُطِيع و عقاب العاصي على الله تعالىٰ ونفي الصِّفات القديمة عنه۔

ترجمہ اور معتزلہ نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ہے، اپنے قائل ہونیکی وجہ سے ثواب مطیع اور عقاب عاصی کے وجوب کے اللہ پر اور اللہ سے صفاتِ قدیمہ کی نفی کیوجہ سے۔

تشریح یعنی معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو لوگ اللہ کی اطاعت کرتے ہیں تو اللہ پر ان کو ثواب دینا واجب ہے اور جو لوگ نافرمانی کرتے ہیں انکو سزا دینا واجب ہے (نعوذ باللہ من ہذہ الخرافات الشنیعۃ) اور نیز وہ اللہ کی صفاتِ قدیمہ کی نفی کرتے ہیں، ان دونوں مسئلوں کا تفصیلی بیان اپنے اپنے مقام پر ان شاء اللہ آئے گا۔ بہرحال معتزلہ اپنے پہلے فاسد عقیدہ کیوجہ سے اپنے کو اصحابُ العدل کہتے ہیں اور دوسرے فاسد عقیدہ کیوجہ سے اپنے کو اصحابُ التوحید کہتے ہیں۔

تنبیہ: ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں وہ فاعلِ مختار ہے اور ثواب دینا یہ اس کا فضل و احسان ہے اور سزا دینا عدل ہے اور اگر وہ مطیع کو عذاب دے اور عاصی کو ثواب دے تو اس میں کچھ قباحت نہیں ہے لیکن عادت اللہ یہی جاری ہے کہ مطیعین پر فضل فرماتے ہیں اور عاصین کے ساتھ عدل و انصاف کا معاملہ فرماتے ہیں۔

تنبیہ: معتزلہ کا خیال ہے کہ صفات باری عین ذات ہیں، ذات کے علاوہ صفات کوئی چیز نہیں ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ اگر صفات کو ذات پر عقائد مانا جائے گا تو قدماء کا تعدد لازم آئے گا جو منافی توحید ہے۔ ہم یہ جواب دیں گے کہ بداہتِ عقل کا فیصلہ ہے کہ ذواتِ قدیمہ کا تعدد محال ہے۔ صفاتِ واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے اور صورتِ مذکورہ میں صفات کا تعدد ہے ذوات میں نہیں (کما لایخفی)

ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوْا فِيْ عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّثُوْا بِاَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِيْ كَثِيْرٍ مِنَ الْاُصُوْلِ وَالْاَحْكَامِ وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اِلٰى اَنْ قَالَ الشَّيْخُ اَبُو الْحَسَنِ الْاَشْعَرِيُّ لِاُسْتَاذِهٖ اَبِيْ عَلِيٍّ الْجُبَّائِيِّ۔

ترجمہ پھر یہ (معتزلہ) مشغول ہو گئے علم کلام میں اور یہ لپٹ گئے فلاسفہ کے دامن سے بہت سے اصول و احکام میں اور ان کا مذہب لوگوں میں شائع ہو گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ علم کلام کے اندر فلسفہ داخل ہونیکی وجہ بتلا رہے ہیں، جس کا حاصل

یہ ہے کہ اختلاف کی بنیاد پہلے مستحکم ہو چکی تھی اور اختلاف کے قواعد اربعہ مدلل ہو چکے تھے پھر خلفاء عباسیہ کے دور میں فلسفہ لغت یونانی سے عربی میں منتقل کیا گیا تو انھوں نے کتب فلاسفہ کا مطالعہ کر کے اس کو اپنایا اور اپنے دعاوی پر فلسفی دلائل قائم کئے اور چونکہ اہل حق میں سے ابھی انکی تردید کا آغاز نہیں ہوا تھا اور ارکین سلطنت اس مسلک اعتزال سے متاثر تھے اسلئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا، ابو علی جبائیؒ معتزلی جو مسلک اعتزال کے مبلغ اعظم تھے سب سے پہلے ان کے شاگرد و متبع شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے انکی مخالفت کی اور ان کے مسلک سے توبہ کر کے اہل سنت والجماعت کا مسلک اختیار فرمایا اور مع اپنے متبعین کے معتزلہ کی آراء فاسدہ کو باطل کرنے میں مشغول ہو گئے، اس کے بعد عبارات کی بقدر ضرورت تشریح ملاحظہ ہو۔

ثم انهم توغلوا - ہُم کا مرجع معتزلہ ہے توغلوا باب تفعل سے ماضی مطلق جمع مذکر غائب ہے جس کے معنیٰ اس اشتغال شدید کے ہیں جو افراط اور اعتداء (زیادتی) پر مبنی ہو۔ تشبثوا۔ التشبث: تعلق رکھنا۔ لپٹ جانا۔ اذیال۔ ذیل کی جمع ہے بمعنیٰ دامن۔ الیٰ آن قال الشیخ ابو الحسن الاشعری۔ الیٰ شارع کا متعلق ہے، شیخ ابوالحسن الاشعریؒ جن کا سلسلہ نسب یہ ہے علی ابن اسمٰعیل ابن اسحاق ابن اسماعیل ابن عبداللہ ابن بلال ابن ابو بردہ ابن ابو موسیٰ اشعریؒ۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ قوم یمن کے قبیلہ بنو اشعر میں سے ہیں اسی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، اونچے درجے کے صحابی ہیں شیخ ابوالحسن اشعریؒ انھیں کی آل میں سے ہیں جو اہل سنت کے رئیس المتکلمین ہیں اسی وجہ سے ان کے متبعین کو اشاعرہ کہتے ہیں۔

بعض ارباب کشف سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشعریؒ کے بارے میں پوچھا تو حضرتؐ نے ارشاد فرمایا انا قلت وقولی حق الایمان یمانٍ والحکمۃ یمانیۃ جس سے انکی تائید ہوتی ہے ۲۶۰ھ میں ولادت ہوئی اور ۳۳۰ھ سے کچھ اوپر انکی وفات ہوئی، شافعی المسلک تھے۔

ابو علی جبائی - یعنی محمد ابن عبدالوہاب جو بصرہ کے معتزلہ میں سے ہے اور تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی کے اوائل میں معتزلہ کا رئیس تھا۔ جُبّا تشدید اور تخفیف دونوں طرح مستعمل ہے جو ایک بستی کا نام ہے۔ متوفی ۳۰۳ھ کذا فی الاعلام للزرکلی ص ۱۰۸/۱۷ (لطائف علمیہ)

تغلیبا اہل حق کو اشاعرہ کہتے ہیں ورنہ اہل حق کے بھی تین گروہ ہیں (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدیہ جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی جانب نسبت ہے جو حنفی المسلک تھے (۳) سلفیہ یا حنابلہ، مالکیہ اور شوافع اشاعرہ کہلاتے ہیں اور حنفیہ ماتریدی اور حنابلہ سلفی، تو معلوم ہوا کہ مذاہب اہل حق فروع میں چار اور اصول میں تین ہیں۔

پھر ان کا بعض مسائل میں اختلاف ہے، جسکی تفصیل مندرجہ ذیل ہے (۱) صفت تکوین کے بارے میں

اشعریہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کیطرف راجع ہے اور ماتریدیہ اسکو صفت مستقلہ قرار دیتے ہیں (۲) اہل قبلہ کی تکفیر کا مسئلہ ہے جس سے اشاعرہ احتراز کرتے ہیں نہ کہ ماتریدیہ (۳) مقلد کا ایمان بعض اشاعرہ کے نزدیک درست نہیں، ماتریدیہ کے نزدیک درست ہے (۴) مسئلہ استثناء یعنی انا مومنٌ ان شاء اللہ کو ماتریدیہ کفر قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک درست ہے (۵) افعال میں حسن وقبح کا مسئلہ، اشاعرہ کے نزدیک اسکو صرف شریعت ہی سے پہچانا جاسکتا ہے اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ عقل بھی ان کا ادراک کرسکتی ہے (۶) اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ کیطرف سے کوئی چیز قبیح نہیں ہے اللہ کیطرف سے اس کا صدور نہیں ہوگا۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ جو چیز عقلاً قبیح ہے اللہ کیطرف سے اس کے وقوع کا جواز نہ ہوگا (۷) اشاعرہ کے نزدیک افعالِ باری معلل بالاغراض نہیں ہیں، ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بطور تفضل واحسان کے مصلحت کی رعایت فرماتے ہیں (۸) صفاتِ ذاتیہ سات مانتے ہیں یعنی علمؔ، قدرتؔ، حیوٰۃؔ، سمعؔ، بصرؔ، کلامؔ، ارادہؔ۔ اور ماتریدیہ آٹھ مانتے ہیں سات مذکورہ اور آٹھویں تکوین (۹) کلام نفسی اشاعرہ کے نزدیک سنا جاسکتا ہے ماتریدیہ کے نزدیک نہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بقعۂ مبارکہ میں کلام نفسی کو سنا تھا اور ماتریدیہ کے نزدیک وہ کلام لفظی سنا تھا جو کلام نفسی پر دال تھا (۱۰) دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے لیکن اشاعرہ کے نزدیک کسب وہمی ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک حقیقی ہے (۱۱) اشاعرہ کے نزدیک طبائع غیر مؤثر ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک مؤثر ہیں، اشاعرہ کے مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر آگ مؤثر نہیں تھی تو اللہ تعالیٰ نے اسکو حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ٹھنڈک اور سلامتی بننے کا حکم کیوں فرمایا تھا؟ کما قال وقلنا یانار کونی برداً وسلاماً علی ابراہیم (۱۲) اور واجب اور ممکن کے نزدیک اشاعرہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک زائد اور منضم ہے البتہ وجود غیر محسوس ہے۔

مَاتقول فی ثلثۃ اخوۃٍ مَاتَ اَحَدُ ھُمْ مُطیعًا وَّ الاٰخرُ عاصیًا وَّ الثالث صغیرا فقال انّ الاوّلَ یثابُ فِی الجنۃِ والثانی یُعاقَبُ فِی النّارِ والثالث لایُثابُ وَلَا یُعاقَبُ فقالَ الاشعری فان قال الثالث یاربِّ لِمَ اَمَتّنی صغیرًا وَمَا ابقیتَنی اِلیٰ اَنْ اَکبر فاؤمنُ بك واطیعكَ فادخل الجنۃ فماذا یقول الربُّ فقال یقول الربّ انی کنتُ اعلمُ منكَ انك لوکبُرت لعصَیت فدخلت النار وکان الاصلح لك ان تموت صغیرًا فقال الاشعری فان قال الثانی یارب لِمَ لَمْ تمتنی صغیرًا لئلا اعصیَ لك فلا ادخل النار فماذا یقول الرّبُّ فبھتَ الجبائیُ وترك الاشعری مذھبَہٗ فاشتغل ھو ومن تبعہٗ بابطال رأی المعتزلۃ واثبات ماورد بہ السنۃ ومضیٰ علیہ الجماعۃ فسمّوا اھل السنۃ والجماعۃ۔

ترجمہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک اس حال میں مرا کہ وہ مطیع ہے اور دوسرا نافرمان اور تیسرا بچپنے میں، ابوعلی نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم کی سزا ملے گی اور تیسرے کو نہ ثواب ملے گا اور نہ سزا تو اشعری نے کہا کہ اگر تیسرے نے (بچے) کہا کہ اے میرے پروردگار تو نے مجھے بچپن میں کیوں موت دیدی اور مجھے بڑا ہونے تک کیوں باقی نہیں رکھا تاکہ میں بھی ایمان لاتا اور تیری اطاعت کرتا پھر جنت میں داخل ہوتا تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائیں گے؟ تو ابوعلی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں تیرے بارے میں جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو نافرمانی کرتا پھر جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے یہی مناسب تھا کہ تو بچپن میں مرے، تو اشعریؒ نے کہا کہ اگر دوسرا یوں کہنے لگے کہ میرے پروردگار مجھے بچپن میں کیوں نہ موت دی تاکہ میں تیری نافرمانی نہ کرتا۔ پھر جہنم میں داخل نہ ہوتا تو اللہ تعالے کیا فرمائیں گے؟ تو جبائی مبہوت (لاجواب) ہو گیا اور اشعری نے ان کا مذہب چھوڑ دیا پھر وہ اور ان کے متبعین معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس عقیدہ کو ثابت کرنے میں مشغول ہو گئے جس کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے اور جماعتِ صحابہؓ جس پر چل چکی ہے تو ان کا نام اہل سنت والجماعت رکھا گیا۔

تشریح معتزلہ چونکہ اصلح للعباد کو اللہ پر واجب مانتے ہیں تو شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ تین بھائی ہیں ایک کا انتقال اطاعت کی حالت میں اور دوسرے کا نافرمانی کی حالت میں اور تیسرے کا بچپن میں ہو گیا تو بتائیے کہ کیا حشر ہوگا؟ ابوعلی نے جواب دیا کہ مطیع کو جنت اور عاصی کو جہنم میں داخل کیا جائے گا اور بچہ نہ اس کو ثواب ملے گا اور نہ سزا نہ جنت اور نہ جہنم اس پر اشعریؒ نے پوچھا کہ اگر بچہ اللہ سے یوں کہنے لگے کہ مجھے تو نے بچپن میں کیوں مار دیا اور مجھے بڑا ہونے تک کیوں زندہ نہ رکھا کہ میں بھی ایمان لاتا اور اطاعت کرتا اور دخولِ جنت کا مستحق بن جاتا تو ارشادِ باری کیا ہوگا؟ ابوعلی نے جواب دیا کہ اللہ تعالےٰ فرمائیں گے کہ میں جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر نافرمانی کرتا، جس کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لئے یہی مناسب تھا کہ تجھکو بچپن میں موت دی جاتی، اس پر اشعری نے کہا اچھا تو اگر نافرمان کہنے لگے کہ اللہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں موت نہ دی تاکہ میں نافرمانی سے بچ جاتا اور دخولِ جہنم کا مستحق نہ بنتا تو اس پر اللہ تعالیٰ کا کیا ارشاد ہوگا۔ اس پر ابوعلی جبائی متحیر و مبہوت ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا، اس پر ابوالحسن اشعریؒ نے ان کا مسلکِ اعتزال چھوڑ دیا اور اہل سنت والجماعت کے دامن کو پکڑ کر معتزلہ کے عقائدِ باطلہ اور آراءِ فاسدہ کو باطل کرنے میں مع اپنے متبعین کے لگ گئے اور سنت و احادیث سے ثابت شدہ طریقہ کو اور صحابہؓ کے طریقہ کو ثابت کرنا شروع کر دیا اور اسی مناسبت سے ان کا نام اہل سنت والجماعت رکھا گیا۔

اس کے بعد بعض جگہ سے جو عبارت تشریح طلب ہے اس کو ملاحظہ فرمائیں!

لم آمنتنی۔ اماتہ باب افعال سے ماضی مطلق واحد حاضر کا صیغہ ہے۔ انی کنت اعلم منك انك الخ۔ اعلم مضارع کا واحد متکلم۔ انک بالفتح اعلم کا مفعول بہ ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اعلم صیغہ اسم تفضیل ہو اور منک اس کا صلہ ہو تو اس وقت اِنک بالکسر ہوگا اور جملہ مستانفہ ہوگا۔ بُہِتَ (از س و ک) ہکا بکا رہنا، متحیر ہو کر خاموش ہونا اس کو مجہول پڑھنا افصح و مشہور ہے قرآن میں بھی مجہول استعمال کیا گیا ہے فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ۔

فاضل لاہوری فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے ابو علی جبائی کی طرف سے اشعری کے الزام کا یہ جواب دیا ہے کہ جبائی انفاع اور ایصال نفع کو واجب نہیں کہتا بلکہ ایسا لطف واجب ہے جو اصلح پر قدرت و تمکین کو متوجب ہو جیسے اعطاء عقل اور ارسال رسل اور خلق قدرت اور یہ لطف عاصی کے حق میں بھی موجود ہے مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ پر معتزلہ کے نزدیک لطف کا واجب ہونا اور چیز ہے اور وجوب اصلح اور چیز ہے لہٰذا مجیب کا یہ طریقہ یوں خروج عن المبحث ہے۔

وترك الاشعري مذهبه۔ یعنی ابو علی جبائی کا مذہب۔ فاشتغل هو ومن تبعه۔ جیسے ابو الحسن باہلی اور قاضی ابو بکر باقلانی اور امام الحرمین اور امام رازی اور شیخ ابو منصور ماتریدی (لطائف علیہ)

مبحث اول: ـــــ مسلمانوں کے بچوں کے حشر کے متعلق دو مذہب ہیں (۱) یہ کہ وہ جنت میں جائیں گے اور یہی قول صحیح ہے بلکہ بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے فرمانِ باری ہے۔ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ۔ اور احادیث کثیرہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ جیسے ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ ارشادِ نبوی ہے كل مولود يولد في الاسلام فهو في الجنة شبعان ريان يقول يارب اورد علي ابوي رواه ابن ابي الدنيا اور صحاح کے اندر یہ الفاظ منقول ہیں اَللّٰهُمَّ اجعله ذخرًا اَللّٰهُمَّ اجعله شافعًا ومشفعًا۔ (۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان کا حال اللہ کے علم پر محمول ہے یعنی انکے بالغ ہونے کی تقدیر پر ان کے جو اعمال ہوتے اس کے مطابق ان کا حشر ہوگا۔ کچھ حضرات (جو بہت کم ہیں) اسکے قائل ہیں ان کا مستدل وہ روایت ہے جو مسلم شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور کو ایک انصاری بچہ کی نمازِ جنازہ میں بلایا گیا تھا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اس کے لئے مبارک ہو جنت کی چڑیوں میں سے ایک چڑیا ہے جس نے کوئی برائی نہیں کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عائشہؓ اللہ نے جنت کے لئے اس کے اہل جب پیدا کر دیئے تھے کہ وہ اپنے آباء کی اصلاب میں تھے۔ اور جہنم کے لئے بھی اس کے اہل پیدا کر دیئے تھے جبکہ وہ اپنے آباء کی اصلاب میں تھے۔

مگر اس حدیث کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ حضورؐ نے معین شخص کے بارے میں اہل جنت میں سے ہونے کے فیصلہ کو منع فرمایا ہے یا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ ارشاد رسالت اس وقت کا ہے جب تک کہ آپ پر یہ وحی نازل نہ ہوئی تھی کہ اہل ایمان کے بچے اہل جنت میں سے ہیں۔

مبحث ثانی : ـــــــــ کفار کے بچوں کے سلسلہ میں سات قول ہیں (۱) جنتی ہیں اور جمہور کے نزدیک یہی صحیح ہے۔ فتح الباری ص۲۴۶ ج۳ میں روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کو جنت میں دیکھا کہ ان کے پاس لوگوں کی اولادیں، اس پر صحابہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ اور مشرکین کی اولاد بھی، تو آپ نے فرمایا واولاد المشرکین، نیز اگرچہ اللہ پر واجب تو کچھ نہیں مگر ضرورت دینیہ سے یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو بغیر گناہ کے عذاب نہیں دیتے (۲) جہنمی ہیں اور یہ بہت سے حضرات کا قول ہے۔ ابوداؤد ص۲۴۹ ج۲ کی روایت ہے الوائدة والموؤدة فی النار، جواب استدلال درست نہیں بلکہ موؤدة لہا یعنی ماں مراد ہے (۳) اللہ کے علم پر محمول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا اللہ اعلم بما کانوا عاملین بہ۔ رواہ مسلمؒ (۴) اہل جنت کے خدام ہیں (۵) یہ اعراف میں ہوں گے اور جبائی کا یہی مختار ہے (۶) سکوت، ادلہ کے متعارض ہونیکی وجہ سے، امام ابوحنیفہؒ کا یہی مختار ہے اور تورپشتی نے اس کو صحیح کہا ہے (۷) بعض اہل بدعت کا قول ہے کہ ان کو مٹی بنا دیا جائے گا۔

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرًّا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين۔

ترجمہ پھر جب لغتِ یونانی سے فلسفہ عربی میں منتقل کیا گیا اور اہل اسلام اسکے اندر گھسے اور انہوں نے احکام میں فلاسفہ پر رد کرنیکا ارادہ کیا جس میں انھوں نے شریعت کی مخالفت کی تو انھوں نے (اہلِ اسلام نے) بہت سارا فلسفہ کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ اس کے مقاصد کی تحقیق کر کے اسکے ابطال پر قادر ہوسکیں اور یہی سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ انھوں نے طبعیات اور الٰہیات کے کافی مباحث کلام میں داخل کر دیئے اور ریاضیات میں گھس گئے یہاں تک کہ یہ صورت قریب ہوگئی کہ کلام فلسفہ سے ممتاز نہ ہوتا اگر سمعیات پر اس کا اشتمال نہ ہوتا اور یہ متأخرین کا کلام ہے۔

تشریح حضرت شارح کلام قدماء اور متأخرین میں فرق بیان کر رہے تھے اس میں مختلف معلومات کا اضافہ فرماتے ہوئے مقصد کیطرف لوٹے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب فلسفہ عربی میں منتقل ہوا تو اہلِ اسلام نے اس غرض سے کہ فلاسفہ کی جو باتیں شریعت مطہرہ کے خلاف ہیں ان پر رد کیا جائے، فلسفہ کو اپنایا اور اس کو اپنے علم کلام کے اندر داخل کر دیا کہ اگر وہ ابحاث اس میں نہ ہوتیں جو سمعیاتِ محضہ

ہیں تو یہ بھی امتیاز نہ ہو پاتا کہ کتاب فلسفہ کی ہے یا علم کلام کی۔ بہر حال متقدمین اور متاخرین کے کلام کا فرق واضح ہو گیا کہ اول میں فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی اور ثانی میں بہت سے مباحثِ فلسفیہ داخل ہو گئے اب اختصاراً عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

ثم لما نقلت :- کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے فلسفہ کو عربی میں نقل کرنیوالے خالد ابن یزید ابن معاویہؓ ہے۔ یونان۔ روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو یونان ابن یافث ابن نوح کی جانب منسوب ہے۔

لطیفہ :- معجون الجواہر میں بحوالہ تاریخ الحکماء لکھا ہے کہ شیخ ابو علی ابن سینا نے اپنے استاذ کے سامنے فلسفہ پڑھا مگر سمجھ میں نہیں آیا یہاں تک کہ وہ اس کے سمجھنے سے ناامید ہو گیا تو ان کو شیخ ابونصر فارابی کی کتاب مل گئی جس سے انکی تمام مشکلات حل ہو گئیں تو انھوں نے شکرانہ میں بہت سامان فقراء پر صدقہ کیا فتأمل۔ وخاض فیھا الاسلامیون۔ خوض کے معنیٰ شروع ہونا اور داخل ہونا۔ ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ بعض حضرات تو تیس سال تک فلسفہ میں محنت کرتے رہے تا کہ کلامی ہو جائے پھر اس کا درس دے اور مسائل شریعت سے ناواقف رہے۔ وحاولوا الرد علی الفلسفۃ فیما خالفوا فیہ الشریعۃ۔ محاولت : طلب کرنا، فلاسفہ عالم کو قدیم مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ کو جزئیات کا علم نہیں ہے اور حشر اجساد کی نفی کرتے ہیں اور اللہ کو فاعل بالایجاب مانتے ہیں۔

فخلطوا بالکلام الخ اکثر نسخوں میں لیحققوا ہے نبراس، رمضان آفندی، الجواہر البہیہ، حاشیۃ الکستلی میں ایسے ہی ہے لیکن ہونا ایسے چاہئے "لیحقّقوا" باب تفعیل سے ورنہ ظاہر ہے کہ معنیٰ درست نہ ہوں گے اور کلام قواعد کے خلاف ہوگا یعنی انھوں نے یہ چاہا کہ اس کا ابطال اس کی کنہ حقیقت پر مطلع ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا اس لئے اس کی معرفت کے پیچھے پڑ گئے۔

وھلم جرًّا۔ علماء معقول کے بیان کے مطابق ماقبل کے مفہوم کی عدم نہایت کو بیان کرنے کے لئے اس کا استعمال ہوتا ہے یعنی یہ سلسلہ برابر چلتا رہا اور متکلمین آہستہ آہستہ فلسفی مباحث کو اپنے کلام میں داخل کرتے رہے۔ بصریین کہتے ہیں کہ یہ ہاء تنبیہ اور لُمّ سے مرکب ہے، ہاء کے الف کو اختصاراً حذف کر دیا اور لُمّ صیغۂ امر ہے جس کے معنیٰ جمع کرنے کے ہیں، اب ہَلُمَّ کے معنیٰ ہوئے "اجمع نفسک الینا" اور کوفیین کہتے ہیں کہ ہَلْ اور اُمَّ سے مرکب ہے اُمَّ اُمٌّ سے امر کا صیغہ ہے بمعنیٰ قصد کرنا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کا ضمہ لام کو دیدیا ہلمّ ہو گیا، پھر یہ کبھی لازم مستعمل ہوتا ہے جیسے ہلمّ الینا بمعنیٰ ادیت اور کبھی متعدی مستعمل ہوتا ہے جیسے ہلمّ شہداء بمعنیٰ احضرو ہم اور بقول بعض فعل مقدر پر اس کا عطف ہوتا ہے یعنی استمع ماتلوتہٗ وہلمّ جرًّا، یعنی جو میں نے بیان کیا اس کو سن اور اس کو آگے تک چلا، یا یہ عطف قصہ علی القصہ کے طریقہ پر پہلے جملہ فحاولوا پر عطف ہے۔ کلیات ابوالبقاء میں اس پر بحث کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ہلمّ کے معنیٰ اِیت کے ہیں مگر اس سے اتیانِ حسی مراد نہیں بلکہ کسی شئی پر استمرار و مداومت مراد ہے اور

پھر کہا ہے کہ جر سے جر حسی مراد نہیں بلکہ تعمیم مراد ہے تو جب ایسے بولا جائے "کان ذلک عام کذا وہلم جرا" تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بقیہ سالوں میں یہ سلسلہ برابر جاری رہا تو جرا بربنار حالیت یا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔

الی آن ادرجوا فیہ معظم الطبعیات الخ حکمت طبعیہ اسکو کہتے ہیں جس میں ذہن اور خارج دونوں میں مادہ کی احتیاج ہو جیسے جسم حکمت ریاضیہ جس میں خارج میں احتیاج الی المادہ ہو ذہن میں مادہ کی حاجت نہ ہو جیسے کرہ کیونکہ خارج میں جب بھی اس کا وجود ہوگا کسی مادہ کے ساتھ ضرور ہوگا اور ذہن کسی بھی مادہ میں اس کی شکل کا تصور کرسکتا ہے حکمت الٰہیہ جس میں خارج اور ذہن میں مادہ کی احتیاج نہ ہو جیسے تمام مباحث معقولات ثانویہ اور علم نبوت و ولایت وغیرہ۔

لولا اشتمالہ علی السمعیات - سمعیات سے مراد وہ مباحث ہیں جن کا اکثر مدار دلائل سمعیہ پر ہے جیسے مباحث نبوت و ملائکہ اور مباحث قبر وجنت ونار وحشر اور صراط ومیزان - وھذا ھو کلام المتاخرین لہٰذا کا مشار الیہ وہ کلام ہے جو فلسفہ سے ملا ہوا ہے جیسے کلام سیف الدین آمدیؒ اور امام رازیؒ اور جیسے شرح مواقف اور شرح مقاصد اور طوالع کہ ان میں مباحث شرعیہ سے فلسفی بحث زیادہ ہیں۔

وبالجملۃ ھو اشرف العلوم لکونہ اساس الاحکام الشرعیۃ و رئیس العلوم الدینیۃ وکون معلوماتہ العقائد الاسلامیۃ وغایتہ الفوز بالسعادات الدینیۃ والدنیویۃ وبراھینہ الحجج القطعیۃ المؤید اکثرھا بالادلۃ السمعیۃ۔

ترجمہ اور حاصل کلام، یہ اشرف العلوم ہے اس کے ہونیکی وجہ سے احکام شرعیہ کی بنیاد اور علوم دینیہ کا رئیس اور اس کی معلومات کے ہونیکی وجہ سے عقائد اسلامیہ اور اس کی غایت کے ہونیکی وجہ سے دینی اور دنیوی سعادت کے ساتھ کامیاب ہونا اور اس کے براہین کے ہونے کی وجہ سے وہ حجج قطعیہ جن میں سے اکثر دلائل نقلیہ کے ساتھ مؤید ہیں۔

تشریح یعنی خواہ قدماء کا کلام ہو یا متاخرین کا بہرصورت علم کلام اشرف العلوم ہے کیونکہ یہ احکام شرعیہ کی بنیاد ہے الخ کما مرّ - خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہر فن کی خوبی اس کے موضوع سے واضح ہوتی ہے اور معلوم ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات وصفات باری ہیں اور دیگر مباحث سے اس میں ضمناً بحث کی جاتی ہے ہمارے قول سابق کے مطابق یہ درجۂ تحقق کو مضبوط کرتا ہے اور ساری چیزیں اسکی فرع ہیں لہٰذا اس کے رئیس العلوم اور اشرف العلوم ہونے میں شک نہیں - بالجملہ اور فی الجملہ میں فرق ہے اول کا استعمال کثرت کے موقعہ پر ہوتا ہے اور ثانی کا قلت کے موقعہ پر ہوتا ہے۔

وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الیٰ افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات.

ترجمہ اور جو سلف سے اس میں طعن اور اس سے منع کرنا منقول ہے وہ اس کیلئے ہے جو دین کے سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کے افساد کا ارادہ رکھتا ہو اور جو فلاسفہ کی ایسی باریک بحثوں میں گھسے جن کیطرف احتیاج نہ ہو ورنہ تو اس چیز سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے جو کہ واجبات کی اصل ہے اور احکام مشروعہ کی بنیاد ہے۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ علم کلام کو اشرف العلوم فرما رہے ہیں حالانکہ بعض سلف سے اس کے پڑھنے کی ممانعت منقول ہے جیسے امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: من طلب الدین بالکلام فقد تزندق۔ جس نے دین کو کلام سے حاصل کیا وہ زندیق ہو گیا۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ ممانعت ان افراد کے حق میں ہے جن کے اندر کوئی مانع موجود ہے یعنی نیت میں فتور ہے یا عقل میں فتور ہے ورنہ اصل الواجبات سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت کی مختصر سی شرح ملاحظہ ہو۔ وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين۔ یعنی اس متعصب کیلئے ممانعت ہے جو عناداً حق کا اتباع نہیں کرتا۔ والقاصر عن تحصيل اليقين۔ یعنی وہ غبی شخص جو یقین پیدا کرنے کی استعداد کھوئے ہوئے ہے یعنی اول میں نیت فاسد، اور ثانی میں عقل کی کمی ہے۔ والقاصد الی افساد عقائد المسلمين۔ یعنی جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی نیت رکھتا ہو اس کے لئے ممانعت ہے۔ والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين۔ یعنی جو فلاسفہ کی ان دقیق بحثوں میں گھسے جنکی چنداں حاجت نہ ہو۔ خلاصۂ کلام سلف کا مصداق اور ہے لہٰذا ہمارا یہ کہنا کہ یہ اشرف العلوم ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم الانتقال منها الیٰ سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الیٰ معرفة ما هو المقصود الاهم فقال۔

ترجمہ پھر جبکہ کلام کی بنیاد محدثات کے وجود سے صانع کے وجود اور اس کی توحید وصفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنے پر ہے پھر ان سے تمام سمعیات پر تو مناسب ہوا کتاب کو شروع کرنا متنبہ کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر جس کا کہ اعیان و اعراض میں سے مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ان دونوں کے علم متحقق ہونے پر تاکہ اس کے ذریعہ اس چیز کی معرفت کی جانب وسیلہ پکڑا جائے جو کہ مقصود اعظم ہے تو ماتن نے فرمایا۔

تشریح یہاں سے حضرت شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات وصفات ہیں مگر مصنفؒ نے یہ کیا شروع فرمادیا قال اهل الحق حقائق الاشیاء ثابتة الخ یہ تو خروج عن البحث ہے؟

جواب:۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ واسطہ ذوالواسطہ پر مقدم ہوتا ہے مثلاً مباحث نحویہ تک رسائی کے لئے پہلے کلمہ کی تعریف اور اقسام کو جاننا ضروری ہے اس لئے نحویین اسکو پہلے بیان فرماتے ہیں اور جیسے کتاب اللہ کی تقسیمات اربعہ سے واقفیت احکام شرعیہ کی معرفت کا ذریعہ ہیں اسلئے تقسیمات کی بحث کو اصولیین مقدم فرماتے ہیں علم کلام کے اندر بھی محدثات کے وجود سے وجود صانع اور اس کی صفات و افعال تک رسائی ہوتی ہے اس لئے واسطہ کو مقدم کرنا ضروری ہوا تاکہ واسطہ کو ثابت کرکے ذوالواسطہ اور مقصد اصلی کو ثابت کیا جاسکے۔

یہ خطبہ کی شرح تھی جو بحمد اللہ ۱۸ ذوالقعدہ ۱۴۰۸ھ میں مکمل ہوئی آگے مصنفؒ کا متن شروع ہوتا ہے اور شارح اس کی شرح کریں گے۔ اب ہم سبق کا خلاصہ پہلے اور حل عبارت بعد میں عرض کریں گے۔ وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب ☆ محمد یوسف غفرلہ تاؤلوی

حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ نے اپنی کتب میں متعدد جگہ ارشاد فرمایا ہے کہ بداہتِ عقل سے بڑی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان، درخت، پتھر وغیرہ موجود ہیں اور انکی کچھ حقیقتیں ہیں جنکو انسان جانتا ہے اور ان کا علم رکھتا ہے۔ چھوٹا سا بچہ بھی جانتا ہے کہ یہ مرد ہے یہ عورت ہے یہ باپ ہے یہ ماں ہے، یہ روٹی ہے یہ پانی ہے وغیرہ وغیرہ مگر ایک فرقہ سوفسطائیہ ہے جس کی پھر تین شاخیں ہیں عنادیہ، عندیہ، لاادریہ۔ یہ حقائق اشیاء کا اور حقائق اشیاء کے علم کا انکار کرتا ہے اول بر بناء عناد ثانی کہتا ہے کہ سب ہمارے خیال کے تابع ہے ہم نے جس چیز کو جیسی سمجھ لیا وہ ایسی ہے اور ثالث کہتا ہے کہ ہمیں کچھ علم نہیں ہے کہ کیا حقیقت ہے چونکہ انکی یہ بات سراسر حماقت ہے، انکار بدیہات ہے جس پر دلائل قائم کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور اثباتِ مذہب کیلئے ضروری ہے کہ حقائقِ اشیاء کا ثبوت ہو اور ان کے علم کا تحقق ہو تاکہ پھر اس کے ذریعہ علم کے اسباب کو بیان کر کے مقاصد اصلیہ کو بیان کیا جا سکے اس لئے ماتن نے اول سوفسطائیہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان کا علم بھی متحقق ہے البتہ سوفسطائیہ کا اختلاف ہے اب اس کے بعد شارحؒ اس متن کی شرح کرتے ہوئے اولاً حق کی تعریف کریں گے اور اس کے متعلقات پر تفصیلی گفتگو فرمائیں گے پھر حقیقت پر کلام کریں گے پھر سوفسطائیہ کی خبر لیں گے۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

قال اھل الحق۔ یعنی اہلِ حق کہتے ہیں کہ ہر موجود شئی کی ماہیت نفس الامر میں موجود ہے اہل حق سے مراد اہل سنت والجماعت ہیں۔ جو فرقۂ ناجیہ ہے جنکو خراسان، عراق و شام اور اکثر اطرافِ عالم میں اشاعرہ اور دیار ماوراء النہر میں ماتریدیہ کہا جاتا ہے ان دونوں میں اگرچہ بعض مسائل میں اختلاف ہے (کما مرّ مفصلاً) مگر اصولِ اعتقادیات میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کہ ایک دوسرے کو فاسق یا کافر کہتے ہوں۔ قال کا مقولہ یا تو کتاب کے تمام مسائل کا مجموعہ ہے یا صرف حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بھا متحقق۔ شقِ ثانی میں اہل حق سے مراد فرقۂ سوفسطائیہ کے علاوہ ہیں یا صرف اہل سنت والجماعۃ مراد ہیں۔

اعتراض:۔ اہلسنت کے علاوہ دوسرے فرقے جو سوفسطائیہ کے علاوہ ہیں وہ بھی ثبوتِ حقائق اشیاء کے قائل ہیں تو اس کو صرف اہلِ حق کا مقولہ کیوں کہا گیا ہے؟

جواب:۔ اہلِ سنت والجماعت کے علاوہ کو ذکر نہ کرتے ہوئے یعنی صرف اہلِ حق کو ذکر کرنا غیر اہلِ حق کو شمار میں نہ لانیکی وجہ سے ہے۔

وھو الحکم المُطابِق للواقع۔ ھُوَ کا مرجع حق ہے، حکم سے مراد ایجاباً یا سلباً اسنادُ امرٍ الیٰ امرٍ آخر ہے۔ مطابق مفاعلت سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ واقع سے مراد وہ خارج ہے جو کلامِ خبری کی نسبت کے لئے ہوتا ہے بالفاظِ دیگر نفس الامر۔ یہاں سے شارحؒ حق کی تعریف کر رہے ہیں کہ حق وہ کلمہ ہے جو واقع کے مطابق ہو، یہ معنیٰ جب ہوں گے کہ مطابق کو اسم فاعل کا صیغہ پڑھیں، اور اگر اسم مفعول کا صیغہ پڑھا جائے تو پھر معنیٰ ہوں گے کہ حق وہ کلمہ ہے کہ واقع جس کے مطابق ہو، علامہ خیالیؒ کہتے ہیں کہ یہاں پر حیثیت کی قید ملحوظ رہنی چاہئے (ہم نے الکلام المنظم میں اس کی سب اقسام بیان کر دی ہیں) جس کی تفصیل میں فاضل لاہوریؒ فرماتے ہیں وانما یحصل تلک الرعایۃ بملاحظۃ الحیثیۃ ای الحکم المطابق للواقع من حیث انہ مطابق للواقع یعنی حق اور صدق کی تعریف میں فرق کرتے ہوئے اگر مطابقت کا واقع کی جانب سے اعتبار کریں گے تو حیثیت کی قید کا لحاظ کیا جائیگا کہ حق وہ کلمہ ہے کہ واقع اس کے مطابق ہو اس حیثیت سے کہ واقع اس کے مطابق ہے ورنہ تو حق کی تعریف صدق پر بھی صادق آئیگی یعنی صدق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو اس لئے کہ باب مفاعلت کے خاصہ کیوجہ سے مطابقت بین الشیئین تقاضہ کرتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے مطابق ہو البتہ حیثیت کی قید کے بعد صدق کی تعریف حق پر صادق نہیں آئیگی کیونکہ صدق کے اندر حکم

مطابق ہونے کی وجہ حیثیت سے ہے اور حق کے اندر مطابق ہونے کی حیثیت سے ہے۔
یطلق علی الاقوال والعقائد والادیان والمذاھب باعتبار اشتمالھا علی ذلک یعنی بولا جاتا ہے حق اقوال پر اور عقائد پر اور ادیان پر اور مذاہب پر ان کے (ان چاروں کے) مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر (یعنی حق پر) یعنی حق کا اطلاق اقوال پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے قول حق اور عقائد پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے ھٰذہ العقیدۃ حقۃ اور ادیان پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے ھٰذا الدین حق۔ اقوال سے مراد قضایا ملفوظ ہیں۔ بالفاظ دیگر اقوال سے مراد مرکبات کلامیہ ہے لہٰذا مرکبات غیر کلامیہ اور مفردات پر حق کا اطلاق نہیں ہوگا۔
عقائد عقیدہ کی جمع ہے بمعنی مُعتقَد یعنی جس کا انسان اعتقاد رکھے، بعض نے عقیدہ کی تعریف یوں کی ہے "ہی القضیۃ الماخوذۃ لاعن ضرورۃ بل باستدلال او تقلید" یعنی عقیدہ وہ قضیہ ہے جو استدلال یا تقلید سے حاصل ہو نہ کہ بداہتہً، بعض نے یوں تعریف کی ہے کہ عقیدہ وہ قضیہ ہے کہ اس کا جاننے والا پختگی قلب سے اس کا اعتقاد رکھے اور اس کے انکار کو گناہ سمجھے۔ ادیان دین کی جمع ہے، دین اُن قضایا و تصدیقات کا مجموعہ ہے جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو منجانب اللہ تبلیغ کا مدعی ہو خواہ اپنے دعویٰ میں سچا ہو یا جھوٹا۔
مذاھب۔ مذہب کی جمع ہے، مذہب اُن قضایا کے مجموعہ کو کہتے ہیں جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو ان قضایا کو استدلال و استنباط کے ساتھ ثابت کرنے کا مدعی ہو۔
بعض نے حق کے اندر اس سے بھی زیادہ تعمیم کی ہے کہتے ہیں کہ حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کے اندر انکار کی گنجائش نہ ہو خواہ اعیان ثابتہ ہوں یا اقوالِ صادقہ یا افعال صائبہ۔ اور حق، حق الامر سے ماخوذ ہے جب بولتے ہیں کہ جب کوئی چیز ثابت ہو اور اسی سے آتا ہے "ثوبٌ حق" ای محکم النسج یعنی جس کی بنائی مضبوط ہو ایسے کپڑے کو ثوب حق بولتے ہیں۔
اعتراض:۔ حق کا اطلاق ان چاروں چیزوں پر کیوں ہوتا ہے؟
جواب:۔ باعتبار اشتمالھا علی ذلک یعنی چونکہ یہ چاروں امور حق پر مشتمل ہیں اسی وجہ سے اُن پر حق کا اطلاق ہوتا ہے، اور یہ اطلاق من قبیل اطلاق الجزء علی الکل ہے یا یہ اشتمال من قبیل اشتمال الکل علی الجزء ہے۔ اول کی تشریح جیسے عقیدۃ حقۃٌ۔ یہ ایک قضیہ ہے جس کے دو جزء ہیں، ایک عقیدہ جو محکوم علیہ ہے دوسرے حقۃٌ جو محکوم بہ ہے، تو قضیہ کے ایک جز یعنی حق کا اطلاق کل پر کردیا تو یہ اطلاق الجزء علی الکل ہے۔ دوسرے کی تشریح یہ ہے کہ عقیدۃٌ حقۃٌ یہ ایک قضیہ ہے جس کا ایک جز حق بھی ہے تو یہ قضیہ حق کے اوپر مشتمل ہے جو اس کا جز ہے یہ اشتمال الکل علی الجزء ہے۔
قلتُ:۔ الاشتمال علی اربعۃ انواع (الاول) اشتمال الکل علی الجزء (الثانی) اشتمالُ الموصوف علی الصفۃ (الثالث) اشتمال الظرف علی المظروف (الرابع) اشتمال ذی الحالِ

علی الحال۔ کذا فی حواشی الفوائد الضیائیۃ تحت قولہ ھو ما اشتمل علی علم الفاعلیۃ

تنبیہ:۔ اس مقام پر شروح شرح عقائد اور حواشی میں جس طرز پر کلام کیا گیا ہے وہ غیر مناسب معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ حق کا ان امور پر اطلاق ایسا نہیں کہ اس کو من قبیل تسمیۃ ہٰذہ الامور باسم الحق قرار دیدیا جائے، شاید کوئی بھی صاحب فہم اس کا قائل نہ ہوسکے کہ حق بول کر امور اربعہ مذکورہ میں سے کسی کو مراد لیا جاتا ہو۔ جب یہ بات مسلّم ہے تو پھر کیسے دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ مطلقاً حق کا اطلاق ان امور اربعہ پر ہوتا ہے۔ فقیر کی ناقص رائے میں تقدیر عبارت یوں ہونی چاہئے "یُطلق علی سبیل الحمل او یوصف یا یُطلق بمعنیٰ یُحمل" مراد لیا جائے یعنی حق کا ان امور اربعہ پر حمل ہوتا ہے یا حق ان امور اربعہ کی صفت واقع ہوتا ہے ـــــ واللّٰہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واحکم۔

ویقابلہ الباطل۔ اور حق کا مقابل باطل ہوتا ہے یعنی حق کی ضد باطل آتی ہے باطل کا بھی امور اربعہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل الضدین (۲) تقابل المتضائفین (۳) تقابل العدم والملکۃ (۴) تقابل النقیضین ۔ واَمّا الصدق فقد شاع فی الاقوال خاصّۃً۔ بہر حال صدق وہ مشہور ہوگیا مختص ہوکر اقوال کے اندر۔ یعنی صدق کا اطلاق صرف اقوال پر ہی ہوتا ہے لہٰذا قول صادق تو کہیں گے مگر عقیدۃٌ صادقۃٌ نہیں کہا جائیگا۔ مصنفؒ کے کلام میں لفظ شیوع اور خصوصیت سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ صدق کا اطلاق غیر قول پر بھی ہوتا ہے اگرچہ غیر قول کے اندر اس کا اطلاق نادر ہے۔ قال السید فی حواشی المطالع یوصف بکل منہما القول المطابق والعقد المطابق۔ یعنی حق اور صدق دونوں قول مطابق للواقع اور عقیدۂ مطابق للواقع کی صفت واقع ہوتے ہیں۔ بہر حال شارح کے کلام سے یہ بات واضح ہے کہ انھوں نے حق اور صدق میں جو فرق کیا اس اعتبار سے حق اور صدق میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ ویقابلہ الکذب اور صدق کا مقابل کذب ہوتا ہے۔ صدق کی جو تعریف بیان کی گئی ہے کذب کی تعریف اس کا عکس ہے یعنی کذب کہتے ہیں کہ حکم واقع کے مطابق نہ ہو۔

وقد یفرق بینہما بان المطابقۃ تعتبر فی الحق من جانب الواقع وفی الصدق من جانب الحکم۔ اور کبھی فرق بیان کیا جاتا ہے ان دونوں (حق وصدق) کے درمیان اس طریقہ پر کہ مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے حق کے اندر واقع کی جانب سے، اور صدق کے اندر حکم کی جانب سے مصنف نے قد تقلیلیہ مضارع پر داخل فرماکر اس بات کیطرف اشارہ فرمادیا کہ فرق ان دونوں کے درمیان کم کیا جاتا ہے بلکہ حق وصدق عموماً ایک معنیٰ کے لئے مستعمل ہیں یعنی الحکم المُطابق للواقع یہی شائع ذائع اور متعارف ہے اور جہاں فرق کیا جائے تو وہ صرف اتنا فرق ہے کہ قضیہ کے اندر اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ حکم واقع کے مطابق

ہے تو صدق ہے۔ **اعتراض**:۔ اس اعتبار سے تو منعوت بالمطابقت واقع بنا نہ کہ حکم حالانکہ حقیقت حکم کی صفت ہے نہ کہ واقع کی اور واقع کا حکم کے مطابق ہونا واقع کی صفت ہے لہٰذا حق کی یہ تعریف کرنا خلاف اصل ہے۔

جواب (۱):۔ اس کا جواب علامہ سعد الدین تفتازانی نے مطول کے اندر یہ دیا ہے کہ مطابقۃ الواقع ایاہ کے معنیٰ میں کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع یعنی حکم کا اس حیثیت سے ہونا کہ مطابق ہو اس کے واقع۔ تو کون حکم ہی کی صفت ہے مگر چونکہ صفت مرکب ہے مفرد نہیں ہے اس وجہ سے اس سے صفت کو مشتق مان کر حکم پر حمل نہیں کیا جاسکتا، تو معلوم ہوا کہ منعوت بالمطابقت یہاں پر بھی حکم ہی ہے نہ کہ واقع، اسی کو علامہ خیالیؒ نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ مطابقت تنہا اگرچہ واقع کی صفت ہے لیکن مطابقۃ الواقع ایاہ سے جو معنیٰ مفہوم ہو رہے ہیں وہ المطابقۃ المتعلقۃ بالحکم ہیں اس اعتبار سے مطابقت حکم کی صفت ہے اسی وجہ سے تو یوں کہنا صحیح ہے" الحکم موصوف بمطابقۃ الواقع ایاہ"۔

دوسرا جواب سید سندؒ نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقۃ الواقع للحکم کو حکم کی صفت قرار دینا باطل ہے۔ نیز اس کی تفسیر کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع سے کرنا بہت ہی نازیبا ہے، البتہ مطابقۃ الواقع للحکم، کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع، کو مستلزم ہے اور استلزام اور چیز ہے اور اتحاد اور چیز۔ البتہ اس کو قوم کے تسامح اور ان کے اعتماد پر محمول کیا جائے کیونکہ دلالت تو لفظ کی صفت ہے اور فہم سامع کی صفت ہے اور اول سے یہ معنیٰ بطریق فہم ظاہر ہوتے ہیں۔ بہر حال سید سندؒ کی اس تحقیق سے بھی ثابت ہوا کہ منعوت بالمطابقت حکم ہے نہ کہ واقع۔ (واللہ اعلم وبہ التوفیق)

حقائق الاشیاء ثابتۃ۔ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یعنی متکلمین کا قول ہے کہ بداہۃً عقل حکم کرتی ہے کہ ہر شیٔ موجود شیٔ کی ماہیت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہمیں دکھلائی دیتی ہیں مثلاً انسان درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں وہ محض خیال و وہم نہیں ہیں جیسا کہ عنادیہ کہتے ہیں اور یہ بھی نہیں کہ جس چیز کو ہم نے جیسا خیال کر لیا وہ چیز وہی ہو مثلاً اگر ہم درخت کو انسان سمجھ لیں تو وہ انسان ہے اور اگر اس کو کچھ اور سمجھ لیں تو وہ اور ہو جائے جیسا کہ عندیہ کی یہی رائے ہے۔

حقائق۔ حقیقۃ کی جمع ہے لفظ کو جس معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہو اگر وہی معنیٰ مراد لئے جائیں تو اس کو حقیقت کہتے ہیں۔ حقیقۃٌ بروزن فعیلۃٌ حق الشیٔ اذا ثبت سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور ۃ وصفیت سے اسمیت کیطرف منتقل کرنیکے لئے ہے۔ **اشیاء**۔ شیٔ کی جمع ہے شیٔ اصل میں مصدر ہے کبھی اسم مفعول کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اسم فاعل کے اگر مفعول کے معنیٰ میں مستعمل ہو تو اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر درست نہیں ہوگا جیسے وَاللّٰہُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ اور اگر اسم فاعل کے معنیٰ میں مستعمل ہو تو اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست ہے جیسے اَیُّ شَیْءٍ اَکْبَرُ شَھَادَۃً کے اندر ہے

اور کبھی شئے سے مطلق وجود مراد لیتے ہیں۔ یہاں حقیقت شئ سے مراد عین شئ ہے اور ترکیب اضافی سے جو تغائر مفہوم ہوتا ہے وہ تغائر اعتباری ہے جیسے نفس الشئ عین الشئ۔ ذات الواجب تعالیٰ اور الجوہر مایقوم بنفسہ کے اندر ہے یہ گفتگو اضافتِ بیانیہ مراد لینے کی صورت میں ہے اور اگر اس کو اضافۃ المسمیٰ الی الاسم مراد لیا جائے تو پھر تغایر باقی نہیں رہتا صرف اسم و مسمیٰ کا فرق باقی رہتا ہے۔ اشیاء کے اندر پانچ مذاہب ہیں (۱) کسائی کا قول ہے کہ یہ شئ کی جمع ہے جیسے اضیاف ضیف کی جمع ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اشیاء غیر منصرف ہے اور جو جمع افعال کے وزن پر آتی ہے وہ منصرف ہوتی ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حمراء کی مشابہت کیوجہ سے غیر منصرف ہے جیسا کہ سراویل کو مصابیح کی مشابہت کیوجہ سے غیر منصرف کہا گیا ہے (۲) خلیل و سیبویہ کا قول ہے کہ یہ جمع نہیں بلکہ اسم جمع ہے بروزن ظرفاء، اس کی اصل تھی شیئاء دو ہمزوں کے ساتھ درمیان میں الف پھر اس میں قلب کردیا گیا یعنی پہلے ہمزہ کو شروع میں لے گئے اشیاء ہوگیا، الف تانیث کیوجہ سے غیر منصرف ہے (۳) مذہب فراء کہ شئ بروزن ہیّنٌ کی جمع ہے پھر اس میں تخفیف کر کے شئ کر لیا گیا بروزن میّتٌ پھر بعد تخفیف اس کی جمع اشیائُ (یعنی یاء کے بعد ہمزہ پھر الف ہمزہ) لائی گئی بروزن افعلاء، پھر تخفیفاً پہلی ہمزہ کو یاء سے بدل کر حذف کردیا گیا اشیاءُ ہوگیا بروزن اضلاءُ ہمزۂ ثانیہ برائے تانیث ہے اسی وجہ سے غیر منصرف ہے (۴) اخفش کا مذہب ہے کہ شئ بروزن فعلیٰ کی جمع ہے اس کی جمع اشیاء لائی گئی جیسا کہ فراء کا مذہب تھا پھر اسی طرح تخفیف کی گئی (۵) مذہب یہ ہے کہ اضلاء کے وزن پر اشیاءُ شئ بروزن فعیل کی جمع ہے جیسے صادق کی جمع اصدقاء ہے، پھر فراء کے مذہب کے مطابق تخفیف کی گئی اشیاء ہوگیا۔

ثابتۃ۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء موجود ہیں اور ایسے خیالات نہیں ہیں کہ جنکو موجود سمجھ لیا جائے حالانکہ وہ موجود نہ ہوں جیسے ریت کو پانی سمجھ لیا جائے اور جیسے وہ اشخاص جنکو سام کا مرض دیکھتا ہے اور مثل ان خطوط نوریہ کے نہیں کہ جن کو چاند دیکھنے والا دیکھتا ہے۔

اعتراض:۔ مصنفؒ کو اتنا کافی تھا کہ وہ الاشیاءُ ثابتۃ کہدیتے، لفظ حقائق کے لانے میں کیا فائدہ ہے؟

جواب ۱:۔ اگر لفظ حقائق کو نہ بیان کرتے تو فرقۂ عندیہ پر مکمل رد نہ ہوتا۔

جواب ۲:۔ لفظِ حقائق کے بیان کرنے میں تاکید کا فائدہ ہے کیونکہ لفظ حقیقت میں تحقق کی جانب اشارہ ہے جو ثبوت کے ہم معنیٰ ہے۔

عہ قلت وفیہ قولٌ اٰخر کما فی الکافیۃ وقیل عربی جمع سروالۃ تقدیرا الخ محمد یوسف تاؤلی

تحقیق: ـــــ لفظ ماہیت اور حقیقت کے چند معنیٰ آتے ہیں، ماہیت کے تین معنیٰ ہیں (۱) ماہیت وہ جو ماہو کے جواب میں بولی جائے۔ یعنی سائل ماہو کے ذریعہ سوال کرے تو جواب دینے والا اس لفظ سے جواب دیدے جو ماہیت پر دلالت کرتا ہے (۲) قوام شیٔ جسکو ما بہ الشیٔ ہو ہو سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس صورت میں ماہیتِ شیٔ عینِ شیٔ ہوتی ہے (۳) ماہیت وہ امر کلی ہے جو حاصل فی العقل ہو بغیر اعتبار کئے موجود خارجی کے اور حقیقت کے دو معنیٰ آتے ہیں (۱) بمعنیٰ ماہیت (۲) ماہیت وجود خارجی کے اعتبار کرنے کے ساتھ دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے "حقیقۃ العنقاء" نہیں کہا جائیگا بلکہ "ماہیۃ العنقاء" کہا جائیگا۔ حقیقۃ الشیٔ وَمَاهِیته مَا بِهٖ الشیٔ هُوَ هُوَ شیٔ کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ ہے جس کے سبب سے وہ شیٔ الشیٔ ہے

(ترکیب) ـــــ حقیقت مضاف، الشیٔ مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر معطوف علیہ، واؤ حرف عطف، ماہیت مضاف، ہٗ مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے ملکر مبتدا، مآ اسم موصول، بٓ حرف جار، ہٖ ضمیر جس کا مرجع ما ہے مجرور، جار اپنے مجرور سے ملکر متعلق ہوا یکون فعل ناقص محذوف کے، الشیٔ فعل ناقص کا اسم ہو ضمیر مرفوع اول برائے فصل دوسری منصوب خبر یکون (کبھی ضمیر مرفوع کو منصوب کیلئے اور منصوب کو مرفوع کے لئے مستعار لیتے ہیں) یکون فعل ناقص اپنے اسم وخبر اور متعلق سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ، موصول اپنے صلہ سے مل کر خبر، مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا یعنی ما بہ کا مآ موصولہ ہے اور بآ برائے سببیہ ہٖ ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے۔

(ف) حقیقۃ الشیٔ وماهیته الخ سے شارح نے یہ اشارہ فرمایا کہ حقیقت و ماہیت کے ایک معنیٰ ہیں اور یہ دونوں الفاظ مترادفہ ہیں، ان دونوں میں مفہوم و استعمال کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پھر آگے چل کر شارح نے اپنے قول وقد یقال ان ما بہ الخ سے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ دونوں متحد بالذات اور متغایر بالاعتبار ہیں۔

اعتراض: ـ حقیقت کی یہ تعریف علت فاعلیہ پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ فاعل کے سبب سے ہی فعل کا وجود ہوتا ہے۔

جواب: ـ فاعل تو وہ ہے کہ جس کے سبب سے وہ شیٔ موجود ہوتی ہے، اور حقیقت شیٔ وہ ہے کہ جس کیوجہ سے وہ شیٔ کہلانے کی مستحق ہے بغیر اس کے کہ اس کے اندر کوئی کام کرنیوالا اپنے کام کا اثر ڈالے کیونکہ قول محقق کے مطابق ماہیت جعلِ جاعل کی محتاج نہیں ہوتی۔ مثلاً ثرید کی حقیقت روٹی اور شوربہ ہے کہ ان دونوں چیزوں کیوجہ سے ثرید ہے تو جس چیز سے کسی شیٔ کا قوام ہے وہ اس کی حقیقت کہلاتی ہے۔ کالحیوان الناطق للانسان جیسے حیوان ناطق ہے انسان کے لئے۔ تو حیوان ناطق انسان کی حقیقت و ماہیت ہے جس کے بغیر انسان کا تصور بالکنہ نہیں ہو سکتا، کتب منطق میں مشہور یہی ہے کہ حیوان ناطق انسان کی حقیقت ہے۔ حالانکہ یہ بات محل بحث ہے کہ حیوان ناطق انسان کی ماہیت ہو اگرچہ مناطقہ اسکو حد حقیقی اور حد تام کہتے ہیں۔ جنس قریب اور فصل قریب سے جو ماہیت مرکب ہو مناطقہ

اسکو حدِ حقیقی قرار دیتے ہیں تو حیوان انسان کی جنس قریب اور ناطق اس کی فصل قریب ہے بایں وجہ وہ حیوانِ ناطق کو انسان کی حدِ حقیقی اور حدِ تام کہتے ہیں۔

اعتراض:۔ تکلم تو انسان کیلئے عارضی ہے نہ کہ ذاتی تو پھر حیوان ناطق انسان کیلئے حدِ تام کیسے ہو سکتی ہے جبکہ حد اس کو کہتے ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہو؟

جواب:۔ جیسے گدھے کی تعریف حیوانِ ناہق ہے، اور گھوڑے کی تعریف حیوانِ صاہل سے کی ایسے ہی انسان کی تعریف حیوان ناطق سے بیان کردی اگرچہ نطق ونہق وصہل عرضیات ہیں۔ کیونکہ مناطقہ کا منشا مبتدین طلبہ کو سمجھانا ہے ایسی تعریف سے جو عام وخاص سے مرکب ہو اور اپنے افراد کو جامع ومانع ہو نہ کہ انسان کی حدذاتی کو بیان کرنا۔ لہٰذا اب کوئی اعتراض نہیں رہے گا۔

اعتراض:۔ انسان کی یہ تعریف جامع مانع نہیں کیونکہ گونگا اس سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ وہ ناطق نہیں، اور اگر طوطے کو پڑھایا جائے تو وہ اس میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بولنے والا حیوان ہے لہٰذا اسکو بھی حیوانِ ناطق کہنا چاہیئے؟

جواب۱:۔ نطق سے مراد صرف بولنا ہی نہیں ہے، بلکہ نطق کہتے ہیں انسان کا اس وصف پر ہونا کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کرسکے خواہ کلام سے یا اشارہ سے یا لکھ کر لہٰذا گونگا تو حیوانِ ناطق میں داخل ہے۔ اور طوطا خارج ہوگیا کیونکہ اس کی آواز مافی الضمیر کی ترجمان نہیں ہے بلکہ جو اسکو رٹا دیا گیا اس کا اعادہ ہے۔

جواب۲:۔ نطق سے مراد محقق قول کے مطابق کلیات کا جاننا ہے لہٰذا پھر تعریف جامع مانع ہے کیوں کہ گونگا اگرچہ بولتا نہیں مگر کلیات کا جاننے والا ہے نہ کہ طوطا۔

اعتراض:۔ انسان کا بچہ نہ بولتا ہے نہ کلیات کا علم رکھتا ہے لہٰذا التعریف جامع مانع نہیں رہی کیونکہ انسان کا بچہ حیوانِ ناطق ہونے سے خارج ہو گیا۔

جواب:۔ نطق سے مراد عام ہے خواہ بالفعل ہو یا بالقوۃ لہٰذا وہ بچہ آئندہ صلاحیت رکھتا ہے بولنے کی بھی اور عالم الکلیات ہونے کی بھی۔

اعتراض:۔ حیوانِ ناطق تو فرشتوں پر بھی صادق آتا ہے کیونکہ فرشتہ جاندار بھی ہے اور دونوں معنیٰ ان کے اندر بھی موجود ہیں لہٰذا ان کو بھی حیوان ناطق کہنا چاہیئے؟

جواب:۔ حیوان سے مراد جسم نامی حساس ہے اور ملائکہ حکماء کے نزدیک مجردات ہیں لہٰذا حیوان کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی اور اگر ان کو اجسام تسلیم کرلیا جائے تو پھر ان میں نمو (بڑھوتری) نہیں ہے تو حیوان کی تعریف اب بھی صادق نہیں آتی۔

بخلاف مثل الضاحك والكاتب ممّا يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض۔

ترجمہ بخلاف ضاحک اور کاتب کے مثل کے ان چیزوں میں سے کہ جس کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ وہ عوارض میں سے ہے۔
یعنی جو چیز عرضیات میں سے ہو ذاتیات میں سے نہ ہو اس کو حقیقت نہیں کہا جاتا۔

وقد یقال ان مابه الشئ هو هو باعتبار تحققه حقیقة وباعتبار تشخصه هویة و مع قطع النظر عن ذلك ماهية۔

ترجمہ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعہ وہ شئ وہ شئ ہوتی ہے اپنے خارج میں متحقق ہونیکے اعتبار سے حقیقت ہے، اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ہُویت ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح مابہ الشئ ہو ہو، اصل عبارت ہے ماکان بہ الشئ شیئاً، یعنی کوئی چیز جس کے ذریعہ وہ شئ کہلانے کی مستحق بنی ہے یعنی مقوم شئ، پہلا ھُو برائے فصل ہے اور دوسرا خبر، کان محذوف ہے جس کا مرجع الشئ ہے بربنائے اختصار بجائے شیئاً کے ہو کہدیا جاتا ہے۔
شارح نے ماہیت اور حقیقت اور ہُویت کے درمیان فرق بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اسی ماہیت کو خارج میں متحقق ہونیکے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں جیسے حقیقتِ انسان، حیوان ناطق، جو خارج میں موجود ہے اور اسی ماہیت کو مشخص ہونیکے اعتبار سے ہویت کہتے ہیں جیسے زید، بکر، خالد وغیرہ میں حیوانِ ناطق ہے اور مخصوص تشخصات نے انکو گھیر رکھا ہے اور جہاں ان دونوں باتوں کا کوئی لحاظ نہ ہو وہ ماہیت ہے جیسے ماہیتِ عنقاء۔
والشئ عندنا ھو الموجود۔ یہاں شارح شئ کی تعریف کر رہے ہیں کہ اہلِ حق کے نزدیک جو چیز بھی موجود ہو وہی شئ ہے یعنی معدوم حقیقۃً شئ نہیں ہے البتہ معتزلہ ہر ایسے معلوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو حقیقۃً شئ کہتے ہیں مگر فرمانِ باری خلقتك من قبل و لم تك شیئاً سے اہل سنت کی تائید ہوتی ہے۔ والتفصیل فی اٰخر الکتاب۔

وَ الثبوت والتحقق والوجود والکون الفاظ مترادفة معناها بدیهی التصوّر۔

ترجمہ اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون الفاظ مترادفہ ہیں جن کے معنٰی بدیہی التصور ہیں

تشریح یعنی ثبوت اور کون اور وجود اور تحقق سب کے ایک ہی معنیٰ ہیں یعنی الفاظ مترادفہ ہیں۔
سوال:۔ ان کے معنیٰ کیا ہیں؟ **جواب**:۔ معنیٰ ان کے بدیہی ہیں جس کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فان قیل فالحکم بثبوت حقائق الاشیاء یکون لغواً بمنزلۃ قولنا الامور الثابتۃ ثابتۃٌ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حقائقِ اشیاء کے ثبوت کا حکم لغو ہوگا ہمارے قول الامور ثابتۃٌ کے مثل۔

تشریح یہاں سے شارح علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ جب ثبوت و تحقق وغیرہ الفاظ کے معنیٰ ایک ہیں تو ثابتۃٌ کا حقائق الاشیاء پر حمل درست نہیں ہوگا اس لئے کہ حمل کیلئے موضوع اور محمول میں من وجہٍ اتحاد اور من وجہٍ تغایر ہونا چاہئے، اور جب تحقق اور ثبوت کے ایک معنیٰ ہیں اور اسی تحقق سے حقائق ماخوذ ہے تو حقائق الاشیاء، الثابتات ثابتۃٌ کے مثل ہوگیا اور شئی کا اپنے نفس پر حمل درست نہیں بلکہ اس کو لغو شمار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا مصنفؒ کا یہ کلام بھی لغو ہوگیا۔

قلنا ان المراد بہ ان ما نعتقدہٗ حقائق الاشیاء ونسمیہ بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امورٌ موجودۃ فی نفس الامر کما یقال واجب الوجود موجود وھٰذا کلام مفید ربما یحتاج الی البیان لیس مثل قولک الثابت ثابتٌ ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعری شعری علی ما لایخفی۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جسکے بارےمیں ہم حقائقِ اشیاء ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں اور جس کا ہم مختلف ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا اور آسمان و زمین یہ سب ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجودٌ اور یہ (کلام ماتنؒ) کلام مفید ہے۔ بسا اوقات اظہار (دلائل پیش کرنے کی) حاجت ہوتی ہے۔ یہ تیرے قول الثابت ثابتٌ کے مثل نہیں ہے اور نہ ہمارے قول انا ابو النجم وشعری شعری کے مثل ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔

تشریح شارحؒ اعتراض سابق کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حقائق کے لغوی معنیٰ مراد نہیں بلکہ اصطلاحی معنیٰ مراد ہیں اور ثابتۃٌ کے لغوی معنیٰ مراد ہیں لہٰذا دونوں کے اندر

من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہوگیا جو حمل کیلئے ضروری ہے۔ تو اب اعتراض مذکور دور ہوگیا۔
اسی مفہوم کو انھوں نے ایسے ادا کیا ہے جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں، اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں وہ خیالات واوہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں۔ اس کی مثال بعینہ واجب الوجود موجود جیسی سمجھو حالانکہ یہاں حمل درست مان لیا گیا ہے حالانکہ بظاہر وہی خرابی یہاں پر بھی موجود ہے کیونکہ واجب اور موجود دونوں ایک ہیں۔ لیکن چونکہ مراد یہ ہے کہ جس ذاتِ اقدس کے بارے میں ہم یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ واجب الوجود ہے وہ خیالِ محض نہیں بلکہ موجود فی الخارج ہے تو جب اس کو درست مان لیا ہے تو ایسے ہی حقائق الاشیاء کو بھی کلامِ مفید ماننا ہوگا۔
یعنی حقائق الاشیاء ثابتۃٌ ایسا کلام مفید ہے کہ جسکو درست ماننے کے لئے معمولی سی تاویل کافی ہے ورنہ اس کا ظاہر خود اسکی صحت کو بیان کرنیکے لئے کافی ہے کما لایخفٰی اور الثابت ثابتٌ یہ کلام ہی لغو ہے اور انا ابوالنجم وشعری شعری اگرچہ لغو محض نہیں ہے لیکن تاویلِ کثیر کی حاجت پیش آئے گی یعنی شعری الآن کشعری فیما مضٰی۔ یعنی شاعر یوں کہتا ہے کہ میرے اوپر بڑھاپے کا اثر نہیں پڑا میں جیسے پہلے عمدہ شعر کہتا تھا اب بھی عمدہ شعر کہتا ہوں، تو دیکھئے کہ اس کے اندر کتنی تاویل کی ضرورت پیش آئی۔ ہماری اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ الثابت ثابت کا جوڑ کلام مفید سے ہے اور انا ابوالنجم وشعری شعری کا کنکشن ربما یحتاج الی البیان سے ہے، بالفاظِ دیگر یہ لف نشر مرتب ہے۔

سوال :- وشعری شعری، یہ کس کا شعر ہے؟

جواب :- یہ ابوالنجم کا شعر ہے جو قدماء اسلامیین میں سے مشہور شاعر ہیں، انھوں نے اپنے ان اشعار میں اپنے خواب کا نقشہ کھینچا ہے، کہتے ہیں ؎

لِلّٰہ درّی ما احنّ صدری ⁝ تنام عینی و فوادی یسری
مع العفاریت بارض قفر ⁝ انا ابوالنجم وشعری شعری

یعنی اللہ ہی کیلئے ہے میری بھلائی (یعنی اللہ ہی مجھ کو اسکی جزا دے گا) میرا سینہ کتنا حساس و مدرک ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل راتوں رات سیر کرتا رہتا ہے، جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں اور میں ابوالنجم ہوں اور میرے شعر اب بھی ایسے ہی ہیں جیسے پہلے ہوتے تھے۔

وتحقیق ذٰلک ان الشیٔ قد یکون لہٗ اعتبارات مختلفۃ یکون الحکم علیہ بشیٔ مفیدًا بالنظر الٰی بعض تلک الاعتبارات دون البعض کالانسان اذا اُخذ من حیث انہٗ جسم ما کان الحکم علیہ بالحیوانیۃ مفیدًا واذا اخذ من حیث انہ حیوان ناطق کان ذٰلک لغوًا۔

ترجمہ اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئ کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، ہوتا ہے اس پر کسی شئ کا حکم لگانا مفید ان اعتبارات میں سے بعض کا لحاظ کرتے ہوئے نہ کہ بعض کا جیسے انسان جب اس کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا۔ اور جب لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوانِ ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

تشریح شارح اسی جواب سابق کو دوسرے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شئ کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک ہی شخص بیٹا ہے اور باپ دادا شوہر، استاد، شاگرد ہے لیکن اعتبارات مختلف ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگائیں گے تو خرابی پیدا ہوگی۔

ایسے ہی مثلاً آپ نے الانسان حیوان کہا، اور انسان سے آپ نے جسم محض مراد لیا تو جملہ درست ہے کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور اگر آپ نے الانسان سے حیوان ناطق مراد لیا تو یہ کلام لغو ہوگا کیونکہ حیوان کا حیوان پر حمل کیا گیا ہے جس کی قباحت مسلّم ہے۔

اسی طرح اگرچہ ثبوت اور تحقق اور وجود وکون متحد المعنیٰ ہیں لیکن جب یہ اصول مسلم ہے کہ اعتبار کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں تو حقائق الاشیاء ثابتۃ کلام مفید ہوگا کیونکہ موضوع اصطلاحی معنیٰ کے اعتبار سے ملحوظ ہے اور محمول لغوی معنیٰ میں ہے تو دونوں کے درمیان اتحادِ محض والاعتراض ساقط ہوگیا۔ واللہ اعلم بالصواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جیسے شرح جامی کے اندر آپ نے پڑھا ہے " وقد علم بذلك حد كل واحد منها" کے تحت کہ ابن حاجبؒ نے طبائع ثلثہ کی رعایت کی ہے ایسے ہی یہاں ماتنؒ نے سوفسطائیہ کی تردید کرتے ہوئے فرق ثلاثہ کی رعایت کی ہے عنادیہ کی تردید حقائق الاشیاء سے ہوگئی کیونکہ یہ فرقہ نفس حقائق کا منکر ہے اور ثابتۃ سے عندیہ کی تردید ہوگئی جو نفس حقائق کا منکر نہیں بلکہ ان کے ثبوت کا منکر ہے اور یہ کہتے ہیں کہ سب کچھ ہمارے خیالات کے تابع ہے ہم نے جسکو جیسا سمجھا وہ ایسا ہی ہے اور العلم بہا متحقق کہہ کر لا ادریہ کی تردید ہوگئی جو یوں کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا یہ تو آپ جانتے ہیں کہ انسان کو ہر ہر چیز کا علم نہیں ہے وَمَا اُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيلًا اس پر دال ہے۔

کچھ چیزوں کو جانتا ہے اور کچھ کو نہیں جانتا اور چونکہ حقائق الاشیاء میں لام استغراقی تھا اور اسی حقائق کی طرف بہا کی ضمیر راجع ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم متحقق ہے حالانکہ یقینی بات ہے کہ انسان کو جملہ حقائق کا علم نہیں ہے تو اس کے دو جواب ہیں (۱) العلم بہا

میں عبارت بتقدیر المضاف ہے یعنی عبارت ایسے ہے" العلم بثبوتہا" اب اشکالِ مذکور وارد نہ ہوگا کیوں کہ اب مطلب یہ ہوگا کہ انسان کو حقائق کا علم ہو یا نہ ہو لیکن انسان اتنا جانتا ہے کہ تمام اشیاء کی حقیقتیں نفس الامر میں موجود ہیں فلا اشکال (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اصول مسلّم ہے سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہے۔ تو جو گروہ سلب کلی کا قائل ہو ایجاب جزئی سے اس کی تردید ہو جائے گی تو فرقۂ سوفسطائیہ تمام اشیاء کے حقائق کا اور ان کے علم کے تحقق کا بطریق سلب کلی منکر ہے تو ان کے جواب کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے لہٰذا الاشیاء کے لام کو استغراق کے بجائے جنس پر محمول کیا جائے۔

اور جب جنس پر محمول کریں گے تو چونکہ اس میں افراد کی کمیت بیان نہیں کی گئی تو یہ مہملہ کی قوت میں ہوگا اور مہملہ جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور یہی سلب کلی کی نقیض ہے لہٰذا اسی سے سوفسطائیہ کی تردید ہوگئی اور سابق اعتراض بھی وارد نہ ہوگا کیونکہ جنس اشیاء کا علم تو انسان رکھتا ہی ہے ہاں ساری اشیاء کا علم نہیں رکھتا۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت دیکھئے۔ والعلم بہا اے بالحقائق من تصوراتہا والتصدیق بہا و باحوالہا متحقق اور ان کا علم یعنی حقائق کا اس کے تصورات کا اور تصدیقات کا اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق ہے۔

یعنی حقائق اشیاء ثابت بھی ہیں اور انسان ان حقائق کا علم بھی رکھتا ہے خواہ حقائق اشیاء ازقبیل تصورات ہوں یا ازقبیل احوالِ حقائق ہوں انسان ان کو جانتا ہے، احوال سے مراد حقائق کی صفاتِ عارضہ ہیں۔ مثلاً اس کا حادث ہونا، ممکن ہونا، عین ہونا، عرض ہونا وغیرہ۔

وقیل المراد بثبوتہا للقطع بانہ لا علم بجمیع الحقائق۔

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ العلم بہا سے مراد العلم بثبوتہا ہے اس بات کے یقینی ہونیکی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے۔

اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات کو یہ تاویل پیش کرنیکی ضرورت پیش آئی مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے انھوں نے اس کو قیل سے تعبیر فرما کر جواب بعد میں دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

والجوابُ انّ المرادَ الجنسُ ردًّا علی القائلین بانہ لا ثبوت لشیءٍ من الحقائق و لا علم بثبوت حقیقۃ و لا بعدم ثبوتہا۔

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں کہ حقائق

میں سے کسی شیٔ کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ حقیقت کے عدم ثبوت کا علم ہے

تشریح یعنی شارح فرماتے ہیں کہ جواب مذکور کیلئے حذف ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ اسکے بغیر ہی جواب ہو جائیگا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ الاشیاء کا لام جنس کا ہے جو ایجاب جزئی کے درجہ میں ہے اور سلب کلی کی تردید کیلئے ایجاب جزئی کافی ہے۔ کما مرّ۔

اہلِ حق حقائقِ اشیاء کو ثابت مانتے ہیں اور ان کے علم کو متحقق مانتے ہیں، سوفسطائیہ اہلِ حق کے خلاف ہیں جس کے تین گروہ ماقبل میں عرض کر دیئے گئے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں!

خلافاً للسوفسطائیۃ فانّ منھم من ینکر حقائق الاشیاء ویزعم انھا اوھام وخیالات باطلۃ وھم العنادیۃ ومنھم من ینکر ثبوتھا ویزعم انھا تابعۃ للاعتقاد حتی ان اعتقدنا الشیٔ جوھرًا فجوھرٌ او عرضًا فعرض او قدیمًا فقدیمٌ او حادثًا فحادث وھم العندیۃ ومنھم من ینکر العلم بثبوت شیٔ ولاثبوتہ ویزعم انہ شاک وشاک فی انہ شاک وھلم جرًا وھم اللاادریۃ۔

ترجمہ سوفسطائیہ کا اختلاف ہے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق اشیاء کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب اوہام اور خیالات باطلہ ہیں اور یہ عنادیہ ہیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو حقائق اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں یہانتک اگر ہم کسی شے کے بارےمیں جوہر ہونیکا اعتقاد کرلیں تو وہ جوہر ہے یا عرض کا تو وہ عرض ہے یا قدیم ہونیکا تو وہ قدیم ہے یا حادث ہونیکا تو وہ حادث ہے اور یہ عندیہ ہیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو شیٔ کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو شک ہے اور شک سے اس بات میں بھی کہ انکو شک ہے اور ایسے ہی کھینچتے ہوتے چلئے، اور یہ لاادریہ ہیں۔

تشریح ان تینوں فرقوں کا بیان اختصارًا ماقبل میں گذر چکا ہے۔ یہاں تین باتیں عرض کرنی ہیں (۱) خلافًا کی تحقیق (۲) ہرایک کی وجہ تسمیہ (۳) سوفسطائیہ کون ہیں؟

تفصیلِ بحث:۔ اوّل خلافًا محرم آفندی ص ۲۴۴/۱ پر بھی اس کا تذکرہ ہے اور انھوں نے اسکو مفعولِ مطلق قرار دیا ہے۔ **اقول:** اس میں دو احتمال ہیں نمبر (۱) مفعول مطلق جیسے یجوز کذا اتفاقًا او اجماعًا۔ تقدیرِ عبارت ہوگی اتفقوا علیٰ ذٰلک اتفاقًا واجمعوا علیہ اجماعًا لیکن اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ اس کا فعل مقدر یا تو اختلفوا ہے یا خالفوا یا خالفتُ۔ اگر اول فعل کو مقدر مانا جائے تو اس پر دو اشکال وارد ہوں گے (۱) اختلف کا مصدر اختلاف ہے نہ کہ خلاف۔ فتدبر (۲) اور اگر اختلفوا کو استعمال کیا جائے تو

بعد میں لفلان وغیرہ کا استعمال برمحل نہیں رہتا کما لا یخفیٰ۔ اور اگر فعل محذوف خالفوا یا خالفت ہو تو اس پر یہ اشکال ہوگا کہ خالف متعدی بنفسہٖ ہے، بعض علماء نے آخری صورت کو اختیار کرکے وارد شدہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ لام ایسا ہے جیسا سقیا لہ میں ہے حالانکہ سقی متعدی بنفسہٖ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں لام کا متعلق محذوف ہوتا ہے جیسے سقیا لہ میں محذوف ہے تو اب معنیٰ یہ ہوں گے ؛ اختلاف کیا اہلِ حق نے اختلاف کرنا۔ مراد لیتا ہوں میں سوفسطائیہ سے لہٰذا اب اعتراض وارد نہ ہوگا۔

نمبر (۲)۔ دوسری صورت یہ ہے کہ خلافاً کو حال قرار دیا جائے اور مصدر کو اسم فاعل کے معنیٰ میں مراد لیا جائے۔ تو اب عبارت کی تقدیر ایسے ہوگی ؛ اقولُ ذٰلک یا قال ذٰلک خلافاً لفلانٍ او مخالفاً لفلانٍ۔ اور کلامِ عرب میں حذف بکثرت شائع ذائع ہے۔ واللہ اعلمُ بالصّواب والیہ المرجع والمآب۔

عنادیہ :- یا تو ان کے بربناء عناد و تعصب حقائقِ اشیاء کا انکار کرنے کی وجہ سے عنادیہ کہتے ہیں یا یہ عَنَدَ عن الطریق سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ہیں راستہ سے ہٹنا تو یہ بھی راستہ سے ہٹے ہوئے ہیں اس لئے ان کو عنادیہ کہا گیا ہے۔

عندیہ :- یہ عند کی جانب منسوب ہے جس کے معنیٰ اعتقاد کے ہیں۔ تو چونکہ یہ چیز کو اعتقاد کے تابع سمجھتے ہیں اس لئے انکو عندیہ کہا گیا ہے۔

لاادریہ :- لاادری کی جانب منسوب ہے جو کسی چیز کو جاننے کا اعتراف نہیں کرتا (کما مرّ)

تفصیل بحثِ ثالث :- محققین کا قول یہ ہے کہ ایسا احمق فرقہ دنیا میں کوئی نہیں بلکہ یہ ایسا مفہوم مفروض ہے جس کا کوئی فرد بھی خارج میں موجود نہیں البتہ ہر وہ شخص جو دلیل میں غلطی کرے اس کو سوفسطائی کہا

محقق نصیر الدین طوسی کا بھی یہی قول ہے ملاحظہ ہو نبراس ص۴۵ حاشیہ رمضان آفندی میں بحوالہ تلخیص الملخص میں مذکور ہے شرح مقاصد ص۳ ج۱ میں شارح بحوالہ تلخیص المحصل اس پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں وَلا یمکن ان یکون فی العالم قوم ینتحلون ھٰذا المذھب بل کلہ غالط سوفسطائی الخ شرح مواقف ص۸۱ ج۱ پر بھی قیل سے اسی قول کو ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت مولانا اسمٰعیل صاحب شہیدؒ فرماتے ہیں: وَلا اظنّ السوفسطائیَ الّا مفہوماً مفروضاً معدوم الافراد بل ممتنعہا الخ۔ یعنی میرا گمان یہ ہے کہ سوفسطائی ایک ایسا مفہوم مفروض ہے جس کے افراد معدوم تو کیا بلکہ ممتنع الوجود ہیں (عبقات ص۸)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شارحؒ یہاں سے سوفسطائی کی تردید کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ

کے اثبات پر دو دلیلیں ہیں۔ ایک دلیل تحقیقی اور دوسری الزامی۔ دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم کو بہت سی چیزوں کا علم مشاہدہ کے ذریعہ ہو جاتا ہے لہٰذا اس کا انکار بدیہیات کا انکار ہے (کما لایخفیٰ) اور بہت سی چیزوں کا ہمکو علم دلائل قائم کرنیکے بعد ہو جاتا ہے جس کا انکار بھی بدیہیات کا انکار ہے۔ اور جواب الزامی یہ ہے کہ آپ کا سالبہ کلیہ لاشئی من الحقائق بثابت ثابت و متحقق ہے یا نہیں اگر نہیں تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا اسلئے کہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے تو جب سالبہ کلیہ صادق نہ ہوا تو اس کی نقیض ثابت ہو گی ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئیگا جو باطل ہے اور اگر تمہارا قضیہ سالبہ کلیہ متحقق ہو جاتے تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہو گیا اسلئے کہ نفی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے کیونکہ یہ حکم کی ایک قسم ہے مگر یہ جواب کما حقہٗ عنادیہ کیلئے ہو سکتا ہے کیونکہ لاادریہ کے نزدیک کوئی چیز ثابت ہی نہیں اور عندیہ کے نزدیک نفس الامر میں ثابت نہیں بلکہ جو ہے وہ ان کے گمان کے مطابق، ان کے اعتقاد کے تابع ہے۔ بہرحال سوفسطائیہ کی یہ بات بعید از عقل و نقل ہے مگر وہ بھی اس پر دلیل پیش کرنیکی کوشش کرتے ہیں کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور کچھ بدیہیات اولیات ہیں مگر دونوں ناقابل اعتبار ہیں اس لئے کہ حس بسا اوقات غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی میٹھے کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حس نے غلطی کی تو اس کا اعتبار ہی کیا رہا، ایسے ہی بدیہیات میں بسا اوقات بہت بڑا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ وہاں اختلاف نہ ہونا چاہیئے لہٰذا معلوم ہوا کہ ضرورت کی ہر قسم ناقابل اعتبار ہے اور چونکہ نظریات ضروریات کی فرع ہے، تو جب متفرع علیہ فاسد ٹھہرا تو متفرع یعنی نظریات بدرجہ اولیٰ فاسد اور ناقابل اطمینان ہوں گے۔ اس صاف غلطی کیوجہ سے ہم نے کسی کا بھی اعتبار نہیں کیا اور دونوں کو فاسد قرار دیکر اس کے قائل ہو گئے کہ حقائق اشیاء ثابت نہیں ہیں۔ انکی بیہودہ دلیل کا جواب دیا گیا ہے کہ اگر بعض اسباب و وجوہات کیوجہ سے حس نے کہیں پر غلطی کر دی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر جگہ پر حس غلطی کرے گا بلکہ جہاں غلطی کے اسباب نہیں ہیں وہاں بذریعہ حس جزم و یقین حاصل ہو گا جیسے ہم رات دن اس کا مشاہدہ کرتے ہیں نیز اگر کسی کو بدیہیات کے اطراف سے انس و لگاؤ نہ ہونیکی وجہ سے بدیہیات میں اختلاف ہو جاتے تو یہ بدیہی کے بدیہی ہونیکے منافی نہیں ہے نیز اگر کسی کی نظر و فکر ہی بگڑ جائے اور اسکی وجہ سے وہ اختلاف کرنے لگے تو اس سے بالکلیہ نظریات کی نفی نہیں ہو سکتی۔

یہ ان کو جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ سب دلائل ان کیلئے ناکافی ہیں ان کا جواب تو فقط یہ ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے یا تو جل جائیں اور ان کے فتنہ سے چھٹکارا نصیب ہو یا آگ کی تکلیف اور بغیر آگ کے جو لذت تھی ان کے درمیان فرق کر کے حقائق اشیاء کے قائل ہو جائیں۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں!

... ...

وَلنا تحقیقًا اَنّا نجزمُ بالضرورة بثبوت بعض الاشیاء بالعیان وبعضها بالبیان وَالزامًا انہٗ ان لم یتحقق نفی الاشیاء فقد ثبت وان لم تتحقق فالنفی حقیقۃ من الحقائق لکونہٖ نوعًا من الحکم فقد ثبت شیٔ من الحقائق فلم یصح نفیہا علی الاطلاق ولا یخفی انہٗ انما یتم علی العنادیۃ۔

ترجمہ اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقینًا بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعہ یقین کر لیتے ہیں اور بعض کا دلیل کے ذریعہ اور دلیل الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو (ہمارا مدعیٰ) ثابت ہو گیا، اور اگر نفی متحقق ہو جائے تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے نفی کے ہونیکی وجہ سے حکم کی ایک قسم تو حقائق میں سے ایک شئ ثابت ہو گئی تو حقائق کی مطلق نفی صحیح نہ ہوئی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دلیل عنادیہ پر ہی تام ہے۔

تشریح ولنا تحقیقًا انا، لنا خبر مقدم ہے اور انا نجزم مبتدا مؤخر ہے اور جب جملہ مبتدا ہو اور اس پر اَنّ داخل ہو تو اس کو اَنَّ بالفتح پڑھا جاتا ہے لہٰذا یہ اَنّا ہے اور تحقیقا تمیز ہے، مبتدا اور خبر کے درمیان نسبت سے جو ابہام ہے اس کو دور کرنے کے لئے اور الزامًا اس پر عطف ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تحقیقًا حال ہو تو اب یہ محققین کے معنیٰ میں ہوگا۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ دلیل کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور الزامی۔ دلیل تحقیقی اسے کہتے ہیں جس کے بارےمیں مستدل یہ دعویٰ کرے کہ اس کے مقدمات صادق ہیں، اور دلیل الزامی وہ ہے جس کے مقدمات خصم کے نزدیک تو مسلّم ہیں لیکن مستدل کے نزدیک مسلّم نہ ہوں۔ دلیل اول کا مقصد حق کی تحقیق بھی ہے، اور مدمقابل کو الزام دینا ہے اور ثانی کا مقصد فقط الزام خصم ہے اور بس۔ جزم کے معنیٰ کاٹنا اور چونکہ علم یقینی ظنون وشکوک کو کاٹ دیتا ہے اسلئے اسکو علم یقینی کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ بالضرورۃ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ بداہت کے معنیٰ میں ہے حالانکہ انسب یہ ہے کہ اس کو یہاں قطع ویقین کے معنیٰ میں یا وجوب کے معنیٰ میں استعمال کیا جائے۔ بالعیان: آنکھ سے دیکھنا جس کا ترجمہ ہم نے مشاہدہ سے کیا ہے جیسے زمین وآسمان کو دیکھ کر اس کا علم ہوتا ہے اور بہت سی چیزوں کو سونگھ کر ان کا علم ہوتا ہے وغیرہ۔ بالبیان لغوی معنیٰ اظہار کے ہیں مراد دلیل، اقامۃ البراہین القطعیہ اور دلائل نقلی ہوں یا عقلی ان کا شمار بدیہیات میں سے نہ ہوگا اور ان سے حاصل شدہ علم نظری کہلائیگا (مگر بعض صورتوں میں جس کا بیان اپنے مقام پر آئیگا) اس لئے شروع میں کہا گیا تھا ضرورت کے معنیٰ بداہت کے نہیں، بلکہ یقین وقطع کے ہیں۔ والزامًا الخ اس کا بیان تقریر میں گذر چکا ہے۔ ولا یخفی انہٗ انما یتم علی العنادیۃ۔ یعنی جو دلیل الزامی پیش کی گئی ہے یہ فقط عنادیہ کے مقابلہ میں ہی چل سکتی ہے لا ادریہ کے مقابلہ میں نہیں چلے گی

اس لئے کہ وہ اثبات ونفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے اور عندیہ پر بھی یہ دلیل نہیں چلے گی اسلئے کہ وہ حقائق اشیاء کے منکر نہیں ہیں بلکہ انکو مانتے ہیں البتہ ان کے ثبوت کو نفس الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان واعتقاد کے تابع مانتے ہیں تو جو نفس ثبوت کا انکار کرے اس پر یہ دلیل چلے گی اور ایسے فقط عنادیہ ہیں۔

قالوا الضروریات منها حسیات والحس قد یغلط کثیراً کالاحول یری الواحد اثنین والصفراوی قد یجد الحلو مراً ومنها بدیهیات وقد تقع فیها اختلافات وتعرض بها شبه یفتقر فی حلها الی انظار دقیقة والنظریات فرع الضروریات ففسادها فسادها ولهذا اکثر فیها اختلاف العقلاء۔

ترجمہ سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور حس بہت غلطی کرتی ہے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی میٹھے کو کڑوا پاتا ہے اور ان میں سے کچھ بدیہیات ہیں حالانکہ کبھی ان میں بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں جن کو حل کرنیکے لئے انظار دقیقہ کی حاجت پیش آتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے اور اسی وجہ سے نظریات میں عقلاء کا اختلاف بکثرت ہے۔

تشریح یہاں سے سوفسطائیہ کی دلیل بیان کر کے اس کی تردید کی جائے گی۔ حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور نظری۔ نظری وہ ہے کہ جو نظر وفکر سے حاصل ہو جیسے العالم حادث، اور ضروری وہ ہے جس میں نظر وفکر کی حاجت نہ ہو اور وہ ہر عاقل کو حاصل ہو سکے پھر جمہور کے نزدیک ضروریات کی سات قسمیں ہیں۔ بدیہیات، حسیات، وجدانیات، فطریات، تجربیات، حدسیات، متواترات۔ یہاں مستدل صرف دو کا ذکر کرنا ہے حسیات اور بدیہیاتؑ۔ حسیات وہ ہیں جو حواس ظاہرہ سے حاصل ہوں جیسے النار حارۃ اور بدیہیات یعنی اولیات وہ ہیں جن پر تصور طرفین کے بعد عقل حکم جاری کر سکے جیسے الکل اعظم من الجزء۔ بہر حال حسیات میں حس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی کو میٹھا کڑوا لگتا ہے اور بسا اوقات معدوم کو موجود سمجھ لیا جاتا ہے جیسے دوپہر میں دور سے ریت کو دیکھ کر پانی سمجھ لیا جاتا ہے اور کشتی سوار کو کنارا متحرک معلوم ہوتا ہے نیز موٹر یا ٹرین میں سوار کو زمین گھومتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور ضروریات میں کچھ بدیہیات

عہ الکلام المنظم کے آخر میں انکو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ ۱۲ محمد یوسف غفرلہ

ہیں جن میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے جیسے معتزلہ کہتے ہیں "الانسان خالق لافعالہ بداہۃً" اور مشبہ کہتے ہیں "کل موجود فہو فی مکان وجہۃ بالبداہۃ" حالانکہ اشاعرہ انکو باطل قرار دیتے ہیں اور بدیہیات میں ایسے ایسے شبہات واعتراضات پیش آجاتے ہیں جنکو حل کرنے کے لئے بڑی دقتِ نظر سے کام لینا پڑتا ہے جب یہ صورت ہے تو یقیناً حسیات و بدیہیات کے اوپر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، اور جب ضروریات سے اعتماد اٹھ گیا تو چونکہ نظریات ضروریات کی فرع ہے اس سے بدرجۂ اولیٰ اعتماد ختم ہو گا لہٰذا ثبوت حقائقِ اشیاء اور ان کے علم کے تحقق کا کوئی ذریعہ نہیں رہا اس لئے ہم نے انکا انکار کر دیا ہے۔

اور نظریات کے اندر اختلافاتِ کثیرہ کا پیدا ہونا اس کی کھلی دلیل ہے کہ ایک فریق عالم کو قدیم کہتا ہے اور دوسرا اسکو حادث کہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر نظریات موصل الی العلم ہوتے تو اختلافات واقع نہ ہوتے۔

قلنا غلط الحس فی البعض لاسباب جزئیۃ لاینافی الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلافات فی البدیہی لعدم الالف اولخفاءٍ فی التصور لاینافی البداہۃ وکثرۃ الاختلافات لفساد الانظار لاتنافی حقیۃ بعض النظریات۔

ترجمہ ہم کہیں گے کہ حس کا غلطی کرنا اسبابِ جزئیہ کیوجہ سے بعض چیزوں میں اسباب غلطی کے منتفی ہونیکے وقت بعض چیزوں کے سلسلہ میں جزم کے منافی نہیں ہے اور انس نہ ہونیکی وجہ سے یا تصور کے اندر پوشیدگی کیوجہ سے بدیہی کے اندر اختلافات بداہت کے منافی نہیں ہیں اور انظار کی خرابی کی وجہ سے اختلافات کی کثرت بعض نظریات کی حقانیت کے منافی نہیں ہے۔

تشریح یعنی اگر بھینگا اپنے اس نقص کیوجہ سے اور صفراوی (جس پر صفراء کا غلبہ ہو جاتا ہے) اپنے اس مرض کیوجہ سے اگر محسوسات میں غلطی کریں تو اس سے بالکلیہ علم محسوسات کی نفی کیسے کی جا سکتی ہے۔ نیز ایک بدیہی چیز میں بھی وہ شخص اختلاف کر سکتا ہے جس کو کبھی اس بات سے واسطہ ہی نہ پڑا ہو جیسے "الممکن محتاج فی وجودہٖ الی علۃ" بدیہی ہے مگر جس نے آج تک لفظ ممکن اور لفظ علت ہی کو نہ سنا ہو وہ اسی کو نظری سمجھ سکتا ہے اور اس میں اختلاف کر سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر آدمی اس میں اختلاف ہی کریگا بلکہ اختلاف اسبابِ جزئیہ کیوجہ سے ہے۔

اسی طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نظریات میں گھستا ہے لیکن وہ قوانینِ نظر کی رعایت نہیں کرپاتا اسلئے غلطی کرتا ہے اور پھر اختلافِ رائے کرتا ہے تو ایسا اختلاف نظریات کی حقانیت کو ختم نہیں کر سکے گا۔

وَالحق انہٗ لا طریق الی المناظرۃ معھم خصوصًا مع اللاادریۃ لانھم لایعترفون بمعلومٍ لیثبت بہٖ مجھول بل الطریق تعذیبھم بالنار لیعترفوا اویحترقوا۔

ترجمہ اور حق بات یہ ہے کہ سوفسطائیہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصًا لاادریہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ کسی معلوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ سے کسی مجہول کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینا ہے تاکہ اعتراف کریں یا جل جائیں۔

تشریح خصوصًا مفعول مطلق ہے، اس کا استعمال مبالغہ کیلئے ہوتا ہے اور چند ہم مثل چیزوں کے درمیان امتیاز پیدا کرنے کے لئے اس کا استعمال ہوتا ہے۔

شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مناظرہ کا مقصد مطلوب کا اثبات یا الزامِ خصم ہے اور یہ دونوں باتیں اسوقت ہوسکتی ہیں کہ کچھ مسلمات پر مناظرہ کی بنیاد رکھی جائے اور ان کے یہاں کچھ مسلمات و معلومات ہیں ہی نہیں تو پھر ان کے ساتھ مناظرہ بے سود ہے یعنی مناظرہ کارگر نہ ہوگا۔

البتہ مناظرہ کی ایک صورت ہے کہ انکو آگ میں ڈال دیا جائے، اب یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ جل جائیں گے یا اعتراف کرلیں گے کہ تکلیف ہورہی ہے اور لذت اور الم کے درمیان فرق ہے۔

یہاں شراحِ کرام نے بہت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلانا تو ممنوع ہے ایسی بات شارح نے کیوں فرمائی اور پھر اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مگر یہ سب تکلفات ہیں اور شارح کی مراد صرف یہ ہے کہ سوفسطائیہ کو الزام دینے کا صرف یہ طریقہ ہے جواز و عدمِ جواز سے صرفِ نظر کرتے ہوئے۔

شرح مقاصد صفحہ ۱/۳۲ میں اسی مفہوم کو ایسے بیان کیا گیا ہے "فالطریق معھم التعذیب ولو بالنار فاما ان یعترفوا بالالم وھو من الحسیات وبالفرق بینہ وبین اللذۃ وھو من العقلیات وفیہ بطلان لمذھبھم وانتفاء عللھم واما ان یصرّوا علی الانکار فیحترقوا وفیہ اضمحلال لثائرۃ فتنتھم وانطفاء لثائرۃ شعلتھم۔ شرح مواقف صفحہ ۱/۱۸ پر اسی مفہوم کو بہت سلیس انداز میں بیان کیا ہے۔

وسوفسطا اسمٌ للحکمۃ المموھۃ والعلم المزخرف لان سوفا معناہ العلم والحکمۃ واسطا معناہ المزخرف والغلط ومنہ اشتقت السفسطۃ کما اشتقت الفلسفۃ من فیلاسوف ای محب الحکمۃ۔

ترجمہ اور سوفسطا ملمع سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کئے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفا اس کے معنیٰ علم و حکمت کے ہیں اور اسطا کے معنیٰ مزین اور غلط کے ہیں اور

اسی سے سفسط مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلا سوف سے مشتق ہے جس کے معنیٰ محب الحکمۃ کے ہیں۔

تشریح سُوفسطا سین کے ضمہ اور فاء کے فتحہ کے ساتھ یونانی لفظ ہے جس کے معنیٰ ہیں ایسی حکمت جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا لیکن اس کا استعمال تزیین باطل میں ہونے لگا کیونکہ اس میں ایسا ہی دھوکہ ہے جیسے لوہے وغیرہ پر سونے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے اور تموِیہ باب تفعیل کا مصدر ہے جو ماءٌ سے ماخوذ ہے کیونکہ ماءٌ کی اصل موہٌ ہے۔ علم مزخرف یہ حکمت مموّہہ پر عطف تفسیری ہے اور مزخرف مموّہہ کے معنیٰ میں ہے کیونکہ یہ زخرف سے ماخوذ ہے جسکے معنیٰ سونے کے ہیں پھر ہر اس باطل کو مزخرف کہنے لگے جس کو حق کی صورت میں پیش کیا جائے۔

اب سوال پیدا ہوا کہ سوفسطا کے یہ معنیٰ آپ نے کیسے بیان کئے؟ تو جواب دیتے ہیں کہ سوفا اس کے معنیٰ علم وحکمت کے ہیں اور اسطا اس کے معنیٰ مزخرف اور غلط کے ہیں تو دونوں کو ملا کر حکمت اور باطل علم، یہ معنیٰ اس کے ہوئے وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

یہ لفظ یونانی تھا پھر اہل عرب نے اسکو معرب بنا کر اس سے سفسط کو مشتق کیا ہے جو بعثرۃ کے وزن پر ہے جس کا بیان سلم العلوم کے صفحہ ۱۶۶ پر ہے۔

اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں سوفسطا سفسط سے ایسے ہی مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلا سوف سے مشتق ہے اسلئے کہ فیلا کے معنیٰ محب اور دلدادہ کے ہیں اور سُوفا کے معنیٰ علم وحکمت کے ہیں تو اسکے معنیٰ ہوئے مُحب الحکمۃ یعنی حکمت کا دلدادہ اور پھر اہل عرب نے اسکو معرب بنا کر اس سے فلسفہ مشتق کیا ہے۔

محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ کتب دینیہ کو سوفسطائیہ کے شبہات سے شروع کرنا طالبان حق کو گمراہ کرنا ہے مگر اس کا محققین نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ طلبہ کو تحقیقِ حق کا جذبہ ہو اور وہمیات سے احتراز کا مادہ پیدا ہو اور شبہاتِ باطلہ سے بچنے کی صفت پیدا ہو۔

یہاں چھ باتیں قابل توجہ ہیں (۱) مصنفؒ نے ماقبل میں حقائق الاشیاء ثابتۃٌ والعلم بہا متحقق کہہ کر سوفسطائیہ پر رد فرمایا جو حقائق اشیاء کا انکار کرتے ہیں، تو ان کے انکار کا منشاء یہ ہے کہ اسکے حس اور بداہتِ عقل اور نظر میں خرابی اور فساد ہے لہٰذا ضرورت پیش آئی کہ اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ سوفسطائیہ کی عقل اور بداہت اور حواس معطل ہیں ورنہ ایسی بے تکی بات نہ بکتے لہٰذا مصنفؒ نے فرمایا و اسباب العلم الخ

(۲) اعتقاد میں اگر احتمال غیر نہ ہو تو اس کو جزم کہتے ہیں پھر اعتقادِ جازم واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق ہے تو زوال کو قبول کرے گا یا

نہیں اگر زوال کو قبول کرے تو یہ تقلید ہے ورنہ یقین ہے۔ اور اگر احتمال غیر ہو تو پھر دو صورتیں ہیں، دونوں طرفین مساوی ہیں یا نہیں، اگر مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں اور اگر مساوی نہ ہوں بلکہ ایک طرف راجح اور دوسری مرجوح ہو تو جانب راجح کو ظن اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔

جہل مرکب کو اسلئے جہل مرکب کہتے ہیں کہ اس میں جہالتین کا اجتماع ہے ایک تو نہ جاننا اور دوسرے نہ جاننے کو نہ جاننا۔ ولذا قیل: آنکس کہ نداند و نداند کہ نداند، در جہل مرکب ابد بماند۔

(۳) علم کے اسباب تین ہیں۔ حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل۔ اسلئے کہ سبب یا تو خارج چیز ہوگی یا غیر خارجی، اول خبر صادق ہے، اور اگر داخلی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں سبب آلہ غیر مدرک ہے یا آلۂ مدرک، اول حواس ظاہرہ اور دوسرے عقل ہے۔

(۴) یہ اسباب مخلوق کے واسطے ہیں کیونکہ مخلوق کو اسباب اور واسطہ کی ضرورت ہے، رہا اللہ کا علم وہ اس کا ذاتی ہے تحصیلی نہیں ہے پھر اس مخلوق میں مکلفین انسان، فرشتے اور جنات داخل ہیں۔

(۵) آپنے مرقات میں علم کی پانچ تعریف پڑھی ہیں اور سلم العلوم میں ایک پڑھی ہے العلم التصوری و هو الحاضر عند المدرك۔ ہم نے اس عبارت کی شرح اور علم کے نظری اور بدیہی ہونے پر تفصیلی کلام "الکلام المنظم فی توضیح معانی السلم" میں کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام رازیؒ علم کو بدیہی مانتے ہیں اور امام غزالیؒ اور متکلمین نظری مانتے ہیں پھر امام غزالی نظری اور متعسر التحدید قرار دیتے ہیں اور حضرات متکلمین نظری متیسر التحدید قرار دیتے ہیں۔ والتفصیل فی الکلام المنظم۔

(۶) آج علم کی دوسری تعریف بیان کی جارہی ہے "هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به" یعنی علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس آدمی کے اندر یہ صفت ہو اس کے سامنے وہ چیز قابل ذکر اور قابل تعبیر لفظی ہو منقح ہو کر سامنے آجائے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں حاصل شدہ اس روشنی اور نور کو علم کہتے جو انسان کیلئے ایک ملکہ اور قابلیت ہے کہ جس کے ذریعہ مذکور مجلی اور منکشف ہو جائے۔ اور دوسری تعریف یہ بیان کی جاتی ہے: "هو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض" یعنی علم وہ ایسی کیفیت انجلائیہ ہے جو معلومات کے درمیان ایسا امتیاز پیدا کر دے کہ اس امتیاز میں اپنی ضد کا احتمال نہ رہے جیسے آپ کو معلوم ہو گیا کہ وضو کے فرض چار ہیں اور چار کے علاوہ نہیں ہیں نہ کم اور نہ زیادہ تو آپ کو ایسا امتیاز حاصل ہے کہ جس میں اپنی ضد کا احتمال نہیں، اسی کو علم کہتے ہیں۔

بہر حال یہ علم کی دو تعریف ہیں لیکن ان دونوں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ تعریف اول ادراک حواس اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ سب کو شامل ہے اور دوسری تعریف حواس کے ادراک اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ کو تو شامل ہے مگر تصدیقات غیر یقینیہ

کو شامل نہیں تو تصدیقات غیر یقینیہ علم ہے یا نہیں تو ان دونوں تعریفوں میں تعارض ہو گیا، اول تعریف کی رُو سے علم ہے اور ثانی کے اعتبار سے نہیں ہے۔

سوال :۔ پہلی تعریف ان تمام چیزوں کو کیسے شامل ہے؟

جواب :۔ اس لئے کہ اس میں مذکور کی تجلی ہوتی ہے، مذکور کے معنیٰ ہیں قابلِ ذکر شئی خواہ وہ موجود ہو یا معدوم۔ لہٰذا حواس کے ادراکات بھی ذکر کئے جا سکتے ہیں اور وہاں تجلی اور انکشاف ہوتا ہے اس لئے کہ کسی چیز کو دیکھ کر، سُن کر، سونگھ کر اس کا انکشاف ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ حواس کا ادراک بھی علم کہلائے گا نیز تصورات کا بھی انکشاف ہوتا ہے جیسے آپ نے لال قلعہ اور جامع مسجد یا اس کے علاوہ کوئی چیز دیکھی تو یہ چیزیں آپ پر واضح اور منکشف ہو گئیں اور یہ چیزیں ذکر کے قابل بھی ہیں لہٰذا علم کی مذکورہ تعریف ان تصورات کو مشتمل ہو گی۔

نیز تصدیقات کی دو قسمیں ہیں ایک تو یقینی (یقینی کی تعریف گذر چکی) اور دوسرے غیر یقینی، یقینی کے علاوہ ساری چیزیں غیر یقینی کہلائیں گی جیسے ظنیات، شکیات، وہمیات۔ مگر انکشاف یہاں بھی ہوتا ہے اور یہ چیزیں ذکر بھی کی جا سکتی ہیں اسلئے علم کی مذکورہ تعریف ان سب کو شامل ہو گی۔

سوال :۔ دوسری تعریف غیر یقینیات کے علاوہ سب کو کیسے شامل ہے؟

جواب :۔ محسوسات کے اوپر صُور کا اور مُدرکات کے اوپر معانی کا اطلاق ہوتا ہے اور چونکہ اس تعریف میں معانی کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس لئے یہ تعریف اس امتیاز پر بھی صادق آئے گی جو محسوسات کے اندر ہو اور اس امتیاز پر بھی جو معانی کے اندر ہو البتہ جن لوگوں نے ادراک حواس کو خارج کیا ہے تو انھوں نے معانی کی قید لگا کر ایسے تعریف کی ہے هو صفة توجب تمیزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض۔ لیکن یہ قید چونکہ وہاں مذکور نہیں ہے اس لئے ادراکِ حواس اور معانی جو ممتاز ہوں ان پر علم کی تعریف صادق آئے گی۔ اور جمہور کے قول محقق کے مطابق تصورات کی نقیض نہیں آتی لہٰذا تصورات کے اوپر بھی یہ تعریف صادق آئے گی کیوں کہ یہاں بھی ایسا امتیاز ہے کہ جس میں احتمالِ نقیض نہیں ہوتا اور سُلّم العلوم کے اوائل میں جہاں تصورات کے نقائض کا ذکر ہے وہ نقیضِ لغوی ہے، اصطلاحی نہیں ہے۔ فلا تعارض بينهما۔

نیز تصدیقاتِ یقینیہ جیسے اللہ قدیرٌ، الاسلام حق، فروض الوضوء اربعةٌ وغیرہ کہ ان میں ایسا امتیاز حاصل ہے جس میں احتمالِ ضد نہیں ہے۔ ان کے اوپر بھی تعریفِ علم صادق آئے گی۔

رہی تصدیقاتِ غیر یقینیہ، تو یہاں ایسا امتیاز نہیں ہے جس میں احتمالِ ضد نہ ہو بلکہ اپنی ضد کا احتمال ہے جیسے ناطق میں وہم، نیز جہلِ مرکب میں امتیاز نہیں ہوا کما لا یخفیٰ، اور اگر امتیاز ہوتا تو اسکو جہلِ مرکب ہی کیوں کہا جاتا اس لئے ان تمام پر علم کی ثانی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا تعارض دونوں تعریفوں میں کیوں ہے؟
شارح علیہ الرحمہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تاویل سے دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہو جائیگا۔ یعنی تصدیقات غیر یقینیہ دونوں تعریفوں کے اعتبار سے علم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گی اور وہ تاویل یہ ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی سے مراد وہ انکشاف تام لیا جائے جو ظن کے مقابل ہے، اور یہ بھی مسلّم ہے کہ اعتقادیات میں ظن کا اعتبار نہیں ہوتا تو جب ظن ہی علم کی تعریف سے خارج ہو گیا بقیہ چیزیں بدرجۂ اولیٰ خارج ہو جائیں گی۔
گویا کہ المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل کے طریقہ پر تجلی سے انکشاف تمام مراد ہے اب دونوں تعریفوں کا مآل متحد ہو گیا اور تعارض ختم ہو گیا۔
جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

وَاسباب العلم وهي صفة يتجلّى بها المذكور لمن قامت هي به اى يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودًا كان او معدومًا فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تميزًا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملاً لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا، ولكن ينبغى ان يحمل التجلّى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق اى المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير مدرك فالحواس وَالا فالعقل۔

ترجمہ اور علم کے اسباب اور علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعے منکشف ہو جاتے مذکور اس شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتے وہ چیز جس کا ذکر کیا جا سکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو موجود ہو یا معدوم ہو، تو یہ تعریف شامل ہے حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات کو اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو بخلاف ان کے اس قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز کو ثابت کرے جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو پس یہ تعریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو بنا کرتے ہوئے معانی کے ساتھ مقید کرنے کے ساتھ۔

(اور شامل ہے) تصورات کو بناء کرتے ہوئے اس پر کہ تصورات کی نقیض نہیں ہیں جیسا کہ مناطقہ نے گمان کیا ہے لیکن یہ تعریف شامل نہیں ہے تصدیقات میں سے غیر یقینیات کو اسے محفوظ کرلو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کو (جو پہلی تعریف میں ہے) اس انکشافِ تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہ ہو اسلئے کہ علم ان کے نزدیک ظن کا مقابل ہے (علم کے اسباب) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کیلئے بخلاف حق تعالےٰ کے علم کے، اسلئے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کیوجہ سے نہیں ہے۔ تین ہیں، حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل استقراء کے حکم سے اور ضبط کی دلیل یہ ہے کہ سبب اگر خارجی ہو تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلۂ غیر مدرک ہو تو حواس ہیں ورنہ تو عقل ہے۔

تشریح اسبابُ العلم مبتدا ہے، اور ثلثۃٌ اس کی خبر ہے۔ علم کی پہلی تعریف شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے سید سندؒ نے شرح مواقف میں اس کو سب سے اچھی تعریف قرار دیا ہے۔ شارح نے یتضح اور یظہر سے تجلّی کی تفسیر کی ہے یعنی تجلی کے معنیٰ ظہور اور انکشاف کے ہیں اور بہا میں بٓ برائے سبب ہے اور مذکور کا اطلاق موجود اور معدوم دونوں پر ہوتا ہے اور شیٔ کا اطلاق حقیقۃً فقط موجود پر ہوتا ہے اور معدوم پر مجازاً ہوتا ہے تو اگر شیٔ کو استعمال کیا جاتا تو تعریف میں مجاز کا استعمال لازم آتا حالانکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال مہجور ہے اور لمن کا لام یتجلّی کے متعلق ہے اور قامت میں ضمیر ہے جس کا مرجع صفت ہے اور ہی اس ضمیر کی تاکید ہے اور بہٖ کی بٓ قامت کے متعلق ہے اور ہٖ ضمیر کا مرجع من ہے۔ یہ تعریف کس کس کو شامل ہے اور کیوں؟ اسکی وجہ گذر چکی ہے دوسری تعریف میں تمیز بابِ تفعیل کا مصدر ہے تخفیفاً ایک یاء کو حذف کر دیا گیا ہے، دوسری تعریف اصولیین کی بتائی جاتی ہے دوسری تعریف کس کس کو کیوں شامل ہے اس کا بیان تفصیل سے گذر چکا ہے پھر دونوں کو متحد کرنے کی تاویل بھی گذر چکی ہے۔ خلق کے بعد مخلوق کہہ کر شارح نے اشارہ کر دیا کہ مصدر اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے، علم ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کا خانہ زاد ہے عطیہ غیر اور مکتسب نہیں ہے کہ اس کے لئے سبب کی ضرورت ہو۔ حواس سلیمہ کی قید لگا کر حواس مریضہ سے احتراز ہے جیسے احول اور صفراوی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آج کے سبق میں تین باتوں کا استحضار ضروری ہے۔ (۱) حکماء کے یہاں کچھ حواس باطنہ ہیں جنکو وہ حس مشترک اور خیال، وہم، حافظہ، قوت متصرفہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ دلیلِ حصر یہ ہے کہ انسان جس مفہوم کو حاصل کرتا ہے وہ یا تو کلی ہوگا یا جزئی۔ اگر جزئی ہو تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں وہ مفہوم از قبیل صُور ہوگا یا از قبیل معانی، صور سے مراد وہ صورتیں ہیں جو حواس ظاہرہ سے محسوس و معلوم ہوتی ہیں

اور معانی سے مراد وہ امورِ جزئیہ ہیں جو صورِ محسوسہ سے منتزع ہوتی ہیں۔

خیر اگر مفہوم جزئی ہو اور صورت ہو تو اس کا مدرک حِسِ مشترک ہے اور ان کا محافظ خیال ہے، اور معانی کا ادراک کرنیوالی قوتِ وہم ہے اور اس کا محافظ حافظہ ہے، اور ان تمام چیزوں میں تحلیل و ترکیب اور تفریق کا کام کرنیوالی قوت، قوتِ متصرفہ ہے۔ تو اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ حِس مشترک وہ قوت ہے جو حواسِ ظاہرہ میں منطبع و مرتسم صورتوں کو قبول کرتی ہے۔ اور خیال وہ قوت ہے کہ محسوسات کی صورتیں حِس مشترک سے غائب ہو کر اس میں بطور اسٹاک کے جمع ہوتی ہیں۔ اور وھم وہ قوت ہے جو حواس سے قطع نظر کرتے ہوئے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے مثلاً بکری کے بچے سے محبت کا ادراک اور بھیڑیئے سے عداوت کا ادراک، اور اس کا محافظ حافظہ ہے۔ قوتِ متصرفہ وہ قوت ہے جو حِس مشترک سے اور وھم سے حاصل ہونیوالی صُور اور معانی کے درمیان تفصیل و ترتیب کا کام کرتی ہے مثلاً انسان کو ایک سر کا یا دو سر کا تصور کرنا یا بلا سر کا تصور کرنا۔

مگر حکماء ہی ان حواس باطنہ کے قائل ہیں متکلمین کے نزدیک ان میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے

(۲) وجدان اور حواس اور تجربہ اور نظر العقل سے بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کی تعریف یہ ہے:

الوجدان قوۃ یدرك بها المعانی القائمۃ ببدن المدرك كالغم والهم والفرح والعطش۔ یعنی وجدان ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہیں جیسے غم اور ھم اور فرح و سرور اور پیاس وغیرہ۔

الحدس قوۃ توجب سرعۃ انتقال الذهن الی المطلوب العلمی من غیر حاجۃ الی التفكر وھو ادنی مراتب الكشف۔ یعنی حدس وہ قوت ہے جس کے ذریعہ مطلوب علمی کیطرف بغیر تفکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

التجربۃ ھی تكرار مشاهدۃ المسبب عن اسبابہ كالموت عن السم۔ یعنی اسباب کیوجہ سے مسبب کے مشاہدہ کا تکرار جیسے زہر سے موت کا واقع ہو جانا ہے۔

نظر العقل ھو ترتیب المبادی والمقدمات لتحصیل المجهولات من المعلومات یعنی نظر عقل وہ مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے معلومات سے مجہولات کو حاصل کرنے کے لئے لہٰذا آدمی کو جو بھوک پیاس کا احساس ہوتا ہے یہ از قبیل وجدان ہے اور کل کا جزء سے بڑا ہونا بدیہیات میں سے ہے اور نور القمر مستفاد من الشمس یہ حدسیات میں سے ہے اور سقمونیا مسہل ہے یہ تجربیات میں سے ہے اور عالم حادث ہے یہ نظریات میں سے ہے۔

(۳) یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے اسباب العلم ثلثۃ، میں سبب سے کیا مراد لیا ہے؟

یعنی سببِ حقیقی مراد لیا ہے یا سبب ظاہری، یا سببِ مفضی فی الجملہ۔ بہر حال تینوں میں سے جو بھی مراد لیا ہو تین کے اندر حصر درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ سببِ حقیقی اور مؤثر حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ رب العزت ہے تو سببِ حقیقی مراد لینے کی صورت میں سببِ حقیقی صرف اللہ ہوگا کیونکہ اس کے خلق کے بغیر علم حاصل نہیں ہو سکتا تو تین کہنا غلط ہوگا۔ اور اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے لہٰذا پھر تین میں حصر باطل ہوا، اور اگر سبب مفضی فی الجملہ مراد لیا جائے یعنی ایسا سبب جو کسی نہ کسی درجہ میں سبب ہو تو بھی تین میں حصر غلط ہے کیونکہ اب اسباب تین سے زیادہ ہیں، تین تو یہی اسباب مذکورہ ہیں اور باقی حس مشترک خیال وہم حافظہ وغیرہ ہیں ان سے بھی علم حاصل ہوتا ہے (کما مرّ) بہر حال سبب کی جو بھی قسم مراد لی جائے اسی پر اعتراض وارد ہوگا اور تین کے اندر انحصار درست نہیں ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد سبب سے مفضی فی الجملہ ہے اور اس کے باوجود بھی تین میں حصر درست ہے، کیونکہ جب ہم نے دیکھا کہ حواس ظاہرہ سے علم حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ حیوانات کو حواس کے ذریعہ محسوسات کا علم ہوتا ہے (کما لا یخفیٰ) تو ہم نے حواس کو سببِ علم قرار دیا، اور جب ہم نے دیکھا کہ احکام شرعیہ خبر صادق سے مستفاد ہیں تو ہم نے خبر صادق کو سببِ علم قرار دیا۔ اور جب ہم نے دیکھا کہ عقل کے ذریعہ انسان کو علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو سببِ ثالث قرار دیا اور رہے حواس باطنہ مذکورہ تو چونکہ متکلمین کے نزدیک یہ ثابت نہیں اور حکماء نے انکو ثابت کیا ہے اور ان کے ثبوت پر جو دلائل پیش کئے ہیں وہ تام نہیں لہٰذا ان کا شمار نہیں کیا اور عقل ہی کو سببِ ثالث قرار دیا۔ جب یہ تین تفصیلی مقدمات ذہن نشین ہوگئے تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ سبب جو تمام علوم میں مؤثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے اسلئے کہ تمام علوم اس کے خلق اور ایجاد کے سبب سے ہیں بغیر حاسہ اور خبر اور عقل کی تاثیر کے۔

تشریح یہاں سے اسباب کے تین میں حصر کرنے پر اعتراض ہے (وبیانہ مرّ مفصلاً) اشاعرہ کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اسباب مخلوقہ میں تاثیر حقیقی نہیں ہے حکماء کے نزدیک تاثیر حقیقی ہے اور مؤثر حقیقی صرف اللہ ہے لہٰذا اس کو سببِ علم قرار دینا چاہئے تھا؟ لانہا کی ہا ضمیر کا مرجع علوم ہے۔

والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلاتٌ وطرقٌ في الادراك۔

ترجمہ اور سبب ظاہری جیسے احراق (جلانا) کیلئے آگ ہے وہ صرف عقل ہے نہ کہ غیر اور حواس اور اخبار ادراک کے آلات اور طرق ہیں۔

تشریح سبب ظاہری سے مراد یہ ہے کہ اہل عرف جسکو سبب سمجھتے ہوں، آلات کا تعلق حواس سے اور طُرق کا اخبار سے ہے آلہ اور طریق دونوں وسیلہ اور ذریعہ کے معنیٰ میں ہیں جیسے فاعل سے صدور فعل کے بعد انفعال کا پایا جانا ضروری نہیں ہے ایسے ہی حواس کے بعد اور خبر کے بعد بدون عقل انفعال کا پایا جانا یعنی علم کا حاصل ہوجانا متحقق نہیں ہوسکتا، پھر آلہ جیسے حواس ہیں یہ وسیلہ اور ذریعہ محض ہے اور طریق ایسا ذریعہ ہے جس میں پہلے سے کوئی راہ گیر گذر چکا ہو، طریق کے معنیٰ بھی راستہ کے ہیں جس میں راہ گیر گذرا کرتے ہیں اور مخبر جب خبر دیتا ہے تو اس خبر کے ذریعہ سے جسکی خبر دی گئی ہے علم حاصل ہوگا مگر مخبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے گویا مخبر اس راستہ کو پہلے طے کر چکا ہے یہی وجہ ہے کہ حواس کے لئے آلات اور اخبار کے لئے طرق استعمال فرمایا گیا ہے۔ بہرحال اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے تو بھی تین میں حصر کرنا غلط ہے۔

وَالسببُ المُفضی فی الجُملة بان یخلق اللہ تعالٰی فینا العلم معہ بطریق جری العادة لیشمل المدرك کالعقل والألة کالحس والطریق کالخبر لا ینحصی فی الثلثة بل ھٰھنا اشیاء اُخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنی ترتیب المبادی والمُقدمات

ترجمہ اور سبب مفضی فی الجملہ اس طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ عادۃُ اللہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہمارے اندر علم کا خلق فرمادے تاکہ (یہ سبب) مشتمل ہوجائے مُدرک کو جیسے عقل اور آلہ کو جیسے حس اور طریق کو جیسے خبر (لہٰذا سبب فی الجملہ) تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ دوسری چیزیں ہیں جیسے وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر العقل مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنیٰ میں۔

تشریح السبب المفضی، مبتدا اور لاینحصر الخ اس کی خبر ہے، مفضی افضاءٌ سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کے معنیٰ ہیں پہونچانا، سبب مفضی فی الجملہ سے ایسا سبب مراد ہے جس کا حصول علم میں کچھ دخل ہو قریبی ہو یا بعیدی، ظاہری ہو یا خفی۔ یخلق کے ساتھ حقہ کی قید اس طرف مشیر ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق مع السبب ہے خالق بالسبب نہیں ہے۔ بطریق جری العادة کہہ کر شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اسباب کے بعد علم کا حصول بطریق وجوب نہیں ہے بلکہ عادت الٰہیہ ایسے ہی جاری ہے کہ اسباب کے بعد علم کا خلق فرمادیتے ہیں (الکلام المنظم میں ہم اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرچکے ہیں) لیشمل کا لام محذوف کے متعلق ہے ای یراد المفضی فی الجملة لیشمل الخ اور باقی اصطلاحات مذکورہ کی تفصیل تقریریں گذرچکی ہے

بہر حال اگر سبب سے مفضی فی الجملہ مراد لیا جائے تو تین میں حصر درست نہیں بلکہ اب اسباب زیادہ ہوں گے۔

قلنا هذا على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ یہ مشائخ کی عادت کے مطابق ہے مقاصد پر اکتفاء کرنے میں اور فلاسفہ کی باریکیوں سے اعراض کرنے میں، پس بیشک مشائخ نے جب پایا بعض ادراکات کو حاصل ہونیوالے ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن میں کوئی شک نہیں خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا ان کے غیر کے، تو انھوں نے حواس کو اسباب میں سے ایک قرار دیا۔

تشریح یہ اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق ثالث اختیار کرتے ہیں اور اگرچہ اسباب مفضی فی الجملہ بحسب التدقیق زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریبًا للضبط تین میں حصر کر دیا، اور محسوسات کا علم جو حواس سے ہوتا ہے یہ حیوانات کو بھی حاصل ہوتا ہے (کما لا یخفیٰ) معلوم ہوا کہ حواس کو عقل میں سے شمار نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ حیوانات عاقل نہیں ہیں۔

ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادًا من الخبر الصادق جعلوا سببًا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببًا ثالثًا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعًا وعطشًا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس۔

ترجمہ اور جبکہ معلوماتِ دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے مستفاد ہے تو مشائخ نے خبر کو دوسرا سبب قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ جن کا نام رکھا ہوا ہے حس مشترک اور خیال اور وہم اور اس کے علاوہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوئے اور مشائخ کو کوئی غرض متعلق نہ ہوئی، حدسیات اور تجربیات اور بدیہیات اور نظریات کی تفاصیل کے متعلق اور ان سب کا مرجع عقل کی

طرف تھا تو انھوں نے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا جو مفضی الی العلم ہے اس طریقہ پر کہ ہمکو بھوک اور پیاس ہے اور کل جزء سے بڑا ہے، اور چاند کا نور سورج سے مستفاد ہے اور سقمونیا مسہل ہے، اور عالم حادث ہے (تو بنادیا انھوں نے علم کا سبب) عقل ہی کو اگرچہ عقل بعض چیزوں میں حس کی مدد سے (علم کا سبب ہے)

تشریح معظم باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی اکثر (و مرّ ایضاً) یعنی اگرچہ خبر صادق کو عقل کے اندر داخل کردینا درست تھا مگر اس کی شان کی رفعت کے پیش نظر نیز اس کی شرافت کے پیش نظر کہ اس سے معلومات دینیہ کا اکثر حصہ مستفاد ہے اسکو مستقل سبب شمار کیا گیا ہے۔

حکماء:۔ عقل جزئیات کا ادراک نہیں کرتی نیز حواس ظاہرہ میں سے کوئی بھی دوسرے حاسہ کا کام انجام نہیں دیتا تو مادۂ صور جزئیہ کے غائب ہونیکے بعد اس صورت کا ادراک کرنے والی قوت کو ماننا پڑے گا اور وہ حس مشترک ہے۔

مشائخ:۔ یہ دلیل تام نہیں اسلئے کہ ہوسکتا ہے کہ بواسطہ حواس ظاہرہ اس کا ادراک عقل کرے۔

حکماء:۔ یہ بات مسلّم ہے کہ ایک چیز سے دو فعل صادر نہیں ہوتے لہٰذا ضروری ہوا کہ مادۂ قبول اور ہو اور مادۂ حفظ اور ہو اور مادۂ قبول حس مشترک ہے لہٰذا مادۂ حفظ خیال ہے۔

مشائخ:۔ دلیل غیر مسلّم ہے، ایک ہی چیز مختلف شرطوں کے ساتھ مختلف کام انجام دے سکتی ہے جیسے زمین شکل کو قبول بھی کرتی ہے اور محفوظ بھی کرتی ہے مگر دونوں کی شرطیں جداگانہ ہیں شکل کو قبول کرتی ہے اور اپنے مادہ اور ہیولیٰ کے اعتبار سے اور اسکو محفوظ کرتی ہے، اپنی صورت کے اعتبار سے۔

حکماء:۔ اسی اصول کے پیش نظر کہ واحد سے متعدد امور کا صدور غلط ہے، معانی جزئیہ کا ادراک عقل نہیں کرے گی کیونکہ وہ مدرکِ کلیات ہے اور نہ حواس ظاہرہ کریں گے کیونکہ وہ صورِ جزئیہ کا ادراک کرتے ہیں۔ لہٰذا ناچار ثابت ہوا کہ معانی جزئیہ کا ادراک کرنیوالی قوت وہم ہے۔

مشائخ:۔ یہ دلیل بھی غیر تام ہے ہم پہلے ثابت کرچکے ہیں کہ ایک ہی چیز متعدد کام انجام دے سکتی ہے تو ہوسکتا ہے کہ ان کا ادراک بھی عقل کرے یا حس مشترک کرے۔

حکماء:۔ چونکہ مادہ قبول اور حفظ جداگانہ ہونے چاہئیں (کما مرّ) تو معانی جزئیہ کا مادہ قبول وہم ہے تو مادہ حفظ حافظہ ہوگا۔

مشائخ:۔ اس کا جواب بھی ماقبل میں گذر چکا ہے کہ واحد سے امور متعددہ صادر ہوسکتے ہیں۔

حکماء:۔ ہم دو تصوروں کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں مثلاً انسان کو کبھی بغیر سر کے تصور کرلیا اور کبھی دو سر والا تصور کرلیا، اور ایسے ہی معانی جزئیہ کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں اور یہ تصرف کرنے والی قوت نہ عقل ہے اور نہ حواس ظاہرہ، اول تو اس لئے نہیں کہ عقل صرف کلیات کا تصور کرتی ہے اور ثانی اس لئے نہیں کہ حواس معانی کا ادراک کرتے ہیں اور تصرف کرنا ادراک کے بعد کا درجہ ہے لہٰذا ناچار دوسری

قوت مانی ہوگی جو اس کام کو انجام دے اور وہی قوت متصرفہ ہے۔
مشائخ :۔ دلیل غیر تام ہے اس لئے کہ آلات کے ذریعہ عقل تصرف کر سکتی ہے۔ اس بنا پر شارحؒ نے فرمایا کہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ ثابت نہیں ہیں تو انھوں نے مدار عقل پر رکھا اور اس کو تیسرا سبب قرار دیا۔
خلاصہ کلام غرض کلامی عقائد دینیہ کی حفاظت وضبط ہے اور وہ موجودات سے بر بنا ضرورت بحث کرتے ہیں اور فلسفی کی غرض موجودات خارجیہ کے احوال نفس الامری کو جاننا ہے اس لئے وہ مجبوراً ہر چیز سے بحث کریں گے یعنی متکلمین اگر تدقیقات کو چھوڑ دیں تو یہ اپنی روش پر برقرار ہیں اور فلسفی کو ان ابحاث سے تعرض کئے بغیر چارہ نہیں۔
سوال :۔ مصنفؒ نے اس کو مشائخ کا طریقہ کیوں قرار دیا؟
جواب :۔ اس لئے کہ متاخرین نے تو اپنے کلام میں فلسفی بحثیں داخل کر رکھی ہیں اور طبعیات کا زیادہ تر حصہ اپنی کتب میں داخل کر رکھا ہے۔
اِنَّ لنا جوعًا وعطشًا۔ یہ وجدان کی مثال ہے۔ درحقیقت یہ ان امور میں سے ہے جس کا مدرک وہم ہے پھر اسکو وجدانیات نیز قضایا اعتباریہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مگر متکلمین کے نزدیک وہم کا ثبوت نہیں تو اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔
سوال :۔ حیوانات کے اندر تو عقل نہیں ہے حالانکہ ان معانی کا ادراک حیوانات بھی کرتے ہیں جیسے بکری بھیڑیئے سے خوف کا اور اپنے بچہ سے محبت کا ادراک کرتی ہے؟
جواب :۔ ہوسکتا ہے کہ حیوانات کو اس کا ادراک بغیر آلہ کے محض اللہ کے خلق سے ہوجاتا ہو یا ان کے لئے کوئی دوسرا آلہ ہو جس سے وہ اس کا ادراک کر لیتے ہوں۔ الکل اعظم من الجزء بدیہی کی مثال ہے۔ ان نور القمر مستفادٌ من نور الشمس، یہ حدس کی مثال ہے۔ کیونکہ چاند کے نور کی کمی بیشی سورج کے قرب وبعد کے اعتبار سے ہے اور اس کی اس طرف کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسری کا مظلم ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کا نور سورج کے نور سے مستفاد ہے۔ ان السقمونیا مسہل، یہ تجربی کی مثال ہے، یہ ایک گھاس کا دودھ ہے جو سوکھ کر جم جاتا ہے جس میں حرارت شدید ہے مگر اس کو مصلحات کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جاتا ہے جو صفراء کو نکال دیتا ہے اور صفرا کا غلبہ ہو جاتا ہے تو یرقان (ایک مرض ہے) پیدا ہو جاتا ہے۔ اَنّ العالم حادث یہ نظری کی مثال ہے۔ ہو العقل یہ جعلوا کا مفعول ثانی ہے اسی لئے العقل منصوب ہوگا اور ضمیر ہو حصر کیلئے لائی گئی ہے۔ ترجمہ ہوگا: تو انھوں نے عقل ہی کو علم کا سبب قرار دیا۔
ماقبل میں اسباب علم کا اجمالی ذکر تھا اب ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے لف و نشر مرتب کے طریقہ پر حواس ظاہرہ کا بیان پہلے کیا جاتا ہے کہ حواس پانچ ہیں سمع، بصر، شم، ذوق،

لمس، پھران میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ سمع: وہ قوت ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے اس پٹھے میں رکھدیا ہے جسکو کان کے سوراخ میں بچھا دیا ہے، اور کیفیت اس کی یہ ہوتی ہے کہ زبان سے اور منہ سے نکلے ہوئے کلمات بقدرتِ خداوندی بصورت صوت ہوا سے ٹکراتے ہیں پھر یہ ہوا اس آواز کی کیفیت سے متصف ہوکر سامعین کے کانوں کے پٹھے سے ٹکراتی ہے اسوقت خداوند قدوس عادت الٰہیہ کے جاری ہونیکے طریقہ پر نفس میں ادراک کا خلق فرمادیتے ہیں جس سے آواز کا ادراک ہوجاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ تحریکِ ہوا کے لئے ایک حد مقرر ہے اور کوئی سامع اس حد سے باہر ہے تو وہاں صوت کا ادراک نہیں ہوتا۔ جیسے جب پانی میں حرکت دی جاتی ہے تو ایک مقام پر پہونچ کر حرکت کا منتہیٰ ہو جاتا ہے جس سے آگے پانی متحرک نہیں ہوتا وہ دردہ میں بھی یہی صورت ہوتی ہے جسکو صاحب ہدایہؒ نے اثر التحریک فی السرایۃ فوق اثر النجاستہ کہہ کر بیان فرمایا ہے۔ بسا اوقات آپ نے دیکھا ہوگا کہ آپ کار میں بیٹھ گئے اور شیشہ بند کر لیا اب باھر سے کوئی شخص آپ سے بات کر رہا ہے تو اس کے منہ کی حرکت تو آپ دیکھیں گے مگر آواز نہیں سنیں گے کیونکہ ہوائے متکیفہ بالصوت آپ کے کان کے پٹھے سے نہیں ٹکرا رہی ہے۔

اسی طرح بصر ہے اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے ان دو پٹھوں میں رکھا ہے جو کھوکرے ہیں (درمیان سے خالی) جو مقدم دماغ سے چلتے ہیں اور حاجبین کے پاس آکر دونوں مل جاتے ہیں بقولِ بعض دونوں کی صرف ملاقات ہوتی ہے اور بقولِ بعض دونوں کا تقاطع ہوتا ہے۔ پھر یہ دونوں آنکھوں کیطرف آجاتے ہیں بقولِ اول داہنا داہنی آنکھ میں اور دوسرا دوسری آنکھ میں اور بقولِ ثانی داہنا بائیں آنکھ میں اور بایاں داہنی آنکھ میں (جس کی حکمت شرح میں آرہی ہے) اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر اور حرکات نیز حسن و قبح وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے یہاں بھی ادراک کا خلق خداوندی ہوتا ہے اگر ادھر سے خلق نہ ہو تو ادراک نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فالحواسُ جمع حاسّۃٍ بمعنی القوۃ الحاسّۃ خمسٌ بمعنٰی انّ العقل حاکم بالضرورۃ بوجودھا و اما الحواسُ الباطنۃ التی تثبتھا الفلاسفۃ فلا تتم دلائلھا علی الاصولِ الاسلامیۃ

ترجمہ پس حواس حاسۃٌ کی جمع ہے، قوتِ حاسہ کے معنیٰ میں پانچ ہیں اس معنیٰ کر کے کہ عقل بداہۃً ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے اور بہرحال حواسِ باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں ان کے دلائل اصول اسلامیہ کے مطابق تام نہیں ہیں۔

تشریح الحواس مبتدا ہے اور خمسٌ اس کی خبر ہے حواسٌ حاسّۃٌ کی جمع ہے اور حاسٌّ کا مؤنث ہے اور حاسٌّ حسّ یَحِسُّ حِسًّا (ض) بمعنیٰ معلوم کرنا، دریافت کرنا، سے صیغہ اسم فاعل ہے۔ اصل میں حاسِسٌ تھا ادغام ہو کر حاسٌّ ہو گیا اور چونکہ حاسّۃٌ سے پہلے قوت موصوف ہے اس وجہ سے اس کو مؤنث استعمال کیا جاتا ہے بمعنی القوۃ الحاسۃ کہہ کر شارح نے اسی کیطرف اشارہ فرمایا ہے اور نیز اس سے یہ بھی اشارہ ہے کہ حاسہ سے مراد وہ عضو نہیں ہے جس میں یہ قوت ہے مثلاً کان، آنکھ وغیرہ کا نام حاسہ نہیں بلکہ ان اعضاء میں جو قوت وکیفیت ودیعت ہے اس کا نام حاسہ ہے تو یہ حواس ظاہرہ پانچ ہیں بعض حضرات نے چار کہا ہے انھوں نے ذوق کو لمس کے تحت میں داخل کیا ہے اور نظام معتزلی نے چھ کہا ہے، پانچ تو یہ اور چھٹی وہ قوت ہے جس سے لذتِ جماع کا ادراک ہوتا ہے مگر نظام کا یہ خیال غلط ہے کیونکہ لذتِ جماع کا ادراک بھی لمس سے حاصل ہوتا ہے۔

قلتُ :۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ حواس کو مجازاً سبب شمار کیا گیا ہے ورنہ حقیقت میں ان کا حال ایسا ہے جیسے عینک اور چشمہ کا کہ ان میں مادۂ ادراک نہیں ہے، یہی حال حواس ظاہرہ کا ہے کہ یہ سب کے سب چشمہ کے درجہ میں ہیں اور مدرکات کا ادراک کرنیوالی قوت اور ہے اور ماقبل میں حواس کو آلات کہنا اسی جانب مشیر ہے اور بسا اوقات واسطہ پر مجازاً ذوالواسطہ کا نام بول دیا جاتا ہے اس وجہ سے ان کو سبب شمار کر لیا گیا ہے۔

بمعنیٰ اَنّ العقل الخ :۔ یعنی حواس کے وجود کی کیا دلیل ہے؟ تو جواب دیا کہ بداہت عقل ان کے وجود پر دال ہے اسی وجہ سے ان کے وجود کا کوئی انکار نہ کر سکے گا مگر عقل کا یہ فیصلہ حواس کے وجود پر ہے عددِ معین پر نہیں ہے چونکہ عددِ معین بداہۃً ثابت نہیں اسی وجہ سے اس میں عقلاء کا اختلاف ہو گیا ہے۔

واما الحواسُّ الباطنۃُ الخ :۔ یعنی حواس باطنہ کا ثبوت اصولِ اسلامیہ کے مطابق نہ ہو سکا اس لئے فلاسفہ تو ان کے قائل ہیں مشائخ متکلمین ان کے قائل نہیں ہیں، گزشتہ سبق میں فریقین کے دلائل گذر چکے ہیں خلاصۂ کلام ان کے اثبات کا مدار تین اصول پر ہے۔ نمبر (۱) نفسِ ناطقہ مجرد عن المادہ ہے اور وہ جزئیات کا مُدرِک نہیں۔ نمبر (۲) واحد سے امورِ متعددہ کا صدور نہیں ہو سکے گا۔ نمبر (۳) واجب تعالیٰ غیر مختار ہے لہٰذا اس کی جانب سے کسی پر فیض بغیر اختیار کے نہ ہو سکے گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور ہمارے نزدیک یہ تینوں اصول باطل ہیں۔ **السمع** :۔ حواس خمسہ ظاہرہ میں سے پہلی قوت سمع ہے جس کی تعریف ابھی آرہی ہے۔

سوال :۔ اس کو سب سے مقدم کیوں ذکر کیا؟

جواب :۔ یہ سب سے اشرف ہے اس لئے کہ ہر جانب سے یہ قوت ادراک کرتی ہے بخلافِ بصر کے کہ صرف سامنے سے ادراک کرتی ہے، نیز فضائل وکمالاتِ انسانیہ کا مدار سمع پر ہے اسی وجہ سے آپ دیکھیں گے

کہ نابینا لوگ بڑے بڑے کمالات والے ہوتے ہیں اور جو مطلق بہرے ہیں وہ گویا کہ جانور ہیں، نیز قرآن کریم میں ہر جگہ سمع کو بصر پر مقدم کیا ہے جیسے وجعلنا لھم سمعاً وابصاراً وافئدۃ فما اغنٰی عنھم سمعھم وابصارھم اور جیسے ان السمع والبصر والفواد الخ اور جیسے ختم اللہ علٰی قلوبھم وعلٰی سمعھم وعلٰی ابصارھم اور جیسے ولو شاء اللہ لذھب بسمعھم وابصارھم۔ امام فخر الدین رازیؒ تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں سمع بصر سے افضل ہے اسلئے کہ خداوند قدوس نے جہاں ان دونوں کا ذکر فرمایا ہے تو سمع کو مقدم کیا ہے اور یہ تقدم کی دلیل ہے نیز سمع نبوت کی شرط ہے نہ کہ بصر۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی پیغمبر کو بہرہ نہیں پیدا کیا، اور انبیاء میں سے ایسے حضرات ہیں جنکو سلب بینائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام نیز فقدانِ بصر نطق کو باطل نہیں کرتا اور سمع کا بطلان، بطلان نطق کو مستلزم ہے

السمع وھی قوۃ مودعۃ فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ : (ترجمہ) سمع اور یہ وہ قوت ہے جو رکھدی گئی سوراخ کے باطن میں بچھائے ہوئے پٹھے پر ادراک کرلیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو متکیف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ ہی جو بنتا ہے اس کو مؤنث استعمال کیا گیا ہے یا تو برعایتِ خبر یا برعایتِ مرجع جو حاسہ ہے۔ مُودعۃٌ۔ باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ بمعنیٰ رکھی ہوئی، عصب کے معنیٰ پٹھا۔ ج اعصاب۔ یہ ایک سفید جسم ہے جو حرکت کے اعتبار سے بہت نرم ہے اور انفعال و انقطاع میں بہت سخت ہے، اعضاء کی حس و حرکت کی اسی سے تکمیل ہے اگر کوئی پٹھا کٹ جائے یا کوئی خلط اس میں آکر اس کے راستہ کو بند کردے تو اس عضو کی حس و حرکت باطل ہو جاتی ہے اور اسی کیوجہ سے رعشہ و فالج وغیرہ بہت سے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔

مفروش، فرش (ن، ض) فرشاً سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنیٰ بچھایا ہوا۔ مُقعّر۔ تقعیر سے ظرف کا صیغہ ہے جس کے معنیٰ گہرا کرنے کے ہیں اور کان کا اندرونی حصہ بھی گہرا ہی ہوتا ہے تو اس کے معنیٰ ہوئے اندرونی حصہ، صماخ کان کا سوراخ، اللہ تعالیٰ نے کان کے سوراخ کو ٹیڑھا پیدا فرمایا ہے تاکہ سخت آوازیں نیز گرم اور ٹھنڈی فاسد ہوائیں پہونچ کر اسے نقصان نہ پہونچائیں کیونکہ یہ قوت بہت ذکی الحس ہے۔

تُدرک بھا الاصوات بطریق وصول الھواء المتکیف بکیفیۃ الصوت الی الصماخ۔

ترجمہ ادراک کرلیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو متکیف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ۔

تشریح تُدرک صیغۂ مجہول ہے۔ **سوال**:۔ صوت کی کیا حقیقت ہے؟

جواب :- یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جو ہوا کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہ ہوائے متکیفہ جب کان کے سوراخ سے ٹکراتی ہے تو بخلق باری صوت کا ادراک ہو جاتا ہے بقولِ بعض ہوا کی ایک کیفیت صوت سے اور صوت کی کیفیت حروف ہیں، صوت کا ادراک سمع کے ذریعہ ہوتا ہے اور آواز کا حسن و قبح سمع سے معلوم نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق وجدان سے ہے پھر آواز کو پہچاننا کہ یہ اس کی ہے اور یہ اس کی اس کا تعلق تجربہ سے ہے بقولِ بعض صوت، ہوا میں پیدا ہونیوالی ایک کیفیت ہے پھر جب یہ خارجی ہوا کان کے پٹھے کے قریب والی ہوا سے ٹکراتی ہے تو آوازوں کا ادراک ہو جاتا ہے۔

قلتُ :- قالوا فی تعریفات الصوت هو کیفیة قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع او القلع فتصل الی الصماخ بسبب وصول محلها وهو الهواء ولیس کذٰلك اذ لو کان قائمًا بالهواء کالسمع من قعر الماء وکذٰلك من وراء جدار دقّ ولا یشترط لادراکه وصول الهواء المقروع لهٰذین ولانه یسمع فی المکان العالی وبهواء لا ینزل طبعًا ولا قسرًا فتدبر۔

بمعنیٰ ان الله تعالیٰ یخلق الادراك فی النفس عند ذٰلك۔

ترجمہ :- اس معنیٰ کر کہ اللہ تعالیٰ نفس کے اندر اس وقت ادراک کا خلق فرما دیتے ہیں۔

تشریح یہاں سے شارح ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ حواس خود بخود ادراک کر لیتے ہیں یا جمہور فلاسفہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسباب کما حقہ مباشر کے بعد بطریقِ وجوب مسبب پیدا ہو جاتا ہے اور اشاعرہ کا مختار یہ ہے کہ یہ سب کچھ عادت الٰہیہ کے جاری ہونیکے طریقہ پر ہے، اور فی النفس کی قید لگا کر اشارہ ہے کہ مدرک نفس حواس آلات ہیں (کما مرّ) الکلام المنظم میں ہم نے اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے۔

والبصرُ وهو قوة مودعة فی العصبتین المجوفتین اللتین تتلاقیان ثم تفترقان فتادیان الی العینین

ترجمہ اور بصر وہ قوت ہے جو ان دو پٹھوں میں رکھدی گئی ہے جو کھو کھلے ہیں جو مل جاتے ہیں پھر دونوں جدا ہو جاتے ہیں پھر دونوں آنکھوں کیطرف پہونچ جاتے ہیں۔

تشریح مجوفتین :- اسم مفعول تثنیہ کا صیغہ ہے باب تفعیل سے جس کے معنیٰ کھو کھلا کرنیکے ہیں، اعصاب سب کے سب بے جوف ہیں یعنی سپینڈ ہیں کھو کھلے نہیں ہیں اور روح اپنی

لطافت کیوجہ سے اسمیں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کرتی ہے۔ البتہ صرف آنکھ کے دونوں پٹھے کھوکھلے ہیں جسمیں حکمت یہ ہے کہ روح نورانی کا معتد بہ حصہ اس اجوف کے ذریعہ دماغ سے آنکھوں تک پہونچ سکے۔

اللتین تتلاقیان :۔ بھوؤں کے ملنے کی جگہ پر دونوں پٹھے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس ملتقیٰ کو مجمع النورین کہتے ہیں اور اس کی حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہوگی۔ نیز اگر کسی ایک پٹھے کو شروع میں کہیں کوئی آفت پہونچی تو آنکھ معطل نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ مرئی ایک دکھائی دے ورنہ بھینگے کیطرح ایک کے دو دکھائی دیتے۔

ثم تفترقان فتادیان۔ یعنی ملتقی الحاجبین پر دونوں پٹھے ملکر پھر الگ ہو جاتے ہیں۔ التأدی۔ بمعنی وصول د پہونچنا۔ بعض علماء تشریح کی تحقیق یہ کرتے ہیں کہ دونوں پٹھے صورت صلیب تقاطع کرتے ہیں (کمامرّ)

تُدرِكُ بِهَا الاضواء والالوانُ والاشكال والمقادير والحركات والحُسن والقُبح وغير ذٰلك مما يخلق الله تعالىٰ ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة۔

ترجمہ ادراک کیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر کا اور حرکات اور حسن و قبح اور اس کے علاوہ کا ان چیزوں میں سے کہ جسکے ادراکِ نفس میں اللہ تعالیٰ خلق فرمادے بندہ کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت ہیں۔

تشریح ضَوءٌ کی جمع اضواء بمعنیٰ نور اور روشنی، ضوء اور نور دونوں مترادف ہیں (و بیناہ فی کتاب التعریفات) الوان لون کی جمع ہے بمعنیٰ رنگ، یعنی رنگ جسم کی ایک صفت ہے (و بیناہ فی کتاب التعریفات) مبصرات میں سے ان دونوں کو اس لئے مقدم کیا کہ اولاً و بالذات انھیں دونوں کو دیکھا جاتا ہے اور باقی چیزوں کو بالعرض دیکھا جاتا ہے۔ الشکل : ہوالہیئۃ الحاصلۃ للمقدار من جہۃ الاحاطۃ محیطًا او محاطًا، یعنی شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کے کے اعتبار سے خواہ وہ محیط ہو یا محاط۔ المقدار : ہوکم متصلٌ قارم الذات کالخط، السطح والجسم التعلیمی۔ جس کی ترجمانی طول، عرض، عمق سے کی جا سکتی ہے۔ الحرکۃ : ہی الخروج من القوۃ الی الفعل علی سبیل التدریج : یعنی ان تمام کو اس قوتِ بصر کے ذریعہ دیکھا جاتا ہے۔ والحسن والقبح : یعنی حسن اور قبح کا ادراک بھی اس قوت سے ہوتا ہے۔ حسن و قبح جو مدرک بالعقل ہیں وہ یہاں مراد نہیں جیسے صفتِ کمال و نقصان، ترتب ثواب و عقاب و استحقاق ذم و مدح، ان کو آنکھ سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ یہاں حسن و قبح سے مراد خلقت کا تناسب و عدم تناسب ہے، یعنی شکل کا جب لون سے

ملاپ ہوتا ہے تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خلقت سے تعبیر کرتے ہیں تو اس خلقت کا اعتدال وتناسب حسن ہے اور عدم تناسب واعتدال قبح ہے اور اسی حسن وقبح کا آنکھ سے مشاہدہ ہوسکتا ہے معنوی حسن وقبح کا نہیں۔

تنبیہ :۔ ایک طالب علم نے دوران درس معلوم کیا کہ حسن وجمال میں کیا فرق ہے؟ تو احقر نے جواب دیا کہ جمال کہتے ہیں نفس الامری خوبصورتی کو خواہ وہ کسی کو اچھی لگے نہ لگے اور حسن کہتے ہیں اچھا لگنے کو، کذا قال الشیخ الامام النانوتوی۔

مما یتعلق الخ :۔ تفسیر سابق کی جانب اشارہ ہے یعنی بصر کے استعمال کے بعد مبصرات کو دیکھ لینا بطریق عادت الٰہیہ ہے۔

تنبیہ :۔ جمہور دیکھنے کی آٹھ شرطیں بیان کرتے ہیں (۱) مرئی کا کثیف ہونا ورنہ لطیف عموماً نہیں دیکھا جاتا جیسے ہوا (۲) بالذات روشن ہونا جیسے سورج (۳) بالعرض روشن ہونا (۴) مرئی رائی کے سامنے ہو (۵) یا محاذات کے حکم میں ہو جیسے وہ چہرہ جسکو آئینہ میں دیکھا گیا ہے (۶) دیکھنے کا ارادہ (۷) عدم حجاب۔ (۸) بہت زیادہ دوری نہ ہونا، ہم رویت باری کی بحث میں اس پر مزید تفصیل عرض کریں گے۔

القوۃ الشامۃ

اللہ تعالٰی نے مقدم دماغ کے اندر دو گوشت کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سر پستان کے مثل ہیں جب مشمومات سے ہوا متکیف ہوتی ہے اور وہ ہوا ناک کے بانسہ سے ٹکراتی ہے تو اللہ تعالٰی اسی قوت مذکورہ کے ذریعہ جسکو شم کہتے ہیں بوؤں کا خلق فرما دیتے ہیں، اسی طرح اللہ تعالٰی نے قوت ذوق جرم لسان پر پھیلادی ہے کہ جب مطعومات سے ملا ہو العاب درطوبت اس پٹھے پر جاتا ہے تو ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے

اسی طرح اللہ تعالٰی نے پورے ظاہر بدن پر قوت لمس کو پھیلا دیا ہے کہ جب اس قوت کا اتصال ملموسات سے ہوتا ہے تو اس کی گرمی اور ٹھنڈک نیز رطوبت ویبوست کا ادراک ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے جس حاسہ کو جس کام کیلئے پیدا فرمایا ہے وہ اسی کام کو انجام دیگا آنکھ دیکھنے کا اور کان سننے کا کام کرے گی۔ البتہ بطریق امکان عقلی اس کے عکس کا جواز ہے مگر وقوع نہیں ہے کیوں کہ ان حواس میں مذکورہ تاثیرات ذاتی نہیں بلکہ بخلق خداوندی ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالٰی قوت بصر کے استعمال کے بعد سماعت کا خلق فرمادیں جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والشم وھی قوۃ مودعۃ فی الزائدتین النابتتین فی مقدم الدماغ الشبیھتین بحلمتی الثدی تدرک بھا الروائح بطریق وصول الھواء المتکیف بکیفیۃ ذی الرائحۃ الی الخیشوم۔

ترجمہ اور شم وہ قوت ہے جسکو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں رکھدیا گیا ہے جو مقدم دماغ میں اگتے ہیں جو پستان کے دونوں سروں کے مشابہ ہیں، اس قوت کے ذریعہ بوؤں کا ادراک ہوجاتا ہے اس ہوا کے خیشوم تک پہونچنے کے طریقہ پر جو بو والی چیز کی کیفیت کے ساتھ متکیف ہے۔

تشریح خیشوم: ناک کا بانسہ۔ اللہ تعالیٰ نے قوت شم کو خیشوم کے ذریعہ اذیت سے بچادیا ورنہ اس کے بغیر روائح قویہ دفعۃً پہونچکر اس کو معطل کرسکتی تھی۔ رائحۃ۔ لائح کا مؤنث: بو، جمع روائح اور رائحات، ذی الرائحۃ: بو والی چیز۔

وَالذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب۔

ترجمہ اور ذوق وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں جو زبان کے جرم پر بچھا ہوا ہے اسکے ذریعہ ذائقوں کا ادراک کرلیا جاتا ہے اس رطوبۃ لعابیہ کے ملنے کیوجہ سے جو منہ میں ہے مطعوم کے ساتھ اور اس کے پہونچنے کیوجہ سے پٹھے کیطرف۔

تشریح منبثۃ، منتشرۃٌ کے معنیٰ میں ہے صیغہ اسم فاعل۔ شارحؒ نے ذوق اور لمس کو انبثاث سے متصف کیا اور باقی کو ایداع سے اس لئے کہ ان دونوں کا محل پہلی قوتوں کے محال سے وسیع ہے، تو وہاں مودعۃٌ کہنا مناسب تھا اور یہاں منبثۃ، جرم بمعنیٰ جسم اور عموماً اس کا اطلاق اجسامِ لطیفہ پر ہوتا ہے، پھر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لعاب سے ذائقہ کا احساس ہوتا ہے اور لعاب کو متکیف کرنیوالا مطعوم ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ مطعوم کے اجزاءِ لطیفہ لعاب کے ساتھ ملتے ہیں اور اس لعاب کی معونت سے مطعوم کے اجزاءِ لطیفہ پر بچھے ہوئے پٹھے پر پہونچتے ہیں تو محسوس اجزاءِ لطیفہ ہیں نہ لعاب۔

واللمسُ وهي قوة منبثةٌ في جميع البدن تُدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبةُ واليبوسةُ ونحو ذلك عند التماس والاتصال به۔

ترجمہ اور لمس وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے پورے بدن میں جسکے ذریعہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست اور اسکے مثل کا ادراک کرلیا جاتا ہے چھونے اور ملنے کے وقت اسکے ساتھ۔

تشریح فی جمیع البدن بحذف المضاف ہونا چاہئے یعنی فی جمیع البدن۔ تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔

سوال :۔ پھیپھڑے اور گردے اور تلی اور جگر اور ہڈی میں تو یہ قوت لمس نہیں ہے انکے ذریعہ ملموسات کا احساس نہیں ہوتا تو سارے بدن میں یہ قوت کیسے ساری ہوئی ؟

جواب :۔ عبارت بحذف المضاف ہے (کمامرّ)

اور حکمت مذکورہ اشیاء کے عدم اور وجود کے سلسلہ میں یہ ہے کہ ہڈی بدن کا وزن سنبھالتی ہیں اور پھیپھڑا دائمۃ الحرکۃ ہے تاکہ سانس لیا جاسکے اور کاربن ڈائی آکسائڈ گیس باہر جاسکے اور جگر اور تلی اخلاط کا معدن ہے اور گردہ پیشاب کی گذرگاہ ہے اگر ان میں حس رکھدی جاتی تو برابر درد کا شکار رہتے۔

حرارت، گرمی، برودت، ٹھنڈک، رطوبت، تری، یبوست، خشکی ان سب چیزوں کا ادراک قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے ونحو ذلک اور ان کے مثل جیسے لطافت اور کثافت اور ہشاشت (نرمی) اور خفت وثقل وغیرہ کا ادراک قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

تماس باب تفاعل کا مصدر ہے۔ بہ کی ضمیر کا مرجع بدن ہے یعنی جب قوت لامسہ کا کسی بدن سے اتصال ہوتا ہے تو مذکورہ اشیاء کا ادراک ہو جاتا ہے۔

وبکل حاسۃ منها ای من الحواس الخمس توقف ای یطلع علی ما وضعت هی ای تلك الحاسۃ له یعنی ان الله تعالیٰ قد خلق کلا من تلك الحواس لادراك اشیاء مخصوصۃ کالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا یدرك بها ما یدرك بالحاسۃ الاخریٰ واما انه هل یجوز ذلك ففیه خلاف بین العلماء والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالیٰ من غیر تاثیر للحواس فلا یمتنع ان یخلق الله عقیب الباصرۃ ادراك الاصوات مثلاً فان قیل الیست الذائقۃ تدرك حلاوۃ الشئ وحرارتہ معًا قلنا لا بل الحلاوۃ تدرك بالذوق والحرارۃ باللمس الموجود فی الفم واللسان

ترجمہ اور ان حواس خمسہ میں سے ہر ایک حاسہ سے واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے اس شئ پر کہ یہ حاسہ جس کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حاسوں میں سے ہر ایک کو اشیاء مخصوصہ کے ادراک کیلئے پیدا فرمایا ہے جیسے سمع آوازوں کے لئے اور ذوق ذائقوں کیلئے اور شم بوؤں کیلئے ادراک نہیں کیا جائے گا کسی حاسہ سے اس چیز کا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے کیا جاتا ہے اور بہر حال یہ بات کہ کیا یہ جائز ہے تو اس میں اختلاف ہے علماء کے درمیان اور حق جواز ہے اس لئے کہ یہ محض اللہ کے خلق سے ہے بغیر حواس کی تاثیر کے تو یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوت باصرہ کے استعمال کے بعد مثلاً آوازوں کے ادراک کا خلق فرمادے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ

شئ کی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ذوق سے اور حرارت کا اس قوتِ لمس سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تشریح وبکلِّ حاسۃٍ، توقف کا متعلق مقدم ہے، یوقف فعل مجہول ہے بمعنیٰ واقف ہونا اور مطلع ہونا۔ فَاِنْ قِیلَ الخ:۔ یہ ایک اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے تو فرمایا ہے کہ ایک حاسّہ دوسرے کا کام انجام نہیں دے گا حالانکہ قوتِ ذائقہ سے حلاوت اور برودت دونوں کا ادراک ہوتا ہے اور حلاوت کا تعلق ذوق سے ہے اور حرارت کا لمس سے ہے؟ تو قلنا الخ سے اس کا جواب دیا کہ منہ اور زبان میں دو قوتیں ودیعت ہیں۔ ایک ذوق اور دوسرے لمس کیونکہ لمس تو پورے بدن میں جاری و ساری ہے تو حلاوت کا ادراک قوتِ ذائقہ سے ہوتا ہے اور حرارت کا قوتِ لامسہ سے فلا اشکال۔

اسبابِ علم تین ہیں۔ حواس سلیمہ، اور خبر صادق، اور عقل۔ حواس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب خبر کی تفصیل کا آغاز ہے خبر کہتے ہیں ایسی حکایت کو کہ جس کا محکی عنہ اور مخبر عنہ موجود ہو۔ بالفاظ دیگر نسبتِ کلامی کیلئے اگر کوئی خارج موجود ہو تو اسکو خبر کہتے ہیں ورنہ انشاء ہے پھر نسبتِ کلامی اس نسبتِ خارجیہ کے اگر مطابق ہو تو اسکو خبر صادق ورنہ کاذب کہیں گے مثلاً زید کھڑا ہے، اس کلام میں نسبتِ کلامی ہے یعنی کھڑے ہونے کی نسبت زید کیطرف کی گئی ہے، اگر نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہو تو دونوں نسبتیں مطابق ہوگئیں لہٰذا یہ خبر صادق ہے اور اگر وہ کھڑا نہ ہو بلکہ بیٹھا ہو تو نسبتِ کلامی واقع یعنی نسبتِ خارجی کے مطابق نہیں لہٰذا یہ خبر کاذب ہوگی خلاصۂ کلام خبر صادق کی دو تعریف کی گئی ہیں (۱) خبر کا واقع کے مطابق ہونا (مرّ تفصیلہ) (۲) ایسی نسبتِ تامہ کی خبر دینا جو نفس الامر کے مطابق ہو۔ اب ظاہر ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق وکذب خبر کے اوصاف میں سے ہوئے، اور دوسری تعریف میں مُخبِر کے اوصاف میں سے ہوئے لہٰذا بعض کتب کے اندر الخبر الصادق اور بعض میں خبر الصّادق جو کہا گیا ہے دونوں درست ہیں۔ پہلی ترکیب توصیفی ہے تعریفِ اول کے لحاظ سے اور دوسری ترکیب اضافی ہے دوسری تعریف کے اعتبار سے۔ خبر صادق کو سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول۔ خبر متواتر وہ خبر ہے جس کے خبر دینے والے اتنی تعداد میں ہر زمانہ میں ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو جائز نہیں سمجھ سکتی اور اس کا مرجع یہ ہے کہ اس سے علم یقینی قطعی حاصل ہوتا ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا۔ یہ جمہور کی تعریف ہے ورنہ بعض حضرات نے چار کی، اور بعض نے اس سے زیادہ کی شرط لگائی ہے (وسیاتی)

والخبر الصّادق ای المطابق للواقع فان الخبر کلامٌ یکون لنسبتہٖ خارجٌ تطابقہ تلک النسبۃ

فیکون صادقًا او لاتطابقہ فیکون کاذبًا فالصدق والکذب علی ھذا من اوصاف الخبر وقد یقال ان بمعنے الاخبار عن الشئ علی ماھو بہ ولا علی ماھو بہ ای الاعلام بنسبۃ تامۃ تطابق الواقع او لاتطابقہ فیکونان من صفات المخبر فمن ھھنا یقع فی بعض الکتب الخبر الصادق بالوصف وفی بعضھا خبر الصادق بالاضافۃ

ترجمہ اور خبر صادق یعنی (وہ خبر) جو واقع کے مطابق ہو اسلئے کہ خبر ایسا کلام ہے جسکی نسبت کیلئے کوئی خارج ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو، تو ہوگی خبر صادق یا مطابق نہ ہو تو ہوگی خبر کاذب تو صدق وکذب اس تقریر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور کبھی یہ دونوں (خبر صادق وکاذب) بولے جاتے ہیں کسی شئ کے بارہمیں خبر دینے کے معنیٰ میں اس حالت کے مطابق کہ وہ شئ جس حال پر ہے (اور خبر دینے کے معنیٰ میں) اس حال کے غیر پر کہ وہ شئ جس حال پر ہے یعنی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یا غیر مطابق کے اندر تو ہو جائیں گے (صدق وکذب) خبر کی صفات میں سے پس اسی وجہ سے واقع ہوا بعض کتابوں میں الخبر الصادق صفت کے ساتھ اور بعض میں خبر الصادق اضافت کے ساتھ۔

تشریح "یکون لنسبتہ" کی قید سے جملہ انشائیہ خارج ہوگیا کیونکہ اس کی نسبت کیلئے کوئی خارج نہیں ہے۔ "علی ماھو بہ" ھو کا مرجع شئ ہے اور بہ کی ہ ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے۔ تقدیر عبارت ایسے ہوگی "الاخبار عن الشئ علی وجہ یکون ہذا الشئ بہذا الوجہ" یعنی ایسی چیز کے بارہمیں ایسی حالت پر ہونے کی خبر دینا کہ واقعۃً وہ شئ اسی حال پر ہو تو یہ خبر الصادق ہے ورنہ خبر الکاذب ہے۔ ولا علی ماھو بہ اس کو اول پر قیاس کرنا چاہئے مگر چونکہ اس میں لا داخل ہوگیا تو اس کے معنیٰ اول کے برعکس ہوں گے یعنی کسی چیز کے بارے میں ایسی حالت کی خبر دینا کہ وہ شئ واقعۃً اس حالت پر نہ ہو تو اس کی تقدیر عبارت ایسے ہوگی: الاخبار عن الشئ لا علی الوجہ الذی یکون الشئ بہذا الوجہ۔ الاعلام الخ اس سے الاخبار کی تفسیر موجود ہے۔

علی نوعین احدھما الخبر المتواتر سمی بذلک لما انہ لایقع دفعۃً بل علی التعاقب والتوالی وھو الخبر الثابت علی السنۃ قوم لایتصور تواطؤھم ای لایجوز العقل توافقھم علی الکذب ومصداقہ وقوع العلم من غیر شبھۃ۔

ترجمہ (خبر صادق) دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام رکھا گیا خبر متواتر کا اس نام کے ساتھ اس لئے کہ یہ ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور پے در پے واقع ہوتی ہے اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے جو ثابت ہو ایسی قوم کی زبانوں پر جن کا اتفاق متصور نہ ہو یعنی

عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے اور اس کا مصداق بغیر شبہہ کے علم کا واقع ہونا ہے۔

تشریح المتواتر، وِتْرٌ سے مشتق ہے جس کے لغوی معنیٰ ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنیٰ سے مجرد کرکے فقط تتابع اور توالی کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ تعاقب: بعض کے بعد بعض کا آنا۔ توالی: لگاتار آنا۔ مصداق: اسم آلہ کا صیغہ ہے، لغوی معنیٰ ہوئے صادق آنے کا آلہ یعنی جہاں خبر متواتر صادق آئے گی وہ یہ ہے کہ اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ وقوع العلم من غیر شبہۃ اس قید سے معلوم ہوا کہ اگر خبر میں تردد ہو تو وہ حد تواتر پر فائز نہیں ہے، اور چونکہ علم کا اطلاق کبھی ظن اور یقین دونوں پر کر دیا جاتا ہے اسلئے العلم کے بعد من غیر شبہۃ کی قید سے ظن کو خارج کر دیا۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ خبر متواتر میں حصول جزم کیلئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انھوں نے شہودِ زنا پر قیاس کیا ہے۔ اور قاضی ابوبکر باقلانی نے کہا کہ چار سے زیادہ ہونے چاہئیں اسلئے کہ شہودِ زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش آتی ہے اور خبر متواتر میں تعدیلِ مخبرین نہیں ہوتی، تو اگر چار کی خبر مطلقاً مفیدِ یقین ہوتی تو شہودِ زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی، انھوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے اپنے بارہؔ افراد بھیجے تھے کما قال اللہ تعالیٰ بعثنا منہم اثنی عشر نقیباً، اور بعض نے کہا کہ تعدادِ مخبرین بیسؔ ہونا ضروری ہے انھوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مأتین اور بعض نے کہا کہ چالیسؔ کی تعداد ضروری ہے انھوں نے فرمانِ باری یایھا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المؤمنین پر قیاس کیا ہے، یہ آیت اس دن نازل ہوئی تھی جس دن حضرت عمر فاروقؓ ایمان لائے تھے اور حضرت عمرؓ کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوگئی تھی۔ اور بعض نے کہا ستّرؔ کا ہونا ضروری ہے، انھوں نے فرمانِ باری واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلاً لمیقاتنا پر قیاس کیا ہے۔

لیکن ان تمام قیاسات اور تاویلات میں رکاکت ہے اسلئے کہ یہاں کسی دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر تعداد اس سے کم ہو تو اس سے علم یقینی حاصل نہ ہوگا۔

تنبیہ:۔ خبر متواتر کیلئے ضروری ہے کہ مخبرین کی مذکورہ حالت از اول تا آخر ہو دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا منتہیٰ حس ہو اور اگر وہ خبر دینی ہے تو اس کا منتہیٰ فرمانِ رسالت ہو، مثلاً لندن آپ نے نہیں دیکھا مگر دیکھنے والے بھی بکثرت ہیں، نیز امام ابوحنیفہؒ کو آپ نے نہیں دیکھا مگر ہر دور میں ان کی خبر دینے والے اتنے ہیں کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو محال جانتی ہے اور اس کے آخر میں ان کے ہم عصر حضرات ان کو اپنی آنکھ سے دیکھنے والے بھی ہیں اسی کو ہم نے کہا کہ اس کا منتہیٰ حس ہو، وقس علیٰ ہٰذا۔

وھو بالضرورۃ موجب للعلم الضروری کالعلم بالملوک الخالیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ والبلدان

النائیۃ یحتمل العطف علی الملوک وعلی الازمنۃ والاول اقرب وان کان ابعد۔

ترجمہ اور یہ (یعنی خبر متواتر) ضرورۃً علم ضروری کو ثابت کرتی ہے۔ جیسے گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم، اور جیسے دور دراز کے شہروں کا علم (البلدان کے اندر) احتمال ہے ملوک پر عطف کا اور ازمنہ پر عطف کا اور اول اقرب ہے اگرچہ یہ (باعتبار لفظ) ابعد ہے۔

تشریح یعنی خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے جیسے گذشتہ زمانوں میں جو بادشاہ لوگ گذرے ہیں ہم کو ان کا علم حاصل ہے اور بغیر استدلال کے محض خبر سے حاصل ہے اور دور دراز کے شہروں کا علم ہم کو محض خبر سے بغیر استدلال کے حاصل ہے۔ یحتمل العطف الخ سے حضرت شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ "البلدان النائیۃ" کے اندر دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا عطف ملوک پر ہو اور دوسرا یہ کہ اسکا عطف ازمنہ پر ہو اول صورت میں معنیٰ یہ ہوں گے جیساکہ گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں میں۔ اس کے بعد شارح نے فرمایا کہ اگرچہ احتمال ان دونوں کا ہے مگر ملوک پر عطف کرنا ازمنہ پر عطف کرنے سے اولیٰ ہے اسلئے کہ اگر ازمنہ پر عطف کرتے ہیں تو یہ صرف ایک مثال بنے گی اور اگر ملوک پر عطف کرتے ہیں تو یہ دو مثالیں ہوں گی اور یہ ظاہر بات ہے کہ دو علم اور دو مثال ایک علم سے بہتر ہے اسی وجہ سے شارح نے فرمایا کہ ازمنہ پر عطف اگرچہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات۔

ترجمہ پس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے اور یہ (یعنی ان کا موجب للعلم ہونا) بدیہی ہے اس لئے کہ ہم اپنے نفوس میں وجود مکہ اور بغداد کے علم کو پاتے ہیں اور یہ علم نہیں مگر خبروں کے ذریعہ اور دوسرا یہ کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو جن کے لئے اکتساب کے طریقہ کو اور ترتیب مقدمات کو جاننے کی جانب کوئی رہنمائی نہیں ہے۔

تشریح ہٰہنا کا مشارٌ الیہ مقام شرح ہے شارح کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ یہاں دو باتیں معلوم

ہوتی ہیں ایک یہ کہ خبر متواتر سے علم حاصل ہونا ایسا بدیہی امر ہے جس پر دلیل قائم کرنیکی ضرورت نہیں اسلئے کہ مکہ اور بغداد وغیرہ کا ہم کو علم حاصل ہے اور یہ فقط بذریعہ خبر معلوم ہوا ہے۔
دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوگا وہ ضروری ہوگا اسی لئے بچوں کو بھی خبر متواتر سے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ وہ استدلال کے طریقوں سے ناواقف ہیں۔
تنبیہ:۔ شارح نے "فانا نجد من انفسنا" سے جو ضرورت کو ثابت کیا ہے یہ دلیل نہیں ہے بلکہ تنبیہ ہے، اس لئے کہ ضروری کی ضرورت ضرورۃً ثابت ہوتی ہے دلیل سے نہیں تو ضرورت پر بصورت دلیل جو کچھ تحریر کیا جاتا ہے اسکو استدلال نہیں کہتے بلکہ تنبیہ کہا جاتا ہے۔ مکہ مکٌ کے معنی کم کرنے اور ہلاک کرنے کے آتے ہیں چونکہ مکہ میں عبادت کرنے سے گناہ کم ہوتے ہیں اور وہ ظالم جو اس کے ساتھ برائی کا ارادہ کرلیتا ہے ہلاک ہوتا ہے اس وجہ سے اسکو مکہ کہتے ہیں۔ بغداد اس کی اصل تھی باغ داد یعنی انصاف کا باغ بستان العدل: یہاں نوشیروانِ عادل کا باغ تھا جس میں وہ انصاف کیلئے بیٹھتا تھا پھر شہر کا نام بغداد ہوگیا، اس شہر کے عجائب میں سے یہ بات ہے کہ یہ مدتِ دراز تک خلفاءِ عباسیہ کا دار الخلافت رہا ہے اور اس میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا، بہت خوبصورت شہر ہے۔ اور سڑکوں کا نظم بے نظیر ہے۔

واما خبر النصاری بقتل عیسیٰ علیہ السلام والیہود بتابید دین موسیٰ علیہ السلام فتواترہ ممنوع۔

ترجمہ اور بہرحال نصاری کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی اور یہود کی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی تو اس کا تواتر ممنوع ہے۔

تشریح یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب خبر متواتر علم الیقینی کا فائدہ دیتی ہے تو پھر نصاریٰ کی معتد بہ جماعت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دیتی ہے اور یہود خبر دیتے ہیں کہ دینِ موسیٰ تابیدی ہے یہی دین ہمیشہ رہے گا تو پھر ان دونوں باتوں کو تسلیم کیوں نہیں کیا گیا؟
شارح نے جواب دیا کہ اس کا تواتر ممنوع ہے خبر نصاریٰ کا متواتر نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ صرف چار آدمیوں سے منقول ہے جو تواتر کا عدد نہیں ہے۔ وفیہ تفصیل فی المطولات ۔ اور یہود کی خبر کا متواتر نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ بخت نصر نے یہود کو قتل کردیا تھا جس کی وجہ سے تواتر کا عدد باقی نہیں رہا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ خبر بطریق تواتر ثابت نہیں ہے بلکہ ابن راوندی متکلم نے اس کا اختراع کرکے یہود کو اس کی تلقین کی تاکہ اس کے ذریعہ مسلمانوں سے احتجاج کریں۔

فان قیل خبر کل واحدٍ لایفید الا الظن وضم الظن الی الظن لایوجب الیقین وایضًا جواز کذب کل واحدٍ یوجب جواز کذب المجموع لانہ نفس الآحاد۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی جانب ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتاہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو اسلئے کہ مجموعہ نفس آحاد ہے۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور خبر متواتر چند خبر واحد کا مجموعہ ہے تو گویا کہ خبر متواتر میں ایک ظن دوسرے ظن کے ساتھ ملتاہے اور ظن دوسرے ظن سے ملکر یقین نہیں بن سکتا۔ جب بات یوں ہے تو خبر متواتر کے ذریعہ یقین کیسے حاصل ہوسکتاہے اور نیز خبر متواتر میں چند آحاد کا اجتماع ہے اور جب مجموعہ میں سے ہر فرد کے اندر احتمالِ کذب ہے تو مجموعہ کے اندر بھی جوازِ کذب ہونا چاہئے، لہٰذا یقین حاصل ہونیکی کوئی صورت نہیں۔ آگے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں۔

قلنا ربما یکون مع الاجتماع ما لا یکون مع الانفراد کقوۃ الحبل المولف من الشعرات

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے جو انفراد کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے اس رسّی کی قوت جسکو بالوں سے باٹا گیا ہو۔

تشریح جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی تمام تقریرات مسلّم، مگر اس پر تو غور کیجئے کہ ایک دھاگہ اتنا کمزور ہوتاہے کہ معمولی سے اشارے سے ٹوٹ جاتاہے مگر جب اس کی ڈور بانٹ دی جاتی ہے یا اس کی رسّی یا موٹا رسّا بنادیا جاتاہے تو اس میں کتنی مضبوطی اور قوت پیدا ہوجاتی ہے یہی حال خبر متواتر کاہے کہ اگرچہ اس میں آحاد کا ہی اجتماع ہے مگر تعداد حدِ تواتر کو پہونچ گئی۔ اب اس میں اتنی قوت پیدا ہوگئی کہ اس سے احتمالِ کذب ختم ہوگیا۔

فان قیل الضروریات لا یقع فیہا التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بکون الواحد نصف الاثنین اقوی من العلم بوجود اسکندر والمتواتر قد انکرت افادتہ العلم جماعۃٌ من العقلاءِ کالسمنیہ والبراہمۃ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم پاتے ہیں ایک کے دو کا آدھا ہونے نے علم کو وجودِ اسکندر کے علم سے زیادہ قوی اور متواتر انکار کیا ہے اس کے مفید علم ہونیکا عقلاء کی ایک جماعت نے جیسے سمنیہ اور براہمہ نے۔

تشریح یہاں سے بھی شارح ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دیں گے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ یہ علم ضروری ہوگا حالانکہ ضروری کے اندر دو باتیں ضروری ہیں (۱) اس میں تفاوت نہ ہو (۲) اس میں اختلاف نہ ہو اس لئے کہ اختلاف کا ہونا نظری ہونیکی علامت ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ ضروریات میں تفاوت بھی ہے اور اختلاف بھی، تفاوت کی دلیل یہ ہے کہ وجودِ اسکندر کا علم بھی بدیہی اور ضروری ہے اور ایک دو کا آدھا ہے یہ بھی ضروری ہے حالانکہ ان دونوں میں تفاوت ہے وجودِ اسکندر کے علم سے یہ علم زیادہ قوی اور مضبوط ہے کہ ایک دو کا آدھا ہے (کما لایخفیٰ)
اور اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمنیہ اور براہمہ متواتر کو مفیدِ علم مانتی ہی نہیں تو جب تفاوت اور اختلاف دونوں خوبیاں یہاں موجود ہیں تو اس کو ضروری کہنا غلط ہوگیا۔

تنبیہ:- سُمَنِیَہ - سومنات کی جانب منسوب ہے یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات ہندوستان کا ایک مشہور شہر ہے اور یہ ہنود کی بڑی زیارت گاہ ہے، لوگ دور دراز سے سفر کرکے اس کی زیارت کو آتے ہیں۔ اور ہنود کا یہ خیال ہے کہ سومنات کا بت حرکت اختیاری کرتا ہے اور جو اسکی زیارت کرے گا اس کی روح دوبارہ انسان ہی کی صورت میں آئے گی، جس کو محمود غزنوی نے توڑا تھا شیخ سعدی شیرازی علیہ الرحمہ نے بڑی لطافت کے ساتھ اسکو بیان فرمایا ہے۔
براہمہ:- یہ ہندوستان کے کفار کی معظم قوم شمار کی جاتی ہے جو اپنے رئیس برہمن یا براہم کی جانب منسوب ہے انھیں کو پنڈت کہا جاتا ہے۔

قلنا هٰذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادًا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ یہ ممنوع ہے بلکہ کبھی متفاوت ہوتی ہیں ضروری کی انواع تفاوت کے واسطہ سے انس وعادت میں اور مہارت میں اور دل میں کھٹکنے کے تفاوت کے واسطہ سے اور احکام کے اطراف کے تصورات میں تفاوت کے واسطہ سے اور کبھی اختلاف کیا جاتا ہے ضروری میں بربناء مکابرہ وعناد جیسے سوفسطائیہ تمام ضروریات میں۔

تشریح یہاں سے شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ضروری میں من حیث الضروری تفاوت نہیں ہوتا اور اختلاف نہیں ہوتا بلکہ تفاوت کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز سے انسان کا لگاؤ اور تعلق ہے اور اس سے انس ہے اور دوسری چیز سے نہیں ہے حالانکہ دونوں ضروری ہیں مگر اول اور ثانی میں اسکو تفاوت محسوس ہوگا مگر یہ ضروری کی بنیاد پر نہیں بلکہ اس بنیاد پر ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

نیز ایسے ہی دو چیزیں ضروری ہیں مگر ایک دل میں جلدی کھٹک گئی اور دوسری میں یہ کیفیت نہیں یہاں بھی ان دونوں کے درمیان تفاوت ہوگا ایسے ہی دو حکم ہیں اور دونوں ضروری ہیں مگر دونوں کے اطراف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ میں تفاوت ہے تو حکم کے اندر بھی تفاوت ہوگا۔ خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ ضروری میں جو عدم تفاوت ہے وہ ضروری ہونیکے اعتبار سے ہے اور جو تفاوت ہے یہ دیگر عوارض کی بناء پر ہے اور عوارض کیوجہ سے تفاوت کا پایا جانا ضروری ہونیکے منافی نہیں ہے۔

رہا آپ کا یہ سوال کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ متواتر میں سمنیہ اور براہمہ کا اختلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انکار مکابرہ اور عناد پر موقوف ہے جو ضرورت کے منافی نہیں ہے فرقۂ سوفسطائیہ نے تمام ضروریات کا انکار کیا ہے مگر ان کے انکار کیوجہ سے ضروری کی ضرورت ختم نہیں ہوتی ایسے ہی مذکورہ دونوں فرقوں کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا اور متواتر کی ضرورت پر کوئی زد نہیں آئی۔

مکابرہ۔ بڑائی کی غرض سے بلا حق جھگڑا کرنا، اور بعض حضرات نے کہا کہ مکابرہ کہتے ہیں خصم کو الزام دینے اور اپنے فضل و کمال کو ظاہر کرنیکے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔ **عناداً۔** بربناء عداوت خصم کے حق کا انکار کرنا اور بعض لوگوں نے کہا کہ عناد کہتے ہیں خصم کے الزام کو دور کرنے کے لئے اسکے کلام کو سمجھے بغیر جھگڑا کرنا۔

خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے۔ خبر متواتر اور خبر رسول میں یہ فرق ہے کہ اول سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم استدلالی۔ استدلالی کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے پھر شارح نے یہاں دلیل کی تین تعریفیں نقل کی ہیں، تعریف اول: دلیل کہتے ہیں کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ہو جائے۔ تعریف ثانی: دلیل وہ ہے جو ایسے قضایا سے مرکب ہو کہ جس سے دوسرا قول لازم آجائے۔ ان دونوں تعریفوں میں یہ فرق ہے کہ وجود صانع کی دلیل تعریف اول کے اعتبار سے عالم ہے کہ اس میں صحیح طریقہ سے غور و فکر کرنے سے وجود صانع کا علم ہو جائیگا۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے وجود صانع کی دلیل یہ قیاس ہے العالم حادث وکل حادث فلہ صانع، فللعالم صانعٌ۔

تیسری تعریف: دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آجائے۔ شارح نے فرمایا کہ تعریف ثالث دوسری تعریف سے مناسبت رکھتی ہے اس لئے کہ دونوں کے اندر لزوم ہے۔ بخلاف اول کے تو خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے، علم تو اسلئے حاصل ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معجزہ کے ذریعہ رسول کی دعویٰ رسالت میں تصدیق فرمائی تو اس کی بات سچی ہوگی اور اس سے علم حاصل ہوگا اور یہ علم استدلالی اس لئے ہے کہ یہ ہر شخص کو حاصل نہ ہوگا بلکہ صرف اس کو حاصل ہوگا جو آپ کی نبوت و رسالت کا قائل ہوگا اور اس بات کو مستحضر رکھے گا کہ جس شخص کی یہ شان ہوگی اس کی خبر سچی ہوتی ہے اور اس سے علم حاصل ہوتا ہے۔

تنبیہ:۔ اللہ کی قدرت کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ رسول کے ہاتھوں معجزات کو ظاہر فرماتے ہیں تاکہ متنبی کا نبی سے امتیاز ہو سکے اور معجزہ وہ امر خارق عادت ہے جس کا مقابلہ نہ کیا جا سکے جن لوگوں نے الوہیت کا دعویٰ کیا ان سے خوارق کا صدور ہو سکتا ہے اور ہوا ہے اس لئے کہ یہاں التباس کا اندیشہ نہیں ہے اور جو نبوت کا جھوٹا دعویٰ کرے اس سے خوارق کا صدور محال ہے اسلئے کہ یہاں التباس کا اندیشہ ہے لوگ دھوکہ میں پڑ سکتے ہیں کیونکہ نبی انسان ہی ہوتا ہے اور خدائی کے دعویٰ میں التباس کا خطرہ اسلئے نہیں کہ سب جانتے ہیں کہ ہمارے ہی جیسا ڈیوٹ ہمارا خدا نہیں ہو سکتا۔ جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو:

والثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت رسالتہ بالمعجزۃ والرسول انسان بعثہ اللہ تعالٰی الی الخلق لتبلیغ الاحکام وقد یشترط فیہ الکتاب بخلاف النبی فانہ اعم والمعجزۃ امرٌ خارقٌ للعادۃ قصد بہ اظہار صدق من ادعی انہ رسول اللہ تعالٰی۔

ترجمہ اور خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے وہ رسول کہ مؤید یعنی ثابت ہو جسکی رسالت معجزہ کے ساتھ اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی رسول کے اندر کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے اس لئے کہ وہ عام ہے اور معجزہ وہ امر ہے جو خارق عادت ہو جس کے ذریعہ سے اس شخص کے صدق کو ظاہر کرنیکا ارادہ کیا جاتا ہے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

تشریح باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ عموماً علماء کرام یہ فرماتے ہیں کہ نبی اور رسول میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ہر رسول نبی ہوتا ہے اور نبی کے لئے رسول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ رسول کے اندر یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب نازل ہوئی ہو اس اعتبار سے رسول صرف چار ہوئے حضرت داؤد، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ اور جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مگر یہ شارح کا مختار نہیں ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان ترادف ہے اس لئے کہ حضرت

اسمٰعیل علیہ السلام کو قرآن نے رسول اور نبی دونوں کہا ہے وَکَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَکَانَ رَسُوْلًا نَّبِیًّا باقی تفصیلات کتاب کے آخر میں ان شاء اللہ آئیں گی۔

وهو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل وهو الذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی العلم بمطلوب خبری وقیل قول مؤلف من قضایا یستلزم لذاته قولاً اٰخر فعلی الاول الدلیل علی وجود الصانع هو العالم وعلی الثانی قولنا العالم حادث وکل حادث فله صانع واما قولهم الدلیل هو الذی یلزم من العلم به العلم بشیٔ اٰخر فبالثانی اوفق واما کونه موجبا للعلم فللقطع بأن من اظهر الله تعالیٰ المعجزة علی یدیه تصدیقا له فی دعوی الرسالة کان صادقا فیما اتی به من الاحکام وان کان صادقا یقع العلم بمضمونها قطعاً واما انه استدلالی فلتوقفه علی الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وکل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع۔

ترجمہ اور وہ یعنی خبر رسول واجب کرتی ہے علم استدلالی کو یعنی اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہو، یعنی دلیل میں نظر کرنے سے اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل ایسا قول ہے جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو، تو تعریف اول کے مطابق وجود صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریف ثانی کے مطابق ہمارا قول العالم حادث وکل حادث فله صانع ہے اور بہر حال خبر رسول کا موجب للعلم ہونا تو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے جسکے ہاتھ پر معجزہ کو ظاہر کیا ہے اسکی دعوئ رسالت میں تصدیق کرتے ہوئے تو وہ سچا ہوگا ان احکام کے سلسلہ میں جنکو وہ لیکر آیا اور جب وہ سچا ہے تو ان احکام کے مضمون کا قطعاً علم حاصل ہوگا اور بہر حال یہ علم استدلالی ہے اس کے موقوف ہونے کی وجہ سے اس بات کے استدلال واستحضار پر کہ یہ اس کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہو گی پس وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح شارح نے دلیل کی پہلی تعریف میں لفظ توصّل استعمال کیا ہے جو باب تفعل سے ہے، جو کلفت کی جانب مشیر ہے چونکہ استدلال کلفت پر مشتمل ہوتا ہے۔ پھر شارح نے لفظ امکان کو استعمال فرمایا اسلئے کہ دلیل کے دلیل ہونے میں بالفعل وصول معتبر نہیں اسلئے کہ انار اور سیب مثلاً اپنے بنانے والے پر دلیل ہیں اگرچہ ان کے اندر کوئی غور نہ بھی کرے۔ تصحیح النظر: اس میں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے۔

دلیل کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دلیل کی تیسری تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

والعلم الثابت بہ ای بخبر الرسول یضاھی ای یشابہ العلم الثابت بالضرورۃ کالمحسوسات والبدیھیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال النقیض والثبات ای عدم احتمال الزوال بتشکیک المشکک فھو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لکان جھلاً اوظناً او تقلیداً۔

ترجمہ اور وہ علم جو ثابت ہے اس سے یعنی خبر رسول سے وہ مشابہ ہے اس علم کے جو ضرورۃً ثابت ہے، محسوسات و بدیہیات اور متواترات کے مثل تیقن میں۔ یعنی یقین کا احتمال نہ ہونے میں۔ اور ثبات میں یعنی زوال کا احتمال نہ ہونے میں مشکک کی تشکیک سے تو یہ ایسا علم ہے جو اس اعتقاد کے معنی میں ہے جو مطابق ہو جازم ہو ثابت ہو ورنہ وہ البتہ جہل ہوگا یا ظن یا تقلید۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر رسول سے اگرچہ علم استدلالی حاصل ہوتا ہے ضروری نہیں ہوتا مگر تیقن اور ثبات جس طرح علم ضروری میں ہوتا ہے ایسے ہی خبر رسول کے اندر بھی ہوگا یعنی جس طرح خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور اس میں ایسا تیقن ہوتا ہے کہ غیر کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونیوالا علم بھی استدلالی ہونیکے باوجود اس میں متیقن ہوتا ہے اور جیسے جیسے خبر متواتر سے علم حاصل ہونیوالا علم ضروری زوال کو قبول نہیں کرتا خواہ کتنے ہی شبہات ڈالنے کی کوشش کی جائے، ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونیوالا علم استدلالی مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہیں کرے گا تو خبر رسول سے حاصل ہونیوالے علم کے اندر تین اوصاف ہیں (۱) مطابق یعنی واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے ورنہ اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہا جائیگا (۲) جازم ہو، جس میں غیر کا احتمال نہ ہو ورنہ یہ ظن ہو جائیگا (۳) ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کرسکے ورنہ یہ تقلید ہوگی شارح کی عبارت والا لکان جہلاً او ظناً او تقلیداً لف ونشر مرتب کے طریقہ پر ہے یعنی جہل کا تعلق مطابق سے ہے اور ظن کا جازم سے اور تقلید کا ثابت سے۔

فان قیل ھذا انما یکون فی المتواتر فقط فیرجع الی القسم الاول۔ قلنا الکلام فیما علم انہ خبر الرسول بان سمع من فیہ او تواتر عنہ ذلک اوبغیر ذلک ان امکن۔

ترجمہ بس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ بات تو فقط متواتر میں ہوتی ہے پس یہ ٹوٹ جائیگی قسم اول کی جانب تو ہم جواب دینگے کہ گفتگو اس خبر کے سلسلہ میں ہے جس کے بارہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ رسول کی خبر ہے اس طریقہ پر کہ اس کو رسول کے منہ سے سنا گیا ہو یا وہ آپ سے بطریق تواتر ثابت ہو یا کسی اور طریقہ پر اگر ممکن ہو۔

تشریح شارح ایک اعتراض کرکے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول جہاں علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے تو متواتر ہونیکی صورت میں دیتی ہے اور جب خبر رسول متواتر نہ ہو از قبیل آحاد ہو وہ صرف مفید ظن ہوا کرتی ہے جیساکہ اصول فقہ میں یہ اصول مقرر ہے تو جب خبر رسول آپکے قول کے مطابق مفید یقین ہے مثل تواتر کے اور خبر رسول میں بھی یہ حال فقط متواتر کا ہے تو ان دونوں کو الگ الگ شمار کرنیکی کیا ضرورت تھی یہ تو دونوں ایک ہیں؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول سے جو علم یقینی حاصل ہوتا ہے اس کا صرف متواتر ہی کے اندر انحصار نہیں ہے بلکہ اگر کسی فرد واحد نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے حدیث سنی ہو تو وہ مفید علم یقینی ہے اگرچہ متواتر نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ وہ خبر رسول جس کے بارہمیں یقین کے ساتھ خبر رسول ہونا معلوم ہوگیا وہ مفید علم یقینی ہے خواہ اس کا خبر ہونا بطریق تواتر معلوم ہوا ہو یا خود حضور سے سنکر ہوا ہو یا اگر کوئی اور طریقہ الہام وغیرہ کا ممکن ہو اس کے ذریعہ علم ہوگیا مگر اولین دوسرے پر حجت بن سکتے ہیں اور الہام سے اگرچہ خود یقین حاصل ہوسکتا ہے مگر وہ دوسرے پر حجت نہیں ہوسکتا۔

وَاما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرّسول۔

ترجمہ اور بہرحال خبر واحد وہ فائدہ نہیں دیتی علم کا شبہہ کے عارض ہونیکی وجہ سے اس کے خبر رسول ہونے میں۔

تشریح یعنی وہ حدیث جو خبر واحد ہے اس سے علم یقینی اسلئے حاصل نہیں ہوتا کہ اس کے خبر رسول ہونے میں ہی شبہہ ہوجاتا ہے اور اگر خبر رسول ہونے میں کوئی شبہہ نہ رہے تو خبر رسول بہرحال مفید علم یقینی ہوگی۔

فان قيل فاذا كان متواترًا او مسموعًا من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريًا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليًا۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جب خبر رسول متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی ہوئی ہو تو ہوگا وہ علم جو اس سے حاصل ہوگا ضروری جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا یہی حکم ہے نہ کہ استدلالی۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل فرمارہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب خبر رسول متواتر ہو یا خود حضور کی زبانی سنی ہو تو اس سے آپ کے قول کے مطابق علم یقینی حاصل ہوگا، مگر یہ علم یقینی ضروری ہوگا یا استدلالی، آپ اسکو بھی استدلالی فرماتے ہیں حالانکہ یہ ضروری ہونا چاہئے اسلئے کہ تمام متواترات کا حکم یہی ہے اور حسیات کا حکم یہی ہے کہ اس سے حاصل ہونیوالا علم ضروری ہوا کرتا ہے تو پھر آپ نے اس کو استدلالی کیوں قرار دیا؟

قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول [illegible] لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان تكون البينة على المدعي هو الاستدلالي۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ علم ضروری متواتر میں وہ اس کے خبر رسول ہونے کو جاننا ہے اس لئے کہ یہی تو وہ معنیٰ ہیں جن کے ساتھ اخبار کا تواتر ہوا ہے اور حضور کی زبانی سنی ہوئی حدیث میں (علم ضروری) وہ الفاظ کا ادراک ہے اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا ادراک ہے اور استدلالی وہ اس کلام کے مضمون اور اس کے مدلول کے ثبوت کو جاننا ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر" تواتر کے ساتھ یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ علم تو ضروری ہے، پھر اس حدیث سے یہ حکم معلوم ہوا کہ بینہ مدعی کے ذمہ ہے یہ علم استدلالی ہے۔

تشریح یہاں سے شارح نے اعتراض سابق کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول جو متواتر ہے یا حضور کی زبانی سنی ہوئی ہو اس میں دو پہلو ہیں ایک تو اس کے خبر رسول ہونے کو جاننا اور دوسرے اس سے ثابت شدہ حکم کا جاننا ان دونوں میں سے پہلی صورت تو ضروری ہے اور دوسری استدلالی ہے حکم کا علم اسی شخص کو حاصل ہوگا جو آپ کی رسالت و نبوت کا قائل ہوگا ہر شخص کو نہ ہوگا اور الفاظ کا ادراک ہر شخص کو ہو جائیگا اگرچہ کافر بھی ہو مثلاً ابوجہل نے

آپکی زبانی کوئی بات سنی تو اسکو اس میں کوئی شک نہ ہوگا کہ یہ آپ کا کلام ہے۔
تنبیہ: شارح نے اس حدیث کو یہاں اور شرح مقاصد میں متواتر کہا ہے، حالانکہ یہ حدیث مشہور ہے

فان قیل الخبر الصّادق المفید للعلم لا ینحصر فی النوعین بل قد یکون خبرًا للّٰہ تعالیٰ او خبر الملک او خبر اھل الاجماع او الخبر المقرون بما یرفع احتمال الکذب کالخبر بقدوم زید عند تسارع قومہ الی دارہ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر صادق جو مفید علم ہے وہ دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ خبر صادق ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو ملی ہوئی ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو احتمالِ کذب کو دور کردے جیسے خبر زید کے آنے کی اس کی قوم کے سبقت کرنے کے وقت اس کے گھر کی جانب۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے خبر صادق کا فقط دو کے اندر حصر کردیا حالانکہ یہ حصر درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اور اہلِ اجماع کی خبر ایسے ہی وہ خبر واحد جس میں ایسے قرائن ملے ہوتے ہوں جن سے کذب اور جھوٹ کا احتمال ختم ہوجائے ان تمام خبروں سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو پھر دو میں حصر کیوں کیا گیا۔

قلنا المراد بالخبر خبر یکون سببًا للعلم لعامۃ الخلق بمجرد کونہ خبرًا مع قطع النظر عن القرائن المفیدۃ للیقین بدلالۃ العقل، فخبر اللّٰہ تعالیٰ وخبر الملک انما یکون مفیدًا للعلم بالنسبۃ الی عامۃ الخلق اذا وصل الیھم من جھۃ الرسول وخبر اھل الاجماع فی حکم المتواتر وقد یجاب بانہ لا یفید بمجردہ بل بالنظر الی الادلۃ الدالۃ علی کون الاجماع حجۃً قلنا وکذلک خبر الرسول علیہ السّلام ولھذا جعل استدلالیًا

ترجمہ ہم جواب دینگے کہ مراد خبر سے ایسی خبر ہے جو علم کا سبب ہو عامۃ الخلق کیلئے محض اپنے خبر ہونے کی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ایسے قرائن سے جو دلالت عقل کی وجہ سے مفید یقین ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر مفید علم ہوتی ہے نسبت کرتے ہوئے عامۃ الخلق کی جانب جبکہ وہ ان تک پہونچی ہو رسول علیہ السلام کی جانب سے تو اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہے اور اہلِ اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ خبر اہلِ اجماع بذاتِ خود مفید نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان ادلہ کی جانب

جو دلالت کرنیوالی ہیں اجماع کے حجت ہونے پر ہم جواب دینگے کہ ایسے ہی خبر رسول علیہ السلام ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل شدہ علم کو) استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

تشریح شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری مراد سبب سے ایسا سبب ہے جو عامۃ الخلق کیلئے خبر ہونے کی حیثیت سے سبب بن سکے اب مذکورہ خبر واحد کو دیکھئے کہ وہ جو سبب علم بنی ہے دیگر قرائن کی بنا پر بنی ہے اگر وہ قرائن نہ ہوتے تو یہ خبر واحد مفید علم نہ ہوتی۔

رہا سوال خبر اللہ یا خبر الملک کا تو یہ دونوں خبر الرسول میں داخل ہیں اسلئے کہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ ارشاد فرمائیں گے وہ بواسطہ رسول ہی بندوں تک پہونچے گا اور اسی طرح فرشتہ جو خبر دے گا وہ پیغمبر کو دے گا۔ رہا سوال اجماع کا تو یہ خبر متواتر میں داخل ہے اس لئے کہ جس طرح خبر متواتر میں کثیر افراد کا اتفاق و اجماع ہوتا ہے ایسے ہی اجماع کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے، اہل اجماع کی خبر کے سلسلہ میں یہ شارح کا جواب ہے۔

بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا اور جواب دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دلائل کیوجہ سے مفید علم ہے جو دلائل اجماع کی حجیت پر دال ہیں مگر مجیب کا یہ جواب شارح کو پسند ہی نہیں اسی لئے اس پر اعتراض کر دیا اور کہا کہ اگر اس بنیاد پر اہل اجماع کی خبر کو تقسیم سے خارج کیا جا سکتا ہے تو پھر خبر رسول کو بھی مقسم سے خارج کرنا چاہئے حالانکہ خبر رسول بالاجماع مقسم یعنی خبر صادق کے اندر داخل ہے خبر رسول کے حجت بننے کیلئے دلائل کا ہونا ضروری ہے یہی تو وجہ ہے کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہا گیا ہے۔

مگر شارح کا یہ اعتراض بے جا ہے شارح نے مجیب کی غرض کو سمجھے بغیر اس پر اعتراض کر دیا حالانکہ مجیب کی غرض یہ ہے کہ خبر اہلِ اجماع خبرِ رسول میں داخل ہے دلائل دالہ کیوجہ سے جیسے خبر رسول مقسم سے خارج نہیں ہے۔ اہلِ اجماع کی خبر بھی نہیں یعنی یہ خبرِ رسول میں داخل ہے اور مجیب کا یہ جواب شارح کے جواب سے عمدہ ہے۔ یعنی خبر اہلِ اجماع کو متواتر کے حکم میں ماننے سے بہتر ہے اس کو خبرِ رسول میں داخل ماننا اس کی تائید اصولیین کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے کہ اجماع مُظہرِ حکم ہے مثبتِ حکم نہیں ہے۔ فتدبّر۔

وَ امّا العقل وهو قوة للنفس بها تستعدّ للعلوم والادراكات وهو المعنىٰ بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة۔

ترجمہ بہرحال عقل وہ نفس کی ایک قوت ہے جس کے ذریعہ نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے کہ وہ ایسی فطری شئ ہے کہ جس کے پیچھے آتا

ہے ضروریات کا علم آلات کی سلامتی کے وقت اور کہا گیا کہ عقل ایک جوہر ہے جس کے ذریعہ غائبات کا علم ہوتا ہے، وسائط کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

تشریح عقل کا استعمال چار معانی کے لئے ہوتا ہے۔ اول وہ چیز جس سے انسان وحیوان میں فرق ہوتا ہے، جس کی وجہ سے انسان فکر وتدبر کرکے باریک صنعتیں نکالتا ہے۔ امام احمدؒ اور حارث محاسبیؒ نے جو کہا کہ وہ پیدائشی قوت ہے تو اس سے یہی مراد ہے۔ دوم جائز ومحال سمجھنے والی قوتِ طبعی کا نام عقل ہے۔ سوم: تجربہ سے جو ملکہ حاصل ہوتا ہے اسکو عقل کہتے ہیں۔ چہارم: پیدائشی قوت کا کمال حتیٰ کہ نفسانی خواہشات چھوڑدے اور طلب آخرت میں لگ جائے۔ پھر عقل کی چار قسمیں ہیں۔ عقل ہیولانی، یہ بچوں کیلئے ہوتی ہے جو فقط علوم وادراکات کیلئے مستعد ہوتی ہے بالفعل حاوی علوم نہیں ہوتی۔ عقل بالملکہ، یعنی قوت درجۂ قوت سے نکل کر فعلیت کے ابتدائی درجہ میں آجائے اور تصورات وادراکات کی اس میں بالفعل صلاحیت ہوجائے۔ عقل بالفعل یہ تیسرا درجہ ہے کہ اس میں قوتِ استنباط پیدا ہوجائے اور یہ عقلاءِ دنیا کا منتہا ہے۔ عقل مستفاد: یہ چوتھا درجہ ہے کہ جس میں حاصل شدہ تمام علوم وادراکات اس طرح جمع ہوجائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں، یہ انسانی طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور ان کے مخصوص متبعین اس سے متصف ہوسکتے ہیں۔

شارح نے عقل کی تعریف یہ کی ہے ہو قوۃ للنفس بہا تستعد للعلوم والادراکات یعنی نفس وروح کی وہ قوت عقل کہلاتی ہے جس سے نفس علوم وادراکات کے لئے مستعد ہوجاتا ہے۔ علوم سے مراد علم یقینی، اور ادراکات سے مراد یقینی اور ظنی دونوں ہیں۔ عقل کی یہ تعریف بہت جامع ہے جو صبی اور نائم اور بالغ سب پر صادق ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ حارث ابن اسد المحاسبی کے اس فرمان سے یہی مراد ہے ان کا قول ہے غریزۃ یتبعہا العلم بالضروریات عند سلامۃ الآلات۔ غریزہ: اس صفت کو کہتے ہیں جو اول نظرت سے اپنے موصوف کے اندر موجود ہو اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے بمعنیٰ گڑی ہوئی چیز، اور عقل کے لغوی معنیٰ باندھنے کے ہیں عقل چونکہ اپنے صاحب کو ارتکاب جرم سے روکتی ہے اس لئے اسکو عقل کہتے ہیں۔ حارث محاسبی نے عند سلامۃ الآلات کی قید لگادی اس لئے کہ بغیر حواس کی سلامتی کے علم لازم نہ ہوگا جیسے نائم اور صبی کہ اول کے اندر حواس کا تعطل ہے اور ثانی کے اندر ضعف ہے۔ اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے جوھرٌ تدرك بہ الغائبات بالوسائط الخ۔ یعنی عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ ان مفہومات کا ادراک کرلیا جاتا ہے جو معلوم نہیں ہیں دلائل کے ذریعہ اور محسوسات کو حاصل کرلیا جاتا ہے مشاہدہ کے ذریعہ۔

فھو سببٌ للعلم صرّح بذلك لما فیہ من خلاف السّمنیۃ والملاحدۃ فی جمیع النظریات و بعض الفلاسفۃ فی الالٰھیاتِ بناءً علی کثرۃ الاختلاف وتناقض الآراء۔

ترجمہ پس عقل علم کا سبب ہے اسکی تصریح فرمائی اس وجہ سے کہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر، اور بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے الٰہیات کے اندر، بنا کرتے ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آرار کے تناقض پر۔

تشریح مصنفؒ نے صراحت کیساتھ بیان فرمایا کہ عقل علم کا سبب ہے اگرچہ یہ بات پہلے سے معلوم ہے ہی کہ اسباب علم ہی سے بحث کی جارہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے میں سمنیہ کا اختلاف ہے اور ملاحدہ کا اختلاف ہے۔ ان دونوں فرقوں کی تمام نظریات کے اندر اختلاف ہے اور یہ لوگ نظر العقل کو بالکل مفید علم نہیں مانتے، سمنیہ کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے کہ یہ عجم کی ایک قوم ہے یعنی ہندستان کے کفار جو شہر سومنات کی جانب منسوب ہیں۔ ملاحدہ یہ بھی عجم ہی کی ایک قوم ہے ظاہر میں رافضی ہیں اور باطن ان کا کفر ہے اور ان کا مقصود اسلام کا ابطال ہے۔ اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ بغیر امام معصوم کے علم حاصل نہیں ہوسکتا اور الٰہیات کے اندر بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ عقل فنونِ ریاضیہ کے اندر تو مفید علم ہوسکتی ہے الٰہیات میں نہیں کیونکہ الٰہیات فہم سے بعید ہیں، جب ان حضرات سے پوچھا گیا کہ آپ عقل کو مفیدِ علم کیوں نہیں مانتے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عقلاء کے اختلاف کی کثرت ہے اور آرار کے اندر تناقض ہے اگر عقل مفیدِ علم ہوتی تو کیوں اختلاف کی کثرت ہوتی اور کیوں آرار کے اندر تناقض ہوتا۔

وَالجوابُ اَنَّ ذٰلكَ لفسادِ النظرِ فلا يُنافي كونَ النظرِ الصحيحِ من العقلِ مفيداً للعلمِ على انَّ ماذكرتم استدلالٌ بنظرِ العقلِ ففيهِ اثباتُ ما نفيتم فيتناقضُ فان زعموا انه معارضةٌ للفاسدِ بالفاسدِ قلنا امّا ان يفيدَ شيئاً فلا يكونُ فاسداً ولا يفيدُ فلا يكونُ معارضةً

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ یہ فسادِ نظر کی وجہ سے ہے پس منافی نہیں ہے یہ عقل کی نظرِ صحیح کے مفید علم ہونیکے علاوہ اس بات کے کہ جو تم نے ذکر کیا ہے وہ بھی نظرِ عقل سے استدلال ہے۔ تو اس کے اندر اس چیز کا اثبات ہے جس کی تم نے نفی کی ہے تو تناقض پیدا ہو گیا، پس اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو فاسد کا معارضہ فاسد کے ذریعہ ہے تو ہم کہیں گے کہ (یہ قول) یا تو کسی شئ کا فائدہ دے گا تو فاسد نہ رہا یا فائدہ نہیں دے گا تو فعل معارضہ نہ ہوا۔

تشریح ماقبل میں مذکورہ تین فرقوں نے کثرتِ اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفید علم ہونیکا انکار کیا تھا اس کا جواب دیا گیا کہ اختلافِ نظر و فکر کے اندر فساد اور کھوٹ کی وجہ سے ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ نظرِ صحیح بھی مفیدِ علم نہیں ہوگی، جیسے اگر بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اچھی

آنکھ والے نے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلافِ واقع ہے۔ دوسرا جواب الزامی ہے کہ تم نے جو کہا ہے کہ کثرتِ اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہے، تم نے بھی تو یہ نظر العقل ہی سے استدلال کیا ہے اس کا انکار بھی کرتے ہو اور اس سے کام بھی لیتے ہو؟

فریق مخالف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ جمہور کا قول فاسد تھا ہم نے بھی قولِ فاسد کو قول فاسد سے رد کر دیا ہے یعنی یہ فاسد کا معارضہ فاسد سے ہے تو ہم پر کیا اشکال ہے جیسے کو تیسا مثل مشہور ہے۔ جمہور کی جانب سے اس پر گرفت کی گئی کہ تم نے جو بات کہی ہے اس نے کچھ فائدہ دیا یا نہیں دیا تو اسکو معارضہ کہنا غلط ہو گیا اور اگر تم کہو کہ فائدہ دیا تو اسکو فاسد کہنا غلط ہو گیا اور ہماری بات ثابت ہو گئی کہ نظر العقل مفید علم ہے

فان قیل کون النظر مفیداً للعلم ان کان ضروریاً لم یقع فیہ خلاف کما فی قولنا الواحد نصف الاثنین وان کان نظریاً یلزم اثبات النظر بالنظر وانہ دور۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نظر کا مفیدِ علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہ واقع ہوتا جیسے ہمارے قول الواحد نصف الاثنین میں، اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آتا ہے اور یہ دور ہے۔

تشریح فریق مخالف کی جانب سے ایک [illegible] ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظر العین مفید علم ہے۔ یہ آپ کا مقولہ ہے اب اس پر ہمارا سوال یہ ہے کہ یہ ضروری ہے یا نظری ہے آپ جو بھی جواب دیں گے وہ اشکال سے خالی نہ ہوگا اسلئے کہ آپ اگر فرمائیں کہ ضروری ہے تو ہم کہیں گے کہ ضروری کے اندر اختلاف نہیں ہوا کرتا حالانکہ اس کے اندر اختلاف موجود ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے حالانکہ ضروری ایسا ہونا چاہئے جس میں اختلاف بالکل نہ ہو سکے جیسے ایک دو کا آدھا ہے یہ ضروری ہے اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے، اور اگر آپ اس قول کو نظری مانتے ہیں تو اس کو ثابت کرنے کیلئے دوسری نظر کی حاجت پیش آئے گی اور اس سے دور لازم آئیگا جو باطل ہے آگے حضرت شارح اس اعتراض کا جواب دیں گے اولاً شق اول کو اختیار کر کے اور ثانیاً شق ثانی کو اختیار کر کے فرماتے ہیں۔

قلنا الضروری قد یقع فیہ خلاف اما العناد او لقصور فی الادراک فان العقول متفاوتۃ بحسب الفطرۃ باتفاق من العقلاء واستدلالٍ من الاٰثار وشہادۃ من الاخبار والنظری قد یثبت بنظر مخصوص لا یُعبر عنہ بالنظر کما یقال قولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث یفید العلم بحدوث العالم بالضرورۃ ولیس ذلک بخصوصیۃ ھذا

النظر بل لکونہٖ صحیحاً مقروناً بشرائطہٖ فیکون کل نظر صحیح مقرونٍ بشرائطہٖ مفیداً للعلم وفی تحقیق ھٰذا المنع زیادۃ تفصیلٍ لا یلیق بھٰذا الکتاب۔

ترجمہ ہم جواب دینگے کہ ضروری کبھی واقع ہوتا ہے اس میں اختلاف یا تو عناد کیوجہ سے یا ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے اسلئے کہ عقلیں متفاوت ہیں فطری اعتبار سے عقلاء کے اتفاق کے ساتھ اور آثار سے استدلال کے ساتھ اور اخبار کی شہادت کے ساتھ اور نظری کبھی ثابت ہوتا ہے ایسی نظر مخصوص کے ساتھ کہ جسکو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیساکہ کہا جاتا ہے ہمارا قول العالم متغیر وکل متغیر حادث تو یہ فائدہ دے رہا ہے حدوث عالم کے علم کا ضرورۃً اور یہ اس نظر کی خصوصیت کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کے ایسا صحیح ہونیکی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہے تو ہوگی ہر وہ نظر صحیح جو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ ملی ہوئی ہو مفید علم اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے لائق نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں پہلے شق اول کو اختیار کرکے یعنی ہم نے اس قضیہ مذکورہ کو ضروری مان لیا مگر ضروری کے اندر بھی کبھی اختلاف واقع ہوتا ہے جس کے اسباب بکثرت ہیں کبھی تو بربناء عناد ضروری میں اختلاف کیا جاتا ہے اور عمداً حق کے انکار کو عناد کہتے ہیں اور کبھی اسلئے اختلاف ہوتا ہے کہ قضیہ کی دونوں طرفوں کے ادراک میں قصور وکوتاہی ہوتی ہے لہٰذا ہمارا مذکورہ قول کل نظر صحیح مفیدٌ للعلم یہ قضیہ بدیہیہ ہے لیکن مخالفین نے عناداً یا اپنی عقلی کوتاہی کیوجہ سے اس میں اختلاف کیا ہے جیسے فرقۂ سوفسطائیہ نے تمام بدیہیات کا انکار کیا ہے اب سوال پیدا ہوا کہ ادراک کے اندر قصور کیوں ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ فطرت کے اعتبار سے عقول متفاوت ہیں جس پر عقلاء کا اتفاق ہے جس کا ہم رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ عقول میں کتنا تفاوت ہے۔

واستدلال من الاٰثار۔ آثار سے مراد احادیث بھی ہوسکتی ہے اور اہل عقول کے کارناموں کا مشاہدہ بھی یعنی ہم رات دن دیکھتے ہیں کہ بعض علوم و معارف کے دقائق وحقائق تک اس طرح پہونچ جاتے ہیں کہ دوسروں کو اسکی ہوا بھی نہیں لگ سکتی۔ وشہادۃ من الاخبار۔ اور احادیث کی شہادت بھی اسی سلسلہ میں موجود ہے کہ عقول میں تفاوت ہے کیونکہ صحیح حدیث کے اندر عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے۔ ھن ناقصات العقل والدین فریق مخالف کو یہ جواب شق اول کو اختیار کرکے دیا گیا ہے جو امام رازی کا مختار ہے۔

اور دوسرا جواب شق ثانی کو اختیار کرکے دیا ہے جو امام الحرمینؒ کا مختار ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم قضیہ مذکورہ کو نظری مانتے ہیں، اور نظری کو ثابت کرنے کے لئے اقامتِ دلیل کی حاجت پیش آئے گی اور وہ

بھی نظری ہی کہلائیگی جس سے اثبات النظر بالنظر لازم آتا ہے جو مستلزم دور ہونیکی وجہ سے باطل ہے لیکن نظری کو کبھی ایسی نظر مخصوص سے ثابت کر دیا جاتا ہے کہ جسکے مقدمات بالکل بدیہی اور کھلے ہوئے ہوتے ہیں تو اگرچہ وہ نظری ہے مگر ضروری المقدمات ہونیکی وجہ سے اسکو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا تو اس وقت اثبات النظر بالنظر کا اعتراض ختم ہو جائیگا۔

شق ثانی کو اختیار کرکے جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ ہم کل نظر صحیح مفید للعلم کو نظری مانتے ہیں مگر اسکو ایسی نظر سے ثابت کرتے ہیں کہ وہ گویا نظر ہے ہی نہیں کیونکہ اس کے مقدمات بدیہی ہیں۔ جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث، تو لازم آیا کہ العالم حادث چونکہ یہ بدیہی المقدمات ہے لہٰذا دور لازم نہیں آئیگا اس کا یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ مثبت تو قضیہ کلیہ یا مہملہ ہے یعنی کل نظر صحیح مفید للعلم یہ موقوف ہے قضیہ شخصیہ معلومہ بالبداہت پر (کما مرّ)

اور یہ قضیہ مشخصہ معلومہ بالبداہت چونکہ بدیہی ہے تو یہ قضیہ مثبتہ مُثبت پر موقوف نہ ہوگا لہٰذا توقف الشیٔ علی نفسہ کی خرابی لازم نہیں آئیگی کیونکہ یہ خرابی جانبین سے لازم آتی ہے آخر میں شارحؒ نے فرمایا کہ اس دور والے اعتراض سے بچنے کیلئے اور مزید تفصیل ہے جس کا بیان اس کتاب کے مناسب نہیں، لہٰذا ہم بھی اس جواب سے تعرض نہیں کرتے البتہ شرح مواقف میں اس کی تفصیلی بحث موجود ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جو علم عقل سے بداہۃً یعنی اول توجہ سے حاصل ہوتا ہے اسکو ضروری کہتے ہیں اور جو استدلال سے یعنی دلیل میں غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے اس کو اکتسابی کہتے ہیں اور یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ استدلال کبھی علت سے معلول پر ہوتا ہے اور کبھی معلول سے علت پر ہوتا ہے۔ اول کو دلیل لمی بھی کہتے ہیں اور تعلیل بھی اور ثانی کو استدلال کہتے ہیں۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رہنی چاہئے کہ عموماً لوگ اکتسابی اور استدلالی میں کوئی فرق نہیں کرتے ان کو مرادف سمجھ لیتے ہیں حالانکہ یہ خلاف تحقیق ہے بلکہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا اور اکتسابی کے لئے استدلالی ہونا ضروری نہیں ہے۔ استدلالی کا مطلب تو یہ ہے کہ جس میں نظر و فکر کی حاجت پیش آئے اور اکتسابی وہ ہے جس میں انسان کی کارکردگی اور اس کے کسب کا دخل ہو تو اس کا کسب کبھی تو نظر و فکر بھی ہوسکتا ہے اور کبھی آنکھ پھرانا، اسباب ظاہرہ کو استعمال میں لانا وغیرہ بھی)۔

جب اکتسابی اور استدلالی میں فرق واضح ہوگیا تو اب سمجھئے کہ ضروری کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں جب ضروری استدلالی کے مقابلہ میں بولا جائے تو اس کے معنی ہوں گے جن میں نظر و فکر کی حاجت پیش نہ آئے اور جب ضروری اکتسابی کے مقابلہ

میں بولا جائے تو اس کے معنیٰ ہوں گے جس میں بندہ کے کسب کو دخل نہ ہو بالفاظ دیگر جو بندہ کی زیر قدرت داخل نہ ہو یعنی نہ اسکی تحصیل زیر قدرت ہے اور نہ اس کا ازالہ زیر قدرت ہے۔

جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو شیخ نورالدین بخاریؒ جنکی کتاب بدایہ ہے ان کے کلام میں بظاھر جو تعارض معلوم ہو رہا تھا وہ ختم ہوگیا کہ انھوں نے اولاً علم حادث کی دو قسمیں کی ہیں ضروری اور اکتسابی پھر اکتسابی کی دو قسمیں کی ہیں ضروری اور استدلالی۔ یہاں بظاھر تعارض معلوم ہو رہا ہے مگر گذشتہ تقریر سے یہ تعارض ختم ہوگیا کیونکہ اول ضروری وہ اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور ثانی ضروری وہ استدلالی کے مقابلہ میں ہے اور ان دونوں کی تعریفوں میں فرق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَاثبتَ منہ ای من العلم الثابت بالعقل بالبداھۃ ای باول التوجہ من غیر احتیاج الی تفکر فھو ضروری کالعلم بان کل الشئ اعظم من جزئہ فانہ بعد تصور معنی الکل والجزء والاعظم لا یتوقف علی شئ ومن توقف فیہ حیث زعم ان جزء الانسان کالید مثلاً قد یکون اعظم منہ فھو لم یتصور معنی الجزء والکل۔

ترجمہ اور جو ثابت ہوا اس سے یعنی وہ علم جو ثابت ہے عقل سے بداہۃً یعنی اول توجہ سے تفکر کی جانب احتیاج کے بغیر پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شئ کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کل اور جزء اور اعظم کے معنیٰ کے تصور کے بعد کسی شئ پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں توقف کیا اس حیثیت سے کہ اس نے گمان کیا کہ انسان کا جزء جیسے مثلاً ہاتھ کبھی اس سے بڑا ہوتا ہے تو اس نے جزء اور کل کے معنیٰ کا تصور ہی نہیں کیا۔

تشریح اس لئے کہ ہاتھ اور پورا بدن مل کر مجموعہ ہے تو اگرچہ ہاتھ کتنا بھی لمبا ہو جب اس کو بقیہ بدن سے منفک شمار کیا جائیگا تو مجموعہ سے چھوٹا ہی ہوگا باقی باتیں بالکل سہل ہیں۔

وَمَاثبت منہ بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالاً من العلۃ علی المعلول کما اذا رأی نارًا فعلم ان لھا دخانا او من المعلول علی العلۃ کما اذا رأی دخانا فعلم ان ھناك نارًا وقد یخص الاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلال فھو اکتسابی ای حاصل بالکسب وھو مباشرۃ الاسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی الاستدلالیات والاصغاء وتقلیب الحدقۃ ونحو ذلك فی الحسیات۔

ترجمہ اور جو ثابت ہو عقل سے استدلال کے ذریعہ یعنی دلیل میں نظر کرنے سے خواہ وہ علت سے معلول پر استدلال ہو جیسا کہ جبکہ اس نے آگ دیکھی پس جان لیا کہ اس کیلئے دھواں ہے یا معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے جبکہ دھواں دیکھا پس جان لیا کہ یہاں آگ ہے اور اول کو مخصوص کیا جاتا ہے تعلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کے ساتھ (جو عقل کے استدلال سے حاصل ہو) وہ اکتسابی ہے یعنی جو کسب کے ذریعہ حاصل ہو اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے اختیار کے ساتھ جیسے عقل کو گردش دینا (یعنی کام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلالیات کے اندر اور جیسے کان جھکا دینا اور پتلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حسیات کے اندر۔

تشریح اس کی شرح ماقبل میں گذر چکی ہے اور یہ بھی جانی پہچانی بات ہے کہ اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اسکو استدلال لمی کہتے ہیں اور اسی کو تعلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اسکو استدلال اِنی کہتے ہیں اور اسی کو استدلال کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اسی کی مثال شارح پیش فرما چکے ہیں۔ دوسری مثال ہم عرض کرتے ہیں تعفن اخلاط سے بخار پر استدلال استدلالِ لمی ہے اور بخار سے تعفنِ اخلاط پر استدلال استدلالِ اِنی ہے کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوا کرتا ہے اور آگ اور تعفنِ اخلاط مقدم ہیں دھویں اور بخار پر۔

فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانہ الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی ولا عکس کالابصار الحاصل بالقصد والاختیار۔

ترجمہ تو اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ وہ دیکھنا جو بالقصد والاختیار ہو (کہ یہ اکتسابی تو ہے مگر استدلالی نہیں ہے)۔ **تشریح** ماقبل میں گذر چکی ہے۔

وَامّا الضروری فقد یقال فی مقابلۃ الاکتسابی ویفسّر بما لا یکون تحصیلہ مقدوراً للمخلوق ای یکون حاصلاً من غیر اختیارٍ للمخلوق وقد یقال فی مقابلۃ الاستدلالی ویفسر بما یحصل بدونِ فکرٍ ونظرٍ فی الدلیل فمن ھٰھنا جعل بعضھم العلم الحاصل بالحواسِ اکتسابیاً ای حاصلاً بمباشرۃ الاسباب بالاختیار وبعضھم ضروریاً ای حاصلاً بدون الاستدلال فظھر انہ لاتناقض فی کلام صاحب البدایۃ حیث قال ان العلم الحادث نوعان ضروری وھو مایحدثہ اللّٰہ تعالیٰ فی نفس العبد من غیر

کسبہ واختیارہ کالعلم بوجودہ وتغیر احوالہ والکتسابی وھو ما یحدثہ اللہ تعالیٰ فیہ بواسطۃ کسب العبد وھو مباشرۃ اسبابہ واسبابہ ثلثۃ الحواس السلیمۃ والخبر الصادق ونظر العقل، ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروری یحصل باول النظر من غیر تفکر کالعلم بان الکل اعظم من جزئہ واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کالعلم بوجود النار عند رؤیۃ الدخان

ترجمہ اور بہر حال ضروری پس کبھی بولا جاتا ہے اکتسابی کے مقابلہ میں، اور تفسیر کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ جس کی تحصیل مخلوق کی زیر قدرت نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو۔ اور ضروری کبھی بولا جاتا ہے استدلالی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے ضروری کی اس طریقہ پر کہ جو دلیل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو جائے پس اسی وجہ سے بعض علماء نے اس علم کو جو حواس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اکتسابی قرار دیا یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہونیوالا، اور بعضوں نے اسکو ضروری قرار دیا یعنی بغیر استدلال کے حاصل ہونیوالا۔ تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس حیثیت سے کہ انھوں نے فرمایا کہ علم حادث دو قسم پر ہے، ایک ضروری اور وہ وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب واختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے اپنے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور دوسرے اکتسابی ہے اور وہ وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے۔ اور علم کے اسباب تین ہیں، حواس سلیمہ اور خبر صادق اور نظر العقل۔ پھر انھوں نے فرمایا کہ جو علم نظر العقل سے حاصل ہو اس کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر تفکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھویں کو دیکھ آگ کے وجود کا علم ہو جانا۔

تشریح:- گذشتہ تقریر کے ہوتے مزید تشریح کی حاجت نہیں ہے۔

والالہام المفسر بالقاء معنی فی القلب بطریق الفیض لیس من اسباب المعرفۃ بصحۃ الشئ عند اھل الحق حتی یرد بہ الاعتراض علی حصر الاسباب فی الثلثۃ وکان الاولی ان یقول لیس من اسباب العلم بالشئ الا انہ حاول التنبیہ علی ان المراد بالعلم والمعرفۃ واحد لا کما اصطلح علیہ البعض من تخصیص العلم بالمرکبات او الکلیات والمعرفۃ بالبسائط اوالجزئیات الا ان تخصیص الصحۃ بالذکر مما لا وجہ لہ بالذکر ثم الظاھر انہ اراد ان الالھام لیس سببا یحصل بہ العلم لعامۃ الخلق ویصلح للالزام علی الغیر والا فلاشک انہ

قد یحصل بہ العلم وقد ورد القول بہ فی الخبر نحو قولہ الھمنی ربی، وحکی عن کثیر من السلف واما خبر الواحد العدل وتقلید المجتہد فقد یفید ان الظن و الاعتقاد الجازم الذی یقبل الزوال فکانہ اراد بالعلم مالا یشملہا و الا فلا وجہ لحصر الاسباب فی الثلثۃ۔

ترجمہ اور الہام جس کی تفسیر کی گئی ہے بطریق فیض قلب میں معنیٰ کے القاء کرنیکے ساتھ کسی شئی کی صحت کے سلسلہ میں معرفت کے اسباب میں سے اہل حق کے نزدیک یہاں تک کہ اس کے ذریعہ تین میں اسباب کے حصر کرنے پر اعتراض وارد ہو اور اولیٰ بات یہ تھی کہ مصنفؒ یوں فرماتے "لیس من اسباب العلم بالشئ"، مگر تحقیق کہ مصنفؒ نے ارادہ کیا تنبیہ کرنیکا اس بات پر کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہے، ایسا نہیں جیساکہ بعض حضرات نے اصطلاح مقرر کرلی ہے علم کو خاص کرنیکی مرکبات و کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط اور جزئیات کے ساتھ مگر تحقیق کہ صحۃ کی تخصیص ذکر کرنیکے ساتھ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے پھر ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ نے ارادہ کیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے کہ جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور جو غیر پر الزام کی صلاحیت رکھے ورنہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ الہام کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے فرمانِ نبوی الھمنی ربی اور بہت سے سلف سے یہ منقول ہے۔

اور بہرحال ایک عادل آدمی کی خبر اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقادِ جازم کا جو زوال کو قبول کرے پس گویا کہ مصنف کی مراد علم سے وہ ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ تو کوئی وجہ نہیں ہے اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ آپ نے اسباب علم کو صرف تین میں منحصر کردیا ہے حالانکہ الہام بھی علم کا سبب ہے؟ اس کا جواب دیا گیا کہ الہام علم کا سبب نہیں ہے اس سے کسی شئی کی صحت و فساد کا علم نہیں ہوسکتا۔

پھر اعتراض ہوا کہ اس سے پہلے مصنفؒ نے لفظ علم کو استعمال کیا ہے اور الہام کے اندر معرفت کو استعمال کیا ہے یعنی مصنفؒ نے کہا ہے لیس من اسباب المعرفۃ بصحۃ الشئ، تو آخر ایسا کیوں کیا گیا؟

اس کا جواب دیا گیا کہ مصنفؒ کا مقصود اس سے شاید یہ ہے کہ ہمارے یہاں علم و معرفت متحد ہیں ہمارے یہاں وہ اصطلاح مقرر نہیں ہے جو بعض لوگوں نے کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق مرکبات و کلیات کے ساتھ ہے اور معرفت کا بسائط اور کلیات کے ساتھ۔

پھر شارح نے مصنفؒ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنفؒ نے لفظ صحت کا جو اضافہ کیا ہے یہ بے سود ہے بلکہ خلافِ معنیٰ کی جانب موہم ہے یعنی اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ صحت شئی کی معرفت کا سبب نہیں البتہ اس کے ذریعہ فساد کا علم ہوسکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے لفظ صحت بے محل استعمال کیا ہے۔

مگر شارح کا اعتراض غلط ہے اسلئے کہ صحت یہاں ثبوت کے معنیٰ میں ہے تو اس کے معنیٰ یہ ہوں گے۔ لیس من اسباب المعرفۃ بثبوت الشئ لہٰذا اعتراض بے محل ہے جیسے شاعر کا شعر ہے جس میں صح ثبت کے معنیٰ میں ہے ؎

صح عند الناس انی عاشق　　　غیر ان لم یعرفوا عشقی بمن

یعنی یہ بات تو ثابت ہے لوگوں کے نزدیک کہ میں عاشق ہوں مگر لوگ میرے معشوق سے واقف نہیں ہیں

ثم الظاھر الخ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متکلمین اسباب عامہ سے بحث کرتے ہیں اور عامۃ الخلق کے واسطے الہام علم کا سبب نہیں ہے ورنہ خواص کیلئے الہام بھی علم کا سبب ہے جیسے حدیث میں موجود ہے الہمنی ربی، قلت اس حدیث کی تخریج نہیں ملی۔ دوسری حدیث ہے اتقوا فراسۃ المؤمن فانہ ینظر بنور اللّٰہ، مگر اس حدیث کو علامہ صنعانیؒ نے موضوع کہا ہے حالانکہ یہ روایت ترمذی شریف میں ہے اسی وجہ سے علامہ سیوطیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے اور حدیث کی زیادہ پہچان سیوطیؒ کو ہے اور بہت سے اسلاف سے الہام منقول ہے جیسے شیخ عبد القادر جیلانی، شیخ محی الدین ابن العربی، ابو یزید بسطامی، سہیل تستری، حضرت جنید بغدادی وغیرہ کے متعدد اس قسم کے واقعات ملتے ہیں۔

ایک عادل آدمی کی خبر سے اور مجتہد کی تقلید سے بھی علم حاصل ہوتا ہے، مگر اول سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے ایسا اعتقاد جازم حاصل ہوتا ہے جو زوال کو قبول کر لیتا ہے۔

اور اسباب علم سے مصنفؒ کی مراد وہ علم ہے جو یقینی ہو اور زوال کو قبول نہ کرے اگر یہ بات نہ ہوتی تو پھر اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی، بلکہ خبر احاد اور تقلید بھی اسباب علم میں سے ہوتے۔

صاحب نبراسؒ نے لکھا ہے کہ چونکہ تقلید زوال کو قبول کر لیتی ہے، اسی وجہ سے امام طحاوی نے شافعیؒ کے مذہب کو ترک کر کے حنفی مسلک اختیار فرمایا اور وجہ اس کی یہ لکھی ہے کہ امام طحاویؒ نے شافعیہ کی کتاب میں یہ پڑھا کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا اور ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائیگا اور امام طحاوی کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا تھا کہ انکی ماں کا انتقال ہوا اور وہ پیٹ میں تھے تو پیٹ چاک کر کے انکو نکالا گیا تو امام طحاوی نے امام شافعیؒ کا مسلک ترک کر دیا کہ میں ایسے مذہب سے راضی نہیں ہوں جو میری ہلاکت سے راضی ہو اور او نچے مجتہد شمار ہوتے ہیں بلکہ ائمہ ثلٰثہ کے بعد امام طحاوی اور حافظ ابن ہمام جیسا شخص حنفیہ میں نہیں پایا گیا کیونکہ یہ دونوں حضرات علم حدیث کا احاطہ کئے ہوئے تھے۔

قلتُ :۔ امام طحاویؒ کے تبدیل مذہب کی جو وجہ صاحب نبراس نے بیان کی ہے وہ غلط ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی کتاب میں موجود ہے کہ ایسی صورت میں حاملہ میتہ کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خود امام طحاویؒ سے منقول ہے کہ میں نے اپنے

ماموں امام مزنیؒ کے مذہب کی مخالفت اسلئے کی کہ وہ ہمیشہ کتب حنفیہ کا مطالعہ کرتے رہتے تھے (و بیّنتہ فی درس العقیدۃ الطحاویۃ)

تنبیہ :۔ انبیاء کرام کا الہام مثل وحی کے حجت ہوتا ہے اور اولیاء کا الہام اگرچہ ظن کے درجہ میں مفید علم ہے مگر اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا اور یہاں ان اسباب علم کا ذکر ہے جن سے علم یقینی حاصل ہو۔ لہٰذا الہام ان اسباب میں داخل نہ ہوگا، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ الہام حجت قاصرہ ہے حجت متعدیہ اور حجت قطعیہ نہیں ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اب یہاں سے مصنفؒ اصل مقصد کو شروع فرمائیں گے اور وہ عالم کا حدوث ہے اس لئے کہ اسی پر ساری شریعت کا مدار ہے اور جن لوگوں نے عالم کو قدیم مانا ہے تو گویا کہ انھوں نے ساری شریعت کا انکار کر دیا ہے اس لئے کہ جب عالم قدیم ہوگا تو نہ قیامت آئے گی اور نہ حساب کتاب کی ضرورت پیش آئے گی۔

آپ نے علم الصیغہ میں پڑھا ہوگا کہ جیسے اسم آلہ کا صیغہ مِفعَلٌ اور مِفعَالٌ اور مِفعَلۃ آتا ہے ایسے ہی اس کا ایک صیغہ فاعلٌ آتا ہے جیسے خاتم مہر لگانے کا آلہ ایسے ہی عالم یعنی جاننے کا آلہ یعنی لغت کے اعتبار سے ہر وہ چیز جس سے دوسری چیز جانی جائے اسکو عالم کہتے ہیں مگر اصطلاح یہ مقرر ہوگئی کہ عالم فقط اس کو کہتے ہیں جس سے صانع عالم کا پتہ چلے، اور لغوی اعتبار سے ہر جزئی کو عالم کہہ سکتے ہیں جیسے عالم زید، عالم خالد، عالم بکر، مگر اس کا استعمال جزئیات میں نہیں ہوتا بلکہ اجناس میں ہوتا ہے یوں کہا جاتا ہے عالم انسان، عالم ملک عالم نباتات وغیرہ اور عالم کہتے ہیں اللہ کے علاوہ بقیہ موجودات کو تو چونکہ اللہ کی صفت جیسے عین ذات نہیں ہیں غیر ذات بھی نہیں (جس کا بیان آئندہ آئیگا) اسلئے صفات خداوندی بھی عالم سے خارج ہوگئیں۔

ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مُحدَث ہے، فانی ہے قدیم نہیں ہے فلاسفہ آسمان کو اس کے ہیولیٰ اور صورت کے اور عناصر اربعہ کو مع مادہ اور صورت کے قدیم مانتے ہیں پھر جب انکی گرفت کی گئی تو انھوں نے یہ کہا کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں قدیم ذاتی اور قدیم زمانی، اور حادث کی دو قسمیں ہیں حادث ذاتی اور حادث زمانی۔

قدیم ذاتی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو، اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج تو ہو مگر اس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو، حادث ذاتی وہ ہے جو محتاج الی الغیر ہو اور حادث زمانی وہ ہے کہ محتاج الی الغیر ہونیکے ساتھ ساتھ اس پر عدم بھی طاری ہوا ہو۔

اس کے بعد آگے عبارت ملاحظہ فرمائیں!

وَالعَالَمُ اى مَا سوى الله تعالىٰ من الموجودات ممّا يُعلم به الصّانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالىٰ لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السمٰوات ومافيها والارض وماعليها مُحدث اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدومًا فوجد خلافًا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السمٰوات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قطّ عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالىٰ لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله -

ترجمہ اور عالم یعنی موجودات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں جن سے صانع کو جانا جاتا ہے، کہا جاتا ہے عالم الاجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحیوان وغیرہ تو خارج ہوگئیں اللہ تعالیٰ کی صفات اس لئے کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات بھی نہیں ہیں۔ (عالم) اپنے تمام اجزاء کے ساتھ آسمان اور جو کچھ کہ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ زمین پر ہے مُحدَث ہے یعنی عدم سے وجود کی جانب نکالا گیا ہے اس معنیٰ کر کے کہ وہ معدوم تھا پھر پایا گیا، اختلاف ہے فلاسفہ کا اس حیثیت سے کہ وہ گئے ہیں سمٰوات کے قدیم ہونیکی جانب مع ان کے مادوں کے اور صورتوں کے اور شکلوں کے اور عناصر کے قدیم ہونیکی جانب ان کے مادوں کے ساتھ اور انکی صورتوں کے ساتھ لیکن قدیم بالنوع کے طریقہ پر اس معنیٰ کر کے کہ یہ کبھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حدوث کے قول کا اطلاق کیا ہے لیکن غیر کی جانب احتیاج کے معنیٰ میں نہ کہ اس کے اوپر عدم کے مقدم ہونیکے معنیٰ میں، پھر مصنف نے اشارہ کیا ہے حدوثِ عالم کی دلیل کی جانب اپنے اس قول سے :-

تشریح یہاں سے مصنفؒ نے حدوثِ عالم کی بحث کو شروع فرمایا ہے۔ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اللہ کے اسماء توقیفی ہیں حالانکہ ان ناموں میں صانع نہیں ہے تو پھر اسکو صانع کیوں کہا گیا ہے؟ بعض حضرات نے اس کا جواب دیا کہ قرآن میں موجود ہے صُنْعَ اللّٰہِ الَّذِیْ اَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ۔ مگر اس پر پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں پر تو مصدر لایا گیا ہے مشتق یعنی صانع نہیں بولا گیا اور مصدر پر اکتفار کا جواز مختلف فیہ ہے، علامہ سیوطیؒ نے جواب دیا کہ حدیث میں صراحۃً صانع کا اطلاق کیا گیا ہے: عن حذیفۃ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان اللہ صانعٌ وکل صانع وصنعتہ رواہ الحاکم فی المستدرك۔ قلتُ مسلم شریف میں یہ حدیث ہے عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لایقولنّ احدکم اللّٰھم اغفر لی اِن شئتَ

اَللّٰھُمَّ ارْحَمْنِیْ اِنْ شِئْتَ لیعزم فی الدّعاء فانّ اللّٰہ صانعٌ بما شاءَ لا مُکرہ لہٗ (مسلم شریف ص ۳۴۲)
عالم سے اللہ کی صفات خارج ہیں جسکی وجہ گذر چکی ہے۔

فلاسفہ میں سے دیمقراطیس کی جانب یہ قول منسوب ہے کہ عالم خود بخود وجود میں آیا ہے حالانکہ یہ ترجیح بلا مرجح ہونیکی وجہ سے خلافِ بداہت ہے۔

ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ کی تعریف آپ حضرات میبذی میں تفصیل کے ساتھ پڑھ چکے ہیں فلاسفہ سمٰوات کو مع انکے ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ کے اور عناصر اربعہ کو مع انکے ہیولیٰ اور صور کے قدیم مانتے ہیں لیکن صورتِ نوعیہ کے ساتھ قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت ختم ہوگئی فوراً دوسری آگئی عدم کبھی طاری نہیں ہوا۔

فلاسفہ سمٰوات وغیرہ کو قدیم بھی مانتے ہیں اور ان سے ماسوی اللہ کے سلسلہ میں حدوث کا قول بھی منقول ہے اس کے درمیان تطبیق کی کیا صورت ہوگی، اس کا جواب ہم عرض کر چکے ہیں۔

سوال :۔ سمٰوات کو ارض پر کیوں مقدم کیا جاتا ہے؟ **جواب** :۔ اس لئے کہ سمٰوات بکثرت ہیں اور مؤثر ہیں اور زمین متأثر اور قابل ہے اور مؤثر مؤثر پر مقدم ہوتا ہے فتدبر۔

سوال :۔ ارض کی جمع کیوں نہیں آتی؟ **جواب ۱** ثقیل ہے یعنی ارضون ثقیل ہے۔ **جواب ۲** سمٰوات متصل اور مختلفۃ الحقائق ہیں اور ارض متصل اور متفقۃ الحقیقۃ ہے۔ **جواب ۳** سمٰوات کا تعدد عوام و خواص کو معلوم ہے اور ارض کا تعدد صرف من جانب شرع ہی جانا گیا ہے اسی وجہ سے اہل عرب ارض کو مفرد استعمال کرتے ہیں اور قرآن انھیں کی لغت کے مطابق نازل ہوا اس لئے قرآن میں کہیں ارض کی جمع استعمال نہیں کی گئی۔

سوال :۔ عناصر کیا ہیں؟ **جواب** عناصر عُنصر کی جمع ہے بمعنیٰ اصل اور اس سے مراد نار اور ہوا اور پانی اور مٹی ہے۔

سوال :۔ موالید ثلاثہ کیا ہیں؟ **جواب** حیوان اور نباتات اور معدن۔

ثم اشار الی دلیل حدوث العالم بقولہ اذ هو ای العالم اعیانٌ واعراضٌ لانہ ان قام بذاتہ فعینٌ والا فعرضٌ وکل منهما حادث لما سنبین فلم یتعرض لہ المصنف لان الکلام فیہ طویلٌ لا یلیق بهذا المختصر کیف وهو مقصورٌ علی المسائل دون الدلائل فالاعیان ما ای ممکن یکون لہ قیام بذاتہ بقرینۃ جعلہ من اقسام العالم ومعنی قیامہ بذاتہ عند المتکلمین ان یتحیز بنفسہ غیر تابع تحیزہ لتحیز شئ آخر بخلاف العرض فان تحیزہ تابع لتحیز الجوهر الذی هو موضوعہ

ای محلہ الذی یقومہ ومعنی وجود العرض فی الموضوع ھوان وجودہ فی نفسہ ھو وجودہ فی الموضوع ولھذا یمتنع الانتقال عنہ بخلاف وجود الجسم فی الحیز فان وجودہ فی نفسہ امر ووجودہ فی الحیز امر اٰخر ولھذا ینتقل عنہ وعند اختصاصہ بہ بحیث یصیر الاول نعتاً والثانی منعوتاً سواءً کان متحیزاً کما فی سواد الجسم اولا کما فی صفات الباری عزّ اسمہ والمجردات۔

ترجمہ پھر مصنف نے اشارہ کیا حدوث عالم کی دلیل کی جانب اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان ہیں اور اعراض اسلئے کہ عالم اگر قائم بالذات ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جسکو ہم عنقریب بیان کرینگے اور مصنفؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس مختصر کتاب کے لائق نہیں۔ کیسے لائق ہو حالانکہ یہ مسائل (کے بیان کرنے پر) منحصر ہے نہ کہ دلائل پر پس اعیان وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بذات خود ہو (ہم نے ما کی تفسیر ممکن سے کی) عین کو عالم کے اقسام میں سے قرار دینے کے قرینہ سے اور متکلمین کے نزدیک عین کے بالذات قیام کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ بذات خود متحیز ہو اس کا تحیز دوسری شئ کے تابع نہ ہو بخلاف عرض کے کہ اس کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جو اس کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کا مقوّم ہے اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کے معنیٰ یہ ہے کہ اس کا فی نفسہ وجود اس کا موضوع میں موجود ہونا ہے اور اسی وجہ سے اس سے انتقال ممتنع ہے بخلاف کسی چیز میں جسم کے وجود کے اس لئے کہ اس کا وجود فی نفسہ یہ ایک چیز ہے اور اس کا حیز میں پایا جانا دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس حیز سے منتقل ہو جاتا ہے، اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شئ کے بذات خود قائم ہونے کے معنیٰ اسکا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شئ کے قائم ہونیکے معنیٰ دوسری شئ کے ساتھ اس کا مخصوص ہونا دوسری شئ کے ساتھ اس حیثیت سے کہ اول نعت اور ثانی منعوت ہو جاتے خواہ وہ متحیز ہو جیسے جسم کی سیاہی میں یا نہ ہو جیسے باری عزّ اسمہٗ کی صفات میں اور مجردات میں۔

تشریح اس مقام کی تشریح سے پہلے چند اصطلاحی الفاظ کو ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ تحیز بمعنیٰ تمکن یعنی کسی جگہ میں ہونا اور تحیز کہتے ہیں اشارہ حسیہ کو قبول کرنے کے لائق ہونا۔ بانہٗ فی ھذا المکان او فی ھذہ الجھۃ۔ نیز تحیز کہتے ہیں اپنی ذات کی مقدار کے مطابق فراغ کو لینا۔ اور حیز وہ فراغ کی مقدار ہے یعنی وہ مکان کہ متحیز جسکو پُر کرتا ہے بعض حضرات کے قول کے مطابق سہل اور سادہ الفاظ میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حیز مکان ہے اور متحیز مکین ہے اور تحیز مکین کا مکان میں ہونا ہے۔ مجردات، مجرد کی جمع ہے مجرد اس کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہو متکلمین نے مجردات

کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض ہے یا جزء لایتجزیٰ ہے۔ اور فلاسفہ ملائکہ اور نفوس ناطقہ کو مجردات میں سے شمار کرتے ہیں اور مجردات اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرسکتے اور فلاسفہ روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوس ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہاں پر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ حضرات متکلمین اللہ کو جوہر نہیں کہتے اور اسکی صفات کو عرض نہیں کہتے بلکہ یہ جرأت و دلیری فلاسفہ نے کی ہے کہ اللہ کو جوہر اور اس کی صفات کو عرض شمار کیا ہے اور فلاسفہ نے ممکنات میں جواہر مجردہ کو ثابت کیا ہے متکلمین کے نزدیک کوئی ممکن مجرد نہیں ہے۔

اعیان و اعراض کی تعریف ابھی آئیگی، یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ معتزلہ میں سے ابن کیسان الاصم نے تمام عالم کو جوہر مانا ہے اور عرض کے وجود کا قطعاً انکار کیا ہے۔ تو اس نے حرارت و برودت لون و ضوء اور تمام اعراض کو جواہر میں شمار کیا ہے اور معتزلہ میں سے نجار نے تمام عالم کو اعراض مانا ہے اور اعیان کے وجود کا انکار کیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں قول بداہۃً مردود ہیں۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل متحد ہیں نیز عرض اور حال متحد ہیں اور فلاسفہ نے محل کو موضوع سے اور حال کو عرض سے عام مانا ہے یعنی ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت مانی ہے۔ (والتفصیل فی النبراس)

جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں!

ثم اشار الی دلیل حدوث العالم بقولہ الخ یعنی مصنفؒ نے ابھی آپ کے سامنے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ اب ماتن اس دعویٰ کی دلیل کی جانب اشارہ فرمارہے ہیں اپنی اس عبارت سے: اذ ھو اعیانٌ و اعراضٌ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم یا تو عین اور جوہر ہے یا عرض ہے اور دونوں حادث ہیں تو مجموعہ بھی حادث ہوگا۔ شارح نے اگلے صفحات میں اس دلیل کے ایک ایک جزء سے سیر حاصل بحث کی اور اس کے بعد فرمایا کہ عالم حادث ہے گویا دلیل کا نتیجہ اور دلیل کی تکمیل کافی دیر کے بعد ہوگی اسلئے خاطر جمع رکھ کر اور دل کو مطمئن کرکے شارح کی تقریرات سنتے جائیے جسکا خلاصہ یہ ہوگا کہ حدوثِ عالم کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں کچھ اشیاء جوہر ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اس انحصار کی دلیل یہ ہے کہ شئ یا تو قائم بالذات ہوگی یا قائم بالغیر ہوگی، اول جوہر اور ثانی عرض ہے اور یہ دونوں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا۔

ولم یتعرض لہ الخ۔ ماتن نے حدوثِ عالم کی دلیل سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف اشارہ کرکے سکوت اختیار فرمایا وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ طویل بحث تھی جس کیلئے مختصر العقائد موزوں نہیں ہے جبکہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ ماتن نے صرف مسائل کے بیان پر اکتفاء فرمایا ہے دلائل سے تعرض نہیں کیا۔

سوال:۔ جب بات یہ ہے تو ماتن نے اشارہ دلیل کی جانب کیوں کیا اس سے تو شارح کے کلام میں تعارض معلوم ہوتا ہے؟ **جواب**:۔ کچھ تعارض نہیں اشارہ اور چیز ہے اور ذکر کرنا اور چیز ہے اثبات اشارہ کا

ہے اور انکار ذکر کیا ہے۔ فالاعیان ما یکون لہٗ قیام بذاتہ الخ۔ اس عبارت کے متعلق چند اہم باتوں کو تحریر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

(۱) فالاعیان میں فا تفصیل کیلئے لائی گئی ہے یعنی اب گذشتہ لفظ اعیان اور اعراض کی تفصیل کی گئی۔ ہے بعض لوگوں نے اس فا کو عاطفہ شمار کیا ہے۔

صاحب نبراس فالاعیان کے تحت رقم طراز ہیں کہ مصنفؒ کو الاعیان جمع استعمال کرنیکے بجائے عین (واحد) استعمال کرنا چاہئے تھا اسلئے کہ تعریف ماہیت کی ہوا کرتی ہے افراد کی نہیں ہوتی اور جمع چونکہ افراد پر دال ہے اس لئے یہ تعریف ماہیت کی نہ ہوگی۔ اور پھر اس شبہ کا جواب نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ الاعیان کا الف لام چونکہ جمعیت کے معنیٰ کو باطل کر رہا ہے اس لئے جمع ذکر کرنے میں کوئی قباحت نہیں کیونکہ یہ شکل جمع کی اگرچہ ضرور ہے مگر حقیقت میں وہ واحد ہے۔ (۲) عین کی تعریف میں ذکر کردہ لفظ مَا کی تفسیر شارح نے لفظ ممکن سے فرمائی ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ عرض ہے کہ امکان سے مراد امکان خاص ہے جس میں جانب وجود و عدم دونوں کی ضرورت کا سلب ہوتا ہے (وقد فصّلناہ فی شرح السلّم) دوسری بات یہ عرض کرنی ہے کہ لفظ مَا کی تفسیر ممکن سے کرنیکی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عین کی تعریف سے خارج ہو جائے اس بناء پر کہ عین اور عرض ہونا حدوث کی اقسام میں سے ہیں اور ذات باری کے قدیم ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

علامہ تفتازانیؒ نے مندرجہ سوال کا جواب اپنی عبارت میں یوں دیا ہے: بقرینۃ جعلہ من اقسام العالم۔ یہ باء محذوف کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے ای فسّرنا الموصول بالممکن بقرینۃ جعلہ الخ میں اسم موصول مَا کی تفسیر ممکن سے کرنیکی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ عین عالم کی قسم میں سے ہے اور عالم ممکن ہے لہٰذا اس کے ذریعہ عین کی تفسیر کرنا بعید از قیاس نہیں ہے۔

اس کی تقریر یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہ عبارت ایک اشکال مقدر کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ لفظ مَا ممکن اور غیر ممکن دونوں کو مشتمل ہے یعنی مَا ان دونوں کے لئے عام ہے اور عام کا ذکر کرکے خاص کا ارادہ کرنا بغیر قرینہ کے جائز نہیں ہے تو پھر کیوں مَا سے مراد ممکن لیا گیا ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ یہاں عام کو ذکر کرکے خاص کو مراد لینے کا قرینہ موجود ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ عالم ممکن ہے اور یہاں عالم ہی سے گفتگو ہو رہی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اس قرینہ کی وجہ سے مَا سے مراد ممکن لیا گیا ہے۔

ومعنیٰ قیامہ بذاتہ عند المتکلمین الخ ابھی اعیان کی تعریف میں جو یہ بات آئی ہے کہ عین ایسا ممکن ہے کہ جس کا قیام بالذات ہو، تو شارح مندرجہ عبارت سے قیام الممکن بالذات کے معنیٰ بیان فرما رہے ہیں۔ قبل اس کے کہ اس کے معنیٰ بیان کئے جائیں یہ بات عرض ہے کہ قیامہ کی ضمیر کے بارے میں دو باتیں کہی جاسکتی ہیں (۱) اس کا مرجع عین ہو جو بضمن اعیان مفہوم ہوتا ہے (۲) اس کا مرجع مَا ہو جس سے

مراد ممکن ہے مگر نتیجہ اور خلاصہ کلام دونوں ہی صورتوں میں متحد رہے گا۔ کما لایخفٰی علی المتامل۔
شارح نے مطلق قیام کے معنیٰ بیان نہیں فرمائے بلکہ قیام ممکن کے معنیٰ ذکر کئے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ قیامہ میں ضمیر کا استعمال کیا ہے لہٰذا اس سے قیام واجب تعالیٰ بذاتہ خارج ہوگا، قیام کے معنیٰ کو ذکر کرتے ہوئے شارح نے چند الفاظ استعمال فرمائے ہیں یعنی تحیز وغیرہ جس کی تفصیل ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں متکلمین کے نزدیک جو قیام کے معنیٰ ہیں اسکو مقدم بیان کیا جارہا ہے اور عند الفلاسفہ جو اس کی تشریح ہے اسکو مؤخر کرکے ذکر کیا جارہا ہے۔
متکلمین نے قیام الممکن بالذات۔ کے معنیٰ یہ بیان فرمائے ہیں کہ شئ ممکن کا تمکن اور اس کا کسی جگہ کو پُر کرنا خود اس کا ذاتی نعل ہو ایسا نہ ہو کہ اس کا تحیز شئ آخر کے تحیز کے تابع ہو بلکہ اس کا تحیز و تمکن جوہر کے تحیز و تمکن کے تابع ہے اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ عین کا قیام کسی شئ آخر کے تابع نہیں ہوتا اور عرض کا قیام جوہر کے تابع ہے یہی جوہر عرض کا موضوع اور اس کا مقوّم ہے جو اس کو قائم کئے رہتا ہے۔
اب اس تقریر سے ایک مسئلہ اور پیچیدہ ہوگیا جسکو شارح نے اپنی مندرجہ ذیل عبارت ومعنیٰ وجود العرض فی الموضوع الخ سے صاف کردیا ہے۔
عرض کے موضوع میں ہونیکا کیا مطلب ہے؟ عرض کے موضوع یعنی جوہر میں ہونیکا مفہوم یہ ہے کہ عرض کا وجود درحقیقت جوہر کے موضوع کے تحت ہوتا ہے علیحدہ سے اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا جس کا مفہوم سید سندؒ نے شرح مواقف میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ عرض اور جوہر (موضوع) کو باہم اشارہ کے ذریعہ جدا نہیں کیا جاسکتا۔ خیر حاصل کلام وہی ہے کہ عرض کا وجود جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جس کا ثبوت اور علامت یہ ہے کہ عرض کو موضوع سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ اگر انتقال کی کوشش کی جائیگی تو بغیر انتقال موضوع کے لاحاصل اور غیر مفید ہوگی مثلاً کپڑا سبز ہے، تو کپڑا موضوع ہے اور جوہر ہے اور ہرا رنگ عرض ہے تو یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ہرے رنگ کا مستقل طور سے وجود نہیں بلکہ کپڑے کے تابع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہرے رنگ کو کپڑے سے جدا کرکے منتقل کرنا چاہیں تو ناممکن اور لاحاصل ہے پس معلوم ہوا کہ رنگ یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود جوہر کے وجود کے تابع ہے۔

ایک عجیب اشکال

آپ فرماتے ہیں کہ عرض کا انتقال نہیں ہوتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم عرض ہے جو عالم کی ذات کے ساتھ قائم ہے مگر جب عالم دوسروں کو مسئلہ سمجھاتا ہے تو دوسروں کو بھی اس مسئلہ کا علم ہوجاتا ہے تو اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ علم کا انتقال ہوتا ہے حالانکہ اسکو تسلیم کیا گیا ہے۔

جواب:۔ درحقیقت اس مقام پر دو علیحدہ علیحدہ اشیاء ہیں (۱) انتقال (۲) فیضان۔ اشکال میں پیش کی گئی مثال میں انتقال نہیں پایا جارہا ہے کیونکہ اگر عالم سے علم کا انتقال مان لیا جائے تو یہ بات

متحقق ہونی چاہئے کہ عالم کے پاس سے وہ علم قطعاً ختم ہو جائے جو دوسروں تک پہونچا ہے کیونکہ انتقال کے یہی معنیٰ ہیں کہ شئ منتقل کا وجود سابق موضع میں باقی نہ رہے حالانکہ انتقال علم من العالم میں کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ اس سے انتقال علم ہو گیا ہو اور علم وہاں سے قطعی ختم ہو گیا ہو بلکہ علم عالم کے پاس علیٰ حالہ موجود ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ معترض کا اشکال غلط ہے اور ہماری یہ بات اپنی جگہ ثابت ہے کہ عرض کا انتقال نہیں ہو سکتا۔ پھر اشکال میں پیش کردہ مثال میں کیا چیز ہے جس میں انتقال معلوم ہو رہا ہے تو اس کو سمجھئے کہ وہ فیضان ہے۔ فیضان کا مفہوم یہ ہے کہ علم دوسروں تک پہونچایا جائے اور یہاں ایسا ہی ہے کہ عالم کے پاس اس کا علم بدستور ہے البتہ اس کا فیضان دوسروں تک پہونچ رہا ہے۔ خلاصۂ کلام انتقال اور چیز ہے اور فیضان اور چیز ہے۔

اشکال آخر:۔ قیام ممکن کے معنیٰ اور تشریح میں یہ بات کہی گئی تھی کہ اس کا تحیز اور تمکن دوسری شئے کے تحیز کے تابع نہ ہو، اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر ایسی بات ہے تو ممکنات میں سے کوئی بھی شئ ذکر بالذات اور جوہر نہیں ہوگی کیونکہ دنیا کی جملہ اشیاء کچھ اس طرح ہیں کہ کسی نہ کسی جگہ میں واقع ہوتی ہیں مثلاً جسم ہے کہ جب اس کا قیام ہوگا تو کسی نہ کسی محل اور مقام میں ہوگا یعنی جسم بلا مقام و محل کے نہیں پایا جا سکتا ہے لہٰذا اپنے قیام میں یہ بھی غیر کا محتاج ہوا حالانکہ یہ اس کے جوہر ہونے کے منافی ہے؟

شارح نے اس کا جواب اپنی اس آئندہ عبارت میں پیش فرمایا ہے۔ **بخلاف وجود الجسم فی الحیز الخ** جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے اندر فرق نہ کرنا منشأ اختلاف ہے، ایک چیز تو ہے جسم کا وجود نفس الامری اور دوسری چیز ہے اس کا کسی حیز و مکان میں پایا جانا، ہر ممکن کسی نہ کسی جگہ میں ہوگا مگر یہ وجود کی دوسری قسم ہے اور پہلی قسم ہے وجود نفس الامری، اس اعتبار سے جوہر کسی مقوم کا محتاج نہیں ہے یہی تو وجہ ہے کہ جسم جس جگہ پایا جائے وہاں سے منتقل ہو سکتا ہے اور عرض کا صرف ایک ہی وجود ہے اس لئے اپنے موضوع اور محل سے عرض کا انتقال جائز نہیں۔ کما مرّ مفصلاً۔

قیام الشئ بذاتہ کی تعریف جو گذری ہے وہ متکلمین کی ہے جن کے نزدیک اللہ کی ذات جوہر و عین نہیں اور اس کی صفات عرض میں داخل نہیں، فلاسفہ نے چونکہ ذات باری کو عین کہا ہے اور اس کی صفات کو اعراض میں داخل کیا ہے اس لئے وہ قیام الشئ بذاتہ کی تعریف بھی دوسرے الفاظ میں کرتے ہیں، کہتے ہیں:

" وعند الفلاسفۃ معنیٰ قیام الشئ بذاتہ استغنائہ عن محل یقومہ " فلاسفہ نے تحیز کی بحث کو نہیں چھیڑا ورنہ ذات باری اس میں داخل نہ ہوتی، اور عرض کی تعریف یا قیام الشئ بشئ آخر کی تعریف فلاسفہ نے یہ کی ہے: " ومعنیٰ قیامہ بشئ آخر اختصاصہ بہ بحیث یصیر الاول نعتاً والثانی منعوتاً " یعنی شئ کے قائم ہونے کے معنیٰ دوسری شئ کے ساتھ اس کا یعنی قائم کا اختصاص ہے اس کے ساتھ یعنی جس کے ساتھ قائم ہو ایسا اختصاص ہو جائے جسکو اختصاص الناعت کہا جاتا ہے یعنی ان دونوں میں حمل بالمواطاۃ درست ہو جائے اور ایک موصوف اور دوسرا صفت بن سکے سواء کان متحیزاً کما

فی سواد الجسم او لا کما فی صفات الباری عز اسمہ والمجردات خواہ وہ منعوت و موصوف متحیز ہو جیسے جسم کی سیاہی میں کہہ سکتے ہیں الجسم اسود، یہاں ایک منعوت اور دوسرا صفت ہوگیا اور منعوت یعنی جسم متحیز ہے، یا منعوت و موصوف غیر متحیز ہو جیسے صفات باری عز اسمہ میں، کہ اختصاص الناعت یہاں پر بھی ہوگا مثلاً کہیں گے اللہ علیمؐ، اول منعوت اور ثانی نعت ہے، اور منعوت غیر متحیز بھی ہے یعنی مجرد عن المادہ ہے اور فلاسفہ نے چونکہ ملائکہ اور نفوسِ ناطقہ کو بھی مجردات میں سے شمار کیا ہے تو انکی صفات کے بارے میں بھی وہ یہی کہیں گے کہ یہاں اختصاص الناعت بغیر تحیز کے ہے مگر متکلمین کے نزدیک ماسوی اللہ کوئی بھی چیز مجردات میں سے نہیں ہے۔ آج کے اس سبق میں فقط اعیان و اعراض کی تعریف سمجھائی گئی ہے ابھی بات پوری نہیں ہوئی، اصل مقصد اور تفصیل کے بعد حاصل ہوگا اور مقصد وہی ہے جو بیان کیا جا چکا یعنی عالم حادث ہے۔ فانتظر۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اوّلاً یہ بات ذہن نشین کرلینی چاہئے کہ جسم کے اجزاء ترکیبیہ میں متکلمین و اشراقین و مشائین کا اختلاف ہے۔ عندالاشراقین جزء عرضی (مقدار) اور جزء جوہری (ہیولیٰ یا صورت جسمیہ) سے جسم کی ترکیب ہے اور مشائین کے نزدیک ہیولیٰ اور صورت سے۔ اور متکلمین کے نزدیک اجزاء لا یتجزیٰ سے، پھر متکلمین میں اختلاف ہے۔ جمہور اشاعرہ، بعض الاشاعرہ، ابو علی جبائی، ابوالہذیل اور نظام معتزلی کا، مگر مصنفؒ صرف تین قول نقل فرمائیں گے (۱) جمہور اشاعرہ کا، ان کے نزدیک جسم کی ترکیب دو جزؤں سے ہوتی ہے یہ حضرات بین الجزء والجسم کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں (۲) بعض اشاعرہ، ان کے نزدیک تین اجزاء سے جسم کی ترکیب ہوتی ہے تاکہ ابعادِ ثلاثہ (طول و عرض و عمق) کا تحقق ہو سکے، اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک جزء رکھا جائے پھر اسکے مقابل دوسرا رکھا جائے تو طول حاصل ہوگیا مثلاً ایسے: عرض اور عمق باقی ہے اور ایک جزء باقی ہے تو اگر اسکو احد الجزئین کے برابر میں رکھتے ہیں تو عرض حاصل ہوگا اور اگر احد الجزئین کے اوپر رکھتے ہیں تو عمق حاصل ہوگا تو چونکہ علیحدہ علیحدہ دو اعتبارات سے اس میں عرض و عمق حاصل کرنے کی صلاحیت تھی تو اسکو محصّلِ عرض و عمق تسلیم کرتے ہوئے اسی ایک پر اکتفاء کیا گیا اسی وجہ سے یہ حضرات جزء رابع کے قائل نہیں ہیں (۳) ابو علی الجبائی آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب کا قائل ہے تاکہ ابعادِ ثلاثہ کا زوایا قائمہ پر تقاطع ہو سکے زوایا قوائم زاویہ قائمہ کی جمع ہے اور زاویہ قائمہ اس شکل کو کہا جاتا ہے بایں طور کہ جزء رکھا جائے پھر دوسرا اسکے برابر میں پھر تیسرا ان دونوں کے ملتقیٰ پر ایک جانب میں اور چوتھا ملتقیٰ پر دوسری جانب میں تو سطح جوہری (طول و عرض) حاصل ہوگئی جن کا زوایا قائمہ پر تقاطع ہوگا پھر چار اجزاء ان کے اوپر رکھو تو ابعادِ ثلاثہ متقاطعہ علیٰ زوایا قوائم ہوگئے مثلاً اسی کو سمجھانے کے لئے بڑا کر کے یوں

لکھئے ۱۴|۱۳ یہ چار جزء ہیں جن میں تقاطع بھی ہے یعنی ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہیں اور چند زاویہ قائمہ کی شکل بھی بنی ہوئی ہے۔ مگر ابھی صرف طول وعرض ہی حاصل ہوا ہے اب ایسے ہی چار اجزاء ان کے اوپر رکھنے سے عمق کا بھی تحقق ہوگا اور تقاطع اور زوایا قوائم پہلے سے موجود ہیں اور زاویہ قائمہ پر تقاطع اس فریق کے نزدیک شرط ہے اسلئے انھوں نے آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب مانی ہے۔
جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وهو اى ماله قيام بذاته من العالم امّا مركبٌ من جزئين فصاعدًا وهو الجسم و عند البعض لا بد له من ثلاثة اجزاءٍ ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاءٍ ليتحقق تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة وليس هذا نزاعًا لفظيًا راجعًا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل واحدٍ ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاعٌ فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزءٌ واحدٌ انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب كافٍ فى الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئ اى عَظُمَ فهو جسيم وجُسامٌ بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسمٌ لا صفةٌ۔

ترجمہ اور یہ یعنی عالم میں سے جس کا قیام بالذات ہے وہ یا تو مرکب ہے دو جزء سے یا زیادہ سے اور یہ جسم ہے۔ اور بعض کے نزدیک تین اجزاء کا تحقق ضروری ہے تاکہ ابعادِ ثلثہ کا تحقق ہوسکے یعنی طول اور عرض اور عمق کا اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء تاکہ ابعادِ ثلثہ کا چند زاویہ قائمہ پر تقاطع ہوسکے اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی جانب راجع ہو یہانتک کہ اس کا یہ جواب دیدیا جائے کہ ہر ایک کو حق ہے کہ جو چاہے اصطلاح مقرر کرے بلکہ یہ نزاع اس معنیٰ میں ہے کہ لفظ جسم جس کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے کیا اس میں دو جزؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں پہلے لوگوں نے (یعنی دو جزء کے قائل ہیں) اس طرح حجت پکڑی کہ دو مساوی جسموں میں سے ایک کو جب اس پر ایک جزء زیادہ ہو جائے یوں کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر محض ترکیب جسمیت میں کافی نہ ہوتی تو وہ ایک جزء کی زیادتی کیوجہ سے جسمیت میں زیادہ نہ ہوتا، اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ تو صیغۂ اسم تفضیل ہے اس جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے زیادہ ہونیکے معنیٰ میں ہے بولا جاتا ہے جسُمَ الشئ یعنی وہ چیز زیادہ ہوگئی فہو جسیمٌ وجُسامٌ ضمہ کے ساتھ (یعنی جسم الشئ فہو جسیم وجُسام بمعنیٰ عظُم اور عظیم مستعمل ہے) اور گفتگو اس جسم

میں ہے جو کہ اسم ہے نہ کہ صفت۔

تشریح یہ بات تو پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ مصنفؒ کا مقصود حدوثِ عالم پر دلیل پیش کرنا ہے جس کا خلاصہ ہم عرض کر چکے ہیں وھو ای مالہ قیام بذاتہ من العالم الخ۔ شارح نے ای مالہ الخ سے ہو کے مرجع کو متعین کر دیا ہے اور اسی کا مرجع عین بھی ہو سکتا تھا یعنی عین جو قائم بالذات ہے وہ یا تو مرکب ہے یا غیر مرکب۔ غیر مرکب کی تفصیل آئندہ بیان کی جائیگی۔ اور جو مرکب ہے اس میں اختلاف ہے، دو جزؤں سے مرکب ہے یا زیادہ اجزاء سے۔ فصاعداً کے اندر بعض حضرات نے کہا ہے کہ فآ اذ کے معنیٰ میں ہے اور صاعداً صیغہ اسم فاعل مصدر کے معنیٰ میں ہے اب معنیٰ یہ ہوں گے او اصعد صعوداً یعنی دو جزء ہوں یا اس سے زیادہ ہوں، اور اسی مرکب کو جسم کہتے ہیں جو جمہور اشاعرہ کے نزدیک دو جزء سے مرکب ہے۔

وعند البعض لا بد لہ من ثلثۃ اجزاء لیتحقق الابعاد الثلثۃ اعنی الطول والعرض والعمق۔

اور بعض اشاعرہ کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے ورنہ اس کے بغیر ابعادِ ثلثہ متحقق نہیں ہو سکتے جس کی تفصیل ہم تقریر میں عرض کر چکے ہیں۔

وعند البعض من ثمانیۃ اجزاء لیتحقق تقاطع الابعاد الثلاثۃ علی الزوایا قائمۃ

اور ابو علی جبائی کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے تاکہ ابعادِ ثلاثہ کا بھی تحقق ہو سکے اور چند زاویہ قائمہ پر ان کا تقاطع بھی ہو سکے جس کی صورت ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے۔

ولیس ھذا نزاعاً لفظیاً راجعاً الی الاصطلاح حتی یدفع بان لکل احد ان یصطلح علی ماشاء بل ھو نزاع فی ان المعنی الذی وضع لفظ الجسم بازائہ ھل یکفی فیہ الترکیب من جزئین ام لا۔

یہاں سے شارح صاحب المواقف پر تعریض کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے اس کو نزاع لفظی قرار دیا ہے حالانکہ یہ نزاع لفظی نہیں بلکہ یہ نزاع حقیقی ہے۔ یہاں یہ کہنے سے چھٹکارا نہیں ہو سکتا کہ ہر فریق کو اپنی اصطلاح مقرر کرنیکا حق ہے یہ تو نزاع لفظی کی صورت میں کہا جا سکتا تھا بلکہ یہاں تو یہ اختلاف ہے کہ وہ معنیٰ جس کے لئے لفظ جسم کو وضع کیا گیا ہے اس کے لئے دو جزؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

تنبیہ:۔ فقیر انصاف سے اپنے دل کی بات عرض کرتا ہے کہ تعریفات کے اندر حقیقت سے گفتگو ہوتی ہے، مجازات سے نہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ جسم کے اندر ابعادِ ثلاثہ کا تحقق ضروری ہے تو پھر قولِ اول کے مطابق بالفعل بعدِ واحد کا تحقق ہے اور قولِ ثانی کے مطابق بالفعل بُعدین کا تحقق ہے جس سے ان دونوں اقوال کا مرجوح ہونا معلوم ہوتا ہے البتہ ابو علی جبائی اگرچہ اس کا مذہب باطل ہے مگر یہاں اس کے قول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اس نے آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب مانی ہے جس کی وجہ سے بالفعل ابعادِ ثلاثہ کا تحقق ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

احتج الاوّلون بانہٗ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزءٌ واحدٌ انہٗ اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كافٍ فی الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فی الجسمية ۔ یہ جمہور اشاعرہ نے اپنے قول پر دلیل پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دو جسم ہیں جو دونوں بالکل مساوی الاجزاء ہیں اب اگر ان دونوں میں سے ایک پر ایک جزء کا اضافہ کر دیا جائے تو جسم مزید علیہ دوسرے سے اجسم ہو گیا تو محض ایک جزء کے اضافہ کیوجہ سے اجسم ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم بننے کیلئے محض ترکیب کا تحقق کافی ہے جس کا ادنیٰ درجہ دو جزء ہیں ۔

تنبیہ :۔ اس دلیل پر احقر کو اعتراض ہے (۱) ماہیت میں اور عوارض میں تشکیک نہیں ہوتی کما صرح فی السلم اور اس دلیل میں تشکیک بالزیادۃ متحقق ہے کما لایخفی علی المتامل (۲) اس میں مصادرہ علی المطلوب کا شائبہ ہے پہلے جب دو جسموں کو جسم کہدیا جائے تب ہی تو یہ دلیل جاری ہونیکا امکان ہے اور ابھی تو جنکو جسمانِ مساویان سے تعبیر کیا گیا ہے ان کا جسم ہونا ہی محل تامل ہے، یہ دو اشکال تو اس مقام پر فقیر کو ہوتے ہیں۔ نبراس میں بھی یہاں ایک اشکال قائم کرکے اس کا جواب دیا گیا ہے فتدبر۔

وفیہ نظر لانہ افعل من الجسامۃ بمعنی الضخامۃ یقال جسُم الشیء ای عظُم فھو جسیم وجسامٌ بالضم والکلامُ فی الجسم الذی ھو اسم لاصفۃ ۔
یعنی فریق اول نے جو استدلال اپنے قول پر پیش کیا ہے اس پر علامہ تفتازانی کو بھی اعتراض ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا استدلال خروج عن المبحث ہے گفتگو چل رہی تھی ذات جسم کی جو اسم ہے اور آپ نے گفتگو شروع کر دی صفت کی یعنی اجسم کی جو اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کے معنیٰ زیادہ ضخم اور موٹا ہونے کے ہیں اس لئے استدلال درست نہیں ہے کیوں کہ جب اہلِ زبان اپنے محاورات میں ہٰذا اجسمُ من الآخر بولتے ہیں تو انکی مراد یہ نہیں ہوتی کہ مزید علیہ جسمیت میں دوسرے سے زیادہ ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ مزید علیہ کی جسامت اور ضخامت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے ۔ خلاصۂ کلام گفتگو غیر مشتق میں تھی صفت میں نہیں تھی مگر شارح کی نظر پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضور جسم جسامت ہی سے ماخوذ ہے اور الفاظِ منقولہ میں معانی لغویہ ملحوظ ہوا ہی کرتے ہیں تو ایک جزء کے اضافہ سے جسامت کا بڑھ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم دو جزؤں سے مرکب ہو سکتا ہے ۔

تنبیہ :۔ ہم نے ماقبل میں قولِ ثالث کو ترجیح دی ہے، یہ ترجیح اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ جسم کے اندر ابعادِ ثلاثہ کا بالفعل تحقق ضروری ہو اور اگر ابعادِ ثلاثہ کے تحقق کا جسم میں کوئی دخل نہ ہو تو پھر جمہور اشاعرہ کے قول کے حق ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے ۔

اَوْ غیر مُرکب کالجوھر یعنی العین الذی لایقبل الانقسام لافعلاً ولا وھماً ولافرضاً

وھو الجزء الذی لا یتجزیٰ ۔

ترجمہ یا وہ (جس کا قیام بذاتہ ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً اور نہ وہماً اور نہ فرضاً اور یہی وہ جز ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی۔

تشریح یعنی اعیان کی دو قسم ہیں۔ مرکب ہوگا یا غیر مرکب اول جسم ہے اور ثانی جوہر ہے۔ جب جوہر جسم کے مقابلہ میں بولا جائے تو اس سے مراد جوہر فرد یعنی جز لا یتجزیٰ ہوتا ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ قسمتِ فعلی کو اور نہ وہمی کو اور نہ فرضی کو قسمتِ فعلی یہ ہے کہ شئ کے اجزاء خارج میں منفک ہو جائیں خواہ قسمتِ قطعی کے ساتھ ہوں یا قسمتِ کسری کے ساتھ جسکو اردو میں کاٹنے اور توڑنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قسمتِ وہمی، قسمتِ وہمیہ جزئی ہوتی ہے کہ اس میں وہم کسی شئ جزئی پر یہ حکم لگاتا ہے کہ اس میں انفکاک ہے خواہ نفس الامر میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صرف وھم کی پیداوار ہوتی ہے اور قسمتِ فرضیہ وہ قسمتِ کلیہ ہے جس میں عقل کسی امر کلی پر انقسام و انفکاک کا حکم لگاتی ہے۔

سوال:۔ قسمت وہمی کا انکار جز لا یتجزیٰ میں کیوں کیا گیا جبکہ وہم تو اس میں بھی تقسیم کر سکتا ہے؟

جواب:۔ جب کوئی چیز ایسی قلیل الحجم ہو جائے کہ اس سے زیادہ کمی کی اس میں گنجائش نہ ہو تو وہ شئ اپنے حجم کے صغر کیوجہ سے قوتِ وہمیہ کے کنٹرول سے باہر ہوگی اور قوتِ وہمیہ وہیں قسمت کا کام انجام دے سکتی ہے جہاں ایسی مقدار موجود ہو جو انفصال و انفکاک کو قبول کر سکے۔

سوال:۔ چلئے آپ نے قسمتِ وہمی کا انکار کر دیا مگر قسمتِ فرضیہ کا کیوں انکار کیا جبکہ یہ بات مسلّم ہے کہ فرض العقل محالات و ممکنات دونوں میں چلتا ہے؟

جواب:۔ فرض کے دو معنیٰ ہیں اول معنیٰ تقدیر یعنی فرض کر لینا یہ معنیٰ محالات و ممکنات دونوں میں چلتے ہیں اور دوسرے معنیٰ ہیں تجویز یعنی عقل کا اسکو جائز قرار دینا یہ محالات میں جاری نہیں ہے اور قسمتِ فرضی میں فرض کے دوسرے معنیٰ مراد ہیں۔

ولم یقل وھو الجوھر احترازاً عن ورود المنع بان ما لا یترکب لا ینحصر عقلاً فی الجوھر بمعنی الجزء الذی لا یتجزیٰ بل لا بد من ابطال الھیولیٰ والصورۃ والعقول والنفوس المجردۃ لیتم ذٰلک ۔

ترجمہ اور مصنفؒ نے وہو الجوہر نہیں کہا ورودِ اعتراض سے احتراز کرتے ہوئے اس طریقہ پر کہ جو چیز مرکب نہیں وہ عقلاً جوہر یعنی جز لا یتجزیٰ میں منحصر نہیں بلکہ ضروری ہے ہیولیٰ اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ، ابطال تاکہ یہ حصر تام ہو۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جیسے ماتنؒ نے اما مرکب کے بعد وہوالجسم کہا تھا یہاں اما غیر مرکب کے بعد وہوالجوھر نہیں کہا بلکہ کالجوہر کہا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ماتن وہوالجوہر کہدیتے تو اعتراض وارد ہوتا کہ کیا غیر مرکب صرف جزء لایتجزیٰ میں منحصر ہے، تو پھر اسکو دلیل سے ثابت کرنیکی ضرورت پیش آتی ورنہ فلاسفہ ہیولیٰ اور صورت اور عقول اور نفوسِ مجردہ کو غیر مرکب مانتے ہیں اس کے باوجود انکو جزء لایتجزیٰ نہیں کہتے۔

خلاصۂ کلام وہوالجوھر کہنے کیلئے مذکورہ اشیاء اربعہ کا ابطال ضروری تھا جب وہوالجوھر کہنے کا مصنفؒ کو حق پہونچا اس لئے ماتنؒ نے اس سے تعرض نہ کرتے ہوئے کالجوہر کہدیا، اگرچہ جواب کی گنجائش تھی کہ ماتن باصطلاحِ متکلمین گفتگو فرمارہے ہیں اور انکی اصطلاح کے مطابق غیر مرکب جوہر فرد ہے تو ماتن پر کوئی اشکال نہ ہوتا۔

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لا يتجزّى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصُّورة۔

ترجمہ اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

تشریح یعنی فلاسفہ جزء لایتجزیٰ کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب اجزاء سے نہیں، بلکہ ہیولیٰ اور صورت سے مانتے ہیں۔

تنبیہات

ھیولیٰ:۔ فلاسفہ کے یہاں اس جوہر کو کہا جاتا ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس میں کچھ تغیر نہیں ہوتا ہے جیسے مثلاً لوہا کبھی بندوق و توپ کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی تلوار کی کبھی جہاز کی اور کبھی چھری اور چاقو کی، تو صورتیں مختلف ہیں مگر مادہ سب کا ایک ہے تو جو جوہر ان تمام صورتوں میں جاری وساری ہے وہ ہیولیٰ ہے اور جو کیفیت ایک شئی کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

اسی کو آسان الفاظ میں یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ جیسے موجوداتِ ذہنیہ میں ماہیت مرکبہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اس میں سے جزءِ عام کو جنس اور جزءِ خاص کو فصل کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی موجوداتِ خارجیہ میں مرکب کے اندر جو جزء عام ہے اس کو ہیولیٰ اور جو جزءِ خاص ہے اسکو صورت کہتے ہیں۔

ہیولیٰ کی اقسام حاشیہ رمضان آفندی میں بسط سے مذکور ہیں بخوف طوالت ہم نے انکو ترک کردیا فلیطالع ثمہ۔

صورۃ: وہ جوہر ہے جو ہیولیٰ میں حلول کرتا ہے اسی لئے اس کو حال اور ہیولیٰ کو محل کہتے ہیں۔

عقول:۔ عقل کے اوپر ہم تفصیلی گفتگو عقل کے بیان میں کرچکے ہیں مگر یہاں فلاسفہ کی مراد عقول سے عقولِ عشرہ

ہیں کیونکہ انکا عقیدۂ باطلہ یہ ہے کہ اللہ نے عقلِ اول یعنی ایک فرشتہ کو پیدا فرمایا، پھر اس فرشتہ نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان پیدا فرمایا پھر یہی سلسلہ دس تک چلا اسلئے فرشتے دس اور آسمان نو ہو گئے۔ سات وہ جوان کو اہلِ اسلام مانتے ہیں اور آٹھواں کرسی اور نواں عرش، اور ان دس فرشتوں کو وہ عقولِ عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو واجب بالغیر مانتے ہیں اور مجردات میں سے شمار کرتے ہیں وھٰذا القول مردودٌ لادلیل علیہ لا بالنقل ولا بالعقل

نفوس مجردہ :۔ عرف عام اور شرع میں روح کو نفس کہتے ہیں، روح انسانی کے سلسلہ میں عقلاء کے چند مذاہب ہیں، گروہ اہلِ اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس میں بحث کرنے سے سکوت اختیار کرتا ہے اس خیال سے کہ علم روح اللہ کے ساتھ مختص ہے، اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ روح ایک جسمِ لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے جیسے پانی گلاب کے پھول میں۔ اور حکماء نے کہا ہے کہ روح انسانی ایسا جوہر مجرد عن المادہ ہے جو بدن کے اندر دخول کئے بغیر اسی طرح تصرف کا تعلق رکھتا ہے جیسے حاکم کا تصرف اپنے اطراف سلطنت میں ہوتا ہے بعض صوفیہ، قاضی ابوزید الدبوسی اور امام غزالی بھی یہاں حکماء کے ہمنوا ہو گئے ہیں۔

پھر شارح نے نفوس کو مجردہ کی صفت سے مقید کر دیا جس کی وجہ یہ ہے کہ نفس بطریق اشتراک لفظی پانچ اشیاء پر بولا جاتا ہے۔ نمبر (۱)۔ نفس ثابتہ، جسم طبعی کے کمال کو کہا جاتا ہے اور کمال سے مراد اس کا اپنی ذات میں باعتبار نوع کے مکمل ہو جانا ہے اور اس کو کمالِ اول کہتے ہیں جیسے لوہے کا تلوار کی ہیئت اختیار کر لینا اور دوسرا کمال باعتبارِ صفت کے ہوتا ہے جسکو کمالِ ثانوی کہتے ہیں جیسے تلوار میں قوتِ قطع، اور جسم کے اندر حرکت اور انسان کے لئے علم کمالِ ثانوی ہے۔ نمبر (۲)۔ نفس حیوانی، جو حیوان کے بدن میں مدبر ہے یعنی اس کے حواس اور حرکات میں تدبیر کا کام انجام دیتا ہے۔ نمبر (۳)۔ نفس انسانیہ یعنی انسان کے اندر علوم کو مستنبط کرنیکی قوت جس کو فلاسفہ نے اور بعض اہلِ اسلام نے مجردات میں سے شمار کیا ہے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ اس کا بدن کے ساتھ بغیر حلول و دخول کے تدبیر کا تعلق ہے۔ والتفصیل فی شرح المواقف۔ نمبر (۴)۔ نفس فلکیہ منطبعہ، جس کے بارے میں انکا خیال ہے کہ یہ جسم فلک میں حلول کئے ہوئے ہے اور یہ نفس فلک کے لئے ایسا ہے جیسے ہمارے لئے قوتِ خیال۔ نمبر (۵)۔ نفس فلکیہ مجردہ، فلاسفہ اسکو فلک کیلئے ایسا مانتے ہیں جیسے بدنِ انسانی کے لئے نفسِ انسانیہ، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نفوس مجردہ سے مراد ملائکہ مدبرات ہیں۔

واقوی ادلۃ اثبات الجزء انہ لو وضعت کرۃ حقیقیۃ علی سطحٍ حقیقیٍ لم تماسہ الا بجزءٍ غیر منقسم اذ لو ماستہ بجزئین فکان فیھا خطٌ بالفعل فلم تکن کرۃ حقیقیۃ

ترجمہ اور اثباتِ جزء کی دلیلوں میں سے سب سے مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کرۂ حقیقی سطح مستوی پر رکھا جائے تو تماس نہیں کریگا وہ کرہ اس سطح مستوی سے مگر جزء غیر منقسم کے ساتھ آ

لئے کہ اگر تماس کرے کرہ سطح مستوی کے ساتھ دو جزؤں کے ساتھ تو ہوگا کرہ میں خط بالفعل، تو نہیں رہے گا وہ کرہ حقیقی۔

تشریح یہاں سے شارح علیہ الرحمہ جزء لایتجزیٰ کے ثبوت کے دلائل نقل فرمارہے ہیں یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کرہ حقیقی میں بالفعل باتفاقِ فریقین خط مستقیم کا تحقق نہیں ہے البتہ خط مستدیر کا وجود ہے تو اگر کرہ حقیقی کو کسی ہموار زمین پر رکھا جائے تو کرہ اس ہموار زمین سے صرف ایک جزء غیر منقسم سے تماس کرے گا اسلئے کہ اس کا تماس اس جگہ سے دو جزء سے ہوگا تو کرہ حقیقی میں خط مستقیم کا وجود ماننا ہوگا جو خلافِ اجماع ہونیکی وجہ سے باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہٰذا جب جزء غیر منقسم کے ساتھ تماس کا تحقق ہوگیا تو جزء لایتجزیٰ کا ثبوت ہوگیا اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

تنبیہ:۔ کرہ وہ جسم ہے جسکو سطح واحد گھیرے ہوئے ہو اس کے وسط میں ایک نقطہ ہو اس نقطہ سے نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہوں۔ سطح مستوی وہ ہے جس کے تمام اجزاء برابر ہوں جسمیں اونچ نیچ ہو اور یہی یہاں مراد ہے جس کا ترجمہ ہموار جگہ سے کردیا ہے ورنہ سطح حقیقی اسکو کہتے ہیں جو طول و عرض میں انقسام کو قبول کرے اور عمق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی نہایت خط ہے اور خط وہ ہے جسکے اندر فقط طول ہو عرض و عمق نہ ہو۔

واشهرها عند المشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسمًا لا الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلامنهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي۔

ترجمہ اور مشہور دلیل مشائخ کے نزدیک دو طرح پر ہے، وجہ اول یہ ہے کہ اگر ہر عین لاالی النہایۃ منقسم ہوگا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی الاجزاء ہے اور بڑائی اور چھوٹائی وہ اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور قلت و کثرت متناہی میں متصور ہوسکتی ہے۔

تشریح اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ آپکے قول کے اعتبار سے رائی کے دانہ اور پہاڑ میں کوئی فرق نہیں حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق بدیہی چیز ہے اور آپ کے قول کے مطابق جب یہ دونوں لاالی النہایۃ تقسیم کو قبول کریں گے تو دونوں غیر متناہی الاجزاء ہوں گے۔ حالانکہ ایک کا چھوٹا ہونا اور دوسرے کا بڑا ہونا محسوس و مشاہد ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ چھوٹائی اور بڑائی اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قلت و کثرت متناہی میں پائی جاتی ہے غیر متناہی

میں نہیں اور آپ کے قول کے مطابق مذکورہ دونوں چیزیں غیر متناہی ہوگئیں یہ خلاف بداہت ہے۔

وَالثانی ان اجتماع اجزاءِ الجسم لیس لذاته وَ الّا لَمَا قبل الافتراق والله تعالیٰ قادرٌ علی ان یخلق فیه الافتراق الی الجزء الذی لایتجزیٰ لان الجزءَ الذی تنازعنا فیه ان امکن افتراقهٗ لزمت قدرة الله تعالیٰ علیه دفعًا للعجز وان لم یمکن ثبت المُدعیٰ والکل ضعیفٌ۔

ترجمہ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع لذاتہ نہیں ہے ورنہ تو البتہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتے تو اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس میں جزء لایتجزیٰ تک افتراق کا خلق فرمادے۔ اس لئے کہ وہ جزء جس کے اندر ہم تنازع کر رہے ہیں اگر اس کا افتراق ممکن ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آئیگا عاجزی کو دور کرتے ہوتے، اور اگر ممکن نہیں تو مدعیٰ ثابت ہوگیا اور تمام دلائل کمزور ہیں۔

تشریح اس دوسری وجہ (یعنی دلیل ثالث) کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر جو اجزاء کا اجتماع ہے وہ لذاتہ نہیں اسلئے کہ اگر اجتماع ذاتی ہوتا تو اس میں کبھی افتراق نہ ہوتا۔ حالانکہ خلافِ مشاہد ہے اور جب اجتماع ذاتی نہ ہوا تو اس کا افتراق ممکن ہوا، اور ہر ممکن سے قدرتِ الٰہی کا تعلق ہے لہٰذا اب ہم کہیں گے کہ اللہ کی قدرت کا تعلق جب تمام ممکنات سے ہے اور یہ بھی ممکن ہے تو اللہ اس کو ایسے مقام تک تقسیم کرسکتا ہے کہ آگے اس کے اندر انقسام کی صلاحیت ہی ختم ہو جاتے لہٰذا جزء لایتجزیٰ اس طرح بھی ثابت ہوگیا۔

لان الجزء الذی تنازعنا فیه الخ مطلوب تو پہلی عبارت سے ثابت ہو چکا ہے، یہاں سے فرماتے ہیں کہ پھر جزء لایتجزیٰ میں بھی دوبارہ تقسیم ممکن ہوگی یا نہیں اگر دوبارہ بھی تقسیم ممکن ہو تو چونکہ ہر ممکن کے ساتھ اللہ کی قدرت کا تعلق ہے لہٰذا یہاں بھی ہوگا مگر یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ مفروض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ممکن کے ہر انقسام کو قوت سے فعلیت کی جانب نکال رکھا ہے لہٰذا جب مفروض یہ ہے تو آگے انقسام محال ہوگا تو بھی ہمارا مدعیٰ ثابت ہوگیا۔

وَان لم یمکن الخ اور اگر دوبارہ انقسام ممکن ہی نہیں تو ہماری بات بداہۃً ظاہر ہے کہ جزء لایتجزیٰ ثابت ہے۔ ان تینوں دلیلوں کو نقل کرنے کے بعد شارح فرماتے ہیں "وَالکلُّ ضعیفٌ" یعنی مذکورہ سارے دلائل کمزور اور ضعیف ہیں پھر ایک کے ضعف کی وجہ بیان فرماتے ہیں۔

أما الأولُ فلأنَّہٗ انمایدلُّ علیٰ ثبوت النقطۃ وھو لایستلزم الجزءَ لأن حُلولھا فی المحلِّ لیس الحلول السریانی حتّٰی یلزم من عدم انقسامھا عدم انقسام المحلِّ ۔

ترجمہ بہرحال اول تو اس لئے کہ وہ ثبوتِ نقطہ پر دلالت کرتی ہے اور وہ (یعنی نقطہ کا ثبوت) ثبوت جزء کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول محل میں حلول سریانی نہیں ہے یہاں تک لازم آجائے اس کے عدمِ انقسام سے محل کا عدمِ انقسام۔

تشریح یہ شارح نے دلیل اول کا ضعف بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ کرۂ حقیقی کا سطح مستوی سے جو تماس ہوگا وہ شئ غیر منقسم پر ہوگا مگر پھر بھی جزء ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے تو نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے اور یہ دونوں عدم انقسام میں اگرچہ مساوی ہیں مگر جزء جوہر ہے اور نقطہ حکماء کے یہاں عرض ہے اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب یہ عرض ہے تو اس کا مقوّم ومحل تو جوہر ہوگا اور عدمِ انقسام میں جو حال یعنی نقطہ کا حکم ہے وہ محل مقوّم کا بھی حکم ہوگا لہٰذا اس سے تو جزء کا ثبوت ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں حلولِ سریانی اور حلولِ طریانی وجواری۔ حلولِ سریانی یہ ہے کہ حال کا محل میں اس طرح حلول ہو ناکہ ایک کی جانب اشارہ حسیہ بعینہ دوسرے کی جانب ہو۔ جیسے روئی میں پانی گھس جائے تو روئی کیطرف اشارہ بعینہ پانی کیطرف ہے وعلی العکس، اور جیسے دودھ اور اس کی سفیدی یہ بھی حلول سریانی ہے کمالایخفیٰ اور جیسے مولوی بلال کی داڑھی اور اس کی سیاہی یہ حلولِ سریانی ہے۔ اور حلول طریانی وجواری یہ ہے کہ جہاں ایسا نہ ہو بلکہ حال اور محل میں جوار وپڑوس اور قرب کا تعلق ہو جیسے نقطہ خط کیطرف کو کہتے ہیں اور سطح جسم کیطرف کو کہتے ہیں اور یہ سب اعراض ہیں، بہرحال نقطہ کا خط کے اندر حلول طریانی ہے سریانی نہیں ہے حلول سریانی میں تو حال کے عدم انقسام سے محل کا عدمِ انقسام ہوسکتا تھا مگر کیا کیا جائے کہ یہاں تو حلول طریانی ہے جس میں حال کا عدمِ انقسام محل کے عدمِ انقسام کو مستلزم نہیں ہے لہٰذا جزء کا ثبوت نہ ہوا۔

وأما الثانی والثالثُ فلأنَّ الفلاسفۃ لایقولون بأنّ الجسمَ متألفٌ من اجزاءٍ بالفعل وانہا غیرمتناھیۃٍ بل یقولون انہٗ قابلٌ لانقساماتٍ غیرمتناھیۃٍ ولیس فیہ اجتماع اجزاءٍ اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم بہٖ لا باعتبار کثرۃ الاجزاء وقلتھا والافتراق ممکنٌ لا الیٰ نہایۃ فلا یستلزم الجزءَ۔

ترجمہ اور بہر حال ثانی اور ثالث پس اس لئے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں۔ بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم انقسامات غیر متناہی کو قبول کرنیوالا ہے، اور جسم میں بالکل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور بڑائی اور چھوٹائی اس مقدار کے اعتبار سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کی کثرت وقلت کے اعتبار سے اور افتراق لاالی النہایہ ممکن ہے تو یہ جزء کو مستلزم نہ ہوگا۔

تشریح مشائخ کی جانب سے جو دلیل بیان کی گئی ہے یعنی دلیل ثانی اسکی تردید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ تو اجزاء کا وجود ہی نہیں مانتے لہٰذا اجزاء کی قلت وکثرت کا انکے نزدیک کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگر فلاسفہ جسم کی ترکیب اجزاء سے مانتے اور پھر اجزاء کو غیر متناہی قرار دیتے تو آپ کی دلیل ان پر حجت ہوسکتی تھی بلکہ وہ یوں کہتے ہیں کہ جسم لاالی النہایہ تقسیم کو قبول کرسکتا ہے جسم میں اجزاء کا تحقق بالکل نہ ہوگا، رہا آپ کا یہ کہنا کہ چھوٹائی اور بڑائی جسم کی اجزاء کی قلت وکثرت پر موتوف ہے یہ فلاسفہ پر حجت نہیں اسلئے کہ ان کے یہاں عظم وصغر کا مدار اس مقدار پر ہے جو جسم کیساتھ قائم ہے جس کو وہ کمیت متصلہ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کو عرض شمار کرتے ہیں۔ خلاصۂ کلام آپ کی دلیل ثانی فلاسفہ پر حجت نہیں ہوسکتی آپ کے متکلمین پر ہوسکتی ہے جو عظم وصغر کا مدار اجزاء کی قلت وکثرت پر رکھتے ہیں، اور رہی آپ کی دلیل ثالث، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب افتراق ممکن ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت اس کو لاالی النہایہ تقسیم کرسکتی ہے لہٰذا اس دلیل سے بھی جزء ثابت نہ ہوا۔

وَامّا ادلۃ النفی ایضًا فلا تخلو عن ضعف ولھٰذا مال الامام الرازی فی ھٰذہ المسئلۃ الی التوقف۔

ترجمہ اور بہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازیؒ اس مسئلہ میں توقف کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

تشریح یہاں سے حضرت شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے بیان فرمودہ دلائل کمزور ہیں اسی طرح فلاسفہ نے جو دلائل جزء لایتجزیٰ کے ابطال پر پیش کئے ہیں (جن میں سے آپ میبذی میں پڑھ چکے ہیں) وہ بھی ضعیف ہیں اسی وجہ سے امام رازیؒ نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

فان قیل ھل لھٰذا الخلاف ثمرۃ، قلنا نعم فی اثبات الجوھر الفرد نجاۃ عن کثیر

من ظلمات الفلاسفۃ مثل اثبات الھیولیٰ والصورۃ المؤدی الیٰ قدم العالم و نفی حشر الاجساد وکثیر من اصول الھندسۃ المبتنی علیھا دوام حرکات السمٰوٰت و امتناع الخرق والالتیام علیھا۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا اس اختلاف کا کچھ ثمرہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں جوہر فرد کے اثبات میں نجات ہے فلاسفہ کی بہت سی تاریکیوں سے جیسے اثبات ہیولیٰ اور صورت جو مؤدی ہے عالم کے قدیم ہونیکی جانب اور حشر اجساد کی نفی کی جانب اور ہندسہ کے بہت سے اصول سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکتوں کا دوام مبنی ہے اور جن پر خرق والتیام کا امتناع مبنی ہے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ متکلمین اور فلاسفہ کا جو یہ اختلافی مسئلہ ہے اس کا کچھ فائدہ ہے یا نہیں؟ تو جواب دیا کہ اگر متکلمین جزء لایتجزیٰ کو ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے تو حدوث عالم اور موت کے بعد سارے حالات اور پوری شریعت ثابت ہو جائے گی، اور اگر اس کا ثبوت نہ ہو بلکہ اس کا ابطال ہو جائے اور ہیولیٰ اور صورت کا اثبات، تو پھر فلاسفہ قدم عالم کے اثبات میں کامیاب ہوں گے اور مرنے کے بعد جو اجسام وابدان کا حشر ہو گا اس کی نفی میں اور پوری شریعت کی نفی میں کامیاب ہوں گے نیز اثبات جزء سے اور بھی بہت سے فوائد ہیں اور اس کے ابطال میں بہت سے نقصانات ہیں شاید یہ شارح کا سہو ہے کہ انھوں نے "وکثیر من اصول الھندسۃ" کہا ہے اس لئے کہ علم ہندسہ میں ان باتوں سے گفتگو نہیں ہوتی بلکہ یہ تو فلاسفہ کا موضوع سخن ہے فلیتامل۔

تنبیہ:۔ امام فخر الدین رازی کی ولادت ۵۴۴ھ / ۱۱۵۹ء ہے، اور وفات ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء ہے۔ زبردست محقق اور علوم و فنون کا مانا ہوا امام ہے اور علوم حکمت کے اندر جب مطلقاً امام بولا جاتا ہے تو امام رازیؒ ہی مراد ہوتے ہیں

تقریر مزید عزیزان گرامی، آپ نے دیکھا کہ شارح نے متکلمین کی تین دلیلیں نقل فرما کر تینوں پر "والکل ضعیف" کہہ کر ضعف کا حکم لگایا ہے۔ **اقول**: دلیل اول سے نقطہ کا ثبوت مانا لیکن اگر اسکو خط سے منفک شمار کیا جائے تو اب اس کو کیا کہا جائے گا نقطہ تو ہو نہیں سکتا اس لئے کہ وہ عرض ہے اور جب اس کا انفکاک ہو گیا تو حکم سابق ختم ہو گیا لامحالہ جزء ماننا پڑیگا فثبت المدعیٰ، اور اس کا نقطہ ہونا منافی انفکاک نہیں ہے اس لئے کہ اس کا فی نفسہ عدم انقسام امر آخر ہے اور دوسری شئی سے منفک ہونا امر آخر ہے۔

وایضاً اقول، عظم وصغر اگر مقدار کی وجہ سے بھی مانا جائے تو رائی کے دانہ اور پہاڑ کے لاالی النہایہ تقسیم کے کیا معنیٰ ہیں؟ کیا یہ خلاف بداہت نہیں ہے جبکہ حکماء کا موضوع سخن اعیان خارجیہ کے احوال نفس الامری سے بحث کرنا ہے، یہ کیسی نفس الامری چیز ہے کہ معمولی سی ہوش رکھنے والا انسان بھی جس کا باور نہ کر سکے۔

والیضاً اقول، یہ کیسی حکمت ہے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ تمام اجسام ممکنہ درجۂ قوت سے درجۂ فعلیت میں آگئے ہیں تو پھر لا الی النہایہ امکانِ افتراق کے کیا معنیٰ ہیں؟

والیضاً اقول، فلاسفہ نے ابطالِ جزء پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ادنیٰ سے تغیر سے نقطہ کے اندر بھی جاری ہیں تو پھر نقطہ کی تسلیم اور جزء کا ابطال کیوں ہے؟

والیضاً اقول، فلاسفہ ابطالِ جزء پر دلائل قائم کرتے ہوئے جو وسط سے ملاقی ہونیکی بحث چھیڑ کر ابطال کی کوشش کرتے ہیں درحقیقت یہ ان کی عقل کا قصور ہے یہ درحقیقت تلاقی نہیں بلکہ انتساب ہے اور انتساب میں وسعت ہے۔ اور یہ مسلّم ہے کہ انتسابات غیر منقسم ہوا کرتے ہیں فلا اشکال۔ قولِ آخر کی تفصیل تقریر دلپذیر میں ہے۔ عزیزانِ گرامی! ہم انصاف کے ساتھ یہ عرض کردینا چاہتے ہیں کہ اثباتِ جزء و ابطالِ جزء کا مسئلہ منصوص علیہ نہیں ہے یعنی قرآن و حدیث میں اس سے کچھ تعرض نہیں کیا گیا اسلئے ہم اس مسئلہ پر زیادہ زور نہ دیتے اور اس کے پیچھے نہ پڑتے مگر کیا کیا جائے کہ فلاسفہ اس کا ابطال اور ہیولیٰ کا اثبات کرکے قدمِ عالم کے اثبات کے درپے ہیں جس سے ساری شریعت کا ابطال لازم آتا ہے اس لئے اس سے کچھ تعرض کرنا امر لابدی ہے۔

لہٰذا ہم کہیں گے کہ ادلۂ شرع چار ہیں جو آپ کی جانی پہچانی ہیں یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس مگر یہاں ایک بات اور ذہن نشین رہے کہ سب سے بڑی دلیل جس کا کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا وہ بداہت عقل ہے، تمام عقلاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بداہت عقل سے بڑھ کر کوئی دلیل نہیں ہے جیسے مثلاً یہ کہے کہ ہاتھ ہے اس کو بچہ بھی جانتا ہے کہ یہ ہاتھ ہے اس کے لئے نہ کسی دلیل کی حاجت ہے اور نہ کسی دلیل سے اسکو غلط کہا جاسکتا ہے کیونکہ وہ دلیل خلافِ بداہت اور خلافِ مشاہدہ ہوگی۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رہنی چاہئے کہ موصوف اوصاف سے کبھی بالذات متصف ہوتا ہے اور کبھی بالغیر و بالتبع متصف ہوتا ہے۔ یعنی موصوف کے اندر کبھی اس کا وصف ذاتی اور خانہ زاد ہوتا ہے اور کبھی عطاء غیر ہوتا ہے، جیسے عالمِ اسباب میں سورج نور سے بالذات متصف ہے اور چاند اور ساری زمین سورج کے واسطے سے منور ہے اسی طرح حرارت آگ کا وصف ذاتی ہے اور برودت پانی کا وصف ذاتی ہے لیکن جب پانی کو آگ کے اوپر رکھدیا جائے تو پانی جس کا وصف ذاتی برودت تھا حرارت سے متصف ہوجاتا ہے۔ مگر یہ حرارت پانی کی ذاتی نہیں بلکہ عطاء غیر ہے تاہم اگر کوئی کھولتے گرم پانی کے اندر اپنا ہاتھ رکھدے تو جل جائے گا پھر جب پانی کو آگ سے اتار کر علیحدہ رکھدیا جائے تو کچھ دیر کے بعد وہ پانی ٹھنڈا ہوجائیگا اگر یہ حرارت پانی کا وصفِ ذاتی ہوتا تو پانی ٹھنڈا نہ ہوتا، اسی طرح اگر بھڑکی ہوئی آگ کے اندر گرم پانی ڈال دیا جائے تو وہ آگ بجھ جائے گی اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرارت پانی کا وصفِ ذاتی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے۔

اسی طرح اوصافِ عارضہ میں سے کچھ اوصاف سریع الزوال ہوتے ہیں اور کچھ اوصاف بطی الزوال ہوتے

ہیں اگر کوئی شخص اوصافِ عارضہ لطئ الزوال کو دیکھ کر ان اوصاف کو موصوف کا وصفِ ذاتی کہے تو وہ ایسا ہے جیسے اگر کوئی شخص اپنی جوانی کو (جو لطی الزوال ہے) دیکھ کر کہے یا سمجھے کہ میں ہمیشہ جوان ہی رہوں گا بوڑھا نہیں ہوں گا تو ضرور دنیا والے اسکو احمق و بیوقوف سمجھنے پر مجبور ہوں گے اسی طرح اجسام کے اندر جو مقدار و کمیت متصلہ بظاہر معلوم ہو رہی ہے یہ بھی جسم کا وصفِ عارضی ہے اگرچہ لطی الزوال ہے لیکن اگر کوئی اسکو جسم کا وصف ذاتی قرار دینے لگے تو اس کا حال وہی ہوگا جو سابق میں گذرا ہے آپ نے بارہا مناظرِ عالم پر نگاہ ڈالتے ہوئے اس کا مشاہدہ کیا ہوگا کہ جسموں کا بحران ختم ہو جاتا ہے اور اپنی ہیئتِ سابقہ کی جانب عود کر جاتا ہے مثلاً اگر کوئی جانور مرجائے اور اس کو کہیں پھینکدیا جائے تو آٹھ روز کے بعد وہ گل سڑ کر ریزہ ریزہ ہو جائیگا، اسی طرح انسان کا جسم جب قبر میں رکھدیا جاتا ہے (علاوہ افراد مستثنیٰ کے) وہ چند ایام کے بعد ریزہ ریزہ ہو جائے گا اور آپ کو چند ہڈیوں کے علاوہ اور کوئی چیز وہاں پر نہیں ملے گی یہ مناظر بآواز بلند کہتے ہیں کہ جسم کی ترکیب ایسے ہی اجزاء سے ہوئی تھی جیسے نہایت میں یہ اجزاء لایتجزیٰ محسوس ہو رہے ہیں اور کل شئی یرجع الی اصلہ بھی اس کا مؤید ہے۔

ایک بدیہی مثال:۔ آپ نے بیس گرام رنگ ایک بالٹی پانی میں ملادیا اور وہ رنگ پانی میں گھل مل گیا تو اگر اس رنگ کو ظاہراً علیحدہ کرنا چاہیں تو علیحدہ نہیں ہو سکے گا، مگر ممکن ہے کہ وہمی یا فرضی طریقہ پر اس کی تقسیم و تفریق ہو سکے۔

پھر اگر آپ نے اس بالٹی سے ایک گلاس پانی لیکر ایک بڑے حوض میں ڈال دیا تو اس رنگ کا کچھ پتہ نہیں چل سکے گا حالانکہ اس کے اجزاء یہاں بالفعل موجود ہیں مگر اب یہ ایسا موجود نفس الامری ہے کہ اگر اس کی تقسیم و علیحدگی کرنا چاہیں تو قسمتِ فعلیہ کیا وہمی اور فرضی (بمعنیٰ تجویز العقل) بھی یہاں تقسیم نہیں ہو سکتی کیوں کہ رنگ کے اجزاء اتنے باریک و قلیل ہیں کہ قوتِ وہمیہ بھی اس کے ادراک سے عاجز ہے، ہم نے جو کچھ پیش کیا ہے یہ مشاہدہ ہے اور بداہتِ عقل کا مقتضاء ہے جس پر دلائل پیش کرنیکی ضرورت نہیں جب اثباتِ جزء لایتجزیٰ ایک بدیہی مسئلہ ہے تو اس کا انکار مکابرۂ محض اور سفسطہ ہے کل شئی یرجع الی اصلہ مدنظر رہے اور فرمانِ باری" اذا السماء انفطرت" اذا السماء انشقت، وتکون الجبال کالعھن المنفوش وغیرہ آیات پیش نظر رہیں تو اثباتِ جزء لایتجزیٰ پر کوئی اشکال نہ ہو سکے گا۔ دلیل قرآنی حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نور اللہ مرقدہٗ سے دورانِ وعظ سوال کیا گیا کہ کیا جزء لایتجزیٰ کا قرآن سے ثبوت ہے؟ تو آپ نے فوراً جواب میں ارشاد فرمایا کہ جی ہاں۔ اللہ کا فرمان اثباتِ جزء پر دال ہے، اور وہ فرمان یہ ہے" وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ" اس لئے کہ تمزیق باب تفعیل ہے جس کے خواص میں سے ایک خاصہ مبالغہ ہے جس کے معنیٰ ہوئے ریزہ ریزہ کرنا، پھر اس کے بعد کل ممزق سے اس کی مزید تاکید ہے یعنی ایسے ریزے کردیں گے جو ریزہ بننے کا نہا ہو گا، تو اس سے صاف ثابت ہوا کہ جزء لایتجزیٰ ثابت ہے۔ بعض حضرات نے اس آیت سے اثبات جزء پر

استدلال کیا ہے ثم اجعل علیٰ کلّ جَبَلٍ منھُنّ جُزءً الآیۃ مگر انصاف کے ساتھ یہ استدلال غلط ہے اسلئے کہ یہاں جزء بمعنی ٹکڑا ہے۔ فتدبر

انسان کے بدن سے پسینہ کا خروج باوجودیکہ بظاہر کمیت متصلہ کا بقاء ہے ہمارے قول سابق کی بھرپور تائید کرتا ہے اسی طرح انسان جب غسل کرتا ہے تو برودت کا اثر اندر محسوس ہوتا ہے۔ یہ ساری کیفیات بتلاتی ہیں کہ جو کمیت متصلہ محسوس ومشاہد ہے، یہ اجزاء ترکیبیہ کا عارضی جڑان واتصال ہے جو اثبات جزء کی جانب مشیر ہے۔

ابطالِ ہیولیٰ فلاسفہ نے ہیولیٰ کے اثبات میں ایڑی چوٹی کے زور لگائے مگر ہمارا ان سے یہ سوال ہے کہ جسکو آپ ہیولیٰ کہتے ہیں وہ متحیز بالذات ہے یا متحیز بالتبع یا نہ متحیز بالذات ہے اور نہ متحیز بالتبع۔ اگر فلاسفہ کہیں کہ متحیز بالذات ہے تو ہم کہیں گے کہ ہر متحیز بالذات جسم ہے دوسرے سے مستغنی اور بے نیاز ہے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ ہیولیٰ صورت کا محتاج ہے، اور اس کا محتاج ہونا متحیز بالذات ہونیکے منافی ہے تو معلوم ہوا کہ ہیولیٰ متحیز بالذات تو ہو ہی نہیں سکتا۔ یا آپ کہیں گے کہ متحیز بالتبع ہے تو ہم کہیں گے کہ جو اپنے تحیز میں غیر کے تحیز کے تابع ہو وہ عرض ہوتا ہے حالانکہ آپ ہیولیٰ کو بالاتفاق جوہر مانتے ہیں وہٰذا خلف۔ یا آپ کہیں گے کہ نہ متحیز بالذات ہے اور نہ متحیز بالتبع ہے اور پھر بھی اس کا وجود ہے، تو ہم کہیں گے کہ جو نہ متحیز بالذات ہو اور نہ متحیز بالتبع ہو وہ معقولات ثانویہ میں سے ہوگا حالانکہ فلاسفہ کا موضوع سخن موجوداتِ خارجیہ کے احوالِ واقعیہ سے بحث کرتا ہے فکیف الخروج عن المبحث۔ ان تمام معروضاتِ حقیرہ سے معلوم ہوا کہ جزء لایتجزیٰ ثابت ہے اور ہیولیٰ باطل ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مسئلہ فقہیہ:۔ حوض کے اندر اگر ناپاکی گر جائے اور پانی کے اوصاف میں تغیر نہ ہو تو وہ ناپاک نہ ہوگا مگر معتزلہ اسکو ناپاک قرار دیتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جزء لایتجزیٰ ثابت ہے اور معتزلہ کے نزدیک اس کا ثبوت نہیں تو پانی کے اجزاء کثیر ہیں اور ناپاکی کے قلیل، جب ناپاکی اور پانی کے اجزاء کا تقابل ہوتا ہوا جائے گا تو ایک مقام پر پہونچ کر ناپاکی کے اجزاء ختم ہو جائیں گے اور پانی کے اجزاء ابھی بکثرت باقی ہیں لہٰذا غالب کا اعتبار کرتے ہوئے حوض پر پاکی کا حکم جاری کیا جائے گا، اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ ناپاکی اور پانی دونوں لاالی النہایہ انقسام کو قبول کریں گے تو لاالی النہایہ پانی کے اجزاء کے ساتھ ناپاکی کے اجزاء کا تقابل رہے گا اسلئے حوض پر ناپاکی کا حکم جاری ہوگا (شامی ص$\frac{125}{1}$) مگر شامیؒ نے اس پر بعد میں اور بھی کلام کیا ہے۔ فلیتأمل

رہا مسئلہ حدوثِ عالم اور حدوث مادہ وروح کا اس کی تفصیل علم الکلام مصنفہ مولانا ادریس صاحب کاندھلوی میں ہے فلیراجع الیہ۔

وَالعَرَضُ مَا لا یقوم بذاتہ بل بغیرہ بان یکون تابعًا فی التحیز او مختصًا بہ اختصاص

النَّاعت بالمنعوت علٰی ما سبق لا بمعنی انّہ لا یمکن تعقلہ بدون المحل علٰی ما وُہم فانّ ذٰلک انما ھو فی بعض الاعراض۔

ترجمہ اور عرض وہ ممکن ہے جو بذاتِ خود قائم نہ ہو بلکہ اپنے غیر کے ساتھ اس طریقہ پر کہ وہ غیر کے تابع ہو تحیز میں یا مختص ہو اس کے ساتھ ناعت کے اختصاص کے مثل منعوت کے ساتھ اس تفصیل کے مطابق جو گذر چکی ہے نہ کہ اس معنیٰ میں کہ ممکن نہ ہو اس کا تعقل بغیر محل کے اس قول کے مطابق جس کا وہم کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

تشریح حضرت مصنفؒ عین کی تعریف پہلے بیان کر چکے ہیں اور پھر اس کی دو قسمیں جسم و جوہر کو بیان کر چکے ہیں۔ عرض کی تعریف حضرت مصنفؒ نے بیان نہیں فرمائی تھی ماقبل میں جو عرض کی تعریف تفصیل کے ساتھ گذری ہے وہ حضرت شارح نے بیان فرمائی تھی یہاں سے مصنفؒ عرض کی تعریف بیان فرماتے ہیں جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی اور عرض کی تعریف میں متکلمین اور حکماء کا اختلاف اور اس کی وجہ بھی ماقبل میں گذر چکی ہے۔ یعنی متکلمین نے عرض کی یہ تعریف کی کہ وہ اپنے تحیز میں غیر کے تحیز کے تابع ہو اور فلاسفہ نے عرض کی یہ تعریف کی کہ قائم اور متقوم کے اندر ایسا التعلق و اختصاص پیدا ہو جائے جس کو اختصاص ناعت بالمنعوت سے تعبیر کر سکیں، حضرت شارح خود حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں علیٰ ما سبق الخ یعنی اس کا بیان گذر چکا ہے اور ہم وہیں اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں اس کے بعد شارح عرض کی ایک تیسری تعریف نقل کر کے اس پر نکیر فرمارہے ہیں۔

تعریفِ ثالث کا ماحصل یہ ہے کہ عرض وہ ہے کہ بغیر محل کے جس کا تعقل ممکن نہ ہو، اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ تعریف غیر جامع ہے اس لئے کہ اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) نسبی (۲) غیر نسبی۔ نسبی وہ ہے جس کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہو جیسے اخوت اور ابوت اور بنوت وغیرہ، اور غیر نسبی وہ ہے جس کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہ ہو تو جب عرض کی مذکورہ دو قسمیں ہیں اور تعریف مذکور اس طرح کی گئی ہے کہ بغیر محل کے جس کا تعقل ممکن نہ ہو تو یہ تعریف اعراض نسبیہ کے لئے تو درست ہے مگر اعراض غیر نسبیہ پر چونکہ یہ تعریف صادق نہیں آئیگی اسلئے تعریف مذکور جامع نہ ہونیکی وجہ سے قصور و نقصان و کوتاہی سے خالی نہیں۔

تنبیہ:۔ حکماء کا کہنا ہے کہ جملہ موجوداتِ ممکنہ دو قسم پر ہے ایک جوہر اور دوسرے عرض پھر عرض کی دو قسمیں ہیں جن کو وہ معقولاتِ عشر سے تعبیر کرتے ہیں، منطق کی کتب مرقات وغیرہ میں اس کا بیان آپ کے سامنے آچکا ہے۔

عرض کی نو قسمیں یہ ہیں: اضافت، متیٰ، این، ملک، فعل، انفعال، وضع، کیف، کم، ہم سہولت کی غرض سے اس کا نقشہ عرض کرتے ہیں۔

موجوداتِ ممکنہ حادثہ دو قسم پر ہیں

جوہر
جو بذاتہٖ قائم ہو

عرض
جو بذاتہٖ قائم نہ ہو

نسبی
جس کا سمجھنا غیر کے سمجھنے پر موقوف ہو

غیر نسبی
جس کا تعقل غیر کے تعقل پر موقوف نہ ہو

اضافت ، متٰی ، آین ، ملک ، فعل ، انفعال ، وضع

- وہ نسبت جو کسی شئی کو دوسری شئی کے لحاظ سے عارض ہو جیسے اخوت یا بنوت وغیرہ
- کسی شئی کا حصول فی المکان
- کسی شئی کا حصول فی الزمان
- وہ ہیئت جو کسی شئی کو باعتبار احاطہ کے لاحق ہو جیسے تعمم اور تقمص
- کسی شئی کا غیر میں مؤثر ہونا
- کسی شئی کا غیر کے اثر کو قبول کرنا
- وہ ہیئت جو جسم کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لاحق ہو جیسے رکوع و قعود کی حالت

کیف
وہ ہیئت جو جسم کو اس کے بعض اجزاء کے اعتبار سے لاحق ہو جیسے رنگ رکوع و قعود کی حالت

کم
وہ عرض جو بذاتہٖ قابل تقسیم ہو

- متصل: جیسے مقدار اور خط اور سطح اور جسم تعلیمی
- منفصل: جیسے زمانہ

کیفیاتِ محسوسہ
جن کا ادراک بطریق حس ہو

- راسخہ: جیسے حلاوتِ عسل
- غیر راسخہ: جیسے حمرۃ خجل

کیفیاتِ نفسانیہ

- راسخہ: وہ صفت جو بعد حصول اپنے محل میں ثابت ہو جیسے ملکہ یعنی مثلاً مدرس کا علم
- غیر راسخہ: جو بعد حصول اپنے محل میں قائم دائم نہ ہو اسی کو حال کہتے ہیں جیسے مبتدی طلبہ کا علم

کیفیاتِ کمیات

کیفیاتِ استعدادیہ
جیسے تلیّن و صعوبت وغیرہ

تنبیہ :۔ یہ ساری تقریر جو کی گئی ہے فلاسفہ کے قول کے مطابق ہے ورنہ حضراتِ متکلمین آین کے علاوہ باقی ان تمام چیزوں کا انکار کرتے ہیں اور سب کو وہمی اور انتزاعی قرار دیتے ہیں متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سب کا وجود مانا جائے تو ان کے لئے محل ہونا چاہئے پھر ان کے اور ان کے محل کے درمیان نسبت ہوگی۔ پھر اس نسبت کیلئے دوسری نسبت ہوگی الخ جس سے تسلسل مستحیل لازم آئیگا متکلمین صرف ان میں سے آین کو مانتے ہیں جسکو وہ اپنی زبان میں کون سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی ان کے یہاں چار قسمیں ہیں : اجتماع ، افتراق ، حرکت ، سکون جس کی تفصیل ابھی آتی ہے ۔

وَیحدث فی الاَجسَام وَالجواھر قیل ھومن تمام التعریف احترازاً عن صفات اللہ تعالیٰ وقیل لابل ھوبیَانُ حُکمہٖ۔

ترجمہ اور عرض پیدا ہوتا ہے اجسام اور جواہر میں، کہا گیا ہے کہ یہ تعریف کا تتمہ ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کرتے ہوئے اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور اجزاء لایتجزیٰ کے اندر ہوتا ہے کیونکہ وہ بذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ یا تو جسم کے ساتھ اس کا قیام ہوگا یا جزء کے ساتھ اس کا قیام ہوگا۔

اس کے بعد حضرت شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا یہ فرمان عرض کی تعریف کا تتمہ ہے یا عرض کی تعریف کا حکم ہے، اس کے اندر دو قول نقل کئے ہیں، اگرچہ دونوں قولوں کو شارح نے قیل سے تعبیر کیا ہے جن لوگوں نے اسکو تعریف کا تتمہ قرار دیا ہے انکی دلیل یہ ہے تاکہ عرض کی تعریف سے صفاتِ باری خارج ہوجائیں اس لئے کہ صفاتِ باری اجسام و اجزاء میں ظاہر نہیں ہوتیں۔ مگر اس تاویل میں یہ ضعف ہے کہ صفاتِ باری تو مبحث سے پہلے ہی سے خارج ہیں اسلئے کہ یہ عالم کی قسمیں بیان کی جارہی ہیں جس سے ذاتِ باری اور صفات باری خارج ہیں لہٰذا اگر اسکو عرض کا حکم قرار دیا جائے تو مناسب ہے کہ حکم سے مراد یہاں اثر مرتب لیا جائے اب کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

کالالوان واصُولھَا قیل السّوادُ والبیَاضُ وقیل الحُمرۃ والخُضرۃ والصُّفرۃ ایضًا والبَواقی بالترکیب۔

ترجمہ جیسے رنگ اور اس کے اصول، کہا گیا ہے کہ سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا کہ سُرخی اور سبزی اور زردی بھی اور باقی ترکیب کیوجہ سے ہیں۔

تشریح الوآن لون کی جمع ہے بمعنیٰ "اللون صفۃ الجسم من السّواد وَالبیاض والحمرۃ ومافی ھذاالباب (وبینتہٗ فی حاشیۃ التعریفات) اصول مبتدا ہے السواد الخ اس کی خبر ہے، قیل بطریق جملہ معترضہ ہے۔

بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ رنگ کا وجود ثابت نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی کارخانہ ہے، سفیدی جو نظر آتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت باریک اجزاء میں شفاف اور چمکدار ہوا مل جاتی ہے سفید رنگ نظر آنے لگتا ہے جیساکہ پانی میں جھاگ اٹھتے ہیں تو سفید نظر آنے لگتے ہیں حالانکہ یہاں سفیدی کا بالکل وجود

نہیں ہے اسی طرح برف کو دیکھو تو وہ ایک سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزاء جم جاتے ہیں چونکہ وہ نہایت شفاف اور چھوٹے ہوتے ہیں ان میں ہوا بھر جاتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جسم سفید ہے اور سیاہی کا مدار اسباب سفیدی کے خلاف پر ہے کہ یہاں ہوا اور روشنی اجزاء جسم میں زیادہ داخل نہیں ہوتی۔ پانی دیکھو، جس تالاب کا پانی نہایت گہرا ہوتا ہے وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ خود بخود پانی سیاہی پیدا کرتا ہے وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ جب پانی کسی جسم میں بھرتا ہے اور اس کے عمق میں نفوذ کرتا ہے تو وہاں سے ہوا اپنی لطافت کی وجہ سے اور پانی کی ثقالت کی وجہ سے نکل جاتی ہے اور چونکہ پانی ہوا کی طرح شفاف نہیں ہوتا اسلئے جسم میں تاریکی اور اندھیرا باقی رہ جاتی ہے، اور یہ خیال بندھ جاتا ہے کہ یہ جسم سیاہ ہے مگر یہ بعض فلاسفہ کی رائے ہے جو در حقیقت سفسطہ ہے ورنہ حق یہ ہے کہ سیاہی و سفیدی کو حقیقۃً وجود حاصل ہے تخیل پر ہی اس کا مدار نہیں ہے۔

رنگ کے اصول صرف دو ہیں سفیدی اور سیاہی اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ پانچ دو تو مذکورہ اور سرخی وسبزی اور زردی، باقی رنگوں کی جتنی قسمیں ہیں وہ ان پانچوں ہی کی ترکیبوں سے حاصل ہوتی ہے

وَالاکوان وھی الاجتماع والافتراق والحرکۃ والسکون۔

ترجمہ :- اور جیسے اکوان اور یہ اجتماع اور افتراق اور حرکت اور سکون ہے۔

تشریح اکوان، کون کی جمع ہے۔ کون کہتے ہیں کسی شی کے حصول فی المکان کو جس کو حکماء أین سے تعبیر کرتے ہیں۔

پھر متکلمین نے کون کی چار قسمیں کی ہیں (۱) اجتماع، دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آسکے اجتماع کہلاتا ہے (۲) افتراق، دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا امکان ہو افتراق کہلاتا ہے (۳) حرکت، کسی شیٔ کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے وہ دوسری جگہ میں رہ چکی ہے حرکت کہلاتا ہے (۴) سکون، کسی شیٔ کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی تھا سکون کہلاتا ہے۔ فلاسفہ سکون کی یہ تعریف کرتے ہیں: عدم الحرکۃ عمّا من شانہ ان یتحرّک، تو سکون فلاسفہ کے نزدیک عدمی ہوگا اور متکلمین کے نزدیک وجودی۔

تنبیہ :- فلاسفہ کے نزدیک حرکت چار طرح پر واقع ہوتی ہے (۱) حرکت کمّی (۲) حرکت کیفی (۳) حرکت أینی (۴) حرکت وضعی، حرکت أینی جسم کا ایک کمیت (مقدار) سے دوسری کمیت کیطرف منتقل ہونا مثلاً بڑھ جانا گھٹ جانا حرکت کمی ہے، جسم کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کیطرف منتقل ہو جانا حرکت کیفی ہے۔ اور ایک وضع سے دوسری وضع اختیار کرنا مثلاً اوندھا تھا سیدھا ہو گیا اسکو حرکت وضعی کہتے ہیں۔

ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جانا اس کا نام حرکت اینی ہے متکلمین صرف اسی حرکت اینی کو مانتے ہیں اور جب وہ لفظ حرکت بولتے ہیں تو اس سے اینی مراد لیتے ہیں، اور کبھی حرکت وضعی پر بھی اس کا اطلاق کر دیتے ہیں۔ جوہر میں جو صورت کی تبدیلی واقع ہوتی ہے کہ پانی تھا اس کی ہوا ہوگئی یا آگ کی ہوا ہوگئی، تو اس تبدیلی کو حرکت نہیں کہا جاتا اسلئے کہ یہ دفعۃً واقع ہو جاتا ہے اور حرکت میں تدریج ضروری ہے پس عنصر کے ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کے قبول کرنے کا نام حرکت نہیں بلکہ کون وفساد ہے

وَالطعوم وانواعها تسعةٌ وهي المرارةُ والحرافةُ والملوحةُ والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهةُ۔ ثم یحصل بحسب الترکیب انواعٌ لا تحصٰی۔

ترجمہ اور ذائقے اور اسکی انواع نو ہیں اور یہ کڑواہٹ اور تیزی (چرچراہٹ) اور نمکین اور کسیلا (بکبا) اور ترشی اور گلوگیری اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا ہیں۔ پھر حاصل ہوتی ہیں ترکیب کے اعتبار سے بے شمار قسمیں۔

تشریح مرارۃ کے معنیٰ تلخی اور کڑواہٹ جیسے ایلوے میں ہوتی ہے اور یہ سب ردی ذائقہ ہے حرافۃ کے معنیٰ تیزی اور چرچراہٹ جیسے کالی مرچ اور سونٹھ میں ہوتی ہے۔ ملوحۃ نمکینی جیسے نمک میں ہوتی ہے۔ عفوصۃ اور قبض کے معنیٰ بستگی اور گلوگیری، درحقیقت یہ الگ الگ دو ذائقے نہیں بلکہ ایک ہے، البتہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قابض چیز زبان کی سطح ظاہری کو دباتی ہے اور عفص چیز زبان کے اندر اور باہر دونوں جگہ کو دباتی ہے اور کھردرا کرتی ہے، طبیعت بھی دونوں کی سرد وخشک ہے۔ حموضۃ: ترشی اور کھٹاس۔ حلاوۃ: مٹھاس جیسے شہد میں، اور دسومۃ چربی جیسے گھی اور مکھن میں اور تفاہت پھیکاپن جیسے روٹی میں۔ اصل ذائقے یہی ہیں پھر ترکیب سے بیشمار ذائقے تیار ہوتے ہیں۔

وَالرَّوائح وانواعها کثیرۃ ولیست لها اسماءٌ مخصوصۃ۔

ترجمہ:- اور بوئیں اور انکی انواع کثیر ہیں اور ان کے لئے مخصوص نام نہیں ہیں۔
تشریح:- بلکہ انکو اضافت کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے مشک کی خوشبو۔ وقس علیٰ ہٰذا۔

وَالاظهران ماعدا الاکوان لایعرض الا الاجسام۔

ترجمہ اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ جو اعراض اکوان کے علاوہ ہیں وہ عارض نہیں ہوتے مگر اجسام کو۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسموں میں سے تین فقط اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، ذائقہ اور بو۔ البتہ کون کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے یعنی جوہر فرد (جزء لایتجزی) کا نہ کوئی رنگ ہوتا اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو، مگر شارح کا ظن ہے حالانکہ عدم ادراک عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ فتامل۔

وَاِذَا تَقَرَّرَ اَنَّ الْعَالَمَ اَعْيَانٌ وَّ اَعْرَاضٌ وَالْاَعْيَانُ اَجْسَامٌ وَّجَوَاهِرُ فَنَقُوْلُ الْكُلُّ حَادِثٌ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو ہم کہیں گے کہ (یہ) تمام حادث ہیں۔

تشریح جب ماقبل میں یہ بات ثابت کی جاچکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان اجسام و جواہر میں منحصر ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام چیزیں حادث ہیں جب یہ تمام چیزیں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا اور یہی مدعیٰ تھا کہ العالم بجمیع اجزائہ محدث۔

تنبیہ:۔ اعیان کا حصر اجسام و جواہر میں بیان کر دیا گیا ہے مگر اعراض کے حصر سے تعرض نہیں کیا گیا اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اعراض کے حصر پر کوئی دلیل نہیں ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے حصر میں کلام طویل تھا، یا اس وجہ سے کہ مقصود حدوث عالم کا بیان ہے اور یہ مقصود بغیر اعراض کے حصر کے بھی حاصل ہے۔

اَمَّا الْاَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُوْنِ وَالضَّوْءِ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادِ بَعْدَ الْبَيَاضِ وَبَعْضُهَا بِالدَّلِيْلِ وَهُوَ طَرَيَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِيْ اَضْدَادِ ذٰلِكَ فَاِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لِاَنَّ الْقَدِيْمَ اِنْ كَانَ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ فَظَاهِرٌ وَّاِلَّا لَزِمَ اِسْتِنَادُهٗ اِلَيْهِ بِطَرِيْقِ الْاِيْجَابِ اِذِ الصَّادِرُ مِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ يَكُوْنُ حَادِثًا بِالضَّرُوْرَةِ وَالْمُسْتَنَدُ اِلَى الْمُوْجِبِ الْقَدِيْمِ قَدِيْمٌ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ بہرحال اعراض تو ان میں سے بعض تو مشاہدہ کے ساتھ ہیں جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد، اور سیاہی سفیدی کے بعد، اور ان میں سے بعض دلیل کے ساتھ اور وہ (دلیل) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں اسلئے کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہو تو ظاہر ہے اور اگر (واجب لذاتہ) نہ ہو تو لازم آئیگا اس کا استناد واجب لذاتہ کی

جانب ایجاب کے طریقہ پر اس لئے کہ جو کسی شئی سے قصد و اختیار سے صادر ہوتا ہے اور موجب قدیم کی جانب مستند ہوگا وہ قدیم ہوگا علت سے معلول کے تخلف کے امتناع کی ضرورت کیوجہ سے۔

تشریح یہاں سے شارح اعراض کا حدوث ثابت فرمارہے ہیں کہ بعض اعراض کا حدوث تو ہمارے مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ سکون کے بعد حرکت اور ظلمت کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی آگئی ہے۔ اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے جیسے اشیاء مذکورہ میں حرکت اور روشنی اور سیاہی کے آنیکے بعد انکی اضداد پر عدم طاری ہوگیا یعنی سکون اور ظلمت اور سفیدی پر عدم طاری ہوگیا ہے۔

اور یہ مقدمہ فلاسفہ اور متکلمین سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہوسکتا بالفاظ دیگر جس پر عدم طاری ہوگا وہ چیز قدیم نہیں ہوسکتی۔ اسی مقدمہ کو متکلمین "القدم ینافی العدم" سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء "ما ثبت قدمہ امتنع عدمہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ قدیم پر عدم طاری کیوں نہیں ہوسکتا تو اس کا جواب دیا کہ قدیم یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا واجب لذاتہ نہیں ہوگا اور دونوں کا عدم محال ہے۔ اول صورت تو ظاہر ہے کہ واجب لذاتہ کا عدم محال ہے۔ اور رہی قدیم کی قسم ثانی تو اس کا صدور یا تو ممکن سے مانوگے یا واجب سے، اول صورت محال ہے ورنہ تسلسل لازم آئیگا کما لا یخفی۔ اور اگر اس کا صدور واجب لذاتہ سے مانا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی صدور بالایجاب ہے، یا بالاختیار، اگر بالاختیار مانتے ہیں تو اس کا حادث ہونا لازم آئیگا اسلئے کہ جو چیز قصد و ارادہ سے صادر ہوگی تو وہ ارادہ سے پہلے معدوم ہوگی اسی عدم کیوجہ سے تو اس کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہوگا۔

اور اگر صدور بالایجاب مانتے ہیں تو اس پر عدم طاری نہ ہوگا اگر صدور بالایجاب کے باوجود بھی صادر کو حادث مانا جائے تو علت تامہ سے معلول کا تخلف لازم آئیگا جو باطل ہے۔ یہاں شارح نے عجیب فلسفیانہ اسلوب اختیار فرمایا اور مقصد صرف یہ ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہوسکتی اور جملہ اعراض پر عدم طاری ہوتا ہے معلوم ہوا کہ اعراض سب کے سب حادث ہیں اعراض کا حدوث ہی یہاں شارح کا مقصود ہے۔

تنبیہ:۔ صدور بالایجاب کی صورت یہ ہے کہ صادر بغیر علت کے اختیار و ارادہ کے صادر ہو اور علت کو صادر کے روکنے کے اوپر بھی قدرت نہ ہو جیسے سورج سے اس کی شعاعیں بغیر ارادہ ہوتی ہیں۔ اس بات پر متکلمین و فلاسفہ کا اتفاق ہے کہ جب معلول علت تامہ واجبہ سے بطریق ایجاب صادر ہو تو وہ معلول قدیم ہوگا ورنہ حادث ہوگا پھر متکلمین عالم کو حادث اور فلاسفہ قدیم مانتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ قادر مطلق سبحانہ وتعالیٰ کو صانع بالایجاب مانتے ہیں، اور متکلمین اس کو فاعل مختار مانتے ہیں قول اول کے مطابق قدم عالم متحقق اور قول ثانی کے مطابق اس کا حدوث اظہر ہے، وہو الحق کما ہو ظاہر۔

ہم نے علت کے ساتھ تامہ ہونیکی قید اسلئے لگائی ہے کہ علت تامہ کے بعد معلول کا تحقق ضروری ہے۔

جیسے طلوع آفتاب کے ساتھ وجودِ نہار کا اور علت ناقصہ معلول کے وجود کو مستلزم نہیں ہے جیسے کلمہ اور تصور کلام اور تصدیق کو مستلزم نہیں ہیں الموجب بالذات ھوالذی یجب ان یصدر عنہ الفعل ان کان علۃً تامۃً لہٗ من غیر قصد وارادۃٍ کوجوب صدور الاشراق عن الشمس والاحراق عن النار کذا قال السید فی التعریفات۔

وَاما الاعیان فلانھا لاتخلو عن الحوادث وکل ما لایخلو عن الحوادث فھو حادث

ترجمہ اور بہرحال اعیان پس اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہیں اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہیں ہے تو وہ حادث ہے۔

تشریح حضرت شارح ماقبل میں اعراض کا حدوث دلائل سے اور مشاہدہ سے ثابت فرما چکے ہیں تو اب یہاں سے اعیان کا حدوث بیان فرماتے ہیں جس کیلئے انھوں نے ایک قیاس پیش کیا ہے جو شکل اول ہے۔ پہلا مقدمہ صغریٰ ہے اور دوسرا کبریٰ ہے نتیجہ کو ظاہر ہونے کی وجہ سے اور ماقبل میں مذکور ہونیکی وجہ سے چھوڑ دیا۔ الاعیان لاتخلو عن الحوادث، یہ صغریٰ ہے، وکل مالایخلو عن الحوادث فھو حادث کبریٰ ہے۔ نتیجہ نکلا الاعیان حادثۃٌ۔ اب شارح دونوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

اما المقدمۃ الاولیٰ فلانھا لاتخلو عن الحرکۃ والسکون وھما حادثانِ۔

ترجمہ بہرحال پہلا مقدمہ پس اس لئے کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں حادث ہیں۔

تشریح یہ صغریٰ کی دلیل ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ اعیان حوادث سے کیوں خالی نہیں؟ تو شارح نے جواب دیا کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں اور ماقبل میں تمام اعراض کا حدوث ثابت ہو چکا اور حرکت وسکون بھی عرض ہیں لہٰذا یہ بھی حادث ہیں اور جو حوادث کا محل ہوتا ہے وہ بھی حادث ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اعیان سب حادث ہیں لہٰذا صغریٰ مسلّم ہے اور نتیجہ صحیح ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں۔

اما عدم الخلو منھما فلان الجسم اوالجوھر لایخلو عن الکون فی حیزٍ فان کان مسبوقاً بکون اٰخر فی ذٰلک الحیز بعینہٖ فھو ساکنٌ وان لم یکن مسبوقاً بکون اٰخر فی ذٰلک الحیز بل فی حیز اٰخر فمتحرک وھٰذا معنیٰ قولھم الحرکۃ کونان فی اٰنین

فی مکانین والسکون کونان فی آنین فی مکانٍ واحدٍ۔

ترجمہ بہر حال خالی نہ ہونا (اعیان کا) ان دونوں سے (حرکت وسکون سے) پس اسلئے کہ جسم وجوہر کسی حیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے۔ پس اگر وہ مسبوق ہو (یعنی اس سے پہلے گذر چکا ہو) دوسرے کون کے ساتھ بعینہ اسی حیز میں تو وہ ساکن ہے، اور اگر وہ مسبوق نہ ہو اسی حیز میں دوسرے کون کے ساتھ بلکہ دوسرے حیز میں تو وہ متحرک ہے اور یہی معنیٰ ہیں ان کے اس قول کے کہ حرکت وہ دوکون ہیں دو زمانوں میں دو مکانوں میں، اور سکون وہ دوکون ہیں دو زمانوں میں ایک مکان کے اندر۔

تشریح صغریٰ پر جو دلیل پیش کی گئی تھی وہ فلانہا لاتخلو الخ ہے۔ اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جسم وجوہر کسی حیز میں ہوں گے پھر زمانِ سابق میں یا تو اسی حیز میں ہوگا یا غیر میں، اگر اول صورت ہو تو یہ ساکن ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو یہ متحرک ہے۔ بعض حضرات متکلمین نے حرکت وسکون کی تعریف دوسرے الفاظ میں کی ہے۔ شارح کی اس تعریف کا بھی یہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کیا ہے پس انھوں نے ان الفاظ میں تعبیر کر دیا کہ الحرکۃ کونانِ فی آنین فی مکانین، والسکون کونان فی آنین فی مکانٍ واحدٍ، اور یہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ متکلمین کے یہاں کون کے وہ معنیٰ ہیں جو حکماء کے یہاں این کے ہیں تو پھر اس تعریف پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرکت کے اندر تو دوکون نہیں اور نہ سکون میں بلکہ کونِ واحد ہے کما لایخفیٰ، پھر اس تعریف میں حرکت کو کونان سے کیوں تعبیر کیا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں مسامحت ہے اور کون کو بطریق تجرید مطلق ہونیکے معنیٰ میں استعمال کیا ہے تو پھر کون کے تعدد کی حرکت وسکون دونوں میں گنجائش ہے کما لایخفیٰ۔

فان قیل یجوز ان لایکون مسبوقاً بکونٍ آخر اصلاً کما فی آن الحدوث فلایکون متحرکاً کما لایکون ساکناً قلنا ھٰذا المنع لایضرّنا لما فیہ من تسلیم المدعیٰ علی الکلام فی الاجسام التی تعددت فیہا الاکوان وتجددت علیہا الاعصار والازمان۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جائز ہے کہ وہ مسبوق نہ ہو دوسرے کون کے ساتھ بالکل، جیسا کہ پیدا ہونیکے وقت میں تو وہ متحرک نہ ہوگا جیسے کہ وہ ساکن نہ ہوگا تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو مضر نہیں بوجہ اس کے کہ اس کے اندر مدعیٰ کی تسلیم ہے باوجودیکہ گفتگو ان اجسام میں ہے جن میں اکوان متعدد ہوں اور جن پر اعصار وازمان نئے نئے ہوکر گذر گئے ہوں۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض یہ

ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جسم وجوہر حرکت وسکون سے خالی نہیں ہے لیکن جو جسم مثلاً ابھی ابھی پیدا ہوا اسکو نہ متحرک کہہ سکتے ہیں اور نہ ساکن، کیونکہ اس سے پہلے اس کا کوئی حیز تھا ہی نہیں، تو یہاں آپ کی دلیل کیسے جاری ہوگی۔ تو اس کا جواب دیا کہ حضور اس میں تو ادرہمارے دعویٰ کو ماننا ہے کیونکہ ہمارا دعویٰ ہی یہ ہے کہ اعیان حادث ہیں اور اس کے حدوث کا آپ نے خود ہی اقرار کرلیا ہے تو ذرا سوچ سمجھ کر اعتراض کیجئے کہ یہ کس رُخ کو جارہا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا موضوع سخن وہ اعیان ہیں جن پر اکوان مختلفہ اور ازمانِ مختلفہ گذر چکے ہوں تو آپ کا یہ اعتراض خروج عن البحث کی قبیل سے ہے۔

واما حدوثہما فلانہما من الاعراض وھی غیر باقیۃ۔

ترجمہ اور بہرحال ان دونوں کا حدوث (یعنی حرکت وسکون کا) پس اس لئے کہ یہ دونوں اعراض میں سے ہیں اور اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

تشریح اس عبارت میں شارح حرکت وسکون کا حادث ہونا ثابت کر رہے ہیں کہ چونکہ یہ دونوں عرض ہیں اور عرض میں بقاء نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ حرکت وسکون میں بقاء نہیں ہے یعنی دونوں حادث ہیں۔

ولان ماھیۃ الحرکۃ لما فیھا من انتقال حال الی حال تقتضی المسبوقیۃ بالغیر والازلیۃ تنافیھا ولان کل حرکۃ فھی علی التقضی وعدم الاستقرار وکل سکون فھو جائز الزوال لان کل جسم فھو قابل للحرکۃ بالضرورۃ وقد عرفت ان ما یجوز عدمہ یمتنع قدمہ۔

ترجمہ اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت بوجہ اس کے کہ اسکے اندر ایک حال سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے مسبوقیت بالغیر کا تقاضہ کرتی ہے اور ازلیت اس کے منافی ہے اور اسلئے کہ ہر حرکت پس وہ گذرنے اور عدم استقرار پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز الزوال ہے اس لئے کہ ہر جسم یقیناً حرکت کو قبول کرنیوالا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے۔

تشریح یہاں سے شارح حرکت وسکون کے حادث ہونے پر مزید گفتگو فرمارہے ہیں جسکا حاصل یہ ہے کہ حرکت کی ماہیت ہی میں یہ مفہوم داخل ہے کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت

کیطرف انتقال ہوتا ہے اور جب حرکت کی ماہیت یہ ہے تو یہ خود بتا رہی ہے کہ حرکت کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ اس پر عدم مقدم ہو چکا ہو اور جس کی حالت یہ ہوگی تو وہ ازلی نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت میں مرور و تقضی ہے اور عدم استقرار ہے اور جس کا حال یہ ہو وہ حادث ہوگا۔
اور رہا سکون تو وہ زوال کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ ہر جسم حرکت کو قبول کر سکتا ہے جب وہ حرکت کو قبول کرے گا تو سکون زائل ہو گیا۔

سوال:- جواز و امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے تو سکون کا جائز الزوال ہونا وقوع کو مستلزم نہیں تو پھر حدوث کیسے ثابت ہوگا؟ تو اس کا **جواب** یہ ہے کہ اس کا جائز الزوال اور ممکن الزوال ہونا اس بات کو بتا رہا ہے کہ اس پر عدم طاری رہ چکا ہے اور جس کا یہ حال ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔

وَاما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل وهو محال۔

ترجمہ اور بہر حال دوسرا مقدمہ پس اسلئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح یہ قیاس کے دوسرے مقدمہ یعنی کبریٰ کی دلیل ہے، کبریٰ یہ تھا "وکل ما لا یخلو عن الحوادث فہو حادث" اس پر شارح نے دلیل پیش فرمائی کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو پھر بھی اس کو ازل میں مانا جائے تو حادث کا ازل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ محل حوادث کو حادث نہ ماننا باطل ہے لہٰذا کبریٰ درست ہے اور نتیجہ درست ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں تو جب اعیان واعراض حادث ٹھہرے تو مجموعہ یعنی عالم بھی حادث ہوگا۔

وَهٰهُنا اَبحاثٌ۔ **ترجمہ** اور یہاں چند بحثیں ہیں۔

تشریح یہاں سے شارح حدوث عالم کے مذکورہ دلائل پر چار بحثیں ذکر کریں گے یعنی چار اعتراض اور ان کے جوابات پیش کریں گے۔

تنبیہ:- اَبحاث، بحث کی جمع ہے، بحث کہتے ہیں مٹی کے نیچے یا کسی اور جگہ شیٔ کو طلب کرنا اور تفتیش و فحص کہتے ہیں بحث کے اندر کسی شیٔ کو طلب کرنا، اور حیلہ کے ساتھ کسی شیٔ کی طلب کو محاولت کہتے ہیں اور علاج معالجہ کے ساتھ کسی شیٔ کی طلب کو مزاولت کہتے ہیں والبحث عرفاً اثبات النسبة الایجابیة

او السّلبیۃ من المعلل بالدلائل وطلب اثباتہا من السائل اظہاراً للحق ونفیاً للباطل۔ کذا فی الکلیات لابی البقاء۔

الاوّل انّہٗ لا دلیلَ علیٰ انحصار الاعیان فی الجواھر والاجسام وانہٗ یمتنع وجودُ ممکنٍ یقوم بذاتہٖ ولایکون متحیّزاً اصلاً کالعقول والنفوس المجردۃ التی یقول بہا الفلاسفۃ والجواب ان المدعیٰ حدوث ماثبت وجودہ من الممکنات وھو الاعیانِ المتحیزۃ والاعراض لان ادلۃَ وجود المجرداتِ غیر تامۃٍ علیٰ مابُیّن فی المطولاتِ

ترجمہ پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونیکی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ کہ ممتنع ہے ایسے ممکن کا وجود جو بذاتِ خود قائم ہو اور بالکل متحیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ مدعیٰ ان چیزوں کا حدوث ہے کہ ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے اور وہ اعیانِ متحیزہ اور اعراض ہیں اسلئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیساکہ مطولات میں بیان کیا گیا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح نے پہلی بحث کا آغاز فرمایا ہے جس کا حاصل فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض اور شارح نے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو اعیان کا جواہر واجسام میں حصر کیا ہے وہ بے دلیل ہے اور فلاسفہ کے قول کے مطابق عقول اور نفوس مجردہ قائم بذاتہ ہیں اور متحیز نہیں ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعیان، اقسام وجواہر کے علاوہ اور بھی موجود ہیں تو آپ کا اعیان کا دو میں منحصر کرنا اسوقت درست ہوتا جبکہ مجردات کے وجود کا ابطال کر چکے ہوتے، اس اعتراض کا شارح نے یہ جواب دیا کہ ہمارا مدعیٰ ان چیزوں کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود ممکنات میں سے ثابت ہے اور وہ صرف اعیان اور اعراض ہیں، رہا مجردات کے ثبوت کا مسئلہ تو وہ ہمارے نزدیک ثابت ہی نہیں اور حکماء نے ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ناقص ہیں غیر تام ہیں جیساکہ فن کی مطولات میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

الثانی ان ماذکر لایدل علیٰ حدوث جمیع الاعراض اذ منہا مالا یُدرک بالمشاھدۃ حدوثہٗ ولا حدوث اضدادہ کالاعراض القائمۃ بالسمٰوات من الاضواء والاشکال والامتداداتِ والجواب ان ھٰذا غیر مخلٍ بالغرض لان حدوث الاعیان یستدعی حدوث الاعراض ضرورۃ انہا لاتقوم الا بہا۔

ترجمہ دوسری بحث یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دال نہیں ہے اسلئے کہ اعراض میں بعض وہ ہیں کہ مشاہدہ سے جن کا حدوث اور انکی اضداد کا حدوث مُدرَک نہیں ہوتا جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اور امتدادات۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ عرض کے اندر مخل نہیں ہے اسلئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مقتضی ہے اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

تشریح یہ دوسری بحث ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اعراض کے حدوث پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا تھا" اما الاعراض فبعضہا بالمشاہدۃ بعضہا بطریان العدم" ہمیں اس پر اعتراض ہے اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ مشاہدہ سے ان کے حدوث کا ادراک نہیں ہوتا اور نہ انکی اضداد کے حدوث کا ادراک ہوتا ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی انکی شکلیں اور روشنیاں اور ان کا امتداد یہ سب اعراض ہیں حالانکہ مشاہدہ سے ان کا ادراک نہیں ہوتا، تو یہاں آپکی دلیل کیسے جاری ہوگی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم ماقبل میں اعیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلّم ہے کہ اعراض کا قیام اعیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے تو جب اعیان کا حدوث ثابت ہو گیا تو اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ اعراض بغیر اعیان کے قائم ہی نہیں ہو سکتے۔ فتدبر۔

الثالث ان الازل لیس عبارۃ عن حالۃٍ مخصوصۃٍ حتی یلزم من وجود الجسم فیہا وجود الحوادث فیہا بل ہو عبارۃ عن عدم الاولیۃ اوعن استمرار الوجود فی ازمنۃٍ مقدرۃٍ غیر متناہیۃٍ فی جانب الماضی ومعنی ازلیۃ الحرکات الحادثۃ انہ ما من حرکۃ الا و قبلہا حرکۃ اُخرٰی لا الٰی بدایۃٍ وھٰذا ھو مذہب الفلاسفۃ وھم یسلمون انہ لا شیٔ من جزئیات الحرکۃ بقدیم وانما الکلام فی الحرکۃ المطلقۃ والجواب انہ لا وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی فلا یتصور قدم المطلق مع حدوث کل من الجزئیاتِ۔

ترجمہ تیسری بحث یہ ہے کہ ازل کسی حالتِ مخصوصہ سے مراد نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آجائے جسم کے وجود سے اس حالت کے اندر حوادث کا وجود ازل میں بلکہ ازل مراد ہے اولیت (بدایت) کے نہ ہونے سے یا وجود کے استمرار سے ایسے مفروضہ زمانوں میں جو جانب ماضی میں غیر متناہی ہوں اور حرکاتِ حادثہ کے ازلی ہونیکے معنیٰ یہ ہیں کہ نہیں ہے کوئی حرکت مگر اس سے پہلے دوسری حرکت ہے ایسے مقام تک جس کی کوئی بدایت نہیں ہے اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کوئی قدیم نہیں ہے اور گفتگو وہ حرکتِ مطلقہ کے متعلق ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا وجود نہیں ہے تو جزئی کے

ضمن میں تو مطلق کا قدیم ہونا تمام جزئیات کے حادث ہونیکے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا۔

تشریح یہ تیسری بحث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے دوسرے مقدمہ میں فرمایا ہے فلان مالایخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل وھو محال ہمیں آپ کا یہ مقدمہ تسلیم نہیں اسلئے کہ ازل اگر کسی مخصوص حالت کا نام ہوتا تو آپ کا یہ استدلال بجا ہوتا حالانکہ ازل کسی مخصوص حالت یا مخصوص مکان وزمان کا نام نہیں ہے بلکہ ازل عدم اولیت کو کہتے ہیں بالفاظِ دیگر جانب ماضی میں غیر متناہی زمانوں میں وجود کے استمرار کو ازل کہتے ہیں تو اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شئی کی بدایت کا سراغ نہ ملے اگرچہ جزئیات کے اعتبار سے نہ سہی انواع کے اعتبار سے ہی سہی اور فلاسفہ بھی جو حرکت کو ازلی مانتے ہیں جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازلی مانتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر حرکت جزئی طور سے تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت لاالی البدایۃ موجود ہے۔

خلاصۂ کلام ہم مطلق حرکت کو ازلی کہتے ہیں نہ کہ ہر ہر جزئی کو تو پھر اس میں کیا اشکال ہے اور ہماری گفتگو حرکت مطلقہ کے سلسلہ میں ہو رہی ہے۔

تو شارح نے جواب دیا کہ حضور، مطلق کا وجود بغیر مقید کے نہیں ہو سکتا انسان جہاں بھی آپ دیکھیں گے وہ زید وعمر وبکر وغیرہ ہوں گے تو یہ منطق ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر ہر جزئی کو حادث مانا جائے اور مطلق حرکت کو قدیم مانا جائے یہ تو خلافِ اصول بات ہے۔

الرّابع انہ لو کان کل جسم فی حیز لزم عدم تناھی الاجسام لان الحیز ھو السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاھر من المحوی والجواب ان الحیز عند المتکلمین ھو الفراغ المتوھم الذی یشغلہ الجسم وتنفذ فیہ الابعاد۔

ترجمہ چوتھی بحث یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز کے اندر ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ حیز وہ جسم حاوی کی سطح باطنی ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے تماس کئے ہوئے ہو، اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ فراغ متوہم ہے جس کو جسم پُر کرتا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعاد ثلثہ نفوذ وسرایت کرتے ہیں۔

تشریح یہ چوتھی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض ہے اور اس کا جواب ہے آپ نے ماقبل میں فرمایا تھا فلان الجسم لایخلو عن الکون فی حیز الخ۔ تو اگر آپ کی اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو خود آپ کے قول کے مطابق اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ حیز جسم حاوی کی اس سطح باطنی کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے ملی ہوئی ہو اور چونکہ حیز وہ خود جسم ہے کما مر تو اس کے

لئے بھی دوسرا حیز چاہئے اور وہ بھی جسم ہے تو اس کیلئے تیسرا حیز چاہئے اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا جس سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ متکلمین اسکو تسلیم نہیں کرتے؟

شارح نے اس کا جواب دیا کہ آپنے اپنی اصطلاح کے مطابق اعتراض کیا ہے جو متکلمین پر حجت نہیں، آپنے حیز کی جو تعریف کی ہے اگر متکلمین بھی حیز کی وہ تعریف کریں تو آپ کا اعتراض بجا ہوتا مگر متکلمین تو یہ فرماتے ہیں کہ حیز اس فراغ متوہم کو کہتے ہیں کہ جس میں جسم کے ابعاد ثلثہ نفوذ کرتے ہیں اور جس کو جسم بھرتا ہے اس تعریف کو مدنظر رکھتے ہوئے اعتراض کیجئے تو آپ کا اعتراض بجا ہوگا مگر اس تعریف پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ فراغ متوہم جسم نہیں ہے کہ سابق اعتراض وارد ہو، فراغ متوہم کا تفصیلی بیان آئندہ آئے گا۔

ولمّا ثبت ان العالم محدَثٌ ومعلوم ان المحدث لا بدلہ من محدِثٍ ضرورۃ امتناع ترجح احد طرفی الممکن من غیر مُرجح ثبت ان لہ مُحدِثاً۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم مُحدَث ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ محدَث کے لئے کسی محدِث کا ہونا ضروری ہے ممکن کی دونوں طرفوں میں سے ایک کے ترجح کے امتناع کی ضرورت کیوجہ سے بغیر مرجح کے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کے لئے کوئی محدِث ہے۔

تشریح شارح مصنف کی آئندہ آنیوالی عبارت کیلئے تمہید پیش فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث و مُحدَث ہونا لازم آئے گا اور یہ بات مسلّم ہے کہ محدَث بغیر محدِث کے ہو نہیں سکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کے لئے کوئی مُحدِث ہے اب ماتن محدِث پر گفتگو فرمائیں گے۔

تنبیہ:- ممکن کی دونوں طرفین یعنی وجود و عدم مساوی ہوتی ہیں اس کی دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے مُرجح کی ضرورت ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو اس کو عدم سے وجود میں لانا ترجیح ہے اور مرجح اللہ تعالیٰ ہے اسی کو محدِث کہا گیا ہے اسی کو شارح نے یوں فرمایا کہ اگر محدَث کے لئے محدِث نہ مانا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

والمُحدِثُ للعالم هو الله تعالیٰ ای الذات الواجب الوجود الذی یکون وجودہ من ذاتہ ولا یحتاج الی شیءٍ اصلاً اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملۃ العالم فلم یصلح محدثاً للعالم ومبدأ لہ مع ان العالم اسم لجمیع ما یصلح علماً علیٰ وجودِ مبدأٍ لہ

ترجمہ اور عالم کا محدث اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود کہ جس کا وجود اس کا ذاتی ہو اور وہ بالکل کسی شئی کا محتاج نہ ہو اسلئے کہ اگر وہ جائز الوجود ہو تو البتہ وہ منجملہ عالم کے ہوگا تو وہ عالم کے لئے محدث اور مبدأ بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا باوجودیکہ عالم نام ہے اس چیز کا جو اپنے مبدأ کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

تشریح ماتن نے فرمایا کہ عالم کو پردۂ عدم سے صفحۂ وجود پر لانیوالا اللہ تعالیٰ ہے پھر شارح نے اس دعویٰ کو دلائل سے مدلل و مبرہن فرمایا اور یہ بات واضح فرمادی کہ عالم کا محدث ذات باری کیوں ہے؟ شارح نے اولاً اللہ کی تعریف میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے " ای الذات الواجب الوجود الخ صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ شارح کی عبارت الذی یکون الخ اور لایحتاج الی شئ اصلاً الواجب کی صفت کاشفہ اور صفت موضحہ ہے، شارح کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ ایسی ذات کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات کیلئے علت تامہ ہو اور اس کا وجود خود اسی ذات سے ہو یعنی اس کا وجود اس کا خانہ زاد ہو عطاء غیر نہ ہو یعنی کسی کا مرہون منت نہ ہو اور نہ کسی سے مستعار ہو۔

اور اسی طرح وہ اپنی ذات وصفات میں کسی کا محتاج نہ ہو مختصر یہ کہ اس کا وجود اس کی ذات اور صفات سب کے سب خانہ زاد اور ذاتی ہیں۔ اصلاً سے شارح اسی بات کی جانب اشارہ فرماتے ہیں کہ وہ اپنی ذات وصفات میں اور افعال میں کسی کا محتاج نہ ہو۔

الواجب کی مزید تشریح :۔ موجود کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ موجود جس کا موجود رہنا ضروری اور قطعی ہو اور اس کا عدم وجود محال اور ناممکن ہو (۲) وہ موجود جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، موجود کی پہلی قسم کا نام واجب اور ثانی قسم کا نام ممکن ہے۔ بالفاظ دیگر واجب اس موجود کا نام ہے جس کا وجود قطعی الثبوت اور ضروری الوجود ہو اور ممکن وہ ہے جس کا وجود وعدم دونوں مساوی ہوں نہ تو اس کا وجود ضروری ہو اور نہ عدم قطعی ہو بلکہ دونوں جہتیں برابر ہوں ماقبل سے ربط گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محدث عالم اللہ ہے اور وہ واجب ہے۔

اب اگر کوئی شخص اس پر اعتراض کرنے لگے کہ صاحب! ہم تو نہیں مانتے محدث عالم واجب ہے بلکہ اگر اسکو جائز اور ممکن مانا جائے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ اس اعتراض کا جواب مندرجہ ذیل عبارت سے دیا ہے:

اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملۃ العالم الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ذات باری کو اگر واجب نہ مانا جائے بلکہ جائز وممکن مانیں تو وہ بھی منجملہ عالم کے ہوگی اور جب وہ منجملہ عالم کے ہوگی تو عالم کے لئے مبدأ اور محدث کیوں کر ہو سکتی ہے ورنہ بعض اجزاء عالم کا بعض کیلئے محدث وخالق ہونا لازم آئیگا۔ نیز عالم اسکو کہتے ہیں جو اپنے خالق ومحدث اور مبدأ کے وجود پر علامت اور دلیل ہو اور جب محدث منجملہ عالم کے ہوگا تو عالم محدث کے وجود پر علامت کیونکر ہوگا کیونکہ اس صورت میں شئی کا اپنے نفس کے لئے علامت بننا لازم آئے گا۔

وقریبٌ مِن ھٰذا مایقال إن مبدأ الممکنات باسرھا لابد ان یکون واجبًا اذ لو کان ممکنًا لکان من جملۃ الممکناتِ فلم یکن مُبدِ الھا۔

ترجمہ اوراسی کے قریب وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ تمام ممکنات کا مبدأ ضروری ہے کہ واجب ہو اسلئے کہ اگر وہ ممکن ہوگا تو وہ البتہ منجملہ ممکنات کے ہوگا تو وہ ممکنات کے لئے مُبدِ آنہ ہوگا۔

تشریح ہٰذا کا مشار الیہ شارح کی مذکورہ عبارت ہے یعنی اذ لو کان جائز الوجود الخ یعنی دلیل کی پہلی تقریر مشار الیہ ہے۔ شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ان دونوں دلیلوں کا حاصل ایک ہے۔

صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ دونوں دلیلوں میں اتنا فرق ہے کہ اول بطریق حدوث ہے اور ثانی بطریق امکان ہے، ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ دلیل اول میں وجوب باری کو ثابت کرنیکے لئے عالم کا حدوث پیش نظر ہے اور ثانی میں اس کا امکان پیش نظر ہے مگر مآل وحاصل دونوں کا ایک ہے۔ لیکن بنظر غائر دیکھنے سے صاحب نبراس کی یہ بات محل تامل ہے کیونکہ شارح نے دلیل اول کی بنیاد بھی حدوث پر نہیں رکھی بلکہ امکان پر رکھی ہے لہٰذا پھر دونوں دلیلوں میں کوئی فرق نہیں صرف الفاظ وتعبیر کا فرق ہے فلیتأمل۔

وقد یتوھم ان ھٰذا دلیل علی وجود الصانع من غیر افتقار الی ابطال التسلسل ولیس کذٰلک بل ھو اشارۃ الی احد ادلۃ بطلان التسلسل وھو انہ لو ترتب سلسلۃ الممکناتِ لا الی نھایۃ لاحتاجت الی علۃ وھی لایجوز ان یکون نفسھا ولا بعضھا لاستحالۃ کون الشئ علۃً لنفسہ ولعللہ بل خارجًا عنھا فیکون واجبًا فتنقطع السلسلۃ۔

ترجمہ اور کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ یہ دلیل ہے وجود صانع پر ابطال تسلسل کی جانب احتیاج کے بغیر حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ اشارہ ہے بطلان تسلسل کی دلیلوں میں سے ایک کی جانب اور وہ یہ ہے کہ اگر مرتب ہو ممکنات کا سلسلہ لا الی النہایہ تو البتہ حاجت پیش آئیگی کسی علت کی جانب اور یہ علت جائز نہیں ہے کہ وہ نفس سلسلہ ہو (اور نہیں جائز ہے کہ) سلسلہ کا بعض حصہ ہو محال ہونیکی وجہ سے کسی شئ کا ہونا اپنے نفس کیلئے علت اور اپنی علتوں کے لئے علت بلکہ (ہوگی یہ علت) خارج سلسلہ سے سلسلہ منقطع ہو جائیگا۔

تشریح ثبوتِ واجب الوجود پر مندرجہ بالا جو دلیلیں پیش کی گئی ہیں اس پر صاحب مواقف نے اعتراض کیا ہے جسکو شارح نے وہم سے تعبیر کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ وجوب صانع کو ثابت کرنے کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ پہلے تسلسل کو باطل کرلیا جائے ورنہ وجوب صانع کا اثبات نہ ہوسکے گا اور دلیلِ بالا میں بغیر تسلسل کو باطل کئے اثبات واجب کیا گیا ہے حالانکہ اولاً ابطالِ تسلسل ضروری تھا؟

یہ شبہ وقد یتوہم کے ذیل میں مذکور ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ شبہہ کرنا قطعی غلط اور باطل ہے اس بناء پر کہ اس دلیل میں اگرچہ صراحۃً ابطالِ تسلسل مذکور نہیں مگر اس میں ابطالِ تسلسل کا اشارہ موجود ہے اور ابطالِ تسلسل کی ایک دلیل کا تذکرہ اس میں اشارۃً وکنایۃً کیا گیا ہے جسکی دلیل ابطالِ تسلسل کی جانب دلیل مذکور میں اشارہ ہے اس کو شارح مندرجہ ذیل عبارت میں ذکر فرماتے ہیں وھو انہ لو ترتب سلسلۃ الممکنات الی نھایۃ الخ

اس دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ ممکنات کا سلسلہ جانب ابتداء میں لاالی النہایۃ چلتا چلے یہ سلسلہ آپ جہاں تک بھی لے جائیں آپ کو قطعی طور پر ان ممکنات کی کوئی نہ کوئی علت تلاش کرنی پڑے گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ممکنات کا یہ سلسلہ برابر چلتا ہوا جائے اور اس کی کوئی حد ونہایت نہ ہو یہ غلط بات ہوگی کیونکہ یہ ممکن ہے جس کے بارے میں یہ بات مسلم ہے کہ ان کا وجود اور عدم دونوں مساوی ہیں اور وجود کے لئے کوئی نہ کوئی مرجح ہونا چاہئے ورنہ ترجیح بلامرجح لازم آئے گی اسی مرجح کو علت سے تعبیر کیا گیا ہے اور جب آپ نے ممکنات کی علت تسلیم کرلی تو ممکنات کا سلسلہ جو جانب بدایت میں چلا جارہا تھا اس علت پر جاکر رک جائیگا اور تسلسل ختم ہوجائے گا یعنی باطل ہوجائیگا یہاں تک تو تسلسل باطل ہوگیا اب اس کے بعد بجسب قاعدہ واجب الوجود کا اثبات ہے یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ شارح کی عبارت "وہی لایجوز ان یکون نفسہا الخ"۔ ابطالِ تسلسل کی دلیل نہیں بلکہ ابطال کی دلیل "لاحاجت الی علۃ" پر آکر تام ہوگئی۔ اگلی عبارت میں وجوبِ صانع کا اثبات ہے۔

اس لئے پوری عبارت یعنی "فینقطع السلسلۃ" تک کو ابطال تسلسل کی دلیل نہیں سمجھ لینا چاہئے بلکہ وھی سے وجوبِ صانع کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ علت جس پر ممکنات کا سلسلہ منتہی ہوا ہے وہ علت تین حال سے خالی نہیں (۱) یا تو ممکن ہوگی (۲) یا ممتنع ہوگی (۳) یا واجب ہوگی۔ اس علت کا ممتنع ہونا تو بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ جب وہ ممتنع ہے تو اس کا وجود کیونکر ہوگا اور جب اس کا وجود ہی نہ ہوگا تو اس پر سلسلۂ ممکنات کا انتہا کیسے ہوگا، ہاں عقلی طور سے اس علت میں یہ دونوں احتمال ہیں کہ وہ ممکن ہو یا واجب مگر جب اس پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ علت واجب ہی ہوسکتی ہے ممکن نہیں ہوسکتی، کیوں؟

اس لئے کہ وہ علت (جس پر ممکنات کی انتہا ہوئی ہے) اگر وہ ممکن ہی ہو تو دو صورتیں ہیں (اور دونوں باطل ہیں) (۱) وہ علت نفس مجموعۂ سلسلہ ہو یعنی سلسلۂ ممکنات خود اپنے لئے علت ہو (۲) اس سلسلہ کا بعض حصہ پورے سلسلہ کی علت ہو، پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس میں ایک شئی کا خود اپنی ذات کے لئے علت بننا لازم آرہا ہے یعنی نفس مجموعہ علت ہے خود نفس مجموعہ کیلئے گویا ایک ہی شئی علت ہے اور وہی معلول ہے اور علماء کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ کوئی شئی اپنی ذات کیلئے علت ہو یہ ناجائز ہے (مثلاً زید خود اپنی ذات کے لئے علت ہو یہ ناجائز ہے) کیونکہ اس میں تقدم الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے اور تقدم الشئی علی نفسہ محال د

وباطل ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال وباطل ہے۔
سوال:۔یہاں تقدم الشئ علی نفسہ کیسے لازم آیا؟ **جواب**:۔اس لئے کہ یہاں علت اور معلول دونوں واحد ہیں حالانکہ علت ہمیشہ معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے اور معلول علت سے ہمیشہ مؤخر ہوتا ہے تو علت ہونیکی وجہ سے اس شئ واحد کا مقدم ہونا ضروری ہے اور معلول ہونیکی وجہ سے اس کا مؤخر ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات قطعی محال ہے کہ ایک شئ بیک وقت مقدم ہو (علت ہونیکی بناء پر) اور وہی شئ مؤخر بھی ہو معلول ہونیکی وجہ سے۔

اس پوری تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ پورے سلسلہ ممکنات کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا محال ہے یہ پہلی صورت ہے اور صورت ثانیہ بھی باطل ہے یعنی سلسلہ ممکنات میں سے سلسلہ کا بعض حصہ پورے مجموعہ کی علت ہو کیونکہ اس میں یہ بات لازم آئے گی کہ ایک شئ اپنی علتوں کی علت ہو۔اور خود اپنی ذات کی بھی علت ہو گویا صورت ثانیہ میں دو خرابیاں لازم آئیں گی (۱) شئ اپنی ذات کی علت ہو (۲) اپنی علتوں کی علت ہو اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں شئ کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا کیسے لازم آئیگا؟ تو وہ اس طریقہ پر لازم آئے گا کہ وہ بعض جو علت ہے مجموعہ کیلئے وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے کیونکہ اگر اسکو مجموعہ سے خارج مانیں گے تو مجموعہ مجموعہ نہ رہے گا، تو جب وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے تو وہ جس طرح مجموعہ کے دیگر اجزاء کیلئے علت ہوگا اسی طریقہ پر خود اپنی ذات کیلئے بھی علت ہوگا اور کسی شئ کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا باطل ہے جس کی تفصیل ابھی آپ کے سامنے پیش کی جاچکی ہے تو صورت ثانیہ میں متحقق ہونیوالی دو خرابیوں میں سے پہلی خرابی معلوم ہوگئی۔

صورت ثانیہ میں دوسری خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ سلسلہ ممکنات کا بعض حصہ اپنی علتوں کے لئے علت ہوگا یہ خرابی کیسے لازم آرہی ہے؟

اپنی علت کیلئے علت ہونا اس طریقہ پر لازم آرہا ہے کہ مجموعہ کا ایک حصہ علت ہے بقیہ دوسرے تمام اجزاء کے لئے اب چونکہ وہ حصہ جو علت ہے وہ ممکن ہے کیونکہ پوری بحث علت کو ممکن مان کر چل رہی ہے اگر واجب تسلیم کرلیں تو کوئی خرابی ہی نہیں تھی لہٰذا اس علت کیلئے بھی ایک علت ہونی چاہئے اس کے ممکن ہونیکی وجہ سے اور اس جزء اول کی علت اس مجموعہ سے ایک جزء ہوگا اور ایک جزء وہی ہے جس کے لئے وہ جزء اول علت بنا تھا تو یہ بات لازم آگئی کہ جزء اپنی علت کیلئے علت بنا، اب اسکو ایک مثال سے سمجھ لیجئے کہ الف علت ہے باء تاء ثاء جیم الخ کیلئے، اب چونکہ الف بھی ممکن ہے اس لئے اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ کوئی علت ہو جو اسکو وجود بخشے اس لئے اس کی علت اس سلسلہ میں ایک کو ٹھہرائیں گے اور وہ مثال کے طور پر باء ہے تو گویا کہ باء علت ہے الف کیلئے وہ الف جو باء کیلئے علت ہے تو شئ (باء) اپنی علت (الف) کیلئے علت ہوئی۔بس اب یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی کہ شئ اپنی علت کے لئے علت کیسے بنے گی۔

اور یہ بات کہ شئ کا اپنی علت کیلئے علت ہونا جائز ہے پس صورت ثانیہ میں چونکہ دو خرابیاں لازم

آرہی ہیں اسلئے صورت ثانیہ بھی باطل ہے۔ لہٰذا پوری تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سلسلۂ ممکنات کی علت صرف واجب ہے نہ ممکن اور نہ ممتنع (کما مرّ)

اس تقریر میں دو چیزیں ثابت کی گئی ہیں (۱) ابطال تسلسل (۲) اثبات واجب الوجود، اب شاید اس مسئلہ کی تمام تفصیلات سمجھ میں آگئی ہوں گی اور اسی لئے مسئلہ کچھ طول اختیار کر گیا ہے۔

ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلاً الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شئ في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة۔

ترجمہ اور (ابطال تسلسل کی) مشہور دلیلوں میں سے برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم معلول آخر سے لاالی النہایۃ ایک مجموعہ فرض کرلیں پھر ہم دونوں مجموعوں کو تطبیق دیں اس طریقہ پر کہ مجموعۂ اول کے جزء اول کو مجموعۂ ثانیہ کے پہلے جزء کے مقابل کردیں اور دوسرے کو دوسرے کے ساتھ اور ایسے ہی کرتے چلے جائیں، پس اگر مجموعۂ اول کے ہر ایک کے مقابل ثانیہ میں سے کوئی آتا رہے تو ناقص مثل زائد کے ہوجائیگا اور یہ محال ہے اور اگر نہ ہو تو پہلے مجموعہ میں ایسا جزء پایا گیا کہ ثانیہ میں اس کے مقابلہ میں کچھ نہیں پایا جاتا ہے تو مجموعۂ ثانی منقطع ہوجائے گا اور متناہی ہوگا اور اس سے پہلے مجموعہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ وہ (یعنی اول مجموعہ) زائد نہیں ہے ثانی پر مگر متناہی مقدار کے ساتھ اور جو متناہی پر متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہو تو وہ یقیناً متناہی ہوتا ہے۔

تشریح ماقبل میں بھی ابطال تسلسل پر دلیل پیش کی جاچکی ہے مگر وہ دلیل تھی جو دلیل اثبات واجب الوجود میں اشارۃً مذکور تھی شارح نے اسکی وضاحت فرمادی تھی یہاں سے شارح مستقلاً دلیل پیش فرماتے ہیں بطریق تسمیۃ الکل باسم الجزء اس دلیل کو برہان تطبیق سے موسوم کیا گیا ہے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ معلولات میں سے سب سے آخری معلول (جو کسی کے لئے علت نہیں اور سب سے آخر میں ہے) سے ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لاالی النہایۃ چلتا جائے اور معلول آخر سے پہلے جو معلول ہے (یعنی جو معلول آخر کی علت ہے) اس کا ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لاالی النہایۃ چلا جائے تو گویا یہ مجموعہ پہلے مجموعہ سے ایک جزء چھوٹا ہے پہلا مجموعہ

جو فرض کیا گیا ہے اس میں بھی بہت سے اجزاء غیر متناہیہ ہیں اور مجموعۂ ثانیہ میں بھی بہت سے اجزاء غیر متناہیہ ہیں۔
اب ہم یہ کریں گے کہ مجموعہ اول کے جزء اول کو مجموعہ ثانی کے جزء اول کے مقابلے میں رکھیں گے اور مجموعہ اول کے جزء ثانی کو مجموعہ ثانی کے جزء ثانی کے مقابلے میں رکھیں گے اور اسی طرح آخر تک تطبیق دیتے ہوئے چلے جائیں گے۔
اب یہاں دو صورتیں ہوں گی پہلی صورت یا تو مجموعہ ثانی کے اجزاء مجموعہ اول کے تمام اجزاء کے بالمقابل ہوتے ہوئے چلے جائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ مجموعہ اول کے ہر ہر جزء کے مقابلے میں مجموعۂ ثانی کے اجزاء نہ ہوں گے پہلی صورت میں خلاف مفروض لازم آتا ہے کیونکہ ایک کو زائد فرض کیا گیا تھا اور دوسرے کو چھوٹا حالانکہ اب ان دونوں کی مساوات لازم آرہی ہے اسلئے یہ صورت تو باطل ہے۔
اور دوسری صورت میں زائد کا ناقص سے محدود و معین اور متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہونا ثابت ہوتا ہے اور جو چیز کسی شئی سے محدود و متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہوتی ہے وہاں زائد و ناقص بھی متناہی اور محدود ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ یہ دونوں سلسلے متناہی ہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات کا سلسلہ غیر متناہی نہیں ہوسکتا کیونکہ غیر متناہی تسلیم کرنیکی صورت میں ہم برہان تطبیق کو اس میں جاری کریں گے اور اسکو متناہی ثابت کریں گے اب سہولت کے لئے ہم برہان تطبیق کو محسوس طریقہ پر پیش کرنیکی سعی کرتے ہیں۔

بُرہَانِ تطبیق

اب آپ تطبیق دیجئے، تطبیق دیتے دیتے ہوئے آتے تو آخر میں آکر لامحالہ مجموعۂ ثانی کا مجموعۂ اول سے ناقص ہونا ثابت ہو ہی جائے گا، اگر مجموعۂ ثانیہ کے ہر جزء کو مجموعۂ اول کے ہر جزء کے مقابلہ میں ٹھہرایا جائیگا تو ظاہر سی بات ہے کہ مجموعۂ ثانی جوکہ ناقص ہے اس کا پہلے مجموعہ کے برابر ہونا لازم آتے گا جو خلاف مفروض ہونے کیوجہ سے محال و باطل ہے اور اگر پہلے مجموعہ کے ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے مجموعہ کے اجزاء نہیں تو یہ کہنا پڑے گا کہ پہلے مجموعہ کی یہ زیادتی محدود مقدار میں ہے اور قاعدہ مذکورہ کے مطابق اب دونوں مجموعوں کا متناہی ہونا ثابت ہوکر تسلسل کا ابطال ہو جائے گا۔

پہلا مجموعہ	دوسرا مجموعہ
۲۲	۲۱
۲۱	۲۰
۲۰	۱۹
۱۹	۱۸
۱۸	۱۷
۱۷	۱۶
۱۶	۱۵
۱۵	۱۴
۱۴	۱۳
۱۳	۱۲
۱۲	۱۱
۱۱	۱۰
۱۰	۹
۹	۸
۸	۷
۷	۶
۶	۵
۵	۴
۴	۳
۳	۲
۲	۱
۱ (معادل آخر)	۰ (معادل آخر سے ایک جزء پہلے)

وَاللہُ اَعْلَمُ بِالصَّوَاب

وھٰذا التطبیقُ انما یمکن فیما دخل تحت الوجود دون ما ھو وھمی محض فانہ ینقطع بانقطاع الوھم فلا یرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احدھما من الواحد لا الی نھایۃ والثانیۃُ من الاثنین لا الی نھایۃ ولا بمعلومات اللہ تعالیٰ ومقدوراتہٖ فان الاولیٰ اکثر من الثانیۃ مع لاتناھیھما وذلک لان معنیٰ لاتناھی الاعداد والمعلومات والمقدورات انھا لا تنتھی الی حد لایتصور فوقہٗ اٰخر لا بمعنیٰ ان مالانھایۃ لہٗ یدخل فی الوجود فانہٗ محالٌ۔

ترجمہ اور یہ تطبیق ممکن ہے ان چیزوں میں جو وجود خارجی کے تحت میں داخل ہو نہ کہ ان چیزوں میں جو محض وہمی ہو اس لئے کہ وہ (یعنی وہمی چیز) منقطع ہو جائے گی وہم کے منقطع ہونے سے، تو اعتراض وارد نہ ہوگا مراتب عدد سے اس طریقہ پر کہ تطبیق دی جائے دو مجموعوں کو ان میں سے ایک تو (شروع ہو) ایک سے لاالی النہایہ اور دوسرا (شروع ہو) دو سے لاالی نہایہ اور نہ (اعتراض وارد ہوگا) اللہ تعالیٰ کی معلومات اور مقدورات سے اسلئے کہ اول (معلوماتِ باری) زیادہ ہیں ثانی سے (مقدورات باری سے) ان دونوں کے لامتناہی ہونیکے باوجود اور یہ (عدم نقض) اس لئے کہ اعداد اور معلومات اور مقدورات کے معنیٰ یہ ہیں کہ یہ ایسی حد تک منتہی نہیں ہوتے کہ اس سے اوپر دوسرا متصور نہ ہو سکے یہ معنیٰ نہیں ہیں کہ جس کی کوئی نہایت نہ ہو وہ وجود خارجی کے تحت داخل ہو جاتا ہے اسلئے یہ محال ہے۔

تشریح اس عبارت سے توضیح سے پہلے ایک بات کی وضاحت مناسب اور ضروری ہے وہ یہ کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں (۱) خارجیہ (۲) ذہنیہ۔ موجوداتِ خارجیہ وہ موجودات ہیں جو خارج میں موجود ہیں اور موجوداتِ ذہنیہ وجود کی وہ قسم ہے جو ذہن میں ہو، پھر موجوداتِ ذہنیہ کی دو قسمیں ہیں اول وہ موجوداتِ ذہنیہ جو فی الحقیقت ذہن میں موجود ہوں اور ان کا تصور حقیقی ہو انکو موجوداتِ ذہنیہ حقیقیہ کہا جاتا ہے دوم وہ جن کا تصور ذہن میں ہو اور یہ تصور بالکل وہمی اور فرضی ہو یعنی اس میں ذرہ برابر حقیقت کا شائبہ نہ ہو اس کو آپ موجودات ذہنیہ وہمیہ کہہ سکتے ہیں۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سنئے کہ اس عبارت سے شارح کا مقصد اس بات کو منقح کرنا ہے کہ برہانِ تطبیق موجودات کی اقسام ثلاثہ میں سے کس میں جاری ہوتی ہے اور کس میں نہیں ہو سکے گی۔ تو اولاً اسکو اجمالاً سمجھئے کہ یہ دلیل صرف موجوداتِ خارجیہ میں جاری ہو سکتی ہے بقیہ میں نہیں کیوں؟ وجہ اسکی یہ ہے کہ جو چیزیں محض وہمی ہوں گی تو ظاہر سی بات ہے کہ وہ امور اعتباریہ محضہ ہوں گے لہٰذا ذہن اور وہم ان چیزوں کا تصور ایک محدود اور متعین وقت تک کر سکے گا اور اس کے بعد خود بخود اس تصور کا سلسلہ کٹ جائیگا اسلئے یہ خود بخود باطل ہو گیا اسکو علیحدہ سے باطل کرنیکی اور برہانِ تطبیق جاری کرنیکی کوئی حاجت نہیں۔ اس مثال سے شاید اسکی

مزید وضاحت ہو جائے کہ آپ نے ایک انڈا اپنے سامنے رکھ کر دوسرا انڈا فرض کیا اور پھر تیسرا اور چوتھا الخ تو آپ خود ہی سوچئے کہ یہ تصور کتنی دور تک جائیگا اور کتنی دیر قائم رہے گا تو معلوم ہوا کہ اس موجودہ انڈے کے علاوہ دیگر انڈوں کا تصور محض وہمی ہے جو جلد ہی ختم ہو جائیگا اور زیادہ دیر پا نہ ہوگا اور جب یہ سلسلہ خود بخود منتہی ہو گیا تو اس میں برہان تطبیق جاری کرنیکی ضرورت ہی نہیں لہٰذا یہ اصول محقق ہو گیا کہ امور وہمیہ میں برہانِ تطبیق جاری نہ ہوگی، اسی تقریر کو شارحؒ نے ان الفاظ کے تحت ذکر فرمایا ہے " دون ما ھو وھمی محض فانہ ینقطع بانقطاع الوھم الخ یعنی یہ برہانِ تطبیق صرف موجوداتِ خارجیہ میں چلے گی موجوداتِ وہمیہ میں نہیں چلے گی کیونکہ وہ تو وہم کے منقطع ہونے سے منقطع ہو جائیں گے اور جب وہ خود ہی منتہی ہو گئے تو دلیل کی کیا ضرورت ۔

فلا یرد النقض بمراتب العدد الخ ۔ یہ فاما قبل میں لائی گئی عبارت وہذا التطبیق انما یمکن الخ پر متفرع ہے یعنی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ برہانِ تطبیق صرف موجوداتِ خارجیہ میں جاری ہوتی ہے تو مراتبِ عدد اور معلوماتِ باری اور مقدوراتِ باری سے اعتراض وارد نہ ہوگا ۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ نے برہانِ تطبیق سے تسلسل کو باطل قرار دیا ہے تو آپ اس دلیل سے اعداد کے تسلسل اور لاتناہی کو کیوں باطل نہیں کرتے کیونکہ اعداد بھی کسی مقام پر جا کر منتہی نہیں بلکہ ستاروں کے آگے جہاں اور بھی ہیں کے مصداق ہیں کما لایخفیٰ، اور ان کو باطل کرنے کی شکل وہی ہوگی جو ابھی آپ بیان کر آئے ہیں ۔ جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، تو معترض کے اعتراض کا مقصد یہ ہوا کہ آپ اس دلیل سے اعداد کے تسلسل کو کیوں باطل نہیں کرتے اور یہاں لاتناہی کے کیوں آپ قائل ہیں؟ یہ ایک اشکال مکمل ہوا ۔

دوسرا اشکال :۔ آپ کا کہنا ہے کہ تسلسل باطل ہے اور آپ اسکو برہانِ تطبیق سے باطل بھی کر چکے ہیں آپ کی یہ دلیل ہمیں تسلیم مگر کیا آپ معلومات اور مقدوراتِ باری تعالیٰ کے تسلسل کو بھی برہانِ تطبیق سے باطل کر دیں گے؟

اگر مثبت پہلو ہو تو یہ ناجائز ہے کیونکہ اس کی صفات معلومات اور مقدورات سب لامتناہی ہیں اور اگر منفی پہلو ہو تو تمہارا یہ کلیہ غلط کہ تسلسل مطلقاً باطل ہے ۔

معترض کہتا ہے کہ اب رہی یہ بات کہ معلومات اور مقدوراتِ باری میں آپ برہانِ تطبیق جاری کرنا چاہیں تو اس کی کیا شکل ہوگی اس کی شکل وہی ہوگی جو گذر چکی کہ معلوماتِ باری کا ایک سلسلہ ہے جو بڑا ہے اور مقدوراتِ باری کا دوسرا مجموعہ ہے جو کہ چھوٹا ہے پھر وہی تطبیق کا سابق عمل کیجئے دو صورتیں ہوں گی یا دونوں برابر ہوں گے یا کم و بیش اول باطل ہے اسلئے کہ معلومات مقدورات سے زیادہ ہیں (کما سیجئ) اور اگر ثانی صورت ہو تو اصول مذکورہ کے مطابق دونوں کا متناہی ہونا ثابت ہوگا حالانکہ یہ خلافِ مسلمات ہے کیونکہ یہ دونوں لامتناہی ہیں لہٰذا تمہاری دلیل تمہارے خلاف پڑ رہی ہے اس کا کیا جواب ہوگا آگے شارح نے اس کا جواب دیا ہے مگر جواب سے پہلے ہم یہ عرض کرنا مناسب سمجھتے ہیں کہ معلومات مقدورات سے زیادہ کیسے ہیں، تو اس کی

وجہ یہ ہے کہ قدرت کا تعلق تو صرف ممکنات سے ہے ممتنعات سے نہیں واجبات سے نہیں اور علم کا تعلق عام ہے واجبات و ممکنات و ممتنعات کے لئے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ معلومات مقدورات سے زیادہ ہیں اب دیکھئے شارح نے اس کا کیا جواب دیا ہے، فرماتے ہیں وذٰلك لان معنٰى لا تناهى الاعداد الخ

ذٰلك کا مشار الیہ عدم ایراد النقض بالاعداد والمعلومات یعنی معلومات اور اعداد سے وہ دونوں اشکال نہ کئے جائیں جنکا تذکرہ گذر چکا ہے کیونکہ ہم انکی عدم تناہی کے معنٰی بیان کرتے ہیں۔

دونوں اشکالوں کا مشترک جواب شارح یہ دے رہے ہیں کہ بھائی پہلے آپ یہاں لاتناہی اور تسلسل کے معنٰی تو سمجھ لو شاید آپنے لاتناہی کے معنٰی یہ سمجھ لئے ہیں کہ اعداد اور معلومات اور مقدورات کا کوئی ایسا وجود ہے جو بالفعل خارج میں موجود ہو۔ چونکہ یہ معنٰی محال ہیں اسلئے اسکو مراد نہ لیجئے پھر؟ اس کا معنٰی یہ ہے کہ یہ تینوں اشیاء ایسی حد تک نہیں پہونچتیں کہ اس حد سے اوپر انکا تصور نہ کیا جا سکے بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ یہ تینوں چیزیں جس حد تک بھی پہونچیں گی اس کے اوپر ان سب کو تصور کیا جاتا ہے اور کیا جا سکتا ہے اور یہ سلسلہ کبھی رکنے کا نام نہیں لیتا، بالفاظِ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ اشیاء موجوداتِ خارجیہ میں سے نہیں ہیں امورِ ذہنیہ ہیں جو برہانِ تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہے کیونکہ یہ دلیل صرف موجوداتِ خارجیہ میں ہی چلتی ہے۔

تنبیہات

سوال:۔ برہانِ تطبیق میں غیر متناہی کو غیر متناہی کے ساتھ تطبیق دی گئی ہے مگر یہ تو محال ہے کیونکہ بشری قوی لامتناہی کی تفصیل سے عاجز ہیں؟

جواب:۔ تطبیق کے لئے عقل کا حکم اجمالی کافی ہے تفصیل کی حاجت ہی نہیں۔

سوال:۔ آپ نے جو فرمایا ہے "کان الزائد کالناقص" یہ تو محل تأمل ہے اسلئے کہ زیادتی اور نقصان تو متناہی کے خواص میں سے ہے۔

جواب:۔ حضور جانب بدایت تو دونوں مجموعوں کی بلاتفاوت ہے یعنی جانب صعود میں کوئی تفاوت نہیں اور جانب ہبوط میں جب ایک سلسلہ عدد معلوم کے ساتھ متفاوت ہے تو پھر بتائیے کہ زیادتی اور نقصان متحقق ہے یا نہیں۔

تنبیہ (۱) برہانِ تطبیق کو عمدہ دلیل شمار کیا گیا ہے اسلئے کہ یہ ان موجوداتِ خارجیہ میں بھی جاری ہوگی جنکا وجود متعاقب ہے جیسے حرکاتِ فلکی اور مجتمعہ کے اندر بھی جاری ہوگی خواہ انکی ترتیب طبعی ہو جیسے علل اور معلولات خواہ ترتیب وضعی ہو جیسے ابعاد یا ترتیب ہی نہ ہو وہاں بھی جاری ہوگی جیسے ارسطو اور اس کے متبعین کے قول کے مطابق نفوس ناطقہ متفرقہ جنکو انھوں نے قدیم بالنوع مانا ہے۔

تنبیہ (۲) تسلسل کے ابطال پر محققین نے باون دلیلیں قائم کی ہیں جو الکلام المتین میں انکے مالہ وما علیہ

کے طریقہ پر مذکور ہیں یہ رسالہ شمس بازغہ کے آخر میں ملحق ہے۔ ملفوظات فقیہ الامت ص۳۹ ج۳ پر جو ترپن دلیلوں کا ذکر ہے وہ شاید ناقل یا مرتب کا تسامح ہے بلکہ باون دلیلیں وہاں مذکور ہیں۔ انھیں میں سے ایک برہان تضعیف ہے جسکو ہم نے شرح سلم میں لبسط سے بیان کر دیا ہے۔

تنبیہ (۳) شارح نے جو طرز جواب اختیار فرمایا ہے اس میں لچک ہے ٹھوس بات یہ ہوتی کہ لاتناہی کی دو قسمیں ہیں (۱) لاتناہی فعلی (۲) لاتناہی لایقفی، اول کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شئ بالفعل عدم نہایت سے متصف ہو اور نفس الامر میں اس کی نہایت نہ ہو، اور ثانی کا مطلب یہ ہے کہ بالفعل تو اس کی حد و نہایت ہو لیکن عقلی طور سے اس کا وہی منتہا نہ ہو بلکہ اس سے اوپر کا تصور جائز ہو قسم اول کا تسلسل محال ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل ہے اور قسم ثانی کا تسلسل جائز ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہے اور اعداد اور معلومات اور مقدوراتِ باری قسم ثانی میں داخل ہیں لہٰذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اور بات اس طرح پختہ ہو جاتی۔

تنبیہ (۴) معلومات و مقدورات و معدودات جن کا خارج میں وجود ہے وہ تو متناہی ہیں اور اب یہ تینوں چیزیں برہان تطبیق کے جریان کا محل ہیں، اور ایک ہے اعداد محض یعنی مراتب عدد اور علم باری اور قدرت باری معدودات سے اور مقدورات اور معلومات سے منفک ہو کر یہ لامتناہی ہیں، بالفاظ دیگر نفس اعداد لامتناہی۔ مگر جن معدودات کے ساتھ اس کا اقتران ہوگا وہ متناہی ہوں گے اور علم و قدرت باری بغیر معلومات کے تعلق کے اور بغیر مقدورات کے تعلق کے لامتناہی ہیں البتہ متعلقات متناہی اور محدود ہیں کیونکہ موجودات خارجیہ میں سے ہیں۔

سوال:۔ ذات باری اور اس کی جملہ صفات لامتناہی ہیں وہاں برہان تطبیق جاری ہوگی یا نہیں؟

جواب:۔ نہیں سوال کیوں؟ جواب ایک تو وہ ہے جو شارح نے پیش کیا ہے۔

جواب:۔ برہان تطبیق کے جریان کے لئے تکثر چاہئے اور مذکورہ ذات و صفات میں لامتناہی کے باوجود توحّد و بساطت ہے اسلئے یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہیں۔

سوال:۔ تسلسل کا بطلان متکلمین اور فلاسفہ کا اختلافی مسئلہ ہے یا اس کے بطلان پر فریقین کا اتفاق ہے؟

جواب:۔ تسلسل بالاجماع باطل ہے البتہ فریقین کے یہاں کچھ چیزیں مستثنیٰ ہیں۔

سوال:۔ متکلمین نے کس کا استثناء کیا ہے؟ **جواب**:۔ ذات و صفات باری کا جن کا غیر متناہی ہونا مذکور ہو چکا ہے۔ **سوال**:۔ حکماء کا کیا خیال ہے؟ **جواب**:۔ حکماء میں سے بعض نے تسلسل بالعلل کو جائز قرار دیا ہے جو ہمارے نزدیک باطل ہے نیز انھوں نے حرکات اور ارسطو نے نفوس ناطقہ کو لامتناہی بالنوع مانا ہے

سوال:۔ ذات و صفات کے غیر متناہی ہونے پر کیا دلیل ہے؟ **جواب**:۔ اس لئے کہ تناہی اس کی فنائیت اور نقصان کو مستلزم ہے اس لئے لاتناہی متحقق ہے۔

سوال:۔ ان میں برہان تطبیق وغیرہ کیوں جاری نہ ہوں گی؟ **جواب**:۔ اس لئے کہ بُعد مجرد تا بالحرکت

نہیں جب وہ حرکت کو قبول ہی نہیں کرتا تو حرکت اسکو کیسے عارض ہوگی اور بغیر قبول حرکت کے اس دلیل کا اجرا ء نہیں ہو سکتا۔

سوال:۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ فلاسفہ اثبات ... کے درپے ہیں کیا یہ صحیح ہے؟

جواب:۔ یہ مسامحت ہے ورنہ فریقین کے نزدیک اس کا بطلان محقق ہے البتہ کچھ ... تشنیات ہیں۔

الواحدُ یعنی صانع العالَمِ واحدٌ ولا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجودِ الّا علٰی ذاتٍ واحدۃٍ

ترجمہ: (محدث عالم وہ اللہ ہے)، جو ایک ہے یعنی صانع عالم ایک ہے اور ممکن نہیں کہ واجب الوجود کا مفہوم صادق آئے مگر ایک ذات پر۔

تشریح: جب ما قبل میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کا پیدا کرنیوالا اللہ ہے اور اس پر تفصیلی مدلل گفتگو آپ کے سامنے آچکی ہے یہاں سے صفات کا بیان ہے یہ پہلی صفت ہے کہ ذاتِ باری یکتا ہے اس کا کوئی شریک نہیں نہ ذات میں اور نہ صفات میں نہ افعال میں شارح نے فرمایا کہ الواحد کا مطلب یہ ہے کہ صانع عالم واحد ہے ولا یمکن الخ سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ منطق کی کتابوں میں آپ نے پڑھا ہو گا کہ اگر مفہوم کے بارے میں عقل یہ فتویٰ دے کہ یہ کثیرین پر صادق آسکتا ہے تو اسکو کلی کہتے ہیں ورنہ جزئی پھر جہاں عقل کثیرین پر صدق کو جائز قرار دے کبھی اس کے افراد کا پایا جانا مطلقاً ممتنع ہوتا ہے جیسے مفہوم واجب الوجود اور کبھی اس کے افراد ممکن ہوتے ہیں مگر پائے نہیں جاتے جیسے عنقاء اور کبھی صرف ایک پایا جاتا ہے امکانِ غیر کے ساتھ جیسے شمس اور کبھی افراد کثیر ہوتے ہیں مگر کبھی متناہی ہوتے ہیں جیسے کواکب سیارہ صرف سات ہیں اور کبھی غیر متناہی ہوتے ہیں۔ بعض حکماء کے مذہب پر نفوسِ ناطقہ جب یہ تفصیلات ذہن نشین کر چکیں تو شارح کے کلام کا مطلب ظاہر ہے کہ مفہوم واجب الوجود اگرچہ کلی ہے مگر اس کا مصداق صرف ذات باری ہے کسی اور پر یہ مفہوم صادق نہیں آئے گا اور نہ اس کا امکان ہے بلکہ غیر پر صادق آنا اس کا ممتنع ہے۔ اس پر اشکال و جوابات کی توضیح ہم شرح سلم العلوم میں کر چکے ہیں۔

والمشہور فی ذٰلک بین المتکلمین برھان التمانع المشار الیہ بقولہ تعالیٰ لو کان فیھما اٰلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا وتقریرہ انہ لو امکن الٰھان لامکن بینھما تمانعٌ بان یرید احدھما حرکۃ زیدٍ والاٰخر سکونہ لان کلًّا منھما فی نفسہ امرٌ ممکنٌ وکذا تعلق الارادۃ

بکل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين ارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالاً۔

ترجمہ اور مشہور اس کے متعلق (یعنی اثباتِ وحدت میں) متکلمین کے درمیان وہ برہانِ تمانع ہے جس کی جانب اللہ تعالیٰ اس فرمان سے اشارہ کیا گیا ہے (لو کان الخ) اگر زمین و آسمان میں چند معبود ہوتے اللہ کے علاوہ تو البتہ یہ دونوں فاسد ہو جاتے (درہم برہم ہو جاتے) اور اس دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بھی ممکن ہوگا (یعنی ایک کا دوسرے کو روکنا) اس طریقہ پر کہ انمیں سے ایک تو زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور ایسے ہی ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ (امر ممکن ہے) اسلئے کہ دو ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں بلکہ (تضاد) دو مرادوں کے درمیان ہے اور اس وقت میں یا تو دونوں باتیں حاصل ہوں گی تو دو ضد جمع ہو جائیں گی یا نہیں تو ان دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ حدوث اور امکان کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے تو تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے تو تعدد محال ہوگا۔

تشریح اثباتِ توحید کے سلسلہ میں جو دلیل بین المتکلمین مشہور رہے اس کا نام برہانِ تمانع ہے۔

برہانِ تمانع کی تعریف:۔ اس کی تعریف میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس تقریر کا نام ہے جس کو اثباتِ توحید کیلئے منکرینِ توحید کے سامنے پیش کیا جاتا ہے اور چونکہ اس میں ایک مخصوص قسم کا روکنا اور رکاوٹ ڈالنا دکھلایا گیا ہے اس بناء پر اس کا نام برہان تمانع رکھا گیا ہے۔

برہانِ تمانع کی تفصیل:۔ اگر دو خداؤں کا وجود ممکن ہو تو ان دونوں میں عادۃً تمانع ہوگا یعنی ایک دوسرے کی مخالفت کریگا مثلاً ایک زید کو ساکن رکھنا چاہے گا اور دوسرا چاہے گا کہ زید حرکت کرتا رہے، ایک بارش برسانے کا ارادہ رکھے گا تو دوسرا نہ برسانے کا ارادہ کرے گا۔

اب دو صورتیں ہوں گی اول یہ کہ دونوں کا ارادہ معرض وجود میں آجائے یعنی سکونِ زید اور حرکتِ زید دونوں موجود ہوں بارش بھی ہو اور نہ بھی ہو۔ دوسرے یہ کہ ایک کا ارادہ دوسرے کے ارادہ پر غالب آجائے۔

یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ پہلی صورت قطعی باطل اور محال ہے کیونکہ اس میں اجتماع ضدین ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو اس میں ایک کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا کیونکہ عجز حدوث و امکان کی علامت ہے اور خدا وہی ہو سکتا ہے جس میں عجز و احتیاج کا شائبہ نہ ہو۔ خلاصۂ کلام دونوں صورت میں سے جو بھی صورت مانی جائے وہی محال ہونیکی وجہ سے باطل ہے اور باطل کا مستلزم خود باطل ہے لہٰذا

ثابت ہوا کہ یہ سارى خرابیاں دو معبود ماننے سے لازم آئیں، اس سے تعدد کا امتناع اور توحید کا اثبات ہوگیا۔

وَھٰذا تفصیلُ مَا یقالُ اِنَّ احدَھما ان لم یقدر علیٰ مخالفۃِ الاٰخر لزم عجزہٗ وان قدر لزم عجز الاٰخر۔

ترجمہ یہ تفصیل ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو اس کا عجز لازم آئیگا، اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا عجز لازم آئیگا۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ برہان تمانع کی جو تفصیلی تقریر ہم نے ذکر کی ہے بعض حضرات نے اسکو اجمالاً ذکر کیا ہے، ہم نے اس اجمال کی تفصیل کو بیان کردیا۔ مجمل کی اجمالی تقریر یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو وہ عاجز ہوگا اور اگر مخالفت پر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اس اجمالی تقریر کو بیان کرنے والے امام غزالیؒ ہیں جن کی ولادت ۴۵۰ھ اور وفات ۵۰۵ھ ہے۔

وبما ذکرنا یندفع مایقال انہ یجوز ان یتفقا من غیر تمانع اوان تکون الممانعۃ والمخالفۃ غیر ممکنۃٍ لاستلزامھا المحال اوان یمتنع اجتماع الارادتین کارادۃ الواحد حرکۃ زید وسکونہ معًا۔

ترجمہ اور اس تقریر سے جو ہم ذکر کرچکے ہیں وہ اشکال دور ہوجاتا ہے جو کہا گیا ہے کہ یہ جائز ہے کہ وہ دونوں بغیر تمانع کے اتفاق کرلیں یا ممانعت اور مخالفت غیر ممکن ہو اس کے محال کو مستلزم ہونیکی وجہ سے یا یہ کہ دونوں ارادوں کا جمع ہونا ممتنع ہو جیسے ایک کا ارادہ کرنا زید کی حرکت وسکون کا ایک ساتھ۔

تشریح یہاں سے شارحؒ کیا فرمانا چاہتے ہیں، اس کے لئے پہلے معترض کے تین اعتراض سنئے!

پہلا اعتراض:۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپنے برہانِ تمانع کرتے وقت یہ بات کہی تھی کہ اگر دو معبودوں کا امکان ہوگا تو ان کے درمیان تمانع ہوگا، تو ہمیں آپ کی یہ بات تسلیم نہیں کہ ان کے درمیان تمانع ہوگا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ دونوں باہم اتفاق کرلیں اور ہر کام مشورہ سے کریں تو پھر تمانع نہیں پایا جائے گا۔ اور جب اتفاق ممکن ہے تو آپ کی یہ دلیل اثباتِ وحدانیت کے لئے کافی نہیں ہوگی؟ شارح نے انہ یجوز سے تمانع تک پہلا اشکال ذکر کیا ہے۔

جواب:۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سابق بیان سے یہ اشکال دور ہوجاتا ہے ہم نے "لامکن بینہما تمانع" کہا تھا "لو تمانع" نہیں کہا تھا کہ اعتراض ہو اور امکان دونوں طرفوں کا ہے تو پھر ہماری دلیل خلافِ اصول

نہ ہوگی کیونکہ جوازِ اتفاق امکانِ تمانع کے منافی نہیں ہے اور اثباتِ مطلوب میں امکانِ تمانع کافی ہے وقوع کی حاجت نہیں۔

دوسرا اعتراض:۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے برہانِ تمانع کی تقریر میں کہا ہے کہ جب ایک حرکتِ زید کا ارادہ کریگا اور دوسرا سکونِ زید کا تو دونوں معبودوں میں تمانع لازم آئیگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ تمہاری یہ بات درست نہیں کہ ان میں مخالفت و ممانعت لازم آئے گی اسلئے کہ آپ کی یہ بات محال کو مستلزم ہونیکی وجہ سے محال ہے اور وہ محال اجتماعِ ضدین ہے اور قاعدۂ مسلمہ "المستلزم للمحال محال" کی رو سے آپ کی بات اور آپ کی دلیلِ تمانع غلط اور ناقابلِ التفات ہے؟

جواب:۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہمارے بیانِ سابق میں مذکور ہے کیونکہ ہم نے کہا تھا "لان کلا منہما فی نفسہ امر ممکن" یعنی ہماری دلیل کی بنیاد ان دونوں چیزوں کے امکان پر ہے اور یہ ممکن ہے ایک حرکتِ زید کا ارادہ کرے اور دوسرا اسی وقت میں اس کے سکون کا اس میں کوئی استحالہ نہیں بلکہ دونوں کا امکان ظاہر ہے۔

تیسرا اعتراض:۔ آپ نے دلیل میں فرمایا تھا کہ ایک معبود زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا، تو حضور آپ کی یہ بات تو ممتنع ہے کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ زید کے سکون اور اس کی حرکت کا بیک وقت ارادہ کیا جائے یہ بات قطعی ناممکن اور محال ہے۔ اور اس کو ایک مثال سے سمجھ لیجئے کہ جس طرح ایک معبود حرکتِ زید کا ارادہ کرے اور اسی وقت میں سکون کا بھی تو یہ بات بھی بالکل بدیہی الامتناع ہے ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت ایک معبود زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا ارادہ کرے پس آپ نے اپنی دلیل جن باتوں پر قائم کی ہے وہ ممتنع ہے اور ممتنع پر کسی چیز کی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی۔ عبارتِ مذکورہ کے آخری جملہ "او ان یمتنع" میں بھی اشکال مذکور ہے۔

جواب:۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہماری تقریر میں مذکور ہے ہم نے کہا تھا "لاتضاد بین الارادتین" الخ۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ دو ارادوں کا بیک وقت جمع ہونا ممکن ہے البتہ دو مرادیں بیک وقت جمع نہیں ہوسکتیں مثلاً زید ایک ہی وقت دہلی اور کشمیر جانیکا ارادہ کرسکتا ہے مگر دونوں مرادیں جمع نہیں ہوسکتیں کہ ایک ہی وقت دہلی بھی چلا جائے اور کشمیر بھی اسی کو شارح نے فرمایا تھا "لاتضاد بین ارادتین بل بین المرادین" تو جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو اعتراض رفع ہوگیا کیوں کہ ہماری دلیل کی بنیاد اجتماعِ ارادتین پر ہے اور یہ بات ممکن ہے اور جب یہ بات ممکن ہے تو اس پر ہمارا دلیل کی بنیاد رکھنا صحیح ہوگا فلا اشکال فیہ۔

یہ تینوں اعتراض برہانِ تمانع کی تقریر پر کئے گئے جن کا جواب شارح نے دیدیا اور ان اعتراضوں کے متعلق کہدیا کہ سب کے سب ہماری تقریر سے دفع ہوجاتے ہیں جس کی تفصیل آپ سماعت فرما چکے ہیں۔

وَاعلم انّ قولہٗ تعالیٰ لوکان فیھما اٰلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ لفسدتا حُجَّۃٌ اقناعیۃٌ والملازمۃ عادیۃ علیٰ مَاھو اللائق بالخطابیات فان العادۃ جاریۃٌ بوجود التمانع وَالتغالب عند تعدد الحاکم علیٰ ما اشیر الیہ بقولہٖ تعالیٰ ولعلا بعضھم علیٰ بعضٍ۔

ترجمہ اور جان تو کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "لوکان فیھما الخ" حجۃ اقناعی ہے اور ملازمت عادی ہے جو خطابیات کے لائق ہے اسلئے کہ عادت جاری ہے حاکم کے تعدد کے وقت تمانع اور تغالب کے پائے جانے کی جیساکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ولعلا بعضھم علیٰ بعض" سے اسی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

تشریح اولاً یہ بات سمجھئے کہ خطابت کسے کہتے ہیں؟ صاحب سلم فرماتے ہیں "وھو مؤلف من المقبولات الماخوذۃ ممن یحسن الظن فیہ ثم قال والغرض تحصیل احکام نافعۃٍ اوضارۃ فی المعاش والمعاد کما فصلہ الخطباء (وقد فصّلناہ فی شرح السلّم)

بالفاظِ دیگر خطابت بالفتح اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو بادی الرای میں عامۃ الناس کے نزدیک مسلم ہوں اور یہ مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین، اور اس کو خطابت اس لئے کہا گیا ہے کہ اسکو خطباء اور واعظین اپنے خطبات میں استعمال کرتے ہیں۔

حجت اقناعی:۔ اس سے مراد دلیل ظنی ہے جس کی ضد حجت قطعیہ ہے۔ ملازمتِ عادیہ، ملازمتِ یقینیہ کے مقابلہ میں بولا گیا ہے۔ اول کا مطلب یہ ہے کہ تعددِ الٰہ اور فساد لازم وملزوم نہیں البتہ عادۃً ایسا ہو جاتا ہے ہونا ضروری نہیں ہے اور ملازمت یقینیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ تعدد اور فساد لازم اور ملزوم ہوں تخلف نہ ہو سکے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آیتِ مذکورہ حجت اقناعی ہے قطعی نہیں اور تعددِ الٰہ اور فساد کے درمیان ملازمت عادی ہے یقینی نہیں اور یہی طریقہ خطابیات کے مناسب ہے اور فرمانِ باری "ولعلا بعضھم علیٰ بعض" سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر دو معبود ہوتے تو ان میں مخالفت پائی جاتی اور ایک دوسرے پر غالب آجاتا، تو یہ معلوم ہوا کہ تعدد الٰہ کے لئے فساد اور تغالب عادۃً ضروری اور لازم نہیں ہے اور خطابیات کے مناسب بھی یہی طریقہ ہے کیونکہ سامع انھیں باتوں کو عموماً اچھی طرح سمجھ پاتا ہے جو اس کے سامنے عموماً پیش آتی رہتی ہوں کیونکہ وہ ایسے ہی امور سے کسی مسئلہ پر استدلال کرتا ہے پس جب سامع اس بات کو سمجھتا ہے کہ تعددِ حکام کیوجہ سے فساد ہو جاتا ہے اور یہ بات بار بار اس کے مشاہدہ میں آتی رہتی ہے تو اللہ نے اسی قسم کی دلیل پیش فرمائی تاکہ الفت وانسیت کیوجہ سے وہ اسکا انکار نہ کر سکے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ دلیل ظنی ہے قطعی نہیں ہے۔

تنبیھات

سوال:۔ علامہ سعد الدین تفتازانی نے کیسی خراب بات کہی اور براہینِ قرآنیہ کے حجتِ قطعی ہونے سے انکار کر دیا کیا یہ کفر نہیں؟

جواب:۔ علامہ موصوف کے بعض معاصرین نے بھی علامہ پر نقد کیا ہے جیسے شیخ عبداللطیف کرمانی انھوں نے علامہ پر بڑی سخت تشنیع کی ہے اور اس تغلیب کو کفر قرار دیا ہے پھر؟ لیکن یہ تشنیع غلط ہے اگر ایسے بڑے بڑے جبال العلوم کافر ہوں گے تو اصاغر کا کیا حال ہوگا اگر معترض اسلوب قرآن کو مدنظر رکھتے تو ہرگز یہ نقد نہ فرماتے شاہ صاحبؒ نے بھی الفوز الکبیر میں اس پر کلام کیا ہے، تمام لوگ وجود صانع اور اس کی توحید کے مکلف ہیں تو ضروری ہوا کہ قرآن کریم ان سے ایسے اسلوب اور ڈھنگ سے گفتگو کرے جو ان کی عقول کے مطابق ہوں جسکو عوام و خواص سب سمجھ سکیں اور ان سے اطمینان حاصل کرسکیں اور انھیں حجج اقناعیہ کو اپنے لئے حجت قطعیہ سمجھ سکیں کیونکہ یہ انکی عقول کے مطابق ہیں علامہ کے فرمان کا یہی مطلب ہے کہ آیت کا ظاہر حجت اقناعی ہے مگر یہی آیت استدلالی کے اعتبار سے حجت قطعیہ ہے مگر اسکو اہل دانش اور اہلِ تحقیق ہی سمجھ سکتے ہیں، امام فخرالدین رازیؒ نے متعدد آیات میں اسکو بیان فرمایا ہے کہ آیت ظاہری اعتبار سے ادلۂ خطابیہ میں سے ہے مگر یہ بطریقِ اشارہ حجتِ عقلیہ قطعیہ پر مشتمل ہے لہٰذا اگر شارح ظاہر پر حجت اقناعی کا حکم لگادیں تو کیا برا کردیا۔

سوال:۔ تو پھر یہ آیت بُرہانِ قطعی کیسے ہوگی؟ **جواب**:۔ اس بُرہانِ تمانع کیوجہ سے جسکو شارح پہلے خود بیان فرما چکے کہ اس بُرہانِ تمانع کا آیتِ مذکورہ میں اشارہ ہے۔

وَالّا فان اُرِيدَ الفسادُ بالفعل اى خروجهما عن هٰذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هٰذا النظام وان اُرِيدَ امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السمٰوٰت ورفع هٰذا النظام فيكون ممكنًا لا محالة۔

ترجمہ: ورنہ پس اگر ارادہ کیا جائے (فساد سے) فساد بالفعل کا یعنی ان دونوں کا نکل جانا اس نظام مشاہد سے تو محض تعدد اسکو مستلزم نہیں ہے اس نظام پر اتفاق کے جواز کیوجہ سے اور اگر ارادہ کیا جائے امکانِ فساد کا تو اس کے انتفاء پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص شاہد ہیں آسمانوں کے لپیٹے جانے کے سلسلہ میں اور اس نظام کے اٹھائے جانے کے سلسلہ میں تو فساد یقیناً ممکن ہوگا۔

تشریح: صاحب نبراسؒ والّا کے تحت فرماتے ہیں ای وان لم نجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة قطعية والملازمة عقلية ۔ اوپر کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ حجت اقناعیہ اور ظنیہ ہے اور تعدد کا فساد کو مستلزم ہونا عادةً ہے تو اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ ہم تو نہیں مانتے کہ لوکان الخ حجت ظنیہ ہے اور ملازمت عادیہ ہے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ آیت حجت قطعی ہے اور تعدد کا فساد کو مستلزم ہونا عقلاً ہے تو شارح مندرجہ بالا عبارت سے اسی مسئلہ سے تعرض کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر آیت کو حجتِ قطعی مانا جائے تو ہم سوال کریں گے کہ بتلایئے لفسدتا میں فساد سے کیا

کیا مراد ہے، فساد بالفعل یا فساد بالامکان ؟
اگر آپ فرماتے ہیں کہ فساد سے فساد بالفعل مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر چند خدا ہوتے تو زمین و آسمان اس موجودہ نظام اور شکل میں موجود ہی نہ ہوتے تو تمہاری یہ بات غلط ہے اسلئے کہ محض تعدد فساد بالفعل کو مستلزم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں یہ بات ممکن ہے کہ وہ باہم اتفاق کرلیں اور موجودہ نظام کے چلانے پر متحد ہو جائیں تو اب فساد نہیں ہوگا۔
اور اگر تم فساد سے فساد بالامکان مراد لیتے ہو تو اس کے انتفاء پر کوئی دلیل نہیں بلکہ وقوع فساد کی دلیل بکثرت موجود ہیں جیسے فرمان باری یَوْمَ نَطْوِی السَّمَآءَ کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ وغیرہ اور وقوع جب ہوگا تو امکان فساد مسلّم ہے۔
خلاصہ دلیل کا یہ ہوا کہ دونوں معنیٰ تمہارے مقصود کے خلاف ہیں کیونکہ پہلے معنیٰ کی صورت میں تعدد فساد کو مستلزم نہیں اور ثانی معنیٰ کی صورت میں امکان فساد کے انکار کی گنجائش نہیں، تو حاصل یہ ہوا کہ دلیل مذکور کو قطعی قرار دینا غلط ہے بلکہ یہ حجت اقناعی ہے۔

لا یقال الملازمۃ قطعیۃ والمراد بفسادھما عدم تکونھما بمعنی انہ لو فرض صانعان لامکن بینھما تمانع فی الافعال کلھا فلم یکن احدھما صانعا فلم یوجد مصنوع لانا نقول امکان التمانع لا یستلزم الا عدم تعدد الصانع وھو لا یستلزم انتفاء المصنوع علی انہ یرد منع الملازمۃ ان ارید عدم التکون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان ارید بالامکان۔

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ملازمت قطعی ہے اور ان دونوں کے فساد سے ان دونوں کا عدم تکوّن (معرض ظہور میں نہ آنا) مراد ہے اس معنیٰ کرکے کہ اگر دو صانع فرض کئے جائیں تو انکے درمیان تمام افعال میں تمانع ممکن ہوگا تو ان میں سے کوئی صانع نہ ہوگا تو کوئی مصنوع نہیں پایا جائیگا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تمانع مستلزم نہیں ہے مگر صانع کے عدم تعدد کو اور یہ (صانع کا عدم تعدد) مصنوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ ملازمت کو تسلیم نہ کرنیکا اشکال وارد ہوتا ہے اگر عدم تکون بالفعل مراد لیا جائے اور لازم کے انتفاء کو تسلیم نہ کرنیکا اشکال وارد ہوتا ہے اگر فساد بالامکان مراد لیا جائے۔

تشریح شارح نے اپنے بیان سابق میں فساد کو دو چیزوں میں منحصر کردیا تھا فساد بالفعل اور فساد بالامکان تو مندرجہ بالا اشکال فساد کے مذکور انحصار پر کیا گیا ہے۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ فساد سے نہ تو فساد بالفعل مراد ہے اور نہ بالامکان۔ بلکہ فساد سے مراد عدم تکون ہے (یعنی عدم وجود السموات والارضین) اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو معبود ہوتے تو زمین و آسمان کا تکوّن

اور وجود ہی نہ ہوتا کیونکہ جب دو معبود فرض کئے جائیں گے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ ان کے درمیان تمانع ہو کیوں کہ دونوں ہی خدا اور معبود فرض کئے گئے ہیں لہٰذا ایک جو کام کرنا چاہے گا دوسرا اسکو روکے گا اور یہ مانع بنے گا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بھی صانع وخالق نہیں بن پائے گا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کوئی مصنوع اور مخلوق بھی نہ ہوگا مگر دنیا میں بے شمار مصنوعات موجود ہیں پس معلوم ہوا کہ تعدد الٰہ باطل ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تعدد الٰہ کا للازم عدم تکون المصنوع ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ مصنوع کا تکون ہے تو ملزوم بھی باطل ٹھہرا یعنی تعدد باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ اثبات توحید میں دلیل قطعی ہے اقناعی نہیں ہے یہ ہے معترض کے بیان کردہ آیت کے معنیٰ اور اس کی تفصیل اب آگے جواب دیکھئے۔

لانا نقول امکان التمانع الخ۔ یہ شارح کا جواب ہے، جواب کا حاصل ملازمت کو تسلیم نہ کرنا ہے اور ضمیر ہو کا مرجع امکان تمانع ہے مطلب مجیبؒ کا یہ ہے کہ آپ نے امکان تمانع سے جو عدم مصنوعات پر استدلال کیا ہے یہ خلاف اصول ہے بلکہ امکان تمانع سے صرف صانع کا عدم تعدد ثابت ہوتا ہے امکان تمانع سے مصنوعات کا انتفاء لازم نہیں آتا لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ دو خداؤں کے ماننے سے مصنوع کا عدم تکون اور عدم وجود لازم ہے۔

یہ بات درست نہیں ہے اس بنا پر تمہارا کیا ہوا اعتراض غلط ہے اور اس اعتراض کے ذریعہ تم نے آیت کو برہان قطعی قرار دیا تھا وہ بھی غلط ہے بلکہ آیت میں برہانِ اقناعی کو ذکر کیا گیا ہے۔ وہٰذا القول صحیحٌ وصوابٌ وتفصیلہ فیما سبق

علیٰ انہ یرد منع الملازمۃ الخ۔ اس معترض کے جواب میں شارحؒ دوسرا جواب مرحمت فرما رہے ہیں جس کی تفاصیل اگرچہ ماقبل میں گذر چکی مگر اسکو اجمالاً ذکر کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ فساد سے عدم تکون بالفعل مراد لیتے ہو تو ہمیں ملازمت تسلیم نہیں کیونکہ اتفاق ممکن ہے اور اگر آپ فساد سے فساد بالامکان مراد لیتے ہو تو پھر ہمیں لازم کا انتفاء مسلم نہیں بلکہ لازم کا نصوصِ قطعیہ سے وقوع ثابت ہے جس سے امکان بدرجۂ اولیٰ متحقق ہے خلاصۂ بحث لو کان فیہما الخ میں ذکر کردہ حجت حجت اقناعی ہے معترض کی جانب سے اس پر وارد ہونیوالے چند اعتراضات آپ کے سامنے آئے اور ان کے جوابات سامنے آئے اور اسی کے ساتھ برہانِ تمانع کا بیان تام ہوگیا اور یہ بحث یہاں پر مکمل ہوگئی، اب آگے شارحؒ آیتِ مذکورہ سے متعلق ایک نحوی بحث ذکر کر رہے ہیں۔

فانْ قیلَ مقتضیٰ کلمۃِ لو انتفاء الاول فلا یفید الا الدلالۃ علیٰ ان انتفاءِ الفساد فی الزمان الماضی بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم ھٰذا بحسب اصل اللغۃ لکن یستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاءِ علیٰ انتفاءِ الشرط من غیر دلالۃٍ علیٰ تعیین زمانٍ کما فی قولنا لو کان العالم قدیماً لکان غیر متغیر والآیۃ من ھٰذا القبیل وقد یشتبہ علیٰ بعض الاذھان احد الاستعمالین بالاٰخر فیقع الخبط

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلمہ لو کا مقتضیٰ زمانۂ ماضی میں ثانی کا منتفی ہونا ہے اول کے انتفاء کے سبب سے تو فائدہ نہیں دیگا یہ (فرمانِ باری لوکان الخ) اگر دلالت کا اس بات پر کہ زمانۂ ماضی میں فساد کا انتفاء تعدد کے منتفی ہونیکے سبب سے ہے، ہم جواب دینگے جی ہاں یہ اصلِ لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی استعمال کیا جاتا ہے یہ (کلمہ لو) استدلال کرنیکے لئے انتفاء جزاء سے شرط کے انتفاء پر زمانہ کی تعیین پر دلالت کئے بغیر جیسے ہمارے اس قول میں لوکان العالم قدیما لکان غیر متغیر (اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا) اور آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض اذہان پر مشتبہ ہوا ہے دو استعمالوں میں سے ایک دوسرے کے ساتھ تو خبط واقع ہوا ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح دو اعتراض کرکے ان کا جواب دینا چاہتے ہیں اور آخر میں شیخ ابن الحاجبؒ پر سخت تنقید کی ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لو ثانی (جزاء) کے انتفاء کیلئے اول (شرط) کے منتفی ہونیکے سبب سے زمانۂ ماضی میں اب یہاں دو خرابی لازم آئی (۱) مقصود ہمارا تعدد کا انتفاء ہے اور یہاں کلمہ لو کی وضع کے مطابق فساد کا انتفاء ہوا ہے حالانکہ مقصود ثانی کا انتفاء نہیں بلکہ اول کا انتفاء ہے (۲) دوسری خرابی یہ لازم آئی کہ لو ثانی کے انتفاء کے لئے ہے زمانۂ ماضی میں اول کے منتفی ہونیکی وجہ سے زمانۂ ماضی میں حالانکہ ہمارا مقصود تعدد کا مطلقاً انتفاء ہے بغیر کسی زمانہ کی قید کے یہ دو خرابیاں یہاں لازم آتی ہیں جنکو ہم نے دو اعتراضوں سے تعبیر کیا ہے۔ شارح نے قلنا سے اس کا جواب دیا ہے کہ آپ کا اعتراض مسلّم ہے لیکن یہ لو کے لغوی معنیٰ ہیں مگر عرفاً اس کو دوسرے معنیٰ کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی جزاء کے منتفی ہونیکے سبب انتفاء شرط پر استدلال کرنیکے لئے بغیر کسی زمانہ کی تعیین کے لہٰذا اس معنیٰ کے اعتبار سے مذکورہ دونوں اعتراض ختم ہوگئے اصل مقصد بھی ثابت ہوگیا یعنی انتفاء شرط (انتفاء تعدد) اور زمانہ کی تعیین بھی ختم ہوگئی تو آیت مذکورہ اسی قبیل سے ہے یعنی لو کو معنیٰ ثانی میں استعمال کیا گیا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ بعض اذہان پر یعنی ابن حاجبؒ پر یہ فرق واضح نہ ہوسکا تو اس نے کچھ کا کچھ یہاں لکھا ہے جسکو شارح نے خبط سے تعبیر فرمایا ہے۔

ایک وہم کا ازلہ:۔ شارح کی عبارت قلنا نعم الخ سے غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارح نے لو کے جو معنیٰ بیان کئے ہیں وہ خلافِ لغت اور مخالفِ عرف ہے اور آیت میں لو کو معنیٰ ثانی کیلئے استعمال کرنا خلافِ قیاس ہے مگر محشیؒ نے شرح التلخیص کے حوالہ سے یہ بات لکھی ہے کہ معنیٰ ثانی خلافِ قیاس نہیں ہے بلکہ اس کا استعمال بھی اہلِ معقول کے یہاں کیا جاتا ہے اور آگے چل کر صاحب شرح التلخیص نے یہ بھی لکھا ہے کہ تتبع اور تلاش کے بعد ہمیں بات ملی کہ معنیٰ ثانی کا استعمال اول معنیٰ کے اعتبار سے اگرچہ کم ہے مگر استعمال اس کا بھی کیا جاتا ہے اور اہلِ لغت استعمالِ ثانی کو بھی امورِ عرفیہ میں بطور استدلال مذکور کے پیش کرتے ہیں مثلاً بولا جاتا ہے لوکان زیدٌ فی البلد لحضر مجلسنا، تو یہاں انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کیا گیا ہے یعنی زید چونکہ ہماری مجلس میں نہیں ہے اس لئے معلوم ہوا کہ شہر میں بھی نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ استعمالِ ثانی بھی مستعمل ہے مگر کم۔ اور غالباً

شارح نے اسی لئے قد یُستعمل کا لفظ استعمال کیا ہے۔
سوال:۔ خبط کے کیا معنیٰ ہیں؟ **جواب**:۔ مجنون ہونا، ٹیڑھا ٹیڑھا چلنا، امور میں بغیر بصیرت کے تصرف کرنا۔
سوال:۔ شیخ ابن حاجبؒ نے کیا کہا ہے کہ علامہ تفتازانی نے اتنی سخت تنقید کی ہے؟ **جواب**:۔ بعض نحویین نے کہا ہے کہ لو انتفاءِ شرط کی وجہ سے انتفاءِ جزاء پر دلالت کرتا ہے، اس پر ابن حاجبؒ اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے اسلئے کہ شرط سبب ہے اور جزاء مسبب ہے، اور ایک مسبب کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں۔ جیسے روشنی ایک مسبب ہے اور اس کا سبب سورج بھی ہے اور آگ بھی، تو کسی سبب کا منتفی ہونا مسبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرے گا کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا سبب کوئی اور مذکور کے علاوہ ہو۔ لہٰذا حق بات یہ ہے کہ لو امتناعِ جزاء کی وجہ سے امتناعِ شرط کیلئے ہے کیونکہ مسبب کا منتفی ہونا تمام اسباب کے انتفاء کو مستلزم ہے جیسے فرمانِ باری لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا کے اندر ہے کہ یہاں امتناعِ فساد سے (مسبب) امتناعِ تعدد پر استدلال کیا گیا ہے نہ کہ اس کے برعکس۔
سوال:۔ اس میں وجہِ خبط کیا ہوگئی جبکہ ابن حاجبؒ بھی وہی بات فرما رہے ہیں جو علامہ تفتازانی نے کہی ہے؟
جواب:۔ ابن حاجبؒ نے لغوی معنیٰ کا انکار کرکے یہ دوسرے معنیٰ بیان کئے ہیں اور شارح نے معنیٰ انتفائی اور استدلالی کو الگ الگ بیان کیا ہے اول معنیٰ اصل لغت کے اعتبار سے متحقق ہیں اور ثانی معنیٰ استدلالی ہیں جو قلیل الاستعمال بھی ہیں، تو ابن حاجبؒ اس فرق کو نہیں سمجھ سکے اس لئے ان پر شارح برہم ہے۔
سوال:۔ کیا شارح کی تائید میں کسی اور محقق کا کلام پیش کیا جا سکتا ہے؟
جواب:۔ جی ہاں، کچھ مؤیدات تو ماقبل میں گذر چکے ہیں، علامہ بحر العلوم شرح مسلم الثبوت میں تحریر فرماتے ہیں:
اعلم ان لو حرف شرطٍ موضوعٌ لتعلیق الثانی بالاول المنتفی المقدر فی الماضی ویکون الثانی مساویًا للاول فی الاکثر فینتفی الثانی بانتفاء الاول فدلالتہ علیٰ ھٰذا الانتفاء الزامیۃ فما قیل الاول ملزومٌ والثانی لازمٌ فانتفاءہٗ لا یوجب انتفاءہٗ بل الامر بالعکس فلو لانتفاء الاول لانتفاء الثانی ساقط لا یلتفت الیہ نعم قد یُستعمل فیہ علی القلۃ ایضًا کما فی الاقیسۃ الاستثنائیۃ
فواتح الرحموت ص $\frac{۱۴۲}{۱}$ ۔ دیکھئے بحر العلوم نے بھی ابن حاجب پر تنقید کی ہے اور علامہ والی بات نقل کی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

القدیمُ ھٰذا التصریح بما عُلم التزامًا اذ الواجب لا یکون الا قدیمًا ای لا ابتداءَ لوجودہٖ اذ لو کان حادثًا مسبوقًا بالعدم لکان وجودہ من غیرہٖ ضرورۃً۔

ترجمہ (وہ اللہ) قدیم ہے، یہ تصریح ہے اس بات کی جسکو التزامًا جانا جا چکا ہے اسلئے کہ واجب

نہیں ہوتا مگر قدیم یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتدار نہیں ہے اسلئے کہ اگر وہ حادث مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اسکا وجود اس کے غیر کیوجہ سے ہوتا۔

تشریح اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے چند باتیں سمجھ لیجئے!

● واجب اور قدیم مترادف ہیں یا نہیں؟ ● تساوی کہتے ہیں ایک چیز جس پر صادق آرہی ہے دوسری چیز بھی اس پر صادق آئے مثلاً حیوان ناطق اور انسان کہ دونوں کا مصداق متحد ہے۔ ● ترادف کہتے ہیں دو لفظوں کا معنیٰ میں متحد ہونا مثلاً قعود اور جلوس ان دونوں کے معنیٰ میں کوئی فرق نہیں فتدبر اس کے بعد سمجھئے کہ ماتن ؒ کے قول القدیم کے بعد شارح فرماتے ہٰذا التصریح الخ یعنی الواجب جو گذر چکا ہے اس سے التزاماً یہ بات سمجھ میں آگئی تھی کہ اللہ قدیم ہے یعنی واجب سے قدیم ہونا معلوم ہوگیا تھا مگر اس کے باوجود یہاں قدیم کی تصریح کردی۔

اور واجب سے قدیم ہونا اسلئے معلوم ہوگیا تھا کہ جو ذات واجب ہوگی وہ قدیم بھی ضرور ہوگی کیونکہ قدیم کے معنیٰ آتے ہیں جس کا وجود ہمیشہ سے ہو اور اس کے وجود کی کوئی ابتدار نہ ہو کیونکہ جس چیز کے وجود کی ابتدار ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ جب وجود کی ابتدار ہوگی تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ فلاں چیز پہلے نہ تھی بعد میں وجود میں آئی اور جب بعد میں وجود میں آئی تو قدیم نہیں ہوسکتی۔ بحث کا نچوڑ یہ نکلا کہ واجب سے قدیم ہونا معلوم ہوگیا تھا۔ کیونکہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے۔ اذ الواجبُ لایکون الاقدیماً۔

تنبیہ:۔ حتیٰ وقع سے شارح جو بحث شروع کرنا چاہتے ہیں وہ خط کشیدہ عبارت سے تعلق رکھتی ہے اور پوری بحث کا دارومدار اسی کشید جملے سے ہے (اسکو نوٹ کرلیجئے) اور اس ربط کو ذہن میں رکھئے ورنہ بات خبط ہوکر رہ جائے گی۔

حتیٰ وقع فی کلام بعضھم ان الواجب والقدیم مترادفان لکنہٗ لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفھومین وانما الکلام فی التساوی بحسب الصدق فانّ بعضھم علیٰ ان القدیم اعمّ من الواجب لصدقہٖ علیٰ صفات الواجب بخلاف الواجب فانہٗ لا یصدق علیھا ولا استحالۃ فی تعدد الصفات القدیمۃ وانما المستحیل تعدد الذوات القدیمۃ۔

ترجمہ یہانتک کہ واقع ہے ان میں سے بعض کے کلام میں کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے، دونوں مفہوموں کے درمیان تغایر کے یقینی ہونیکی وجہ سے اور کلام صدق کے اعتبار سے تساوی میں ہے تو بعض حضرات اس بات پر ہیں کہ قدیم واجب سے عام ہے قدیم کے صادق آنیکی وجہ سے واجب کی صفات پر بخلاف واجب کے کہ واجب صفات پر صادق نہیں آتا اور صفاتِ قدیمہ کے

تعدد میں کوئی استحالہ نہیں اور محال تو ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے۔

تشریح شارح یہاں سے یہ بحث شروع کر رہے ہیں کہ واجب اور قدیم میں کیا نسبت ہے۔ تین اقوال ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱) دونوں میں ترادف ہے (۲) عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے (۳) تساوی کی نسبت ہے۔

اول کے قائل کی تصریح نہیں ملی، اور ثانی کے قائل بعض اشاعرہ ہیں، اور ثالث کے قائل حمید الدین ضریری ہیں۔ واجب چونکہ قدیم ہی ہوتا ہے اس بناء پر بعض حضرات اس کے قائل ہو گئے کہ ان دونوں میں ترادف ہے یعنی دونوں لفظ ہم معنیٰ ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں گفتگو ترادف کے متعلق نہیں ہو رہی ہے بلکہ تساوی فی الصدق کے اعتبار سے ہو رہی ہے کیونکہ یہ بات تو یقینی ہے کہ واجب اور قدیم میں ترادف نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے اور ترادف کیلئے معنیٰ کا اتحاد ضروری ہے کیونکہ واجب کے معنیٰ ہیں کہ جس کا وجود خانہ زاد ہو اور وہ کسی کا محتاج نہ ہو اور قدیم کے معنیٰ ہیں کہ جس کے وجود کی انتہار نہ ہو، پس معلوم ہوا کہ دونوں میں ترادف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہاں تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے یعنی بحث اس بارے میں ہے کہ کیا واجب اور قدیم میں تساوی کی نسبت ہے یا نہیں، اور دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں؟۔

فان بعضھم علی ان القدیم الخ۔ یہ پہلا مذہب بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب اور قدیم میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی واجب خاص اور قدیم عام ہے اسلئے کہ واجب صرف ذاتِ باری پر بولا جاتا ہے اور قدیم کا اطلاق ذات اور اس کی صفات دونوں پر ہوتا ہے۔

اعتراض:۔ اس مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ جب قدیم کا اطلاق صفاتِ باری پر ہو گا تو قدماء کا تعدد لازم آئیگا جو محال ہے؟ اس کا جواب دیا کہ " لا استحالۃ فی الصفات القدیمۃ "۔ یعنی اگر ذاتِ قدیم کا تعدد لازم آئے یہ محال ہے، اور صفاتِ قدیمہ کے اندر اگر تعدد لازم آئے تو یہ محال نہیں ہے۔

تنبیہ:۔ پہلے مذہب پر یعنی ترادف کے قول پر شارح نے تنقید کی ہے یہ محل تأمل ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ فاضل لاہوری حاشیۂ خیالی میں تحریر فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قدماءِ متکلمین ترادف بول کر تساوی مراد لیا کرتے تھے لہٰذا جن حضرات متکلمین نے واجب اور قدیم کو مترادف کہا ہے درست ہے کیونکہ ان کی مراد اتحادِ مفہوم نہیں ہے بلکہ تساوی فی الصدق ہے۔ اسی وجہ سے شیخ ابو المعین ؒ نے اسلام وایمان کو مترادف کہا ہے حالانکہ دونوں کا مفہوم متغایر ہے بلکہ ان کی مراد تساوی فی الصدق ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ شارح کا اعتراض برمحل نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالامام حمید الدین الضریری ؒ ومن تبعہ تصریح بان

الواجب الوجود لذاته هو الله تعالىٰ وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبًا لذاته لكان جائز العدم فی نفسه فيحتاج فی وجوده الى مخصص فيكون محدثًا اذ لا نعنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شیٔ اٰخر۔

ترجمہ اور بعض متأخرین کے کلام میں جیسے امام حمید الدین ضریریؒ اور ان کے متبعین، اس بات کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور انھوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر وہ چیز جو قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ہوگی اس لئے کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہ ہو تو وہ فی نفسہ جائز العدم ہوگی تو پھر وہ اپنے وجود میں کسی مخصص کی محتاج ہوگی تو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ ہم حادث سے یہی مراد لیتے ہیں کہ اس کا وجود کسی دوسری چیز کی ایجاد کے ساتھ وابستہ ہو۔

تشریح الفوائد البہیہ صفحہ ۱۰۶ پر ہے کہ ضریری وہ علی ابن محمد ابن علی حمید الضریری البخاری الحنفی ہیں سن وفات ۶۶۶ھ ہے۔ خیر ضریری اور ان کے متبعین نے یہ تصریح کی ہے کہ واجب لذاتہ اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں، ان حضرات نے اپنے اس دعویٰ کی دلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ضرور ہوگی کیونکہ اگر وہ قدیم چیز واجب نہ ہوگی تو جائز العدم ہوگی یعنی اس کا عدم جائز ہوگا جس طرح اس کا وجود ممکن ہے لہٰذا اب کسی مخصص کی ضرورت پیش آئیگی جو اسکو عدم پر ترجیح دیکر وجود میں لائے اور جب ایسی بات ہے کہ اس کے لئے مرجح درکار ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے کیونکہ محدث کے معنیٰ ہی یہ آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شئ کے ایجاد پر موقوف ہو، بہرحال اس بیان سے یہ ثابت ہوگیا کہ جو قدیم ہے وہ واجب ہے اور ان دونوں میں تساوی کی نسبت ہے نہ کہ عموم خصوص مطلق کی جیساکہ پہلے مذہب والوں نے کہا ہے اور واجب کا اطلاق ذات وصفات دونوں پر ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة۔

ترجمہ پھر انھوں نے اعتراض کیا ہے کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنیٰ ہیں (اور صفت بھی عرض ہونیکی وجہ سے معنیٰ ہے) تو معنیٰ کا قیام معنیٰ کے ساتھ لازم آیا تو انھوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسے بقاء سے کہ وہ نفس صفت ہے۔

تشریح یہ اعتراض اس فریق نے اپنے مذہب پر خود کیا ہے اور خود اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ باطل ہے اور جب ہم نے صفات کو واجب لذاتہ مانا ہے تو انکا بقاء بھی ماننا ہوگا تو اب یہاں پر الگ الگ دو چیزیں ہیں (۱) صفات (۲) ان کا بقاء تو اس سے قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آرہا ہے کیونکہ صفت بھی معنیٰ اور عرض ہے اور اس کا بقاء بھی معنیٰ اور عرض ہے۔ پھر انھوں نے خود اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات اور بقاء علیحدہ علیحدہ چیز نہیں ہیں بلکہ بقاء بعینہٖ اسی صفت کا نام ہے یعنی بقاء صفت سے زائد کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے جیسے کہا جاتا ہے وجود الوجود عینہٗ لیس امراً زائداً علیہ۔ صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کے اشکال اور جواب سے سخت حیرت ہے کہ ان لوگوں نے معمولی سی بات کو موضوع بحث بنالیا اور اس سلسلہ میں جو بڑی خرابیاں لازم آرہی تھیں ان چیزوں کی طرف توجہ نہیں کی مثلاً تعدد وجباء، اب آگے شارح کی سنئے!

وَهٰذَا كَلَامٌ فِي غَايَةِ الصُّعُوبَةِ فَانَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيدِ وَالْقَوْلَ بِامْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِي قَوْلَهُمْ بِاَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ فَانْ زَعَمُوْا اَنَّهَا قَدِيْمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَهٰذَا لَا يُنَافِي الْحُدُوْثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنٰى الْاِحْتِيَاجِ اِلٰى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ مِنَ انْقِسَامِ كُلٍّ مِنَ الْقِدَمِ وَالْحُدُوْثِ اِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ وَفِيْهِ رَفْضٌ لِكَثِيْرٍ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَسَيَاْتِيْ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ جب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور امکانِ صفت کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو اگر یہ حضرات یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں مسبوقیت بالعدم کے نہ ہونیکے معنیٰ میں اور یہ حدوثِ ذاتی یعنی احتیاج الیٰ ذات الواجب کے منافی نہیں ہے تو یہ اس کا قائل ہونا ہے جس کی جانب فلاسفہ گئے ہیں۔ یعنی قدم اور حدوث دونوں کا منقسم ہونا ذاتی اور زمانی کی جانب اور اس کے اندر بہت سے قواعد کو چھوڑ دینا ہے اور ان شاء اللہ عنقریب اس کی زیادہ تحقیق آرہی ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں مذہب یعنی صفات کو واجب کہنا (کما قالہ الضریری) اور صفاتِ باری کو ممکن کہنا (کما ذہب الیہ القائلون بان القدیم اعم) دونوں قول نہایت دشوار اور مشکل ہیں اور دونوں مذہبوں پر اعتراض کے ورود کے بغیر چارہ نہیں۔

علامہ ضریری کے مذہب پر جس میں صفات کو بھی واجب قرار دیا گیا ہے یہ بات لازم آتی ہے کہ واجب کے اندر تعدد ہے یعنی تعددِ وجباء لازم آتا ہے اور یہ توحید کے منافی ہے، ضریری کیطرف سے اسکا جواب

دیا گیا ہے کہ صاحب: تعدد و جباء فی الصفات لازم آرہا ہے اور یہ جائز ہے۔ تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تمہاری یہ تاویل خواہ مخواہ ہے کیونکہ وحدۃ الواجب پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اس میں ذات و صفات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور یہ نہیں کہا گیا ہے کہ تعدد وجباء فی الذات محال اور فی الصفات جائز ہے بلکہ مطلق وحدانیت کا اثبات کیا گیا ہے اسلئے آپ کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ تطویل لاطائل میں نہ پڑیئے۔

والقول بامکان الصفات الخ۔ مذہب اول جس میں یہ کہا گیا تھا کہ واجب صرف ذاتِ باری ہے، صفات واجب نہیں (بلکہ ممکن ہیں) اس مذہب پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ متکلمین کا قول ہے کہ ہر ممکن حادث ہے اور آپ کے قول کے مطابق صفاتِ باری بھی ممکن ہیں تو انکو حادث ماننے تو حاصل یہ ہوا کہ صفات کو واجب نہ ماننے کی صورت میں ان کا حدوث لازم آتا ہے وہو محالٌ۔

فان زعموا الخ۔ صفات کو واجب نہ کہنے والے وارد شدہ اعتراض سے بچنے کیلئے توڑ مروڑ کر اور اسکے دوسرے معنیٰ مراد لیکر اپنی یہ بات ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ صفات ممکن ہیں۔

اجمال مذکور کی تفصیل یہ ہے کہ قِدم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قِدم زمانی (۲) قِدم ذاتی (۳) حدوثِ ذاتی (۴) حدوث زمانی۔ قدم زمانی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اسکو قدیم بالزمان کہیں گے۔ قدم ذاتی: جو غیر کا محتاج نہ ہو۔ حدوث ذاتی: جو غیر کیطرف محتاج ہو۔ حدوث زمانی: جس پر عدم طاری رہ چکا ہو بالفاظ دیگر مسبوقیت بالعدم کا نام حدوثِ زمانی ہے۔

اب ان لوگوں کا خیال سنئے! فرماتے ہیں کہ ہم نے صفات کو جو قدیم کہا ہے اس سے ہماری مراد قدیم زمانی ہے یعنی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اور آپ نے جو فرمایا کہ حدوث لازم آئیگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدوث سے مراد حدوثِ ذاتی ہے یعنی محتاج الی الغیر، پس صفاتِ ذاتِ باری کیطرح محتاج ہیں تو صفات کا حادث ہونا لازم نہیں آیا لہٰذا صفات کو ممکن اور غیر واجب کہنا درست ہے لہٰذا اس سے شارح کا ہمارے مذہب میں غلطی اور خرابی نکالنا غلط ہے۔

شارح فرماتے ہیں فسموا قول بماذهب اليه الخ۔ یعنی یہ جو جواب دیا گیا ہے کہ قدم اور حدوث کی دو دو قسمیں ہیں ذاتی اور زمانی، یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو فلاسفہ کا قول ہے متکلمین کے نزدیک یہ مسلّم نہیں۔ لہٰذا فلاسفہ کی بات پر اعتماد کر کے اگر تم اپنا مذہب ثابت کرو گے تو تم جانو اور تمہارا کام، مگر یہ بات یاد رکھو کہ ایسا کرنیکی صورت میں بہت سے قواعد اور مسلّمات کو ترک کرنا پڑیگا اور اس کی ذمہ داری آپ کے سر ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس بحث میں کچھ باتیں رہ گئی ہیں ان کا تفصیلی بیان چلا ہی آرہا ہے جس میں یہ بات بتائی جائیگی کہ صفات باری ممکن ہیں یا واجب؟

پورے سبق کا خلاصہ یہ نکلا کہ واجب اور قدیم میں کون سی نسبت ہے؟ بعض حضراتِ اشاعرہ عموم خصوص مطلق کے قائل ہوئے ہیں، ان کے مذہب پر ایک اعتراض و جواب تھا پھر علامہ ضریری آئے جو تساوی کے قائل ہیں

ان کے مذہب پر معمولی اعتراض وجواب تھا پھر شارح نے اور آگے بڑھکر سب کا پوسٹ مارٹم کر کے رکھدیا، اور یہ بحث پوری ہوگئی

تنبیہ لطیف حق بات یہ ہے کہ اس کی ذات اور صفات واجب ہیں اور ذات کے اندر وُجبا۔ کے تعدد محال ہے صفات کے اعتبار سے تعدد وُجبا محال نہیں۔ بالفاظ دیگر تعدد معلولات کے لئے تعدد علل غلط ہے اور علت واحدہ کیلئے معلومات کا تعدد وتکثر درست ہے۔ ذات کا مرتبہ مرتبۂ علیت ہے اور صفات کا مرتبہ مرتبۂ معلولیت ہے بالفاظ دیگر تجلی اول یعنی ذات مرتبۂ ظہور میں اور صفات اقدس مرتبۂ صدور میں ہیں مرتبۂ ظہور میں تعدد منتفی ہے بلکہ یہ مرتبہ توحد کو مستلزم ہے اور مرتبۂ صدور میں تعدد درست ہے۔ لہٰذا اس تقریر سے ذات وصفات کا واجب ہونا اور اس پر اعتراض وارد ہونا ثابت ہو گیا۔ ہٰذا بحثٌ نفیسٌ لمن یتدبر۔

اَلحیُّ القَادِرُ العَلِیمُ السمیعُ البصیرُ الشائی المُرِیدُ لانّ بداھۃَ العقلِ جازمۃٌ بانّ مُحدثَ العَالَم علیٰ ھٰذا النمط البدیع و النظام المحکم مَعَ مایشتمل علیہ من الافعال المُتقنۃ و النقوش المستحسنۃ لایکون بدونِ ھٰذہ الصفات علیٰ انّ اضدادھا نقائصٌ یجبُ تنزیہُ اللّٰہِ تعالیٰ عنھا وایضًا قد وردالشرع بھا و بعضھا ممّا لایتوقف ثبوت الشرع علیھا فیصحّ التمسّک بالشرع فیھا کالتوحید بخلاف وجود الصّانع و کلامہٖ ونحو ذٰلک ممّا یتوقف ثبوت الشرع علیہ۔

ترجمہ (وہ اللہ تعالیٰ) حی ہے، قادر ہے، علیم ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، شائی ہے (چاہنے والا) مرید ہے (ارادہ کرنیوالا) اسلئے کہ بداہت عقل یقین کرتی ہے اس بات پر کہ عالم کو عجیب وغریب نمونہ اور مستحکم نظام پر بنانے والا باوجود اس کے کہ جس پر یہ عالم مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال اور مستحسن نقوش یہ بغیران صفات کے نہیں ہو سکتا باوجود اس کے کہ ان صفات کی اضداد ایسے نقائص (کوتاہیاں اور کمی کی چیزیں) ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے اور نیز شریعت وارد ہوئی ہے ان صفات کے سلسلہ میں اور صفات میں بعض ایسی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے تو ان صفات کے متعلق شریعت سے تمسک (استدلال) درست ہے جیسے توحید بخلاف وجود صانع اور اس کے کلام اور اس کے مثل کے ان صفات میں سے کہ جن پر شریعت موقوف ہے۔

تشریح مصنف نے یہاں خدا تعالیٰ کی سات صفات کا ذکر فرمایا ہے مگر صاحب نبراس کہتے ہیں کہ شائی اور مرید مترادف ہیں اور انھوں نے ماتن کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ صفت مذکورہ کو قرآن واحادیث میں کبھی مشیت کے لفظ سے اور کبھی ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اس لئے مصنف نے دونوں لفظوں کو ذکر کر دیا۔

یہاں ماتن نے جو سات صفات ذکر فرمائی ہیں وہ یہ ہیں (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) سمع (۵) بصر (۶) مشیت (۷) ارادہ۔ پھر ان صفات کے اثبات پر شارح نے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

لان بداهة العقل جازمة الخ - یہ پہلی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کا اتنا شاندار مضبوط اور مستحکم نظام چل رہا ہے اونچے اونچے آسمان، سربفلک پہاڑ، چھلکتے سمندر، انسانوں کی بھیڑ، اور طرح طرح کی مصنوعات اور مخلوقات، غرض کہ مضبوط اور حسین نظام چل رہا ہے اس نظام مستحکم کو دیکھ کر عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ اسکا چلانیوالا کوئی نہ کوئی ضرور ہے مگر وہ چلانے والا ایسا ویسا نہ ہوگا بلکہ وہ ایسی ذات ہوگی جن میں تمام خوبیاں ہوں کیونکہ اچھی چیز کو دیکھ کر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کا بنانے والا کتنا ماہر اور عظیم ہوگا تو اسی طرح اس مضبوط نظام کو چلانیوالا بھی جملہ خوبیاں اور کمالات کا حامل ہوگا۔ اس میں صفت حیات بھی ہوگی اور علم وسمع وبصر اور ارادہ وقدرت سبھی کچھ ہوں گی، ورنہ اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو اتنا بڑا نظام ایک سکنڈ بھی قائم نہیں رہ سکتا۔

علی ان اضداد ھا الخ - یہ دوسری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو صفاتِ مذکورہ سے متصف نہیں مانا جائیگا تو لازم آئیگا کہ ان صفات کی ضد سے اس کا اتصاف ہو تا کہ ارتفاع نقیضین لازم نہ آئے اور اضداد یہ ہیں موت، عجز، جہل، اندھا، بہرا اور مضطر ہونا حالانکہ ان صفات کا پایا جانا ذات باری میں محال ہے جن سے اللہ کی تنزیہ ضروری اور لازم ہے۔ خلاصۂ کلام اگر ان صفاتِ مذکورہ کو نہ مانا جائے تو ان کی اضداد کو ماننا ہوگا اور یہ محال ہے لہٰذا نہ ماننا محال ہے اور ماننا ضروری ہے وہو المطلوب۔

وایضاً قد ورد الشرع الخ - یہاں سے تیسری دلیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ قرآن اور احادیث کثیرہ میں ان صفاتِ باری کا ثبوت ہے لہٰذا ان صفات پر ایمان لانا اور تصدیق کرنا ضروری ہے تیسری دلیل کا بیان مکمل ہوا۔

وبعضها مالا یتوقف الخ - یہاں سے شارحؒ دلیل ثالث پر وارد ہونیوالے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں

اعتراض:- آپکی دلیلِ ثالث میں دور لازم آرہا ہے کیونکہ آپ نے صفات کو شریعت سے ثابت کیا ہے حالانکہ شریعت کا ثبوت خود صفات پر موقوف ہے۔ مثلاً ایک صفت ان میں سے لے لیجئے کہ وجود باری تعالیٰ ہے، اسی پر شریعت کا ثبوت ہے کیونکہ شریعت کو آپ اسی وقت ثابت کر سکتے ہیں جب آپ نے وجودِ صانع کو ثابت کردیا ہو ورنہ وجود باری کا منکر کہہ سکتا ہے: میاں شریعت وریعت کیا چیز ہے؟ کہاں سے نازل ہوئی جبکہ نازل کرنیوالا کوئی نہیں ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ ثبوتِ شرع وجودِ باری کے ثبوت پر موقوف ہے، اب اگر وجود باری کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئیگا یعنی توقف الشیٔ علی نفسہٖ لازم آئے گا جو باطل ومحال ہے فما الجواب؟

جواب:- یہ ہے کہ صفات باری کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں جیسے مثلاً توحید ہے انکو شریعت سے ثابت کیا جاسکتا ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً وجودِ صانع اور اس کی حیات وارادہ وغیرہ کیونکہ شریعت کو نازل کرنا اور رسولوں کو شرع دے کر مبعوث کرنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ مُرسِل کا وجود ہو وہ شریعت اور رُسل کے بارے میں علم رکھتا ہو لہٰذا وہ صفات

جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے انکو اگر شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئیگا۔ اور اگر ان صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہ ہو جیسے توحید تو اگر ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کر دیا جائے اس میں کوئی قباحت نہیں اور ہماری مراد ایسے مواقع پر وہی صفات ہوتی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے فلا یرد الاشکال

لیس بعرضٍ۔	ترجمہ	اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

تشریح اس سبق میں چند باتیں ذہن نشین رکھنی چاہئیں تاکہ سبق سمجھ میں آسکے (۱) مصنف صفاتِ ثبوتیہ سے فراغت کے بعد یہاں سے صفاتِ سلبیہ کا آغاز فرما رہے ہیں جس میں پہلی صفت عرض نہ ہونا ذکر کی ہے (۲) شارح نے اس پر دو دلیلیں نقل فرمائی ہیں (۳) پھر دلیل ثانی کا ثبوت پیش کیا ہے جو دو مقدمات پر مبنی ہے (۴) پھر شارح نے ان دونوں مقدموں کو باطل کر کے دلیل کی بنیاد منہدم کی ہے (۵) درمیان میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے (۶) اشاعرہ پر نقد (۷) فلاسفہ کی ایک مسئلہ میں تردید (۸) ایک شبہ کا ازالہ، یہ ہے اس سبق کا خلاصہ۔ آپ آگے بڑھئے شارح فرماتے ہیں۔

لانّہٗ لا یقوم بذاتہٖ بل یفتقر الیٰ محلٍ یقومہٗ فیکون ممکنًا۔

ترجمہ اس لئے کہ عرض بذاتِ خود قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم کرے تو ہوگا وہ ممکن۔

تشریح اللہ کے عرض نہ ہونے پر یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ کو عرض مانوگے تو چونکہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم و دائم رکھ سکے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ بھی عرض مانے جانے کی صورت میں محلِ مقوّم کا محتاج ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الی الغیر ممکن و حادث ہوتا ہے جس کا بطلان ماقبل میں مصرّح ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ عرض نہیں ہو سکتا۔

ولانّہٗ یمتنع بقاؤہٗ	ترجمہ	اور اس لئے کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے

تشریح یہ اللہ کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ چونکہ عرض کی بقاء اور اس کا برابر رہنا ممتنع ہے اسلئے اگر اللہ کو عرض مانا جائے تو اس کی بقاء بھی محال ہوگی اور یہ خود بھی محال ہے کما لا یخفی معلوم ہوا کہ وہ عرض نہیں ہے دوسری دلیل تام ہوگئی

وَ اِلّا لکانَ البقاءُ معنًی قائمًا بہٖ فیلزم قیامُ المعنیٰ بالمعنیٰ وھو مُحالٌ لانہا قیام العرض بالشیٔ معناہ اَنَّ تحیزہٗ تابعٌ لتحیزہٖ والعرض لاتحیز لہٗ بذاتہٖ حتّٰی یتحیز غیرہٗ بتحیزہٖ

ترجمہ ورنہ تو ہوگی بقاء ایسے معنیٰ جو عرض کے ساتھ قائم ہوں گے تو معنیٰ کا قیام معنیٰ کے ساتھ لازم آئیگا اور یہ محال ہے اسلئے کہ کسی شئی کے ساتھ عرض کے قیام کے یہ معنیٰ ہیں کہ اس کا تحیز اس شئی کے تحیز کے تابع ہو اور عرض کیلئے بذاتِ خود کوئی تحیز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا غیر اسکی تبعیت کے ساتھ متحیز ہو جائے۔

تشریح یہ دلیل ثانی کا اثبات ہے یعنی معترض سوال کرتا ہے کہ عرض کی بقاء ممتنع کیوں ہے؟ تو یہاں سے اس کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عرض کی بقاء تسلیم کی جائے تو قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا کیونکہ عرض بھی ایک معنیٰ ہے یعنی ایسی چیز ہے جو خود قائم نہیں ہوتی اور بقاء بھی ایک معنیٰ ہے تو جب عرض کو باقی مانا جائیگا تو بقاء کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئیگا یہی قیام المعنیٰ بالمعنیٰ ہے

لان قیام العرض الخ:۔ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قیام المعنیٰ بالمعنیٰ محال کیوں ہے؟ تو کہتے ہیں کہ عرض کے کسی شئی کے ساتھ قائم ہونیکے معنیٰ یہ ہیں کہ مقوّم کا تحیز مقوِم کے تحیز کے تابع ہو جائے اور چونکہ عرض کا خود اپنا کوئی تحیز نہیں ہوتا تو کوئی دوسری چیز عرض کے تحیز کے تابع کس طرح ہو جائے گی اسلئے قیام المعنیٰ بالمعنیٰ محال ہے۔

وَھٰذا مبنیٌّ علٰی ان بقاءَ الشیٔ معنًی زائدٌ علٰی وجودہٖ وَ اَنَّ القیام معناہ التبعیۃ فی التحیز ۔

ترجمہ اور یہ دلیل مبنی ہے اس بات پر کہ شئی کی بقاء اس کے وجود پر زائد معنیٰ ہے اور اس پر کہ قیام اس کے معنیٰ تحیز کے اندر تابع ہونیکے ہیں۔

تشریح یہاں سے شارح دلیل ثانی پر تنقید فرمارہے ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ تم نے جو دلیل ثانی ذکر کی ہے اس کی بنیاد دو مقدموں پر موقوف ہے (۱) بقاء وجود سے زائد چیز ہے یعنی بقاء الگ چیز ہے اور وجود الگ (۲) غیر کے ساتھ قائم ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ قائم ہونیوالی شئی اس غیر کی (مقوم) تحیز اور اشارہ حسیہ میں تابع ہو جائے مگر یہ دونوں مقدمے ممنوع وباطل ہیں پس دلیل ثانی بھی کالعدم ٹھہری۔

وَالحق ان البقاءَ استمرارُ الوجودِ وعدمُ زوالہٖ وَحقیقتہ الوجودُ مِن حیث النسبۃ الی الزمان الثانی۔

ترجمہ اور حق یہ ہے کہ بقاء وجود کا استمرار اور اس کا عدم زوال ہے اور بقاء کی حقیقت وجود ہے نسبت کرتے ہوئے دوسرے زمانہ کیطرف۔

تشریح یہاں سے شارح دلیل ثانی کے مقدمۂ اولیٰ کو رد کرنا چاہتے ہیں مقدمۂ اولیٰ یہ تھا کہ بقاء وجود پر زائد ہے چنانچہ شارح نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ بقاء وجود سے زائد نہیں بلکہ وجود جب مستمر ہو اور برابر رہتا ہو تو اسی کو بقاء سے تعبیر کر دیا جاتا ہے مختصر الفاظ میں وجود کے استمرار اور وجود کے عدم زوال کا نام بقاء ہے۔ وَحقیقتہ الخ سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے گویا کہ معترض اعتراض کرتا ہے کہ واہ میاں، شور مچا رہے ہو کہ وجود و بقاء ایک چیز ہے اور تفسیر کر رہے ہو کہ بقاء استمرار وجود کو کہتے ہیں اور وجود کے عدم زوال کو کہتے ہیں حالانکہ تمہاری پہلی تفسیر سے ہماری بات ثابت ہو رہی ہے کیونکہ استمرار اور چیز ہے اور وجود اور چیز ہے یہ تعریف تو خود تمہارے خلاف جا رہی ہے اور دوسری تفسیر یعنی عدمِ زوالِ وجود، یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ امر عدمی ہے (کما لایخفیٰ) تو امر عدمی شئ وجودی کے لئے معرّف کیسے بن سکتی ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بقاء کی تعبیر مذکورہ دونوں جملوں کے ساتھ تسامح پر مبنی ہے ورنہ تو بقاء کی حقیقت زمانِ ثانی میں وجود ہے تو دیکھئے بقاء وجود پر زائد چیز نہ ہوئی بلکہ جب بقاء کے وہ معنیٰ مراد لئے جائیں گے جو ہم نے بتائے یعنی الوجود فی الزمان الثانی تو بقاء عین وجود ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے اسی کو میں اپنے الفاظ میں یوں کہہ سکتا ہوں کہ بقاء کہتے ہیں موجود اول کا دوسرے زمانہ میں وجود تو اب اشکال وارد نہ ہوگا۔

وَمعنیٰ قولنا وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ اَنَّہٗ حَدَثَ فلم یستمر وجودُہٗ ولم یکن ثابتاً فی الزمان الثانی

ترجمہ اور ہمارے قول وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ پیدا ہوا اور اس کا وجود مستمر نہ ہوا اور زمانِ ثانی میں ثابت نہ ہو سکا۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے بقاء کو وجود سے زائد نہیں مانا بلکہ شئ واحد مانا ہے مگر تمام عقلاء و علماء اس قول کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ (یعنی ایک چیز پائی گئی اور پھر باقی نہیں رہی) اب سوچئے کہ اگر بقاء اور وجود ایک ہی چیز ہوں اور بقاء وجود سے زائد تسلیم نہ کیا جائے تو اس متفق علیہ

قول میں تناقض لازم آئیگا کیوں؟ اسلئے کہ اوّلاً وُجد میں اثباتِ شئ کیا گیا ہے۔ اور پھر فوراً ہی کہا جارہا ہے کہ لم یبق، کہ وہ چیز موجود نہ رہی تو اس میں وجود کی نفی کردی گئی اسکو یوں سمجھنا چاہئے کہ جیسے کہا جائے وُجد الشئ ولم یُوجد، اور یہ تناقض ہے لہٰذا تناقض کی خرابی سے بچنے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ بقاء کو وجود سے زائد مانا جائے؟

شارح نے اس کا جواب دیا کہ ان مستدلین کی عقلوں میں وجد ولم یبق کے معنیٰ اترے ہی نہیں۔ حضور! اس جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ شئ اس وقت موجود ہوئی اور پائی گئی (ولم یبق) مگر اس کا وجود مستمر نہیں رہا اور وہ شئ زمانِ ثانی میں نہیں پائی گئی یعنی وجود وحدوث شئ کا اس وقت ہوا اسلئے وُجد کہا گیا اور چونکہ زمان ثانی میں موجود ومستمر نہ رہی تو لم یبق کہا گیا تو اس متفق علیہ قول میں تناقض کہاں رہا؟ بالفاظِ دیگر اثبات ایک زمانہ میں ہے اور نفی دوسرے زمانہ میں تو تناقض کیسے؟ کیا تناقض کے متحقق ہونیکی شرطیں یاد نہیں ہیں؟ اسلئے معترض کا اعتراض غلط ہے اور ہماری بات درست ہے کہ بقاء عینِ وجود ہے۔

وَانَّ القیامَ هو الاختصاص الناعتُ کما فی صفاتِ الباری تعالیٰ فانها قائمة بذاتِ الله تعالیٰ ولا تتحیز بطریق التبعیة لِتنزیهه تعالیٰ عن التحیز۔

ترجمہ (اور حق بات یہ ہے کہ) قیام وہ اختصاص ناعت ہے جیسے باری تعالیٰ کی صفات میں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تبعیت کے طریقہ پر متحیز نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کیوجہ سے تحیز سے۔

تشریح ابتک کی گفتگو مقدمۂ اولیٰ کے متعلق تھی کہ بقاء زائد علی الوجود ہے اب مقدمۂ ثانیہ یعنی قیام بالعرض کی صحیح توضیح اور مستدلین مذکورین کے قیام بالغیر کے ذکرکردہ معنیٰ کی تردید کررہے ہیں۔

اولاً ... یاد رکھئے کہ "وان القیام الخ" کا عطف اس بقاء پر ہے جو "والحق ان البقاء الخ" میں ہے گویا کہ بطریق عطف بقاء اور قیام دونوں "الحق" کی خبر واقع ہوں گے۔ ثانیاً یہ یاد رکھئے کہ اختصاص ناعت کے معنیٰ ہیں دو چیزوں کے مابین ایسا اختصاص اور کنکشن اور تعلق پیدا ہو جائے کہ ان میں سے ایک کو نعت اور صفت اور دوسری کو منعوت وموصوف کہنا درست ہو مثلاً جسم اور بیاض میں ایسا ہی تعلق ہے اسلئے کہنا صحیح ہے، الجسم ابیض سلم العلوم میں ص۲۱ پر جو قدر ناعت ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے اب شارح کے کلام کو سمجھئے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مستدلین مذکورین کا قیام الشئ بالغیر کے یہ معنیٰ بیان کرنا کہ وہ شئ اس غیر کے تحیز کے تابع ہو جائے یہ بالکل غلط ہے بلکہ قیام الشئ بالغیر کے صحیح معنیٰ یہ ہیں کہ شئ قائم ہیں اور جسکے ساتھ وہ قائم ہے ان دونوں میں اختصاص ناعت ہو یعنی ایک دوسرے کی صفت بن سکے مثلاً صفاتِ باری ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہیں اور قائم ہونیکی صورت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ دونوں میں اختصاص ناعت ہے اور اگر قیام کے وہ معنیٰ

کئے جائیں جو مستدلین نے بیان کئے ہیں یعنی تحیز میں تابع ہونا تو یہ معنیٰ صفاتِ باری کے سلسلہ میں غلط ہونگے کیونکہ ذاتِ باری تحیز سے بالاتر ہے اور منزہ ہے اور تم صفات کو اس کے ساتھ قائم مانتے ہو تو ظاہری بات ہے کہ صفات تحیز میں کیسے تابع ہونگی جبکہ وہاں تحیز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اسلئے خاموشی سے ہمارے بیان کردہ معنیٰ تسلیم کرلو بہرحال شارح نے ان دونوں مقدموں کو باطل کردیا جن پر دلیلِ ثانی کا مدار تھا۔

وَاِنَّ انتفاءَ الاجسام فی کلِّ آنٍ ومشاهدةُ بقائها بتجدد الامثال لیس بابعد من ذٰلک فی الاعراض۔

ترجمہ اور اجسام کا انتفاء ہر آن میں اور اجسام کی بقاء کا مشاہدہ تجددِ امثال کے ذریعہ بعید نہیں ہے اس سے (انتفاء اور تجدد سے) جو اعراض میں ہے۔

تشریح ذہن کو ذرا پیچھے ہٹائیے! لیس بعرض کی دلیل ثانی تھی لانہ یمتنع بقاء العرض یعنی عرض کے عدمِ بقاء کو ثابت کرنیکے لئے دو مقدمے ذکر کئے گئے تھے، شارح نے ابتک ان دونوں مقدموں کا کچا چٹھا کھولا ہے۔

اب یہاں سے لانہ یمتنع الخ سے دونوں بیان کردہ دلیل کی تردید کررہے ہیں کیونکہ بعض اشاعرہ نے بقاء عرض کو ممتنع قرار دیا ہے چنانچہ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اشاعرہ کہتے کیا ہیں؟

ان کا کہنا یہ ہے کہ عرض دو وقتوں اور زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا بلکہ منعدم اور متجدد ہوتا رہتا ہے جس طریقہ پر کہ چراغ کی بتی کی لو میں بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آگ اور روشنی ایک ہے مگر درحقیقت تیل چونکہ متجدد ہوتا رہتا ہے اور نیچے سے اوپر کو آتا رہتا ہے اس لئے وہ روشنی متجدد اور نئی ہوتی ہے پس ایسے ہی عرض کو سمجھنا چاہئے کہ وہ بھی متجدد ہوتا ہے اور کپڑے کا رنگ جو بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قائم ہے درحقیقت یہ حس کی غلطی ہے ورنہ وہ رنگ باقی نہیں رہتا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ عرض کی بقاء تجددِ امثال کی وجہ سے ہے ورنہ درحقیقت اس کی بقاء نہیں جیسے مثالِ مذکور سے سمجھایا گیا ہے۔

تو شارحؒ نے اشاعرہ سے مخاطب ہوکر کہا کہ جب تم اعراض کا وجود و بقاء تجددِ امثال سے مان سکتے ہو تو اجسام کی بقاء بھی تجددِ امثال سے مانو حالانکہ یہ فریقین (اشاعرہ اور حکماء) کے نزدیک باطل ہے، زیادہ سے زیادہ تم یہ کہہ سکتے ہو کہ ہم تو مشاہدہ کررہے ہیں کہ اجسام کا وجود و بقاء بغیر تجدد امثال کے ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ ہم بھی مشاہدہ کررہے ہیں کہ عرض کا وجود اور اس کی بقاء بغیر تجددِ امثال کے ہے مثلاً کپڑے کا رنگ، بالوں کا رنگ وغیرہ اس کی بقاء میں اور اجسام کی بقاء میں حس کوئی فرق محسوس نہیں کرتا تو ترجیح بلا مرجح کیسی کہ اجسام کی تو بقاء خود بخود اور اعراض کی تجددِ امثال سے یہ خلافِ بداہت نہیں تو اور کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ دلیلِ ثانی جو

پیش کی گئی ہے غلط ہے اس لئے کہ بداہت اور مشاہدہ کے خلاف ہے۔

سوال ۲: اعراض کا وجود جواھر کے وجود سے اضعف و کمزور ہے اس لئے اجسام و جواہر کا تجدد اولی ہے نہ کہ اعراض کا

سوال ۳: اگر اجسام کے اندر تجدد مانا جائے تو جزار اور تکلیف شرعی اور قصاص وغیرہ کا سقوط لازم آئیگا کیوں کہ جرم کیا اور جسم نے اور سزا دی جائیگی دوسرے جسم کو جو تجدد امثال کیوجہ سے محسوس ہورہا ہے اور یہ وما ربک بظلام للعبید کے منافی ہے۔

جواب ۲/۱: اجسام اور اعراض دونوں کے قیام کے متعلق فیصلہ کرنیوالی چیز حس ہے اور حس جسم و عرض کے محسوس ہونے میں کچھ تفاوت محسوس نہیں کرتی تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ اعراض کی بقاء بھی تجدد امثال کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ اعراض میں ویسی ہی بقاء ہے جیسے اجسام کے اندر ہے۔

نعم تمسکھم فی قیام العرض بالعرض بسرعۃ الحرکۃ و بطوئھا الیس بتام اذ لیس ھٰھنا شئ ھو حرکۃ و اٰخر ھو سرعۃ او بطوءٌ بل ھٰھنا حرکۃ مخصوصۃ تسمی بالنسبۃ الی بعض الحرکات سریعۃ و بالنسبۃ الی البعض بطیئۃ۔

ترجمہ ہاں فلاسفہ کا استدلال قیام العرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور بطوء کے ذریعہ تام نہیں ہے اس لئے کہ نہیں ہے کوئی ایک چیز کہ وہ حرکت ہو اور دوسری چیز کہ وہ سرعت یا بطوء ہو بلکہ یہاں ایک حرکت مخصوصہ ہے جس کا بعض حرکات کی جانب نسبت کرتے ہوئے سریعہ نام رکھا جاتا ہے اور بعض کی جانب نسبت کرتے ہوئے بطیئہ۔

تشریح فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ہو سکتا ہے، دلیل یہ دیتے ہیں کہ دیکھو حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور بطوء (سست رفتاری) اور سرعت بھی اعراض ہیں اور یہ دونوں عرض حرکت کے ساتھ اس طریقہ پر قائم ہیں کہ حرکت کبھی آہستہ اور کبھی تیز ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ قیام العرض بالعرض جائز و ثابت ہے۔

علامہ تفتازانیؒ نے فلاسفہ کے اس قول کی تردید فرمائی اور انکی دلیل کا ابطال کیا۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ فلاسفہ کو مندرجہ بالا مثال سے غلط فہمی ہوئی جس کی بناء پر وہ قیام العرض بالعرض کے قائل ہوئے، غلط فہمی یہ ہوئی کہ انھوں نے حرکت کو سرعت و بطوء سے علیحدہ سمجھ لیا جس کی بناء پر کہنے لگے کہ یہ دونوں حرکت کے ساتھ قائم ہیں حالانکہ یہ بات غلط ہے دراصل سرعت اور بطوء حرکت سے علیحدہ چیز نہیں ہیں بلکہ حرکت کو بعض مخصوص حالت میں سریع اور بعض مخصوص حالت میں بطی کہدیا جاتا ہے۔ چنانچہ جب حرکت تیز ہوتی ہے سریع کہلاتی ہے اور جب آہستہ ہوتی ہے تو بطی کہلاتی ہے یعنی وہی حرکت جب اس سے کم رفتار کی جانب لحاظ کی جائے سریع ہوتی ہے اور اگر اس سے تیز

رفتار حرکت کی جانب دیکھا جائے تو وہی بطی کہلائیگی مثلاً موٹر کی رفتار ہے اگر اسکو تانگہ اور بیل گاڑی کے لحاظ سے دیکھیں تو سریع کہلائیگی اور ہوائی جہاز کی حرکت کے لحاظ سے دیکھیں تو بطی کہلائیگی۔

وبهذا تبيّن ان ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات۔

ترجمہ اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ سُرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں اس لئے کہ انواع حقیقیہ اضافات کیوجہ سے مختلف نہیں ہوتیں۔

تشریح یہ ہماری ماقبل میں ذکر کردہ آٹھویں بحث ہے جس میں شارح ایک مسئلہ کو منقح کرنا چاہتے ہیں اولاً تین باتیں ذہن نشین رکھئے۔ (۱) یہاں شارح کے کلام میں مسامحت ہے کیونکہ سُرعت اور بطوء بولا ہے اور مراد حرکتِ سریعہ و حرکتِ بطیئہ ہے (۲) نوع اس کلی کو کہتے ہیں جو ایسے افراد پر ما ہُوَ کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقت متفق ہو جیسے انسان، افرادِ کثیرہ پر بولا جاتا ہے مگر سب کی حقیقت متحد ہے اور اگر کلی ایسے افرادِ کثیرہ پر ما ہو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں تو اس کو جنس کہتے ہیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ نوع کے تحت میں افراد متفقۃ الحقیقت ہیں اور جنس کے تحت میں افراد مختلفۃ الحقائق ہیں، بالفاظِ دیگر نوع کے تحت میں جزئیات ہیں جنکی ماہیت متحد ہوتی ہے اور جنس کے تحت میں انواع کثیرہ ہیں اور انواع کی حقیقتیں مختلف ہوتی ہیں (۳) جس چیز پر نوع حقیقی کی تعریف صادق آئیگی تو اسکی حقیقت میں جو تبدیلی آئیگی اس کی صورت یہ ہوگی کہ جنس علیٰ حالہ باقی رہے اور فصل بدل جائے تو اب نوع کی ماہیت بدل جائیگی جیسے مثلاً انسان کی حقیقت حیوانِ ناطق ہے جب تک جنس اور فصل برقرار ہیں تو اس نوع میں کوئی اختلاف نہ ہوگا یہ علیٰ حالہ انسان کی حدتام رہے گی اور اگر جنس جوں کی توں رہے اور فصل بدل جائے مثلاً حیوانِ مفترس، تو اب یہ شیر کی ماہیت ہوگئی یعنی نوع بدل گئی، معلوم ہوا کہ نوع حقیقی کے اندر اختلاف اور تبدیلی فصول کے بدلنے سے ہوتی ہے، محض اضافت سے نوع حقیقی میں تبدیلی نہیں آئے گی مثلاً آپ انسان کو گھوڑے کی جانب نسبت و اضافت کرتے ہوئے دیکھیں اور سوچیں یا ہاتھی کی جانب مگر انسان بہرحال انسان ہی رہے گا بندر یا مچھر وغیرہ نہیں بنے گا۔

جب یہ تینوں باتیں ذہن نشین ہوگئیں تو اب شارح کے کلام کا مطلب سمجھئے فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کو غلط فہمی ہوئی اور انھوں نے حرکتِ سریعہ اور بطیئہ کو حرکت کی دو مختلف نوع سمجھ لیا اور حرکت کو انکی جنس سمجھا اور جنس کے تحت میں جو انواع ہونگی تو انکی حقیقتوں کا مختلف ہونا ضروری ہے اور ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ حقیقت کا اختلاف فصول سے ہوتا ہے اضافات و نسبت سے نہیں ہوتا حالانکہ حرکتِ سریعہ اور

حرکتِ بطیئہ میں فقط اضافت کا اختلاف ہے یعنی اسی حرکت کو بیل گاڑی کی حرکت کیطرف دیکھتے ہوئے سریعہ اور اسی کو ہوائی جہاز کی حرکت کی جانب اضافت کرتے ہوئے بطیئہ کہدیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں حرکت کے سریعہ اور بطیئہ ہونے میں جو اختلاف ہے وہ باعتبار اضافت ولحاظ ہے نہ کہ فصول کے بدلنے سے اور ماقبل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ اضافت کیوجہ سے انواع کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ فصول کے بدلنے سے ہوا کرتا ہے لہٰذا اس تقریر سے یہ واضح ہوگیا کہ حرکت سریعہ اور بطیئہ کو جنھوں نے حرکت کی دو متباین نوع کہا ہے وہ غلط ہے۔

تنبیہ:۔ آخر شارح نے تمام دلائل کو ادھیڑ کر رکھدیا ہے۔ کیا شارح اللہ کو عرض کہنا چاہتے ہیں؟ نہیں یہ بات نہیں بلکہ حضرت شارح ایسی کچی اور غلط بات کیسے سوچ سکتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس کا عرض نہ ہونا بدیہی چیز ہے اس پر ایسی کچی دلیلیں پیش کرنیکی کیا ضرورت ہے جس میں مستدل خود پھنس جائے، انصاف کی بات یہ ہے کہ بعض اشاعرہ کا عرض کی بقاء کو تجدد امثال کے ذریعہ ماننا خلافِ حس بھی ہے اور خلافِ بداہت بھی معلوم ہوتا ہے جس پر شاید کوئی عاقل کان نہ دھر سکے۔ واللہ اعلم بالصواب

وَلَاجِسْمَ لِاَنَّہٗ مُتَرَکِّبٌ وَمُتَحَیِّزٌ وَذٰلِکَ اَمَارَۃُ الْحُدُوْثِ۔

ترجمہ اور (اللہ تعالیٰ) جسم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے۔

تشریح یہاں سے صفاتِ سلبیہ میں سے دوسری صفت کا ذکر ہے کہ وہ جسم نہیں۔

دلیل:۔ چونکہ جسم جواہر فردہ سے مرکب ہے اور مرکب ہونا حادث ہونیکی علامت ہے کیونکہ مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہے، اسی طرح جسم متحیز ہوتا ہے یعنی کسی جگہ متمکن ہوتا ہے، اور متحیز ہونا بھی حدوث کی علامت ہے کیونکہ متحیز اپنے محل کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج ممکن اور حادث کے خواص میں سے ہے لہٰذا اللہ تبارک وتعالیٰ جسم نہیں ہو سکتا ورنہ اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئیگا اور یہ وجوب کے منافی ہے۔

وَلَاجَوْھَرَ۔ **ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

تشریح یہ اللہ تعالیٰ کی تیسری صفتِ سلبیہ کا بیان ہے کہ وہ جوہر نہیں ہے۔ اب آگے شارح اسکی شرح کرینگے۔ اس سبق میں شارح کے کلام میں پانچ پرزے ہیں۔ (۱) متکلمین کے نزدیک جوہر نہ ہونیکی وجہ (۲) فلاسفہ کے نزدیک جوہر ہونیکی وجہ (۳) جسم و جوہر کی تعریف میں اگر ایسا تغیر کردیا جائے کہ جس کا اطلاق اللہ پر ممتنع نہ ہو پھر بھی اللہ کو جسم و جوہر کیوں نہیں کہہ سکتے اس پر تین دلیلوں کا ذکر

(۴) ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب (۵) ایک دوسرا جواب نقل کرکے اس کی تردید۔ اس اجمالی خاکہ کو ذہن نشین رکھئے اور عبارت دیکھتے جائیے!

اَمَّا عندنا فلانہٗ اسمٌ للجزء الذی لایتجزیٰ وھومتحیز وجزءٌ من الجسم واللہ تعالیٰ متعالٍ عن ذٰلک۔

ترجمہ بہرحال ہمارے نزدیک پس اسلئے کہ جوہر جزء لایتجزیٰ کا نام ہے اور وہ متحیز ہوتا ہے اور جسم کا جزء ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے عالیشان ہے۔

تشریح یہ ہمارے ذکرکردہ اجمالی خاکہ کے مطابق پہلا پُرزہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جوہر کی تعریف جزء لایتجزیٰ سے کی جاتی ہے اور جزء لایتجزیٰ جسم کا جزء ہوتا ہے، اور متحیز ہوتا ہے اور ماقبل میں ذکر کردہ صفت سلبیہ کے تحت معلوم ہو چکا ہے کہ متحیز ہونا حدوث کی علامت ہے اور جسم ماننے کی صورت میں جو خرابی تھی وہ جزء جسم ماننے کی صورت میں بھی لازم آئیگی اس لئے کہ جزء اپنے کل کے مخالف نہیں ہوا کرتا۔ الجزء لایخالف الجملۃ ہدایہ ص۱۸/۱، الجزءُ لا یخالف الکل ہدایہ ص۴۵۶/۲ اصول مسلم ہے (وذکرناہ فی المسلمات الفقھیۃ) لہٰذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

وَاَمَّا عند الفلاسفۃ فلانھم وان جعلوہ اسمًا للموجود لافی موضوعٍ مجردًا کان اومتحیزًا لٰکنھم جعلوہ من اقسام الممکن وارادوا بہ الماھیۃ الممکنۃ التی اذا وجدت کانت لافی موضوعٍ۔

ترجمہ اور بہرحال فلاسفہ کے نزدیک پس اسلئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر کو ایسے موجود کا نام قرار دیا ہے جو بغیر محل کے ہو مجرد ہو یا متحیز لیکن انھوں نے جوہر کو ممکن کی اقسام میں سے شمار کیا ہے اور انھوں نے جوہر سے اس ماہیت ممکنہ کو مراد لیا ہے کہ وہ جب پائی جائے تو بغیر کسی موضوع کے پائی جائے۔

تشریح یہ دوسرا پُرزہ ہے یعنی فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ جوہر کیوں نہیں ہے، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فلاسفہ جوہر کی تعریف اس طریقہ پر کرتے ہیں "الموجود لافی موضوعٍ" یعنی جو چیز موجود ہو مگر بغیر موضوع یعنی محل مقوم کے بغیر ہو وہ جوہر ہے خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے ان

کے نزدیک عقولِ عشرہ اور نفوس کہ یہ مادہ ہے اور جہت سے اور مکان سے مجرد ہیں مادہ متحیز ہو جیسے جسم اور ہیولیٰ اور صورت کہ یہ اگرچہ متحیز ہیں مگر محل مقوم کے محتاج نہیں ہیں جوہر کے مقابلہ میں انھوں نے عرض کی یہ تعریف کی ہے "الموجود فی موضوع"۔ خیر تو فلاسفہ نے جوہر کی جو تعریف کی ہے اس سے بادی النظر میں تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالےٰ کو جوہر کہنا درست ہونا چاہئے کیونکہ تعریف میں "الموجود لا فی موضوع" کا لفظ آیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کسی محل مقوم کیطرف محتاج نہ ہونا ظاہر ہے۔ تو بظاہر تعریف میں ایسی کوئی خرابی معلوم نہیں ہوتی جو اللہ پر اطلاق جوہر کے جواز سے مانع ہو، مگر تعریف مذکور پر غور کرنے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس تعریف کی رُو سے کہ اللہ تعالیٰ پر اطلاق جوہر غلط ہے، کیسے؟ یہ غلط ہونا دو طریقوں سے سمجھ میں آتا ہے (۱) لکنھم جعلوہ الخ۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے جوہر کو ممکن کی قسموں میں سے شمار کیا ہے اور شروع سے تقسیم یوں کی ہے کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں واجب اور ممکن پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں جوہر اور عرض اس تقسیم سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک جوہر ممکن کی قسم ہے لہٰذا اگر خدا پاک کو جوہر کہو گے تو ممکن تسلیم کرنا ہوگا حالانکہ واجب ہے (کمامر)

(۲) واراد وا بہ الخ۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ جوہر وہ ماہیت ممکنہ ہے جو بغیر محل کے موجود ہو اور عرض وہ ماہیت ممکنہ ہے جو کسی محل میں موجود ہو۔ دراصل اس تعریف سے فلاسفہ کا مقصود یہ ہے کہ ممکنات کا وجود انکی ماہیات سے علیحدہ اور زائد چیز ہے اور چونکہ ان کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ ذاتِ باری کا وجود اس کی ماہیت سے علیحدہ چیز نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ذات باری عینِ ماہیت ہے بہرحال اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر ممکن ہے اور جب جوہر ممکن ہے تو جوہر کی تعریف ذاتِ باری پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ وہ ممکن نہیں ہے بلکہ واجب ہے اس لئے فریقین کے نزدیک اس کا جوہر نہ ہونا ثابت ہوگیا ہے۔

وَامَّا اذا اُرید بھما القائم بذاتہ والموجود لا فی موضوع فانما یمتنع اطلاقھما علی الصّانع من جھۃ عدم ورود الشرع بذلک مع تبادر الفھم الی المرکب والمتحیز وذھاب المجسّمۃ والنصاریٰ الی اطلاق الجسم والجوھر علیہ بالمعنی الذی یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنہ۔

ترجمہ اور بہرحال جب ارادہ کیا جائے ان دونوں سے (جسم وجوہر سے) قائم بذاتہ اور موجود لا فی موضوع کا (یہ لف ونشر مرتب ہے) تو ممتنع ہے ان دونوں کا اطلاق صانع پر شریعت کے وارد نہ ہونیکی وجہ سے جسم وجوہر کے اطلاق کی جانب اس پر (اللہ پر) ایسے معنیٰ کے ساتھ جس سے اللہ کی تنزیہ واجب ہے۔

تشریح یہ سبق کا تیسرا پرزہ ہے، اولاً یہاں یہ سمجھ لیجئے کہ ہما کی ضمیر کا مرجع جسم و جوہر ہیں جس کو ہم نے ترجمہ میں بین القوسین ظاہر کر دیا ہے۔ القائم بذاتہ اور الموجود لا فی موضوع میں لف و نشر مرتب ہے یعنی پہلا جملہ جسم کی تعریف ہے اور دوسرا جوہر کی، اب مطلب سمجھئے کہ جن حضرات نے جسم کی تعریف کی ہے القائم بذاتہ کے ساتھ یعنی جسم اسکو کہا جاتا ہے جو قائم بالذات ہو اور اس تعریف کے لحاظ سے وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ قائم بالذات ہے کسی محل کا محتاج نہیں ہے اسی طرح بعض لوگوں نے جوہر کی تعریف الموجود لا فی موضوع سے کرتے ہوئے باری تعالیٰ کو جوہر کہا ہے، یعنی وہ جسم سے مراد مرکب و متحیز نہیں لیتے (جیسے اکثر کرامیہ) بلکہ صرف قائم بالذات مراد لیتے ہیں) اور اسی طرح بقول امام رازیؒ بعض فلاسفہ جوہر سے مراد الموجود لا فی موضوع لیکر اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر کرتے ہیں یعنی ممکن کے معنیٰ کا ارادہ کئے بغیر سو اس میں کوئی قباحت نہیں رہتی تو ایسی صورت میں کیا یہ اطلاق درست ہے؟ شارح نے فرمایا کہ درست نہیں کیوں؟ تو اس پر شارح تین دلیل بیان فرمارہے ہیں، پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ اس صورت میں معنیٰ تو درست ہیں جس سے بظاہر کوئی خرابی محسوس نہیں ہوتی مگر چونکہ ذات باری پر ان دونوں کے اطلاق میں ترک ادب اور سوء ادب ہے اس بناء پر یہ اطلاق ناجائز ہے۔

من جہۃ عدم الخ چونکہ قرآن کریم احادیث شریفہ اور اقوال ائمہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے انھیں اسماء کا اطلاق جائز ہے جن کا شریعت میں ورود ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا، وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اَسْمَآئِهٖ اور جسم و جوہر ایسے اسماء ہیں جو شریعت میں وارد نہیں ہوئے تو اس بناء پر ان کا اطلاق کرنے میں سوء ادبی ہے جو جائز نہیں ہے۔ یہ پہلی دلیل کا حاصل ہے

مع تبادر الفہم الخ سے دلیل ثانی کا ذکر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب جسم اور جوہر بولا جاتا ہے تو ذہن کا تبادر مرکب اور متحیز کیطرف ہوتا ہے یعنی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ جس کیلئے یہ جسم و جوہر بولے جارہے ہیں وہ مرکب اور متحیز ہوگا کسی کا ذہن القائم بذاتہ اور الموجود لا فی موضوع کیطرف نہیں جاتا اور اس تبادر ذہن الی المرکب والمتحیز کیوجہ سے شان باری میں سوء ادبی ہوگی کیونکہ وہ جسم نہیں وہ جوہر نہیں اس بناء پر اس کے لئے جسم و جوہر کا اطلاق درست نہیں ہے۔ **وذھاب المجسمۃ** الخ۔ یہاں سے تیسری دلیل کا آغاز ہے۔ ذہاب مصدر کا عطف تبادر الفہم پر ہے گویا یہ مجرور ہے اور مع کا مضاف الیہ ہے، المجسمہ سین کے کسرہ کے ساتھ ہے، یہ جماعت اس بات کی قائل ہے کہ جیسے ہمارا تمہارا جسم ہے ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا بھی جسم ہے، اور نصاریٰ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر ہے اور اس کے تین اجزاء ہیں اب ابن روح القدس تمام اہل حق کا عقیدہ ہے کہ مجسمہ اور نصاریٰ نے جو باتیں ذکر کی ہیں ان سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ ضروری اور اشد ضروری ہے لہٰذا اگر ہم اور آپ اللہ تعالیٰ کو جسم اور جوہر کہنے لگیں (خواہ القائم بذاتہ اور الموجود لا فی موضوع کے لحاظ سے ہی کیوں نہ ہو) تو مجسمہ اور نصاریٰ کی موافقت لازم آئے گی کہ وہ بھی اسکو جسم و جوہر کہتے ہیں اور ہم بھی، تو انکی موافقت سے بچنے کیلئے اور انکی مخالفت کی غرض سے اللہ تعالیٰ

کے لئے جسم و جوہر کا اطلاق مطلقاً درست نہیں قرار دیا جا سکتا۔

تنبیہ:۔ مصنف نے جو تقریر کی ہے تو ہم ذہاب المجسمۃ الخ کا عطف تبادر پر کیا ہے اور اسکو دلیل ثالث قرار دیا ہے۔ الجواہر البہیہ صفحہ ۲۱۴ اور رمضان آفندی صفحہ ۱۰۴ میں اسکو ایک اعتراض مقدر کا جواب شمار کیا ہے نیز شرح عقائد کے حاشیہ میں بھی اسکو سوالِ مقدر کا جواب شمار کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ اس پر جسم و جوہر کا اطلاق ناجائز کہتے ہو حالانکہ مجسمہ اور نصاری اس پر ان کا اطلاق کرتے ہیں؟ تو اس کا جواب دیا: وذہاب المجسمۃ الخ۔ اس پر صاحب نبراس فرماتے ہیں ومن العجائب ماذکرہ بعض المحشین ان قولہ الخ یعنی صاحب نبراس کو اس بات پر سخت تعجب ہے کہ اس عبارت کو اعتراض مقدر کا جواب کیسے قرار دیا گیا اور اس قول کو وہ عقل و فہم سے بعید تر سمجھ رہے ہیں بعض نسخوں میں ذہاب کے بجائے ذہب ہے، نبراس میں بھی ماضی کا صیغہ ہے۔

فان قیل فکیف یصح اطلاق الموجود والواجب والقدیم ونحو ذلک مما لم یرد بہ الشرع قلنا بالاجماع وھو من ادلۃ الشرع۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیسے صحیح ہے موجود اور واجب اور قدیم اور اس کے مثل کا اطلاق ان الفاظ میں سے جنکے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی ہم کہیں گے کہ اجماع کیوجہ سے اور وہ ادلۂ شرع میں سے ہے۔

تشریح یہ چوتھا پرزہ ہے، معترض کہتا ہے میاں! آپ نے ابھی ابھی یہ فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ پر جسم و جوہر کا اطلاق اسلئے درست نہیں کہ شریعت سے ثابت نہیں ہے۔ تو جب بات یوں ہی ہے تو پھر اللہ کے لئے جو تم لفظ موجود اور واجب اور قدیم اور خدا وغیرہ کا اطلاق کرتے ہو یہ کون سی شریعت میں آیا ہے؟ یعنی یہ بھی تو شریعت سے ثابت نہیں مگر آپ انکا اطلاق باری تعالیٰ کیلئے کرتے ہو اور اس کو جائز کہتے ہو؟ قلنا سے جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شریعت سے ثابت نہیں غلط ہے بلکہ (انکا قدیم واجب اور موجود) اطلاق شریعت سے ثابت ہے اور شریعت کے تین بلکہ چار دلائل ہیں جن میں سے ایک اجماع بھی ہے ان تینوں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے پس معلوم ہوا کہ یہ شریعت سے ثابت ہے لہٰذا اطلاق درست اور اعتراض غلط ہے۔

وقد یقال ان اللہ تعالیٰ والواجب والقدیم الفاظ مترادفۃ والموجود لازم للواجب و اذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغۃ فھو اذن باطلاق ما یرادفہ من تلک اللغۃ ان من

لغتہٍ اُخریٰ وما یُلازم معناہ وفیہ نظرٌ۔

ترجمہ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادفہ ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شریعت وارد ہوگی کسی زبان میں کسی اسم کے اطلاق کے سلسلہ میں تو یہ اجازت ہے اس لفظ کے اطلاق کی جو اس کے مرادف ہو اسی لغت سے ہو یا دوسری لغت سے اور جو اسکے معنیٰ کو لازم ہو اور اس میں نظر ہے۔

تشریح یہ پانچواں پُرزہ ہے۔ یعنی اعتراض مذکور کا صحیح جواب تو وہ ہے جو شارحؒ نے پیش کیا ہے یعنی قلنا بالاجماع جس پر نہ کوئی اعتراض ہے اور نہ اس میں کوئی خرابی ہے۔ یہاں سے شارح بعض حضرات کا دیا ہوا ایک داغدار جواب نقل فرما کر اس پر نقد کرینگے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم تو باہم مترادف ہیں اور رہا موجود تو وہ واجب کیلئے لازم ہے کیونکہ جو واجب ہوگا وہ لامحالہ موجود بھی ہوگا ورنہ اسے واجب کہنا ہی درست نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ واجب کے لئے موجود لازم ہے تو جب پہلے اسماء ثلاثہ کا ترادف اور آخر الذکر کا لازم ہونا ثابت ہو گیا تو قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی لغت اور زبان میں ایک اسم بولا جائے اور شریعت اسکو جائز قرار دے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس زبان کا کوئی اس کا مترادف لفظ یا دوسری زبان کا کوئی ہم معنیٰ لفظ اور اسی طریقہ سے وہ لفظ جو جائز و مستعمل لفظ کا لازم ہو تو گویا شریعت کی جانب سے ان سب کے استعمال کی اجازت ہوگی۔ جب اصول یہ مقرر ہوا تو قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ذاتِ باری کے لئے لفظ اللہ کا اطلاق ہوا ہے اور واجب اور قدیم چونکہ اس کے مترادف ہیں لہٰذا قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ان کا بھی اطلاق جائز ہوگا اور موجود چونکہ واجب کے لئے لازم ہے تو اس لزوم کو دیکھتے ہوئے کہا جائیگا کہ جب واجب کا اطلاق درست ہے جو کہ ملزوم ہے تو لازم (موجود) کا اطلاق بھی درست ہوگا اور لفظِ خدا کا اطلاق بھی ذاتِ باری کے لئے درست ہے کیونکہ یہ واجب کا مرادف ہے اسلئے کہ خدا کی اصل ہے خود آ (یعنی خود آیندہ) جو اسم فاعل قیاسی ہے کثرتِ استعمال کیوجہ سے واؤ حذف ہو کر خدا ہو گیا۔ یہ ہے اس جواب کا حاصل مگر شارح کی نظر میں اس کے اندر کچھ خامیاں ہیں اس لئے وہ فرماتے ہیں وَفیہ نظرٌ صاحب نبراسؒ نے دو خرابیاں ذکر فرمائی ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ اس جواب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف ہیں، یہ غلط ہے اس بناء پر کہ ان میں ترادف نہیں ہے کیونکہ ترادف کے معنیٰ ہیں دو لفظوں کے معنیٰ کا ایک ہونا (اتحاد معنی اللفظین) اور یہاں تینوں الفاظ میں ترادف نہیں ہے بلکہ سب کے معانی جداگانہ ہیں چنانچہ اللہ جزئی حقیقی ہے جو ذاتِ باری کا علم ہے اور اس کے لغوی معنیٰ ہیں کہ جس میں عقل متحیر ہو جائے وغیرہ جو بیضاوی میں مذکور ہیں اور قدیم کے معنیٰ ہیں "مالا اوّل لوجودہٖ" اور واجب کے معنیٰ ہیں "مایمتنع عدمہٗ" تو معلوم ہوا کہ معانی

میں اختلاف ہے اسلئے ترادف کا قول غلط ہے البتہ مصداق تینوں کا ایک ہے اور یہ علیحدہ بات ہے چونکہ اسکو تساوی کہتے ہیں نہ کہ ترادف، یہ ایک خرابی کا بیان تام ہوا۔
دوسری خرابی۔ اگر دو لفظ مترادف بھی ہوں تب بھی ضروری نہیں کہ ایک کی جگہ دوسرے لفظ کو استعمال کرلیا جائے مثلاً عاقل عالم کا مرادف ہے لیکن اللہ تعالیٰ پر عاقل کا اطلاق نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ عاقل عقل سے ماخوذ ہے جس کے معنی قید کے ہیں کیونکہ بہرحال استعمال عاقل مُوہم ہے اور لازم کا حال بھی یہی ہے یعنی جہاں ملزوم کا استعمال درست ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا استعمال بھی درست ہو جیسے اللہ تعالیٰ خالق کل شئ، اور جب وہ ہر چیز کا خالق ہے تو خنزیر کا بھی خالق ہے (وہو ظاہر) لیکن یہاں ملزوم کا اطلاق درست ہے اور لازم کا اطلاق درست نہیں ہے۔
تنبیہ: مشہور قول تو یہی ہے کہ اسماء الٰہی توقیفی ہیں لیکن بہرحال مسئلہ محققین کے درمیان مختلف فیہ ہے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو نام کسی بھی زبان میں علم کے درجہ میں ہے اس کا اطلاق تو جائز ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے خدا، اور جو نام اس کی صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں اس میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اور کرامیہ کا کہنا ہے کہ جس صفت کے ساتھ اتصاف باری پر عقل دال ہو اگرچہ وہ نام شرع میں وارد نہ ہو تب بھی اس کا اطلاق درست ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو اسماء شرعیہ کے مرادف ہوں ان کا اطلاق جائز ہے مگر جو نام کفار کی زبان کا ہو اس کا استعمال موہم ہونیکی وجہ سے درست نہیں (جیسے بھگوان، پرماتما وغیرہ) قاضی ابوبکر باقلانیؒ نے کہا ہے کہ جو لفظ اس کی صفت کے ترجمانی کرے اور موہم نقص نہ ہو اس کا استعمال درست ہے مگر بعض حضرات نے اس پر بھی یہ شرط لگائی ہے کہ موہم نہ ہونا کافی نہیں بلکہ عظمت و کبریائی کو ظاہر کرنیوالا ہونا چاہئے۔ امام الحرمین نے اس میں توقف کیا ہے، امام غزالیؒ نے فرمایا جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا استعمال جائز نہیں اور جو صفات پر دلالت کرے وہ درست ہے شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے فرمایا کہ اذن شارع ضروری ہے ورنہ استعمال درست نہ ہوگا، اور شرح مواقف میں اسی کو مختار کہا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (محمد یوسف عفرلہ)

وَلَا مُصَوَّرٍ اي ذي صُوْرَةٍ وَشَكْلٍ مثل صُوْرَةِ انسانٍ او فرسٍ لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات

ترجمہ اور (اللہ تعالیٰ) مصوّر نہیں ہے یعنی صورت و شکل والا جیسے انسان یا گھوڑے کی صورت اسلئے کہ یہ اجسام کے خواص میں سے ہے جو اجسام کو حاصل ہوتی ہے کمیات اور کیفیات کے واسطہ سے اور حدود اور نہایات کے گھیرنے سے۔

تشریح اور چوتھی صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ وہ مصوَّر نہیں ہے۔ مصوَّر باب تفصیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور شکل کا صورۃ پر عطف عطف تفسیری ہے یعنی جس طرح انسان اور فرس وغیرہ کی صورتیں ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان جملہ اشکال وصُوَر سے بری اور منزہ ہے مگر عقل سے پیدل، بے وقوفی کے سوار فرقہ مجسمہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صورت انسانوں جیسی صورت ہے اور غالبًا ان کو اِنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ اَوْ کَمَا قَالَ جیسی احادیث سے وہم ہوا ہوگا مگر یہ وہم باطل ہے۔

شعر

نہ جاؤ ظاہر پرستی پر اگر کچھ عقل و دانش ہے ⁂ چمکتا جو نظر آتا ہے سب سونا نہیں ہوتا

ان احادیث کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جو صورت پسند تھی اس پر انسان کی تخلیق فرمائی وہ مطلب سمجھنا جو مجسمہ نے سمجھا ہے خلافِ عقل ونقل ہے۔ فرمانِ باری ہے لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ۔

شارح نے ولا مصوَّر کی دلیل عقلی یہ پیش فرمائی ہے کہ یاد رکھو، صورتیں اور شکلیں جسم کے خواص میں سے ہیں، اور جسم میں اس طریقہ پہ پائی جاتی ہیں کہ جب جسم میں کمیات یعنی طول وعرض وعمق پائے جاتے ہیں اور کیفیات یعنی رنگ اور سیدھے ٹیڑھے پن کا وجود ہوتا ہے اسی طریقہ پر جب جسم کو کوئی حد و نہایت گھیرتی ہے تو ان اشیاء ثلاثہ کے موجود ہونے پر جسم میں صورت اور شکل پائی جاتی ہے اور یہ ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے تو جسم کے خواص بھی اس کے اندر نہیں پائے جائیں گے۔

تنبیہ:۔ صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ حد و نہایت (جو شرح میں مذکور ہیں) میں بعض لوگوں نے فرق کیا ہے اور حد کی تعریف اس طور پر کی ہے کہ جو محدود سے خارج ہو اور نہایت اسکو کہا جاتا ہے جو محدود میں داخل ہو پھر آگے اپنا پسندیدہ قول پیش کیا ہے کہ والظاہر انہما مُترادفان اومتساویان واللّٰہ اعلمُ بالصَّواب۔

وَلَا مَحْدُوْدٌ اَیْ ذِیْ حَدٍّ وَنِہَایَۃٍ۔ | **ترجمہ** | اور نہ وہ محدود ہے یعنی حد و نہایت والا۔

تشریح عبارت کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نہ کوئی حد ہے نہ انتہاء بلکہ وہ بے حد و بے نہایت ہے۔ اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس کی تعریف حقیقی ممکن نہیں جب کہ حد کے معنی تعریف کے لئے جائیں (شرح سلم میں ہم بسط سے اس پر کلام کر چکے ہیں)

سوال:۔ نہایت کسے کہتے ہیں؟ **جواب**:۔ النھایۃ ھو مابہ یصیر الشیٔ ذا الکمیۃ الی حیث لایوجد وراءہ شیٔ منہ یعنی کمیت والی چیز جب اس مقام تک پہونچ جائے کہ آگے اس کا وجود نہ ہو تو یہی اس کی نہایت کہلائے گی۔

ولا معدود ای ذی عدد و کثرۃ یعنی لیس محلاً للکمیات المتصلۃ کالمقادیر و لا المنفصلۃ کالاعداد وھو ظاہر۔

ترجمہ اور وہ نہ معدود ہے یعنی عدد اور کثرت والا یعنی وہ کمیاتِ متصلہ جیسے مقادیر کا محل نہیں ہے اور نہ منفصلہ کا جیسے اعداد اور یہ ظاہر ہے۔

تشریح عبارت کا مختصر مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ ذی عدد ہے اور نہ ذی کثرت یعنی نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ اس کی جزئیات ہیں نیز نہ اس کے شرکاء ہیں، اس مختصر کی تفصیل شارح نے یعنی سے فرمائی کہ اصل میں کمیات کی دو قسمیں ہیں (۱) کم متصل (۲) کم منفصل، اول کی مثال مقادیر اور دوسری کی مثال اعداد ہیں۔ اور وہ ان دونوں میں سے کسی کا محل نہیں ہے مقادیر کا محل تو اس لئے نہیں کہ یہ تو اجسام کے خواص میں سے ہے اور اعداد کا محل اسلئے نہیں کہ وہ واجب ہے جس کا نہ کوئی جزء ہوتا اور نہ جزئی اور نہ شریک پھر کس اعتبار سے اسکو اعداد کا محل قرار دیا جائے۔ شارح کے کلام میں لیس محلا للکمیات المتصلۃ اسکو ماتنؒ کے پہلے قول لا مصور، ولا محدود کی تفسیر پر محمول کرنا مناسب ہے اور قول شارح ولا المنفصلۃ کالاعداد اسکو لا معدود کی تفسیر شمار کیا جائے۔

سوال:۔ بظاہر معدود کے معنیٰ یہ ہیں کہ اسکو گنا نہیں جاتا یعنی عدد کے ساتھ اس کا تعلق نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عدد کے ساتھ اس کا تعلق ہے کیونکہ وہ واحد ہے اکیلا ہے اور واحد معدود ہے فکیف یصح النفی؟

جواب:۔ اگر آپ معدود کو اس معنیٰ پر محمول کرینگے تب بھی نفی درست ہے کیونکہ محقق قول کے مطابق واحد عدد ہی نہیں۔ ہم نے الکلام المنظم فی توضیح ما فی السُّلَّم میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

ولا متبعّض ولا متجزّ ای ذی ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما فی کل ذلك من الاحتیاج المنافی للوجوب فما لہ اجزاء یسمّٰی باعتبار تألفہ منہا متركبا وباعتبار انحلالہ الیہا متبعضا ومتجزیا ولا متناہ لان ذلك من صفات المقادیر والاعداد۔

ترجمہ اور (اللہ تعالیٰ) متبعض اور متجزی نہیں یعنی حصے اور اجزاء والا نہیں ہے) اور نہ ان سے مرکب ہے بوجہ اسکے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر وہ احتیاج ہے جو وجوب کے منافی ہے اسلئے کہ وہ چیز جس کے اجزاء ہوں ان سے مرکب ہونے کے اعتبار سے اسکو متركب کہا جاتا ہے اور ان کی جانب منحل ہونیکے اعتبار سے متبعض اور متجزی (کہا جاتا ہے) اور نہ وہ متناہی ہے اس لئے کہ یہ مقادیر اور اعداد کی صفات میں سے ہے۔

تشریح یہاں پر چار صفات سلبیہ کا ذکر ہے اول تینوں کا مآل ایک ہے اور چوتھی صفت متناہی نہ ہونا ہے اول تینوں کی وجہ یہ ہے کہ متبعض اور متجزی اور ترکب میں اجزاء کیطرف احتیاج ہوتی ہے کیونکہ جو چیز ذی بعض اور ذی اجزاء ہوگی وہ اجزاء کیطرف محتاج ہوگی اور اسی طریقہ پر جو مرکب ہوگا وہ بھی اجزاء کیطرف محتاج ہوگا اور یہ بات ماقبل میں طے ہو چکی ہے کہ احتیاج وجوب کے منافی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا واجب ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس میں کسی قسم کی احتیاج نہیں ہوگی لہٰذا نہ وہ متبعض ومتجزی ہو سکتا ہے اور نہ مرکب۔

فما له اجزاء الخ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر کسی چیز کے اجزاء ہوں جن سے مل کر وہ بنی ہو تو اس کو مرکب کہا جاتا ہے اور جب وہ چیز ان اجزاء کیطرف منحل ہو تو اسکو متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہے کیونکہ متناہی ہونا مقادیر اور اعداد کے خواص میں سے ہے اور ابھی (لامعدود کے ذیل میں) ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ مقادیر و اعداد کا محل نہیں ہے لہٰذا وہ متناہی بھی نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ:۔ انحلال کہتے ہیں تفریق کے وقت میں اجزاء کی فرقت کو بعض حضرات ابعاض اور اجزاء کو متحد سمجھتے ہیں اور بعض حضرات نے ان دونوں میں فرق کیا ہے، جب جسم وشئ کا اپنے اجزاء ترکیبیہ کیجانب انحلال ہو تو یہ تجزی ہے اور وہ ٹکڑے اجزاء ہیں جیسے جسم کا انحلال اپنے جواہر فردہ کی جانب اور اگر انحلال اپنے اجزاء ترکیبیہ کی جانب نہ ہو تو یہ متبعض ہے جیسے کسی شئے کا انحلال ہو اور ٹکڑے جواہر فردہ نہ ہوں بلکہ جسم ہی کی صورت میں ہوں تو یہ متبعض ہے کیونکہ منحل الیہ اجزاء ترکیبیہ نہیں ہیں کما لا یخفی۔ ان دونوں کے درمیان فرق کرنیکی صورت میں غیر متبعض کے معنیٰ یہ ہو سکتے ہیں کہ اس کے افراد نہیں ہیں اور غیر متجزی کے معنیٰ ہوں گے کہ اس کے اجزاء نہیں ہیں یعنی نہ اسکو کلی کہا جا سکتا ہے اور نہ کل۔

وَلَا یُوصَفُ بِالْمَاهِیَةِ اَیِ الْمُجَانَسَةِ لِلْاَشْیَاءِ لِاَنَّ مَعْنٰی قَوْلِنَا مَا هُوَ مِنْ اَیِّ جِنْسٍ هُوَ وَالْمُجَانَسَةُ تُوْجِبُ التَّمَایُزَ عَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُصُوْلٍ مُقَوِّمَةٍ فَیَلْزَمُ التَّرْکِیْبُ۔

ترجمہ اور وہ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا یعنی اشیاء کے ہم جنس ہونیکے ساتھ اس لئے کہ ہمارے قول ما ھو کے معنیٰ ہیں من ای جنس ہو (یعنی وہ کسی جنس سے ہے) اور مجانست واجب کرتی ہے اپنے ہم جنسوں سے ممتاز ہونے کو فصول مقومہ کے ساتھ تو ترکیب لازم آئے گی۔

تشریح اللہ رب العزت ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے، ماہیت کے معنیٰ مجانس اور ہم جنس ہونا، تو گویا اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں ہے اور نہ کوئی چیز اس کی ہم جنس ہے اور وجہ موصوف بالماہیت نہ ہونیکی یہ ہے کہ جب ہم بولتے ہیں کہ ما ہو یعنی وہ کیا چیز ہے تو سوال کا مفہوم یہ

ہوتا ہے کہ یہ چیز کس جنس سے تعلق رکھتی ہے یعنی اس کے مجانس کیا کیا چیزیں ہیں اور یہ مسلّم اصول ہے کہ کل ما ھُو جنسٌ فَلَہٗ فصلٌ یعنی جن اشیاء کے لئے جنس ہوگی اس کے لئے فصل ہونا بھی ضروری ہے تو اللہ تعالیٰ موصوف بالماہیۃ اس بناء پر نہیں کہ جب اس کو موصوف بالماہیت مانیں گے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ ماہو سے اس کے بارے میں سوال کیا جائے جس کا منشاء یہ ہوگا کہ اس کی مجانسات اور مشابہات کیا ہیں؟ تو جب اس کے لئے جنس کا ثبوت ہو گیا تو ضروری ہے کہ اس جنس سے اسکو ممتاز و علیحدہ کرنیکے لئے فصل لائی جائے تو اللہ تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ مرکب نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ موصوف بالماہیت نہیں ہے۔

تنبیہ:۔ جنس اور فصل ذاتیات میں سے ہیں اور شئی اپنی ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے گویا ذات کو اس کی ذاتیات ہی کے ذریعہ قیام ملتا ہے تو جنس کیطرح فصل بھی ذات میں دخیل ہے اس لئے اسکو مقوم بھی کہا جا سکتا ہے اسی لئے شارح نے فصولِ مقومہ کہا ہے۔

ولا بالکیفیۃ من اللون والطعم والرّائحۃ والحرارۃ والبرودۃ والرطوبۃ والیبوسۃ وغیر ذٰلک ممّا ھو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والترکیب۔

ترجمہ اور (اللہ تعالیٰ) نہ کیفیت کے ساتھ متصف ہے یعنی رنگ اور مزہ اور بو اور گرمی اور ٹھنڈک اور تری اور خشکی اور اس کے علاوہ کے ساتھ ان اوصاف میں سے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع میں سے ہیں۔

تشریح یعنی اللہ تعالیٰ کیفیات کے ساتھ متصف نہیں ہے مثلاً ذی لون ہونا مزے اور بو والا ہونا، گرم ٹھنڈا تر اور خشک ہونا وغیرہ یہ اشیاء ذاتِ باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور سیدھی سادی دلیل یہ ہے کہ مندرجہ اشیاء وجوب کے منافی ہیں اسلئے اللہ تعالیٰ میں ان کا تحقق نہیں ہو سکتا اور منافی وجوب ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ اجسام کے توابع ہیں اور انکی صفات ہیں اسی طریقہ پر یہ اشیاء جہاں بھی ہوں گی وہاں ترکیب ضروری ہوگی اور ظاہر سی بات ہے کہ جسم ہونا اور کسی قسم کا مزاج ہونا ترکیب کے بعد ہوتا ہے اور ترکیب اللہ میں نہیں ہے لہٰذا ترکیب کے توابع ولوازمات بھی ذات باری کے لئے ثابت نہیں کئے جاسکتے۔

وَلَا یتمکّنُ فِی مکانٍ لاَنّ التمکنَ عبارۃٌ عَنْ نفوذ بُعدٍ فی بعدٍ آخر متوھّم او متحققٍ لیسمّونہٗ المکانَ والبعدُ عبارۃٌ عن امتدادٍ قائمٍ بالجسم او بنفسہ عند القائلین بوجود الخلاءِ

وَاللّٰہُ تعالیٰ مُنزہٌ عن الامتداد والمقدار لاستلزامہ التجزّی فان قیل الجوھر الفرد متحیز ولا بُعدَ فیہ وَالّا لکانَ متجزّیًا قلنا المتمکن اَخصُّ مِنَ المتحیز لان الحیز ھو الفراغ المتوھم الذی یشغلہ شیءٌ ممتدّ ماذکر دلیلٌ علیٰ عدم التمکن فی المکان واما الدلیل علیٰ عدم التحیز فھو انہٗ لو تحیز فاما فی الازل فیلزم قدم التحیز او غیر ممتد اولا فیکون محلا للحوادث وایضًا امّا ان یساوی الحیز او ینقص عنہ فیکون متناھیًا او یزید علیہ فیکون متحیزا واذا لم یکن فی مکانٍ لم یکن فی جھۃٍ لاعلوٍ ولا سفلٍ ولا غیرھما لانھا اما حدود واطراف للامکنۃ او نفسُ الامکنۃ باعتبار عروض الاضافۃ الیٰ شیءٍ۔

ترجمہ اور (اللہ تعالیٰ) کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لئے کہ تمکن مراد ہے ایک بُعد کے دوسرے بُعد کے اندر سرایت کرنے سے وہ (دوسرا البُعد) متوھم ہو (عند المتکلمین) یا متحقق ہو (عند الفلاسفہ) یہ حضرات اس بعد زمانی کا نام مکان رکھتے ہیں اور بُعد مراد ہے اس امتداد سے جو جسم کے ساتھ قائم ہے یا بذاتِ خود قائم ہے ان لوگوں کے نزدیک جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے منزہ ہے اس کے مستلزم ہونیکی وجہ سے تجزی کو پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس میں بُعد نہیں ہے ورنہ تو وہ متجزی ہوتا ہم کہیں گے کہ متمکن متحیز سے اخص ہے اسلئے کہ حیز وہ فراغ متوھم ہے جسکو کوئی شئی پُر کرے ممتد ہو وہ یا غیر ممتد تو جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ دلیل ہے (اللہ کے) کسی مکان میں متمکن نہ ہونے پر اور بہرحال عدم تحیز کی دلیل پس وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہو تو وہ یا تو ازل میں متحیز ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں (یعنی ازل میں متحیز نہ ہوگا) تو وہ محل حوادث ہوگا اور نیز (اللہ تعالیٰ) یا تو حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم ہوگا تو وہ متناہی ہوگا یا حیز سے زائد ہوگا تو وہ متجزی ہوگا اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو وہ کسی جہت میں نہ ہوگا نہ اوپر کی جہت میں اور نہ پستی کی اور نہ ان دونوں کے غیر میں اسلئے کہ جہات یا تو امکنہ کی حدود و اطراف ہیں یا نفس امکنہ ہیں اضافت کے عارض ہونیکے اعتبار سے دوسری شی کی جانب (لحاظ کرتے ہوئے)

تشریح یہاں اصل مسئلہ سے پہلے اور تشریح عبارت سے پہلے پانچ بطور مقدمات کے سمجھ لینی چاہئیں (۱) تمکن اور تحیز کا فرق (۲) بُعد کی تعریف (۳) مقدار کی تعریف (۴) جہات کیا ہیں (۵) خلاء کی تعریف

(تفصیل مُقدمۂ اولیٰ) تمکن اور تحیز میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اول خاص اور ثانی عام ہے۔ تمکن یہ ہے کہ کوئی ممتد شئی کسی خلاء یا فراغ کو پُر کردے اور تحیز میں پُر کرنیوالی شئی کا ممتد ہونا ضروری نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ جوہر فرد چونکہ غیر ممتد ہے تو اس میں تحیز تو ہوگا اور تمکن نہ ہوگا اور جسم کے تمکن کے اوپر بھی تحیز کا اطلاق ہوگا، اور جو چیز اس فراغ کو بھرتی ہے اسکو متمکن اور متحیز کہا جاتا ہے تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جیسے تمکن اور تحیز میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ایسے ہی متمکن اور متحیز میں بھی یہی نسبت ہے

اور مکان اور حیز میں بھی یہی نسبت ہے جسم کے اوپر بھی متمکن اور متحیز دونوں صادق ہیں اور جوہر فرد پر متحیز صادق ہے لیکن متمکن صادق نہیں ہے۔

(تفصیل مقدمۂ ثانیہ) جسم خواہ اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہو (کما قلنا) اور صورت جسمیہ سے (کما قال الحکماء) بہر دو صورت جسم کے اندر ایک امتداد ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور یہ امتداد جسم کی حقیقت سے زائد چیز ہوتی ہے (امتداد طول وعرض وعمق ہے) اور اس امتداد کے زائد ہونیکی علامت یہ ہے کہ ایک موم کا ٹکڑا لے لیجئے اور اس کو مدور یعنی گول کر دیجئے تو موم جسم ہوا اور گول ہونا امتداد ہے جوایک حالت پر باقی نہیں رہتا بلکہ بدلتا رہتا ہے چنانچہ جب گول موم کو آپ مربع یعنی چوکور کر دیں گے تو پہلا امتداد ختم ہو جائیگا اس امتداد کو عرض کہا گیا ہے اور اس کے بہت سارے نام ہیں اسکو جسم تعلیمی اور بُعد مادی اور بُعد عرضی کہتے ہیں اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جسم تعلیمی وغیرہ عرض ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ جسم کے اندر اس امتداد کو فلاسفہ اور متکلمین دونوں تسلیم کرتے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ فلاسفہ اس کو بُعد متحقق مانتے ہیں اور متکلمین اس بُعد کو بُعد متوہم کہتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک جسم اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہے تو جسم کا جو اتصال مُشاہد ہے یعنی اس کا جڑا ہوا محسوس ہونا۔ یہ قطعی چیز نہیں بلکہ ایک امر موہوم ہے اسی لئے متکلمین اس بُعد کو بُعد متوہم سے تعبیر کرتے ہیں اور فلاسفہ جواہر فردہ سے ترکیب نہیں مانتے بلکہ ہیولیٰ اور صورت سے مانتے ہیں اسلئے جسم میں محسوس ہونیوالا امتداد متحقق ہے نہ کہ متوہم۔

(تفصیل مقدمۂ ثالثہ) مقدار وہی امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اسی کو کبھی مقدار سے کبھی بُعد سے کبھی بُعد مادی سے اور کبھی بعد عرضی سے اور کبھی جسم تعلیمی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(تفصیل مقدمۂ رابعہ) جہات جو معروف ہیں وہ چھ ہیں (۱) فوق (۲) تحت (۳) شرق (۴) غرب (۵) یمین (۶) شمال۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ جہت اصلی صرف دو ہیں۔ فوق اور تحت اور اس کے علاوہ جو جہات ہیں وہ انسان کی کیفیت اور حالت کے بدلنے سے متغیر ہوتی رہتی ہے، نیز جہت کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ اس کا مستقل وجود ہے اور متکلمین اسکو نہیں مانتے فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جہت کیطرف باقاعدہ اشارۂ حسیہ کیا جاتا ہے اور ظاہر سی بات ہے کہ موجود ہی کیطرف اشارہ حسیہ کیا جاسکتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ جہت موجود ہے۔

متکلمین فلاسفہ کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جہت کی تعریف وہ نہیں جو تم نے ذکر کی ہے بلکہ جہت نفس امکنہ کا نام ہے یعنی مکان اور جہت دونوں دو چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں اور مستقل اسماء کی تجویز نسبت کی وجہ سے ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ متکلمین کہتے ہیں کہ نفس مکان ہی جہت ہے۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب مکان ہی کا نام جہت ہے تو پھر جہت کے علیحدہ علیحدہ نام کیوں تجویز ہوئے؟ فلاسفہ کہتے ہیں کہ یہ تجویز اسماء بتلا رہی ہے کہ جہت مکان سے علیحدہ کوئی چیز ہے یعنی مکان کے حدود اور اطراف، متکلمین

کی جانب سے شبہ مذکور کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ جہات کے مستقل اسماء ہیں مگر یہ اسماء امور نسبیہ میں سے ہیں کوئی مستقل چیز نہیں ہے مثلاً آسمان زمین کے مقابلہ میں بلند ہے اور فلک اول فلک ثانی کے مقابلہ میں نیچے ہے۔ خلاصۂ کلام اگر امور نسبیہ کا لحاظ نہ ہوتا تو جہات مکان سے الگ کسی اور نام سے موسوم نہ ہوتی۔
خلاصۂ کلام جہات متکلمین کے نزدیک نفس امکنہ ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک اطراف امکنہ ہیں۔

(تفصیل مقدمۂ خامسہ) خلاء سے مراد وہ جگہ ہے جسکو کوئی چیز مشغول نہ کر رہی ہو پھر اس میں عقلاء کے درمیان اختلاف ہے کہ عالم میں خلاء کا وجود ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں افلاطون اور اسکے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ خلاء کا وجود ہے نیز متکلمین بھی اسی کے قائل ہیں مگر افلاطون کے نزدیک وہ خلاء ایسا جوہر ہے جو بالفعل موجود ہے اور متکلمین کے نزدیک وہ محض وہمی چیز ہے اور اکثر حضرات خلاء کے قائل نہیں ہیں، اسی کے ضمن میں مکان کی تعریف سمجھ لیجئے اگرچہ تمکن کے ضمن میں کنایۃً اس کا بیان گذر چکا ہے، مکان کی تعریف میں بھی مختلف اقوال ہیں ہم یہاں صرف تین قول نقل کرتے ہیں۔

افلاطون سے مکان کی تعریف منقول ہے کہ وہ اس بُعد مجرد کا نام ہے جس میں بطریق تداخل جسم نفوذ کرتا ہے اور اگر جسم اس میں نفوذ نہ کرے تو خلاء رہ جائیگا۔ مثلاً حوض میں ایک بُعد ہے جسکو حوض کے اطراف نے گھیر رکھا ہے اور اس بُعد میں جب پانی نہ ہو تو اس میں ہوا بھری رہتی ہے اور جب پانی بھر دیا جائے تو ہوا نکل جاتی ہے اور اس جگہ کو پانی پُر کر دیتا ہے پس اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ بُعد علیٰ حالہ قائم ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اور نہ وہ حوض سے ہٹ کر کہیں گیا ہے اس بناء پر وہ جوہر مجرد عن المادہ کہلانیکا مستحق ہے اور اسی بُعد کو بُعد جوہری اور بُعد مجرد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

متکلمین فرماتے ہیں کہ مکان بُعد موہوم کا نام ہے مثال مذکور میں متکلمین حوض کے اندر پائے جانیوالے بُعد کو متوھم اور وہمی قرار دیتے ہیں اور افلاطون اسکو بُعد متحقق کہتا ہے اور شاید وجہ یہاں بھی وہی ہے جو متمکن کے اندر بُعد کے متحقق اور متوہم ہونیکے متعلق ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ مکان اس جسم کا باطنی حصہ ہے جو شئ متمکن سے تماس کئے ہوئے ہے، یہ شاید وہی تعریف ہے جو فلاسفہ کے یہاں مشہور ہے یعنی جسم حاوی ہے کیونکہ پانی کو محیط ہے اور پانی محوی ہے کیونکہ پیالہ اسکو حاوی ہے پیالہ (یعنی جسم حاوی) کی سطح باطن پیالے کا اندرونی حصہ ہے اسی کا نام مکان ہے اور یہ اندرونی حصہ پانی کے اوپر والے حصہ سے ملا ہوا ہے۔ جب یہ پانچوں مقدمات ذہن نشین ہو گئے، تو اب سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ کسی جگہ میں متمکن نہیں ہے۔ کیوں؟ اسلئے کہ تمکن کہتے ہیں کہ ایک بُعد دوسرے بُعد میں سرایت کر جائے وہ بُعد متحقق ہو یا متوہم جسکو مکان کہا جاتا ہے اور بُعد وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جو حضرات خلاء کے وجود کے قائل ہیں وہاں بُعد بغیر جسم کے خود بخود قائم ہے۔

باقی تفاصیل مقدمات میں گذر چکی ہیں خلاصہ یہ ہوا کہ ممکن کے اندر ایک بُعد کا دوسرے میں تداخل

ہوتا ہے اور بُعد امتداد کو کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو اگر اللہ تعالیٰ کو متمکن مانا جائے تو اس کا تجزی ہونا لازم آئیگا چونکہ جب تمکن ہوگا تو وہاں امتداد اور مقدار بھی ہوگی اور جہاں امتداد اور مقدار ہو وہاں تجزی کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ باری تعالیٰ کا غیر متجزی ہونا پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

فان قیل الجوهر الفرد الخ یہ گذشتہ تقریر پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ اس لئے متمکن نہیں کہ اس میں امتداد نہیں ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ چیز متمکن نہیں ہوتی تو ہمیں آپ کے اس قاعدہ پر اعتراض ہے کہ جس میں بُعد نہ ہو وہ متمکن نہیں ہو سکتی؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جوہر فرد (جزء لایتجزی) متحیز ہوتا ہے مگر اس کے باوجود وہ بُعد سے خالی ہے کیونکہ اگر اس میں بُعد مانو گے تو اس کا متجزی ہونا لازم آئیگا کیونکہ ہر بُعد متجزی ہوتا ہے اس بنا پر جوہر فرد میں بعد نہیں ہوتا مگر وہ متحیز ہے پس معلوم ہوا کہ یہ بات غلط ہے کہ جس میں بُعد نہ ہو وہ متحیز و متمکن نہیں ہو سکتا، یہ ہوا اعتراض۔

قلنا المتمکن الخ:۔ یہاں سے اعتراض مذکور کا جواب ہے، مجیب کہتا ہے: میاں سائل صاحب تم نے بنیادی غلطی کردی کہ تحیز اور تمکن میں فرق نہیں کیا اور دونوں کو ایک سمجھ لیا حالانکہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یہی حال متمکن اور متحیز عام ہے اور متمکن خاص ہے۔ متمکن وہ ہے جس میں امتداد ہو یعنی مکان دحیز کو پُر کرنیوالی چیز اگر ممتد ہے اور مقدار والی چیز ہے تو اسکو صرف متمکن کہتے ہیں اور متحیز دونوں کو عام ہے خواہ پُر کرنیوالی چیز ممتد ہو جیسے جسم یا غیر ممتد ہو جیسے جوہر فرد کہ وہ متحیز ہے لیکن متمکن نہیں ہے تو ہم نے جو یہاں دلیل پیش کی ہے وہ باری تعالیٰ کے متمکن نہ ہونے پر دلیل ہے جس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اور مقدمات کے اندر اس کی مزید توضیح گذر چکی ہے۔

واما الدلیل علی عدم التحیز الخ اب تک جو دلیل بیان کی گئی تھی وہ عدم تمکن کی دلیل تھی یہاں سے باری تعالیٰ کے عدم تحیز پر دلیل بیان کرنا چاہتے ہیں اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو متحیز مانا جائیگا تو یا تو وہ ازل سے متحیز ہوگا یا ازل سے متحیز نہ ہوگا پہلی صورت میں حیز کا قدیم ہونا لازم آئیگا جو باطل و محال ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے معلوم ہوا کہ اس کا متحیز ہونا بھی باطل ہے وہو المقصود۔

وایضا اما ان یساوی الخ - ان یساوی کا مرجع ذات باری ہے اور الحیز مفعول بہ ہونیکی وجہ سے منصوب ہے یہ باری تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اسکو متحیز مانا جائے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو باری تعالیٰ حیز سے کم ہوگا یا برابر یا زیادہ اور تینوں صورتیں باطل ہیں لہٰذا عدم تحیز ثابت ہے پہلی دونوں صورتوں میں اس کا متناہی ہونا لازم آئیگا جس کا بطلان ظاہر ہے اور آخر کی صورت میں اس کا متجزی ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے۔

واذا لم یکن فی مکان الخ۔ یہاں سے شارحؒ ایک نئی بحث کا آغاز کر رہے ہیں اور وہ مسئلہ جہات باری کا

مسئلہ ہے یعنی کیا اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہات فلاسفہ کے نزدیک امکنہ کی حدود و اطراف ہیں اور متکلمین کے نزدیک نفس امکنہ جہات ہیں، تو جب باری تعالیٰ کا مکان سے تعلق ہی نہیں تو متعلقات مکان سے بھی اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا لہٰذا وہ کسی جہت میں بھی نہ ہوگا نہ اوپر کی جانب میں اور نہ نیچے اور نہ کسی جہت میں۔ اس کی مزید تفصیل مقدمات میں گذر چکی ہے۔ اور باعتبار عروضہا الاضافۃ الی شیٔ کا خلاصہ بھی وہیں گذر چکا ہے یعنی جب جہات نفس امکنہ ہیں تو پھر انکو مستقل ناموں سے موسوم کیا گیا ہے مزید تفصیل کیلئے مقدمات کا ملاحظہ فرمائیے!

تنبیہ:- حافظ ابن الجوزیؒ "تلبیس ابلیس" ص۲۵ پر تحریر فرماتے ہیں کہ فرقۂ جہمیہ کی بارہ شاخوں میں سے ایک شاخ فرقہ ملتزقہ ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔

(فائدہ) تعجب ہے کہ اس گمراہ فرقہ کا یہ اعتقاد اکثر عوام اہل سنت میں پھیل گیا اور یہ لوگ بھی کہنے لگے کہ خدا ہر جگہ موجود ہے شاید اس کا سبب یہ ہوا ہو گا کہ محکمۂ عدالت وقضاء میں قسم لینے کا یہ طریقہ تھا کہ خدا کو حاضر وناظر جان کر قسم کھاؤ یا گواہی دو تو عوام اپنی بے علمی سے یہ سمجھے کہ خدا حاضر ہے موجود ہے حالانکہ قاضی کا مطلب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ عالم وناظر ہے اور یہی عربی محاورہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ تجھکو دیکھتا ہے اور علیم وخبیر ہے یہ یاد کرکے سچی قسم کھائیگا عوام نے اپنی سمجھ سے حاضر کے یہ معنیٰ لگائے جیسے آپس میں بولا کرتے ہیں لہٰذا علماء پر فرض ہے کہ وعظ میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت واعتقاد حق کو اول بیان کیا کریں تاکہ آئندہ انکی نصیحت سچے ایمان والوں کو مفید ہو۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ ھو الموفق، انتھیٰ کلامہٗ۔

قلت:- جو حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضر ناظر سمجھتے ہیں انھیں ایمانداری کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کرلینا چاہئے کہ یہ کون سی نص سے ثابت ہے ایمانداری کے ساتھ غور کرنے پر منفی پہلو کے سوا کوئی چارہ نہ ہوگا وَاللّٰہُ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْم۔

تنبیہ:- خدا تعالیٰ کی صفات وافعال کے متعلق یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ نصوص قرآن وحدیث میں جو الفاظ حق تعالیٰ کی صفات کے بیان کرنیکے لئے اختیار کئے جاتے ہیں ان میں اکثر وہ ہیں جن کا مخلوق کی صفات پر بھی استعمال ہوا ہے مثلاً خدا کو حیّ، سمیع، بصیر، متکلم کہا گیا ہے اور انسان پر بھی یہ الفاظ اطلاق کئے جاتے ہیں۔ تو ان دونوں مواقع میں استعمال کی حیثیت بالکل جدا گانہ ہیں کسی مخلوق کو سمیع وبصیر کہنے کا یہ مطلب ہے کہ اس کے پاس دیکھنے والی آنکھ اور سننے والے کان موجود ہیں اب اس میں دو چیزیں ہوئیں، ایک وہ آلہ جسے آنکھ کہتے ہیں اور جو دیکھنے کا مبدأ اور ذریعہ بنتا ہے دوسرا اس کا نتیجہ اور غرض وغایت (دیکھنا) یعنی وہ خاص علم جو رویت بصری سے حاصل ہوا مخلوق کو جب بصیر کہا گیا تو یہ مبدأ اور غایت دونوں معتبر ہوئیں اور دونوں کی کیفیات ہم نے معلوم کرلیں لیکن یہی لفظ جب خدا کی نسبت استعمال کیا گیا تو یقیناً وہ مبادی اور کیفیات جسمانیہ مراد نہیں ہوسکتیں جو مخلوق کے خواص میں سے ہیں اور جن سے خداوند قدوس قطعاً منزہ ہے البتہ یہ اعتقاد

رکھنا ہوگا کہ ابصار (دیکھنے) کا مبدأ اس کی ذاتِ اقدس میں موجود ہے اور اس کا نتیجہ یعنی وہ علم جو رؤیت سے حاصل ہو سکتا ہے اسکو بدرجۂ کمال حاصل ہے آگے یہ کہ وہ مبدأ کیسا ہے اور دیکھنے کی کیا کیفیت ہے تو بجز اس کے کہ اس کا دیکھنا مخلوق کیطرح مخلوق کیطرح نہیں ہم اور کیا کہہ سکتے ہیں لیس کمثلہ شیٔ وھو السمیع البصیر نہ صرف سمع و بصر بلکہ اس کی تمام صفات کو اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ صفت باعتبار اپنے اصل ومبدأ وغایت کے ثابت ہے مگر اسکی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جا سکتی اور نہ شرائع سماویہ نے اس کا مکلف بنایا ہے کہ آدمی اسی طرح کی ماوراء عقل حقائق میں خوض کرکے پریشان ہو، استواء علی العرش کو بھی اسی قاعدہ سے سمجھ لو۔ عرش کے معنیٰ تخت اور بلند مقام کے ہیں، استواء کا ترجمہ اکثر محققین نے استقرار وتمکن سے کیا ہے گویا یہ لفظ تخت حکومت پر اس طرح قابض ہونے کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کا کوئی حصہ اور گوشہ حیطۂ نفوذ واقتدار سے باہر نہ رہے اور نہ قبضہ وتسلط میں کسی کی مزاحمت اور گڑبڑی پائی جائے سب کام اور انتظام برابر ہو اب دنیا میں بادشاہوں کی تخت نشینی کا ایک تو مبدأ اور ظاہری صورت ہوتی ہے اور ایک حقیقت یا غرض وغایت یعنی ملک پر پورا تسلط واقتدار اور نفوذ وتصرف کی قدرت حاصل ہونا حق تعالیٰ کے استواء علی العرش، میں یہ حقیقت اور غرض وغایت بدرجۂ کمال موجود ہے یعنی آسمان وزمین (کل علویات وسفلیات) کو پیدا کرنے کے بعد ان پر کامل قبضہ واقتدار اور ہر قسم کے مالکانہ وشہنشاہانہ تصرفات کا حق بے روک ٹوک اسی کو حاصل ہے، استواء علی العرش کا مبدأ اور ظاہری صورت اس کے متعلق وہی عقیدہ رکھنا چاہئے جو ہم سمع وبصر وغیرہ صفات کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ اس کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی جس میں صفاتِ مخلوقین اور سماتِ حدوث کا ذرا شائبہ ہو پھر کیسی ہے؟ اس کا جواب وہی ہے ؎

اے برتر از خیال وقیاس وگمان ووھم | وز ہر چہ گفتہ اند شنیدیم وخواندہ ایم
منزل تمام گشت وبپایاں رسید عمر | ماہمچناں در اول وصف تو ماندہ ایم

لیس کمثلہ شیٔ۔ قاضی بیضاویؒ کا فرمان یہاں ذہن نشین رہنا چاہئے، فرماتے ہیں واسماء اللہ تعالیٰ انما تؤخذ باعتبار الغایات التی ھی افعال دون المبادی التی تکون انفعالات (بیضاوی)

وَلَا یجری علیہ زمانٌ لان الزمان عندنا عبارۃ عن متجدد یُقدر بہ متجدد اٰخر وعند الفلاسفۃ عن مقدار الحرکۃ واللہ تعالیٰ منزہ عن ذٰلک۔

ترجمہ اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا اسلئے کہ زمان ہمارے نزدیک مراد ہے اس متجدد سے جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ لگایا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مراد ہے حرکت کی مقدار سے اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

تشریح یہ بھی باری عزاسمہٗ کی صفاتِ سلبیہ میں سے ایک صفت ہے کہ اس پر زمان جاری نہیں ہوتا۔

سوال:۔ زمان کے جاری نہ ہونیکا کیا مطلب؟ **جواب**:۔ یعنی وہ زمانی نہیں ہے یعنی جیسے مکانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر مکان کے وجود نہ ہوسکے اسی طرح زمانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر زمانہ کے وجود نہ ہوسکے اور جیسے ذاتِ باری زمانی نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفات بھی زمانی نہیں ہے۔

سوال:۔ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گا اور اب بھی موجود ہے یہاں تو زمانہ پایا جارہا ہے، بالفاظِ دیگر باری تعالیٰ کا زمان سے تعلق ظاہر ہے۔

جواب:۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ زمانہ اس پر جاری ومنطبق ہے یا وہ زمانی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بغیر زمان کے ساتھ اس تعلق کے جو زمانیات کا زمانہ کے ساتھ ہوتا ہے، زمانہ کے ساتھ مقارن ہے۔ اب رہی یہ بات کہ وہ زمانی کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب ملے گا زمان کی تعریف کے ملاحظہ کرنے سے متکلمین نے زمان کی تعریف یہ کی ہے ھو عبارۃ عن متجدد یقدر بہ متجدد اٰخر۔ یعنی زمانہ اس متجدد کا نام ہے جس سے دوسری متجدد چیز کا اندازہ لگایا جاسکے۔ متجدد اس چیز کو کہتے ہیں جو ایک حالت پر قائم نہ رہتی ہو بلکہ اس میں انقلاب ہوتا رہتا ہو دوسرے لفظوں میں زمان کی تعریف کرسکتے ہیں کہ زمان اس متغیر شی کا نام ہے جس سے کوئی متغیر چیز معلوم کی جائے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ دنیا میں بہت سی اشیاء اور افعال ہیں جو مجہول اور نامعلوم ہیں اور بعض معلوم ہیں تو جو متغیر اور متجدد چیز معلوم ہے اس کا نام زمانہ ہے اور اسی سے مجہول متجدد کا اندازہ اور علم حاصل کیا جاتا ہے مثلاً آپ کو معلوم ہے کہ خالد ۵ رصفر کو دہلی سے آیا ہے یہ ایک متجدد چیز ہے اور آپ کو معلوم ہے، اور اس کا معلوم ہونا ظاہر ہے اور متجدد ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ خالد ہمیشہ ہی سے دہلی سے نہیں آرہا ہے۔ خیر آپ کو معلوم ہے کہ خالد ۵ رصفر کو آیا تھا اور یہ آپ کو معلوم نہیں کہ کلّو دہلی کب گیا تو آپنے کسی سے پوچھا کہ: متیٰ ذہب کلّو الیٰ دہلی؟ اس نے آپ کو جواب دیا یومَ جاء خالد من دہلی، یعنی جس دن خالد دہلی سے آیا اسی دن کلو دہلی گیا ہے، تو مجیئت خالد کا دن یہ زمانہ ہے جو معلوم ہے اور ذہاب کلو کا دن متجدد مجہول ہے اول سے ثانی کا اندازہ لگایا گیا اور معلوم کرلیا کہ کلو کا جانا کب ہوا ایسے ہی زید کا مرنا مثلاً آپ کو اس کا علم نہیں کہ کب مرا اور یہ متجدد بھی ہے تو آپنے کسی سے معلوم کیا کہ کب مرا تو بتایا گیا جمعہ کے روز، رمضان میں۔ اس کا آپ کو علم ہے جس سے مجہول متجدد کا علم ہوگیا ہے۔

فلاسفہ نے زمانہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے ھو عبارۃ عن مقدار الحرکۃ یعنی زمانہ فلک اعظم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے، سات آسمان ہیں جو قرآن سے ثابت ہیں فلاسفہ نے دو اور مانے ہیں، فلک ہشتم جسکو عرفِ شرع میں کرسی کہا جاتا ہے اور فلکِ نہم جسکو عرفِ شرع میں عرش کہتے ہیں اسی کا نام فلکِ اعظم اور فلک الافلاک ہے چنانچہ زمانہ کی تعریف میں الحرکۃ کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور وہ مضاف الیہ فلک الافلاک ہے جب یہ دونوں تعریف ملاحظہ کرلی گئی تو اب معلوم ہوگا کہ باری تعالیٰ زمانی کیوں نہیں؟

تو جواب ظاہر ہے کہ زمان کی جونسی تعریف بھی مراد لی جائے یہ وجوب کے منافی ہے اس لئے وہ زمانی نہیں

ہوسکتا اگر متکلمین کی تعریف کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوسکتا اسلئے کہ زمان کی تعریف متجددات اور محدثات کیلئے ہے (کما یظہر من التعریف) اور ظاہر سی بات ہے کہ باری تعالیٰ تجدد اور حدوث سے منزہ ہے تو زمان کی تعریف باری تعالیٰ پر صادق نہیں آسکتی اور نہ اس پر زمانہ جاری ہوسکتا ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر حکماء کی تعریف کے لحاظ سے دیکھیں تو بھی وہ زمانی نہیں ہوسکتا کیونکہ اس تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا محل ہو جس کا لازمی نتیجہ تغیر و تبدل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کا زمانہ سے تعلق نہیں ہے خلاصہ پوری بحث کا یہ نکلا کہ حکماء اور متکلمین کی زمان کی تعریف اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ یوں کہدیا جائے کہ ذات باری پر زمانہ کا جریان ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّ ماذکرہٗ فی التنزیہات بعضُہٗ یُغنی عن البعض اِلَّا انہٗ حاولَ التفصیلَ والتوضیحَ قضاءً لحق الواجب فی باب التنزیہ وردًّا علی المشبہۃ والمجسمۃ وسائرِ فِرَقِ الضلال والطغیان بابلغ وجہٍ واوکدہٖ فلم یبالِ بتکریر الالفاظ المترادفۃ والتصریح بما علم بطریق الالتزام۔

ترجمہ اور جان تو کہ جن صفات کو مصنفؒ نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستغنی کر دیتی ہیں مگر تحقیق مصنفؒ نے ارادہ کیا تفصیل اور توضیح کا باب تنزیہ میں حق واجبی کو پورا کرنیکی غرض سے اور فرقۂ مشبہہ اور مجسمہ اور ضلال و سرکشی کے تمام فرقوں پر بلیغ اور مؤکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے تو انھوں نے الفاظ مترادفہ کے تکرار کی پرواہ نہیں کی (اور پرواہ نہیں کی) اس صفت کو صراحۃً بیان کرنے کی جسکو التزام کے طریقہ پر جان لیا گیا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ نے جن صفات سلبیہ کا ذکر کیا ہے ان میں حشو و تکرار معلوم ہوتا ہے کیونکہ متبعض و متجزی مترادف ہیں تو جب لامتبعض کہدیا تو ولا متجزی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح جب کہا گیا "لیس بعرض ولا جسم" تو اسی سے معلوم ہوگیا کہ وہ غیر مصور اور غیر محدود ہے اور غیر متبعض اور غیر متجزی اور غیر مرکب ہے اس لئے کہ لاجسم سے بطریق التزام ان سب کی نفی ہوگئی تو پھر مصنفؒ نے ان سب کو مکرر کیوں بیان کیا ہے؟

تو شارح نے جواب دیا کہ یہ حشو نہیں ہے بلکہ کسی مقصد کے تحت مصنف نے ایسا کیا ہے۔ کیا مقصد؟

(۱) یہاں تفصیل و توضیح مقصود ہے تاکہ باب تنزیہ میں جو حق واجب ہوتا ہے اسکو پورا پورا ادا کر دیا جائے (۲) فرق ضالہ پر خصوصًا فرقۂ مشبہہ اور مجسمہ پر صاف صاف اور کھلے لفظوں میں رد کرنا تھا جب مقصد مصنفؒ کا یہ ہے تو انھوں نے الفاظ مترادفہ کو ذکر کیا اور جن صفات کا علم بطریق التزام پہلے ہو چکا تھا اس پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ انکو صراحۃً ذکر کردیا

تنبیہ :۔ ماذکرہٗ میں ما اسم موصول ہے جس سے مراد صفات ہیں اور ہٗ کا مرجع مَا ہے ۔ تنزیہات : یعنی صفات سلبیہ کا بیان، ان کو تنزیہات سے اس لئے تعبیر کیا کہ اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے ۔ لحق الواجب : واجب سے مراد حق واجبی بھی ہوسکتا ہے اس وقت میں موصوف کی اضافت صفت کی جانب ہوگی اور واجب سے مراد واجب تعالیٰ بھی ہوسکتا ہے یعنی واجب تعالیٰ کا جو حق ہے اسکو پورا کرنیکی غرض سے ایسا کیا گیا ہے ۔

ثم ان مبنى التنزيه عمّا ذُكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشائخ ۔

ترجمہ پھر تحقیق کہ مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ (صفاتِ مذکورہ) وجوب الوجود کے منافی ہیں اس وجہ سے کہ ان میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے ۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب ہم اشارہ کرچکے ہیں نہ کہ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب مشائخ گئے ہیں ۔

تشریح مثل مشہور ہے کہ اپنی چھاچھ کو کون کھٹی کہتا ہے، یعنی سب کو اپنی چھاچھ میٹھی اور دوسروں کی میٹھی کھٹی لگتی ہے ۔ تو شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ میری چھاچھ میٹھی ہے اور مشائخ کی کھٹی ۔ مشائخ سے مشائخ ماتریدیہ مراد ہیں یعنی صفات سلبیہ کے بیان میں جو دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں وہ تو درست ہیں اور مشائخ نے جو دلائل بیان کئے ہیں وہ سب ضعیف و کمزور ہیں التفات کے قائل نہیں ہیں اور یہ واضح ہے کہ ہم نے مدارِ تنزیہ اس پر رکھا ہے کہ یہ صفات وجوب کے منافی ہیں کیونکہ جہاں یہ صفات ہوں گی وہاں حدوث وامکان ہوگا جو وجوب کے منافی ہے ۔

مشائخ نے ان صفاتِ سلبیہ پر کیا دلیل ذکر کی ہیں انکو بھی شارح اجمالاً ذکر کرکے پھر انکی تردید کرے گا ۔

من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ۔

ترجمہ یعنی یہ کہ عرض کے معنیٰ لغت کے اعتبار سے ما یمتنع بقاؤہ کے ہیں (یعنی جسکی بقاء ممتنع ہو)

تشریح یہ شارح نے اللہ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل نقل کی ہے ۔ لیس بعرض کے تحت ہم اس پر تفصیلی گفتگو کرچکے ہیں ۔ مشائخ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عرض نہیں ہے اس بناء پر کہ لغت میں عرض اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کا وجود اور بقاء ممتنع نہ ہو اور وہ ایک حالت پر قائم نہ ہو چنانچہ اہلِ عرب بولتے ہیں "ہٰذا امرٌ عارضٌ" یعنی یہ ایسا امر ہے جس کا مستقل وجود اور قیام نہیں اسی طریقہ پر کہتے ہیں ہٰذہ الصفۃ عارضۃٌ یہ صفت اصلی نہیں ہے اس کا وجود استقلالی نہیں ہے، جب عرض کی تعریف یہ ہے تو جب

اللہ کو عرض قرار دیکر کہیں گے کہ عرض ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود مستقل نہیں (تعالی اللہ عن ذٰلک علوًا کبیرًا) لہٰذا اللہ کو عرض قرار دینا قطعی غلط ہے (یہ ہوا مشائخ کا طرز استدلال) اس استدلال کی خامی ماقبل میں بیان کی جاچکی ہے۔ نیز اس کے اندر یہ بھی خرابی ہے کہ نزاع عرض کے لغوی معنیٰ میں نہیں ہے بلکہ اس کے مفہوم اصطلاحی میں ہے کہ اس کے اعتبار سے اللہ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

ومعنی الجوهر مایترکب عنه غیره	**ترجمہ**	اور جوہر کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس سے اسکا غیر مرکب ہو

تشریح یہاں سے شارح "لیس بجوھر" پر مشائخ کی دلیل بیان کر رہے ہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بنیاد پر جوھر نہیں کہ جوہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے ملکر کوئی دوسری چیز بنے تو ایسی صورت میں اللہ کا دوسری چیز کا جزء بننا لازم آئیگا اور یہ وجوب کے منافی ہے، لیکن مشائخ نے جوہر کی جو تعریف کی ہے وہ محل تأمل ہے اسلئے کہ جوہر تو قائم بالذات کو کہتے ہیں خواہ وہ مرکب ہو یا غیر مرکب۔ نیز جوہر کا وجود ترکیب سے مجرد ہوکر بھی ہوسکتا ہے لہٰذا دلیل مذکور میں خامی ہے۔

ومعنی الجسم مایترکب هو عن غیره بدلیل قولهم هٰذا اجسم من ذٰلک۔

ترجمہ اور جسم کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو، ان کے اس قول کی دلیل سے کہ یہ اس سے اجسم ہے۔

تشریح یہ مشائخ کی وہ دلیل ہے جو انھوں نے "لیس بجسم" پر پیش فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم ماننا غلط ہے کیونکہ جسم اسکو کہتے ہیں جو دوسری چیزوں سے ملکر بنے، اور اس بات کی دلیل کہ جسم وہ ہے جو اپنے غیر سے مرکب ہو یہ ہے کہ بولا جاتا ہے ھٰذا اجسم من ذٰلک یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے زیادہ ہوں اور اس کا حجم دوسرے کے حجم سے زیادہ ہو۔ بہر حال اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جاتے تو اس کا مرکب ہونا لازم آئیگا کیونکہ یہی جسم کی حقیقت ہے اور اگر جوہر مانا جائے جزء جسم ہونا لازم آئیگا اور دونوں وجوب کے منافی ہیں اس استدلال میں یہ خامی ہے کہ جسم کے لغوی معنیٰ بھی مایقوم بنفسہ کے ہیں نہ کہ وہ جو مشائخ نے بیان کئے ہیں۔

وان الواجب لو ترکب فاجزاؤہ اما ان تتصف بصفات الکمال فیلزم تعدد الواجب او لا فیلزم النقص والحدوث وایضًا اما ان یکون علی جمیع الصور والاشکال والمقادیر

وَالکیفیاتِ فیلزم اجتماع الاضداد اوعلیٰ بعضہا وھی مستویۃ الاقدام فی افادۃ المدح والنقص وفی عدم دلالۃ المحدثاتِ علیہ فیفتقر الیٰ مخصص ویدخل تحت قدرۃ الغیر فیکون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرۃ فانہا صفاتُ کمالٍ تدلُّ المحدثاتُ علیٰ ثبوتہا واضدادہا صفات نقصان لادلالۃ لہا علیٰ ثبوتہا۔

ترجمہ اور واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا تو کمال کی صفت سے متصف ہوں گے تو واجب کا تعدد لازم آئیگا یا نہیں (یعنی کمال کی صفت سے متصف نہ ہوں گے) تو نقص اور حدوث لازم آئیگا اور نیز واجب یا تو تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقادیر وکیفیات پر ہوگا تو اضداد کا اجتماع لازم آئیگا یا بعض پر ہوگا حالانکہ یہ تمام صفات برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور ان پر محدثات کی دلالت نہ ہونے میں تو وہ کسی بعض کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہوگا تو وہ حادث ہوگا بخلاف علم و قدرت کے کہ یہ صفاتِ کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دال ہیں اور انکی اضداد صفاتِ نقصان ہیں جن کے ثبوت پر محدثات کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح مشائخ کی وہ دلیل بیان فرماتے ہیں جو انھوں نے واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر، اور مصوّر نہ ہونے پر اور مقادیر وکیفیات کا محل نہ ہونے پر بیان کی ہے، مرکب ہونے پر جو دلیل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ کو مرکب مانا جائے تو اب دو صورتیں ہیں یا تو اس کے تمام اجزاء کمال کی صفات سے متصف ہوں گے یا نہ ہوں گے اول صورت میں تعددِ وُجباء لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں شانِ باری کا نقص لازم آتا ہے اور حدوث لازم آتا ہے جو واجب کے منافی ہے اس دلیل میں یہ خرابی ہے کہ معترض کہہ سکتا ہے کہ صفات سے اتصاف اجزاء کا خاصہ نہیں بلکہ مجموعہ کا خاصہ ہے لہٰذا دلیل باطل ہوگئی فتدبر۔

پھر آگے تین تنزیہات کی دلیلیں ذکر کی ہیں (۱) یعنی وہ ذی شکل وصورت نہیں (۲) اس کے لئے کوئی مقدار نہیں (۳) اور کوئی کیفیت نہیں، کیوں؟

اس لئے کہ اسکو تمام صورتوں اور شکلوں پر مانوگے یا بعض پر، پہلی صورت میں ظاہر ہے کہ اجتماع اضداد لازم آتا ہے، اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اور اگر کوئی مرجح ومخصص مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آتا ہے اور یہ ساری صورتیں باطل ہیں لہٰذا اسکو ان صفات سے متصف ماننا بھی باطل ہوگا۔

اوعلیٰ بعضہا وھی مستویۃُ الاقدام فی افادۃ المدح والنقص۔ یعنی اگر باری تعالیٰ کو تمام صورتوں پر نہ مانا جائے بلکہ بعض پر مانا جائے ایسے ہی بعض مقادیر وکیفیات پر مانا جائے تو اگرچہ اب اجتماع اضداد

خرابی تو لازم نہیں آئیگی مگر یہ خرابی لازم آئیگی کہ صفاتِ کمال مفید مدح ہونے میں اور صفات نقصان مفید نقص وعیب ہونے میں مساوی ہیں تو مخصص کی ضرورت پیش آئے گی تو پھر واجب غیر کی (مخصص کی) قدرت کے تحت داخل ہو کر حادث ہوگا اور یہ محال ہے۔

سوال:۔ یہ کیوں جائز نہیں کہ یوں کہا جائے کہ تحت قدرۃ الغیر داخل ماننے کی ضرورت نہیں بلکہ محدثات ومصنوعات خود ان صفات پر دال ہیں تو مخصص کی حاجت نہیں رہی۔ **جواب**:۔ مصنوعات ومحدثات صانع کے وجود پر تو دال ہیں لیکن یہ کہنا کہ اس کی ساری صفات پر بھی دال ہیں، یہ غلط ہے بلکہ یہی کہنا پڑے گا کہ مخصص کی ضرورت پیش آئے گی اور پھر مذکورہ خرابی لازم آئے گی۔

سوال: مستویۃ الاقدام کیا ہے؟ **جواب**:۔ اصل تو مستویۃٌ ہے، اسی لئے شارح کا کہنا ہے کہ اولیٰ یہ تھا کہ شارح لفظ اقدام کو حذف کر دیتے مگر شارح نے استعارہ سے کام لیکر اپنے کلام میں تحصیل بلاغت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا اضافہ کر دیا۔ مستویۃ الاقدام دراصل اس جماعت کو کہتے ہیں جو میدانِ قتال میں صف بہ صف کھڑی ہو اس وقت ان کے قدم سیدھے اور آپس میں مساوی ہوتے ہیں تو یہاں اس کو استعمال کیا ہے اور مراد فقط مستویۃٌ ہے۔

پھر اعتراض وارد ہوا کہ جب بات یہی ہے کہ اسکو بعض صفات پر ماننا مخصص کی احتیاج کو مستلزم ہے تو پھر آپ نے علم وقدرت (جو جملہ صفات میں سے بعض ہیں) کے ساتھ اسکو کیسے متصف مانا یہاں پر بھی تو مخصص کی ضرورت پیش آئے گی۔ **جواب**:۔ یہاں مخصص کی حاجت نہیں اس لئے کہ وجودِ محدثات خود دال ہے کہ مجھ کو بنانے والا بہت علم رکھنے والا اور بڑی قدرت والا ہے اور انکی اضداد یعنی جہل وعجز کے ثبوت پر محدثات کی کوئی دلالت نہیں ہے بخلاف مثل العلم والقدرۃ سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، اس دلیل میں یہ کوتاہی ہے کہ معترض کہہ سکتا ہے کہ مخصص خود ذات خداوندی ہے لہٰذا اب غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم نہیں آئیگا تو پھر حدوث بھی لازم نہیں آئیگا۔

لانها تمسكات ضعيفةٌ تُوهِنُ عقائد الطالبين وتوسعُ مجال الطاعنين زعماً منهم ان تلك المطالب العالية مبنيةٌ على امثالِ هٰذه الشبهة الواهية۔

ترجمہ (تنزیہ کی بنیاد مشائخ کی مذکورہ دلیلوں پر نہیں ہے) اسلئے کہ یہ کمزور دلیلیں ہیں جو طالبین کے عقائد کو ضعیف کرتی ہیں اور طعنہ زنوں کے راستوں کو وسیع کرتی ہے انکی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ مطالب عالیہ ان کمزور شبہات کے مثلوں پر مبنی ہیں۔

تشریح یہ عبارت لاعلی ماذہب الیہ المشائخ کی دلیل ہے یعنی تنزیہاتِ مذکورہ کی جو دلیلیں

ہم نے ذکر کی ہیں وہ دلائل صحیح ہیں اور جو دلائل مشائخ نے ذکر کئے ہیں جن کا تفصیلی ذکر ابھی گذرا ہے وہ دلائل درست نہیں اور ان پر تنزیہات کی بنیاد رکھنا درست نہیں کیونکہ یہ ایسے دلائل ہیں جو انتہائی کمزور ہیں (جن کی کمیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جا چکا ہے) جسکی وجہ سے اس بات کا خطرہ ہے وہ طلباء اور معتقدین کے عقائد میں زلزلہ پیدا کر کے انکو کمزور کر دیں، اور طعنہ زن کیلئے راہ مطاعن کھل جائے اور اسی کے ساتھ اس کا بھی اندیشہ ہے کہ یہ سوجائے گا اتنے بلند پایہ مضامین اور اعلیٰ تنزیہات کی بنیاد ایسے کمزور اور فاسد دلائل پر قائم کی گئی ہے۔ ان سب خرابیوں کیوجہ سے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل پختہ ہیں جنکو ہم تنزیہات کے تحت میں ذکر کر چکے ہیں۔

تنبیہ: شارح نے مشائخ کی دلیلوں کو کس انداز میں ضعیف کہا ہے وہ آپ نے دیکھ لیا اور سن لیا اب تھوڑی سی ہماری بھی سنئے شارح نے جن خرابیوں کا تذکرہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مشائخ ماتریدیہ کا مقصد بال کی کھال نکالنا نہیں ہے بلکہ عوام کو سمجھانا مقصود ہے کہ عوام کو سیدھی سیدھی باتیں اور دلیلیں سمجھادی جائیں اسلئے ان حضرات نے اقناعات پر اکتفاء کیا ہے اور دلائل اقناعیہ پیش کرنیکا التزام کرتے ہیں لیکن مشائخ اشعریہ جیسے امام رازیؒ، آمدیؒ اور قاضی عضدؒ اور خود شارح اور سید سندؒ ان حضرات کو تدقیق میں ید طولیٰ حاصل ہے اور یہ حضرات بال کی کھال نکالنے کی عادی ہیں اور انصاف کی بات یہ ہے کہ ماتریدیہ کی باتیں عوام کیلئے مفید ہیں اور اشاعرہ کا کلام مدققین کیلئے نفع بخش ہے اس لئے کسی ایک فریق کا دوسرے فریق کو غلط کہنا غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ مقصد دونوں کا متحد ہے مخاطبین کے احوال کی رعایت سے اسلوب بیان بدلا ہوا ہے۔

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضًا لابدان يكون احدهما متصلاً بالأخر مماسًا له اومنفصلاً عنه مباينًا في الجهة والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسمًا اوجزء جسم مصورًا متناهيًا

ترجمہ اور استدلال کیا ہے فریق مخالف نے ان نصوص ظاہرہ سے جو جہت اور جسمیت اور صورت وجوارح کے متعلق وارد ہیں اور (اس طرح استدلال کیا ہے) کہ ہر دو موجود جنکو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہو اس سے ملا ہوا ہو یا اس سے الگ ہو اس سے جہت کے اندر مبائن ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نہ عالم کیلئے حال ہے (حلول کرنیوالا) اور نہ محل تو وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہوگا تو وہ متحیز ہوگا پھر وہ جسم ہوگا یا جسم کا جزء جو مصور متناہی ہوگا۔

تشریح اس عبارت کو ماقبل کے ساتھ گہرا ربط ہے، اس طریقہ پر کہ شارحؒ نے فرمایا تھا کہ وتوسع مجال الطاعنین الخ اس عبارت میں مخالفین کا تذکرہ آرہا ہے اس مناسبت سے شارح نے مخالفین کے چند دلائل واہیہ کو ذکر کر دیا۔ چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ فرقۂ ضالہ یعنی مجسمہ اور مشبہہ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت، جسمیت، صورت اور جوارح یعنی اعضاء ثابت کرتے ہیں اور ان کے اثبات پر قرآن و حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ذوجہت ہونے پر وہ ان جیسی آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى، اسی طرح حدیث میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت سے پوچھا کہ اَیْنَ اللہُ؟ تو اس نے جواب دیا: فی السماء۔ اور جسمیت پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں مَنْ اَتَانِیْ یَمْشِیْ اَتَیْتُهٗ هَرْوَلَةً یہ حدیث قدسی ہے جس میں باری تعالیٰ اپنے اتیان کی اطلاع دے رہے ہیں اور اتیان بغیر جسم کے ناممکن ہے اسی لئے فرقۂ ضالہ جسمیت باری کا قائل ہے۔ صورت باری پر اِنَّ اللہَ خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ جیسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اعضاء کے اثبات کیلئے یَدُ اللہِ عَلَی الْجَمَاعَۃِ، اور قلب المؤمنین بین اصبعین من اصابع الرحمٰن جیسی احادیث پیش کرتے ہیں وبان کل موجودین فرضا الخ۔ یہاں سے شارح مخالفین کی دلیل عقلی نقل فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دو موجود فرض کرو مثلاً اللہ اور عالم، تو یہ دو حال سے خالی نہیں (۱) یا تو ان دونوں میں اتصال اور دونوں ملے ہوئے ہوں گے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ایک موجود دوسرے سے منفصل ہو اور دونوں کی جہتیں مبائن اور جدا جدا ہوں، پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ اس میں یا تو باری تعالیٰ کا حال ہونا لازم آئیگا اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ باری تعالیٰ نہ تو عالم میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ عالم اللہ کے اندر حلول کئے ہوئے ہے تو نہ وہ حال ہے اور نہ محل ہے تو لامحالہ شکل ثانی متعین ہوگئی یعنی اللہ تعالیٰ عالم سے منفصل ہے اور اس سے دوسری جہت میں ہے اور وہ جہت جہت علو ہے جیسا کہ بعض نصوص سے اس کی تائید ہوتی ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے اور جب جہت میں ہے تو لازمی بات ہے کہ وہ متحیز بھی ہوگا کیونکہ جو چیز کسی جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز بھی ہوتی ہے تو جب اس کا متحیز ہونا ثابت ہوگیا تو اس کا جسم یا جزء جسم ہونا بھی ثابت ہوگیا، اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہوتی ہے وہ مصوّر بھی ہوتی ہے اور متناہی بھی اس لئے کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مذکورہ دو دلیلوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ باری تعالیٰ فی الجہت ہے مجسّم و مصوّر ہے اور متناہی اور متحیز بھی ہے یہ مخالفین کے دلائل کا تفصیلی بیان ہوا اب جواب دیکھئے۔

وَالجوابُ اَنَّ ذٰلِكَ وهمٌ محضٌ وحكمٌ علىٰ غيرِ المحسوسِ باحكامِ المحسوسِ وَالادلّةُ

القطعية قائمة على التنزيهات فيجب أن يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يأول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعنين الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم۔

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کے احکام کا حکم لگانا ہے اور ادلۂ قطعیہ قائم ہیں تنزیہات پر تو واجب ہے کہ نصوص کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ تھا محفوظ راستہ کو اختیار کرتے ہوئے یا نصوص کی تاویل کرلی جائے تاویلات صحیحہ کے ساتھ جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا ہے جاہلوں کے طعنوں کو دور کرنیکی غرض سے اور قاصرین (ضعفاء مسلمین) کا بازو پکڑنیکی غرض سے اور مضبوط راستہ پر چلنے کی غرض سے۔

تشریح یہاں سے شارح مذکورہ دلائل کی خبر لے رہے ہیں دوسری دلیل جسکو بان کل موجودین الخ سے ذکر کیا تھا اس کا یہ جواب دیا کہ یہ کہنا کہ دو موجود یا مماس اور متلاقی ہوں گے یا منفصل ہوں گے یہ وہمی اور خیالی باتیں ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں اور محسوس پر غیر محسوس کو قیاس کرنا ہے حالانکہ غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے یہ دلیل عقلی باطل ہے کیونکہ باب عقائد میں وہمیات کا اعتبار نہیں پہلی دلیل کا جواب والدلالة القطعية قائمة الخ سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلائل قطعیہ یقینیہ تنزیہات پر موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہے کہ باری تعالیٰ واجب الوجود ہے اور مذکورہ ساری خرافات وجوب کے منافی ہیں۔

لہٰذا اب ضروری ہوا کہ جن نصوص سے انھوں نے استدلال کیا ہے انمیں دو راستوں میں سے کوئی ایک اختیار کریں (۱) پہلا طریقہ یہ ہے کہ سلف صالحین اور تابعین کے طریقہ کے مطابق ان نصوص کے علم کو اللہ کے سپرد کر دیں۔ (۲) اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علماء متاخرین کے طریقہ کے مطابق ان میں صحیح تاویلات کرلی جائیں۔

پہلے طریقہ کا حاصل یہ ہے کہ ان نصوص سے جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا ایمان ہے یعنی ہم یہ تو جانتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں آیا ہے کہ اس کا ہاتھ ہے اور وجہ اور استواء علی العرش وغیرہ ثابت ہیں مگر کیسے؟ کیفیت اس کی کیا ہے؟ حقیقت اور کنہ کیا ہے؟ اسکو ہم نہیں جانتے مگر اتنی بات متعین ہے کہ اس کا ہاتھ و چہرہ وغیرہ ہم جیسا نہیں ہے لیس کمثلہ شئ یہ وہ طریقہ ہے جسکو صحابہؓ اور تابعینؒ و تبع تابعینؒ نے اپنایا اور یہی صاف اور سیدھا راستہ ہے اسی میں امن و سلامتی ہے اسی لئے اسکو طریق اسلم کہا ہے۔ اور دوسرا طریقہ متاخرین کا ہے جب انھوں نے دیکھا کہ فتنے پھیلنے شروع ہو گئے اور مشبہہ اور مجسمہ نے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا اور آیات کے ظاہری معنی مراد لیکر لوگوں کو بہکانا شروع کر دیا تو انھوں نے آیات کی صحیح تاویلات کرنے کو ضروری سمجھا تاکہ ان جاہلوں کی تردید ہو سکے اور کم علم والوں کا بازو پکڑ کر راہ راست پر لایا جا سکے یہی مضبوط اور قوی راستہ ہے۔

وَلا یُشبهہ شیء اے لا یُماثِلہ اما اذا اُرید بالمماثلة الاتحاد فی الحقیقة فظاھرٌ وَ امّا اذا اُرید بھا کون الشیئین بحیث یسدّ احدھما مسد الاٰخر ای یصلح کل واحد منھما لما یصلح لہ الاٰخر فلانّ شیئًا من الموجودات لا یسُدّ مسدّہ تعالٰی فی شیء من الاوصاف فان اوصافہ من العلم والقدرة وغیر ذٰلک اجل واعلٰی ممّا فی المخلوقات بحیث لا مناسبة بینھما۔

ترجمہ اور اس کے کوئی چیز مشابہ نہیں ہے یعنی اس کا کوئی مماثل نہیں ہے، بہرحال جب مماثلت سے اتحاد فی الحقیقت مراد ہو تو ظاہر ہے اور جب مماثلت سے دو چیزوں کا اس طریقہ پر ہونا مراد لیا جائے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقامی کرسکے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھے جس کی دوسرا رکھتا ہے (تو یہ اسلئے ممنوع ہے) کہ موجودات میں سے کوئی شئ اس کے کسی اوصاف میں اسکی قائم مقامی نہیں کرسکتی اسلئے کہ اوصاف یعنی علم و قدرت وغیرہ اونچے اور اعلیٰ ہیں ان صفات سے جو مخلوقات میں ہیں اس طریقہ پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

تشریح اللہ تعالیٰ کی صفات سلبیہ میں سے یہ بھی ایک صفت ہے کہ کوئی چیز اسکے مشابہ اور مماثل نہیں ہے، کیوں؟ تو بتلایا کہ مماثلت کی دو تعریف کی گئی ہیں جس تعریف کے اعتبار سے بھی آپ دیکھیں تو آپکو کوئی اس کا مماثل نہیں ملے گا (۱) مماثلت کی پہلی تعریف اتحاد فی الماہیت ہے۔ بالفاظ دیگر دو چیزوں کے درمیان اتحاد نوعی کو مماثلت کہتے ہیں۔ اتحاد فی النوع کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں تمام ذاتیات میں شریک ہوں ان میں فرق و امتیاز صرف عوارض اور تشخصات کے ذریعہ ہو مثلاً دو آدمی جیسے زید اور خالد کہ ان کے درمیان اتحادِ نوعی ہے یعنی دونوں کی ذاتیات متحد ہیں اور ان کے درمیان فرق و امتیاز تشخصات کیوجہ سے کیا جاتا ہے کہ زید کی ناک نقشہ اور چہرہ مہرہ علیحدہ ہے اور خالد کا الگ ہے تو ان عوارض کے ذریعہ وہ باہم ممتاز ہوتے ہیں ورنہ ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اور ذاتیات جنس و فصل ہیں یعنی حیوان ناطق، اسکے اندر دونوں برابر کے شریک ہیں کچھ کمی بیشی نہیں ہے لہٰذا اس تعریف کے اعتبار سے اگر آپ کسی کو اللہ کے مشابہ اور مماثل کہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کسی کی ذاتیات میں شریک ہیں اور یہ امر محال و باطل ہے کیونکہ وہ تو کسی ماہیت کے ساتھ ہی متصف نہیں ہے چہ جائیکہ اس کا کوئی کسی ماہیت میں شریک ہو کر عوارض کے ذریعہ سے اس سے ممتاز ہوں کیونکہ اس صورت میں تعددِ وُجبا بھی لازم آئیگا کما لایخفیٰ۔

یہ بات چونکہ بالکل واضح تھی کہ کوئی اللہ کا ذاتیات میں شریک ہو اسی وجہ سے شارح نے اس پر وھُوَ ظاھِرٌ فرمایا ہے۔

تنبیہ:۔ شئ بسیط کی نہ کوئی جنس ہوتی ہے اور نہ فصل جیسے وجود شئ بسیط ہے نہ اس کی کوئی جنس ہے اور نہ فصل ایسے ہی ذاتِ باری بسیط ہے نہ اسکی کوئی جنس ہے اور نہ فصل ہے جب یہ بات ہے تو ظاہر ہے کہ

کوئی اس کا ذاتی شریک کب ہو سکتا ہے کہ پھر عوارض کے ذریعہ اسکو ممتاز کرنیکی نوبت آئے۔ فافہم۔
(۲) مماثلت کی دوسری تعریف یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ایک دوسری کی نیابت اور قائم مقامی کر سکے یعنی ان میں سے ایک چیز کے اندر جو صلاحیت ہو وہ دوسری کے اندر بھی ہو اس معنیٰ کو ملحوظ رکھتے ہوئے جب کہا جائیگا کہ باری تعالیٰ خلق کے مماثل ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ جن چیزوں کی صلاحیت رکھتا ہے ان اوصاف سے مخلوق بھی متصف ہے حالانکہ یہ بالکل امر باطل ہے کہ مخلوق کسی بھی صفت کے اندر خالق کی نیابت اور قائم مقامی کرے کیونکہ باری تعالیٰ کی صفات خواہ علم ہو یا قدرت یا کوئی اور صفت ان میں اور صفاتِ مخلوق میں کوئی مناسبت بالکل نہیں ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کی صفات اکمل واشرف اجل واعلیٰ ہیں اور انکے مقابلہ میں صفاتِ خلق ناقص کمتر اور حقیر وذلیل ہیں بلکہ ان کے مقابلہ میں کوئی حقیقت ہی انکی نہیں ہے لہٰذا یہ بات معلوم ہوگئی کہ صفاتِ باری کو مخلوق کی صفات کے مماثل قرار دینا اور باری تعالیٰ کو خلق کے مماثل قرار دینا بالکل باطل اور غلط ہے۔ اب اصل بحث پوری ہوگئی شارح آگے کچھ اعتراضات وجوابات سے تعرض کر رہے ہیں فرماتے ہیں:

قالَ فی البدایۃِ ان العلم منا موجودٌ وعرضٌ وعلم محدثٌ وجائزُ الوجود ویتجدد فی کل زمانٍ فلو اثبتنا العلم صفۃً للّٰہ تعالیٰ لکان موجودًا وصفۃً قدیمۃً وواجب الوجود دائمًا من الازل الی الابد فلا یماثل علم الخلق بوجہٍ من الوجوہ ھٰذا کلامہٗ۔

ترجمہ بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث ہے اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانہ میں بطریق تجدد آتا ہے تو اگر ہم علم کو اللہ کی صفت بنا کر ثابت کریں تو وہ موجود ہوگا اور صفت قدیمہ ہوگی اور واجب الوجود ہوگا اور ازل سے ابد تک دائمی ہوگا تو (علم باری) علم خلق کے کسی بھی اعتبار سے مماثل نہ ہوگا یہ ہے ان کا کلام۔

تشریح شارح نے ابھی اپنے کلام میں کہا تھا "بحیث لا مناسبۃ بینہما" اس پر صاحب بدایہ کے قول سے اپنے قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں، کتاب کا نام ہے بدایہ اور اس کے مصنف ہیں علامہ زاہد نورالدین احمد بن محمود البخاری، جن کا شہرہ علمی دنیا میں امام صابونی سے ہے یہ حنفی ہیں پیدائش اور وفات بخاری میں ہوئی، صابون بناتے تھے یا بیچتے تھے اس لئے صابونی کہلاتے ہیں انکی کتاب کا نام ہے "البدایۃ من الکفایۃ" جو انھوں نے اپنی کتاب "الکفایۃ فی الہدایۃ" کا اختصار کیا ہے، انکی وفات ۵۸۰ھ میں ہے کتاب ہٰذا میں ایک اور جگہ پر بھی ان کا ذکر آچکا ہے۔
اب صاحب بدایہ کے کلام کا حاصل سمجھئے، فرماتے ہیں کہ خالق ومخلوق کے علم میں ذرہ برابر بھی مناسبت نہیں ہے کیونکہ ہمارا علم ایسا موجود ہے جو عرض ہے اور علم حادث ہے اور بقولِ اشاعرہ کہ اعراض کی بقا۔

ممتنع ہے تو اس کی بقاء بطریق تجدد امثال ہے اور باری تعالیٰ کا علم ایسا موجود ہے کہ جس کا قیام واجب الوجود کے ساتھ ہے اور علم بھی واجب ہے، ازلی اور ابدی ہے تو دیکھئے کہ خلق وحق کے علم میں ذرہ برابر بھی مناسبت نہیں ہے چنانچہ ہمارا علم موجود ہے مگر فانی، باری تعالیٰ کا علم ازلی وابدی، خیر صاحب بدایہؒ کے قول سے شارح نے اپنے کلام کو مؤید کر دیا

تنبیہ :- علم محدث بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ علم ہے یعنی بکسر العین وسکون اللام مگر صاحب نبراس رقمطراز ہیں۔ وغاية ما يقال فى توجيهه ان العلم بفتحتين ومحدث عطف تفسيرى۔ یعنی زیادہ جھنجھٹ میں نہ پڑکر یہ قول انسب معلوم ہوتا ہے کہ علَم بفتحتین ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ جو چیز اس بات پر دال ہو کہ اس کا کوئی خالق ہے وہ علَم ہے اور چونکہ دال علی الخالق ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہے لہٰذا اگلا لفظ یعنی محدث علم کی تفسیر ہوگا فتأمل فیہ۔

ولقد صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصفٍ انتفت المماثلة

ترجمہ اور انھوں نے تصریح کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف کے اندر اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر دو چیزیں کسی وصف کے اندر مختلف ہو جائیں تو مماثلت منتفی ہو جائیگی۔

تشریح اس عبارت کے اندر شارح صاحب بدایہؒ کے دو قولوں میں تعارض پیش کرنا چاہتے ہیں یعنی ابھی ان کا ایک قول یہ گذرا ہے فلا یماثل علم الخلق بوجہ من الوجوہ یعنی علم خلق اور علم حق کسی طرح کی بھی مماثلت نہیں ہے یعنی نہ من بعض الوجوہ اور نہ من جمیع الوجوہ اس سے بطریق التزام یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ اگر کسی وجہ سے بھی دو چیزوں کے درمیان مساوات پائی جائے تو اسکو بھی مماثلت کہا جاتا ہے بالفاظ دیگر مماثلت کے لئے مساوات من جمیع الوجوہ ضروری نہیں ہے اور خود صاحب بدایہؒ نے دوسرے مقام پر تصریح کی ہے کہ مماثلت اس وقت ثابت ہوگی جبکہ دو چیزیں فی جمیع الاوصاف مشترک ہوں اور اگر کسی ایک وصف میں بھی دونوں کا اختلاف ہوگیا تو مماثلت ختم ہو جائے گی۔ تو ان کے پہلے قول سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ من بعض الوجوہ مساوات کافی ہے اور دوسرے مصرح قول سے یہ ثابت ہوا کہ من جمیع الوجوہ مساوات درکار ہے اور یہی تعارض قولین ہے اسی تعارض کو دکھانا شارح کا مقصد ہے۔

وقال الشيخ ابو المعينؒ فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدًا مثل لعمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسدّه فى ذلك الباب وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة۔

ترجمہ اور شیخ ابو المعینؒ نے تبصرہ میں فرمایا ہے کہ ہم پاتے ہیں اہل لغت کو کہ وہ یہ کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے جبکہ زید فقہ میں عمرو کے مساوی ہو اور اس باب میں اسکی قائم مقامی کر سکے اگرچہ ان دونوں کے درمیان وجوہ کثیرہ کے اعتبار سے مخالفت ہو۔

تشریح یہاں سے شارح تبصرۃ الادلہ کے حوالہ سے صاحب بدایہؒ کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابو المعینؒ تبصرۃ الادلہ میں فرماتے ہیں کہ اہل لغت کی جانب سے اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر زید وعمرو میں فقہی مناسبت اور مساوات پائی جائے اور ایک دوسرے کا باب علم میں مثلاً فقہ وافتاء وغیرہ میں قائم مقام ہو سکے تو کہا جا سکتا ہے کہ زید مثلُ عمرٍو فی الفقہ یعنی زید عمرو کے مماثل ہے، تو یہاں پر ضروری نہیں کہ زید علم وفضل کے علاوہ دیگر وجوہ مثلاً اخلاقیات اور روحانیات کے سلسلہ میں بھی عمرو کے مساوی ہو بلکہ بعض وجوہ (فقہ) میں اشتراک کے اعتبار سے دونوں کو مماثل کہا گیا ہے چنانچہ اہل لغت نے اسکی تصریح بھی کی ہے اور اس استعمال کو جائز بھی قرار دیا ہے معلوم ہوا کہ صاحب بدایہؒ کا قول ثانی مخدوش ہے۔

وما یقولہ الاشعری من انہ لا مماثلۃ الا بالمساواۃ من جمیع الوجوہ فاسدٌ لان النبی علیہ السلام قال الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثلٍ واراد الاستواء فی الکیل لا غیر وان تفاوت الوزنُ وعددُ الحبات والصلابۃُ والرخاوۃُ۔

ترجمہ اور وہ بات کہ اشعریہ جس کے قائل ہیں یعنی یہ کہ مماثلت نہیں ہوتی مگر من جمیع الوجوہ مساوات کے ساتھ فاسد ہے اسلئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثلٍ (الحدیث) اور مراد استواء فی الکیل ہے نہ کہ کچھ اگرچہ وزن متفاوت ہو جائے اور دونوں کا عدد متفاوت ہو اور سختی اور نرمی متفاوت ہو۔

تشریح بعض نسخوں میں "وما یقولہ الاشعری ہے، نیز اس میں وما یقولہ الاشعریۃ ہے اور یہی مناسب ہے یہ بھی صاحب تبصرۃ الادلہ کا کلام ہے انکا کلام ماقبل میں گذر چکا ہے کہ مساوات من جمیع الوجوہ مماثلت کیلئے ضروری نہیں ہے، تو ان پر اعتراض کیا گیا کہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ مماثلت کے لئے مساوات من جمیع الوجوہ ضروری ہے تو شیخ ابو المعینؒ نے جواب دیا کہ اشاعرہ کا یہ کہنا باطل وفاسد ہے ایک اس دلیل سے جو ہم اہل لغت کا اجماع اسکے خلاف نقل کر چکے ہیں۔ دوسرے اس وجہ سے باطل ہے کہ حدیث پاک سے اس کا بطلان واضح ہے مثلاً یہ حدیث الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثلٍ الخ جس کو مختلف مقامات پر آپ پڑھ چکے ہیں یہاں صرف کیل کے اعتبار سے مساوات ملحوظ ہے اگرچہ دونوں

میں فرق ہو جائے یا دونوں کی تعداد میں فرق ہو یا بعض گیہوں لمبے اور بعض چھوٹے ہوں یا بعض سخت اور بعض نرم ہوں ان میں مساوات ملحوظ نہیں ہے حدیث سے یہ بات واضح طور ثابت ہوتی ہے کہ مماثلت میں مساوات من جمیع الوجوہ ضروری نہیں اگر بعض وجوہ سے مساوات ہو تو بھی مماثلت ہے تو اب تک کی گفتگو کا حاصل یہ نکلا کہ شارح نے صاحب بدایہؒ کے کلام میں تعارض دکھلایا ہے پھر ان کے قول ثانی کے غلط ہونے پر تبصرۃ الادلہ کا حوالہ دیا ہے، حوالہ ہی میں اشاعرہ کی بھی تردید ہو گئی۔

تنبیہ:- یہاں جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ روایت اختصاراً ذکر کی گئی ہے اور پوری روایت اس طرح ہے: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلاً بمثلٍ الخ رواہ مسلمؒ۔

نبراس میں بحوالہ ملا علی قاریؒ لکھا ہے کہ یہ روایت بالمعنیٰ ہے، اور ابو سعید خدری کی روایت کا اختصار ہے اور پوری حدیث اس طرح ہے الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثلٍ يداً بيدٍ فمن زاد او استزاد فقد اربى فيه الآخذ والمعطي سواء رواہ مسلمؒ۔

حالانکہ مسلم ہی کی روایت میں اور ابن ماجہ میں الحنطة بالحنطة مصرح ہے تو ملا علی قاری کا اسکو روایت بالمعنیٰ تسامح پر مبنی ہے۔

والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلاً وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية ايضاً والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل۔

ترجمہ اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے اس لئے کہ اشعری کی مراد مساوات من جمیع الوجوہ ہے اس وصف میں جس میں مماثلت ہے جیسے مثلاً کیل ہے اور مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کے کے کلام کو بھی اسی پر محمول کر لیا جائے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور من جمیع الوجوہ ان دونوں کی برابری تعدد ہی کو ختم کر دیگی تو تماثل کیسے متصور ہو گا۔

تشریح یہاں سے شارح ایک توجیہ پیش کر رہے ہیں جس سے صاحب بدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض نیز اشاعرہ کے قول اور لغت و حدیث کے درمیان کا تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ جن لوگوں نے من جمیع الوجوہ مساوات کو ضروری قرار دیا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں مساوات مطلوب ہے اس وصف میں من جمیع الوجوہ مساوات ہو مثلاً کیل میں مساوات جہاں مطلوب ہے تو اس

مساواتِ کیلی میں ذرہ برابر فرق نہ آنے پائے، اسی طرح جہاں فقہی مساوات مطلوب ہے تو ان دونوں میں فقہی ایسی مساوات ہو کہ ایک دوسرے کی کماحقہٗ نیابت کرسکے اس پر کچھ فرق نہ آنے پائے۔ جب یہاں اس تاویل کی گنجائش ہے تو تعارض کے ختم کرنے کے لئے اس توجیہ کو اختیار کرلینا چاہئے تاکہ تعارض رفع ہو جائے اور جب اس توجیہ سے اشاعرہ اور لغت اور حدیث کے درمیان کا تعارض ختم ہوسکتا ہے تو صاحب بدایہ کے قول ثانی میں بھی یہی توجیہ اختیار کی جائیگی تاکہ ان کے دونوں قولوں کے درمیان سے تعارض رفع ہو جائے اور اگر یہ توجیہ نہ کی جائے تو پھر دنیا میں دو چیزوں کے درمیان تماثل ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ جب مماثلت کیلئے من جمیع الوجوہ وفی جمیع الاوصاف مساوات کو ضروری قرار دیا جائے تو یہاں تماثل نہ ہوگا بلکہ اتحادِ محض ہوگا اور تماثل کیلئے تعدد ضروری ہے مثلاً آپ کہیں کہ زید خالد کے مماثل ہے اور مماثلت سے من جمیع الوجوہ مساوات اور فی جمیع الاوصاف اشتراک مراد ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کا جو نام ہے وہی خالد کا بھی ہو اور باپ بھی دونوں کا ایک ہو اور رنگ اور چہرہ مہرہ اور قد و قامت بھی ایک ہو اور ساری چیزیں ایک ہوں تو پھر خالد خالد نہیں بلکہ زید ہی ہوگا تماثل ہی نہیں اس لئے ضروری ہے کہ توجیہ مذکور اختیار کرلی جائے جس سے تعارضِ مذکور بھی رفع ہو جائیگا اور مماثلت کا وجود بھی ہوگا۔

وَلَا یخرج عن علمہ وقدرتہ شیٔ لان الجھل بالبعض والعجز عن البعض نقصٌ وافتقارٌ الی مخصص مع ان النصوص القطعیۃ ناطقۃ بعموم العلم وشمول القدرۃ فھو بکل شیٔ علیم وعلی کل شیٔ قدیر لا کما یزعم الفلاسفۃ من انہ لا یعلم الجزئیات ولا یقدر علی اکثر من واحد والدھریۃ انہ لایعلم ذاتہ والنظام انہ لا یقدر علی خلق الجھل والقبح والبلخی انہ لا یقدر علی مثل مقدور العبد وعامۃ المعتزلۃ انہ لا یقدر علی نفس مقدور العبد۔

ترجمہ اور اس کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے اسلئے کہ بعض سے جہل اور بعض سے عجز نقص ہے اور کسی مخصص کی جانب احتیاج باوجودیکہ نصوص قطعیہ ناطق ہیں علم کے عموم اور قدرت کے شمول کے سلسلہ میں تو وہ ہر چیز کو جاننے والا اور ہر چیز پر قادر ہے ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ جزئیات کو نہیں جانتا اور ایک سے زیادہ پر قدرت نہیں رکھتا اور ایسی بات بھی نہیں ہے جیسے دہریہ گمان کرتے ہیں کہ) وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا (اور نہ ایسی بات ہے جیسے نظام کا خیال ہے) کہ وہ جہل و قبح کے خلق پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جیسے بلخی کا خیال ہے) کہ وہ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جو عامۃ المعتزلہ کا خیال ہے)

کہ وہ نفس مقدور العبد پر قادر نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ صفات سلبیہ میں سے آخری صفت بیان فرماتے ہیں کہ کوئی چیز اس کے علم سے خارج نہیں ہے، اسی طرح اس کی قدرت سے بھی کوئی چیز خارج نہیں۔ حضرت شارحؒ نے اس دعویٰ پر تین دلیل قائم فرمائی ہیں۔ (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض چیزوں کو جانے اور بعض کو نہ جانے یہ نقصان وکمی ہے جس سے باری تعالیٰ کی شان منزہ ہے (۲) اگر وہ بعض کو جانے اور بعض کو نہ جانے اور بعض چیزوں پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ کس پر قدرت ہے اور کس پر نہیں ہے کن کن چیزوں کو جانتا ہے اور کن کو نہیں جانتا تو اس تخصیص کیلئے کسی مخصص اور مرجح کی حاجت پیش آئے گی تو اس کا غیر کی قدرت کے تحت میں داخل ہونا لازم آئیگا جس کا بطلان ماقبل میں گذر چکا ہے۔
(۳) دلائل قطعیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اس کی قدرت تمام اشیاء کو حاوی ہے فهو بكل شيءٍ عليم، وعلىٰ كل شيءٍ قديرٌ۔

شارحؒ نے پہلی دلیل "لان الجہل" الخ سے اور دوسری دلیل وافتقارُ الخ سے اور تیسری دلیل "مع ان النصوص الخ" سے بیان فرمائی ہے اب آگے شارحؒ کچھ اقوال باطلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

لا كما يزعم الفلاسفة من انه الخ۔ یہاں سے فلاسفہ کی تردید ہے فلاسفہ کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے مثلاً زید و عمر و وغیرہ کا البتہ جزئیات مجردہ مثلاً عقول وغیرہ کا وہ علم رکھتا ہے فلاسفہ نے اپنے اس باطل دعویٰ پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے۔ (۱) اگر اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم ہو تو چونکہ وہ متغیر اور مخصوص اشکال وصور میں متبدل ہوتی رہتی ہیں اور انکی طرف اشارہ حسیہ بھی کیا جاتا ہے تو جب اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں کا علم نہ ہوگا تو اس کیطرف بھی اشارہ حسیہ کرنا ممکن ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ مجردات کیطرف اشارہ حسیہ نہیں کیا جاسکتا اسلئے اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے۔ (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم ہوگا تو چونکہ جزئیات میں بہت تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں کہ وہ کبھی ہوتی ہیں اور کبھی نہیں، کبھی یہاں تو کبھی وہاں۔ اسلئے لازم آئیگا کہ عالم یعنی ذات باری کے علم میں بھی تغیر پیدا ہو جائے کیونکہ معلوم کے تغیر سے عالم کے علم میں بھی تغیر ہوا کرتا ہے اور تغیر علم خداوندی محال وممتنع ہے۔
لہٰذا جزئیات کا علم بھی باری تعالیٰ کے لئے محال ہوگا، ان دونوں دلیلوں کو مدنظر رکھتے ہوئے فلاسفہ اس بات کے قائل ہوتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔

اسی طرح ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ باری عز اسمہٗ ایک چیز سے زیادہ چیز پر قدرت نہیں رکھتا اور مقدور علیہ عقل اول ہے اور دیگر تمام اشیاء غیر مقدور علیہ ہیں دلیل یہ ہے کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد۔ ایک چیز سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے اور چونکہ جسم مرکب ہوتا ہے اور مشتمل علی الکثرت ہے اس لئے باری تعالیٰ سے جسم کا صدور نہیں ہو سکتا بلکہ عقل اول کا صدور ہوا ہے اس لئے کہ یہ مجرد ہے اور اللہ تعالیٰ جب عقل اول

کو پیدا کر چکا بس۔ اب اس کا کام ختم پھر عقلِ اول نے ثانی کو اور ثانی نے ثالث کو دس تک پیدا کیا اور عقلِ عاشر سارا کام دے رہی ہے۔

فقیر کی نظر کوتاہ میں یہ قاعدہ کہ الواحدُ لایصدر عنہ الا الواحد غلط کیا بلکہ حماقت پر مبنی ہے، ایک انسان بیک وقت کئی کام انجام دیتا ہے وہ سائیکل بھی چلاتا ہے گھنٹی بھی بجاتا ہے اور بریک بھی لگاتا ہے وغیرہ۔

تنبیہ:۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ مکتوبات میں فرماتے ہیں کہ فلاسفہ نے اپنی سفاہت سے ایجاب اور اضطراری کو کمال سمجھا اور حق تعالیٰ شانہٗ کو ایسا بیکار اور معطل خیال کیا کہ اس سے سوائے ایک مصنوع کے صُدور جائز نہ رکھا اور وہ بھی بالایجاب والاضطرار اور تمام حوادث کو عقل فعال کیطرف منسوب کرتے ہیں کہ جس کا وجود سوائے ان کے تخیل اور توہم کے کہیں ثابت نہیں۔ فلاسفہ کو مناسب تھا کہ حوادث اور اضطرار کے وقت عقل فعال سے التجاء کرتے اور خدا ذوالجلال اسلئے کہ ان کے زعم میں حوادث کا تعلق خدائے ذوالجلال کیطرف رجوع نہ کرتے۔
کے زعم میں حوادث کا تعلق خدائے ذوالجلال سے نہیں بلکہ عقلِ فعال سے ہے خدا تعالیٰ تو ان کے نزدیک فاعل بالایجاب ہے مصائب اور آلام کے دفع کرنیکی اس کو قدرت اور اختیار نہیں دو چیزیں اس فرقہ کی خصوصیات سے ہیں اول احکام منزلہ اور اخبارِ مرسلہ کی تکذیب اور انکار اس فرقہ کا خاص شعار ہے دوم یہ کہ اس فرقہ نے اپنے مطالب واہیہ کے ثابت کرنے میں جس قدر تلبیس اور تلمع سے کام لیا ہے اس کی نظیر نہیں اور جس درجہ انکو اپنے مظنون اور موہوم اور خیال و مقاصد کے ثابت کرنے میں خبط لاحق ہوا ہے وہ کسی سفیہ اور نادان کو بھی نہیں ہوا اور علیٰ ہذا اس فرقہ کے تمام متسق اور منتظم دلائل محض لایعنی اور لاطائل ہیں ؎

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفہ پس کل آں ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر ست

والدھریۃ انہٗ لایعلم ذاتہٗ الخ۔ دہریہ ایک فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ سارا نظام خود بخود چل رہا ہے اسکا کوئی مالک و خالق ہے اور نہ کوئی باگ ڈور سنبھالنے والا، مگر ان میں سے بعض اس بات کے بھی قائل ہیں کہ صانع عالم تو ہے مگر دہر اس کا شریک اور معاون ہے یہاں دہریہ سے یہی دوسرا گروہ مراد ہے۔ اس کا عقیدہ یہ ہے کہ ذات باری کو اپنی ذات کا علم نہیں کیونکہ علم عالم اور معلوم کے درمیان پائی جانیوالی نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں کے درمیان نسبت ہوتی ہے ان میں تغائر ہوتا ہے تو اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو ضروری ہے کہ یہاں پر نسبت پائی جائے اور مغائرت بھی مگر ظاہر سی بات ہے کہ باری تعالیٰ اور ذات باری دونوں میں کوئی تغائر نہیں دونوں متحد ہیں تو علم کی تعریف یہاں پر صادق نہیں آرہی ہے اسلئے انھوں نے کہا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر علم کی یہی تعریف کیجائے جو یہاں کی گئی ہے تب بھی عالم و معلوم کی مغائرت علم حصولی کا خاصہ ہے نہ کہ علم حضوری کا باری تعالیٰ کا علم حضوری اور ذاتی ہے انسان کو بھی اپنے نفس کا علم حضوری ہے اگرچہ حادث ہے وہاں بھی مغائرت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تغائر اعتباری کافی ہے۔

والنظام انہٗ لایقدرُ علیٰ خلق الجہل والقبح۔ نظام معتزلی کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل و قبح کے خلق

پر قادر نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ جہالت اور برائی کو پیدا نہیں کر سکتا اس کا استدلال یہ ہے کہ دیکھو! شر کو پیدا کرنے کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو بوقتِ خلق معلوم ہوگا کہ یہ شر ہے یا معلوم نہ ہوگا اگر اول صورت ہو تو یہ نہایت خراب اور غلط بات ہے کہ برائی کو جانتے ہوئے بھی اسی شئ کو پیدا کر دیا اور اگر شکل ثانی ہے تو یہ جہالت ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس ضروری ہے اسلئے ضروری ہے کہ باری تعالیٰ کی عظمت و جلالت کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے خالق شر قرار دینے کی جرأت بے جا نہ کی جائے۔

تنبیہ ۱:۔ معمار ایک مکان بناتا ہے اس میں مختلف رُوم اور کمرے بناتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایک کونہ میں بیت الخلاء بھی تعمیر کرتا ہے۔ دنیا کا کون انسان ہے جو بیت الخلاء کی تعمیر کو برا کہتا ہو کون ہے جو معمار کو کوستا ہو اور اسے مطعون قرار دیتا ہو، اسی طریقہ پر شر کو سمجھنا چاہئے مثلاً خنزیر، اس کو کیوں پیدا کیا، کیا ضرورت تھی؟ بس اس کی ضرورت یہ سمجھئے کہ خالقیت کا کمال دکھانا ہے اپنی برتری اور فوقیت کا مظاہرہ مقصود ہے کہ دیکھ لو ایک طرف اگر ہم نے اونچے پہاڑ بلند آسمان اور پُرشور دریا پیدا کئے، عظیم القدر اور رفیع اشیاء کا خلق کیا دوسری طرف ذلیل اور حقیر تر چیزوں کو پیدا کرنے پر بھی ہمیں قدرت ہے دیکھو اور چشم عبرت سے دیکھو تو دوسری نشانیوں میں غور کر کے ربوبیت کبریٰ کو سمجھو اور مانو۔ مگر اس مقام پر بطور خاص یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ خواہ مخواہ اور بلا ضرورت: اللہ عز وجل کیطرف شر کی نسبت نہ کی جائے نہ عقلاً اور نہ نقلاً کیونکہ اس سے شانِ اقدس میں گستاخی اور بے ادبی ہوتی ہے جو کسی طرح درست نہیں اور اس چیز کا تذکرہ بھی میں سمجھتا ہوں کہ بے محل نہ ہوگا کہ ایسی باتوں کو خاص سے عوام کے سامنے نہیں چھیڑنا چاہئے کہ اس سے ذہابِ ایمان اور شکوک و شبہات میں پڑ جانے کا شدید خطرہ ہے۔

تنبیہ (۲):۔ نظام معتزلہ کا امام ہے اور ان کا مقتدا ہے نام اس کا ابراہیم ابن سیار ہے اور معتزلہ کے کلام میں فلسفہ کو ملانے میں یہی ان کا پیشوا ہے۔ سنِ وفات ۲۳۱ھ۔ کذا فی الاعلام للزرکلی ص۴۳

والبلخی انہ لایقدر الخ:۔ بلخی کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مثل مقدور العبد پر قدرت نہیں ہے اس لئے کہ بندہ جو کام کرتا ہے یا تو طاعت ہے یا معصیت ہے یا عبث، اور تینوں کام اس کی شان کے منافی ہیں، جواب اس کا یہ ہے کہ بندہ ان کاموں کو کرتا ہے تو یہ کیفیات مذکورہ معرض ظہور میں آتی ہیں اور جب اللہ تعالیٰ کی جانب انکی نسبت ہو تو چونکہ اس کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں بلکہ وہ اغراض و دواعی سے منزہ ہے اسلئے مثلِ مقدورِ عبد بدون اغراض کا اس سے صدور ممکن ہے۔

تنبیہ:۔ یہ بلخی ابوالقاسم بلخی ہیں جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں یعنی عبداللہ ابن احمد بن منصور الکعبی البلخی الخراسانی ابوالقاسم معتزلہ کے ائمہ میں سے ہے اور ان کے ایک فرقہ کا رئیس ہے جو کعبیہ کہلاتا ہے ولادت ۲۷۳ھ، وفات ۳۱۹ھ کذا فی الاعلام للزرکلی ص۶۵ ج۴

وعامۃ المعتزلۃ انہ لایقدر الخ:۔ عامۃ المعتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ جس فعل پر بندہ کو قدرت ہے

بعینہٖ اسی فعل پر اللہ کو قدرت نہیں ہے مثلاً حرکتِ زید، زید کی قدرت کے تحت داخل ہے تو اگر اسکو اللہ کی قدرت کے تحت بھی داخل مانا جائیگا تو تین صورتیں ہونگی (۱) زید اور باری تعالیٰ دونوں قادروں کا ارادہ اسی شئی کے ساتھ وابستہ ہوا، ایک کا مثبت پہلو میں اور ایک کا منفی پہلو میں تو یا تو دونوں ہوں یا ایک بھی نہ ہو، یا ایک ہو اور ایک نہ ہو۔ اور تینوں صورتیں باطل ہیں پہلی صورت میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے کہ زید ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہے اور ساکن بھی اور دوسری صورت میں ارتفاع نقیضین ہے اور تیسری صورت میں ایک کی قدرت لازم آتی ہے اور دوسرے کا عجز، تو فعل واحد دو قادروں کی زیر قدرت داخل نہ ہوگا۔

جوابِ ۱:۔ بندہ کی قدرت کے تحت وہ فعل بطریق کسب ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت بطریق خلق ہے۔

جوابِ ۲:۔ تاثیر باری تعالیٰ قوی ہے اور بندہ کی ضعیف ہے۔ تو اگر بندہ کی قدرت قدرتِ الٰہی کے مقابل کام نہ کرسکے تو یہ بندہ سے انتفاء قدرت کو مستلزم نہیں ہے، اس مذہب میں اور بلخیؒ کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ اول میں مقدور بطریق نوع مراد ہے اور ثانی میں بطریق جزئی مراد ہے لہٰذا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ان دونوں کے درمیان فرق سمجھ میں نہیں آیا قلتِ فہم پر مبنی ہے۔

مسئلہ امکانِ کذب اور بریلیوں کا کچّا چٹھا

اولاً یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ قدرت کا تعلق فقط ممکنات سے ہوتا ہے محالات و واجبات قدرت کے ساتھ متعلق نہیں ہیں لہٰذا اگر وہ ممتنعات پر قادر نہ ہو تو اس سے کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اور شمولِ قدرت پر بھی کوئی حرف نہ آئے گا۔

سوال:۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو فنا کرنے پر قادر نہیں ہے؟

جوابِ ۱:۔ قدرت کو ناقص اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ مقدور میں اثر قبول کرنیکی صلاحیت ہو مگر فاعل کسی وجہ سے اثر نہ کرسکتا ہو شجر اور حجر اور دیگر جمادات اگر نورِ آفتاب سے منور نہ ہوں تو آفتاب کا کیا قصور ہے، آفتاب کی تنویر تو شیشہ اور توے سب پر یکساں واقع ہوتی ہے مگر جب آئینہ پر اس کی تنویر واقع ہوتی ہے تو جگمگانے لگتا ہے توے میں یہ بات نہیں اس لئے کہ اس میں روشن ہونیکی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ یہی حال ممکنات کا ہے کہ وہ قدرت کے اثر کو قبول کرتی ہیں اور واجبات و محالات اثر کو قبول کرنیکی اہلیت و قابلیت نہیں رکھتے۔

جوابِ ۲:۔ محلِ تاثیر کا مؤثر سے منفصل اور جدا ہونا ضروری ہے ایک شئی خود اپنے اندر کوئی تاثیر نہیں کرسکتی کیونکہ ایک ہی شئی کا قابل اور فاعل ہونا عقلاً محال ہے۔

آفتاب دوسروں کو منور کرتا ہے اس کی شعاعیں زمین کے ہر ہر گوشہ کو روشن کرتی ہیں مگر وہ شعاعیں آفتاب کو روشن نہیں کرتیں۔

کیا خدا کو جھوٹ پر قدرت ہے؟

کیا علماء دیوبند خدا کو قادر علی الکذب کہتے ہیں؟

جواب؛ ان اللہ علیٰ کل شیئٍ قدیر۔ اور کذب وجھوٹ بھی شئ میں لاشئ نہیں ہیں تو پھر قدرت ظاہر ہے۔

سوال:۔ تو پھر رضاخانی لوگ اس سے کیوں انکار کرتے ہیں؟ **جواب**:۔ انھیں سے پوچھئے؟

سوال:۔ کیا علماء دیوبند خدا کو جھوٹا کہتے ہیں؟ **جواب**:۔ لاحول ولاقوۃ الا باللہ ھٰذا بہتان عظیم۔

سوال:۔ تو کیا امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے؟ **جواب**:۔ نہیں، امکانِ وقوع کو مستلزم نہیں اور وقوع کا تحقق نہیں تو یہ امکان کذب تنزیہ باری کے منافی نہیں ہے۔

سوال:۔ کیا اس کے کچھ شواہد پیش کئے جاسکتے ہیں؟ **جواب**:۔ جی ہاں۔ جیسے آدمی زنا پر قدرت رکھتا ہے سینما دیکھنے پر بھی قدرت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وقوع بھی اس کا ہو جائے تو معلوم ہوا کہ امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہوتا۔

سوال:۔ تو کیا اس سے خدا کا جھوٹا ہونا لازم نہیں آئیگا؟ **جواب**:۔ نہیں۔ قدرت بدون ارتکاب ومباشرت اتصاف کو مقتضی نہیں ہے۔ مثلاً آدمی کو محض زنا پر قدرت یا اکل نجاست وغیرہ پر قدرت کی وجہ سے زانی اور آکلِ نجاست نہیں کہا جائیگا۔ اور لاالٰہ الا اللہ کا قضیہ ہونا شریک باری اور واجب الوجود کا کلی ہونا اس کے سمجھنے میں معین ثابت ہوگا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَلَہٗ صِفَاتٌ	ترجمہ	اور اللہ کیلئے صفات ہیں

تشریح | شارحؒ کی عبارت سے پیشتر یہاں دس باتیں بطورِ تمہید وتنقیح مسئلہ عرض کردینا ضروری سمجھتا ہوں۔ (۱) لہٗ صفاتٌ کے اندر لہٗ خبر مقدم ہے اور صفات مبتدا مؤخر ہے اور تقدیم خبر کی جہاں اور وجوہات ہیں ان میں سے فائدۂ تخصیص بھی ہے" لان التقدیم ما حقہ التاخیر یفید الاختصاص" اصول مسلم ہے۔ حالانکہ صفات غیر اللہ کی بھی ہیں پھر بھی صفات کو اللہ کیلئے خاص کرنا اس وجہ سے ہے کہ غیر کی صفات باری تعالیٰ کی صفات کے مقابلہ میں نہ ہونیکے درجہ میں ہیں (کما لایخفیٰ)

(۲) نصوص قطعیہ سے اللہ کیلئے صفاتِ کثیرہ کا ثبوت ہے ان میں کچھ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ صفاتِ افعالیہ، صفاتِ ذاتی اشاعرہ کے نزدیک سات اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔
(۱) حیات (۲) علم (۳) ارادہ (۴) قدرت (۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام (۸) تکوین۔ اشاعرہ نے مؤخرہ الذکر کا انکار کیا ہے ان آٹھوں صفات پر تفصیلی گفتگو عنقریب آپ کے سامنے آ رہی ہے۔ ان آٹھ کے علاوہ سب صفاتِ افعال ہیں مثلاً احیاء اماتت ترزیق وغیرہ۔
(۳) موصوف اور صفت میں ترادف کا کوئی قائل نہیں یعنی اللہ اور علم و قدرت و حیات ہیں ترادف نہیں بلکہ سب کا مفہوم متغایر ہے ورنہ حمل درست نہ ہوتا حالانکہ بالاتفاق حمل درست ہے۔
(۴) اہل سنت والجماعت نے باب عقائد میں قرآن و حدیث کی روشنی میں جو کچھ کہا ہے وہی قابلِ تقلید ہے نہ یہاں فلاسفہ کے اتباع کی گنجائش ہے اور نہ صوفیہ کے وجدان کی اور نہ معتزلہ کی خرافات کی یہی انسان کا کمال ہے کہ طریقت و سلوک کی لائن جہاں مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہو وہیں محققین اہلسنت والجماعت کا دامن نہیں چھوٹنا چاہئے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں اس بات پر بہت زور دیا ہے۔
(۵) فلاسفہ نے صفاتِ الٰہی کا بالکل انکار کر دیا ہے اور ان احمقوں نے اسی کو کمال سمجھا۔
اور صفات کے قائل ہونیکو منافیِ توحید
سمجھا اور معتزلہ نے صفات کا انکار تو نہیں کیا مگر صفات کو عین ذات قرار دیا یعنی کہا کہ وہ عالم ہے مگر اس میں صفتِ علم نہیں ہے بلکہ اپنی ذات ہی کیوجہ سے وہ عالم ہے اور یوں ہی جملہ صفات کے متعلق کہتے ہیں تو فلاسفہ اور معتزلہ کے قول کا مابہ الامتیاز واضح ہو گیا اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ فلاسفہ کا انکار صفات کفر ہے اور ان کا یہ عقیدہ ان چار عقیدوں میں سے ایک ہے جنکی وجہ سے انکی تکفیر کی گئی ہے دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ معادِ جسمانی کا انکار کر کے معادِ روحانی کے قائل ہیں، تیسرا عقیدہ یہ ہے کہ نبوت مکتسب ہے اور چوتھا عقیدہ یہ ہے کہ علمِ باری کا تعلق جزئیات کے ساتھ نہیں ہے، ورنہ ذات باری کے اندر تغیر لازم آئے گا۔
(۶) بالکلیہ صفات کا انکار کرنیوالے فلاسفہ متقدمین ہیں اور متأخرین فلاسفہ جو مسلمانوں کی فہرست میں شمار کئے گئے ہیں جیسے ابن سینا اور فارابی انھوں نے بالکلیہ علم کا انکار نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ وہ صرف کلیات کو جانتا ہے جزئیات کو نہیں جانتا۔
(۷) بارہا یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ باری تعالیٰ محلِ حوادث نہیں ہے۔ کرامیہ ایک فرقہ ہے وہ اللہ کو محلِ حوادث مانتا ہے اور حافظ ابن تیمیہؒ بھی یہاں چوک گئے ہیں جیسے بعض دیگر مسائل میں انھوں نے ٹھوکر کھائی ہے اور جمہور سے اختلاف کر بیٹھے ہیں جیسے یکبارگی تین طلاق کے مسئلہ میں نیز مناجات بعد الطہارۃ المکتوبہ کے بدعت کہنے میں اور ان کے جملہ زلات کو مبرہن کرنیوالے ان کے تلمیذِ رشید حافظ ابن قیمؒ ہیں

جو اندھا دھند استاذ کی تقلید کرتے ہیں۔

(۸) اشاعرہ کی تحقیق یہ ہے کہ جیسے ذات باری اور اسکی صفات میں ترادف نہیں ہو سکتا اسی طرح صفاتِ عین ذات نہیں ہو سکتیں بلکہ صفات کا وجود ذات کے مفہوم سے زیادہ ہے تعقل کے اعتبار سے بھی اور وجودِ خارجی کے اعتبار سے بھی، وہ دوسری بات ہے کہ صفاتِ باری کا ذات سے انفکاک محال ہے۔

(۹) ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ واجب الوجود ذاتِ باری اور اس کی صفات ہیں اور تعددِ وُجباء باعتبارِ ذات منافیِ توحید ہے اور صفاتِ قدیمہ کا تکثر وحدتِ ذاتی کے منافی نہیں ہے۔

(۱۰) اس سے پہلے مصنف صفاتِ سلبیہ کا ذکر فرما رہے تھے، یہاں سے صفاتِ ثبوتیہ کا بیان کرتے ہیں۔ ہم نے ساری تفصیل اسلئے عرض کر دی کہ مطالب کے سمجھنے میں کچھ کوتاہی نہ رہے اور کسی قسم کا خلط نہ ہو۔ اور بعض جگہ شارح کے کلام میں بظاہر جھول ہے اس سے غلط فہمی نہ پیدا ہو سکے۔ اب آگے شارح کا کلام ملاحظہ ہو۔

لَمَّا ثَبَتَ مِنْ اَنَّہٗ تَعَالٰی عَالِمٌ قَادِرٌ حَیٌّ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ وَمَعْلُومٌ اَنَّ کُلًّا مِنْ ذٰلِكَ یَدُلُّ عَلٰی مَعْنًی زَائِدٍ عَلٰی مَفْهُومِ الْوَاجِبِ وَلَیْسَ الْکُلُّ اَلْفَاظًا مُتَرَادِفَۃً وَاَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ عَلَی الشَّیْءِ یَقْتَضِیْ ثُبُوْتَ مَاخِذِ الْاِشْتِقَاقِ لَہٗ فَثَبَتَ لَہٗ صِفَۃُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَۃِ وَالْحَیٰوۃِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ اس وجہ سے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر حی وغیرہ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے معنیٰ پر دال ہے جو واجب کے مفہوم پر زائد ہے اور یہ تمام کے تمام الفاظ مترادفہ نہیں ہیں اور کسی شیٔ پر مشتق کا صدق اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کو مقتضی ہے تو اس کے لئے علم وقدرت اور حیات وغیرہ کی صفت ثابت ہوتی ہے۔

تشریح یہاں سے علامہ سعد الدین تفتازانیؒ اس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر فرماتے ہیں (۱) دلائل نقلیہ وعقلیہ سے اس کا عالم وقادر وحی وغیرہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ یہ تمام صفات ایسے معنیٰ پر دلالت کرتی ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد علیحدہ اور جداگانہ ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سمیع وبصیر وغیرہ ہونا صرف ایک صفت نہیں بلکہ مختلف صفات ہیں۔

اچھا۔ اگر عالم وقادر اور حی اور سمیع وغیرہ کو واجب سے زائد نہ مانا جائے بلکہ سب کو ایک ہی کہا جائے کہ واجب الوجود اور یہ صفات بعینہٖ ایک ہیں تو خرابی لازم آئیگی اور وہ یہ کہ ان صفات کا اطلاق ذاتِ تعالیٰ پر درست نہ ہوگا ورنہ حمل الشیٔ علیٰ نفسہٖ لازم آئیگا حالانکہ حمل درست ہے جس سے عدمِ اتحاد ثابت ہوتا ہے۔

تنبیہ ۱:۔ شارح نے یہ دلیل صفات کی زیادتی پر بیان کی ہے اگرچہ مقام اسکو مقتضی تھا کہ صفات کا اثبات کیا جاتا ؟ مگر انھوں نے مشائخ کا اتباع کرتے ہوئے ایسا کیا کیونکہ صفات کی زیادتی کا انکار صفات کا انکار ہے (۲) **ولیس الکل الفاظا مترادفۃ**" یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر علم و قدرت مثلاً عین ذات ہوں تو علم و قدرت کا مفہوم ایک ہو گا جس سے ان دونوں کا ترادف لازم آئیگا پھر عالم و قادر کا ترادف لازم آئیگا اور ترادف باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اس کیلئے صفات مختلفہ ثابت ہیں۔

تنبیہ ۲:۔ شارحؒ کی دونوں دلیلوں میں جھول ہے، دوسری دلیل میں یہ خامی ہے کہ فریق مخالف بھی صفات کے ترادف کا قائل نہیں ہے اور پہلی دلیل میں یہ خامی ہے کہ صفت کے مفہوم کا مفہوم واجب پر زائد ہونا اسکو مستلزم نہیں کہ وہ واجب کی صفت حقیقیہ ہی ہو۔ اس لئے کہ وجود اور وحدت مثلاً مفہوم واجب پر ایک زائد مفہوم ہے تو ان دونوں میں ترادف نہیں ہے اس کے باوجود بھی وحدت و وجود صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ وجود وحدت اولیت و آخرت کے مثل وصف اعتباری ہیں (۳) **وان صدق المشتق علی الشئ الخ** یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصوص سے ذات باری کا عالم و قادر ہونا ثابت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس ذات پر مشتق کا اطلاق ہوگا تو اس ذات کیلئے مشتق کا ماخذ یعنی اس کا مبدأ بھی ضرور ثابت ہوگا تو جب وہ عالم ہے تو اس کا مبدأ یعنی علم اس کیلئے ضرور ثابت ہوگا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اس کے لئے علم و قدرت اور حیات ثابت ہیں۔

لا کما یزعم المعتزلۃ انہ عالم لا علم لہ وقادر لا قدرۃ لہ الیٰ غیر ذٰلک فانہ محال ظاہر بمنزلۃ قولنا اسود لا سواد لہ وقد نطقت النصوص بثبوت علمہ وقدرتہ وغیرھما ودل صدور الافعال المتقنۃ علیٰ وجود علمہ وقدرتہ لا علیٰ مجرد تسمیتہ عالما وقادرا

ترجمہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا گمان ہے کہ وہ ایسا عالم ہے جس کیلئے علم نہیں ہے اور ایسا قادر ہے جس کیلئے قدرت نہیں ہے وغیرہ اس لئے کہ یہ تو کھلا ہوا محال ہے ہمارے اس قول کے درجہ میں کہ وہ ایسا اسود ہے جس کیلئے سیاہی نہیں ہے حالانکہ نصوص ناطق ہیں اس کے علم و قدرت وغیرہ کے ثبوت پر اور مضبوط افعال کا صدور اس کے علم و قدرت کے وجود پر دال ہے نہ کہ اس کے محض عالم و قادر نام رکھنے پر۔

تشریح شارحؒ اس سے پہلے اثبات صفات پر تین دلیلیں قائم کرچکے ہیں۔ اب معتزلہ کی تردید کرنا

چاہتے ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہے مگر اس میں صفتِ علم نہیں ہے، قادر تو ہے مگر صفتِ قدرت اس میں نہیں ہے، سمیع تو ہے مگر صفتِ سمع کا وجود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان سے کوئی پوچھے کہ جب صفتِ علم کا وجود نہیں ہے تو پھر اسکو عالم کیوں کہتے ہو، یہ تو ایسے ہی ہو گیا کہ فلاں چیز کالی تو ہے مگر اس میں سواد اور کالا پن نہیں ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ بات قطعی باطل اور غلط ہے جس کے ابطال پر دلائل کا تذکرہ تضیع اوقات سے زائد حیثیت نہیں رکھتا مگر شارحؒ پھر بھی یہاں دو دلیل ذکر کرتے ہیں اوّل نقلی اور دوسری عقلی۔ وقد نطقت الخ یہ نقلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصوص قطعیہ میں بالکل اور غیر مبہم الفاظ میں صفات باری کو ثابت کیا گیا ہے مثلاً ان اللہ علیمٌ قدیرٌ۔ اسلئے یقینی طور سے اثبات کا قائل ہونا پڑیگا۔

ودلّ صدور الافعال المُتقنة الخ یہ دلیل عقلی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دنیا کا اتنا عظیم کارخانہ کون چلا رہا ہے؟ افعال و اعمال میں اتقان اور پختگی ہر قسم کے لوچ نقص اور کمی سے پاک کس نے رکھی؟ اور کارخانہ حیات کا مالک و قائد کون ہے؟ یقیناً ان چیزوں کو دیکھ کر عقل سلیم ایسی ذات تجویز کرتی ہے جس میں جملہ صفات کمالیہ ہوں اور جو ہر قسم کے نقص سے منزہ ہو اس میں ایک طرف اگر حیات ہو تو دوسری طرف قدرت بھی ہونی چاہئے اگر وہ صفتِ علم سے متصف ہو تو علم کے تمام ذرائع اسکے قبضہ و تصرف میں ہوں وہ سمیع بھی ہو اور بصیر بھی یعنی وہ تمام صفاتِ کمالیہ کا مستجمع ہو ورنہ اتنا بڑا نظام نہ چل سکتا ہے اور نہ اس کا وجود متصور ہو سکتا ہے اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ مذکورہ خیال بدیہی البطلان ہے۔

وليس النزاع فى العلم والقدرة التى هى من جملة الكيفيات والملكات لما صرّح به مشائخنا من ان الله تعالى حىٌّ وله حيوة ازليةٌ ليست بعرض ولا مستحيل البقاءِ والله تعالى عالمٌ وله علمٌ ازلىٌّ شاملٌ ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب وكذا فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما ان للعالم منّا علمًا هو عرضٌ قائمٌ به زائدٌ عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفةٌ ازليةٌ قائمةٌ به زائدةٌ عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة۔

ترجمہ اور نزاع (جھگڑا) اس علم و قدرت کے اندر نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور ملکاتِ حادثہ کے ہے بوجہ اس کے جس کی ہمارے مشائخ نے تصریح کی ہے یعنی اس کی کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کیلئے حیاتِ ازلیہ ہے جو نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کا علم ازلی ہے جو شامل ہے (ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور نہ ضروری ہے نہ اکتسابی ہے اور ایسے ہی تمام صفات میں بلکہ نزاع اس میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی عالم کیلئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے تو کیا صانع عالم کیلئے ایسا ہی علم ہے جو صفتِ ازلیہ ہو اسکی ذات

کے ساتھ قائم ہو ذات پر زائد ہو اور ایسے ہی تمام صفات کا تو فلاسفہ اور معتزلہ نے انکار کیا ہے۔

تشریح دس مقدمات مذکورہ ذہن نشین رکھتے دوسرے یہ بات سمجھئے کہ یہاں صفت کا جو لفظ بار بار آرہا ہے اس کے کیا معنیٰ ہیں؟ اسکو آسان الفاظ میں حالات کہہ سکتے ہیں اور حالات کا مفہوم ہوتا ہے وہ چیز جو متغیر ہو اور انقلاب پذیر ہو۔ علمی انداز میں شارح نے بتایا کہ صفات کیفیات اور ملکات کو کہتے ہیں۔ ملکہ اس کیفیت راسخہ کو کہتے ہیں کہ جو رسوخ کے بعد مشکل سے زوال پذیر ہو اس کے بالمقابل حال آتا ہے اور شارح کے کلام میں کیفیات سے حال ہی مراد ہے یہ متیسّر الزوال ہوتا ہے۔ ملکہ کی مثال مدرسین کا علم ہے اور حال وکیفیت کی مثال طلبہ کا علم ہے تو کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ ملکات اور کیفیات کا نام صفات ہے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں جن کا تغیر ظاہر ہے، جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ معترض اعتراض کرتا ہے کہ علم وقدرت وغیرہ من جملہ حالات وکیفیات کے ہیں اور آپ انکو باری عز اسمہٗ کیلئے ثابت کرنے کے درپے ہیں تو آپ کا یہ اقدام درست نہ ہوگا کیونکہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ تو حادث ہیں تو اگر اللہ تعالیٰ کیلئے انکو ثابت کیا جائیگا تو اس کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا وہو منزہٌ عن ذٰلک۔

جواب:۔ تفصیل جواب کی یہ ہے کہ ہمارا اور فریق مخالف کا جھگڑا و اختلاف اس معنیٰ کے اعتبار سے نہیں جو آپ نے ذکر کئے ہیں اسلئے مشائخ متکلمین کی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ حیٌّ ہے اور اسکی صفت حیات ہے اور ایسی حیات جو ازلی ہے جس کا وجود اور بقاء محال نہیں بلکہ ضروری ہے اسی طرح انکی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کیلئے صفت علم ہے اور وہ علم ازلی ہے کلیات وجزئیات سب کو شامل اور محیط ہے اور وہ علم نہ ضروری ہے یعنی بدیہی اور نہ مکتسب یعنی کسبی اور نظری، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علم ضروری اور نظری علم حصولی کی اقسام ہیں اور علم باری حصولی نہیں بلکہ ذاتی اور حضوری ہے وہٰکذا فی سائر الصفات، پس ثابت ہوا کہ اللہ کا علم چونکہ حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اس لئے معتزلہ اور متکلمین کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس قدرت وعلم اسکے لئے ثابت ہیں بلکہ اختلاف ایک دوسری چیز میں ہے وہ یہ کہ آیا یہ صفات یعنی علم وغیرہ جیسا کہ ہمارے ساتھ قائم ہوتی ہیں مگر حادث ہوتی ہیں اور ہمارے وجود پر زائد ہوتی ہیں تو کیا وہ صفات جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں وہ ازلی وابدی ہونیکے ساتھ ساتھ ہماری صفات کے مانند ذات باری پر زائد ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے نفس اثبات میں معتزلہ کا ہم سے کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ فلاسفہ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ صفات ذات باری سے زائد اور علیحدہ کوئی چیز نہیں ہیں۔

وزعموا انّ صفاتہٖ عینُ ذاتہٖ بمعنیٰ ان ذاتہٗ یسمّٰی باعتبار التعلق بالمعلومات عالمًا وبالمقدورات قادرًا الیٰ غیر ذٰلک فلا یلزم تکثر فی الذات ولا تعدد فی القدماء والواجبات

ترجمہ اور انھوں نے گمان کیا ہے کہ اسکی صفات بعینہ اسکی ذات ہے اس معنی کر کہ اسکی ذات کا معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم نام رکھا جاتا ہے اور مقدورات کیساتھ (تعلق کے اعتبار سے اس کا نام) قادر ہے وغیرہ تو نہ ذات میں تکثر لازم آئیگا اور نہ قدماء اور واجبات کے اندر تعدد

تشریح یعنی یہ فریق مخالف دھوکہ کھا گیا ہے اور اس نے اثبات صفات کو منافی توحید سمجھا اسلئے انھوں نے کہا کہ ذات و صفات ایک ہیں یعنی صفات ذات کے علاوہ کوئی چیز نہیں بلکہ فقط ذات باری ہے تعلقات کے مختلف ہونیکی وجہ سے اسی کا نام کبھی قادر ہوتا ہے اور کبھی عالم وغیرہ اور انھوں نے کہا کہ اس طرح کہنے سے نہ ذوات قدیمہ کا تکثر لازم آئیگا اور نہ قدماء اور وُجباء کا تکثر لازم آئیگا اور اگر اشاعرہ کا قول اختیار کیا جائے تو وُجباء کا تعدد لازم آتا ہے۔ شارح آگے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

وَالجوابُ ماسبق من ان المستحیل تعدد الذوات القدیمۃ وھو غیر لازم ویلزمکم کون العلم مثلا قدرۃ وحیوٰۃ وعالمًا وحیًا وقادرًا وصانعًا للعالم ومعبودًا للخلق وکون الواجب غیر قائم بذاتہ، الی غیر ذٰلک من المحالات۔

ترجمہ اور جواب وہ ہے جو ماقبل میں گذر چکا یعنی یہ کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آتا اور تمہارے قول پر لازم آتا ہے مثلاً علم کا قدرت اور حیات اور عالم اور حیّ اور قادر اور صانع عالم اور مخلوق کا معبود ہونا اور واجب کا اپنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہونا اسکے علاوہ دوسرے محالات۔

تشریح شارح اشاعرہ کی وکالت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صفات کو زائد علی الذات تسلیم کرنے پر معتزلہ نے تعددِ قدماء اور وجباء کا لزوم بتلایا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں (۱) ذواتِ قدیمہ کا تعدد (۲) صفاتِ قدیمہ کا تعدد۔ اول محال ہے نہ کہ ثانی اور صفات کو زائد علی الذات ماننے میں اول لازم نہیں آتا جو محال ہے بلکہ ثانی پایا جاتا ہے جو جائز ہے فلا اشکال فیہ شارح فرماتے ہیں کہ اے معتزلہ تم ہمارے مذہب پر کیا اعتراض کروگے ہم تمہارے اوپر اعتراض کرتے ہیں دم ہو تو جواب دو "ویلزمکم"

پہلا اعتراض: ــــــ جب تمام صفات عینِ ذات ہیں تو اس وقت یہ خرابی لازم آئیگی کہ بعض صفات کا دوسری بعض کے ساتھ اتصاف لازم آئیگا اور اس وقت یہ ضروری ہوگا کہ صفات کا ایک دوسرے پر حمل صحیح ہو مثلاً یہ کہنا صحیح ہو کہ علم قدرت ہے علم حیات ہے علم عالم ہے علم قادر ہے وغیرہ کیونکہ جب علم ذات باری کا عین ہے اور دونوں میں فرق نہیں ہے تو ظاہری بات ہے کہ اس ذات (علم) پر صفات کو حمل کرنا چاہئے۔ اسی طرح دیگر صفات کا حمل بھی صحیح ہونا چاہئے یہ خرابی کیوں لازم آئی؟ کیونکہ اے معتزلہ تم نے صفات کو عینِ ذات قرار دیا ہے اسلئے اگر اس سے بچنا چاہتے ہو تو فوراً اس خیالِ باطل سے رجوع کرو۔

دوسری خرابی ـــــ وکون الواجب غیر قائم بذاتہ۔ کیونکہ صفات خود قائم بالذات نہیں نہیں ہوتیں بلکہ کسی کے سہارے ان کا قیام ہوتا ہے مثلاً علم عالم ہی کے ساتھ قائم ہوگا اور معتزلہ نے صفات اور ذات کو متحد قرار دیا ہے اور جب صفات بعینہٖ ذات اور ذات بعینہٖ صفات ہیں تو صفات پر ذات کے احکام اور ذات پر صفات کے احکام جاری ہوں گے کیونکہ دونوں عین ہیں تو صفت چونکہ قائم بالذات نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ قائم بالغیر ہوتی ہے اور صفات بعینہٖ ذات ہے تو یوں کہنا درست ہوگا کہ واجب الوجود قائم بالذات نہیں جو سراسر باطل ہے اگر واجب بھی قائم بالذات نہ ہوگا تو پھر کون ہوگا اور یہ ساری خرابی لازم آرہی ہے ذات وصفات کے درمیان عینیت کا قول اختیار کرنے سے ؎

فلسفی کو فلسفہ میں خدا ملتا نہیں ⁂ ڈور کو سلجھا رہا ہے پر سرا ملتا نہیں

ازلیۃ لا کما یزعم الکرامیۃ من ان لہ صفات لکنہا حادثۃ لاستحالۃ قیام الحوادث بذاتہ

ترجمہ (اس کی صفات) ازلیہ ہیں ایسا نہیں ہے جیسے کرامیہ کا گمان ہے کہ اسکی صفات تو ہیں لیکن حادث ہیں۔ حوادث کے قیام کے محال ہونیکی وجہ سے اسکی ذات کے ساتھ۔

تشریح جسطرح اہل حق کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بہت سی صفات کے ساتھ موصوف ہے ایسے ہی ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ وہ صفات ازلی ہیں حادث نہیں ایک فرقہ کرّامیہ ہے اسکا عقیدہ یہ ہے کہ صفات کا اثبات تو یقیناً ہے مگر سب کی سب حادث ہیں قدرت کے علاوہ اور انکی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا تعلق حوادث سے ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کسی چیز کو جانتا ہے، سنتا ہے، بولتا ہے، دیکھتا ہے تو اس کے تعقل کیلئے معلوم، مسموع، مخاطب اور مبصر کی ضرورت ہے اور یہ ظاہر بات ہے کہ یہ اشیاء مذکورہ نہ ہمیشہ سے ہیں اور نہ ہمیشہ رہیں گی یعنی انکو ازلی و ابدی کہنا محال ہے لہٰذا جب صفات کا تعلق ان حوادث کے ساتھ ہوگا تو صفات کا قیام بھی ازلی و ابدی نہ ہوگا اسلئے انھوں نے کہا کہ صفات حادث ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ ان کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذاتِ باری کے ساتھ نہیں ہو سکتا اور کرامیہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صفت کے تعلق کا حدوث نفسِ صفت کے حدوث کو مستلزم نہیں کما لایخفیٰ فلا اشکال فیہ۔

قائمۃ بذاتہ ضرورۃ انہ لا معنیٰ لصفۃ الشئ الا ما یقوم بہ لا کما یزعم المعتزلۃ من انہ متکلم بکلام ھو قائم بغیرہ لکن مرادھم نفی کون الکلام صفۃ لہ لا اثبات کونہ صفۃ لہ غیر قائم بذاتہ۔

ترجمہ (اور اسکی صفات ازلیہ) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کوئی معنیٰ نہیں شیٔ کی صفت کے مگر جو اس کے ساتھ قائم ہوں ایسا نہیں ہے جیساکہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن انکی مراد کلام کے اسکی صفت ہونیکی نفی کرنا ہے نہ کہ کلام کو اس کی ایسی صفت بناکر ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

تشریح یعنی اللہ تعالیٰ کی تمام صفات اسی کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ جب کسی شیٔ اور ذات کی کوئی صفت ہوگی تو اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ وہ صفت قائم نہیں ہوسکتی کیونکہ کسی شیٔ کی صفت کے معنیٰ ہی یہ ہوتے ہیں کہ وہ صفت اس شیٔ کے ساتھ قائم ہے اسی بناء پر اسکو صفت کہا جارہا ہے ورنہ صفت نہ کہتے تو معلوم ہوا کہ صفات باری اسی کے ساتھ قائم ہیں اس کے برعکس معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذاتِ باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے مگر یہ صفتِ کلام باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ یعنی لوح محفوظ یا جبرئیل یا پیغمبر کے ساتھ۔

اس مقام پر شارح پر ایک اعتراض کیا گیا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی تم نے یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفات باری کو عینِ ذات مانتے ہیں علیحدہ سے صفات کو تسلیم نہیں کرتے مگر یہاں جو بات آپ نے بتائی ہے کہ لا کما یزعم المعتزلۃ الخ اس سے تو اس کے برعکس یہ مفہوم ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کو ذات سے علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں تو آپ کی دونوں باتوں میں تعارض ہوگیا؟

جواب دیتے ہیں لکن مرادھم الخ۔ کہ میاں معترض صاحب! تمہاری بات صحیح ہے مگر ان کا مذہب وہی ہے جو ماقبل میں بیان کیا جاچکا ہے رہ گیا ان کا یہ قول مذکور جس سے انکی طرف سے اثباتِ صفت کلام مفہوم ہو رہا ہے تو ان کا مقصد اس کلام سے بھی نفی ہے بالفاظِ دیگر یہ بھی نفی صفات کا ایک طریقہ ہے لہٰذا اس سے جو دھوکہ لگتا ہے کہ اثباتِ صفتِ کلام مقصود ہے یہ دھوکہ نہ لگنا چاہئے۔

ولمّا تمسّکت المعتزلۃُ بان فی اثبات الصفات ابطالُ التوحید لمَا انہا موجودات قدیمۃٌ مغائرۃ لذات اللہِ تعالیٰ فیلزم قدمُ غیراللہ تعالیٰ وتعدد القدماءِ بل تعدد الواجب لذاتہٖ علیٰ ما وقعت الاشارۃ الیہ فی کلام المتقدمین والتصریح بہٖ فی کلام المتأخرین من انَّ واجب الوجود بالذات ھواللہ تعالیٰ وصفاتہٗ وقد کفرت النصاریٰ باثباتِ ثلٰثۃٍ من القدماء فمابالُ الثمانیۃ اواکثر اشار الی الجواب بقولہٖ

ترجمہ اور جبکہ معتزلہ نے اس طریقہ پر استدلال کیا کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے

اس لئے کہ صفات وہ موجودات قدیمہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغائر ہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا تعدد لازم آتا ہے بلکہ واجب لذاتہ کا تعدد لازم آتا ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب متقدمین کے کلام میں اشارہ واقع ہے اور جسکی تصریح ہے متاخرین کے کلام میں یعنی یہ کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں حالانکہ نصاریٰ کی تکفیر کی گئی ہے تین قدماء کے اثبات سے۔ تو آٹھ یا اس سے زیادہ کا کیا حال ہوگا، تو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے (جو بعد میں آرہا ہے) جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تشریح بعد میں جو مصنفؒ کا متن آرہا ہے یہ اس کی تمہید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عبارت آئندہ معتزلہ کی جانب سے ہونیوالے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اے اہلسنت والجماعت تم بقولِ اشاعرہ سات، اور بقول ماتریدیہ آٹھ صفات مانتے ہو اور ان کو ذات پر زائد بھی مانتے ہو جس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان صفات میں بھی مغائرت اور ذات وصفات میں بھی مغائرت ہے اور ساتھ ہی ساتھ تم ان صفات کو واجب الوجود بالذات بھی مانتے ہو جب انکو واجب لذاتہ مان لیا اور ذات سے مغائر مان لیا تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا تعدد لازم آتا ہے حالانکہ نصاریٰ نے تین قدماء ثابت کئے ہیں جس کی وجہ سے انکی تکفیر کی گئی اور تم نے تو بجائے تین کے آٹھ قدماء کو مانا ہے تو تمہارا کیا حال ہوگا؟ تکفیر کے مستحق ہوگے یا نہیں؟ مصنفؒ نے اگلے متن سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

تنبیہ:۔ یہاں ایک بات عرض کردینا مناسب سمجھتا ہوں۔ بعض لوگوں کو دھوکہ ہو اکہ اللہ تعالیٰ کا علم جزئیاتِ کثیرہ متغیرہ کے ساتھ کیسے متعلق ہوسکتا ہے جبکہ اس میں جمع بین الاضداد ہے؟

جواب:۔ جیسے یہ جائز ہے کہ ایک شخص وقتِ واحد میں کلمہ کو مع اُنکی اقسام متباینہ واحوال متغائرہ واعتبارات متضادہ جان لے۔ وہ اس وقت میں کلمہ کو اسم وفعل وحرف اور ثلاثی اور رباعی معرب اور مبنی، متمکن اور غیر متمکن، منصرف اور غیر منصرف، معرفہ اور نکرہ، ماضی اور مستقبل، امر ونہی سبھی احوال واقسام کے ساتھ جان سکتا ہے اور اس کے لئے جائز ہے کہ یوں کہے کہ میں کلمہ کے اندر بیک وقت ان اقسام واعتبارات کو دیکھتا ہوں۔ تو جب جمع الاضداد علم ممکن کے اندر درست ہے تو علم واجب کے اندر مستبعد ہونیکا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟

وَهِیَ لَاهُوَ وَلَا غَيْرُهٗ یعنی صفات اللہ تعالیٰ لیست عین الذات ولا غیر الذات فلا یلزم قِدَمُ الغیر ولا تکثر فی القُدَماء

ترجمہ اور صفات نہ ذاتِ باری ہیں اور نہ اس کا غیر ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ عینِ ذات ہیں

اور نہ غیر ذات، تو نہ غیر کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور نہ قُدماء کا تکثر لازم آئیگا۔

تشریح اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ اول معتزلہ اور فلاسفہ کا اور ثانی کرامیہ کا مسلک ہے یعنی فریق اول عینیت کا اور ثانی غیریت کا قائل ہے اور ہم دونوں کا انکار کرتے ہیں۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر اول قول اختیار کیا جائے تو اسم وصفت کے درمیان ترادف لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اور اگر دوسری صورت اختیار کی جائے تو صفات کو یا تو قائم بالذات مانوگے یا اللہ کے علاوہ کسی دوسری ذات کے ساتھ قائم مانوگے اور دونوں صورتیں باطل ہیں اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہٰذا مذکورہ دونوں قول باطل ہوئے اور ہمارا قول ثابت ہو گیا کہ لا ہو ولا غیرہ۔

بہر حال جب صفات کو عین ذات نہیں مانا تو نہ قدماء متغائرہ کا تکثر لازم آئیگا اور نہ غیر اللہ کا قدیم ہونا تو لازم آئے گا۔

تنبیہ (۱):۔ ھی کا مرجع صفات ہے اور ھو اور غیرہ کی ہ کی ضمیر کا مرجع ذات ہے عین نہ ہونیکا یہ مطلب ہے کہ ان دونوں کا مفہوم متغائر ہے متحد نہیں ہے اور غیر نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ صفات ذات سے منفک اور جدا ہو کر نہیں پائی جائیں گی۔

تنبیہ (۲):۔ ملا علی قاری نے شرح الفقہ الاکبر میں لکھا ہے تمام صحابہؓ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین وغیرہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کی ہر صفت نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات، ملاحظہ ہو حاشیہ نبراس مگر یہ ارشاد تسامح ہے بلکہ صحابہؓ اور تابعین نے اس مسئلہ پر کوئی کلام نہیں کیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس بات میں کچھ ارشاد نہیں فرمایا، نیز کتاب وسنت میں اس مسئلہ سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا اسلئے بعض اکابر سے منقول ہے کہ مومن کیلئے یہ اعتقاد کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع وبصیر ہے عینیت اور غیریت کی بحث میں نہ پڑے بلکہ اس کا ترک اولیٰ وافضل ہے بہر حال جب صفات کو غیر ذات نہ مانا جائے تو مذکورہ کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

وَالنصارىٰ وَانْ لم يصرحوا بالقدماءِ المتغائرة لكن لزمهم ذٰلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة هو الموجود والعلم والحيٰوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسىٰ عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتٍ متغايرةٍ

ترجمہ اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغائرہ کی تصریح نہیں کی لیکن یہ بات انکو لازم آتی ہے اسلئے کہ انھوں نے اقانیم ثلثہ (تین اصلوں کو) کو ثابت کیا ہے جو وجود اور علم اور حیات ہیں اور انھوں نے انکا نام اب اور ابن اور روح القدس رکھا ہے اور انھوں نے گمان کیا ہے کہ اقنوم علم عیسیٰؑ کے بدن کی جانب منتقل

ہوگیا ہے تو انھوں نے انفکاک وانتقال کو جائز قرار دیدیا تو اقانیم ذوات متغائرہ ہوگئے۔

تشریح یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نصاریٰ نے قدماء متغائرہ کی کہیں صراحت نہیں کی تو پھر انکو کافر کیوں کہا گیا؟

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات صحیح ہے کہ انھوں نے قدماء متغائرہ کی کہیں تصریح نہیں کی مگر ان کے عقائد واشارات اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قدماء متغائرہ (ثلثہ) کے قائل ہیں اور اس طرح کہ انکا عقیدہ یہ ہے کہ تین اقنوم ہیں وجود علم حیات اور وہ اول کو اب اور ثانی کو ابن اور تیسرے کو روح القدس کہتے ہیں اول سے مراد اللہ تعالیٰ اور ثانی سے حضرت عیسیٰ اور ثالث سے حضرت جبرئیل۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالےٰ سے منتقل ہو کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کیطرف چلا آیا تو غور کیجئے کہ انھوں نے ایک اقنوم یعنی علم کو باری تعالیٰ سے منفک تسلیم کیا، اور اقنوم ابن کیطرف منتقل مانا تو گویا انھوں نے انتقال کو جائز کرکے یہ ثابت کر دیا کہ یہ تینوں چیزیں متغایر ہیں اور یہ تینوں ذات بھی ہیں کیونکہ انتقال ذات ہی کا ہوتا ہے صفات کا نہیں۔

تنبیہ:- اقنوم جمع اقانیم، یہ سریانی کلمہ ہے جو بقول بعض بمعنیٰ صفت، اور بقول بعض بمعنیٰ اصل ہے اور عیسیٰ عبرانی زبان میں الیشوع کے معنے میں ہے جس کے معنیٰ مبارک کے ہیں (وفیہ اقوال اُخر) نصاریٰ کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے "مَنْ انصاری الی اللہ" کے جواب میں "نحن انصار اللہ" کہا تھا (وفیہ اقوال اُخر)

ولقائلٍ ان یمنع توقفَ التعدّد والتکثّر علی التغایُر بمعنیٰ جواز الانفکاک للقطع بانّ مراتب الاعداد من الواحد والاثنین والثلٰثۃ الیٰ غیر ذٰلك متعددۃ متکثرۃ مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغایر الکل وایضًا لایتصوّر نزاع من اھل السنۃ فی کثرۃ الصفات وتعدّدھا متغایرۃ کانت او غیر متغایرۃ

ترجمہ اور قائل کو حق ہے کہ وہ منع کرے تعدد اور تکثر کے موقوف ہونے کو اس تغایر پر جو جواز انفکاک کے معنیٰ میں ہے۔ اس بات کے یقینی ہونیکی وجہ سے کہ مراتب اعداد ایک اور دو اور تین سے اس کے غیر تک متعدد وکثیر ہیں باوجودیکہ ان میں سے بعض بعض کا جزء ہے اور جزء کل کے مغایر نہیں ہوتا اور نیز صفات کی کثرت وتعدد کے بارے میں اہلسنت کی جانب سے کوئی نزاع متصور نہیں خواہ صفات متغایر ہوں یا غیر متغایر

تشریح مصنفؒ نے معتزلہ کے اعتراض کا جواب "لاھو ولاغیرہ" سے دیا ہے جسکی تفصیل گذر چکی۔ یہاں سے شارح اسی جواب کو کمزور ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مصنفؒ نے جو جواب دیا تھا اس کا حاصل یہ تھا کہ تعدد اور تکثر اس وقت ہوتا ہے جبکہ صفات اور ذات میں تغایر ہو لیکن یہاں معترض اعتراض کرسکتا ہے

کہ تغایر اور انفکاک نہ ہونے کے باوجود ہم آپ کو تکثر و تعدد دکھا سکتے ہیں۔ مثلاً مراتب عدد کو لے لیجئے آسانی اور تفہیم کے لئے ایک دو تین سے دس تک چلے جائیے تو دیکھئے مراتب عدد یعنی دس میں تعدد اور تکثر ہے یعنی ان میں سے ہر ایک مستقل عدد ہے ایک بھی مستقل عدد ہے اور دو بھی وہکذا، لیکن اس تعدد کے باوجود یہاں تغایر نہیں پایا جاتا اسلئے کہ ان میں سے بعض دوسرے کا جزء ہے مثلاً آٹھ نو کا جزء ہے، سات آٹھ کا جزء ہے وغیرہ۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء اور کل میں مغایرت نہیں ہوتی (یعنی جزء کل سے منفک نہیں ہوتا ورنہ کل کل نہیں رہے گا) مگر یہاں عدم تغایر کے باوجود تکثر ہے جبکہ آپ کا کہنا ہے کہ تکثر اور تعدد اس وقت ہو گا جب تغایر ہو اسلئے آپ کا جواب درست نہیں ہے۔

وَایضًا لا یتصوّر النزاع الخ۔ یہ مصنفؒ پر دوسرا اعتراض ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے لا ھُو ولا غیرہ کہہ کر صفات کے عدم تغایر کو ثابت کر کے جو صفات کے عدمِ تعدد اور تکثر کو ثابت کیا ہے یہ اہلسنت والجماعت کی تصریحات کے خلاف ہے کیونکہ انکی تصریح ہے کہ صفات میں تکثر ہے اور وہ سات یا آٹھ ہیں (کما مر) لہٰذا مصنفؒ کا یہ جواب جو انھوں نے دیا ہے غلط اور بے محل ہے، بلکہ اس اعتراض کا جو اچھا جواب ہے وہ وہی ہے جو ماقبل میں گذر چکا ہے، مزید اور بھی سنئے!

فالاولیٰ ان یقال المستحیل تعدد ذواتٍ قدیمۃٍ لا ذاتٍ وصفاتٍ۔

ترجمہ پس اولیٰ یہ ہے کہ کہا جائے کہ محال ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے ایک ذات اور چند صفات نہیں (یعنی اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے)

تشریح شارح کہنا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کا اعتراض مذکور تسلیم کر لیا جائے اور ان کو یہ جواب دیا جائے کہ کہ تعدد کی دو قسمیں ہیں (۱) تعدد فی الذات (۲) تعدد فی الصفات۔ اول جائز نہیں اور ثانی جائز ہے اور یہاں تعددِ صفات ہی لازم آتا ہے جو جائز ہے اس لئے معتزلہ کا اشکال رفع ہو جائے گا۔

وان لا یجترأ علی القول بکون الصفات واجبۃ الوجود لذاتہا بل یقال ھی واجبۃ لا لغیرہا بل لما لیس عینہا و لا غیرہا اعنی ذات اللہ تعالیٰ وتقدس ویکون ھذا مراد من قال واجب الوجود لذاتہ ھو اللہ تعالیٰ وصفاتہ یعنی انہا واجبۃ لذات الواجب تعالیٰ وتقدس واما فی نفسہا فہی ممکنۃ و لا استحالۃ فی قدم الممکن اذا کان قائمًا بذات القدیم واجبًا بہ غیر منفصل عنہ فلیس کل قدیم الٰہًا حتی یلزم من وجود القدماء وجود الالٰہۃ۔

ترجمہ (اور اولیٰ یہ ہے) کہ جرأت نہ کی جائے صفات کے واجب الوجود لذاتہا کہنے پر بلکہ کہا جائے کہ یہ واجب ہیں اپنے غیر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی ذات کی وجہ سے جو نہ انکا عین ہے اور نہ غیر، مراد لیتا ہوں میں اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات کو اور بہرحال بذاتِ خود صفات ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جبکہ ممکن قدیم کی ذات کے ساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے جدا نہ ہو سکے تو ہر قدیم معبود نہیں یہاں تک کہ قدماء کے وجود سے چند معبودوں کا وجود لازم آجائے۔

تشریح اس عبارت کا عطف فالاولیٰ کے بعد جو ان یقال گذرا ہے اس پر ہے یعنی یہ بھی فالاولیٰ کی خبر ہے معتزلہ نے اشاعرہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا تھا فیلزم قدم غیر اللہ تعالےٰ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاتہ اور اشاعرہ نے ان کے اس اعتراض کو تسلیم کر کے جواب دینا شروع کر دیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ اشاعرہ نے صفات کو واجب لذاتہ مان لیا اس پر شارح فرماتے ہیں کہ اے اشاعرہ بھائیو! آپ نے کس جرأت اور بے باکی کے ساتھ اعتراض کو تسلیم کر لیا اور صفات کو واجب لذاتہ کہدیا آپ کو یہ مشورہ دیا جاتا ہے کہ ایسی جرأت نہیں کرنی چاہئے اور اگر کہیں کسی محقق کی عبارت موہم ملے تو اس میں تاویل کرنی چاہئے لہٰذا صفاتِ باری واجب تو ہیں مگر واجب لذاتہا نہیں بلکہ واجب للغیر ہیں یعنی بذاتِ خود تو صفات الٰہی ممکن ہیں مگر باری تعالیٰ کیلئے ان کا ثبوت ضروری ہے۔ اور واجب ہے تو واجب الوجود کیلئے ثبوت کے اعتبار سے صفات کے اندر وجوب متحقق ہو گیا مگر یہ وجوب ذاتی نہیں بلکہ غیر کیلئے ہے یعنی اس ذات کیلئے یہ صفات واجب ہیں جو نہ ان کا عین ہے اور نہ غیر۔ اور مشائخ کرام جیسے حمید الدین الضریریؒ وغیرہ کے کلام میں جو تصریح ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ اور اس کی صفات ہیں۔ ان کے کلام میں بھی یہی تاویل کر لینی چاہئے۔ شارح نے توجیہ تو بہت عمدہ پیش کی ہے مگر بعض متکلمین کا کلام اس تاویل کا تحمل نہیں کر سکتا۔

ولا استحالۃ فی قدم الممکن الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ سائل سوال کرتا ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو جب آپ نے صفات کو ممکن مان لیا تو اس کا حادث ہونا بھی لازم آئے گا حالانکہ اشاعرہ میں سے اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ صفاتِ باری ممکن ہونیکے باوجود حادث نہیں ہیں اس لئے کہ اگر کوئی ممکن ذاتِ قدیم کے ساتھ قائم ہو اور قیام بھی واجب ہونیکے طریقہ پر ہو کہ پھر اس کا اپنے موصوف سے انفکاک نہ ہو سکے تو ایسے ممکن کو قدیم اور غیر حادث کہا جائے گا تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکن بھی قدیم ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ اللہ و معبود بھی قدیم ہے مگر اللہ وہ قدیم ہے جس کا قدم ذاتی ہو جیسے ذاتِ واجب الوجود اور اگر قدم ذاتی نہ ہو بلکہ غیر کے سبب سے اس میں قدامت آگئی ہو تو ایسا قدیم معبود نہیں ہو سکتا۔

سوال :- جب آپ نے صفات کو ممکن مان لیا تو ان کا حدوث بھی ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تمہارے نزدیک فاعل بالاختیار ہے تو جب تک ارادہ کا تعلق صفات کے ساتھ نہیں ہوا تو ان پر عدم طاری رہا اور طریانِ عدم منافی قدم ہے لہٰذا حدوث ہوگیا؟

جواب :- جملہ مصنوعات کے سلسلہ میں خداوند تعالیٰ فاعلِ مختار ہے اور صفات کے سلسلہ میں صدورِ صفات اس سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب ہے اور جب بالایجاب ہے تو علت تامہ کے ساتھ بغیر کسی تفاوت کے معلول کا تحقق ہوگا تو ان پر عدم طاری نہیں ہوا لہٰذا حدوث ثابت نہ ہوا بلکہ قدم برقرار ہے۔

سوال :- آپ نے یہ کیا طریقہ اپنایا کہ یہاں اس سے صفات کے صدور کو بالایجاب مانا اور اس کے علاوہ پوری کائنات میں فاعل بالاختیار مانا؟

جواب :- وہاں فاعل مختار ماننا صفتِ کمال ہے اور یہاں بالایجاب صدور ماننا صفت کمال ہے اور صفات کمالیہ اس کیلئے ثابت ہیں اور وہ ہر قسم کے عیب ونقص سے بالاتر ہے تو اسکو ترجیح بلا مرجح نہیں کہا جاسکتا۔

تنبیہ :- ہم نے شارحؒ کے کلام وان لایجترأ کا عطف ان یقال پر کیا ہے اور اسی کو قیاس اور کلام کا ربط مقتضی ہے اگرچہ شروح میں اس سے کچھ تعرض نہیں کیا گیا ہے۔

لکن ینبغی ان یقالَ ان اللہ تعالٰی قدیمٌ بذاتہٖ موصوفٌ بصفاتہٖ ولا یُطلق القول بالقدماءِ لئلا یذھب الوھم الی ان کلا منھا قائم بذاتہٖ موصوف بصفات الالوھیۃ۔

ترجمہ لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ قدیم ہے، اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے اور (صفات) پر قدماء کا قول نہ بولا جائے تاکہ وہم اس بات کیطرف نہ جائے کہ ان دونوں میں سے (ذات وصفات) ہر ایک قائم بالذات ہے الوہیت کی صفت سے متصف ہے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ ایک مشورہ دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ ہماری گذشتہ تقریر سے صفات کا ممکن ہونیکے باوجود قدیم ہونا ثابت ہوگیا، اور یہ بات لوگوں کی زبان زد ہے کہ معبود قدیم ہی ہوتا ہے تو کہیں ایسا نہ ہو کہ آپ صفات کو قدیم کہیں اور عوام الناس کو یہ وھم ہوجائے کہ چونکہ یہ قدیم ہیں لہٰذا صفت الوہیت سے بھی متصف ہیں اس لئے عوام الناس کو اس دھوکہ کے اندر پڑنے سے بچانیکے ضروری ہے کہ صفات کو قدیم کہنے سے گریز کیا جائے بلکہ اس کی تعبیر یوں کردینی چاہئے "اللہ قدیمٌ بذاتہٖ موصوفٌ بصفاتہٖ"۔

وَلصعوبَۃِ ھٰذا المقامِ ذھبتِ المُعتزلۃ وَالفلاسفۃُ الیٰ نفی الصفات وَالکرامیۃُ الیٰ نفی قدمھا والاَشاعِرۃُ الیٰ نفی غیریّتھا و عینیّتھا۔

ترجمہ اور اس مقام کے مشکل ہونیکی وجہ سے گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کرنیکی جانب اور کرامیہ صفات کے قدم کی نفی کی جانب اور اشاعرہ صفات کی غیریت و عینیت کی نفی کیجانب

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ کہ صفات زائد علی الذات ہیں یا عین ذات ہیں پھر بر تقدیر اول واجب ہیں یا ممکن۔ یہ بہت دشوار مسئلہ ہے اور اسی دشواری کیوجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کر دیا اور کرامیہ نے ان کے قدیم ہونیکی نفی کر دی اور اشاعرہ نے یوں کہدیا کہ صفات نہ عینِ ذات ہیں اور نہ غیرِ ذات۔ فلاسفہ نے یہ دلیل بیان کی کہ اگر صفات کو ثابت کیا جائے تو پھر دو صورتیں ہوں گی، ان کا صدور یا تو ذاتِ باری سے ہوگا یا غیر سے۔ ثانی صورت باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں واجب کا غیر کے ذریعہ کمال حاصل کرنا لازم آتا ہے وہو محالٌ۔ اور اول صورت اسلئے باطل ہے کہ اس میں واحدِ حقیقی کا بیک وقت فاعل و قابل ہونا لازم آتا ہے وہو ایضاً محالٌ۔ اور معتزلہ نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ اگر صفات کو ثابت کیا جائے تو دو صورتیں ہوں گی یا تو صفات قدیم ہونگی یا حادث۔ اول صورت میں تعددِ قُدماء اور ثانی صورت میں اس کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔

اور کرامیہ نے صفات کو تو مانا مگر حادث مانا تاکہ تعددِ قُدماء لازم نہ آئے اور اشاعرہ کی دلیل گذر چکی ہے اور بعض حضرات نے سکوت اختیار کیا ہے اور اگر کوئی مانع شرعی نہ ہو تو یہی طریقہ احوط ہے۔

فان قیل ھٰذا فی الظاھر رفع للنقیضین و فی الحقیقۃ جمع بینھما لان المفھوم من الشیٔ ان لم یکن ھو المفھوم من الاٰخر فھو غیرہٗ و الا فعینہٗ ولایتصور بینھما واسطۃ

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ ظاہر میں رفع نقیضین ہے اور حقیقت میں جمع بین النقیضین ہے اسلئے کہ ایک چیز کا مفہوم اگر وہ دوسری کا مفہوم نہ ہو تو یہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ متصور نہیں ہے۔

تشریح اشاعرہ نے جو عینیت و غیریت کی نفی کی ہے جس کی ترجمانی ماتن نے ھی لا ھو و لا غیرہٗ سے فرمائی ہے اس پر اعتراض ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ صفات نہ عینِ ذات

ہیں اور نہ غیر ذات، یہ تو محال ہے کیونکہ اگر ظاہری اعتبار سے اسکو دیکھا جائے تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور اگر غور وخوض کیا جائے تو نفی عینیت اور غیریت میں ایک اور محال کا انکشاف ہوتا ہے اور وہ اجتماع نقیضین ہے کیونکہ جب صفاتِ باری سے عینیت کی نفی کرتے ہوئے کہا گیا کہ یہ عین ذات نہیں تو اس سے یہ مفہوم ہوا کہ غیر ذات ہیں۔ تو غیریت پائی گئی اور جب کہا گیا کہ غیر نہیں تو سمجھ میں آیا کہ عین ہیں تو عینیت ثابت ہوئی۔ خلاصہ یہ کہ جب عینیت اور غیریت میں سے ایک کی نفی کی جائے گی تو دوسرا از بردستی ثابت ہو جائے گا اور یکے بعد دیگرے دونوں ہی موجود ہوں گے لہٰذا ثابت ہوا کہ اشاعرہ کے اس قول سے اجتماع نقیضین بھی لازم آتا ہے اور نقیضین کا ارتفاع بھی محال ہے اور اجتماع بھی۔ پھر معترض کہتا ہے کہ عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد نہ ہو بلکہ مغایر ہو گویا معترض یہ کہنا چاہتا ہے کہ عینیت اور غیریت کے درمیان انفصالِ حقیقی ہے جن میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور ایک کا نہ ہونا ضروری ہے جیسے یہ عدد جفت ہے یا طاق ہے تو یہاں نہ دونوں کا اجتماع جائز ہے اور نہ ارتفاع جائز ہے تو جیسے مثالِ مذکور میں ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ایسے ہی عینیت اور غیریت کے درمیان بھی کوئی واسطہ ایسا نہیں ہے کہ جہاں دونوں کا اجتماع ہو سکے بلکہ ایک ہو گا تو دوسرا منتفی ہو گا، اور اگر دوسرا ہو گا تو اول منتفی ہو گا۔ شارحؒ نے لان المفہوم من الشئ الخ سے انفصالِ حقیقی کو ذکر فرمایا ہے۔ آگے شارحؒ اس اعتراض کا جواب نقل فرمارہے ہیں۔

قلنا قد فسّروا الغيريّة بكون الموجودين بحيث يقدّر ويتصوّر وجود احدهما مع عدم الاخرى يمكن الانفكاك بينهما والعينيّة باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلاً فلا يكونان نقيضين بل يتصوّر بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لايكون مفهومه مفهوم الاخر ولايوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فانّ ذات الله تعالى وصفاته ازليّة والعدم على الازلى محالٌ والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعيّنة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ

ترجمہ ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونیکے ساتھ کی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود مقدر و متصور ہو سکے دوسرے کے عدم کے ساتھ

یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر مفہوم کے متحد ہونے کے ساتھ کی ہے بالکل بغیر کسی فرق کے تو یہ (عینیت اور غیریت) دونوں نقیضین نہ ہونگی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ ایک اس حیثیت پر ہو کہ اس کا مفہوم دوسری کا مفہوم نہ ہو اور نہ اس کے بغیر پائی جائے جیسے جزء کل کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور بعض صفات دوسری بعض صفات کے ساتھ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور دس میں سے ایک اس کا (ایک کا) بقاء بغیر اس کے (دس کے) اور دس کا بقاء بغیر ایک کے اس لئے کہ ایک انھیں دس میں سے ہے تو دس کا عدم واحد کا عدم ہے اور دس کا وجود واحد کا وجود ہے۔ بخلاف صفات محدثہ کے اس لئے کہ ذات کا قیام بغیر صفت معینہ کے متصور رہے، تو ہو جائیں گی (صفات محدثہ) غیر ذات۔ مشائخ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

تشریح یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غیریت میں انفصالِ حقیقی ثابت کیا ہے یہ غلط ہے بلکہ ان دونوں میں منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع درست ہوتا ہے جیسے زید دریا میں ہے اور ڈوبا نہیں ہے، تو یہ منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع جائز ہے جیسا کہ بارہا اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ انسان دریا میں ہوتا ہے اور نہیں ڈوبتا، ایسے ہی عینیت اور غیریت میں منع خلو ہے تو دونوں کا اجتماع جائز ہے لہٰذا ارتفاع و اجتماع نقیضین کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ سوال تو صرف انفصالِ حقیقی میں ہی ہو سکتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غیریت میں جو تناقض ثابت کیا ہے وہ ثابت نہیں بلکہ ان کے درمیان ایک واسطہ ہے۔ کیونکہ مشائخ نے غیریت کی تفسیر یوں کی ہے کہ دو چیزوں میں ایک کا تصور بغیر دوسری شئی کے کیا جا سکے یعنی ان دونوں میں امکانِ انفکاک کا نام غیریت ہے اور عینیت کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ دو چیزوں کے مفہوم میں بالکل تفاوت نہ ہو، اور عینیت و غیریت کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ جب ایک کا مفہوم بعینہٖ دوسرے کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہو گئی مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جا سکے تو غیریت کی نفی ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ نہ عینیت ہو نہ غیریت لہٰذا واسطہ ثابت ہو گیا اور ان دونوں میں تناقض کا قول باطل ہو گیا پس صفات کو لا ہو ولا غیرہ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اب رہ گئی یہ بات کہ وہ کون سی مثالیں ہیں جہاں نہ عینیت ہے اور نہ غیریت تو اس کی شارح نے چند امثلہ نقل فرمائی ہیں۔

کالجزء مع الکل :- یہ پہلی مثال ہے۔ دیکھئے جزء اور کل میں نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے یعنی جزء کل کا غیر بھی نہیں اور عین بھی نہیں اور ان کے درمیان تناقض نہیں بلکہ ایک واسطہ ہے کیونکہ جزء کا مفہوم اور ہے اور کل کا اور اس لئے جزء کل کا عین نہیں ہوا اور چونکہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا یعنی ان میں انفکاک

نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ جزء کل کا غیر بھی نہیں ہے کیونکہ غیریت کے معنیٰ ہیں کہ انفکاک ممکن ہو۔ اور یہاں انفکاک ممکن نہیں ہے۔

والصفة مع الذات :- یہ دوسری مثال ہے کیونکہ موصوف کا مفہوم اور ہے اور صفت کا اور، تو معلوم ہوا کہ دونوں میں عینیت نہیں ہے، اور غیریت اسلئے نہیں کہ صفت بغیر موصوف کے نہیں پائی جا سکتی اس لئے کہ صفت نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات بس واسطہ ثابت ہوگیا، صفات سے صفاتِ باری اور ذات سے ذاتِ باری مراد ہے کیونکہ ممکن اشیاء میں یہ اصول جاری نہیں ہوگا۔ کما سیاتی

وبعض الصفات مع البعض :- یہ تیسری مثال ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات دوسری صفات کیلئے نہ عین ہیں نہ غیر، کیونکہ اتنی بات تو مسلّم ہے کہ ذاتِ باری کیطرح اسکی صفات بھی ازلی ہیں اور جب صفات ازلی ہیں تو ظاہر سی بات ہے کہ ان پر عدم کبھی طاری نہیں ہوسکتا۔ تو جب تمام صفات ازلی ہیں تو تمام صفات ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائی جائیں گی یعنی جملہ صفات کا وجود ضروری ہے کیونکہ وہ ازلی ہیں تو ان صفات میں انفکاک نہیں ہوسکتا اسلئے یہ صفات ایک دوسرے کا غیر نہیں ہیں کیونکہ غیریت کے لئے انفکاک ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے لہٰذا صفات میں غیریت نہیں پائی جا سکتی۔ اور چونکہ جملہ صفات کے مفاہیم اور معانی الگ الگ ہیں اسلئے ان صفات میں عینیت بھی نہیں ہے کیونکہ عینیت کیلئے اتحادِ مفہوم ضروری ہے تو پوری تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صفات آپس میں نہ دوسری صفات کی غیر ہیں لعدم الانفکاک اور نہ عین ہیں لعدم اتحاد المفاہیم۔

بخلاف الصفات المحدثة الخ :- یہاں سے شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ صفات کا باہم عین اور غیر نہ ہونا صفاتِ واجب کے لئے مخصوص ہے، محدثات یعنی ہماری اور آپ کی صفات ایسی نہیں کہ وہ نہ عین ہوں اور نہ غیر، بلکہ ہماری صفات ایک دوسرے کے مغایر ہیں کیونکہ ازلی نہیں ہیں اسلئے ایک بغیر دوسرے کے پائی جاسکتی ہیں، مثلاً ہمارا قیام بغیر قعود کے ہوسکتا ہے وغیرہ، لہٰذا صفات میں انفکاک پایا جاتا ہے اور غیریت کے لئے انفکاک ہی ضروری ہے لہٰذا یہ صفات ایک دوسری کی غیر ہوں گی، جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو یہ بھی واضح ہوگیا کہ ذاتِ محدث محدث کی صفات کی غیر ہوتی ہے۔ کیونکہ ذات کا قیام اور اس کا وجود بغیر متعین صفت کے ہوسکتا ہے یعنی ذات بغیر متعین صفت مثلاً بغیر قیام کے پائی جاسکتی ہے بایں طور کہ ذاتِ زید بجائے قائم کے قاعد ہو اور غیریت کے لئے انفکاک ضروری ہے اور وہ یہاں ہے لہٰذا صفاتِ محدثات ذاتِ محدث کا غیر ہیں مگر صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ باری کے لئے غیر نہیں ہیں کیونکہ بغیر صفات کے ذاتِ باری کا تصور نہیں ہوسکتا۔

تنبیہ :- لاعین ولاغیر کی ابتک تین مثالیں ذکر کی گئی ہیں۔ اب چوتھی مثال دیکھئے اور وہ حقیقت میں یہ چوتھی مثال مثالِ اول کی توضیح وتفصیل ہے اسلئے مناسب یہ تھا کہ اسکو دوسرے نمبر پر ذکر کیا جاتا۔

وَالواحد من العشرة الخ- یعنی دس میں سے ایک بغیر دس کے کبھی نہیں پایا جائیگا یعنی ایک اس اعتبار سے کہ وہ دس کا جزء ہے بغیر دس کے کبھی نہیں پایا جائیگا کیونکہ الواحد من العشرة دس کا جزء ہے اور قاعدہ ہے کہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاسکتا اسلئے عشرہ جو کہ کل ہے بغیر الواحد من العشرة کے نہیں پایا جائیگا یہ تو اس بات کی دلیل ہوگئی کہ عشرہ بغیر واحد من العشرة کے کیوں نہیں ہو سکتا۔ اب سنئے کہ الواحد من العشرة بلا دس کے نہیں پایا جا سکتا کیونکہ الواحد جزء ہے عشرہ کا اور ظاہر سی بات ہے کہ جزء بحیثیت جزء کے بغیر کل کے نہیں ہوسکتا لہٰذا معلوم ہوا کہ واحد من العشرة بلا عشرہ کے اور عشرہ بلا واحد کے نہیں پایا جائیگا چنانچہ جب عشرہ معدوم اور غیر موجود ہوگا تو واحد من العشرة بحیثیت جزء کے معدوم ہوگا کیونکہ کل کے وجود کے وقت جزء کا وجود ضروری ہے اور جب کل یعنی عشرہ ہوگا تو جزء یعنی واحد من العشرة بھی پایا جائیگا۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ واحد من العشرة اور عشرہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں میں انفکاک جائز نہیں لہٰذا غیریت نہیں پائی گئی اور چونکہ دونوں کا مفہوم علیحدہ علیحدہ ہے اس لئے عینیت نہیں ہوئی کیونکہ عینیت کیلئے اتحادِ مفہوم ضروری ہے۔ یہ چار مثالیں پیش کی گئی ہیں (۱) جزء مع الکل (۲) صفات مع الذات (۳) صفات مع بعض الصفات (۴) الواحد مع العشرة الخ جن میں نہ عینیت ہے اور نہ غیریت۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ عینیت اور غیریت میں تناقض اور تعارض نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے پس ہماری بات لاھو ولا غیرہٗ بالکل درست ہے کہ صفات نہ عین ذات ہیں مفہوم کے متحد نہ ہونیکی وجہ سے اور نہ غیر ذات ہیں عدم انفکاک کیوجہ سے۔

وَفیہ نظرٌ لانہم ان ارادوا بہٖ صحۃ الانفکاک من الجانبین انتقضَ بالعالم مع الصّانع والعرض مع المحلِّ اذ لا یتصورُ وجود العالم مع عدم الصّانع لاستحالۃِ عدمہٖ ولا وجودُ العرض کالسواد مثلاً بدون المحلِّ وھو ظاھرٌ مع القطع بالمغایرۃ اتفاقاً وان اکتفوا بجانبٍ واحدٍ لزمتِ المغایرۃ بین الجزءِ والکل وکذا بین الذات والصّفات للقطع بجواز وجود الجزءِ بدون الکل والذات بدون الصفات وما ذکر من استحالۃ بقاءِ الواحدِ بدون العشرۃ ظاھر الفسادِ

ترجمہ اور اس میں نظر ہے (تفسیر غیریت میں) اس لئے کہ اگر انھوں نے ارادہ کیا ہو اس تفسیر سے انفکاک کے صحیح ہونیکا جانبین سے تو یہ تعریف صانع کے ساتھ عالم سے ٹوٹ جائیگی، اور محل کے ساتھ عرض سے ٹوٹ جائیگی اس لئے کہ صانع کے عدم کے ساتھ عالم کا وجود غیر متصور ہے۔ عدم صانع کے محال ہونیکی وجہ سے (اور غیر متصور ہے) عرض کا وجود جیسے سیاہی مثلاً بغیر محل کے اور یہ ظاہر ہے بالاتفاق مغایرت کے قطعی ہونیکے باوجود اور اگر وہ ایک جانب پر اکتفاء کریں تو جزء اور کل کے درمیان مغایرت

لازم آئیگی اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان وجود جزء کے جواز کے قطعی ہونیکی وجہ سے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفات کے اور جو ذکر کیا گیا ہے یعنی بقاء واحد کا استحالہ بغیر دس کے وہ ظاہر الفساد ہے

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر جو کی ہے جس کا ذکر ابھی گذرا ہے وہ معتزلہ کے نزدیک محل نظر ہے یعنی معتزلہ کیطرف سے اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے یعنی آپ نے غیریت کی تفسیر امکانِ انفکاک سے کی ہے۔ اب اس پر ہمارے دو سوال ہیں (۱) آپ کی مراد انفکاک سے من الجانبین ہے؟ (۲) یا جانبِ واحد سے انفکاک غیریت کے لئے کافی ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد انفکاک سے انفکاک من الجانبین ہے تو پھر جہاں جانبین سے انفکاک نہ ہو وہاں غیریت نہ ہونی چاہئے جیسے عالم اور صانع عالم کہ صانع کا عالم سے انفکاک درست ہے، اور عالم کا صانع سے انفکاک محال ہے ورنہ تو صانع کا عدم لازم آئیگا جو باطل ہے (کما لایخفی) اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا محل سے انفکاک درست نہیں ہے (کما لایخفی) تو جب آپ کے نزدیک غیریت سے انفکاک من الجانبین مراد ہے تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں مغایرت نہ ہونی چاہئے حالانکہ عالم اور صانع عالم میں اور عرض و محل میں بالاتفاق مغایرت ہے۔

اور اگر آپکی مراد غیریت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہوجائے تو پھر آپکو جزء اور کل کے درمیان اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان مغایرت ثابت کرنی پڑیگی حالانکہ یہاں آپ مغایرت ثابت نہیں کرتے کیوں کہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا مگر جزء تو بغیر کل کے پایا جاسکتا ہے، تو انفکاک ایک جانب سے ہوگیا اور اسی کو آپ نے مغایرت کیلئے کافی سمجھا ہے تو ان دونوں کو مغایر کہو؟

ایسے ہی ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے، مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جائیں گی تو جب جانبِ واحد سے انفکاک ہوگیا تو ذات وصفات میں مغایرت کیوں ثابت نہیں کرتے؟

وَمَا ذُکِرَ مِنِ اسْتِحَالَۃِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ الخ - اس عبارت سے شارح اشاعرہ کیطرف سے ایک جواب پر معتزلہ کا اعتراض بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشاعرہ نے کہا ہے کہ ہماری مراد غیریت سے انفکاک من جانبِ واحد ہے اور ذات وصفات کو لیکر جو اعتراض آپ نے کیا ہے اسکی تو گنجائش ہے مگر جزء اور کل پر جو اعتراض آپ نے کیا ہے وہ غلط ہے اسلئے کہ جزء اور کل میں تو کسی طرف سے بھی انفکاک نہیں ہے اس لئے کہ جیسے عشرہ بغیر ایک کے نہیں پایا جائیگا ایسے ہی وہ ایک جو دس کا جزء ہے بغیر دس کے نہیں پایا جائیگا۔ لہٰذا انفکاک جب کسی طرف سے بھی نہ ہوا تو مغایرت ثابت نہ ہوئی۔ اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا کہ تمہارا یہ کہنا ظاہر الفساد ہے جس کی تفصیل ابھی شارح نے ذکر نہیں کی، ابھی اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرنیوالے ہیں۔ فانتظر

تنبیہ:۔ معتزلہ کیطرف سے وارد شدہ اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے اس طرح دیا ہے کہ ہماری مراد غیریت سے انفکاک من الجانبین ہے مگر پھر اس کے انفکاک میں تعمیم ہے خواہ انفکاک وجود میں ہو یا تحیز میں تو اب اعتراض نہیں پڑے گا کیونکہ صانع بھی عالم سے منفک ہے وجود میں اور عالم صانع سے منفک ہے تحیز میں کیونکہ صانع

متحیز نہیں ہے تو انفکاک من الجانبین ہوگیا، ایسے ہی محل وجسم سواد سے منفک ہے وجود میں اور سیاہی جسم سے منفک ہے تحیز میں اس لئے کہ سیاہی کا حیز جسم ہے اور جسم کا حیز مکان ہے لہٰذا اب انفکاک من الجانبین ہوگیا۔ اور یہی مغایرت کی تعریف تھی لہٰذا صانع اور عالم میں نیز جسم اور سیاہی میں مغایرت ثابت ہوگئی۔

وَلا يقالُ المرادُ امكانُ تصوُّرِ وجودِ كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالاً والعالمُ قد يتصورُ موجوداً ثم يطلبُ بالبرهان ثبوت الصّانع بخلاف الجزءِ مَعَ الكل فانّهُ كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وُجد لمّا كان واحداً من العشرةِ وَ الحاصلُ ان وصف الاضافة معتبرٌ وامتناع الانفكاك حينئذٍ ظاهرٌ

ترجمہ اور (غیریت کی تفسیر میں یوں) نہ کہا جائے کہ (ہماری) مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ (عدم آخر) فرضی ہوں (بمعنی تجویز العقل لا بمعنی التقدیر) اگرچہ مفروض محال ہو (یعنی اس کا وقوع) اور عالم متصور ہو سکتا ہے موجود ہونے کے اعتبار سے پھر ثبوتِ صانع کو دلیل کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے بخلاف کل کے ساتھ اس لئے کہ دس کا وجود بغیر واحد کے ممتنع ہے جیسا کہ دس میں سے ایک کا وجود (بھی) بغیر دس کے ممتنع ہے اس لئے کہ اگر ایک (بغیر دس کے) پایا جائے تو وہ دس میں سے ایک نہیں رہے گا اور حاصل یہ ہے کہ وصفِ اضافت معتبر ہے اور انفکاک کا ممتنع ہونا اس وقت ظاہر ہے۔

تشریح اس سے پہلے کہ اس عبارت کا مطلب پیش کیا جائے، یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ شارحؒ آج کے سبق میں سات چیزوں کو بیان کریں گے۔

(۱) پہلے سبق کے آخر میں معتزلہ کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب شقِ اول کو اختیار کرتے ہوئے (۲) جزء اور کل سے ایک اعتراض وجواب، اور ساتھ میں ایک اصول (۳) اس جواب پر اعتراضاتِ ثلاثہ، صفاتؐ سے، عَرَض محل سے، وصفِ اضافت کے اعتبار سے (۴) اشاعرہ کی طرف سے غیریت کی ایک عمدہ توجیہ اور اس کا جواب (۵) اجزاء محمولہ اور غیر محمولہ کی طرف اشارہ (۶) شیخ ابوالمعین کی تصریح (۷) شارح کا لایخفیٰ مافیہ کہہ کر اس پر اعتراض۔ جب یہ ترتیب ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے: معتزلہ کا سابق میں جو اعتراض گذرا ہے کہ آپکی مراد یا تو انفکاک من الجانبین ہے یا انفکاک من جانب واحد ہے اور دونوں باطل ہیں۔ اشاعرہ نے اس کا جواب دیا کہ ہماری مراد غیریت سے ان دونوں میں سے کچھ نہیں بلکہ ہم تو یوں کہتے ہیں کہ غیریت کا مفہوم یہ ہے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک کا تصور بغیر دوسری کے ممکن ہو خواہ نفس الامر میں ان میں انفکاک نہ ہو لیکن تصور ایک کا دوسرے کے بغیر ہو جائے تو اب اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ عالم اگرچہ نفس الامر میں صانع عالم سے منفک نہیں ہے کما مرّ

لیکن بغیر صانع کے عالم کا تصور ہو سکتا ہے اور بارہا ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے اور صانع کا نہیں ہوتا، اور اگر عالم کے تصور سے صانع کا تصور بھی لازم ہوتا تو پھر صانع عالم کے وجود پر دلائل پیش کرنا فعل لغو ہوتا حالانکہ اس کے اثبات پر دلائل پیش کئے جاتے ہیں لہٰذا عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ثابت ہوگئی۔

سوال:۔ اگر یہی بات ہے تو دس میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے ہو سکتا ہے اور واحد کے تصور کے بعد دس کو دلیل سے طلب کیا جا سکتا ہے تو پھر واحد اور دس کو بھی غیر کہو، حالانکہ آپ ان میں مغایرت کے قائل نہیں ہو؟

جواب:۔ دس میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے نہیں ہو سکتا، اور دس کا تصور بغیر ایک کے نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں وصفِ اضافت معتبر ہے یعنی وہ ایک مراد ہے جو دس میں سے ایک ہے اور دس وہ ہے کہ ایک بھی جس کا جزء ہے لہٰذا اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ جزء اور کل کے درمیان مغایرت نہیں اور عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب نہ دیا جائے، اسلئے اگر تم یہ جواب دو گے تو اس پر تین اعتراضات وارد ہوں گے سنئے!

لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناءً على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً يطلب اثبات البعض الاخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرية من الاسماء الاضافة ولا قائل بذلك۔

ترجمہ اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے صفات کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ صفات کا عدم متصور نہیں، ان کے ازلی ہونیکی وجہ سے اس بات کے یقین ہونیکے باوجود کہ بعض کے وجود کا تصور کیا جا سکتا ہے جیسے مثلاً علم ہے پھر دوسری بعض کے اثبات کو طلب کیا جاتا ہے تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشائخ (اشاعرہ) نے اس معنیٰ کا ارادہ نہیں کیا باوجودیکہ یہ تفسیر عرض ومحل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو متضائفین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئیگی جیسے باپ اور بیٹا اور دو بھائی، اور جیسے علت اور معلول بلکہ دو غیروں کے درمیان اسلئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے اس پر تین اعتراض وارد ہوئے۔

(۱) اس جواب کی صورت میں مشائخ کے قول کی غلط ترجمانی ہوگی کیونکہ مشائخ اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ صفاتِ باری میں آپس میں مغایرت نہیں اس لئے کہ سب ازلی ہیں تو ایک کا دوسرے سے الفکاک محال ہے اور اگر غیریت کی یہ تفسیر کی جائے جو آپنے بیان کی ہے تو صفات کے درمیان مغایرت لازم

آئیگی جو مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے اور مغایرت اسلئے لازم آئیگی کہ مثلاً صفت علم صفت کلام سے نفس الامری اعتبار سے غیر منفک ہے مگر علم کا تصور بغیر کلام کے ہوسکتا ہے اور یہی تفسیر آپ نے غیریت کی کی ہے کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر درست ہو جائے تو یہاں درست ہے تو انکو مغایر کہنا چاہئے حالانکہ مغایر کہنا غلط ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ تفسیر غلط ہے۔

(۲) اور اگر غیریت کی یہی تفسیر ہے تو عرض جزئی اور محل جزئی میں مغایرت نہ ہونی چاہئے کیونکہ کسی عرض جزئی کا تصور بغیر محل جزئی کے نہیں ہوسکتا (کما لایخفی) تو غیریت نہ ہوئی حالانکہ عرض و محل کو بالاتفاق مغایر کہا جاتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر غلط ہے۔

(۳) اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے جیسے واحد من العشرۃ۔ اور عشرہ کے اندر کیا ہے تو اس میں دو خرابی لازم آتی ہے۔ پہلی خرابی تو یہ ہے کہ ہر دو متضایفین کے درمیان مغایرت نہ ہو کیونکہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے ممکن نہیں ہے جیسے اب اور ابن اور دو بھائی، اور جیسے علت و معلول کہ ان سب کے درمیان علاقہ تضایف ہے تضایف کہتے ہیں دو چیزوں کے درمیان اس طرح کے کنکشن کو کہ ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر نہ ہوسکے اور ان دونوں کو متضایفین کہتے ہیں جیسے باپ اور بیٹا کہ باپ کا تعقل و تصور بیٹے کے تصور و تعقل پر موقوف ہے اور ایک بھائی کا (بھائی ہونیکی حیثیت سے) تعقل و تصور دوسرے بھائی کے تعقل و تصور پر موقوف ہے اور جیسے علت و معلول کہ ان میں سے علت کا تعقل و تصور بغیر معلول کے اور معلول کا بغیر علت کے نہیں ہوسکتا۔ یہ سب متضایفین کی مثالیں ہیں۔ بلکہ غیرین بھی متضایفین میں سے ہیں۔ لہٰذا پھر ایک غیر کا تصور بغیر دوسرے غیر کے ممکن نہ ہوا کرے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں بلکہ غیرین کے درمیان اس طرح سے اگر عدم مغایرت ثابت کردی گئی تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا۔

بہرحال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر غیریت کی مذکورہ تعریف کی جائیگی اور وصف اضافت کو جزء و کل میں ملحوظ رکھا جائے گا تو صفات میں مغایرت ثابت ہوگی حالانکہ یہ باطل ہے اور عرض جزئی اور محل جزئی میں عدم مغایرت ثابت ہوگی اور یہ بھی باطل ہے اور متضایفین میں عدم مغایرت ثابت ہوگی بلکہ غیرین میں بھی عدم مغایرت ثابت ہوگی اور یہ بدیہی البطلان ہے کما لایخفی اسلئے جواب باطل ہے۔

فان قیل لِمَ لا یجوزُ اَن یکون مراد ھُمَا انھا لا ھو بحسب المفھوم و لا غیرہ بحسب الوجود کما ھو حکم سائر المحمولات بالنسبۃ الی موضوعاتھا فانہ یشترط الاتحاد بینھما بحسب الوجود لیصح الحمل والتغایرُ بحسب المفھوم لیفید کما فی قولنا الانسان کاتبٌ بخلاف قولنا الانسان حجرٌ فانہ لا یصح و قولنا الانسان انسانٌ فانہ لا یفید۔ قلنا لأنّ ھذا انما یصح فی مثل العالم والقادر بالنسبۃ الی الذات لا فی مثل العلم والقدرۃ

مع ان الکلام فیہ و لا فی اجزاء الغیر المحمولۃ کالواحد من العشرۃ والید من زید

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ ان دونوں سے (عینیت و غیریت سے) یہ مراد ہو کہ صفات عین ذات نہیں مفہوم کے اعتبار سے اور غیر ذات نہیں وجود کے اعتبار سے جیسا کہ تمام محمولات کا یہی حکم ہے ان کے موضوعات کیطرف نسبت کرتے ہوئے اسلئے کہ ان دونوں (موضوع ومحمول) کے درمیان باعتبار وجود کے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل صحیح ہو جائے اور باعتبار مفہوم کے تغایر شرط ہے تاکہ حمل مفید ہو جیسے ہمارے قول الانسان کاتبٌ کے اندر، بخلاف ہمارے قول الانسان حجرٌ کے کیونکہ یہ صحیح نہیں اور بخلاف ہمارے قول الانسان انسانٌ کے کیونکہ یہ مفید نہیں۔ تو ہم جواب دینگے اسلئے کہ یہ (تاویل) صحیح ہو سکتی ہے عالم اور قادر کے مثل میں نسبت کرتے ہوئے ذات کیطرف نہ کہ علم و قدرت کے مثل میں باوجود اس بات کے کہ گفتگو اسی میں ہے (علم و قدرت کے مثل میں) اور نہ اجزاء غیر محمولہ میں جیسے عشرہ میں سے ایک اور زید کا ہاتھ۔

تشریح صاحب مواقفؒ نے اشاعرہ کے کلام لاہو ولا غیرہ کی ایک توجیہ پیش فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غیریت کی تفسیر پر معتزلہ کیطرف سے اعتراضات کی بھرمار ہے جس کا منظر آپ مشاہدہ کرتے چلے آرہے ہیں) لہٰذا ان اعتراضات سے بچنے کیلئے یوں کہنا چاہئے کہ اشاعرہ کی مراد لاہو سے تغایر مفہوم ہے اور لاغیرہ سے دونوں کا خارج میں متحد ہونا ہے جیسا کہ حمل کے مسئلہ میں یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے یعنی حمل کیلئے یہ اصول مسلّم ہے کہ موضوع اور محمول میں من وجہٍ اتحاد اور من وجہٍ تغایر ضروری ہے۔ اتحادِ محض کی صورت میں حمل مفید نہ ہوگا، اور تغایرِ محض کی صورت میں حمل ہی نہیں ہوتا ہاں اگر موضوع اور محمول دونوں کا مفہوم الگ الگ ہو مگر خارج میں دونوں کا وجود ایک ہو تو درست ہے جیسے الانسان کاتب میں حمل درست ہے کیونکہ مفہوم میں تغایر ہے اور وجود دونوں کا ایک ہے کیونکہ کاتب اور انسان کا خارج میں ایک ہی وجود ہے، اور الانسان حجرٌ حمل درست نہیں کیونکہ وجودِ خارجی میں اتحاد نہیں ہے اور الانسان انسانٌ کا حمل صحیح نہیں کیونکہ مفہوم کا تغایر نہیں ہے۔ بہرحال جس طرح موضوع اور محمول کے مسئلہ میں اتحادِ وجود اور تغایرِ مفہوم کو حمل کیلئے ضروری قرار دیا گیا ہے ایسے ہی صفات کے مسئلہ میں بھی ہو سکتا ہے یعنی صفات عینِ ذات نہیں کیونکہ مفہوم میں تغایر ہے اور غیر ذات بھی نہیں کیونکہ خارج میں دونوں کا وجود متحد ہے، تو جب یہ توجیہ پیشِ نظر رہے گی مذکورہ اعتراضات سے چھٹکارا مل جائے گا مگر شارح ان کی اس توجیہ سے متفق نہیں بلکہ اس کی تردید فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضور والا آپ کی یہ توجیہ اس وقت درست ہوتی جبکہ ہم ذات اور مشتقات سے بحث کرتے جیسے عالم و قدیر وغیرہ تو یہاں حمل درست ہوتا اور آپکی توجیہ یہاں منطبق ہو جاتی، مگر کیا کیا جائے ہمارا موضوع سخن مشتقات سے

وابستہ نہیں بلکہ مبادیٔ مشتق سے ہم بحث کر رہے ہیں یعنی علم وقدرت وغیرہ سے، تو یہاں تو حمل ہی درست نہیں ہے کیونکہ وصفِ محض کا ذات پر حمل نہیں ہوا کرتا تو یہاں کیا جواب دوگے؟ اسی طرح اجزاءِ غیر محمولہ میں بھی یہ جواب نہیں چل سکتا کیونکہ وہاں حمل ہی جائز نہیں ہوتا؟

سوال :- اجزاءِ غیر محمولہ کا کیا مطلب ہے؟

جواب :- مرکبات کی دو قسمیں ہیں۔ ذہنیہ اور خارجیہ۔ مرکباتِ ذہنیہ کے اجزاء کا کل پر بھی حمل جائز ہے اور آپس میں اجزاء کے اندر بھی حمل ہے جیسے الانسان ناطقٌ، الانسان حیوانٌ، الناطق حیوان سب جائز ہے مگر مرکباتِ خارجیہ میں تو جزء کا کل پر حمل جائز ہے اور نہ اجزاء میں سے بعض کا بعض پر حمل جائز ہے۔ لہٰذا نہیں کہہ سکتے کہ سیمنٹ مکان ہے، یا لوہا کمرہ ہے، یا لوہا گارا ہے۔

جب یہ اصول ذہن نشین ہو گئے تو اب سمجھئے کہ ایک کا دس پر اور دس کا ایک پر حمل درست نہیں ہے لہٰذا نہیں کہہ سکتے کہ ایک دس ہے یا دس ایک ہے۔ کیونکہ یہ موجوداتِ ذہنیہ میں سے نہیں ہے، اور ایسے ہی زید اور اس کا ہاتھ ان میں بھی حمل ناجائز ہے، نہیں کہہ سکتے کہ زید اس کا ہاتھ ہے یا ہاتھ زید ہے کیونکہ مرکب خارجی ہے مرکب ذہنی کے اجزاء جنس وفصل ہیں جہاں حمل جائز ہے۔ لہٰذا اب یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ الواحد من العشرۃ، اور ید زید کو اجزاءِ غیر محمولہ کیوں کہا گیا ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ آپکی توجیہ صرف مشتقات میں ہی چل سکتی تھی جس سے ہمیں بحث نہیں۔ صفات (مبادی) میں اور اجزاءِ غیر محمولہ میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی اسلئے آپ کا جواب غلط ہے۔

تنبیہ :- صاحب مواقف پر نکیر تسامح سے خالی نہیں کیونکہ وہ حمل سے بحث ہی نہیں کر رہے ہیں بلکہ انھوں نے وجود کے اتحاد کو اور مفہوم کے تغایر کو ثابت کیا ہے اور یہ ضروری نہیں کہ جہاں پر بھی مفہوم کا تغایر اور وجود کا اتحاد ثابت ہو جائے وہاں حمل بھی صحیح ہو کیونکہ محققین کی تصریح موجود ہے کہ لوازم ماہیت اور ماہیت کا وجود متحد ہے جیسے زوجیت چار کیلئے، کہ زوجیت لازم ماہیت ہے اور اربعہ ماہیت ہے اور دونوں کا وجود متحد ہے اور مفہوم دونوں کا ظاہر ہے کہ متغایر ہے اس کے باوجود بھی حمل درست نہیں ہے۔ جفت چار ہے، نہ کہا جائے گا۔ نیز انھوں نے صفات کے اندر یہ تاویل وتوجیہ کی ہے اجزاءِ غیر محمولہ کی نہیں کہ اس کے ذریعہ ان پر اعتراض تھوپ دیا جائے۔ نیز علم وقدرت کے ذات پر حمل کی نفی تصریحاتِ حکماء کے خلاف ہے، وہ تو کہتے ہیں کہ واجب ہی علم ہے وہی عالم ہے وہی معلوم ہے اول صورت میں وصف کا ذات پر حمل کیا ہے اور اہل لغت نے دقائق وحقائق سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے ایسے حمل کا استعمال نہیں کیا۔

وَذكرَ في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليدِ من زيدٍ غيرهُ مما لم يقل به

احدٌ من المتکلمین سوی جعفر بن حارث وقد خالف فی ذٰلک جمیع المعتزلۃ وعُدَّ ذٰلک من جہالاتہ وھذا لان العشرۃ اسمٌ لجمیع الافراد متناولٌ لکل فردٍ مع اغیارہٖ فلو کان الواحد غیرھا لصار غیر نفسہ لانہ من العشرۃ وان تکون العشرۃ بدونہ وکذا لو کان ید زیدٍ غیرہٗ لکان الید غیر نفسھا ھذا کلامہ ولا یخفی ما فیہ ۔

ترجمہ اور تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ الواحد من العشرۃ اور ید زید کا اس کا غیر ہونا ان باتوں میں سے ہے جس کا متکلمین میں سے کوئی قائل نہیں علاوہ جعفر ابن حارث کے اور اس سلسلہ میں تمام معتزلہ نے (اس کی) مخالفت کی ہے اور اسکو اسکی جہالات میں سے شمار کیا گیا ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد کا نام ہے جو شامل ہے ہر اس فرد کو جو اپنے اغیار کے ساتھ ملحوظ ہے تو اگر واحد عشرہ کا غیر ہو تو واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائیگا اسلئے کہ وہ ایک عشرہ میں سے ہے اور یہ بات لازم آئے گی کہ عشرہ بغیر ایک کے پایا جائے، اور ایسے ہی اگر زید کا ہاتھ زید کا غیر ہو تو ہاتھ ہاتھ کا غیر ہو جائے گا۔ یہ ہے ان کا کلام اور پوشیدہ نہیں ہے وہ بات جو اس میں ہے۔

تشریح سیف الحق شیخ ابوالمعین میمونی نسفیؒ نے اپنی کتاب "تبصرۃ الادلہ" میں اشاعرہ کی وکالت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اجزاء غیر محمولہ بھی کل کا غیر شمار نہیں ہوتے۔ لہٰذا الواحد من العشرہ بھی عشرہ کا غیر نہ ہونا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ الواحد من العشرۃ کو غیر عشرہ اور ید زید کو غیر زید متکلمین میں سے کسی نے نہیں کہا علاوہ جعفر ابن حارث معتزلی کے جس میں وہ متفرد ہے، اس کے یوں کہنے پر تمام معتزلہ نے اس کی مخالفت کی یہانتک کہ انھوں نے اسکو اپنی قوم کے مذہب سے خارج کر دیا اور وجہ اس کے قول کے باطل ہونیکی یہ ہے کہ اگر واحد عشرہ کو غیر عشرہ قرار دیا جائے تو چونکہ عشرہ ایک کو بھی شامل ہے اور دیگر آحاد کو بھی، تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ واحد واحد کا غیر ہے، ایسے ہی اگر زید کے ہاتھ کو غیر زید قرار دیا جائے تو یہ بات لازم آئیگی کہ ید زید غیر ید زید ہے حالانکہ یہ باطل ہے، تو خلاصہ ان کے کہنے کا یہ ہوا کہ جب اجزاء غیر محمولہ میں لا ہو اور لا غیرہ صادق ہے تو صفات بھی لا ہو ولا غیرہ ایسے ہی درست ہے اور اعتراض بیجا ہے مگر شارح نے اس پر بھی نکیر فرمائی اور کہا ولا یخفی ما فیہ یعنی اس تقریر کی خامی اہل نظر پر پوشیدہ نہیں ہے کیونکہ انھوں نے جو فرمایا کہ اگر واحد من العشرہ کو غیر عشرہ مانا جائیگا تو یہ بات لازم آئیگی کہ واحد اپنے نفس کا غیر ہو جائے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اگر کوئی چیز کسی چیز کے مغایر ہے تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ اس چیز کے ہر ہر جزء کے بھی مغائر ہو گی یہانتک کہ یہ خرابی لازم آئے کہ واحد غیر واحد ہو جائے مثلاً بریانی اور گوشت میں مغایرت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بریانی کے ہر ہر جزء کا مغائر ہو۔

تنبیہ(۱):۔ وان تکون العشرۃ تمام نسخوں میں عبارت اسی طرح ہے اور یہ بتقدیر لزم صادر پر عطف ہے۔ اب اس کے معنیٰ ہوں گے لزم ان یوجد العشرۃ بدونہ۔

تنبیہ(۲):۔ شارحؒ نے لا ھو ولا غیرہ کی ساری توجیہات کی دھجیاں بکھیر دیں، تو آخر شارح کیا فرمانا چاہتے ہیں؟ تو شارح کا خیال ماقبل میں گذر چکا ہے فالاولیٰ ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمۃ لا ذات وصفات۔

تنبیہ(۳):۔ صفاتِ باری کا مسئلہ بہت ہی نازک ہے اور اس میں اختلافات کثیرہ ہیں جنکی تفاصیل گذر چکی ہیں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے شرح میزان العقائد میں صفات کو عینِ ذات قرار دیا ہے شاید انھوں نے بھی زائد علی الذات کہنے کو منافیٔ توحید سمجھا اور یہی معتزلہ کا مسلک ہے اور بعض صوفیاء بھی بحرِ توحید میں استغراق کیوجہ سے عینیت کے قائل ہوئے مگر کامل غور وخوض اور تتبع کے بعد وہی اقرب الی الصواب۔ معلوم ہوتا ہے جو اہلسنت والجماعت کا مسلک ہے اور حقائق کے مختلف ہونے کیوجہ سے انکو زائد علی الذات قرار دیا نہ کہ وجودِ خارجی کے اعتبار سے زائد کہا ہو، پھر وہ لوازم ماہیت جو ضروری الثبوت ہوں ان کے اثبات کیلئے کسی علت کی احتیاج نہیں ہوتی اور نہ لازم کا ملزوم سے انفکاک درست ہوتا اور نہ دونوں کا مفہوم ایک ہوتا۔ لہٰذا ہی لا ھو ولا غیرہ پر اعتراض تسامح ہوگا۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ اوصافِ اصلیہ اور صفاتِ خانہ زاد منفک نہیں ہوتیں، اور صفات نہ مخلوق ہیں کہ حادث ہو جائیں بلکہ صادر ہیں جس کے لئے نہ حدوث ہوگا اور نہ بالکلیہ مثل ذات کے انمیں استقلال ہوگا البتہ احتیاج سے مبرا ہونگی کیونکہ لوازم ماہیت کا یہی خاصہ ہے جیسے شعاعیں سورج سے صادر ہیں جس میں آفتاب کا کوئی اختیار نہیں ہے، تحققِ ذات میں استقلال ہے اور تحققِ صفات میں استقلال نہیں ہے اور اسکو احتیاج و افتقار سے بھی تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ تو اس تقریر سے صفات کا ثبوت ہوا اور توحید بھی برقرار رہی۔ فافہم وتدبر فانہ من مزالق الاقدام۔ (بندہ محمد یوسف تاؤلوی دارالعلوم دیوبند)

وھی ای صفاتہ الازلیۃ العلم وھی صفۃ ازلیۃ تنکشف المعلومات عند تعلقھا بھا والقدرۃ وھی صفۃ ازلیۃ توثر فی المقدورات عند تعلقھا بھا والحیوۃ وھی صفۃ ازلیۃ توجب صحۃ العلم والقوۃ وھی بمعنی القدرۃ۔

ترجمہ اور وہ یعنی اسکی صفاتِ ازلیہ علم ہے، اور یہ ایسی صفتِ ازلیہ ہے کہ معلومات منکشف ہو جاتے ہیں اس صفت کے متعلق ہونے کے وقت معلومات کے ساتھ اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفتِ ازلیہ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے صفتِ قدرت کے متعلق ہونیکے وقت میں

مقالات کے ساتھ، اور حیوٰۃ ہے اور یہ ایسی صفتِ ازلیہ ہے جو صحتِ علم کو واجب کرتی ہے اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنیٰ میں ہے۔

تشریح ماقبل میں قولہ صفات ازلیۃ" آیا تھا۔ ھی کا مرجع وہی صفات ازلیۃ ہے۔ اب تک صرف اتنا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی بہت سی صفات ہیں، ماتن انکی تفصیل کر رہے ہیں کہ وہ صفات کون کون سی ہیں۔ اور صفات کی تفصیل سے قبل یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں (۱) ذاتیہ (۲) صفاتِ افعال۔ ماتریدیہ کے نزدیک صفاتِ ذاتیہ آٹھ ہیں۔ علم، قدرت، سمع، بصر ارادہ، تکوین، حیوٰۃ، کلام۔ اور ان کے علاوہ صفات، صفاتِ افعال ہیں۔

اشاعرہ کا کہنا ہے کہ تکوین کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ ارادہ صفتِ مستقلہ ہے جس میں بہت سی صفات اضافیہ ہیں، مثلاً جب ارادہ کا تعلق خلق اور رزق وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے تو اسی مناسبت سے تخلیق یا ترزیق وغیرہ صفات بروئے وجود آتی ہیں اور ماتریدیہ صفتِ تکوین کو ایک مستقل صفت مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کی بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزیق، تصویر، احیاء، اماتۃ وغیرہ۔ کما سیاتی تفصیلہ۔

علم کی تعریف:۔ علم اس صفتِ ازلیہ کا نام ہے کہ جسوقت اس کے ساتھ معلومات متعلق ہوں تو وہ معلومات منکشف ہو جائیں اور مکمل طور سے واضح ہو جائیں۔

سوال:۔ اگر اللہ تعالیٰ کو ازل ہی سے یہ بات معلوم ہو کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلافِ واقع ہے کیونکہ ازل میں زید موجود نہ تھا لہٰذا گھر میں موجود اور نہ موجود ہونیکا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ سوال تو اب وجود زید کے وقت کا ہے کہ زید گھر میں ہے؟

اور اللہ تعالیٰ کو اگر ازل میں اس بات کا علم تھا کہ زیدٌ سیدخل الدار تو جب زمانہ موجودہ میں زید داخلِ دار ہوا تو سیدخل کا علم داخلٌ میں تبدیل ہو گیا یعنی جو علم ازل میں مستقبل سے متعلق تھا وہ حال میں حال سے متعلق ہو گیا لہٰذا علمِ الٰہی میں تغیر واقع ہوا اور یہ شانِ خداوندی کے منافی ہے؟

جواب:۔ معلومات کے ساتھ علم کا تعلق دو طرح کا ہوتا ہے (۱) وہ علم جو ازل میں جملہ ممکنات و ممتنعات سب سے متعلق ہوتا ہے یہ تو قدیم ہے اور یہ علم مستقبل کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی یہ علم محدثات کے ساتھ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ محدث زمانہ مستقبل میں معرضِ ظہور میں آئے گا (۲) علم کے وہ تعلقات جو متجدد اور روز بروز پیدا ہونیوالی اشیاء کے ساتھ ہوتے ہیں یعنی جب کوئی چیز پیدا ہوتی ہے تو اس متجدد سے بھی علم کا ایک تعلق ہوتا ہے۔ ان دونوں میں سے قسم اول قدیم اور ازلی ہے اور قسمِ ثانی حادث اور غیر ازلی ہے۔ چنانچہ سیدخل زید کا علم اللہ تعالیٰ کو ازل ہی سے ہے اور جب زید داخل ہو گیا تو یہ سیدخل والا علم حال سے متعلق ہو گیا کہ داخل ہے اور جب خارج ہو گیا تو اب وہی علم سیدخل زمانہ ماضی سے متعلق ہو گیا تو علم سیدخل ازلی اور قدیم ہے اور آخر کے دونوں حادث ہیں۔ اب خلجان بھی دور کر لینا چاہئے کہ آخر کے دونوں علموں میں جو بظاہر

تغیر مفہوم ہو رہا ہے وہ علم میں تغیر نہیں بلکہ علم کے متعلق یعنی دخول کا تغیر ہے اسی متعلق کے تغیر سے بظاہر یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ علم الٰہی میں تغیر ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے لہٰذا علم جو باری تعالیٰ کی صفاتِ ازلیہ میں سے ہے اس کا حدوث سے متاثر ہونا لازم نہیں آئیگا۔

اگر یہ بات سمجھ میں نہ آتی ہو تو ایک مثالِ محسوس سے اسکو سمجھئے کہ جب انسان کسی کھمبے کے ارد گرد گھومتا ہے تو کبھی وہ کھمبے کی کسی سمت میں ہوتا ہے اور کبھی دوسری جہت میں تو یہ جہات کا بدلنا گھومنے والے کے اعتبار سے ہے کھمبے کے اعتبار سے نہیں کیونکہ کھمبا تو اپنی جگہ قائم اور موجود ہے بعینہٖ اسی طرح صفاتِ باری میں علمِ ازلی کو بمنزلہ کھمبا سمجھئے کہ تمام معلومات اس کے گرد چکر کاٹتی ہے اور وہ سب کا محور ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حقیقتِ علم کیا ہے؟ کے متعلق حکماء اور علماء کے اقوال نقل کر دیئے جائیں۔

(۱) چنانچہ ارسطو نے کہا کہ علم ایک ایسی صورت ہے جو ذاتِ باری میں مرتسم اور نقش ہے یعنی جملہ اشیاء معلومات کی تصاویر ہیں جو ذاتِ باری میں منقش اور موجود ہیں، ان تصاویر اور نقوش کا نام علم ہے۔

یہاں یہ شبہہ پیدا ہوگا کہ جب بہت سے نقوش باری تعالیٰ کی ذات میں مرتسم ہیں تو واحد حقیقی میں کثرت لازم آئے گی حالانکہ ارسطو تکثر کا قائل نہیں بلکہ تعدد سے بچنے کیلئے اس نے صفاتِ باری کا بھی انکار کر دیا مگر یہاں کثرت لازم آرہی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واحد حقیقی میں کثرت کا لزوم نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ نقوش، اور تصاویر باری تعالیٰ سے مؤخر ہیں جیساکہ معلول علت سے مؤخر ہوتا ہے مگر دونوں لازم وملزوم ہوتے ہیں، اسی طریقہ پر وہ تصاویر اور ذاتِ باری تعالیٰ بھی لازم وملزوم ہیں مگر فرق یہ ہے کہ ذات علت ہے جو مقدم ہے اور نقوش معلول ہیں اور مؤخر ہیں۔

(۲) شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے علم کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ذاتِ باری اور معلومات کے مابین نسبت کا نام ہے اور نسبت انتہائی واضح منکشف اور روشن ہوتی ہے۔

(۳) افلاطون کا کہنا ہے کہ علم ان نقوش وتصاویر کا نام ہے جو ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہیں۔

والقُدرة الخ۔ یہ باری تعالیٰ کی دوسری صفتِ قدرت کا بیان ہے جس کی تعریف شارح نے یوں فرمائی کہ قدرت اس صفتِ ازلی کا نام ہے کہ جب مقدورات اس صفت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو وہ صفت مقدورات میں مؤثر اور اثر انداز ہوتی ہے۔ اب یہاں قدرتی طور سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مقدورات کا صفات کے ساتھ تعلق حادث ہے یا قدیم اس سلسلہ میں علماء سے تین اقوال منقول ہیں چنانچہ جو حضرات تکوین کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ تعلق قدیم ہے یعنی مقدورات کے ساتھ صفتِ قدرتِ الٰہی ہمیشہ ہمیش سے متعلق ہے کیونکہ یہ بات درست اور صحیح ہے کہ باری تعالیٰ جب چاہیں اپنی وسیع قدرت کے مطابق مقدورات کو بروئے وجود لا کھڑا کریں، ایسا نہیں ہے کہ کسی بھی وقت ایسا کرنے سے مجبور اور معذور ہو۔ لہٰذا جب مقدورات کا ذاتِ باری سے ہر وقت صدور ہو سکتا ہے تو بلاشبہ یہ تعلق قدیم ہوگا۔ اور اگر قدیم تسلیم نہ کیا جائے تو کہنا پڑے گا

کہ بعض اوقات میں صدور مقدورات پر باری تعالیٰ قادر نہ تھا جبکہ یہ بات مبنی علی العجز ہے جو شانِ خداوندی کے منافی ہے۔ اور جو حضرات تکوین کے قائل نہیں ان میں دو جماعتیں ہوگئیں۔

بعض تو کہتے ہیں کہ قدیم ہے کیونکہ ازل ہی میں باری تعالیٰ کی قدرت اس چیز سے متعلق ہے کہ فلاں چیز فلاں مخصوص وقت میں صفحۂ وجود پر آئیگی چنانچہ جب وہ مخصوص وقت آجاتا ہے تو وہ چیز معرضِ وجود میں آجاتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تعلق قدرت مع المقدورات قدیم ہے۔

اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نہیں قدیم نہیں بلکہ حادث ہے یعنی قدرت مقدورات سے اس وقت متعلق ہوتی ہے جب اس شئی کو معرضِ وجود میں لانا ہوتا ہے اور یہی بات عند تعلقہا بہا سے بھی سمجھ میں آتی ہے نیز اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ شارح علام کا مختار یہی آخری قول ہے۔

وَالحَیٰوۃُ الخ۔ حیات صفاتِ باری میں سے ایک ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ یہ اس صفتِ ازلیہ کا نام ہے جس سے علم و ادراک کی صحت ہوتی ہے یعنی جس میں یہ ہوگی تو ضروری ہوگا کہ وہاں علم اور قدرت ہو۔ فتدبر

وَالقوۃ الخ:۔ قوت بھی منجملہ صفاتِ باری کے ہے۔ اس کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ قدرت کے ہم معنیٰ اور اس کا مرادف ہے۔ جب یہ قدرت کا مرادف ہے تو خواہ مخواہ اسکو کیوں ذکر کیا گیا؟ اس لئے ذکر کیا کہ یہ بات آپ کے علم میں آجائے کہ دونوں مترادف ہیں۔ اور عدم تذکرہ کی صورت میں یہ بات واضح نہ ہوتی مگر یہ خلجان باقی رہے گا کہ جب ترادف ہی بتلانا تھا تو دونوں کے ساتھ کیوں نہیں ذکر کیا گیا یعنی والقدرۃ والقوۃ کہہ دیا جاتا؟ قوت کو ذکر کرنیکا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ بات معلوم ہوجائے کہ ذاتِ باری کے لئے القوی کا استعمال صحیح ہے۔

وَالسَّمعُ وهِیَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالمَسْمُوعَاتِ وَالبَصَرُ وهِیَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالمُبْصَرَاتِ فَتُدرِكُ بِهِمَا اِدرَاكًا تَامًّا لَا عَلٰی سَبِيلِ التَّخَيُّلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلٰی طَرِيقِ تَأثُّرِ حَاسَّةٍ ووصولِ هَوَاءٍ وَلَا يَلزَمُ مِن قِدَمِهِمَا قِدَمُ المَسمُوعَاتِ وَالمُبصَرَاتِ كَمَا لَا يَلزَمُ مِن قِدَمِ العِلمِ وَالقُدرَةِ قِدَمُ المَعلُومَاتِ وَالمَقدُورَاتِ لِاَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ تَحدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالحَوَادِثِ۔

ترجمہ اور سمع ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مسموعات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اور بصر ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مبصرات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے پس ان کا (مسموعات و مبصرات کا) ان دونوں کے ذریعہ (سمع و بصر کے) ادراک تام کے ساتھ ادراک کرلیا جاتا ہے تخیل اور توہم کے طریقہ پر نہیں اور نہ کسی حاسہ کے متاثر ہونیکے اور ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر اور ان دونوں کے (سمع و بصر کے) قدیم ہونے سے مسموعات و مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیساکہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور

مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اسلئے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں جن کیلئے حوادث کیساتھ تعلقات پیدا ہوتے رہتے ہیں

تشریح سمع اور بصر بھی صفات باری تعالیٰ ہیں سے ہیں۔ سمع کا تعلق مسموعات سے۔ اور بصر کا مبصرات سے ہوتا ہے اور جس وقت ان دونوں صفات کا تعلق اپنے اپنے متعلقات سے ہوتا ہے تو ان صفات کے ذریعہ ان متعلقات کا مکمل اور پورے طریقے سے ادراک کر لیا جاتا ہے۔ اور یاد رکھنا چاہئے کہ ایک ادراک بذریعۂ علم ہوتا ہے تو سمع و بصر کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ ادراک علمی کے بعد کا ادراک ہے اور اس کا نمبر علم کے ذریعہ ادراک سے مؤخر ہوتا ہے۔

لا علیٰ سبیل التخیل:۔ تخیل کی تعریف ہے۔ ان صورتوں کا ادراک کرنا جو خیال میں جمع ہو جاتی ہیں (خیال کی تعریف گذر چکی)، مثلاً کسی کو ایک مرتبہ دیکھ لیا یا کوئی آواز ایک مرتبہ سن لی تو ان دو چیزوں کی ایک خاص شکل اور صورت ذہن میں بیٹھ جاتی ہے اور جب کبھی دوبارہ زید کی تصویر یا وہ آواز نگاہوں کے سامنے آتی ہے یا کانوں میں آتی ہے تو آٹومیٹک طور سے تصور ہوتا ہے اس کو کبھی سنا اور دیکھا تھا۔ اسی کا نام تخیل ہے اور تخیل کے ذریعہ جو ادراک کیا جاتا ہے وہ براہ راست سمع اور بصر کے ذریعہ ادراک سے کم درجہ رکھتا ہے کیونکہ ادراک تخیلی میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے اور ادراک سمعی اور بصری براہ راست ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مثال میں زید کی صورت اور وہ آواز جب پہلی مرتبہ سامنے آئی تھی تو چونکہ یہ ادراک سمعی و بصری ہے اسلئے یہ افضل اور قوی ہے ادراک تخیلی سے۔

توہم:۔ اس کی تعریف یہ ہے کہ محسوسات میں کچھ معانی جزئیات ہوتے ہیں جو غیر محسوس ہوتے ہیں۔ ایسے معانی جزئیہ کے ادراک کا نام توہم ہے۔ مثلاً زید ایک محسوس شئی ہے اس میں معانی جزئیہ غیر محسوسہ مثلاً علم اور شجاعت کا وجود ہے ان معانی کا ادراک وہم سے کیا جاتا ہے، سمع وغیرہ سے نہیں کیا جا سکتا۔ کہنا یہ ہے کہ توہم کا ادراک ادراک سمعی اور بصری سے نیچے اور حقیر ہے۔

مفہوم:۔ تخیل اور توہم کی توضیح کے بعد عبارت کا مفہوم سمجھئے! درحقیقت لا علی سبیل التخیل والتوہم سے ادراگا تاما کی تاکید مقصود ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ مبصرات اور مسموعات کا ادراک بذریعہ سمع اور بصر کرتے ہیں تخیل اور توہم کے ذریعہ ان دونوں کا ادراک نہیں کیا جاتا یعنی باری تعالیٰ نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مقام سمع اور بصر کے مقابلے میں گھٹیا اور حقیر ہے۔ کما مر تفصیلہ الآن۔

ولا علیٰ طریق تاثر حاسة ووصول هواء۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ جس طریقہ سے ہم مسموعات اور مبصرات کا ادراک کرتے ہیں بذریعہ حواس کے یعنی آنکھ اور کان کے ذریعہ ہی ہم اشیاء کو دیکھتے اور سنتے ہیں بعینہٖ اسی طریقے پر اللہ تعالیٰ بھی مسموعات کا ادراک بذریعہ سمع اور مبصرات کا ادراک بذریعہ بصر کرتے ہیں۔ گویا مبصرات و مسموعات کے ادراک کیلئے معتزلہ تاثیر حواس کو ضروری قرار دیتے ہیں (باری تعالیٰ کے لئے بھی) اسی طریقہ سے مسموعات کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ جب کوئی آواز کہیں سے صادر ہوتی ہے تو وہ پہلے ہوا میں متکیف

اور محلول ہوتی ہے پھر ہمارے کانوں تک اسکی رسائی ہوتی ہے، یہی بات مسموعات باری تعالیٰ میں بھی ہے کہ کوئی آواز ہوا میں متکیف ہوکر باری تعالیٰ تک پہونچتی ہے۔ عبارت مندرجۂ بالا میں شارح نے معتزلہ کے انھیں خیالات کی تردید کی اور فرمایا کہ ذات باری مسموعات کا ادراک اور مبصرات کا ادراک کرتے تو ہیں مگر یہ ادراک ایسا نہیں ہوتا کہ اس کے حواس یعنی سمع وبصر کے تاثر کی ضرورت پیش آئے بلکہ بغیر سمع وبصر کے ہی ادراک کرلیتے ہیں۔ اس طریقے سے مسموعات میں وصول کیلئے تکیف ہوا کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اور معتزلہ نے جو بات کہی ہے وہ باری تعالیٰ کو حیوانات اور محدثات پر قیاس کرکے کہی ہے جبکہ یہ قیاس مع الفارق اور قیاس الغائب علی الحاضر ہے جو کہ قطعی غلط اور حماقت مآبی ہے۔

دلچسپ جواب ایک شخص نے حکیم الامت ترجمان القرآن فقیہ بے نظیر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہٗ سے عرض کیا کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ بغیر آنکھ وکان کے کیسے دیکھتے سنتے ہیں جبکہ اس کے لئے آنکھ اور کان کا ہونا انتہائی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ حکیم الامت نے جواب دیا کہ بتلاؤ! آنکھیں کس چیز کی مدد سے دیکھتی ہیں؟ آنکھوں کو کتنی آنکھیں ہوتی ہیں کہ جن کے ذریعہ وہ دیکھتی ہیں۔ ظاہر سی بات ہے کہ وہ خود ہی دیکھتی ہیں بلا کسی مدد کے اسی طریقے پر باری تعالیٰ کو بھی سمجھنا چاہئے۔

ولا یلزم من قدمهما الخ :- ابھی ابھی یہ بات ذکر کی گئی تھی کہ صفت سمع، بصر ازل ہی سے ہیں اور ان کا تعلق مسموعات اور مبصرات سے ہوتا ہے اور چونکہ مسموعات ومبصرات حادث ہیں تو جب ان کا تعلق صفات ازلیہ سے ہوگا تو ان مسموعات وغیرہ کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا کیونکہ قدیم کا متعلق قدیم ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے؟ اسی کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ مسموعات اور مبصرات کے تعلق مع صفت البصر والسمع سے ان کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا۔ جس طریقے پر علم وقدرت کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات یعنی مقدورات ومسموعات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ چاروں ایسی صفات ہیں جو قدیم تو ہیں مگر ان کے متعلقات وہ حادث ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ دونوں صفات جب اپنے متعلقات سے ملتی ہیں تو باری تعالیٰ ان کا ادراک کرتے ہیں اور یہ ادراک مکمل اور غیر ناقص ہوتا ہے۔ نیز یہ بذریعۂ تخیل توہم اور بذریعۂ حواس سمع وبصر کے حاصل نہیں کیا جاتا۔ آخری بات ہے کہ سمع اور بصر کے قدم سے متعلقات کا قدم اس بناء پر لازم نہیں آتا کہ یہ صفات تو قدیم اور متعلقات حادث ہیں جیسا کہ علم وقدرت میں ہوتا ہے۔

وَالارادةُ والمشيئةُ وهي عبارتانِ عن صفةٍ في الحيِّ تُوجبُ تخصيصَ احد المقدورَين في احد الاوقاتِ بالوقوعِ مع استواءِ نسبةِ القدرةِ الى الكل وكون تعلق العلم تابعًا للوقوعِ وفيما ذُكر تنبيهٌ على الردِّ على من زعم ان المشيئة قديمةٌ والارادة حادثةٌ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالى وعلى مَن زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعلهُ انهُ ليس بمكرهٍ

وَلَاسَاہٍ وَّ لَا مغلوبٍ ومعنیٰ ارادتہٖ فعلَ غیرہٖ انہٗ اٰمِرٌ بہٖ کیف وَ قَدْ اُمِرَ کل مکلّفٍ بالایمان وسائرِ الواجباتِ ولوشاءَ لوَقعَ

ترجمہ اور ارادہ اور مشیئت ہے، اور یہ دونوں عبارت ہیں (مراد ہیں) حی کے اندر ایسی صفت سے جو مقدورین میں سے کسی ایک کی تخصیص کو واجب کرتی ہے وقوع کے ساتھ اوقات میں سے کسی وقت میں کل کی جانب قدرت کی نسبت برابر ہونیکے باوجود اور علم کا تعلق ہونیکے باوجود وقوع کے تابع ہوکر اور اس تقریر میں جو ذکر کی گئی ہے تنبیہ ہے رد کرنے کی ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ مشیئت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنیکے معنیٰ اپنے فعل کو یہ ہیں کہ وہ مکرہ نہیں اور نہ بھولنے والا اور نہ مغلوب ہے اور اس کے ارادہ کرنیکے معنیٰ اپنے غیر کے فعل کے یہ ہیں کہ وہ اس کا آمر ہے یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ ہر مکلف ایمان اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے اور اگر وہ چاہتا تو اس کا وقوع ہوجاتا۔

تشریح یہ دونوں مترادف ہیں۔ کما سیأتی۔

تعریف :- زندہ ذات میں اس بات کی قدرت ہوتی ہے کہ وہ دو چیزوں میں سے جسکو چاہے اختیار کرے اور جس پر چاہے اپنی قدرت چلائے مثلاً وہ چاہے تو کوئی چیز بنائے اور نہ چاہے تو نہ بنائے، دونوں پر اس کو قدرت ہوتی ہے مگر جب مندرجہ صفت دونوں مقدوروں میں سے کسی ایک مقدور کو بعض مخصوص اوقات میں کرنیکا فیصلہ کرے۔ اور ایک مقدور پر اپنی قدرت دکھلائے تو اسی کا نام ہے ارادہ اور مشیئت۔ تو تعریف مختصر الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ صفتِ ارادہ اس صفت کا نام ہے جو زندہ میں ہوتی ہے اور دو مقدوریں سے کسی کو مخصوص اوقات میں معرض وجود میں لانے کا فیصلہ کرتی ہے جب کہ اس صفت کو دونوں مقدور پر برابر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسکے ساتھ علم کا تعلق وقوع مقدور کے بعد ہوتا ہے یعنی جب وہ چیز ارادہ کے تحت آکر موجود ہوجاتی ہے تو اب علم کا تعلق اس موجود سے ہوتا ہے۔

یہ ہوئی ارادہ کی تعریف۔ اس تعریف سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں پہلی تو یہ کہ ارادہ اور قدرت دو علیحدہ صفتیں ہیں۔ قدرت کا تعلق جملہ مقدورات کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وہ وقوع کے درجہ میں ہو یا لاوقوع کے مگر ارادہ کا تعلق ان میں سے کسی ایک ہی کے ساتھ ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔

دوسری بات یہ کہ ارادہ علم سے پہلے ہوتا ہے اور علم ارادہ کے تابع ہوتا ہے یعنی جب مراد کا وقوع ہوجاتا ہے تب علم کا تحقق ہوتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ علم مراد اور مقدور مرجّح کی تصویر اور اس کے مطابق

ہوتا ہے چنانچہ اگر جس کیفیت پر معلوم موجود ہو اگر علم ویسا نہیں ہوگا تو اسکو علم کہنا صحیح نہیں وہ تو جہل ہے اسلئے علم وقوع مراد کے بعد ہی ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقدور کی حقیقت کا علم ارادہ کے بعد ہی ہوگا کیونکہ دریں صورت معدوم کی ایک تصویر اور اس کی حکایت ہے یعنی شئ معدوم کو ارادہ نے اگر مراد کے مطابق کر دیا تو یہ علم ہوگا ورنہ جہل ہے اسلئے کہا گیا کہ علم ارادہ کے بعد ہوگا اور وقوع کے بعد ہوگا اور اس میں تفصیل ہے جس کو نبراس میں بسط سے بیان کیا گیا ہے۔

نوٹ صاحب نبراس نے ارادہ و مشیئت کی مذکورہ تعریف کے متعلق فرمایا کہ یہ مطلق ارادہ اور مشیئت کی تعریف ہے۔ وہ ارادہ جو ذات باری کی صفت ہے اس کی تعریف نہیں ہاں اگر عبارت میں ایک لفظ کا اضافہ کر کے عبارت "عن صفة ازلية" کہدیا جائے تو صفت باری کی تعریف بن جائے گی اور ماتنؒ نے ازلیۃ کو ماقبل کو مدنظر رکھتے ہوئے یہاں ترک کر دیا کہ پہلے ایک دو جگہ آچکا ہے تو یہاں ذکر کرنے کی کیا ضرورت۔

وفیما ذکر تنبیه علی الرد الخ :- ذُکِرَ فعل ماضی مجہول کا صیغہ ہے اور ماذکر سے یہ چیزیں مراد ہیں ارادہ اور مشیئت کا مرادف ہونا۔

انکی تعریف :- بعض حضرات کا خیال ہے کہ مشیئت ایجاد شئ سے مطلقاً متعلق ہوتی ہے اور ارادہ مخصوص وقت میں اس سے متعلق ہوتا ہے اور وہ وقت وہ ہوتا ہے جبکہ مقدور کا وجود ہوتا ہے اور ان کا کہنا ہے مشیئت قدیم ہے۔ ارادہ حادث ہے کیونکہ ارادہ مقدور سے مخصوص وقت میں متعلق ہوتا ہے جب وہ مخصوص وقت چلا جاتا ہے تو ارادہ بھی فنا ہو جاتا ہے، ارادہ کے حادث ماننے کے باوجود یہ فرقہ جس کا نام کرامیہ ہے ارادہ کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم مانتا ہے۔ شارح اس فرقے کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو چیزیں ماقبل میں ذکر کی گئی یعنی ارادہ و مشیئت کا ترادف اور تعریف انھیں چیزوں سے ان کے خیالات کی تردید کیطرف اشارہ ملتا ہے اور وہ اس طریقے پر کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ ارادہ اور مشیئت دونوں مترادف ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ مشیئت قدیم ہے لہٰذا ارادہ بھی قدیم ہوگا اگر اس کو قدیم نہ مانا جائیگا تو ترادف باقی نہیں رہے گا۔

وعلی من زعم الخ :- جماعت معتزلہ میں سے ایک شخص حسین نجار نامی نے ارادہ کی تعریف کرتے ہوئے مندرجہ ذیل باتیں کہی ہیں۔

کہ اگر اس صفت کا تعلق خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہو یعنی یہ مراد ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال کا ارادہ کرتے ہیں تو ارادہ کے معنیٰ یہ ہوں گے اللہ تعالیٰ کوئی فعل کسی کے دباؤ میں آکر نہیں کرتا بھول کر بھی اس کام کو انجام نہیں دیتا اور مغلوب ہو کر بھی انجام نہیں دیتا بلکہ اپنے ارادہ سے کرتا ہے اس صورت ارادہ کی تعریف اور اس کا معنیٰ عدمی ہیں یعنی عدم اکراہ علی اللہ و عدم النسیان و عدم الغلبۃ علیہ تعالیٰ کا نام ارادہ ہے

اور اگر ارادہ کا تعلق بندوں کے افعال سے ہو یعنی یہ مراد ہو کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا ارادہ کرتا ہے تو اس وقت ارادہ حکم کے معنیٰ میں ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ بندوں کو حکم دیتا ہے۔

شارح نے اس خیال کی تردید کی اور فرمایا کہ دیکھو ارادہ مشیئت اور امر ایک چیز نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو ایمان اور فرائض شرع بجالانے کا حکم دیا ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ نافرمان اور نالائق ہیں تو معلوم ہوا کہ صرف "امر" ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتے تو تمام لوگ مومن کامل ہوتے تو اگر ارادہ کو امر کے معنیٰ میں لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ "اللہ نے تمام انسانوں کے ایمان کا ارادہ کیا" مگر اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے باوجود ایمان نہیں لاتے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا عجز لازم آئیگا۔ پس ثابت ہوا کہ مشیئۃ و ارادہ اور امر دونوں دو چیزیں ہیں۔ فتأمل فیہ۔

وَالفعلُ والتخليقُ عبارتانِ عن صفةٍ ازليّةٍ تسمّٰى بالتكوين وَسيجيء تحقيقه وعدَل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق۔

ترجمہ اور فعل اور تخلیق مراد ہیں ایک صفت ازلیہ سے جس کا نام تکوین ہے اور اس کی تحقیق عنقریب آرہی ہے اور مصنف رح نے لفظ خلق سے عدول کیا اسکے استعمال کے شائع ہونیکی وجہ سے مخلوق کے اندر۔

تشریح یہ دونوں بھی منجملہ صفات باری کے ہیں۔ ان کے متعلق تفصیلی بحث آگے آرہی ہے جہاں اس کے جمیع اجزاء پر روشنی ڈالی جاتے گی مگر تاہم دو باتیں مستحضر کر لیجئے۔

اول یہ کہ یہ دونوں صفات الٰہی میں سے ایسی صفت ازلی ہیں جس کا نام تکوین ہے یعنی یہ تکوین کی شاخیں ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہاں عبارت میں دو لفظ ہیں، فعل اور تخلیق، پہلا لفظ ثلاثی مجرد ہے اور دوسرا ثلاثی مزید فیہ ہے جو باب تفعیل کا مصدر ہے، تو مناسب یہ تھا کہ دوسرا لفظ بھی ثلاثی مجرد ہی سے ہوتا یعنی خلق استعمال کیا جاتا، اسکو چھوڑ کر تخلیق کو کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ اس میں مصلحت یہ ہے کہ لفظ خلق کا استعمال مخلوق کے معنیٰ میں کیا جاتا ہے لہٰذا باری تعالیٰ کے لئے وہ لفظ غیر مناسب تھا اسو جہ سے تخلیق کو اختیار کیا گیا ہے۔

وَالترزيق هو تكوينٌ مخصوصٌ صرح به اشارةً الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك ممّا اُسند الى الله تعالىٰ كل منها راجع الى صفةٍ حقيقيةٍ ازليةٍ قائمةٍ بالذات هي التكوين لا كما يزعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال۔

ترجمہ اور ترزیق یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی تصریح فرمادی اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ تخلیق، اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ کے مثل، ان صفات میں سے جو اللہ تعالیٰ کی جانب مسند ہیں انمیں سے ہر ایک اس صفتِ حقیقی کی جانب راجع ہیں جو ازلی ہے، ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے جو کہ تکوین ہے ایسا نہیں ہے جیساکہ اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ تو اضافات ہیں اور صفاتِ افعال ہیں (نہ کہ صفات ذاتیہ)

تشریح ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ تکوین کے سلسلہ میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے ماتریدیہ تکوین کو مستقل صفت قرار دیتے ہیں اور اس کی بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزیق واماتت وغیرہ، جبکہ اشاعرہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں ہے بلکہ اصل ارادہ ہے یہ جس چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، اسی اعتبار سے ایک اور تعلق پیدا ہوجاتا ہے مثلاً اگر ارادہ رزق کے ساتھ متعلق ہوگا تو ایک خاص اضافت یعنی ترزیق متحقق ہوگی وغیر ذٰلک۔ اس مختصر سی بات کو مدِنظر رکھ کر عبارت کا مفہوم سمجھئے۔ شارح ترزیق کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک مخصوص قسم کی تکوین ہے جسکا تعلق رزق سے ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر ترزیق تکوین کی ایک نوع ہے۔

دوسری بات یہ بتلاتے ہیں کہ ترزیق کا ذکر الفعلؔ کے تحت میں ضمناً آچکا ہے کیونکہ فعل ہی کا دوسرا نام تکوین ہے کہ تخلیق وغیرہ جس کی فروعات ہیں، تو ضمناً مذکور ہوجانیکے باوجود ترزیق کو صراحۃً ذکر کیا اس کا ایک خاص منشاء ہے اور وہ یہ ہے کہ تخلیق، ترزیق، تصویر اور احیاء واماتت جتنی بھی صفات ہیں کہ جن کی اسناد ذاتِ خداوندی کیطرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کا مرجع اور اصل تکوین ہے یعنی یہ سب تکوین کی شاخیں ہیں۔ نیز یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ تکوین ایک صفتِ حقیقیہ ہے جو ازل ہی سے ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس تقریرِ مذکور پر متنبہ کرنے کے لئے (کہ صفاتِ مذکورہ تکوین کی فروعات ہیں) ترزیق کو صراحۃً ذکر کیا گیا ہے۔

لا کما یزعم الخ - یعنی اشاعرہ نے جو بات کہی ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں ہے لہٰذا ترزیق وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں ہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو ارادہ سے متعلق ہیں اور صفاتِ افعال ہیں یہ بات اشاعرہ کی درست نہیں ہے۔

تنبیہ :- شارح کے کلام سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ وہ بھی ماتریدیہ کے حامی ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ اس سلسلہ میں اشاعرہ کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد مصنفؒ کے کلام کی شرح کرنا ہے، اصل گفتگو بعد میں کریں گے۔

وَالكلامُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزليةٌ عُبِّرَ عنها بالنظمِ المسمّٰى بالقرآنِ المُرَكَّب مِنَ الحُرُوف وذٰلك لِاَنَّ كُلَّ من يامر وينهٰى ويخبر يجد فى نفسه معنًى ثم يدلّ عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عمّا لم يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدًا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لاوامره ويسمّٰى هٰذا كلامًا نفسيًا على ما اشار اليه الاخطل بقوله **شعر** ان الكلام لفى الفؤاد وانما ❊ جعل اللسان على الفؤاد دليلا۔ وقال عمرؓ انى زورت فى نفسى مقالةً وكثيرًا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلامًا اريد ان اذكره لك

ترجمہ اور کلام ہے اور یہ ایسی صفتِ ازلیہ ہے جسکو اس نظم سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اسلئے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے نفس میں ایک معنیٰ پاتا ہے پھر اس معنیٰ کے اوپر عبارت یا کتابت یا اشارہ کے ذریعہ دلالت کرتا ہے اور یہ (کلام) علم کا غیر ہے اسلئے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسکو نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف کو جانتا ہے۔ اور ارادہ کا غیر ہے اس لئے کہ انسان کبھی ایسی چیز کا حکم کرتا ہے جس کا ارادہ نہیں رکھتا جیسے وہ شخص جو حکم کرے اپنے غلام کو اسکی نافرمانی کو ظاہر کرنیکے ارادے سے اور غلام کی نافرمانبرداری کو ظاہر کرنے کے ارادے سے اپنے اوامر کی، اور نام رکھا جاتا ہے اس کا کلام نفسی جیساکہ اخطل نے اپنے اس قول سے اسکی جانب اشارہ کیا ہے۔ شعر: کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنادیا گیا ہے۔
اور فرمایا حضرت عمرؓ نے کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ سوچ لیا، اور بسا اوقات آپ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ میرے دل میں ایک بات ہے اس کو آپ کے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ صفتِ کلام پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، مگر مناسب سمجھتا ہوں کہ کچھ باتیں عرض کردوں جس سے مطلب بآسانی سمجھ میں آسکے۔

عام حالات میں انسان کے ذہن میں بہت سی باتیں آتی رہتی ہیں مثلاً کسی مقدمہ میں پیشی سے پہلے وکلاء اور بیرسٹر سوچتے ہیں اور ذہن میں باتیں جٹھا لیتے ہیں کہ اگر مخالف نے یوں کہا تو اس کا جواب یہ دوں گا، اور اگر یوں کہا تو یوں کہوں گا، اور جب کورٹ میں جج کے روبرو بحث شروع ہوتی ہے تو پہلے سے سوچی ہوئی باتیں عبارات اور زبان کے ذریعہ ادا ہونے لگتی ہیں۔

جب اتنی بات سمجھ میں آگئی تو اب سمجھئے کہ پہلے سے سوچی ہوئی باتیں کلام نفس کہلاتی ہیں اور بوقتِ تعبیر جو کلام زبانوں سے ادا کیا جارہا ہے وہ کلام لفظی ہے، اب بحث کا اگلا مرحلہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائیگا

کہ کلام نفسی باری تعالیٰ کا ہے اور جب یہ کلام نفسی باری تعالیٰ کی صفت ہوگی تو یہ قدیم بھی ہوگی اور جب اس کلام الٰہی کی تعبیر ہمارے آپ کے سامنے عبارات اور مکتوبات کی شکل میں کی گئی تو یہ کلام لفظی ہے جو حروف اور مخصوص نقوش سے مرکب ہے یہ کلام لفظی حادث ہے، معتزلہ کی سمجھ میں کلام نفسی کی حقیقت نہ آئی، جس کی وجہ سے انھوں نے اس کا انکار کردیا اور وہ فقط کلام لفظی کے قائل ہوئے جسکو انھوں نے حادث کہا۔ یہ بات یاد رہنی چاہئے کہ معتزلہ کے دعویٰ کے دو جزء ہیں۔ اول کلام نفسی کوئی چیز نہیں ہے، دوسرے کلام لفظی حادث ہے اور یہی دونوں جزء محل نزاع ہیں۔ مزید تفصیل ابھی آرہی ہے، بعض حنابلہ نے بربنا جہالت کلام لفظی کو بھی قدیم کہہ دیا (دیکھئے تفصیلہ)

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ کلام ایک ازلی صفت ہے جسکی تعبیر اور ترجمانی قرآن کریم سے کی گئی ہے جو ہمارے اور آپ کے سامنے بشکل حروف موجود ہے۔ مختصر یہ کہ اس صفت ازلیہ کی ترجمانی قرآن کے موجودہ الفاظ کے ذریعہ کی گئی ہے اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ وہ صفت ازلی اور چیز ہے اور یہ قرآن اور ہے، البتہ دونوں میں معبّر عنہ اور معبّر کا فرق ہے کیونکہ جب کوئی حکم دینے یا کسی چیز سے روکنے کا ارادہ ہوتا ہے تو دل اور نفس میں ایک خاص معنیٰ اور مفہوم پیدا ہوتا ہے، اس مفہوم کا نام کلام نفسی ہے اور اسی مفہوم کو کبھی عبارت میں یعنی زبان سے بول کر تعبیر کیا جاتا ہے، کبھی لکھ کر اسکو واضح کیا جاتا ہے وغیرہ، تو وہ کلام جو بشکل عبارت واشارات اور کتابت پیش کیا جاتا ہے اسکو کلام لفظی کہا جاتا ہے اور جو مفہوم اور کلام بوقتِ امر و نہی وغیرہ ذہن میں آتا ہے وہ کلام نفسی ہے، کلام لفظی حادث ہے اور کلام نفسی قدیم ہے۔

وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ الخ۔ صفتِ کلام کے سلسلہ میں بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ اور علم دونوں ایک ہی چیز ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شارح اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ خیال غلط ہے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کلام ایسا کرتا ہے جو خلافِ علم ہوتا ہے یعنی وہ جانتا کچھ ہے اور کلام اس کے خلاف کرتا ہے جیساکہ جھوٹ میں ہوتا ہے کہ انسان خلافِ علم کلام کرتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک نہیں ورنہ خلافِ علم گفتگو اور جھوٹ کا کوئی مفہوم ہی نہیں رہے گا۔

وَغَيْرُ الْإِرَادَةِ الخ۔ کچھ حضرات حماقت مآب کہتے ہیں کہ کلام اور ارادہ دونوں ایک ہیں۔ یہاں سے انکی تردید کی جارہی ہے کہ انسان بسا اوقات ایسی چیزوں کا حکم دیتا ہے جو اس کے منشاء اور ارادہ کے خلاف ہوتی ہے مثلاً انسان اپنے غلام کو مارتا ہے کسی نافرمانی پر، اور جب لوگ آقا کو ملامت کرتے ہیں کہ کیوں ماررہے ہو نہ مارو! تو جواب میں اس غلام کی غلطیاں بتاتا ہے کہ یہ صحیح کام نہیں کرتا، اور پھر اسی وقت اس نوکر سے کہتا ہے کہ فلاں کام کرو، اور اس کا حکم دینے سے آقا کا مقصد یہ نہیں ہوتا ہے کہ سچ مچ وہ غلام اس کام کو کرے بلکہ اُسے تو لوگوں کے سامنے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ دیکھو کتنا بڑا نافرمان ہے

تو یہاں آقا کا نوکر کو کام کا حکم دینا یہ کلام ہے مگر ارادہ کے خلاف ہے یعنی کلام تو کام کرنیکا ہے اور ارادہ یہ ہے کہ وہ کام نہ کرے اور لوگوں کے سامنے اس کی نافرمانی کھل جائے پس ثابت ہوا کہ کلام اور ارادہ دونوں ایک نہیں ہیں۔

ویسمّی ھٰذا کلامًا نفسیًا الخ :۔ ہٰذا کا مشار الیہ وہ معنیٰ ہے جو بوقت ارادۂ امر و نہی وغیرہ دل و دماغ میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس عبارت سے شارح یہی کہنا چاہتے ہیں کہ یہ معنیٰ مذکور کلام نفسی ہے۔ اس پر بعض حضرات کو شبہہ پیدا ہوا کہ جو چیز مخصوص اوقات میں دل و دماغ میں موجود ہوتی ہے اسکا کلام ہونا ہماری سمجھ میں نہیں آیا اور ہم نے کسی کو یہ کہتے ہوئے نہیں سنا کہ یہ کلام نفسی ہے۔ شارح نے شبہۂ مذکور کو دور کرنیکے لئے کئی دلائل پیش کئے ہیں جن میں دل و دماغ میں موجود معنیٰ کو کلام کہا گیا ہے۔

پہلی دلیل دور بنو امیہ کے ایک مشہور نصرانی شاعر کا شعر ہے "انّ الکلام الخ" یعنی کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل میں موجود کلام کے لئے معتبر اور ترجمان بنایا گیا ہے تو دیکھئے اس نے دل میں موجود معنیٰ کو کلام سے تعبیر کیا ہے۔ یہ اخطل غیاث بن غوث بن الصلت بن طارقہ ہے، قبیلۂ بنی تغلب میں سے ہے، جریر اور فرزدق کے مثل مشہور شاعر ہے ولادت ۱۹؁ھ وفات ۹۰؁ھ، نصرانی ہے بنو امیہ کے ساتھ رہا اور ان کا شاعر ہوگیا۔

دوسری دلیل جب وصالِ نبوی ﷺ کے بعد خلافت کا مسئلہ زیر بحث آیا تو انصار کی ایک جماعت نے سعد بن عبادہؓ کے ہاتھوں پر بیعت ہونیکا ارادہ کیا جب حضرات شیخینؓ کو اطلاع ہوئی تو یہ دونوں حضرات مجمع انصار کیطرف روانہ ہوئے، راستہ میں حضرت عمرؓ نے ایک لمبی چوڑی تقریر اپنے دل میں مرتب کرلی تاکہ وہاں بیان کریں مگر حضرت صدیق اکبرؓ نے انھیں منع کردیا حضرت عمر فرماتے ہیں کہ "زورت فی نفسی مقالۃً" یعنی میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ اور کلام سوچا تھا مگر ابوبکرؓ نے مجھکو منع کیا اور جب وہ تقریر فرمانے لگے تو جو باتیں میں نے سوچی تھیں وہ اور اس کے علاوہ اور باتیں کہہ ڈالیں تو دیکھئے "انی زورت فی نفسی مقالۃً" میں دل میں موجود مقالہ کو (مقالہ کلام کا مترادف ہے) کلام سے تعبیر کر رہے ہیں۔

وکثیرًا مّا نقول الخ :۔ یہ تیسری دلیل ہے، دل میں موجود معنیٰ کو کلام کہا جاتا ہے کیونکہ ہم آپس میں بہت بولا کرتے ہیں کہ میں نے دل میں ایک بات سوچ رکھی ہے اور تمہارے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں، تو دیکھئے عرف میں بھی کلام اس چیز کو کہا جارہا ہے جو دل میں ہے تو ان تینوں امثلہ نے یہ ثابت کردیا کہ جو معنیٰ دل میں موجود ہیں اس پر کلام کا اطلاق صحیح اور درست ہے۔

والدلیل علیٰ ثبوت صفۃ الکلام اجماع الامۃ وتواتر النقل عن الانبیاء علیہم السلام

انہ تعالیٰ متکلمٌ مع القطع باستحالۃ التکلم من غیر ثبوت صفۃ الکلام فثبت انّ للّٰہ تعالیٰ صفات ثمانیۃٌ ھی العلم والقدرۃ والحیوٰۃ والسمع والبصر والارادۃ و التکوین والکلام

ترجمہ اور صفتِ کلام کے ثبوت پر دلیل اجماعِ امت ہے اور نقل کا متواتر ہونا ہے انبیاء علیہم السلام سے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، تکلم کے استحالہ کے یقینی ہونیکے باوجود صفتِ کلام کے ثبوت کے بغیر، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ کیلئے آٹھ صفات ہیں جو کہ علم اور قدرت اور حیوٰۃ اور سمع اور بصر اور ارادہ اور تکوین اور کلام ہیں۔

تشریح اللہ کیلئے صفتِ کلام ثابت ہے۔ اس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر کی گئی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ یہ بات اجماع سے ثابت ہے۔ دوسری دلیل اقوالِ انبیاء ہیں کیونکہ تمام انبیاء یہی کہتے رہے کہ اللہ نے ایسا حکم دیا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے" قال ربک للملٰئکۃ" وغیرہ۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اتنی بات تو سبھی مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے۔ تو جب مشتق کا صیغہ اس کے لئے ثابت ہے تو ظاہری بات ہے کہ اس کا ماخذ ومبدأ یعنی کلام بھی اس کیلئے ثابت ہوگا ورنہ تو ایسے ہی ہوگا کہ فلاں چیز اسود تو ہے مگر اس میں سیاہی نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ غلط ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو اس کیلئے کلام بھی ثابت ہوگا۔

فثبت الخ شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات ہیں جو ترجمہ میں مذکور ہیں۔

ولمّا کان فی الثلثۃ الاخیرۃ زیادۃ نزاع وخفاء کرّر الاشارۃ الی اثباتھا و قدمھا وفصّل الکلام ببعض التفصیل فقال۔

ترجمہ اور جب کہ آخر والی تینوں صفتوں میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو اس کے اثبات اور قدیم ہونے کی جانب مکرر اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کے ساتھ انکی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو آٹھ صفات ذکر فرمائی ہیں انمیں آخر کی تین (ارادہ، تکوین، کلام) میں چونکہ بہت زیادہ خفاء اور اختلافات ہیں اسلئے انکی مزید تفصیل بیان فرماتے ہیں اور ان تینوں کے اثبات اور قدیم ہونے پر چند دلائل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وھو ای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ھو صفۃ لہ ضرورۃ امتناع اثبات المشتق للشیٔ من غیر قیام ماخذ الاشتقاق بہ وفی ھذا رد علی المعتزلۃ حیث ذھبوا الی انہ متکلم بکلام ھو قائم بغیرہ لیس صفۃ لہ ازلیۃ ضرورۃ امتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لیس من جنس الحروف والاصوات ضرورۃ انھا اعراض حادثۃ مشروط حدوث بعضہا بانقضاء البعض لان امتناع التکلم بالحروف الثانی بدون انقضاء الحرف الاول بدیھی وفی ھذا رد علی الحنابلۃ والکرامیۃ القائلین بان کلامہ عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلک فھو قدیم

ترجمہ اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اسی کی صفت ہے کسی شئی کے لئے اثبات مشتق کے امتناع کی ضرورت کیوجہ سے اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر، اور اس کے اندر رد ہے معتزلہ پر جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے اس کی صفت نہیں ہے (وہ صفت) ازلی ہے قیام حوادث کے امتناع کے ضروری ہونیکی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ (وہ کلام) حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ یہ (حروف واصوات) اعراض حادثہ ہیں ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے ختم ہونیکے ساتھ، اسلئے کہ حرف ثانی کے تکلم کا ممتنع ہونا حرف اول کے ختم ہوئے بغیر بدیہی ہے اور اس کے اندر رد ہے ان حنابلہ اور کرامیہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا کلام عرض ہے جو اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح یہاں سے یہ بیان مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے غیر کے ساتھ قائم نہیں، اس عبارت میں دو باتیں ہیں (۱) اللہ تعالیٰ متکلم ہے (۲) وہ کلام جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔

پہلے جزء کی مزید توضیح یہ ہے کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر اس میں صفتِ کلام نہیں ہے مگر ان کی یہ بات مردود ہے کیوں کہ جب اس کیلئے مشتق ثابت ہے تو مبدأ اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہوگا لہٰذا اس قاعدہ کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ جب متکلم ہے تو اس صفتِ مشتقہ کا ماخذ یعنی کلام بھی اللہ کے لئے ثابت ہوگا اس بات کو شارح نے اپنی عبارت میں ذکر فرمایا ہے "ضرورۃ امتناع اثبات الخ"، کہ اس بات کا ممتنع ہونا بالکل بدیہی اور ضروری ہے کہ کسی کے لئے مشتق تو ثابت ہو مگر ماخذ اشتقاق ثابت نہ ہو یعنی ایسا نہیں ہوسکتا بلکہ جس کے لئے مشتق کا ثبوت ہوگا ماخذ کا بھی ہوگا

جزء ثانی کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر وہ صفت کلام خود اللہ کے

ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے یعنی لوح محفوظ یا رسل وغیرہ کے ساتھ۔

وفی ھذا ردٌ الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی یہ بات قطعاً غلط ہے اور ماتن نے اپنے قول " بکلامٍ ہو صفة لہ" سے اسی کی تردید کی ہے۔

ازلیّةٌ۔ یعنی باری تعالےٰ کے ساتھ جو صفت کلام ثابت ہے وہ ازلی ہے اور قدیم ہے۔ ورنہ ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔

لیس من جنس الحروف والاصوات الخ :۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے اور ایک آواز کے بعد دوسری آواز بھی آکر ختم ہو جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کے کلام میں ایسی کوئی بات نہیں ہے بلکہ اس کا کلام نہ حروف سے مرکب ہے نہ اصوات سے جیساکہ شیخ فریدالدین عطار نے فرمایا ہے" قول او را ظن نے وآواز نے "، اللہ تعالیٰ کا کلام حروف و اصوات سے کیوں مرکب نہیں ہے ؟ وجہ یہ ہے کہ جب تک ایک حرف کا تکلم ختم نہ ہو جائے دوسرے حرف کا تکلم محال ہے اور بعینہ یہی بات اصوات میں ہے کہ ایک صوت کے انقطاع سے پہلے دوسری صوت نہیں نکالی جا سکتی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اصوات اور حروف اعراض ہیں جو پیدا ہو کر ختم ہو جاتے ہیں اور ایک کے ختم ہونے پر دوسرے کا وجود موقوف ہوتا ہے اور جب یہ حادث ٹھہرے تو بالکل واضح بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حادث اشیاء سے کیسے مرکب ہو سکتا ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہو کر ممکن ہونا لازم آئیگا جبکہ کلام اللہ قدیم ہے اس بناء پر کلام اللہ اصوات اور حروف سے مرکب نہیں ہے۔ اسی کو شارح نے اپنی اس عبارت میں ذکر فرمایا ہے" ضرورة انہا اعراض حادثة الیٰ قولہ بدیہی "

وفی ھذا ردٌ علی الحنابلة الخ۔ کرامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ کلام باری حادث ہے کیونکہ ان کے نزدیک ذاتِ باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام اصوات اور حروف سے مرکب ہے اور اس کے باوجود بھی قدیم ہے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام " لیس من جنس الخ " میں ان دونوں فرقوں کی تردید ہے۔

تنبیہ :۔ شارح کی عبارت " الحنابلة والکرامیة القائلین الخ "، سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جو بات حنابلہ کہتے ہیں وہی کرامیہ بھی کہتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ صحیح وہ ہے جسکو ہم ذکر کر چکے ہیں، تو پھر شارح نے کرامیہ کو حنابلہ کے ساتھ کیوں ذکر کیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ممکن ہے کہ بعض کرامیہ کو شارح نے اس بات کا قائل دیکھا ہو جو حنابلہ کہتے ہیں تو اسی کا لحاظ کرتے ہوئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر دیا۔

وهو ای الکلام صفة ای معنیً قائمٌ بالذات منافیة للسکوت الذی هو ترك التکلم مع القدرة علیه والآفة التی هی عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة کما فی

الخَرَسِ اَوْ بحسب ضعفہا وعدم بلوغہا حدّ القوۃ کما فی الطفولیۃ فان قیل ھذا انما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی اذ السکوت والخرس انما ینافی التلفظ قلنا المراد السکوت والآفۃ الباطنیتان بان لا ید بر فی نفسہ التکلم او لا یقدر علی ذٰلک فکما ان الکلام لفظیٌ ونفسیٌ فکذا ضدہٗ اعنی السکوتَ والخرَسَ۔

ترجمہ اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسے معنیٰ ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہیں جو منافی ہے اس سکوت کے جو کہ تکلم پر قدرت کے باوجود ترک تکلم ہے اور منافی ہے اس آفت کے جو کہ آلات کی عدم مطاوعت ہے یا تو فطرت کے اعتبار سے جیسے گنگ پنے میں، یا فطرت کے ضعف کی وجہ سے اور اس کے نہ پہونچنے کی وجہ سے قوت کی حد تک جیسے بچپنے میں، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو کلام لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر اس لئے کہ سکوت وخرس تلفظ کے منافی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ باطنی سکوت اور آفت مراد ہے اس طریقہ پر کہ وہ اپنے نفس میں تکلم کا تدبر نہ کر سکے یا اس پر قادر نہ ہو سکے تو جیسے کلام لفظی اور نفسی ہے ایسے ہی اس کی ضد، مراد لیتا ہوں میں سکوت اور گنگ پنے کو۔

تشریح کلام باری جو کلام نفسی ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک ایسے معنیٰ ہیں جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور وہ صفت سکوت یعنی عدم تکلم کے منافی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ساکت نہیں ہے بلکہ ہر وقت وہ صفتِ کلام سے متصف ہے سکوت اس پر طاری نہیں ہوتا، اسی طریقہ سے صفتِ کلام کی آفت کے بھی منافی ہے، آفت کے معنیٰ ہیں آلات فرمانبردار نہ ہوں جن چیزوں سے تکلم کیا جا رہا ہے مثلاً گلا اور زبان وغیرہ یہ فرماں بردار نہ ہوں اور تکلم کا کام انجام نہ دیں۔ خلاصہ یہ کہ ان میں قدرتِ کلام نہ ہو اور قدرت کلام نہ ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ فطرۃً اور خلقۃً ہی ایسا ہو کہ آدمی گونگا ہی پیدا ہوا ہو یا کسی ضعف اور کمزوری کی بناء پر تکلم کی قدرت نہ ہو جیسے بچہ، چونکہ اسکے بولنے کے آلات کمزور ہوتے ہیں اور کمال تک پہونچے ہوئے نہیں ہیں اس لئے وہ تکلم نہیں کرپاتا۔ خلاصہ یہ کہ آفت آلات کی عدم مطاوعت کو کہتے ہیں خواہ وجہ کچھ بھی ہو تو اللہ تعالیٰ کا کلام آفات سے خالی ہے اس کے کلام میں کبھی ایسا نہیں ہو سکتا کہ عدم مطاوعت پائی جائے بلکہ ہر وقت وہ متکلم اور صفتِ کلام سے متصف ہے۔ حاصلِ سبق یہ ہے کہ جسطرح ہمارے کلام میں آفات آتی ہیں اور تکلم کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے ایسی کوئی بات ذاتِ باری کے سلسلے میں متحقق نہیں ہو سکتی۔ اسی کو کتاب میں یوں فرمایا کہ اللہ کا کلام سکوت کے منافی ہے یعنی کبھی عدم تکلم نہیں ہوتا اور آفات کے بھی منافی ہے یعنی متاثر بالآفات نہیں ہوتا۔

اب یہاں ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ صفتِ کلام کا سکوت اور آفت کے منافی ہونا یہ بات تو کلام لفظی میں پائی جائے گی، کیونکہ جب کوئی کلام لفظاً موجود ہوگا اور اس کا تکلم کیا جائیگا تو اس پر سکوت طاری ہوگا اور اسی پر عدم مطاوعت آلات کا ظہور ہوگا یعنی آفات کا، یعنی یہ تا کلام لفظی میں ہو سکتی ہے، کلام نفسی میں نہیں کیونکہ جب کلام نفسی میں کوئی لفظ ہی نہیں ہے تو وہاں سکوت اور آفت کے کیا معنیٰ ؟ اسی بات کو آپ مختصر دوسرے انداز میں کہہ لیجئے کہ سکوت و آفت کے منافی ہونا یا نہ ہونا یہ کلام لفظی کا خاصہ ہے نہ کہ کلام نفسی کا، کیونکہ کلام لفظی ہی سکوت سے دوچار اور آفات سے متاثر ہوتا ہے اور اللہ کا کلام کلام نفسی ہے اسلئے آفت و سکوت کے یہاں کوئی معنیٰ نہیں ہیں بالفاظ دیگر ماتن کی عبارت میں سکوت و آفت کے منافی ہونیکی بات محلِ تامل ہے۔

قلنا الخ :- جواب کی تقریر یہ ہے کہ جسطرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی، اسی طرح ان دونوں کی ضد یعنی سکوت اور آفت (خرس) کی بھی دو قسمیں ہوں گی (۱) ظاہری سکوت و آفت (۲) باطنی سکوت و آفت۔ ظاہری سکوت و آفت تو یہ ہے کہ آدمی بول نہ سکے اور اس کی زبان گونگی ہو جائے۔ سکوتِ باطنی یہ ہے کہ تدبر اور تفکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور غور و خوض کی تمام قدرت ختم ہو جائے سکوت اور آفت کی قسم اول کلام لفظی کے منافی ہے اور عبارت میں منافات کی یہ قسم مراد نہیں ہے۔ سکوت کی دوسری قسم کلام نفسی کی ضد اور منافی ہے اور عبارت کا مطلب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام سکوت اور آفت کے منافی ہے یعنی اس سے کبھی تدبر اور تفکر کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور نہ وہاں تدبر کا عدم ہوتا ہے بلکہ یہ صفت برابر برقرار ہے۔

وَاللّٰہُ تعالیٰ متکلمٌ بھا اٰمرٌ وناہٍ ومخبرٌ یعنی انہ صفۃ واحدۃ تتکثر بالنسبۃ الی الامر والنھی والخبر باختلاف التعلقات کالعلم والقدرۃ وسائر الصفات فان کلا منھا واحدۃ قدیمۃ والتکثر والحدوث انما ھو فی التعلقات والاضافات لما ان ذلک الیق بکمال التوحید ولانہ لا دلیل علی تکثر کل منھا فی نفسھا۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے صفت کلام کے ساتھ، حکم دینے والا اور منع کرنے والا اور خبر دینے والا ہے یعنی کلام صفت واحدہ ہے جس میں تکثر ہے نسبت کرتے ہوئے امر اور نہی اور خبر کیجانب تعلقات کے اختلاف کے سبب جیسے علم اور قدرت اور تمام صفات۔ اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے صفت واحدہ قدیمہ ہے، اور تکثر اور حدوث وہ تعلقات اور اضافات میں ہے اس لئے کہ یہی کمالِ توحید کے زیادہ لائق ہے اور اس لئے کہ فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح

اہل سنت والجماعت وغیرہ میں سے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام صفتِ واحدہ نہیں بلکہ پانچ صفتیں مستقل ہیں (۱) امر (۲) نہی (۳) اخبار (۴) استفہام (۵) نداء ۔ مگر ماتریدیہ اور جمہورِ اشاعرہ فرماتے ہیں کہ کلام کی صفت ایک ہی ہے اور امر و نہی وغیرہ اس کے متعلقات ہیں اور یہ ظاہر بات ہے کہ متعلقات کے تعدد سے متعلق کا تعدد لازم نہیں آتا مثلاً زید کے متعلقات کئی ہیں۔ بیٹا، باپ، دوست، استاذ، شاگرد، مگر زید متعدد نہیں ہوگا ایسے ہی صفتِ کلام کے پانچ متعلقات ہیں پھر بھی صفتِ کلام واحد ہی ہے، اسی بات کو مندرجہ بالا متن اور پھر اس کی شرح میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جارہا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس صفتِ کلام کے ساتھ متکلم ہے اور امر و نہی وغیرہ کرتے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی اس عبارت کا منشاء یہ ہے کہ صفتِ کلام صفتِ واحدہ ہے پانچ صفات نہیں کما زعم بعض الاشاعرہ اور اسکو صفتِ واحدہ اسلئے مانا جارہا ہے کہ دیکھئے! بات یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات کا اثبات کیا ہی نہ جائے کیونکہ صفات سے تعدد قدماء اور وجباء لازم آتا ہے جو منافی توحید ہے مگر ہم مجبوراً صفات کا اثبات کرتے ہیں اور وہ مجبوری یہ ہے کہ قرآن و سنت میں یہ صفات وارد ہوئی ہیں لہٰذا جب یہ صفات مجبوراً ثابت ماننی پڑی تو "الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ" کے تقاضہ کے ماتحت کم سے کم صفات کو ثابت کرنا مناسب بلکہ انسب ہے اور الیق بالتوحید ہے اسلئے ہم نے صرف آٹھ صفات کا اثبات کیا جن میں سے ایک کلام بھی ہے تو امر و نہی وغیرہ کو کلام میں داخل کر دیا تاکہ صفات زیادہ نہ ہو جائیں "ولما ان ذٰلک الیق" میں اختصاراً اسی کو ذکر کیا گیا ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ کمال توحید کے مناسب یہ ہے کہ امر و نہی وغیرہ کو صفتِ کلام میں داخل کر دیا جائے اور انھیں علیحدہ سے کوئی صفت نہ مانا جائے، اب یہ خلجان باقی رہ جاتا ہے کہ جب امر و نہی وغیرہ کلام سے علیحدہ نہیں ہیں تو کلام میں بظاہر تعدد کیوں سمجھ میں آتا ہے بایں طور کہ باری تعالیٰ کے بہت سے کلام میں امر ہے بہت میں نہی ہے وغیر ذٰلک ۔ تو اس کا جواب ماقبل میں گذر چکا کہ تعدد اور تکثر خود کلام میں نہیں ہے بلکہ اسکے متعلقات میں ہے چنانچہ جب اس کا تعلق مخبر عنہ سے ہوتا ہے تو وہ کلام اخبار ہوتا ہے مامور بہ سے ہوتا ہے تو کلام وہی ہے مگر نام اس کا امر ہو گیا ہے الخ اور آپ اس بات کو دیگر صفات کو سامنے رکھ کر سمجھ سکتے ہیں مثلاً علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی، مگر معلومات اور مقدورات کے تعلق کی وجہ سے یہ چیزیں متکثر نظر آتی ہیں مگر درحقیقت یہ خود متعدد نہیں ہیں بلکہ ان کے متعلقات میں تعدد ہے اسی طریقہ پر علم و قدرت وغیرہ تو قدیم ہیں مگر ان کے متعلقات حادث ہیں تو کیا متعلقات کے حدوث کی وجہ سے خود صفات کا بھی حدوث ہوگا؟ ظاہر ہے کہ نہیں ہو سکتا پس بعینہٖ یہی بات کلام میں ہے کہ کلام صفتِ واحد ہے مگر متعلقات متعدد (پانچ) ہیں۔ اس پوری تقریر کو منطقی انداز میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ کلام ایک جزئی حقیقی ہے مگر اس کے نام متعدد ہیں جیساکہ زید ایک جزئی حقیقی ہے اور اس کے کئی نام ہوتے ہیں مثلاً وہ حافظ بھی ہے قاری بھی مولوی بھی ہے اور مفتی بھی، منشی بھی ہے اور معبّر بھی وغیرہ اور کلام کو نوع کہہ کر اسکی پانچ جزئیات ثابت کرنا غلط ہے جیسے کہ

عوارض و متعلقاتِ مذکورہ کو اسکی جزئیات ماننا غلط ہے۔

فان قیل هذه اقسامٌ للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متكثراً فی نفسه، قلنا : ممنوعٌ بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات و ذلك فیما لا يزال امّا فی الازل فلا انقسام اصلاً۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ (اقسام خمسہ مذکورہ) کلام کی اقسام ہیں غیر معقول ہے کلام کا وجود بغیر ان اقسام کے تو ہو جائیگا کلام فی نفسہٖ متکثر تو ہم کہیں گے کہ ممنوع ہے بلکہ کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک تعلقات کے وقت ہوتا ہے اور یہ ازل کے بعد میں ہے اور بہر حال ازل میں تو بالکل کوئی انقسام نہیں ہے۔

تشریح یہ اشکال و جواب بعینہٖ وہی ہے جو ابھی قلمبند کیے گئے تھے اور اب اسکو شرح کا چشمہ لگا کر دیکھئے!

اشکال :۔ امر و نہی وغیرہ کلام کی اقسام ہیں گویا کلام انکا مقسم ہے لہٰذا کلام کا تحقق امر و نہی وغیرہ کے بغیر نہیں ہو سکتا، بس معلوم ہوا کہ تعدد کلام اللہ میں ہے اور امر و نہی یہ مستقل صفات ہیں لہٰذا تمہارا یہ قول "انہ صفۃ واحدۃ الخ" غلط ہے (اعتراض مکمل ہوگیا)

کلام کا تحقق امر و نہی وغیرہ کے بغیر کیوں نہیں ہو سکتا؟ کیونکہ کلام مقسم ہے اور اقسامِ خمسہ اسکی قسمیں ہیں اور ظاہر سی بات ہے کہ مقسم اقسام سے منفک ہو کر نہیں پایا جاتا، بلکہ اپنے اقسام میں سے کسی کے ضمن میں پایا جاتا ہے مثلاً اسم و فعل و حرف کا مقسم کلمہ ہے۔ کلمہ کا وجود خارجی ان تینوں سے علیحدہ ہو کر نہیں پایا جائیگا بلکہ جہاں بھی ہوگا انھیں کے ضمن میں پایا جائیگا۔ ایسے ہی کلام کو سمجھئے۔ اسی اعتراض کو منطقی انداز میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ کلام ایک کلی ہے اور امر و نہی وغیرہ اس کی جزئیات ہیں اور کلی خارج میں صرف اپنی جزئیات و افراد کے ضمن میں ہی پائی جاتی ہے علیحدہ سے نہیں مثلاً حیوان لبغیر انسان و فرس وغیرہ کے علیحدہ سے نہیں پایا جا سکتا اس لئے کلام بغیر اپنی جزئیات کے نہیں پایا جا سکتا اور اس وقت یقیناً تکثر لازم آئیگا لہٰذا آپ کا یہ دعویٰ "انہ صفۃٌ واحدۃ" بالکل باطل ہے۔

جواب :۔ وقلنا ممنوعٌ الخ۔ جواب کی تفصیل یہ ہے کہ جو تم یہ کہہ رہے ہو کہ کلام کا وجود انھیں جزئیات میں ہوگا اور علیحدہ سے نہیں ہو سکتا یہ بات ہمیں تسلیم نہیں۔

پہلے یہ جان لیجئے کہ کلام باری سے متعلقات کا تعلق کب سے ہوا؟ تو عبداللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اللہ کے کلام کے ساتھ امر و نہی وغیرہ ازل سے متعلق نہیں ہیں بلکہ "فیما لا یزال" یعنی ازل کے بعد متعلق ہوئے ہیں تو جواب کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ کلام تو ایک ہی ہے مگر تعلقات

کے فرق سے وہ مختلف قسموں اور شکلوں میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب وہ مامور سے متعلق ہوتا ہے تو امر اور منہی عنہ سے متعلق ہوتا ہے تو نہی وغیرہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہ تعلق بعد ازل ہوا کرتا ہے اور رہا ازل تو چونکہ وہاں کوئی متعلق نہیں ہوتا نہ مامور ہوتا ہے نہ منہی عنہ نہ منادی وغیرہ اسلئے ازل میں کلام کی تقسیم نہیں ہے لیکن بعد ازل جب کلام ان چیزوں سے متعلق ہوا تو وہ ان اقسام کی جانب منقسم ہوا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ کلام واحد ہے مگر متعلقات میں تکثر ہے جسکی بناء پر کلام کو کثیر کہہ دینا خلاف دانشمندی ہے۔
خلاصہ یہ کہ کلام کو کلی کہہ کر اس کی بہت سی جزئیات کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس (کلام) کی نسبت اپنے متعلقات کیطرف ایسی ہے جیسا کہ جزئی کی اپنے عوارض کیطرف ہوا کرتی ہے اور جزئی عوارض کے تکثر سے متکثر نہیں ہوا کرتی۔ فتدبر۔

وَذَهَبَ بعضُهم الی انہ فی الازلِ خبرٌ ومَرْجع الكل اليہ لان حاصل الامر اخبارٌ عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هٰذه المعانی بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد۔

ترجمہ اور گئے ہیں انمیں سے بعض اس بات کی جانب کہ کلام ازل میں خبر ہے اور کل کا مرجع خبر کی جانب ہے اس لئے کہ امر کا حاصل خبر دینا ہے ثواب کے استحقاق کی فعل پر اور عقاب کے ترک پر، اور نہی کا حاصل اسکے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل طلب اعلام کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل طلب اجابت کی خبر دینا ہے اور اسکو رد کر دیا گیا اس طریقہ پر کہ ہم بداہۃً ان معانی کے اختلاف کو جانتے ہیں اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح بعضهم کا مصداق امام رازیؒ ہیں، ان کا فرمان یہ ہے کہ کلام باری ازل میں ایک ہے اور وہ خبر ہے اور اس کے علاوہ اقسام کلام خبر کے تحت داخل ہیں لہٰذا جب ساری اقسام خبر کے تحت داخل ہیں تو اللہ کا کلام واحد رہے گا اور اس پر جو تکثر کا اعتراض کیا گیا تھا وہ رفع ہو جائیگا اب رہ گئی یہ بات کہ یہ تمام اقسام خبر کے تحت کس طور پر داخل ہیں؟ تو وہ اس طرح کہ امر کے معنی تو حکم دینا ہے مگر اس کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ آمر اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ اگر اسکو کرو گے تو ثواب کے مستحق بنو گے اور چھوڑو گے تو عذاب میں گرفتار ہو جاؤ گے اسی طریقہ پر نہی میں اس کے برعکس خبر دی جاتی ہے کہ اگر اس سے رک جاؤ گے تو مستحق ثواب ورنہ مستحق عذاب بنو گے اور استخبار یعنی استفہام میں مستفہم یہ خبر دینا ہے کہ میں اعلام کا طالب ہوں یعنی میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئول عنہ کا جواب دیا جائے اسی طرح

ندا میں منادی کا منشا اس بات کی خبر دینا ہے کہ میں منادی کی توجہ کا طالب ہوں اور اسکے جواب کا خواہشمند ہوں تو معلوم ہوا کہ جب ان چاروں میں خبر پائی جارہی ہے تو یہ چاروں خبر کے تحت آجائیں گے اور کلام صرف خبر ہی ہوگا۔

تنبیہ :۔ امام رازیؒ کے اس فرمان کا مقصد یہ ہے کہ ان لوگوں کی تردید ہوجائے جو کلام کو پانچ صفات مانتے ہیں مگر چونکہ یہ تاویل درست نہیں ہے اسلئے فرمایا جارہا ہے" ورُدّ بانا نعلم الخ" فرماتے ہیں کہ امام رازی کی تاویل مذکور مردود ہے کیونکہ ہمیں بخوبی اور بالبداہت معلوم ہے کہ یہ اقسام خمسہ علیحدہ علیحدہ اپنا مستقل مفہوم رکھتی ہیں چنانچہ خبر کا مفہوم امر ونہی کے علاوہ ہے اور نہی کا امر وخبر کے علاوہ، تو جب ان سب کے مستقل اور الگ الگ معانی ہوئے تو ایک کو دوسرے میں گھسیٹنا حقائق کا ابطال ہے" والحقائق لا ترد" اصول مسلم ہے۔

تردید کا دوسرا طریقہ" واستلزام البعض الخ"، اس کی توضیح یہ ہے کہ امام رازی صاحب! آپنے جو فرمایا کہ امر میں اخبار عن الثواب ہے الیٰ غیر ذلک" بجا فرمایا۔ مگر ایک بات سن لیجئے! کہ اگر ایک شئی کسی شئی کو مستلزم ہوجائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوجاتا کہ وہ دونوں چیزیں استلزام کیوجہ سے متحد اور ایک ہوگئیں لہٰذا امر اگرچہ اس طریقہ پر خبر کو مستلزم ہوگیا مگر اس استلزام سے پانچوں کا متحد ہونا لازم نہیں آتا بلکہ سب علیحدہ اور مستقل ہیں تو آپ کا یہ نظریہ کہ امر وغیرہ خبر کیطرف لوٹ کر ایک ہوجاتے ہیں درست نہیں ہے تو جب یہ سب علیحدہ علیحدہ ہیں تو پھر جو جواب امام رازی نے دیا تھا سب کو ایک کرکے وہ درست نہیں ہے بلکہ ہمارا جواب صحیح ہے۔

قلت :۔ امام رازی کی یہ تاویل ایسی ہی ہے جیسے زجاج نے مفعول لہٗ کو مفعول مطلق کی تاویل میں کیا ہے اور مفعول لہٗ کا انکار کردیا ہے اور پھر ملا جامی نے اس کا جواب بایں الفاظ دیا ہے" ورُدّ قول الزجاج بانّ تاویل نوع بنوع لا تدخلہٗ فی حقیقتہٖ صـ ۱۲۶ ۔

فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرًا ونهيًا وخبرًا فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته اهلاً لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا تتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور (جسکو حکم دیا جائے) اور منہی (جسکو روکا جائے) کے حماقت ہے اور لغو کام ہے اور ازل میں ماضی کے طریقہ پر خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی اور خبر قرار نہ دیں تو کوئی اشکال ہی نہیں، اور اگر ہم اسکو (امر و خبر وغیرہ) قرار دیں تو ازل کے اندر امر مامور کے وجود کے وقت میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کے لئے ہے اور مامور کے اہل ہو جانے کے وقت مامور بہ کی تحصیل کا، تو آمر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے جب کہ تصور کیا کسی آدمی نے اپنے بیٹے کا تو اس نے اسکو حکم دیا کہ وہ وجود کے بعد فلاں کام کرے، اور خبر دینا نسبت کرتے ہوئے ازل کی جانب کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں ہے اس لئے کہ نہ ماضی ہے نہ مستقبل اور نہ حال اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کرتے ہوئے اللہ کے زمان سے منزہ ہونیکی وجہ سے جیسا کہ اس کا علم ازلی ہے تغیر ازمان کیوجہ سے متغیر نہیں ہوتا۔

تشریح اس عبارت میں اولاً دو اعتراض ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ تم لوگ اللہ تعالیٰ کیلئے کلام نفسی ازلی مانتے ہو، تو اگر اللہ کا کلام ہو گا تو اس کا مطلب تو یہ ہو گا کہ اللہ جل جلالہٗ ازل ہی میں متکلم تھا تو وہاں کس کو امر کیا جا رہا تھا اور کس کو منع کیا جا رہا تھا جبکہ وہاں کوئی نہ مامور تھا اور نہ منہی یہ تو سب بعد کی پیداوار ہیں ورنہ تو ان کا ازلی ہونا لازم آئیگا جو کسی کے نزدیک مسلّم نہیں ہے۔ تو وہاں اللہ کا کلام ہونا اور بصورت امر و نہی ہونا ایک فعلِ عبث ہے اور کھلا ہوا جہل بھی ہے "واللہ تعالیٰ منزہٌ عن ذٰلک" اور یہ عبث کلام کو ازلی ماننے کیوجہ سے آیا لہٰذا اس عبث کے لزوم سے بچنے کیلئے ضروری ہے کہ کلام اللہ کو ازلی نہ مانا جائے بلکہ حادث کہا جائے۔

دوسرا اعتراض ــــــ والاخبار فی الازل الخ۔ یعنی قرآن کریم میں بہت سے مقامات پر ماضی کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں جیسے قلنا یا ذا القرنین وغیرہ، اور ماضی کے صیغے سے خبر دینا اسی وقت درست ہو گا جبکہ وہ مضمون جسکے بارے میں خبر دی جا رہی ہے زمانۂ ماضی میں ہو چکا ہو تو جب آپ کلامِ الٰہی کو کلامِ ازلی مانیں گے تو کذب لازم آئیگا "وھو محالٌ باطلٌ کما لا یخفی" تو معلوم ہوا کہ اسکو ازلی ماننا درست نہیں بلکہ حادث ماننا پڑے گا۔ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ کذب کس طرح لازم آئیگا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ مثلاً اللہ نے فرمایا "قلنا یا ذا القرنین" تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ذوالقرنین بھی ازل سے پہلے موجود ہوں اور ان سے کلام کرنا بھی ازل سے پہلے ہو تا کہ پھر ازل میں اس کی خبر دی جا سکے اور یہ باطل ہے لہٰذا پھر اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ کلام کو ازلی کہنا غلط ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب ــــــ قلنا الخ۔ ابھی عبد اللہ ابن سعید القطان کا مذہب گذرا کہ اس کا کلام ازل میں امر و نہی وغیرہ کچھ نہیں تھا بلکہ اقسامِ خمسہ سے کلام کا تعلق بعدِ ازل ہوا ہے لہٰذا اس صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہ ہو گا کیوں کہ امر و نہی وغیرہ کیلئے مخاطب چاہئے اور چونکہ ازل میں کوئی مخاطب نہیں تھا

اسلئے امر و نہی وغیرہ بھی نہ تھے لہٰذا جب امر و نہی نہ تھے تو مخاطب کو کوئی حکم وغیرہ بھی نہیں دیا گیا کہ کوئی عبث لازم آئے اور اعتراض کیا جائے۔ فتأمل فیہ

وَاِن جَعلنا ہ الخ۔ اور اگر ہم وہ مذہب اختیار کریں جو اشاعرہ کا ہے کہ امر و نہی وغیرہ ازل ہی سے ہیں تو بھی کوئی حرج اور عبث لازم نہیں آتا اور امر و نہی وغیرہ کرنا بیکار نہ ہوگا کیونکہ یہ چیزیں اس وقت بیکار ہوتی ہیں جب کوئی مخاطب سرے سے موجود ہی نہ ہو اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ازل میں جو امر و نہی وغیرہ کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مامور موجود ہوگا اور اس کے اندر مامور بہ کے ادا کرنیکی صلاحیت ہو جائے گی تو وہ فلاں فلاں امور کو انجام دیگا، مثال کے طور پر ایک شخص مرض الموت میں گرفتار ہے اور بذاتہ کشف والہام اسکو معلوم ہو گیا کہ بیوی سے عنقریب پیدا ہونیوالا لڑکا ہے تو وہ اب حکم کرتا ہے کہ پیدا ہونے کے بعد چاہئے کہ میرا بیٹا پڑھے اور فلاں فلاں کام انجام دے تو یہ امر درست ہے علم آمر میں مامور کے وجود کیوجہ سے۔ خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ ازل میں بغیر مامور کے امر عبث نہیں ہے کیوں کہ وہ امر اس مامور کو دیا جارہا ہے کہ جو ابھی تو موجود نہیں مگر آئندہ کیلئے یہ سارے احکام اسی کے لئے ہیں۔

اعتراض ثانی کا جواب ـــــــ "والاخبار بالنسبۃ الخ" معترض میاں! آپ نے جو فرمایا ہے کہ اخبار فی الماضی کی صورت میں کذب لازم آئیگا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ "لایجری علیہ زمانٌ" لہٰذا اس کا ازل میں کسی چیز کی خبر دینا کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہ ہوگا گو وہ ہم کو ماضی معلوم ہو مگر اللہ کے لحاظ سے سب یکساں ہیں تو جواب کا حاصل یہ نکلا کہ جو کلام ازل میں ہے اور بصورت ماضی ہے وہ کسی زمانہ میں وقوع سے منزہ ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کیلئے حال و ماضی وغیرہ کوئی معنیٰ نہیں رکھتے؛ اور یہ اتصاف بالماضی وغیرہ ہمارے آپ کے تعلقات کے اعتبار سے ہے اور یہ سب تعلقات بعد ازل پیدا ہوئے ہیں۔

ولمّا صرّح بازلیۃ الکلام حاول التنبیہ علیٰ ان القرآن ایضاً قد یطلق علیٰ ھٰذا الکلام النفسی القدیم کما یطلق علی النظم المتلو الحادث فقال۔

ترجمہ اور جب مصنف نے کلام کے ازلی ہونیکی صراحت فرمائی ہے تو انھوں نے ارادہ کیا اس بات پر متنبہ کرنیکا کہ قرآن کا اطلاق کبھی اس کلام نفسی پر کر دیا جاتا ہے جو قدیم ہے جیسا کہ اطلاق کیا جاتا ہے کہ اس نظم پر جسکی تلاوت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو فرمایا مصنف علیہ الرحمہ نے۔

تشریح اس عبارت کے اندر شارح متن کی تمہید بیان کرنا چاہتے ہیں اور اس بات کی توضیح کر دینا چاہتے ہیں کہ آئندہ متن میں کیا مسئلہ بیان کیا جائیگا اور اس کا ماقبل سے کیا ربط ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ عبارات و تقریرات میں ماتن نے کلام پر بحث کرتے ہوئے یہ بتایا کہ

کلام الٰہی ازلی اور قدیم ہے اور کلام کا اطلاق کلام لفظی پر بھی کیا جاتا ہے جو حادث ہے۔ تو جس طریقہ سے کلام کلام نفسی اور لفظی دونوں پر بولا جاتا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی قدیم اور کلام لفظی حادث دونوں پر ہوتا ہے اس بات کو بتانے کیلئے مصنفؒ اگلی عبارت لا رہے ہیں۔

وَالقرآن کلامُ اللہِ غیرُ مخلوقٍ	**ترجمہ**	اور قرآن جو اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

تشریح قرآن غیر مخلوق ہے جو اللہ کا کلام ہے۔ شارحؒ کی تفصیلی گفتگو کا اجمالی خاکہ اولاً ذکر کرتا ہوں۔ کلام یعنی قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس گتھی کو سلجھانے کے لئے تین جماعتیں بن گئیں اور سب نے اپنے خیالات کا یوں اظہار کیا۔ معتزلہ نے کہا کہ قرآن مخلوق ہے لہٰذا حادث بھی ہوگا کیوں کہ ہر مخلوق حادث ہوا کرتا ہے اور قرآن کے مخلوق ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چیزوں سے متصف ہوتا ہے۔

(۱) تالیف یعنی حروف آیات اور سورتوں سے مرکب ہے (۲) تنظیم و ترتیب، اور جو چیز منظم اور مرتب اور مؤلف ہوتی وہ حادث ہوتی ہے (۳) انزال و تنزیل، یعنی لوح محفوظ سے سماء دنیا پر بیک وقت اور سماء دنیا سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ۲۳ سال میں نازل ہوا، اور نزول کے لئے حرکت لازم ہوتی ہے اور حرکت جسم میں پائی جاتی ہے اور متحرک حادث ہوتا ہے تفصیل آگے آرہی ہے یہ جو مذکور ہوا معتزلہ کا خیال ہے بعض جاہل حنابلہ کا کہنا ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اصوات حتیٰ کہ جلد اور دفتی سب قدیم اور ازلی ہیں۔

اہل حق کا گروہ کہتا ہے کہ قرآن بول کر جب کلام نفسی مراد لیا جائے تو قرآن قدیم ہے ازلی ہے کیوں کہ حدیث میں ہے " القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوقٍ ومن قال انہ مخلوق فہو کافر باللہ العظیم" وسیاتی تفصیلہ۔

سوال:۔ ماتنؒ القرآن کے بعد کلام اللہ کیوں لائے؟ اس کا جواب دینے کیلئے شارحؒ نے فرمایا:

وَعقّبَ القرآنَ بکلامِ اللہِ تعالیٰ لما ذکر المشائخُ من انہ یقال القرآن کلامُ اللہِ تعالیٰ غیرُ مخلوقٍ ولا یقال القرآن غیرُ مخلوقٍ۔

ترجمہ اور مصنفؒ پیچھے لائے قرآن کے کلام اللہ تعالیٰ کو بوجہ اس کے کہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوقٍ بولا جاتا ہے اور القرآن غیر مخلوق نہیں بولا جاتا۔

تشریح یعنی یہ اضافہ اسلئے فرمایا کہ مشائخ کی عادت یہی جاری رہی ہے کہ وہ القرآن کے بعد کلام اللہ کو ذکر کرتے ہیں اور عبارت اس طرح لاتے ہیں" القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوقٍ۔ اسلئے مصنفؒ نے مشائخ کا اتباع کرتے ہوئے قرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ کیا ہے۔

سوال: ۔ مشائخ کی عبارت یوں کیوں جاری ہے؟ شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے اگلی عبارت بیان کی ۔

لئلا یسبق الی الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قدیم کما ذهبت الیه الحنابلة جهلاً او عناداً ۔

ترجمہ تاکہ فہم کی جانب یہ بات سبقت نہ کرے کہ جو اصوات و حروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں ۔

تشریح شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے اول قدیم اور ثانی حادث ہے تو قرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ اسلئے کیا گیا کہ کہیں لوگ اس قرآن کو غیر مخلوق نہ سمجھنے لگیں جو کلام لفظی ہے جو حروف و اصوات سے مرکب ہے جیسا کہ حنابلہ نے کلام لفظی کو بھی غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے

تنبیہ (۱) :۔ بعض حنابلہ نے کلام لفظی کو بھی غیر حادث کہا ہے بلکہ انھوں نے اوراق اور دفتی کو بھی قدیم کہا ہے اور یہ بظاہر جہالت یا عناد پر مبنی نہیں نظر آتی ہے کیونکہ حروف اور اصوات کا حادث ہونا امر بدیہی ہے ۔ یہ بات تو سبھی جانتے ہیں کہ حرف اور صوت کے ختم ہو جانے کے بعد ہی دوسرے حرف اور صوت کی ادائیگی ہو سکتی ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اصوات و حروف حادث ہیں اور اوراق اور دفتی کے حدوث پر دلیل قائم کرنا بھی غلط ہے کیوں کہ ان کا حدوث بدیہی ہے اور بدیہیات پر دلائل قائم نہیں کئے جاتے ۔

تنبیہ (۲) :۔ حنابلہ، امام احمد بن حنبلؒ کے متبعین کو کہا جاتا ہے ۔ امام احمدؒ کے متبعین میں بڑے جید اور عظیم المرتبت علماء بھی ہیں، جیسے قطب الاقطاب غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ ۔ تو ان حضرات کے عظمت اور ادب کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ بالا قول کی توجیہ صحیح انداز میں پیش کی جائے چنانچہ یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ امام احمدؒ سے یہ قول منقول ہے "القرآن اللفظی غیر مخلوق" اور ان کے علاوہ بعض ائمہ حدیث سے بھی یہ قول منقول ہے اس کی مختلف توجیہات علماء نے پیش فرمائی ہیں ۔ پہلی توجیہ یہ ہے کہ ان کے کلام میں کلام لفظی سے مراد وہ کلام نہیں ہے جو ہمارے سامنے مرتب انداز اور مرکب من الاصوات کی صورت میں موجود ہے بلکہ اس سے وہ کلام لفظی مراد ہے جو ذات باری کیساتھ قائم ہے اور اس کے اجزاء غیر مرتب ہیں ۔ صاحب مواقف نے یہی توجیہ پیش فرمائی ہے ۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان کے دور میں چونکہ خلق قرآن کا مسئلہ بہت مشہور تھا اور معتزلہ نے اپنی ساری قوت خلق قرآن پر صرف کر رکھی تھی اس لئے انھوں نے سد باب فتنہ کے پیش نظر سکو

قدیم اور غیر مخلوق کہدیا تھا۔

سوال:۔ مصنف نے غیر مخلوق کیوں کہا اور غیر حادث کیوں نہیں کہا؟ اس کے شارح نے تین جوابات دیئے ہیں۔

وَاقام غیر المخلوق مقام غیر الحادث تنبیھًا علی اتحادھما وقصدًا الیٰ جری الکلام علیٰ وفق الحدیث حیث قال علیہ السلام القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوقٍ ومن قال انہ مخلوق فھو کافرٌ باللہ العظیم وتنصیصًا علیٰ محل الخلاف بالعبارۃ المشھورۃ فیما بین الفریقین وھو ان القرآن مخلوق اوغیر مخلوق ولھٰذا انترجم ھٰذہ المسئلۃ بمسئلۃ خلق القرآن

ترجمہ:۔ اور رکھا مصنفؒ غیر مخلوق کو غیر حادث کی جگہ تنبیہ کرتے ہوئے ان دونوں کے اتحاد پر اور ارادہ کرتے ہوئے کلام کو جاری کرنیکا حدیث کے موافق اس حیثیت سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن جو اللہ کا کلام ہے وہ غیر مخلوق ہے اور جس نے کہا کہ مخلوق ہے اس نے اللہ عظیم کے ساتھ کفر کیا، اور تصریح کرتے ہوئے محل اختلاف پر اس عبارت کے ذریعہ جو فریقین کے درمیان مشہور ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کو عنوان دیا جاتا ہے مسئلہ خلق قرآن کے ساتھ۔

تشریح:۔ اعتراض مذکور کا پہلا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ غیر مخلوق اور غیر حادث کے اتحاد کو بتانا چاہتے ہیں "تنبیھًا علی اتحادھما" سے یہی فرمانا چاہتے ہیں۔

دوسری وجہ:۔ وقصدًا الیٰ جری الخ۔ یعنی حدیث کے اندر بھی ایسے ہی استعمال کیا گیا ہے کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوقٍ ومَن قال انہ مخلوق فھو کافرٌ باللہ العظیم" یعنی قرآن غیر مخلوق ہے اگر کوئی اسکو مخلوق کہے تو وہ اللہ عزوجل کا منکر ہے۔ بہرحال اس حدیث کے اتباع کیوجہ سے مصنفؒ نے غیر مخلوق کہا ہے۔

تنبیہ:۔ حدیث بالا مختلف طرق واسانید کے ساتھ مروی ہے مگر حضرات محققین نے اسکو موضوع قرار دیا ہے حافظ ابن الجوزیؒ نے اپنی موضوعات میں اسکو ذکر کیا ہے، امام صنعانی اور علامہ سخاویؒ نے بھی اسکو موضوع اور باطل قرار دیا ہے علامہ مجدالدین فیروز آبادیؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہاں اسکو صحابہؓ اور تابعینؒ کے مقولات میں جگہ دی جاسکتی ہے۔

اعتراض:۔ شارحؒ تو خود ثقہ ہیں جب انھوں نے اسکو اپنی کتاب میں درج کیا ہے تو یہ اسکی صحت کی علامت ہے۔

جواب:۔ حدیث کے بارےمیں ائمہ حدیث کا فیصلہ ہی معتبر ہوگا نہ کہ اور لوگوں کا، اور علامہ تفتازانی اگرچہ بہت بڑے علامہ ہیں مگر ائمہ حدیث میں سے نہیں ہیں۔ فتدبر۔

ملا علی قاری اپنی کتاب میں فرماتے ہیں "القرآن کلام اللہ غیر مخلوقٍ فمن قال بغیر ہٰذا فقد کفر۔ قال الصنعانیؒ

لہٰذا موضوع وقال السخاوی ولہذا الحدیث من جمیع طرقہ باطل و واردۃ رواہ ابن الجوزی فی الموضوعات (موضوعات کبیر)

تلیسی وجلہ :- تنصیصًا علی محل الخلاف الخ - معتزلہ اور اہلسنت والجماعت کے مابین قرآن کریم کے سلسلے میں جو مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ خلق قرآن کے عنوان سے مشہور ہے، حدوث قرآن سے مشہور نہیں ہے۔ تو جس عبارت کے ساتھ یہ مسئلہ فریقین کے درمیان شہرت یافتہ ہے اسی کو ظاہر کرنے کیلئے غیر مخلوق کی تعبیر کو منتخب کیا، غیر حادث کو اختیار نہیں فرمایا تاکہ معلوم ہو جائے کہ اختلاف کس عبارت کے ساتھ مشہور ہے اور جیساکہ گذر بھی چکا ہے کہ محلِ اختلاف خلق قرآن وعدمِ خلق قرآن کا مسئلہ ہے اور اسی عنوان سے یہ مسئلہ مشہور بھی ہوا ہے (اب آگے نئی بات شروع ہوتی ہے)

وتحقیق الخلاف بیننا وبینہم یرجع الی اثبات الکلام النفسی ونفیہ والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وہم لا یقولون بحدوث الکلام النفسی ودلیلنا ما مر انہ ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبیاء انہ متکلم ولا معنی لہ سوی انہ متصف بالکلام ویمتنع کلام اللفظی الحادث بذاتہ تعالیٰ فتعین النفسی القدیم۔

ترجمہ اور اختلاف کی تحقیق ہمارے اور ان کے درمیان کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی جانب راجح ہے ورنہ تو ہم الفاظ اور حروف کو قدیم نہیں کہتے اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے اور ہماری دلیل وہی ہے جو گذر چکی ہے کہ انبیاء سے اور اجماع سے، نقل کے متواتر ہونے سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم کے کوئی معنیٰ اس کے علاوہ نہیں ہیں کہ وہ صفتِ کلام سے متصف ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ لفظی حادث کا قیام ممتنع ہے تو نفسی قدیم متعین ہو گیا۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ اس بات کو سمجھ لو! کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف کیا ہے؟ تو فرمایا کہ کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) نفسی (۲) لفظی۔ اول قدیم اور ثانی حادث ہے، معتزلہ صرف ثانی ہی کو مانتے ہیں اسلئے انھوں نے قرآن کو مخلوق اور حادث کہا اور کلام نفسی کی بات انکی سمجھ میں نہ آسکی، اگر وہ اسکو سمجھ لیتے تو اسکو حادث نہ کہتے اور لفظی کو ہم بھی قدیم نہیں کہتے بلکہ حادث کہتے ہیں کیوں کہ اجماع سے اور تواتر نقل انبیاء سے اللہ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور متکلم اصول مذکور فی ماسبق کے مطابق اسی کو کہیں گے جس کے اندر صفتِ کلام ہو چونکہ ثبوت مشتق کیلئے ماخذِ اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہے اب اس کی صفت یا تو کلام نفسی کو مانا جائے گا یا لفظی کو ثانی باطل ہے ورنہ اللہ کا محلِ حوادث ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ وہ صفت کلام نفسی ہے جو قدیم اور ازلی ہے۔

وَاَمَّا استدلالهم بانّ القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف وَالتنظيم وَالانزال وَالتنزيل وَكونه عربيًا مسموعًا فصيحًا مُعجزًا الىٰ غير ذٰلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وَانما الكلام فى المعنى القديم

ترجمہ اور بہرحال معتزلہ کا استدلال اس طریقہ پر کہ قرآن اُن اوصاف کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں یعنی تالیف اور تنظیم اور انزال اور تنزیل اور اس کا عربی مسموع، فصیح، معجز وغیرہ ہونا (تو یہ استدلال) حنابلہ کے خلاف حجت ہو سکتا ہے، ہم پر نہیں اسلئے کہ ہم تو حدوث نظم کے قائل ہیں اور گفتگو معنیٰ قدیم میں ہے۔

تشریح اب تک اہل حق کی ٹھوس دلیل کلام نفسی کے ثبوت پر آپ کے سامنے گذر چکی ہے اب دیکھئے معتزلہ کی ہفوات:

معتزلہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی کا کوئی وجود نہیں ہے جو ہے وہ کلام لفظی ہے اور یہ حادث ہے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن ان اوصاف سے متصف ہے جو سب حدوث کی علامات ہیں لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ قرآن حادث ہے چنانچہ حدوث کی جو علامات کلام اللہ میں پائی جاتی ہیں ان میں سے آٹھ کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ (۱) تالیف، یعنی قرآن حروف آیات اور سورتوں سے مرکب ہے (۲) تنظیم، یعنی قرآن منظم اور مرتب ہے۔ اور جن چیزوں کا ذکر جس جگہ ہونا چاہئے تھا وہ اسی جگہ رکھی گئی ہیں اور ترتیب حدوث کی علامت ہے کیونکہ یہ ترکیب کو مستلزم ہے جس کیلئے حدوث لازم ہے (۳-۴) انزال و تنزیل، انزل کے معنیٰ دفعۃً نازل کرنا، اور تنزیل کے معنیٰ تدریجاً اتارنا، قرآن کریم کے بارے میں ان دونوں کا اطلاق درست ہے اسلئے کہ لوح محفوظ سے سماء دنیا پر قرآن دفعۃً اترا ہے لہٰذا انزال کا لفظ نزول قرآن کیلئے فٹ ہو جائیگا۔ اور سماء دنیا سے آقاء مدنی صلی اللہ علیہ وسلم پر بحسب ضرورت وقتاً فوقتاً اور یوماً فیوماً نازل ہوتا رہا، اسلئے تنزیل کے استعمال میں بھی کوئی حرج نہیں ہے پس مفہوم ہوا کہ قرآن کریم میں انزال اور تنزیل پایا گیا ہے اور ظاہر سی بات ہے کہ نزول جہاں ہوگا وہاں حرکت بھی ہوگی اور جو متحرک ہوگا وہ جسم یا اعراض جسم ضرور ہوگا، کیونکہ حرکت جسم میں ہی پائی جاتی ہے لہٰذا قرآن میں جب بوجہ نزول حرکت ہوئی تو وہ جسم بھی ہوگا یہ بات تو مسلم ہے ہی کہ جسم حادث ہوا کرتا ہے (۵) کَوْنُہٗ عَرَبِیًّا۔ قرآن کو بزبانِ عربی نازل کیا گیا ہے چنانچہ ارشادِ ربانی ہے "اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا" اور عربی زبان کے جو واضعین ہیں یعنی عرب حضرات، انکے حادث ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ لہٰذا زبانِ عربی بھی حادث، اور آخر کار قرآن کریم بھی حادث، کیونکہ وہ ایسی لغت میں نازل ہوا ہے جو بالاتفاق حادث ہے (۶) مَسْمُوْعًا۔ قرآن کریم مسموع بھی ہے چنانچہ

ارشاد ربانی ہے " وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا ، اور یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے کہ مسموع آواز ہی ہوگی یعنی جسکو سنا جاتا ہے وہ آواز ہوتی ہے اور آواز حادث ہے لہٰذا قرآن بھی حادث ہے (۷) فصیحًا۔ اجماع امت اور دیگر طرق کثیرہ سے قرآن کا فصیح ہونا ثابت ہے۔ فصاحت کہتے ہیں الفاظ کی سلاست کو، تو قرآن میں فصاحت کا ہونا حدوث کی دلیل ہے (۸) معجزًا۔ قرآن کریم معجز بھی ہے یعنی اس نے اپنے مثل کے لانے سے سب کو عاجز کردیا اور سب پر غالب رہا اور یہ بدیہی بات ہے کہ اعجاز کیلئے الفاظ ضروری ہیں جسکو بول کر مخالف کو زیر کیا جاسکتا ہے اور چونکہ الفاظ میں حدوث ہے اسلئے قرآن کریم بھی حادث۔

(۹) الیٰ غیر ذالک۔ یہ آٹھ چیزیں ہیں جو حدوث کی علامات ہیں اور قرآن کریم میں پائی جاتی ہیں مگر انھیں پر بس نہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی حدوث کی علامات ہیں مثلاً نسخ جسکے معنیٰ ہیں کسی حکم کا دوسرے حکم کیوجہ سے منسوخ ہوجانا، ایک حکم پر عمل کی انتہا اور منتہی ہونا اور منسوخ ہونا۔ ظاہر ہے کہ کسی قدیم چیز میں نہیں پایا جاسکتا اسلئے معلوم ہوا کہ قرآن قدیم نہیں بلکہ حادث ہے یہ دلیل معتزلہ ہے۔

شارح نے اس کا جواب دیا۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ نے جو دلیل بیان کی ہے یہ ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتی، ہاں حنابلہ اس سے مات کھا جائیں گے۔

وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا لَمْ يُمْكِنْهُمْ اِنْكَارُ كَوْنِهٖ تَعَالٰى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنٰى اِيْجَادِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ فِيْ مَحَالِّهَا اَوْ اِيْجَادِ اَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ وَاِنْ لَّمْ يُقْرَأْ عَلٰى اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لَا مَنْ اَوْجَدَهَا وَاِلَّا يَصِحُّ اتِّصَافُ الْبَارِيْ بِالْاَعْرَاضِ الْمَخْلُوْقَةِ لَهٗ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا۔

ترجمہ اور معتزلہ جبکہ ممکن نہیں ہے انکو اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونیکا انکار تو وہ گئے ہیں اس بات کیجانب کہ وہ متکلم ہے اصوات اور حروف کو ایجاد کرنے کے معنیٰ میں ان کے محلوں میں، یا اشکال کتابت کو ایجاد کرنے کے معنیٰ میں لوح محفوظ میں اگرچہ وہ قرارت نہ کرے ان کے درمیان اختلاف کیمطابق اور آپ جانتے ہیں کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ جو حرکت کی ایجاد کرے ورنہ تو صحیح ہوگا باری تعالیٰ کا متصف ہونا ان اعراض کے ساتھ جو اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت عالی شان ہیں۔

تشریح شارح معتزلہ کی ہفوات تحریر کرنیکے بعد ایسا پائنٹ اور داؤں دگر بیان کرتے ہیں کہ جس سے معتزلہ بچ کر کہیں جا نہیں سکتے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ سے پوچھا جائے کہ اللہ متکلم ہے یا نہیں۔ وہ یقینًا مثبت پہلو میں جواب دیں گے کیونکہ انکار کرنیکی صورت میں نص قطعی کا انکار لازم آئے گا جس کا کفر ہونا ظاہر ہے تو جب انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو ان سے کہا جائیگا کہ متکلم کسے کہتے

ہیں؟ اگر وہ کہیں کہ متکلم وہ ہے جس کے ساتھ صفت کلام ثابت ہو تو ہمارا مدعیٰ ثابت، کہ کلام نفسی ثابت ہے کیونکہ جب اس کیواسطے کلام کو ثابت کریں گے تو وہی کلام ہو سکتا ہے جو ازلی ہو اور وہ کلام نفسی ہے ورنہ تو اللہ تعالے کا محلِ حوادث ہونا لازم آئیگا جو فریقین کے نزدیک باطل ومحال ہے اور اگر وہ کہیں کہ متکلم تو ہے مگر وہ کلام نہیں کرتا بلکہ متکلم کے معنیٰ ہیں صوت کا موجد، اور اللہ تعالیٰ ہی لسانِ جبرئیل یا لسانِ پیغمبر پر صوت کا موجد ہے اس معنے کرکے اسکو متکلم کہا گیا ہے، یا متکلم کے معنیٰ ہیں لوح محفوظ پر کتابت کی شکل کا موجد، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ پر اسکو لکھ دیا ہے تو وہ متکلم تو ہے مگر اس کے معنیٰ یہ ہیں جو مذکور ہوئے بالفاظِ دیگر متکلم بمعنیٰ خلق کلام ہے اس پر معتزلہ کی گرفت کی گئی کہ اگر خالق کلام ہونیکی وجہ سے اسکو متکلم کہا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ جن چیزوں کا خالق وموجد ہو گا ان کے ساتھ اس کا اتصاف بھی درست ہو گا، تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ جملہ اعراض کا خالق وموجد ہے تو وہ باری تعالیٰ کو ابیض واسود وقائم وقاعد وغیرہ کہیں، حالانکہ یہ بداہتہً باطل ہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ ایسا جال ہے جس میں سے معتزلہ نکل نہیں سکتے اور الصاف کے ساتھ انکو کلام نفسی کا قائل ہونا پڑے گا، یا اسکا جواب دیں اور یہ بات بھی بدیہی ہے کہ متحرک اسی کو کہتے ہیں جس کے ساتھ حرکت کا قیام ہو نہ کہ اسکو جس نے حرکت کو ایجاد کیا ہے، اسی طرح متکلم اسی کو کہیں گے جسکے لئے صفتِ کلام ثابت ہو نہ کہ اسکو جو کہ کلام کا خالق ہو۔ اس لئے معتزلہ سے ہمارا التماس ہے کہ وہ ہوش کے ناخن لیکر اس مسئلہ پر سنجیدگی سے غور کریں۔

تنبیہ:۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے کیسے کلام اخذ کرتے ہیں؟ اس بارے میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفتِ خلق سے ایک صورت اور آواز ان میں پیدا فرما دیتے ہیں، حضرت جبرئیلؑ اسی کو لیکر نازل ہوتے ہیں اور بعض کا کہنا ہے کہ جو نقوشِ کلام لوح محفوظ میں ثبت ہیں حضرت جبرئیلؑ اس کا مطالعہ کرتے ہیں اور اس میں سے اخذ کرکے انبیاء کے پاس بطور وحی لاتے ہیں۔

وَمِنْ أَقْوَى شُبَهِ الْمُعْتَزِلَةِ انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفّتي المصاحف تواترًا وهٰذا يستلزم كونه مكتوبًا في المصاحف مقروًّا بالألسن مسموعًا بالآذان وكل ذٰلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله

ترجمہ اور معتزلہ کے قوی شبہہ میں سے یہ شبہہ ہے کہ تم (اے اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کا نام ہے جو ہماری جانب بطریق تواتر مصاحف کی دونوں دفتیوں کے درمیان منقول ہوا ہے اور یہ (التعریف مذکور) اس کے مکتوب فی المصاحف (مصاحف میں لکھا ہوا)

مقروٌ بالالسن (جسکو زبان سے پڑھا جائے) مسموعٌ باٰذان (جسکو کانوں سے سنا جاتے) ہونے کو مستلزم ہے اور یہ سب کی سب حدوث کی علامات ہیں۔ تو مصنف نے اپنے قول (آئندہ) سے اس کے جواب کیطرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح آگے آنیوالے متن کی تمہید بیان کرتے ہیں یعنی آنیوالا متن معتزلہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے اشاعرہ تم سب اس بات پر متفق ہو کہ قرآن وہ ہے جو تواتر کے ساتھ نبی مدنی سے دو دفتیوں کے درمیان ہم تک منقول چلا آرہا ہو، تو اس تعریف سے یہ بات صاف معلوم ہورہی ہے کہ قرآن لکھا ہوا ہوگا زبانوں سے پڑھا جاسکے گا کیونکہ ان تینوں کے بغیر نقل ممکن ہی نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کتابت، قرارت اور مسموع ہونا سب حدوث کی علامات ہیں لہٰذا قرآن محل حوادث ہونیکی وجہ سے حادث ہوا، قدیم اور ازلی کیسے ہوسکتا ہے۔ اب مصنف اس قوی شبہہ کا جواب دیں گے۔

تنبیہ:- شُبَہٌ، شبہۃٌ کی جمع ہے۔ دَفتی المصَاحف۔ دَفتی۔ دَفّۃٌ کا تثنیہ ہے۔ اصل میں دفتین تھا نون تثنیہ اضافت کیوجہ سے گرگیا۔ دَفّۃٌ کی دال پر فتحہ اور فاء پر تشدید ہے بمعنی پہلو یعنی وہ جلد جو قرآن کی حفاظت کیلئے بنائی جاتی ہے۔ دفتا الطائر: یعنی پرندے کے پر۔ دفتا المصاحف: اسکی دونوں طرف کی تختی جو اوراق کی حفاظت کیلئے ہوتی ہے۔ مَصَاحف۔ مصحف کی جمع ہے اور مصحف کی میم پر تینوں حرکتیں جائز ہیں۔ مُصحَف ان اوراقِ مجلد کو کہا جاتا ہے جن پر قرآن کریم لکھا جاتا ہے۔

وهو اى القرآن الذى هو كلام الله تعالىٰ مكتوبٌ فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ فى قلوبنا اى بالفاظٍ مخيلةٍ مقروٌّ بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموعٌ باٰذاننا بتلك ايضًا غير حالٍّ فيها اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب ولا فى الالسنة ولا فى الاٰذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالىٰ يُلفظ ويُسمع بالنظم الدال عليه ويُحفظ بالنظم المخيل ويُكتب بنقوشٍ واشكالٍ موضوعةٍ للحروف الدالة عليه كما يقال النارُ جوهرٌ مضىءٌ محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا

ترجمہ اور وہ یعنی وہ قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے کتابت کی شکلوں اور ان حروف کی صورتوں کے ساتھ جو اس پر دال ہیں (یعنی کلام اللہ پر) ہمارے

قلوب میں محفوظ ہے الفاظِ مخیلہ کے ساتھ، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کے ساتھ جنکو بولا جاتا ہے سنا جاتا ہے ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے انھیں الفاظ کے ساتھ حلول کئے ہوئے نہیں ہے ان میں یعنی اس کے باوجود کلام اللہ مصاحف اور قلوب اور زبانوں اور کانوں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ ایسے معنیٰ قدیم ہیں جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، بولا اور سنا جاتا ہے اس نظم کے ذریعہ جو اس پر دال ہے اور یاد کیا جاتا ہے نظم مخیل کے ذریعہ اور لکھا جاتا ہے ان نقوش اور اشکال کے ساتھ جو موضوع ہیں ان حروف کے لئے جو اس پر دال ہیں جیساکہ کہا جاتا ہے "النار جوہرٌ مضیٔ محرقٌ" آگ ایسا جوہر ہے جو چمکدار ہے جلانے والا ہے۔ اسکو لفظ کے ذریعہ بولا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت وحرف ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلام اللہ یعنی کلام نفسی ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے یعنی وہ کتابت کی شکل میں اور حروف کی صورتوں میں مصاحف میں مکتوب و مرقوم ہے مگر یہ یاد رکھئے کہ یہ حروف و اصوات اس کلام نفسی پر دال ہیں یہ خود کلام نفسی نہیں ہیں اور اسی طرح وہ ہمارے قلوب میں محفوظ ہے یعنی الفاظ مخیلہ کے ذریعہ ہم اسکو اپنے قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور اسی طرح وہ ہماری زبانوں پر الفاظِ مسموعہ کے ساتھ جاری ہوتا رہتا ہے اور ہم الفاظ مسموعہ کے ذریعہ اسکو سنتے اور سناتے ہیں مگر ان تمام اوصاف کے باوجود نہ وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے نہ زبانوں میں نہ کانوں میں نہ قلوب میں یعنی کلام نفسی ان چیزوں کا نام نہیں ہے جن کا تم نے تذکرہ کیا ہے یعنی مکتوب و مقروء وغیرہ بلکہ کلام نفسی تو ایک معنیٰ قدیم ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اسی معنیٰ کا تلفظ ہم بذریعۂ نظم اور ترتیب کرتے ہیں اور نظم مخیل کے ذریعہ اسکو قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور حروف کے نقوش و اشکال کے ذریعہ اس معنیٰ قدیم کو لکھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قرآن جو ہمارے سامنے بشکل کتابت و قراءت وغیرہ ہے یہ کلام نفسی پر دال ہے، اور اسکی ترجمانی کرتا ہے لہٰذا کلام نفسی کو مکتوب وغیرہ کہنا مجازاً ہے ورنہ درحقیقت اوصاف مذکورہ اس کلام لفظی کے ہیں جو کلام نفسی کا ظل اور پرتو ہے اور مجاز عقلی کے طریقہ پر کلام نفسی کو ان اوصاف سے ایسے ہی متصف کردیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "سمعتُ ہذا المعنیٰ من فلانٍ، وکتبتہ بیدی، وقرأتہ فی بعض الکتاب" حالانکہ اس نے الفاظ سنے ہیں، نقوش لکھے ہیں، اور حروف کو پڑھا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ ساری علامات حدوث کلام لفظی کی ہیں نہ کہ کلام نفسی کی، اور اگر کہیں بظاہر یہ اوصاف کلام نفسی کے معلوم ہوں تو وہ مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے۔

کما یقال النارُ جوہرٌ الخ۔ یہاں سے شارح اس بات کو کہ معبّر بہ کے حدوث سے معبّر عنہ کا حدوث لازم نہیں آتا۔ ایک مثالِ محسوس سے سمجھا رہے ہیں کہ دیکھئے ہم بولتے ہیں "النار مضئٌ محرقٌ"

یعنی آگ روشن ہے جلا دیتی ہے تو ھم نے آگ کے احراق کا تکلم کیا، نیز اسکو کاغذ پر لکھا بھی جاتا ہے اب آپ ہی بتائیے کہ آگ کے احراق کا تکلم کرنے سے اور لکھنے سے واقعی احراق کا وجود ہوا ہے کیا؟ اور کیا سچ مچ حقیقت نار آواز اور حروف ہوتی ہے؟ نہیں بالکل نہیں کیونکہ اگر واقعی حقیقت نار حرفی اور صوتی ہوتی تو قلم و کاغذ اور زبان کو جل کر خاکستر ہو جانا چاہئے، بلکہ جو کچھ کہا گیا ہے کہ وہ محرق ہے یہ آگ کی حقیقت کی لفظی تعبیر ہے تو معلوم ہوا کہ احراق کے تکلم سے حقیقت احراق کا تکلم نہیں ہوتا۔ بالکل اسی طرح کلام لفظی (جو معبّر بہ ہے) کے حدوث سے کلام نفسی (جو معبّر عنہ ہے) کا حدوث لازم نہیں آتا۔ فتدبّر فیہ

وتحقيقه انّ للشئ وجودًا فى الاعيان ووجودًا فى الاذهان ووجودًا فى العبارة ووجودًا فى الكتابة فالكتابة تدلّ على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن او يراد به الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

ترجمہ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شئ کا ایک وجود فی الاعیان ہوتا ہے اور ایک وجود فی الاذہان، اور وجود فی العبارۃ، اور وجود فی الکتابۃ، تو کتابت عبارت پر دال ہے اور عبارت اس چیز پر جو اذہان میں ہے اور وہ اس چیز پر جو اعیان میں ہے پس جب قرآن کو متصف کیا جائے ان اوصاف کے ساتھ جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں۔ تو مراد قرآن کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہو ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم میں سے ہے تو اس کے الفاظ منطوقہ مسموعہ (جنکو بولا جائے سنا جائے) مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں، یا الفاظ مخیلہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول "حفظت القرآن" میں یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں۔

تشریح حضرت مصنفؒ نے معتزلہ کے اشکال کا جو جواب دیا ہے شارح اسکی مزید تحقیق اور توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یاد رکھو! ایک شئ کے چار وجود ہوتے ہیں۔

(۱) وجود فی الاعیان (۲) وجود فی الاذہان (۳) وجود فی العبارۃ (۴) وجود فی الکتابۃ ——

وجود فی الاعیان: یعنی کسی شئ کا وہ وجود جو خارج میں موجود ہو اور الباالنفس الامری ہو جو

اعتبار معتبر پر موقوف نہ ہو یعنی خواہ اسکو کوئی مانے یا نہ مانے جسکو وجودِ خارجی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔
وجود فی الاذھان:- یعنی کسی چیز کا ذہن میں وجود ہو اور پھر اسکو وجود ذہنی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ذہن کی اس قوت کا نام ہے جو نفس ناطقہ کے ساتھ قائم ہے اور اس کا کام مدرکات کا کسب اور ادراک ہے۔
وجود فی العبارۃ:- عبارت ان الفاظ کو کہتے ہیں جو زبان سے نکلتے ہیں۔ اس قسم کو وجودِ تعبیری (بولنا) بھی کہا جا سکتا ہے۔
وجود فی الکتابۃ:- یعنی کسی چیز کا وجود تحریری، جو اسکو قلمبند کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اسکے بعد سمجھئے کہ کتابت عبارت کو بتلاتی ہے یعنی کاغذ پر جو نقوش مخصوصہ بنائے جاتے ہیں (یعنی عبارت) یہ زبان سے نکلنے والے الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور عبارت کی دلالت وجودِ ذہنی پر ہوتی ہے اور وجودِ ذہنی وجودِ خارجی اور حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی کہ وجود چار قسم کا ہوتا ہے، اور جب یہ بات بھی ذہن نشین ہوگئی کہ کلام نفسی پر مکتوب و مسموع وغیرہ کا اطلاق مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے، اس کے بعد یہ مستحضر کرنا چاہئے کہ قرآن کریم کو جن جگہوں پر اوصاف قدم سے موصوف کیا جاتا ہے تو وہاں قرآن سے اسکی حقیقت مراد ہوتی ہے یعنی وجود خارجی، بالفاظِ دیگر کلام نفسی مراد ہوتا ہے جیسے القرآن غیر مخلوق ہیں، قرآن کو غیر مخلوق کی صفت سے متصف کیا گیا ہے اور غیر مخلوق ہونا چونکہ قدیم کے اوصاف میں سے ہے تو یہاں قرآن سے کلام نفسی مراد ہے جسکو قرآن کے وجود خارجی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور جن مقامات پر قرآن کو مخلوقات اور محدثات کے اوصاف سے متصف کیا جاتا ہے مثلاً مکتوب و مسموع وغیرہ ہونا تو ایسے مقامات پر کبھی تو وہ الفاظ مراد ہوتے ہیں جنکو ہم بولتے اور سنتے ہیں۔ بالفاظ دیگر کلام لفظی مراد ہوتا ہے یعنی قرآن کریم کا وجود فی العبارۃ (وجود تعبیری) مراد ہوگا، مثال کے طور پر جب یوں کہتے ہیں کہ قرأت نصف القرآن، تو چونکہ قرأت الفاظ ہی کی ہوا کرتی ہے اسلئے اس مثال میں قرآن سے الفاظ منطوقہ اور مسموعہ مراد ہوں گے۔ دوسری مثال حفظتُ القرآن، کہ یہاں قرآن سے وہ الفاظ مخیلہ مراد ہیں جو قلوب میں جاگزیں ہیں یعنی یہاں وجودِ ذہنی مراد ہے۔ تیسری مثال "یحرم للمحدث مس القرآن" یہاں وہ نقوش مراد ہیں جو مخصوص انداز میں بنائے گئے ہیں کیونکہ وجود ذہنی اور تعبیری کو چھوا جا سکتا ہے بلکہ نقوش ہی کو چھویا جا سکتا ہے، جس کے چھونے سے محدث کو منع کر دیا گیا ہے تو یہاں وجود سے وجودِ تحریری مراد ہے۔

خلاصہ کلام معتزلہ کا جو اعتراض ہے یہ کلام لفظی کے اوصاف سے متعلق ہے جس کو ہم بھی مخلوق اور حادث مانتے ہیں اور جسکو ہم قدیم اور غیر مخلوق کہتے ہیں وہ کلام نفسی ہے اور اس کے یہ اوصاف مذکورہ نہیں ہیں البتہ مجازِ عقلی کے طور پر کبھی کلام نفسی کو بھی ان اوصاف سے متصف کر دیا جاتا ہے مگر مجازی اتصاف

سے اتصافِ حقیقی لازم نہیں آتا اسلئے یہ اعتراض مذکور ہم پر وارد نہ ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرّفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسمًا للنظم والمعنى جميعًا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمعه ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور الماتريدى فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتًا دالًا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خُصّ باسم الكليم۔

ترجمہ اور جبکہ احکامِ شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنیٰ قدیم تو تعریف کی قرآن کی ائمہ اصول نے مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر کے ساتھ اور انھوں نے اسکو (قرآن) نظم اور معنیٰ دونوں کا نام قرار دیا، یعنی نظم کا دلالت کرنیکی حیثیت سے معنیٰ پر نہ کہ محض معنیٰ کا، اور بہرحال کلام قدیم جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو گئے ہیں اشعری اس بات کی جانب کہ جائز ہے کہ اسکو سن لیا جائے اور استاذ ابو اسحق اسفرائنی نے اس کا انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کا مختار ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان " حتیٰ یسمع کلام اللہ " کے معنیٰ " یسمع ما یدل علیہ " ہیں (یعنی ایسی آواز سننا جو کلام اللہ پر دال ہو) جیسے کہ کہا جاتا ہے میں نے فلاں کے علم کو سنا، تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو اللہ کے کلام پر دال تھی لیکن جبکہ وہ کتاب اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھی تو ان کو کلیم اللہ کے نام سے خاص کر دیا گیا۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کی گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ الفاظ اور نقوش وغیرہ کو قرآن کہنا مجازاً ہے اور درحقیقت قرآن کلام نفسی کا نام ہے حالانکہ قرآن کی تعریف فقہاء بایں الفاظ بیان کرتے ہیں " المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر "، تو یہ تعریف قرآن کی درست نہ ہوگی اسلئے کہ تعریف معرّف کی کی جاتی ہے غیر کی نہیں، اور معرّف قرآن ہے اور یہ تعریف غیر معرّف یعنی کلام لفظی کی ہے جسکو مجازاً قرآن کہدیا جاتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ فقہاء اصولیین کی غرض استنباطِ مسائل کے سلسلے میں کلام لفظی کے ساتھ وابستہ ہے کیونکہ احکام کا استنباط کلام نفسی سے نہیں ہو سکتا صرف کلام لفظی سے ہو سکتا ہے تو ان حضرات نے اپنی غرض کے مطابق قرآن کی تعریف کی ہے اور پھر کلام لفظی کے اندر بھی دو چیزیں ہیں۔ (۱) الفاظ (۲) الفاظ کا مدلول یعنی معنیٰ۔ اب سوال یہ ہے کہ قرآن اصولیین کے نزدیک فقط الفاظ کا نام ہے یا معنیٰ کا یا دونوں کا تو

اس کا جواب دیا کہ الفاظ و معانی دونوں کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے، نہ فقط لفظ کو قرآن کہتے ہیں اور نہ فقط معنیٰ کو ہاں اس لفظ کو قرآن کہتے ہیں جو معنیٰ پر دال ہو۔

تنبیہ (۱): — حضرت امام ابوحنیفہؒ نے نماز میں بزبانِ فارسی قرأت کو جائز قرار دیا ہے جس سے اس بات کیطرف اشارہ ملتا ہے کہ قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے (کما لا یخفیٰ) ملا جیونؒ نے نورالانوار میں اس پر لبسط سے کلام کیا ہے، حضراتِ صاحبینؒ نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعہ کو قرآن کہتے ہیں، انکے قول سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے اس لئے کہ انھوں نے بلا عذر فارسی قرارت کو جائز قرار نہیں دیا ہے۔

تنبیہ (۲): — امام صاحبؒ نے فارسی زبان میں قرارت کو کیوں جائز قرار دیا؟ جو اس بات کیطرف مشیر ہے کہ قرآن صرف معنیٰ کا نام ہے۔

ملا جیونؒ نے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ "ہو اسمٌ للنظم والمعنیٰ جمیعًا" اس کے بعد امام صاحبؒ کے مذکورہ قول سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کی انھوں نے دو توجیہیں پیش فرمائی ہیں۔ پہلی توجیہ یہ ہے کہ قرآن چونکہ لغتِ عربی میں نازل کیا گیا ہے اس میں اعلیٰ درجہ کی فصاحت اور بلند پایہ بلاغت ہے۔ دوسری طرف صورتِ حال یہ ہے کہ حالت صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجات کرنیکی حالت ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ توجہ خالص اور مکمل طور سے ہونی چاہئے، تو چونکہ قرآن عربی لغت میں ہے اور فصاحت و بلاغت میں حدِّ اعجاز پر فائز ہے، تو ہوسکتا ہے کہ قرارت بالعربی کرتے کرتے مصلی (نمازی) بحرِ فصاحت اور نہرِ بلاغت میں غوطہ زنی میں مصروف ہوکر رہ جائے اور اصل مقصد مناجات فوت ہوکر رہ جائے، اسی خطرہ کے پیش نظر امام صاحبؒ نے زبانِ فارسی میں نماز کو جائز قرار دیا ہے۔ اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحبؒ بھی دوسرے علماء کیطرح قرآن کو الفاظ و معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر بربنار مجبوری فارسی میں قرارت کو جائز قرار دیا ہے اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحبؒ بھی دوسرے علماء کیطرح قرآن کو الفاظ و معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر بربنار مجبوری فارسی میں قرارت کو جائز قرار دیا تھا۔

دوسری توجیہ: — امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع کرلیا ہے، یہی توجیہ انسب ہے۔ ورنہ پہلی توجیہ اشکالات سے خالی نہیں۔ وَقَدْ صَحَّ رجوع الامام ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ عن القول بجوز الصلوٰۃ بالفارسیۃ بغیر عذرٍ فلا اشکال وعلیہ الفتویٰ (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ص ۳۱۳) و کذا فی مجمع الانہر وسکب الانہر ص ۹۳ ج ۱ وکذا فی الشامی ص ۳۲۵ ج ۱)

تنبیہ (۳): — قرآن کی مذکورہ تعریف، تعریفِ حقیقی نہیں ہے بلکہ صرف تعریفِ لفظی ہے۔ کذا فی فواتح الرحموت حوالۂ بالا۔ تو اب تعریفِ مذکور پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

وَ امّا الکلام القدیم الخ — یہاں شارح دوسری بحث کا آغاز فرمارہے ہیں کہ وہ معنیٰ قدیم جسکو کلامِ نفسی کہا جاتا ہے، کیا اسکو سنا جاسکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں کہ ہاں! اس کے معنیٰ کو سنا جاسکتا ہے اگرچہ بوقت سماع اس میں اصوات و حروف وغیرہ نہ ہوں گے مگر اس کے باوجود وہ مسموع ہوسکتا ہے جیساکہ رویتِ باری جنتیوں کو ہوگی حالانکہ ذاتِ باری نہ مکان سے متصف ہے نہ جہت سے، ایسے ہی سماع کو بھی سمجھنا چاہئے۔
شیخ ابواسحٰق اسفرائنی فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کا سماع نہیں ہوسکتا۔ یہی شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کا مذہب ہے۔

فمعنیٰ قولہٖ الخ۔ اور جن آیتوں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے اللہ کا کلام سنا ہے یا کوئی سنے گا۔ کما قال اللہ تعالیٰ حتیٰ یسمع کلام اللہ، تو یہاں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد نہیں ہے بلکہ کلام لفظی مراد ہے۔ یعنی وہ آواز جو کلام نفسی پر دال ہے اسکو سنا جاسکتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "سمعتُ علمَ فلانٍ"، تو چونکہ علم ایک ذہنی کیفیت کا نام ہے جسکو سنا نہیں جاسکتا اسلئے اس کی مراد یہ ہوگی کہ میں نے ایسی باتوں کو سنا جو فلاں کے علم پر دلالت کرنے والی ہے بس یہی بات کلام کے مسئلہ میں بھی سمجھ لیجئے۔

فموسیٰ عم (علیہ السلام) سمع الخ۔ ایک شبہہ پیدا ہورہا ہے کہ جب سبھی لوگ کلام لفظی کو سنتے ہیں جو کلام نفسی پر دال ہے، کلام نفسی کو کوئی نہیں سنتا، اور انھیں لوگوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی داخل ہیں تو آپ نے بھی کلام لفظی ہی کو سنا ہے نہ کہ کلام نفسی کو، تو پھر خاص طور سے انکو کلیم اللہ کیوں کہا جاتا ہے۔ (جبکہ ان کا سماع دیگر لوگوں کے سماع سے مختلف نہیں ہے)

مندرجہ بالا عبارت میں شارحؒ نے اسی شبہہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہاری بات درست ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلام نفسی نہیں سنا بلکہ دیگر لوگوں کیطرح انھوں نے بھی "مایدل علی الکلام النفسی" سنا ہے مگر اس کے باوجود کلیم اللہ صرف انھیں کو اسلئے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے بغیر کسی واسطہ (کتاب یا فرشتہ) کے کلام نفسی پر دلالت کرنیوالا کلام سنا تھا، اور چونکہ دیگر حضرات فرشتہ یا کتاب کے واسطے سے سنتے ہیں اس لئے ان کو کلیم اللہ نہیں کہا جاتا ہے۔

تنبیہ (۱):۔ استاذ ابواسحٰق، ان کا نام نامی اسم گرامی ابراہیم ابن محمد بن ابراہیم ہے" ابواسحٰق ان کی کنیت ہے، اسفرائن ایک شہر ہے اسکی طرف نسبت کرکے اسفرائنی کہے جاتے ہیں، آپ بلند پایہ متکلم تھے اصول میں لاثانی تھے اور زہد و ورع میں یکتائے روزگار تھے، آپ حضرت ابوالحسن الباہلی کے شاگرد تھے اور باہلی حضرت ابوالحسن اشعریؒ سے سلسلۂ تلمذ رکھتے تھے، گویا ایک واسطہ سے اشعریؒ کے شاگرد تھے۔ افسوس! یہ آفتابِ رشد و ہدایت ۴۱۸ھ میں بروز عاشورا بمقام نیشاپور روپوش ہوگیا، اور اسفرائن میں نعشِ مبارک لے جائی گئی، وہیں پر ان کا مرقدِ مبارک مرجع عوام و خواص بنا ہوا ہے۔ نسبت کیلئے اسفرائنی بولتے ہیں۔

(۲) ابوالحسن اشعریؒ۔ ابوموسیٰ اشعری صحابی رسولﷺ کیطرف منسوب ہیں۔ اشعر قبائل یمن میں سے ایک

قبیلہ کا نام ہے، اسی قبیلہ کے ایک مشہور چراغ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ تھے، جو ہجرت کر کے مکہ تشریف لائے اور مشرف باسلام ہو کر کفار مکہ کے مظالم سے تنگ آکر حبشہ کیطرف ہجرت کر گئے۔ حضرت ابوالحسن اشعری کا نسب انھیں سے ملتا ہے۔ آپ شافعی المذہب تھے، اشاعرہ آپ ہی کے متبعین کو کہا جاتا ہے۔

(۳) شیخ ابو منصور ماتریدیؒ۔ ابو منصور کنیت ہے نام محمد ابن محمد ابن محمود السمرقندی۔ سمرقند یہ میں ایک گاؤں کا نام ہے ماترید۔ اسی کیطرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو ماتریدی کہا جاتا ہے۔ آپ حنفی المسلک تھے کئی واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ ابو النصر عیاض کے شاگرد ہیں اور وہ ابوبکر جوزانیؒ کے اور وہ امام محمدؒ کے شاگرد تھے آپ کے متبعین کو ماتریدیہ کہا جاتا ہے۔ ۳۳۵ھ میں وفات پائی اور مقام جاکردیز (غالبًا معرب ہے) میں مدفون ہیں، مرقد مبارک مرجع خلائق ہے۔

تنبیہ: ماتریدیہ اور اشاعرہ دونوں کو اشاعرہ کہا جاتا ہے اور اشاعرہ کو ماتریدیہ پر غلبہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ علمی دقائق اور کلامی نکتہ سنجیوں میں یگانۂ روزگار تھے اس لئے ان کے علم و فضل کا لحاظ کرتے ہوئے انکی جماعت کو ماتریدیہ پر غلبہ دیکر دونوں کو اشاعرہ کہا جانے لگا۔

فان قیل لو کان کلام اللہ حقیقة فی المعنی القدیم مجازًا فی النظم المؤلف یصح نفیہ عنہ بان یقال لیس النظم المنزل المعجز المفصل الی السور والآیات کلام اللہ تعالی والاجماع علی خلافہ وایضا المعجز المتحدی بہ ھو کلام اللہ تعالی حقیقة مع القطع بان ذلك انما یتصور فی النظم المؤلف المفصل الی السور اذ لا معنی لمعارضة الصفة القدیمة

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلام اللہ معنیٰ قدیم میں حقیقت ہے، نظم مؤلف میں مجاز۔ تو صحیح ہو جائے گی کلام کی نفی اس سے (یعنی نظم مؤلف سے) اسطرح کہ کہا جائے کہ وہ نظم منزل جو معجز ہے سورتوں اور آیات کی جانب جس کی تفصیل کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے حالانکہ اجماع اس کے خلاف ہے اور نیز جو متحدیٰ بہ ہے وہ حقیقةً اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ یہ (تحدی وچیلنج) متصور ہو سکتا ہے نظم مؤلف میں جس کی تفصیل سورتوں کی جانب کی گئی ہے اسلئے کہ صفت قدیمہ کے ساتھ معارضہ کے کوئی معنیٰ نہیں۔

تشریح: شارحؒ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیں گے۔ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی لفظ کسی چیز کے لئے مجازًا استعمال کیا جاتا ہے تو اس جگہ یہ بات جائز ہوتی ہے کہ اس لفظ کی اس شئی سے نفی کر دی جائے مثلاً زیدٌ اسدٌ

میں لفظ اسد زید کیلئے مجازاً استعمال کیا گیا ہے لہٰذا اسد کی نفی درست ہوگی یعنی "زیدٌ لیس باسدٍ" کہا جا سکتا ہے۔

اس قاعدہ کو سمجھنے کے بعد اشکال کی تقریر سمجھئے! معترض کہتا ہے کہ حضرت والا! آپ کی گذشتہ بعض تقاریر سے ہمیں یہ پتہ چلا کہ لفظِ قرآن حقیقۃً معنیٰ قدیم یعنی کلام نفسی کیلئے مستعمل ہے اور الفاظ و اشکال و نقوش پر قرآن کا اطلاق مجازاً ہے لہٰذا قاعدۂ مذکورہ کے تقاضہ کے مطابق مؤخر الذکر سے قرآن ہونیکی نفی کی جا سکتی ہے اور یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ نظم منزل و معجز اور مفصل الی السور والآیات قرآن نہیں ہے حالانکہ کوئی بھی موجودہ قرآن سے قرآن ہونیکی نفی کو جائز قرار نہیں دیتا بلکہ سب کا اتفاق ہے کہ ایسا کہنا جائز نہیں ہے اسلئے آپنے کلام لفظی پر لفظِ قرآن کے اطلاق کو مجازاً کہاہے، یہ بات درست نہیں ہوگی۔

وَاَیْضًا الْمُتَحَدّیٰ بِہٖ الخ (متحدیٰ اسم مفعول کا صیغہ ہے از باب تفعل بمعنیٰ چیلنج کرنا) معترض کہتا ہے کہ کلام لفظی کو مجازاً قرآن کہنے میں اور خرابی ہے اور وہ یہ ہے کہ فصحاء عدنان اور بلغاء قحطان کو جس قرآن کا مثل لانے میں چیلنج کیا گیا وہ اللہ رب العزت کے کلام حقیقی میں ہے۔ کلام مجازی میں نہیں ورنہ پہلی خرابی یہاں بھی لازم آئیگی۔ اور یہ بات بھی طے ہے کہ چیلنج صرف کلام لفظی کے ذریعہ ہو سکتاہے، صفتِ قدیمہ جو قائم بذاتہٖ تعالیٰ ہے اس سلسلے میں چیلنج نہیں دیا جا سکتا کیونکہ وہ ایسی صفت ہے جسکی کنہ وحقیقت تک انسان کی رسائی نہیں، نیز اس وجہ سے بھی کہ وہ صفت ہماری نظروں سے اوجھل ہے اس لئے متحدیٰ بہ کلام نفسی نہیں ہو سکتا صرف کلام لفظی ہی متحدیٰ بہ ہو سکتاہے۔ اعتراض کا حاصل یہ نکلا کہ کلام نفسی کو حقیقۃً اور کلام لفظی کو مجازاً کلام و قرآن کہنا غلط ہے ورنہ اصول مذکورہ کے مطابق کلام لفظی سے قرآنیت کا انتفاء درست ہوتا اور یہ کہنا صحیح ہوتا کہ قرآن متحدیٰ بہٖ نہیں ہے۔

قلنا التحقیق ان کلام اللہ تعالیٰ اسمٌ مشترکٌ بین الکلام النفسی القدیم ومعنی الاضافۃ کونہ صفۃ لہ تعالیٰ وبین اللفظی الحادث المؤلف من السور والآیات ومعنی الاضافۃ انہ مخلوق اللہ تعالیٰ لیس من تالیفات المخلوقین فلا یصح النفی اصلاً ولا یکون الاعجاز والتحدی الا فی کلام اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ ہم جواب دینگے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسم مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان۔ اور اضافت کے معنیٰ اس کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور لفظی حادث کے درمیان جو کہ مرکب ہے سورتوں اور آیات سے اور اضافت کے معنیٰ یہ ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے مخلوقین کی تالیفات میں سے

نہیں ہے تو بالکلیہ نہیں صحیح ہوگی نفی اور اعجاز وتحدی نہ ہوگی مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں۔

تشریح یہاں سے اعتراض سابق کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ مشترک ہے کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان، اور مشترک کے اندر لفظ کی وضع ہر معنیٰ کیلئے الگ الگ ہوتی ہے اور ہر ایک کے اندر لفظ کا استعمال حقیقت ہوتا ہے نہ کہ مجاز، جب یہ اصول مقرر ہے تو معلوم ہوگیا کہ کلام سے کلام نفسی مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے اور کلام لفظی مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے۔ لہٰذا اب دونوں اعتراض وارد نہ ہونگے کیونکہ کلام لفظی بھی کلام حقیقی ہے تو نفی صحیح نہ ہوگی اور جب کلام لفظی کلام حقیقی ہے تو متحدی بہ کلام حقیقی ہوگا جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کیلئے حقیقت ہے یعنی دونوں کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ کلام اللہ ہے، کلام نفسی کے کلام اللہ ہونیکے کیا معنیٰ؟ شارح نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی اللہ تعالےٰ کی صفت قدیمہ ہے اسی لئے اس کو کلام اللہ کہا گیا ہے اور کلام لفظی بھی کلام اللہ ہے اس کے کلام اللہ ہونیکے یہ معنیٰ ہیں کہ یہ مخلوق خداوندی ہے یہ کسی غیر کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بخلاف کلام زید کے وہ بھی مخلوق خداوندی ہے مگر اس میں زید کے کسب کا دخل ہے اور کلام اللہ میں کسی کے کسب کا کوئی دخل نہیں ہے اسلئے اسکو کلام اللہ کہا گیا اور کلام زید کو کلام اللہ نہیں کہا گیا۔

وما وقع فی عبارۃ بعض المشائخ من انہ مجازٌ فلیس معناہ انہ غیر موضوع للنظم المؤلف بل ان الکلام فی التحقیق و بالذات اسم للمعنیٰ القائم بالنفس و تسمیۃ اللفظ بہ و وضعہ لذلک انما ھو باعتبار دلالتہ علی المعنیٰ فلا نزاع لھم فی الوضع والتسمیۃ۔

ترجمہ اور جو کہ واقع ہے بعض مشائخ کے کلام میں کہ یہ (کلام اللہ برائے نظم) مجاز ہے تو اس کے معنیٰ یہ نہیں کہ یہ نظم تعریف کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معنیٰ یہ ہیں کہ کلام حقیقۃً و بالذات اس معنیٰ کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہیں اور لفظ کا نام رکھنا اس کے ساتھ (اس کے یعنی کلام کیساتھ) اور لفظ کو وضع کردینا کلام کیلئے وہ اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے معنیٰ پر تو کوئی نزاع وضع اور تسمیہ کے اندر نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کیلئے موضوع ہے اور دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے نہ کہ مجاز، حالانکہ ہم نے بعض مشائخ کے کلام میں دیکھا ہے کہ کلام لفظی کو کلام اللہ کہنا مجازاً ہے تو آپ کی اور ان کی بات میں تعارض ہوگیا۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کلام اللہ کی وضع تو دونوں کے لئے ہے اور جب وضع دونوں کے لئے الگ الگ ہے تو استعمال ہر ایک کے اندر حقیقت ہوگا مگر کلام لفظی کو جو کلام اللہ

کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ اس اعتبار سے کیا گیا ہے کہ کلام لفظی، کلام نفسی پر دال ہے تو جس نے وضع کو دیکھا اس نے کہا کہ کلام اللہ دونوں کیلئے حقیقت ہے، اور جس نے وضع سے قطع نظر کرتے ہوئے دال اور مدلول کے کنکشن کو دیکھا اس نے مجاز سے تعبیر کر دیا، فلا اشکال فیہ۔ بہر حال اصل یہی ہے کہ کلام اللہ ان دونوں کے درمیان اسم مشترک ہے۔

وَذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما قديم۔

ترجمہ اور گئے ہیں بعض محققین اس بات کی جانب کہ معنیٰ ہمارے مشائخ کے قول کلام اللہ تعالیٰ معنیٰ قدیم کے اندر لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے یہاں تک کہ اس سے لفظ کا مدلول و مفہوم مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور مراد اس سے وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو تو تمام صفات کے مثل اور ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ و معنیٰ کا جو ان دونوں کو شامل ہے اور یہ قدیم ہے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ دوسری بات بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ صاحب مواقفؒ نے اپنی بعض کتابوں میں یہ فرمایا ہے کہ ہمارے مشائخ کے کلام میں جو کلام اللہ کو معنیٰ قدیم کہا گیا ہے اس سے کیا مراد ہے کیونکہ لفظ معنیٰ دو معنیٰ میں مستعمل ہے (۱) لفظ کا مفہوم و مدلول (۲) جو بذاتِ خود قائم نہ ہو سکے، بالفاظ دیگر اول لفظ کے مقابلہ میں ہے اور ثانی عین کے مقابلہ میں ہے۔ اب مشائخ کے کلام میں غور کیا جائے کہ یہاں معنیٰ کے اول معنیٰ مراد ہیں یا ثانی، اگر اول معنیٰ مراد لیتے ہیں تو بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں اور معنیٰ کا قدیم اور لفظ کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور اگر دوسرے معنیٰ مراد لئے جائیں "یعنی مالا یقوم بذاتہ بل بغیرہ" تو اس وقت معنیٰ کی فہرست میں لفظ و معنیٰ دونوں داخل ہیں اسلئے کہ جس طرح معنیٰ قائم بالذات نہیں بلکہ قائم بالغیر ہے جس کا قیام متلفظ کے ساتھ ہوتا ہے، تو جب لفظ و معنیٰ دونوں کو قدیم کہا گیا اور انکا ذاتِ خداوندی کے ساتھ قیام مانا گیا تو قرآن قدیم ہوگا یعنی الفاظ و معانی دونوں قدیم ہوں گے،، اس میں بہت سی خرابیوں سے چھٹکارا ہو گیا کیونکہ اول معنیٰ مراد لینے کی صورت میں یہ مطلب ہوتا کہ کلام معنیٰ ہیں نہ کہ الفاظ، مگر مجازاً ان الفاظ کے اوپر کلام کا اطلاق کر دیا جاتا ہے مگر اس میں خرابی یہ ہے کہ اگر کوئی الفاظِ قرآنی کے بارے میں یہ کہے کہ یہ قرآن نہیں ہیں تو اسکی تکفیر نہیں ہو سکتی کیونکہ مجاز کی نفی درست ہے وغیرہ ذٰلک من المفاسد۔

لا کما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله إلا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقرؤ قديم والقراءة حادثة۔

ترجمہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے اس لئے کہ یہ تو بدیہی الاستحالہ ہے اس بات کے یقینی ہونیکی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن نہیں مگر باء کے تلفظ کے بعد بلکہ معنیٰ یہ ہیں کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جیسے وہ الفاظ جو نفس حافظ صاحب کے ساتھ بغیر ترتب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض پر مقدم ہوئے اور ترتب تلفظ و قرات میں حاصل ہوتا ہے آلہ کی عدم موافقت کیوجہ سے اور یہی اُن کے اس قول کے معنیٰ ہیں کہ مقرو قدیم اور قرأت حادث ہے۔

تشریح ما قبل کی تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی تھی کہ الفاظ بھی قدیم ہیں اب یہاں ایک خلجان پیدا ہوگیا کہ جناب! آپ فرمارہے ہیں کہ معنیٰ بھی قدیم اور الفاظ بھی قدیم ہیں، تو یہ بات تو بالکل وہی ہوگئی جو حنابلہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کے الفاظ بھی قدیم ہیں تو آپ کے اور ان کے قول میں کیا فرق باقی رہا؟

اس عبارت سے شارحؒ اسی شبہہ کا حل پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہاں بظاہر تو ایسا ہی مفہوم ہوتا ہے مگر بات درحقیقت ایسی نہیں ہے... پھر؟ ہمارے اور ان کے قول میں بہت فرق ہے ان کا کہنا تو یہ ہے کہ وہ نظم مؤلف جو مترتب الاجزاء ہے اور ہمارے سامنے مخصوص شکلوں میں موجود ہے یہ قدیم ہے حالانکہ یہ قول بالکل بدیہی البطلان ہے اور مذکورہ نظم کو قدیم کہنا قطعی غلط اور باطل ہے کیوں کہ ہم بالیقین جانتے ہیں کہ ایک لفظ کا تلفظ بغیر پہلے لفظ کے تلفظ کے ختم ہوئے محال ہے مثلاً آپ بسم اللہ کے سین کا تلفظ اسی وقت کرسکتے ہیں جبکہ باء کا تلفظ منقطع ہوچکا ہو لہٰذا سین بھی حادث، باء بھی حادث۔ تو معلوم یہ ہوا کہ الفاظِ مرتبہ اور نقوش مرتبہ جو سامنے موجود ہیں اسکو قدیم کہنا غلط ہے کما ذہب الیہ الحنابلة (یہ تو حنابلہ کا قول ہے مع انکی تردید کے)

ہمارا مطمح نظر یہ نہیں ہے کہ الفاظِ مرتبہ قدیم ہیں بلکہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم و دائم ہیں جن میں نہ ترتیب ہے اور نہ تالیف و ترکیب ــ ترکیب کیسے نہیں پائی جاتی، اس کو ایک مثال سے سمجھئے! ایک حافظ قرآن جب مکمل حافظ ہو جائے تو اس کے ذہن میں پورا قرآن غیر مرتب

موجود ہے ذہن میں کوئی ترتیب نہیں ہے ہاں جب وہ قرآن کریم پڑھتا اور اس کا تلفظ کرتا ہے تو اسوقت ترتب حاصل ہو جاتا ہے اور پڑھنے کے وقت ترتیب کیوجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بیک وقت پورے قرآن کو پڑھ نہیں سکتا بلکہ رفتہ رفتہ اور یکے بعد دیگرے آیات کو پڑھے گا اسلئے کہ آلات اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ دفعۃً واحدۃً پورا قرآن پڑھ لیا جائے اس بناء پر وہ پورے قرآن کو ایکدم نہیں پڑھ سکتا ... خیر تو بات یہ چل رہی تھی کہ جس طرح نفس حافظ کے ساتھ الفاظ قرآنی کا قیام غیر مرتب طریقہ پر ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں البتہ دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ جو الفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ ان میں بوقت قرارت ترتیب پائی جاتی ہے اور ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور ذات باری کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں ان میں ترتیب نہیں ہے چنانچہ علماء نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص کلام الٰہی کو سن سکے گا تو اس طرح سنے گا کہ وہ غیر مرتب الاجزاء ہوگا۔ کیونکہ ترتیب تو اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ آلات دفعۃً تلفظ کی اجازت بربناء عجز نہیں دیتے (کما فی الحافظ) مگر چونکہ ذات باری تعالیٰ آلات کی محتاج نہیں ہے اس لئے دفعۃً واحدۃً اور غیر مرتب طور سے اس کا کلام سنا جا سکتا ہے۔

خلاصہ پوری تقریر کا یہ ہوا کہ مشائخ کے کلام میں آئے ہوئے لفظ معنیٰ کے معنیٰ ثانی معنیٰ مراد لئے تاکہ معنیٰ (مدلول لفظ) کے ساتھ الفاظ قائم بذاتہ تعالیٰ کا قدم بھی ثابت ہو جائے اور اس تاویل کیوجہ سے مفاسد کا سد باب ہو سکے گا۔

وهذا معنى قولهم المقرو قديم والقراءة حادثة۔ اس عبارت سے شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ہم نے جو تقریر کی ہے کہ الفاظ کا قیام ذات باری کے ساتھ بھی قائم ہے اور ہمارے ساتھ بھی ہے مگر اول میں ترتیب نہیں اور ثانی میں ترتیب ہے اسوجہ سے اول قدیم اور ثانی حادث ہے۔ تو عبارت میں مقروء سے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری کے ساتھ ہے یعنی کلام نفسی اور قرارت سے تعبیر کیا ہے ان الفاظ کو جو ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں ظاہر ہے کہ یہ حادث ہیں، تو اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ہماری سابق تقریر اور المقروء قديم والقراءة حادثة کا ایک ہی مطلب ہے۔

واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه۔

ترجمہ اور بہر حال جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یہاں تک جو اللہ تعالیٰ کے کلام کو سن سکے گا تو اسکو اس حال میں سنے گا کہ وہ غیر مرتب الاجزاء

ہوگا اس کے آلہ کی جانب محتاج نہ ہونیکی وجہ سے یہ ان کے (بعض محققین یعنی صاحب مواقفؒ) کے کلام کا حاصل ہے۔

تشریح اس کی تقریر و توضیح پہلی تشریح میں گذر چکی ہے البتہ اسکو ایک مثال سے ایسے سمجھئے کہ اب میں آپ حضرات کو سبق پڑھانے آیا ہوں، سبق کی پوری تقریر میرے ذہن میں اس طرح مستحضر ہے کہ جس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی ساری تقریر بیک وقت جمع ہے لیکن اس تقریر کو ادا کرنے میں فقیر کا پورا گھنٹہ صرف ہوگا، اگر میرے پاس ایسے آلات ہوتے جو بیک وقت سب کو ادا کرنیکی اجازت دیتے تو میں سب کو یکدم کہہ کر پھر پورا گھنٹہ چھٹی مناتا مگر کیا کروں معذور ہوں پورا ہی گھنٹہ صرف کرنا پڑے گا مگر باری تعالیٰ میں عجز کا شائبہ ہی نہیں وہ ہر چیز پر قادر ہے اور نہ وہاں احتیاج الی الآلہ ہے اسلئے اس کا کلام بیک وقت ہوسکتا ہے۔ اسی طرح شوہر کی ملکیت میں تین طلاقیں جمع ہیں کہ جن میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی باعتبار ملک ان میں سے کوئی اول و ثانی و ثالث نہیں ہے اگر ترتیب ہے تو وقوع کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح آپ سب حضرات اس درسگاہ میں جمع ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے کہ اول کون اور ثانی کون ہے۔

وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما مؤلفا من الفاظ متخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كانت كلاما مسموعا

ترجمہ اور یہ (قاضی کی تقریر مذکور) عمدہ ہے اس شخص کے لئے جو ایسے الفاظ کا تعقل کر سکے (سمجھ سکے) جو کہ نفس کے ساتھ قائم ہوں درانحالیکہ وہ ان حروف منطوقہ یا مخیلہ سے مرکب نہ ہوں کہ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہے بعض کے نہ ہونے کے ساتھ اور نہ (مرکب ہوں) ان اشکال مرتبہ سے جو لفظ پر دال ہوں اور ہم نہیں سمجھتے نفس حافظ کے ساتھ کلام کے قیام سے مگر حروف کی صورتوں کے مخزون و مرتسم ہونے کو حافظ کے خیال میں اس حیثیت سے کہ جب ان صورتوں کی جانب متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہو جائیگا جو الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہوگا اور جب وہ وہ تلفظ کرے گا تو یہ صورتیں کلام مسموع بن جائیں گی۔

تشریح یہاں سے شارحؒ قاضی عضد الدین کی تحقیق کے بارے میں اپنا نظریہ پیش فرماتے

ہیں شارحؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہ تقریر درست نہیں ہے مگر بات کو موڑ کر فرماتے ہیں کہ یہ تقریر بڑی شاندار جاندار اور عمدہ ہے مگر یہ تحقیق اسی شخص کیلئے عمدہ ہے جو اسکو سمجھ سکے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کیساتھ الفاظ کا قیام تو ہے لیکن اس میں وہ ترتیب نہیں ہے جو حروف منطوقہ میں ہم دیکھتے ہیں یا ان اشکال ونقوش مرتبہ میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جو دال علی الالفاظ ہیں ایسے ہی حروف مخیلہ جیسی ترتیب بھی ان الفاظ میں نہیں ہے کیونکہ ان مذکورات ثلاثہ کے اندر لاحق کے تحقق کے لئے سابق سے فراغت ضروری ہے بہر حال جو الفاظ کے قیام کو اس طرح سمجھ سکے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو اس کے لئے یہ تحقیق بڑی جاندار ہے جس سے بہت سے اشکالات کا سدّ باب ہو جائے گا۔ مگر اس کا کیا کیا جائے کہ جب ہمارے سامنے یہ بات کہی جاتی ہے کہ کلام حافظ کے ساتھ قائم ہے تو اس کے معنیٰ یہی سمجھ میں آتے ہیں کہ وہ الفاظ ایسے ہیں جو خیال میں جمع ہیں اور جب حافظ قوت خیالی کی جانب توجہ کرتا ہے تو وہ الفاظ وحروف، الفاظِ مخیلہ اور مرتب نقوش کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور جب ان کا تلفظ کرتا ہے تو وہی حروف مخیلہ کلام مسموع کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں، یعنی تقریر مذکور تو تھی بہت عمدہ! کیوں کہ یہ بلا تکلف قواعد شرعیہ کے مطابق ہونیکی وجہ سے بہت اشکالات کو دور کرنیوالی تھی مگر کیا کیا جائے تقریر غیر معقول ہے کیونکہ الفاظ ہوں اور ان میں ترتب نہ ہو اسکو سوچنا عقل کی طاقت سے باہر ہے نیز اس کے اندر یہ بھی خرابی ہے کہ اگر الفاظ قائم بالنفس کو غیر مرتب کہا جائیگا تو پھر لمعٌ اور ملعٌ میں کوئی فرق نہ ہوگا کیوں کہ جب کوئی ترتیب ہی یہاں پر نہیں ہے تو لمعٌ ملعٌ اور ملعٌ لمعٌ ہو سکتا ہے۔ خلاصۂ کلام تقریر مذکور درست نہیں ہے۔ ہماری سمجھ سے باہر کی بات ہے۔

تنبیہ:۔ شارح نے بڑی سنجیدگی کے ساتھ اس تحقیق کو کنڈم کر دیا لیکن ہمیں یہ حق ہے کہ شارح کی خدمت میں بڑے ادب کے ساتھ یہ گذارش کر دیں کہ جناب! اگر آپ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ذاتِ باری کے ساتھ الفاظ کا قیام کیسے ہے اور اس کی کیفیت کیا ہے اسکو ہم نہیں سمجھ سکتے یہ بات ہمارے لئے غیر معقول ہے تو ہم کہیں گے کہ آپ کی بات تسلیم! مگر غیر معقول ہونے سے کسی چیز کا عدم لازم نہیں آتا، کما لایخفی ونظائرہٗ کثیرۃٌ، اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام جائز ہی نہیں تو پھر ہم آپ کی بات تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ اس میں فساد ہے کیونکہ جس چیز کا قیام بعض موجودات و مخلوقات کے ساتھ ہے اس کا قیام ذات باری کیلئے کیوں نہیں ہو سکتا اور اگر آپ منفی پہلو ہی کو اختیار کرنا چاہیں گے تو اس نفی پر آپ کو دلیل پیش کرنی پڑے گی۔

وَالتکوینُ وھو المعنیٰ الذی یعبر عنہ بالفعل والخلق والتخلیق والایجاد والاحداث والاختراع ونحو ذٰلک ویفسر باخراج المعدوم من العدم الی الوجود صفۃ اللّٰہ تعالیٰ

لاطباق العقل والنقل علیٰ انه خالق للعالم مکوّن له وامتناع اطلاق الاسم المشتق علی الشیٔ من غیر ان یکون ماخذ الاشتقاق وصفًا له قائمًا به ازلیة بوجوه ۔

ترجمہ اور تکوین اور یہ وہ معنیٰ ہے جسکو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور اسکے مثل سے (جیسے ابداع صنع و ترزیق احیاء وغیرہ سے) تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کی تفسیر کی جاتی ہے معدوم کو نکالنے کے ساتھ عدم سے وجود کی جانب (یہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل و نقل کے متفق ہونیکی وجہ سے اس بات پر کہ وہ عالم کا خالق اسکو بنانے والا ہے اور کسی شیٔ پر اسم مشتق کے اطلاق کے ممتنع ہونیکی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کا ایسا وصف ہو جو اس کے ساتھ قائم ہو (تکوین اللہ کی صفت) ازلیہ ہے چند وجوہ کی بنا پر۔

تشریح ماقبل میں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ میں سے تین میں زیادہ اختلاف ہے (۱) کلام (۲) تکوین (۳) ارادہ - کلام کے متعلق تفصیلی گفتگو گذر چکی ہے -
یہاں سے کثرت اختلاف والی دوسری صفت کا بیان ہے، تکوین کی تعریف کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ کسی معدوم چیز کو وجود میں لانا تکوین ہے اور تکوین کے کئی نام ہیں (۱) فعل (۲) خلق (۳) تخلیق (۴) ایجاد (۵) احداث (۶) اختراع وغیرہ -

اوّلاً یہاں یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ تکوین کے سلسلہ میں علماء کلام سے جو اختلافات ثابت ہیں اس کی تفصیل یوں ہے - شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور ان کے اتباع کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ سات ہیں حیوٰۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام، صفت تکوین کو یہ حضرات مستقل صفت نہیں مانتے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ یہ صفت اضافی ہے اور حادث ہے اور اصل ارادہ اور قدرت ہے چنانچہ جب کسی شیٔ کے ساتھ قدرت اور ارادہ متعلق ہوتا ہے اور اسکو عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے تو اسی کا نام تکوین ہے جو درحقیقت قدرت ارادہ کا مظہر ہے - شیخ ابومنصور ماتریدیؒ کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ آٹھ ہیں اور آٹھویں صفت مستقلہ ازلیہ تکوین ہے اور ارادہ اور قدرت اور تکوین کو ایک کہنا درست نہیں ہے کیونکہ قدرت ایسی صفت ہے جو مقدور کے صدور عن القادر کو صحیح قرار دیتی ہے اور ارادہ ایسی صفت ہے جو صدور مقدور کو ترجیح دیکر اسکو صفحۂ وجود پر لاتی ہے اور تکوین ایسی صفت ہے جو مقدور میں اثرانداز ہوکر اسکو مختلف کیفیات وحالات سے دوچار کرتی ہے چنانچہ جب مقدور میں رزق کے حالات پیدا ہوتے ہیں تو تکوین کا نام ترزیق ہے تکوین کا تعلق حیات سے ہوتا ہے تو تکوین کا نام احیاء ہے وغیرہ وغیرہ -

اب تیسرا مذہب بھی دیکھئے جو بعض علماء ماوراء النہر کا ہے ان حضرات کا مطمح نظر یہ ہے کہ ترزیق اماتۃ

اور احیاء وغیرہ صفات حقیقیہ ہیں، یہ ارادہ یا تکوین کے مظاہر نہیں ہیں تو ان کے مذہب کے مطابق صفات حقیقیہ کی تعداد لا تعد و لا تحصیٰ ہو جائے گی۔

اب تین مذاہب کو جان لینے کے بعد یہ بات بھی ملحوظِ خاطر رہنی چاہئے کہ کتاب میں اوّل و دوم مذہبوں کا ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شارح متبع اشعریؒ ہیں اور ماتنؒ ماتریدی ہیں لہٰذا شارح پہلے ماتن کے کلام کی شرح کرینگے اور اس کے بعد اپنے موقف کی تائید کرتے رہیں گے۔

جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو سنئے کہ تکوین اللہ کی صفت ازلیہ ہے اب اس میں دو دعوے ہو گئے (۱) تکوین کا صفت ہونا (۲) اس کا صفت ازلیہ ہونا۔ پہلے دعویٰ پر دو دلیلیں شارح نے بیان کی ہیں ۱۔ عقل و نقل کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا مکوّن ہے ۲۔ جب اس کا مکوّن ہونا ثابت ہو گیا تو ما قبل میں قاعدہ گذر چکا ہے کہ جس کے لئے صیغۂ مشتق ثابت ہو گا اس کیلئے مبدأ اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ جب وہ مکوّن ہے تو اس کے لئے صفتِ تکوین ثابت ہے۔ دلیل اوّل: لاطباق الخ سے، اور ثانی کو: لامتناع الخ سے بیان کیا گیا ہے

تنبیہ:۔ مکوّن لہ۔ انّ کی خبر ثانی نہیں ہے بلکہ خبر کی تفسیر ہے یہی الیق ہے۔ دوسرا دعویٰ تکوین کے ازلی ہونیکا ہے اس پر شارحؒ نے چار دلیلیں نقل فرمائی ہیں۔

الاوّل انہ یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لما مرّ

ترجمہ پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ممتنع ہے ان دلائل کی وجہ سے جو مذکور ہو چکے۔

تشریح پہلی دلیل صفتِ تکوین کے ازلی ہونیکی یہ ہے کہ اگر اسکو حادث مانا جائیگا تو اللہ تعالیٰ کیساتھ صفتِ حادثہ کا قیام لازم آئیگا بالفاظ دیگر باری تعالیٰ کا محلِ حوادث ہونا لازم آئیگا جبکہ ماقبل میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام ممتنع اور محال ہے ورنہ اس کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ اس خرابی سے بچنے کیلئے صفتِ تکوین کا ازلی ہونا ضروری ہے۔

الثانی انہ وصف ذاتہ فی کلامہ الازلی بانہ الخالق فلو لم یکن فی الازل خالقاً لزم الکذب او العدول الی المجاز واللازم باطل ای الخالق فیما یستقبل او القادر علی الخلق من غیر تعذر الحقیقۃ علی انہ لو جاز اطلاق الخالق علیہ بمعنی القادر علی الخلق لجاز اطلاق کل ما یقدر ھو علیہ من الاعراض علیہ

ترجمہ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو متصف کیا ہے اپنے کلام ازلی میں اپنے خالق ہونیکے ساتھ تو اگر وہ ازل کے اندر خالق نہ ہو تو کذب لازم آئیگا یا مجاز کی جانب عدول لازم آئے گا یعنی خالق آئندہ زمانہ میں یا خالق بمعنیٰ قادر علی الخلق حقیقت کے تعذر کے بغیر باوجود اس بات کے کہ اگر جائز ہو اس پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنیٰ کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہوگا اس پر اعراض میں سے ہر اس عرض کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے۔

تشریح صفت تکوین کے ازلی ہونیکی دوسری دلیل یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے اپنے کو اپنے کلام ازلی کے اندر خالق کہا ہے اور خالق ومکوّن متحد ہیں تو جب وہ ازل سے خالق ومکون ہے تو ازل ہی سے اس کے ساتھ صفت تکوین کا ہونا ضروری ہے ورنہ اگر تکوین کو حادث مانا جائیگا تو اللہ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئیگا یعنی وہ مکوّن فی الازل نہیں ہے حالانکہ اپنے کو ازل میں مکوّن کہا ہے۔

ماتریدیہ کی اس دلیل کا جواب امام غزالیؒ نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنیٰ ہیں کہ آئندہ خالق ہوگا۔ اور صاحب جمع الجوامعؒ نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنیٰ ہیں قادر علی الخلق یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت تھی اگرچہ بالفعل خلق نہیں کیا تھا۔

شارح اشاعرہ کی جانب سے ان دونوں جوابوں پر نکیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں جوابوں میں نقص ہے کیونکہ یہ دونوں خالق کے مجازی معنیٰ ہیں اور اصول یہ مسلّم ہے کہ اگر حقیقی معنیٰ متعذر نہ ہوں تو معنی مجازی کیطرف عدول جائز نہیں اور یہاں حقیقی معنیٰ درست ہیں تو یہ تاویل خلاف اصول ہوگی، نیز صاحب جمع الجوامع کے جواب میں اور بھی خامی ہے اور وہ یہ ہے کہ انھوں نے قدرت علی الخلق کیوجہ سے باری تعالیٰ کو خالق فی الازل مانا ہے تو اس کا تو یہ مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو جن چیزوں پر قدرت ہے ان تمام اشیاء سے اللہ تعالیٰ کا اتصاف جائز ہے حالانکہ یہ غلط ہے، ورنہ تو قادر علی البیاض کیوجہ سے اسکو ابیض اور قادر علی السواد کیوجہ سے اسکو اسود کہنا جائز ہونا چاہئے۔ وقس علیٰ ہٰذا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ امام غزالیؒ اور صاحب جمع الجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔

الثالث انہ لو کان حادثا فامّا بتکوین اٰخر فیلزم التسلسل و ھو محالٌ ویلزم منہ استحالۃ تکوین العالم مع انہ مشاھد وامّا بدونہ فیستغنی الحادث عن المحدِث والاحداث وفیہ تعطیل الصّانع۔

ترجمہ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو وہ دوسری تکوین کیوجہ سے ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کے تکوّن کا استحالہ لازم آئے گا باوجودیکہ وہ مشاہد ہے اور بغیر اس کے (یعنی دوسری تکوین کیوجہ سے معرض وجود میں آئے بغیر) حادث کا محدِث اور احداث سے استغناء لازم آئیگا اور اس میں صانع کی تعطیل ہے۔

تشریح یہ صفتِ تکوین کے ازلی ہونے کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس کو حادث مانا جائے گا تو اب دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس صفت تکوین کا وجود دوسری تکوین کیوجہ سے ہوگا یا خود بخود ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا جس کا محال ہونا مسلّم ہے اور دوسری صورت میں حادث کا محدِث سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے جس میں صانع کی تعطیل لازم آتی ہے۔

الرّابع انہ لو حدث لحدث امّا فی ذاتہ فیصیر محلًا للحوادث او فی غیرہ کما ذھب الیہ ابو الھذیل مِن ان تکوین کل جسم قائم بہ فیکون کل جسم خالقًا ومکوّنًا لنفسہ ولا خفاء فی استحالتہ

ترجمہ اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ تکوین اگر حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو باری تعالیٰ کی ذات میں ہوگا تو وہ محل حوادث ہو جائیگا یا اس کے غیر میں ہوگا جیسا کہ اس کی جانب ابو ہذیل گیا ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنے نفس کیلئے خالق اور مکون ہو جائیگا اور اس کے استحالہ

میں کوئی خفا نہیں ہے۔

تشریح یہ صفتِ تکوین کے ازلی ہونے پر چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفتِ تکوین کو حادث مانا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ (۱) اما فی ذاتہ الخ۔ یعنی صفتِ تکوین حادث ہے اور ذاتِ باری میں پائی جاتی ہے تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آئیگی کہ ذاتِ باری کا محلِ حوادث ہونا لازم آئیگا (۲) وفی غیرہ۔ صفتِ تکوین حادث ہے اور غیر ذاتِ باری میں پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ابو ہزیل معتزلی کا خیال یہی ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے۔ تو اس صورت میں ہر جسم کا مکوّن ہونا اور خالق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ مکوّن اور خالق کے یہی معنیٰ ہیں کہ اس کے ساتھ صفتِ خلق وتکوین کا قیام ہو اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

ومبنیٰ ھٰذہ الادلۃ علیٰ ان التکوین صفۃ حقیقیۃ کالعلم والقدرۃ والمحققون من المتکلمین علیٰ انہ من الاضافات والاعتبارات العقلیۃ مثل کون الصانع تعالیٰ وتقدس قبل کل شیٔ ومعہ وبعدہ ومذکورًا بالسنتنا ومعبودًا وممیتا ومحییًا ونحو ذٰلک والحاصل فی الازل ھو مبدأ التخلیق والترزیق والامانۃ والاحیاء وغیر ذٰلک ولا دلیل علیٰ کونہ صفۃ اخریٰ سوی القدرۃ والارادۃ فان القدرۃ وان کانت نسبتھا الی وجود المکوّن وعدمہ علی السّواء لکن مع انضمام الارادۃ یتخصص احد الجانبین۔

ترجمہ اور ان دلیلوں کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفتِ حقیقیہ ہے مثل علم اور قدرت کے اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ یہ اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہیں جیسے صانع تعالیٰ وتقدس کا ہر چیز سے پہلے اور ہر چیز کے ساتھ اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت ومحی ہونا اور اس کے مثل اور حاصل ازل کے اندر وہ تخلیق وترزیق اور اماتہ واحیاء وغیرہ کا مبدأ ہے اور اس کے قدرت وارادہ کے علاوہ کوئی دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے پس قدرت اگرچہ اس کی نسبت مکوّن کے وجود وعدم کی جانب برابر ہے لیکن ارادہ کے منضم ہونیکے بعد دونوں جانبوں میں سے ایک خاص ہو جاتی ہے۔

تشریح یہاں سے شارح مذکورہ چاروں دلیلوں پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو چار دلیلیں تکوین کی ازلیت پر بیان کی گئی ہیں یہ اسی وقت درست ہو سکتی ہیں جبکہ تکوین بھی علم وقدرت کی طرح مستقل صفت مان لی جائے جیسے ماتریدیہ کا مذہب ہے حالانکہ محققین اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ اضافات اور اعتباراتِ عقلیہ میں سے ہے، متکلمین کی اصطلاح میں اضافت

وہ امر موہوم ہوتا ہے جسکو کسی دوسرے کی نسبت سے سمجھا جاتا ہے جیسے تکوین اضافات میں سے ہے کیونکہ اسکو بغیر مکوّن کے نہیں سمجھا جاتا ہے اور اس کی شاخ مثلاً تخلیق بغیر مخلوق کے سمجھ میں نہیں آئیگی۔ اور اعتبارات عقلیہ ان امور کو کہا جاتا ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ اعتبار کرنے والوں کے ذہنوں میں بھی انکا قیام نہ ہو تو صفتِ تکوین اعتبار عقلی اور اضافی شئے ہے جس طریقہ سے مندرجہ اشیاء اضافات وتکوین اور اعتبارات میں سے ہیں جیسے مثلاً (۱) اللہ تعالیٰ ہر چیز سے پہلے ہے سب کے ساتھ ہے اور سب کے بعد میں رہے گا۔ یہ تینوں چیزیں اضافات میں سے ہیں کیونکہ قبلیت اور معیت اور بعدیت بغیر دوسری شئی کے متصور نہیں ہوسکتی (۲) اسی طرح باری تعالیٰ کا مذکور بالسنتنا ہونا بھی امر اضافی ہے کیونکہ مذکور اس وقت ہوگا جب کہ السنہ موجود ہوں (۳) معبود ہونا بھی امر اضافی ہے کیونکہ اس کے معنی بغیر عابد کے وجود کے نہیں ہوسکتے اس لئے کہ معبود اسی کو کہتے ہیں جس کا کوئی عابد ہو اور جس کا کوئی عابد نہ ہو وہ معبود کیسے ہوگا (۴) مارنا، جلانا بھی امر اضافی ہے کیونکہ جسکو مارا جائے یا جلایا جائے بغیر اس کے معنی محییت اور ممیت متصور نہیں ہوسکتے اس لئے کہ جب کوئی لائق اماتت واحیاء چیز موجود ہوگی تو اسی وقت محیی اور ممیت بھی ہوگا تو جس طرح مندرجہ بالا اشیاء امور اضافیہ ہیں اسی طرح یہ بھی امر اضافی ہے اور جس طرح ان اشیاء مذکورہ کو حادث ماننے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی بعینہ اسی طرح تکوین کو حادث ماننے میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

والحاصل فی الازل الخ: اس عبارت کا عطف، علیٰ انہ من الاضافات، میں انہ کی ضمیر پر ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ تکوین اضافات میں سے ہے مستقل صفت نہیں بلکہ حادث ہے اور جو چیز قدیم ہے وہ صفتِ قدرت وارادہ ہے۔

شارح کی زبانی اسی بات کو تفصیل وتشریح کے ساتھ یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز ازلی اور قدیم ہے وہ تخلیق اور ترزیق وغیرہ کا مبدا ہے، اور مبدا کیا ہے؟ تو قدرت اور ارادہ کے کسی اور چیز کے مبدا ہونے پر دلیل قائم نہ ہوسکی، یعنی ان دونوں کے ماسوا کسی اور صفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہیں ہوسکی کہ اسکو مبدأ ان صفات کا کہہ دیا جائے بلکہ مبدأ تخلیق وترزیق وغیرہ صرف قدرت وارادہ ہیں اور قدرت وارادہ مبدأ اسلئے ہیں کہ قدرت کا تعلق شئی کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر کو اس بات پر قدرت رہتی ہے کہ وہ مقدور کو وجود میں لائے اور نہ لائے مگر جب قدرت کے ساتھ ارادہ کا انضمام ہوجاتا ہے اور دونوں اکٹھا ہوجاتے ہیں تو شئی کی دونوں جانبوں (عدم ووجود) میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے چنانچہ اگر ارادہ کا تعلق جانب وجود سے ہوا ہو تو شئی موجود ہوگی۔ بصورت دیگر معدوم، تو معلوم ہوا کہ ارادہ جب قدرت کے ساتھ منضم ہوتا ہے تو ترجیح احدالجانبین ہوجاتی ہے اور اسی ترجیح احدالجانبین کا نام تکوین ہے تو اس تقریر سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ تکوین صفتِ مستقلہ نہیں ہے بلکہ ارادہ و قدرت کے سنگم سے وجود میں آتی ہے اور پھر تکوین مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے کبھی بشکل تخلیق

کبھی بشکل ترزیق اور کبھی بشکل اماتۃ واحیاء وغیرہ۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ارادہ وقدرت ہی درحقیقت مبدأ تکوین ہیں اور تکوین امر اعتباری ہے کوئی مستقل صفت نہیں ہے۔

ولما استدل القائلون بحدوث التکوین بانہ لا یتصور بدون المکون کالضرب بدون المضروب فلو کان قدیما لزم قدم المکونات وھو محال اشار الی الجواب بقولہ

ترجمہ اور جبکہ ان لوگوں نے جو حدوث تکوین کے قائل ہیں اس طرح استدلال کیا کہ تکوین بغیر مکوَّن کے غیر متصور ہے جیسے ضرب بغیر مضروب کے تو اگر تکوین قدیم ہو تو مکوَّنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ تو مصنفؒ نے اس کے جواب کی جانب اپنے اس قول سے (آئندہ سے) اشارہ فرمایا۔

تشریح اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ جب یہ امر اضافی ہے تو بغیر مکوَّن کے تکوین کا تصور نہیں ہو سکتا جیسے بغیر ضرب کے مضروب کا تصور نہیں ہو سکتا تو جب بات یہ ہے اور پھر بھی تکوین کو قدیم مانا جائے تو مکونات کا قدیم ہونا بھی لازم آئیگا۔ حالانکہ یہ محال ہے کیوں کہ قدیم اور ازلی اللہ کی صفات وذات ہیں۔ اور جب لازم باطل ٹھہرا تو ملزوم یعنی تکوین کا ازلی ہونا بھی باطل ہوگا لہٰذا معلوم ہوا کہ تکوین حادث ہے تو مصنفؒ اپنے قولِ آئندہ سے اسی استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔

وھو ای التکوین تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزائہ لا فی الازل بل لوقت وجودہ علی حسب علمہ وارادتہ فالتکوین باق ازلا وابدا والمکون حادث بحدوث التعلق کما فی العلم والقدرۃ وغیرھما من الصفات القدیمۃ التی لا یلزم من قدمہا قدم متعلقاتہا لکون تعلقاتہا حادثۃ۔

ترجمہ اور یہ یعنی تکوین بنانا ہے اس کا (یعنی اللہ تعالیٰ کا) عالم کو اور اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو نہ کہ ازل میں بلکہ اس کے وجود کے وقت میں اس کے علم وارادہ کے مطابق، تو تکوین ازل اور ابد میں باقی ہے اور مکوَّن حادث ہے تعلق کے حدوث کیوجہ سے، جیساکہ علم وقدرت اور ان دونوں کے غیر میں ان صفات قدیمہ میں سے کہ جنکے قِدم سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا انکے تعلقات کے حادث ہونے کیوجہ سے۔

تشریح یہ اشاعرہ کی جانب سے وارد ہونیوالے اعتراض کا جواب ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جسطرح علم وقدرت وغیرہ صفاتِ قدیمہ ہیں اور ان کے متعلقات حادث ہیں مگر متعلقات کے

حدوث سے ان کا حادث ہونا اور ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح تکوین صفت مستقلہ ہے ازلیہ ہے اس کے قدیم ہونے سے بھی مکوّن کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا۔ یہ ماتنؒ کے کلام کا حاصل ہے جس میں جواب کے دو رخ ہیں: پہلا تو یہی جو مذکور ہوا یعنی مکوّن حادث اور تکوین قدیم ہے اور ان دونوں کا تعلق حادث ہے، اور دوسرا رخ یہ ہے کہ تکوین قدیم اور اس کا تعلق بھی قدیم ہے کیونکہ باری تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں فلاں چیز معرض ظہور میں لانی ہے تو تکوین کا تعلق مکون سے قدیم ہوا پھر بھی تکوین کو قدیم اور مکون کو حادث کہا جائیگا، مکونات کے اوقات کے حادث ہونیکی وجہ سے مگر شارح نے اس متن کے بعد "فالتکوین باق ازلاً وابداً والمکون الخ" کہکر جواب کے پہلے رخ کی تعیین فرما دی۔

تنبیہ:۔ ماتنؒ نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اللہ تعالیٰ جیسے عالم کا صانع اور مکون ہے ایسے ہی اس کے ہر ہر جزء کا صانع اور مکون ہے اس تصریح کی وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے بعض اجزاء عالم کو مصنوعات باری سے شمار نہیں کیا ان پر رد ہو جائے جیسے فلاسفہ کہ انھوں نے ہیولیٰ اور صورت اور عقول عشر وغیرہ کو قدیم مانا ہے جن کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے۔ وغیرھما۔ میں ھُمَا کا مرجع علم و قدرت ہے من قدمھا میں ہا کا مرجع صفات ہے۔ قدم متعلقاتھا میں ہا کا مرجع صفات ہے۔ لکون تعلقاتھا میں ہا۔ کا مرجع صفات ہے۔

وھذا تحقیق ما یقال ان وجود العالم ان لم یتعلق بذات اللہ تعالیٰ وصفۃ من صفاتہ لزم تعطیل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وھو محال وان تعلق فاما ان یستلزم ذلک قدم ما یتعلق وجودہ بہ فیلزم قدم العالم وھو باطل اولا فلیکن التکوین ایضاً قدیما مع حدوث المکون المتعلق بہ۔

ترجمہ اور یہ تحقیق ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کی تعطیل اور حوادث کا موجد سے استغناء لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق رکھے تو یہ تعلق یا تو مستلزم ہوگا اس کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود اللہ سے تعلق رکھتا ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے یا نہیں (مستلزم ہوگا) تو تکوین بھی قدیم ہو گی اس مکوّن کے حدوث کے ساتھ ساتھ جو تکوین سے تعلق رکھتا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ نے اعتراض سابق کا جو جواب دیا ہے تو تلخیص واختصار کے ساتھ یہ وہ جواب ہے جس کو صاحب الاصول الصابونیؒ نے

پیش کیا ہے اور صاحب بدایہؒ اور صاحب عمدہؒ نے اس جواب کو نقل کیا ہے۔ وہ جواب یہ ہے کہ مجیب اشاعرہ سے سوال کرتا ہے کہ بتایئے وجود عالم کا باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ تعلق ہے یا نہیں۔ اگر آپ کہیں کہ نہیں ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ اس صورت میں صانع کی تعطیل لازم آتی ہے اور حوادث کا محدث و موجد سے مستغنی ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال و باطل ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے لہٰذا تعلق نہ ہونا باطل ہوگیا اور معلوم ہوگیا کہ وجود عالم کا باری تعالیٰ سے تعلق ہے اور جب تعلق ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہوں گی، ذات باری کا جس چیز سے تعلق ہوگا وہ قدیم ہوگی یا حادث، اگر اول صورت میں جواب دیا جائے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو فریقین کے نزدیک فانی و حادث ہے، اور اگر حادث ہو تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ تکوین قدیم ہے اور اس کے باوجود اس کا مکوّن حادث ہے اور جب وہ مکوّن حادث ٹھہرا تو اعتراض مذکور من الاشاعرہ باطل ہو گیا۔

وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكوّن بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به۔

ترجمہ اور جو کہا جاتا ہے (جواب اعتراض مذکور میں) یعنی یہ کہ قائل ہونا تعلق وجود مکوّن کا تکوین کے ساتھ یہ مکون کے حدوث کا قائل ہونا ہے اسلئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر کے ساتھ تعلق نہ رکھے اور حادث وہ ہے جو غیر کے ساتھ تعلق رکھے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ اعتراض سابق کا وہ جواب نقل فرما رہے ہیں جو صاحب کفایہؒ نے دیا ہے اور پھر اس پر نکیر فرمائیں گے۔ حاصل جواب صاحب کفایہ یہ ہے کہ اے اشاعرہ تم نے کیا کہا؟ کہ اگر تکوین کو قدیم مانو گے تو مکوّن کا قدیم ہونا لازم آئیگا اسلئے ماتریدیہ کا تکوین کو صفت ازلی کہنا درست نہیں ہے۔ حضور اشاعرہ تمہارا یہ قول و اعتراض خود تمہارے خلاف پڑ رہا ہے کیونکہ جب آپنے خود یہ تسلیم کر لیا کہ مکوّن کا تکوین کے ساتھ تعلق ہے تو اس تعلق سے تو مکون کا خود بخود حادث ہونا لازم آئیگا اسلئے کہ جس کا وجود غیر کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ حادث ہی ہوتا ہے اور قدیم کے وجود کا کسی کے ساتھ تعلق نہیں ہوگا لہٰذا اے اشاعرہ تمہارے استدلال سے خود تمہارا جواب نکل آیا لہٰذا اعتراض غلط ہے۔

ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون

مُحتاجًا الی الغیر صادرًا عنہ دائمًا بدوامہ کما ذھب الیہ الفلاسفۃ فیما ادعوا قدمہ من الممکنات کالھیولی مثلاً۔

ترجمہ پس اس میں نظر ہے اسلئے کہ یہ قدیم اور حادث بالذات کے معنیٰ ہیں اُس تفصیل کے مطابق کہ جس کے قائل فلاسفہ ہیں۔ اور بہرحال متکلمین کے نزدیک پس حادث وہ ہے جس کے وجود کی بدایت ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے خلاف ہے اور محض مکوّن کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ اس معنیٰ کے اعتبار سے حدوث کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے جائز ہونیکی وجہ سے کہ وہ محتاج الی الغیر ہو اس سے صادر ہو درانحالیکہ دائم ہو غیر کے دوام کے ساتھ جیساکہ اسکی جانب فلاسفہ گئے ہیں ان ممکنات کے سلسلے میں جنکے قدم کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے۔ جیسے مثلاً ہیولیٰ۔

تشریح شارح یہاں سے صاحب کفایہ کے جواب پر نکیر کر رہے ہیں اس جواب کو سمجھنے سے پیشتر وہ تقریر و تفصیل جو ماقبل میں ہم "العالم بجمیع اجزائہٖ محدَثٌ" کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں ذہن نشین رکھئے اور قدیم ذاتی و زمانی اور حادث بالذات و بالزمان کی تعریف، اور یہ کس کی اصطلاح ہے ذہن نشین رکھئے اور اس کے بعد سنئے کہ شارح فرماتے ہیں کہ حضور صاحب کفایہ آپ نے جو جواب اشاعرہ کے استدلال کا دیا ہے وہ فلاسفہ کی اصطلاح کے مطابق ہے اور جب جواب ان کی اصطلاح کے مطابق ہے تو اس کے وزن کا خود اندازہ کرلیجئے کیوں کہ آپ نے فرمایا ہے کہ مکون کے تکوین کے ساتھ تعلق کو مان لینا خود اس کو حادث مان لینا ہے تو یہ وہی بات ہوگئی جو فلاسفہ نے کہی ہے، ہیولیٰ و صورت وغیرہ جنکو وہ قدیم مانتے ہیں بالذات نہیں مانتے بلکہ قدیم بالزمان مانتے ہیں اور بالذات حادث مانتے ہیں کیوں کہ ان کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہے یعنی صانع عالم کے ساتھ ہے اگرچہ زمانہ کے اعتبار سے دونوں میں کچھ انفکاک نہیں ہے تو محض تعلق سے تو اہلِ حق کی اصطلاح کے مطابق حادث ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ متکلمین کے نزدیک حادث اسکو کہتے ہیں جس کے وجود کی بدایت و آغاز ہو یعنی اس پر عدم طاری رہ چکا ہو اور قدیم وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔ خلاصۂ کلام جواب تو آپ کا عمدہ تھا مگر کیا کیجئے یہ تو مخالفین کی اصطلاح کے مطابق ہے اسلئے جواب محل نظر ہے۔

تنبیہ:۔ صادرًا عنہ بدوامہ سے اشارہ ہے صدور بطریق ایجاب کی جانب جیسے یہی فلاسفہ کا مذہب ہے تو صادر محتاج بھی ہوا اور قدیم بالزمان بھی ہوا۔ کما لایخفیٰ

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصّانع بالاختیار دون الایجاب بدلیل لا یتوقف علی حدوث العالم کان القول بتعلق وجودہٖ بتکوین اللہ تعالیٰ قولاً بحدوثہ

ترجمہ ہاں جبکہ ہم ثابت کردیں عالم کے صدور کو صانع سے بالاختیار نہ کہ بالایجاب ایسی دلیل سے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ہو جائیگا قائل ہونا وجود مکوّن کے تعلق کا اللہ کی تکوین کے ساتھ قائل ہونا اس کے حدوث کا۔

تشریح یہاں سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب کفایہ کے جواب میں مندرجہ بالا خامیاں ہیں لیکن ان کے جواب میں یہ گنجائش ہے کہ تھوڑے سے تصرف کے ساتھ وہ درست ہو سکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو قادر مختار ثابت کردیا جائے یعنی یہ بات صاف کردی جائے کہ اللہ تعالیٰ سے عالم کا صدور بالایجاب نہیں بلکہ بالاختیار ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہو جائیگا کہ وجود مکوّن کا تکوین کے ساتھ متعلق ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ عالم حادث ہے اور اس پر عدم طاری رہ چکا ہے کیونکہ قادر مختار کی مصنوعات ومکوّنات قدیم نہیں ہوں گی۔

تنبیہ:۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ باری تعالیٰ کا قادر مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو ورنہ دور لازم آئیگا کہ حدوثِ عالم موقوف ہے صانع کے قادر مختار ہونے پر اور اس کا قادر مختار ہونا موقوف ہے حدوثِ عالم پر اور یہی دور ہے جو محال و باطل ہے اور اس کے صانع مختار ہونے پر بغیر حدوثِ عالم پر موقوف ہوئے دلائل کثیرہ ہیں، دلائل نقلیہ بھی اور عقلیہ بھی جیسے فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ وغیرہ، اور ایجاب صفتِ نقصان ہے۔ بداہتِ عقل کا تقاضہ ہے کہ صفتِ کمال یعنی اختیار اس کے اندر ہونا چاہیے۔ والبسط فی المطوّلات۔

وَمِنْ هٰهُنَا يُقَالُ اِنَّ التنصيص عَلٰى كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے (یعنی اس وجہ سے کہ حادث سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی بدایت ہو اور قدیم جو اس کے خلاف ہو) کہا جاتا ہے کہ اجزاء عالم میں سے ہر جزء کی تصریح اشارہ ہے رد کرنے کے لئے ان لوگوں پر جنھوں نے گمان کیا بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا جیسے ہیولیٰ، ورنہ وہ قائل ہیں ہیولیٰ کے قدیم مسبوق بالعدم ہونیکے معنیٰ میں نہ کہ اس کے غیر سے متکون نہ ہونے کے معنیٰ میں

تشریح ﴿ہٰہُنا﴾ کا مشار الیہ یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس پر عدم طاری رہ چکا ہو، اور قدیم وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو، تو شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مصنف نے وَلِکُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِہٖ کی تصریح فرمائی ہے جیسا کہ متن میں گذرا جس کا مطلب بھی سپرد قلم کیا جا چکا

ہے اور اس کی صراحت کرکے مصنفؒ فلاسفہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو کہ ہیولیٰ وغیرہ میں تکوین کے قائل نہیں اور ہیولیٰ کو قدیم مانتے ہیں مگر ماتنؒ کی یہ تردید اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ قدیم و حادث سے وہ معنیٰ مراد لئے جائیں جو متکلمین نے ذکر کئے ہیں اور فلاسفہ کی تردید اس طرح ہوگی کہ وہ ہیولیٰ وغیرہ کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان مانتے ہیں اور جب ہم تمام اجزاء کو مکوّن مانتے ہیں یہاں تک کہ ہیولیٰ وغیرہ کو بھی، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہیولیٰ وغیرہ حادث ہیں اور حادث ہمارے نزدیک "مالوجوده بداية" کو کہتے ہیں۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ہیولیٰ بھی حادث ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب حادث و قدیم کے وہ معنیٰ مراد لئے جائیں جو متکلمین کے ذکر کردہ ہیں تب ہی ماتنؒ کی عبارت سے فلاسفہ پر رد ہوگا ورنہ اگر یہ معنیٰ مراد نہ ہوں بلکہ حادث سے "مایحتاج الی الغیر" اور قدیم سے "مالایحتاج" مراد لئے جائیں کما قال بہ الفلاسفہ تو پھر ماتنؒ کا منشاء تردید پورا نہیں ہو سکے گا۔ فتدبر۔

تنبیہ:۔ شارح نے صاحب کفایہؒ کے جواب میں تین خرابیاں بتائی ہیں (۱) لان ہذا المعنیٰ القدیم والحادث بالذات الخ سے (۲) وجود تعلق وجوده الخ سے (۳) ومن ہہنا یقال الخ سے۔

والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكوّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضائفين اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هو مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ لكان القول بتحققه بدون المكون مكابرة وانكارًا للضروري۔

ترجمہ اور حاصل (جواب) یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین بغیر مکوّن کے وجود کے متصور نہیں ہو سکتی اور اس کا درجہ مکوّن کے ساتھ ایسا ہے جیسا ضرب کا درجہ مضروب کے ساتھ اس لئے کہ ضرب صفتِ اضافی ہے جو بغیر متضائفین کے متصور نہیں ہو سکتی، مراد لیتا ہوں میں ضارب و مضروب کو، اور تکوین صفتِ حقیقیہ ہے جو اس اضافت کا مبدأ ہے جو معدوم کو عدم سے وجود کی جانب نکالنا ہے نہ کہ عین اضافت، یہاں تک کہ اگر ہوئے یہ (صفتِ تکوین) عین اضافت جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو ہو جائے گا قائل ہونا تکوین کے تحقق کے بغیر مکون کے مکابرہ اور بدیہی کا انکار۔

تشریح مصنفؒ نے متن میں اشاعرہ کے اعتراض کا جواب دیا ہے شارح اس کا خلاصہ اور نچوڑ پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرب جیسے مضروب کے نہیں پائی جاتی اور ضرب کا تصور بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا، تکوین اور مکوّن کا یہ مسئلہ نہیں ہے بلکہ تکوین کا تصور بغیر مکوّن

سے درست ہے نہ کہ ضرب کا بغیر مضروب کے، اور تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ ضرب ایک صفتِ اضافی ہے اور تکوین صفتِ اضافی نہیں بلکہ صفت حقیقی ہے، ضرب بغیر ضارب و مضروب کے متصور نہیں ہے مگر تکوین مکون کے بغیر پائی جا سکتی ہے کیونکہ تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو خود اضافت نہیں بلکہ مبدأ اضافت ہے یعنی تخلیق و ترزیق وغیرہ کا منبع ہے، تو چونکہ تکوین اور ضرب میں فرق ہے اس لئے تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ خلاصۂ فرق یہ نکلا کہ ضرب ایک اضافی شئ ہے اور تکوین حقیقی ہے۔

تنبیہا :- متضائفان ان دو مقابلوں کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کا تعلق دوسرے کے بغیر نہ ہو سکے جیسے ابوۃ، بنوت اور ضرب و مضروب۔

فلا یندفع بما یقال من ان الضرب عرض مستحیل البقاء فلا بد لتعلقہ بالمفعول و وصول الالم الیہ من وجود المفعول معہ اذ لو تاخر لانعدم ہو بخلاف فعل الباری تعالیٰ فانہ ازلی واجب الدوام یبقیٰ الیٰ وقت وجود المفعول۔

ترجمہ تو اعتراض دور نہ ہوگا اس تقریر سے جو بیان کی جاتی ہے کہ ضرب عرض ہے جو مستحیل البقاء ہے تو اس کے مفعول کے ساتھ متعلق ہونے اور اس تک الم کے پہونچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر مفعول کا وجود مؤخر ہوگا تو وہ (ضرب) معدوم ہو جائیگا بخلاف باری تعالیٰ کے فعل کے اس لئے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے جو مفعول کے وجود کے وقت تک باقی رہے گا۔

تشریح صاحب عمدہؒ نے لکھا ہے کہ جس طرح ضرب ایک صفتِ اضافی ہے کہ بغیر مضروب کے اس کو نہیں سمجھا جا سکتا بالکل اسی طرح تکوین بھی ایک اضافی صفت ہے کہ جسکو بغیر مکون کے نہیں سمجھا جا سکتا، صاحب عمدہ پر اشاعرہ کیطرف سے اشکال وارد ہوا کہ جب ضرب اور تکوین دونوں صفاتِ اضافی میں سے ہیں اور ضرب حادث ہے لہٰذا تکوین بھی حادث ہونی چاہئے حالانکہ ماتریدیہ اسکو قدیم کہتے ہیں۔ صاحب عمدہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ دیکھو! یہ بات تو ٹھیک ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر اس کے باوجود دونوں میں فرق ہے اس بناء پر ایک کو حادث اور ایک کو قدیم کہا گیا ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ضرب تو ایک عرض ہے اور عرض کی بقاء کے لئے کسی محلِ متقوم کی ضرورت ہے کیوں کہ ظاہر ہے کہ ضرب کا خارج میں وجود بغیر ضارب و مضروب کے نہیں ہو سکتا تو ضرب کے عرض ہونیکی وجہ سے یہ بات ضروری ہے کہ اس کا کسی مفعول کے ساتھ تعلق قائم ہونیکے لئے اور الم کے مفعول تک پہونچنے کے لئے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر ساتھ نہ ہوگا بلکہ مؤخر ہوگا تو ضرب چونکہ عرض ہے اس زمانہ تک اس کی بقاء کیونکر ہوگی جبکہ یہ بات مشہور ہے کہ "العرض لایبقیٰ فی زمانین" شارح فرماتے ہیں کہ جواب

مکابرۂ محض اور عناداً بدیہی کا انکار ہے کہ دونوں اضافی ہیں پھر بھی ایک حادث اور ایک قدیم مناسب بات یہی ہے کہ ضرب کو عین اضافت کہا جائے اور تکوین کو مبدأ اضافت کہا جائے تو اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا۔

وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الْمَفْعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ وَالْاَكْلِ مَعَ الْمَاْكُوْلِ۔

ترجمہ اور تکوین مکوّن کا غیر ہے ہمارے نزدیک اسلئے کہ فعل مفعول کے مغائر ہوتا ہے بداہۃً جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ مسائل تکوین میں سے ایک نیا مسئلہ بیان فرمارہے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ آیا تکوین عین مکوّن ہے یا غیر مکوّن؟ اس سلسلے میں ماتریدیہ کا مطمح نظر یہ ہے کہ تکوین غیر مکون ہے، اشاعرہ کیطرف یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک تکوین عین مکون ہے، اصل تفصیل ابھی آپ کے سامنے آرہی ہے (فانتظرہ) خیر گفتگو یہ چل رہی ہے کہ تکوین مکوّن کا غیر ہے اس پر شارح نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں اور دوسری دلیل میں چار پُرزے ہیں گو یا کہ وہ تنہا چار دلیلوں کے قائم مقام ہوگئی ہے۔
پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ معمولی عقل وسمجھ رکھنے والا بھی اس بات کو بخوبی جانتا اور سمجھتا ہے کہ فعل مفعول کا مغایر ہوتا ہے، یعنی فعل ایک علیحدہ چیز ہے اور مفعول علیحدہ، مثال کے طور پر ضرب فعل ہے اور مضروب مفعول ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں کیونکہ ضرب مارنے کا نام ہے اور مضروب مثلاً زید ہے۔ اسی طرح اکلؒ کھانا اور ماکول وہ ہے جسکو کھا جائے تو جب فعل ومفعول میں مغایرت ہے تو تکوین اور مکوّن میں بھی غیریت ہوگی اور یہ بات بالکل بدیہی ہے جس پر دلائل کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔

وَلِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُكَوَّنُ مُكَوَّنًا مَخْلُوْقًا بِنَفْسِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ مُكَوَّنٌ بِالتَّكْوِيْنِ الَّذِيْ هُوَ عَيْنُهٗ فَيَكُوْنُ قَدِيْمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ وَهُوَ مُحَالٌ۔

ترجمہ اور اسلئے کہ اگر تکوین نفس مکوّن ہو تو لازم آئیگا کہ مکوّن مکوّن ہو خود بخود مخلوق ہو اس بات کے ضروری ہونیکی وجہ سے کہ یہ مکوّن ہے اس تکوین کیوجہ سے جو اس کا عین ہے تو یہ مکوّن قدیم ہوگا جو صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے۔

تشریح یہاں سے دوسری دلیل کا آغاز ہے اور ساتھ ہی ساتھ دوسری دلیل کا پہلا پُرزہ ہے یعنی اگر تکوین کو غیر مکوّن نہ مانا جائے تو اس میں چار خرابیاں لازم آئیں گی۔ یہ پہلی خرابی

کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب مکوّن اور تکوین کو ایک کہا جائیگا تو یہ بات لازم آئیگی کہ مکوّن خود اپنا مکون ہے یعنی اس نے خود اپنے کو پیدا کرلیا ہو اور یہ خرابی اسلئے لازم آئیگی کہ جو مکوّن ہے وہی تکوین ہے یعنی مکوّن کے ساتھ تکوین قائم ہے تو وہ مکوّن ہوگیا اور مکوّن پہلے سے مان رکھا ہے لہٰذا یہ معلوم ہوا کہ مکوّن خود بخود مخلوق ہوا ہے تو اس صورت میں مکون صانع سے مستغنی ہوگا اور اس کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور مکوّن کا قدیم ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تکوین کو عین مکوّن کہنا باطل ہے یہ پہلی خرابی کا بیان ہے۔

وان لا یکون للخالق تعلق بالعالم سوی انہ اقدم منہ قادر علیہ مع غیر صنع و تاثیر فیہ ضرورۃ تکونہ بنفسہ وھذا لا یوجب کونہ خالقا والعالم مخلوقا فلا یصح القول بانہ خالق للعالم وصانعہ ھذا خلف۔

ترجمہ اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اس کے علاوہ کہ خالق عالم سے اقدم ہے اس کے اوپر قادر ہے بغیر کسی کاریگری اور بغیر اس میں کسی تاثیر کے عالم کے بذاتِ خود متکون ہونیکی ضرورت کیوجہ سے اور یہ اس کے خالق اور عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو پھر اس کو خالق عالم اور صانع عالم کہنا صحیح نہ ہوگا حالانکہ یہ خلافِ مفروض ہے۔

تشریح یہ دوسری خرابی کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپنے یہ بات فرض کررکھی ہے کہ عالم اور مکون عین تکوین ہیں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے (اور دوسری دلیل کے پہلے جزے میں یہی بات ثابت کی گئی ہے کہ مکوّن خود بخود مخلوق ہو جائیگا) اور جب عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے تو اس کا مطلب ہوگا کہ صانع نے عالم میں کوئی اثر نہیں دکھایا اور اس میں کوئی کاریگری نہیں کی، تو پھر تو صانع اور عالم کا تعلق برائے نام ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صانع عالم پر قادر ہے مگر وہ بھی برائے نام، کیونکہ اس کا عالم میں کوئی اثر ہی نہیں اور اتنی بات اور ہے کہ صانع عالم سے مقدم ہے پس اس کے علاوہ صانع اور عالم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ خلاصۂ کلام جب مکون خود بخود ہوگا تو صانع کا تعلق عالم کے ساتھ اس کے سوا کچھ نہ ہوگا کہ وہ عالم پر قادر ہے اور مقدم ہے اور کوئی تاثیر خالق کی عالم میں نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کو خالق عالم کہنا بھی درست نہ ہوگا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مسلّم مفروض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم کا صانع ہے۔
بہرحال اس دلیل سے ثابت ہوا کہ اگر تکوین کو عین مکوّن مانا جائے تو محال مذکور لازم آتا ہے اس لئے کہنا پڑے گا کہ تکوین مکون کا غیر ہے۔ وہو المطلوب۔

وان لا یکون اللہ تعالٰی مکوّنًا للاشیاء ضرورۃ انہ لا معنٰی للمکون الا من قام بہ التکوین والتکوین اذا کان عین المکون لا یکون قائمًا بذات اللہ تعالٰی۔

ترجمہ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون نہ ہوگا اس بات کے بدیہی ہونیکی وجہ سے کہ مکوّن کے کوئی معنیٰ نہیں مگر وہ کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب کہ عین مکوّن ہے تو تکوین اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔

تشریح یہ تیسری خرابی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ چونکہ تکوین کو عین مکون مان رکھا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کا مکوّن ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ مکون تو اسکو کہتے ہیں جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور یہاں تکوین مکون کے ساتھ قائم ہے کیوں کہ تکوین عین مکوّن ہے اسلئے تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوگی لہٰذا پھر اللہ تعالیٰ مکوّن کیسے ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا مکوّن نہ ہونا بدیہی البطلان ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ تکوین کا عین مکوّن ہونا بھی باطل ہے۔

وان یصح القول بان خالق سواد ھٰذا الحجر اسود وھٰذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنٰی للخالق والاسود الا من قام بہ الخلق والسواد وھما واحد فمحلھما واحد۔

ترجمہ اور (لازم آئیگی یہ بات) کہ صحیح ہو جائے کہنا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سواد کا خالق ہے اسلئے کہ خالق اور اسود کے کوئی معنیٰ نہیں مگر وہ ذات جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور یہ دونوں ایک ہیں تو ان دونوں کا محل ایک ہے۔

تشریح یہ چوتھی خرابی ہے جو تکوین کو عین مکوّن ماننے کیوجہ سے لازم آتی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے جب تکوین اور مکوّن کو ایک مانا ہے تو ایک کالا پتھر ہے اس کی سیاہی مکوّن ہے اور مکوّن عین تکوین ہے تو یہ کہنا جائز ہوگا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ مکون وہ ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو، اور تکوین عین مکوّن ہے تو تکوین اسود کے ساتھ قائم ہوگئی اور اسود وہ پتھر ہے تو اسود سواد کا مکوّن و خالق ہوگیا اور ایسے ہی یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ پتھر سواد کا خالق ہے کیونکہ یہ تو واضح ہے کہ خالق وہ ہے جس کے ساتھ خلق قائم ہے اور اسود وہ ہے جس کیساتھ سواد قائم ہو اور خلق و سواد ایک ہیں اس لئے کہ خلق تو تکوین ہے اور اسود مکون ہے اور تکوین عین مکون ہے تو خلق و سواد ایک ہوگئے اور خلق و سواد کا محل بھی ایک ہے یعنی پتھر۔ خلاصۂ کلام پتھر و اسود کے ساتھ چونکہ تکوین قائم ہے اس لئے کہ تکوین عین مکوّن ہے تو اسود و حجر ہی خالقِ سواد ہوں گے اور چونکہ اللہ تعالیٰ اسود

نہیں ہے تو اس کے ساتھ سواد کا بھی قیام نہ ہوگا اور تکوین عین مکوّن ہے تو باری تعالیٰ کے ساتھ تکوین کا قیام بھی نہ ہوگا لہٰذا اسکو خالق سواد کہنا درست نہ ہوگا البتہ اسود کو خالق سواد کہنا درست ہوگا اور یہ ظاہر البطلان ہے جو تکوین کو عین مکوّن ماننے کیوجہ سے لازم آیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تکوین کو عین مکوّن ماننا بھی باطل ہے۔

وهٰذا كلہ تنبيہ على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنہ ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هٰذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين عن علماء الاصول ما تكون استحالتہ بديهية ظاهرة على من لہ ادنى تميز بل يطلب لكلامہ محلا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء۔

ترجمہ اور یہ کل کی کل تنبیہ ہے تغایر فعل ومفعول کے حکم کے بدیہی ہونے پر لیکن عاقل کیلئے مناسب ہے کہ ان جیسی بحثوں میں تأمل کرے اور راسخین علماء اصول کی جانب وہ باتیں منسوب نہ کرے جس کا استحالہ ایسا بدیہی ہو جو ہر اس شخص پر ظاہر ہو جسکو ادنیٰ تمیز ہو بلکہ ان کے کلام کا کوئی ایسا محل تلاش کرے جو نزاع علماء اور خلاف عقلاء کا محل بننے کی صلاحیت رکھے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ تکوین ومکون کے غیر ہونے پر جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں، یہ دلائل تو نہیں البتہ تنبیہات ہیں اسلئے کہ ان دلائل کا منشاء فعل ومفعول کے درمیان تغایر ثابت کرنا ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر کا ہونا امر بدیہی ہے اور جو چیز بدیہی ہوتی ہے اس پر دلائل قائم نہیں کئے جاتے اور جو چیز وہاں بصورت دلائل مشاہد ہوتی ہے وہ دلائل نہیں ہوتے بلکہ تنبیہات ہوتی ہیں اور تنبیہ امر بدیہی پر قائم ہوسکتی ہے۔

لكنہ ينبغي للعاقل الخ۔ ماقبل میں آپکو بتایا جا چکا ہے کہ مصنفؒ ماتریدی اور شارحؒ تفتازانی اشعری ہیں، تو یہ عبارت ماتن پر اعتراض کیلئے لائی گئی ہے اور یہاں سے شارح اشاعرہ کیطرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرمانے کی تمہید گانٹھ رہے ہیں اشاعرہ کیطرف یہ قول منسوب ہے کہ تکوین عین مکوّن ہے شارح کہتے ہیں کہ ان جیسے مقامات میں عاقل اور سمجھ دار انسان کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ غور وفکر کرے اور ان مستحیل اور محال باتوں کو جنکے محال ہونے میں کوئی کلام ہی نہیں علماء راسخین اور فضلاء کاملین کیطرف منسوب نہ کرے کیوں کہ انکی جلالت علمی سے یہ بات ممتنع ہے کہ وہ بدیہی البطلان اور ظاہر الاستحالہ باتوں کے قائل ہو جائیں اس لئے اگر کہیں بظاہر ایسی بات پیش آئے تو ایسے مواقع پر عقلمند اور سنجیدہ شخص کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کے کلام کا ایسا محل تلاش کرے جو صحیح اور معقول ہو، اور ما بین العلماء اس میں اختلاف کی گنجائش ہو چنانچہ شارح ابوالحسن اشعری کیطرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ۔

فان من قال التكوين عين المكوّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئًا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرًا محققا مغايرًا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون لتلزم المحالات۔

ترجمہ پس تحقیق کہ جس نے کہا کہ تکوین عین مکون ہے اس نے یہ ارادہ کیا کہ فاعل نے جب کوئی کام کیا تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور بہرحال وہ معنیٰ جسکو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی نسبت مفعول کی جانب کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو خارج میں مفعول کا مغایر ہو اور انھوں نے یہ ارادہ نہیں کیا کہ بعینہ تکوین کا مفہوم مکوّن کا مفہوم ہے کہ محالات لازم آجائیں۔

تشریح شارح نے یہ توجیہ پیش فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ جن حضرات نے تکوین کو عین مکوّن کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل مثلاً ضرب انجام دیتا ہے تو خارج میں صرف دو ہی چیزیں پائی جاتی ہیں، فاعل اور مفعول۔ (ضارب اور مضروب) رہ گئے فاعل اور مفعول کے علاوہ دوسرے معنیٰ یعنی ضرب، تو وہ ایک امر اضافی ہے جس کو ضارب اور مضروب کے تعلق سے سمجھا جاتا ہے ایسے ہی خارج میں تکوین کا وجود حقیقۃً نہ ہوگا بلکہ مکوّن اور مکوَّن کے تعلق سے تکوین سمجھی جائیگی تو تکوین بھی ایک امر اضافی ہوئی تو خارج میں چونکہ تکوین کا وجود نہیں بلکہ دو متضایفین کے تعلق سے اس کو سمجھا جاتا ہے تو انھوں نے یہ فرمادیا کہ خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے مکوَّن ہے اور اسی کے ساتھ تکوین سمجھی جاتی ہے۔ اسی مفہوم کو انھوں نے اس طرح کہہ دیا کہ تکوین عین مکوّن ہے حالانکہ ان کی مراد عینیت سے مفہوم کا اتحاد نہیں بلکہ وجود خارجی کا اتحاد ہے۔ معترض نے اول معنیٰ کے اعتبار سے ان پر اعتراض کیا ہے حالانکہ ان کی مراد ثانی معنیٰ ہیں اور یہ بات قرین قیاس بھی معلوم ہوتی ہے کہ ان علماء کی مراد واقعی ثانی معنیٰ ہیں ورنہ اول معنیٰ کے اعتبار سے اگر عینیت کا قول اختیار کیا جائے تو محالات لازم آئیں گے جو علماء راسخین کے شایان شان نہیں بلکہ ان کے قول کے وہی معنیٰ مراد لئے جائیں جو ہم نے ذکر کئے ہیں یعنی ثانی معنیٰ کے اعتبار سے وہ عینیت کے قائل ہو گئے ہیں۔

وھذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمّى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل

بمعنیٰ ان للعقل ان یلاحظ الماھیۃ دون الوجود وبالعکس۔

ترجمہ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین ماہیت ہے اس معنیٰ کر کے کہ خارج میں ماہیت کا الگ تحقق اور اس کے اس عارض کا جس کو وجود کہتے ہیں کوئی دوسرا تحقق نہیں ہے یہانتک کہ وہ دونوں قابل ومقبول کے جمع ہونیکے مثل جمع ہوجائیں جیسے جسم اور سواد بلکہ ماہیت جب ہوگی تو اس کا ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن یہ دونوں عقل کے اعتبار سے متغایر ہیں اس معنیٰ کر کے کہ عقل کیلئے یہ گنجائش ہے کہ وہ ماہیت کا بغیر وجود کے اور اس کے برعکس لحاظ کرے۔

تشریح شارح کی اس تمثیل کا حاصل سمجھنے سے پہلے سمجھئے کہ ماہیاتِ کلیہ خارج میں موجود ہیں لیکن وہ اپنے افراد کے ضمن میں وہ خارج میں موجود ہیں۔ ماقبل میں بھی اس کا بیان گذر چکا، اور ہم شرح سلم میں اسکو بسط سے بیان کر چکے ہیں اسی طرح کسی شئی کی ماہیت کا مفہوم اور ہے اور اس کے وجود کا مفہوم اور ہے باعتبار مفہوم ان دونوں کو متحد کہنا غلط ہے، خلافِ بداہت ہے لیکن خارج میں وجود الگ اور ماہیت الگ نہیں پائی جاسکتی یعنی خارج میں ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے اور چونکہ عقل وجود خارجی سے ہٹکر اشیاء کا تصور کرلیتی ہے اور ان پر احکام کا نفاذ کردیتی ہے جیسے تمام کلیات کو عقل کو بغیر جزئیات وافراد کے اپنے کنٹرول میں لے لیتی ہے بالفاظِ دیگر تعقل کے اعتبار سے کلیات اور جزئیات میں انفکاک ہے اور تحقق کے اعتبار سے اتحاد ہے ایسے ہی وجود اور ماہیت میں باعتبار تعقل مغایرت ہے اور باعتبار تحقق اتحاد ہے۔ جب یہ ساری تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے کہ شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ بالکل اسی طرح تکوین اور مکون تعقل کے اعتبار سے مغایر ہیں اور تحقق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں تو ماتریدیہ نے ان دونوں کو غیر کہا یعنی باعتبار تعقل، اور اشعریؒ نے ان دونوں کو عین کہا یعنی باعتبار تحقق، لہٰذا پھر ان دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں رہے گا۔

فلا یتم ابطال ھٰذا الرأی الا باثبات اَنّ تکوّن الاشیاء وصدورھا عن الباری تعالیٰ یتوقف علیٰ صفۃٍ حقیقیۃٍ قائمۃٍ بالذاتِ مغایرۃٍ للقدرۃ والارادۃ۔

ترجمہ پس تام نہیں ہوگا اس رائے کو باطل کرنا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اشیاء کا تکون اور انکا صدور باری تعالیٰ سے ایسی صفتِ حقیقیہ پر موقوف ہے جو قائم بالذات ہو قدرت وارادہ کے مغایر ہو۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ جملہ کہ تکوین عین مکوّن ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری ہے تو ان کا تکوین کو امر اعتباری کہنا ان دلائل سے باطل نہیں ہو سکتا جو ماترید یہ نے ماقبل میں ذکر کئے ہیں بلکہ اسکو اگر ماتریدیہ باطل کرنا چاہتے ہیں تو اس کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ماتریدیہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ سے اشیاء و مکونات کا صدور کسی ایسی صفت پر موقوف ہے جو قائم بذاتہ تعالیٰ ہو اور وہ صفت قدرت و ارادہ کا غیر ہو، اگر یہ بات ثابت کردی گئی تو اشاعرہ نے جو تکوین کو امر اعتباری کہا ہے ان کا یہ قول باطل ہو جائیگا مگر کیا کیا جائے ماتریدیہ ایسی کوئی صفت ثابت نہیں کر سکتے۔ لہٰذا پھر تکوین کو امر اعتباری کہنا درست ہوگا اور اصلی صفت قدرت و ارادہ ہیں انھیں کو تکوین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

تنبیہ (۱):۔ ابھی کچھ دیر پہلے کہا گیا تھا کہ اشاعرہ کیطرف منسوب قول (تکوین عین مکون ہے) کی کوئی ایسی تاویل کی جائے جو مابین العلماء سبب اختلاف بن سکے چنانچہ ابھی جو توجیہ ذکر کی گئی ہے یہ اختلاف کی صلاحیت رکھتی ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ اشاعرہ نے تکوین کو امر اعتباری مانا ہے اور ماتریدیہ نے اس کو مستقل صفت قرار دیا ہے اور ماتریدیہ نے جو دلائل ذکر کئے ہیں اس سے صفت تکوین کا مستقل صفت ہونا اور امر اعتباری نہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شارح (جو اشعری ہیں) کا خیال یہ ہے کہ حضرت ابوالحسن اشعری کا قول کہ تکوین امر اعتباری ہے صحیح ہے نہ کہ ماتریدیہ کا چنانچہ تائیدًا اشاعرہ میں آئندہ آنے والی عبارت ذکر فرما رہے ہیں۔

تنبیہ (۲):۔ قابل: قبول کرنیوالا۔ مقبول: جسکو قبول کیا جائے۔ جسم اسود: اس میں جسم قابل ہے جس نے سیاہی کو اپنے اندر قبول کیا ہے۔ اور اسود مقبول ہے جس کو جسم نے قبول کرلیا ہے یعنی سواد اور جسم کا خارج میں وجود الگ الگ ہے مگر ان دونوں میں اجتماع ہو گیا ہے اور وجود اور ماہیت میں ایسی بات نہیں دونوں کا وجود خارجی الگ ہوا اور پھر دونوں کا اجتماع ہوا ہو، بلکہ آخر الذکر میں دونوں کا وجود خارجی ہی سرے سے متحد ہے۔

تنبیہ (۳):۔ حاصل بحث فقیر کے ظن کے مطابق اگرچہ تصریح اس کی شراح کے یہاں نہیں ملی یہ ہے کہ فریقین کے درمیان مذکورہ نزاع نزاع لفظی ہے نہ کہ حقیقی یعنی اشاعرہ نے قدرت کو بشرط شئ (مرتبۂ خلط و اتحاد) میں ملحوظ رکھا ہے یعنی وہ قدرت جو منضم مع الارادہ ہو اور یہی مجموعہ مراد ہے تکوین سے تو انھوں نے اسکو صفت مستقلہ شمار کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور ماتریدیہ نے قدرت و ارادہ میں سے ہر ایک کو لابشرط شئ (مرتبۂ تجرید) میں رکھا ہے اور اس درجہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو علی سبیل الانفراد تکوین سے تعبیر نہیں کر سکتے لہٰذا مجموعہ الگ چیز شمار ہوگی اسی وجہ سے فریق ثانی نے اسکو صفت مستقلہ قرار دیا ہے

واللہ اعلم بالصواب

وَالتحقیق ان تعلق القدرة علیٰ وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الیٰ القدرة یسمّٰی ایجادًا لہ واذا نسب الی القادر یسمی الخلق والتکوین و نحو ذٰلک فحقیقة کون الذات بحیث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقتہ ثم تتحقق بحسب خصوصیات المقدورات خصوصیات الافعال کالتصویر والترزیق والاحیاء والاماتة وغیر ذٰلک الی ما لا یکاد یتناھی

ترجمہ اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے موافق قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے سلسلے میں اسکے پائے جانے کے وقت میں جب یہ تعلق قدرت کیطرف منسوب ہو تو اس کا نام ایجاد ہے اور جب قادر کیطرف منسوب ہو تو اس کا نام خلق اور تکوین اور اس کے مثل ہے تو تکوین کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اسکی قدرت متعلق ہو وجود مقدور کے ساتھ مقدور کے وجود کے وقت میں پھر مقدورات کی خصوصیات کے اعتبار سے خصوصیات افعال متحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت اور اس کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونیکے قریب نہیں ہے۔

تشریح شارح اپنی اس عبارت سے اشعری کی زبردست حمایت فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مقدور کے زمانہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ جب تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے تو اس کا نام ایجاد ہوتا ہے اور جب اس تعلق قدرت کو قادر کیطرف منسوب کردیا جائے تو اس کا نام خلق اور تکوین ہوجاتا ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ تکوین ایک امر اضافی ہے چنانچہ تکوین کہتے ہیں کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ ان کے زمانہ وجود میں ہو پھر اس کے بعد مقدورات کی خصوصیات کیوجہ سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے اسماء میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں چنانچہ قدرت کا اگر رزق سے تعلق ہوگا تو اسکو ترزیق کہا جائیگا۔ اور اسی طرح حسب اختلافِ متعلق کبھی تصویر کبھی احیاء کبھی اماتت وغیرہ ناموں سے موسوم کردیا جاتاہے۔

وَاما کون کل من ذٰلک صفة حقیقیة ازلیة فمما تفرد بہ بعض علماء ماوراء النھر وفیہ تکثیر للقدماء جدا وان لم یکن متغایرة والاقرب ما ذھب الیہ المحققون منھم وھو ان مرجع الکل الی التکوین فانہ ان تعلق بالحیوٰة یسمّٰی احیاءً وبالموت اماتةً وبالصورة تصویرًا وبالرزق ترزیقًا الیٰ غیر ذٰلک فالکل تکوین وانما الخصوص بخصوصیة التعلقات۔

ترجمہ اور بہر حال ان میں سے ہر ایک کا صفت حقیقیہ ازلیہ ہونا ان باتوں میں سے ہے جس میں بعض علماء ماوراء النہر متفرد ہیں اور اس میں قدماء کی بہت تکثیر ہے اگرچہ وہ متغایر نہ ہوں اور اقرب وہ ہے جس کی جانب ان میں سے محققین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کا مرجع تکوین کیطرف ہے اس لئے کہ تکوین اگر حیات سے متعلق ہو تو اس کا نام احیاء رکھا جائیگا اور اگر موت سے متعلق ہو تو امات اور صورت کے ساتھ تصویر، اور رزق کے ساتھ ترزیق وغیرہ تو سب تکوین ہیں اور (اسناد کا) خصوص متعلقا کی خصوصیت کیوجہ سے ہے۔

تشریح اوائل بحث تکوین میں یہ بات عرض کی گئی تھی کہ علماء متکلمین کے یہاں تین جماعتیں ہیں۔ ایک ماتریدیہ کی جو تکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں اور ترزیق وغیرہ کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں اور دوسری جماعت اشاعرہ کی ہے جو تکوین کو اصل نہ مان کر قدرت وارادہ کو اصل مانتے ہیں تیسری جماعت وہ ہے جس کا یہاں شارح ذکر فرمارہے ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کیطرح ترزیق اور احیاء وامات تخلیق و ترزیق وغیرہ سب مستقل صفات ہیں گویا اب صفات بے شمار ہو جائیں گی۔ یہ مذہب علماء ماوراء النہر کا ہے۔ ماوراء النہر اس کا ترجمہ ہے نہر پار، جیسے ہم بولتے ہیں "ندی پار" جمنا پار" گنگا پار" کھالہ پار" وغیرہ۔ ایسے ہی ماوراء النہر میں ہے ماوراء النہر چونکہ دریائے جیحون کے پار واقع ہے اس لئے اسکو ماوراء النہر کہا جاتا ہے، ماوراء النہر میں یہ مقامات شامل اور واقع تھے، بخارا، سمرقند، نسف، اسیفجاب، جخندہ، شاش، اوزجند، خوارزم، کاشغر، ماوراء النہر سے بے شمار علماء احناف پیدا ہوئے اور اس کے علاوہ بہت سے محدثین اور مفسرین نے جنم لیا، مگر اس کے باوجود قوم مسلم کے جمود و تعطل اور آپس میں لنگر کشی کے نتیجہ میں اپنے اسلاف کے اس مقدس ورثہ اور اس پاک سرزمین کو روس اور کمیونسٹ کے سپرد کر رکھا ہے۔ خیر ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ بعض علماء ماوراء النہر نے تخلیق، ترزیق، امات واحیاء وغیرہ کو صفت حقیقیہ مستقلہ شمار کیا ہے۔

وَفِيهِ تَكْثِيرٌ لِلْقُدَمَاءِ الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر تخلیق و ترزیق وغیرہ کا مرجع تکوین کو قرار نہ دیا جائے بلکہ ان سب کو مستقل صفات حقیقیہ کہا جائے تو اگرچہ یہ تمام صفات ایک دوسرے کے باہم غیر نہیں ہیں مگر تعدد قدماء بہت زیادہ لازم آئیگا۔ اصل تو یہ تھا تعدد قدماء سے بالکلیہ احتراز کیا جاتا مگر چونکہ قرآن واحادیث سے صفات کا ثبوت ہے اس لئے ناگزیر ہوا کہ ذات باری کیلئے صفات کو ثابت کیا جائے مگر اس میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ جتنی کم صفات ہو سکیں اتنی کم ذات باری کیلئے ثابت کی جائیں چنانچہ بہت گھٹاتے گھٹاتے آٹھ صفات پر پہونچکر ہم مجبور ہو گئے اس لئے آٹھ کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور تعدد قدماء فی الصفات کو جائز قرار دیتے ہیں (کما مرّ) رہا آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا بیان تو چونکہ اس میں تعدد قدماء بہت زیادہ لازم آئے گا یعنی لاتناہی کی حد تک لازم آئیگا اس بناء پر ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ

اور دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

وَاِنْ لم تکن متغایرۃ الخ کا مطلب اگرچہ صفات کے اوائل میں گذری ہوئی تقریر سے واضح ہے مگر سہولت کیلئے اختصاراً یہاں بھی عرض ہے۔ جس طرح اللہ کی صفات عین ذات نہیں اسی طرح صفات باہم ایک دوسر کی عین نہیں ہیں مگر یہاں شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ صفات باہم ایک دوسرے سے متغایر نہیں ہیں تو ان سب کو مستقل ثابت کرنیکی صورت میں تعدد قدماء جو لازم آئیگا تو قدماء باہم متغایر نہیں ہوں گے مگر خواہ مخواہ تعدد قدماء تو لازم آئیگا جو کہ منافی توحید ہے اس لئے حتی الوسع اس سے احتراز ضروری ہے

وَالاقربُ مَاذهبَ الیہِ الخ۔ شارح کا مذہب پہلے گذر چکا یعنی "التحقیق" الخ کے ضمن میں لہٰذا اس عبارت میں "الاقرب" جو مسلک شارح بیان کر رہے ہیں وہ ان کا پسندیدہ نہیں ہے بلکہ یہ مسلک ان لوگوں کے مسلک کے مقابلہ میں اقرب الی الصواب ہے جو ابھی مذکور ہوا یعنی علماء ماوراء النہر کے مسلک کے مقابلہ میں ماتریدیہ کے قول کو اقرب الی الصواب کہہ رہے ہیں یعنی ان سے اچھا قول اشعریہ کا ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ بعض علماء ماوراء النہر کے نظریہ کے مقابلہ میں علماء ماتریدیہ کا مذہب اقرب الی الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ تکوین ترزیق وتخلیق وغیرہ کا مرجع ہے چنانچہ جب تکوین کا تعلق حیات سے ہوتا ہے اس کو احیاء سے اور جب ترزیق سے ہوتا ہے تو تکوین کو ترزیق سے اور صورت سے ہوتا ہے تو تصویر سے اسکو تعبیر کر دیتے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اماتت واحیاء اور ترزیق وغیرہ سبھی تکوین ہیں مگر خصوصی اسماء جنکے ساتھ یہ موسوم ہیں یہ مختلف تعلق کیوجہ سے نام کی تبدیلی ہے۔

وَالارادۃ صفۃ للہ تعالیٰ ازلیۃ قائمۃ بذاتہ کرر ذٰلک تاکیداً وتحقیقاً لاثبات صفۃ قدیمۃ للہ تعالیٰ تقتضی تخصیص المکونات بوجہ دون وجہ وفی وقت دون وقت۔

ترجمہ اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ازلیہ ہے جو اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور مصنفؒ نے اس کو بغرض تاکید مکرر بیان کیا (اور مکرر کیا) بغرض تحقیق اللہ تعالےٰ کے لئے ایسی صفتِ قدیمہ کو ثابت کرنے کیلئے جو مکونات کی تخصیص کا تقاضہ کرتی ہے ایک صورت پر نہ کہ دوسری صورت پر اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

تشریح ما قبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات میں سے ایک ارادہ ہے اور دیگر صفات کیطرح یہ بھی ازلی اور قدیم ہونے کے ساتھ باری عز اسمہٗ کے ساتھ قائم ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب صفات کی بحث کے اوائل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صفاتِ باری میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے تو پھر یہاں دوبارہ ذکر کرنیکی کیا ضرورت پیش آئی؟

شارح نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ ارادہ کا اعادہ اسلئے کیا تاکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ ارادہ کا مستقل وجود ہے اور یہ علم و قدرت کے علاوہ دوسری علیحدہ صفت ہے چنانچہ شارح "تقتضی الخ" سے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جو مکوّنات کو بعض مخصوص شکل میں بعض مخصوص اوقات میں عدم سے وجود میں لانیکی مقتضی ہوتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ علم اور قدرت کا تعلق تمام مکوّنات کے ساتھ برابر ہوتا ہے اور کسی حالت کو کسی دوسری حالت پر مثلاً عدم کو وجود پر یا وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ وجود کی ترجیح عدم پر بعض مخصوص رنگ و شکل کی ترجیح دوسرے بعض پر یہ ارادہ کے ذریعہ ہوتی ہے علم و قدرت کے ذریعہ نہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ارادہ ایک مستقل صفت ہے جو علم و قدرت کے علاوہ ہے۔

لا کما زعمت الفلاسفة من انه تعالیٰ موجبٌ بالذات لا فاعلٌ بالارادة والاختیار

ترجمہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ اور بالاختیار نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح فلاسفہ کی تردید کر رہے ہیں جن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالاختیار نہیں ہے۔ اور ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فاعل مختار نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کام بالایجاب اور بالاضطرار ہوتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ اس سے ان افعال کا صدور ہو کر ہی رہے گا لہٰذا اگر وہ چاہے کہ فلاں کام نہ کرے تو یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ اسکو ایک مثال سے یوں سمجھئے کہ جیسے سورج کی کرنیں اور شعاعیں سورج سے اضطراراً نکلتی ہیں اگر سورج انکو روکنا چاہے تو روک نہیں سکتا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں (نعوذ باللہ من ذٰلک)

ہم حضرت مجددؒ کے حوالے سے اس قول کی حماقت ظاہر کر چکے ہیں، فلاسفہ کو شبہہ یہ ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل بالارادہ مانا جائے تو پھر اس کیلئے صفتِ ارادہ کا ثبوت ہوگا پھر اس صفت کی دو صورتیں ہوں گی یہ حادث ہوگا یا قدیم ہوگا، اگر اسکو حادث مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے اور اگر قدیم مانا جائے تو اس کا زوال لازم آئیگا کیوں کہ جب ازل سے ارادہ کسی شئ کے وجود کے ساتھ وابستہ تھا اور پھر حسبِ ارادہ اس کی ایجاد ہوگئی تو بعد ایجاد ارادہ ایجاد زائل ہوگیا حالانکہ ارادہ قدیم و ازلی تھا جس کا زوال لازم آرہا ہے اسلئے انھوں نے سرے سے ارادہ ہی کا انکار کر دیا مگر یہ انکی غلط فہمی ہے کیونکہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور متعلقات کا حدوث متعلق کے حدوث و زوال کو مستلزم نہیں ہوتا۔

تنبیہ: موجب بالذات: موجب اسم فاعل کا صیغہ ہے اِفعال سے، جسکے معنیٰ ہیں کہ اسکی ذات

بغیر اختیار وارادہ کے اس سے صدور فعل کو واجب کرتی ہے جیسے آگ سے احراق کا صدور بلا آگ کے اختیار کے ہے۔

وَالنجاريۃ من انہ مرید بذاتہ لا بصفتہ

ترجمہ :۔ (اور نہ ایسا ہے جیساکہ) بجاریہ (گمان کرتے ہیں) کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہے اپنی صفت کیساتھ نہیں

تشریح بجاریہ، یہ ایک فرقہ ہے جو محمد بن حسین یا حسین بن محمد بن عبداللہ بجار کیطرف منسوب ہے۔ حاشیۂ نبراس میں بحوالہ نقطۃ العجلان لکھاہے کہ یہ جولاہہ تھا، خیر اس فرقہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مرید ہے یعنی ارادہ عین ذات ہے، ذات کے علاوہ ارادہ الگ سے کوئی چیز نہیں اور ماقبل میں گذر چکاہے کہ یہی مذہب معتزلہ کاہے کہ صفات عین ذات ہیں تو پھر سوال پیدا ہوتاہے کہ جب معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے تو پھر فرقہ بجاریہ ہی کی کیوں تخصیص کی گئی؟ دونوں کو ذکر کرتے، صاحب نبراس نے لعل کی لاٹھی پر ٹیک لگاتے ہوئے کہاہے کہ شاید انکی تخصیص اسلئے کی گئی ہو کہ یہ فرقہ صرف ارادہ کے سلسلے میں عینیت کا قائل ہے اور دیگر صفات کو مستقل مانتا ہوگا اور یہاں چونکہ ارادہ کا بیان چل رہا ہے اسلئے فقط بجاریہ کا تذکرہ کیا گیا ہوگا۔

وَبعضُ المُعتزلۃِ مِن انہٗ مُرِیدٌ بارادۃٍ حادثۃٍ لا فی محلٍّ ۔

ترجمہ (اور نہ ایسا ہے جیساکہ) بعض معتزلہ نے (گمان کیاہے) کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے ارادہ کے ساتھ جو حادث ہے کسی محل میں نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح بعض معتزلہ کی تردید کررہے ہیں اور بعض معتزلہ کا مصداق عبدالجبار اور ابوعلی الجبائی اور اس کا بیٹا ابوہاشم ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید تو ہے مگر ارادہ حادث ہے دوسری بات یہ ہے کہ ارادہ کے قیام کا کوئی محل نہیں بلکہ ارادہ بذاتِ خود قائم ہے انھوں نے کہاکہ اگر ارادہ کو قدیم مانا جائیگا تو مراد کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور جواب اس شبہہ کا گذر چکاہے اور بغیر کسی محل کے قیام اس کا اسلئے مانتے ہیں کہ اگر اس کا قیام ذاتِ باری کے ساتھ مانیں تو اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور اگر اس کا قیام کسی اور کے ساتھ مانیں تو یہ بھی باطل ہے کیوں کہ صفت تو اللہ کی ہے اور قائم ہے کسی دوسری شئی کے ساتھ، حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ صفت کا قیام اسی کے ساتھ ہوتاہے جس کی وہ صفت ہوتی ہے۔

......

وَالكرّامية مِن انّ ارادته حادثة في ذاته۔

ترجمہ :- (اور نہ ایسا ہے جیساکہ) کرامیہ نے (گمان کیا ہے) کہ اس کا ارادہ حادث ہے اسکی ذات میں

تشریح یہاں سے شارح کرّامیہ کی تردید فرما رہے ہیں جنھوں نے ارادہ کو تو ثابت کیا ہے مگر اسکو حادث مانا ہے اور اس کا محل حدوث ذات باری کو مانا ہے اور چونکہ یہ فرقہ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کے قیام کو جائز قرار دیتا ہے، حادث کہنے کے دلائل اور جوابات ماقبل میں گذر چکے ہیں یہ مختلف مذاہب اور نظریات کا تذکرہ ہوا جو ارادۂ باری تعالیٰ سے متعلق ہیں شارح اگلی عبارات میں ان باطل نظریات و خیالات کی تردید فرما رہے ہیں اور یہی اہلِ حق کے دلائل ہیں یعنی ان دلائل کے ضمن میں مخالفین کا رد بھی ہو جاتا ہے۔

والدليل على ماذكرنا الأيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى۔

ترجمہ اور دلیل اس پر (عقیدہ پر) جسکو ہم نے ذکر کیا ہے وہ آیات ہیں جو ناطق ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ اور مشیت کے اثبات کے سلسلے میں یقینی ہونیکے ساتھ ساتھ شئ کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شئ کے ساتھ شئ کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شئے کے اور ممتنع ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام۔

تشریح ہمارا دعویٰ ماقبل میں ابھی گذر رہا ہے کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ ازلیہ ہے اب اس پر شارح پانچ دلیلیں قائم کریں گے۔ پہلی دلیل: نصوص قطعیہ سے اللہ کے ارادہ اور مشیت کا ثبوت ہوتا ہے۔ جیسے یفعل اللہ ما یشاء، ویحکم ما یرید، اور فعّال لما یرید۔ ان دلائلِ قطعیہ سے پتہ چلا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ صفتِ ارادہ کا قیام ہے لہٰذا فلاسفہ کا قول باطل ہوگیا جنھوں نے بالکلیہ ارادہ ہی کی نفی کر دی۔ بالفاظِ دیگر پہلی دلیل سے فلاسفہ کا رد ہوگیا۔ دوسری دلیل: جب کسی ذات کیلئے کوئی صفت ثابت ہوگی تو اس کا قیام بھی اسی کے ساتھ ہوگا جیسے زید کا علم، زید کے ساتھ قائم ہے لہٰذا ارادۂ الٰہی بھی اللہ کے ساتھ قائم ہوگا، اس دلیل سے بخاریہ اور بعض معتزلہ دونوں کی تردید ہوگئی، بخاریہ کی تردید تو ظاہر ہے کہ انھوں نے ارادہ ہی کا انکار کیا ہے حالانکہ دلیل مذکور سے اس کا ثبوت ہے اور بعض معتزلہ نے جو ارادہ کو حادث مانا ہے اسی عبارت سے انکی بھی تردید ہوگئی کیونکہ ہمارے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ باری تعالیٰ محلِ حوادث نہیں ہے اور جب صفتِ ارادہ حادثہ کو اللہ کے ساتھ قائم مانیں گے تو اس کا محلِ حوادث ہونا

لازم آئیگا اور یہ باطل ہے تو ہمارے اصول کیمطابق جب باری تعالیٰ کیلئے صفت کا ثبوت ہوگا تو بطریق حدوث نہ ہوگا لہٰذا مذکورہ عبارت سے جیسے بخاریہ کی تردید ہے ایسے ہی بعض معتزلہ کی بھی تردید ہے اس تقریر سے بعض حضرات کا یہ کہنا بیجا ثابت ہوگا کہ بعض معتزلہ کی تردید کیسے ہوگئی ؟ جواب ظاہر ہے۔

تیسری دلیل :۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال و ممتنع ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اس کی صفت ارادہ مثل دیگر صفات کے قدیم ہوگی اس میں کرامیہ کی تردید ہے جنھوں نے صفت ارادہ کو حادث تسلیم کر کے ذات واجب کے ساتھ اس کا قیام ثابت کیا ہے۔ اس دلیل سے انکی تردید ہوگئی بلکہ ان کی مٹی پلید ہوگئی۔ ہم نے اب تک کی عبارت کو مستقل تین دلیلوں پر محمول کرتے ہوئے یہ تقریر پیش کی ہے۔ صاحب نبراس نے ان تینوں بینڈوں کو ایک ہی دلیل شمار کیا ہے اور انصاف کی بات بھی یہی ہے مگر ہم نے بغرض تسہیل ہر بینڈ کو مستقل دلیل شمار کر لیا ہے۔ وللناس فیما یعشقون مذاہب

وَایضًا نظام العالم ووجوده علی الوجه الاوفق الاصلح دلیل علی کون صانعه قادرًا مختارًا وکذا حدوثه اذ لوکان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة۔

ترجمہ اور نیز عالم کا نظام اور اس کا نفیس و عمدہ صورت پر وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور ایسے ہی عالم کا حدوث (اس کے صانع کے مختار ہونے پر دال ہے) اس لئے کہ اس کا صانع اگر موجب بالذات ہوتا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا، تخلف معلول کے امتناع کی ضرورت کیوجہ سے اپنی علت موجبہ سے۔

تشریح وَایضًا الخ سے بقول صاحب نبراس دوسری اور ہماری قائم کردہ ترتیب کے مطابق یہ چوتھی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکماء اور اہل حق سبھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار طریقہ پر پیدا کیا گیا ہے۔ عالم کا اس طرح ہونا خود دلیل قوی ہے کہ اس کا صانع مختار اور قادر مطلق ہے کیونکہ ذاتِ باری کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق بالکل یکساں ہے اب اگر اسکو فاعل مختار نہ مانا جائے تو یہ سوال اٹھے گا کہ جب تمام موجودات کے ساتھ اس کا تعلق برابر ہے تو عالم کو اس مخصوص شکل پر کس نے پیدا کیا، کیا یہ چیزیں اشکالِ مخصوصہ میں خود بخود متشکل ہوئی ہیں ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے لہٰذا یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ وہ مختار اور مرید ہے اور تمام مکونات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

وکذا حدوثه الخ۔ ہماری قائم کردہ ترتیب کے مطابق یہ پانچویں دلیل ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ عالم کا

حدوث اس بات کو چیخ چیخ کر کہہ رہا ہے کہ صانع مختار ہے کیونکہ اگر اسکو موجب بالذات مانا جائے اور کہا جائے کہ صانع سے عالم بلا اختیار ہو گیا یعنی صانع تعالیٰ عالم کی علت موجبہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف جائز نہیں ہے لہٰذا عالم جو کہ معلول ہے اس کا علت یعنی صانع سے تخلف جائز نہ ہوگا اور جب یہ ہوگا تو عالم بھی مثل اپنی علت موجبہ کے قدیم ہوگا حالانکہ وہ حادث ہے۔ چوتھی اور پانچویں دلیل میں فلاسفہ پر رد ہے۔ صفت ارادہ کا بیان مکمل ہو گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو ازلی ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور نجاریہ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ اور فلاسفہ کے جوابات باطل ہیں ان پانچوں دلائل سے جن کا تفصیلی بیان آچکا ہے۔ (محمد یوسف عفرلہٗ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بحث رویت باری

اولاً یہ بات ذہن میں رکھئے کہ قرآن اور حدیث اور اجماع صحابہ اور تابعین سے یہ امر ثابت ہے کہ اہل ایمان جنت میں خداوند قدوس کے دیدار سے مشرف ہوں گے جس طرح اللہ رب العزت بندوں کو دیکھتا ہے اور خود مکان اور جہت سے منزہ ہے اور بندے مکان اور جہت میں ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بندے خداوند ذوالجلال کو اس طرح دیکھیں کہ بندے تو کسی خاص سمت اور مکان میں ہوں اور باری عز اسمہٗ مکان اور سمت سے برتر ہو، رؤیت کیلئے جو شرطیں بیان کی گئی ہیں کہ وہ مرئی جسم ہو اور کسی مکان اور جہت میں ہو تو یہ شرطیں رویت کی شروط عادیہ ہیں یہی وجہ ہے کہ ہو سکتا ہے اور بارہا ہوتا ہے کہ رویت کی تمام شرطیں موجود متحقق ہیں مگر رویت کا تحقق نہیں ہے اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض اشیاء کو بغیر شروط عادیہ کے دیکھ لیا جائے بلی اندھیری رات میں چوہے کو دیکھ لیتی ہے ہم نہیں دیکھ پاتے، آسیب زدہ جنوں کو دیکھ لیتا ہے اور ان سے باتیں کرتا ہے مگر ہم نہیں دیکھ پاتے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت جبرئیل امین کو دیکھتے اور ان سے باتیں کرتے مگر حاضرین مجلس حضرت جبرئیل کی دید سے محروم رہتے تھے، بہرحال جس طرح شروط رویت کے ساتھ بھی رویت کا تحقق ضروری نہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ شروط منتفی ہوں اور رویت کا تحقق ہو جائے جس طرح آج اللہ تعالیٰ کو دل کی آنکھ سے بے کیف دیکھتے ہیں قیامت کے دن سر کی آنکھوں سے بے کیف دیکھیں گے جیسے مکان کو بغیر مکان کے اور جہت کو بغیر جہت کے دیکھتے ہیں حالانکہ مکان کسی مکان میں نہیں اور جہت کسی جہت میں نہیں ورنہ تسلسل مستحیل لازم آئیگا۔

جس طرح آنکھ دیکھتی ہے اور زبان بولتی ہے اور کان سنتا ہے کان بولتا نہیں اور زبان دیکھتی نہیں بولتی نہیں مگر آخرت میں ہاتھوں کا بولنا نص قرآنی سے ثابت ہے اسی طرح دنیا میں دنیاوی

آنکھیں رویتِ باری سے عاجز ہیں مگر آخرت میں احکام بدل جائینگے اور آنکھوں میں ایسی قوت رکھدی جائیگی کہ وہ مشاہدہ کر سکیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دیدارِ خداوندی عقلاً ممکن ہے اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے تو پھر اس کے وقوع میں کوئی استبعاد نہیں، امکان پر دلائل کثیرہ قائم ہیں جو شرح میں اپنے اپنے مقام پر آپ کے سامنے آرہے ہیں۔ امکان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خواہش محالات کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی بلکہ ممکنات کے ساتھ ہوتی ہے لہٰذا حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اللہ نے کلام کیا، بعد کلام دیدار کی تمنا وخواہش پیدا ہوگئی۔ اتنے بڑے اولوالعزم پیغمبر کو خواہش رویت ہونا اور پھر اللہ سے سوال کرنا اس کے امکان پر دال ہے ورنہ حضرت موسیٰ پر یہ اعتراض ہوگا کہ انھوں نے ایسا سوال کیا جو ذاتِ باری کے متعلق ممتنع اور محال ہے تو کیا انکو یہ خبر نہیں تھی کہ یہ از قبیل ممتنعات ہے اور پھر اللہ رب العزت نے بھی یہ جواب مرحمت فرمایا "لن ترانی" یعنی تم مجھے دیکھ نہیں سکوگے یعنی اتنی طاقت تم میں نہیں ہے کہ مجھے دیکھ سکو یہ نہیں فرمایا کہ "لن اُریٰ" کہ میرا دیدار محال ہے مجھے دیکھا نہیں جا سکتا۔

پھر قرآن اور حدیث سے اس کا صاف ثبوت ہے اور عقلاً اس کا امکان ہے تو پھر اس کا اعتقاد ضروری ہوا مگر معتزلہ اور روافض اور فلاسفہ اور خوارج رویتِ باری کے منکر ہیں۔ خلاصۂ کلام جب دنیا میں بعض مخلوقاتِ باری کو بغیر شرط رویت کے دیکھا جا سکتا ہے تو اسکو بغیر ان شروط کے کیوں نہیں دیکھا جا سکتا ہے

والرؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی رویت (دیدار جو) آنکھ سے انکشافِ تام کے معنیٰ میں ہے اور یہی معنیٰ ہیں کسی شئے کے ادراک کرلینے کے حاسۂ بصر سے جیسی وہ ہے، اور یہ اسلئے کہ جب ہم چودہویں رات کے چاند کیطرف دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ چاند اگرچہ دونوں حالتوں میں ہم پر منکشف ہے لیکن اس کیطرف دیکھنے کی حالت میں اس کا انکشاف تام کامل ہے اور ہمارے لئے اس وقت میں اس کیطرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت ہے یہی وہ حالت ہے جس کا نام رؤیت ہے۔

تشریح یہاں سے رویتِ باری کی بحث کا آغاز ہے اس میں اہلِ حق اور دیگر فرقوں کا اختلاف ہے

کہ رویت باری آنکھوں سے ہوسکتی ہے یا نہیں ہاں رویتِ قلبی کے سبھی قائل ہیں اور بہت سی حکایات سلفِ صالحین سے اس سلسلے میں منقول و مروی ہیں۔ خیر آئندہ صفحات میں اس اجمال کو تفصیل کیساتھ بیان کیا جا رہا ہے۔

رویت کی تعریف شارح نے اس کی دو تعریفیں نقل فرمائی ہیں اور دونوں تعریفوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

بمعنی الانکشاف الخ - یہ رویت کی پہلی تعریف ہے۔ رویت کہتے ہیں آنکھ کے ذریعہ کسی شئی کا انکشاف تام ہو جائے۔ رویت کی دوسری تعریف:- **اثبات الشئ الخ**- یعنی حاسۂ بصر کے ذریعہ کسی چیز کا اس طریقہ پر ادراک کر لینا جیسی وہ نفس الامر میں موجود ہے۔ بہرحال دونوں تعریفوں کو دیکھنے سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

وذلک انا اذا نظرنا الخ - ذلک کا مشار الیہ انکشاف تام ہے۔ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویت انکشاف تام کو کہا جاتا ہے اسلئے کہ جب ہم چاند کو دیکھتے ہیں اور پھر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو ان دونوں صورتوں میں چاند ہمارے سامنے منکشف رہتا ہے مگر عین دیکھنے کی حالت میں جو وضاحت وانکشاف ہے وہ انکشاف آنکھ بند کر لینے کی صورت میں نہیں ہو سکتا، چاند کو دیکھنے کے وقت جو ایک مخصوص کیفیت اور حالت ہماری ہوتی ہے اسی کا نام رویت ہے اور اس میں انکشاف تام ہے اور آنکھیں بند کرنے کی صورت میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔

تنبیہ (۱) :- احقر نے بزمانۂ طالبعلمی ایک مرتبہ حضرت مولانا وحید الزماں صاحب کیرانوی استاذ ادب دار العلوم دیوبند سے عرض کیا کہ حضرت رویت اور نظر میں کیا فرق ہے؟ تو جواب میں ارشاد فرمایا کہ نظر کے معنیٰ نقطۂ نگاہ ڈالنا خواہ نظر آئے یا نہ آئے۔ اور رویت کہتے ہیں دیکھ لینا جیسے بولا جاتا ہے "نظرت الی الھلال فرأیتہ" اس واقعہ کے سولہ سال کے بعد گذشتہ سال پھر میں نے ان سے یہ واقعہ دہرایا تو انھوں نے فرمایا کہ خواہ یوں کہہ لیجئے کہ رویت کہتے ہیں مرئی کے پالینے کو اور نظر کہتے ہیں مرئی کے تتبع کو۔

تنبیہ (۲) :- رویت کہتے ہیں آنکھ کھولنے پر کسی چیز کے ادراک تام اور انکشاف بلیغ کو اور رویت کیواسطے اسبابِ ظاہری میں جو شرطیں ہیں یہ ضروری نہیں کہ نشاۃ ثانیہ میں رویت باری کیواسطے بھی یہ شرطیں ہوں۔

تنبیہ (۳) :- مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں رویت مصدر ہے۔ کس پوزیشن میں ہے تو ظاہر ہے کہ یہاں اسکو مبنی للمفعول قرار دیا جائیگا اسلئے کہ اسکی تفسیر انکشاف سے کی گئی ہے اور انکشاف مرئی کی صفت ہے اور بحث یہاں اسی کی ہے کہ باری تعالیٰ مرئی ہو سکتا ہے یا نہیں اور اگر اس کو مبنی للفاعل کہا جائے گا تو یہ رائی کے معنیٰ میں ہوگا اور یہ مسئلہ متنازع فیہ نہیں ہے بلکہ متنازع فیہ مرئی ہوتا ہے۔

تنبیہ (۴) :- یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رویت باری افضل ہے یا اس کی معرفت؟ غور کے بعد

یہ بات منقح ہوتی ہے کہ رویت کا مقام اونچا ہے یہی وجہ ہے کہ مومنین کو معرفت سے جو لذت حاصل ہوتی ہے دیدارِ خداوندی سے اس سے زیادہ لذت حاصل ہوگی اور اسی لئے دیدارِ باری کو افضل النعم شمار کیا گیا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ہم جس چیز کو دیکھیں اسکی کنہہ کا جاننا ضروری نہیں ہے۔ فرمانِ رسالت ہے ماعرفناک حق معرفتک۔ حالانکہ شبِ معراج میں آپ کو رویت ہوئی۔ (کما سیاتی)

جائزۃ فی العقل بمعنی ان العقل اذا خلی ونفسہ لم یحکم بامتناع رؤیتہ مالم یقم لہ برھان علی ذلک مع ان الاصل عدمہ وھذا القدر ضروری فمن ادعی الامتناع فعلیہ البیان

ترجمہ (رویت باری) باعتبار عقل جائز ہے اس معنیٰ میں کہ جب عقل کو مخلی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ رویتِ باری کے امتناع کا فیصلہ نہیں کرتی۔ جب تک کہ عقل کیلئے اس پر کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے باوجودیکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور یہ مقدار ضروری ہے تو جو امتناعِ رؤیت کا دعویٰ کرے اس پر بیان لازم ہے۔

تشریح یہ عبارت خبر ہے اور رویۃ اللہ مبتدا ہے عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویتِ باری عقلاً ممکن ہے تو جب عقلاً امکان ہے اور شریعت سے اس کا وقوع ثابت ہے تو پھر اس میں استحالہ کیا رہ گیا۔
ممکن ہونیکی دلیل یہ ہے کہ اگر عقل کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور خارجی آمیزش سے اسکو منزہ رکھا جائے تو عقل یہی فیصلہ کرتی ہے کہ رویتِ باری ممکن ہے جس میں نہ کوئی استحالہ ہے اور نہ کوئی استبعاد و امتناع ہاں اگر امتناعِ رویت پر کوئی دلیل قائم کردی جائے تو اس وقت عقل کا فیصلہ کہ رویت ممکن ہے باقی نہیں رہے گا، یعنی اس وقت عقل رویتِ باری کو ممتنع قرار دیگی مگر کیا کیا جائے امتناعِ رویت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے لہٰذا جب کوئی دلیل قائم نہیں ہے تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ رویت ممکن ہے، اور اگر کوئی دعویٰ کرتا ہے کہ نہیں صاحب! آپ غلط کہہ رہے ہیں بلکہ رویتِ باری ممتنع ہے تو اس کا یہ قول باطل ہے اور اس کے ذمہ دلائل لانا ہے، دلائل سے وہ اگر امتناع ثابت کردے تو ہم مانیں مگر وہ ہرگز امتناع ثابت نہیں کرسکے گا اسی کو شارح نے یوں فرمایا "من ادعی الامتناع فعلیہ البیان"۔

وقد استدل اھل الحق علی امکان الرؤیۃ بوجھین عقلی وسمعی

ترجمہ اور استدلال کیا ہے اہلِ حق نے رؤیت کے ممکن ہونے پر دو طریقوں پر۔ عقلی اور سمعی۔

تشریح اہل حق نے امکانِ رویت پر دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں ایک عقلی اور دوسرے نقلی۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے دلیلِ عقلی پیش کی ہے اور شیخ ابومنصور ماتریدیؒ نے دلیلِ نقلی پیش فرمائی ہے۔

تقريرالاول انا قاطعون برؤية الاعيان و الاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود

ترجمہ اول کی تقریر یہ ہے کہ ہم یقین کرنیوالے ہیں اعیان اور اعراض کی رؤیت کا اس بات کے بدیہی ہونیکی وجہ سے کہ ہم فرق کرتے ہیں آنکھ کے ذریعہ جسم اور جسم عرض اور عرض کے درمیان اور حکم مشترک کیلئے کسی علتِ مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور علتِ مشترکہ یا وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان، اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو ان دونوں (اعیان و اعراض) کے درمیان مشترک ہو اور حدوث مراد ہے عدم کے بعد وجود سے اور امکان مراد ہے وجود اور عدم کی عدمِ ضرورت سے اور علیت میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہوگیا اور یہ (وجود) صانع اور غیر صانع کے درمیان مشترک ہے تو یہ صحیح ہے کہ صانع کو دیکھ لیا جائے صحتِ رویت کی علت متحقق ہونیکی وجہ سے اور علت وجود ہے۔

تشریح یہاں سے شارح دلیل عقلی کا بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بداہتِ عقل سب سے بڑی دلیل ہے اور بداہۃً یہ بات ثابت ہے کہ ہم جن چیزوں کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں ان میں سے کچھ اجسام ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اجسام و اعراض کے مشاہدہ کا انکار سفسطہ ہے اور خلافِ بداہت ہے کیوں کہ ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق کو محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ فلاں سے بڑا یا طویل ہے وغیرہ اور ایسے ہی کیفیات و اعراض کو دیکھ کر ان میں فرق کر لیتے ہیں تو اجسام و اعراض کی رویت بداہۃً ثابت ہے، اور ان سب کو دیکھ لینا ایسا حکم ہے جو ان تمام کے درمیان مشترک ہے۔ بالفاظِ دیگر رویت حکم مشترک ہے اور یہ بھی مسلّم ہے کہ حکم مشترک کیواسطے علت مشترکہ ہونی چاہئے۔ اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ علتِ مشترکہ کیا ہے جب ہم نے ان پر غور کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ جن چیزوں میں علت بننے کا احتمال ہے وہ تین ہیں (۱) حدوث (۲) امکان (۳) وجود۔ یعنی اجسام و اعراض کو یا تو ان کے حادث ہونیکی وجہ سے دیکھا جاتا ہے یا ممکن

ہونیکی وجہ سے یا موجود ہونیکی وجہ سے لیکن جب دوبارہ غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ پہلے دونوں کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں عدمی ہیں اور عدم کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا۔

سوال:۔ یہ دونوں عدمی کیسے ہیں؟ **جواب**:۔ اس لئے کہ حدوث کہتے ہیں وجود بعد العدم کو۔ اور امکان کہتے ہیں وجود و عدم کے ضروری نہ ہونے کو، دونوں کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ بالفاظ دیگر یہ دونوں عدمی ہیں جو کسی چیز کی علت نہیں بن سکتے، اب باقی رہ گیا وجود یعنی وجود کیوجہ سے جملہ مرئیات کو دیکھا جاتا ہے، اور یہ بھی مسلم ہے کہ وجود اللہ کا بھی ہے اور مخلوق کا بھی بالفاظ دیگر وجود مشترک ہے اور جب وجود مشترک ہے اور یہی وجود رویت کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

ویتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطًا او من خواص الواجب مانعًا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناءً على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها

ترجمہ اور موقوف ہے رویت کا ممتنع ہونا کسی شئے کے ثابت ہو جانے پر ممکن کے خواص میں سے شرط بنکر یا واجب کے خواص میں سے مانع بنکر، اور ایسے ہی صحیح ہے یہ کہ تمام موجودات کو دیکھ لیا جائے یعنی آواز اور ذائقہ اور بوئیں اور اس کے علاوہ اور ان چیزوں کو نہیں دیکھا جا سکتا اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کے اندر ان کی رویت کا خلق نہیں فرمایا، نہ کہ ان کی رویت کے ممتنع ہونیکی بناء پر۔

تشریح یہاں سے شارح ایک سوالِ مقدر کے جواب کیطرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ چلئے ہم نے تسلیم کیا کہ رویت کی علت وجود ہے مگر اس کے باوجود بھی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجود کیوجہ سے رویت کا تحقق ہو ہی جائیگا کیونکہ ممکن ہے کہ وجود ممکن کے ساتھ ساتھ اسکی رویت کے درست ہونیکے لئے کچھ شرطیں ہوں جیسے مرئی کا جہت میں ہونا، سامنے ہونا، روشنی میں ہونا وغیرہ (کما سیاتی) تو جب علت موجود ہو اور یہ شرطیں مفقود ہوں تو رویت کیسے ہوگی نیز ایسے ہی واجب کا بھی وجود ہے اور اسی وجود کو آپ نے رویت کی علت قرار دیا ہے لیکن یہ بات مسلم ہے کہ اگر کوئی مانع موجود ہوگا تو علت بھی کارگر نہیں ہوتی اور یہاں کہا جا سکتا ہے کہ واجب کی رویت کے سلسلے میں وجود کے باوجود مانع رویت موجود ہے اور وہ مانع یہ ہے کہ اس کی ذات رویت کے قابل ہی نہیں ہے۔

بہر حال یہ اشکال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علت کے پائے جانیکے باوجود شرطوں کے منتفی ہونیکی وجہ سے رویت متحقق نہیں ہو سکتی۔ شارح نے اس عبارت سے اسی اعتراض کے جواب کیطرف

اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت ہو سکتا تھا جبکہ کچھ شرطیں رویت کی ہوتیں مگر کیا کیا جائے کہ مذکورہ دونوں باتوں میں سے کچھ بھی ثابت نہیں نہ کوئی شرط ممکن ثابت ہے اور نہ واجب کی رویت کیلئے کوئی مانع ثابت ہو سکا لہٰذا معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ جائز ہے۔

تنبیہ (۱):۔ شرح عقائد کے بعض نسخوں میں "و یتوقف امتناعہا" ہے اور بعض میں امتناعہ ہے، اول صورت ظاہر ہے کہ ہا کا مرجع رویت ہے اور ثانی صورت میں ہا کا مرجع "تحقق الرؤیۃ" ہے فلا اشکال فیہ۔

تنبیہ (۲):۔ شرح مقاصد میں علامہ سعدالدین تفتازانی نے فرمایا ہے کہ ہمارا موضوع سخن رؤیت باری کے جواز و امکان نیز صحت باری کے ساتھ وابستہ ہے نہ کہ تحقق رویت باری کے ساتھ جب یہ بات مسلّم ہے تو معلوم ہوا کہ معترض کا مذکورہ اعتراض برمحل نہیں کیونکہ شرطیت و مانعیت تحقق رویت کیلئے متصور ہو سکتی ہے صحت رویت کیلئے نہیں، بالفاظ دیگر معترض کا اعتراض ہمارے موضوع سے ہٹ کر ہے۔

سوال:۔ جب آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ رویت کی علت وجود ہے تو پھر بتلائیے کہ آوازیں اور ذائقے اور بوئیں موجود ہیں یا نہیں ظاہر ہے کہ آپ کا جواب منفی پہلو میں تو ہو نہیں سکتا، یقیناً مثبت پہلو میں ہی آپ کا جواب ہو گا تو ہم سوال کریں گے کہ جب ان چیزوں کا وجود ہے تو ان کو دیکھا کیوں نہیں جاتا؟

جواب:۔ ہم ابھی عرض کر چکے ہیں کہ ہم جواز رویت سے گفتگو کر رہے ہیں تحقق رویت سے نہیں اور مذکورہ اشیاء کی رویت بھی جائز ہے ممتنع نہیں ہے فلا اشکال فیہ۔

سوال:۔ جب مذکورہ اشیاء کی رویت ممکن (جائز) ہے تو پھر دکھائی کیوں نہیں دیتیں؟

جواب:۔ نہ دکھائی دینے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اشیاء کے سلسلے میں رویت کا تعلق نہیں فرمایا اگر ان کا دکھائی نہ دینا امتناع رؤیت کی وجہ سے ہوتا تو آپ کا اعتراض درست ہوتا۔

وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو سلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا جائیگا کہ صحت عدمی ہے تو وہ علت کو مقتضی نہ ہوگی اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو واحد نوعی مختلف علتوں کے ساتھ معلل ہوتا ہے جیسے حرارت سورج سے اور آگ سے تو علت مشترکہ کو مقتضی نہ ہوگا اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو عدمی، عدمی ہی کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے۔

تشریح ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ حکم مشترک کیلئے علتِ مشترکہ کا ہونا ہے اور اجسام واعراض کے درمیان تین چیزیں مشترک ہیں جن میں سے علت بننے کی صلاحیت فقط وجود کے اندر ہے امکان اور حدوث عدمی ہونیکی وجہ سے علت نہیں بن سکتے جب علت وجود ہے تو پھر وجود خداوند تعالیٰ اور مخلوقات کے درمیان مشترک ہے لہٰذا جسطرح جملہ اجسام واعراض کا مشاہدہ کر لیا جاتا ہے اسی طرح علت کے متحقق ہونیکی وجہ سے رویتِ باری بھی ممکن ہے۔ اس تقریر پر معتزلہ کی جانب سے چار اعتراض کئے گئے ہیں منشأ اعتراض رویت باری کا عدم جواز ہے۔

اعتراض اول:۔ اے اہلسنت والجماعت آپ حضرات رویتِ باری کے جواز کے قائل ہو یعنی رویت کی صحت کے قائل ہو اور صحت کے معنیٰ امکان کے ہیں اور امکان سے مراد وجوب و امتناع کی ضرورت کا سلب ہے بالفاظ دیگر جانب وجود و عدم دونوں کی ضرورت کا سلب ہے اور آپکے ماقبل میں ذکر فرمودہ قول کیمطابق امکان عدمی چیز ہے تو صحت بھی عدمی ہو گئی اور جیسے آپ نے یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ عدمی کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ایسے ہی یہ اصول بھی مسلم ہے کہ شئ عدمی علت کا بھی تقاضہ نہیں کرتی، جب یہ اصول مسلم ہے اور صحت کا عدمی ہونا بھی مسلم ہے تو پھر صحت رویت عدمی ہونیکی وجہ سے علت کا تقاضہ نہیں کرے گی تو جب صحتِ رویت علت کا تقاضہ ہی نہیں کرتی تو آپ کا یہ فرمانا کہ حکم مشترک علت چاہئے سب باطل ہوا اور جب سارا استدلال ہی باطل ہوا تو رویت باری کا جواز بھی ثابت نہ ہو گا۔

اعتراض ثانی:۔ اولاً یہ بات سمجھئے کہ وحدت کی چار قسمیں ہیں (۱) وحدتِ جنسی جیسے حیوان (۲) وحدت نوعی جیسے انسان (۳) وحدت صنفی جیسے رومی (۴) وحدت شخصی جیسے زید، شروح شرح جامی میں اسکی تفصیل ہے۔ تو خیر رویت خواہ جس کی بھی ہو واحد ہے یعنی رویت برابر ہے متحد ہے مگر یہ وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہے اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز وحدت نوعی کے ساتھ واحد ہو وہاں علل ہر ایک کی الگ الگ ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد نوعی ہے لیکن اس کی علتیں مختلف ہیں کبھی حرارت سورج سے حاصل ہوتی ہے اور کبھی آگ سے حاصل ہوتی ہے (کما لایخفیٰ) اور کبھی رگڑنے سے حاصل ہوتی ہے تو آپ نے دیکھا کہ حرارت واحد نوعی ہے مگر علتیں مختلف ہیں اسی طرح رویت واحدِ نوعی ہے یہاں بھی علتیں مختلف ہو سکتی ہیں یعنی یہ جائز ہے کہ رویتِ جسم کی علت اور ہو اور رویتِ عرض کی اور، اور رویتِ باری کی اور ہو جو منتفی ہو اور جب علت منتفی ہو جائے گی تو معلول یعنی رویت باری بھی منتفی ہو جائیگا لہٰذا اس تقریر سے ثابت ہوا کہ آپ کا یہ فرمانا کہ حکم مشترک کی علت مشترک ہے اور وہ وجود ہے خلافِ اصول ہے اور جب استدلال کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی تو رویتِ باری کا جواز ثابت نہ ہو گا۔

اعتراض ثالث:۔ آپ نے فرمایا تھا کہ شئ عدمی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی مگر جب ہماری تقریر سے صحتِ رویت کا عدمی ہونا ثابت ہو گیا تو معلول بھی عدمی اور علت بھی عدمی ہو گئی یعنی شئ عدمی عدمی کیلئے

تو علت ہو سکتی ہے اور عدمی وہ حدوث اور امکان ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے اور جب اصلی رؤیت کی علت ہی نہیں پائی گئی تو اس کی رویت بھی نہ ہو گی۔

اعتراض رابع :- آپ نے رویت کی علت وجود کو ٹھہرایا ہے مگر یہ بات یاد رکھئے کہ وجود شئی عین شئی ہے یعنی ماہیت سے الگ وجود کوئی چیز نہیں ہے تو ممکن کا وجود عین ممکن اور واجب کا وجود عین واجب ہو تو علت مشترک کہاں رہی، بلکہ اب تو یوں کہنا پڑے گا کہ رویت ممکن کی علت ممکن ہونا ہے اور رویت واجب کی علت واجب ہے حالانکہ آپ کہنا چاہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان حکم مشترک کی علت مشترک ہے حالانکہ علت مشترک نہیں ہے لہٰذا استدلال کی بنیاد ہی منہدم ہو گئی اور رویت باری کا جواز ثابت نہ ہو سکا۔ یہ چار اعتراضات ہیں جن کو شارح نے مذکورہ عبارت میں بیان کیا ہے۔

تنبیہ (۱) :- وجود کے سلسلے میں تین مذہب ہیں (۱) مذہب متکلمین: ہر چیز کا وجود خواہ وہ واجب ہو یا ممکن سو زائد از شئے ہوتا ہے تو اس صورت میں وجود مشترک ہو گا جملہ موجودات کے درمیان اور لفظ وجود تمام موجودات پر بطریق تواطی صادق ہو گا۔ بالفاظ دیگر اس صورت میں وجود کلی متواطی ہو گا (۲) مذہب حکماء، واجب کا وجود عین واجب ہے اور ممکن کا وجود ممکن کی ماہیت پر زائد ہے تو اس صورت میں کلی مشکک کے قبیل سے ہوگا۔ (۳) مذہب شیخ ابوالحسن اشعری۔ واجب اور ممکن ہر ایک کا وجود اس کا عین ہے تو اس صورت میں وجود دونوں کے درمیان مشترک نہ ہو گا یعنی اشتراک معنوی کے ساتھ مشترک نہ ہو گا البتہ دونوں کے درمیان اشتراک لفظی ہو گا، ہم نے شرح سلّم میں مشترک کی دونوں قسموں کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

تنبیہ (۲) :- حین ظرف ہے اُجیب کا یعنی جب یہ اعتراض کیا جائیگا تو یوں جواب دیا جائیگا صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ اگر شارح ظرف کو چھوڑ دیتے تو طلبہ کی سہولت کا باعث ہوتا۔

اُجیبَ بانّ المراد بالعلۃِ متعلق الرؤیۃِ والقابل لھا ولاخفاءَ فی لزوم کونہٖ وجودیًا ثم لایجوز ان تکون خصوصیۃ الجسم او العرض لانا اول ما نریٰ شبحًا من بعید انما ندرك منہ ھویۃ ما دون خصوصیۃ جوھریۃٍ او عرضیۃ او انسانیۃٍ او فرسیۃٍ و نحو ذٰلك وبعد رؤیتہٖ برؤیۃ واحدۃ متعلقۃ بھویۃٍ قد نقدر علٰی تفصیلہٖ الٰی ما فیہٖ من الجواھر والاعراض وقد لا نقدر، فمتعلق الرؤیۃِ ھو کون الشیءِ لہٗ ھویۃ ما وھو المعنیٰ بالوجود واشتراکہ ضروری وفیہ نظر لجواز ان یکون متعلق الرؤیۃ ھُوَ الجسمیۃ وما یتبعھا من الاعراض مِن غیر اعتبار خصوصیۃ۔

ترجمہ (اور جب مذکورہ اعتراض کیا جائیگا) تو جواب دیا جائیگا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور رویت کو قبول کرنیوالا ہے اور متعلق رویت کے وجودی ہونیکے لزوم میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے پھر جائز نہیں کہ ہو علت جسم یا عرض کی خصوصیت اس لئے کہ اول وہ چیز جو دور سے ہم کوئی صورت دیکھتے ہیں تو اس سے ہم ایک ہُویت کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ خصوصیت جوہریہ یا عرضیہ یا انسانیہ یا فرسیہ یا اسکے مثل کا، اور اس کے ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد ایسی رویت کیساتھ جو ہویت کے متعلق ہے کبھی تو ہم قادر ہوتے ہیں اس کی تفصیل کرنے پر اس چیز کی جو اس میں ہے یعنی جواہر اور اعراض اور کبھی قادر نہیں ہوتے تو رویت کا متعلق وہ کسی شئی کے لئے کسی ہُویت کا ہونا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس کا اشتراک ضروری ہے اور اس میں اعتراض ہے اس بات کے جائز ہونیکی وجہ سے کہ ہو رویت کا متعلق وہ جسمیت اور جو اس کے تابع ہیں اعراض میں سے بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

تشریح یہاں سے شارح اعتراضاتِ مذکورہ کا جواب دینا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ صحت خواہ عدمی ہو یا وجودی مگر اس کی علت اس کے ساتھ وابستہ ہوگی اور علت کے وہ معنیٰ نہیں جو آپنے یہاں مراد لے کر اعتراض کیا ہے بلکہ علت کے معنیٰ متعلق رویت کے ہیں یعنی وہ چیز کہ جسکی بنیاد پر کسی چیز کو دیکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ جسکو دیکھا جاتا ہے وہ چیز عدمی نہیں بلکہ وجودی ہوگی کیونکہ معدوم کو نہیں دیکھا جا سکتا تو اس تقریر سے اعتراض اوّل اور ثالث دور ہوگئے۔ چوتھے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ وجود مشترک نہیں ہے بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے شارح نے جواب دیا کہ وجود مشترک ہے کیونکہ جب ہم دور سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں، ابھی تک ہم کو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ یہ گھوڑا ہے یا انسان اور اس جانب بھی التفات نہیں ہوتا کہ یہ جسم ہے یا عرض بلکہ ابھی ایک ہُویت ہے یعنی ایک وجود خارجی ہے پھر اور قریب آنے پر شاید اس پر کچھ اور اگلا حکم لگایا جا سکے مگر ابھی تک محض ہویت کے علاوہ کوئی اور چیز دکھائی دینے والی نہیں ہے اور اسی ہُویت کا نام وجود ہے اس سے معلوم ہوا کہ وجود مشترک ہے اور جب وجود مشترک ٹھہرا تو ہماری تقریر اپنی جگہ درست ہے کہ حکم مشترک ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جوہر اور عرض کی رویت کی علت مشترک ہے اسلئے کہ جب ہم دور سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو وہ جسمیت و عرضیت سے ہٹ کر مطلق ہُویت ہوتی ہے اور اسی کو وجود کہا جاتا ہے جو اجسام و اعراض نیز صانع اور مصنوعات کے درمیان مشترک ہے لہٰذا دوسرا اعتراض ختم ہوگیا۔ خلاصۂ کلام "اُجیب" سے اول و ثالث اعتراض کے جواب کیطرف اشارہ ہے اور "ثم لایجوز" سے اعتراض ثالث کے جواب کیطرف۔ " واشتراکہ ضروری" سے رابع کیطرف۔ اب اس تقریر کو شارح کی عبارت پر منطبق کیجئے۔ اُجیب بان المراد الخ یعنی ہماری مراد علت سے وہ ہے جو رویت کا متعلّق ہو اور رویت کو قبول کر سکے۔ اور متعلق رویت کے وجودی ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے یعنی یہاں علت سے مراد علت اصطلاحی یعنی علت مؤثرہ نہیں ہے بلکہ فقط علت سے مراد وہ ہے جو رویت کو قبول کرے اور جسکو دیکھا جا سکے اور وہ فقط وجودی چیز ہی ہو سکتی ہے شارح کے اس کلام سے اعتراض اول اور ثالث دور ہو گئے۔

ثم لایجوز ان تکون خصوصیۃ الخ تکون کے اندر ضمیر ہی کا مرجع علت رویت ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ رویت کی علت جسم ہونا یا عرض ہونا ہو اسلئے کہ ہم دور سے جب کسی صورت کو دیکھتے ہیں تو بسا اوقات ہم فقط ایک ہُویت کا ادراک کرتے ہیں یعنی یہ ادراک نہیں ہوا کہ یہ جسم ہے یا عرض انسان ہے یا گھوڑا وغیرہ، اور ایک مرتبہ ہُویت کو دیکھنے کے بعد کبھی تو اس کی تفصیلاً کا ہم کو علم ہو جاتا ہے اور کبھی نہیں بھی ہوتا، حالانکہ اول وہلہ میں جب اس کو دیکھا گیا تھا تو وجود کے علاوہ ابھی کوئی چیز دکھائی نہیں دی اس سے معلوم ہوا کہ وجود ہی علت مشترکہ ہے۔

لانا اوّل الخ :۔ صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ " اول" ندرک کا ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ شبحًا دونوں کے فتحہ کے ساتھ اور ب کے سکون کے ساتھ یعنی شَبَحًا اور شَبْحًا دونوں طرح پڑھنا درست ہے۔ شبح : اس صورت کو کہتے ہیں جو دکھائی تو دے مگر اس کا تعین نہ ہوا ہو کہ یہ کیا چیز ہے۔ ھُویت کی تعریف حقائق الاشیاء کے ضمن میں تفصیل سے گذر چکی ہے یعنی ماہیت مع تشخص کو ہُویت کہتے ہیں اور کبھی اس کا اطلاق وجود خارجی پر ہوتا ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہیں " ہویۃ مّا " میں مَا نکرہ ہے جو ہویت کی لغت واقع ہے۔

فمتعلق الرویۃ ھو کون الخ۔ یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ دور سے دکھائی دینے والی صورت و ہُویت اول وہلہ میں مدرک ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ رویت کا متعلق مطلق ہویت ہے وہو المعنی بالوجود الخ معنیٰ اصل میں معنوی تھا قاعدہ ۱۴۲ کے تحت معنی ہو گیا۔

وفیہ نظر الخ ۔ شارح کو جواب مذکور پر اعتراض ہے، حاصل اعتراض یہ ہے کہ دور سے دکھائی دینے والی صورت کے اندر مطلق ہویت کو رویت کا متعلق کہا گیا ہے مگر یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ رویت کا متعلق اس صورت کی جسمیت اور اس کی تبعیت میں وہ عرض ہو جو تابع جسم ہے خلاصہ یہ ہوا کہ جسم یا عرض کی دیگر خصوصیات کے بغیر مطلق جسمیت متعلق رویت ہو سکتی ہے اور جسمیت مشترک نہیں ہے کیوں کہ باری تعالیٰ جسمیت سے منزہ ہے (کمامر) لہٰذا جب رویت کی علت نہیں پائی گئی تو باری تعالیٰ کا مرئی ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ حاشیۃ الکستلی میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ظاہر نظر میں متعلق رویت مطلق ہُویت پر زائد نہیں ہے ان کی عبارت اس طرح ہے، الکن ینافیہ حدیث ان متعلق الرؤیۃ فی بادی الرای لایزید علی المطلق الہویت، فتأمل، یہ تقریر اول کا تفصیلی بیان ہو گیا۔

تنبیہ :۔ اول اسم تفضیل کا صیغہ ہے بعض حضرات نے کہا کہ اس کی اصل اَوْءَلُ تھی بغیر قیاس کے ہمزہ کو تخفیفاً واؤ سے بدل کر دونوں کا ادغام کر دیا اَوَّل ہو گیا۔ اول کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔ پہلا استعمال یہ ہے کہ یہ اسم محض ہو اس وقت یہ منصرف ہو گا جیسے کہا جاتا ہے " مالہ اوّل ولا آخر " اور دوسرا استعمال یہ ہے کہ یہ اسم تفضیل کا صیغہ ہو بمعنیٰ اسبق تو اس کا وہی حکم ہو گا جو تمام اسم تفضیل کے صیغوں کا ہوتا ہے یعنی اس پر مِن داخل ہو سکتا ہے اور غیر منصرف ہو گا اور اول جب اللہ کو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے اول ہے یعنی اس میں ترکیب نہیں ہے اور نہ کوئی اس سے مقدم ہے اور وہ علل سے منزہ ہے اور ہمارے حق میں جب یہ بولا جائے تو اس کے معنی فرد سابق کے ہوں گے۔

وتقرير الثاني ان موسىٰ عليه السّلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز فى ذات الله تعالىٰ وما لا يجوز اوسفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالىٰ قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة۔

ترجمہ اور ثانی کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے اپنے اس قول "رب ارنی انظر الیک" سے رویت کا سوال کیا تو اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو رویت کی طلب ان احکام سے جہالت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا یہ سفاہت اور لغو کام ہوگا اور محال کی طلب ہوگی حالانکہ انبیاء اس سے منزہ ہیں اور اللہ تعالیٰ نے رویت کو پہاڑ کے ٹھہرنے پر معلق فرمایا اور استقرار جبل فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے اسلئے کہ تعلیق کے معنیٰ معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے معلق بہ کے ثبوت کے وقت اور محال تقادیر ممکنہ میں سے کسی تقدیر پر ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح یہاں سے شارح دوسری تقریر کا بیان فرماتے ہیں یعنی رویت باری کے امکان پر دلیل نقلی جو شیخ ابومنصور ماتریدیؒ سے منقول ہے اس کی تفصیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے دلیل نقلی کے دو رُخ ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسّلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ میں آپ کو دیکھنا چاہتا ہوں مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے تو حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا یہ سوال خود دلیل ہے کہ رویت ممکن ہے محال و ممتنع نہیں اس لئے کہ اگر رویت کو ممتنع کہا جائیگا تو پھر دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی: کیا حضرت موسیٰ علیہ السّلام کو بھی خبر نہیں کہ شانِ خداوندی میں کیا کیا چیزیں جائز اور کیا ناجائز ہیں یعنی انکو یہ علم نہیں کہ رویت ہوسکتی ہے یا نہیں اس کا امکان ہے بھی یا نہیں اور یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ انبیاء بھی ان احکام کو نہ جانتے ہوں جو مثبت و منفی پہلو میں ذاتِ باری کے ساتھ وابستہ ہوں اور اگر جانتے تھے کہ رویتِ باری ممتنع ہے اس کے باوجود درخواست کی تو اس میں دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام محال کی طلب فرمارہے ہیں جو ایک فعل لغو و عبث اور دال علی الحماقت ہے حضراتِ انبیاء کی شان میں دونوں امر غلط ہیں یعنی وہ احکام سے ناواقف ہوں یہ بھی غلط اور ایسے افعال کریں جو حماقت کے ترجمان ہوں یہ بھی غلط ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ان کے سوال سے رویتِ باری کا ممکن ہونا ثابت ہوگیا۔

تقریر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی درخواست پر یہ فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو اگر یہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو ہم کو دیکھ سکتے ہو۔ خلاصۂ کلام باری تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور پہاڑ کا اپنی جگہ پر استقرار امر ممکن ہے اور یہ اصول ہے کہ جس حکم کو امر ممکن پر معلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہوا کرتا ہے کیونکہ تعلیق کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر معلق بہ کا تحقق ہوگیا تو معلق بھی ثابت ہوگا اور یہ اصول بھی اپنی جگہ مسلّم ہے کہ جو

امر محال ہے وہ بہر صورت امر محال ہوتا ہے خواہ اس کو کسی تقدیر پر مانا جائے خواہ جسطرح فرض کیا جائے مگر اسکا استحالہ ختم نہیں ہوگا یعنی کسی بھی طرح اس کا ثبوت نہیں ہوسکے گا اور یہاں استقرار جبل پر رویت کے ثبوت کی خبر دینا بتلا رہا ہے کہ رویت محال نہیں ورنہ اس امر ممکن کے ثبوت پر اس کے ثبوت کو معلق نہ کیا جاتا۔ تقریر کے ان دونوں رخوں سے معلوم ہوگیا کہ رویت باری ممکن ہے۔

تنبیہ:۔ ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسیٰ صعقا فلما افاق قال سبحنک تبت الیک وانا اول المؤمنین۔ یعنی جب اللہ رب العزت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخصوص و ممتاز رنگ میں شرف مکالمہ بخشا اسوقت حضرت موسیٰ کو بلاواسطہ کلام الٰہی سننے کی لذت بے پایاں حاصل ہوئی تو کمال اشتیاق سے متکلم کے دیدار کی آرزو کرنے لگے اور بے ساختہ درخواست کردی" رب ارنی انظر الیک" اے میرے پروردگار اپنے اور میرے درمیان سے حجاب اور موانع کو اٹھا دیجئے اور وجہ انور بے حجاب سامنے کر دیجئے کہ ایک نظر دیکھ سکوں۔ مگر دنیا میں کسی مخلوق کا یہ فانی وجود اور فانی قویٰ اس ذوالجلال والاکرام لم یزل ولایزال کے دیدار کا تحمل نہیں کرسکتے اس سے ثابت ہوا کہ دنیا میں کسی کو موت سے پہلے دیدار خداوندی کا شرف حاصل ہونا شرعاً ممتنع ہے گو عقلاً ممکن ہے کیونکہ اگر امکان عقلی بھی نہ مانا جائے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کی نسبت یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایک محال عقلی کی درخواست کریں، اہلسنت والجماعت کا یہی مذہب ہے کہ رویت باری دنیا میں عقلاً ممکن ہے شرعاً ممتنع الوقوع ہے اور آخرت میں اس کا وقوع نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔ رہی حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی رویت شب معراج میں تو وہ اختلافی مسئلہ ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ ابھی آرہی ہے۔ بہرحال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مذکورہ درخواست پر ارشاد باری ہوا کہ تم پہاڑ کیطرف دیکھتے رہو ہم اپنے جمال مبارک کی ذراسی جھلک اس پر ڈالتے ہیں اگر پہاڑ جیسی سخت اور مضبوط چیز اس کو برداشت کرسکی تو ممکن ہے تم کو بھی اس کا تحمل کرادیا جائے ورنہ سمجھ لیجئے کہ جس چیز کا تحمل پہاڑ سے نہ ہوسکے کسی انسان کی مادی ترکیب اور جسمانی آنکھ اسے کیسے برداشت کرسکتی ہے اگرچہ قلبی اور روحانی طاقت کے اعتبار سے زمین، آسمان، پہاڑ سب چیزوں سے انسان فائق ہے۔

بہرحال پہاڑ پر تجلی ربانی ہوئی اور اس نے معاً پہاڑ کے خاص حصہ کو ریزہ ریزہ کرڈالا اور حضرت موسیٰ بیہوش ہوکر زمین پر گر پڑے، ہوش میں آنیکے بعد فرمایا" سبحنک تبت الیک وانا اول المؤمنین" قال قائل شعر

کروں گا حشر میں موسیٰ پہ دعویٰ قتل کا
کہ کیوں آب دی ہے میرے قاتل کی تیغ کو

وقد اعترض بوجوہ اقواھا ان سوال موسیٰ علیہ السلام کان لاجل قومہ حیث قالوا

لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

ترجمہ اور تحقیق کہ اعتراض کیا گیا ہے مختلف طریقوں سے انمیں سے سب سے مضبوط یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال قوم کیواسطے تھا جبکہ انھوں نے کہا کہ اے موسیٰ ہم تجھ پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ ہم کھلم کھلا اللہ کو نہ دیکھ لیں تو حضرت موسیٰ نے سوال کیا تاکہ قوم بھی رویت کا امتناع جان لے جیسے اس کو وہ جانتے ہیں (اور یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ) ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ (جس پر معلق کیا گیا ہے) ممکن ہے بلکہ وہ معلق علیہ پہاڑ کی حرکت کے وقت میں اس کا ٹھہرنا ہے اور یہ محال ہے۔

تشریح معتزلہ کی جانب سے تقریر ثانی پر بہت سے اعتراض کئے گئے ہیں ان میں دو مضبوط اور مشہور اعتراضوں کو شارح نے نقل کیا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تو جانتے تھے کہ رویت باری ممتنع ہے لیکن ان کی قوم نے کہا تھا کہ ہم اللہ کو دیکھے بغیر آپ پر ایمان لانے کو تیار نہ ہوں گے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے دیدار کا سوال کر کے قوم کو یہ بتایا تھا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو یہ ممتنع ہے لہٰذا استدلال کی بنیاد منہدم ہو گئی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا ہے یعنی استقرار جبل معلق علیہ ہے اور استقرار سے مراد بحالت حرکت استقرار ہے اور یہ محال ہے کہ پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت ہو ظاہر ہے کہ یہ اجتماع نقیضین ہے جس کا استحالہ مسلّم ہے تو معلوم ہوا کہ معلق علیہ ممکن نہیں بلکہ محال ہے اور جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہوگا تو آپ نے جس دلیل سے رویت کا امکان ثابت کیا ہے وہ امکان ثابت نہیں ہوا۔

واجيب بان كلاً من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون

ترجمہ اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے حالانکہ اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ قوم اگر مومن تھی تو انکو حضرت موسیٰ کا یہ فرما دینا کافی تھا کہ رویت ممتنع ہے اور اگر قوم کافر تھی تو وہ اللہ تعالیٰ کے امتناع کا حکم لگانے میں حضرت موسیٰ کی

تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو حضرت موسیٰ کا سوال عبث ہو جائیگا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے اس طریقہ پر کہ حرکت کے بدلہ سکون واقع ہو جائے اور محال حرکت وسکون کا اجتماع ہے۔

تشریح معتزلہ کے مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جارہا ہے پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم مومن تھی یا کافر، اگر مومن تھی تو سوال رویت کی ضرورت کیا تھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ فرمانا کافی تھا کہ اے قوم یہ سوال ممتنع ہے، اور اگر وہ کافر تھی تو وہ ماننے والی تھی ہی نہیں اگر اللہ کی جانب سے بھی یہ حکم آوے کہ یہ سوال ممتنع ہے تو وہ ماننے والے نہیں تھے لہٰذا دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت ہو سوال رویت باری بے جا اور بے محل تھا لہٰذا معلوم ہوا کہ سوال قوم کیواسطے نہیں تھا بلکہ مکالمت کے بعد خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیدار کا اشتیاق دامن گیر ہوا اور سوال کردیا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تم نے کہا کہ استقرار جبل تحرک کی حالت میں مراد ہے اور یہ محال ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ تحرک کے وقت استقرار ہوگا تو تحرک ختم ہو جائیگا تو بوقت تحرک بھی اسطرح استقرار ہوسکتا ہے اور یہ ممکن ہے ہاں محال یہ ہے کہ آن واحد میں تحرک اور استقرار دونوں کا اجتماع ہو جائے۔

تنبیہ:- علامہ سعدالدین تفتازانیؒ نے شرح مقاصد ص $\frac{111}{ج۲}$ پر معتزلہ کے یہ دونوں اعتراض اور دیگر اعتراضات نقل فرماکر تفصیل کے ساتھ ان کا جواب دیا ہے اور شرح مواقف ص $\frac{368}{ج۲}$ پر بھی اس مسئلہ کو بسط سے بیان کیا گیا ہے۔ من شاء فلیطالع ثمہ۔

واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها

ترجمہ (رویت باری) نقل سے ثابت ہے اور وارد ہوتی ہے دلیل نقلی دار آخرت میں مومنین کیلئے اللہ کی رویت کے اثبات کے سلسلے میں بہرحال کتاب تو فرمان باری "وجوہ یومئذ ناضرۃ الیٰ ربہا ناظرۃ" ہے اور بہرحال سنت تو وہ فرمان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہے کہ بیشک تم اپنے پروردگار کو دیکھوگے جیسا کہ تم چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے روایت کیا ہے اور بہرحال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رویت کے وقوع پر اور بیشک آیات جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظواہر پر محمول ہیں۔

تشریح مصنفؒ نے ماقبل میں رویتِ باری کا امکان ثابت کیا اور یہاں سے آخرت میں اس کا وقوع بیان فرماتے ہیں تو فرمایا کہ وقوع رویتِ باری کا ثبوت کتاب اللہ سے بھی ہے اور حدیث سے بھی ہے۔ اور اجماع سے بھی ہے۔ کتاب اللہ سے ثبوت ارشاد باری ہے "وجوہٌ یومئذٍ ناضرۃٌ الیٰ ربہا ناظرۃ" یعنی مومنین کے چہرے اس روز (یوم آخرت میں) تروتازہ اور ہشاش بشاش ہوں گے اور ان کی آنکھیں محبوب حقیقی کے دیدار سے روشن ہوں گی۔ قرآن اور احادیثِ متواترہ سے یقینی طور پر معلوم ہو چکا ہے کہ آخرت میں اللہ رب العزت کا دیدار ہوگا مگر گمراہ لوگ اس کے منکر ہیں کیونکہ یہ دولت ان کے نصیب میں نہیں ہے۔ اللّٰہم لاتحرمنا من ہذہ النعمۃ لیس فوقہا نعمۃ اٰمین۔ حدیث سے ثبوت" ارشادِ رسالت ہے" انکم ستروَن ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر" تم اپنے پروردگار کو ایسے دیکھو گے جیسا کہ تم چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو۔ رویتِ باری کی روایات دیکھنے کیلئے ملاحظہ ہو بخاری شریف ص۹۷۲ ج۲، مسلم شریف ص۱۰۰ ج۱، ابوداؤد ص۶۵۰، اور بعینہٖ یہی الفاظ دیکھئے ترمذی ص۸۲ ج۲، ابن ماجہ ص۳۲۲، مشکوٰۃ ص۵۰۰۔

شارح نے اس حدیث کو مشہور کہا ہے مگر حضرات محققین نے اسکو متواتر کہا ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اثبات رویت کے سلسلہ میں تواترِ معنوی کے ساتھ احادیث متواترہ منقول ہیں جن کا قبول کرنا واجب ہے اور توہمات اہل بدع کی جانب التفات نہیں کیا جائیگا اور قاضی خان نے جو فرمایا کہ اس مسئلہ میں کلام کا ترک مستحسن ہے یہ قول غیر مستحسن ہے، حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ رویتِ باری قرآن اور سنت متواترہ اور اجماع سے ثابت ہے (حاشیۂ نبراس) اگر احادیثِ رویت کے تمام طرق واسانید کو دیکھا جائے تو اس کے متواتر ہونے میں کوئی شک نہیں مگر احادیثِ رویت کو متواتر بتواتر معنوی کہا گیا ہے دراصل تواتر کی چار قسمیں ہیں (۱) تواتر اسناد (۲) تواترِ طبقہ (۳) تواتر عمل (۴) تواتر معنوی۔ تواتر معنوی یہ ہے کہ مختلف روایات میں سے کوئی ایسی چیز ثابت ہو جو سب میں مشترک ہو اور حدِ تواتر کو پہنچ جائے اسی کو تواترِ قدر مشترک بھی کہتے ہیں جیسے معجزہ کا تواتر، یہی حال رویت کا ہے کہ مختلف روایات وطرق سے رویت بطریق تواتر معنوی ثابت ہے اور یہ بھی واضح رہے کہ تواتر کی یہ چاروں قسمیں قطعی ہیں جن سے مسائل بھی ثابت کئے جاتے ہیں اور قطعی چیز کو منسوخ بھی کیا جا سکتا ہے۔

اجماع سے ثبوت:۔ امت کا اتفاق واجماع ہے کہ آخرت میں باری تعالیٰ کا دیدار ہوگا اس اجماع سے جہاں وقوع ثابت ہوتا ہے ساتھ ہی ساتھ رویت کا امکان بھی ثابت ہوتا ہے اور اجماع حجتِ قطعیہ ہے جسکی مخالفت ناجائز ہے" لایجوز مخالفۃ الاجماع" اصول مسلّم ہے، نیز امت کا اجماع ہے کہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول کیا جائے گا۔ ومنہا ان النصوص من الکتاب والسنۃ تحمل علیٰ ظواہرہا مالم تکن من قبیل المتشابہات (شرح فقہ الاکبر ص۱۲۹)

لہٰذا جب یہ اصولِ مسلم ہے تو وہ نصوص جو رویت کے بارے میں وارد ہیں ان کو بھی ان کے ظاہری معنیٰ پر محمول کیا جائیگا امت کے دونوں قسم کے اجماع سے رویتِ باری کا ثبوت ہو گیا۔

ثم ظہرت مقالۃ المخالفین وشاعت شبہہم وتاویلاتہم۔

ترجمہ:- پھر مخالفین کا قول ظاہر ہوا اور ان کے شبہات و تاویلات پھیل گئے۔

تشریح: لیکن بعد اجماع مخالفین کا قول مردود ہوگا۔ مقالۃ مصدر ہے، شبہات سے مراد مخالفین کے دلائل باطلہ ہیں۔

واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة و مقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى۔ والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله

ترجمہ اور ان کے عقلی شبہات میں سے سب سے قوی یہ ہے کہ یہ رویت مشروط ہے مرئی کے ہونیکے ساتھ کسی مکان میں اور کسی جہت میں اور رائی کے سامنے اور رائی اور مرئی کے درمیان مسافت کے اس طرح ثابت ہونیکے ساتھ کہ نہ انتہائی قرب میں ہو اور نہ انتہائی بُعد میں ہو اور شعاع کے پہنچنے کے ساتھ باصرہ سے مرئی تک، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں انمیں سے ہر ایک محال ہے اور جواب اس اشتراط کا انکار ہے اور اسی کی جانب مصنف نے اپنے قول سے (آئندہ عبارت سے) اشارہ کیا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح آئندہ متن کی تمہید بیان فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف کی عبارت آئندہ معتزلہ کے چند شبہات کا جواب ہے اور شبہات کی تفصیل یہ ہے کہ رویت کیلئے آٹھ شرطیں ہیں جب تک یہ شرطیں نہیں پائی جائیں گی رویت کا تحقق نہ ہوگا اور باری تعالیٰ کی شان میں ان کا قائل ہونا غلط ہے یعنی شروط منتفی ہیں تو ظاہر ہے کہ مشروط یعنی رویت بھی منتفی ہوگی۔ وہ آٹھ شرطیں یہ ہیں (۱) آنکھ کا صحیح وسالم ہونا (۲) شئی کا جائز الرؤیت ہونا (۳) مرئی کا ذولون ہونا اور ہوا کے مثل نہ ہونا (۴) مرئی کا رائی کے سامنے ہونا (۵) مرئی کا بہت چھوٹا نہ ہونا ورنہ بہت چھوٹی چیز دیکھی نہ جائے گی (۶) مرئی کا بہت قریب نہ ہونا (۷) مرئی کا بہت دور نہ ہونا (۸) کسی جسم کثیف کا رائی اور مرئی کے درمیان حائل نہ ہونا۔ اور ان میں سے اکثر شرطیں ایسی ہیں جن کا اللہ کے حق میں ماننا اہل حق کے مسلمات کے خلاف ہے یعنی اس کا ذولون ہونا، مقابلہ میں ہونا وغیرہ۔ لہٰذا جب شرطیں نہیں پائی گئیں تو رویت کیسے ثابت ہوگی۔ مصنفؒ نے اختصار کر کے پانچ شرطوں کو نقل کیا ہے۔ ﴿۱﴾ مرئی کا کسی مکان میں ہونا حالانکہ یہ شانِ الٰہی کے منافی ہے جیسے ماقبل میں گذر چکا ہے ولا یتمکن فی مکانٍ ﴿۲﴾ مرئی کا کسی جہت میں ہونا اور یہ بھی اس کی شان کے منافی ہے کیونکہ جہات یا تو نفسِ امکنہ کا نام ہے یا امکنہ کے اطراف و حدود کا اور ذاتِ باری کے حق میں اس کا ثبوت ناممکن ہے۔ ﴿۳﴾ مرئی رائی کے سامنے ہو ورنہ پیچھے کیسے دیکھے گا۔ ﴿۴﴾ رائی اور مرئی کے درمیان بقدر ضرورت مسافت ہو

یعنی نہ بالکل قریب ہو اور نہ تو بہت بعید ہو ورنہ کتاب کو آنکھ سے لگا کر دیکھئے عبارت دکھائی نہیں دیگی ایسے ہی اگر دار التفسیر کے گنبد پر شرح عقائد رکھدی جائے اور آپکو نیچے سے کہا جائے پڑھو تو پڑھا نہیں جائیگا کیونکہ فاصلہ زیادہ ہو گیا ہے (۵) آنکھ سے شعاع نکل کر مرئی پر واقع ہو۔ افلاطون کا یہی مذہب ہے کہ رویت اس صاف شعاع کی وجہ سے متحقق ہوتی ہے جو آنکھ سے نکل کر مرئی پر واقع ہو اور ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ رویت اسطرح ہوتی ہے کہ مرئی کی صورت آنکھ میں منطبع ہو جاتی ہے مگر مصنفؒ نے صرف افلاطون کا مذہب ذکر کیا ہے اس لئے کہ یہی زیادہ مشہور ہے اور یہ پانچوں شرطیں ایسی ہیں جن کا حق تعالیٰ کیلئے ثابت ماننا غلط ہے اور" اذا فات الشرط فات المشروط" اصول مسلم ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ رویت باری ممکن نہیں ہے یہ ان کے شبہات کا تفصیلی بیان ہے آگے مصنفؒ ان شبہات کا جواب دے رہے ہیں۔

تنبیہ:۔ مَرئی اسم مفعول کا صیغہ ہے مَرْمِیٌ کے وزن پر قاعدہ نمبر ۱۲ کے تحت مَرْئِیٌ ہوا ہے۔ رَائی اسم فاعل کا صیغہ ہے، اول کے معنی جسکو دیکھا جائے، اور ثانی کے معنی دیکھنے والا۔ منع یعنی شرطوں کو تسلیم نہ کرنا، باقی ممنوع ثلثہ نقض و منع و معارضہ کی تفصیل ہم شرح سلم میں بیان کر چکے ہیں۔

فیریٰ لا فی مکان و لا علیٰ جہۃٍ من مقابلۃ و اتصال شعاع و ثبوت مسافۃ بین الرائی و بین اللہ تعالیٰ و قیاس الغائب علی الشاھد فاسدٌ۔

ترجمہ پس اللہ کو دیکھ لیا جائیگا بغیر مکان اور بغیر جہت کے اور بغیر مقابلہ کے اور بغیر شعاع کے اتصال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنا فاسد ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ نے شبہاتِ مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نشأۃ دنیویہ کے احکام جداگانہ اور نشأۃ اخرویہ کے جداگانہ ہیں، نشأۃ دنیویہ کو شاہد سے اور اخرویہ کو غائب سے تعبیر فرمایا ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلّم ہے کہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسی کو مصنفؒ نے فاسد سے تعبیر فرمایا ہے، قیاس کی تعریف اور اس کی شرطیں کتب اصول فقہ میں آپکے سامنے گذر چکی ہیں ہم شرح سلم میں اسکو بسط سے بیان کر چکے ہیں۔

وقد یستدل علیٰ عدم الاشتراط برؤیۃ اللہ تعالیٰ ایانا وفیہ نظر لان الکلام فی الرؤیۃ بحاسۃ البصر

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے (مذکورہ شرطوں کے ساتھ رویت کے) مشروط نہ ہونے پر اللہ کے دیکھنے کے ساتھ ہم کو اور اس استدلال میں نظر ہے۔ اسلئے کہ گفتگو اس رویت میں ہے جو حاسۂ بصر سے حاصل ہو۔

تشریح یہاں سے شارح شبہاتِ مذکورہ کا دوسرا جواب جو بعض حضرات نے دیا ہے نقل فرماکر اسکی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتا ہے اور اس دیکھنے کیواسطے مذکورہ شرطوں کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح ہم بھی اللہ کو بغیر مذکورہ شرطوں کے دیکھ سکتے ہیں شارح نے کہا کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ گفتگو اس رویت میں ہو رہی ہے جو حاسۂ بصر سے حاصل ہو اور اللہ تعالیٰ ہم کو بغیر حاسۂ بصر کے دیکھتا ہے یعنی اسکو دیکھنے کیلئے آنکھ کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ استدلال درست نہیں ہے۔

تنبیہ:۔ برویۃ اللہ میں بار یستدل کے متعلق ہے اور ایانا رویت مصدر کا مفعول بہ ہے۔ حاشیۃ الکستلی صـ۱۰۱ پر شارح کی نظر میں تأمل ظاہر کیا ہے اور اس پر بسط سے کلام کیا ہے۔

فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع الشرائط۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ جائز الرؤیت ہو حالانکہ حاسۂ بصر صحیح وسالم ہو تو یہ بات واجب ہوتی کہ اس کو دنیا میں دیکھ لیا جاتا ورنہ تو یہ بات جائز ہوتی کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے پہاڑ ہوں جنکو ہم نہ دیکھیں حالانکہ یہ سفسطہ ہے (بدیہی کا انکار ہے) ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک رویت اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے تو شرائط کے اجتماع کے وقت واجب نہ ہوگی۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کا ایک عقلی شبہ نقل کرکے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ شروط ثمانیہ کی جو تفصیل ماقبل میں بیان کی جاچکی ہے اسکو ذہن نشین رکھئے پھر سنئے! معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کو جائز الرؤیت مانا جاتا ہے اور آنکھیں بھی ٹھیک ٹھاک ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ دکھائی دینا چاہئے اور اگر اس کے باوجود بھی دکھائی نہیں دیتا تو یہ ایسا ہو گیا کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے پہاڑ موجود ہوں اور آنکھیں صحیح وسالم ہوں اور آنکھیں پہاڑ کیطرف متوجہ بھی ہوں پھر بھی پہاڑ کی رؤیت نہ ہو اور یہ سفسطہ اور خلافِ بداہت نہیں ہے تو اور کیا ہے۔ خلاصۂ کلام، اللہ کی رؤیت کو متحقق مانا جائے تو غلط ہے کیونکہ شرعاً دنیا میں اس کا وقوع ممتنع ہے اور اگر واقع نہ مانا جائے تو اشکال ہے جس کا حاصل سفسطہ ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ اعتراض تو ان لوگوں پر واقع ہو سکتا ہے جو رؤیت کو اللہ کا خلق نہ مانیں اور ہم تو ہر چیز کو اللہ کے خلق کیوجہ سے

مانتے ہیں لہٰذا ہم پر کوئی اعتراض ہی وارد نہ ہوگا کیونکہ ہم کہیں گے کہ عدم رؤیت عدم خلق کی وجہ سے ہے نہ کہ کسی اور سبب سے یعنی یہاں اللہ نے خلق نہیں فرمایا اللہ آخرت میں خلق فرمائیں گے اس وقت رویت متحقق ہوگی۔

ومن السمعيات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال۔

ترجمہ اور (معتزلہ کے شبہات) سمعیات و نقلیات میں سے فرمانِ باری "لا تدرکہ الابصار" ہے اور جواب الابصار کے ہونے کو تسلیم کرنیکے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلبِ عموم کے لئے، اور ادراک کے مطلق رویت ہونیکے بعد استغراق کیواسطے اور اس فرمان کے افادہ کو تسلیم کرنیکے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلب عموم کیلئے اور ادراک کے مطلق رویت ہونیکے بعد، نہ کہ وہ رؤیت جو کہ مرئی کے جوانب کو احاطے کے طریقہ پر ہو (جواب یہ ہیکہ) کوئی دلالت نہیں ہے اسمیں اوقات و احوال کے عموم پر

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کا نقلی شبہہ پیش فرماکر اس کا جواب دینگے اور بہت اختصار کے ساتھ شارح نے چار جواب اس اعتراض کے پیش کئے ہیں۔ اولاً اعتراض کی تقریر ذہن نشین کرلینی چاہئے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خداوند قدوس کا خود فرمان ہے "لا تدرکہ الابصار" یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کرسکتیں جب اللہ نے خود ادراک کی نفی فرمادی تو آپ لوگوں کو کیا حق ہے کہ رویت و ادراک کو ثابت کریں گویا معترض نے رویت اور ادراک کو متحد سمجھ کر اعتراض کیا ہے اس کے چار جواب دیئے گئے ہیں۔ (۱) اس آیت کے اندر "الابصار" پر لام استغراق یا جنس کیلئے اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ اس میں عہد خارجی کے واسطے ہونیکی گنجائش نہ ہو ورنہ عہد خارجی پر محمول کیا جائیگا اور دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ مؤمنین کو اللہ کی رؤیت ہوگی لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں لام عہد خارجی کا ہے اور معہود کفار ہیں جنکو رویت نہیں ہوگی۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ لام کے اندر اصل عہد خارجی ہے؟ **جواب**:۔ تلویح شرح توضیح صفحہ ۱۵ میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ الف لام میں اصل عہد خارجی ہے اگر وہ ممتنع ہو تو استغراق مراد لیا جائے گا وہ بھی نہ بن سکے تو جنس ہوگا، پھر عہد ذہنی ہوگا (۲) اس آیت سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ سلبِ عموم کا۔

سوال:۔ اس کا کیا مطلب ہے؟ **جواب**:۔ اگر یوں کہیں کہ اللہ کو کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے گی تو یہ عموم سلب ہے، یعنی سلبِ مذکور سے عموم ہے جو ہر ہر فرد کو شامل ہے، اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اسکو نہ دیکھ سکیں گی یعنی بعض ہی دیکھ سکیں گی تو یہ سلب عموم ہے یعنی حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کردی گئی۔

سوال:۔ بات مولانا ابھی تک واضح نہیں ہوئی؟ **جواب**:۔ محصورات اربعہ اور ان کے سوروں کا بیان کتب منطق میں آپ نے تفصیل سے پڑھ رکھا ہے اور آپ نے یہ بھی پڑھ رکھا ہے کہ اگر موجبہ کلیہ کے سُور

پر حرف سلب داخل ہو جائے تو اسکو سالبہ جزئیہ کا سور شمار کیا جاتا ہے تو لا تُدرکہ الابصار یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور جب اس پر حرف سلب داخل کیا گیا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا جسکے التزامی معنیٰ سلب جزئی کے ہیں تو اب یہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہو گیا لہٰذا اب اس کے معنیٰ ہوئے کہ تمام آنکھیں اسکو نہیں دیکھیں گی۔ اور یہ درست ہے کیونکہ بعض ہی آنکھیں ہیں جنکو رویت ہو گی یعنی فقط اہلِ ایمان کو، اسی کو یوں تعبیر کر دیا گیا ہے کہ یہ آیت سلب عموم کیلئے ہے نہ کہ عمومِ سلب کے لئے۔ شرح شمسیہ صـ۷۴-۷۵ پر اس کی تفصیل ہے۔

اقول :۔ صاحبِ توضیح فرماتے ہیں " لا تدرکہ الابصار، فان علمائنا قالوا انہ لسلب العموم لا لعموم السلب۔ صاحب تلویح فرماتے ہیں کہ فلھٰذا قالوا فی قولہ تعالیٰ لا تدرکہ الابصار فان علمائنا قالوا انہ للاستغراق دون الجنس وان المعنیٰ لا یدرکہ کل بصر وھو سلب العموم ای نفی الشمول و رفع الایجاب الکلی فیکون سلباً جزئیاً ولیس المعنیٰ لا یدرکہ شیٔ من الابصار لیکون عموم السلب ای شمول النفی لکل احد فیکون سلباً کلیاً (تلویح صـ۱۵۴)

(۳) یہاں ادراک سے مطلق رویت مراد نہیں بلکہ ادراک سے ایسی رویت مراد ہے جس میں مرئی کو اس کے تمام جوانب اور گوشوں کے ساتھ دیکھ لیا جائے اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی رویتِ باری کے ہم قائل نہیں کیونکہ اس کا احاطہ محال ہے کیونکہ احاطہ محدود و متناہی کا ہو سکتا ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔

(۴) لا تدرکہ الابصار میں بالکلیہ ہر وقت اور ہر حال میں رویت کا تو سلب نہیں ہے بعض حالات اور اوقات کے اعتبار سے نفی کی گئی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ دنیا میں رویت نہیں اور آخرت میں یقینی ہے۔

تنبیہ :۔ الجواب بتدا ہے اور انہ لا دلالۃ الخ اس کی خبر ہے۔

سوال :۔ کیا فرشتوں کو رویت ہو گی؟ **جواب** :۔ ہو گی۔ بیہقی نے کتاب الرؤیۃ میں یہ روایت نقل کی ہے اگرچہ بعض حضرات کا قول ہے کہ حضرت جبرئیلؑ کے علاوہ دوسرے فرشتوں کو رویت نہ ہو گی۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جن کیلئے رؤیت نہیں بلکہ امام صاحبؒ کی جانب یہ بات منسوب ہے کہ جن جنت میں داخل نہیں ہوں گے اور ان کے ثواب کا منتہا جہنم سے نجات ہے مگر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی جانب اس کا انتساب درست نہیں ہے کیوں کہ ارشاد باری ہے " وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّہٖ جَنَّتَان، فَبِاَیِّ آلاءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَان۔ اور اجماع امت ہے کہ جن بھی مکلف ہیں اور مکلفین کیلئے ساری بشارت و نذارات ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جن کو بھی رویت ہو گی اور وہ بھی جنت میں داخل ہوں گے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ عورتوں کو رویت نہیں ہو گی مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے عورتوں کو بھی رویت ہو گی اگرچہ اسمیں تفصیل ہے۔ رویت کے بارے میں یہ تخصیص کہ مؤمنین دیکھیں گے کفار نہیں، دخول جنت کے بعد ہے ورنہ اس سے پہلے مواقف میں تمام کے تمام بلکہ کفار بھی اللہ کو قہر و جلال کی صفت کے ساتھ دیکھیں گے۔

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ خواص مؤمنین کو ہر روز صبح و شام رویت ہوا کرے گی اور عوام کو جمعہ کے روز ہوا کرے گی، حدیث سے ایسے ہی ثابت ہے۔

وَقد یُستدل بالآیۃِ علی جواز الرؤیۃِ اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفیھا کالمعدوم لا یمدح بعدم رؤیتہٖ لامتناع وانما التمدح فی ان یمکن رؤیتہ ولا یری للتمنع والتعزز بحجاب الکبریاءِ

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے اس آیت سے رویت کے جواز پر اسلئے کہ اگر رویت ممتنع ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم تعریف نہیں کیا جاتا اسکی رویت نہ ہونیکے ساتھ رویت کے ممتنع ہونیکی وجہ سے اور تعریف کی بات تو یہ ہے کہ اس کی رویت ممکن ہو اور رکاوٹ کیوجہ سے اور حجاب کبریائی کے ساتھ عزیز ہونیکی وجہ سے دیکھا نہ جائے۔

تشریح یہاں سے شارح علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی مذکورہ دلیل پر معارضہ کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا ہے کہ آیت مذکورہ سے امتناع رویت نہیں بلکہ جواز رویت ثابت ہوتا ہے کیوں؟ اسلئے کہ جیسے معدوم کی اس بارے میں تعریف نہیں ہوسکتی کہ وہ غیر مرئی ہے ایسے ہی جو ممتنع الرؤیۃ ہو اس کی بھی غیر مرئی ہونے میں تعریف نہیں ہوسکتی حالانکہ باری تعالیٰ کا یہ فرمان مقام مدح میں ہے تو اس سے صاف طور پر یہ بات معلوم ہوگئی کہ باری تعالیٰ ممکن الرؤیۃ ہے اس کے باوجود دنیا میں غیر مرئی ہے کیوں؟ اسلئے کہ کچھ ایسی رکاوٹیں ہیں جنکی وجہ سے اس تک رسائی متعذر ہے اور عظمت و بڑائی کا ایسا پردہ درمیان میں حائل ہے کہ امکان کے باوجود آنکھیں اس کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ آیت تو ہماری مؤید ہے نہ کہ اے معتزلہ تمہاری کیونکہ تقریر مذکور کے مطابق اس آیت سے رؤیت کا امکان ثابت ہے۔

وان جعلنا الادراک عبارۃ عن الرؤیۃِ علی وجہ الاحاطۃ بالجوانب والحدود فدلالۃ الآیۃ علی جواز الرؤیۃِ بل تحققھا اظھر لان المعنی انہٗ مع کونہٖ مرئیًا لا یدرک بالابصارِ لتعالیہ عن التناھی والاتصاف بالحدود والجوانب۔

ترجمہ اور اگر ہم کردیں ادراک کو مراد اس رویت سے جو جوانب و حدود کے احاطہ کے طریقہ پر ہو تو آیت کی دلالت جواز رویت بلکہ تحقق رویت پر ظاہر ہے اسلئے کہ معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرئی ہونیکے باوجود آنکھوں سے ادراک نہیں کیا جاتا اس کے منزہ ہونے کیوجہ سے متناہی ہونے سے اور اس کے منزہ ہونے کی وجہ سے حدود اور جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے۔

تشریح شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اگر ادراک کے معنیٰ مطلق رویت کے نہ لئے جائیں بلکہ

اس سے مراد ایسی رویت ہو جس میں مرئی کے حدود کا احاطہ ہو جائے اور اس کے تمام جوانب اور گوشوں کو دیکھ لیا جائے تو اس صورت میں اسلوب کلام تقاضہ یہ ہوگا کہ اس کی رویت تو متحقق ہے مگر ادراک نہیں ہوگا اسلئے کہ ادراک اس چیز کا ہو سکتا ہے جو متناہی ہو اور جسکی کوئی حد و نہایت نہ ہو تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگرچہ رویت ہوگی مگر اس کا احاطہ کرنا یہ مخلوق کی قوت سے خارج ہے تو آیت اس وقت پورے طور سے ہماری مؤید ہوگئی۔

تنبیہ :- حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ آنکھ میں یہ قوت نہیں کہ اسکو دیکھ لے، ہاں وہ خود از راہِ کرم اپنے کو دکھانا چاہے تو آنکھوں میں ویسی قوت بھی پیدا فرمادیگا مثلاً آخرت میں مومنین کو حسب مراتب رویت ہوگی جیساکہ نصوص و کتاب و سنت سے ثابت ہے یا بعض روایات کے موافق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو لیلۃ الاسراء میں رویت ہوئی (علی اختلاف الاقوال) باقی مواضع میں چونکہ کوئی نص موجود نہیں لہٰذا عام قاعدہ کی بناء پر نفی رویت کا ہی اعتقاد رکھا جائیگا۔ مفسرین سلف میں سے بعض نے ادراک کو احاطہ کے معنیٰ میں لیا ہے یعنی نگاہیں کبھی اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں آخرت میں بھی رویت ہوگی احاطہ نہ ہوگا ہاں اس کی شان یہ ہے کہ وہ تمام ابصار و مبصرات کا احاطہ کئے ہوئے ہے اس وقت لطیف کا تعلق لاتدرکہ سے اور خبیر کا وھو یدرک سے ہوگا۔

ومنها ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا

ترجمہ اور انھیں میں سے (معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے) وہ آیات ہیں جو سوال رؤیت کے سلسلہ میں وارد ہیں جو استعظام اور استنکار کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کے تعنت اور عناد کیوجہ سے ہے رویت کی طلب کے سلسلہ میں نہ کہ رویت کے امتناع کیوجہ سے ورنہ تو موسیٰؑ ان کو اس سے منع کر دیتے جیساکہ انھوں نے جب کیا تھا جب لوگوں نے یہ درخواست کی تھی کہ "ان یجعل لہم آلہۃ"، تو موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ تم جاہل قوم ہو اور یہ (موسیٰؑ کا منع نہ کرنا) دنیا میں امکانِ رویت کی جانب مشعر ہے۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے ایک اور شبہہ بیان کرکے اسکا جواب دینا چاہتے ہیں۔ شبہہ یہ ہے کہ جب بھی رویت کا سوال کیا گیا تو اس سوال کو بہت

بھاری اور بڑا سمجھا گیا اور اس سوال کو منکر اور بُرا سمجھا گیا اور اس سوال کو خدا نے ظلم سے تعبیر فرمایا ہے۔ تو اگر رویت ممکن ہوتی تو اس کے سوال پر ظلم کا اطلاق کیسے ہوتا اور اس کو منکر کیوں سمجھا جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ رویت ممتنع ہے اسوجہ سے یہ سوال قبیح شمار کیا گیا ہے۔ پہلی آیت "وقال الذین لا یرجون لقاءنا لولا أنزل علینا الملئکة او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم وعتوا عتوا کبیرا" اگر رویت ممکن ہوتی تو اس کے طالب کو عاتی، حد سے گذرنیوالا، متکبر، خود پسند کیوں کہا جاتا۔ دوسری آیت "واذ قلتم یا موسیٰ لن نؤمن لک حتیٰ نری اللہ جہرۃ فاخذتکم الصاعقة وانتم تنظرون" اگر رویت ممکن ہوتی تو سوال رویت پر انکو عقاب کیوں ہوتا۔ تیسری آیت "یسئلک اہل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا من السماء فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذٰلک فقالوا ارنا اللہ جہرۃ فاخذتهم الصاعقة بظلمهم" اگر رویت ممکن ہوتی تو کیوں ان کو ظالم کہا جاتا اور کیوں انکو فی الفور سزا دی جاتی لہٰذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ سوالِ رویت سوالِ ممتنع تھا، اسوجہ سے ان کو ظالم عاتی اور متکبر کہا گیا اور سزا دی گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سوال کو مستنکر سمجھنا ان کے تعنت وعناد کیوجہ سے تھا۔

یعنی ان کی جانب سے رویت کی طلب تعنت وعناد کیوجہ سے تھی اور یہ استنکار امتناع رویت کیوجہ سے نہیں تھا، اور اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ پہلی آیت میں انزال ملائکہ اور تیسری میں انزال کتاب کو بھی بھاری سمجھا گیا، حالانکہ یہ دونوں چیزیں بلا خلاف ممکن ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ استکبار اور استنکار امتناع رویت کیوجہ سے نہیں بلکہ ان کی سرکشی کیوجہ سے ہے اور اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر ان کا یہ سوال سرکشی اور عناد کیوجہ سے نہ ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو اس سوال سے منع کر دیتے جیسے جب انکو منع کیا اور تنبیہ کی تھی جب انھوں نے یہ سوال کیا تھا: یا موسیٰ اجعل لنا الٰہا کما لهم آلهة" تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ نے ان کو سختی سے ڈانٹا اور فرمایا "بل انتم قوم تجہلون" کہ تم ڈیوٹ لوگ ہو۔ اس پوری تقریر سے معتزلہ کے اعتراض کی بنیاد منہدم ہوگئی۔

تنبیہ ۱:۔ تعنت کہتے ہیں "طلب الایقاع فی امر شاق" یعنی امر شاق کے ایقاع کو طلب کرنا، اور تعنت سے مراد کفر ہے۔ سائلینِ رویت کو عقاب کیوں ہوا؟ اس لئے کہ انھوں نے تعنت وعناد کیوجہ سے اپنے ایمان کو دنیا میں رؤیت پر معلق کیا تھا۔

تنبیہ ۲:۔ اجعل لنا الٰہا کما لهم آلهة (الاعراف) اے موسیٰ ہماری عبادت کیلئے بھی ایک بُت بنا دو جیسے ان لوگوں کے بُت ہیں۔ حضرت موسیٰ نے فرمایا کہ تم لوگ نرے جاہل ہو یعنی حق تعالیٰ کی عظمت شان اور تنزیہ وتقدیس سے تم بالکل جاہل معلوم ہوتے ہو، واقعہ یہ ہے کہ مدت دراز تک مصری بت پرستوں کے زیر سایہ رہنے کیوجہ سے بنی اسرائیل کا میلان بار بار اس طرح کے افعال ورسوم شرکیہ کیطرف ہوتا تھا یہ بیہودہ جاہلانہ درخواست بھی مصر کی آب وہوا اور وہاں کے بت پرستوں کی صحبت کے تأثرات کو ظاہر کرتی ہے

حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ جاہل آدمی نرے بے صورت معبود کی عبادت سے تسکین نہیں پاتا جب تک کہ سامنے ایک صورت نہ ہو وہ قوم دیکھی کہ گائے کی صورت پوجتی تھی ان کو بھی یہ ہوس ہوا سونے کا بچھڑا بنایا اور پوجا۔

ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے (امکان رویت کی وجہ سے) صحابہ رضی اللہ عنہم نے اختلاف کیا ہے اس سلسلے میں کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شبِ معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا ہے یا نہیں اور وقوع کے اندر اختلاف امکان کی دلیل ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کا اختلاف کہ شبِ معراج میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کو دیکھا یا نہیں، اس سے قطع نظر کہ رؤیت ہوئی یا نہیں اس اختلاف سے امکانِ رؤیت ثابت ہوتا ہے ورنہ صحابہ کا وقوع میں اختلاف نہ ہوتا۔

تنبیہ:۔ اس میں اختلاف ہے کہ شبِ معراج میں رویت ہوئی یا نہیں جمہور ثانی کے قائل ہیں اور بعض حضرات اول کے اور دونوں کے پاس دلائل ہیں "عن ابن عباسؓ انه كان يقول ان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم رأى ربه مرتين مرةً ببصره ومرةً بفؤاده رواه الطبراني في الاوسط ورجاله رجال الصحيح خلا جهور بن منصور بن منصور الكوفي وجهور بن منصور ذكره ابن حبان في الثقات كذا في الزوائد وهو في الفتح ص۱۷ ج۷ مختصراً مشكلات القرآن ص۲۹۶ واليضافيه بحواله روح المعاني ص۵۵ ج۸ فتوحات مكيه ص۵ ج۳ واشعار الفتوحات ص۴۵ ج۲۔

واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين

ترجمہ اور بہر حال خواب میں رویت پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں ہے اس بارے میں کہ یہ مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

تشریح بقولِ صاحب حاشیۂ رمضان آفندی یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ بیداری میں رویتِ باری کا مسئلہ تو پورا ہو گیا کیا خواب میں بھی اسکی رویت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ خواب میں باری تعالیٰ کی رؤیت بہت سے بزرگوں سے منقول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ

خواب میں جو رؤیت ہوتی ہے یہ تو مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے لہذا اسمیں کوئی استحالہ نہیں ہے۔
سوال:۔ خواب میں جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ مصور ہوتی ہے حالانکہ باری تعالیٰ صورت سے منزہ ہے؟
صاحب فتوحات مکیہؒ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم مثال کے اور احکام ہیں اور عالم حقیقت کے اور۔ علم عالم مثال میں دودھ کی صورت میں متجلی ہوتا ہے حالانکہ علم کی بذات خود کوئی صورت نہیں ہے اور صورت کے اندر تجلی اس بات کو مستلزم نہیں کہ صورت متجلی میں حلول کر گئی ہے یا متجلیٰ ذی شکل اور ذی صورت ہو گیا ہے بلکہ امام شعرانی صاحب الیواقیت والجواہر نے یہ فرمایا ہے کہ آخرت میں رویت حجاب کی صورت میں ہوگی۔ طبقات اور فتح الملہم شرح مسلم میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔
تنبیہ۔ قاری حمزہؒ کے بارہمیں منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں اللہ کے سامنے سارا قرآن اول سے آخر تک پڑھا جب اس آیت پر پہونچے " وہو القادر فوق عبادہ" تو اللہ نے فرمایا کہ اے حمزہ یوں کہو" وانت القادر" وجہ اس کی یہ تھی کہ اب وہ سامنے تھے جہاں غائب کا استعمال برمحل نہیں ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے ننانوے مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا امام صاحبؒ خود فرماتے ہیں کہ میں نے ننانوے مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا تو درخواست کروں گا: تیرے بندے تیرے عذاب سے قیامت کے دن کیسے بچ سکتے ہیں تو پھر انکو زیارت ہوئی اور پوچھا تو جواب ملا کہ جو صبح وشام یہ پڑھے گا وہ میرے عذاب سے نجات پائے گا: سبحان الابدی الابد، سبحان الواحد الاحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بغیر عمد، سبحان من بسط الارض علی ماء جمد، سبحان من خلق الخلق فاحصاہم عدد، سبحان من قسم الرزق ولم ینس احد، سبحان الذی لم یتخذ صاحبۃً ولا ولد، سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفواً احد (رد المحتار ص۲۵ ج۱)

وَاللّٰہُ تعالیٰ خالقٌ لافعال العباد من الکفر والایمان والطاعۃ والعصیان لا کما زعمت المعتزلۃ ان العبد خالقٌ لافعالہ وقد کانت الاوائل منہم یتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ویکتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلک وحین رأی الجبائیُ واتباعہ ان معنی الکل واحد وھو المخرج من العدم الی الوجود تجاسروا علی اطلاق لفظ الخالق

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال یعنی کفر وایمان اور طاعت وعصیان کا خالق ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور تحقیق کہ معتزلہ میں سے پہلے حضرات بچتے تھے لفظ خالق کے اطلاق سے (غیر اللہ پر) اور لفظ موجد اور مخترع اور اس کے مثل پر اکتفاء کرتے تھے، اور جب جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کے معنیٰ ایک ہیں اور وہ نکالنے والا ہے عدم سے وجود کی جانب، تو انھوں نے دلیری کی لفظ خالق کے اطلاق پر۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ ایک اختلافی مسئلہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ساری کائنات کا خالق ہے بندوں کا بھی خالق ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ بندہ بھی کچھ امور انجام دیتا ہے اور کچھ افعال و اعمال اس سے صادر ہوتے ہیں تو کیا بندہ کو خالق کہا جا سکتا ہے تو اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ خالق صرف اللہ ہے اور بندہ کسی بھی چیز کا خالق نہیں ہے بلکہ کاسب ہے، (وسیأتی تفصیلہ) معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے حضرت شارح فرماتے ہیں کہ متقدمین معتزلہ غیر اللہ کو خالق نہیں کہتے تھے بلکہ موجد اور مخترع وغیرہ کہا کرتے تھے پھر جب معتزلہ میں سے جبائی اور ان کے متبعین کا زمانہ آیا تو انھوں نے ان سب الفاظ کے معانی کو ایک سمجھ کر غیر اللہ پر بھی خالق کے اطلاق کو روا سمجھا۔

واحتج اهل الحق بوجوهٍ الاول ان العبد لو كان خالقاً لافعاله لكان عالماً بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لايكون الا كذلك واللازم باطلٌ فان المشي من موضعٍ الى موضعٍ قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله

ترجمہ اہل حق نے چند وجوہ سے بحث پکڑی ہے، اول یہ ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہو تو افعال کی تمام تفاصیل کا جاننے والا ہوگا اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ کسی چیز کی ایجاد قدرت اور اختیار کے ساتھ نہیں ہوتی مگر ایسے ہی، اور لازم باطل ہے اس لئے کہ چلنا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب کبھی مشتمل ہوتا ہے ایسے سکنات پر جو درمیان میں آتے ہیں اور ایسی حرکات پر کہ ان میں سے بعض سریع اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کا کچھ شعور نہیں ہوتا اور یہ جاننے سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو وہ نہ جان سکے گا اور یہ اس کے ظاہری افعال میں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح اہل حق کے دلائل پیش فرماتے ہیں، یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ خالق افعال ہوتا تو افعال کی جملہ تفاصیل سے واقف ہوتا، اس لئے کہ خالق کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ جن افعال کو وہ پیدا کرتا ہے اس کے جملہ احوال سے باخبر ہو اور بندہ کا حال یہ ہے کہ جب وہ چلتا ہے تو چلنے کے درمیان کچھ سکنات بھی ظہور پذیر ہوتے ہیں اور حرکت کا حال بھی یہ ہے کہ بعض سریع اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کا کچھ علم نہیں ہے نہ سکنات متخللہ کا نہ حرکات کی کیفیات کا، اور یہ ذہول محض نہیں ہے کہ یوں کہدیا جائے کہ توجہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کا علم نہیں ہوا بلکہ اگر بندے سے اس سلسلہ میں پوچھا جائے تو لاادری کے سوا اس کے پاس کوئی جواب نہ ہوگا بندہ کا یہ حال تو اسکے افعال ظاہرہ میں ہے اب انصاف کے ساتھ کہا جائے کہ بندہ کیوں کر اپنے افعال کا خالق ہو سکتا ہے۔

وَ امّا اذا تأملت فی حرکات اعضائہ فی المشی والاخذ والبطش ونحو ذٰلک وما یحتاج الیہ من تحریک العضلات وتمدید الاعصاب ونحو ذٰلک فالامر اظھر۔

ترجمہ اور بہرحال جب تو غور کریگا اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلنے اور لینے اور پکڑنے میں اور اس کے مثل میں اور ان چیزوں میں جن کی جانب وہ محتاج ہوتا ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے میں اور اس کے مثل میں تو بات زیادہ ظاہر ہے۔

تشریح یہاں سے حضرت شارح فرماتے ہیں کہ ماقبل میں افعال ظاہرہ کی کیفیات سے بندہ کا جاہل ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر افعال خفیہ میں آپ غور کریں گے تو اس کی اور زیادہ جہالت کا انکشاف ہوگا یعنی چلنے میں اور کسی چیز کو پکڑنے میں کتنی ڈگری قوت صرف ہوتی ہے اور اعضاء کو کتنی حرکت دینی پڑتی ہے تو یہاں بندے کی جہالت اور زیادہ ہے جس سے بخوبی واضح ہوگا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ :۔ اعصاب عصب کی جمع ہے جس کا تفصیلی بیان حواس سلیمہ کے بیان میں گذر چکا ہے ۔ اور عضلات عضلۃ کی جمع ہے جس کے معنیٰ ہیں گوشت اور پٹھے کا مجموعہ، تسامحاً جس کا ترجمہ میں نے اعضاء سے کر دیا ہے ۔ واللہ اعلم بالصواب

الثانی النصوص الواردۃ فی ذٰلک کقولہ تعالیٰ واللّٰہ خلقکم وما تعملون ای عملکم علی ان ما مصدریۃ لئلا یحتاج الی حذف الضمیر او معمولکم علی ان ما موصولۃ و یشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقۃ للّٰہ تعالیٰ او للعبد لم نرد بالفعل المعنی المصدری الذی ھو الایجاد والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذی ھو متعلق الایجاد والایقاع اعنی ما نشاھدہ من الحرکات والسکنات مثلاً۔

ترجمہ (استدلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "واللہ خلقکم وما تعملون" یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کا خالق ہے۔ اس بناء پر کہ ما مصدریہ ہو تاکہ حذفِ ضمیر کی حاجت پیش نہ آئے یا تمہارے معمولات کا اس بناء پر کہ ما موصولہ ہو اور یہ (معمول) افعال کو مشتمل ہوگا اسلئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کے یا بندے کے مخلوق ہیں تو ہم فعل سے اس معنیٰ مصدری کا ارادہ نہیں کرتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ اس حاصل مصدر کا ارادہ کرتے ہیں جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے، مراد لیتا ہوں مثلاً ان حرکات و سکنات کو جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔

تشریح یہاں سے شارحؒ اہل حق کا دوسرا استدلال پیش فرماتے ہیں کہتے ہیں کہ وہ نصوصِ قرآنیہ جو اس سلسلہ میں وارد ہیں یعنی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے وہ نصوص ہمارے استدلالات ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے" واللہ خلقکم وما تعملون" یعنی اللہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے۔ آیت سے صاف ثابت ہوگیا کہ خالق افعال عباد، اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

آیت مذکورہ میں (وَمَا تعملون میں) ما کیسا ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں (۱) مصدریہ ہونا (۲) موصولہ ہونا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ما کو مصدریہ ماننا مناسب ہے کیونکہ اگر اس کو موصولہ مانیں گے تو صلہ کے اندر ایک عائد کا ہونا ضروری ہے جو ما کی جانب لوٹے اور وہ یہاں موجود نہیں لہٰذا اسکو محذوف ماننا پڑیگا اور ایسی صورت جہاں حذف نہ ماننا پڑے عمدہ ہے اس صورت سے جہاں حذف ماننا پڑے اسلئے ما کو مصدریہ لیا جائے اور اس صورت میں " ماتعملون عملکم" کے معنیٰ میں ہوگا۔ جس کا ترجمہ میں نے تمہارے اعمال سے کیا ہے کیونکہ اضافت مفید استغراق ہے تو " ماتعملون اعمالکم" کے معنیٰ میں ہوگیا۔ اور عمل مصدر ہے جو کبھی اسم فاعل کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے، تو اسم مفعول کے معنیٰ میں ہونیکی صورت میں " ماتعملون" کے معنیٰ " معمولاتکم" کے ہوگئے یعنی عمل بھی معمول ہے یعنی بندوں کے کئے ہوئے کام اگرچہ انمیں بندہ کے کسب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ کی جانب سے ہے (وسیاتی تفصیلہ)

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ اگر ما کو موصولہ لیا جائے تو پھر " ماتعملون معمولکم" کے معنیٰ میں ہوگا اس پر بظاہر ایک اشکال ہو رہا تھا کہ اس سے تو فقط یہ معلوم ہوگا کہ اللہ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے مثلاً چارپائی، کرسی وغیرہ تو ان کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ حالانکہ ہماری گفتگو معمول میں نہیں بلکہ بندے کے افعال کے سلسلہ میں ہے تو پھر آیت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا " ویشمل الافعال" یعنی اگر ماتعملون کو بمعنیٰ معمول لیا جائے تو اس میں افعالِ عباد بھی داخل ہوگئے۔

افعالِ عباد معمول میں کیسے داخل ہیں؟

لانا اذا قلنا الخ۔ اسلئے افعالِ عباد سے یہاں معنیٰ مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں ہے۔ کیونکہ معنیٰ مصدری ایسی چیز ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ معنیٰ حدثی ایک امر اعتباری ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا تو جس چیز کا خارج میں کوئی وجود نہیں وہ چیز محلِ اختلاف کیونکر ہوگی بلکہ اس موقع پر افعال سے مراد حاصل بالمصدر ہے یعنی وہ افعال جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یعنی بندہ کی جن حرکات وسکنات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہ افعال مراد ہیں اور انھیں افعال کے ساتھ فریقین کا اختلاف ہے کہ ان کا خالق کون ہے۔ معتزلہ نے ان کا خالق بندہ کو اور ہم نے اللہ تعالیٰ کو قرار دیا ہے۔ جب بات ایسے ہے جو ہم تحریر کرچکے ہیں تو اگر ماتعملون کے معنیٰ معمول کے لے لئے جائیں تو افعال بھی اس کے اندر داخل ہوں گے۔ کما قلنا۔

وللذهول عن هٰذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية۔

ترجمہ اور اس نکتہ سے غفلت کیوجہ سے کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال موقوف ہے ماکے مصدریہ ہونے پر۔

تشریح یہاں سے شارح بقول صاحب نبراسؒ، قاضی بیضاویؒ اور صاحب ہدایہؒ پر تعریض کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قاضی صاحب نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ ما مصدریہ ہو ورنہ ما کو موصولہ ماننے کی صورت میں "ماتعملون" معمول کے معنیٰ میں ہوگا اور اس سے ہمارا مدعیٰ ثابت نہ ہو سکے گا۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کو دھوکہ ہوگیا اور یہ اس نکتہ سے غافل رہے کہ معمول افعال کو مشتمل ہے اسی غفلت کیوجہ سے انھوں نے یہ کہہ دیا کہ آیت سے استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وکقوله تعالیٰ خالق کل شیء ای ممکن بدلالة العقل وفعل العبد شیء

ترجمہ اور جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے، اللہ ہر چیز کا خالق ہے یعنی ہر ممکن کا عقل کی دلالت کیوجہ سے اور بندہ کا فعل شئی ہے۔

تشریح اسی سلسلہ میں کہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یہ دوسری نص ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے خالق کل شیء یعنی اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور افعال عباد بھی شئی میں داخل ہیں، تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے۔ یہاں اعتراض وارد ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے تو اپنا بھی خالق ہوگا اور ممتنعات کا بھی اس کا جواب شارح نے ای ممکن کہہ کر یہ دیا کہ شئی سے مراد ممکن ہے اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اس لئے کہ خلق کا تعلق ممکنات سے ہے نہ کہ واجب اور ممتنع سے اس جواب پر پھر اعتراض وارد ہوا کہ اسکی کیا دلیل ہے کہ یہاں شئی سے مراد ممکن ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا بدلالة العقل کہہ کر یعنی دلالتِ عقل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں شئی سے ممکن ہی مراد ہے اسلئے کہ خلق و قدرت کا تعلق ممکنات کے ساتھ ہوتا ہے۔ فتدبر

وکقوله تعالیٰ افمن یخلق کمن لا یخلق فی مقام التمدح بالخالقیة وکونها مناطًا لاستحقاق العبادة۔

ترجمہ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے " افمن یخلق کمن لا یخلق " خالقیت کے ساتھ تعریف کی جگہ میں اور خالقیت کے ہونیکی وجہ سے استحقاق عبادت کا مدار۔

تشریح یہ تیسری نص ہے جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ اس کا ارشاد ہے کیا خالق غیر خالق برابر ہو سکتے ہیں۔ ہرگز نہیں۔ اس مقام پر باری تعالیٰ نے اپنے خالق ہونے کی تعریف فرمائی ہے۔ یعنی ہم خالق ہیں اور خالقیت کی صفت سے ہمارے علاوہ کوئی متصف نہیں اور معبود صرف وہی ہو سکتا ہے جو خالق ہو اور وہ صرف میں ہوں تو مستحق عبادت بھی صرف میں ہی ہوں گا تو دیگر چیزیں جنکو تم اللہ کے شریک گردانتے ہو جبکہ وہ خود دوسرے کی مخلوق ہیں اور خالقیت کی صفت کا کوئی شائبہ بھی ان کے اندر نہیں ہے وہ کیونکر مستحق عبادت ہو سکتے ہیں۔ خلاصۂ کلام آیت مذکورہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ خالقیت کی صفت ذات باری کے لئے مخصوص ہے تو معلوم ہوا کہ جب بندہ کسی چیز کا خالق نہیں تو اپنے افعال کا بھی خالق نہیں بلکہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہے۔

لا یقال فالقائل بکون العبد خالقاً لافعالہ یکون من المشرکین دون الموحدین لانا نقول الاشراک ھو اثبات الشریک فی الالوھیۃ بمعنی وجوب الوجود کما للمجوس او بمعنی استحقاق العبادۃ کما لعبدۃ الاصنام والمعتزلۃ لا یثبتون ذلک بل لا یجعلون خالقیۃ العبد کخالقیۃ اللہ تعالیٰ لافتقارہ الی الاسباب والآلات التی ھی بخلق اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ یہ نہ کہا جائے کہ جو قائل ہے بندہ کے اپنے افعال کے خالق ہونیکا وہ مشرکین میں سے ہوگا نہ موحدین میں سے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہی وجوب الوجود کے معنیٰ میں جیسا کہ مجوس کیلئے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاق عبادت کے معنیٰ میں جیسا کہ بتوں کے پجاریوں کیلئے (یہ عقیدہ ہے) اور معتزلہ اس کو (ان دونوں میں سے کسی کو) ثابت نہیں کرتے۔ بلکہ وہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے مثل شمار نہیں کرتے بندہ کے محتاج ہونیکی وجہ سے ان اسباب اور آلات کی جانب جو اللہ کے پیدا کرنے سے (پیدا ہوئے) ہیں۔

تشریح جب شارح ماقبل میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ معتزلہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں تو معترض یہاں اعتراض کر سکتا ہے کہ جو خالق ہوتا ہے وہ معبود بھی ہوتا ہے اور واجب الوجود بھی ہوتا ہے تو جب معتزلہ نے بندہ کو خالق کہہ دیا تو ان کے قول کے مطابق تعدد وجباء اور نیز معبودوں کا تعدد لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے لہٰذا پھر تو معتزلہ کو مشرکین میں سے شمار کرنا چاہئے؟

لانا نقول الخ سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ

کسی کو شریک کرنیکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی کو اس کے ساتھ الوہیت میں اس طرح شریک کیا جائے کہ اس غیر کو مثل اس کے واجب الوجود شمار کیا جائے یا اس غیر کو مثل اس کے مستحق عبادت شمار کیا جائے۔ اول کے قائل مجوس ہیں جو دو خدا مانتے ہیں، ایک کو خالق خیر کہتے ہیں اور دوسرے کو خالق شر۔ اول کا نام یزدان اور دوسرے کا نام اہرمن ہے اور ثانی کے قائل بتوں کے پجاری ہیں کہ بتوں کو وہ واجب الوجود تو نہیں سمجھتے مگر ان کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں۔

جب اشراک کی حقیقت یہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے، تو اب معتزلہ کا حال سنئے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے قائل نہیں ہیں نہ تو وہ بندہ کو خالق افعال کہہ کر اسکو واجب الوجود کہتے ہیں اور نہ اسکو مستحق عبادت کہتے ہیں لہٰذا ان کا شرک ثابت نہ ہوا بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ضرور ہے لیکن اللہ کی خالقیت اور بندہ کی خالقیت میں بہت بڑا فرق ہے۔ اللہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی نمونہ اور آلات و اسباب کے جسکو چاہے پیدا کرتا ہے، اور بندہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ اپنے خلق میں ان آلات و اسباب کا محتاج ہے جو اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ معتزلہ نے اپنے بیان کے مطابق اعتراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ ان کو دھوکہ ہو گیا ورنہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں وہ خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

الا انّ مشائخ ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هٰذه المسئلة حتّٰى قالوا ان المجوس اسعد حالًا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدًا والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصٰى

ترجمہ مگر تحقیق کہ مشائخ ماوراء النہر نے مبالغہ سے کام لیا ہے معتزلہ کی تضلیل میں، اس مسئلہ میں یہاں تک کہ انھوں نے کہا ہے کہ مجوس اچھی حالت میں ہیں معتزلہ سے اس حیثیت سے کہ انھوں نے ثابت نہیں کیا مگر ایک ہی شریک کو اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بیشمار شرکاء۔

تشریح ماقبل میں شارح فرما چکے ہیں کہ مذکورہ عقیدہ کیوجہ سے معتزلہ کو مشرک نہیں کہا جائے گا مگر مشائخ ماوراء النہر نے ان کی سخت تضلیل کی ہے اور انکو مجوس سے بدتر قرار دیا ہے کیونکہ وہ صرف خدا کا ایک ہی شریک مانتے ہیں چونکہ وہ دو خدا کے قائل ہیں، اور معتزلہ بندہ کو خالق افعال مانتے ہیں اور چونکہ ہر خالق معبود بھی ہوتا ہے تو ان کے قول سے بے شمار شرکاء ثابت ہو گئے۔

تنبیہ:- مگر تقریر اول مناسب ہے اور یہ تکفیر خلاف احتیاط ہے۔ رہا اس باب میں عبداللہ ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال تو وہ درست نہیں ہے۔ حدیث یہ ہے القدرية مجوس هٰذه الامة رواه الامام احمد۔ استدلال درست نہ ہونیکی دو وجہیں ہیں (۱) اس کی سند میں کلام ہے (۲) صاحب

قاموس نے سفر السعادۃ میں لکھا ہے کہ مرجیہ اور قدریہ اور جہمیہ اور اشعریہ کے باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے اور اگر بقول بعض محدثین حدیث مذکور کو صحیح مان لیا جائے تو یہ صرف خبر واحد ہے جس کی وجہ سے تکفیر جائز نہ ہوگی۔

واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر۔

ترجمہ اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے اس طریقہ پر کہ ہم بداہۃً فرق کرتے ہیں چلنے والے کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور اس طریقہ پر کہ اگر تمام افعال اللہ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائیگا اور مدح اور مذمت اور ثواب اور عقاب کا قاعدہ باطل ہو جائیگا اور یہ بات ظاہر ہے۔

تشریح شارح اپنی دلیلیں بیان کرنے کے بعد معتزلہ کی تین دلیلیں اور ساتھ ہی ساتھ ان تینوں کا جواب دے رہے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ چلنے والا بھی حرکت کرتا ہے اور جس کے بدن میں رعشہ ہو وہ بھی حرکت کرتا ہے اور ان دونوں حرکتوں کے اندر کھلا ہوا فرق ہے کہ اول حرکت ماشی کی اختیاری ہے اور دوسری حرکت اضطراری اور غیر اختیاری ہے، جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری حرکت اللہ کی مخلوق ہے مگر پہلی حرکت کا خالق خود بندہ ہے اور اگر دونوں کا خالق اللہ ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہونا چاہئے اور اگر بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے تو پھر جب بندہ کچھ نہیں کرتا تو اس کو مکلف کیوں شمار کیا گیا ہے اور اچھے کام کرنیکی وجہ سے اس کی تعریف کیوں ہوتی ہے اور برے کام کرنیکی وجہ سے اس کی مذمت اور برائی کیوں ہوتی ہے اور اچھے کام کرنیکی وجہ سے وہ مستحق ثواب کیوں ہوتا ہے اور برے کام کرنیکی وجہ سے وہ مستحق سزا کیوں ہوتا ہے، حالانکہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ جب اللہ تعالیٰ ہی افعال کا خالق ہے اور بندہ کچھ نہیں کرتا تو یہ مکلف نہ ہوتا اور نہ کسی فعل کی وجہ سے اس کی تعریف اور مذمت ہوتی اور نہ کسی فعل کی وجہ سے وہ مستحق ثواب وعقاب ہوتا۔

والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً وانما نحن فنثبته على ما نحققه ان شاء الله تعالى۔

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ یہ الزام جبریہ پر متوجہ ہوتا ہے جو بالکلیہ کسب اور اختیار کی نفی کے قائل ہیں

اور بہرحال ہم اسکو ثابت کرتے ہیں۔ اس تفصیل کے مطابق جسکو ہم انشاء اللہ بیان کرینگے۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور والا آپ کا بیان فرمودہ الزام جبریہ کے خلاف چل سکتا ہے جو بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں۔ جن کے خیال میں نہ تو بندہ کاسب ہے اور نہ اس کے اندر کچھ اختیار ہے ہم پر آپ کا یہ الزام نہیں چل سکتا، کیونکہ ہم تو بندہ کو کاسب مانتے ہیں اور اس کے اندر اختیار مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف ہے ہمارے خیال کے مطابق چونکہ وہ مختار ہے اس لئے وہ مکلف بھی ہوگا اور اچھے برے کام اس نے اپنے اختیار سے کئے ہیں اس لئے وہ مستحق مدح اور مستحق مذمت اور مستحق ثواب وعقاب بھی ہوگا۔

وَقد یتمسك بانہ لو کان خالقاً لافعال العباد لکان ھو القائم والقاعد والآکل وَالشارب والزانی والسارق الیٰ غیر ذٰلك وھٰذا جھلٌ عظیمٌ لان المتصف بالشئ من قام بہ ذٰلك الشئ لامن اوجدہٗ اولا یرون ان اللہ تعالیٰ ھو الخالق للسوا د وَ البیاض وسائر الصفات فی الاجسام و لا یتصف بذٰلك۔

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ اگر اللہ ہی بندوں کے افعال کا خالق ہو تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا اور یہ بہت بڑی جہالت ہے اس لئے کہ شئ سے متصف وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ شئ قائم ہو نہ کہ وہ جس نے اسکو ایجاد کیا ہو، کیا یہ لوگ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سواد اور بیاض اور تمام ان صفات کا خالق ہے جو اجسام میں ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

تشریح یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے، کہتے ہیں اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہو اللہ تعالیٰ ہی بندوں کے افعال کا خالق ہو تو پھر یہ بات لازم آجائے گی کہ جب قیام کا خلق کیا تو اللہ تعالیٰ بھی قائم ہوگا اور علی حسب الاحوال وہی قاعد اور وہی آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔

شارح فرماتے ہیں "وہٰذا جہلٌ عظیمٌ" یعنی یہ تو معتزلہ کا بہت بڑا ڈیوٹ پنا ہے، کیا انھیں اتنی تمیز نہیں ہے کہ شئ کا موجد شئ سے متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ اس شئ کا قیام ہوگا وہی اس شئ سے متصف ہوگا کیا معتزلہ نے اس پر غور نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے سیاہی اور سفیدی اور جسم کے اندر جتنی صفات ہیں سب کو پیدا کیا ہے مگر اس پیدا کرنیکی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان صفات سے متصف نہیں ہے بلکہ ان صفات سے وہی متصف ہے جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق بمعنى التقدير۔

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے "فتبارک اللہ احسن الخالقین" اور "واذ تخلق من الطین کہیئۃ الطیر" سے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر اور تصویر کے معنی میں ہے۔

تشریح یہ معتزلہ کا پہلا استدلال ہے کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فتبارک اللہ احسن الخالقین" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے سب سے بہتر فرمایا ہے جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ خالق اور بھی ہیں اگرچہ انکے اندر وہ کمال نہیں جو اللہ تعالیٰ کے اندر ہے اور اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا "واذ تخلق من الطین کہیئۃ الطیر" یہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کہا گیا ہے دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ بھی خالق ہے۔

اس کا جواب دیا گیا کہ دونوں آیتوں کے اندر خلق تقدیر اور تصویر کے معنی میں ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ تصویر کشی کرنیوالوں میں وہ سب سے اچھا ہے اور باکمال ہے یعنی اسکی کھینچی ہوئی تصویر کا کوئی مقابلہ نہیں کرسکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی مٹی سے پرندوں کی صورت بناتے تھے، پرندوں کا خلق نہیں فرماتے تھے۔ لہٰذا مذکورہ دونوں آیتوں سے استدلال درست نہیں ہے۔

وهى اى افعال العباد كلها بارادته ومشيئته تعالى وتقدس وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد۔

ترجمہ اور یہ یعنی بندوں کے تمام کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیئت کی وجہ سے ہیں۔ اور تحقیق کہ یہ بات گذر چکی کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں (ارادہ اور مشیئت) ایک ہی معنی سے عبارت ہیں۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال اللہ کی مشیئت اور اسکے ارادہ کے ماتحت ہیں جو وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے۔ وقد سبق الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ ارادہ اور مشیئت کے ایک ہی معنی ہیں۔ ماقبل میں اس کا بیان گذر چکا ہے۔

تنبیہ(۱) - ارادہ اور مشیئت کو ایک کہنا مراد کے اعتبار سے ہے ورنہ لغوی اعتبار سے دونوں میں فرق ہے۔ مشیئت کے معنی ایجاد کے ہیں۔ شاء اللہ بمعنی اوجدہ مستعمل ہے، اور ارادہ کے معنی شیٔ کی طلب کے ہیں۔

تنبیہ (۲):۔ وقد سبق الخ سے شارح کرامیہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جنھوں نے مشیئت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہا ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

وحکمہ لا یبعد ان یکون ذلک اشارۃ الی خطاب التکوین۔

ترجمہ:۔ اور (بندوں کے تمام افعال) اسکے حکم سے ہیں بعید نہیں ہے یہ بات کہ یہ اشارہ ہو خطاب تکوین کیجانب۔

تشریح یعنی بندوں کے افعال جسطرح اسکی مشیئت اور ارادہ کے ماتحت ہیں اسی طرح وہ افعال اس کے حکم کے ماتحت ہیں۔

سوال:۔ اللہ نے کفر و معصیت کا حکم کب دیا ہے کہ کفر و معصیت کو بحکم خداوندی کہا جائے؟

جواب:۔ یہاں حکم سے مراد حکم شرعی اور تکلیفی نہیں ہے بلکہ حکم تکوینی ہے اس لئے بعض حضرات نے مشیئت اور ارادہ کے مثل قضاء اور حکم کو واحد قرار دیا ہے۔ خطاب تکوین سے اشارہ ہے باری تعالی کے فرمان کُنْ کیطرف۔ اور مشیئتِ الٰہی اسی طرح جاری ہے کہ جب وہ کسی شئ کا ارادہ کرتے ہیں تو اس سے کُنْ فرماتے ہیں بس وہ ہو جاتی ہے اگرچہ ارادہ کے ساتھ قدرت اس شئ کے پیدا کرنے کیلئے کافی ہے۔ مگر مشیئت الٰہی اسی طرح جاری ہے۔

ھکذا قال البعض۔ یہاں یہ نکتہ ذہن نشین رکھئے کہ خطاب تکلیف وجود مخاطب کا تقاضہ کرتا ہے اور خطابِ تکوین وجود کے طلب کا تقاضہ نہیں کرتا اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ خطاب تکوین سے مراد سرعت ایجاد ہے۔ جن لوگوں نے کہا ہے کہ ارادہ اور مشیئت کے ساتھ ساتھ خطابِ تکوین سے اشیاء پیدا ہوتی ہیں تو پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ کُنْ کلام نفسی ہے یا کلام لفظی۔ ماقبل میں ذکر کردہ تقریر سے اول قول راجح ہے۔ اِنَّمَا اَمْرُہٗ اِذَا اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ کے تحت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں یعنی کسی چھوٹی بڑی چیز کے پہلی مرتبہ یا دوبارہ بنانے میں اسے دقت ہی کیا ہو سکتی ہے اسکے پاس تو بس ارادہ کی دیر ہے۔ جہاں پر کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا اور کہا ہو جا فورًا ہوئی رکھی ہے ایک سکنڈ کی تاخیر نہیں ہو سکتی۔

وقضیتہ ای قضائہ وھو عبارۃ عن الفعل مع زیادۃ احکام

ترجمہ اور (بندوں کے افعال) اللہ کے فیصلہ کے مطابق ہیں اور قضاء مراد ہے فعل (یعنی تکوین سے) مضبوطی کی زیادتی کے ساتھ۔

تشریح یعنی بندوں سے جتنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان ہو یا کفر، طاعات ہوں یا معاصی وغیرہ سب قضاء الٰہی کے مطابق ہیں۔ اور اس کے فیصلہ کے ماتحت ہیں۔ شارح نے قضاء کی تفسیر "فعل مع زیادۃ احکام" سے کی ہے۔ جس کا مطلب قضاء و قدر، خلق و تقدیر کے معنیٰ میں ہیں۔ فقضاهن سبع سموات اور قدر فيها اقواتها سے یہی بات ثابت ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک قضا و قدر خلق و تقدیر کے معنیٰ میں نہیں بلکہ ایجاب اور الزام کے معنیٰ میں ہیں۔ انھوں نے وقضی ربك ان لا تعبدوا الا اياه اور نحن قدرنا بينكم الموت سے استدلال کیا ہے۔ خلاصۂ کلام قضاء یہاں حقیقت تکوین سے عبارت ہے۔

تنبیہ:۔ قضاء کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، اور انمیں سے چار معنیٰ زیادہ مشہور ہیں۔ پہلے معنیٰ لغوی ہیں اور وہ اتمام الشئ ہے پھر یہ اتمام خواہ قولاً ہو یا فعلاً۔ قولاً کی مثال جیسے فرمانِ باری وقضی ربك الا تعبدوا الا اياه جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ایسا حکم دیا کہ جس حکم کو کوئی بدل نہیں سکتا۔ فعلاً کی مثال جیسے فرمانِ باری ہے فقضهن سبع سموات یعنی اللہ نے ان سات آسمانوں کو ایسا مضبوط و کامل بنا دیا کہ جو کسی تکمیل کا محتاج نہیں ہے، دوسرے معنیٰ وہ ہیں جو بعض اشاعرہ کی اصطلاح ہے یعنی قضاء کہتے ہیں اس ارادہ ازلیہ کو جو ازل سے ان موجودات کے ساتھ متعلق ہے جو اپنے اپنے اوقات میں معرض ظہور میں اس ارادہ ازلیہ کے مطابق رونما ہوتے ہیں۔ شرح مواقف میں یہی معنیٰ مذکور ہیں۔ تیسرے معنیٰ وہ ہیں جو دیگر بعض اشاعرہ کی اصطلاح ہے، یعنی قضاء کہتے ہیں لوح محفوظ میں کائنات کے اثبات کو۔ چوتھے معنیٰ وہ ہیں جو فلاسفہ کی اصطلاح ہے یعنی قضاء کہتے ہیں اللہ کے اس علم ازلی کو جو اسکو موجودات کا ہے یعنی موجودات کے بہترین نظام کا جو اس کو علم ہے یہی قضاء ہے اور وہ اس کو عنایت ازلیہ کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہی عنایتِ ازلیہ ہے جس کے سبب سے موجودات کو بہترین صور ممکنہ کا فیضان ہوتا ہے۔

لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجبٌ واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفرٌ لانا نقول الكفر مقضيٌّ لا قضاءٌ والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي۔

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کے فیصلہ سے ہے تو اس سے راضی ہونا واجب ہے اس لئے کہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لئے کہ رضاء بالکفر کفر ہے اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ کفر وہ ہے جس کا فیصلہ کیا گیا ہے قضا کفر نہیں ہے اور رضاء قضاء

کے ساتھ واجب ہے مقضی کے ساتھ نہیں۔

تشریح جب تمام افعال عباد اس کے ارادہ اور حکم اور فیصلہ کے ماتحت ہیں تو یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کافر کا کفر قضاء الٰہی کے مطابق ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ رضاء بالقضاء واجب اور ضروری ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب کفر قضاء الٰہی ہے اور قضاء سے راضی ہونا ضروری ہے لہٰذا بندہ پر لازم ہے کہ کفر سے راضی ہو کیونکہ یہ قضاء الٰہی ہے، حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کفر سے راضی ہونا بھی کفر ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ آپ کو معلوم ہے کہ تکوین مکوَّن کا غیر ہوتی ہے ایسے ہی قضاء مقضی کا غیر ہوگا اور کفر مقضی ہے قضاء کفر نہیں ہے اور رضا قضاء الٰہی کے ساتھ واجب ہے، مقضی کے ساتھ نہیں۔

وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع و ضر وما يحويه من زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب۔

ترجمہ اور (بندوں کے تمام افعال) اسکی تقدیر کے ماتحت ہیں اور تقدیر وہ ہر مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو کہ پائی جائیگی یعنی خوبی اور برائی اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو حاوی ہوگی یعنی زمان اور مکان اور جو کہ اس مخلوق پر مرتب ہوگا یعنی ثواب اور عقاب۔

تشریح یعنی بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ تقدیر الٰہی کے مطابق کرتا ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ تقدیر کیا چیز ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم الٰہی میں مخلوقات اور ان کی صفات اور ان کے متعلقات کی جو حد بندی ہے اسی کا نام تقدیر ہے یعنی علم الٰہی میں ہے کہ فلاں شخص فلاں زمانہ میں فلاں جگہ پیدا ہو کر وہ خوبی و کمالات اور فلاں منافع حاصل کر کے مستحق ثواب ہو کر داخل جنت ہوگا اور فلاں اس کے برعکس ہوگا یہی تقدیر ہے۔

تنبیہ:۔ جو کام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے پہلے اسکو سمجھ لیتے ہیں، مکان اگر بناتے ہیں تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ مکان کی تعمیر نقشہ کے مطابق ظہور میں آئے۔ اسلئے ضروری ہے کہ اس عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے ہی سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور اس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا کارخانہ برقرار ہوتا ہو اہل اسلام اسی وجود نہانی کو تقدیر کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تقدیر سے بندہ کا اختیار سلب نہیں ہوتا اور یہی اختیار مدار تکلیف ہے تو یہ اعتراض بیجا ہوگا کہ جب اسکی تقدیر میں یوں ہی تھا تو کافر یا نافرمان ہونیکی وجہ سے وہ مجرم کیوں شمار ہوا؟ جواب ظاہر ہے کہ اس نے

جو کچھ کیا ہے اپنے اختیار سے کیا ہے اسی لئے مجرم اور مستحق سزا ہے۔

وَالمقصودُ تعمیم ارادة اللّٰہِ تعالیٰ وقدرتہٖ لما مرّ من ان الکل بخلق اللّٰہ تعالیٰ وھو یستدعی القدرة والارادة لعدم الاکراہ والاجبارِ۔

ترجمہ اور مقصود اس سے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اسکی قدرت کی تعمیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ کل افعال اللہ کے پیدا کرنیکی وجہ سے ہیں اور یہ خلق مقتضی ہے قدرت اور ارادہ کو اکراہ اور اجبار نہ ہونیکی وجہ سے۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ وھو بارادتہٖ ومشیئتہٖ الخ سے کیا فرمانا چاہتے ہیں اس سے ان کا کیا مقصد ہے؟ تو فرمایا کہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اسکے ارادہ کی تعمیم کو بیان کرنا ہے۔ کیونکہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے اندر ارادہ اور قدرت بھی ہے کیونکہ وہ فاعل مختار ہے اور اس پر زبردستی کرنیوالا نہیں ہے جب بات یوں ہے تو وہ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لئے ارادہ اور قدرت کا ہونا ضروری ہے اور انھیں دونوں کے عموم کو ثابت کرنا مصنفؒ کا مقصود ہے۔

فان قیل فیکون الکافر مجبورًا فی کفرہٖ والفاسق فی فسقہٖ فلا یصح تکلیفھما بالایمان والطاعۃ

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا تو ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل فرمارہے ہیں جو معتزلہ کیطرف سے اہل حق پر وارد ہوتا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ ہے اور نیز یہ افعال قضاء الٰہی اور تقدیر الٰہی کے ماتحت ہیں تو پھر کافر کفر پر اور فاسق فسق پر مجبور ہے کیونکہ اس کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتی تو یہ کافر رہنے پر اور فاسق رہنے پر مجبور ہے لہٰذا ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے" لا یکلف اللّٰہ نفسًا الا وسعہا۔

قلنا انہٗ تعالیٰ اراد منھما الکفر والفسق باختیارھما فلا جبر کما انہٗ علم منھما الکفر والفسق بالاختیار ولم یلزم تکلیف المحال۔

ترجمہ تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے تو جبر نہیں رہا جیسا کہ اس نے ان دونوں کے متعلق اختیار سے کفر و فسق کرنے کو جان لیا اور محال کا مکلف بنانا لازم نہ آیا۔

تشریح شارح نے اعتراض مذکورہ کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے ان کے کفر اور فسق کا تو ارادہ کیا ہے مگر ارادہ یہ کیا ہے کہ وہ کفر اور فسق کو اپنے اختیار سے کریں گے تو جب اختیار برقرار ہے تو جبر کہاں رہا نیز جیسے اللہ کو معلوم ہے کہ یہ اپنے اختیار سے کفر اور فسق کرینگے اور یہ جاننا منافی اختیار نہیں ہے۔
ایسے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہٰذا محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا۔

تنبیہ:۔ اللہ تعالیٰ پوری کائنات کا بالاختیار فاعل ہے اور جملہ افعال عباد کا خالق ہے خواہ ایمان ہو یا کفر مگر طاعت اس کی مشیت و ارادہ اور اس کی رضاء و محبت اور قضاء و قدر کے ماتحت ہے اور معصیت اس کی قضاء و قدر اور مشیت و ارادہ کے ماتحت تو ہے مگر اس کی رضاء و محبت کے ماتحت نہیں ہے۔

سوال:۔ مشیت و ارادہ اور رضاء و محبت اور قضاء و قدر کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب:۔ ارادۂ الٰہی اکوان و احکام دونوں میں ہوتا ہے، اور مشیت فقط اکوان میں ہوتی ہے نہ کہ احکام میں تو ارادہ مشیت سے عام ہوا (فتدبر) اور وجود شئی کے ارادہ کا کمال رضاء ہے اور محبت اسی ارادۂ مذکورہ کا افراد ہے تو محبت کا وجود رضاء کے وجود کو مستلزم ہے البتہ رضاء کا وجود محبت کے وجود کو مستلزم نہیں ہے اور قضاء لوح محفوظ کے اندر تمام مخلوقات کا اجتماعی وجود ہے اور مخلوقات کا اپنی شرائط کے وجود کے بعد موجوداتِ خارجیہ میں آنا قدر ہے۔

وَالمُعتزلۃ انکروا ارادۃ اللہ تعالیٰ للشرور والقبائح حتی قالوا انہ اراد من الکافر والفاسق ایمانہ وطاعتہ لا کفرہ ومعصیتہ زعماً منہم ان ارادۃ القبیح قبیحۃ کخلقہ وایجادہ ونحن نمنع ذٰلک بل القبیح کسب القبیح والاتصاف بہ فعندہم یکون اکثر ما یقع من افعال العباد علیٰ خلاف ارادۃ اللہ تعالیٰ وھٰذا شنیع جداً۔

ترجمہ اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے کا شرور و قبائح کا، یہاں تک کہ انھوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اسکے کفر اور معصیت کا، اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ قبیح ہے مثل قبیح کے خلق اور ایجاد کے اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح، قبیح کا کسب اور اس کے ساتھ متصف ہونا ہے تو معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال

اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے ۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ جیسے معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں ہو سکتا ورنہ اللہ تعالیٰ کو زانی اور سارق وغیرہ کہنا پڑے گا جیسا کہ ماقبل میں یہ اعتراض اور اس کا جواب گذر چکا ہے ایسے ہی ان کا خیال یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر بُری چیز کا ارادہ بھی نہیں کرتا ورنہ یہاں بھی برائی کے ساتھ اللہ کا اتصاف لازم آئے گا اسلئے انھوں نے کہا کہ اللہ نے سب سے ایمان وطاعت کا ارادہ کیا ہے خواہ وہ مومن ہو یا کافر، مطیع ہو یا عاصی مگر وہ اپنے اختیار سے کفر یا معصیت کرتا ہے اس کفر ومعصیت کے ساتھ نہ خلق الٰہی متعلق ہے اور نہ اس کا ارادہ۔ اب معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ دنیا میں مومنین کفار سے اور مطیعین فساق سے کم ہیں حالانکہ اللہ نے سبسے ایمان واطاعت کا ارادہ کیا ہے مگر بندوں سے اکثر افعال اس کے ارادہ کے خلاف ہو رہے ہیں۔ یعنی اللہ چاہتا کچھ، اور ہوتا کچھ ہے یہ تو کھلا ہوا عجز ہے جس کا اشد القبائح ہونا ظاہر ہے۔ درحقیقت معتزلہ کو دھوکہ ہو گیا اور انھوں نے خلق کو مثل کسب کے سمجھا حالانکہ اصول یہ مقرر ہے کہ خلق ہر چیز کا حسن ہی حسن ہوتا ہے، خواہ خلق قبیح کا ہو یا حسن کا اور کسب حسن کا حسن ہوتا ہے اور قبیح کا کسب قبیح ہوتا ہے اور کسب وہ بندہ کا فعل ہے جیسے فعل کا وہ کسب کریگا ویسا ہی اثر اس پر مرتب ہوگا اور اللہ کا فعل خلق ہے جو ہر حال میں حسن ہی حسن ہے مگر معتزلہ اس نکتہ سے غافل رہے اور یہ خرافات کہنی شروع کیں جو بیان کی گئی ہیں۔ خلق کا حال بالکل ایسا ہے جیسے معمار بہترین مکان تعمیر کرتا ہے اور اس کے اندر بیت الخلاء بھی تعمیر کرتا ہے بیت الخلاء کی تعمیر کیوجہ سے اس پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا اسی طرح خلق خداوندی پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح مداری جو کھیل دکھاتا ہے کبھی ہاتھ خالی دکھاتا ہے اور کبھی اس میں روپیہ اور لڈو یا برفی دکھاتا ہے اور کبھی گوبر اور لید دکھاتا ہے تو چونکہ اس کا مقصد اپنے فن کا کمال دکھانا ہے گوبر اور لید دکھانے کیوجہ سے اس پر طعن نہیں کیا جائیگا، اسی طرح خلق کا مقصود اپنی خالقیت کا کمال دکھانا ہے جو ہر حال میں حسن اور ناقابل اعتراض ہوگا

حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت لم لا تُسْلِمُ فقال لان الله تعالى لم يُرِد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب ۔

ترجمہ عمرو ابن عبید سے منقول ہے انھوں نے کہا ہے کہ مجھکو کسی نے ایسا الزام نہیں دیا جو ایک مجوسی نے دیا ہے جو میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا تو میں نے اس سے کہا تو اسلام کیوں نہیں لاتا، تو وہ بولا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا۔ جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں

مسلمان ہو جاؤں گا۔ تو میں نے اس مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین تجھکو چھوڑتے نہیں ہیں، تو مجوسی بولا کہ میں شریک غالب کے ساتھ رہوں گا۔

تشریح اس حکایت کا حاصل یہ ہے کہ عمرو ابن عبید نے اپنے عقیدے کے ماتحت کہا کہ اللہ نے تو تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن تو مسلمان اس لئے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا تیرے اوپر تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے، اس نے بطور طعن کے کہا کہ پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے اسلام کا ارادہ کیا اور شیاطین نے کفر کا اور اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ اپنے ارادہ میں عاجز رہا اور شیاطین غالب رہے تو پھر تو مجھے شیاطین ہی کے ساتھ رہنا چاہئے کیونکہ وہ غالب ہے تو اس حکایت سے یہ سبق ملا کہ معتزلی کو ایک مجوسی نے خاموش کر دیا اور بات بھی خاموش کرنے کی، چونکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ کفر کا فر سے مراد کفر خداوندی نہیں ہے بلکہ مراد اسلام ہے اور اس میں جو قباحت ہے وہ ظاہر ہے۔

تنبیہ (۱):۔ مجوسی نے انکے ساتھ مذاق و دلگی کی اور الزام دیا ہے ورنہ وہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے قائل نہیں ہیں۔

تنبیہ (۲):۔ عمرو ابن عبید قدماء معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہے جو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا معاصر ہے اور راویانِ حدیث میں سے ہے سلف نے اس سے روایت کی ہے کیونکہ یہ روایت کے باب میں صدوق اور ثقہ ہے۔ الاعلام للزرکلی ص۲۵۲ ج۵ پر اس کی ولادت ۸۰ھ اور وفات ۱۴۴ھ لکھی ہے۔ تقریب التہذیب میں ہے "عمرو بن عبید بن باب التیمی مولاھم ابوعثمان البصری المعتزلی المشہور کان داعیاً الی بدعۃ اتہمہ جماعۃ مع انہ کان عابدًا من السابعۃ توفی سنۃ ثلاث واربعین ومائۃ۔

وحکی ان القاضی عبد الجبار الہمدانی دخل علی الصاحب ابن عباد وعندہ الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائنی فلما رأی الاستاذ قال سبحان من تنزہ عن الفحشاء فقال الاستاذ علی الفور سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء۔

ترجمہ اور منقول ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور ان کے پاس استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی تھے، تو جب قاضی نے استاذ کو دیکھا تو کہا سبحان الخ۔ تو استاذ نے فوراً کہا وہ ذات پاک ہے جس کی سلطنت میں اس کی مشیئت کے سوا کچھ جاری نہیں ہوتا۔

تشریح قاضی صاحب متوفی ۴۱۵ھ معتزلی ہیں اور صاحب ابن عباد ابو ہاشم معتزلی کے مربی ہیں، اور عضد الدولہ کے وزیر ہیں۔ اسی وزارت کیوجہ سے صاحب لقب پڑا ورنہ نام اسمٰعیل ہے، اور یہی استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی شیخ اہلسنت والجماعت کا لقب ہے تو قاضی صاحب معتزلی نے استاذ پر تعریض کرتے ہوئے کہا سبحان من تنزہ عن الفحشاء یعنی اللہ تعالیٰ ہر قسم کے عیب اور برائی سے منزہ ہے

یعنی وہ خالق افعال عباد نہیں ہے ورنہ معتزلہ کے خیال میں قبائح اور شرور کی جانب اس کا انتساب لازم آئے گا۔
استاذ نے فوراً منہ توڑ جواب دیا اور فرمایا سبحان من لایجری فی ملکہ الا مایشاء یعنی وہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے ایسا نہیں کہ کسی کے ایمان کا ارادہ کرے اور وہ کافر رہے۔ باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔
استاذ کا سن وفات ۴۱۸ھ ہے۔

والمعتزلۃ اعتقدوا ان الامر یستلزم الارادۃ والنھی عدم الارادۃ فجعلوا ایمان الکافر مراداً وکفرہ غیر مراد۔

ترجمہ اور معتزلہ نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ حکم ارادہ کو، اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ تو انھوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے۔

تشریح یعنی معتزلہ کو دھوکہ ہوگیا اور کہہ بیٹھے کہ جب اللہ نے کسی چیز کا حکم دیدیا تو وہی اسکی مراد ہے اور جس چیز سے منع کر دیا وہ اس کی مراد نہیں ہے لہٰذا انھوں نے کہا کہ کافر کا ایمان تو مرادِ خداوندی ہے مگر اس کا کفر مراد خداوندی نہیں ہے مگر اس قول پر وہی اعتراض سابق وارد ہوگا کہ وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے۔ حالانکہ ارشاد ہے "فعّالٌ لما یُرِیْدُ"

ونحن نعلم ان الشئ قد لایکون مراداً ویؤمر بہ وقد یکون مراداً وینھی عنہ لحکم ومصالح یحیط بھا علم اللہ تعالٰی او لانہ لایسئل عما یفعل۔

ترجمہ اور ہم جانتے ہیں کہ شئ کبھی مراد نہیں ہوتی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے، ان حکمتوں اور مصالح کے پیش نظر جن کو اللہ تعالیٰ کا علم محیط ہے یا اس لئے کہ وہ جو کچھ کرے اس کے بارے میں پوچھ گچھ نہیں کی جاسکتی۔

تشریح یعنی معتزلہ کا یہ کہنا کہ جب امر ہوگا تو ارادہ بھی ہوگا اور جب نہی ہوگی تو ارادہ نہ ہوگا خلاف حقیقت ہے، بلکہ بات یہ ہے کہ بسا اوقات غیر مراد کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور مراد سے منع کر دیا جاتا ہے اور ایسا ان حکمتوں اور مصالح کے پیش نظر کیا جاتا ہے جنکو علم الٰہی محیط ہے، اگرچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس کی حکمت بندوں کا ایمان اور ان کے ثواب وعقاب کے استحقاق کا اظہار ہے۔ مگر اسلم طریقہ یہی ہے کہ اس کو علم الٰہی پر محول کر دیا جائے یہی اقرب الی الاحتیاط اور ابعد عن القدح ہے، یا پھر اس کا جواب یہ ہوگا کہ وہ مالک مطلق ہے جسے اپنی ملکیت پر ہر طرح کے تصرف کا حق ہے کسی کو

اس سے سوال کرنیکا کوئی حق نہیں اور نہ مالک مطلق کا کوئی فعل ظلم ہو سکتا ہے لہٰذا وہ حکم کرے اور ارادہ نہ کرے اور منع کرے اور اس کا ارادہ کرے اس میں کچھ قباحت نہیں ہے، بہرحال یہاں معتزلہ کو دھوکہ ہوا ہے۔

الا یری ان السید اذا اراد ان یظہر علی الحاضرین عصیان عبدہ یامرہ بشیٔ ولا یریدہ منہ وقد یتمسک من الجانبین بالآیات وباب التاویل مفتوح علی الفریقین

ترجمہ کیا یہ نہیں دیکھتا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے کہ حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرے تو اس کو کسی کام کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام ارادہ نہیں کرتا ہے اور جانبین سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح وجہ اول کی مزید توضیح کرتے ہیں۔ یعنی مزید یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ امر اور مراد میں انفکاک ہو جاتا ہے جیسے بسا اوقات آقا اپنے غلام کو ایسی بات کا حکم دیتا ہے کہ جس کو چاہتا نہیں ہے یعنی آقا حکم کے ساتھ ساتھ چاہتا یہ ہے کہ غلام اس کام کو نہ کرے تاکہ حاضرین پر اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

ایسے ہی خداوند قدوس کبھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا یعنی حکم اور مراد میں انفکاک ہوتا ہے ان مصالح اور حکم کیوجہ سے جنکو علم الٰہی محیط ہے، محمود کا واقعہ جس میں ایاز اور دیگر خدام کو پیالہ توڑنے کا حکم کیا تھا اس انفکاک کو اچھی طرح واضح کرتا ہے۔

آگے شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ دونوں نے آیاتِ قرآنیہ سے تمسک کیا ہے، اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے، صاحب نبراس نے اس جگہ تفصیل سے کلام کیا ہے۔

وللعباد افعالٌ اختیاریۃ یثابون بہا ان کانت طاعۃً ویعاقبون علیہا ان کانت معصیۃ لا کما زعمت الجبریۃ انہ لا فعل للعبد اصلا وان حرکاتہ بمنزلۃ حرکات الجمادات لا قدرۃ علیہا ولا قصد ولا اختیار وھذا باطلٌ لانا نفرق بالضرورۃ بین حرکۃ البطش وحرکۃ الارتعاش ونعلم ان الاولیٰ باختیارہ دون الثانیۃ۔

ترجمہ اور بندوں کے افعال اختیاریہ ہیں جن پر وہ ثواب دیئے جائیں گے اگر طاعت ہوں، اور سزا دیئے جائیں گے اگر معصیت ہوں ایسا نہیں ہے جیساکہ جبریہ نے گمان کیا ہے کہ

بندہ کا کوئی فعل نہیں ہے اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کے درجہ میں ہیں نہ ان پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد و اختیار اور یہ باطل ہے اسلئے کہ ہم بداہۃً فرق کرتے ہیں پکڑنے کی حرکت اور رعشہ کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت بندہ کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔

تشریح اسلام کے اندر مختلف فرقے پیدا ہوئے معتزلہ نے بندہ کو خالق کہدیا جیساکہ ابھی اس کی بحث گذری ہے اور جبریہ نے انسان کو مجبور محض قرار دیا ہے کہ وہ نہ کچھ کام کرسکتا ہے نہ اس کے اندر کوئی اختیار ہے اور نہ قصد و ارادہ بلکہ جمادات کیطرح وہ بالکل بے اختیار ہے اور جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ اللہ کرتا ہے، بندہ کی قدرت وکسب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا اور مذکورہ دونوں مذہب باطل ہیں۔ اول میں خدا کی صفت خالقیت میں شرک ہے (کمالا یخفی) اور قول ثانی میں شریعت کا ابطال ہے (کمالا یخفی)۔ اہل سنت والجماعت نے فرمایاکہ بندہ نہ قادر مطلق ہے کہ اسکو خالق کہدیا جائے اور نہ مجبور محض ہے کہ اسکو عاجز محض کہہ کر اس سے افعال کی نفی کردی جائے، تو جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ مختار ہے تو اسکو مکلف بنانا درست ہوگیا اور پھر افعال حسنہ پر اس کو ثواب ملنا اور افعال سیئہ اور قبیحہ پر اس کو سزا ملنا درست ہوگیا۔ مصنفؒ اس سبق میں اہلسنت کا مذہب بیان فرماتے ہیں اور شارح نے فریق مخالف کی تردید میں بسط سے کام لیا ہے۔ شارح کی مذکورہ تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ بندہ کے اختیار کی نفی کرنا بداہت کے خلاف ہے۔ باقی عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

تنبیہ (۱):۔ طرفین (وجود فعل اور عدم فعل) میں سے ایک کو بلا تاثیر کے ترجیح دینا بندہ کا فعل ہے اور اس میں تاثیر اللہ کا فعل ہے پھر ترجیح کو کسب، اور تاثیر کو خلق کہتے ہیں۔

تنبیہ (۲):۔ شرح عقائد کے متداول نسخوں میں عبارت ایسے ہے فعلم ان الاولی باختیارہ دون الثانی اور حاشیۃ الکستلی والے نسخہ میں عبارت ایسے ہے ان الاول باختیارہ دون الثانی۔

ولانہ لو لم یکن للعبد فعلٌ اصلاً لما صحّ تکلیفہ ولا یترتب استحقاق الثواب والعقاب علیٰ افعالہ ولا اسناد الافعال التی تقتضی سابقیۃ القصد والاختیار الیہ علیٰ سبیل الحقیقۃ مثل صلّٰی وکتب وصام بخلاف مثل طال الغلام واسودّ لونہ

ترجمہ اور اسلئے کہ اگر بندہ کیلئے بالکل کوئی فعل نہ ہو تو اسکو مکلف بنانا اور اسکے افعال پر ثواب وعقاب کا ترتب صحیح نہ ہوگا اور بندہ کیطرف بطور حقیقت ان افعال کی اسناد (صحیح نہ ہوگی) جو قصد و اختیار کے مقدم ہونیکا تقاضہ کرتے ہیں جیسے صلّٰی اور کتب اور صام بخلاف طال الغلام اور اسودّ لونہ کے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ بندہ فریقین کے نزدیک احکامِ شرعیہ کا مکلف ہے لہٰذا اگر بندہ مجبور محض ہوتا تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ "تکلیف العاجز محال" اصول مسلّم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ مجبورِ محض نہیں ہے، نیز جزاء و سزا کا تعلق افعالِ اختیاریہ سے ہے نہ کہ اضطراریہ سے اور فریقین کے نزدیک بندے کے افعال پر ثواب اور عقاب جزاء اور سزا کا ترتب ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اس کے افعال اختیاری ہیں۔ کلام کے اندر بسا اوقات مسند کی اسناد مسندالیہ کی جانب کبھی حقیقی اور کبھی مجازی ہوتی ہے اسی طرح جملہ فعلیہ میں کبھی فعل کی اسناد فاعل کی جانب حقیقی ہوتی ہے اور کبھی مجاز عقلی کے طریقہ پر ہوتی ہے۔

(جس کا تفصیلی بیان مختصر اور مطول وغیرہ میں موجود ہے) جب فعل کا فاعل ایسا ہو کہ ظاہر حال متکلم میں اس کی وجہ سے فعل کا ظہور ہو رہا ہے تو یہ اسناد حقیقی ہوتی ہے جیسے ضربَ زیدٌ ورنہ مجازی ہوگی جیسے بنی الامیر المدینۃ کہ یہ اسناد مجازی ہے۔ کیونکہ امیر نے شہر تعمیر نہیں کیا بلکہ حکم دیکر تعمیر شہر کا سبب بنا۔ جب اصول یہ ہے کہ اسناد کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی مجازی اور پھر اسناد حقیقی کے اندر بھی افعال دو قسم کے ہوتے ہیں، پہلی قسم یہ ہے کہ ان الفاظ کے ظہور میں فاعل کے قصد و اختیار کا دخل ہو اور دوسری وہ ہے جس میں فاعل کے قصد و اختیار کا دخل نہ ہو۔ اول کی مثال ہے ضربَ زیدٌ، دخلَ زیدٌ، صلّی زیدٌ، کتبَ زیدٌ، صامَ زیدٌ۔ ان امثلہ کے اندر اگر زید کے اندر قصد و ارادہ و اختیار نہ ہوتا تو کیسے مارتا اور کیسے داخل ہوتا اور نماز روزہ کیسے کرتا۔ اور ثانی کی مثال جیسے طالَ زیدٌ، اسودّ لونُ زیدٍ وغیرہ کو لمبا ہونے اور کالا ہونے میں زید کے اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی ہے تو اب سمجھئے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جہاں افعال کی اسناد حقیقی ہو اور وہ افعال قسم اول سے تعلق رکھتے ہوں تو اہلِ زبان کا اسناد حقیقی پر اتفاق اس بات کو بتا رہا ہے کہ ان افعال میں بندے کے اختیار کا دخل ہے جس سے معلوم ہوا کہ بندہ کے افعال اختیاریہ ہیں وہ مجبور محض نہیں ہے ورنہ اہلِ زبان کا یہ اتفاق غلط ثابت ہوگا۔ لہٰذا مذکورہ دلائل سے معلوم ہوا کہ جبریہ کا خیال خام ہے۔

تنبیہ :- آپ نے صامَ زیدٌ اور کتبَ زیدٌ میں جو اسناد کو حقیقی کہا ہے وہ تو درست ہے مگر طالَ الغلامُ اور اسودّ لونہ، میں اسناد حقیقی کیسے ہے جبکہ اس فاعل سے فعل کا صدور نہیں ہے؟

اس اعتراض کا جواب مختصر المعانی میں دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فاعل ایسا ہونا چاہئے کہ جس میں بلاتکلف و تاویل مسندالیہ بننے کی صلاحیت ہو لہٰذا ضربَ زیدٌ بقول بعض اور بنی الامیر المدینۃ میں یہ صورت نہیں ہے بلکہ ان کو مسندالیہ بنانے کیلئے کچھ تکلف و تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

والنصوص القطعیۃ تنفی ذٰلک کقولہ تعالیٰ جزاءً بما کانوا یعملون وقولہ تعالیٰ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر الیٰ غیر ذٰلک۔

ترجمہ اور نصوص قطعیہ اس کی (انسان کے مجبور ہونیکی) نفی کرتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: جزاءً بما کانوا یعملون، اور جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے: فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر، اور اسکے علاوہ دیگر نصوص۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ جبریہ نے انسان کو مجبور محض کہا حالانکہ نصوص قطعیہ سے اس کی نفی ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جزاءً الخ یعنی یہ بدلہ ان کے کارناموں کا جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن پر جزاء وسزا کا ترتب ہوتا ہے اور جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے: فمن شاء الخ جس کا دل چاہے ایمان لائے اور جس کا دل چاہے کفر کرے۔ اس سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے افعالِ اختیاری ہیں اسلئے ان کے ساتھ مشیت کا تعلق ہوا۔

فان قیل بعد تعمیم علم اللہ تعالیٰ وارادتہ الجبر لازم قطعاً لانہما اما ان یتعلقا بوجود الفعل فیجب او بعدمہ فیمتنع و لا اختیار مع الوجوب والامتناع۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ کی تعمیم کے بعد جبر لازم ہے یقیناً اس لئے کہ یہ دونوں (علم وارادہ) یا فعل کے وجود کے ساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہو جائے گا، یا اس کے عدم کے ساتھ تو فعل ممتنع ہو جائیگا۔ حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ جبر لازم ہے۔

تشریح جبریہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جبکہ اللہ کے علم وارادہ میں تعمیم ہے یعنی پوری کائنات اور جو کچھ اس میں ہے سب کے ساتھ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق ہے تو بندوں کے افعال کے ساتھ بھی علم وارادۂ الٰہی کا تعلق ہوگا، اب یہ تعلق دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہوگا، یا تو وجودِ فعل کے ساتھ ہوگا یا عدم کے ساتھ یعنی یا تو تعلق اس طرح ہوگا کہ یہ کام ہوگا یا اسطرح ہوگا کہ یہ کام نہ ہوگا، اول صورت کو وجودِ فعل سے اور ثانی کو عدمِ فعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ پہلی صورت میں یہ فعل واجب ہوگیا۔ کیونکہ جب علمِ الٰہی میں یوں ہے کہ یہ ہوگا تو اب اس کی خلاف ورزی نہیں ہوسکتی لہٰذا اس کا ہونا ضروری ہوگیا اور جس کا ہونا ضروری ہو اسکو واجب کہتے ہیں اور اگر اس کے علم وارادہ میں یوں ہے کہ یہ کام نہیں ہوگا تو بھی اس کی خلاف ورزی نہیں ہوسکتی لہٰذا وہ کام اب ہو نہیں سکتا اور جو نہ ہوسکے وہ ممتنع ہے اور دوسری طرف اصول یہ مقرر ہے کہ قدرت واختیار ممکن میں کام کرتی ہے واجب اور ممتنع میں نہیں یعنی واجب اور ممتنع کو کر دینا تحت القدرت داخل نہیں ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ بندہ مجبور محض ہوگیا اور یہی ہمارا (جبریہ) کا مذہب ہے۔

قلنا یعلم ویرید ان العبد یفعلہ او یترکہ باختیارہ فلا اشکال

ترجمہ اور ہم جواب دینگے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ کرتا ہے کہ بندہ اسکو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہیں ہے۔

تشریح یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو جانتا اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے مگر اس سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہو جاتا اسلئے کہ علم و ارادہ کا تعلق اس کے ساتھ اسی طریقہ پر ہے کہ بندہ اپنے ہی اختیار سے اسکو کرے گا یا چھوڑے گا۔

فان قیل فیکون فعلہ الاختیاری واجبا او ممتنعا وھذا ینافی الاختیار قلنا انہ ممنوع فان الوجوب بالاختیار محقق للاختیار لا مناف لہ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہو جائیگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات غیر مسلم ہے اسلئے کہ اختیار کے ساتھ وجوب اختیار کو ثابت کرنیوالا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔

تشریح یہ وہی سابق اشکال و جواب ہے انداز بدلا ہوا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تقریر سابق کے مطابق بندہ کا فعل یا تو واجب ہو جاتا ہے یا ممتنع اور دونوں کے ساتھ اختیار کا تعلق نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ بندہ کا اختیار ختم ہو گیا اور وہ مجبور محض ہو گیا۔ اس کا جواب دیا کہ ہم نے آپ کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے وجوب مان لیا۔ مگر وجوب اختیار عبد کے ساتھ ساتھ ہے یعنی یہ فعل ضرور ہوگا اور بندہ اپنے ہی اختیار سے اس کو کرے گا اسی کو وجوب بالاختیار سے تعبیر کیا گیا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ ایسا وجوب اختیار کی نفی نہیں کرتا بلکہ اختیار کو اور مضبوط کرتا ہے۔ اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ وجوب بالاختیار اختیار کو ثابت کرتا ہے، اسکے منافی نہیں ہے۔

وایضا منقوض بافعال الباری تعالیٰ

ترجمہ اور نیز یہ اعتراض باری تعالیٰ کے افعال سے ٹوٹ جاتا ہے

تشریح یعنی علم الٰہی اور ارادہ الٰہی جس طرح بندوں کے افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں ایسے ہی افعال باری کے ساتھ بھی تعلق رکھتے ہیں یعنی اس کے افعال کے ساتھ اس کے علم کا بھی تعلق ہے اور اس کے ارادہ کا بھی۔ لہٰذا آپ کے قول کے مطابق اس کے افعال کو بھی واجب کہو یا ممتنع کہو کیونکہ باجماع اہل اسلام وہ فاعل مختار ہے فعّالٌ لما یرید ان اللہ یرزق من یشاء بغیر حساب، لہٰذا معلوم ہوا کہ علم و ارادہ کا فعل کے ساتھ تعلق اگر واقعی وجوب امتناع کو ثابت کرتا تو افعال باری میں بھی کرتا اور جب یہاں

وجوب امتناع کو ثابت نہیں کیا تو افعال عباد کے اندر بھی وجوب اور امتناع کو ثابت نہیں کرے گا لہٰذا بندہ کا اختیار بدستور برقرار ہے۔ جبریہ کا بندہ کو اس بنا پر مجبور کہنا باطل ثابت ہوگیا۔

فان قیل لا معنیٰ لکون العبد فاعلاً بالاختیار الا کونہ موجدا لافعالہ بالقصد والارادۃ وقد سبق ان اللہ تعالیٰ مستقل بخلق الافعال وایجادھا ومعلوم ان المقدور الواحد لا یدخل تحت قدرتین مستقلتین

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندے کے فاعل بالاختیار ہونیکے کوئی معنیٰ نہیں مگر اس کا قصد و ارادہ سے اپنے افعال کا موجد ہونا حالانکہ ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ خلقِ افعال اور ایجادِ افعال کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ مستقل ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

تشریح جبریہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اے فرقہ اہل حق آپ لوگ بھی عجیب ہیں ایک طرف تو آپ یہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل بالاختیار ہے جس کے صاف معنیٰ یہ ہیں کہ بندہ اپنے قصد وارادہ سے اپنے افعال کی ایجاد کرتا ہے اور دوسری طرف آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ بندوں کے افعال کا خالق اور موجد اللہ ہے، اور ان دونوں باتوں میں کھلا ہوا تعارض ہے، آپ کی دوسری بات کو مانیں تو بندے نے پھر کیا کیا؟ اور اول کو اگر مانیں تو اللہ تعالےٰ نے کیا کیا؟ اے اہل حق شاید آپ یوں کہیں گے کہ دونوں نے مل کر کیا ہے تو یہ اور بھی غضب ہوگا، کیونکہ جب اللہ کی قدرت اس کے خلق میں کافی تھی تو قدرتِ عبد کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر بندہ خود فاعل مختار ہے تو قدرتِ باری کی پھر کیا ضرورت؟ نیز یہ اصول بھی مسلم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا اور آپ کی بات سے یہاں یہی خرابی لازم آرہی ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہے جب یہ تمام صورتیں باطل ٹھہریں تو ہمارا مذہب ثابت ہوگیا کہ بندہ مجبور محض ہے اور کرنے والا اللہ ہے۔ اب یہ اعتراض نہ ہوگا۔

جبریہ کا اعتراض ختم ہوگیا اب شارح آگے اس کا جواب دینگے، شارح کا جواب لمبا ہوگا۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ان دونوں میں کچھ تعارض نہیں ہے فعل واحد مقدور عبد بطریق ترجیح ہے اور مقدور اللہ بطریق تاثیر ہے جسکو میں عربی میں یوں کہدیتا ہوں بین الترجیح والتاثیر فرق بیّن یحی فاندفع ما قیل اور شارح کا جواب سنئے!

قلنا لا کلام فی قوۃ ھٰذا الکلام ومتانتہ الا انہ لما ثبت بالبرھان ان الخالق

هو الله تعالیٰ وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فی بعض الافعال کحرکة البطش دون البعض کحرکة الارتعاش احتجنا فی التفصی عن هذا المضیق الی القول بان الله خالق والعبد کاسب

ترجمہ ہم کہیں گے اس کلام کی قوت وسنجیدگی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور بالبداہتہ یہ بات ثابت ہو چکی کہ بندہ کی قوت وارادہ کا بعض افعال میں دخل ہے جیسے پکڑنے کی حرکت نہ کہ بعض میں جیسے رعشہ کی حرکت تو ہم محتاج ہوتے اس تنگی سے چھٹکارا پانے میں اس بات کے قائل ہونیکی جانب کہ اللہ خالق اور بندہ کاسب ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ اے جبریہ تمہارا یہ اعتراض بہت مضبوط ہے اور اس میں سنجیدگی ہے مگر ذرا توجہ کے ساتھ ایک بات سن لیجئے دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق صرف اللہ ہے بندہ نہیں ہے اور بداہت عقل سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ افعال اختیاریہ میں بندہ کی قدرت اور اس کے ارادہ کا بھی دخل ہے۔ لہٰذا اب ہمارے سامنے مجبوری آگئی اور ہمیں یہ کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اس تقریر سے مذکورہ اعتراض ختم ہو گیا کیونکہ خلق وہ تاثیر ہے اور کسب ترجیح ہے اور فقیر ماقبل میں عرض کر چکا ہے بین الترجیح والتاثیر فرق بدیھی۔ ماقبل کے اعتراض کا جواب تو ہو گیا مگر شارح کو ابھی اطمینان نہیں ہوا اسلئے اس جواب کی مزید توضیح آپ کے سامنے پیش فرمارہے ہیں کہتے ہیں

وتحقیقه ان صرف العبد قدرته وارادته الی الفعل کسب وایجاد الله تعالیٰ الفعل عقیب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتین لکن بجهتین مختلفین فالفعل مقدور الله تعالیٰ بجهة الایجاد ومقدور العبد بجهة الکسب وهذا القدر من المعنی ضروری وان لم نقدر علی ازید من ذلك فی تلخیص العبارة المفصحة عن تحقیق کون فعل العبد بخلق الله تعالیٰ وایجاده مع ما للعبد فیه من القدرة والاختیار

ترجمہ اور تحقیق اسکی یہ ہے کہ بندہ کا اپنی قدرت وارادہ کو فعل کی جانب صرف کرنا کسب ہے اور اسکے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کا ایجاد کر دینا خلق ہے اور مقدور واحد دو قدرتوں کے تحت داخل ہے لیکن دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے پس فعل مقدور اللہ ہے ایجاد کی جہت سے اور بندہ کا مقدور ہے کسب کی جہت سے اور معنیٰ میں سے یہ مقدار یقینی ہے اگرچہ ہم قادر نہیں ہیں اس سے زیادہ پر اس عبارت کی تلخیص میں جو ظاہر کرنے والی ہے فعل عبد کے ہونیکی تحقیق کو اللہ کے خلق اور اسکی ایجاد سے باوجود اسکے

کہ اس میں بندہ کی قدرت واختیار ہو۔

تشریح یہاں سے شارح جواب کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ کو خالق اور بندہ کے کاسب ہونیکی تحقیق کہ بندہ کا اپنی قدرت وارادہ کو فعل پر صرف کرنا کسب کہلاتا ہے اور اسکے بعد بغیر تاخر زمانی کے بلکہ تاخر ذاتی کے ساتھ اللہ تعالیٰ اس فعل کی ایجاد کر دیتا ہے اور اس ایجاد کا نام خلق ہے لہٰذا مقدورُ العبد الخ (بندہ کا فعل) دو قدرتوں کے تحت داخل تو ہوا مگر دونوں قدرتیں ایک درجہ کی نہیں بلکہ جہت خلق اور جہت کسب کا فرق ہے۔ بالفاظ دیگر ترجیح وتاثیر کا فرق ہے لہٰذا فقدانِ شرائط کیوجہ سے تناقض نہیں پایا گیا۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں "وہٰذا القدر من المعنیٰ ضروری" یعنی ہم نے جو اللہ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہا ہے اس اجتماع نقیضین سے بچنے کیلئے اور مطلوب معنیٰ کو ثابت کرنے کیلئے اس کا قائل ہو جانا ایک امر یقینی ہے ورنہ یا تو بندہ کی قدرت واختیار کو مہمل مان کر اسکو مجبور محض ماننا ہوگا جس سے اِبطال شریعت لازم آئے گا اور قدرتِ باری اور خلق باری کی اگر نفی کر کے بندہ کو خالق افعال کہا جائے تو نصوص قطعیہ کی مخالفت کے ساتھ ساتھ اللہ کی صفت خالقیت میں شرک لازم آتا ہے۔

شارح کا مذکورہ جواب بہت مضبوط اور ٹھوس ہے مگر اپنی عادت کے خلاف پھر بھی فرماتے ہیں کہ جواب تو ہم نے دیدیا مگر مذکورہ تفاصیل وتعاریف سے بڑھ کر اور زیادہ اس مسئلہ کو منقح کرنا ہمارے بس کی بات نہیں یعنی یہ واقعی عجیب سی بات ہے کہ بندہ کے قصد واختیار کے دخل کے ساتھ ساتھ بندہ کے فعل کا خالق اللہ تعالیٰ ہو۔

تنبیہ :۔ بعض صوفیہ نے کہا ہے کہ اس کی تحقیق کمال انکشاف کے ساتھ اگرچہ یہاں منکشف نہیں مگر قیامت کے دن اس کا انکشاف ہوگا جیسے رویتِ باری کے مسئلہ میں کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

رَضِیتُ بِاللّٰہِ رَبًّا وَّ بِالْاِسْلَامِ دِیْنًا وَّ بِمُحَمَّدٍ نَبِیًّا۔

ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح۔

ترجمہ اور ان کیلئے (متکلمین کیلئے) ان دونوں (خلق وکسب) کے درمیان فرق کرنیکے سلسلہ میں مختلف عبارات ہیں جیسے یہ کہ کسب کا وقوع آلہ کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق کا بغیر آلہ کے اور کسب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق قادر کی قدرت کے محل میں نہیں ہے اور کسب صحیح نہیں ہے اس کے ساتھ قادر کا انفراد اور خلق (کے اندر) صحیح ہے (قادر کا انفراد)

تشریح یہاں سے شارح علیہ الرحمہ کسب اور خلق کے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں جو بعض

متکلمین سے منقول ہے، صاحب نبراسؒ فرماتے ہیں کہ شارحؒ کا انداز گفت گو یہ بتا رہا ہے کہ یہ تفصیل اشکال سابق کو دور کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ حاشیہ رمضان آفندی میں ولہم کے تحت لکھا ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کہ یوں تقریر کی جاتی ہے کہ فعل واحد ایجاد کی جہت سے مقدور اللہ ہے، کسب کی جہت سے مقدور العبد ہے تو شارح نے "ولہم فی الفرق الخ" سے اس کا جواب دیا ہے۔ شارح نے یہاں عبارتیں نقل فرمائی ہیں اس سے پہلے ایک فرق ہم عرض کرتے ہیں۔ خلق نام ہے ایجادِ فعل کا اور کسب نام ہے اتصاف کا۔ یہی وجہ ہے کہ خدا جس فعل کا خلق کرتا ہے اس سے متصف نہیں ہوتا، اور بندہ جب کسی فعل کا کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہوتا ہے۔ لہٰذا خدا کو سارق، زانی، اسود اور ابیض وغیرہ کہنا جائز نہیں ہے اور بندہ مصلی، مؤمن و کافر اور سارق و زانی کہلاتا ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب شارح کا ذکر فرمودہ پہلا فرق ملاحظہ فرمائیے!

جو کام کسی آلہ ظاہری اور باطنی سے واقع ہو وہ کسب ہے اور جو بغیر آلہ کے ہو وہ خلق ہے۔ لہٰذا بندہ جو کچھ بھی کرتا ہے یا تو اعضاء ظاہری سے کریگا، یعنی دیکھے گا یا چلے گا یا پکڑے گا اور سونگھے گا یا اعضاء باطنی سے کرے گا، جیسے سوچنا، سمجھنا، ایمان لانا وغیرہ تو یہ افعال بندہ کے لیے آلہ کے محتاج ہیں اسلئے کسب ہیں اور اللہ تعالیٰ کسی آلہ کا محتاج نہیں سب آلات اس کے محتاج ہیں اس لئے جب وہ کسی فعل کی ایجاد کرتا ہے بغیر آلات کے کرتا ہے اس لئے اس کا فعل کسب ہے یہ پہلا فرق ہے جو شارح نے بیان کیا ہے۔ دوسرے فرق کو سمجھنے سے پہلے ہمارا ذکر کیا ہوا فرق ذہن نشین رکھئے اور دیکھئے بندہ جب فعل کرتا ہے تو اس کا بدن اس سے اور اس کی ذات اس سے متصف ہوتی ہے، اس نے حرکت کا کسب کیا تو اس کو قائم اور قاعد کہا گیا، اور خدا نے ضرب کا خلق کیا تو اسکو ضارب نہیں کہا گیا اور قیام و قعود کے خلق کی وجہ سے قائم اور قاعد نہیں کہا گیا، تو جب یہ معلوم ہوگیا کہ زید کھڑا ہوا تو اس کی جانب سے قیام کا کسب ہوا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے قیام کا خلق ہوا مگر قیام زید کے ساتھ قائم ہے اور زید ہی کی ذات صفتِ قیام سے متصف ہوگی ذاتِ خالق نہ قیام سے متصف ہوگی اور نہ اس کی ذات کے ساتھ صفتِ قیام قائم ہوگی، بالفاظِ دیگر مظہرِ کسب ذاتِ کاسب ہے اور مظہرِ خلق ذاتِ خالق نہیں بلکہ مخلوق ہی مظہرِ خلق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب شارح کی عبارت دیکھئے!

وَالکسبُ مقدورٌ وقع فی محل قدرتہ۔ یعنی کسب ایسا مقدور ہے جس کا محل وقوع و ظہور ذاتِ کاسب ہو کیونکہ ذاتِ کاسب ہی کاسِب کی قدرت کا محل ہے، کیونکہ کاسب ہی اس کسب سے متصف ہوتا ہے **والخلق مقدورٌ لا فی محل قدرتہ** الخ اور خلق ایسا مقدور ہے جو قادر کی قدرت کے محل میں نہ ہو کیونکہ اس کا محل ظہور ذاتِ قادر کا غیر ہے۔ چونکہ مصدر کبھی اسم فاعل کے معنیٰ میں آتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے لہٰذا یہاں بھی کسب اور خلق کو جو دونوں مصدر ہیں اسم مفعول کے معنیٰ میں لینے کی گنجائش

ہے اب مطلب ہوگا کہ مکسوب اور مخلوق کے درمیان یہ فرق ہے کہ مکسوب کا محلِ ظہور ذاتِ کاسب ہے، اور مخلوق کا محل ظہور ذات قادر نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے۔

اس فرق کو صاف الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک تو ہے اکتسابِ مقدور اور اس کی تحصیل اور مقدور سے متاثر ہونا اور غیر کے اثر سے منفعل ہونا اور ایک ہے غیر کو متاثر کردینا اور غیر کو متاثر کردینا۔

اول صورت کو کسب اور ثانی کو خلق کہتے ہیں۔ شاید اب دوسرا فرق واضح ہوگیا ہوگا کیونکہ یہ فرق کچھ عجیب سی عبارات لاکر بیان کیا گیا ہے اسلئے کچھ بسط سے کام لیا گیا ہے۔

شارحؒ کا بیان فرمودہ تیسرا فرق یہ ہے کہ کسب میں کاسب بغیر خلق اور ارادۂ الٰہی کے اس کام کو انجام نہیں دے سکتا اور خداوند قدوس اپنے افعال میں خود مختار ہے جن کے معرضِ ظہور میں لانیکے لئے اسکی مشیت کافی ہے بندہ کا کوئی دخل اس میں نہیں ہے خلق و کسب کے درمیان بیان فرمودہ تینوں فرق تمام ہوگئے

فان قیل فقد اثبتم ما نسبتم الی المعتزلۃ من اثبات الشرکۃ قلنا الشرکۃ ان یجتمع اثنان علی شیٔ ویتفرد کل منهما بما هو له دون الاٰخر کشرکاء القریۃ والمحلۃ وکما اذا جعل العبد خالقًا لافعاله والصانع خالقًا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضیف امر الی شیئین بجهتین مختلفین کالارض تکون ملکا للّٰه تعالٰی بجهۃ ثبوت التصرف وکفعل العبد ینسب الی اللّٰه تعالٰی بجهۃ الخلق والی العبد بجهۃ الکسب۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تم نے جو معتزلہ کیطرف منسوب کیا ہے اسکو خود ثابت کردیا یعنی شرکت کا اثبات تو ہم کہیں گے کہ شرکت یہ ہے کہ دو افراد کسی ایک شئ پر جمع ہوجائیں اور متفرد ہوجائیں ہر ایک ان دونوں میں سے اس حصہ کے ساتھ جو اس کے لئے دوسرے کے بغیر ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکار ہوتے ہیں اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق شمار کیا جائے اور صانع کو تمام اعراض و اجسام کا بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک شئ کی اضافت دو مختلف جہتوں کے سبب دو چیزوں کی جانب کردی جائے جیسے زمین تخلیق کی جہت سے اللہ کی ملک ہے اور تصرف کے ثابت ہونیکے اعتبار سے بندوں کی اور جیسے بندہ کا فعل خلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اور کسب کے اعتبار سے بندہ کیطرف

تشریح جبریہ کی جانب سے پھر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے بندہ کو کاسب مان کر اسکو خدا کے ساتھ شریک کردیا کیونکہ بندہ کا فعل آپ کے قول کے مطابق خدا اور بندہ دونوں کا مقدور ہے اور یہ شرک ہے، ایسی ہی الجھن سے بچنے کیلئے معتزلہ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہا تھا مگر آپ نے انکی تردید کی اور یہ کہدیا کہ یہ شرک ہے اسلئے کہ یہ خداوند قدوس کی صفتِ خالقیت میں اثباتِ

شرکت ہے لیکن جو الزام آپ نے معتزلہ کو دیا تھا اسکی زد میں آپ خود آگئے ہیں۔ شعر

صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں — خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں

شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ جناب من! پہلے شرکت کی حقیقت سمجھ لیجئے اور پھر اعتراض کیجئے شرکت کی حقیقت یہ ہے کہ دو افراد شئ واحد پر اس طرح مجتمع ہو جائیں کہ اس میں سے ہر ایک اپنا حصہ لیکر جدا ہو جائے، جیسے اگر کسی بستی میں دو زمیندار رہوں تو ان کا یہی حال ہوگا کہ اس نے اپنا حصہ لے لیا اور اس نے اپنا لے لیا اور شرکار محلہ میں بھی یہی حال ہوتا ہے اور مسئلہ مبحوث عنہا میں یہ کیفیت نہیں ہے، یہاں شئ واحد پر اجتماع ہے ہی نہیں۔ ترجیح اور تاثیر کا مسئلہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے نیز اثبات شرکت ایسے ہوگا کہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق اور خداوند قدوس کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق مانا جائے جیسا کہ معتزلہ کا مسلک ہے۔ اور دیگر دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے شئ واحد کی اضافت دو چیزوں کی جانب کردی جائے تو اس کا نام اثبات شرک نہیں ہے جیسے زمین اللہ کی بھی مملوک ہے اور بندہ کی بھی مگر جہتوں کا فرق ہے۔ اللہ کی ملک اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کا خالق ہے، اور بندہ کی ملکیت ہے اس اعتبار سے کہ بندہ کو حق تصرف حاصل ہے۔ جب یہ ساری تقریر ذہن نشین ہوگئی تو معلوم ہوگیا ہوگا کہ بندہ من وجہٍ قادر اور من وجہٍ عاجز ہے تو اس کی قدرت کو کسب سے تعبیر کیا گیا اور اللہ کی قدرتِ کاملہ کو خلق سے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شئ کی اضافت دو افراد کی جانب مستلزم شرکت نہیں کہ جبریہ کو ہم پر اعتراض کا حق حاصل ہو۔

فان قيل كيف كان كسب القبيح قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئًا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بانا ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کسب قبیح قبیح و جہالت استحقاقِ مذمت کا باعث کیسے ہوگا بخلاف خلق قبیح کے تو ہم جواب دیں گے اس لئے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق حکیم ہے جو کسی چیز کو پیدا نہ کرے گا مگر اس کا اچھا انجام ہوگا اگرچہ ہم اس کے اوپر مطلع نہ ہو سکیں تو ہم نے اس بات کا یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان کے اندر کچھ حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسا کہ ان اجسام خبیثہ کے پیدا کرنے میں جو مضر ہیں تکلیف دینے والے ہیں بخلاف کاسب کے اس لئے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کے برائی کے کسب کو اس کام کی ممانعت کے وارد ہونے

کے باوجود قبیح جہالت استحقاق مذمت وسزا کا باعث قرار دیا ہے۔

تشریح یہاں معتزلہ کیطرف سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ خالق، اور بندہ کاسب ہے اور فعل عبد دونوں کی قدرتوں کے تحت داخل ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ خلق قبیح کو حسن اور کسب قبیح کو قبیح کہا گیا ہے؟

جواب:۔ دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم جو کام کریگا اس میں بہتری اور خوبی ہوگی، اگرچہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کیوجہ سے اس حسن کا ادراک نہ کر سکیں جیسے اجسام خبیثہ جو مضرت رساں اور تکلیف دینے والے ہیں ان کے پیدا کرنے میں بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسے بچھو کی راکھ گردہ اور مثانے کی پتھری کو نکال دیتی ہے اور بعض امراض کے اندر زہر کام دیتا ہے۔ کتب طب میں اس کی تفصیل ہے اور بندہ کے اندر ایسی حکمت و دانائی ہے لہٰذا ہم نے یقین کر لیا کہ خداوند عالم جو کرے گا وہ حسن ہی حسن ہوگا اور بندہ اگر اچھا کام کرے گا تو اس کو حسن، اور برا کام کریگا تو اس کو قبیح کہا جائیگا اور اس کے اوپر وہ مستحق مذمت اور مستحق سزا ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے منع فرما دینے کے بعد پھر بھی بندہ کا اس کام کو کرنا ارتکاب جہالت کی واضح دلیل ہے۔

سوال:۔ حکیم کے کیا معنیٰ ہیں؟ **جواب**:۔ اللہ کی صفات میں سے ایک صفت ہے جس کے معنیٰ ہیں ایسی ذات جس کا علم قدیم معلوم کے ساتھ ایسی مطابقت رکھے کہ جس میں کسی خفاء اور پوشیدگی اور شبہہ نیز زوال کا احتمال نہ ہو۔

وَالحسن منها ای من افعال العباد وهو ما یکون متعلق المدح فی العاجل والثواب فی الاٰجل والاحسن ان یفسر بما لا یکون متعلقاً للذم والعقاب لیشمل المباح برضاءِ الله تعالیٰ ای بارادته من غیر اعتراضٍ۔

ترجمہ اور حسن ان میں سے یعنی بندوں کے افعال میں سے اور وہ (فعل حسن ہے) جو دنیا میں تعریف کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا، اور بہتر یہ ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا متعلق نہ ہو تاکہ مباح کو شامل ہو جائے اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے ساتھ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہیں بغیر اعتراض کے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ جب ماقبل میں یہ معلوم ہو گیا کہ بندہ کے کچھ افعال حسن ہوتے ہیں اور کچھ قبیح ہوتے ہیں تو اب یہ سوال پیدا ہوا کہ حسن کس کو کہیں اور قبیح کس کو کہیں۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ جن افعال کے ساتھ اللہ کی رضا وابستہ ہو جائے وہ حسن

ہیں ورنہ قبیح ہیں۔ مصنفؒ کے کلام کا ماحصل تو پورا ہو گیا۔ اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ فعل حسن کی کیا تعریف ہے؟ تو جواب دیا کہ فعل حسن وہ ہے جس کے کرنے پر دنیا میں اس کی تعریف ہو اور آخرت میں اس پر ثواب ملے جیسے ایمان نماز وغیرہ کا یہی حال ہے۔ اور زیادہ واضح تفسیر حسن کی یہ ہوئی کہ حسن وہ ہے جو مامور بہ ہو، اور قبیح وہ ہے جو منہی عنہ ہو۔ اس وقت مباح ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے۔ اور اگر تفسیریوں کی جائے کہ قبیح وہ ہے جس سے منع کر دیا گیا ہو، اور حسن وہ ہے جو منہی عنہ نہ ہو تو اب واسطہ کا مسئلہ ختم ہو جائیگا اور مباح حسن کے تحت داخل ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ حسن کی مذکورہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے مباح خارج ہو جاتا ہے اسلئے کہ اس پر اگرچہ آخرت میں عقاب تو نہیں ہو گا لیکن وہ دنیا میں مدح کا متعلق نہیں ہوتا۔ روٹی کھانے کیوجہ سے ظاہر ہے کسی کی تعریف نہیں کی جاتی، اسلئے عمدہ تعریف یہ ہے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ مباح پر آخرت میں سزا نہیں اور دنیا میں اس کا استعمال مذمت کا سبب نہیں ہے۔ شارح نے رضاء الٰہی کے بعد کہا "من غیر اعتراض" یعنی اس فعل کے ساتھ اللہ کے ارادہ کے تعلق کے ساتھ ساتھ اس پر اعتراض نہ ہو اور بندہ اس کے کرنیکی وجہ سے مجرم نہ ہو۔

والقبیح منها وهو ما یکون متعلق الذم فی العاجل والعقاب فی الآجل لیس برضائه لما علیه من الاعتراض قال الله تعالیٰ ولا یرضیٰ لعباده الکفر۔

ترجمہ اور افعالِ عباد میں سے قبیح، اور قبیح وہ ہے جو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا متعلق ہو، اللہ کی رضامندی سے نہیں ہے بوجہ اس کے کہ اس پر اعتراض ہے۔ ارشادِ باری ہے "ولا یرضیٰ لعباده الکفر"۔

تشریح یہاں سے فعلِ قبیح کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی رضامندی سے نہیں ہوتا یعنی حسن کے ساتھ رضا کا تعلق ہے قبیح کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر شارح نے قبیح کی تعریف کی جو دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا سبب ہو ہماری ذکر کردہ پہلی تعریف ذہن نشین رہنی چاہئے۔

سوال:۔ فعل قبیح پر عدم رضا کی کیا دلیل ہے؟ **جواب**:۔ ارشادِ باری ہے ولا یرضیٰ لعباده الکفر یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے صدورِ کفر کو پسند نہیں کرتا، نیز اس پر ارادہ کے ساتھ ساتھ اعتراض الٰہی موجود ہے۔

یعنی ان الارادة والمشیئة والتقدیر یتعلق بالکل والرضاء والمحبة والامر لا یتعلق الا بالحسن دون القبیح

ترجمہ یعنی ارادہ اور مشیئت اور تقدیر سب کے ساتھ متعلق ہے اور رضا، اور محبت اور امر صرف حسن کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ قبیح کے ساتھ۔

تشریح ماقبل میں جو بات اجمالاً تھی شارح اس کی کچھ وضاحت فرماتے ہیں کہ اللہ کا ارادہ اور اس کی مشیئت اور اس کی تقدیر ہر قسم کے فعل کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں خواہ حسن ہو یا قبیح اور اللہ کی رضا، اور محبت اور حکم فقط فعل حسن سے وابستگی رکھتے ہیں قبیح کے ساتھ نہیں۔

سوال :- امر سے کیا مراد ہے؟ **جواب** :- امر تکلیفی مراد ہے ورنہ امر تکوینی ہر قسم کے فعل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

سوال :- رضا کے کیا معنیٰ ہیں؟ **جواب** :- الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج وانبعاث۔

سوال :- اللہ کی شان میں تو یہ معنیٰ غیر مناسب ہیں؟ **جواب** :- مجازی معنیٰ مراد ہیں یعنی عدم اعتراض تفسیر بیضاوی میں الرحمٰن کے تحت اس پر گفتگو کی گئی ہے۔

سوال :- اللہ کا بندوں سے محبت رکھنا کیسے ہے؟ **جواب** :- یہاں بھی مجازی معنیٰ مراد ہیں یعنی دنیا میں ارادۂ ہدایت اور توفیق ہدایت اور آخرت میں حسنِ ثواب، اور بندہ کی اللہ سے محبت یہ ہے کہ اس کی اطاعت کریں اور معاصی سے بچیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جب یہ بات ماقبل میں واضح ہو چکی ہے کہ انسان نہ قادر محض ہے اور نہ مجبور محض جیسا کہ لا یکلف اللہ نفسًا الا وسعہا سے معلوم ہوتا ہے۔ اور التکلیف بحسب الوسع اور الطاعة بحسب الطاعة (کما فی الہدایہ) بھی اسی جانب مشیر ہے۔ تو بندہ کے اندر قدرت کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ احکامِ شرعیہ کا مکلف ہو سکے۔ پھر اس قدرت کو کبھی قدرت سے اور کبھی استطاعت سے اور کبھی قوت سے تعبیر کیا جاتا ہے پھر یہ قدرت دو قسم پر ہے ایک حقیقی استطاعت اور دوسرے وہ استطاعت جس کو مجازاً استطاعت کہا جاتا ہے یعنی آلات و اسباب اور اعضاء و جوارح کی صحت و درستی اور یہی استطاعت کی قسمِ ثانی مدارِ تکلیف ہے اور حقیقی استطاعت سے مراد وہ قدرت ہے جو منجانب اللہ عین اس وقت پر آتی ہے جب بندہ کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے اور شاید اسکو حقیقی استطاعت اس لئے کہا گیا کہ اس کے بغیر فعل کا وقوع نہیں ہو سکتا۔

پھر دوسرا مسئلہ یہ قابل توجہ ہے کہ علت اور شرط میں کیا فرق ہے۔ تو علت وہ ہے جو شئی میں مؤثر ہو بالفاظ دیگر علت کے تحقق کے بعد معلول کا تحقق ضروری ہے اور شرط کے تحقق کے بعد مشروط کا تحقق ضروری نہیں ہے، جب سورج نکلے گا تو دن ضرور ہو گا اس سے تخلف نہ ہو گا، اور وضو کے بغیر اگرچہ نماز نہ ہو گی

مگر وضو کے بعد نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے یہ ممکن ہے کہ آپ مولانا کو دیکھ کر وضو کریں اور جب وہ چلے جائیں تو لحاف اوڑھ کر پھر سو جائیں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اِعْلَمْ اَنَّ المتعلقَ بِالشَّیْءِ اِمَّا اَنْ یکونَ دَاخِلاً فیما هِیئتہٖ فیُسَمّٰی رُکْنًا کالرکوعِ فِی الصَّلٰوۃِ اَوْ خَارِجًا عنہ فامَّا اَنْ یُؤَثِّرَ فیہِ کعقدِ النکاحِ لِلْحِلِّ عِلَّۃً اَوْ لَا یُؤَثِّرُ فامَّا اَنْ یکونَ مُوْصِلاً اِلَیْہِ فِی الجملۃِ کالوقتِ فیسمّٰی سَبَبًا اَوْ لَا یُوْصِلُ اِلَیْہِ فامَّا اَنْ یتوقفَ الشَّیْءُ عَلَیْہِ کالوضوءِ لِلصَّلٰوۃِ فیسمّٰی شَرْطًا او لا یتوقفُ فیسمّٰی عَلَامَۃً کما بَسَطَہُ البرجندی (رد المحتار ص ۲۶۹/۱)۔

اس عبارت سے رکن اور علت اور سبب اور شرط اور علامت کے درمیان فرق واضح ہوگیا، اس کے بعد تیسرا مسئلہ شارح نے یہاں یہ چھیڑا ہے کہ اللہ کی جانب سے آنیوالی قدرت یعنی استطاعتِ حقیقی فعل کیلئے شرط ہے یا علت ہے، انھوں نے کہا ہے کہ صاحب تبصرہ کے کلام سے اس کا علت ہونا ثابت ہوتا ہے اور جمہور نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسکو علت کہنا ہی مناسب ہوگا کیونکہ فعل اس کی تاثیر کا مظہر ہے اور ما قبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ خلق مؤثر ہے اور کسب مرجح ہے، اور اگر اس کو شرط قرار دیا جائے تو قدرتِ حقیقی کا مؤثر ہونا واضح ہوتا ہے جو خلافِ تحقیق ہے۔ یہ وہ گفتگو ہے جسکو شارح نے یہاں چھیڑا ہے مگر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شارحؒ کو دھوکہ ہوگیا ہے اسلئے کہ اصولیین نے استطاعت کی قسم ثانی یعنی صحت اسباب و آلات کو وجوب ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ نفس وجوب کیلئے شاید اسی استطاعت کو یہاں جوڑ کر یہ کہا جارہا ہے کہ جمہور نے اسکو ادا ءِ فعل کیلئے شرط قرار دیا ہے حالانکہ جمہور اشاعرہ سے یہ بات کہیں منقول نہیں دیکھی گئی کہ انھوں نے استطاعتِ حقیقی کو اداءِ فعل کے لئے شرط قرار دیا ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

چوتھی بحث جس کو یہاں اصالۃً مصنف بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ استطاعتِ حقیقی فعل کے ساتھ ہوتی ہے یا فعل سے پہلے، اس میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے، اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے پھر اشاعرہ کیطرف سے معتزلہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ استطاعت عرض ہے جوہر نہیں ہے اور عرض کی بقاء دو زمانوں میں درست نہیں ہے۔ (کمامرّ) تو استطاعت کو اگر فعل سے پہلے مانا جائے تو چونکہ وہ عرض ہے آکر آناً فاناً ختم ہو جائے گی، اور جب وہ ختم ہوگئی تو اب فعل کا وقوع بغیر قدرت کے ہوگا حالانکہ یہ محال ہے کہ فعل عبد کا وقوع بغیر قدرت کے ہوجائے اس لئے ضروری ہوا کہ یوں کہا جائے کہ استطاعت فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی۔

معتزلہ کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ بطریق تجدد امثال عرض کا بقاء آپ کے نزدیک بھی مسلم ہے لہٰذا ہم یوں ہی کہیں گے کہ بطریق تجدد امثال استطاعت باقی ہے، لہٰذا جب اس کے اندر بقاء ہے تو وقوع فعل بغیر قدرت کے نہ ہوا۔ لہٰذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

اس کا جواب شارحؒ نے یہ دیا کہ بغیر قدرت کے وقوع فعل اسوقت لازم آتا ہے جبکہ قدرت سابقہ کیوجہ سے

آپ حضرات وقوع فعل کے قائل ہوں کیونکہ وہ اپنے عرض ہونیکی وجہ سے ختم ہوگی تو وقوع فعل میں کیونکر مؤثر ہوگی، اور اگر آپ اس بات کو مانتے ہیں کہ بطریق تجدد امثال جس قدرت کا بقاء ہے اس کی وجہ سے فعل معرض ظہور میں آیا ہے پھر آپ نے ہماری بات کو تسلیم کر لیا کہ استطاعت فعل کے مقارن ہوتی ہے یہی ہمارا دعویٰ ہے جو آپ نے مان لیا ہے۔

ان کے استدلال کا جواب دیگر شارح یہاں سے ہٹ کر ایک بات کہتے ہیں کہ اگر آپ کا عقیدہ یہ ہو کہ قدرت آنِ حدوث میں مؤثر نہ ہوگی بلکہ بطریق تجدد امثال جب اس کا بقاء ہوگا تو یہی امثالِ سابقہ وقوع فعل میں مؤثر ہیں تو آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جس پر آپ کو دلائل قائم کرنیکی ضرورت ہے۔ جب یہ ساری تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

والاستطاعة مع الفعل خلافاً للمعتزلة وهو حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق الله تعالىٰ في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهو علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة۔

ترجمہ اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے، اور یہ بعینہٖ وہ قدرت ہے جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے یہ اشارہ ہے اس چیز کیطرف جسکو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ استطاعت ایسا عرض ہے جس کا اللہ تعالیٰ حیوان میں خلق فرماتا ہے جس کے ذریعے سے وہ افعالِ اختیاریہ کو کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لئے علت ہے اور جمہور اس بات پر ہیں کہ یہ ادا کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔

تشریح تفصیلی بیان تو تمہید میں گذر چکا ہے، یہاں عبارت میں حقیقۃ القدرۃ میں حقیقت ذات وعین کے معنیٰ میں ہے۔ مصنفؒ نے اس کے لئے لفظِ حقیقت کا اضافہ کر دیا ہے کہ کبھی یہاں یہ وہم نہ ہو جائے کہ استطاعت بھی آلات واسباب کی سلامتی ہے کیونکہ اس استطاعت کے مقدم علی الفعل ہونے پر تو اجماع ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حقیقۃً منصوب ہو حال یا مفعولِ مطلق ہونیکی وجہ سے اور قدرت ھی کی خبر ہونیکی وجہ سے مرفوع ہو تو اب مطلب یہ ہوگا کہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں۔ قدرتِ حقیقیہ اور قدرتِ مجازیہ یعنی آلات کی سلامتی انہا عرضٌ سے وھو علۃٌ تک صاحب تبصرہ کی عبارت ہے۔ اشارۃٌ سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے بہا الفعل کہا ہے۔ جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بار یہاں برائے علت ہے اور یہی صاحب تبصرہ نے کہا ہے کہ یہ علت ہے باقی علت وشرط ہونیکے متعلق گفتگو ماقبل میں گذر چکی ہے۔

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالىٰ عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب

وَالآلاتِ فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذُمَّ الكافرون بانهم لا يستطيعون السّمع۔

ترجمہ اور حاصل کلام استطاعت ایسی صفت ہے اللہ تعالیٰ جس کا خلق فرماتے ہیں فعل کے اکتساب کے ارادہ کے وقت اسباب وآلات کی سلامتی کے بعد، اگر وہ خیر کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ خیر کے کام کی قدرت کا خلق فرمادیتا ہے، تو بندہ مستحق مدح وثواب ہوتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت کا خلق فرمادیتا ہے، تو بندہ خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کرنیوالا ہوا تو وہ مستحق مذمت وسزا ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کافرین کی اس طرح مذمت کی گئی لا یستطیعون السّمع یہ کفار سننے کی طاقت نہیں رکھتے۔

تشریح یعنی بندہ برے کام کا ارادہ کرے قدرت حقیقیہ وہاں بھی آئیگی، اور اچھے کام کا ارادہ کرے وہاں بھی آئیگی مگر برے کام کیوجہ سے مجرم بندہ ہی ہوگا کیونکہ اس کا فعل کسب ہے اور خدا کا فعل خلق ہے چونکہ کفار حق کے سننے کا ارادہ بطریق قبول نہیں کرتے تھے اس لئے اِسماع کا خلق بھی نہ ہوا اور ان کے التفات کے چھوڑنے کی وجہ سے وہ لوگ مستحق مذمت بنے۔

تنبیہ:۔ آیت اس طرح ہے ما کانوا یستطیعون السمع وما کانوا یبصرون، یعنی نہ سننے کی طاقت رکھتے تھے اور نہ دیکھتے تھے، یعنی دنیا میں ایسے بہرے اندھے بنے کہ نہ حق بات سننے کی تاب تھی نہ خدا کی نشانیوں کو دیکھتے تھے جنھیں دیکھ کر ممکن تھا کہ راہِ ہدایت پالیتے۔

واذا كانت الاستطاعة عرضًا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعةٍ وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض۔

ترجمہ اور جبکہ استطاعت عرض ہے، تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہو اس سے مقدم نہ ہو ورنہ فعل پر استطاعت اور قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم آئیگا بوجہ اس تفصیل کے جو گذر چکی ہے یعنی بقاء اعراض کا ممتنع ہونا۔

فان قيل لو سُلّم استحالةُ بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن این یلزم وقوع الفعل بدون القدرة۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر بقاء اعراض کا استحالہ تسلیم کر لیا جائے تو زوالِ اعراض کے بعد تجددِ امثال کے امکان میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو بغیر قدرت کے وقوع فعل کیوں کر لازم آئے گا۔

تشریح یہ معتزلہ کیطرف سے استدلالِ مذکور کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بطریق تجدد امثال بقاء عرض کا امکان ہے تو وقوع فعل تک بھی استطاعت برقرار رہے گی اور جب رہے گی تو فعل کا وقوع بغیر قدرت نہ ہوا۔

قلنا انما ندعی لزوم ذلک اذا کانت القدرۃ التی بہا الفعل ہی القدرۃ السابقۃ واما اذا جعلتموہا المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرۃ التی بہا الفعل لاتکون الا مقارنۃ لہ

ترجمہ تو ہم جواب دینگے کہ ہم اس کے لزوم کا (وقوع فعل بلا قدرت کے لزوم کا) جب دعویٰ کرتے ہیں جبکہ سابقہ قدرت میں وہ قدرت ہو جس کے ذریعہ فعل ہو اور بہر حال جب تم نے قدرت کو وہ مثل متجدد شمار کیا جو مقارن فعل ہو تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل ہو وہ فعل کے مقارن ہوتی ہے۔

تشریح یعنی اگر قدرت سابقہ کیوجہ سے فعل کا وقوع مانوگے تو فعل کا بغیر قدرت کے وقوع لازم آئیگا، اور اگر مثل متجدد کی وجہ سے مانوگے تو آپ نے ہمارا مذہب تسلیم کر لیا کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے نہ کہ قبل الفعل۔

ثم ان ادعیتم انہ لا بد لہا من امثال سابقۃ حتی لا یمکن الفعل باول مایحدث من القدرۃ فعلیکم البیان۔

ترجمہ پھر اگر تم دعویٰ کرو کہ قدرت کیلئے امثالِ سابقہ کا ہونا ضروری ہے، یہانتک فعل ممکن نہیں ہے پہلی اس چیز سے جو قدرت میں سے پیدا ہو تو تم پر بیان کرنا لازم ہے۔

تشریح شارح معتزلہ کے استدلال کا تو جواب دے چکے ہیں اس کے ساتھ ساتھ ایک طعنہ اور دیتے ہیں کہ اے معتزلہ آپنے جو تجددِ امثال کی بات چھیڑی ہے اگر اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ قدرت بوقت حدوث وقوع فعل میں مؤثر نہ ہوگی بلکہ بعد میں جو مثل متجدد آئیگا اس کیوجہ سے فعل کا

وقوع ہوگا تو آپکی یہ بات تو عجیب ہے، اگر بوقتِ حدوث آپ اسکو مؤثر مان لیں تو ہمارا مدعیٰ ثابت، کہ قدرت فعل سے مقارن ہوتی ہے اور اگر بوقتِ حدوث مؤثر نہ مانا جائے تو ہمارا مدعیٰ اب بھی ثابت ہے جیسے ہم بیان کر چکے مگر آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ آپ پر ضروری ہے کہ اس پر دلائل پیش کریں کہ تاثیر کے لئے مثل متجدد کی حاجت کیوں ہے۔

وَاَمّا ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى أن الفعل امّا بتجدد الامثال وامّا باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر

ترجمہ اور بہر حال وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کرلیں قدرتِ سابقہ کی بقار کو وجودِ فعل کے وقت خواہ تجددِ امثال کے ساتھ اور خواہ بقارِ اعراض کے درست ہونیکے ساتھ، پس اگر وہ قائل ہو جائیں وجودِ فعل کے جواز کے اس قدرت کے ذریعہ پہلی حالت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا اسوجہ سے کہ انھوں نے جائز قرار دیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارنت کو اور اگر وہ اس کے امتناع کے قائل ہو جائیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی جدید وصف پیدا نہیں ہوا اس کے (حدوثِ معنیٰ کے) ممتنع ہونیکی وجہ سے اعراض پر تو اس قدرت کیوجہ سے فعل دوسری حالت میں کیوں واجب ہو گیا اور پہلی حالت میں ممتنع تو اس میں نظر ہے۔

تشریح معتزلہ کے اعتراض کا جواب ایک صاحب کفایہؒ نے دیا ہے جو صاحب تمہید وغیرہ کا مختار ہے شارح اس کو نقل فرما کر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر قدرتِ سابقہ کی بقار کو مان لیا جائے خواہ تجددِ امثال کے طریقہ پر خواہ یوں کہہ کر کہ بقار اعراض درست ہے تو اب معتزلہ دو باتوں میں سے ایک ضرور اختیار کرینگے یا تو کہیں گے کہ حالتِ سابقہ میں یعنی بوقتِ حدوثِ قدرت فعل کا وقوع ہو جائیگا یا کہیں گے کہ بوقتِ حدوثِ قدرت اس کے ذریعہ فعل کا وقوع نہ ہوگا بلکہ مثل متجدد کے ذریعہ ہوگا یا دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہوگا تو معتزلہ پر دونوں صورتوں میں اعتراض وارد ہوگا پہلی صورت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ کر ہماری

موافقت کر لی اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح اور تحکم لازم آتا ہے کیونکہ قدرت جوں کی توں ہے جس میں کوئی تغیر نہیں ہوا نہ اس میں کسی معنیٰ زائد کا اضافہ ہوا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کے ذریعہ فعل نہ ہو سکے اور صرف دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہوگا۔
تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل، بلا دلیل اثبات حکم میں تکلیف اٹھانا، اور وجہ اس تحکم کی یہ ہے کہ زمان کے اختلاف سے استطاعت پر جوکہ عرض ہے کوئی فرق نہیں پڑیگا اس کے باوجود ایک زمانہ میں اس سے وقوع فعل کو اور ایک زمانہ میں ممتنع قرار دیا مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے آگے جواب کی خامیاں تحریر فرما رہے ہیں۔

لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط ووجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء۔

ترجمہ اس لئے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل الفعل ہونیکے قائل ہیں وہ مقارنت زمانیہ کے امتناع کے قائل نہیں ہیں اور وہ اس بات کے بھی قائل نہیں ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت ہی کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانہ قطعًا ہی مقدم ہو یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ وہ قدرت مقرون ہو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ اور اسلئے کہ یہ بات جائز ہے کہ پہلی حالت میں فعل ممتنع ہو انتفاءِ شرط اور کسی مانع کے پائے جانیکی وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کیوجہ سے باوجودیکہ وہ قدرت جو قادر کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

تشریح شارح نے کہا کہ اے صاحب کفار معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ قدرت فعل کے ساتھ مقارن نہیں ہو سکتی بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مقارنت کے ساتھ ساتھ فعل سے مقدم بھی ہو سکتی ہے جب بات ایسے ہے تو اگر وہ مقارنت کے قائل ہو جائیں تو ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہ ہوگا دوسری بات یہ بھی ہے کہ وہ قدرت قبل الفعل وجوبًا نہیں مانتے بلکہ جوازًا مانتے ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے یہ نہیں کہا کہ فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔
جب ان کا مسلک ایسے ہے تو اگر قدرت عین حدوث کے وقت مؤثر ہو جائے جبکہ تمام شرائط

تاثیر کا اجتماع ہو تو یہ ان کے مسلک کے خلاف نہ ہوگا، لہٰذا ترک مذہب کا الزام برمحل نہیں ہے اور آپ نے جو ان کو تحکم اور ترجیح بلا مرجح کا الزام دیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قدرت پہلی حالت میں اسلئے مؤثر نہ ہوئی ہو کہ شرائط تاثر منتفی ہوں اور مانع تاثیر موجود ہو اور دوسری حالت میں اسلئے مؤثر ہوگی کہ تمام شرائط تاثیر موجود ہیں اور موانع مرتفع ہیں اور چونکہ شرط خارج از شئ ہوتی ہے لہٰذا یہ اشکال بھی دور ہوگیا کہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی معنیٰ زائد کا اضافہ محال ہے تو یہاں معنیٰ زائد کا اضافہ عرض میں نہیں ہے بلکہ جس چیز کا اضافہ ہوا ہے یعنی تحقق شرائط کا وہ خارج از عرض ہے لہٰذا ترجیح بلا مرجح اور تحکم والا اعتراض نیز معنی زائد کے عدم اضافہ کا اعتراض بھی ختم ہوگیا اس آخری اعتراض کا دفعیہ شارح نے بایں الفاظ کیا ہے" مع ان القدرۃ التی ہی صفۃ القادر فی الحالتین علی السواء"

تنبیہ:۔ آخر شارح کہنا کیا چاہتے ہیں کیا معتزلہ کے حامی ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں بلکہ ان کے کہنے کا منشاء یہ ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف نزاع حقیقی نہیں ہے بلکہ نزاع لفظی ہے اشاعرہ نے قدرت سے مراد وہ قدرت لی ہے جو شرائط تاثیر کو جامع ہو اور ظاہر ہے کہ ایسی قدرت فعل ہی کے ساتھ ہوگی پہلے نہ ہوگی ورنہ معلول کا علتِ تامہ سے تخلف لازم آئیگا اور معتزلہ نے قدرت سے وہ قدرت مراد لی ہے جو شرائط تاثیر کو جامع نہ ہو یہاں چونکہ اعتراض سابق وارد نہیں ہوتا اسلئے ان لوگوں نے کہدیا کہ قدرت قبل الفعل ہوتی ہے۔

ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے گئے ہیں اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی جانب کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو تو حق یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے ورنہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

تشریح یہاں سے شارح امام فخرالدین رازیؒ کے فرمان سے اپنے قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں انھوں نے یہی کہا ہے کہ اگر قدرت سے مراد تمام شرائط کی جامع ہو تو یہ یقیناً فعل کیساتھ ہوگی ورنہ فعل سے پہلے ہونے میں کچھ قباحت نہیں ہے۔

واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشئ امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل۔

ترجمہ اور بہر حال اعراض کی بقاء کا ممتنع ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے۔ جن کا اثبات مشکل ہے اور وہ (تین مقدمات) یہ ہیں کہ شئی کی بقاء ایسا امر محقق ہے جو شئی پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے، اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں (اعرض وبقاء) قیام اکٹھے محل کے ساتھ ممتنع ہو۔

تشریح شارح کہنا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے معتزلہ کو جواب دیتے ہوئے جواب کی بنیاد بقاء اعراض کے امتناع پر رکھی ہے جیساکہ اس بحث کے اوائل میں گذر چکا ہے لیکن یہ جواب دینے والوں کے ذہن میں یہ بات مستحضر رہنی چاہئے کہ اس بنیاد کو چھیڑنا بھڑوں کے چھتہ میں ڈھیلا مارنا ہے کیونکہ اس بنیاد کو ثابت کرنا بہت دشوار کام ہے کیونکہ آپ یہی تو کہہ سکتے ہیں کہ اگر اعراض کی بقاء کو تسلیم کیا جائیگا تو قیام العرض بالعرض لازم آئیگا جو محال ہے مگر بقاء اعراض کا امتناع ثابت کرنیکے لئے پہلے کچھ مقدمات کو ثابت کرنا پڑے گا اگر ان کو ثابت کردیں گے تو یہ دعویٰ ثابت ہوگا کہ اعراض کی بقاء ممتنع ہے ورنہ نہیں اب ترتیب وار وہ مقدمات سنئے!

(مقدمۂ اولیٰ):- اولاً آپ یہ ثابت کریں گے کہ شئی کا وجود اور ہے اور اسکی بقاء اور ہے تو ہم کہیں گے کہ ہاں شئی بھی عرض ہے اور اس کی بقاء بھی عرض ہے لہٰذا قیام العرض بالعرض لازم آئیگا مگر یہ بات غلط ہے بلکہ بقاء استمرار وجود ہی کو کہتے ہیں وجود کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

(مقدمۂ ثانیہ):- دوسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ قیام العرض بالعرض محال ہے ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ قیام تحیز کا نام نہیں کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ عرض کے تحیز کے ساتھ کوئی دوسری چیز متحیز نہیں ہوتی بلکہ قیام سے مراد اختصاص ناعت ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

(مقدمۂ ثالثہ):- تیسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ عرض اور اس کی بقاء کا ایک دم کسی محل کے ساتھ قیام نہیں ہوسکتا ہم تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ عرض وبقاء کا ایک محل کے ساتھ بیک وقت قیام ہوسکتا ہے جیسے سیاہی اور اس کی بقاء دونوں بیک وقت جسم کے ساتھ قائم ہیں، یہ ہیں وہ تین مقدمات جنکو شارح نے پیش فرمایا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ فریقین کے اختلاف مذکور کو نزاع لفظی ثابت کریں۔

تنبیہ:- حضرت شارح کی کھینچ تان اور امام رازیؒ کے فرمان سے استدلال محل تامل ہے کیونکہ امام رازیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جو عضلات حیوانیہ میں ہے اسی قوت کیوجہ سے اعضاء کی حرکت ظہور میں آتی ہے اور یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور دوسرے اس کا اطلاق اس قدرت پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر کو جامع ہو اور یہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ شیخ اشعریؒ نے ثانی کو اور معتزلہ نے اول کو مراد لیا ہے، شرح مواقف میں امام رازیؒ کی یہ تقریر موجود ہے مگر انصاف کے ساتھ شارح کا استدلال اس سے درست نہیں ہے کیونکہ امام کی مراد اول سے قدرت مجازیہ اور ثانی سے قدرت حقیقیہ

ہے کما ہو ظاہر۔ اور اختلاف قدرت حقیقیہ میں ہے کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا فعل کے ساتھ ہوتی ہے، ادھر یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جب اسباب و آلات صحیح ہوں اور بندہ فعل کا ارادہ کرے تو قدرت حقیقیہ فوراً آکر اس کی دستگیری کرتی ہے اور فعل میں مؤثر ہوتی ہے جسکی وجہ سے وہ فعل معرض ظہور میں آتا ہے تو پھر قدرت حقیقیہ کو فعل سے پہلے ماننا خواہ کسی بھی تاویل سے ہو ایک بے تکی بات ہے، کیونکہ قدرت حقیقیہ بغیر شرائط تاثیر آتی ہی نہیں تو پھر اس کے اندر جامع ہونے اور نہ ہونیکی قیودات کا اضافہ عجیب سی منطق ہے، اگر شارح اسکو نزاع لفظی قرار دینے کے درپے ہیں تو اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں ہوگا کہ یوں فرمائیں کہ شیخ نے استطاعت سے حقیقی استطاعت مراد لی ہے جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور معتزلہ نے قدرت مجازیہ مراد لی ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے ورنہ استطاعت حقیقی مراد لیکر اسکو نزاع لفظی قرار دینا ایسی منطق ہے شاید کوئی عاقل بعد تأمل کسی بھی تاویل سے اس کا باور نہ کرسکے، اگر قدرت حقیقیہ مراد لیکر اس کو قبل الفعل مان لیا جائے تو یہاں اور بھی خرابی لازم آتی ہے چونکہ یہ بات تو گذر چکی ہے کہ یہ جب بھی آئے گی شرائط تاثیر کی جامع ہوگی پھر بھی اس کا قبل الفعل ہونا محال ہے ورنہ فعل کا قبل الفعل ہونا لازم آئے گا جو بداہۃً باطل ہے۔ فتدبر۔

ولمّا استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلفٌ بالايمان وتارك الصلوة مكلفٌ بها بعد دخول الوقت فلولم تكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطلٌ اشار الى الجواب بقوله

ترجمہ اور جبکہ استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونیکے قائل ہیں اس طریقہ پر کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارکِ صلوٰۃ دخولِ وقت کے بعد نماز کا مکلف ہے پس اگر اسوقت میں استطاعت نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے، تو اشارہ کیا مصنفؒ نے جواب کی جانب اپنے اس قول سے (یعنی قولِ آئندہ سے)

تشریح مصنفؒ معتزلہ کی جانب سے وارد ہونیوالے ایک اعتراض کا جواب دینگے؛ اعتراض کیا ہے؟ اس کی توضیح یہ شارح نے پیش کی ہے۔ بالفاظِ دیگر شارح کی یہ عبارت مصنفؒ کے متن کی تمہید ہے معتزلہ کا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے استطاعت کو مع الفعل مانا ہے اور دوسری طرف یہ اصول مقرر ہے کہ تکلیف مالایطاق باطل ہے۔ اب سنئے کہ کافر بحالتِ کفر ایمان کا مکلف ہے حالانکہ آپ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس پر قدرت نہیں ہے ورنہ قدرت کا قبل الفعل ہونا لازم آئیگا جو آپ کے عقیدے کے خلاف ہے، لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ کافر بغیر قدرتِ ایمان کے ایمان کا مکلف ہے اور یہ تکلیفِ عاجز ہے جو باطل ہے ایسے

ہی دخولِ وقت کے بعد مکلف مسلمان نماز کا مکلف ہے حالانکہ وہ ابھی نماز نہیں پڑھ رہا ہے، جب نماز پڑھے گا جب ہی قدرت ہوگی تو قدرت سے پہلے مکلف ہونیکا کیا مطلب اس سے بھی تکلیفِ عاجز لازم آتی ہے مصنفؒ نے آگے اس کا جواب دیا ہے۔ دیکھئے!

وَيقع هٰذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالىٰ وللّٰه على الناس حِجُّ البيتِ مَنِ استطاع اليه سبيلا۔

ترجمہ اور واقع ہوتا ہے یہ نام یعنی لفظِ استطاعت اسباب وآلاتِ جوارح کی سلامتی پر جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ میں ہے۔ اور اللہ کے لئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا جس کو اس تک راستہ کی طاقت ہو۔

تشریح یہ مصنفؒ کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کا اطلاق کبھی قدرت حقیقیہ پر ہوتا ہے اور کبھی آلات واسباب اور جوارح کی سلامتی پر ہوتا ہے اور یہی استطاعت کی قسم ثانی مدارِ تکلیف ہے جو فعل سے پہلے حاصل ہے لہٰذا تکلیف عاجز لازم نہیں آتی۔ یہ جواب کا ما حصل ہے، مصنفؒ تھوڑا اور آگے چل کر اس کی وضاحت فرمائیں گے جس کا خلاصہ یہی ہے جو میں نے تحریر کیا ہے۔

تنبیہ:۔ آیتِ کریمہ میں من استطاع، الناس سے بدل واقع ہے یعنی من موصولہ محل جیز میں ہے تقدیرِ عبارت ایسے ہے وَللّٰہ حج البیت علی من استطاع الیہ سبیلاً۔ بہرحال آیتِ کریمہ میں استطاعت سے مراد زاد وراحلہ ہے حقیقی قدرت مراد نہیں ہے۔

سوال:۔ اسباب کسے کہتے ہیں؟ **جواب**:۔ اس کی اصطلاحی تعریف ہم بحوالہ شامی اس بحث کے اوائل میں عرض کر چکے ہیں۔

سوال:۔ آلات کیا چیز ہے؟ **جواب**:۔ یہ آلہ کی جمع ہے۔ فاعل نے اپنے فعل سے جس چیز کو منفعل اور متأثر کیا ہے تو وہ چیز کہ جس کے واسطے سے فاعل کا اثر منفعل تک پہونچا ہے آلہ کہتے ہیں، جیسے بڑھئی کے لئے آرہ جو لکڑی اور بخار کے درمیان آلہ ہے۔

سوال:۔ جوارح کیا چیز ہے؟ **جواب**:۔ یہ جیم کے فتحہ اور راء کے کسرہ کے ساتھ ہے جس کے معنیٰ ہاتھ پیر اور زبان کے آتے ہیں اور شکاری جانوروں کے معنیٰ میں بھی مستعمل ہے یہاں بمعنیٰ اعضاء ہے خواہ وہ انسان کے اعضاءِ ظاہری ہوں یا باطنی جن پر مدارِ تکلیف ہے۔

فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له

فکیف یصح تفسیرھا بھا قلنا المراد سلامۃ الاسباب والآلات لہ والمکلف کما یتصف بالاستطاعۃ یتصف بذلک حیث یقال ھو ذو سلامۃ الاسباب الا انہ لترکبہ لا یشتق منہ اسم فاعل یحمل علیہ بخلاف الاستطاعۃ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب وآلات کی سلامتی مکلف کی صفت نہیں ہے تو کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر اسباب وآلات کی سلامتی کے ساتھ تو ہم جواب دینگے کہ مراد مکلف کے اسباب وآلات کی سلامتی ہے اور مکلف جیسا کہ متصف ہوتا ہے استطاعت کے ساتھ، ایسے ہی متصف ہوتا ہے اس کے ساتھ (اسباب وآلات کی سلامتی کے ساتھ) اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے "ہو ذو سلامۃ الاسباب" مگر تحقیق کہ شان یہ ہے کہ اس کے (سلامۃ الاسباب والآلات) مرکب ہونیکی وجہ سے، اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جو اس پر حمل ہوسکے بخلاف استطاعت کے۔

تشریح جواب مذکور پر معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ استطاعت کی تفسیر اسباب وآلات کی سلامتی کے ساتھ کرنا غلط ہے اسلئے کہ استطاعت تو مکلف کی صفت ہے۔ بولتے ہیں "المکلف مستطیع" اور سلامۃ الاسباب مکلف کی صفت نہیں ہے بلکہ سلامتی اسباب کی صفت ہے کما ہو ظاہر۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ نہیں سلامتی بھی مکلف کی صفت ہے کیونکہ سلامتی جن اسباب وآلات کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں متعلق کا متعلق اپنا ہی متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا سلامتی مکلف ہی صفت ہوگئی اور یہاں کا فرق ایسا ہے جیسے زیدٌ متمولٌ، اور زید ذو کثرۃ المال میں ہے کہ متمول بھی زید کی صفت ہے اور کثرۃ المال بھی ہے۔ ایسے ہی یہاں جیسے مکلفٌ مستطیع بولتے ہیں، ایسے ہی مکلف ذو سلامۃ الاسباب بولتے ہیں، تو استطاعت اور سلامتی دونوں ہی مکلف کی صفت ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہوتا ہے اور یہ صیغہ مکلف پر بطریق حمل بالمواطاۃ محمول ہوجاتا ہے اور سلامۃ الاسباب مرکب ہے، اس ترکیب کیوجہ سے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہے اسلئے یہاں حمل بالمواطاۃ کی صورت متحقق نہیں البتہ حمل بالاشتقاق کی صورت یہاں بھی متحقق ہے۔ خلاصۂ کلام دونوں صفتیں اپنے موصوف پر محمول ہیں۔ اول حمل بالمواطاۃ کے ساتھ اور ثانی حمل بالاشتقاق کے ساتھ تو پھر ثانی کو صفت ہونے سے خارج کرنا درست نہ ہوگا۔

تنبیہ:۔ جس طرح استطاعت کا حمل بالمواطاۃ ہے ایسے ہی سلامۃ الاسباب کا بھی ہوسکتا ہے۔ کیسے؟ سلامۃ سے سلیم مشتق ہو جائیگا اور کہا جائیگا "المکلف سلیم الاسباب" اب یہ بھی حمل بالمواطاۃ ہوگیا۔ لہٰذا حضرت شارح کا یہ فرمان کہ اس سے اسم فاعل مشتق نہ ہوگا محلِ تأمل ہے۔

وَصحۃ التکلیف تعتمد علیٰ ھٰذہ الاستطاعۃ التی ھو سلامۃ الاسباب والآلات لا الاستطاعۃ بالمعنی الاول فان ارید بالعجز عدم الاستطاعۃ بالمعنی الاول فلا نسلم استحالۃ تکلیف العاجز وان ارید بالمعنی الثانی فلا نسلم لزومہ لجواز ان یحصل قبل الفعل سلامۃ الاسباب والآلات وان لم تحصل حقیقۃ القدرۃ التی بھا الفعل۔

ترجمہ اور تکلیف کی صحت موقوف ہے اس استطاعت پر جو کہ اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ استطاعت جو پہلے معنیٰ میں ہے پس اگر ارادہ کیا جائے عاجزی سے پہلے معنیٰ کے اعتبار سے عدمِ استطاعت کا تو ہم تکلیفِ عاجز کے استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے، اور اگر ارادہ کیا جائے (عدمِ استطاعت کا) دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے جائز ہونیکی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت حاصل نہ ہو جس کے ذریعہ فعل ہوتا ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ اعتراض مذکور کے جواب کی تمہید کے بعد اصل جواب پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ فقیر پہلے ہی عرض کر چکا، یعنی مدارِ تکلیف، ثانی استطاعت ہے جو حاصل ہے پہلی نہیں کہ اعتراض وارد ہو۔ فان اراد الخ سے شارح جواب کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں۔ اے معتزلہ آپ نے جو تکلیفِ عاجز کا الزام ہم پر وارد کیا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کون سی طاقت نہ ہونیکی وجہ سے آپنے تکلیف العاجز کا الزام دیا ہے؟ اگر آپ کی مراد عاجزی سے یہ ہے کہ پہلی استطاعت فعل سے پہلے نہ ہونیکی وجہ سے ہم نے تکلیف العاجز کا الزام دیا ہے تو یہ الزام غلط ہے کیونکہ اگر قبل الفعل یہ استطاعت حاصل نہیں ہے اور انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دیجئے ہم اسکو محال سمجھتے ہی نہیں کیوں کہ ہم اس وقت اسکو محال سمجھتے کہ یہی قدرت مدارِ تکلیف ہوتی حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور اگر آپ کی مراد تکلیف العاجز سے یہ ہے کہ فعل سے پہلے دوسری استطاعت نہیں ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ الزام ہم پر عائد ہوتا ہی نہیں بلکہ فریقین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ سلامتی اسباب و آلات قبل الفعل حاصل ہے۔ خلاصۂ کلام پہلی صورت میں لزوم مسلم مگر استحالہ مسلم نہیں، اور دوسری صورت میں لزوم ہی مسلم نہیں ہے۔

سوال:۔ تکلیف کا مقصود تو مکلف بہ کو ادا کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ قبل الفعل قدرتِ حقیقیہ نہ ہونیکی وجہ سے وہ اس کے کرنے سے عاجز ہے لہٰذا اعتراض پھر لوٹ کر آگیا؟

جواب:۔ جب مدارِ تکلیف ثانی ہے تو اعتراض کیسا؟ نیز عادۃ اللہ یہ جاری ہے کہ بندہ اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو بلا تخلف قدرت اس فعل میں مؤثر ہوتی ہے۔ فلا اشکال فیہ

وَقد یجاب بان القدرۃ صالحۃ للضدین عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ علیہ حتی ان القدرۃ المصروفۃ الی الکفر ھی بعینھا القدرۃ التی تصرف الی الایمان لا اختلاف الا فی التعلق وھو لا یوجب الاختلاف فی نفس القدرۃ فالکافر قادر علی الایمان المکلف بہ الا انہ صرف قدرتہ الی الکفر وضیع باختیارہ صرفھا الی الایمان فاستحق الذم والعقاب۔

ترجمہ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ قدرت ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضدین (ایمان وکفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کہ وہ قدرت جس کو صرف کیا گیا ہے کفر کی جانب یہ بعینہٖ وہی ہے جسکو صرف کیا جاسکتا ہے ایمان کی جانب، کوئی اختلاف نہیں ہے مگر تعلق میں اور یہ (تعلق کا اختلاف) نفس قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا، تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے مگر اس نے ایمان کی قدرت کو کفر کی جانب صرف کردیا اور اپنے اختیار سے اس نے اس کے ایمان کی جانب صرف کرنے کو ضائع کردیا تو وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہوگیا۔

تشریح معتزلہ کے اعتراض کا ایک جواب تو وہ ہے جو مصنفؒ نے پیش کیا ہے، دوسرا جواب اس اعتراض کا بعض حضرات نے اور دیا ہے جس میں امام ابو حنیفہؒ کے ایک فرمان سے سہارا لیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا ارشاد ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی اس قدرت کو ایمان کیطرف اور اسی کو کفر کیطرف صرف کیا جاسکتا ہے، تو جب قدرت ایمان کافر کو بحالتِ کفر حاصل ہے چونکہ اسی قدرت موجودہ ہی کو ایمان کی تحصیل میں صرف کیا جائے گا تو معلوم ہوا کہ قدرت پہلے سے موجود ہے اور جب قدرتِ ایمان حاصل ہے تو تکلیف العاجز کا الزام دور ہوگیا کیونکہ ہم نے بعدِ قدرت کافر کو ایمان کا مکلف قرار دیا ہے۔ بعض حضرات کا یہ قول نقل کرنیکے بعد اب شارح مجیب کے جواب کی دھجیاں ادھیڑ دینگے اور پھر اس پر مزید برہمی کا اظہار کرینگے۔

وَلا یخفی ان فی ھذا الجواب تسلیما لکون القدرۃ قبل الفعل لان القدرۃ علی الایمان فی حال الکفر تکون قبل الایمان لا محالۃ۔

ترجمہ اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ حالتِ کفر میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر پہلے ہوگی۔

تشریح اشاعرہ کہتے ہیں کہ مجیب کے اس جواب سے اگرچہ تکلیف العاجز والا اعتراض تو دور ہوگیا لیکن دوسرا اعتراض لازم آگیا کہ حضور آپ نے تو قدرت کو اس جواب میں

فعل سے پہلے مان لیا ہے کیونکہ جب کافر بحالت کفر ایمان پر قادر ہے تو قدرت ایمان سے پہلے ہوگئی اسلئے یہ جواب غلط ہے سوچ سمجھ کر جواب دینا چاہئے۔ آگے شارح مجیب کی جانب سے ایک تاویل پیش کرکے اس کو رد کریں گے سنئے!

فان اجیب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدین لکنها من حیث التعلق باحدهما لاتکون الا معه حتی ان مایلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل وما یلزم مقارنتها للترک هی القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تکون متقدمة متعلقة بالضدین قلنا هذا مما لا یتصور فیه نزاع اصلا بل هو لغو من الکلام فلیتأمل

ترجمہ پس اگر جواب دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن قدرت ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوگی مگر اسی کے ساتھ یہانتک وہ قدرت جس کی فعل سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت جس کے ترک سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور بہر حال نفس قدرت تو وہ کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم کہیں گے یہ بات تو ان میں سے ہے جن میں بالکل نزاع متصور نہیں ہے بلکہ یہ تو لغو کلام ہے۔ پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

تشریح یہاں سے شارح مجیب سے مخاطب ہوکر فرماتے ہیں کہ آپ نے جو تقریر کی ہے ذرا اسکی وضاحت چاہئے؟ اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ قدرت اگر ضدین کی صلاحیت تو رکھتی ہے مگر اس کا تعلق کسی ایک کے ساتھ ہوگا، یا ایمان کے ساتھ یا کفر کے ساتھ، اور نفس قدرت جو ابھی ان دونوں میں سے کسی سے بھی وابستہ نہیں جسکو ضدین کیلئے صالح کہا گیا ہے وہ قدرتِ متعلقہ سے مقدم ہے لہٰذا جب نفسِ قدرت اور قدرتِ متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہوگیا تو اب سنئے کہ مدارِ تکلیف قدرتِ متعلقہ ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے، اور جو قدرت مع الفعل ہے وہ مدارِ تکلیف نہیں ہے لہٰذا دونوں اعتراضوں میں سے کوئی بھی اعتراض وارد نہ ہوگا، نہ تکلیف العاجز کا نہ معتزلہ کے مذہب سے اتفاق کا، مجیب کی جانب سے جو توجیہ پیش کی گئی ہے یہ اس کا حاصل ہے جسکو اچھی طرح عبارت سے ملانیکی ضرورت ہے مگر شارح اس توجیہ سے متفق نہیں ہیں بلکہ اس پر بہت برہمی کا اظہار فرماتے ہوئے کہتے ہیں "قلنا ہٰذا مما لا یتصور الخ" جس میں انھوں نے تین باتیں کہی ہیں۔

(۱) آپ نے جو تقریر پیش کی ہے قدرت متعلقہ بالفعل فعل ہی کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے پہلے نہیں ہوتی تو اس میں اہلِ حق اور معتزلہ کا کوئی نزاع ہے نہیں یہ تو ایک بدیہی چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل

فعل ہی کے ساتھ ہوگی، اصل جھگڑا نفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا نہیں، معتزلہ اول کے اور اہلِ حق ثانی کے قائل ہیں۔

(۲) دوسری بات شارح نے یہ کہی کہ آپ کی یہ بات لغو ہے۔ کیوں؟ اسلئے کہ آپنے جو یہ فرمایا "حتیٰ ان مایلزم مقارنتہا للفعل ہی القدرۃ المتعلقۃ بالفعل" اس کے کوئی معنیٰ نہیں کیونکہ مقارنِ فعل تو متعلق فعل ہوتا ہی ہے اس میں کیا آپنے تحقیق پیش فرمادی۔

(۳) تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ ذرا یہ غور کا مقام ہے اور تأمل کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ حق سے یہ تصریح نہیں ملتی کہ نفس قدرت ضدین سے متعلق ہو کر قبل الفعل ہوتی ہے۔ شارح کی بات تمام ہوگئی۔

تنبیہ:۔ احقر نے عبارت کا حل آپکے سامنے عرض کردیا مگر اس تقریر سے عجیب حیرت ہے۔ اولاً مجیب کے جواب سے حیرت ہے، پھر شارح کے اعتراض سے اگر امام ابوحنیفہؒ کا یہ فرمان مان لیا جائے پھر بھی اس سے استدلال درست نہ ہوگا کیونکہ حضرت امام صاحبؒ اس قدرت کے بارے میں فرمارہے ہیں جو مدارِ تکلیف ہے اور جو فعل کے کرنے سے پہلے انسان کے اندر ودیعت رکھدی گئی ہے یہی قوتِ عضلیہ جو نافرمانی میں کام کرتی ہے وہی عبادت و اطاعت میں کام کرے گی صرف تعلقات کا اختلاف ہے جو اختلافِ حقیقتِ شئی کو مستلزم نہیں ہے تو امام صاحبؒ قسم ثانی کے بارے میں فرماتے ہیں اور مجیبؒ اس کا مطلب لیا قسمِ اول کا، اسلئے مذکورہ ساری خرابیاں آتی چلی گئیں۔

ہم ماقبل میں بتاچکے ہیں کہ اس بحث میں شارح کا موقف کیا ہے، بہرحال اگر شارح ہی جواب کو رد کرنا چاہتے تھے تو یہی الزام فقیر کی رائے میں مناسب تھا کہ خروج عن البحث کا الزام نہ کرتے۔ کما اشرتُ الیہ۔ ورنہ شارح نے جو اعتراض کیا ہے وہ محلِ تامل ہو جائیگا جس کلام کو انھوں نے لغو قرار دیا ہے اس کی تاویل ہے مجیبؒ نفس قدرت اور قدرتِ متعلقہ بالفعل میں فرق کرنا چاہتے اور اس فرق کی عدم تسلیم حقائق کی تردید کے مرادف ہے اس لئے کہ درجہ تحقق اور ترتب آثار کے درمیان فرق واضح ہے اول ثانی پر مقدم بھی ہے اگرچہ تقدم زمانی نہ سہی کلمہ کو فقط درجۂ تحقق میں دیکھا جاسکتا ہے ورنہ ترتب کے درجہ میں وہ کلمہ یا اسم ہوگا یا فعل یا حرف۔ اسی طرح قدرت درجۂ تحقق میں ضدین میں سے کسی کے متعلق نہیں ہے اور ترتب میں دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہوگی بہرحال لغویت نہ رہی، قدرت کا آکر مؤثر ہونا یہ درجۂ ترتب ہے اور اس سے پہلے اگرچہ ثانی درجہ میں اس کا وجود ہے اور نہ اس کی تاثیر ہے جو تحقق کی کیفیات میں سے ہے مگر ترتب سے پہلے ایک تحقق کا درجہ ضرور ہے جیسے کلمہ میں عرض کیا گیا ہے اور جو مقارنِ فعل ہے وہ ترتب آثار کا درجہ ہے جو مع الفعل ہے اور درجۂ تحقق اس سے مقدم ہے لہٰذا تکلیف العاجز لازم نہیں آئے گی۔ یہ وہ باتیں ہیں جو شارح کے اعتراض پر کہی جاسکتی ہیں۔ میں بذاتِ خود یہاں اس تاویل کا بھی قائل نہیں بلکہ اصل وہی ہے جو عرض کیا گیا کہ یہ جواب موضوع سے

انحراف ہے: قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے، مسلّم الثبوت میں بھی اس پر کلام کیا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم الخ" اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

وَلایکلف العبد بما لیس فی وسعہ سواءٌ کان ممتنعاً فی نفسہ کجمع الضدین اوممکنا کخلق الجسم و اما ما یمتنع بناءً علی ان اللہ تعالی علم خلافہ او اراد خلافہ کایمان الکافر وطاعة العاصی فلا نزاع فی وقوع التکلیف بہ لکون مقدور المکلف بالنظر الی نفسہ ثم عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیہ بقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا والامر فی قولہ تعالی انبئونی باسماء ھؤلاء للتعجیز دون التکلیف وقولہ تعالی حکایةً ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا بہ لیس المراد بالتحمیل ھو التکلیف بل ایصال ما لا یطاق من العوارض الیھم۔

ترجمہ اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں ہوتا جو اسکی طاقت میں نہ ہو خواہ وہ بذات خود ممتنع ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم کا پیدا کرنا، اور بہر حال وہ فعل جو ممتنع ہے اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کو جانا یا اس کے خلاف کا ارادہ کیا جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت تو کوئی نزاع نہیں ہے تکلیف کے واقع ہونے میں اس کے ساتھ اسلئے کہ وہ مکلف کا مقدور ہے مکلف کیطرف نظر کرتے ہوئے، پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کیوجہ سے لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا اور امر اللہ تعالیٰ کے فرمان انبئونی باسماء ھؤلاء میں تعجیز کیلئے ہے نہ کہ تکلیف کیلئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطور حکایت کے ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا بہ، تحمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے بلکہ ان عوارض کا پہونچانا ہے جن کے تحمل کی طاقت نہ ہو۔

تشریح جو کام ایسے ہیں جنکی بندہ طاقت نہیں رکھتا ان کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم جو ممتنع بالذات ہو جیسے ضدین کو جمع کر دینا، قدیم کو حادث، اور حادث کو قدیم بنا دینا۔ دوسری قسم وہ ہے جو فی نفسہٖ تو ممکن ہے مگر اس کا صدور بندہ کیطرف سے ہو یہ ممتنع ہو جیسے اجسام کو پیدا کرنا فی نفسہٖ ممکن ہے مگر بندہ اس کام کو نہیں کر سکتا۔ تیسری قسم وہ ہے جو فی نفسہٖ بھی ممکن ہے اور بندہ سے اس کا وقوع بھی ممکن ہے مگر اللہ کا علم و ارادہ اس کے نہ ہونیکے ساتھ وابستہ ہو گیا ہو، جیسے ایمان ابوجہل اور ابولہب وغیرہ فی نفسہٖ بھی ممکن ہے بندہ سے اس کا وقوع ہو یہ بھی ممکن ہے مگر جب اللہ کا علم و ارادہ عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اب ایمان لانا محال ہے۔ اقسام ثلاثہ میں قسم ثالث ایسی ہے جس کا جواز بھی ہے اور بندہ اس کا مکلف بھی ہے اگرچہ من وجہ اس میں امتناع ہے مگر اسکا لحاظ

نہیں کیا جائیگا بلکہ لحاظ اس کا ہوگا کہ یہ بندہ کی زیر قدرت داخل ہے۔ لہٰذا بالاتفاق بندہ اس کا مکلف ہے اسکو تکلیف عاجز شمار نہیں کیا گیا اور قول ابو حنیفہؒ کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے اسکا مؤید ہے۔
پہلی قسم کی تکلیف کا بالاتفاق وقوع نہیں ہے اور نہ اس کا جواز ہے اگرچہ بعض حضرات نے اسکے جواز کی نسبت شیخ ابو الحسن اشعری کیطرف کی ہے۔ اور دوسری قسم اس کا بھی وقوع نہیں ہے رہا مسئلہ جواز کا تو اس میں اختلاف ہے اشاعرہ نے اسکو جائز قرار دیا ہے اور معتزلہ نے عدم جواز کا قول اختیار کیا ہے ماتریدیہ بھی اس مسئلہ میں یہی کہتے ہیں کہ جو چیز عقلاً قبیح ہو اس کا اللہ کیطرف انتساب درست نہیں۔
شیخ ابو الحسن اشعریؒ نے تکلیفِ محال کی صراحت نہیں کی لیکن انکی دو اصلوں کیوجہ سے انکی جانب نسبت کی گئی ہے، پہلی اصل یہ ہے کہ افعالِ عباد اللہ کے مخلوق ہیں بندہ کی قدرت کا ان میں تاثیر ی کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ قدرت مع الفعل ہوتی ہے نہ کہ فعل سے پہلے اور تکلیف فعل سے پہلے ہے نہ کہ فعل کے ساتھ، اس سے لوگوں نے یہ بات نکالی کہ ان کے قول کے مطابق تمام تکلیفاتِ شرعیہ تکلیف بالمحال میں داخل ہیں۔ فتدبر۔
جو کام بندہ کے بس میں نہیں ہے بندہ اس کا بالاتفاق مکلف نہیں ہے یعنی وہ افعال جو قسم اول یا ثانی سے متعلق ہیں۔ رہے افعال قسم ثالث ان کا بندہ بالاتفاق مکلف ہے (کما مر) اور تکلیف مالا یطاق کا وقوع نہیں، اس کی دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا۔

سوال:۔ اگر بات یہی ہے جو آپ فرما رہے ہیں تو اللہ نے فرشتوں کو ایسے کام کا مکلف کیوں بنایا تھا جس کی ان میں طاقت نہیں تھی جب ان کو فرمایا گیا تھا "اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ"؟

جواب:۔ یہ امر تعجیزی تھا نہ کہ تکلیفی۔

سوال:۔ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

جواب:۔ تکلیف کے اندر آمر مامور کے وقوع کو چاہتا ہے اور تعجیز کے اندر عدم وقوع سے راضی ہے تو یہاں فرشتوں کو حکم اس لئے تھا تاکہ ان پر انکی عاجزی ظاہر ہو جائے۔

سوال:۔ صحابہؓ کو حکم دیا گیا تھا کہ وساوس و خطرات کو روکیں اور انکو نہ آنے دیں، جب ان پر یہ بات شاق ہوئی تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو دعاء کا حکم دیا تو انھوں نے دعاء کی "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ" تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" تو اس سے تکلیف مالا یطاق کا وقوع ثابت ہوگیا؟

جواب:۔ آیت کریمہ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا الخ تحمیل سے مراد تکلیفِ شرعی نہیں ہے بلکہ مراد اس سے ان امورِ شاقہ کا آنا ہے جو انکی قوتِ تحمل سے خارج ہوں یعنی قحط اور بیماری، اور دشمنوں کا غلبہ

یعنی اس سوال سے مراد عوارضِ ثقیلہ سے امن مانگنا ہے۔ یہ شارح کے جواب کا حاصل ہے۔
تنبیہ:۔ اس آیت کی دو تفسیریں ہیں، ایک وہ جو شارح نے پیش کی ہے، دوسری وہ جو سائل نے پیش کی ہے اور کتبِ اصول کی مراجعت سے یہ بات منقح ہوتی ہے کہ شارح کا یہ کلام برمحل نہیں ورنہ اس آیت کو جوازِ تکلیف کی دلیل میں پیش کرنا چاہئے تھا کیونکہ دعا مانگنا جوازِ وقوع پر دال ہے۔ فتدبر

وانما النزاع فی الجواز فمنعته المعتزلة بناءً علی القبح العقلی وجوزہ الاشعری لانہ لایقبح من اللہ تعالیٰ شیءٌ۔

ترجمہ: اور نزاع جواز میں ہے تو معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے قبح عقلی پر بناء کرتے ہوئے، اور اشعری نے اسکو جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی قبیح نہیں ہے۔

تشریح: یعنی عدمِ وقوعِ تکلیف میں تو سب کا اتفاق ہے لیکن جواز کا اختلاف ہے یعنی اللہ تعالےٰ اگر محال کا مکلف بنا دیتا تو یہ جائز تھا کہ نہیں۔ اشعری اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔ اشعری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ مالکِ مختار ہے اپنی ملک میں جو چاہے اس کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔ معتزلہ نے کہا کہ تکلیف عاجز عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبائح سے منزہ ہیں۔ ماتریدیہ اور معتزلہ نے عقلی کی اللہ کی جانب نسبت کو جائز قرار نہیں دیا۔

وقد یستدل بقولہ تعالیٰ لایکلف اللہ نفسًا الا وسعہا علی نفی الجواز۔

ترجمہ: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے جواز کی نفی پر اللہ کے فرمان " لایکلف اللہ نفسا اِلّا وُسْعَہا" سے۔

تشریح: یعنی معتزلہ نے مذکورہ آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف مالایطاق" کا عدمِ جواز اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ کیسے؟ اس کی وضاحت شارح نے آگے کی ہے۔ وتقریرہٗ الخ سے سنئے!

وتقریرہ انہ لو کان جائزًا لما لزم من فرض وقوعہ محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقیقًا لمعنی الملزوم لکنہ لو وقع لزم کذب کلام اللہ تعالیٰ وھو محالٌ

ترجمہ اور اس استدلال کی تقریر یہ ہے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالہ کو واجب کرتا ہے لزوم کے معنی کو ثابت کرنے کیلئے لیکن اگر تکلیف واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔

تشریح معتزلہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے فرمایا لایکلف اللہ نفسًا اِلّا وُسْعَھَا اس کے باوجود اگر تکلیف مالایطاق کا وقوع ہو جائے تو اللہ کا کلام کاذب ہوگا اور یہ باطل ہے ایک اصول یہ بھی مقرر ہے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالہ کا مستلزم ہے کیوں؟ اس لئے کہ اگر صرف لازم ہی محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز و ممکن ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ملزوم بغیر لازم کے پایا گیا حالانکہ یہ لزوم کے منافی ہے۔ تو یہاں ایک لازم ہے اور ایک ملزوم، لازم کذب کلام الٰہی ہے اور ملزوم تکلیف کا جواز و امکان ہے اور دوسرا اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز ممکن و جائز ہوتی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور یہاں آرہا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تکلیف کا جواز نہیں ہے ورنہ اسکے وقوع سے محال لازم نہ آتا۔

وھٰذہٖ نکتۃ فی بیان استحالۃ کل ما یتعلق علم اللہ وارادتہ واختیارہ بعدم وقوعہ

ترجمہ اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فعل کے استحالہ کے بیان میں کہ اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ و اختیار جس کے عدم وقوع کے ساتھ متعلق ہو جائے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے جو تقریر کی ہے یہ ایسا خطرناک پائنٹ ہے کہ جس سے ہر اس فعل کا استحالہ ثابت کیا جا سکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علمِ الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق ہو جائے، یعنی کہا جا سکتا ہے کہ ابوجہل سے عدم ایمان کے ساتھ علمِ الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق ہے اس کے باوجود بھی اگر ابوجہل ایمان لائے تو محال ہے کیونکہ اس کے علم وارادہ کی مخالفت ہوگی تو لازم محال لہٰذا ملزوم بھی محال ہوگا اور محال کا بندہ مکلف نہیں ہوتا لہٰذا ابوجہل ایمان کا مکلف نہیں ہے۔ اس بحث کے شروع میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ قسم ثالث کا بندہ مکلف ہے شارح بھی اس نکتہ کا حل پیش کر رہے ہیں، فرماتے ہیں:

وحلھا ان لانسلم کل ما یکون ممکنًا فی نفسہٖ لایلزم من فرض وقوعہ محالٌ وانما یجب ذٰلک لو لم یعرض لہٗ الامتناع بالغیر والا لجاز ان یکون لزوم المحال بناءً علی الامتناع بالغیر

ترجمہ اور حل اس نکتہ کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہٖ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت واجب ہو سکتا ہے اگر اس کو امتناع بالغیر عارض نہ ہو ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بناء کرتے ہوئے امتناع بالغیر پر۔

تشریح شارح یہاں سے معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ محال ہی کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آئے اور ممکن کے وقوع کو کرنے سے محال لازم نہ آئے یہ بات تسلیم نہیں۔ بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود ممکن ہے مگر وہ غیر کیوجہ سے ممتنع ہو گئی اس کا وقوع ماننے میں بھی محال لازم آئیگا۔ لہٰذا آپ کا استدلال درست نہیں ہے کیا اس کی کوئی مثال ہے؟ جی ہاں سنئے!

الا تری ان اللہ تعالیٰ لما اوجد العالم بقدرتہٖ واختیارہٖ فعدمہٗ ممکن فی نفسہٖ مع انہٗ یلزم من فرض وقوعہٖ تخلف المعلول عن علتہ التامۃ وھو محالٌ والحاصل ان الممکن لا یلزم من فرض وقوعہٖ محالٌ بالنظر الیٰ ذاتہٖ واما بالنظر الیٰ امرٍ زائدٍ علیٰ نفسہٖ فلا نسلم انہٗ لا یستلزم المحالَ۔

ترجمہ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جبکہ عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے پیدا فرمایا تو اس کا عدم فی نفسہٖ ممکن ہے باوجودیکہ اس کا وقوع ماننے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کے ماننے سے محال لازم نہیں آتا ذات ممکن کیجانب لحاظ کرتے ہوئے اور بہر حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

تشریح شارح پہلے فرما چکے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آسکتا ہے اگر وہ ممتنع بالغیر ہو گیا ہو جیسے عالم اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت و اختیار سے بنایا ہے اور ہر مقدور و مخلوق ممکن ہوتا ہے تو عالم ممکن فی نفسہٖ ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہٖ ممکن ہے لیکن ایک وقت متعین تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ ارادہ اور قدرتِ الٰہی کا تعلق ہو گیا تو اس کا عدم ممتنع بالغیر ہو گیا اور اس کے عدم کو ماننا محالہ کو مستلزم ہوگا، کیوں کہ علتِ تامہ سے معمول کا تخلف جائز نہیں اور معلول عالم ہے اور علت تامہ اللہ کا ارادہ اور اس کی قدرت ہے تو دیکھئے کہ یہاں ممکن فی نفسہٖ کے وقوع کو ماننے سے محال لازم آرہا ہے لہٰذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال لازم آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ملزوم کے اوپر بھی سرے سے محال کا حکم جاری کر دیا جائے لہٰذا آیت کریمہ سے معتزلہ کا استدلال مذکور درست نہیں ہے۔ الحاصل الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ ہماری

گذشتہ تقریرات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکن کے دو رُخ ہیں (۱) اس کی ذات کو دیکھنا (۲) اس زائد شئ کو دیکھنا جو اسکو عارض ہوگئی ہے یعنی امتناع بالغیر، تو ہر رخ کا حکم بھی جداگانہ ہوگا۔ پہلے رخ کا حکم یہ ہے کہ اس اعتبار سے اگر اس کا وقوع مان لیا جائے تو خرابی لازم آئیگی۔ شارح نے تلویح میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ دیکھئے تلویح ص۴۵۶

وما یوجد من الألم فی المضروب عقیب ضرب انسان والانکسار فی الزجاج عقیب کسر انسان قید بذلک لیصلح محلاً للخلاف فی انہ ہل للعبد فیہ صنع ام لا وما اشبہہ کالموت عقیب القتل کل ذلک مخلوق اللہ تعالیٰ لما مرّ من ان الخالق ھو اللہ تعالیٰ وحدہ وان کل الممکنات مستندۃ الیہ بلا واسطۃ۔

ترجمہ اور جو درد مضروب میں پایا جاتا ہے کسی انسان کے مارنیکے بعد اور جو ٹوٹن شیشہ میں پائی جاتی ہے کسی انسان کے توڑنیکے بعد اس کی قید لگادی تاکہ اس بارے میں اختلاف کا محل بن سکے کہ کیا اس میں بندہ کا کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہے جیسے موت قتل کے بعد یہ سب اللہ کی مخلوق ہیں اس دلیل کیوجہ سے جو گذر چکی کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور یہ تمام ممکنات بلا واسطہ اللہ کی جانب مستند ہیں۔

تشریح ما قبل میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ بندہ اپنے افعال کا صرف کاسب ہے، اور خالق اللہ تعالیٰ ہے اور جملہ کاموں میں تاثیری دخل براہِ راست اللہ تعالیٰ کا ہے آگ میں جلانے کی تاثیر نہیں بلکہ اللہ جلاتا ہے ورنہ ابراہیم علیہ السلام بھی جل گئے ہوتے۔ خیر یہاں بحث یہ ہے کہ کچھ کام تو وہ ہیں جن کو بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے جیسے ہاتھ کو حرکت دینا اور کچھ ایسے ہیں جو اس کے ان افعال کے بعد معرضِ ظہور میں آتے ہیں جنکو اس نے بطریقِ مباشرت کیا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی اور تالے کی حرکت۔ تو اول کو بطریق مباشرت اور ثانی کو تولید سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو جب بندہ پہلے افعال ہی کا خالق نہیں تو متولدات کا خالق بدرجۂ اولیٰ نہیں ہوسکتا۔ اب رہا متولدات کے مسئلہ میں کاسب ہونیکا تو ہم نے یہاں آگے آکر کسب کا بھی انکار کیا ہے اور کہا کہ اس کا اختیار اور کسب افعالِ مباشرت تک تھا۔ آگے سب کچھ ختم ہے نہ خلق ہے اور نہ کسب ہے۔ جب کوئی انسان دوسرے کو ماریگا تو اسکو چوٹ لگے گی درد ہوگا۔ ایسے ہی جب کسی چیز کو توڑے گا تو وہ ٹوٹ جاتی ہے تو ضرب اور کسر کا وہ مباشر ہے۔ اب رہی چوٹ اور ٹوٹ جانا تو وہ بندہ کا فعل نہیں ہے۔ ایسے ایک تو ہے قتل کرنا یہ تو بندہ کا فعلِ اختیاری ہے جس کا وہ کاسب ہے اور اس کے بعد موت کا واقع ہو جانا یہ بندہ کا فعل نہیں۔ موت کے واقع کرنیکا وہ نہ خالق ہے نہ کاسب ہے۔

اسی مسئلہ کو مصنف نے اس عبارت میں بیان فرمایا ہے جس پر شارح نے کچھ اضافہ کیا ہے۔ ایک تو انھوں نے دو دلیلیں پیش کیں، پہلی دلیل "من ان الخالق الخ" اور دوسری "دان کل الممکنات الخ" تو دوسری دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ احراق بلا واسطہ اللہ کا فعل ہے۔

سوال:۔ شارح نے ان دونوں دلیلوں کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ یہ ماقبل میں گذر چکی ہیں حالانکہ دوسری دلیل ماقبل میں نہیں گذری؟

جواب:۔ جی ہاں صراحۃً یہ دلیل نہیں گذری لیکن ایسی عبارت گذر چکی جو اس مفہوم کو مفید ہے یعنی "لایخرج من علمہ وقدرتہ شئ"۔

دوسری بات شارح نے یہ کہی "وقید بذلک الخ" یہاں سے وہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اگر مصنف یہ فرما دیتے تو کہ "ومایوجد من الالم فی المضروب مخلوق اللہ" تو کافی تھا "عقیب ضرب انسان" کی قید کیوں لگائی ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ یہ مسئلہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا محل بن سکے کیوں کہ اگر اللہ بلا واسطہ کسی چیز کو توڑے اور تکلیف پہونچائے اس میں باتفاق فریقین انسان کا کوئی دخل نہیں ہے فریقین کا جھگڑا صرف اس وقت ہے جبکہ کوئی انسان کسی کو مارے اور اسکو چوٹ لگے اور انسان توڑے اور وہ ٹوٹ جائے تو مولد میں یعنی الم اور انکسار میں بندہ کا کچھ دخل ہے یا نہیں۔ ہم ثانی کے اور معتزلہ اول کے قائل ہیں اسلئے یہ قید لگائی ہے۔

والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح۔

ترجمہ اور معتزلہ نے جب کہ بعض افعال کی نسبت اللہ کی جانب کی ہے تو انھوں نے کہا کہ اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کیواسطے کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور تولید کے معنی یہ ہیں کہ فعل اپنے فاعل کے لئے دوسرا فعل ثابت کردے جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے۔

تشریح ماقبل میں گذر چکا ہے کہ معتزلہ بندہ کو اس کے افعال اختیاریہ کا خالق مانتے ہیں لہذا ان کے افعال سے اگر دوسرا فعل معرض ظہور میں آئے تو وہ اس کا خالق بھی بندہ ہی کو سمجھتے ہیں بس مباشرت اور تولید کا فرق کرتے ہیں جو فعل بندہ سے بلا واسطۂ فعل آخر صادر ہو وہ بطریق مباشرت ہے اور اگر بواسطۂ فعل آخر ہو تو وہ بطریق تولید ہے بندہ کے جو افعال غیر اختیاری ہیں وہ باتفاق فریقین اللہ کے

پیدا کردہ ہیں جیسے مرتعش کی حرکت۔

فالالم یتولد من الضرب والانکسار من الکسر ولیسا مخلوقین للّٰہ تعالیٰ وعندنا الکل بخلق اللّٰہ تعالیٰ۔

ترجمہ پس درد ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور ٹوٹ جانا کسر سے ہوتا ہے اور یہ دونوں اللہ کے مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں۔

تشریح یعنی ہمارے نزدیک مذکورہ مولّدات اللہ کے مخلوق ہیں اور معتزلہ کے نزدیک ان کا خالق اللہ نہیں ہے بلکہ بندہ ان کا خالق ہے۔

لاصنع للعبد فی تخلیقہ والاولیٰ ان لایقید بالتخلیق لان مایسمونہ متولدات لاصنع للعبد فیہ اصلاً اما التخلیق فلاستحالتہ من العبد واما الاکتساب فلاستحالۃ اکتساب مالیس قائماً بمحل القدرۃ ولھذا لایتمکن العبد من عدم حصولھا بخلاف افعالہ الاختیاریۃ۔

ترجمہ کوئی دخل نہیں ہے بندہ کا اسکی تخلیق میں اور اولیٰ یہ تھا کہ مصنفؒ تخلیق کی قید نہ لگاتے اس لئے کہ معتزلہ جنکو متولدات کہتے ہیں اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے بہرحال تخلیق تو اس کے استحالہ کیوجہ سے بندہ سے، اور بہرحال اکتساب تو اس چیز کے اکتساب کے محال ہونیکی وجہ سے جو محل قدرتِ کاسب کے ساتھ قائم نہیں ہے اور اسی وجہ سے بندہ اس کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے، بخلاف اپنے افعالِ اختیاریہ کے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ مولّدات جنکا تذکرہ چل رہا ہے (الم اور انکسار اور موت) انکی تخلیق میں بندہ کا کچھ دخل نہیں ہے کیوں کہ ان کا خالق اللہ ہے۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ جب بندہ مولدات کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب، تو مصنفؒ نے فی تخلیقہ کی قید لگا کر اچھا نہیں کیا اس لئے کہ اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ان کی تخلیق میں تو دخل ہے نہیں البتہ بندہ ان کا کاسب ہے حالانکہ یہاں ہم نے بندہ کو کاسب بھی نہیں مانا بس وہ یہ کہہ دیتے کہ لاصنع فیہ للعبدِ تو کافی تھا۔ اب رہا یہ سوال کہ بندہ ان کا خالق اور کاسب کیوں نہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ خالق تو اس لئے نہیں کہ بندہ کا خالق ہونا محال ہے۔ خالق بس اللہ تعالیٰ ہے اور کاسب کیوں نہیں؟ کاسب اسلئے نہیں کہ ماقبل میں خلق اور کسب کے درمیان فرق گذر چکا ہے کہ کسب کا مظہر ذاتِ کاسب ہوتی ہے اور یہاں الم اور انکسار ذاتِ ضارب اور کاسر میں نہیں، بلکہ ان کا قیام مضروب اور مکسور میں ہے تو اگر یہاں بندہ کا دخل مانا جائے تو اس پر خلق کی تعریف صادق آجائیگی حالانکہ اس کا خالق ہونا محال ہے۔

سوال :۔ مولدات میں بندہ کا دخل کیوں نہیں مانا گیا ؟
جواب :۔ اگر مولدات میں بندہ کا دخل ہوتا تو ان کے معرض ظہور میں نہ لانے پر اسکو قدرت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں، مارنے کے بعد چوٹ نہ لگے، اور کسر کے بعد انکسار نہ ہو، گولی مارنیکے بعد موت واقع نہ ہو اس پر بندہ کو کوئی قدرت نہیں ہے اور اپنے افعالِ اختیاریہ میں اس کو یہ اختیار ہوتا ہے جب چاہے ان سے رُک جائے، اس سے پتہ چل رہا ہے کہ مولدات بندہ کی زیر قدرت داخل نہیں ہیں
سوال :۔ اگر کوئی آدمی اپنے ہی کو مارے تو چوٹ لگے گی، تو اس چوٹ کا کاسب تو بندہ ہی کو کہنا چاہئے کیونکہ چوٹ محلِ قدرت میں ہے ؟
جواب :۔ بندہ اس کا بھی کاسب نہیں اسلئے کہ قدرت متجزّی ہے تو ضرب اور قوت سے ہے اور درد سے متاثر دوسرا محل ہے۔ فتدبر
سوال :۔ انسان غور وفکر کرتا ہے جس کے نتیجہ میں علم کا حصول ہو جاتا ہے تو اس مولد میں بندہ کو کاسب ہونا چاہئے کیونکہ کسب کی تعریف صادق ہے ؟
جواب :۔ محققین نے قوی باطنیہ کی بھی تقسیم کی ہے تو فاعل اور قدرت ہے اور علم کا مخزن دوسری قوت ہے

وَالمقتولُ مَيِّتٌ بأجَلِہ اى الوقت المقدر لموتہ لاكمازعم بعض المعتزلۃ من ان اللّٰہ تعالىٰ قد قطع عليہ الاجل لنا ان اللّٰہ تعالىٰ قد حكم بآجال العباد علىٰ ما علم من غير تردد وبانہ اذا جاء اَجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون۔

ترجمہ اور مقتول اپنے وقت پر مرتا ہے یعنی اسوقت جو اس کی موت کیلئے مقدر تھا، ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ قاتل نے اس پر اس کی مدت کو ختم کر دیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اجلوں کا فیصلہ فرمادیا، اس تفصیل کے مطابق جسکو بغیر تردد کے اس نے جانا اور فیصلہ کیا اس طریقہ پر کہ جب بندوں کا وقتِ مقررہ آئیگا تو نہ وہ کچھ مؤخر ہو سکتے اور نہ مقدم۔
تشریح معتزلہ کہتے ہیں کہ مقتول اپنے وقتِ مقررہ پر نہیں مرا بلکہ اس کی زندگی ابھی اور تھی لیکن قاتل نے اس کی اجل اور اس کے وقتِ مقرر کو ختم کر دیا۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مقتول اپنے وقتِ مقررہ پر مرتا ہے اللہ نے اس کی اتنی ہی حیات مقدر کی تھی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ پہلے بندوں کی حیات و موت کا فیصلہ کر چکا ہے اور قرآن سے ثابت ہے کہ جب وقتِ مقررہ آتا ہے نہ اس میں کچھ تاخیر ہو سکتی ہے اور نہ تقدیم ہو سکتی ہے بلکہ اپنے وقتِ مقرر پر موت آجائے گی۔
تنبیہ :۔ اجل کے معنیٰ وقت، مدت، اور کسی چیز کا منتہا۔ یہاں آخری معنیٰ مراد ہیں۔ یہاں انتہا رحیات

کو اجل کہا گیا ہے۔ شرح عقائد کے نسخوں میں یہاں عبارت اس طرح ہے" ان اللہ تعالیٰ قد قطع علیہ الاجل" جس میں مطلب خلط تھا شاید یہ ناسخین سے غلطی ہوئی ہے۔ صحیح عبارت یہی ہے جو میں نے لکھی ہے من ان الخ

واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه۔

ترجمہ اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے ان احادیث سے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلہ میں کہ بعض طاعات عمر میں اضافہ کرتی ہیں اور استدلال کیا ہے اس طریقہ کہ اگر مقتول اپنے وقت مقرر پر مرتا تو قاتل مذمت اور سزا اور دیت اور قصاص کا مستحق نہ ہوتا اسلئے کہ مقتول کی موت نہ قاتل کے خلق سے ہے اور نہ اس کے کسب سے۔

تشریح یہاں سے معتزلہ کے دلائل بیان کر کے ان کا جواب دیں گے، ان کے مستدلات دو ہیں۔
(۱) حدیث میں ہے لا یرد القضاءَ الا الدعاءُ ولا یزیدُ فی العمر الا البر رواہ الترمذی۔
اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دعاء اور نیکی سے عمر میں تبدیلی ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی قیاس کرنا چاہئے کہ یہ اس کا وقت مقرر نہیں بلکہ قاتل کے قتل سے وہ مر گیا۔
اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے لہٰذا اگر مقتول اپنے وقت مقرر پر مرتا تو قاتل پھر مجرم کیوں ہوتا، کیوں دنیا میں وہ مستحق مذمت ہوتا اور آخرت میں مستحق سزا کیوں ہوتا اور قتل خطاء میں اس پر دیت کیوں واجب ہوتی اور قتل عمد میں اس پر قصاص کیوں واجب ہوتا جبکہ مقتول کی موت میں نہ قاتل کا خلق ہے اور نہ کسب ہے۔ یہ دونوں دلیلیں بتا رہی ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقرر سے پہلے مر گیا ہے۔ اسی لئے تو قاتل مجرم ہے۔

تنبیہ:۔ ہم درس سراجی میں اقسام قتل پر مفصل گفتگو کر چکے ہیں، دیکھ لیجئے!

والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناءً على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة۔

ترجمہ اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ اس طاعت کو نہیں کرے گا اور

اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کو اس طاعت کی جانب منسوب کر دیا، بناء کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم پر کہ اگر وہ طاعت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔

تشریح یہ شارح نے معتزلہ کے پہلے استدلال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں جو آیا درست ہے مگر علم الٰہی میں پہلے سے سب کچھ موجود ہے اس کی اطاعت وعبادت بھی موجود ہے پہلے ہی سے اس کا حساب لگا کر اس کی پوری عمر لکھی ہوئی ہے اب اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی، بالفاظ دیگر ہم ترتب آثار کے درجہ سے گفتگو کر رہے ہیں یہاں کمی بیشی نہیں ہوسکتی اور کمی وبیشی جو حدیث سے مفہوم ہو رہی ہے تو اس کا تعلق درجۂ تحقق سے ہے لہٰذا کچھ تعارض نہیں ہوا۔

تنبیہ:۔ بعض حضرات نے اس مقام پر جو تقدیر مبرم اور معلق کی بحث چھیڑی ہے وہ سب مردود ہے اور خرافات ہے اس کے فیصلوں میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ فتدبر۔

وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل فعل القاتل كسبًا وان لم يكن خلقًا۔

ترجمہ اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ سزا اور ضمان کا وجوب قاتل پر امر تعبدی ہے اس کے منہی عنہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور اس فعل کا کسب کرنے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ جس کے بعد بطریق جری عادت موت کا خلق فرما دیتے ہیں اسلئے کہ قتل باعتبار کسب قاتل کا فعل ہے اگرچہ باعتبار خلق کے نہیں ہے۔

تشریح دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مقتول اگرچہ اپنے وقت مقرر پر مرا ہے لیکن قاتل اسلئے مجرم ہے کہ اس نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس سے اللہ نے منع فرما دیا اور جس پر بڑی سخت وعید وارد ہوتی ہے جیسے ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاءه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعدله عذابًا عظيمًا (وسیأتي تفصیله)

سوال:۔ یہ تو درست ہے مگر اس کا جرم تو بتاؤ؟

جواب (۱):۔ یہ امر تعبدی ہے۔ **جواب (۲)**:۔ ارتکاب منہی کی وجہ سے مجرم ہے یعنی اس نے ایسے فعل کا کسب کیا ہے کہ جس کے بعد عادۃ اللہ موت کے خلق کرنے کی ہے تو یہ خلق موت کا سبب بنا اسلئے مجرم ہے۔

سوال:۔ قتل کا خالق بھی تو اللہ ہے لہٰذا پھر بھی مجرم ثابت نہیں ہوتا؟

جواب:۔ جی ہاں قتل کا خالق تو ہے مگر قاتل اس کا کاسب تو ہے جس کی بنیاد پر بندہ مجرم ہوا کرتا ہے

تنبیہ:۔ شارح کے کلام کا ظاہری طرز یہ بتا رہا ہے کہ یہ سب ایک دلیل ہے حالانکہ امر تعبدی ہونا الگ

مستقل دلیل ہے۔ فرمان باری لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْئَلُوْنَ جس پر دال ہے اور بندہ کا یہاں کسب قبیح کرنا اور اس پر مجرم ہونا الگ ایک دلیل ہے ورنہ لارتکابہ الخ کو امر تعبدی کی دلیل قرار دینا غیر مناسب ہے ممکن ہے کہ عبارت شارح کی اس طرح ہو او لارتکابہ الخ اور ناسخین کی غلطی سے ہمزہ رہ گیا ہو۔ اب بات صاف ہو جائیگی کہ یہ علیحدہ علیحدہ دلیلیں ہیں یا ممکن ہے کہ شارح نے ان دونوں دلیلوں کو اس لئے ایک ساتھ جمع کر دیا ہو کہ یہ ایسا امر تعبدی نہیں جسکو خالص تعبدی کہا جائے جو مقتضاء عقل سے خارج ہو ورنہ خالص عقلی ہے

جواب فقہیں: ———— قاتل اپنے ارادہ کیوجہ سے ماخوذ ہوا ہے اس کا ارادہ یہی تھا کہ اس کو مارا جائے۔ اسی وجہ سے تبدیل ارادہ کی صورت میں احکام شرعیہ بھی جداگانہ ہیں کہیں قصاص اور کہیں دیت ہے ہر حکم کی حکمت جداگانہ ہے۔ کتب فقہ کی شروحات میں اس کی تفاصیل موجود ہیں۔

وَالمَوت قائمٌ بالمیت مخلوق اللہ تعالیٰ لاصنع للعبد فیہ تخلیقاً ولا اکتساباً ومبنی ھٰذا علیٰ ان الموت وجودی بدلیل قولہ تعالیٰ خَلَقَ المَوتَ وَالحَیٰوۃَ والاکثرون علیٰ انہٗ عدمی ومعنی خالق الموت قدَّرہٗ۔

ترجمہ اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے نہ باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار اکتساب کے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی دلیل ہے خَلَقَ المَوْتَ وَالحَیٰوۃَ اور اکثر متکلمین اس بات پر ہیں کہ موت عدمی ہے اور خلق الموت کے معنیٰ قدّرہ کے ہیں۔

تشریح اولاً یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ خلق موجودات کا ہوتا ہے اور جو چیز معدوم ہو اسکو مخلوق سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رکھئے کہ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے اسکو وجودی قرار دیا ہے اور اس کی تعریف اس طرح کی ہے "الموت کیفیۃ وجودیۃ یخلقہا اللہ تعالیٰ فی الحی" اور جن لوگوں نے عدمی کہا ہے انھوں نے اس طرح تعریف کی ہے "الموت عدم الحیٰوۃ عما من شانہٖ ان یکون حیّاً" بعض نے اس طرح تعریف کی ہے: عدم الحیٰوۃ عما اتصف بہا۔

جب اتنی بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ موت ایک عرض ہے جس کا قیام میت کے ساتھ ہے، بندہ نہ موت کا خالق ہے اور نہ کاسب، جنکی وجوہات پہلے سبق میں گذر چکی ہیں۔ موت کا قیام میت کے ساتھ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ اسکو وجودی چیز قرار دیا جائے اور اس وقت میں اسکو مخلوق سے تعبیر کیا جائے گا ورنہ عدم کے ساتھ خلق کا تعلق نہیں ہوتا۔ اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ اسکو مخلوق اور

قائم بالمیت اسوقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اسکو وجودی مانا جاتے اور قرآن سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے جیسے فرمان باری ہے خلق الموت والحیٰوۃ۔ اس سے معلوم ہوا کہ موت مخلوق اللہ ہے تو پھر وہ وجودی بھی ہوگی اور اس کا میت کے ساتھ قیام بھی ہوگا مگر اکثر متکلمین موت کو عدمی قرار دیتے ہیں اور یہ حضرات اس آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلق قدّر کے معنیٰ میں ہے۔ اب آیت کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ موت اور حیات کو مقدر فرما دیا اور تقدیر کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

وَالاجل وَاحِدٌ لا کما زعم الکعبی ان للمقتول اجلین القتل والموت وانہ لو لم یقتل لعاش الیٰ اجلہ الذی ھو الموت ولا کما زعمت الفلاسفۃ ان للحیوان اجلًا طبیعیًا وھو وقت موتہ بتحلل رطوبتہ وانطفاء حرارتہ الغریزیتین واجلًا اخترامیۃ بحسب الاٰفات والامراض۔

ترجمہ اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کعبی نے گمان کیا ہے کہ مقتول کی دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت، اور اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کی ایک تو اجل طبیعی ہے اور وہ اسکی موت کا وقت ہے اس کی فطری رطوبت متحلل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانیکی وجہ سے، اور ایک اجل اخترامی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے اس پر اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اتفاق ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک اس وقت مقرر سے ایک سکنڈ بھی تقدیم نہیں ہو سکتی معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ تقدیم جائز ہے جیسے مقتول میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وقت اس کا مقرر ہے لیکن وہ وقت سے پہلے مرگیا۔

معتزلہ میں سے ایک ابوالقاسم بلخی ہے اس کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت۔ اس کا خیال یہ ہے کہ قتل بندہ کا فعل ہے اور موت اللہ کا فعل ہے تو وہ مقتول کو میت قرار نہیں دیتا اور اس کا خیال ہے کہ اگر مقتول کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے وقت مقررہ تک زندہ رہتا۔ اور فلاسفہ کا خیال ہے کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجل ہیں، ایک اجل طبعی، دوسرے اجل اخترامی اور انھوں نے کہا کہ اجل طبعی انسان کی ایک سو بیس سال ہوتی ہے کیونکہ اس عمر میں آکر طبعی طور سے اس کی فطری رطوبت اور فطری حرارت کا زوال ہو جاتا ہے اور حرارت و رطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہیں جیسے گاڑی میں پٹرول اور چراغ میں مٹی کا تیل وغیرہ کہ جب تک پٹرول ہے تو گاڑی چلتی رہے گی اور جبتک

تیل ہے تو چراغ جلتا رہے گا ورنہ جو حال ہوتا ہے وہ آنکھوں دیکھا ہے۔ اور اجل اخترامی یہ ہے کہ کوئی ناگہانی آفت یا بیماری آکر سلسلۂ حیات کو ختم کردے جیسے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا دیوار اوپر گر گئی یا ایکسیڈنٹ ہوگیا وغیرہ وغیرہ، ہم ان تمام باتوں کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وقت مقرر سب کا ایک ہے جس وقت اور جس جگہ اور جس کیفیت کے ساتھ مقرر ہے اس سے تخلف نہیں ہو سکتا۔

وَالحَرَامُ رِزقٌ لان الرزق اسمٌ لما یسوقہ اللہ تعالیٰ الی الحیوان فیاکلہ وذٰلک قد یکون حلالاً وقد یکون حراماً وھٰذا اولی من تفسیرہٖ بما یتغذی بہ الحیوان لخلوہٖ عن معنی الاضافۃ الی اللہ تعالیٰ مع انہٗ معتبر فی مفہوم الرزق۔

ترجمہ اور حرام رزق ہے اسلئے کہ رزق نام ہے اس چیز کا جسکو اللہ تعالیٰ بھیجے حیوان کیطرف پس وہ اسکو کھالے، اور یہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام، اور یہ تفسیر اولیٰ ہے رزق کی اس تفسیر سے جو بایں الفاظ ہے مَا یتغذیٰ بہ الحیوانُ (جس کے ذریعہ حیوان غذا حاصل کرے) اس کے خالی ہونیکی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی جانب سے اضافت کے معنیٰ سے حالانکہ یہ (اللہ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ حرام کو رزق کہا جائیگا یا نہیں معتزلہ نے اس کا انکار کیاہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرام بھی رزق ہے۔ یہاں شارح رزق کی دو تفسیر بیان فرماتے ہیں پہلی تفسیر الرزق اسمٌ لمَا یسُوقہ اللہ تعالیٰ الی الحیوان فیا کلہ یعنی وہ چیز رزق کہلاتی ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کیلئے مہیا فرمائی ہے اور حیوان اسکو کھاتا ہے۔ جب اس تعریف پر غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ تعریف جسطرح حلال پر صادق آتی ہے اسی طرح حرام کے اوپر بھی صادق آتی ہے۔

اور دوسری تفسیر یہ ہے الرزق مایتغذی بہ الحیوان رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے شارح فرماتے ہیں کہ دوسری تعریف سے پہلی تعریف اچھی ہے کیونکہ دوسری تعریف میں رزق کی اضافت اللہ تعالیٰ کیطرف نہیں کی گئی حالانکہ رزق کی تعریف میں اضافت الی اللہ معتبر ہے۔

وعند المعتزلۃ الحرام لیس برزق لانھم فسروہ تارۃً بمملوک یاکلہ المالک وتارۃً بما لا یمنع من الانتفاع بہ وذٰلک لایکون الاحلالاً لکن یلزم علی الاول ان لا یکون ما تاکلہ الدواب رزقاً وعلی الوجھین ان من اکل الحرام طول عمرہٖ لم یرزقہ اللہ تعالیٰ اصلاً ـــــــ

ترجمہ اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے اسلئے کہ انھوں نے کبھی رزق کی تعریف ایسے کی ہے مملوک یا کلہ المالک اور کبھی ایسے کی ہے مالا یمنع من الانتفاع بہ اور یہ نہیں ہوگا مگر حلال۔ لیکن پہلی تعریف پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جسکو چوپائے کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں تفسیروں پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جس نے عمر بھر کھایا اسکو اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق نہیں دیا۔

تشریح یعنی معتزلہ نے حرام کو رزق نہیں کہا اسلئے کہ انھوں نے رزق کی دو تفسیریں کی ہیں پہلی تفسیر "مملوک یاکلہ المالک" یعنی ایسا مملوک کہ جس کو مالک کھائے۔ اور حرام پر مملوک کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ "مالایمنع من الانتفاع بہ" یعنی شریعت جسکے انتفاع سے نہ روکے۔ اور حرام سے شریعت روکتی ہے لہٰذا وہ رزق نہ ہوگا۔
اب شارح معتزلہ پر دو اعتراض کریگا، کہتے ہیں کہ چوپائے کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے لہٰذا رزق کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ چوپائے جس چیز کو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں، اور دونوں تعریفوں پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جو شخص تمام زندگی حرام کھاتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق نہیں دیا، حالانکہ یہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔ فرمان باری ہے "ومامن دابۃٍ فی الارض الا علی اللہ رزقہا"

ومبنی ھذا الاختلاف علی ان الاضافۃ الی اللہ تعالیٰ معتبرۃ فی معنی الرزق وانہ لا رازق الا اللہ وحدہ وان العبد یستحق الذم والعقاب علی اکل الحرام وما یکون مستندًا الی اللہ تعالیٰ لا یکون قبیحًا ومرتکبہ لا یستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلک لسوء مباشرۃ اسبابہ باختیارہ۔

ترجمہ اور اس اختلاف کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب اضافت معتبر ہے، رزق کی تفسیر میں اور اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی رازق نہیں اور اس پر کہ بندہ حرام کھانے پر مستحق مذمت اور سزا ہوتا ہے اور جو چیز اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہوگی وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اس کے اسباب کی مباشرت کی برائی کیوجہ سے ہے اپنے اختیار سے۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد کہ حرام رزق ہے یا نہیں تین مقدمات پر ہے۔
پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانیوالا مستحق عذاب ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی اضافت اللہ کیطرف ہوتی ہے اسکی وجہ سے عذاب نہیں ہوگا۔

ہمیں صرف تیسرے مقدمہ سے اختلاف ہے، اسی وجہ سے شارح نے صرف تیسرے ہی مقدمہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حرام کھانیکی وجہ سے مستحق مذمت اور سزا ہے اس لئے کہ اللہ نے جو کچھ کیا وہ خلق ہے اور خلق ہر چیز کا حسن ہوتا ہے اور بندہ نے جو کچھ کیا وہ کسب ہے اور کسب حسن کا حسن اور قبیح کا قبیح ہوتا ہے۔

تنبیہ:- میں نے یہاں تین مقدمات بیان کئے اور شارح کی عبارت سے بظاہر چار مقدمات معلوم ہو رہے ہیں پہلا الاضافة الخ سے اور دوسرا وانه لا رازق الخ سے اور تیسرا وان العبد الخ سے اور چوتھا وما يكون مستندا الخ سے، تو پھر آپ کہہ سکتے ہیں کہ آپنے تین بیان کیوں کیا ہے؟

جواب:- یہ ہے کہ آپنے جسکو دوسرا مقدمہ سمجھا ہے وہ مستقل مقدمہ نہیں بلکہ اول کی تفسیر ہے۔ اسی لئے اس کو بعض حضرات نے یوں کہا کہ یہ لازم کا ملزوم پر عطف ہے، لیکن مناسب یہ ہے کہ اسکو عطف تفسیری قرار دیا جائے اس لئے کہ عطف تفسیری شائع ذائع ہے اور مشہور ہے، اور لازم کا ملزوم پر عطف شائع ذائع نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ مقدمات تین ہی ہیں۔

وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان او حراماً لحصول التغذي بهما جميعاً ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع۔

ترجمہ اور ہر فرد پورا وصول کرتا ہے اپنے رزق کو حلال ہو یا حرام، غذائیت کے حاصل کرنے کی وجہ سے ان دونوں سے اور یہ ممکن نہیں کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اسکا غیر اس کا رزق کھائے اسلئے کہ وہ چیز جسکو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا بنا کر مقدر فرما دیا ہے ضروری ہے کہ وہ اس کو کھائے اور ممتنع ہے کہ اس کو اس کا غیر کھا جائے اور بہر حال ملک کے معنیٰ میں پس ممتنع نہیں ہے۔

تشریح یعنی جس کی تقدیر میں جتنا رزق ہے وہ اسے ضرور کھائیگا خواہ حلال ہو یا حرام۔ لہٰذا جب انسان مرجاتا ہے تو اس کے رزق کا کوئی حصہ باقی نہیں رہتا۔ حرام کو بھی رزق کہا گیا کیوں؟ اسلئے کہ غذا جیسے حلال بنتا ہے ایسے ہی حرام بھی بنتا ہے تو شارح نے لحصول التغذی سے حرام کے رزق ہونیکی علت بیان کی ہے اور کسی انسان کا رزق دوسرا کھالے یہ ناممکن ہے بلکہ جسکے واسطے اس کو مقدر کیا گیا ہے وہی اسکو کھائے گا۔

شارح نے آخر میں پھر معتزلہ پر طنز کیا ہے کہ انھوں نے رزق کی تفسیر "مملوک یاکلہ المالک" سے کی ہے یہ تفسیر غلط ہے اسلئے کہ ایک کی ملکیت کو دوسرا کھاتا ہے مگر معتزلہ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ایک کے

رزق کو دوسرے نے کھالیا۔ حالانکہ کسی کا رزق دوسرا کھالے یہ ممتنع اور محال ہے۔

وَاللّٰہُ تَعَالٰی یُضِلُّ مَنْ یَّشَاءُ وَیَھْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ بمعنٰی خلق الضلالۃ والاھتداء لانہ الخالق وحدہٗ

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہے گمراہ کر دیتا ہے، جسکو چاہے ہدایت دیتا ہے، ضلالت اور اہتداء خلق کے معنیٰ میں اسلئے کہ وہی تنہا خالق ہے۔

تشریح ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا ضلالت اور ہدایت کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے۔ جس کیلئے چاہے ضلالت کا خلق فرماتے، جس کیلئے چاہے ہدایت کا خلق فرمائے۔ کیونکہ خالق صرف اللہ ہے اس کے علاوہ کوئی اور خالق نہیں ہے۔ لہٰذا وہی خالق ہدایت ہے وہی خالق ضلالت ہے۔ اور چونکہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کیطرف قبیح کی نسبت درست نہیں ہے اس لئے انھوں نے بندہ کو اپنے افعالِ اختیاریہ کا خالق مانا ہے تو اس لئے اس مقام پر انھوں نے یہ تاویل کی ہے کہ ہدایت کے معنیٰ حق راستہ کو بیان کر دینا ہے اور اضلال کے معنیٰ بندہ کو گمراہ پانا، یا اس کے کارناموں کیوجہ سے اسکو ضال سے منسوب کر دینا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر یہی مطلب تھا تو نسبت کی قید لگانے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ حق راستہ کو بیان کرنا تو سب کیلئے عام ہے۔ شارح اگلی عبارت سے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وفی التقیید بالمشیئۃ اشارۃ الی ان لیس المراد بالھدایۃ بیان طریق الحق لانہ عام فی حق الکل ولا الاضلال عبارۃ عن وجدان العبد ضالا او تسمیتہ ضالا اذلا معنٰی لتعلیق ذٰلک بمشیئتہ تعالٰی

ترجمہ اور مشیئت کی قید لگانے میں اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد حق کو بیان کرنا نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو تمام لوگوں کے حق میں عام ہے اور نہیں ہے اضلال مراد بندہ کو ضال پانے سے یا اس کا نام ضال رکھنے سے اسلئے کہ اس کے اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر تعلق کرنیکے کوئی معنیٰ نہیں ہیں۔

تشریح اس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے یعنی یُضِلُّ کے بعد اور یھدی کے بعد، مَنْ یَّشَاءُ کی قید معتزلہ کی تردید کرتی ہے اس لئے کہ وجدان اور تسمیۃ کا تعلق مشیئت سے نہیں ہے بلکہ مشیئت کے ساتھ خلق کا تعلق ہے۔ کما لایخفٰی۔

نعم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازًا بطريق التسبيب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازًا كما يسند الى الاصنام۔

ترجمہ ہاں کبھی اضافت کردی جاتی ہے ہدایت کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بطور مجاز کے مسبب ہونیکے طریقہ پر جیساکہ اسناد کردی جاتی ہے قرآن کی جانب اور کبھی اسناد کردی جاتی ہے اضلال کی شیطان کی جانب مجازًا جیساکہ بتوں کی جانب اسناد کردی جاتی ہے۔

تشریح اشاعرہ پر معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلق اہتداء کے ہیں تو پھر ہدایت کی اسناد پیغمبر اور قرآن کی جانب کیسے کی جاسکتی ہے، اور ایسے ہی اگر اضلال کے معنی خلق ضلالت کے ہیں تو شیطان اور بتوں کی جانب اضلال کی نسبت کیوں کی جاتی ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ خالق صرف اللہ ہے، نہ رسول اور نہ قرآن، نہ شیطان اور نہ بت ؟ شارح نے اس کا جواب دیا کہ چونکہ رسول اور قرآن خلق اہتداء کا سبب ہیں اسلئے مجازًا ہدایت کی اسناد رسول اور کتاب کی جانب کی جاتی ہے اور مجاز کے چوبیس علاقوں میں سے سبب بھی ایک علاقہ ہے اور ایسے ہی چونکہ شیطان خلق ضلالت کے سبب ہیں اسلئے مجازًا ان کی جانب ضلالت کی اسناد کردی جاتی ہے جیسے فرمان باری ہے "وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيَاتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا" کے اندر زیادتی کی نسبت آیات کی جانب کردی گئی کیونکہ آیات زیادتی کا سبب ہیں اگرچہ یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور جیسے "ہدی للمتقین" اور "ان ہٰذا القرآن یہدی للتی ہی اقوم" میں نسبت مجازی ہے اور جیسے فرمانِ باری حضرت ابراہیم کی حکایت ذکر کرتے ہوئے "رب انہن اضللن کثیرًا من الناس" میں نسبت الی الاصنام مجازی ہے لہٰذا کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

ثم المذکور فی کلام المشائخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجازًا عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدى من احببت ولقوله عليه السلام اللّٰهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء

ترجمہ پھر جو مذکور ہے مشائخ کے کلام میں وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتداء کا خلق ہے۔ اور ہداہ اللہ فلم یہتد" کے مثل مجاز ہے دلالت اور اہتداء کی جانب دعوت دینے سے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان "انک لا تہدی من احببت" کی وجہ سے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "اللّٰہم اہد قومی" کیوجہ سے باوجودیکہ آپ نے راستہ کو بیان کردیا اور لوگوں کو اہتداء کی

جانب دعوت دی۔

تشریح شارحؒ فرماتے ہیں کہ دو تفسیر اشاعرہ سے منقول ہے اور دو معتزلہ سے بقول علامہ خیالی پہلی تفسیر حقیقتِ شرعیہ کے اعتبار سے ہے اور دوسری حقیقتِ لغویہ اور عرفیہ کے اعتبار سے ہے۔ پہلی تفسیر کے اندر اختلاف کو شارح نے یہاں بیان کیا ہے، اور دوسری تفسیر کے اختلاف کو اگلی عبارت سے بیان کیا ہے حقیقتِ شرعیہ کے اعتبار سے اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ ہدایت خلق اہتدار کو کہتے ہیں اور معتزلہ سے منقول ہے کہ ہدایت حق راستہ کو بیان کر دینا ہے۔ اشاعرہ کی تعریف پر معتزلہ نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر ہدایت کے معنیٰ خلق اہتدار کے ہیں تو "واما ثمود فہدیناہم فاستحبوا العمیٰ علی الہدیٰ" میں کیا کہوگے کہ اللہ نے ہدایت کا خلق فرما دیا پھر بھی قوم ثمود راہ یاب نہ ہو سکی، خلق اہتدار کے بعد عدم اہتدار کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں؟ شارح نے جواب دیا کہ ایسے مواقع پر ہدایت سے اس کے مجازی معنیٰ مراد لئے جاتے ہیں، یعنی ہدایت کا راستہ دکھانا اور ہدایت کی جانب بلانا اور دعوت سے حصول ضروری نہیں ہے اور یہ مجازِ مرسل کے طریقہ پر ہے یعنی مسبب (خلق اہتدار) بول کر سبب (دعوت و دلالت) مراد لیا گیا ہے اور اس قسم کا مجاز قرآن کریم میں شائع ذائع ہے۔ اس جواب سے فراغت کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے ہدایت کی جو تفسیر کی ہے یعنی حق راستہ کو بیان کر دینا وہ بالکل باطل ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "انک لا تہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء" یعنی آپ جسکو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے، حالانکہ یہ بات مسلّم ہے کہ پیغمبر کا کام راستہ ہی دکھلانا ہے اور اس کی اللہ تعالیٰ نے نفی فرمادی تو پھر آپ کی بعثت سے کیا فائدہ؟ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا مانگی "اللہم اہد قومی" اے اللہ میری قوم کو ہدایت دے، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو حق راستہ دکھا چکے ہیں اور اہتدار کی جانب دعوت دے چکے ہیں پھر اس دعا کے کیا معنیٰ؟ البتہ اگر ہدایت سے مراد خلقِ اہتدار ہو تو اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ آیت کا مطلب اب یہ ہوگا کہ تم راستہ ہی تو دکھا سکتے ہو اہتدار کا خلق نہیں کر سکتے بلکہ یہ تو ہمارا کام ہے اور حدیث کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ اے اللہ میرا جو کام تھا میں اسکو انجام دے چکا، اب رہا مسئلہ اہتدار کا تو وہ میرا کام نہیں بلکہ تیرا کام ہے لہٰذا تو اگر ان پر نظرِ کرم فرمادے اور ان کے حق میں اہتدار کا خلق فرمادے تو یہ لوگ ہدایت یافتہ ہو سکتے ہیں۔

والمشہور ان الہدایۃ عند المعتزلۃ الدلالۃ الموصلۃ الی المطلوب وعندنا الدلالۃ علی طریق یوصل الی المطلوب سواء حصل الوصول والاہتداء او لم یحصل۔

ترجمہ اور مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہونچانے والی ہو، اور ہمارے نزدیک ایسے راستہ کی رہنمائی جو مطلوب تک پہونچائے خواہ وصولِ اہتدار حاصل ہو یا حاصل نہ ہو۔

تشریح یہاں سے شارح نے دوسرے اختلاف کو ذکر کیا ہے جو ہدایت کی حقیقت لغویہ اور عرفیہ میں ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت کے معنیٰ معتزلہ کے نزدیک ایصال الی المطلوب کے ہیں اور ہمارے نزدیک ارارۃ الطریق کے ہیں۔ اول کے اندر وصول لازم ہے اور ثانی کے اندر وصول لازم نہیں ہے۔ بنر اس کے اندر اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو ہے۔

تنبیہ :- ہدایت کے بارہ میں اختلاف آپ حضرات نور الانوار اور شرح تہذیب میں پڑھ چکے ہیں۔ ہم نے الکلام المنظم فی توضیح مافی السلم میں ہدایت کے اوپر تفصیلی گفتگو کی ہے جس سے انشاء اللہ سارے اشکالات ختم ہو جائیں گے اور مجاز کے چوبیس علاقے مع امثلہ شرح سلم میں ہم نے ذکر کئے ہیں۔

وَمَا هو الاصلح للعبد فليس ذٰلك بواجب على الله تعالىٰ والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله تعالىٰ اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له۔

ترجمہ اور جو بندہ کیلئے بہتر ہے وہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ تو البتہ وہ پیدا نہ کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے جو دنیا و آخرت میں معذب ہے اور البتہ اس کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور ہدایت کے سلسلہ میں اور بھلائیوں کی مختلف انواع کے پہونچانے میں شکر کا استحقاق نہ ہوتا اس کے ہونیکی وجہ سے واجب کی ادائیگی اور اللہ کا احسان نبی علیہ الصلوٰۃ والسّلام پر اللہ کے اس احسان سے زیادہ نہ ہوتا جو ابو جہل پر ہے اس پر اللہ کی لعنت ہو اسلئے کہ اللہ نے دونوں کے ساتھ وہ کیا جو بہترائی ہیں سے ہر ایک کیلئے اللہ کے مقدور کا منتہا ہے۔

تشریح معتزلہ جیسے دیگر مقامات پر الٹی سیدھی باتیں کرتے رہتے ہیں ان کی خرافات میں سے ایک خرافات یہ بھی ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہی کرے جو بندہ کیلئے بہتر ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ پر کوئی چیز واجب نہیں وہ جو کچھ کرتا ہے وہ اس کی رحمت ہے یا اس کا عدل و انصاف ہے۔ اور اگر بات یہی ہوتی جو معتزلہ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ایسے کافر کو جو فقیر بھی ہے کیوں پیدا کرتا۔ جو دنیا میں بھی مال نہ ہونیکی وجہ سے معذب اور آخرت میں ایمان نہ ہونیکی وجہ سے معذب ہے۔ کیونکہ اسکے لئے تو بہتر یہ تھا کہ مالدار ہوتا اور مؤمن ہوتا تاکہ یہاں بھی آرام سے رہتا اور وہاں بھی اور چونکہ یہ بھی مسلّم ہے کہ واجب کی ادائیگی پر شکریہ کا استحقاق نہیں ہوتا اور نہ وہ مؤدّی کا احسان ہوتا تو جب اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہے تو اللہ کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور نہ اللہ تعالیٰ شکریہ کا مستحق ہوتا، حالانکہ یہ دونوں باتیں باطل ہیں۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے معتزلہ کے قول کے مطابق حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے وہ کیا جو آپ کیلئے اصلح تھا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ تعالیٰ کا احسان فرعون ہٰذہ الامۃ (ابو جہل) سے زیادہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک کے حق میں جو اصلح تھا

وہ کیا گیا جس کا کرنا واجب ہے اور واجب کی ادائیگی پر احسان نہیں ہوتا۔

تنبیہ:۔ غایۃ مقدورہ من الاصلح لہ ، یہاں لہ کا مرجع کل منھما اور مقدورہ کا مرجع اللہ تعالیٰ ہے اور بندوں کی حالت کا لحاظ کرتے ہوئے اسکو مقدور کا منتہا کہا گیا ہے ورنہ فی نفسہ اس کی قدرت بے حد و نہایت ہے جیسے فرمان باری ہے ان اللہ علی کل شیئ قدیر۔

ولما کان لسوال العصمۃ والتوفیق وکشف الضراء والبسط فی الخصب والرخاء معنی لان مالم یفعل فی حق کل واحد فھو مفسدۃ لہ یجب علی اللہ ترکھا۔

ترجمہ اور (گناہوں سے) بچاؤ کے سوال کے اور (طاعت کی) توفیق کے سوال کے اور شدت کو دور کرنے کے سوال کے اور کشادگی کے سوال کے سرسبزی اور فراخی کے اندر کوئی معنیٰ نہ ہوتے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا تو وہ اس کیلئے فساد کا باعث ہے جسکا ترک اللہ پر واجب ہے۔

تشریح یعنی اگر بات یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہے تو بندہ اللہ سے جو گناہوں سے بچانیکی دعاء مانگتا ہے پھر اس کے کیا معنیٰ ہوں گے۔ کیوں کہ اللہ پر خود ہی گناہوں سے بچانا واجب ہے۔ اور بندہ اللہ کی اطاعت کی توفیق کا سوال کرتا ہے اس کے کیا معنیٰ ہوں گے۔ کیونکہ یہ بھی اللہ پر خود ہی واجب ہے اور بندہ سختیوں کو جو دور کرنیکا سوال کرتا ہے وہ بھی بے سود ہوگا کیوں کہ یہ اللہ پر خود ہی واجب ہے اور ایسے ہی بندہ خوشحالی اور فراخی کی دعا مانگتا ہے یہ سوال بھی لغو ہوگا کیونکہ اس پر اصلح للعبد خود ہی واجب ہے اور جس کام کو اس نے چھوڑ دیا اس میں فساد تھا اسلئے اسکو چھوڑ دیا تو دعا اور درخواست کا کیا مطلب ہوگا، حالانکہ قرآن میں اور احادیث میں ہم کو دعاء کرنیکے طریقے بتائے گئے ہیں جو سب مہمل ہوکر رہ جائینگے۔

ولما بقی فی قدرۃ اللہ تعالیٰ بالنسبۃ الی مصالح العباد شیئ اذ قد اتی بالواجب۔

ترجمہ اور البتہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز نہ باقی رہتی، نسبت کرتے ہوئے مصالح عباد کی جانب اسلئے کہ وہ واجب کو انجام دے چکا ہے۔

تشریح اور اگر معتزلہ کے اس اصول کو مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ واجب کی ادائیگی اس پر ضروری ہے جسکو انجام دے چکا ہے اب اس کے پلے میں کچھ نہیں رہا اس لئے جو واجب تھا وہ تو ادا ہو چکا ہے۔ نعوذ باللہ من ھذہ الخرافات الشنیعۃ۔

وَلعمری ان مفاسد هٰذاالاصل اعنی وجوب الاصلح بل اکثر اصول المعتزلة اظهر من ان یخفی وَاکثر من ان یحصو وذٰلك لقصور نظرهم فی المعارف الالهیة ورسوخ قیاس الغائب علی الشاهد فی طباعهم۔

ترجمہ اور میری زندگی کی قسم اس اصل کے مفاسد مراد لیتا ہوں اصلح کے وجوب کو بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد زیادہ ظاہر ہیں مخفی ہونے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے اور یہ انکی نظروں کے کوتاہ ہونیکی وجہ سے ہے معارفِ الٰہیہ میں اور قیاس غائب کے شاہد پر راسخ ہونیکی وجہ سے انکی طبیعتوں میں۔

تشریح یہاں سے شارح قسم کھا کر یہ بتارہے ہیں کہ معتزلہ کا یہی ایک قاعدہ نہیں بلکہ ان کے اکثر اصول ایسے ہیں جنکے مفاسد احاطہ سے خارج ہیں اور جن کی خرابیاں پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ سب پر عیاں ہیں۔

تنبیہ :۔ عمر، لام اور عین کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ بمعنیٰ حیات اور زندگی۔ یہ مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے۔ تقدیر عبارت: حیاتی مقسم ہے۔

سوال :۔ غیر اللہ کی قسم کھانا تو حرام ہے، یہاں شارح زندگی کی قسم کیوں کھا رہے ہیں؟

جواب :۔ اس کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے "اقسم بخالق عمری" یعنی میری زندگی کے خالق کی قسم یعنی اللہ کی۔ "اِنَّ مفاسدَ" میں اِنَّ بالکسر ہے اسلئے کہ جملہ یہیں سے شروع ہو رہا ہے پہلے جملہ مبتدا اور خبر کر تام ہو چکا

سوال :۔ اللہ نے بھی غیر اللہ کی قسم کھائی ہے۔ پھر شارح پر اعتراض کیوں؟

جواب (۱) :۔ لایسئل عما یفعل وهم یسئلون۔ **جواب (۲)** :۔ اللہ تعالیٰ جب قسم کھاتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر تم کو جواب قسم میں شک ہے تو جو چیزیں ہم نے قسم میں ذکر کی ہیں ان میں غور کر لو ہمارے قول کی تصدیق ہو جائے گی اور غیر اللہ جب قسم کھاتا ہے تو اپنے کلام کو پختہ کرنا مقصود ہوتا ہے اور اللہ کا مقصد ساتھ ساتھ دلیل دینا ہوتا ہے۔

سوال :۔ معتزلہ کی نظر میں قاصر کیوں ہیں؟

جواب :۔ اللہ کے جلال کو اور اس کی صفاتِ کمالیہ کو نہ جاننے کی وجہ سے اور انکی طبیعتوں میں یہ بات راسخ ہے کہ وہ غائب کو شاہد پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

وَغایةُ تشبثهم فی ذٰلك اَنَّ ترك الاصلح یکون بخلاً وسفهاً۔

ترجمہ اور ان کے شک کا منتہا اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اصلح کا ترک کرنا بخل ہوگا یا سفاہت۔

تشریح یعنی معتزلہ کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اصلح للعبد کا ترک کریگا تو یا تو یہ بخل ہوگا یا سفاہت و حماقت۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اصلح ہونے کو جانتا ہے پھر بھی اس کا ترک کررہا ہے تو یہ بخل ہے اور اگر اس کے اصلح ہونیکا علم نہیں ہے تو یہ جہالت ہے جسکو شارح نے سفہاً سے تعبیر کیا ہے۔

تنبیہ:- یہاں شرح عقائد کے نسخوں میں اختلاف ہے بعض میں ہے وغایۃ تشبثہم اس صورت میں متشبث اسم مفعول یا اسم ظرف کا صیغہ ہوگا جس کے معنیٰ تمسک ہی کے ہوں گے۔

وجوابہ ان منع ما یکون حق المانع وقد ثبت بالادلۃ القطعیۃ کرمہ وحکمتہ وعلمہ بالعواقب یکون محض عدل وحکمۃ ثم لیت شعری ما معنیٰ وجوب الشیٔ علی اللہ تعالیٰ اذ لیس معناہ استحقاق تارکہ الذم والعقاب وھو ظاہر ولا لزوم صدورہ عنہ بحیث لا یتمکن من الترک بناءً علی استلزامہ محالا من سفہ او جہل او عبث او بخل او نحو ذلک لانہ رفض لقاعدۃ الاختیار ومیل الی الفلسفۃ الظاہرۃ العوار۔

ترجمہ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو کہ مانع کا حق ہے حالانکہ دلائل قطعیہ سے اس کا کرم اور اس کی حکمت اور اس کا انجاموں کو جاننا ثابت ہے محض عدل، محض حکمت ہوگا پھر کاش کہ یہ لوگ جان لیتے کہ اللہ تعالیٰ پر کسی شئی کو واجب کرنے کے کیا معنیٰ ہیں اس لئے کہ اس کے معنیٰ اس کے تارک کے استحقاقِ مذمت و سزا کے نہیں ہیں اور یہ بات ظاہر ہے اور (نہ اس کے معنیٰ) اس چیز کے صدور کے لزوم کے ہیں باری تعالیٰ سے اس طریقہ پر کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو بنا کرتے ہوئے اسکے مستلزم ہونے پر محال کو یعنی سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل یا اس کے مثل کو اس لئے کہ یہ چھوڑ دینا ہے اختیار کے قاعدہ کو اور مائل ہونا ہے اس فلسفہ کی جانب جو کہ عیب دار ہے۔

تشریح معتزلہ کے مذکورہ استدلال کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کریم ہے یعنی بخیل نہیں ہے حکیم ہے یعنی سفیہ نہیں ہے، ہر معاملہ کو جانتا ہے یعنی جاہل نہیں ہے۔ اس کو سمجھنے کے بعد سمجھئے کہ لوگ جن کو اپنے لئے مصالح سمجھتے ہیں یعنی صحت اور مالداری اور نعمت کی فراوانی اور دخول جنت، یہ سب اللہ کا حق ہے بندوں کا کوئی حق ان میں نہیں ہے تو اب یہ دیکھئے کہ شارح نے کیا جواب دیا فرماتے ہیں کہ مذکورہ حقوق میں سے کوئی بھی بندہ کا حق نہیں بلکہ مانع کے (اللہ) حقوق ہیں اور نیز دلائل قطعیہ سے ان کا کرم اور اس کی حکمت اور امور کے انجاموں کو جاننا ثابت ہے پھر بھی وہ کسی حق کو روکے تو یہ محض عدل اور حکمت پر مبنی ہے اسکو جہالت اور سفاہت یا بخل سے تعبیر کرنا

سفاہت وجہالت ہے۔ یہ پہلے جواب کا حاصل ہے جو پورا ہوگیا۔

دوسرا جواب:۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ پر کسی چیز کو واجب کرنیکے دو معنیٰ ہوسکتے ہیں۔ پہلے معنیٰ یہ کہ اگر اللہ نے ایسا نہ کیا تو وہ مذمت یا عقاب کا مستحق ہے حالانکہ اس کا مطلوب مذموم ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ مذمت سے اور عقاب سے منزہ ہے جس پر طرفین کا اتفاق ہے۔

دوسرے معنیٰ یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ سے اصلح کا صدور لازم ہے یعنی اللہ تعالیٰ اصلح للعباد کے ترک پر قادر نہیں اسلئے کہ اسکو اگر ان کے ترک پر قادر مانیں گے تو محالات لازم آتے ہیں۔ یعنی اس کا سفیہ اور جاہل ہونا اور بخیل ہونا اور لغو کام کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے اصلح للعباد اس سے بطریق وجوب صادر ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ اے معتزلہ اگر آپ کی وجوب سے یہی مراد ہے تو پھر آپ میں اور فلاسفہ میں کیا فرق رہا، فلاسفہ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالایجاب مانتے ہیں اور ہم تم انکو فاعل مختار مانتے ہیں تو پھر بتلئیے کہ کس معنیٰ کے لحاظ سے اس پر اصلح للعبد واجب ہے۔ لہٰذا ہماری بات ثابت ہوگئی کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے جو کچھ وہ عطاء فرمائے اس کی رحمت ہے اور اگر عذاب دے تو اس کا عدل وانصاف ہے۔

تنبیہ:۔ عبارت میں مانع سے مراد حق سبحانہٗ وتعالیٰ ہے۔ لیت شعری، شین کے فتحہ کے ساتھ علم کے معنیٰ میں ہے اور لیت کی خبر محذوف ہے: ای لیت علمی حاصل۔ تو اس عبارت کا ظاہر یہ بتاتا ہے کہ قائل اپنے لئے حصول علم کی تمنا کرتا ہے اور مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ متکلم مخاطب پر تعریض کرتا ہے کہ اس کو اس بات کا بھی علم نہیں ہے۔

رفض لقاعدۃ الاختیار۔ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑنا ہے یعنی اس مسلّم اصول کو چھوڑنا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو ترکِ فعل پر قادر نہ مانا جاتے تو اس کے کرنے پر اضطرار لازم آئیگا حالانکہ وہ اضطرار سے منزہ ہے۔

ومیل الی الفلسفۃ الظاہرۃ العوار۔ اور مائل ہونا ہے ایسے فلسفہ کی جانب جس کا کانا ہونا ظاہر ہے اس کانا ہونا عیب ہے تو یہی معنیٰ مراد لئے گئے یعنی عیب دار یعنی میلان ہے اس فلسفہ کیطرف جس کا عیب ظاہر ہے عَوار، عین کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے فتحہ زیادہ مشہور ہے۔

وَعذابُ القبرِ للکافرین ولبعضِ عصاۃ المؤمنین خصّ البعض لان منہم من لا یرید اللہ تعالیٰ تعذیبہ فلا یعذب وتنعیم اہل الطاعۃ فی القبر بما یعلمہ اللہ تعالیٰ ویریدہ وھٰذا اولیٰ مما وقع فی عامۃ الکتب من الاقتصار علیٰ اثبات عذاب القبر دون تنعیمہ بناءً علیٰ ان النصوص الواردۃ فیہ اکثر وعلیٰ ان عامۃ اھل القبور کفار وعصاۃ فالتعذیب بالذکر احدر۔

ترجمہ اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیلئے اور مؤمنین میں سے بعض گنہگاروں کیلئے (ثابت ہے) (مؤمنین میں سے) بعض کو خاص کر دیا گیا اسلئے کہ ان میں سے کچھ وہ ہیں جنکو اللہ تعالیٰ عذاب دینے کا ارادہ نہیں کرے گا اور اہل طاعت کو نعمت دینا قبر میں اس چیز کے ساتھ جسکو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ رکھتا ہے (ثابت ہے) اور یہ (یعنی عذاب اور تنعیم دونوں کا ذکر کرنا) عمدہ ہے اس طریقہ سے جو عام کتابوں میں واقع ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر اکتفاء کرنا نہ کہ قبر کی نعمتوں کا بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نصوص جو عذاب قبر کے سلسلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں اس بناء پر کہ عام اہل قبور کفار اور عصاۃ ہیں تو تعذیب کا ذکر زیادہ لائق ہے۔

تشریح عذاب القبر مبتدا ہے اور خبر آگے آرہی ہے ثابتٌ، جس کو میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے۔ عذاب قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو مرنیکے بعد دوبارہ اٹھائے جانے سے پہلے ہوگا خواہ میت کو قبر میں دفن کیا گیا ہو یا جلایا گیا ہو، یا اسکو کسی درندہ نے کھالیا ہو اور قبر کا ذکر اسلئے کر دیا گیا کہ غالب یہی ہے کہ مردہ کو دفن کیا جاتا ہے، تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کفار کیلئے عذاب قبر ثابت ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ کفار کے اوپر سے عذاب قبر قیامت تک ختم نہ ہوگا، اسی پر احادیث ناطق ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ شب جمعہ میں اور جمعہ کے دن اور ماہ رمضان میں کفار کے اوپر سے عذاب ہٹالیا جاتا ہے لیکن اس کے ثبوت کیلئے نقل صحیح کی ضرورت ہے اور دلیل صریح کی حاجت ہے، پھر مصنفؒ فرماتے ہیں اور عذاب قبر ثابت ہے بعض مومنین کیلئے جو گنہگار ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مومن عاصی اپنی قبر میں عذاب دیا جائیگا لیکن جمعہ کے دن اور جمعہ کی شب میں اس کے اوپر سے عذاب ہٹالیا جاتا ہے اور پھر قیامت تک نہ ہوگا علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی محتاج دلیل ہے، کسی نقل صحیح کی ضرورت ہے۔

بخاری میں ہے" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سأل جبرئیل ومیکائیل فی الرؤیا من رجل یدق راسہ بحجر فقال انہ الرجل یاخذ القرآن فیرفضہ وینام عن الصلوٰۃ المکتوبۃ یفعل بہ ھذا الی یوم القیامۃ۔ اس حدیث سے قول اول کے خلاف معلوم ہوتا ہے اسی لئے عرض کیا گیا کہ نقل صحیح کی ضرورت ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں قال اھل السنۃ والجماعۃ عذاب القبر حق وسوال منکر ونکیر وضغطۃ القبر حق لکن ان کان کافرًا فعذابہ یدوم الی یوم القیامۃ ویرفع عنہ یوم الجمعۃ وشھر رمضان فیعذب اللحم متصلاً بالروح والروح متصلاً بالجسم فتألم الروح مع الجسد وان کان خارجًا عنہ والمؤمن المطیع لا یعذب بل لہ ضغطۃ یجد ھول ذلک وخوفہ والعاصی یعذب ویغضط لکن ینقطع عنہ العذاب یوم الجمعۃ ولیلتھا ثم لا یعود وان مات یومھا اولیلتھا یکون العذاب ساعۃً واحدۃ وضغطۃ القبر

ثم ينقطع كذا في المعتقدات للشيخ ابي المعين النسفي الحنفي من حاشية الحموي ملخصًا (رد المحتار صـ۵۵۴ ج۱) - علامہ سیوطیؒ نے شرح القبور میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے " ولبعض عصاة المؤمنين" کہہ کر بعض کو خاص کر دیا اسلئے کہ بعض مومنین ایسے ہوں گے کہ گنہگار ہونیکے باوجود انکو عذاب قبر نہ ہوگا جیسے شہداء - ترمذی میں ہے " وللشهيد عند الله ست خصال يغفر له في اول دفعة ويرى مقعده من الجنة ويجار من عذاب القبر - اور جیسے پیٹ کی بیماری میں مرنے والا - حدیث میں ہے من قتله بطنه لم يعذب في قبره رواه الترمذي صـ۲۴۴ ج۱ - اور حدیث میں ہے من مات يوم الجمعة وقي عذاب القبر رواه ابو يعلى - اور حدیث میں ہے من قرأ تبارك الذي بيده الملك كل ليلة منعه الله بها عذاب القبر رواه النسائي - اور حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں قل هو الله احد پڑھا کریگا اور اس بیماری میں مریگا تو قبر میں عذاب سے محفوظ رہے گا اور ضغطۂ قبر اس کو نہ ہوگا اور قیامت کے دن ملائکہ اپنے ہاتھ سے اٹھا کر اس کو پل صراط سے پار کر کے جنت کے دروازے تک پہونچادیں گے۔ اخرجہ السیوطی فی شرح القبور۔

بہرحال چونکہ بعض اہل ایمان کو اگرچہ گنہگار ہوں مگر عذاب دینا اللہ کو منظور نہ ہوگا اس وجہ سے مصنفؒ نے بعض کی تخصیص کردی ہے، اور اسی طرح جو لوگ اہل طاعت ہیں انکو نعمتیں اور راحتیں ملیں گی۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ بعض کتابوں میں صرف عذاب قبر کا تذکرہ ہے تنعیم کا ذکر نہیں ہے اور ان لوگوں نے وجہ اکتفاء یہ بیان کی ہے کہ وعید کے سلسلہ میں وارد ہونیوالے نصوص بکثرت ہیں۔ نیز دعوت اور زجر میں وعید وعدہ سے زیادہ مؤثر ہے اور چونکہ زیادہ تر اہل کفار اور عصاۃ ہی ہیں اس لئے تعذیب ہی کا ذکر مناسب ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ طریقہ عمدہ نہیں ہے بلکہ عمدہ طریقہ یہی ہے کہ عذاب کے ساتھ تنعیم کا بھی ذکر ہو اسلئے کہ فقط عذاب قبر پر اکتفاء کرنے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید اسکو نعمتیں ملیں

وَسُؤالُ منكرٍ ونكيرٍ وهما ملكان يدخلان القبرَ فيسألان العبدَ عن ربّه وعن دينه وعن نبيّه، قال السيد ابو الشجاع ان للصبيان سؤالاً وكذا للانبياء عليهم السّلام عند البعض

ترجمہ اور منکر نکیر کا سوال (حق ہے) اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے تو بندہ سے اس کے رب کے بارےمیں، اور اس کے دین کے بارےمیں، اور اس کے نبی کے بارےمیں سوال کریں گے۔

سید ابو شجاع فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بعض لوگوں کے نزدیک۔

تشریح مُنکَر: انکار باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ اور نکیر فعیل کے وزن پر ہے مفعول کے معنی میں ہے۔ حکیم ترمذیؒ کہتے ہیں کہ ان فرشتوں کو منکر نکیر اسلئے کہتے ہیں کہ نہ انسانوں کے مشابہ ہوں گے نہ چوپاؤں کے نہ دیگر جانوروں کے اور نہ ان میں ناظرین کیلئے کوئی انس ہے علماء شافعیہ میں سے ابن یونس کا کہنا ہے کہ منکر نکیر کفار و فساق کے فرشتے ہیں، اور مومن کے فرشتے مبشر اور بشیر ہیں، تو یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر بندہ سے پوچھتے ہیں مَنْ رَبُّكَ، مَادِيْنُكَ، اور اس کے نبی کے بارمیں پوچھا جائیگا۔ علماء حنفیہ میں سے ایک بڑے عالم سید ابو الشجاع یہ فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا۔ علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائیگی اور انکو جواب کا الہام کردیا جائیگا۔ لیکن ایک جماعت نے بچہ سے سوال کا انکار کیا ہے اس لئے کہ بچہ غیر مکلف ہے۔ اور جہاں حدیث میں بچہ کے متعلق آیا ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّٰی عَلٰی صَبِیٍّ وَقَالَ اَللّٰھُمَّ وَقِہِ الْعَذَابَ۔ اس سے مراد قبر کی وحشت ہے۔ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہی حق ہے اور درست ہے، اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہی فتویٰ دیا ہے۔ نسفی کی بحر الکلام میں ہے کہ مومنین کے بچوں پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے منکر نکیر کا سوال ہوگا، ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا کیونکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ بعض صلحاء امت سے سوال نہ ہوگا تو پیغمبرؑ سے بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگا۔ جن میں سے کچھ روایات ماقبل میں گذر چکی ہیں البتہ یہ ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کی امت کے بارے میں سوال ہو اس لئے کہ یہ فتنہ نہیں بلکہ اعزاز ہے، کذا قال البعض۔

ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص۔

ترجمہ ثابت ہیں یہ تمام امور دلائل سمعیہ سے اس لئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں جن کے بارمیں مخبر صادق نے خبر دی ہے جن پر نصوص ناطق ہیں۔

تشریح یہ ثابتٌ مذکورہ تین مبتداؤں کی اکٹھی خبر ہے۔ شارح نے كل من هذه الامور کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ثابتٌ کے اندر جو ضمیر مستتر ہے یہ ان میں سے ہر ایک کی جانب راجع ہے اور ان کا ثبوت دلائل نقلیہ یعنی قرآنی آیات اور احادیث سے ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ یہ سب امور، امور ممکنہ ہیں اور مخبر صادق ان کے وقوع کی خبر دے رہا ہے تو ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس لئے یہ اصول مقرر ہے کہ امر ممکن کے بارے میں جب مخبر صادق خبر دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان لانا واجب ہے، البتہ اگر امر محال کے متعلق نص وارد ہو تو اس میں تاویل ضروری ہے اور اس کو ظاہر سے پھیرنا لازم ہے جیسا کہ وہ

نصوص جو جسمیت یا جہت کو ثابت کرتے ہیں کہ انکی تاویل ضروری ہے۔

قال الله تعالیٰ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخِلُوا آلَ فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارًا قال النبي عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال الله تعالى يُثَبِّتُ اللهُ الذين آمنوا بالقولِ الثابتِ نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال عليه السلام اذا اُقبِرَ الميتُ اتاهُ ملكان اسودان ازرقان يقالُ لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخرِ الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران۔

ترجمہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے وہ آگ ہے جس میں وہ صبح وشام پیش کئے جاتے ہیں اور جس دن قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو فرعون والوں کو سخت عذاب میں اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے (کفار قوم نوح اپنے گناہوں کیوجہ سے) ڈبلائے گئے پھر ڈالے گئے آگ میں۔ فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب سے صفائی رکھو اسلئے کہ قبر کا عذاب عام طور سے اسی کیوجہ سے ہوتا ہے، اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو قول ثابت کیوجہ سے ثابت قدم رکھتا ہے۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے جبکہ اس سے کہا جائے گا تیرا رب کون ہے، اور تیرا دین کیا ہے، اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہے گا میرا رب اللہ ہے، اور میرا دین اسلام ہے، اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جب میت قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کالے ہیں نیلگوں آنکھوں والے، ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے الخ۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قبر یا تو جنت کی کیاریوں میں سے ایک کیاری ہے یا جہنم کے گڈھوں میں سے ایک گڈھا ہے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ نے حالاتِ قبر کے متعلق تین آیات اور تین حدیثیں نقل فرمائی ہیں اور ایک حدیث آیت کا شانِ نزول بتاتے ہوئے پیش کی ہے۔

پہلی آیت النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ (سورۂ مومن پارہ ۲۴، رکوع ۱۰)

مطلب یہ ہے کہ فرعونیوں کو دوزخ کا ٹھکانہ جس میں وہ قیامت کے دن داخل ہوں گے ہر صبح وشام انکو دکھلایا جاتا ہے تاکہ نمونہ کے طور پر اس آنیوالے عذاب کا مزہ چکھتے رہیں یہ تو عالم برزخ کا حال ہوا۔

احادیث سے ثابت ہے کہ اسی طرح ہر کافر کے سامنے دوزخ کا اور ہر مؤمن کے سامنے جنت کا ٹھکانہ روزانہ

صبح و شام پیش کیا جاتا ہے۔

تنبیہ :۔ آیت ہٰذا سے صرف فرعونیوں کا عالم برزخ میں معذب ہونا ثابت ہوا تھا، اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم کرایا گیا کہ جملہ کفار بلکہ بعض عصاۃ مومنین بھی برزخ میں معذب ہوں گے اعاذنا اللہ منہ کما ورد فی الاحادیث الصحیحۃ۔ اور بعض آثار سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح جنتیوں میں سے شہداء کی روحیں طیور خضر کے حواصل میں داخل ہو کر جنت کی سیر کرتی ہیں اسی طرح دوزخیوں میں سے نافرمانوں کی ارواح کو طیور سود کے حواصل میں داخل کر کے ہر صبح و شام دوزخ کی طرف بھیجا جاتا ہے، البتہ ارواح کا مع انکے اجساد کے جنت یا دوزخ میں اقامت پذیر ہونا یہ آخرت میں ہوگا۔ اگر یہ صحیح ہو تو فرعونیوں کے متعلق النار یعرضون علیہا غدوا وعشیا، اور دوزخیوں کے متعلق حدیث عرض علیہ مقعدہ بالغداۃ والعشی کے الفاظ کا تفاوت شاید اسی بناء پر ہوگا۔

دوسری آیت میں مما خطیئتھم اغرقوا فادخلوا نارا (سورۂ نوح پارہ ۲۹، رکوع ۱۱) یعنی ان پر طوفان آیا اور بظاہر پانی میں ڈبو دیئے گئے، لیکن فی الحقیقت برزخ کی آگ میں پہونچ گئے۔

حدیث ۱ :۔ استنزھوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ اس حدیث کا شان نزول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جنکو قبر کے عذاب میں مبتلا کیا گیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انکی بیوی سے ان کے اعمال کے بارے میں پوچھا تو انکی بیوی نے بتایا کہ وہ بکریاں چراتے تھے اور ان کے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث کی پوری تفصیل علامہ سیوطیؒ نے شرح القبور میں کی ہے اور یہ وہ حدیث ہے جس سے حدیث اصحاب عرینہ منسوخ ہے جس سے امام ابو حنیفہؒ نے ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کے پیشاب کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔

تیسری آیت :۔ درحقیقت یہ آیت حدیث میں بھی مذکور ہے یثبت اللہ الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوٰۃ الدنیا وفی الآخرۃ۔ پوری حدیث اس طرح ہے یثبت اللہ الذین آمنوا بالقول الثابت نزلت فی عذاب القبر یقال لہ من ربک فیقول ربی اللہ ونبیی محمدؐ۔ متفق علیہ (مشکوٰۃ ص۲۴) مضبوط کرتا ہے اللہ اہل ایمان کو مضبوط بات سے دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں یعنی حق تعالیٰ شانہ، توحید اور ایمان کی باتوں سے جن کی مضبوطی اور پائداری مستحکم اور مسلّم ہے مومنین کو دنیا و آخرت میں ثابت قدم رکھتا ہے رہی قبر کی منزل جو دنیا اور آخرت کے درمیان برزخ ہے اسکو ادھر یا ادھر جس طرف چاہیں شمار کر سکتے ہیں چنانچہ سلف سے دونوں قسم کے اقوال منقول ہیں۔ غرض یہ ہے کہ مومنین دنیا کی زندگی سے لیکر محشر تک اسی کلمہ طیبہ کی بدولت مضبوط اور ثابت قدم رہیں گے، دنیا میں کیسی ہی آفات و حوادث پیش آئیں، کتنا ہی سخت امتحان ہو، قبر میں نکیرین سے سوال و جواب ہو، محشر کا ہولناک منظر ہوش اڑا دینے والا ہو، ہر موقع پر یہی کلمۂ توحید ان کی پامردی اور استقامت کا ذریعہ بنے گا۔

حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ یہ آیت عذاب قبر یعنی احوالِ قبر کی شان میں نازل ہوئی ہے خاص کا ذکر کر کے عام مراد لیا گیا ہے ۔جب مومن سے کہا جائیگا مَن ربّك وَمَا دِيْنُكَ ومَنْ نَبِيُّكَ تو مومن جواب دے گا کہ میرا رب اللہ ہے، اور میرا دین اسلام ہے، اور میرے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔
مشکوٰۃ شریف کی وہ حدیث جسکو میں نے نقل کیا ہے اس سے مختصر ہے یہ پوری روایت مسند امام احمد اور بیہقی میں ہے۔
دوسری حدیث اذا اقبر المیّت اَتَاہ مَلکانِ اسودانِ ازرقان یقال لاحدھما المنکر وللاٰخر النکیر- یہ حدیث کا کچھ حصہ ہے پوری حدیث بحوالہ ترمذی مشکوٰۃ ص۲۵ پر موجود ہے۔
یعنی جب میت کو قبر میں رکھدیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو کالے ہوتے ہیں اور آنکھیں انکی نیلی ہوتی ہیں۔ اللہ نے ان کا یہ حلیہ اس لئے منتخب کیا کہ رنگ کی سیاہی آنکھوں کے نیلگوں ہونیکے ساتھ زیادہ ہولناکی اور دہشت کا باعث ہے ۔ ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے جنکی وجہ تسمیہ ماقبل میں گذر چکی ہے ۔ اگر میت سے اسلام کے آثار ظاہر ہوں گے تو اس سے منکر سوال کرتا ہے، اور اگر اس سے کفر کے آثار ظاہر ہوں تو اس سے نکیر سوال کرتا ہے۔ پوری حدیث مشکوٰۃ میں دیکھئے !
تیسری حدیث :- القبر روضۃ من ریاض الجنۃ اوحفرۃ من حفر النیران- یعنی قبر یا تو جنت کے باغوں میں سے ایک باغیچہ ہے اور یا جہنم کے گڈھوں میں سے ایک گڈھا ہے، یہ حدیث ترمذی میں ہے۔ محققین کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے اور بسا اوقات صلحاء کی قبروں میں یاسمین اور ریحان کا مشاہدہ ہوا ہے اور غیروں کی قبروں میں آگ کا مشاہدہ ہوا ہے۔

وبالجملۃ الاحادیث فی ھٰذا المعنیٰ وفی کثیر من احوال الاٰخرۃ متواترۃ المعنیٰ وان لم یبلغ اٰحادھا حد التواتر

ترجمہ اور حاصل کلام، احادیث اس بارے میں اور آخرت کے اکثر احوال کے بارے میں متواتر المعنیٰ ہیں اگرچہ ان کے افراد حد تواتر کو نہیں پہونچے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ احوالِ قبر اور اکثر احوالِ آخرت کا ثبوت اگر ایسی احادیث سے نہیں ہے جن کا تواتر لفظی ہو لیکن تواتر معنوی سے ضرور ثابت ہیں۔ تواتر کی اقسام اربعہ ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں، صحابہ کی بڑی جماعت سے عذاب قبر اور سوال قبر کی روایات منقول ہیں انھیں میں سے حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور انسؓ اور براء بن عازبؓ اور تمیم داریؓ اور ثوبانؓ اور جابر بن عبداللہؓ اور حذیفہ ابن الیمانؓ اور عبادہ ابن صامتؓ اور عبداللہ ابن رواحہؓ اور عبداللہ ابن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ

اور عبد اللہ ابن مسعودؓ اور عمرو بن العاصؓ اور معاذ بن جبلؓ اور ابو امامہؓ اور ابو درداءؓ اور ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ ہیں۔ پھر ان سے روایت کرنیوالوں کی تعداد بے شمار ہے۔

تنبیہ:۔ قبر کا ضغطہ یعنی اس کا مردہ کو دبانا روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضغطہ مطیع اور عاصی سب کو ہوتا ہے۔ علامہ سیوطی نے شرح القبور ص۶۷ پر اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لاحيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او فى بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا لايستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء والماكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه۔

ترجمہ اور انکار کیا ہے عذاب قبر کا بعض معتزلہ اور بعض روافض نے اسلئے کہ میت بے جان ہے جس میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک تو اسکو عذاب دینا محال ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالے اس کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی کوئی قسم اس طرح پیدا کردے کہ وہ عذاب کے درد یا تنعیم کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی جانب روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اسکو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھا لیا گیا ہو جو حیوانات کے پیٹوں میں ہے اور جسکو فضا میں سولی دی گئی ہو اسکو عذاب دیا جائے گا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہوسکیں۔

تشریح بعض معتزلہ اور بعض روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اور انکو دھوکہ یہ ہوگیا کہ میت میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک ہے تو اسکو عذاب و تنعیم سے کیا فائدہ؟ اور جو نصوص اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ ان کے نزدیک مؤول ہیں، اور اگر یوں جواب دیا جائے کہ مردہ کو وہاں زندہ کردیا جائے گا تو وہ کہتے ہیں کہ قرآن سے صرف دو ہی حیات کا ثبوت ہے۔ حیات دنیوی، اور حیاتِ اخروی۔ اور اس صورت میں حیات تین ماننی پڑے گی جیسے فرمان باری ہے آمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ مگر اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ موت دو ہی ہوئی، ایک دنیا کی، اور ایک قبر کی۔ اور حیات بھی دو ہوئی، ایک حیاتِ دنیوی اور دوسرے وہ حیاتِ قبر جو حشر تک برابر رہے گی۔ مگر شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر اعادۂ روح کے میت کے پورے اجزاء بدن میں یا بعض کے اندر اتنی حیات پیدا کردے جس سے وہ عذاب کی مشقتوں کا اور تنعیم کی لذتوں کا ادراک کرسکے جیسے اسی معمولی حیات کیوجہ سے ارشادِ باری ہے

وَاِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ اور میت کو جماد اور میت کہنا اس حیات کے مقابلہ میں ہے جو اسکو دنیوی زندگی میں حاصل تھی، مگر شارح کا یہ جواب محلِ تأمل ہے اسلئے کہ احادیثِ صحیحہ سے یہ بات ثابت ہے کہ سوال کے وقت میں بدن میں روح کا اعادہ کر دیا جاتا ہے، لہٰذا اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو شارح نے پیش فرمائی ہے اور رہا وہ اعتراض جو معتزلہ نے آیت کے ذریعہ وارد کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بوقت سوال روح کا اعادہ کر دیا جائیگا مگر یہ حیات ضعیف ہوگی، ایسی ضعیف ہوگی کہ جس کے زوال کو موت سے تعبیر نہ کیا جاسکے لہٰذا اب یہ حکم لَا یَذُوْقُوْنَ فِیْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُوْلٰی کے منافی نہ ہوگا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس حیات کے متحقق ہونیکی وجہ سے یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ حرکت بھی کرے اور الم کیوجہ سے مضطرب ہو۔ یا اس کے اوپر عذاب کا اثر بھی دیکھا جائے۔ لہٰذا جس شخص کو درندے نے کھا لیا ہو اور وہ ان کے بطون میں ہو یا کوئی دریا میں غرق ہو گیا ہو یا اسکو سولی دی گئی ہو اسکو وہیں عذاب ہوگا اگرچہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کرسکیں اسلئے کہ یہ عذاب برزخی ہے اور قبر کا ذکر اسوجہ سے ہے کہ عموماً لوگ قبر ہی میں دفن کر دیئے جاتے ہیں۔

تنبیہ:۔ حافظ ابن قیمؒ نے کتاب الروح میں اس مسئلہ پر گفتگو فرمائی ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم تین ہیں۔ (۱) عالمِ دنیا (۲) عالمِ برزخ (۳) عالمِ آخرت۔ اور تینوں عالموں کے احکام جداگانہ ہیں۔

عالمِ دنیا کے اندر جملہ احکام کا مکلف بالذات بدن ہے اور روح بدن کے تابع ہے۔ پٹائی ہوتی ہے تو بدن کی، کھانا کھاتا ہے تو بدن، نماز پڑھتا ہے تو بدن البتہ روح بھی بطریقِ تبعیت اس سے متأثر ہوتی رہتی ہے اور عالمِ برزخ کے اندر روح اصل اور بدن اس کے تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا جب تک بدن باقی ہے بالتبع وہ بھی عذاب اور تنعیم سے متأثر ہوگا اور اگر فنا ہو جائے تو روح جو اصل و بالذات ہے وہ موجود ہے اسکو عذاب ہوگا اور عالمِ آخرت کے اندر بدن اور روح دونوں مقصود ہوں گے، کوئی کسی کے تابع نہ ہوگا۔ فرمانِ باری كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ اس پر دال ہے۔

اس تحقیق کی روشنی میں معتزلہ اور روافض کا اشکال بالکلیہ ختم ہوگیا اسلئے کہ برزخ کے اندر مقصود اصلی روح ہے اور وہ باقی ہے اور رہنے والا جہاں کہیں بھی ہو خواہ جلا دیا گیا ہو یا غرق ہوا ہو تو اس کی روح موجود ہے اسکو عذاب کیلئے بدن کی ضرورت نہیں ہے۔

وَمَنْ تَأَمَّلَ فِیْ عَجَائِبِ مُلْکِهٖ وَمَلَکُوْتِهٖ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِهٖ وَجَبَرُوْتِهٖ لَمْ یَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذٰلِکَ فَضْلًا عَنِ الْاِسْتِحَالَةِ

ترجمہ اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور ملکوت کے عجائبات میں اور اسکی قدرت و جبروت

کے عزائب میں وہ اس کے امثال کو مستبعد نہیں جانیگا چہ جائیکہ محال جانے۔

تشریح ملک وہ عالم جو محسوس و مشاہد ہے، ملکوت عالم مغیبات، ملکوت کے معنی ملک عظیم کے ہیں، واؤ اور تاء مبالغہ کیلئے ہیں اور ملکوت ملک کے بعد مدح میں ترقی کیلئے ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ملک وہ عالم سفلی ہے اور ملکوت عالم علوی ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جو محسوسات میں سے ہیں وہ ملک ہے جیسے انسان حیوانات وغیرہ اور جو غائب عن الحس ہیں جیسے ملائکہ اور ارواح اور جن یہ ملکوت ہے۔ جبروت، جبر کا مبالغہ ہے بمعنی عظمت یعنی جو اس کی قدرت و عظمت کے عزائب میں غور کریگا وہ ان باتوں کو محال تو کیا جانتا مستبعد بھی نہ سمجھے گا۔ فضلاً بر بناء حال منصوب ہے یا مفعول مطلق ہونیکی وجہ سے منصوب ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والاٰخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الاٰخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب وَالسنة فتكون ثابتة وصرّح بحقية كل منها تحقيقاً وتاكيداً واعتناءً بشانه فقال۔

ترجمہ اور جان تو تحقیق کہ جبکہ احوالِ قبر ان احوال میں سے ہیں جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے تو ان کو مصنفؒ نے الگ بیان کیا، پھر مصنفؒ مشغول ہو گئے حشر کے حق ہونیکے بیان میں ان تفاصیل کے بیان کرنے میں جو امورِ آخرت سے متعلق ہیں اور دلیل ان سب کی یہ ہے کہ یہ سب امور ممکن ہیں جنکے بارے میں صادق نے خبر دی ہے اور کتاب اور حدیث ان احوال کے سلسلہ میں ناطق ہیں تو یہ تمام امور ثابت ہوں گے اور مصنفؒ نے صراحت فرمائی احوالِ آخرت میں سے ہر ایک کے حق ہونیکی تحقیق اور تاکید کی غرض سے اور ہر ایک کی شان کا لحاظ رکھنے کی وجہ سے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ یہ فرماتے ہیں کہ احوال قبر وہ احوال برزخ ہیں جو دنیا اور آخرت کے درمیان کا حصہ ہے اسلئے مصنفؒ نے احوالِ قبر کو الگ ذکر کیا اور پھر اس کے بعد احوالِ آخرت کو بیان کرنے میں مشغول ہو گئے، اور ماقبل میں یہ احوال گذر چکے ہیں کہ امر ممکن کی جب مخبر صادق خبر دے تو اس پر یقین کرنا ضروری ہے۔ لہٰذا احوالِ عذابِ قبر اور احوال آخرت سب امورِ ممکنہ ہیں کتاب اور سنت سے ان کے احوال معلوم ہیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے احوالِ آخرت کو بیان کرتے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوالِ قبر کو بیان کرتے ہوئے اپنایا تھا یعنی سب کی خبر ثابتؒ بعد میں بیان کی تھی بلکہ یہاں ہر ایک کے ساتھ خبر بیان کرتے ہوئے

یوں کہیں گے البعث حق والوزن حق وغیرہ۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے یہ طریقہ اسلئے اختیار کیا کہ ہر حکم محقق اور مؤکد ہو جائے۔ نیز ہر ایک امران امور میں سے مہتم بالشان ہے لہٰذا انکی شان کا لحاظ کرتے ہوئے ہر ایک کو الگ الگ بیان کیا ہے۔

وَالبعثُ وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية و يعيد الارواح اليها حقٌ لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد.

ترجمہ اور بعث (مرنیکے بعد دوبارہ اٹھایا جانا) اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائے اس طریقہ پر کہ ان کے اجزاءِ اصلیہ کو جمع کر دیگا اور ان کی جانب روحوں کو لوٹا دے گا یہ حق ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون" کی وجہ سے، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان "قل یحییہا الذی انشأہا اول مرۃ" کی وجہ سے، اس کے علاوہ وہ نصوص جو قطعی ہیں جو جسموں کے جمع کئے جانیکے سلسلے میں ناطق ہیں۔

تشریح تمام احکام شرعیہ کا مدار مرنیکے بعد دوبارہ زندہ ہونے اور اس کے بعد کے احوال ماننے پر ہے ورنہ ساری شریعت باطل ہو کر رہ جائیگی۔ اس لئے مصنفؒ نے یہاں سے بعث اور ان کے بعد کے احوالِ آخرت کا ذکر فرمایا ہے کہتے ہیں کہ بعث حق ہے جس پر ایمان لائے بغیر آدمی مسلمان نہیں ہوتا۔ بعث کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے مردوں کو دوبارہ زندہ کرے گا یعنی ان کے اجزاءِ اصلیہ کو جمع کر کے ان میں روح ڈال دیگا پھر اس کے بعد حشر کے احوال سے بندہ کو سابقہ پڑیگا۔ یہاں شارح نے دلیل میں دو آیتیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی آیت: "ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون" پھر تم قیامت کے دن کھڑے کئے جاؤگے یعنی جس نے پہلی مرتبہ پیدا کیا تھا وہی دوبارہ بنا کر کھڑا کر دیگا تاکہ پہلے وجود کی مستور قوتیں اور اعمال کے نتائج کامل ترین صورتوں میں ظاہر ہو کر ثابت کر دیں کہ اتنا بڑا کارخانہ کوئی بیکار اور بے نتیجہ ڈھونگ نہیں بنایا گیا۔ دوسری آیت: "قال من یحیی العظام وہی رمیم، قل یحییہا الذی انشأہا اول مرۃ وہو بکل خلق علیم"، ابی بن خلف نے کہا تھا جب ہڈیاں کھوکری ہو جائیں گی تو انکو کون زندہ کرے گا۔ یعنی اس احمق نے خدا پر کیسے فقرے چسپاں کئے گویا اس قادرِ مطلق کو عاجز مخلوق کیطرح فرق کر لیا ہے جو کہتا ہے کہ آخر جب بدن گل سڑ کر صرف ہڈیاں رہ گئیں وہ بھی بوسیدہ پرانی اور کھوکری تو انھیں دوبارہ کون زندہ کریگا ایسا سوال کرتے وقت اس کو اپنی پیدائش یاد نہیں

رہی ورنہ اس قطرۂ ناچیز کو ایسے الفاظ کہنے کی جرأت نہ ہوتی، اپنی اصل پر نظر کر کے شرماتا اور کچھ عقل سے کام لیکر اپنے سوال کا جواب بھی حاصل کر لیتا جو اگلی آیت میں مذکور ہے، ارشادِ باری ہوا کہ اے پیغمبر آپ فرما دیجئے کہ انکو وہ زندہ کرے گا جس نے انکو پہلی بار بنایا تھا اور وہ سب بنانا جانتا ہے یعنی جس نے پہلی مرتبہ ان ہڈیوں کو بنا کر ان میں جان ڈالی اسے دوسری بار جان ڈالنا کیا مشکل ہے بلکہ یہ تو پہلے سے زیادہ آسان ہونا چاہئے (وہو اہونُ علیہ) اور اس قادرِ مطلق کیلئے تو سب ہی چیز آسان ہے پہلی مرتبہ ہو یا دوسری مرتبہ، وہ ہر طرح بنانا جانتا ہے اور بدن کے اجزاء اور ہڈیوں کے ریزے جہاں کہیں منتشر ہو گئے ہوں ان کا ایک ایک ذرہ اس کے علم میں ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ یہ دو آیتیں تو ہم نے بطورِ نمونہ پیش کر دیں ورنہ ایسی آیات بیشمار ہیں جن سے یہ بات یقینی طور سے معلوم ہوتی ہے کہ مرنیکے بعد دوبارہ اٹھایا جاتا ہے۔

سوال:۔ اجزاءِ اصلیہ سے کیا مراد ہے؟ **جواب**:۔ انسان کے بدن کا وہ حصہ جو اول پیدائش سے آخرِ حیات تک رہتا ہے اور بدنِ انسانی میں دیگر عوارض و اسباب کیوجہ سے جو کمی بیشی، لاغری اور موٹاپا ظاہر ہوتا ہے وہ اجزاءِ اصلیہ میں داخل نہیں ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بدنِ انسانی میں دو قسم کے اجزاء ہوتے ہیں ایک اجزاءِ اصلیہ، کہ جو اول سے آخر تک باقی رہتے ہیں اور دوسرے اجزاء زائدہ اور عارضہ کہ جن میں تغیر و تبدل کمی بیشی ہوتی رہتی ہے جیساکہ انسان بچہ اور جوان اور بوڑھا ہوتا ہے اول عمر سے اخیر عمر تک وہ وہی انسان کہلاتا ہے حالانکہ اس مدت میں اس کے جسم میں ہزاروں تغیر و تبدل پیش آتے ہیں اور وقتاً فوقتاً جسم گھٹتا بڑھتا رہتا ہے، معلوم ہوا کہ زید کے اجزاءِ اصلیہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا، صرف اجزاء زائدہ میں تغیر و تبدل ہوتا رہا۔ پس حشر کے وقت ہر انسان کے اجزاء اصلیہ علیحدہ کر دیئے جائیں گے اور ہر شخص اپنے اجزاء اصلیہ کے ساتھ اٹھایا جائے گا بالفاظ دیگر انسان اور بدن میں فرق ہے کیونکہ بدن میں فربہی اور لاغری کیوجہ سے کمی اور زیادتی ہوتی رہتی ہے مگر انسانیت میں کوئی کمی اور زیادتی نہیں ہوتی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اجزاءِ اصلیہ سے مراد وہی ذرات ہوں جو حضرت آدم علیہ السّلام کی پشت سے عہد لینے کے وقت نکالے گئے تھے۔ کما قال اللہ تعالیٰ " واذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظہورِ ذریتہم واشہدہم علیٰ انفسہم الستُ بربکم، قالوا بلیٰ " اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی اولاد کو ان کی پشت سے ذرات کی ہیئت اور شکل پر نکالا اور عجب نہیں کہ یہ ذرات چھوٹے کے اعتبار سے اجزاء لایتجزیٰ ہوں، اور صورت اور ہیئت کے اعتبار سے انسان ہوں اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ان پر ذرّات کا اطلاق فرمایا، ذرات کا لفظ نہیں فرمایا اسلئے کہ ذریت کا اطلاق جب ہی ہوتا ہے کہ صورت بن چکی ہو، شاید اتنی تفصیل اجزاءِ اصلیہ کو سمجھنے کیلئے کافی ہو گئی ہوگی۔

وَانکرہ الفلاسفۃ بناءً علی امتناع اعادۃ المعدوم بعینہٖ وھو مع انہٗ لادلیل لھم علیہ یعتد بہٖ غیر مضر بالمقصود لان مرادنا ان اللہ تعالیٰ یجمع الاجزاء الاصلیۃ للانسان ویعید روحہٗ الیہ سواء سمی ذٰلک اعادۃ المعدوم بعینہٖ اولم یسم۔

ترجمہ اور فلاسفہ نے بعث کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے معدوم کے بعینہٖ اعادہ کے ممتنع ہونے پر اور یہ بات باوجودیکہ ان کے لئے اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے مقصود کے لئے مضر نہیں اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کریگا اور انسان کی جانب اسکی روح کو لوٹا دیگا خواہ اس کا نام بعینہٖ معدوم کا اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔

تشریح فلاسفہ اپنی کوتاہ نظری کی وجہ سے جہاں دیگر حقائق شرعیہ کے سمجھنے میں پیچ وخم کے شکار ہوتے ہیں ایسے ہی انھوں نے معادِ جسمانی کا یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ معادِ جسمانی میں معدوم کا اعادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے حالانکہ انکی یہ بات کہ معدوم کا اعادہ محال ہے محض ایک دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں جس طرح معدوم کی ایجاد ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے اسی طرح معدوم کی ایجاد ثانی یعنی اعادہ بھی ممکن ہوگا وجود اور عدم۔ موت اور حیات نفس ماہیت کے عوارض میں سے ہے نہ کہ عین ماہیت نہ لازم ماہیت جس طرح نوم اور یقظہ اور حرارت اور برودت کا ماہیتِ واحدہ پر توارد اور تعاقب جائز ہے اسی طرح وجود اور عدم کا توارد بھی ماہیت واحدہ پر جائز ہے، ایجاد اور اعدام، احیاء اور اماتت کا امکان کسی خاص زمانہ پر موقوف نہیں لہٰذا یہ کہنا کہ احیاء اول زمانہ سابق میں ہونیکے سبب ممکن ہے اور احیاءِ ثانی زمانہ لاحق میں ہونیکی وجہ سے ممتنع ہے غیر معقول ہے ہاں اگر اعادہ بشرط الزمان الاول کے ہم قائل ہوتے تو بیشک استحالہ لازم آتا پس جسطرح معدوم کی ایجاد زمانہ اول میں ممکن تھی بعینہٖ اسی طرح دوسرے زمانہ میں اس معدوم کی ایجادِ ثانی بھی ممکن ہوگی زمانہ کے بدلنے سے جو ایجاد ممکن تھی وہ محال نہ بن جائے گی جن لوگوں نے معدوم کے بعینہٖ اعادہ کو محال قرار دیا ہے انکی دلیل یہ ہے کہ معدوم اشارۂ عقلیہ کو قبول نہیں کرتا تو اس پر امکانِ عود کا حکم لگانا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب:۔ یہ اصول غلط ہے اس لئے کہ عقلِ افلاطون اور اسکندریہ کی جانب اشارہ کرتی ہے جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں اور اگر ممتنع پر حکم لگانا بالکلیہ باطل ہے تو شریک الباری ممتنعٌ، اجتماع النقیضین محالٌ وغیرہ میں کیسے حکم ایجابی لگا دیا گیا؟ پھر ہماری گفتگو اس میں ہے کہ موجودات فنائیت کے بعد لوٹائے جاسکتے ہیں تو یہ معدوم پر کہاں حکم ہوا۔

شارح کی عبارت "وَہُوَ (ای امتناعُ اِعَادۃِ المعدومِ) مَعَ اَنَّہٗ لادلیل لہم یعتد بہٖ غیر مضر بالمقصود" ہو مبتدا ہے اور غیر مضر اس کی خبر ہے۔ اور مضر کے اندر ضمیر مستتر ذوالحال ہے اور مبتدا اور خبر کے درمیان کا

پورا جملہ اس سے حال واقع ہے یعنی اگرچہ فلاسفہ کے پاس اپنے دعویٰ پر کوئی لائق اعتماد دلیل نہیں بلکہ انکی ہر دلیل مخدوش ہے اس کے باوجود اعادۂ معدوم کو ممتنع کہنا ہمارے مقصود کیلئے مضر نہیں کیونکہ ہم اعادۂ معدوم کے قائل نہیں بلکہ ہم ایجاد بعد الاعدام کے قائل ہیں جس میں معدوم محض کا اعادہ نہیں بلکہ اس کے اجزاء اصلیہ کا اعادہ ہے۔ اسلئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کے اجزاء کے متفرق ہونیکے بعد اللہ تعالیٰ ان کو جمع کرے گا اور اس میں روح کا اعادہ کرے گا تو یہ اجزاء اصلیہ کا اعادہ معدوم کے اعادہ کی قبیل سے نہ ہوگا اور اگر تم اسی کا نام اعادۂ معدوم رکھنا چاہتے ہو تو رکھ لو ہم تسمیہ میں تم سے جھگڑا نہیں کرتے مگر یہ یاد رکھنا کہ یہ درحقیقت اعادۂ معدوم نہ کہلائیگا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بنی تغلب سے جزیہ طلب کیا تو وہ بولے کہ ہم جزیہ تو نہ دیں گے اس میں ہماری ذلت ہے البتہ ہم دوگنا صدقہ دیا کریںگے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو مان لیا اور فرمایا کہ یہ ہے جزیہ ہی، نام تم اس کا جو چاہو رکھ لو۔

تنبیہ (۱):۔ فلاسفۂ طبعیین کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ موت سے فنا ہو جاتا ہے اسلئے کہ نفس ناطقہ مزاج معتدل یا خون صالح یا اخلاطِ معتدلہ یا اس بخار لطیف کا نام ہے جو قلب سے پیدا ہوتا ہے، تو ان لوگوں کے نزدیک نہ حشر ہے اور نہ ثواب اور نہ عقاب اور یہ کھلا ہوا شرک ہے۔ فلاسفۂ الٰہیین کا کہنا یہ ہے کہ نفس وہ جوہر مجرد عن المادہ ہے جو فنا کو قبول نہیں کرتا اور ان کے نزدیک حشر سے مراد وہ کیفیات ہیں جو نفس پر بدن سے مفارقت کے بعد جاری ہوتی ہیں یعنی خوشی اور نعمتیں اور انھوں نے کہا کہ کمالاتِ عملیہ کا کاسب یہی نفس تھا۔ لہٰذا اس پر کیفیاتِ مذکورہ کا اجراء ہوگا، اور انھوں نے کہا کہ شریعت میں جو جنت کے اشجار وانہار وغیرہ، اور جہنم کے سانپ بچھوؤں وغیرہ کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہی حشر روحانی ہے ان نعمتوں سے اور عقوبتوں سے صرف نفس کو واسطہ پڑیگا یعنی انھوں نے معادِ جسمانی کا انکار کیا ہے۔ علماء اہلسنت والجماعت نے فلاسفہ کے مذکورہ دونوں گروہوں کی تکفیر کی ہے۔ اول کا کفر تو کھلا ہوا ہے اور ثانی کا کفر اسلئے کہ انھوں نے نصوص قطعیہ میں ایسی تاویلات کی ہیں جو انکے انکار کے مرادف ہے۔

تنبیہ (۲):۔ معدوم کا اعادہ جائز ہے یا نہیں، اس میں عقلاء کا اختلاف ہے۔ اکثر متکلمین اشاعرہ اور مشائخ معتزلہ میں سے اسکو جائز قرار دیتے ہیں لیکن پھر معدوم کے شیٔ اور غیر شیٔ ہونے میں آپس میں اختلاف ہے (کما سیاتی) بعض متکلمین اور فلاسفہ اس کو محال قرار دیتے ہیں متکلمین میں سے جن لوگوں نے اعادۂ معدوم کو محال قرار دیا ہے وہ معادِ جسمانی کے منکر نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ معاد کے اندر معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا بلکہ اجزاء اصلیہ کے تفرق کے بعد ان کا اجتماع ہوتا ہے جسکو اعادۂ معدوم کہنا غلط ہے۔

وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسانٌ انسانًا بحيث صار جزءًا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادًا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل لا اصلية۔

ترجمہ اور اس سے (ہمارے اجزاء اصلیہ کے اعادہ کے قائل ہونے سے) دور ہوجائیگا وہ اعتراض جو فلاسفہ نے کیا ہے کہ اگر کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کہ ماکول آکل کا جزء ہوجائے تو یہ اجزاء یا تو ان دونوں میں لوٹائے جائینگے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں تو دوسرا اپنے پورے اجزاء کے ساتھ مُعاد (لوٹایا ہوا) نہ ہوا۔ اور یہ (سقوطِ اعتراض) اسلئے ہے کہ جنکو لوٹایا جائے گا وہ اجزاء اصلیہ ہوں گے جو اوّل عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں گے اور اجزاءِ ماکولہ آکل میں زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔

تشریح یہاں سے شارحؒ فلاسفہ کا ایک قوی اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک انسان دوسرے کو کھا جائے اور انسان ماکول آکل کا جزء بدن بن جائے اور دونوں مل کر ایک ہوں جائیں تو اگر بعثت کے وقت دونوں کو متحد الاجزاء ہونیکی وجہ سے ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو دو روحوں کا ایک انسان کے ساتھ متعلق ہونا لازم آئیگا جو محال و باطل ہے اور اگر آکل اور ماکول کو علیحدہ علیحدہ زندہ کیا جائے اور حشر کے وقت آکل سے ماکول کے اجزاء علیحدہ کرلئے جائیں تو آکل کا بعینہٖ اور بجمیع اجزائہٖ حشر نہ ہوا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ حشر بعینہٖ اور بجمیع اجزائہٖ ہوگا۔ شارح نے اسی بات کو یوں ارشاد فرمایا "فتلک الاجزاء اما ان تعاد فیہما معًا وہو محالٌ" یعنی وہ اجزاء جو آکل کے اجزاء بن چکے ہیں اگر ان کو آکل اور ماکول میں لوٹایا جائے تو یہ محال ہے اگرچہ دو روحوں کا محل واحد کے ساتھ تعلق نہ ہو مگر جزء واحد کا آنِ واحد میں دو مکانوں میں ہونا لازم آتا ہے جو بداہتًہ باطل ہے۔ جواب اس کا وہ ہے جو ہم ماقبل میں تحریر کرچکے ہیں یعنی اجزاء اصلیہ کی حقیقت جب وہ سامنے رہے گی تو یہ اعتراض وارد نہ ہوگا اور آکل اور ماکول دونوں کو انکے اجزاء اصلیہ کیساتھ لوٹایا جائیگا۔

فان قیل ھٰذا قول بالتناسخ لان البدن الثانی لیس ھو الاول لما ورد فی الحدیث من اھل الجنۃ جُرد مُردٌ وان الجھنمی ضرسہ مثل اُحُدٍ ومن ھٰھنا قال من قال ما من مذھب الا وللتناسخ فیہ قدم راسخ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ دوسرا بدن وہ پہلا بدن نہیں ہے بوجہ اس کے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اہل جنت بے بال اور بے داڑھی ہوں گے اور جہنمی کی ڈاڑھ احد پہاڑ کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہا جس نے کہا کہ نہیں ہے کوئی مذہب مگر تناسخ کا اس میں مضبوط قدم ہے۔

تشریح یہاں اوّلاً چند باتیں سمجھ لینی چاہئیں (۱) تناسخ جس کو آواگون بھی کہتے ہیں جسکی حقیقت یہ ہے کہ روح بار بار اسی عالم حسی میں جیون اور جنم بدلتی رہے اور مختلف جیونوں اور جنموں

میں آنا ہی روح کی جزاء و سزا ہے پہلے جیون میں اس نے جیسے کارنامے کئے تھے اسی کے مطابق اسکو دوسرا جیون اور جنم ملے گا۔ یہ ہندوؤں کا مذہب ہے (۲) جُرُدٌ، اَجْرَدُ کی جمع ہے۔ اجرد وہ ہے جسکو مواقع زینت کے علاوہ کہیں بال نہ ہوں، یعنی جنتی لوگوں کو پشم اور بغل وغیرہ کے بال نہ ہوں گے۔ مُرْدٌ، اَمْرَدُ کی جمع ہے امرد وہ ہے جسکے داڑھی نہ ہو۔ ترمذی میں ہے کہ اہل جنت ایسی حالت میں ہوں گے کہ مواضع زینت کے علاوہ ان کے بدن پر بال نہ ہوں گے اور نہ ان کے داڑھی ہوگی اور وہ ایسے ہوں گے جیسے تیس ۳۰ یا تینتیس ۳۳ سال کی عمر میں ہوتے ہیں۔ ضِرْسٌ: ڈاڑھ۔ اُحُد: مدینہ میں ایک پہاڑ ہے جسکو دوسرے پہاڑوں سے متفرد اور الگ ہونیکی وجہ سے اُحد کہا جاتا ہے۔

جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے! یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپ معاد جسمانی کے تو قائل ہوگئے مگر درحقیقت یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ جو لوگ تناسخ کے قائل ہیں وہ یہی کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور اس کے قائل آپ بھی ہو گئے؟ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ جنتی لوگ اَجرد اور اَمرد ہوں گے اور جہنمی کی ڈاڑھ احد پہاڑ کے برابر ہوگی۔ حالانکہ اس کا پہلا بدن ایسا نہ تھا کہ بال نہ ہوں اور داڑھی نہ ہو، یا اس کی ڈاڑھ احد پہاڑ کے برابر ہو۔ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دوسرا بدن ہے اور اسی کو تناسخ کہتے ہیں۔ ایک طرف آپ تناسخ کا ابطال کرتے ہیں مگر یہاں کھلے الفاظ میں آپ نے تناسخ کا اعتراف کرلیا ہے، اور علامہ جلال الدین رومیؒ صاحب مثنوی شریف نے اسی وجہ سے یہ فرمایا ہے کہ ہر مذہب تناسخ کا قائل ہے کیونکہ بدن اُخروی بدن دنیوی کا غیر ہے۔ اس سے بھی تناسخ کا ثبوت ہوتا ہے۔

تنبیہ:۔ مولانا رومیؒ بہت بڑے بزرگ اور عالم اسرار و حِکَم ہیں ان کے کلام کا یہ مطلب لینا جو ظاہر عبارت سے مفہوم ہوتا ہے قطعاً غلط ہے وہ ہرگز تناسخ کے نہ قائل ہیں اور نہ اس سے راضی ہیں بلکہ اس کلام سے ان کا مقصد ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے جو ان دقائق سے بحث کرتے ہیں اور ان کے علم کو اللہ کے حوالے نہیں کرتے۔ بات حضرت کی مناسب ہے حقیقی علم اللہ ہی کو ہے مگر اہل اسلام کی اگر کچھ مجبوریاں سامنے آتی ہیں تو (مثلاً اعتراضات کفار) بربناء مجبوری نصوص کو سامنے رکھتے ہوئے ان دقائق سے گفتگو تک نوبت پہونچ جاتی ہے جس میں وہ معذور ہیں۔ یہ معترض کا اعتراض ہے آگے شارح اس کا جواب دیں گے فرماتے ہیں۔

قلنا انما یلزم التناسخ لو لم یکن البدن الثانی مخلوقاً من الاجزاء الاصلیۃ للبدن الاوّل وان سمی مثل ذلک تناسخاً کان نزاعاً فی مجرد الاسم و لا دلیل علی استحالۃ اعادۃ الروح الی مثل ھذا البدن بل الادلۃ قائمۃ علی حقیقتہ سواء سمی تناسخاً ام لا۔

ترجمہ تو ہم جواب دینگے کہ تناسخ لازم آئیگا اگر دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے پیدا نہ کیا گیا ہو اور اگر اس کے مثل کا نام تناسخ رکھا جائے تو محض نام میں نزاع ہوگا اور اس بدن کے مثل کی جانب اعادۂ روح کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اسکے حق ہونے پر قائم ہیں خواہ اس کا نام تناسخ رکھا جائے یا نہیں۔

تشریح شارح نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تناسخ اس وقت ہوتا جبکہ دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا اور یہاں جب دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے بنایا گیا ہے تو دونوں بدنوں میں صرف ہیئت اور ترکیب کا فرق ہے۔ اور اس تغیر ہیئت کا نام تناسخ نہیں ہے اس لئے کہ انسان کے بدن میں اول عمر سے آخر عمر تک بیشمار تغیرات ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کو بالاجماع تناسخ نہیں کہا جاتا۔

اور اگر آپ کو ضد ہے کہ روح کے اس بدن سے تعلق کو جو بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے بنا ہے تناسخ ہی کہا جائے تو کہئے مگر یہ اختلاف صرف اس سلسلے میں ہوگا کہ اس کا نام تناسخ ہے یا نہیں؟ ہم اسکو تناسخ کہنے کو تیار نہیں ہیں اور اس جیسے بدن کی جانب اعادۂ روح کے استحالہ پر کوئی دلیل عقلی اور نقلی قائم نہیں ہے بلکہ دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے اس کے حق ہونے پر ثبوت ملتا ہے خواہ آپ اس کو تناسخ سے تعبیر کریں یا کچھ اور کہیں۔

تنبیہ (۱):- ایک حدیث میں ہے کہ صرف حضرت ابراہیمؑ اور ابوبکر صدیقؓ کو جنت میں داڑھی ہوگی۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث درست نہیں ہے اور کتب حدیث میں اس کا کچھ تذکرہ نہیں ملتا۔ طبرانی نے بسند ضعیف ایک حدیث روایت کی کہ جنتی لوگ اَمرد اور اجرد ہوں گے۔ علاوہ حضرت موسٰیؑ کے کہ ان کی داڑھی ہوگی جو ناف تک ہوگی مگر اس سلسلہ میں سب روایات موضوع ہیں

تنبیہ (۲):- ہندوؤں کا عقیدہ تناسخ کا ہے ہماری مذکورہ تحریرات سے جب حشر کا اثبات ہوگیا تو اس کا ابطال خود بخود ہوگیا اگر کسی کو تفصیل دیکھنی ہو تو علم الکلام کے ضمن میں اسکی تفصیلی تردید موجود ہے

وَالوزنُ حَق لقولہ تعالیٰ والوزن یومئذ الحق والمیزان عبارۃ عمّا یعرف بہ مقادیر الاعمال والعقل قاصرٌ عن ادراک کیفیتہ

ترجمہ اور وزن حق ہے، اللہ کے فرمان کیوجہ سے اور وزن اس دن حق ہے اور میزان مراد ہے اس چیز سے جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اسکی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے۔

تشریح یعنی تمام انسانوں کے جمع کرنیکے بعد اعمال کا وزن کرنیکے لئے ایک ترازو قائم کی جائیگی جس میں بندوں کے اقوال وافعال، اخلاق واعمال سب کا وزن ہوگا تاکہ اس کی شان عدل اور انصاف ظاہر ہو ارشاد باری ہے "والوزن یومئذ الحق" اور قیامت کے دن اعمال کا وزن حق ہے یعنی قیامت کے دن سب لوگوں کے اعمال کا وزن دیکھا جائے گا، جنکے اعمال قلبیہ اور اعمال جوارح وزنی ہوں گے وہ کامیاب ہیں اور جن کا وزن ہلکا رہا وہ خسارہ میں رہے گا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ہر شخص کے عمل وزن کے موافق لکھے جاتے ہیں ایک ہی کام ہے اگر اخلاص و محبت سے حکم شرعی کے موافق کیا اور برمحل کیا تو اس کا وزن بڑھ گیا اور دکھاوے کو یا ریس کر کیا یا موافق حکم نہ کیا یا ٹھکانہ پر نہ کیا تو وزن گھٹ گیا آخرت میں وہ کاغذ تلیں گے جس کے نیک کام بھاری ہوئے تو برائیوں سے درگذر ہوا اور ہلکے ہوئے تو پکڑا گیا بعض علماء کا خیال ہے کہ اعمال جو اس وقت اعراض ہیں وہاں اعیان کی صورت میں مجسّد کر دیئے جائیں گے اور خود انھیں اعمال کو تولا جائے گا کہا جاتا ہے کہ ہمارے اعمال تو غیر قارالذات اعراض ہیں، جن کا ہر جزء وقوع میں آنے کے ساتھ ہی ساتھ معدوم ہوتا رہتا ہے پھر ان کا جمع ہونا اور تُلنا کیا معنیٰ رکھتا ہے میں کہتا ہوں کہ گرام فون میں آج کل لمبی چوڑی تقریریں بند، یا باقی ہیں کیا وہ تقریر اعراض میں سے نہیں؟ جن کا ایک حرف ہماری زبان سے اس وقت ادا ہو سکتا ہے جب اس سے پہلا حرف نکل کر فنا ہو جائے پھر یہ تقریر کا سارا مجموعہ گرام فونوں میں کیسے جمع ہو گیا۔ اسی سے سمجھ لو کہ جو خدا گرام فونوں کے موجد کا بھی موجد ہے اس کی قدرت سے کیا بعید ہے کہ ہمارے کل اعمال کے مکمل ریکارڈ تیار رکھے جس میں ایک شوشہ اور ذرہ بھی غائب نہ ہو، رہا ان کا وزن کیا جانا تو نصوص سے ہم کو اس قدر معلوم ہو چکا ہے کہ وزن ایسی میزان (ترازو) کے ذریعہ ہوگا جس میں کفتین اور لسان وغیرہ موجود ہیں لیکن میزان اور اس کے دونوں پلے کس نوعیت اور کیفیت کے ہوں گے اور اس سے وزن معلوم کرنیکا کیا طریقہ ہوگا ان باتوں کا احاطہ کرنا ہماری عقول وافہام کی رسائی سے باہر ہے اسلئے ان کے جاننے کی ہمیں تکلیف نہیں دی گئی بلکہ ایک میزان کیا اس عالم کی جتنی چیزیں ہیں بجز اس کے ان کے نام ہم سن لیں اور ان کا کچھ اجمالی سا مفہوم جو قرآن وسنت نے بیان کر دیا ہے عقیدوں میں رکھیں، اس سے زائد تفصیلات پر مطلع ہونا ہماری حد پرواز سے خارج ہے کیونکہ جن قوانین کے ماتحت اس عالم کا وجود اور نظم ونسق ہوگا ان پر ہم اس عالم میں رہتے ہوئے کچھ دسترس نہیں پا سکتے، اسی دنیا کی میزانوں کو دیکھ لو کتنی قسم کی ہیں ایک میزان وہ ہے جس سے سونا چاندی یا موتی تلتے ہیں ایک میزان سے غلہ اور سوختہ کا وزن کیا جاتا ہے ایک میزان عام ریلوے اسٹیشنوں پر ہوتی ہے جس سے مسافرین کا سامان تولتے ہیں اس کے علاوہ مقیاس الحرارۃ یا مقیاس الہواء وغیرہ بھی ایک طرح کی میزانیں ہیں جس سے ہوا اور حرارت وغیرہ کے درجات معلوم ہو جاتے ہیں تھرمامیٹر ہمارے بدن کی اندرونی حرارت کو جو اعراض میں سے ہے تول کر بتلاتا ہے کہ اس وقت اس جسم میں اتنی ڈگری حرارت پائی

جاتی ہے جب دنیا میں ہم بیسوں قسم کی میزانیں جو جسمانی ہیں مشاہدہ کرتے ہیں جن سے اعیان و اعراض کے اوزان و درجات کا تفاوت معلوم ہوتا ہے تو اس قادر مطلق کیلئے کیا مشکل ہے کہ ایک حسی میزان قائم کردے جس سے ہمارے اعمال کے اوزان و درجات کا تفاوت صورۃً و حسًّا ظاہر ہوتا ہے۔

تنبیہ :- الوزن یومئذ الحق ۔ الوزن مبتدا، اور یومئذ اس کی خبر اور حق وزن کی صفت ہے ای الوزن الحق کائن یوم اذ نسأل الامم والرسل "بعض حضرات کہتے ہیں کہ حق خبر ہے مبتدا محذوف کی یعنی ہوالحق" شارح نے فرمایا کہ عقل میزان کی کیفیت کے ادراک سے عاجز ہے لیکن احادیث نے اس کا کشف فرما دیا۔

وانکرتہ المعتزلۃ لان الاعمال اعراض ان امکن اعادتہا لم یمکن وزنہا ولانہا معلومۃ للہ تعالیٰ فوزنہا عبث

ترجمہ اور معتزلہ نے وزن کا انکار کیا ہے اسلئے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں ہے اور اسلئے کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبث ہے۔

تشریح معتزلہ نے کہا کہ وزن سے مراد حکم میں عدل و انصاف ہے یا جزاء اعمال ہے کیونکہ اعمال اعراض ہیں اور عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہ پایا تو اس کا اعادہ محال ہوگا اور اگر بالفرض اعادہ کو تسلیم کرلیں تو وزن غیر ممکن ہے اسلئے کہ وزن اجسام ثقیلہ کا ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ پہلے سے معلوم ہے اعمال تولنا بے فائدہ ہوا۔

والجواب انہ قد ورد فی الحدیث ان کتب الاعمال ھی التی توزن فلا اشکال وعلیٰ تقدیر تسلیم کون افعال اللہ تعالیٰ معللۃ بالاغراض لعل فی الوزن حکمۃ لا نطلع علیہا وعدم اطلاعنا علی الحکمۃ لا یوجب العبث۔

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ اعمال کی کتابیں تولی جائیں گی تو کوئی اشکال نہیں اور اللہ تعالیٰ کے افعال کو معلل بالاغراض ماننے کی تقدیر پر شاید وزن میں ایسی حکمت ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہیں اور ہمارا حکمت پر مطلع نہ ہونا عبث کو ثابت نہیں کرتا۔

تشریح شارح نے معتزلہ کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ بعض احادیث میں وارد ہے کہ اعمال نہیں بلکہ اعمال نامے تولے جائیں گے لہٰذا اعراض کے تولنے کا اشکال ختم ہوگیا اور رہا یہ اشکال کہ تولنے سے کیا فائدہ ہے جب اللہ کو پہلے سے معلوم ہے تو اس کا جواب دیا کہ افعال باری معلل بالاغراض نہیں یعنی وہ جو کچھ کرے

اس میں اس کی کچھ غرض ہو ایسا نہیں ورنہ یہ نقصان کا باعث ہوگا اور اگر افعالِ باری کو معلل بالاغراض مانا بھی جائے تو ہوسکتا ہے کہ اس میں ایسی حکمتیں اور مصالح ہوں جنکو ہم نہیں جانتے اور ہمارا نہ جاننا عبث کو مستلزم نہیں۔ ہم شروع میں جو تقریر پیش کر چکے ہیں اس سے یہ سارے اشکالات خود بخود ختم ہو جاتے ہیں آج کل تو خیالات کو تولنے کی مشینیں موجود ہیں، طاقتوں کو تولنے کی مشینیں موجود ہیں تو اعمال تلنے پر کیا اشکال ہوسکتا ہے۔ لہٰذا معتزلہ کی یہ تاویل کہ وزن سے عدل وانصاف مراد ہے اس کی قدرت کیطرف عدم توجہ کیوجہ سے ہے۔

والکتاب المثبت فی طاعات العباد ومعاصیھم یؤتی للمؤمنین بایمانھم والکفار بشمائلھم ووراء ظھورھم حق لقولہ تعالیٰ ونخرج لہ یوم القیٰمۃ کتابا یلقاہ منشورا وقولہ تعالیٰ فامامن اوتی کتابہ بیمینہ فسوف یحاسب حسابا یسیرا وسکت عن ذکر الحساب اکتفاءً بالکتاب وانکرتہ المعتزلۃ زعما منھم انہ عبث والجواب مامرّ۔

ترجمہ اور کتاب جس میں بندوں کی طاعات اور انکی معاصیات لکھی ہوئی ہیں مومنین کو ان کے داہنے ہاتھوں میں اور کفار کو ان کے بائیں ہاتھوں میں اور انکی پشتوں کے پیچھے سے دی جائے گی۔ (یہ کتاب) حق ہے اللہ تعالےٰ کے فرمان کیوجہ سے" اور نکالیں گے ہم بندوں کیلئے قیامت کے دن ایسی کتاب جسکو وہ کھلی ہوئی پائے گا۔ اور اللہ کے فرمان کیوجہ سے" بہرحال جو شخص دیا گیا اپنی کتاب اپنے داہنے ہاتھ میں تو اس سے ہلکا حساب ہوگا" اور سکوت فرمایا مصنفؒ نے حساب کے ذکر سے کتاب پر اکتفاء کرتے ہوئے اور معتزلہ نے کتاب کا انکار کیا ہے ان کے اس گمان کیوجہ سے کہ یہ عبث ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو گذر چکا۔

تشریح تمام لوگ اپنے اپنے اعمال نامے پڑھیں گے جن کے اندر انکی عبادتیں اور معاصی موجود ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلف کے ساتھ دو فرشتے لگا رکھے ہیں ان میں سے ایک انکی نیکیاں لکھتا ہے اور دوسرا سیئات لکھتا ہے، کاتبِ حسنات داہنی جانب اور کاتب سیئات بائیں جانب رہتا ہے اور کاتب حسنات کاتبِ سیئات پر امیر ہے۔ یہ اعمال نامے مومنین اور کفار سب کو دیئے جائیں گے تاکہ اپنی ساری کرتوت سامنے آجائے مومنین کو ان کے داہنے ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں دیئے جائیں گے جب کہ کفار کے ہاتھ پیچھے بندھے ہوئے ہوں گے تو وہیں پشت کے پیچھے بائیں ہاتھ میں ان کو کتاب دی جائیگی۔ مصنفؒ نے دو آیتیں ذکر فرمائی ہیں (۱) وَنُخْرِجُ یومَ القِیٰمَۃِ کتابًا یلقٰہُ منشورًا "اور نکال دکھائیں گے اسکو قیامت کے دن ایک کتاب کہ دیکھے گا اسکو کھلی ہوئی، یعنی نامۂ اعمال اس کے ہاتھ میں دیدیا جائیگا کہ خود پڑھ کر فیصلہ کرے، جو کام عمر بھر میں کئے تھے کوئی رہا تو نہیں یا زیادہ تو نہیں لکھا گیا، ہر آدمی اس وقت یقین کرے گا کہ ذرہ ذرہ عمل بلا کم وکاست اس میں موجود ہے (۲) وَاَمَّا مَنْ اُوْتِیَ کتابَہٗ بیمینہٖ فَسَوْفَ یُحَاسَبُ حسابًا یسیرًا" سو جس کو

اعمال نامے اس کے داہنے ہاتھ میں تو اس سے حساب لیں گے آسان حساب۔ آسان حساب یہی کہ بات بات پر گرفت نہ ہوگی محض کاغذات پیش ہوجائیں گے اور بدون بحث و مناقشہ کے چھوڑ دیئے جائیں گے اور کفار کو پیٹھ کے پیچھے سے بائیں ہاتھ میں اعمال نامہ پکڑایا جائیگا۔ فرشتے سامنے سے اس کی صورت دیکھنا پسند نہیں کرینگے گویا غایت کراہیت کا اظہار کیا جائے گا اور ممکن ہے کہ پیچھے سے مشکیں بندھی ہوں اسلئے اعمال نامہ پشت کیطرف سے دینے کی نوبت آئے تو اعمال نامہ کا داہنے ہاتھ میں دیا جانا ناجی ہونیکی علامت ہے وہ خوشی کے مارے ہر کسی کو کہتا پھرے گا کہ لو آؤ! یہ میرا اعمال نامہ پڑھو۔ اور جسکو اس کا اعمال نامہ پشت کیطرف سے بائیں ہاتھ میں دیا جائیگا یہ اس کی کم بختی کی علامت ہوگی۔

اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کتاب کا تو ذکر کیا مگر حساب کا ذکر نہیں کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ کتاب منجملہ حساب کے ہے معتزلہ نے جیسے وزن کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ کتاب سے مراد خود مکلف ہے جس میں اس کے اعمال راسخ منقوش ہیں اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ علم ہے تو کتاب کا کیا فائدہ؟

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب وہی ہے جو گذر چکا یعنی افعال باری معلل بالاغراض نہیں ہیں اور اگر بالفرض مان بھی لیا جائے تو اس کے اندر ایسی حکمت ہوسکتی ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہوسکے اور ہمارا مطلع نہ ہونا یہ عبث کا سبب نہیں ہوسکتا۔

والسؤال حق لقوله علیه السلام ان الله یدنی المؤمن فیضع علیه کنفه ویستره فیقول اتعرف ذنب کذا اتعرف ذنب کذا فیقول نعم ای رب حتی اذا قرره بذنوبه وراٰی فی نفسه انه قد هلك قال سترتها علیك فی الدنیا وانا اغفرها لك الیوم فیعطی کتاب حسناته واما الکفار والمنافقون فینادی بهم علیٰ رؤس الخلائق هؤلاء الذین کذبوا علیٰ ربهم الا لعنة الله علی الظالمین۔

ترجمہ اور سوال حق ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کیوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مؤمن کو قریب فرمائیگا اور اس پر اپنا بازو رکھدے گا پھر فرمائیگا فلاں فلاں گناہ جانتے ہو وہ کہے گا جی ہاں اے پروردگار (پہچانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اسکو اس کے گناہوں کا مُقر بنادیں گے اور وہ سمجھے گا کہ تو تو مارا گیا تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں نے دنیا میں تیرے اوپر پردہ ڈالا تھا آج بھی ان کو معاف کررہا ہوں۔ تو اسکو اس کی نیکیوں کی کتاب دیدی جائیگی اور بہرحال کفار اور منافقین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائیگا کہ یہی وہ لوگ ہیں کہ جنھوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا تھا، ظالمین پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے اعمال کے بارے میں سوال کریں گے، یہ سوال بھی حق ہے، آیاتِ کثیرہ سے اس کا ثبوت ہے " فلنسئلنّ الذین ارسل الیہم ولنسئلنّ المرسلین وقفوہم انہم مسئولون "
شارحؒ نے یہاں سوال کے بارے میں ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔
تنبیہ: نعم ای رب - ای حرف ندا ہے اور رب بار کے کسرہ کے ساتھ ہے اور یار محذوف ہے یعنی ہاں اے میرے پروردگار۔ فینادی - مجہول کا صیغہ ہے اور منادی فرشتے ہوں گے۔ علیٰ رؤس الخلائق: ایک مطلب تو وہ ہے جو میں نے عرض کیا یعنی سب کے سامنے، اور اگر ظاہر پر محمول کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ مخلوق کے سروں کے اوپر سے آواز دیئے جائیں گے یعنی آواز اوپر آئے گی اسلئے کہ فوقانی آواز زیادہ بلند ہوتی ہے۔
کذبوا علیٰ ربہم "یعنی ادیانِ باطلہ گھڑ کر انھیں اللہ کی طرف منسوب کیا۔ الا لعنۃ اللہ علی الظالمین" اصل مقام تھا کہ یوں کہا جاتا " الا لعنۃ اللہ علیہم " لیکن ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو رکھ دیا گیا ہے انکے ظلم کی مذمت کرنیکی وجہ سے۔

وَالحَوضُ حَقٌ لقولہٖ تعالیٰ انا اَعطَینٰكَ الکوثر ولقولہٖ علیہ السّلام حوضی مسیرۃ شھرٍ وزوایاہ سواء ماؤہ ابیض مِنَ اللبن وریحہ اطیب مِنَ المسك وکیزانہ اکثر من نجوم السّماءِ من یشرب منھا فلا یظمأ ابدًا والاحادیث فیہ کثیرۃ۔

ترجمہ اور حوض حق ہے، اللہ کے فرمان " انا اعطیناک الکوثر " کیوجہ سے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کیوجہ سے " میرا حوض ایک مہینہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سب کے سب گوشے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اسکی خوشبو مشک سے زیادہ عمدہ ہے اور اس کے جام آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس میں سے پیئے گا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی، اور احادیث اس سلسلہ میں بکثرت ہیں۔

تشریح حوض بھی حق ہے کوثر دراصل جنت میں ایک نہر ہے جو حق تعالیٰ شانہٗ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمائی ہے، اس کی ایک شاخ میدانِ حشر میں بھی ہوگی، میدانِ حشر میں ایک حوض ہوگا جس میں اس نہر کا پانی لاکر جمع کردیا جائیگا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں اس حوض کا ذکر ہے " انا اعطیناک الکوثر "۔ اور احادیث میں اسکے عجیب وغریب اوصاف مذکور ہیں۔ حدیث میں ہے کہ اس کی مسافت ایک مہینہ کے برابر ہوگی، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور مشک سے زیادہ خوشبودار ہوگا اور شہد سے زیادہ شیریں اور برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا اور اس پر جو کوزے اور آبخورے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ چمکدار ہوں گے جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا پھر کبھی اسکو پیاس نہ لگے گی، قبروں سے پیاسے اٹھیں گے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو پانی پلائیں گے اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ساقی کوثر کہتے ہیں۔ اور یہ حوض شریعت کی صورت

مثالیہ ہے، شریعت بھی اصل میں پانی کے حوض کو کہتے ہیں۔ جس نے دنیا میں شریعت کے حوض سے پانی پیا وہ آخرت میں بھی حوض کوثر سے پئے گا اور جو یہاں محروم رہا وہ وہاں بھی محروم رہے گا۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ حوض کوثر کے بارے میں پچاس صحابہؓ سے بھی زیادہ روایات آئی ہیں منجملہ ان کے خلفاء راشدین بھی ہیں اس کے بعد ایک ایک حدیث کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔

تنبیہ :۔ بصریین کہتے ہیں کہ الوان سے اسم تفضیل مشتق نہیں ہوتا، کوفیین اسکو صحیح مانتے ہیں اس حدیث کی روشنی میں کوفیین کی بات صحیح ہے، یہ نحاۃ بصرہ کی چوک ہے کہ بدوی سے کلام سنکر اسکو حجت سمجھیں اور سرکار دوعالم صلے اللہ علیہ وسلم جو افصح العرب ہیں ان کے کلام سے استدلال نہ کریں۔ فتدبر

وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وهو جِسْرٌ ممدودٌ علىٰ متن جهنم اَدَقُّ مِنَ الشَّعرِ واَحَدُّ مِنَ السَّيف يَعبُرُهٗ اهلُ الجنّة وتزلُّ اَقدَامُ اهلِ النَّارِ۔

ترجمہ اور صراط حق ہے اور وہ ایک پل ہے جسکو جہنم کی پشت پر بچھا دیا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اہل جنت اسکو پار کریں گے اور اہل جہنم کے قدم اسمیں پھسل جائینگے۔

تشریح یعنی اس پل صراط کے اوپر سب کو گذرنا ہوگا جو تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہوگا۔ (رواہ مسلم) جنتی لوگ اس کے اوپر کو پار ہوکر جنت میں چلے جائیں گے اور کفار اور بعض عصاۃ مومنین پھسل جائیں گے اور جہنم میں گر جائیں گے۔

وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالىٰ قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد المسرع الىٰ غير ذٰلك مما ورد في الحديث۔

ترجمہ اور صراط کا اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کے اوپر کو گذرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ مومنین کو عذاب دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس پر سے گذرنے کی قدرت دیدے اور اس گذرنے کو مومنین پر سہل فرما دے یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں جو اسکو درخشندہ بجلی کیطرح پار کرینگے، اور کچھ ایسے ہوں گے جو تیز رفتار ہوا کے مثل پار کرینگے اور کچھ ایسے ہونگے جو تیز رفتار گھوڑے کیطرح پار کرینگے اس کے علاوہ ان طریقوں پر جو حدیث میں ہیں۔

تشریح معتزلہ نے پل صراط کا بھی انکار کیا ہے اور کہتے ہیں کہ اس کے اوپر کو گذرنا ہی ممکن نہیں اور اگر امکان ہو بھی تو اس میں مومنین کو عذاب دینا ہے مگر انھوں نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ اللہ کی قدرت کی جانب توجہ نہیں ہے۔

تنبیہ :۔ جہنم پر ایک پل بنایا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوگا، تمام عالم کو اس پر سے گذرنا ہوگا۔ اوّل انبیاء اور مرسلین اور ان میں بھی سب سے پہلے بنی آدم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سے گذریں گے۔ مومنین میں سے علی اختلاف المدارج کوئی بجلی کی مانند اور کوئی ہوا کے مانند اور کوئی پرند اور تیز رفتار گھوڑے کی مانند اور کوئی اونٹ کے مانند اس پر سے گذرے گا اور جہنمی کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے، پل صراط پر اندھیرا ہوگا سوائے ایمان کے اور کوئی روشنی نہ ہوگی اہل ایمان ایمان کی روشنی میں پل صراط سے گذریں گے" یوم لایخزی اللہ النبیّ وَالذین اٰمنوا معہٗ نورہم یسعیٰ بینَ اَیدیھم وباَیمانہم" جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانیوالوں کو رسوانہ کریگا انکا نور ان کے سامنے اور اُن کی رہنمائی کیلئے چلتا ہوگا۔

ایمان حقیقت میں ایک نور ہے اور کفر ظلمت اور تاریکی ہے جس کا انکشاف قیامت کے دن ہوگا اور حق جل شانہٗ نے اپنے فضل سے جب اپنے کسی خاص بندہ پر ایمان کی حقیقت منکشف فرمائی تو وہ نور کی شکل میں ظاہر ہوئی۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جس پر دنیا میں چلنے کا حکم دیا گیا تھا اور سورۂ فاتحہ میں جس کا روزانہ سوال کیا جاتا تھا یعنی" اہدنا الصراط المستقیم" یہ صراط مستقیم حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے صراطِ مستقیم اس راستہ کو کہتے ہیں جو افراط و تفریط سے ٹھیک وسط میں واقع ہو مثلاً سخاوت اس خلق کو کہتے ہیں جو اسراف اور بخل کے ٹھیک وسط میں واقع ہو۔ اور شجاعت اس خلق کو کہتے ہیں جو جبن اور تہوّر کے درمیان ہو اور تواضع اس خلق کو کہتے ہیں کہ جو تکبّر اور دنائت کے بین بین واقع ہو اور دیگر اخلاق کو اسی طرح سمجھنا چاہئے حق جل شانہٗ نے اس امت متوسط کے لئے یہ متوسط راستہ جو اخلاقِ متضادہ کے ٹھیک وسط میں واقع ہے تجویز فرمایا اور یہی راستہ سب سے بہتر ہے۔ فرمانِ رسالت ہے "خیر الامور اوساطہا" اسی طریق متوسط کا نام شریعت میں صراطِ مستقیم ہے جو حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے، یہی صراطِ مستقیم قیامت کے دن پلصراط کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ جو شخص دنیا میں صراطِ مستقیم پر قائم رہا وہ آخرت میں بھی پل صراط پر قائم رہے گا اور جس شخص کے قدم دنیا میں صراطِ مستقیم پر نہ رہے بلکہ ڈگمگا گئے اور پھسل گئے اسی قدر آخرت میں اس کے قدم پلصراط سے ڈگمگائیں گے رَبّنا افرِغ علینا صبرًا وثبّت اَقدامنا۔ آمین یا ارحم الراحمین۔

اور پلصراط کا بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہونا احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے۔

یہ نکتہ یہاں ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ پل صراط، صراطِ مستقیم یا دینِ خالص کی معنوی تصویر ہے۔

وَالجنّۃ حق وَ النّار حقٌ لان الآیات وَ الاحادیث الوارِدۃ فی اثباتھما اشھر من ان تخفٰی واکثر من ان تحصٰی۔

ترجمہ اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اسلئے کہ وہ آیات و احادیث جو ان دونوں کے اثبات میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدگی سے اور زیادہ ہیں احاطہ کرنے سے۔

تشریح یہاں شارح نے عجیب عبارات استعمال فرمائی ہے یعنی اَشْہَرُ مِن اَن تخفیٰ واکثر من ان تحصیٰ"۔ کیونکہ اَن دونوں جگہ مصدریہ ہے تو اس کے معنیٰ ہوتے" اشہر من الخفاء واکثر من الاحصاء"۔ اسلئے بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ یخفیٰ میں تو مصدر اسم فاعل کے معنیٰ میں ہے اور ثانی میں اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ پوشیدہ رہنے والی چیز سے مشہور تر ہے اور جو چیزیں گنی جائیں ان سے زیادہ ہیں۔

بہرحال جنت اور جہنم کوئی خواہ مخواہ کا ڈھکوسلہ نہیں بلکہ ان دونوں کا وجود ہے کتاب اللہ سے اس کا ثبوت ہے اور احادیث سے۔ اسلئے اگر کوئی دونوں کا یا ان میں سے کسی ایک کا انکار کردے تو وہ کافر ہوگا۔

تنبیہ:۔ جنت کو اسلئے جنت کہتے ہیں کہ اس میں باغات ہیں یا اسلئے کہ اس میں جو کچھ بندہ کیواسطے مہیا ہے دنیا میں اس کو بندہ کے اوپر سے چھپایا جاتا ہے۔

سوال:۔ جنت اور دوزخ کہاں ہوں گی؟ **جواب**:۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جنت ساتویں آسمانوں کے اوپر، عرش کے نیچے ہوگی۔ فرمانِ باری ہے" عند سدرۃ المنتہیٰ، عندھا جنۃ الماویٰ"۔ اور جہنم ساتوں زمین کے نیچے ہوگی مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ ان دونوں کی تعیین مکان کے سلسلے میں کوئی نص صحیح وارد نہ ہوئی اسلئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔

تمسّک المنکرون بان الجنّۃ موصوفۃ بانّ عرضھا کعرض السمٰوات والارض وھٰذا فی عالم العناصر محالٌ وفی عالم الافلاک او فی عالم اٰخر خارج عنہ مستلزم لجواز الخرق والالتیام وھو باطل قلنا ھٰذا مبنی علیٰ اصلکم الفاسد وقد تکلمنا علیہ فی موضعہ۔

ترجمہ استدلال کیا ہے منکرین نے (فلاسفہ نے) کہ جنت موصوف ہے اس جنت کے ساتھ کہ اسکا عرض آسمانوں اور زمین کے عرض کے مثل ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالمِ افلاک یا کسی

دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو (تو یہ) خرق والتیام کے جواز کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ تمہاری اصل فاسد پر مبنی ہے جس پر ہم اس کے موقع پر کلام کر چکے ہیں۔

تشریح فلاسفہ کا خیال ہے کہ نصوص میں جہاں جنت وجہنم کا ذکر آیا ہے تو ان سے مراد وہ الم اور وہ لذت ہے جو روح کو بعد موت عارض ہوں گے اور فلاسفہ کی یہ تاویل کفر ہے کیونکہ اس میں نصوص کا انکار ہے اور دھوکہ ان کو یہ ہوا کہ قرآن میں جنت کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے "سَارِعُوْا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا کَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ" یعنی جنت کی وسعت آسمان اور زمین کی وسعت کے برابر ہوگی، تو اب اس پر سوال ہوگا کہ یہ جنت ہوگی کہاں، یا تو عالم عناصر میں یا اسکے علاوہ دوسرے عالم میں؟ اگر اول صورت کو مانیں تو باطل، اسلئے کہ عالم عناصر تو فلک القمر سے بھی چھوٹا ہے تو یہ عالم عناصر جنت سے بہت چھوٹا ہوا تو اب بتلایئے کہ اکبر اصغر میں کیسے آجائیگا اسلئے معلوم ہوا کہ جنت عالم عناصر میں ہو، یہ تو مشکل ہے مذکورہ خرابی لازم آنیکی وجہ سے۔ فلک القمر سے زمین کے اوپر تک فضار کو عالم عناصر کہتے ہیں اور اگر جنت کو کسی دوسرے عالم میں مانتے ہیں تو خرق والتیام لازم آئیگا جو باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم جواب دیں گے کہ خرق و التیام کا بطلان فلاسفہ کی اصل فاسد کی بنیاد کی وجہ سے ہے اور ہم اس کے موقع پر اس پر کلام کر چکے ہیں۔ یعنی کتب مبسوط کے اندر ہم فلاسفہ کی اس عقیدہ کی دھجیاں اڑا چکے ہیں کہ یہ عقیدہ خلافِ عقل بھی ہے اور خلافِ نقل بھی۔

وهُمَا اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل أُعدت للمتقين وأُعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًّا في الارض ولا فسادًا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة

ترجمہ اور یہ دونوں یعنی جنت اور دوزخ اب پیدا شدہ ہیں دونوں موجود ہیں (مخلوقتان کے بعد موجودتان) تکریر اور تاکید ہے۔ اکثر معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ یہ دونوں جزاء کے دن پیدا کی جائیں گی اور ہماری دلیل آدم و حواء اور ان دونوں کے جنت میں رہنے کا قصہ ہے۔ اور (ہماری دلیل) وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر ہیں جیسے "أُعِدَّت للمتقين" اور "أُعِدَّت للكافرين" اسلئے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں پس اگر معارضہ کیا جائے اللہ تعالیٰ کے اِس فرمان کے

مثل سے "تلک الدار الآخرۃ الخ" تو ہم کہیں گے کہ یہ حال اور استقرار، دونوں کو محتمل ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو آدم علیہ السّلام کا قصہ معارضہ سے سالم باقی ہے۔

تشریح جنت اور دوزخ اب بھی موجود ہیں اور اس سے پہلے سے موجود و مخلوق ہیں بعض معتزلہ کو دھوکہ ہوا اور انھوں نے کہا کہ اب جنت و دوزخ نہیں بلکہ ان کو قیامت کے دن پیدا کیا جائیگا ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں حضرت آدم اور حواء کے جنت میں رہنے کا تذکرہ ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ موجود و مخلوق ہیں نہ یہ کہ آئندہ پیدا کی جائیں گی اور اس کے علاوہ بہت ساری آیات ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جنت و دوزخ دونوں پیدا کی جا چکی ہیں جیسے جنت کے بارےمیں ارشاد ہے "اُعِدّت للمتقین" ماضی کے صیغہ کے ساتھ، اور جہنم کے بارے میں ارشاد ہے "اُعدت للکافرین" اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا کہ جو چیز مستقبل میں آنیوالی ہو مگر اس کے آنے کو پختہ اور یقینی طور پر آنے کو بتانے کے لئے اس کو ماضی کے صیغہ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے "نفخ فی الصور" تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ "نُفِخَ فِی الصُّور" اور اس جیسی بعض آیات میں بر بناء ضرورت ظاہر سے عدول کیا گیا ہے مگر ان آیاتِ اعداد میں ظاہر سے عدول کی کوئی وجہ نہیں بلکہ انکو ظاہر پر محمول کیا جائے گا تو پھر ان دونوں کا موجود ہونا ظاہر ہے۔ اس پر معتزلہ نے پھر اعتراض کیا کہ جیسے یہاں ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے دوسری جگہ مستقبل کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ جیسے تلک الدار الآخرۃ نجعلہا للذین لایریدون علوًّا فی الارض ولا فسادًا" یعنی ہم دار آخرت ان لوگوں کے لئے کریں گے جو زمین میں تکبر کا ارادہ نہیں کریں گے اور نہ فساد کا یعنی زمین میں کفر اور بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں کرینگے۔ تو دیکھو یہاں نجعلہا مستقبل کا صیغہ مستعمل ہے۔

سوال:۔ معارضہ کیا چیز ہے؟ **جواب**:۔ خصم کی دلیل کے خلاف دلیل پیش کر دینا۔

تو شارح نے اس معارضہ کا جواب دیا کہ نجعلہا مضارع کا صیغہ ہے جسمیں حال اور استقبال دونوں کا احتمال ہے بلکہ اس کے حال کے معنیٰ حقیقی اور استقبال کے معنیٰ مجازی ہیں اور تمہارا استدلال مستقبل ہونے پر موقوف ہے۔ لہٰذا تمہارا استدلال باطل ہو گیا۔ اور اگر بالفرض آپ کے معارضہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ ہم نے وہ آیت پیش کی ہے جس میں ماضی کا صیغہ ہے اور تم نے اس کے خلاف دوسری آیت پیش کر دی جس میں استقبال کا صیغہ ہے تو ان دونوں میں تعارض ہو گیا لہٰذا دونوں آیتوں سے استدلال ساقط ہو گیا "اِذَا تعارضا تساقطا" مگر ہم نے جو حضرت آدم اور حواء کا قصہ پیش کیا ہے وہ آیت معارضہ سے صحیح و سالم ہے لہٰذا ہم اس سے استدلال کریں گے تو ساری بات درست رہی کہ جنت اور دوزخ دونوں پیدا کی جا چکی ہیں۔ نیز ان دونوں کے پیدا کئے جانے پر اجماع سلف ہے اور وہ احادیث ہیں جو بطریق تواتر معنوی حدِ تواتر کو پہونچی ہوئی ہیں۔

تنبیہ:۔ حضرت حواء کو حضرت آدم علیہ السّلام کی بائیں پسلی سے پیدا کیا گیا جبکہ حضرت آدمؑ نوم و یقظہ کے

درمیان تھے۔ جب بیدار ہوئے تو ان سے کہا گیا کہ یہ کیا ہے تو انھوں نے کہا کہ مرأۃ (عورت) اسلئے کہ انکو مرء (مرد) سے پیدا کیا گیا ہے، پھر کہا گیا کہ اس کا نام کیا ہے تو انھوں نے کہا حوّاء اسلئے کہ انکو حیّ (زندہ آدمی) سے پیدا کیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ چونکہ ان کے ہونٹ پر تل تھا جسکو حَوَّۃٌ کہتے ہیں اسلئے انکا نام حوّاء ہوا، اور بعض حضرات نے کہا کہ چونکہ ان کا رنگ گندمی تھا اس لئے ان کو حوار کہا گیا ہے احوی سے مشتق مانتے ہوئے جیسے فرمان باری "فجعلہ غثاءً احوی"۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم ؑ کا حضرت حوّاء سے نکاح کردیا اور بوقت نکاح یہ خطبہ ارشاد فرمایا: الحمد ثنائی والعظمۃ ازاری والکبریاء ردائی والخلق کلھم عبدی وامائی واشھدوا یا ملائکتی وحملۃ عرشی وسکان سمواتی انی زوّجت حوّاء امتی عبدی آدم بدیع فطرتی وصنع یدی علی صداق تقدیسی وتسبیحی وتھلیلی یا آدم اسکن انت وزوجك الجنۃ وکلا منھا الآیۃ (تاریخ الخمیس ص۴۵ ج۱)

قالوا لو کانتا موجودتین الآن لما جاز ھلاك اُکل الجنۃ لقولہ تعالیٰ اکلھا دائم لکن اللازم باطل لقولہ تعالیٰ کل شیءٍ ھالك الا وجھہ فکذا الملزوم قلنا لا خفاء فی انہ لا یمکن دوام اکل الجنۃ بعینہ وانما المراد بالدوام انہ اذا فنی منہ شیءٌ جیءَ ببدلہ وھذا لا ینافی الھلاك لحظۃ علی ان الھلاك لا یستلزم الفناء بل یکفی الخروج عن الانتفاع بہ ولو سلم فیجوز ان یکون المراد ان کل ممکن فھو ھالك فی حد ذاتہ بمعنی ان الوجود الامکانی بالنظر الی الوجود الواجبی بمنزلۃ العدم۔

ترجمہ معتزلہ نے کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو البتہ جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا، جائز نہ ہوتا اللہ کے فرمان "اکلھا دائم" کی وجہ سے" لیکن لازم باطل ہے اللہ کے فرمان "کل شیءٍ ھالك الا وجھہ" کی وجہ سے تو ایسے ہی ملزوم (بھی باطل ہے یعنی دونوں کا موجود ہونا) ہم کہیں گے کہ جنت کے پھلوں کا بعینہ دوام ممکن نہیں، اور دوام سے مراد یہ ہے کہ جب اس میں سے کوئی چیز فنا ہو جائے گی تو اس کا بدل لایا جائیگا اور ایک لحظہ ہلاکت کے منافی نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ ہلاکت فناء کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا انتفاع کے درجہ سے نکل جانا کافی ہے اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حدِ ذاتہ ہلاک ہونیوالا ہے اس معنی کر کے کہ وجود امکانی وجود واجبی کے لحاظ سے عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح معتزلہ میں سے ابوالہاشم معتزلی نے جنت کے ابھی سے موجود ماننے پر ایک اعتراض کیا ہے یہاں سے شارح وہ اعتراض نقل کر کے اس کے متعدد جواب دیں گے۔

اعتراض: اگر آپ جنت کو اب موجود مانوگے تو اس کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوتا کیونکہ ارشادِ

باری ہے "اکلہا دائم" یعنی جنت کے پھلوں میں دوام ہے وہ ختم نہ ہوں گے حالانکہ ہلاکت لازمی ہے کیونکہ دوسرا ارشادِ باری ہے "کل شیٔ ہالکٌ الا وجہہٗ" یعنی ذاتِ باری کے علاوہ سب کچھ فنا ہونیوالا ہے۔ جب سب کچھ فنا ہونیوالا ہے تو جنت کے پھل بھی فنا ہونیوالے ہیں حالانکہ اللہ نے فرمایا کہ جنت کے پھلوں میں فنائیت نہیں ہے یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جنت کو فی الحال موجود نہ مانا جائے بلکہ اس کا وجود قیامت کے دن مانا جائے پھر اس کے پھلوں میں فنائیت نہ ہوگی اور کسی آیت سے اس کا تعارض نہ ہوگا۔

شارح نے جواب دیا کہ جنت کے پھلوں میں بھی فنائیت ہے باعتبار افراد و اشخاص کے اور دوام ہے باعتبار نوع کے یعنی نوع ثمارِ جنت فنا نہ ہوگی افراد ختم ہو جائیں گے جب کوئی فرد ختم ہوا تو اس کے بدلے میں دوسرا موجود ہوگا لہٰذا دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہا کیونکہ فنائیت باعتبار جزئیات ہے اور دوام باعتبارِ نوع ہے۔ خلاصۂ کلام دوام سے دوامِ عرفی مراد ہے یعنی مقدر بہ زمانے تک انقطاع نہیں ہوگا جیسے بولتے ہیں "دام الحرب بینہم" ان میں برابر جنگ چلتی رہی، حالانکہ رات میں تھوڑی دیر کیلئے بند بھی ہوتی رہی تو تھوڑی دیر کیلئے افراد پھلوں کی ہلاکت دوام کے منافی نہیں ہے۔

جواب (۲):۔ اللہ تعالیٰ نے یہی تو فرمایا کہ ہر چیز ذاتِ باری کے علاوہ ہلاک ہوگی یہ تو نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی اور ہلاکت فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو ممکن ہے کہ پھلوں میں ہلاکت ہو جائے یعنی وہ قابل انتفاع نہ رہیں مگر ان کا مادہ اور ہیولیٰ موجود رہے، تو اب بھی دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا کیونکہ دوام ثمارِ جنت مادہ اور ہیولیٰ کے اعتبار سے ہے اور فنا ہونا صورت جسمیہ کے اعتبار سے ہے۔

جواب (۳):۔ دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ثمارِ جنت دائمی ہیں ان میں فنائیت نہیں مگر بہر حال ان کا وجود امکانی ہے۔ وجودِ باری تعالیٰ واجب ہے اور واجب کے مقابلہ میں وجودِ امکانی معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو دوام باعتبارِ حقیقت ہے اور فنائیت وجودِ واجب کے لحاظ سے ہے ورنہ بنفسہا ان میں فنائیت نہیں ہے۔

باقیتان لا تفنیان ولا یفنیٰ اھلھما ای دائمتان لا یطرأ علیھما عدمٌ مستمرٌ لقولہ تعالیٰ فی حق الفریقین خالدین فیھا ابدًا و اما ما قیل من انھما تھلکان ولو لحظۃ تحقیقًا لقولہ تعالیٰ کل شیٔ ھالکٌ الا وجھہٗ فلا ینافی البقاء بھذا المعنیٰ لانک قد عرفت انہ لا دلالۃ فی الآیۃ علی الفناء وذھبت الجھمیۃ الی انھما تفنیان ویفنیٰ اھلھما وھو قول مخالف للکتاب والسنۃ والاجماع ولیس علیہ شبھۃ فضلاً عن حجۃٍ۔

ترجمہ (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہنے والی ہیں اور دونوں فنا نہ ہوں گی اور نہ دونوں کے اہل فنا ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گے جن پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو برابر ہے فریقین (اہلِ جنت

اور اہل دوزخ) کے حق میں اللہ تعالیٰ کے فرمان کیوجہ سے "خالدین فیہا ابدًا" (ہمیشہ ہمیشہ اسمیں رہیں گے) اور جو کہا گیا ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ہلاک ہوں گی اگرچہ ایک لحظہ کیلئے ہو اللہ تعالیٰ کے فرمان "کل شیٔ ہالکٌ الا وجہہٗ" کی تحقیق کیوجہ سے تو وہ اس معنیٰ کے اعتبار سے بقاء کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ آیت میں فنا پر کوئی دلالت نہیں ہے اور گیا ہے فرقۂ جہمیہ اس بات کی جانب کہ جنت اور دوزخ دونوں فنا ہو جائینگی اور ان دونوں کے اہل فنا ہو جائیں گے اور یہ ایسا قول ہے جو کتاب اور سنت اور اجماع کے مخالف ہے اور اس پر کوئی شبہہ بھی نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل ہو۔

تشریح یعنی جنت اور دوزخ ہمیشہ رہیں گی، کبھی فنا نہ ہونگی اور جو جنتی اور دوزخی ہوں گے وہ بھی کبھی فنا نہ ہوں گے یعنی ان دونوں پر کبھی ایسا عدم طاری نہ ہوگا جس کو عرف میں عدم سے تعبیر کیا جا سکے اور باری تعالیٰ کے قول "کل شیٔ ہالکٌ الا وجہہٗ" کیوجہ سے اگر لحظۂ واحدہ کیلئے ان پر عدم طاری ہو جائے تو یہ وجودِ استمراری کے منافی نہیں ہے مگر یہ لحظۂ واحدہ کی فنائیت بھی فناءِ دنیا کے بعد اور حشر سے پہلے ہوگی۔ لہٰذا بعد دخول اہل کے ان دونوں کا فنا ہونا اگرچہ آنِ واحد کیلئے ہو ثابت نہیں ہوتا نیز یہاں بھی یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ چونکہ جنت اور دوزخ وجودِ امکانی ہے اور ذاتِ باری واجب الوجود ہے اور وجودِ امکانی وجودِ واجبی کے مقابلہ میں گویا کہ معدوم ہے اور فرمانِ باری "کل شیٔ ہالکٌ الا وجہہٗ" کا یہی مطلب لیا جائے تو کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہوتا اسی کو شارح نے "علیٰ انک قد عرفت انہ لا دلالۃ فی الآیۃ علی الفناء" سے تعبیر کیا ہے۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل فنا نہ ہوں گے؟

جواب:۔ ارشادِ باری "خالدین فیہا ابدًا" اور خلود کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ حال پر عدم طاری ہو اور نہ محل پر۔

فرقۂ مبتدعہ میں سے ایک فرقہ جہمیہ ہے جو جہم ابن صفوان ترمذی کی جانب منسوب ہے ان کا عقیدہ یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل فنا ہو جائیں گے۔ اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ قول مخالفِ قرآن بھی ہے اور احادیث کے بھی خلاف ہے اور اجماعِ امت کے بھی خلاف ہے اور اس پر ان لوگوں کے پاس کوئی حجت و دلیل تو کیا ہوتی کوئی کمزور سے کمزور دلیل بھی ان ڈیوٹوں کے پاس نہیں ہے۔ اسی دلیلِ ضعیف کو شارح نے شبہۃ سے تعبیر فرمایا ہے۔

تنبیہ (۱):۔ صاحب نبراس نے یہاں پر لکھا ہے کہ فضلاً کی ترکیب عذابِ قبر کی بحث میں گذر چکی ہے۔

قلت:۔ یہ سہو ہے اس کی ترکیب وہاں نہیں گذری، البتہ شارح کے کلام میں لفظ فضلاً مذکور ہے۔ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹیؒ نے فرمایا ہے کہ فضلاً ہمیشہ فعلِ محذوف کیوجہ سے منصوب ہوتا ہے بر بناءِ مصدریت اور فضلاً ادنیٰ اور اعلیٰ کے درمیان آتا ہے ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی پر تنبیہ کی غرض سے ملاحظہ ہو حاشیہ عبد الحکیم علی البیضاوی ص۔

تنبیہ (۲):۔ خالدین فیھا ابدًا۔ خالدین حال مقدرہ ہے فادخلوہا کا۔ یہاں مناسب ہے کہ حال کی قسمیں

بیان کر دی جائیں۔ حال کی دو قسمیں ہیں (۱) محققہ (۲) مقدرہ، محققہ جیسے جاء زیدٌ راکبًا، کہ اس میں زید کا آنا درحقیقت بوقتِ رکوب ہوا ہے۔ اور مقدرہ کی مثال جیسے "فادخلوہا خالدین" یعنی اہل جنت سے کہا جائیگا کہ داخل ہو جاؤ جنت میں اس حال میں کہ ہمیشہ رہنے والے ہو، حالانکہ بوقتِ دخول خلود ناممکن ہے، تو یہ حال مقدرہ ہے کہ فرض کرتے ہوئے خلود کو، اس میں داخل ہو جاؤ۔ گویا تقدیرِ عبارت یوں ہوگی "فادخلوہا مقدرین الخلود" پھر حال کی سات قسمیں ہیں۔ ایک منتقلہ، جو ذوالحال سے جدا ہو جاتا ہو جیسے جاءنی زیدٌ راکبًا کہ رکوب زید سے جدا ہو سکتا ہے، دوسرا مؤکدہ جو اکثر اوقات میں ذوالحال سے جدا نہیں ہوتا جیسے جاءنی زید ابوک عطوفًا۔ پس عطوفت باپ کیلئے اکثر اوقات میں لازم رہتی ہے اور تیسرا دائمہ، یہ وہ حال ہے کہ ذوالحال سے کبھی جدا نہیں ہوتا جیسے "کفیٰ باللہ شہیدًا"۔ چوتھا متداخلہ ہے، یہ وہ حال ہے جو ذوالحال کی ضمیر سے حال ہو جیسے جاءنی زیدٌ راکبًا ضاحکًا، پس ضاحک راکبًا کی ضمیر سے حال واقع ہے۔ پانچواں مترادفہ، یہ وہ ہے کہ ایک ہی ذوالحال سے کئی حال واقع ہوں جیسے جاءنی زید عالمًا راکبًا۔ چھٹا مطلوبہ، جس کا ذوالحال مطلوب ہو۔ ساتواں معنویہ، جیسے زید فی الدار قائمًا۔ پھر مؤکدہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ ہے جو اپنے عامل کو مؤکد کرے جیسے ارشاد باری، "ثم ولیتم مدبرین" اور جیسے ارشاد باری "ولا تعثوا فی الارض مفسدین" پہلی آیت میں تولیہ کی تاکید ادبار ہے کیونکہ دونوں کے معنیٰ ایک ہیں اور دوسری آیت میں، فساد اور عثی کے ایک معنیٰ ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ جو مضمون جملہ کی تاکید کرے جیسے زیدٌ اخوک عطوفًا، کہ اس میں عطوفًا مضمونِ جملہ کی تاکید کرتا ہے۔

تنبیہ (۳):۔ "کل شیءٍ ھالکٌ الا وجھہٗ" ہر چیز ہلاک ہے مگر اس کی ذات یعنی ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے اور تقریبًا تمام چیزوں کو فنا ہونا ہے خواہ کبھی ہو مگر اللہ کی ذات کہ نہ وہ کبھی معدوم تھا اور نہ کبھی وہ فنا ہو سکتا ہے۔

:- شعر :-

الا کل شیءٍ ما خلا اللہ باطلٌ   وکل نعیمٍ لا محالۃ زائلٌ

قال تعالیٰ: کل من علیھا فانٍ ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والاکرام۔ اور بعض سلف نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ سارے کام مٹ جائینگے اور فنا ہو جائینگے بجز ان کاموں کے جو خالصًا لوجہ اللہ کیے گئے ہوں۔

تنبیہ (۴) لطیفہ:۔ محاسبۂ اعمال کے بعد انسان کا جو مسکن انکے اعمال کے مطابق قرار دیا جائیگا اسکو جنت یا دوزخ کہتے ہیں۔

مذہب اسلام کا عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن نیک لوگوں کو جنت میں اور بدکاروں کو دوزخ میں ڈالا جائیگا، ایک قسم کے لوگ وہ ہوں گے جو ہمیشہ کیلئے جنت یا دوزخ میں رہیں گے، اور ایک قسم کے وہ لوگ جو ایک خاص مدت کیلئے دوزخ میں رہیں گے اور پھر اس میں سے نکال کر جنت میں داخل کئے جائینگے دوزخ اور جنت کی حقیقت کو سمجھنے کیلئے اس مقدمہ کو ذہن نشین رکھنا از بس ضروری ہے کہ انسانی افعال خواہ وہ

کتنے ہی بے حقیقت ہوں عالم پر اپنا ایک اثر ضرور چھوڑتے ہیں حتیٰ کہ ہماری ہر سانس جو منہ سے نکلتی ہے ، ایتھر کی فضا میں ایک پائدار اور نمایاں تموّج پیدا کر دیتا ہے اور یقیناً ایک خفیف سی ہوا میں اتنی قدرت ہے کہ ایتھر کے بیشمار اجزاء کی ترتیب کچھ اس طرح پلٹ جاتی ہے کہ پھر وہ اپنی اصلی حالت پر کسی صورت میں نہیں آسکتے ۔ بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ایک سانس فضاء عالم کو بدل دینے کی صلاحیت رکھتا ہے اور گو اس کا اثر ہماری آنکھوں کو محسوس نہ ہو مگر ہم اس کے اثر کا انکار کسی صورت میں نہیں کر سکتے اور نہ ہماری کوششیں کسی عمل کے اثر کو زائل کرنے میں کامیاب ہو سکتی ہیں یہ تو ہو سکتا ہے کہ ایک قوی عمل کا اثر ایک ضعیف عمل کے اثر پر غالب آجائے لیکن یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ ضعیف سے ضعیف عمل بھی باطل ہو جائے اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اثر اعمال کی دو صورتیں ہیں ۔ ایک وہ اثر ہے جو جسم کے تغیر کا باعث ہوتا ہے ، اور دوسرا وہ اثر ہے جو روح میں نفوذ کرتا ہے ۔ چنانچہ جب ہم جسم پر کوئی زخم پاتے ہیں تو اس کا اثر جسم پر ہوتا ہے کہ جلد بدن شق ہو کر خون بہنے لگتا ہے اور دوسرا اثر روح پر ہوتا ہے کہ انسان کرب محسوس کرتا ہے ۔ اب اگر وہ زخم اچھا ہو جائے یا تکلیف جاتی رہے تو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ عمل جراحت نے اپنا کوئی اثر باقی نہیں چھوڑا زخم کا نشان اگر تمام عمر باقی نہ بھی رہے گا تاہم نظام عضلات میں ایک ایسی خرابی پیدا ہو جاتی ہے جو پھر درست نہیں ہو سکتی ۔ اسی طرح روح جو اثر لے چکی ہے وہ اس کے صفحہ سے مٹ نہیں سکتا یہی حال تمام اعمال کا ہے ۔

پس جسطرح صحت افزا اعمال سے جسم میں بالیدگی اور روح میں تازگی پیدا ہوتی ہے اسی طرح مضر صحت باتوں سے جسم لاغر اور روح افسردہ ہو جاتی ہے اور جو اچھا یا برا اثر اس کا ہم پر ہوتا ہے وہی ہمارے لئے باعث راحت و رنج بن جاتا ہے اب چونکہ جسم ایک فانی اور آنی چیز ہے اسلئے جسمانی اثرات انسانی زندگی کے قائم رہنے تک باقی رہتے ہیں اور روح چونکہ غیر فانی ہے اسلئے اعمال کا روحانی اثر اس پر پائدار اور دائمی ہوتا ہے ۔ جسم ہر لحظہ متغیر ہے یہانتک کہ بقول اہل تحقیق تیس سال کے بعد جسم کے تمام سابقہ ذرات تبدیل ہو کر بالکل نئے ذرات آجاتے ہیں اور پہلے ذرات کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا ۔ اس لئے عمل کا اثر بھی تقریباً محو ہو جانا یا ناقص طور پر باقی رہتا ہے لیکن روح کے تأثرات نہایت قوی اور پائدار شکل میں ازل تک باقی رہتے ہیں بلکہ جسم سے منقطع ہونیکے بعد روح پر اعمال سابقہ کے اثرات اتنے ہی قوی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں جسطرح روح کی دوسری طاقتیں اپنی پوری قوت کیساتھ انفصال جسم کے بعد ظاہر ہو جاتی ہیں روح کیلئے جسم مثل ایک قفس کے ہے کہ جب تک روح اس میں مقید رہتی ہے اسکو حرکت و احساس سب نہایت ضعیف اور تابع جسم ہوتے ہیں ۔ گو روح حاکم بدن ہے لیکن اس کے تمام احساسات کے آلات بھی جسمی ہیں مثلاً وہ جسم کی آنکھوں سے دیکھتی ، جسم کے کانوں سے سنتی ، اور جسم کی زبان سے بولتی ہے لیکن جونہی کہ وہ جسم سے آزاد ہوئے بغیر ان حواس خمسہ کے سننے اور سمجھنے کے قابل ہو جاتی ہے پس اسی طرح اعمال انسانی کا جو اثر روح پر پڑتا ہے وہ اس درجہ ثابت و نمایاں ہوتا ہے کہ اشیاء مرئیہ محسوسہ سے اسکو غایت درجہ کی مشابہت ہوتی ہے پس جنت و دوزخ اور انکی نعمتیں اور

تکلیفیں درحقیقت اعمال انسانی کے انھیں اثرات کا بدلہ ہیں جن سے روح متاثر ہو چکی ہوتی ہے لیکن انکے اعمال کے نتائج کا حقیقی طور پر ظہور اس وقت تک نہیں ہوتا جبتک کہ روح اپنے آلاتِ جسمیہ کو نہایت قوی اور لطیف شکل میں دوبارہ نہیں حاصل کرلے گی اور یہ اسوقت ہوگا جبکہ پھر قیامت کے دن روح کو اپنا پہلا جسم غیر فانی قوتوں کے ساتھ حاصل ہو جائیگا روح انھیں غیر فانی آلات جسمیہ کے ساتھ جنت یا دوزخ میں داخل ہوگی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اب مصنفؒ یہ بحث شروع کرینگے کہ مومن گناہِ کبیرہ کرنے سے مومن ہی رہتا ہے یا ایمان سے خارج ہو جاتا ہے؟ اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ چونکہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیقِ قلبی ہے جو ارتکاب کبیرہ کے بعد بھی موجود رہے اس وجہ سے مرتکبِ کبیرہ مؤمن ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ مومن نہیں البتہ کافر بھی نہیں۔ خوارج کا عقیدہ ہے کہ وہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو گیا۔ ہر فریق کے دلائل مع تردید ابھی آپ کے سامنے آئیں گے۔

لیکن شارح نے اولاً یہ بحث چھیڑدی کہ گناہِ کبیرہ کتنی ہیں، تو اس میں روایات مختلف ہیں کسی روایت میں تو کہا گیا ہے کچھ اور کسی میں کچھ، اور بعض حضرات نے کہا کہ یہاں شریعت کا مقصود اخفاء ہے جیسے شب قدر کی تعیین میں تاکہ لوگ ڈرتے رہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ جس امر پر شریعت کی جانب سے وعید وارد ہو وہی کبیرہ ہے اور بعض حضرات سے منقول ہے کہ بندہ جس پر اصرار کرے وہ کبیرہ ہے، اور جس سے استغفار کرلے وہ صغیرہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں۔ ہر گناہ جب اسکو اسکے چھوٹے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ کبیرہ ہے، اور اگر اس سے بڑے کے اعتبار سے دیکھا جائے تو وہ صغیرہ ہے۔ ملا علی قاریؒ مرقات صـ ج۱ پر لکھتے ہیں کہ گناہِ کبیرہ وہ ہیئتِ عظیمہ ہے جس کا فی نفسہ جرم ہونا بڑا ہو اور جسکی سزا بہ نسبت صغیرہ کے زیادہ ہو اور بعض نے کہا کہ جس پر خصوصیت کے ساتھ شریعت نے وعید فرمائی، اور بعض نے کہا کہ جس کے لئے کوئی حد معین کی گئی ہو اور بعض نے کہا کہ یہ نسبتِ اضافی ہے اور کبھی اشخاص و احوال کے تفاوت سے صغیرہ اور کبیرہ کے اندر بھی تفاوت ہو جاتا ہے جیسا کہ مشہور ہے حسنات الابرار سیئات المقربین، اور کبھی مفعول کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہو جاتا ہے اسلئے کہ علماء اور سادات کی اہانت، جہلاء اور عوام کی اہانت کے مثل نہیں ہے۔ شیخ ابن حجرؒ نے اس باب میں ایک نفیس کتاب تحریر فرمائی ہے جس کا نام الزواجر عن الکبائرؒ ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ اگر عظمتِ الٰہی کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ہر معصیت کبیرہ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ جب گناہ پر اصرار ہونے لگا تو وہ صغیرہ نہیں رہتی اور اگر استغفار کرلیا جائے تو گناہِ کبیرہ نہیں رہتی اور بعض حضرات نے کہا کہ گناہوں میں کبیرہ کو مبہم و پوشیدہ رکھا گیا ہے تاکہ بندوں کے قلوب سے خوف ختم ہو جائے۔

مشکوٰۃ ص۱۶ پر باب الکبائر مستقلاً موجود ہے جس میں گناہِ کبیرہ کا ذکر ہے مگر حصر مقصود نہیں۔ اسی وجہ سے روایات میں اختلاف ہے۔

تنبیہ :- روایات کے تتبع سے گناہِ کبیرہ سترہ ہیں، جن میں سے چار دل میں، اور چار زبان میں، اور تین پیٹ میں اور دو شرمگاہ میں اور دو ہاتھ میں اور ایک پیر میں اور ایک پورے بدن میں۔

اب ان کی تفصیل دیکھئے جو چار قلب میں ہیں وہ یہ ہیں (۱) اللہ کے ساتھ شرک کرنا (۲) معصیت پر اصرار کا عزم و ارادہ (۳) اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا (۴) اس کے عذاب سے بے پرواہ ہونا۔

اور وہ چار جو زبان میں ہیں وہ یہ ہیں (۱) جھوٹی شہادت (۲) پاک دامن کو زنا کی تہمت لگانا (۳) یمین غموس (۴) سحر و جادو۔

اور وہ تین جو پیٹ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں (۱) شراب پینا (۲) یتیم کا مال کھانا (۳) سود ـــ اور وہ جو شرمگاہ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں (۱) زنا (۲) لواطت ـــ اور وہ دو جن کا تعلق ہاتھ سے ہے وہ یہ ہیں (۱) ناحق کسی مسلمان کا قتل (۲) چوری کرنا ـــ اور وہ ایک جو پیر سے ہوتا ہے (۱) جہاد سے بھاگنا ـــ اور وہ ایک جن کا تعلق پورے بدن سے ہے۔ والدین کی نافرمانی کرنا ہے۔ بعض حضرات نے اس سے بھی زیادہ گناہِ کبیرہ شمار کرائے ہیں مگر بات وہی ہے جو فقیر عرض کر چکا ہے کہ شریعت کا مقصود اس باب میں متعین نہیں ہے۔ جب یہ تمام تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالْكَبِيْرَةُ وَقَدِ اخْتَلَفَ الرِّوَايَاتُ فِيْهَا فَرَوَى ابْنُ عُمَرَ رضی اللہ عنہ اَنَّهَا تِسْعَةٌ اَلشِّرْكُ بِاللّٰهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالزِّنَا وَالْفِرَارُ عَنِ الزَّحْفِ وَالسِّحْرُ وَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ وَالْاِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ. وَزَادَ اَبُوْ هُرَيْرَةَ اَكْلَ الرِّبٰوا وَزَادَ عَلِيٌّ رضی اللہ عنہ السَّرِقَةَ وَشُرْبَ الْخَمْرِ

ترجمہ اور کبیرہ، تحقیق کہ کبیرہ کے سلسلہ میں روایات مختلف ہیں۔ پس عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ یہ نو ہیں۔ اللہ کے ساتھ شرک کرنا، اور کسی نفس کو بغیر حق کے قتل کرنا، اور پاکدامن عورت کو زنا کی تہمت لگانا، اور زنا کرنا اور میدانِ جہاد سے بھاگنا، اور جادو، اور یتیم کا مال کھانا اور مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم میں گناہ کرنا۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے سود کھانے کا اضافہ کیا ہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔

تشریح الکبیرۃ مبتدا ہے اور بعد میں جو مصنف کی عبارت آ رہی ہے لاتخرج الخ وہ اس کی خبر ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت امام بخاری نے "الادب المفرد" میں روایت کی ہے جس میں

نو چیزیں شمار کرائی ہیں (۱) شرک باللہ، یعنی الوہیت یا استحقاقِ عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا اور یہی اکبر الذنوب ہے (۲) کسی انسان کو ناحق قتل کرنا، ہاں جسکو حق کیوجہ سے قتل کرنیکا حکم ہے جیسے حد اور قصاص میں یا مرتد ہونیکی وجہ سے وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ بغیر حق کے کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے اور انواع قتل میں سب سے بدترین نوع کسی قریبی رشتہ دار کو قتل کرنا ہے اس لئے کہ اس میں ڈبل گناہ ہوگا، گناہِ قتل اور قطع رحمی کا گناہ، اور قتلِ قریب میں بھی سب سے بدترین یہ ہے کہ باپ کو قتل کیا جائے اور پھر بیٹے کو قتل کرنا ہے (۳) قذف المحصنہ۔ یعنی پاکدامن عورت کو زنا کی تہمت لگانا۔ محصنہ: وہ مسلمان عورت ہے جو عاقلہ بالغہ ہو اور فعلِ زنا سے پاکدامن ہو۔ محصنہ احصان سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ حفاظت کے ہیں۔ پھر اسکو اسم فاعل کا صیغہ اور اسم مفعول کا صیغہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔ محصنہ ہونیکی صورت میں معنیٰ یہ ہوں گے کہ اللہ نے اسکو پاکدامن رکھا، اور محصنہ ہونیکی صورت میں معنیٰ یہ ہوں گے کہ اس نے اپنے آپکو پاک دامن رکھا۔ قرآن میں محصنات مستعمل ہے۔ ارشاد ہے " والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃً ولا تقبلوا لہم شہادۃً ابدًا۔

(۴) زنا۔ اہلِ حجاز کی لغت میں اس کو بغیر ہمزہ کے استعمال کرتے ہیں اور اہلِ نجد کی لغت میں ہمزہ کیساتھ زناء استعمال کرتے ہیں۔ قُبل میں ایسی وطی جو ملک اور شبہِ ملک سے خالی ہو اس کو زنا کہتے ہیں کتب فقہ میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

(۵) میدانِ جنگ سے بھاگنا۔ جسکو حدیث میں " الفرار عن الزحف " کہا گیا ہے۔ زحف لشکر کو کہتے ہیں جس کے لغوی معنیٰ آہستہ آہستہ چلنے کے ہیں اور لشکر اپنی کثرت کیوجہ سے دور سے دیکھنے والے کو ایسا محسوس ہوگا کہ گویا بالکل آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے بلکہ بسا اوقات حرکت کی قلت کیوجہ سے ایسا محسوس ہوگا کہ گویا کھڑا ہے اور مراد اس سے میدانِ جہاد سے بھاگنا ہے جہاں کفار سے جنگ ہو رہی ہو۔

مسئلہ:۔ جب کفار مسلمانوں سے زیادہ ہوں اس وقت بھاگنا گناہِ کبیرہ نہیں ہے اس وقت فرار گناہِ کبیرہ ہوگا جبکہ کفار مسلمانوں سے کم ہوں۔

(۶) سحر، یعنی جادو۔ یعنی ذو خاصیت اسباب غیر مشروعہ کو ناحق کسی کو تکلیف پہونچانے کیلئے استعمال کرنا جیسے کسی کو بیمار کرنا یا ہلاک کرنا یا زوجین کے درمیان تفریق۔ قال الشامیؒ السحر ہو علم یستفاد منہ حصول ملکۃٍ نفسانیۃٍ یقتدر بہا علیٰ افعالٍ غریبۃٍ لاسباب خفیۃٍ (رد المحتار ص۳۱ ج۱)

پھر فرمایا کہ اس کا سیکھنا اور سکھانا حرام ہے، پھر بحوالہ شرح الزعفرانی فرمایا کہ سحر حق ہے یعنی اسکا وجود ہے اور اس کا اثر ہوتا ہے پھر بحوالہ ذخیرۃ الالفاظ فرمایا کہ اہلِ حرب کے جادوگروں کو جواب دینے کے لئے اس کا سیکھنا فرض ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ فرماتے ہیں کہ قال البغوی السحر وجودہٗ حق عند اہل السنۃ ولکن العمل بہ کفر۔

اور شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے جو سحر کو مطلقاً کفر قرار دیا ہے یہ تسامح ہے بلکہ اسکی حقیقت کی تفتیش ضروری ہے اگر اسکے اندر اُن احکام کی تردید ہو جو ثبوتِ قطعی کے ساتھ شریعت سے ثابت ہیں تو کفر ہے ورنہ نہیں امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ بعض سحر کفر ہے اور بعض نہیں۔ ملاحظہ ہو تفسیر مظہری ص۹۹ ج۱۔

(۷) یتیم کا مال کھانا۔ یتیم اس صغیر کو کہتے ہیں جس کا باپ نہ ہو، اور حدیث میں اکل سے تعبیر کیا گیا ہے مگر مراد استعمال کی تمام صورتیں ہیں۔ ہاں معروف طریقہ پر اس کا مال کھانا جائز ہے۔

(۸) عقوق الوالدین۔ ماں باپ کی نافرمانی یعنی انکی اطاعت نہ کرنا، ہاں والدین اگر ایسی بات کا حکم کریں جو معصیت ہے تو انکی اطاعت نہیں کی جائیگی " لا طاعۃ للمخلوق فی معصیۃ الخالق " پھر حدیث میں والدین کے مسلمان ہونیکی قید ہے اسلئے کافر والدین کی اطاعت نہیں لیکن بتصریح احادیث حالتِ کفر میں بھی ان کے ساتھ احسان کا برتاؤ رکھے۔ وصاحبہما فی الدنیا معروفاً، کافر والدین کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی۔

(۹) الحاد فی الحرم۔ حرم میں گناہ کرنا۔ الحاد کے لغوی معنیٰ میل کے ہیں اسی وجہ سے قبر کی لحد کو اسوجہ سے لحد کہتے ہیں کہ وہ ایک جانب کو مائل ہوتی ہے مگر اس کا استعمال حق سے ہٹ کر باطل کیطرف مائل ہونے لگا۔ حرم مکہ اور اس کے اطراف کا وہ حصہ جو حرم میں داخل ہے جس کی حدود معروف ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں اکل ربوٰ بھی مذکور ہے۔ ربا کی تعریف اور اس کی تفصیل جانی پہچانی ہے اور حضرت علیؓ کی روایت میں چوری اور شراب پینا بھی مذکور ہے۔ اب یہ تعداد بارہ ہوگئی۔

تنبیہ:۔ کبائر کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ قسم جو بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتی جیسے کفر، اور اسی کو شرک باللہ سے تعبیر کردیا جاتا ہے (۲) وہ قسم جسکے بارے میں یہ توقع ہے کہ جو استغفار اور نیکیوں کیوجہ سے معاف ہوجاتی ہیں جیسے گناہِ صغیرہ (۳) وہ قسم جو توبہ سے معاف ہوجاتی ہے۔ اور توبہ کے بغیر اللہ کی مشیت کے تحت ہے خواہ معاف کرے یا نہ کرے جیسے وہ گناہِ کبیرہ جن کا تعلق حق اللہ سے ہے (۴) وہ قسم ہے جس میں بدلہ دینا ہوگا اس کے بغیر معافی نہ ہوگی جیسے بندوں کے حقوق دنیا میں، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز اصل مالک کو دیدی جائے یا اس کا عوض دیدیا جائے یا اس سے یہیں معاف کرالیا جائے ورنہ آخرت میں بدلہ ایسے ہوگا کہ صاحبِ حق کے گناہ اس پر ڈالدیئے جائیں گے یا اس کی نیکیاں صاحبِ حق کو دیدی جائینگی۔

وقیل کل ما کان مفسدتہ مثل مفسدۃ شیٔ مما ذکر اواکثر منہ۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ گناہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے)

تشریح: مفسدۃٌ، مصدر میمی ہے بمعنیٰ فساد یعنی بارہ گناہوں کا ذکر کیا گیا ہے اگر انھیں کے

مثل کسی دوسری گناہ میں فساد اور خرابی ہو وہ بھی گناہِ کبیرہ ہے۔

وقیل ما توعّد علیہ الشارع بخصوصہ وقیل کل معصیۃٍ اصرّ علیہا العبد فہی کبیرۃ وکل ما استغفر عنہا فہی صغیرۃ۔

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ جس پر صاحبِ شرع نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے (وہ کبیرہ ہے) اور ہر وہ معصیت جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے بندہ نے استغفار کرلیا ہو وہ صغیرہ ہے۔

تشریح تَوَعَّدَ باب تفعّل اور ایعاد (افعال) دونوں کے معنٰی، ڈرانا۔ شارع یعنی صاحبِ شرع جس کا اطلاق اللہ پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے، تو جس پر خصوصیت سے وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے۔ جیسے کل مصورٍ فی النار، رواہ البخاری ومسلم۔ اور جیسے "مَنْ جرّ ثوبہ خیلاءً لم ینظر اللہ الیہ یوم القیامۃ" رواہ الشیخان۔ خصوص کی قید لگا کر وعید عام سے احتراز مقصود ہے اسلئے کہ وعید عام تو ہر معصیت کو شامل ہے۔

وقال صاحب الکفایۃ والحق انہما اسمان اضافیان لا یعرفان بذاتیہما فکل معصیۃٍ اضیفت الی ما فوقہا فہی صغیرۃ وان اضیفت الی ما دونہا فہی کبیرۃ والکبیرۃ المطلقۃ ھی الکفر اذ لا ذنب اکبر منہ وبالجملۃ المراد ھٰہنا ان الکبیرۃ التی ھی غیر الکفر۔

ترجمہ اور صاحبِ کفایہ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ دونوں اضافی نام ہیں جن کی بذاتِ خود کوئی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ پس ہر وہ گناہ جس کی اضافت کی جائے اس سے اوپر کی جانب تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اضافت کی جائے اس سے نیچے کی جانب تو یہ کبیرہ ہے اور مطلق کبیرہ کفر ہے اس لئے کہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور حاصلِ کلام یہاں مراد یہ ہے کہ وہ کبیرہ جو کفر کا غیر ہے۔

ع اس موضوع پر فقیر کی کتاب تنقیح الانکار فی تحقیق اسبال الازار کا مطالعہ فرمائیں جو اس موضوع پر جامع کتاب ہونے کے ساتھ ساتھ تحقیقاتِ علمیہ پر مشتمل ہے جس کی خوبی کا اندازہ مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ ۱۲ محمد یوسف عفرلہٗ

تشریح صاحب کفایہ فرماتے ہیں کہ حرکت سریعہ اور بطیئہ کے مثل صغیرہ اور کبیرہ کا بھی حال ہے، ہر گناہ کو صغیرہ اور کبیرہ کہا جا سکتا ہے یعنی جس گناہ کو اس سے بڑے گناہ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہی کبیرہ ہے مگر یہ قول صاحب الکفایہ مخدوش ہے۔ یہاں چونکہ مسئلہ یہ ہے کہ کبیرہ گناہ کی وجہ سے مومن ایمان سے خارج ہوتا ہے یا نہیں، اسلئے معلوم ہوا کہ کبیرہ اگرچہ کفر کو بھی شامل ہے کیوں کہ کفر تو اکبر الذنوب ہے مگر یہاں مصنفؒ کے کلام میں کبیرہ سے وہ گناہ کبیرہ مراد ہے جو کفر نہ ہو۔ کما ہو ظاہر۔

تنبیہ :۔ سوال: صاحب کفایہ کی بات غلط کیوں ہے؟ صاحب نبراس نے اسکے متعدد جواب دیئے ہیں

لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافاً للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناءً على ان الاعمال عندهم جزءٌ من حقيقة الايمان۔

ترجمہ (گناہ کبیرہ) بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتی اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیثیت سے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر اور یہی منزلۃٌ بین المنزلتین ہے بنار کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء ہیں۔

تشریح جب ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور وہ گناہ کی وجہ سے زائل نہیں ہوگی تو مرتکب کبیرہ کو مومن ہی کہا جائیگا اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہیں اس وجہ سے انھوں نے مرتکب کبیرہ کو مومن نہیں کہا کیونکہ اجزاء کے ختم ہو جانے سے حقیقت معدوم ہو جاتی ہے اور معتزلہ جو منزلۃٌ بین المنزلتین کے قائل ہیں تو اس سے انکی مراد جنت اور جہنم کے درمیان کا درجہ ہے کیونکہ مرتکب کبیرہ ان کے یہاں مخلد فی النار ہے، شارح نے اسی مفہوم کو "وہٰذا ہو المنزلۃ الخ" سے بیان کیا ہے۔

ولا تدخله اي العبدَ المؤمنَ في الكفر خلافاً للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضاً كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر۔

ترجمہ اور (گناہ کبیرہ) بندۂ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتی، اختلاف ہے خوارج کا اس لئے کہ وہ گئے ہیں اس بات کی جانب کہ کبیرہ بلکہ صغیرہ کا مرتکب بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح یعنی مرتکب کبیرہ نہ کفر میں داخل ہوتا ہے اور نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے۔ اول میں خوارج کا اختلاف ہے، اور ثانی میں معتزلہ کا تھا، خوارج کا عقیدہ یہ ہے کہ گناہ کا مرتکب خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے یعنی یہ لوگ منزلۃ بین المنزلتین کے قائل نہیں ہیں۔

سوال:۔ خوارج کون ہیں؟ **جواب**:۔ خوارج میں سب سے اول اور سب سے بدتر شخص کا نام ذوالخویصرہ تھا، یہی وہ شخص ہے یعنی ذوالخویصرہ تمیمی جس نے آکر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا کہ عدل کرو! تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ارے تیرا بُرا ہو کہ اگر میں بھی عدل نہ کروں تو کون شخص کرے گا، دین اسلام میں یہ سب سے پہلا خارجی ہے اس کم بخت پر یہ آفت آپڑی کہ وہ اپنے نفس کی رائے پر نازاں ہوا اگر وہ صبر کرتا تو جان لیتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے سے بہتر کسی کی رائے نہیں ہو سکتی۔ اس خارجی کے تابعین وہ لوگ تھے جنھوں نے حضرت امیر المؤمنین علیؓ سے جنگ کی تھی، اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا اس کے پیچھے سے ایک قوم نکلے گی جو قرآن پڑھیں گے اور وہ انکے حلق سے نیچے نہیں اتریگا اور دین سے ایسے نکل جائیں گے جیسے نشانہ سے تیر نکل جاتا ہے۔ قصہ اس کا یہ ہوا کہ حضرت علیؓ اور معاویہؓ کے درمیان بہت مدت تک لڑائی قائم رہی تو حضرت معاویہؓ کے اصحاب نے مصاحف بلند کئے اور اصحاب علیؓ کو دعوت دی کہ جو کچھ مصحف مجید میں ہے اس پر ہم اور تم راضی ہو جائیں اور کہا کہ ایک شخص تم اپنے میں سے بھیجو اور ایک شخص کو ہم اپنے میں سے بھیجتے ہیں اور ان سے عہد لے لیں کہ وہ اللہ کی کتاب پر عمل کریں، سب لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر راضی ہیں۔ چنانچہ اہل اسلام نے حضرت عمرو بن العاصؓ کو بھیجا اور ادھر اہل عراق نے حضرت علیؓ سے کہا کہ آپ ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجئے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میری رائے نہیں ہے کہ ابو موسیٰؓ کو بھیجوں جو سادہ دل ہیں یہ ابن عباسؓ موجود ہے انکو کیوں نہ بھیجوں لوگوں نے کہا کہ ہم ان کو نہیں چاہتے کیوں کہ یہ تو آپکی ذات کے مانند آپ کے قرابتی ہیں۔ آخر آپ نے ابو موسیٰ اشعری کو بھیجا اور حکم فیصلہ میں رمضان تک تاخیر ہوئی پس عروہ بن اذینہ نے کہا کہ تم لوگ اللہ کے حکم میں لوگوں کو حاکم بناتے ہو حالانکہ اللہ کا ارشاد ہے "اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ" اور یہ شخص مع اپنے متبعین کے جماعت سے خارج ہو گیا، جب حضرت علیؓ مقام صفین سے واپس ہو کر کوفہ میں داخل ہوئے تو خوارج آپ کے ساتھ کوفہ میں داخل نہ ہوئے بلکہ انھوں نے "موضع حروراء" (کوفہ کے قریب مقام) میں اپنا جتھا جمایا حتیٰ کہ وہاں بارہ ہزار خوارج جمع ہو گئے اور کہنے لگے "لا حکم الا للہ" اور یہی خوارج کے ظاہر ہونیکی ابتداء ہے خوارج کثرت سے عبادت کرتے اور ساتھ ہی یہ حماقت بھی رکھتے تھے کہ اپنے کو حضرت علیؓ سے بڑا عالم جانتے تھے اور یہی ان کا سخت مہلک مرض تھا حضرت علیؓ کو برابر ان کے خروج دبغاوت کی اطلاع ملتی رہی مگر آپ یہ فرماتے رہے کہ میں ان سے اس وقت تک قتال نہیں کروں گا جب تک کہ وہ ہم سے قتال نہ کریں حضرت ابن عباسؓ نے ایک دن حضرت علیؓ سے کہا کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ اس گروہ خوارج میں جا کر ان سے گفتگو

کریں آپ نے فرمایا کہ مجھے انکی طرف سے آپکی ذات پر خوف ہے۔ میں نے عرض کیا کہ جی نہیں آپ مجھ پر خوف نہ کیجئے آپ نے مجھے اجازت دیدی تو میں نے بیش قیمت حلہ پہنا اور اُن خارجیوں کے یہاں پہونچا میں نے ان کو سلام کیا تو انھوں نے کہا مرحبا اے ابن عباس، آپ اس وقت کس غرض سے تشریف لائے ہیں؟ میں نے کہا میں تمہارے پاس مہاجرین وانصار کے پاس سے آیا ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد کے پاس سے آیا ہوں انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے، اور یہ لوگ قرآن کے معنیٰ تم سے زیادہ سمجھتے ہیں۔ میری گفتگو سُنکر ان میں سے ایک قوم نے کہا کہ یہ شخص قریش میں سے ہے اور تم قریش سے مناظرہ مت کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قریش کے حق میں فرمایا ہے "بل ہم قوم خصمون" یعنی یہ لوگ جھگڑالو (حجت باز) قوم ہیں پھر ان میں سے دو تین آدمیوں نے کہا کہ نہیں بلکہ ہم ان سے مباحثہ کریں گے۔ تب میں نے کہا کہ وہ الزامات بیان کرو جو تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد پر اور مہاجرین وانصار پر لگاتے ہو حالانکہ انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے اور ان میں سے کوئی بھی تم میں شامل نہیں ہے خوارج نے کہا کہ وہ تین باتیں ہیں، میں نے کہا کہ اچھا بیان کرو، کہنے لگے کہ ایک تو یہ ہے کہ علیؓ نے خدا کے معاملہ میں لوگوں کو ثالث بنایا حالانکہ اللہ فرماتا ہے: اِنِ الحکم الا للّٰہ، تو اس حکم الٰہی کے بعد آدمی کو حکم سے کیا تعلق رہا میں نے کہا یہ تو ایک ہوا۔ اور کیا ہے؟ کہنے لگے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علیؓ نے لوگوں سے قتال کیا مگر نہ مخالفوں کو غلام باندی بنایا اور نہ ان کا مال لیکر غنیمت جہادی ٹھہرایا تو ہم پوچھتے ہیں کہ دوسرا فریق اگر مومن تھا تو ہم کو ان سے کیوں لڑایا، اور اگر کافر تھا تو غلام باندی کیوں نہیں بنایا؟ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ علیؓ نے ثالثی فیصلہ کا عہدنامہ لکھواتے وقت امیر المؤمنین کا لقب اپنے نام سے مٹا دیا۔ پس اگر وہ امیر المؤمنین نہیں تو امیر الکافرین ہوئے یعنی کافروں کے سردار ہوئے۔ میں نے کہا انکے علاوہ تو کوئی اعتراض نہیں، انھوں نے کہا بس یہی ہیں۔ میں نے کہا پہلے اعتراض کا جواب سُنئے! اللہ تعالیٰ نے ایک خرگوش کے معاملہ میں جس کی قیمت چوتھائی درہم ہوتی ہے دو مردوں کے حکم پر اس کا فیصلہ راجع فرمایا ہے "یحکم بہ ذوا عدل منکم"، اور اللہ تعالیٰ نے شوہر وبیوی کے معاملہ میں فرمایا ہے "وان خفتم شقاق بینہما فابعثوا حکما من اہلہ وحکما من اہلہا"۔ میں نے کہا تمہارے اعتراض کا جواب ہوگیا کہنے لگے ہاں! رہا تمہارا دوسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا تم اپنی ماں حضرت عائشہؓ کو اپنی باندی بناؤ گے۔ اگر تم کہو کہ وہ ہماری ماں نہیں ہے تو تم اسلام سے خارج ہوئے اور اگر تم کہو کہ انکو باندی بنائیں گے تو خارج ہوتے۔ فرمانِ باری ہے "وازواجہ امہاتہم"۔ کہتے تمہارا جواب ہوگیا، کہنے لگے ہاں۔ رہا تمہارا تیسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ جب صلح حدیبیہ میں حضور نے کفار مکہ سے صلح کی تھی، تو آپ نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا کہ لکھو "ہذا ما یصالح علیہ محمد رسول اللہ" تو مشرکوں نے اس پر اعتراض کیا تو آنحضرتؐ نے فرمایا کہ اے اللہ تو جانتا ہے کہ میں رسول اللہ ہوں پھر فرمایا کہ اے علیؓ اس کو

مٹا دو، تو بتائیے کہ آپ رسول اللہ نہیں تھے۔ ابن عباسؓ کی اس مکالمت سے خوارج میں سے دو ہزار آدمی توبہ کر کے واپس آئے اور باقی اپنی گمراہی پر مقتول ہوئے۔ یہ اُن کا بر بنار ضرورت مختصر تعارف ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

لنا وجوهٌ الاول ما سيجئُ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصًا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه

ترجمہ ہمارے استدلال میں چند طریقے ہیں، اول طریقہ وہ ہے جو عنقریب آ رہا ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے تو مومن تصدیق قلبی سے متصف ہونے سے خارج نہیں ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو اور محض اقدام گناہِ کبیرہ پر شہوت غلبہ کیوجہ سے یا غیرت کیوجہ سے یا ننگ وعار کیوجہ سے یا کاہلی کیوجہ سے جب کہ اس کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا ارادہ ملا ہوا ہو تصدیق کے منافی نہیں ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ پر تین قسم کے دلائل ہیں یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ گناہِ کبیرہ سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہو جاتی جو ایمان کے منافی ہے اور جب مومن نے گناہ کا ارتکاب کیا غلبۂ شہوت کیوجہ سے جیسے زنا وغیرہ، یا غیرتِ قومی کیوجہ سے کوئی حرکت کر بیٹھا یا سستی کیوجہ سے نماز وغیرہ کو ترک کر دیا تو یہ منافیِ تصدیق نہیں کیوں کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں یعنی سزا کا خوف، معافی کی امید، توبہ کا ارادہ۔ یہ سب امور وجودِ تصدیق پر دال ہیں۔

نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب

ترجمہ ہاں جب کہ گناہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر ہو اور ہلکا سمجھنے کے طریقہ پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب کی علامت ہونیکی وجہ سے۔

تشریح یعنی اگر کسی گناہ کو حلال سمجھ کر کیا یا اس کی وقعت دل میں نہیں رہی تو چونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے لہٰذا یہ منافیِ تصدیق ہے اسوجہ سے اس کو کفر کہا جائیگا۔

وَلا نزاع فی ان من المعاصی ما جعله الشارع امارة للتکذیب وعُلم کونه کذلک بالادلة الشرعیة کسجود الصنم والقاء المصحف فی القاذورات والتلفظ بکلمات الکفر ونحو ذلک مما ثبت بالادلة انہ کفر۔

ترجمہ اور کوئی نزاع نہیں ہے اس سلسلہ میں کہ گناہوں میں سے بعض وہ ہیں جنکو شارع نے تکذیب کی علامت ٹھہرایا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (علامت تکذیب ہونا) ادلۂ شرعیہ سے معلوم ہوگیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا، اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالدینا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان کاموں میں سے جن کا دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ کچھ گناہ ایسے ہیں جنکو شریعت میں تکذیب کی علامت شمار کیا گیا ہے تو جب تکذیب پائے گی تو یہ تصدیق کے منافی ہے لہٰذا اب ان افعال کو کفر کہا جائیگا اس لئے ان افعال کا کفر ہونا اجماع سے ثابت ہے اور جو چیز اجماع سے ثابت ہو وہ ایسی ہی ہے جیسے کلام شارع سے ثابت ہو جیسے بتوں کو سجدہ کرنا، قرآن کریم کو گندگیوں میں پھینک دینا، کلمات کفر یہ بولنا، اللہ کے ناموں میں سے کسی کے ساتھ استہزاء، ایسے ہی کسی حکم شرعی کا استہزاء یہ سب کفر ہے۔

وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك

ترجمہ اور اسی تقریر سے حل ہو جاتا ہے وہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ مراد ہے تصدیق اور اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مومن جو مقر اور تصدیق کرنیوالا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے جب تک کہ اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

تشریح یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمانی تصدیق قلبی ہے اور وہ موجود ہے تو بعض گناہوں کیوجہ سے آپنے اسکو کافر کیوں کہا جبکہ تصدیق برقرار ہے اور ابھی تکذیب یا شک اس کی جانب سے متحقق نہیں ہوا تو اس کا جواب دیا کہ کیا کیا جائے جب ان افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا تو چونکہ اجتماع نقیضین محال ہے لہٰذا جب تکذیب آئی تو تصدیق ختم ہوگئی اور کفر کے احکام جاری کر دیئے اسی وجہ سے صراحتِ تکذیب یا شک کے ان افعال کو کفر قرار دیا گیا ہے۔

الثانی الآیات والاحادیث الناطقۃ باطلاق المؤمن علی العاصی کقولہٖ تعالیٰ یاایہا الذین اٰمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ وقولہٖ تعالیٰ یاایہا الذین اٰمنوا توبوا الی اللّٰہ توبۃً نصوحاً وقولہٖ تعالیٰ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الآیۃ وھی کثیرۃ۔

ترجمہ (ہمارے لئے) دوسرا طریق استدلال وہ آیات واحادیث ہیں جو گنہگار پر مومن کے اطلاق کے سلسلہ میں ناطق ہیں جیسے فرمانِ باری یاایہا الذین الخ اور جیسے فرمانِ باری یاایہا الذین اٰمنوا الخ، اور جیسے فرمانِ باری وان طائفتان الخ اور ایسی آیات واحادیث بکثرت ہیں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ ہمارا دوسرا استدلال اُن آیات اور احادیث سے ہے جنمیں گنہگار کو مؤمن کہا گیا ہے۔ پھر شارح نے تین آیات ذکر فرمائی ہیں (۱) یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلیٰ" اے ایمان والو! تمہارے اوپر مقتولین کے سلسلے میں قصاص فرض کردیا گیا ہے" قصاص کی تعریف اور اس کا تفصیلی حکم کتب فقہ میں موجود ہے۔ یہاں تو مقصود یہ ہے کہ جس قاتل پر قصاص واجب ہوا ہے اس نے ناحق ایک مسلمان کو قتل کردیا تو یہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہوا، اس کے باوجود اس کو ایمان کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس کا ایمان برقرار ہے۔
قتلیٰ قتیل کی جمع ہے بمعنیٰ مقتول۔

(۲) یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللّٰہِ تَوْبَۃً نَّصُوْحًا۔ اے ایمان والو! اللہ کی جانب خالص توبہ کرو" لغت میں توبہ کے معنیٰ رجوع کے ہیں اور شریعت میں معصیت سے طاعت کی جانب رجوع کو توبہ کہتے ہیں۔ نصوح نصح سے مبالغہ کا صیغہ ہے بمعنیٰ خالص۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ توبہ گناہ کے بعد ہوتی ہے مگر اس کے باوجود ان کو اہلِ ایمان کہا گیا۔ معلوم ہوا کہ گناہ کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

(۳) وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَھُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰھُمَا عَلَی الْاُخْرٰی فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْءَ اِلٰی اَمْرِ اللّٰہِ" اور اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں ملاپ کرادو پھر اگر ان میں سے ایک دوسرے پر زیادتی کرے تو تم زیادتی کرنے والے فریق سے یہانتک، لڑو کہ وہ اللہ کے حکم کی جانب پھر جائے" اس آیت کا شان نزول انصار کے دو گروہ اوس وخزرج کے ایک وقتی ہنگامے کے متعلق ہوا ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں، یہاں تو یہ بتانا ہے کہ آپس میں قتال گناہ ہے اس کے باوجود دونوں فریق کو مؤمنین سے تعبیر فرمایا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا، پھر شارح فرماتے ہیں کہ ایسی آیات واحادیث بے شمار ہیں جن میں مرتکب کبیرہ کو مؤمن کہا گیا ہے۔

الثالث اجماع الامة من عصر النبی علیہ السلام الی یومنا ھذا بالصلوٰۃ علی من مات من اھل القبلة من غیر توبة والدعاء والاستغفار لھم مع العلم بارتکابھم الکبائر بعد الاتفاق علی ان ذٰلک لایجوز لغیر المؤمن

ترجمہ (اور ہمارے لئے) تیسرا طریق استدلال امت کا اجماع ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے ہمارے زمانے تک اس شخص پر نماز جنازہ پڑھنے کے سلسلہ میں جو اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کے مرجائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے ارتکاب کبائر کو جاننے کے باوجود اس بات پر متفق ہونیکے ساتھ ساتھ کہ یہ (نمازِ جنازہ وغیرہ) غیر مومن کے لئے جائز نہیں ہے۔

تشریح یہ ہماری تیسری دلیل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک امت کا اس بات پر اجماع و اتفاق ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مرجائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اس کے لئے دعا کی جاتی ہے اور استغفار کیا جاتا ہے جبکہ یہ بھی مسلّم بات ہے کہ نماز جنازہ فقط مومن ہی کی ہوتی ہے اور اسی کے لئے دعا ہوتی ہے اور استغفار ہوتا ہے اگرچہ لوگ یہ بھی جانتے ہوں کہ یہ مرتکب کبیرہ ہے تب بھی اس کی نماز جنازہ پڑھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مرتکبِ کبیرہ مومن ہی ہوتا ہے گناہ کیوجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

واحتجت المعتزلة بوجھین الاول ان الامة بعد اتفاقھم علی ان مرتکب الکبیرة فاسق اختلفوا فی انہ مؤمن وھو مذھب اھل السنة والجماعة او کافر وھو قول الخوارج او منافق وھو قول الحسن البصری فاخذنا بالمتفق علیہ وترکنا المختلف فیہ وقلنا ھو فاسق لیس بمؤمن ولا کافر ولا منافق۔

ترجمہ اور معتزلہ نے دو طریقوں پر حجت پکڑی ہے اول یہ کہ امت اپنے اس بات پر متفق ہونے کے ساتھ کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں مختلف ہیں کہ وہ مومن ہے اور یہ اہلسنت والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے اور حسن بصریؒ کا قول ہے تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کی دو دلیلیں پیش فرما کر دونوں کا جواب دیں گے، پہلی انکی دلیل یہ ہے کہ امت کا اس پر تو اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں پھر آگے اختلاف ہے۔ اہل سنت والجماعت نے اسے مومن کہا اور خوارج نے اسے کافر کہا اور حسن بصریؒ

نے اسے منافق کہا الہٰذا ہم نے اس قول کو لے لیا جس پر سب کا اتفاق ہے اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ معتزلہ کا پہلا استدلال تمام ہو گیا۔

وَالجوابُ انّ هٰذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السّلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلاً

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ یہ گھڑنا ہے ایسے قول کا جو اجماع سلف کے مخالف ہے یعنی منزلۃٌ بین المنزلتین کا ہونا تو یہ باطل ہو گا۔

تشریح شارح نے جواب دیا کہ واہ بھائی معتزلہ! خوب بات کہی، مگر یہ بھول گئے کہ تمہاری یہ بات اجماع امت کے خلاف ہے۔ کیا امت میں سے کوئی منزلۃٌ بین المنزلتین کا قائل ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ خلاف اجماع جو بات گھڑی جاتی ہے وہ باطل ہوتی ہے۔

تنبیہ:۔ حضرت حسن بصری بڑے بزرگ محدث اور مفسر اور بہت بڑے فقیہ ہیں ان کے بارے میں ہرگز یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ مرتکب کبیرہ کو منافق کہیں اس لئے کہ نفاق کفر مبطن کو کہتے ہیں جسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زبان سے اسلام ظاہر کرے اور اندر کفر بھرا ہوا ہو، تو ایسے بڑے محدث پر نصوص مخفی ہوں یہ امر مستبعد ہے لہٰذا حق یہ ہے کہ نفاق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نفاق فی التصدیق (۲) نفاق فی العمل۔ انواع کفر میں سب سے بدترین نوع نفاق فی التصدیق ہے۔ اسی لئے ارشادِ باری ہے انّ المنافقين في الدرك الاسفل مِنَ النّارِ۔ اور نفاق فی العمل طاعات کا ترک ہے اور خلوصِ عمل کے سلسلہ میں ظاہر و باطن کا عدم اتفاق ہے اور یہ کفر نہیں اور یہی حضرت حسن بصریؒ کی مراد ہے اور انکی یہ اصطلاح شریعت ہی سے ماخوذ ہے۔ حدیث میں ہے "اَربعٌ مَن کُنّ فیه کان منافقا خالصًا ومن کان فیه خصلةٌ منهن کانت فیه خصلة من النفاق حتّٰی یدعها، اذا ائتمن خانَ واذا حدثَ کذبَ واذا خاصمَ فجر (متفق علیه) بہرحال جس شخص کو حضرت حسن بصریؒ نے منافق کہا ہے وہ ان کے نزدیک مخلد فی النار نہیں۔ تو ان کا مسلک جمہور اہل سنت والجماعت کے مخالف نہیں۔ فتدبّر۔

الثّاني انه ليس بمؤمنٍ لقوله تعالىٰ افمن كانَ مؤمنًا كمَن كانَ فاسقًا جعل المؤمن مقابلاً للفاسق و قوله عليه السّلام لا يزني الزاني وهو مؤمنٌ وقوله عليه السّلامُ لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواترت ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المُسلمينَ۔

ترجمہ دوسرا استدلال یہ ہے کہ وہ مومن نہیں اللہ کے فرمان کیوجہ سے أفمنْ كانَ الخ مؤمن کو فاسق کا مقابل ٹھہرایا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان لایزنی الزانی الخ کیوجہ سے اور حضور کے فرمان لا ایمانَ لمنْ الخ کیوجہ سے۔ اور نہ وہ کافر ہے بوجہ اس کے کہ بطریق تواتر یہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہیں کرتی تھی اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتی تھی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتی ہے۔

تشریح یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے جس میں انھوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ کافر نہ ہونے پر انھوں نے اجماع سے استدلال کیا ہے اور مؤمن نہ ہونے پر کچھ احادیث اور آیتوں سے استدلال کیا ہے یہاں شارح نے ایک آیت اور دو حدیثیں ان کے استدلال میں بیان کی ہیں۔ آیت " أفَمَنْ كَانَ مُؤمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً " کیا بھلا وہ شخص جو ایمان والا ہے اس شخص کے برابر ہے جو نافرمان ہے (کافر) یعنی ایماندار و بے ایمان کا انجام برابر ہو جائے تو سمجھو کہ خدا کے یہاں بالکل اندھیر نگری ہے (العیاذ باللہ) تو معتزلہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں مؤمن اور فاسق میں تقابل ثابت کیا گیا ہے اور یہ مقابلہ مغایرت پر دلالت کرتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ فاسق غیر مومن ہے اس سے فاسق کا مؤمن نہ ہونا ثابت ہو گیا۔

پہلی حدیث " لَا يَزْنِي الزَّانِي حِيْنَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِيْنَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِيْنَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤمِنٌ (رواہ البخاری ومسلم عن ابی ہریرۃ) اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ مذکورہ گناہوں کے کرنے سے ایمان جاتا رہتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں ہے۔

دوسری حدیث :۔ لَا ایمانَ لمنْ لا امانۃَ لہٗ (رواہ البیہقی عن انسؓ) اس سے بھی معلوم ہوا کہ امانت کی حفاظت نہ کرنے پر ایمان نہیں رہتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں۔ یہ تین دلیل ہیں جو مرتکب کبیرہ کے مؤمن نہ ہونے پر دی گئی ہیں اور وہ کافر بھی نہیں اس کی دلیل اجماع امت ہے کیونکہ بطریق تواتر امت کا یہ عمل چلا آرہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کو نہ قتل کرتے اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتے اور اس کو مسلمان کے قبرستان میں دفن کرتے چلے آئے ہیں۔ جب مذکورہ دلائل سے مرتکب کبیرہ کا نہ مومن ہونا ثابت ہوا اور نہ کافر ہونا تو منزلۃ بین المنزلتین ثابت ہو گیا۔

وَالجواب ان المراد بالفاسق فی الآیۃ هو الکافر فان الکفر من اعظم الفسوق والحدیث وارد علی سبیل التغلیظ والمبالغۃ فی الزجر عن المعاصی بدلیل الآیات والاحادیث الدالۃ علی ان الفاسق مومنٌ حتی قال علیہ السلام لابی ذرٍّ لما بالغ فی السؤال وان زنیٰ وان سرق علی رغم انف ابی ذر۔

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ مراد فاسق سے آیت میں وہ کافر ہے اسلئے کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور حدیث وارد ہوئی ہے تغلیظ کے طریقہ پر اور معاصی سے زجر کرنے میں مبالغہ کرنے پر ان آیات اور احادیث کی دلیل سے جو دلالت کرنیوالی ہیں اس بات پر کہ فاسق مؤمن ہے یہاں تک کہ فرمایا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے جبکہ انھوں نے سوال میں مبالغہ کیا " وَاِنْ زَنیٰ وَاِنْ سَرَقَ علیٰ رغم انف ابی ذرؓ -

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ جزء ثانی میں تو ان کا ہمارے ساتھ اتفاق ہے یعنی کافر نہیں لہٰذا اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں پہلے جزء میں اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک مؤمن نہیں تو آیت کا جواب یہ دیا کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ لِاَنَّ المطلق اِذَا اُطلق یُرادُ بہ الفردُ الکاملُ "۔ اور فسق کا فرد کامل کفر ہے، آیت کا سیاق وسباق بتارہا ہے کہ یہاں مومنین اور کفار کا تقابل مقصود ہے اور دونوں حدیثوں کا جواب یہ دیا کہ یہ مبالغہ فی الزجر پر محمول ہیں اس کی کیا دلیل ہے؟ اس کی دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں فاسق کو مؤمن کہا گیا ہے تو آیات ماقبل میں مذکور ہوچکی ہیں یہاں شارح نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زانی اور چور بھی مومن ہیں اور اسی وجہ سے جنت میں ضرور جائیں گے اگرچہ گناہوں کی سزا بھگتنے کے بعد جائیں۔ حدیث یہ ہے:

مَا مِن عَبدٍ قَالَ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ ثُمَّ مَاتَ علیٰ ذٰلِكَ اِلَّا دَخَلَ الجنۃَ قلتُ وَاِنْ زَنیٰ وَاِنْ سَرَقَ قَالَ وَاِنْ زَنیٰ وان سرق قلتُ وان زنیٰ وَان سرقَ قال وان زنیٰ وان سرق قلتُ وَان زنیٰ وان سرق قال وان زنیٰ وان سرقَ ثم فی الرابعۃ علیٰ رغم انف ابی ذر (رواہ البخاری ومسلم)

رغم کے معنیٰ ہیں خاک آلود ہونا، اور رغم الانف مراد ہے ذلت سے۔ بہرحال اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں اور خارج از ایمان نہیں اسی وجہ سے تو جنت میں جائیگا۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ اگر کوئی حدیث اس سے متعارض معلوم ہو تو اس کی تاویل کی جائے اسکو زجر پر اور تشدید پر محمول کرلیا جائے۔ باقی اس حدیث کے پورے نکات اور پہلی حدیثوں کے تفصیلی جوابات کیلئے مرقات اور التعلیق الصبیح دیکھئے

وَاحتجّت الخوارج بالنصوص الظاہرۃ فی ان الفاسق کافرٌ کقولہٖ تعالیٰ ومن لم یحکم بمآ انزل اللّٰہ فاولٰئك ھم الکافرُونَ وقولہٗ تعالیٰ وَمَنْ کَفَرَ بعدَ ذٰلك فاُولٰئك ھم الفاسقُونَ وَ کقولہٖ علیہ السّلام مَنْ ترك الصّلوٰۃ متعمّدًا فقدْ کفرَ وَفی ان العذاب مختص بالکافر کقولہٖ تعالیٰ انّ العذاب علیٰ من کذب وتولّیٰ لایصلٰھا الا الاشقی الذی کذّب وتولّیٰ وقولہٗ تعالیٰ ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین الیٰ غیرذٰلك والجواب انہامتروکۃ الظاھر للنصوص القاطعۃ علیٰ ان مرتکب الکبیرۃ لیس بکافر والاجماع المنعقد علیٰ ذٰلك علیٰ مَامَرّ والخوارج خوارج عمّا انعقد علیہ الاجماع فلا اعتداد بھم۔

ترجمہ اور استدلال کیا ہے خوارج نے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ فاسق کافر ہے۔ جیسے فرمانِ باری وَمن لم الخ اور جیسے فرمانِ باری ومن کفر الخ اور جیسے فرمانِ نبی علیہ السّلام مَنْ ترك الصّلوٰة الخ۔ اور (انھوں نے استدلال کیا ہے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں) اس سلسلہ میں کہ عذاب کافر کے ساتھ مختص ہے جیسے فرمانِ باری ان العذاب الخ اور لا یصلٰھا الا الخ اور جیسے فرمان باری ان الخزی الخ وغیرہ۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص متروکۃ الظاہر ہیں ان نصوص کیوجہ سے جو قطعی ہیں اس سلسلہ میں کہ مرتکبِ کبیرہ کافر نہیں ہے، اور اس اجماع کیوجہ سے جو اس پر منعقد ہوچکا ہے جیساکہ گذرچکا ہے اور خوارج خارج ہیں اس جماعت سے جن پر اجماع منعقد ہوچکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

تشریح شارح نے یہاں خوارج کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے۔ خوارج کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بعض نصوص قرآنیہ اور احادیث سے معلوم ہوتاہے کہ فاسق کافر ہے اور یہ بھی مسلّم ہے کہ بعض عصاۃ مومنین کو بھی عذاب ہوگا اور قرآن سے یہ پتہ چلتاہے کہ عذاب صرف کفار ہی کو ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو آپ مسلمان اور معذب کہتے ہیں وہ مسلمان ہیں ہی نہیں بلکہ کافر ہیں، اگر مسلمان ہوتے تو انکو عذاب ہی نہ ہوتا تو گویا خوارج کی دلیلوں کے دو جزء ہوگئے پہلے فاسق کے کفر کا اثبات اور دوسرا عذاب کا کفار کیلئے مخصوص ہونا۔ شارح نے ہر جزء پر تین تین دلیلیں پیش کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلی آیت: وَمَنْ لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولٰئك ھم الکافرون" اور جو کوئی حکم نہ کرے اس کے موافق جو اللہ نے اتارا سو وہی لوگ ہیں کافر۔ ما انزل اللہ کے موافق حکم نہ کرنے سے غالباً یہ مراد ہے کہ منصوص حکم کے وجود ہی سے انکار کردے اور اس کی جگہ دوسرے احکام کا اپنی رائے اور خواہش سے اضافہ کرلے جیساکہ یہود نے حکم رجم کے متعلق کیا تھا تو ایسے لوگوں کے کافر ہونے میں کیا شبہ ہوسکتاہے۔ اور اگر مراد یہ ہو کہ ما انزل اللہ کو عقیدۃً ثابت مان کر پھر فیصلہ عملاً اسکے خلاف کرے تو کافر سے مراد عملی کافر ہوگا، یعنی اس کی عملی حالت کافروں جیسی ہے۔

مگر خوارج نے اس سے یہ استدلال کیاہے کہ عدم حکم سے مراد عدم عمل ہے اور پھر عدم عمل کیوجہ سے اسکو کافر کہا گیاہے لہٰذا ہمارا مقصد ثابت ہوگیا کہ تارکِ عمل (مرتکبِ کبیرہ) کافر ہے۔ مگر جو تفسیر احقر نے بیان کی ہے اس سے معلوم ہوگیا کہ آیت کا سیاق بتارہاہے کہ یہ آیت یہود کے متعلق نازل ہوئی جنھوں نے تورات کے حکمِ رجم کا انکار کیا یا عدم عمل سے مراد عدم تصدیق یا استہانت کے طریقہ پر عدم عمل ہے۔

دوسری آیت:۔ وَمَنْ کفر بعد ذٰلك فاولٰئك ھم الفاسقون" اور جوکوئی ناشکری کریگا اسکے بعد سو وہی لوگ ہیں نافرمان۔ یعنی ایسے انعاماتِ عظیمہ کے بعد ناشکری کرنا بہت بڑے نافرمان اور ہیکڑ مجرم کا کام ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو کوئی خلفاء اربعہ کی خلافت اور انکے فضل وشرف سے منکر

ہوا ان الفاظ سے اس کا حال سمجھا گیا۔ مگر خوارج اس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ضمیر فصل خبر کا مبتدا پر قصر کرنیکے لئے آتی ہے، تو آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کافر کے علاوہ کوئی اور فاسق ہے ہی نہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر فاسق کافر ہے اور یہی مدعا ہے، مگر استدلال مخدوش ہے۔ پیچھے سے پوری آیت دیکھنے سے اور معنیٰ مفہوم ہوتے ہیں جیسے ہم تفسیر میں اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی یا تو اس میں طاعنین خلفاء اربعہ کی سو رحالی کا ذکر ہے۔ اور اگر یہی معنیٰ لئے جائیں جس پر خوارج کو ضد ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ مبالغہ کیلئے ہے ورنہ کافر ایمان سے پہلے فاسق نہ ہوتا بلکہ فاسق ہونا منحصر ہو جاتا مرتد ہونیکی صورت میں حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے، یا یہاں کفر سے کفران نعمت مراد ہے، اسی وجہ سے بعض اکابر کا فرمان ہے کہ اس نعمت کی سب سے پہلے ناشکری کرنیوالے حضرت عثمانؓ کے قاتلین ہیں یا یہ مراد ہے کہ یہی لوگ فسوق کے اندر کامل ہیں اور کامل الفسق کافر ہی ہوتا ہے، لہٰذا استدلال درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل حدیث: من ترك الصّلوٰة متعمّدًا فقد كفر (رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط)

مگر اس حدیث سے بھی ان کا استدلال درست نہیں مندرجہ ذیل وجوہ کیوجہ سے۔ (۱) ترک سے مراد فرضیت کا انکار ہے (۲) تعمد کے معنیٰ استحلال ترک یا استہانت کے ہیں (۳) کفر سے مراد کفران نعمت ہے نہ کہ مقابل ایمان (۴) یہ ارشاد تغلیظ وتہدید پر محمول ہے (۵) اس کے معنیٰ قارب الکفر کے ہیں جب کوئی شہر میں داخل ہونے کے قریب ہو جائے تو بولتے ہیں دخل البلد (۶) بقول امام شافعیؒ یہ مطلب ہے کہ وہ مباح الدم ہونے میں کفار کے مشابہ ہو گیا۔ اتنی وجوہات کے ہوتے ہوئے استدلال کیسے درست ہو گا۔ یہ خوارج کے جزء اول کے دلائل مع انکی تردید آچکے ہیں۔ اب جزء ثانی کے دلائل دیکھئے!

پہلی دلیل۔ اِنَّ العذاب علٰی مَنْ کذّب وَ تولّٰی۔ پوری آیت اس طرح سے ہے اِنّا قد اُوحِیَ الینا اَنَّ العذاب علٰی من کذّب وَ تولّٰی۔ یعنی ہم کو یہ وحی ہوئی ہے کہ عذاب اس پر ہے جو جھٹلائے اور منہ پھیرلے یعنی جو ہماری بات مان کر سیدھی راہ چلے گا اس کیلئے دونوں جہان میں سلامتی ہے اور جو تکذیب اور اعراض کریگا اس کیلئے عذاب یقینی ہے خواہ صرف آخرت میں ہو یا دنیا میں بھی، اب تم اپنا انجام سوچ کر جو راستہ چاہو اختیار کرلو۔ خوارج نے اس سے اس طرح استدلال کرنیکی کوشش کی ہے کہ مسندالیہ کی تعریف مسندالیہ کو مسند کے لئے حصر کیواسطے ہے جس کا مطلب یہ ہو گا کہ عذاب فقط مکذب ہی کو ہو گا اور کو نہ ہو گا۔ اور چونکہ فساق کا معذب ہونا بھی مسلم ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ بھی مکذب ہو گئے اور جب مکذب ہوتے تو کافر ہو گئے مگر استدلال مخدوش ہے جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) یہ قاعدہ مذکورہ جن شرائط کو چاہتا ہے وہ آیت میں مفقود ہیں۔ فلا یصحّ الاستدلال (۲) العذاب میں الف لام عہدِ خارجی کا ہے یعنی عذاب دائمی اور الف لام میں اصل عہد خارجی ہے۔ کذا حقّق فی التلویح۔

(۳) عذاب مکذِّب ہی کیلئے تو ہے اور مرتکب کبیرہ اللہ اور اس کے رسول کا مکذِّب کب ہے۔ اس پر خوارج کا یہ

قول کہ فاسق مکذب ہی ہے باطل ہے کیونکہ سزا کا خوف امید عفو اور ارادہ توبہ منافی تکذیب موجود ہے۔
جزء ثانی کی دوسری دلیل فَاَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظّٰى لَا يَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَى الَّذِىْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى، سو میں نے تم کو ایک بھڑکتی ہوئی آگ سے ڈرا دیا اس میں نہیں گرے گا جو بڑا بدبخت ہے جس نے جھٹلایا اور منہ پھیرا، ایک بھڑکتی ہوئی آگ سے شاید دوزخ کا وہ طبقہ مراد ہے جو بڑے بھاری مجرموں اور بدبختوں کے لئے مخصوص ہے، وہی بدبخت ہمیشہ کے لئے اس میں گرے گا پھر کبھی نکلنا نصیب نہ ہوگا۔ کما تدل علیہ النصوص۔
یہاں بھی خوارج نے ایسے ہی استدلال کیا ہے کہ دوزخ میں صرف مکذب ہی داخل ہوگا اور مکذب کافر ہوتا ہے اور مرتکب کبیرہ بھی مکذب ہے۔ مگر ہم اس کا جواب دے چکے ہیں۔
جزء ثانی کی تیسری دلیل اِنَّ الْخِزْىَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ "یعنی قیامت کے دن ذلت و رسوائی کافرین ہی کی ہوگی۔ خوارج کا استدلال یہ ہے کہ آیت میں عذاب اور رسوائی فقط کفار کے لئے بتائی گئی ہے اور بعض عصاۃ کا عذاب مسلم ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ بھی کافر ہیں مگر جواب وہی ہے جو گذر چکا ہے کہ آیت میں الف لام عہد خارجی کا ہے یعنی عذاب دائمی، اور دائمی ذلت فقط کفار کی ہوگی اور الطہر المتخلل بین الدمین فھو کالدم المتوالی کے طریقہ پر جب عصاۃ مؤمنین کو بعد عذاب راحت ملے گی تو گویا عذاب ہوا ہی نہیں۔
شارح نے خوارج کی ساری دلیلوں کا یہ جواب دیا کہ یہ سب نصوص متروکۃ الظاہر ہیں (یعنی انکا مطلب وہ ہے جو ہم ہر دلیل کے تحت ذکر کر چکے ہیں اور ان کے متروک الظاہر ہونیکی دلیل وہ نصوص ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے، نیز نصوص کے ساتھ ساتھ امت کا اجماع ہے جس کا ذکر ماقبل میں گذر چکا ہے۔

سوال:۔ جب خوارج نے اتفاق نہیں کیا تو اجماع کیسے ہوگیا؟
شارح نے جواب دیا کہ خوارج کا وجود تو بعد میں ہوا ہے اس سے پہلے ہی امت کا اجماع جب ہو چکا تو خوارج کا اختلاف اجماع کو مضر نہ ہوگا، یا یہ مطلب ہے کہ اجماع جو حجت ہے وہ اہل حق کا ہوتا ہے اور خوارج ان میں سے نہیں ہیں لہٰذا ان کے اختلاف و عدم اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی کو شارح نے بایں الفاظ تعبیر کیا وَالخوارج خوارج عما انعقد علیہ الاجماع' پہلے خوارج میں اصطلاحی معنیٰ مراد ہیں، اور ثانی میں لغوی معنیٰ مراد ہیں۔

وَاللّٰہ تعالیٰ لا یغفر ان یشرك بہ باجماع المسلمین لکنھم اختلفوا فی انہ ھل یجوز عقلاً ام لا فذھب بعضھم الی انہ یجوز عقلاً وانما علم عدمہ بدلیل السمع وبعضھم الی انہ یمتنع عقلاً لان قضیۃ الحکمۃ التفرقۃ بین المسیء وَالمحسن

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کریگا اس بات کو کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے اجماع مسلمین کے ساتھ لیکن علماء نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ یہ عقلاً جائز ہے یا نہیں۔ تو گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت شرک) دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقلاً ممتنع ہے اسلئے کہ حکمت کا تقاضہ نیکوکار اور بدکار کے درمیان فرق کرنا ہے۔

تشریح مصنفؒ کا یہ فرمان آیت قرآن سے اقتباس ہے ارشاد باری ہے اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِهٖ وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ یَّشَآءُ۔ اسی وجہ سے تمام اہل قبلہ خواہ اہلسنت ہوں یا ان کے علاوہ سب اسی بات پر متفق ہیں کہ مشرک و کافر کی مغفرت نہیں ہوگی۔ پھر اختلاف اس میں ہے کہ کافر کی مغفرت عقلاً ممکن ہے یا نہیں۔ تو اشعریؒ کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً تو ممکن ہے مگر اس کا وقوع نہیں ہوگا اسلئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی چیز بھی قبیح نہیں ہوتی اگر وہ تمام کفار کو معاف کرکے جنت میں داخل کرتا تو جائز تھا کیونکہ وہ مالک ہے جو چاہے سو کرے مگر چونکہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ ان کی مغفرت نہ ہوگی، اب اس میں تخلف نہ ہوگا اور ان کی بخشش نہ ہوسکے گی۔ اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک کافر کی مغفرت عقلاً بھی ممتنع ہے کیونکہ حکمت الٰہی کا تقاضہ ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان تفریق کرے اور اگر دونوں فریق کی مغفرت کردی گئی تو تفریق کہاں رہی اور امتیاز کہاں ہوا اور اس کی بنیاد اسی سابق اصول پر ہے کہ ان کے نزدیک تفریق واجب ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے مگر شارح کا بیان کچھ موہم ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید دونوں قول اہلسنت ہی کے ہیں اس وجہ سے شارح کے لئے مناسب تھا کہ اس کو معتزلہ کی جانب منسوب کرکے انکی مذکورہ چاروں دلیلوں کو رد کرتے تاکہ التباس دور ہوجاتا لیکن یہ ممکن ہے کہ شارح نے اسلئے یہ طریقہ اختیار نہ کیا ہو کہ یہی قول بعض ماتریدیہ کا بھی ہے اسی وجہ سے شارح نے ان دلائل کی تردید نہیں کی۔

تنبیہ:۔ یہاں شرک سے مراد مطلق کفر ہے جو تقابل کے قرینہ سے مفہوم ہے اور آیت میں شرک سے تعبیر کیا گیا ہے اسلئے کہ کفار مکہ مشرکین تھے اور وہی آیت کے مخاطب ہیں۔ اگر کوئی شخص اللہ کے ساتھ شرک نہ کرے اور نبوت کا انکار کرے وہ بھی کافر ہے، جس شخص میں ایمان نہ ہو وہ کافر ہے، اور جو دل میں کفر اور ظاہر میں ایمان رکھے وہ منافق ہے، اور اگر ایمان کے بعد اس سے پھر جائے تو یہ مرتد ہے اور اگر وہ دو معبودوں کو مانتا ہے تو مشرک ہے، اور اگر کسی دین کی جانب انتساب رکھے تو کتابی ہے اور اگر دہر کی قدامت کا قائل ہو اور حوادث کو اس کی جانب منسوب کرتا ہو وہ دہری ہے اور جس کی مذکورہ کیفیت اعتراف نبوت اور اظہار شرع کے ساتھ ساتھ ہو تو وہ زندیق ہے۔ بہرحال کفار جس قسم کے بھی ہوں انکی مغفرت نہ ہوگی۔

والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلاً فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضاً الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له عفواً ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضاً هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب۔

ترجمہ اور کفر جرم کا آخری درجہ ہے جو نہ اباحت کا احتمال رکھتا ہے اور نہ بالکل حرمت کے ختم ہونے کا تو وہ معافی اور عذاب کے اٹھائے جانیکا بھی احتمال نہ رکھے گا، اور نیز کافر کفر کو حق اعتقاد کرتا ہے اور اس سے معافی اور مغفرت طلب نہیں کرتا تو اسکو معاف کرنا حکمت نہ ہوگا اور نیز کفر ہمیشگی کا اعتقاد ہے تو یہ ہمیشگی کی سزا کو واجب کریگا اور یہ تمام گناہوں کے خلاف ہے۔

تشریح یہ فریق ثانی کے دلائل ہیں کہ کافر کو معاف کرنا عقلاً ممتنع ہے۔ ان کی ایک دلیل پہلے آچکی یعنی لان قضية الخ، دوسری دلیل کفر سب سے بڑا جرم ہے جو نہ کبھی حلال ہوگا اور نہ کبھی اس کی حرمت ختم ہوتی۔ لہٰذا اس میں معافی کا احتمال اور رفع عذاب کا بھی احتمال نہ ہونا چاہئے۔ دوسرے گناہ تو ایسے ہیں جو بعض صورتوں میں حلال ہوجاتے ہیں جیسے قتل مؤمن فی القصاص اور فی الحد جائز ہے۔ اور محرمات کا دوائی بعض صورتوں میں استعمال جائز ہے۔ رہا بحالت اکراہ کلمۂ کفر کا تلفظ تو وہ کفر ہے نہیں بلکہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے جب یہ ختم ہوگی تو کفر ہوگا (فتأمل) مگر اس فریق کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر جرم کی سختی عدم عفو کو مقتضی ہے تو کیا انتہائی درجہ کا کرم بڑے جرم کو معاف نہیں کرسکتا؟ لہٰذا عقلاً ممتنع کہنا درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل۔ کافر کفر کو حق سمجھتا ہے اور جب وہ اسی کو حق خیال کئے ہوئے ہے تو اس سے معافی بھی طلب نہیں کرے گا اور نہ مغفرت کا طلبگار ہوگا لہٰذا ایسے شخص کو معاف کردینا حکمت نہیں ہے۔ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ انتہائی درجہ کا کرم بے مانگے بھی عطا کردیتا ہے۔

چوتھی دلیل:۔ کافر کا خیال یہ ہے کہ جب تک بھی زندہ رہے گا اسی حال کفر پر رہے گا لہٰذا ایسے جرم کی سزا بھی دائمی ہوگی، دوسرے گناہوں کا یہ حال نہیں ہے بلکہ مؤمن عاصی گناہ پر مداومت کا ارادہ نہیں رکھتا بلکہ توبہ کی توفیق کا طلبگار رہتا ہے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اعتقادِ ابد غیر مسلم ہے بلکہ اعتقاد موت سے ختم ہوگیا اور نیز انتہائی کرم اعتقادِ ابد پر بھی جزاء ابدی نہ دے تو کیا استحالہ ہے، بہرحال یہ گفتگو محال و ممتنع ہونے پر تھی ورنہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کفار کی مغفرت نہ ہوگی۔

تنبیہ:۔ نہایت حیرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ آخر کار کفار کی بھی نجات ہوگی لہٰذا وہ بھی جنت میں داخل کئے جائیں گے اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ رہیں گے جہنم ہی میں مگر ان پر آگ کو ٹھنڈی اور سلامتی بنا دیا جائیگا لہٰذا وہ دوزخ کی آگ سے اور سانپ بچھوؤں کے ڈسنے سے

ایسی ہی لذت حاصل کرینگے جیسے اہل جنت درختوں کے سایہ سے اور حوران جنت ساتھ متلذذ ہونے سے۔
اور تعجب یہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہؒ اتنے بڑے محدث ہونیکے باوجود اس کے قائل ہوگئے اور استدلال میں کہا کہ تعذیب ابدی ارحم الراحمین سے جائز نہیں ہے نیز ارشادِ باری لاتقنطوا من رحمۃ اللہ، ان اللہ یغفر الذنوب جمیعًا انہ ہو الغفور الرحیم۔
اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فرمانِ باری انّ اللہ لا یغفر ان یشرک الخ کے مقابلہ میں یہ فرمان زیادہ مؤکد ہے لہٰذا یہی واجب العمل ہوگا اور دونوں کے درمیان تعارض اس طرح ختم ہو جائیگا کہ ان کو اللہ تعالیٰ عذاب دے گا پھر ان کی سزا مکمل ہونے سے پہلے ان کو چھوڑ دیگا تو مغفرت اور عدم مغفرت دونوں صادق ہوگئیں اور آیات خلود کی ان لوگوں نے یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مکثِ طویل مراد ہے۔ آخری قول کو صاحب نبراس نے صاحب فتوحات مکیہ شیخ محی الدین ابن العربی کی جانب منسوب کیا ہے مگر یہ انتساب غلط ہے۔ علامہ شعرانی نے الیواقیت والجواہر میں متعدد جگہ صراحۃً کہا ہے کہ یہ قول شیخ کا نہیں ہے۔
بہرحال یہ باتیں جمہور امت کے خلاف ہیں اور یہ قول کفر ہے بلکہ اجماع امت کفار کے حق میں خلود فی النار کا ہے، اجماع سے ہٹنا غلط ہے۔ اتبعوا السواد الاعظم کما ورد فی الحدیث۔

نہیں آتیں جو بھیڑیں گلہ بانوں کی پناہوں میں — سحر میں ہڈیاں انکی ملا کرتی ہیں راہوں میں

مگر اولیاء کرام کی شان میں اور علماء محققین کی شان میں بھی گستاخی مناسب نہیں کف لسان ضروری ہے البتہ قولِ غلط کی تردید ضروری ہے۔

ویغفر ما دون ذٰلک لمن یشاء من الصغائر والکبائر مع التوبۃ او بدونہا خلافًا للمعتزلۃ وفی تقریر الحکم ملاحظۃ للآیۃ الدالۃ علی ثبوتہ والآیات والاحادیث فی ھٰذا المعنٰی کثیرۃ۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ مغفرت کردیگا مشرک کے علاوہ جسکی چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ کے ساتھ یا بغیر توبہ کے معتزلہ کا اختلاف ہے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنیوالی ہے اور آیات واحادیث اس معنیٰ میں بکثرت ہیں۔

تشریح یعنی اللہ تعالیٰ مشرک کو تو معاف نہیں کریگا اس کے علاوہ جتنے بھی گناہ ہیں خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ جس کیلئے چاہے گا معاف کردے گا سب کے لئے نہیں فرمایا بلکہ مشیّت پر رکھا ہے جس کیلئے چاہے گا۔ اگر میں یہ کہدوں کہ یہ قضیہ ممکنہ خاصہ ہے اگرچہ جہت قضیہ مذکور نہیں ہے مگر مادۂ قضیہ کے پیش نظر ممکنہ خاصہ ہونے میں بھی کلام نہیں ہے (کما لایخفیٰ) تو کچھ بے جا نہ ہوگا جس میں طرفین کی

ضرورت کا سلب مقصود ہوتا ہے اور یہی آیت کا حاصل ہے کہ نہ مغفرت محال ہے اور نہ واجب و ضروری ہے۔ ہاں ہوسکتی ہے وہ بھی سب کی نہیں بلکہ جس کی وہ چاہے گا توبہ کی ہو تب بھی، اور توبہ نہ کی ہو تب بھی معاف کر سکتا ہے مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتا، آیاتِ کثیرہ اور احادیثِ کثیرہ سے گناہوں کی مغفرت کا ثبوت ہے۔ وفی تقریر الحکم الخ سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو یہ عبارت پیش کی ہے یہ فرمانِ باری "انّ اللہ لایغفران یشرک بہٖ" الآیہ سے مقتبس ہے۔ بالفاظِ دیگر شارح یوں کہتے ہیں کہ یہ مذکورہ مسئلہ قرآن سے ثابت ہے۔

تنبیہ:۔ توبہ کیلئے کچھ شرائط ہیں جیسی گناہ ہوگی ویسی ہی اس کی توبہ ہوگی۔ اور توبہ کی حقیقت یہ ہے التوبۃ ان یرجع عن القبائح ویعزم ان لایعود، بالفاظِ دیگر التوبۃ ھی الندم علی المعصیۃ والعزم علی عدم العود۔ اور یہاں بہت تفصیلات ہیں جن کے احاطہ کا یہ محل نہیں ہے۔

وَالمعتزلۃ یخصصونھا بالصغائر وبالکبائر المقرونۃ بالتوبۃ وتمسکوا بوجھین الاول الأیات والاحادیث الواردۃ فی وعید العصاۃ۔

ترجمہ اور معتزلہ مغفرت کو خاص کرتے ہیں صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ جو توبہ سے ملی ہوئی ہوں اور انھوں نے دو طریقہ پر استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گنہ گاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہیں۔

تشریح جیسے فرمان باری "وَمَن یَّعْصِ اللہَ وَرَسُوْلَہٗ فَاِنَّ لَہٗ نَارَ جَھَنَّمَ خَالِدِیْنَ فِیْھَا" اور جیسے فرمانِ باری "وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءُہٗ جَھَنَّمُ خَالِدًا فِیْھَا" اور جیسے فرمانِ باری "وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ"۔

قلتُ:۔ مگر ظالم نہیں سمجھے ہیں، مومن کے اشارہ کو ومن یتعدّ حدود اللہ سے اسکے ارادے کو۔ فتدبّر

وَالجوابُ انھا علی تقدیر عمومھا انما تدل علی الوقوع دون الوجوب وقد کثرت النصوص فی العفو فیخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعید۔

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص ان کے عام ہونیکی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر اور معافی کے سلسلہ میں نصوص بکثرت ہیں تو مغفور گنہگار کو وعید کے عمومات سے خاص کرلیا جائے گا۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں ہے بلکہ اس سے بعض عصاۃ مراد ہیں۔ فلا یصح الاستدلال۔
اور جبکہ نصوص کثیرہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ گناہوں کو معاف کر دیا جائیگا تو جو نصوص بظاہر عام معلوم ہوتے ہیں ان سے بعض عصاۃ مومنین کی تخصیص ضروری ہے تاکہ تعارض باقی نہ رہے۔
تنبیہ (۱) :- یہاں وجوب کا ذکر چھیڑنا خلافِ موضوع تھا مگر چونکہ معتزلہ عاصی کی سزا کو واجب کہتے ہیں اسلئے شاید شارح نے اس کا ذکر کر دیا ہے ورنہ وجوب کا اس جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے بہرحال اس کا ترک مناسب تھا۔ اصل وجہ یہ ہے کہ شارح نے یہ عبارت مواقف سے اخذ کی ہے انھوں نے معتزلہ کو اسی انداز پر جواب دیا ہے۔
تنبیہ (۲) :- بعض محشین نے یہاں معتزلہ کو جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آیات مذکورہ میں فقط کفار مراد ہیں، لہٰذا مسلمانوں کیلئے ان کا عموم تسلیم نہیں مگر یہ جواب غلط ہے اس لئے کہ تمام مسلمانوں سے بالکلیہ عذاب کی نفی خلاف نصوص بھی ہے اور خلافِ اجماع بھی ہے۔ فتدبر۔

وزعم بعضهم ان الخُلفَ في الوعيد كرمٌ فيجوز من الله تعالىٰ والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقال الله تعالىٰ مَا يُبَدَّلُ القول لدَيَّ۔

ترجمہ اور گمان کیا ہے ان میں سے (اہل سنت میں سے) بعض نے، کہ وعید کی خلاف ورزی کرم ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ قول کی تبدیلی ہے اور ارشاد باری ہے مَا يُبَدَّلُ القول لدَيَّ۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ بعض اشاعرہ نے معتزلہ کے استدلالِ مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ ہاں نصوص میں وعید ضرور وارد ہوئی ہے لیکن اگر اللہ اس وعید کے خلاف کر دے تو یہ اس کا کرم ہوگا اور یہ جائز ہے جب بربنا کرم خلفِ وعید جائز ہوئی تو معلوم ہو گیا کہ کچھ گنہگار ایسے ہوں گے جنکو اللہ تعالیٰ معاف کر دے گا اور ان کو ان وعیدات کا مورد نہیں ٹھہرائیگا۔ اس کی مثال ایسی سمجھو جیسے کوئی بادشاہ غصہ میں آکر مجرم کو قتل کی دھمکی دے اور پھر اس کو معاف کر دے تو یہ فعل محمود ہے ایسے ہی باری تعالیٰ اگر وعید میں تخفیف کر دے تو یہ اس کا کرم ہوگا لہٰذا اس میں کوئی قباحت نہیں ہاں وعدہ کی خلاف ورزی قبیح ہے اور کذب محض ہے
شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب ضعیف ہے بلکہ غلط ہے خلفِ وعید مثل خلفِ وعدہ کے ناجائز ہے اور قبیح ہے۔ کیونکہ اس میں اللہ کے فرمان کی تبدیلی لازم آتی ہے حالانکہ اس کا ارشاد ہے لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ، مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ (میرے پاس

(اے کفار) جھگڑا نہ کرو اور میں پہلے ہی تمکو عذاب سے ڈرا چکا تھا، نہ میری بات بدلتی ہے اور نہ میں بندوں پر ظلم کرتا ہوں یعنی اب یہاں بک بک مت کرو، دنیا میں سب کو نیک وبد سے آگاہ کر دیا تھا اب ہر ایک کو اس کے جرم کے موافق سزا ملے گی جو گمراہ ہوا اور جس نے اغوا کیا سب اپنی حرکتوں کا خمیازہ بھگتیں گے اور ہمارے یہاں ظلم نہیں جو کچھ فیصلہ ہوگا عین حکمت اور عین انصاف ہوگا اور بات نہیں بدلتی، یعنی کافر بخشا نہیں جاتا بھلا شیطان اکفر کی بخشش کہاں۔

تنبیہ:۔ اللہ کے وعدہ اور وعید میں خلاف نہیں ہوسکتا، اسلئے یہ جواب غلط ہے اگرچہ بعض حضرات نے اس جواب کو درست کرنیکی کوشش کی ہے مگر کوشش لا حاصل ہے البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جہاں عموماً وعیدات وارد ہوئی ہیں مشیت پر معلق ہیں یہ تعلق بالمشیۃ خود مشیر ہے کہ کچھ افراد مجرمین میں سے ایسے ہوں گے جن کی مغفرت کر دی جائے گی لیکن اس کو خلفِ وعید سے تعبیر کرنا غلط ہوگا ہاں اگر مشیت کے ساتھ تعلق نہ ہوتا اور وعید مطلق ہوتی پھر مغفرت ہوتی تو خلفِ وعید سے تعبیر کی گنجائش تھی۔

الثانی ان المذنب اذا علم انہ لا یعاقب علی ذنبہ کان ذٰلک تقریرا لہ علی الذنب واغراءً للغیر علیہ وھٰذا ینافی حکمۃ ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا یوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم کیف والعمومات الواردۃ فی الوعید المقرونۃ بغایۃ من التھدید ترجح جانب الوقوع بالنسبۃ الی کل واحد وکفی بہ زاجراً۔

ترجمہ معتزلہ کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ گنہگار جب اس بات کو جانیگا کہ اسکو اس کی گناہ پر سزا نہیں دی جائیگی تو اسکو گناہ پر ثابت رکھنا اور اس کے غیر کو گناہ پر ابھارنا ہوگا اور پیغمبروں کے بھیجنے کی حکمت کے منافی ہے اور جواب یہ ہے کہ محض معافی کا جواز عدمِ سزا کے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا، علم کو تو کیا ثابت کریگا (اور یہ ظن اور علم عدم عقاب) کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ وہ عمومات جو وعید کے سلسلہ میں وارد ہوئیں جو بڑی تہدید (دھمکی) سے ملی ہوئی ہیں ہر ایک کی جانب نسبت کرتے ہوئے سزا کی جانب وقوع کو ترجیح دیتی ہیں اور یہ (یعنی جانبِ وقوع کا راجح ہونا) زاجر ہونے کے اعتبار سے کافی ہے۔

تشریح یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ یوں کہیں گے کہ گناہوں پر سزا نہیں ملے گی تو وہ تو آزاد ہوکر گناہ کرے گا اور اس کا دیکھا دیکھی دوسرا بھی کریگا تو یہ کہنا تو گنہگار کے اندر ثابت قدمی اور اس کے غیر میں ابھار پیدا کرے گا حالانکہ یہ انبیاء کو بھیجنے کی حکمت کے خلاف ہے کیونکہ ارسالِ رسل کی حکمت ہی یہ ہے کہ لوگ گناہوں سے بچیں اور طاعات کی جانب متوجہ ہوں اور معاصی سے انکو زجر ہو۔ تو شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے یہ کب کہا کہ سب کو معاف ہی کر دیا جائیگا بلکہ کہا "جواز مغفرت"

اور وہ بھی بعض کے حق میں تو کون بیوقوف ہوگا جسکو یہ شبہ ہوگا کہ اس مغفرت کا مستحق ہوں گا اس کا ظن بھی حاصل نہیں علم ویقین ہونا تو دور کی بات ہے اور پھر جن نصوص کے اندر وعیدات وارد ہوئی ہیں ان میں سخت تہدید اور ڈانٹ ڈپٹ ہے جو ہر ایک کی ہوا خراب کرنیکے لئے کافی ہے لہٰذا تمہارا یہ استدلال تو غلط ہے لہٰذا بات وہی رہی جو ہمارا مسلک ہے کہ چاہے وہ معاف کردے اور چاہے سزا دے اس کی مشیئت پر ہے۔ اور بقول فقیر یغفر ما دون الخ ممکنہ خاصہ ہے جو فقط وجوب اور امتناع کی نفی کے لئے ہے جب وجوب کی نفی ہوگئی تو زجر برقرار ہے۔ فتدبر۔

وَيَجُوْزُ العقابُ على الصغيرة سواءٌ اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفرُ ما دون ذلك لمن يشاءُ ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصٰها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث۔

ترجمہ اور جائز ہے سزا دینا صغیرہ پر خواہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے اس صغیرہ کے داخل ہونیکی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان ویغفر ما دون ذلك لمن یشآء کے تحت میں۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان لا یغادر صغیرۃ الخ کیوجہ سے۔ اور احصاء سوال اور مجازاۃ کے لئے ہی ہے اسکے علاوہ دیگر آیات اور احادیث۔

تشریح یعنی اگر اللہ چاہے تو شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کو معاف کردیگا اور اگر چاہے تو صغائر کے اوپر بھی گرفت کرسکتا ہے۔ گناہ صغیرہ کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) گناہ کبیرہ سے بچتا ہو۔ (۲) گناہ کبیرہ سے نہ بچتا ہو۔ دونوں صورتوں میں صغیرہ پر عقاب ہوسکتا ہے یہ قضیہ بھی ممکنہ خاصہ ہے جہاں طرفین کے عدم استحالہ کو ثابت کرنا مقصود ہے یعنی عقاب بھی ضروری بھی نہیں اور ممتنع اور محال بھی نہیں معافی بھی ہوسکتی ہے اور گرفت بھی ہوسکتی ہے۔ اس پر شارح دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں۔ (۱) آیت مذکورہ فیما سبق یعنی اِنّ اللہ لا یغفر ان یُشرك بہ ویغفر ما دون ذلك لمن یشاءُ کیونکہ اس میں باری تعالیٰ نے یہی فرمایا ہے کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جسکو ہم چاہیں گے معاف کردیں گے اور غیر شرک میں جیسے کبیرہ داخل ہے ایسے ہی صغیرہ بھی داخل ہے تو عفو صغیرہ میں وہی امکانِ خاص ثابت ہوگیا اور یہی مصنف کا مقصود ہے۔

قُلتُ:۔ غیر شرک عام ہے جس کے دو فرد ہیں (۱) صغیرہ (۲) کبیرہ۔ اور عام کی مغفرت تقریر مذکور کیمطابق بطریق امکانِ خاص (بمشیئت الٰہی) ہے اور یہ اصول بھی مسلّم ہے کہ جو حکم عام کا ہوتا ہے وہ خاص کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا خاص (صغیرہ) بھی تحت الجواز داخل ہے یعنی معافی بھی ہوسکتی ہے اور نہیں بھی ہوسکتی فتدبر۔

دوسری آیت:۔ وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِيْنَ مُشْفِقِيْنَ مِمَّا فِيْهِ وَيَقُوْلُوْنَ يٰوَيْلَتَنَا مَالِ هٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصَاهَا۔ رکھا جائیگا حساب کا کاغذ پھر تو دیکھے گا مجرموں کو ڈرتے ہیں اس سے جو اس میں لکھا ہے اور کہتے ہیں ہائے خرابی کیسا ہے یہ کاغذ نہیں چھوڑی اس نے چھوٹی بات اور نہ بڑی مگر اس نے تو ساری گھیر ڈالی ہے یعنی اعمالنامہ سب کے ہاتھوں میں دیدیا جائے گا اس میں اپنے گناہوں کی فہرست پڑھ کر مجرم خوف کھائیں گے کہ دیکھئے آج کیسی سزا ملتی ہے، ذرہ ذرہ عمل آنکھوں کے سامنے ہوگا اور ہر ایک چھوٹی بڑی نیکی بدی اعمالنامہ میں درج پائیں گے۔

جب آیت کی تفسیر معلوم ہوگئی تو اب استدلال سنئے کہ یہ احصاء (گھیرنا) کیوں ہوگا اسلئے تاکہ اس پر باز پرس ہو اور کچھ سزا ہو لہٰذا مدعا ثابت ہوگیا۔

سوال :۔ حضور والا آپکی بات سے کہ احصاء مجازاۃ کیلئے ہوتا ہے اس سے تو عقاب کا وجوب ثابت ہوتا ہے جو آپ کے مسلک کے خلاف ہے۔

جواب (۱) :۔ شارح کے کلام کی مراد یہ ہے کہ احصاء اسی فعل کا ہوگا جو فی نفسہ مجازاۃ کے لائق ہو یعنی وجوب و امتناع سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

جواب (۲) :۔ غایت مغیا کو مستلزم نہیں ہوا کرتی جیسے میں نے بیٹھنے کیلئے چارپائی بنائی حالانکہ وہاں اس کا بیٹھنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ چارپائی ایسی چیز ہے جس پر بیٹھا جا سکتا ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ اور بھی آیات و احادیث ہیں جو جوازِ عقاب صغیرہ پر دال ہیں۔ جیسے مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ اور جیسے وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ اور ان سب میں اوضح بیان حضرت سعد ابن معاذ الانصاریؓ کو قبر کا دبوچنا ہے قطرات بول کیوجہ سے جبکہ وہ صاحب تقویٰ اور صاحب مناقبِ عظیمہ ہیں۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجُزْ تَعْذِيْبُهٗ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقَعَ لِقِيَامِ الْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَقَعُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ۔

ترجمہ اور گئے ہیں بعض معتزلہ اس بات کی جانب کہ جب وہ کبائر سے بچے گا تو اسکو عذاب دینا جائز نہیں اس معنیٰ کر نہیں کہ یہ عقلاً ممتنع ہے بلکہ اس معنیٰ میں کہ وقوع جائز نہیں دلائلِ نقلیہ کے قائم ہونیکی وجہ سے اس بات پر کہ اس کا وقوع نہیں ہے جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے "اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ۔"

تشریح بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب بندہ گناہِ کبیرہ کے ارتکاب سے بچے گا تو اسکی تعذیب جائز نہیں ہے اور انکی مراد اس عدم جواز سے امتناع عقلی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کا وقوع نہیں ہوگا، اسلئے کہ دلائل نقلیہ سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اس تعذیب کا وقوع نہیں ہوگا۔ انھوں نے استدلال میں ایک آیت پیش کی ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا کَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ۔ اگر تم ان کبائر سے بچو گے جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہاری سیئات کو مٹا دیں گے، اس سے ثابت ہوا کہ جب گناہِ کبیرہ سے اجتناب کیا جاتا ہے تو صغائر معاف ہو جاتے ہیں۔

تنبیہ:۔ معتزلہ نے اپنی کم فہمی کی وجہ سے اس آیت سے یہ سمجھ لیا کہ اگر کبیرہ گناہوں سے بچتے رہو گے یعنی کبیرہ گناہ ایک بھی نہ کرو گے تو پھر محض صغیرہ گو کتنی ہی ہوں ضرور معاف کر دی جائیں گے اور اگر صغائر کے ساتھ کبیرہ کیف ما اتفق ایک یا دو بھی شامل ہو گئی تو اب معافی ممکن نہیں بلکہ سب کی سزا ضروری ہو گی۔

اہل حق نے دونوں صورتوں میں مواخذہ اور معافی کو بطریق امکان خاص جائز قرار دیا ہے۔ اول صورت میں معافی کا لازم ہونا اور دوسری صورت میں مواخذہ کو واجب سمجھنا معتزلہ کی بدفہمی ہے اور اس آیت کے ظاہری الفاظ اور سرسری مضمون سے جو معتزلہ کا مذہب راجح نظر آتا ہے اس کا جواب کسی نے تو یہ دیا ہے کہ انتفاء شرط سے انتفاء مشروط کوئی ضروری امر ہرگز نہیں۔ کسی نے یہ کہا کہ لفظ کبائر سے جو آیت میں مذکور ہے اکبر الکبائر یعنی خاص شرک مراد لیا ہے، اور لفظ کبائر جمع لانیکی وجہ تعدادِ انواعِ شرک کو قرار دیا جاتا ہے اور اس کے ذیل میں چند اور باتیں بھی زیر بحث آگئیں (کما سیأتی)

مگر ہم ان سب امور کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف اس آیت کے محقق اور عمدہ معنی ایسے بیان کئے دیتے ہیں جو نصوص اور عقل کے مطابق اور قواعد اور ارشادِ محققین کے موافق ہوں اور بشرطِ فہم و انصاف معنیٔ مذکور کے بعد تمام ضمنی باتیں خود بخود حل ہو جائیں اور خلافِ معتزلہ خود بخود مضمحل ہو کر معتزلہ کے عدم تدبر اور کم فہمی پر حجت قوی فرمائے اور اہلِ حق کو اس کے ابطال و تردید کیطرف توجہ فرمانے کی حاجت ہی نہ رہے۔

سو غور سے سنئے! کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ارشادِ باری" اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ جو کہ یہاں مذکور ہے اور ارشاد الَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبَائِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ جو سورۂ نجم میں موجود ہے۔ ان ہر دو ارشاد کا مدعیٰ ایک ہے صرف لفظوں میں تھوڑا سا فرق ہے تو اب جو مطلب ایک آیت کا ہوگا وہی دوسری آیت کا لیا جائیگا۔ سو سورۂ نجم کی آیت کی نسبت حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد بخاری وغیرہ کتب میں صاف موجود ہے" عن ابن عباسؓ قال مارأیت شیئًا اشبہ باللمم مما قال ابو ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ کتب علی ابن آدم حظہ من الزنی ادرك ذلك لا محالة فزنی العین النظر و زنی اللسان المنطق والنفس تمنی وتشتهی والفرج يصدق ذلك و يكذبه۔ بشرطِ فہم اس حدیث سے ہر دو آیاتِ سابقہ کے واقعی اور تحقیقی مطلب کا

سراغ لگ گیا اور حضرت ابن عباسؓ حبر الامت اور لسان القرآن کے فرمانے سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ لمم اور علی ہذا القیاس سیئات کے معنیٰ اس سے بہتر نہیں۔ تو اب مطلب کے مقابلہ میں کوئی دوسری تقریر مضمون آیت کے متعلق کیونکر قابلِ ترجیح اور لائق پسند ہوسکتی ہے بالخصوص معتزلہ کی ہرزہ گوئی کیسے قابلِ التفات اور لائق جواب ہوسکتی ہے اور واقعی حدیثِ مذکور کا مطلب اور حضرت ابن عباس نے جواس سے بات نکالی ہے ایسی عجیب اور قابلِ قبول تحقیق ہے جس سے مضمون ہر دو آیت محقق ہوگیا اور معتزلہ کے خرافات کی گنجائش اور اہلِ حق کو اس کی تردید کی ضرورت بھی نہ رہی اور ذیلی اور ضمنی اقوال و اختلافات بھی بہت خوبی سے طے ہو گئے۔ چنانچہ اہلِ فہم ادنیٰ تأمل سے سمجھ سکتے ہیں۔ بغرض توضیح ہم بھی حدیثِ مذکور کا خلاصہ عرض کئے دیتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت سورۂ نجم میں لفظ لمم فرمایا گیا ہے جس کی معافی کا وعدہ کیا گیا ہے، اس کی تعیین اور تحقیق کے متعلق حدیثِ ابوہریرہ سے بہتر کوئی چیز نہیں ملی۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ابن آدم کے ذمہ جو زنا کا حصہ مقرر فرمادیا ہے وہ ضرور اس کو مل کر رہے گا سو فعلِ زنا میں آنکھ کا حصہ تو دیکھنا ہے اور زبان کا حصہ یہ ہے کہ اس سے باتیں کی جائیں جو فعلِ زنا کیلئے مقدمات اور اسباب ہوں۔ نفس کا حصہ یہ ہے کہ زنا کی تمنا کرے اور اسکی خواہش کرے لیکن فعلِ زنا کا تحقق اور اس کا بطلان دراصل فرج یعنی شرمگاہ پر موقوف ہے یعنی اگر فرج سے زنا کا صدور ہوگیا تو آنکھ، زبان، دل سب کا زانی ہونا محقق ہوگیا اور اگر باوجود تحصیل جملہ اسباب و ذرائع صرف فعلِ فرج کا تحقق نہ ہوا بلکہ زنا سے توبہ اور اجتناب نصیب ہوگیا تو اب تمام وسائلِ زنا جو کہ فی نفسہٖ مباح تھے فقط زنا کی تبعیت کے باعث گناہ قرار دیئے گئے تھے وہ سب کے سب لائق مغفرت ہو گئے۔ یعنی ان کا زنا ہونا باطل ہوگیا اور گویا ان کا قلب ماہیت ہوکر بجائے زنا عبادت بن گئے کیونکہ فی نفسہٖ وہ افعال نہ معصیت تھے نہ عبادت بلکہ مباح تھے صرف اسوجہ سے کہ وہ زنا کیلئے وسیلہ بنتے تھے معصیت میں داخل ہو گئے تھے جب زنا کیلئے وسیلہ نہ رہے بلکہ زنا ہی بوجہ اجتناب معدوم ہو چکا تو اب ان وسائل کا زنا کے ذیل میں شمار نہ ہوگا اور انکو معصیت قرار دینا انصاف کے صریح مخالف ہے مثلاً ایک شخص مسجد میں پہونچا چوری کے خیال سے مگر وہاں جاکر عین موقعہ پر تنبہ پیش آیا اور چوری سے توبہ کی اور رات بھر اللہ کے واسطے نماز پڑھتا رہا تو ظاہر ہے کہ جو رفتار سرقہ کا ذریعہ نظر آتا تھا وہ اب توبہ اور نماز کا ذریعہ ہوگیا۔ تو اس حدیثِ ابوہریرہؓ کو سنکر ابن عباسؓ سمجھ گئے کہ یہاں پر جو باتیں ہیں وہ دراصل گناہ نہیں مگر گناہ کا سبب ہوکر گناہ ہو جاتی ہیں تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ وہ لوگ بڑے گناہ اور کھلے گناہ سے تو بچتے ہیں ہاں صدور لمم کی نوبت آجاتی ہے مگر بڑے اور اصلی گناہ کے صدور سے پہلے ہی وہ اپنے قصور سے تائب اور مجتنب ہوجاتے ہیں تو اب ابن عباسؓ نے جیسے حدیثِ ابوہریرہؓ سے آیتِ سورۂ نجم کا مطلب سمجھ لیا ہم کو چاہئے کہ وہی معنے حسب ارشادِ ابن عباسؓ ہم آیتِ سورۂ نساء کے بے تکلف سمجھ لیں جس کے بعد بحمداللہ نہ ہم کو اس کی

ضرورت ہوگی کہ اس آیت کی توضیح میں گناہ کبیرہ اور صغیرہ کی مختلف تفسیریں نقل کریں اور نہ معتزلہ کے استدلال کے جواب کا فکر ہوگا اور تکفیر سیئات کیوجہ اور دخولِ جنت کا سبب بھی بسہولت مطابق قواعد معلوم ہو جائے گا اور اجتناب کے معنیٰ بھی ظاہر ہو جائینگے اور چھوٹی چھوٹی باتیں ان شاء اللہ بشرط تدبر طے ہو جائیں گی۔

خلاصہ ہر دو آیت کا حسب ارشاد حدیث وبیانِ ابن عباسؓ یہ ہوا کہ جو لوگ ان گناہوں سے رکیں گے اور ان کے ارتکاب سے اپنے نفس کو ہٹاتے رہیں گے جو گناہ کہ گناہوں کے سلسلہ میں مقصود اور بڑے سمجھے جاتے ہیں تو اس اجتناب اور رک جانیکی وجہ سے ان کے وہ برے کام جو انھوں نے کسی بڑے گناہ کے حصول کی طمع میں کئے ہیں معاف کر دیئے جائیں گے اور حسب ارشاد وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّہٖ وَنَھَی النفسَ عَنِ الھَوٰی فَاِنَّ الجَنَّۃَ ھِیَ المَاوٰی، وہ لوگ جنت میں داخل ہوں گے، یہ مطلب نہیں کہ سلسلۂ زنا کے صغائر کسی دوسرے سلسلہ کے بڑے گناہ مثلاً شراب خوری نہ کرنے سے فروگذاشت ہو جائیں گے یا شراب خوری کی وجہ سے ان کا مواخذہ لازم اور واجب ہو جائیگا۔ واللہ اعلم ہٰذا من افاداتِ شارح مسلمؒ۔

وَاجیبَ بان الکبیرۃ المطلقۃ ھی الکفر لانہ الکامل وجمع الاسم بالنظر الی انواع الکفر وَان کان الکل ملۃً واحدۃً فی الحکم او الی افرادہ القائمۃ بافراد المخاطبین علی ما تمھد من قاعدۃِ اَنَّ مقابلۃ الجمع بالجمع یقتضی انقسام الاٰحاد بالاٰحاد کقولنا رَکبَ القوم دوابھم ولبسوا ثیابھُم۔

ترجمہ اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ مطلق کبیرہ وہ کفر ہے اسلئے کہ کفر ہی کامل ہے اور اسم (کبائر) کا جمع لانا انواع کفر کے لحاظ سے ہے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہوں یا (جمع لانا) کفر کے ان افراد کے لحاظ سے ہے جو مخاطبین کے افراد کے ساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے مقابلہ، آحاد کا آحاد پر انقسام کو مقتضی ہے جیسے ہمارا قول "رکب القوم دوابہم" اور "لبسوا ثیابہم"۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلالِ مذکور کا جواب دے رہے ہیں اگرچہ اس کا تفصیلی جواب ابھی عرض کر چکے ہیں مگر شارح کی بھی دیکھئے۔ فرماتے ہیں کہ بھائی قاعدہ یہ ہے المطلق اذا اُطلق یُراد بہ الفرد الکامل" اور گناہِ کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے۔ لہٰذا اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم کفر سے تائب ہو جاؤ گے تو ہم باقی گناہوں کو اسلام کی برکت سے معاف کر دیں گے۔ لہٰذا اب معتزلہ کا استدلال درست نہیں رہا۔

سوال:۔ ارے بھائی یہ جواب تو غلط ہے۔ کیسے؟ اس لئے کہ آیت میں جمع کا صیغہ کبائر استعمال کیا گیا ہے اور جمع بھی جمع کثرت ہے تو اس سے کفر مراد لینا کیسے صحیح ہو جائیگا؟

جواب (۱) :- یہ بات تو صحیح ہے کہ کفر کو ملتِ واحدہ ہی شمار کیا گیا ہے مگر جہاں فقہاء نے اس کے واحد ہونے کو کہا ہے وہ باعتبار جنس ہے لیکن اگر نوع کے اعتبار سے دیکھو گے تو اس میں تعدد ہے مثلاً کفر کفار، کفر نصاریٰ، کفر یہود، کفر مجوس، کفر اہلِ ہنود تو اس میں اتحادِ جنسی ہے اور تغایرِ نوعی ہے کما لایخفیٰ لہٰذا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

جواب (۲) :- عربی زبان کا ایک مقررہ قاعدہ ہے کہ جب مفرد کی اضافت جمع کیطرف ہوتی ہے تو مضاف ایک ہوتا ہے اور مضاف الیہ متعدد ہوتے ہیں جیسے کتابہم (ان کی کتاب) ابوہم (ان کا باپ) کہ یہاں کتاب اور باپ ایک ہیں اور مالک اور بیٹے متعدد ہیں۔ اور جب جمع کی اضافت جمع کیطرف ہوتی ہے تو مضاف اور مضاف الیہ دونوں متعدد ہوتے ہیں مثلاً رَوَوْا عَنْ اٰبائِهِم انھوں نے اپنے اپنے والد سے حدیث روایت کی۔ اَخَذُوا اَقلامَهُم انھوں نے اپنے اپنے قلم لئے ان دونوں مثالوں میں ہر راوی کا باپ الگ ہے اور ہر شخص کا قلم جدا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اضافت کی پہلی صورت میں جمع کے تمام افراد (مضاف الیہ) ایک چیز میں شریک ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں تقسیم الآحاد علی الآحاد ہوتی ہے۔ جب یہ قاعدہ ذہن نشین ہوگیا تو اسی دوسری صورت والے قاعدہ کو یوں کہہ لو کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو وہاں تقسیم الآحاد علی الآحاد ہوتی ہے۔ اب آیت میں غور کیجئے ان تجتنبوا صیغۂ جمع ہے۔ کبائر صیغۂ جمع ہے جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہے تو اصول مذکورہ کے مطابق یہاں آحاد کی آحاد پر تقسیم ہوگی۔ لیکن اگر تم میں سے ہر ایک اپنے اپنے کفر سے بچے گا، تو کفر تو متحد ہے مگر جن افراد کے ساتھ اس کا قیام ہے ان میں تعدد ہے اس وجہ سے کفر کو لفظ کبائر یعنی صیغۂ جمع سے تعبیر کیا گیا۔ ہر فرد قائم کا تعلق الگ الگ ہر فرد مقوم سے ہوگا اسی کو تقسیم الآحاد علی الآحاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شارح نے مثال دی جیسے رکب القوم دوابہم یعنی سب اپنے اپنے گھوڑے پر سوار ہوئے یعنی اس میں بھی تقسیم الآحاد علی الآحاد ہے جیسے لبسوا ثیابہم یعنی سب نے کپڑے پہنے مگر ہر ایک نے اپنا اپنا کپڑا پہنا۔ یہاں بھی تقسیم الآحاد علی الآحاد ہے۔ فتدبّر

وَالعفو عن الكبيرة هٰذا مذكورٌ فيما سبق الا انهُ اعادهُ ليُعلمَ ان ترك المُواخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قولهُ اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهٰذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار وعلى سلب اسم الايمان عنهم۔

ترجمہ اور کبیرہ کو معاف کر دینا جائز ہے، یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی مگر مصنف نے اس کا اعادہ کر دیا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ کو ترک کر دینا، اس کے اوپر لفظ عفو کا

اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تاکہ اس کے ساتھ مصنف کا یہ قول متعلق ہو جائے جب کہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے اسلئے کہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس تاویل کے ساتھ ان نصوص کو مؤول کر دیا جائے گا جو دلالت کرتے ہیں عصاۃ کے مخلد فی النار ہونے پر یا جو دلالت کرتے ہیں عصاۃ سے اسم ایمان کے سلب پر۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا کہ اللہ گناہ کبیرہ کو معاف کرے جائز ہے یعنی بطریق امکان خاص اس میں مرجیہ اور معتزلہ دونوں کی تردید ہو گئی۔ مرجیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ مومن کی تعذیب جائز نہیں، اور معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ صاحب کبیرہ مخلد فی النار ہے۔ تو اس میں ان دونوں کی تردید ہو گئی۔

سوال :۔ ارے یہ مسئلہ تو پہلے آچکا ہے یعنی ویغفر مادون ذٰلك لمن یشاء من الصغائر والکبائر۔

جواب :۔ جی ہاں آتو چکا ہے مگر مصنفؒ نے اس کو یہاں بھی بیان کر دیا کیوں؟ اس میں دو فائدے پیش نظر ہیں (۱) ترک مواخذہ کو جیسے مغفرت کہا جاتا ہے اس کو عفو بھی کہا جاتا ہے تو پہلے اسکو مغفرت سے تعبیر کیا تھا اور یہاں عفو سے (۲) آگے مصنف کا متن آرہا ہے اذا لم تکن عن استحلال، تو اگر اس سے پہلے مصنف العفو کا اضافہ نہ فرماتے، بات بے جوڑ ہو جاتی، خلاصۂ کلام اس قول آئندہ کے جوڑ اور ربط و تعلق کے پیش نظر مصنفؒ نے العفو علی الکبیرۃ کا اضافہ کر دیا ہے۔ اب مصنفؒ کے کلام کا مطلب یہ ہو گیا کہ گناہ کبیرہ کی بطریق امکان خاص معافی تو ہو سکتی ہے مگر ایک شرط ہے کہ اس گناہ کبیرہ کو حلال سمجھ کر نہ کیا ہو اس لئے کہ اگر حلال سمجھ کر کریگا تو پھر معافی ہرگز نہ ہو گی۔ کیونکہ جس چیز کا شریعت سے گناہ کبیرہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اسکو حلال سمجھنا کفر ہے اور ماقبل میں بحث گذر چکی ہے کہ کفر کی معافی نہ ہو گی۔

سوال :۔ جب ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو استحلال معصیت کو کفر کیوں کہا گیا۔

جواب :۔ اس لئے کہ معصیت کو حلال سمجھنا تکذیب ہے اور تکذیب تصدیق کے منافی ہے۔ اور اجتماع نقیضین محال ہے۔ لہٰذا تصدیق ختم ہو گئی اسلئے اسکو کفر کہا گیا ہے۔

اب شارح ایک گر پیش فرماتے ہیں کہ جن نصوص میں یہ وارد ہوا ہے کہ عصاۃ کو عذاب دائمی ہو گا اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے، یا وہ نصوص جن میں مرتکب کبیرہ کو مومن ہی نہیں کہا گیا اور ان سے ایمان کا نام ہی سلب کر دیا گیا ہے جیسے ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا اور جیسے لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن وغیرہ نصوص تو ان میں یہی تاویل کر لینی چاہئے کہ یہ وعید ان لوگوں کے حق میں ہے جو گناہوں کو حلال سمجھ کر کرتے ہیں تاکہ نصوص کے درمیان تعارض ختم ہو جائے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہم بطور تمہید کے پانچ باتیں عرض کرتے ہیں۔ (۱) شفاعت کے کیا معنیٰ ہیں قال السید الشفاعۃ ھے السؤال فی التجاوز عن الذنوب من الذی وقع الجنایۃ فی حقہ یعنی مجرمین کے گناہوں سے درگذر کی درخواست شفاعت ہے، دراصل شفاعت کے معنیٰ انضمام کے ہیں اور چونکہ شفاعت کرنیوالا دوسرے کی شفاعت کرکے اسکو اپنے ساتھ ملالیتا ہے (۲) قاضی عیاض کا فرمان ہے کہ تمام اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ شفاعت عقلاً جائز اور نقلاً اس کا ثبوت ہے آیات سے اور ایسی احادیث سے جو بطریق قدر مشترک حد تواتر تک پہونچی ہوئی ہیں، اور خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس کا انکار نہیں کیا (وسیأتی تفصیلہ)

(۳) شفاعت کی پانچ قسمیں ہیں۔ موقف حشر کی ہولناکی سے راحت اور تعجیل حساب۔ یہ قسم صرف حضور کے کے ساتھ مخصوص ہے۔ بغیر حساب کے ایک قوم کو جنت میں داخل کرانا، اس کے بارے میں بھی آثار سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص ہے۔ ان لوگوں کے بارے میں سفارش جو جہنم کے مستحق ہوچکے ہیں۔ جو گنہگار مؤمن جہنم میں داخل ہوچکے ہیں انکی شفاعت اور شفاعت کیوجہ سے جہنم سے اخراج۔ یہ قسم انبیاء اور ملائکہ اور صلحاء میں مشترک ہے۔ جنتیوں کے لئے رفع درجات کی شفاعت۔ قسم خامس اور اول کا معتزلہ بھی انکار نہیں کرتے۔ (۴) جیسے دنیا میں مشاہدہ ہے کہ مجرم کبھی تو خود بادشاہ وغیرہ سے معافی مانگ لیتا ہے اور آہ وزاری کرکے چھٹکارا حاصل کرلیتا ہے اور کبھی چھٹکارے کیلئے مقربین بارگاہ شاہی کی سفارش اسکی مددگار ہوتی ہے ایسے ہی دربار خداوندی میں مجرم کی رہائی کے مختلف طریقے ہیں جہاں توبہ استغفار اور اطاعت ہے وہاں انبیاء کی شفاعت بھی ہے۔ (۵) شفاعت کرنیوالے انبیاء اور ملائکہ اور صلحاء شہداء ہوں گے۔ ابن ماجہ صفحہ ۳۲۰ میں حدیث ہے۔ یشفع یوم القیمۃ ثلاثۃ الانبیاء ثم العلماء ثم الشہداء

والشفاعۃ ثابتۃ للرسل والاخیار فی حق اھل الکبائر بالمستفیض من الاخبار خلافاً للمعتزلۃ وھذا مبنی علی ما سبق من جواز العفو والمغفرۃ بدون الشفاعۃ فبالشفاعۃ اولی وعندھم لما لم یجز لم تجز۔

ترجمہ شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیکوں کے لئے اہل کبائر کے حق میں خبر مستفیض سے اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور یہ مبنی ہے اس بات پر جو گذر چکی یعنی عفو اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت کے تو شفاعت سے بدرجۂ اولی اور معتزلہ کے نزدیک جب کہ عفو کا جواز نہیں تو مغفرت جائز نہیں ہے۔

تشریح یعنی شفاعت کا ثبوت اخبار مشہورہ سے ہے اور شفاعت انبیاء اور صلحاء کرینگے اہل کبائر کی مگر معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں کیونکہ جب ان کے نزدیک گناہ کبیرہ معاف نہیں ہونگے

تو پھر شفاعت ہی کیا کرے گی۔

تنبیہ:- اخیار، خیرؔ کی جمع ہے، پسندیدہ حضرات۔ جس سے مراد ملائکہ اور علماء اور شہداء ہیں۔

سوال:- خبر مستفیض کسے کہتے ہیں؟ **جواب**:- بعض لوگوں کے نزدیک حدیث مشہور ہی کو مستفیض بھی کہتے ہیں اور بعض نے اتنی قید اور زائد کی ہے کہ ہر طبقہ میں راویوں کی تعداد یکساں ہو کسی طبقہ میں کم زائد نہ ہوئی ہو مثلاً سند کے شروع میں راویوں کی تعداد چار ہے تو آخر تک ہر طبقہ میں تعداد چار ہی رہی ہو کم وبیش نہ ہوئی ہو۔ خلاصۂ کلام پہلی رائے کے اعتبار سے مشہور اور مستفیض میں تساوی کی نسبت ہے اور دوسری رائے کے اعتبار سے مشہور عام ہے اور مستفیض خاص۔

لنا قوله تعالیٰ واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالیٰ فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة۔

ترجمہ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان "واستغفر لذنبك" ہے، اور اللہ کا فرمان فما تنفعهم الخ ہے اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوتِ شفاعت پر دال ہے ورنہ تو کفار کی حالت کی برائی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنیکے لئے ارادہ کے وقت کفار سے شفاعت کے نفع کی نفی کرنیکے کوئی معنی نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ کلام اس بات کو مقتضی ہے کہ کفار ایسی امت کے ساتھ مخصوص کئے جائیں جو انھیں کیلئے خاص ہو ایسی کے ساتھ نہیں جو ان کو اور ان کے غیر کے لئے عام ہو اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر پر معلق کرنا کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت ہو سکتی ہے جو مفہوم مخالف کا قائل ہے۔

تشریح یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش فرما رہے ہیں۔ انھوں نے دو آیات بیان فرمائی ہیں۔ (۱) فرمانِ باری واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات، اس آیت شریفہ میں استغفار کا حکم دیا گیا ہے جس کی حقیقت طلبِ عفو ہے اور یہی شفاعت کی حقیقت ہے (۲) فرمان باری تعالےٰ ہے فما تنفعهم شفاعة الشافعين یعنی کفار کو ان کے سفارشوں کی سفارش کچھ نفع نہ دے گی، اس سے معلوم ہوا کہ کفار کے علاوہ دوسرے لوگوں کو شفاعت نافع ہو گی۔

سوال:- یہ بات آپ نے بطریقِ مفہوم مخالف نکالی ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ معتزلہ اور حنفیہ کے نزدیک

مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوتا؟

جواب:۔ ہم نے یہ بات مفہوم مخالف سے نہیں نکالی بلکہ سیاقِ کلام سے نکالی ہے، کلام کا طرز و انداز بھی یہی بتا رہا ہے کہ یہ کفار ہی کی مخصوص حالت کا بیان ہے۔

سوال:۔ مفہومِ مخالف کیا چیز ہے؟ **جواب**:۔ مفہوم المخالفۃ ھو مایفھم منہ بطریق الالتزام وقیل ھو ان یثبت الحکم فی المسکوت عنہ علیٰ خلاف ما ثبت فی المنطوق۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکور کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مسکوت کیلئے ثابت ہو جائے جیسے حدیث میں ہے فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ، تو اس سے بطورِ مفہوم مخالف یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ غیر سائمہ (علوفہ) میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ بہر حال امام شافعیؒ اور بعض حنابلہ اور مالکیہ بلکہ جمہور احناف مفہومِ مخالف کے قائل ہیں، اور بعض احناف اور معتزلہ مفہومِ مخالف کے قائل نہیں ہیں۔ مگر جواب گذر چکا کہ ہم مفہوم مخالف سے مؤمنین کے لئے شفاعت کو ثابت نہیں کرتے بلکہ آیت کے سیاق سے کرتے ہیں، اسالیبِ کلام کے جاننے والے پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

وقولہٗ علیہ السّلام شفاعتی لاھل الکبائر من امتی وھو مشھورٌ بل الاحادیث فی باب الشفاعۃ متواترۃ المعنیٰ

ترجمہ اور ہماری دلیل فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے میری شفاعت میری امت کے اہلِ کبائر کے لئے ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ احادیث بابِ شفاعت میں متواترۃ المعنیٰ ہیں

تشریح یہ تیسری دلیل ہے، پہلی اور دوسری دلیل آیاتِ قرآنی سے دی اور تیسری حدیث سے حدیث مذکور ابو داؤد اور ترمذی اور بیہقی کی روایت ہے اور بروایت انس ابن مالکؓ اس کو امام ابو حنیفہؒ نے بھی روایت کیا ہے۔ بہر حال حدیث مشہور ہے جو علم استدلالی کے لئے مفید ہے بلکہ بتصریحات علماء محققین جیسے علامہ سیوطیؒ ملا علی قاری احادیثِ شفاعت متواتر ہیں یعنی بطریق تواتر معنوی جسکی حجیت مسلّم ہے۔

تنبیہ:۔ یعنی اگرچہ ہر ہر حدیث متواتر نہیں مگر اس سلسلہ میں اکثر روایات ہیں جن کا قدر مشترک حدِ تواتر کو پہونچا ہوا ہے کیونکہ ان تمام روایات میں یہ بات مشترک ہے کہ شفاعت کے سبب سے اہلِ عقاب جہنم سے نکل جائیں گے۔

وَاحتجت المعتزلۃ بمثل قولہ تعالیٰ واتقوا یومًا لا تجزی نفس عن نفس شیئًا وَلَا یقبل منھا شفاعۃ وقولہٗ تعالیٰ وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یُطاعُ وَالجوابُ بعد تسلیم دلالتھا علی العموم فی الاشخاص والازمان والاحوال انہٗ یجب تخصیصھا بالکفار جمعًا بین الادلۃ۔

ترجمہ اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے اللہ کے اس فرمان کے مثل سے "واتقوا یوما" الخ اور اس کے فرمان "ما للظالمین" الخ سے اور جواب ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموم پر اشخاص اور ازمان اور احوال پر یہ ہے کہ ان کی تخصیص کفار کے ساتھ کرنا واجب ہے جملہ دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب پیش فرماتے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیات سے ہے۔ پہلی آیت "واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منها شفاعة ولا یؤخذ منها عدل ولا هم ینصرون" (اور ڈرو اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی کے کام نہ آئیگا اور نہ کسی کیطرف سے کوئی سفارش قبول ہوگی اور نہ اسکی طرف سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ انکو مدد پہونچے گی) یعنی جب کوئی کسی بلا میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اس کے رفیق یہی کہا کرتے ہیں کہ اول اس کے ادائے حق لازم میں کوشش کرتے ہیں یہ نہیں ہو سکتا تو سعی و سفارش سے بچانے کی تدبیر کرتے ہیں یہ بھی نہ ہو سکے تو پھر تاوان و فدیہ دیکر چھڑاتے ہیں اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو بالآخر اپنے مددگاروں کو جمع کر کے بزور رہائی اسکے نجات کی فکر کرتے ہیں حق تعالیٰ نے اسی ترتیب کے موافق ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص گو کیسا ہی مقرب خداوندی ہو کسی نافرمان کافر کو جو اللہ کا دشمن ہے مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی صورت سے نفع نہیں پہونچا سکتا۔ بنی اسرائیل کہتے تھے کہ ہم کیسے ہی گناہ کریں ہم پر عذاب نہ ہوگا، ہمارے باپ دادا جو پیغمبر ہیں ہمیں بخشوالیں گے۔ تو اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ تمہارا خیال غلط ہے۔

تنبیہ:۔ اس سے اس شفاعت کا انکار نہیں نکلتا جس کے اہلسنت والجماعت قائل ہیں اور جو دیگر آیات میں مذکور ہے کیونکہ اس فرمان کا مقصد یہود کے قول کی تردید ہے اور یہ بھی مشہور اصول ہے کہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد، دیگر قرائن مخصوصہ کیوجہ سے خصوص سبب کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

دوسری آیت وما للظلمین من حمیم ولا شفیع یطاع (ظالموں کا نہ کوئی دوست ہوگا اور نہ ایسا سفارشی جس کی بات مانی جائے یعنی کوئی ایسا سفارشی نہیں ہوگا جس کی بات ضروری مانی جائے۔ سفارش وہی کر سکے گا جسکو اجازت ہو اور اسی کے حق میں کر سکے گا جس کے لئے پسند ہو۔ یہ معتزلہ کی دو دلیلیں ہیں، شارح نے اس کا جواب دیا کہ اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان کا مطلب ہر شخص سے شفاعت کی نفی مقصود ہے بلکہ یہود اور کفار مراد ہیں۔ نیز ہر زمانے میں نفی شفاعت کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ عدم قبول شفاعت وہ مخصوص زمانہ میں ہے اور قبول شفاعت دوسرے زمانہ میں ہے، نیز ہر حال میں نفی شفاعت مقصود نہیں بلکہ شفاعت کا عدم اس حالت میں ہے جبکہ ادخال نار کا حکم قطعی صادر ہو جائے۔ نیز اگر ان تمام باتوں کو مان لیا جائے تو تمام دلائل کے درمیان تطبیق دینے کیوجہ سے ان نصوص کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے۔ گویا شارح

نے جو ارشاد فرمایا ہے تو یہ چار جواب ہیں جو انھوں نے اختصار کے ساتھ بیان فرما دیئے ہیں۔

وَلمّا کانَ اصل العفو والشفاعۃِ ثابتًا بالادلۃ القطعیۃ مِنَ الکتاب والسّنۃ والاجماع قالت المعتزلۃ بالعفو عن الصغائر مطلقًا وعن الکبائر بعد التوبۃِ وبالشفاعۃ لزیادۃ الثواب وکلاھما فاسد امّا الاول فلان التائب ومرتکب الصغیرۃ المجتنب عن الکبیرۃ لا یستحقان العذاب عندھم فلا معنٰی للعفو وامّا الثانی فلان النصوص دالّۃ علٰی الشفاعۃ بمعنٰی طلب العفو من الجنایۃِ

ترجمہ اور جبکہ اصل عفو اور شفاعت کتاب وسنت اور اجماع کی دلائل قطعیہ سے ثابت ہے تو معتزلہ قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبائر کی معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہوئے زیادتی ثواب کے لئے اور ان کا ہر قول فاسد ہے۔ بہر حال پہلا قول تو اسلئے کہ تائب (توبہ کرنیوالا) اور بہر وہ صغیرہ کا مرتکب جو کبیرہ سے بچتا ہے یہ تو ان کے نزدیک عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر عفو کے کیا معنی۔ اور بہر حال قولِ ثانی، پس اسلئے کہ نصوص اس شفاعت پر دال ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کے معنٰی میں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ دلائلِ قطعیہ سے نفسِ معافی اور نفسِ شفاعت کا ثبوت ہے معتزلہ کو جس سے انکار کی کوئی گنجائش نہ تھی اسلئے انھوں نے یوں تاویل کی کہ جہاں عفو آیا ہے تو اس سے مراد گناہ صغیرہ ہیں اور وہ گناہ کبیرہ ہیں جن سے توبہ کرلی گئی ہو۔ اور جہاں شفاعت کا ثبوت ہے اس سے مراد وہ شفاعت ہے جو زیادتی ثواب اور ترقیِ درجات کیلئے ہو۔ شارح نے کہا کہ ان کی دونوں باتیں مردود ہیں۔ پہلی بات باطل ہونیکی وجہ یہ ہے کہ جب معتزلہ کے نزدیک کبیرہ پر بعد توبہ سزا جائز ہی نہیں اور اسی طرح جب انسان گناہ کبیرہ سے بچے تو صغیرہ پر اس کو عذاب دینا جائز نہیں تو پھر عفو کا یہاں کیا مطلب ہے؟ اور رہی ان کی دوسری تاویل یہ اس لئے فاسد ہے کہ ان روایات کا کیا جواب ہوگا جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شفاعت جرم کی معافی کے بارے میں ہوگی۔ مثلاً جیسے حدیث مشہور میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن سجدہ کریں گے اور اہل نار کی شفاعت کرینگے تو آپ کی شفاعت قبول کیجائے گی۔ اور ان لوگوں کو جہنم سے نکالا جائیگا اور جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا علاوہ ان لوگوں کے جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ خلود فی النار کا ہے۔

وَاھل الکبائر من المؤمنین لا یخلدون فی النّار وان ماتوا من غیر توبۃٍ لقولہٖ تعالٰی فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ونفس الایمان عمل خیر لا یمکن ان یریٰ جزاءہٗ

قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار
ولقوله تعالیٰ وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالیٰ ان الذين اٰمنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الی غير ذلك من النصوص الدالة
علیٰ كون المؤمن اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة علیٰ ان العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان۔

ترجمہ اور مومنین میں سے اہل کبیرہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کے مرجائیں، اللہ کے فرمان فمن یعمل مثقال الخ کیوجہ سے اور نفس ایمان عمل خیر ہے (شرعًا) یہ تو ممکن نہیں کہ وہ اس کی جزاء دوزخ میں داخل ہونے سے پہلے دیکھے اسلئے کہ یہ تو بالاجماع باطل ہے تو دوزخ سے نکلنا متعین ہوگیا اور اللہ کے فرمان وعد اللہ الخ کیوجہ سے اور اللہ کے فرمان ان الذین اٰمنوا الخ کیوجہ سے اور ان کے علاوہ ان نصوص کیوجہ سے جو دلالت کرتے ہیں مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر باوجود ان دلائل قطعیہ کے جو دلالت کرتی ہیں کہ بندہ گناہ کیوجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

تشریح یہاں سے حضرت مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ مومن جو گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہو اگرچہ بغیر توبہ کے مرجائے وہ مخلد فی النار نہ ہوگا جیسے ماقبل میں گذر چکا ہے کہ اللہ تعالےٰ چاہے تو ایسے ہی معاف کردے اور چاہے گرفت فرمائے۔ بہرحال اگر گرفت ہوئی تو ہمیشہ دوزخ میں نہیں رکھا جائیگا بلکہ کسی نہ کسی وقت میں اس کو جہنم سے نکال کر جنت میں لایا جائے گا۔

شارح نے اس کے ثبوت میں یہاں تین آیات ذکر فرمائی ہیں (۱) فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہٗ سو جس نے ذرہ برابر بھلائی کی تو وہ اس کو دیکھ لے گا، یعنی ہر ایک کا ذرہ ذرہ عمل بھلا ہو یا برا اس کے سامنے ہوگا اور حق تعالیٰ ہر ایک کے ساتھ جو معاملہ فرمائیں گے وہ سب آنکھوں سے نظر آجائے گا۔ آیت کا مطلب یہ ہوا کہ ہر عمل کا بدلہ اس کے سامنے آجائیگا اور سارے اعمالِ صالحہ سے صرف نظر کرتے ہوئے نفس ایمان بھی ایک عملِ خیر ہے لہٰذا اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے۔

سوال:۔ ہوسکتا ہے کہ نفس ایمان کا بدلہ یہ ہو کہ پہلے اسکو جنت میں داخل کردیا جائے اور پھر اس کے برے اعمال کی سزا میں اس کو ہمیشہ کے لئے جہنم رسید کردیا جائے؟

جواب:۔ یہ خلافِ اجماع ہے بلکہ اجماع اسی پر ہے کہ پہلے برے اعمال کی سزا ملے گی اس کے بعد ایمان کی جزاء سامنے آئے گی یعنی جنت میں داخل کردیا جائے گا۔ لہٰذا اس آیت سے مؤمن کا جہنم سے خروج اور جنت میں دخول معلوم ہوتا ہے۔ وھو الحق۔

تنبیہ:۔ مثقال ۴½ ماشہ کا ہوتا ہے جیسے درہم تین ماشہ تین رتی کا ہوتا ہے مگر یہاں مثقال

بمعنی وزن ہے۔ ذَرَّۃٌ: چھوٹی چیونٹی کو بھی کہتے ہیں، اور اس غبار کے ذرات کو بھی کہتے ہیں جو فضا میں گشت کرتے رہتے ہیں اور جب مکان کے کسی روشن دان سے سورج کی شعاعیں (دھوپ) پہونچتی ہے اسوقت محسوس ہوتے ہیں

(۲) دوسری آیت اِنَّ الَّذِینَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ کَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا جو لوگ ایمان لائے اور نیک اعمال کئے ان کے واسطے مہمانی کے طور پر ٹھنڈی چھاؤں کے باغ ہیں۔"

یہاں اس انعام واکرام کا وعدہ نفس ایمان اور عمل صالح پر ہے اور ایمان پر مداومت بھی عمل صالح ہے تو دخول تو متعین ہے البتہ اگر دیگر سیئات ہوں تو بطریق امکان ان کا بھگتان ہو سکتا ہے مگر آخر میں ٹھکانہ جنت ہی ہوگا۔

(۳) تیسری آیت وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِینَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ الخ (سورۂ توبہ) اللہ تعالیٰ نے مومنین اور مومنات سے ایسے باغوں کا وعدہ کر رکھا ہے کہ جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔"
اس آیت سے بھی اہلِ ایمان کا جنت میں جانا ثابت ہوا۔

وَایضًا الخلود فی النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاءً للکفر الذی هو اعظم الجنایات فلو جوزی به غیر الکافر لکانت زیادۃ علی قدر الجنایة فلا یکون عدلًا

ترجمہ اور نیز ہمیشہ جہنم میں رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے۔ تو اگر غیر کافر کو اس کی سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زائد ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کے خلاف ایک دلیل الزامی پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے نزدیک جو چیز عقلاً قبیح ہو اس کا اللہ سے صدور جائز نہیں اور خلود فی النار کفر کی سزا ہے کیونکہ بڑے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے اور غیر کفر اتنا بڑا جرم نہیں ہے جیسے کفر ہے تو اگر چھوٹے بڑے جرم کی سزا ایک ہو گی تو یہ تو خلاف عدل ہوگا ورنہ تو ہر چیز کا ایک بھاؤ والا مسئلہ ہو جائیگا۔

وَذهبت المعتزلة الی ان من ادخل النار فهو خالد فیها لانه اما کافر او صاحب کبیرۃ مات بلا توبةٍ اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغیرۃ اذا اجتنب الکبائر لیسوا من اهل النار علی ما سبق من اصولهم والکافر مخلد بالاجماع وکذا صاحب الکبیرۃ مات بلا توبةٍ بوجهین

ترجمہ اور گئے ہیں معتزلہ اس بات کی جانب کہ جسکو جہنم میں داخل کر دیا گیا تو وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اسلئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونیوالا) یا تو کافر یا وہ صاحب کبیرہ ہے جو بغیر توبہ کے مرگیا ہو اسلئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنیوالا اور صاحب صغیرہ جب کہ وہ کبائر سے بچے یہ ان کے گزشتہ اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بالاجماع مخلد فی النار ہے اور ایسے ہی وہ صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مرجائے دو طرح کی دلیلوں سے۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کا مذہب بیان کرتے ہوتے فرماتے ہیں کہ ان کا خیال یہ ہے کہ جہنم میں جو جائیگا اب وہاں سے نکلے گا نہیں کیونکہ ان کے یہاں یہ اصول تو مسلم ہے کہ معصوم دوزخ میں نہیں جائیگا اور ایسے ہی توبہ کرنیوالا بھی نہیں جائیگا اور ایسے ہی گناہِ صغیرہ کرنیوالا جب کہ وہ گناہِ کبیرہ سے بچے وہ بھی نہیں جائیگا۔ اب دوزخ میں جانیوالے دو قسم کے لوگ بچے۔(۱) کافر (۲) وہ گناہ کرنیوالا جو بغیر توبہ کئے ہوئے مرجائے۔ کافر کے مخلد فی النار ہونے پر تو اجماع مسلمین ہے اور گناہِ کبیرہ کا مرتکب مخلد فی النار ہو گا یا نہیں، ہم اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ اور خوارج اس کا اثبات کرتے ہیں۔ جو اپنے اس دعویٰ پر دو قسم کی دلیلیں پیش کرتے ہیں سنئے!

الاوّل انہ یستحق العذاب وھو مضرة خالصة دائمة فینافی استحقاق الثواب الذی ھو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قید الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنی الذی قصدوہ وھو الاستیجاب و انما الثواب فضل منہ والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبہ مدة ثم یدخلہ الجنة۔

ترجمہ پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور عذاب دائمی مضرت خالصہ ہے تو عذاب اس استحقاق کے منافی ہے جو دائمی منفعت خالصہ ہے اور جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار ہے جس معنیٰ کا انھوں نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب اس کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے ایک مدت تک عذاب دے پھر اس کو جنت میں داخل کر دے۔

تشریح یہ معتزلہ کی پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب ہے اور عذاب و ثواب کلیان متبائنان ہیں کیونکہ عذاب کی حقیقت مضرت دائمی ہے اور ثواب کی حقیقت منفعت دائمی ہے اول میں ایسی مضرت ہے جس میں منفعت بالکل نہ ہو اور ثانی میں ایسی منفعت ہے جسمیں مضرت بالکل نہ ہو، اور اجتماع نقیضین محال ہے لہٰذا مرتکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ایسے

کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ ان کے استدلال کا حاصل ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ آپ نے دوام کی قید کہاں سے بڑھادی یعنی یہ تو مسلّم ہے کہ عذاب کی حقیقت مضرت ہے اور ثواب کی منفعت ہے مگر دوام بھی ہو اس کا ثبوت کہاں سے ہے لہٰذا ہم دوام کی قید کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے جس کے معتزلہ قائل ہیں کیونکہ ان کا عقیدہ استیجاب ہے یعنی اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے اور ہمارے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ اللہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر دوزخ کا مستحق ہے تو ہماری مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ مطیع اس کے فضل واحسان کا اہل ہے اور کافر اس کے عدل کا اہل ہے، اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ ثواب فضلِ باری ہے اور عذاب عدلِ باری ہے اگر اللہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو اپنے فضل واحسان سے یا کسی کی شفاعت سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کردے اور اگر چاہے اس کو ایک مدت تک عذاب دے کر جنت میں داخل کردے۔

تنبیہ:۔ مگر وہ کبائر جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے انکو اللہ معاف نہیں کریگا جب تک کہ صاحب حق معاف نہ کردے۔ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں ایک روایت نقل کی ہے کہ بعض گنہگار ایک ساعت جہنم میں رہیں گے اور بعض ایک دن اور بعض ایک ماہ اور بعض ایک سال اور زیادہ سے زیادہ وہاں عصاۃ کا ٹھہرنا سات ہزار سال ہوگا جو دنیا کی مدت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الثانی النصوص الدالۃ علی الخلود کقولہٖ تعالیٰ وَمَن یقتل مؤمنًا متعمّدًا فجزآءہٗ جھنم خالدًا فیھا وقولہٗ تعالیٰ ومن یعص اللّٰہ ورسولہٗ ویتعدّ حدودہٗ یدخلہٗ نارًا خالدًا فیھا وقولہٗ تعالیٰ من کسب سیئۃً واحاطت بہٖ خطیئتہٗ فاولٰئک اصحاب النار ھم فیھا خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لکونہٖ مؤمنًا لا یکون الا کافرًا وکذا من تعدّیٰ جمیع الحدود وکذا من احاطت بہٖ خطیئتہٗ وشملتہٗ من کل جانب ولو سلم فالخلود قد یستعمل فی المکث الطویل کقولھم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالۃ علیٰ عدم الخلود کما مرّ۔

ترجمہ دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو خلود پر دال ہیں جیسے فرمانِ باری "وَمَن یَّقتل مؤمنًا الخ" اور جیسے فرمان باری "وَمَن یعص اللّٰہ الخ" اور جیسے فرمان باری "مَن کسب سیّئۃً الخ" اور جواب یہ ہے یہ ہے کہ مؤمن ہونیکی وجہ سے مؤمن کو قتل کرنیوالا کافر ہی ہوگا اور ایسے ہی وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کرگیا اور ایسے ہی وہ شخص جس کا اسکی خطاؤں نے احاطہ کرلیا ہو اور اسکو ہر جانب سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم کرلیا

جائے تو خلود کبھی زیادہ ٹھہرنیکے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے جیسے انکا قول "سجن مخلد" (لمبی قید) اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو یہ معارض ہے ان نصوص کے جو عدم خلود پر دال ہیں جیساکہ گذر چکا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح نے معتزلہ کے دلائل نقلیہ پیش کرکے ان میں سے ہر ایک کے جوابات دیئے ہیں۔
(۱) پہلی دلیل، فرمان باری "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآءُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا" اور جو قتل کرے کسی مسلمان کو جان کر تو اسکی سزا دوزخ ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہوگا اور اس کی لعنت ہوگی اور اسکے لئے بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔"

یعنی اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو غلطی سے نہیں بلکہ قصداً مسلمان معلوم ہونیکے باوجود قتل کریگا تو اسکے لئے آخرت میں جہنم اور لعنت اور عذاب عظیم ہے، کفارہ سے اس کی رہائی نہیں ہوگی، جمہور علماء کے نزدیک خلود اس کے لئے ہے جو مسلمان کے قتل کو حلال سمجھے کیونکہ اس کے کفر میں شک نہیں یا خلود سے مراد مدت دراز تک جہنم میں رہنا ہے یا یہ مراد ہے کہ وہ شخص مستحق تو اسی سزا کا ہے آگے اللہ مالک جو چاہے سو کرے (فتدبر)

دوسری آیت "وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا" اور جو کوئی نافرمانی کرے اللہ کی اور اس کے رسول کی اور نکل جائے اس کی حدوں سے ڈالے گا اسکو آگ میں ہمیشہ رہے گا اس میں۔"
یعنی تمام احکام مذکورہ سابقہ متعلق حقوق یتامیٰ اور وصیت اور میراث اللہ کے مقرر فرمودہ ضابطے اور قاعدے ہیں لہٰذا جو کوئی احکام الٰہی کی اطاعت کریگا جن میں حکم وصیت اور میراث بھی داخل ہے اس کے لئے ہمیشہ کو جنت ہے اور جو کوئی نافرمانی کریگا اور حدود خداوندی سے بالکل خارج ہوجائیگا تو وہ ہمیشہ کے لئے عذاب ذلت کے ساتھ جہنم میں گرفتار رہے گا۔

تیسری آیت "بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ"۔ ہاں جس نے گناہ کیا اور اس کے گناہوں نے اس کو گھیر لیا تو وہی لوگ دوزخ والے ہیں جس میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔"
مطلب یہود کی تردید ہے کہ ان کی یہ بات غلط ہے کہ یہودی ہمیشہ کیلئے دوزخ میں نہ رہیں گے، کیونکہ خلود فی النار اور خلود فی الجنۃ کا جو قاعدہ کلیہ مقرر ہے وہ خاندان وغیرہ کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ ایمان اور کفر کی بنیاد پر ہے لہٰذا یہودی لوگ بھی اس قاعدہ کلیہ سے خارج نہ ہوں گے اور یہ جہنم سے نکل نہیں سکتے۔

یہ ہیں وہ تین آیات جو شارح نے معتزلہ کے استدلال میں پیش کی ہیں ہم ہر آیت کے تحت اس کی صحیح تفسیر بیان کرتے رہے۔ اب وہ جوابات سنئے جو بطریق لف ونشر مرتب شارح نے پیش فرمائے ہیں۔ پہلی آیت کا جو انھوں نے جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مؤمن کو مؤمن ہونیکی وجہ سے قتل کرے اس کا حکم یہ ہے جو مذکور ہوا اور ظاہر ہے کہ کسی مؤمن کو مؤمن ہونیکی وجہ سے جو قتل کرے گا تو وہ کافر ہی ہوگا اور کافر کی سزا دائمی جہنم ہے ہی۔ کیونکہ جو ایسا کرے گا وہ یقیناً ایمان کو سوچ سمجھ کر اور ایمان کو قبیح سمجھنا کھلا ہوا کفر ہے اور حضرات

مفسرین نے آیت مذکورہ کے تحت طویل بحث کی ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔
دوسری آیت کا جواب شارح نے یہ دیا کہ تمام حدود شریعت سے تجاوز کرنا مراد ہے اور جمیع حدود شریعت سے تجاوز کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے اس لئے کہ سب سے بڑی حد اللہ اور اس کے رسولؐ پر ایمان لانا ہے اگر کوئی اس سے بھی تجاوز کر جائے یعنی ایمان کو چھوڑ کر کفر اختیار کرے تو اس کی سزا خلود فی النار ہے۔
اور تیسری آیت کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ احاطہ سے مراد یہ ہے کہ اس کے گناہ اس کے ظاہر و باطن کا احاطہ کرلیں تو جب ایسی صورت ہوگی تو ایمان نہ اس کے دل میں یعنی نہ دل میں تصدیق ہوگی اور نہ زبان پر اقرار ہوگا اور نہ اعمال ہی ہوں گے تو اس کے کفر میں بھی کوئی شک نہیں اور کفر کی سزا خلود فی النار ہے ہی۔ اور بعض حضرات نے "المطلق اذا اطلق یُرا د بہ الفرد الکامل" کے تحت خطیئۃ سے مراد کفر و شرک لیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؒ، عکرمہؒ قتادہؒ سے یہی منقول ہے لہٰذا پھر کوئی اعتراض ہی باقی نہیں رہے گا۔
شارحؒ نے اس کے بعد فرمایا کہ اگر یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ مذکورہ تینوں آیتیں فساق مومنین کے سلسلہ میں ہیں نہ کہ کفار کے تو پھر ہم کہیں گے کہ خلود کو کبھی مدت دراز تک ٹھہرنے کے معنیٰ میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے بولتے ہیں "سجنٌ مخلّدٌ" یعنی دائمی سزا، حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ بیس تیس سال تک عموماً ہوتی ہے۔ اور اگر زیادہ مان لی جائے تو موت سے سجن کا انقطاع ہو ہی جائیگا۔ بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ خلود کو بمعنیٰ مدت دراز استعمال کرتے ہیں۔
شارح نے پھر فرمایا کہ اگر آپ کی یہ بات بھی تسلیم کرلی جائے کہ خلود سے مراد مکث طویل نہیں بلکہ بمعنیٰ دوام ہے تو پھر یہ استدلال ان نصوص کے معارض ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کفار ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے۔ جیسے فرمان "وَعَدَ اللّٰہُ المؤمنین وَالمؤمنات جنّٰتٍ الخ" الآیۃ۔ اور حدیث ابو ذر جو ماقبل میں گذر چکی ہے لہٰذا ان تمام دلائل کی روشنی میں یہ بات محقق ہوگئی کہ اہل کبیرہ ہمیشہ دوزخ میں نہیں رہیں گے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْکَلَامُ فِی الْاِیْمَانِ

ایمان - اَمن سے مصدر افعال ہے جس کے معنیٰ ہیں "امن دینا" یہ درحقیقت خوف کی ضد ہے خوف میں قلق و اضطراب ہوتا ہے اور امن حصول طمانیت اور زوال خوف کا نام ہے۔ لسان العرب ج۱۶ ص۱۶۰ میں ہے "الامن ضدّ الخوف" اور معنیٰ لغوی اور شرعی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے کیونکہ مؤمن اپنے ایمان کیوجہ سے بے خوف بھی ہوگا اور وثوق کی صفت سے بھی متصف ہوگا اور دوسروں کو تکذیب سے مامون کریگا۔ اس تقریر سے مشتق منہ اور مشتق کے درمیان مناسبت کے ساتھ ساتھ مؤمن کی وجہ تسمیہ بھی معلوم ہوگئی۔
ایمان کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ لازم بھی ہے اور متعدی بھی اول صورت میں اس کے معنیٰ وثوق کے اور دوسری

صورت میں تکذیب سے مامون کرنیکے ہوں گے۔ فیض الباری ص۴۴ ج۱ میں ہے کہ "امن" ثلاثی مجرد میں متعدی بیک مفعول ہوتا ہے اور باب افعال میں متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اور سید سندؒ نے یہی حاشیۂ کشاف میں فرمایا ہے۔

کبھی ایمان کا تعلق تصدیق مغیبات سے ہوتا ہے تو اس کے صلہ میں باء آتی ہے اور کبھی لام جیسے "یومنون بالغیب اور ثانی کی مثال جیسے انؤمن لک واتبعک الارذلون، اول صلہ اقرار کے معنیٰ کی تضمین کیوجہ سے ہے اور ثانی انقیاد کی اور جب اس کا تعلق اخبار سے ہوتا ہے کہ تو اس کے صلہ میں لام آئیگا اور معنیٰ اس کے تصدیق کے ہوں گے جیسے "وما انت بمؤمن لنا" شریعت میں ان امور کی تصدیق کو ایمان کہتے ہیں جن کا بارگاہِ نبوت سے صدور بضرورت ثابت ہو۔

اوائل کتاب میں ضرورت کے معنیٰ کی تفصیل گذر چکی ہے یعنی جو چیزیں تفصیلاً منقول ہیں انکی تفصیل تصدیق اور جو امور اجمالاً منقول ہیں ان کی تصدیق اجمالی ایمان ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ ہر چیز کی تصدیق کا نام ایمان نہیں بلکہ تصدیق مغیبات ہی ایمان ہے، دلیل کا جاننا ایمان کیلئے ضروری نہیں لہٰذا ایمانِ مقلد بھی صحیح ہے۔

علامہ شارحؒ نے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے (کماسیاتی) کہ تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی دونوں ایک ہیں اور انھوں نے ابن سینا کا قول پیش کیا ہے کہ تصدیق کی حقیقت گرویدن یعنی تسلیم، اور یہی حقیقت تصدیق شرعی ہے مگر شارح کی یہ کھینچ تان ان دونوں کے درمیان نسبتِ تساوی ثابت کرنے کیلئے کافی نہیں اسلئے کہ باجماع مناطقہ تصدیق منطقی ظن اور یقین دونوں کو مشتمل ہے اور تصدیق شرعی کے اندر اذعان اور انقیاد ضروری ہے۔ نیز تصدیق منطقی اضطراری اور اختیاری دونوں طرح ہو سکتی ہے اور تصدیق شرعی کیلئے اختیاری ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اختیار ہی مدارِ تکلیف ہے۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو روح المعانی ص۱۱۱ ج۱۔ صاحب سلم فرماتے ہیں "ان کان اذعانا لنسبۃٍ خبریۃٍ فتصدیق والا فتصور" ساذج" بہر حال دونوں کو متحد کہنا محلِ تامل ہے۔

سلم العلوم میں ہے "وہما نوعان متباینان من الادراک" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں ادراک ہیں مگر ابن سینا کی تعریف کے مطابق تصدیق نفس ادراک نہیں بلکہ لواحق ادراک میں سے ہے اور تصدیق شرعی بھی لواحق ادراک میں سے ہے البتہ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ اول ظنیات کو بھی شامل ہے اور ثانی صرف یقینیات کو یعنی شرعی تصدیق ادراکی نہیں بلکہ ارادی ہے، ظنی نہیں قطعی ہے۔ بالفاظِ دیگر تصدیق کی حقیقت جاننا نہیں بلکہ مان لینا ہے۔ پھر علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ایمان بسیط ہے یا مرکب۔

حضرات متکلمین اور امام ابوحنیفہؒ اول کے اور فقہاء و محدثین ثانی کے قائل ہیں۔ پھر بسیط ماننے والوں کی دو جماعتیں ہو گئیں ایک جماعت کہتی ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے لیکن ترقی ایمان کے لئے اعمال نہایت ضروری ہیں یہ امام ابوحنیفہؒ اور بقول اصح الروایتین شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مسلک ہے۔ ایک فرقہ مرجیہ ہے وہ کہتے ہیں کہ ایمان لانیکے بعد اعمال کرنا نہ کرنا برابر ہے جیسے کھانا کھانا نہ کھانا دونوں برابر ہے۔ ایک تیسری جماعت کرامیہ کی ہے انھوں نے بھی ایمان کو بھی بسیط مانا ہے مگر انھوں نے ایمان کی حقیقت صرف اقرار

بتائی ہے تصدیق اور اعمال ایمان کا جزء نہیں صرف شرط یہ ہے کہ اقرار لسانی کے ساتھ دل میں انکار نہ ہو۔
پھر جن حضرات نے ایمان کو مرکب مانا ہے ان میں بھی اختلاف ہے مرکب کا مطلب تو یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق نہیں بلکہ اقرار لسانی اور اعمال بالجوارح بھی ایمان کا جزء ہیں اس جماعت میں جو اہلسنت والجماعت ہیں جیسے امام شافعیؒ اور حضرات محدثین جن میں امام بخاریؒ بھی ہیں ایمان کو مرکب تو مانتے ہیں مگر ان حضرات کا کہنا ہے کہ اصل اصول تصدیق ہے اگر تصدیق نہ رہے گی تو ایمان جاتا رہے گا رہا اقرار تو وہ اجراء احکام اسلام کیلئے ضروری ہے اور اسی طرح اقرار عند الطلب بھی ضروری ہے اور ان حضرات نے اعمال کو جزء ایمان تو مانا مگر اجزاء مکملہ مانا نہ کہ اجزاء مقومہ، معتزلہ اور خوارج بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں اور اعمال کو اجزاء مقومہ مانتے ہیں پھر آگے چل کر معتزلہ اور خوارج میں بھی اختلاف ہے کہ تارکِ اعمال کافر ہے یا نہیں البتہ اس کے مومن نہ ہونے پر تو دونوں فریق متفق ہیں اور ایسے ہی اس کے مخلد فی النار ہونے پر بھی دونوں فریق کا اتفاق ہے جسکی تفصیل ماقبل میں کتاب میں گذر چکی ہے۔
جب یہ تفصیل معلوم ہوگئی تو یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ بعض حضرات نے تعدی کرتے ہوئے امام ابوحنیفہ کو مرجیہ کہدیا ہے اور کچھ لوگوں نے اس کا انتساب شیخ عبدالقادر جیلانی کیطرف کردیا کہ انھوں نے اپنی کتاب "غنیۃ الطالبین" میں احناف کو مرجیہ لکھا ہے لیکن یہ امر محقق ہے کہ یہ سب دسیسہ کاری ہے، غنیۃ الطالبین کے متعدد نسخے ہیں پہلے نسخوں میں تو اسکا کوئی ذکر نہیں اور دوسرے میں اسکو حاشیہ پر لکھدیا گیا ہے۔ اور جب تیسری بار طبع ہوئی تو اسکو اصل کتاب میں داخل کردیا گیا ہے۔ عبدالکریم شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے کہ مرجیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرجیہ اہلسنت (۲) مرجیہ اہل بدعت۔ ان دونوں فرقوں کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے لیکن اول فرقہ کے نزدیک اعمال بھی نہایت ضروری ہیں۔ اور فرقہ ثانیہ کے نزدیک اعمال کی کوئی اہمیت نہیں یعنی اگر ایمان حاصل ہے تو پھر کوئی گناہ اسکو مضمحل نہیں کرسکتا یعنی بندہ صرف تصدیق کیوجہ سے تمام واردشدہ بشارتوں کا مکمل حقدار اور ان سے شرف یاب ہوگا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کو اگر محض اشتراک لفظی کیوجہ سے مرجیہ کہا جاسکتا ہے تو امام بخاریؒ اور دیگر حضرات محدثین کو بھی معتزلہ اور خوارج کی صف میں لانا ہوگا (فتدبر) لہٰذا امام ابوحنیفہؒ پر مرجیہ کا الزام، الزام محض ہے، کما مرّ۔
اہل سنت والجماعت کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ یہ صرف نزاع لفظی ہے جو اختلاف ازمان پر محمول ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اہلِ حق کا کام اہلِ باطل کی تردید ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے دور میں معتزلہ کا زور تھا۔ یہانتک کہ حکومت کا مسلک بھی اعتزال تھا اسلئے امام ابوحنیفہؒ نے معتزلہ کی تردید کی انھوں نے اعمال کو جزء ایمان ٹھہرایا تو امام صاحبؒ نے ایمان کو بسیط فرمایا، اور جب امام شافعیؒ کا دور آیا تو مرجیہ کا زور تھا تو انھوں نے انکی مخالفت کرتے ہوئے ایمان کو مرکب قرار دیا یہی وجہ ہے کہ اہلِ حق میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ ترکِ اعمال کیوجہ سے بندہ مخلد فی النار ہوگا۔ تو معلوم ہوگیا کہ یہ اختلاف محض نزاع لفظی ہے، جو ادوار و ازمان کے اختلاف

پر محمول ہے، اس لئے مؤمن خواہ جیسا ہو اس کو جنت میں داخل کر ہی دیا جائیگا اور بعض حضرات تو ایسے ہوں گے کہ جن کے پاس تصدیق کا اتنا دھندلا سا نقش ہو گا جسکو نگاہِ نبوت بھی نہ دیکھ سکے گی یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اپنے امتی کو ایک ایک کر کے جہنم سے نکال لیں گے مگر کچھ لوگ باقی رہیں گے جن کے پاس تصدیق کا دھندلا سا نقش ہو گا وہ نہیں نکلے گا تو ارشادِ باری ہو گا کہ اب ہمارا نمبر ہے تو اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو نکالیں گے جنکے پاس تصدیق تھی مگر اعمال کی روشنی بالکل نہیں تھی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ تصدیق کا ایک درجہ وہ بھی ہے جو صرف منجی عن النار ہے اور یہی وہ تصدیق ہے جس کے بارےمیں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا یعنی اس سے ذرا نیچے اتریں تو کفر اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ دخول جنت کے لئے اس سے اونچا درجہ درکار ہے۔

ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ جن اہل حق نے ایمان کو مرکب مانا ہے تو انھوں نے اعمال کو اجزاء مکملہ مانا ہے نہ کہ اجزائے مقومہ۔ جب تقسیم اس طرح ہے تو امام رازیؒ کا اعتراض بے محل ہے کہ اجزاء کا فقدان کل کے فقدان کو مستلزم ہے لہٰذا پھر غیر عامل کو کافر قرار دینا ہو گا۔ مگر اعتراض اس لئے غلط ہے کہ یہ اصول صرف اجزاء مقومہ میں جاری ہو گا نہ کہ اجزاء مکملہ میں۔ یہاں بعض حضرات نے یہ بھی جواب دیا کہ یہ قانون ہی مسلم نہیں کہ فقدانِ جزء کل کے فقدان کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر زید کے ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیئے جائیں تو زید تو زید ہی رہے گا اس کا فقدان نہیں زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید کی زینت اور اس کی تکمیل میں کچھ کمی واقع ہو گئی۔

قلت :- پہلا جواب ہی اصل ہے اور اس جواب میں جنکو اجزاء سے تعبیر کیا گیا ہے یہ اجزاء مقوّمہ نہیں بلکہ مکملہ ہیں۔ کما لایخفیٰ علی العاقل۔

تنبیہ :- امام راغب اصفہانیؒ نے لکھا ہے کہ تمام اور کمال میں فرق ہے تمام سے ذات کی تمامیت کو اور کمال سے اوصاف کی تمامیت کو تعبیر کیا جاتا ہے جو چیز متمم ہو گی وہ جزءِ مقوّم ہو گی اور جو چیز مکمل ہو گی وہ جزءِ مقوم نہ ہو گی۔ فتدبر

مناطقہ کا مسلّم اصول ہے "**لا تشکیک فی الماهیات ولا فی العوارض الخ**" اور ایمان بھی ایک ماہیت ہے تو اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے یا نہیں تو اصولِ مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کمی زیادتی کو قبول نہیں کرے گا یہی حنفیہ کا مسلک ہے اور حضرات محدثین اور امام بخاری وغیرہ کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ لیکن یہ اختلاف ایمان کی بساطت و ترکیب وغیرہ پر متفرع ہے جن لوگوں نے ایمان کو بسیط کہا ہے تو نفس تصدیق جو منجی عن النار ہے حسب قاعدۂ مذکورہ کمی بیشی کو قبول نہیں کر سکتی اور جن لوگوں نے ایمان کو مرکب مانا ہے تو چونکہ ظاہر ہے کہ اعمال میں کمی بیشی ہوتی ہے اسلئے یہ حضرات ایمان میں کمی زیادتی کے قائل ہیں۔ فریقین کی جانب سے بہت سے دلائل پیش کئے گئے ہیں مگر درحقیقت یہ کوئی اختلاف ہی

نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے جیساکہ ابھی ذکر کیا گیا لہٰذا مآل سب کے نزدیک ایک ہے۔ انصاف کے ساتھ جب غور کیا جاتا ہے تو حق بات وہی معلوم ہوتی ہے جو ابوحنیفہؒ وغیرہ حضرات نے کہا ہے کہ ایمان بسیط ہے اور اعمال ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں اب ہم اس پر کچھ دلائل پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ اعمال جزء ایمان نہیں ہیں

(۱) یہ اصول مسلّم ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف میں مغایرت ہوتی ہے ورنہ شئ کا اپنے ہی نفس پر عطف لازم آئیگا اور قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر اعمال کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ اعمال حقیقتِ ایمانی میں داخل نہیں ہیں جیسے فرمان باری ہے ان الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت اگرچہ لوگوں نے اس استدلال کا جواب دینے کی بہت کوششیں کی ہیں اور اسکو اہتمام پر محمول کرنے کے اہتمام سے محنت کی ہے مگر یہ سعی لا حاصل ہے، ادنیٰ کے ذکر کے بعد اعلیٰ کا ذکر ہوتا تو اس تاویل میں چلنے کی گنجائش ہوتی۔

(۲) شرط داخلِ شئ نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ خارج از ماہیت ہوتی ہے یعنی شرط مشروط کا اور مشروط شرط کا جزء نہیں ہوتا اور اصول مذکور مسلّم ہے اور قرآن میں بعض مقامات پر ایمان اور اعمال کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ ان میں شرطیت کا تعلق ہے، جیسے فرمان باری فمن یعمل من الصّالحات وھو مؤمن فلا کفران لسعیہ، جو شخص نیک کام کریگا اور مؤمن بھی ہوگا تو اس کی محنت بیکار نہ ہوگی۔ یہ انداز شرطیت ہماری گفتگو کا مؤید ہے۔

(۳) اجتماع ضدین کا استحالہ مسلّم ہے لہٰذا اگر اعمال کو ایمان کی حقیقت کا جزء مان لیا جائے تو پھر اعمال کی ضد کا اجتماع ایمان کے ساتھ نہیں ہوسکتا حالانکہ قرآن کریم کی بہت سی آیات اس پر دال ہیں کہ ایمان اور گناہ کا اجتماع ہوتا ہے۔

اس قسم کی بہت سی آیات ماقبل میں گذر چکی ہیں انھیں میں سے مثلاً انّ الذین اٰمنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلمٍ ہے۔

(۴) قرآن نے دعوتِ حق بلفظ "اٰمنوا" دی ہے اور اہلِ عرب جو اس کے مخاطبین اولین ہیں وہ ایمان کو صرف تصدیق کے لئے استعمال کرتے تھے کسی اور معنیٰ میں اس کا استعمال نہیں سنا گیا، اتنا کثیر الاستعمال لفظ دوسرے معنیٰ میں مستعمل ہو اور اہلِ لغت اس کا ذکر نہ کریں ناممکن ہے۔

(۵) حدیث جبرئیل جو مشکوٰۃ کے شروع میں ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب یہ تھا "الایمان ان تؤمن باللّٰہ وملٰئکتہ وبلقائہ ورسلہ وتومن بالبعث بعد الموت۔

(۶) ایک صحابیؓ حضورؐ کے پاس ایک باندی لائے کہ اگر آپ اسکو مؤمن سمجھیں تو اسکو آزاد کردیں تو آپؐ نے اس سے پوچھا کہ لا الٰہ الا اللہ کی شہادت دیتی ہے؟ اس نے کہا، ہاں۔ آپؐ نے پوچھا میری رسالت کی گواہی دیتی ہے؟

اس نے کہا، ہاں۔ آپؐ نے فرمایا کہ حشر و نشر پر ایمان رکھتی ہے۔ اس نے کہا۔ ہاں، حضورؐ نے فرمایا یہ مومنہ ہے اسے آزاد کر دو۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اعمال جزء ایمان ہوتے ان کے بارمیں بھی سوال کیا جاتا
(۷) بعض آیات سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ محل ایمان قلب ہے اور ظاہر ہے کہ اعمال کا تعلق تو جوارح سے ہے لہٰذا ان آیات سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے جیسے فرمان باری أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ اور جیسے وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ اور جیسے قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ۔ اس استدلال پر اگرچہ لوگوں نے اعتراضات کئے ہیں مگر سب بے جا ہیں اور حضرات محققین نے سب کے جوابات دیئے ہیں۔

سوال :۔ جب آپ حضرات کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو بعض گناہ ایسے ہیں کہ جن سے تصدیق خارج نہیں ہوتی مگر آپ ان افعال کے مرتکب پر کفر کا فتویٰ جاری کر دیتے ہیں جیسے مثلاً قرآن کو گندگیوں وغیرہ میں ڈالنا۔

جواب :۔ یہ افعال ایسے ہیں جنکو شریعت نے منافی تصدیق سمجھا اور تکذیب کے مرادف جانا اور تصدیق کے ساتھ تکذیب کا اجتماع ہو نہیں سکتا اسلئے اسکو زجراً تکذیب پر محمول کرتے ہوئے اسکو کافر کہا جائیگا۔

سوال :۔ ابوطالب کو تو تصدیق حاصل تھی انھیں مومن کیوں نہیں کہتے؟

جواب :۔ تصدیق نہیں بلکہ معرفت تھی اور ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے جس میں تسلیم و انقیاد ہو یہی حال شیطان کا بھی ہے۔ دراصل کفر کی چار قسمیں ہیں (۱) کفر انکار (۲) کفر جحود (۳) کفر عناد (۴) کفر نفاق۔ کفر انکار تو یہ ہے کہ دل میں بھی انکار اور زبان سے بھی انکار ہو یعنی نہ تصدیق قلبی ہے اور نہ اقرار لسانی ہے۔ کفر جحود یہ ہے کہ دل میں تو یقین ہے لیکن مانتا نہ ہو اور اقرار نہ کرتا ہو جیسے یہود کا کفر "وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُدُوًّا" اس پر دال ہے۔ کفر عناد یہ ہے کہ دل میں یقین بھی ہو اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہو لیکن مانتا نہ ہو جیسے ہرقل اور ابوطالب، کہ اول نے باوجود یقین و اقرار کے حب جاہ و مال کی وجہ سے التزام طاعت نہیں کیا اور ابوطالب تقلید آباء کیوجہ سے ایمان نہ لایا تو یہ کفار معاند ہوئے۔ کفر نفاق یہ ہے کہ دل میں تو کفر ہے لیکن کسی غرض سے یا دھوکہ دینے کیلئے زبان سے ایمان کا اقرار کرتا ہے تو یہ کفر کی اقسام حقیقیہ ہیں، جو بھی ان میں سے کسی قسم کا کفر کرے گا تو وہ مخلد فی النار ہو گا۔

البتہ ایک پانچواں کفر اور ہے جو کفران نعمت کے معنیٰ میں آتا ہے اس کیوجہ سے انسان ایمان سے تو خارج نہیں ہوتا۔ عمدۃ القاری میں اسکو بسط سے بیان کیا گیا ہے۔ ایک مسئلہ یہاں یہ باقی رہ جاتا ہے کہ ایمان اور اسلام میں کیا فرق ہے اور دونوں میں نسب اربعہ میں سے کون سی نسبت ہے۔ امام غزالیؒ نے عموم و خصوص من وجہ کے علاوہ تینوں نسبتیں مانی ہیں، یعنی ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے جس کو انھوں نے ترادف سے تعبیر کیا ہے۔ اور ترادف کی مثال میں یہ آیت پیش کی ہے فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ

المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين۔
دوسری نسبت تباین، اس کی مثال فرمانِ باری قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا، ولما يدخل الايمان في قلوبكم۔ اس آیت میں ایمان کی نفی کی جارہی ہے اور اسلام کا اثبات ہے اور بھی بعض نصوص سے نسبتِ تباین ثابت ہوتی ہے۔
تیسرے عموم خصوص مطلق کی نسبت، یعنی اسلام کا تعلق قلب سے بھی ہے اور زبان سے بھی اور جوارح سے بھی اور ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہے تو ہر اسلام ایمان ہے اور ہر ایمان اسلام نہیں ہے ایک حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا ای الاعمال افضل فقال الایمان باللہ ایک اور حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا ای الاسلام افضل فقال ایمان باللہ۔ ان دونوں روایتوں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت مفہوم ہوتی ہے جسکو امام غزالیؒ نے نسبت تداخل سے تعبیر کیا ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ اسمیں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں دو مادے افتراق کے اور ایک اجتماع کا نکلتا ہے یعنی بعض مومن ہوں گے مسلمان نہ ہوں گے مثلاً دل میں تصدیق آگئی اور ظاہر کرنیکا موقع نہیں ملا کہ انتقال ہوگیا تو یہ عنداللہ مومن ہے مسلم نہیں۔ ایک وہ شخص جو زبان سے اقرار کرتا ہے لیکن دل میں تصدیق نہیں تو ایسا شخص مسلم ہے مومن نہیں ہے، جیسے منافق اور ایک وہ شخص ہے جو مومن بھی ہے اور مسلم بھی جیسے صحابۂ کرام اور ہر مخلص مومن، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: والحق ان بينهما عموماً وخصوصاً من وجہ (عمدة القاری ۱/۱۱۵)
حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ایمان واسلام ایک ہیں صرف ایاب وذہاب کا فرق ہے۔ ایمان کی ابتداء قلب سے ہوتی ہے اور پھر وہ ترقی کرکے اعضاء وجوارح تک سرایت کرتا ہے، اور اسلام کی ابتداء جوارح سے ہوتی ہے اور ترقی کرکے دل میں پہونچتا ہے۔ ملاحظہ ہو فیض الباری ص ۶۹/۱۔
جب ایمان کے بارے میں یہ ساری تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو۔

والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقاً افعال من الامن كان حقيقة آمن به امنه التكذيب والمخالفة يعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق۔

ترجمہ اور ایمان لغت میں تصدیق ہے یعنی مخبر کے حکم کا اذعان اور اس کو قبول کرلینا اور اسکو صادق قرار دینا (ایمان) امن سے (مصدر) افعال ہے گویا کہ آمَنَ بہٖ کی حقیقت آمنہ التکذیب والمخالفۃ ہے (اسکو تکذیب اور مخالفت سے مامون کردیا) (ایمان) لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے

اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وَمَا اَنتَ بِمُؤمِنٍ لنا میں ہے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت کرتے ہوئے یعنی بمصدق (کے معنیٰ میں) اور متعدی ہوتا ہے بآء کے ساتھ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان میں ہے الایمان ان تومن باللہ یعنی تو تصدیق کرے۔

تشریح یہاں سے حضرت مصنفؒ ایمان کے بارے میں گفتگو شروع فرما رہے ہیں ماتن کا متن ہے الایمان التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالیٰ والاقرار بہ۔ شارح لفظ ایمان پر کچھ بحثیں بیان کرینگے۔ شارح نے کہا کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں۔ گویا کہ شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ایمان کے لغوی معنیٰ تصدیق کے ہیں جن حضرات نے کہا ہے کہ ایمان کے لغوی معنیٰ امن دینے یا پرامن اور باوثوق ہونیکے ہیں شارح کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے۔ یعنی حقیقتِ لغویہ ہی ایمان کی تصدیق ہے۔ جس پر چند دلائل پیش کئے جاتے ہیں (۱) وما انت بمؤمن لنا۔ یہاں مؤمن مصدق کے معنیٰ میں ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ تصدیق ہی اس کے لغوی معنیٰ ہیں (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایمان کیا ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا الایمان ان تؤمن باللہ وملئکتہ۔ الحدیث، تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایمان کے حقیقی معنیٰ تصدیق کے نہ ہوتے تو آپ کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ آپ کا مقصود اس ارشادِ گرامی سے اہل زبان پر ایمان کے شرعی مفہوم کا انکشاف ہے (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعراب کو (بدوؤں کو) ایمان باللہ کی دعوت دیتے تھے تو اگر ایمان لغوی معنیٰ سے شرعی معنیٰ کی جانب منقول ہوتا تو پھر یہ اعراب کے ساتھ ایسا کلام ہو جاتا جسکو وہ نہ سمجھتے اور یہ آپ کی شان سے مستبعد ہے۔ (۴) جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل عرب کو ایمان باللہ ورسولہ کی دعوت دیتے تو وہ آپ کی اطاعت کرتے اور وہ لوگ آپ سے ایمان کے معنیٰ نہیں پوچھتے تھے حالانکہ وہ لوگ ابھی اصطلاحاتِ شرعیہ سے ناواقف تھے اس سے بھی معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقتِ لغویہ تصدیق ہے (۵) نقل خلاف اصل ہے جسکو بلا ضرورت اختیار نہیں کیا جاتا لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان کی لغوی حقیقت تصدیق ہے۔

قلتُ:۔ شارح کی مراد یہ ہے کہ عرف عام میں ایمان بمعنیٰ تصدیق مستعمل ہے یعنی یہ اس کے شرعی معنیٰ نہیں بلکہ وہ معنیٰ ہیں جو عرف عام میں مستعمل ہیں ورنہ لغت میں ایمان کے معنیٰ امن دینے کے ہیں کیونکہ یہ امن سے ماخوذ ہے اور اب باب افعال میں متعدی ہو گیا ہے جس پر ہم شروع میں گفتگو کر چکے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے تصدیق کی تین تفسیر بیان کی ہیں (۱) اذعان حکم المخبر، مخبر کے حکم کا اذعان۔ اذعان سے مراد تسلیم واعتقاد ہے ورنہ لغت میں اذعان کے معنیٰ خضوع اور اطاعت وانقیاد کے ہیں (۲) تصدیق کے معنیٰ قبول حکم المخبر (۳) جعل الحکم صادقاً۔

شارح نے بر بناءِ وضاحت تین تفسیریں جمع فرمادیں۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ایمان امن سے ماخوذ ہے اور امن، خوف کی ضد ہے تو گویا آمن بہ کے معنیٰ ہیں آمنہ التکذیب والمخالفۃ، یعنی اسکو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیا، آمنہ، میں ضمیر مفعولِ اول ہے اور تکذیب مفعولِ ثانی ہے۔ پھر شارح نے بتایا کہ ایمان کا صلہ کبھی لام آتا ہے اور کبھی باء۔ دونوں کی مثالیں گذر چکی ہیں اور ہم تمہید میں اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔ شارح کی عبارت میں

جہاں الحدیث ہے تو یہ منصوب ہے، تقدیر عبارت ہے، تمّم الحدیث۔ پوری حدیث اس طرح ہے "الایمان ان تؤمن باللہ و ملئکتہ وکتبہ و رسلہ والیوم الاخر و تؤمن بالقدر خیرہ وشرہ (رواہ مسلم)

ولیست حقیقۃ التصدیق ان تقع فی القلب نسبۃ الصدق الی الخبر والمخبر من غیر اذعان وقبول بل ھو اذعان وقبول ذلک بحیث یقع علیہ اسم التسلیم علی ما صرح بہ الامام الغزالی وبالجملۃ المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن ھو معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان العلم اما تصور واما تصدیق صرح بذلک رئیسھم ابن سینا

ترجمہ اور نہیں ہے تصدیق کی حقیقت کہ دل میں بغیر اذعان وقبول کے خبر یا مخبر کی جانب تصدیق کی نسبت واقع ہو جائے بلکہ تصدیق اس وقوع اور اس طرح اذعان وقبول ہے کہ جس پر تسلیم کا نام بولا جا سکے جیساکہ امام غزالیؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور حاصل کلام وہ معنیٰ ہیں جسکو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی اس تصدیق کے معنیٰ ہیں جو تصور کا مقابل ہے جیساکہ کہا جاتا ہے علم منطق کے اوائل میں کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے مناطقہ کے رئیس ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح شارح کی گذشتہ تحقیق پر ایک مشہور اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ بعض کفار یہ جانتے تھے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سچے رسول ہیں جیسے خصوصًا اہل کتاب تو انکی جانب سے تصدیق پائی گئی تو پھر انکو مؤمن نہیں کہا گیا اس سے تو معلوم ہوا کہ محض تصدیق کا نام ایمان نہیں بلکہ تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ مخبر کی خبر کو سچ جاننے کیساتھ ایسا اذعان وقبول ہونا بھی ضروری ہے کہ جسکو تسلیم والقیاد سے تعبیر کر سکیں تو خلاصہ یہ ہوا کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم و انقیاد ہے امام غزالیؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہئے کہ تصدیق کی حقیقت وہ تسلیم وانقیاد ہے جسکو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں جس کے معنیٰ ہیں بغیر عناد وانکار اور استکبار کے مان لینا، لہٰذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا کیونکہ مذکورہ کفار میں ایسی تصدیق نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف معرفت ہے جسکو ایمان نہیں کہہ سکتے۔
اس کے بعد شارح ایک عجیب بات ارشاد فرماتے ہیں کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں جو تصور اور تصدیق کی بحث آئی ہے وہاں بھی تصدیق سے گرویدن مراد ہے یعنی تصدیقِ لغوی اور تصدیقِ منطقی دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔

سوال:- یہ بات آپنے کہاں سے نکالی؟

جواب:- شیخ الرئیس ابو علی سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

سوال:- کہاں کی ہے؟

جواب:- ان کا فارسی زبان میں ایک رسالہ ہے جس کا نام ہے "دانش نامہ" اس میں انھوں نے کہا ہے کہ دانستن بر دو گونہ است یکے فہم کردن واندر یافتن وآں را بتازی تصور خوانند، دوم گرویدن وآں را بتازی

تصدیق خوانند۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیخ کے نزدیک تصدیق منطقی کی حیثیت وہی ہے جو تصدیق لغوی کی ہے۔ ہم تمہیدی تقریر میں اس پر مفصل گفتگو کر چکے ہیں۔

تنبیہ :- حضرت امام غزالیؒ ۴۵۰ھ میں شہر طابران میں پیدا ہوئے، نام ان کا محمد ہے، لقب حجۃ الاسلام، کنیت ابوحامد ہے غزالی کے نام سے مشہور ہیں، خراسان کے اضلاع میں ایک ضلع کا نام طوس ہے اس میں دو شہر ہیں، ایک طابران، اور دوسرا توحان۔ امام غزالی طابران میں پیدا ہوئے۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ غزالہ طوس کے ایک گاؤں کا نام ہے امام غزالی اس گاؤں میں پیدا ہوئے اسلئے غزالی کہلاتے ہیں اور بعض حضرات نے اس تحقیق کی تردید کی ہے بلکہ آپ کے والد ماجد دھاگہ فروش تھے اس لئے ان کا خاندان غزالی کہلاتا ہے۔ غزل عربی لفظ ہے جس کے معنیٰ ہیں کاتنا۔

بہرحال امام غزالیؒ بہت بڑے عالم محدث، مفسر ہیں جن پر مختلف دور گذرے ہیں اور بعض لوگوں نے ان سے کافی حسد کیا ہے خیر حسد تو بڑے لوگوں سے ہوا ہی کرتا ہے۔

ان کی کثیر تصنیفات ہیں انمیں سے "احیاء العلوم" علوم کا زبردست خزانہ ہے اور "کیمیائے سعادت" "اخلاق الابرار" یہ کتابیں تصوف میں ہیں۔ علم فقہ میں بسیط، وجیز، بیان القوانین للشافعی، مجموعۂ فتاویٰ۔ اصول فقہ میں تحصین المأخذ شفاء العلیل، منخول، مفصل، الخلاف فی اصول القیاس۔ علم کلام میں تہافۃ الفلاسفہ، الجام العوام، اقتصاد۔ فلسفہ میں مقاصد الفلاسفہ۔ تفسیر میں یاقوت التاویل جو چالیس جلدوں میں مکمل ہے اور بھی بہت سی تالیفات ہیں۔

۱۴ رجمادی الثانیہ ۵۰۵ھ میں عجیب کرامت کے ساتھ انتقال فرمایا۔ انا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔

تنبیہ :- شیخ ابن سینا، ان کا نام حسین ہے کنیت ابوعلی ابن عبداللہ بن سینا بخارا کے ایک گاؤں میں ۳۷۰ھ میں پیدا ہوئے، پہلے علم فقہ حاصل کیا پھر فلسفہ کے فنون ثلٰثہ پھر طب، اور یہ سب انھوں نے بخارا میں حاصل کئے پھر کتابوں کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے یہاں تک کہ اٹھارہ سال کی عمر میں علوم میں مہارت حاصل کرلی۔ ابن سینا کی بہت تصنیفات ہیں۔ جیسے (۱) شفاء (۲) اشارات (۳) قانون (۴) المبدء والمعاد (۵) النجاۃ (۶) عیون الحکمۃ۔ اور شراب پیتا تھا آخری عمر میں قرآن حفظ کیا اور عبادت میں مشغول ہو گیا یہانتک کہ اگر کوئی اشکال ہوتا تو وضو کرکے دو رکعت نماز پڑھتا پھر اللہ سے دعا کرتا مسئلہ حل ہو جاتا مگر یہ عبادت اسکو اسی وقت کارگر ہوتی جبکہ ان عقائد فلسفیہ سے توبہ کرتا جو فقہاء کے نزدیک کفر ہیں۔ شیخ مجدالدین بغدادیؒ سے منقول ہے کہ مجھے خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ابن سینا کے بارے میں کیا فرمان ہے تو فرمایا اس نے میرے واسطے کے بغیر اللہ تک رسائی چاہی تو میں نے بھی ہاتھ روک لیا لہٰذا جہنم میں گر گیا۔ اور شیخ جمال الدین سے بھی ایسے ہی منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رجلٌ اضلہ اللّٰہ علیٰ علم۔ یعنی اس کے علم نے اسکو گمراہ کر دیا۔ نفحات الجامی میں ایسے ہی ہے۔ واللہ اعلم بحالہ

۴۲۸ھ میں مرض قولنج میں انتقال ہوا اور ہمدان میں دفن ہوئے۔

فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلمه واقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار۔

ترجمہ اگر یہ معنی کسی کافر کو حاصل ہو جائیں تو اس پر کافر کے نام کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامات میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہم فرض کریں کسی ایسے شخص کو جو ''ماجاء بہ الرسول'' کی تصدیق کرتا ہے اور اسکو تسلیم کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنار باندھتا ہے یا بت کو سجدہ کرتا ہے تو اسکو کافر قرار دیں گے اس وجہ سے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تکذیب اور انکار کی علامت ٹھہرادیا ہے۔

تشریح یہ سابق جواب کی مزید توضیح ہے مطلب ظاہر ہے مزید یہ کہ اگر تصدیق کے ساتھ منافی تصدیق کوئی چیز ہوگی تو تصدیق کالعدم ہو جائے گی اسلئے کہ اس کا تکذیب کی علامت ہونا ثابت ہے اور اجماع کا حجت ہونا حدیث سے ثابت ہے لہٰذا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس کا تکذیب کی علامت ہونا حدیث سے ثابت ہے۔

تنبیہ ۔ زُنّار ، زاء کے ضمہ اور نون کی تشدید کے ساتھ ، یہ دھاگہ ہوتا ہے جسکو کفار اپنی گردنوں میں ڈالتے ہیں جو ان کا شعار ہے جس کو اردو میں جنیو کہتے ہیں درحقیقت یہ ان کے دارالاسلام میں جو ذمی بن کر رہتے تھے ایک ذلت کا شعار اور ان کی پہچان کیلئے منتخب کیا گیا تھا اب انھوں نے اسکو اعزازاً استعمال کرنا شروع کر دیا۔

وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اى تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي۔

ترجمہ اور اس مقام کی تحقیق جس طریقہ پر میں نے ذکر کی ہے تیرے لئے راستہ سہل کر دے گی بہت سے ان اشکالات کو حل کرنیکے لئے جو وارد کئے گئے ہیں ایمان کے مسئلہ میں اور جب تو نے پہچان لیا تصدیق کے معنیٰ کی حقیقت تو جان لے کہ ایمان شریعت میں وہ تصدیق ہے اس چیز کی جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اللہ کی جانب سے لیکر آئے ہیں یعنی نبی کی اجمالی تصدیقِ قلبی ان تمام چیزوں میں جن کا من عند اللہ لیکر آنا بداہۃً جان لیا گیا ہو اسلئے کہ یہ (تصدیقِ اجمالی) کافی ہے ایمان کی ذمہ داری سے نکلنے کیلئے اور اس کا درجہ کم نہیں ہے ایمان تفصیلی سے۔

تشریح یہاں شارح تین باتیں بیان کرینگے (۱) اپنی تقریر کی تعریف۔ لہٰذا کہتے ہیں کہ جس انداز پر میں نے تصدیق پر گفتگو کی ہے اس تقریر سے وہ بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں جو لوگوں نے ایمان کے مسئلہ پر کئے ہیں۔ ان میں سے مثلاً ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر تصدیق ہی کا نام ایمان ہے تو یہ تصدیق تو ابوجہل کو بھی حاصل تھی، لہٰذا اسکو بھی مؤمن کہنا چاہئے؟ جواب ظاہر ہے کہ اذعان وتسلیم کا فقدان ہے دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تصدیق اور اقرار اور عمل بھی کرے، نماز روزہ کا پابند بھی ہو مگر بتوں کو سجدہ کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو اسکو کافر کیوں کہا جاتا ہے جبکہ ساری چیزیں موجود و برقرار ہیں؟ جواب ظاہر ہے کہ اس عمل کو شریعت نے تکذیب شمار کیا ہے۔

(۲) دوسری بحث، شارح نے اپنا کچھ کلام مصنفؒ کے متن کے ساتھ جوڑ کر یہ کی کہ اب تک تو ہماری گفتگو تصدیق کی حقیقت پر ہو رہی تھی اب سنئے کہ ایمانِ شرعی کیا چیز ہے، تو بتایا کہ جن امور کا بارگاہ رسالت سے بداہۃً ثبوت ہے انکی دل سے تصدیق کرنا ایمان کی شرعی حقیقت ہے اس میں توحید باری بھی داخل ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بھی لیکر آئے ہیں۔

(۳) تیسری بحث شارح نے یہ کی کہ تصدیقِ اجمالی کافی ہے اور پھر یہ بھی فرمایا کہ اصل ایمان کے ساتھ اتصاف میں ایمانِ اجمالی کا درجہ ایمانِ تفصیلی سے کم نہیں ہے ورنہ تو یہ بات ظاہر ہے کہ تصدیق تفصیلی کا مقام اونچا ہے تفصیل اجمالی سے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جو شخص جزئیاتِ شرعیہ سے واقف ہو اس پر ان تمام امور کی تصدیق واجب ہے اور جو جزئیات سے واقف نہ ہو تو اسکے لئے تصدیق اجمالی بھی کافی ہے۔

تنبیہ (۱) - شارح نے متن کے بعد شرح کرتے ہوئے فرمایا "ای تصدیق النبی بالقلب" کی قید لگا دی کیونکہ عوام زبانی اقرار کو بھی تصدیق کہتے ہیں۔ اجمالاً مفعول مطلق ہے تصدیق کا موصوف محذوف کیواسطے سے

تنبیہ (۲) :- شارح نے یہاں لفظ ضرورت استعمال فرمایا ہے ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا دین ہونا تواتر سے ثابت ہو خواہ وہ بات اپنی جگہ بدیہی ہو یا نظری، اور پھر وہ بات اس درجہ شہرت اختیار کر گئی ہو کہ عوام وخواص کی ایک قابل ذکر تعداد نے اسے جان لیا ہو جیسے توحید، نبوت، ختم رسالت، حشر ونشر، عذاب قبر وغیرہ۔ یہ تمام چیزیں اپنی جگہ نظری ہیں لیکن ان کا منجملہ دین ہونا نظری نہیں ہے۔ ضرورت کا مفہوم یہ نہیں کہ اس کو ہر شخص جانتا ہو، خواہ اس نے تحصیلِ علم کے سلسلہ میں کتنی ہی کوتاہی کی ہو اور نہ ضرورت کا یہ مطلب ہے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہو، کیونکہ دین میں ایسی بھی چیزیں ہیں جن کی اباحت یا استحباب کا اعتقاد ضروری ہے حالانکہ ان پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے اس کی مثال میں مسواک کو

پیش کیا جاسکتا ہے اسلئے ضرورت کا مفہوم صرف یہ ہے کہ اس کا منجملہ دین ہونا تواتر سے ثابت ہو خواہ فی نفسہ وہ حکم نظری ہو اور خواہ اس پر عمل کرنا ضروری نہ ہو۔

تنبیہ (۳):۔ ایمان کی دو قسمیں ہیں (۱) اجمالی (۲) تفصیلی۔ ایمان اجمالی تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لیکر آئے وہ حق ہے میں اسکو مانتا ہوں۔ اور ایمانِ تفصیلی یہ ہے کہ شریعت نے جو جو احکام بتلائے انکو جانے اور ان کو حق سمجھے، ایمانِ اجمالی ہر شخص پر فرض عین ہے اور ایمان تفصیلی فرض کفایہ ہے یعنی امت کے اندر ہر زمانہ میں ایسے افراد موجود رہیں جو مجموعی طور سے جزئیات شریعت سے واقفیت رکھتے ہوں تو سب کے ذمہ سے فریضہ ساقط ہو جائیگا، اور اگر ایسے افراد نہ ہوں تو سب کے سب تارکِ فرض ہونگے اور سب گنہگار ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ ایمانِ تفصیلی کا درجہ، مرتبہ ایمان سے بلند ہے۔ اسی وجہ سے علماء کا مرتبہ اونچا ہے لیکن ایمان کے ساتھ نفس اتصاف میں ایمانِ اجمالی بھی ایمانِ تفصیلی سے کم نہیں ہے یعنی نفس اتصاف میں تشکیک نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ایمانِ اجمالی کا مرتبہ ایمانِ تفصیلی سے کم نہیں ہے۔

فالمشرك المصدّق بوجود الصّانع وصفاته لايكون مؤمنًا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى ومايؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون۔

ترجمہ تو وہ مشرک جو وجود صانع اور اسکی صفات کی تصدیق کرتا ہے وہ مؤمن نہیں مگر باعتبارِ لغت کے نہ کہ باعتبارِ شریعت کے اس کے کوتاہی کرنیکی وجہ سے توحید کے اندر اور اسی کی جانب اشارہ ہے اللہ کے اس فرمان میں "ومایؤمن اکثرھم باللہ الاوھم مشرکون"

تشریح یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں اور شریعت میں ایمان کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو لیکر آئے اس کی تصدیق کو، تو جو مشرک اللہ کے وجود اور اسکی صفات کی تصدیق کرتا ہے مگر شریعت کی تصدیق نہیں کرتا تو وہ لغوی مومن ہے۔ شریعت میں اسکو مومن نہیں کہا جاسکتا، اسلئے کہ ابھی اس کی توحید ہی کامل نہیں کیونکہ وجود کو ماننا وحدانیت کی تسلیم کو مستلزم نہیں حالانکہ توحید سب سے بڑا رکن ہے ان احکام کا جنکو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے لہٰذا ایمانِ شرعی کا فقدان ہے اللہ رب العزت نے اسی مفہوم کو اس طرح ارشاد فرمایا ہے "وَ مَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُھُمْ بِاللّٰہِ اِلَّا وَھُمْ مُشْرِکُوْنَ" اور نہیں ایمان لائے بہت سے اللہ پر مگر ساتھ ہی وہ شریک بھی کرتے ہیں" یعنی زبان سے سب کہتے ہیں کہ خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہے مگر اس کے باوجود کوئی بتوں کو خدائی کا حصہ دار بنا رہا ہے چنانچہ مشرکین عرب تلبیہ میں یہ لفظ کہتے تھے لبیك اللھم لبیك لا شریك لك۔

الاشریکاً ھولك تملکہ وما ملك ۔کوئی اس کیلئے بیٹے بیٹیاں تجویز کرتا ہے کوئی اسے روح و مادہ کا محتاج بتاتا ہے، کسی نے احبار و رہبان کو خدائی اختیارات دیدیئے ہیں۔ بہت سے تعزیہ پرستی، قبر پرستی، پیر پرستی کے خس و خاشاک سے توحید کے صاف چشمہ کو مکدر کر رہے ہیں، ریا اور ہوا پرستی سے تو سکتے موحدین ہیں جو پاک ہوں گے۔ غرض ایمان کا زبانی دعویٰ کر کے بہت کم ہیں جو عقیدہ یا عمل کے درجہ میں شرک جلی یا خفی کا ارتکاب نہیں کرتے اعاذنا اللہ من سائر انواع الشرك۔

والاقرار بہ ای باللسان الا ان التصدیق رکن لایحتمل السقوط اصلاً والاقرار قد یحتملہ کما فی حالۃ الاکراہ فان قیل قد لا یبقی التصدیق کما فی حالۃ النوم والغفلۃ قلنا التصدیق باق فی القلب والذھول انما ھو عن حصولہ ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذی لم یطرء علیہ ما یضادہ فی حکم الباقی حتی کان المؤمن اسماً لمن آمن فی الحال او فی الماضی ولم یطرء علیہ ما ھو علامۃ التکذیب۔

ترجمہ اور اس کا زبان سے اقرار کرنا مگر تصدیق ایسا رکن ہے جو بالکل سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراہ کی حالت میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بسا اوقات تصدیق باقی نہیں رہتی جیسے نیند اور غفلت کی حالت میں تو ہم کہیں گے کہ تصدیق دل میں باقی رہے اور ذہول اس کے حصول سے ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شارع نے اس شئی محقق کو جس پر اس کا معارض طاری نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مؤمن اس شخص کا نام ہوگا کہ فی الحال ایمان لایا یا زمانہ گذشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے۔

تشریح یعنی مصنفؒ نے ایمان کی حقیقت تصدیق اور اقرار کو بتایا اس پر شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایمان کے ارکان تو ہیں مگر ان دونوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ تصدیق کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی اور اقرار کبھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی مسلمان پر اکراہ کیا گیا ہو اور کفار نے اسکو قتل کی دھمکی دی ہو تو زبان سے کلمۂ کفر کے تلفظ کی اجازت ہے۔

سوال:۔ آپ نے فرمایا کہ تصدیق کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوتی حالانکہ جب آدمی سو جاتا ہے یا غفلت میں ہوتا ہے یا دل اور جانب متوجہ ہو جاتا ہے تو دل میں تصدیق کہاں ہے؟

جواب:۔ نیند سے جدید ادراک کی تحصیل تو نہیں ہو سکتی مگر ادراکِ سابق نیند کے منافی نہیں ہے۔ بالفاظِ دیگر ادراکِ حادث کے منافی ہے نہ کہ ادراکِ باقی کے تو شارح کہنا چاہتے ہیں کہ تصدیق کے اندر جو ذہول ہو رہا ہے وہ اس کی تحصیل اور حصول سے ذہول ہے بالفاظ دیگر الفاظ کے ذہن میں ہونیکے باوجود

ان کی جانب عدم التفات کو ذہول کہتے ہیں اس سے ذہول اور نسیان کا فرق واضح ہوگیا اسلئے کہ نسیان میں ذہن سے صورت حاصلہ نکل جاتی ہے اور ذہول میں نہیں نکلتی صرف التفات کی جانب توجہ کی ضرورت ہے۔
لہٰذا معلوم ہوا کہ تصدیق برقرار ہے اور اگر آپکی بات تسلیم ہی کرلی جائے کہ نائم اور غافل میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو بھی کوئی اشکال نہیں اسلئے کہ شریعت کا اصول یہ مقرر ہو چکا ہے کہ جو چیز موجود و محقق ہو اس کو اسوقت تک باقی ہی شمار کرینگے جب تک کہ اس کی ضد اس کی جگہ پر نہ آجائے اور یہاں ظاہر ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں اگر تصدیق نہ بھی رہی تو تکذیب بھی تو نہیں آئی لہٰذا بر بنا قاعدہ مذکورہ تصدیق کو باقی شمار کریں گے۔
جیسے ایک مرتبہ اقرار کے بعد جب تک انکار نہ آئے اقرار کو باقی شمار کیا جاتا ہے، ایسے ہی جو شخص فی الحال یا پہلے اسلام لایا اور تصدیق کا تحقق ہوا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہ ہوگی اسکو مومن ہی کہا جائے گا۔

هٰذا الذي ذكرهٗ من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلامؒ وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهٰذا هو اختيار الشيخ ابي منصور۔

ترجمہ یہ بات جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے۔ بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا مذہب ہے اور جمہور محققین اس بات کی جانب گئے ہیں کہ ایمان صرف تصدیق بالقلب ہے اور اقرار دنیا میں احکام جاری کرنیکے لئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے جس کیلئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہے اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مؤمن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصورؒ کا مختار ہے۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو فرمایا کہ ایمان کہتے ہیں تصدیق اور اقرار کے مجموعہ کو یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الائمہ سرخسی کا یہ محمد بن احمد سرخسی ہیں متوفی ۴۳۸ھ تفصیل کیلئے دیکھئے الفوائد البہیہ صہ ۱۳۰ - خیر الدین زرکلی نے الاعلام میں سن وفات ۴۸۳ھ لکھا ہے یہ شاید کتابت کی غلطی ہوگی، اور فخر الاسلام بزدویؒ یہ علی بن محمد فخر الاسلام بزدوی ہیں سن ولادت ۴۰۰ھ ہے اور سن وفات ۴۸۲ھ۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲ محمد یوسف تاؤلوی عفرلہٗ۔

اور شمس الاسلام سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی صاحب الکشف کا بھی یہی مختار ہے مگر جمہور محققین اشاعرہ اور ماتریدیہ کا یہ فرمان ہے کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق بالقلب ہے اور اقرار تو شرط ہے تاکہ اس پر اسلامی احکام کرسکیں مثلاً جان و مال کی حرمت اور اس پر نماز جنازہ پڑھنا اور مسلمانوں کے مقابر میں دفن کیا جانا وغیرہ اور اقرار کو شرط قرار دینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تصدیق چونکہ ایک پوشیدہ چیز ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہو سکتے لہٰذا جو دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرسکے تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہوگا اگرچہ دنیوی احکام میں اس پر احکام اسلامی جاری نہ ہوسکیں گے مگر شرط یہ ہے کہ اس تصدیق کے ساتھ تکذیب کی علامات نہ ہوں ورنہ پھر اصول مذکورہ کے مطابق وہ عنداللہ کافر ہوگا۔ (وھو المحقق خلافاً للبعض) اور زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے اگرچہ وہ عندالناس مؤمن ہے مگر عنداللہ کافر ہے جیسے منافقین، یہی شیخ ابو منصور ماتریدیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔

اب شارح محققین کے مذہب پر دلائل بیان کریں گے اور بعض علماء نے جو تصدیق و اقرار کو ایمان کی حقیقت کہا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان جسم اور روح کا مجموعہ ہے تو ضروری ہوا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو ایمان سے حصہ ملنا چاہئے تو تصدیق قلبی روح کا حصہ ہے اور اقرار لسانی بدن کا حصہ ہے اور بدن کے کاموں میں چونکہ سب سے آسان اقرار ہی ہے اسلئے اسی کو بدن کا حصہ قرار دیا گیا ہے۔ اب جمہور کے دلائل دیکھئے۔

والنصوص معاضدۃ لذٰلک قال اللّٰہ تعالیٰ اولٰئک کتب فی قلوبھم الایمان وقال اللّٰہ تعالیٰ وقلبہ مطمئن بالایمان وقال اللّٰہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وقال النبی علیہ السلام اللّٰھم ثبت قلبی علیٰ دینک وقال علیہ السلام لاسامۃ حین قتل من قال لا الٰہ الا اللّٰہ ھلا شققت قلبہٗ۔

ترجمہ اور نصوص اس کے مؤید ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے "اولئک کتب فی قلوبھم الایمان اور فرمایا قلبہ مطمئن بالایمان، اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے ولما یدخل الایمان فی قلوبکم اور فرمایا نبی علیہ السلام نے اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ اور فرمایا آپ نے حضرت اسامہؓ سے جبکہ انھوں نے قتل کر دیا تھا اس شخص کو جس نے "لا الٰہ الا اللہ" کہا تھا، کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ نصوص قرآنی اور احادیث سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے یہ نصوص جو مذکور ہوئے سب اس پر دال ہیں کہ محل ایمان قلب ہے، تو شارح نے یہاں استدلال میں تین آیات اور دو حدیثیں پیش کی ہیں۔

پہلی آیت اُولٰئک کتب فی قلوبھم الایمان یہی لوگ ہیں کہ اللہ نے جنکے قلوب میں ایمان ثبت کر دیا

یعنی ایمان ان کے دل میں جما دیا اور پتھر کی لکیر طرح ثبت کر دیا۔

دوسری آیت مَن کَفَرَ بِاللّٰہِ مِن بَعدِ اِیمَانِہٖ اِلَّا مَن اُکرِہَ وَقَلبُہٗ مُطمَئِنٌّ بِالاِیمَانِ۔ جو کوئی منکر ہوا ایمان لانیکے بعد علاوہ اس شخص کے جس پر زبردستی کی گئی حالانکہ اس کا دل ایمان پر برقرار ہے، یعنی اگر کوئی مسلمان صدق دل سے برابر ایمان پر قائم رہے ایک لمحہ کیلئے بھی ایمانی روشنی اور قلبی طمانیت اس کے قلب سے جدا نہیں ہوئی صرف کسی خاص حالت میں کسی دباؤ اور زبردستی سے مجبور ہو کر شدید ترین خوف کے وقت مگر خلاصی کیلئے محض زبان سے منکر ہو جائے یعنی کوئی کلمہ اسلام کے خلاف نکالدے بشرطیکہ اس وقت قلب میں کوئی تردد نہ ہو بلکہ زبانی لفظ سے سخت کراہیت و نفرت ہو ایسا شخص مرتد نہیں ہے بلکہ مسلمان ہی رہے گا لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے۔

تیسری آیت، قَالَتِ الاَعرَابُ اٰمَنَّا قُل لَّم تُؤمِنُوا وَلٰکِن قُولُوا اَسلَمنَا وَلَمَّا یَدخُلِ الاِیمَانُ فِی قُلُوبِکُم۔ دیہاتی لوگ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن تم یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے کیوں کہ ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ محل ایمان قلب ہے

پہلی حدیث، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر تعلیم امت کے واسطے یہ دعا مانگتے تھے اَللّٰھُمَّ ثَبِّت قَلبِی عَلٰی دِینِکَ یعنی اے اللہ ایمان پر ثابت رکھ۔

سوال:۔ دین کی تفسیر آپنے ایمان سے کیسے کر دی؟

جواب:۔ اِنَّ الدِّینَ عِندَ اللّٰہِ الاِسلَامُ۔ اس سے معلوم ہوا کہ دین سے مراد اسلام ہے اور ایمان اور اسلام ایک چیز ہے۔ کما سیاتی۔ لہٰذا دین کی تفسیر ایمان سے کرنا درست ہو گیا۔

دوسری حدیث، ھَلَّا شَقَقتَ قَلبَہٗ واقعہ یہ پیش آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جہینہ کی ایک قوم کے پاس حضرت اسامہؓ اور انکی جماعت کو بھیجا جنگ ہوئی تو ان میں سے ایک شخص بہت سے مسلمانوں کو قتل کر چکا تھا حضرت اسامہؓ اور ایک انصاری صحابی موقع پاکر اس تک پہنچ گئے جب انھوں نے اس پر وار کرنا چاہا تو اس نے فوراً کہا "لا الٰہ الا اللہ"، تو انصاری نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا مگر حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا۔ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپنے حضرت اسامہؓ سے فرمایا کہ تو نے لا الٰہ الا اللہ کہنے کے بعد اس کو کیوں قتل کر دیا، انھوں نے فرمایا کہ اس نے تو یہ کلمہ ہتھیار کے ڈر سے کہا تو آپنے ارشاد فرمایا کہ کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

تنبیہ:۔ حضرت اسامہؓ زید بن حارثہؓ کے بیٹے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے بہت محبت کرتے تھے۔ حدیث کی کتابوں میں ان سے ۱۲۸ حدیثیں ہیں۔ خلافت معاویہؓ کے آخر میں سنہ ۹۴ھ میں وفات ہوئی۔

فان قلت نعم الایمان هو التصدیق لکن اهل اللغة لا یعرفون منه الا التصدیق باللسان والنبی علیه السلام واصحابه کانوا یقنعون من المؤمن بکلمة الشهادة ویحکمون بایمانه من غیر استفسار عما فی قلبه قلت لا خفاء فی ان المعتبر فی التصدیق عمل القلب حتی لو فرضنا عدم وضع لفظ التصدیق لمعنی او وضعه لمعنی غیر التصدیق القلبی لم یحکم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بکلمة صدقت مصدق للنبی علیه السلام مؤمن به۔

ترجمہ پس اگر کوئی اعتراض کریگا کہ ہاں ایمان وہ تصدیق ہے لیکن اہلِ لغت نہیں پہچانتے اس سے مگر زبانی تصدیق کو (اقرار لسانی کو) اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ مؤمن سے کلمۂ شہادت پر اکتفاء کر لیا کرتے تھے اور اس کے دل میں کیا ہے اسکو پوچھے بغیر اس کے ایمان کا حکم لگا دیا کرتے تھے۔ تو میں کہوں گا کہ اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تصدیق میں قلب ہی کا عمل معتبر ہے یہاں تک کہ اگر ہم فرض کرلیں لفظ تصدیق کے کسی معنیٰ یا اس کے موضوع نہ ہونے کو یا اس کے موضوع ہونے کو ایسے معنیٰ کیلئے جو قلبی تصدیق کا غیر ہو تو اہلِ لغت اور اہلِ عرف میں سے کوئی بھی اس بات کا حکم نہیں کریگا کہ کلمہ "صدقتُ" کو بولنے والا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنیوالا اور آپ پر ایمان رکھنے والا ہے۔

تشریح ماقبل میں گذر چکا ہے کہ کرامیہ بھی ایمان کو بسیط مانتے ہیں مگر اسی کی حقیقت کو محض اقرار کہتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اہلِ زبان ایمان کو تصدیق کے معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں مگر انکی مراد اس سے زبانی اقرار ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب کوئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ کے سامنے ایمان لاتا تھا تو اس کے اقرار لسانی پر اکتفاء کی جاتی تھی اور کبھی یہ نہیں تحقیق کی جاتی تھی کہ تیرے دل میں کیا ہے لہٰذا اس طریقۂ کار سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایمان کی حقیقت محض اقرار لسانی ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہی ہے اور اسی پر ایمان کا مدار ہے نہ کہ محض اقرار لسانی پر، اچھا بتاؤ اگر تصدیق قلبی مہمل کلمہ ہوتا یا اس کے معنیٰ تصدیق قلبی کے علاوہ مثلاً رویت، یا سونگھنے کے ہوتے تو کیا پھر بھی کوئی "صدقتُ" کہنے والے کو ایمان سے متصف مانتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اگر اقرار لسانی ہی کافی ہوتا تو ہر حال میں "صدقتُ" کہنے والے کو مؤمن کہا جاتا حالانکہ صورتِ مذکورہ میں اسکو مؤمن کہنا باطل ہے۔ کما لا یخفیٰ۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ تصدیقِ حقیقی محض تلفظ اور اقرار محض نہیں ہے بلکہ اقرارِ لسانی پر اکتفاء فقط اس لئے ہوتا ہے کہ اقرار تصدیقِ قلبی پر دال ہے اور تصدیق اقرار کا مدلول ہے یہی تو وجہ ہے کہ اگر فقط دال (اقرار) ہو اور مدلول (تصدیق) نہ ہو تو اس کو مؤمن نہیں کہا گیا جیسے منافقین کا حال ہے۔ شارح آگے اسی بات کو ارشاد فرماتے ہوئے کہتے ہیں۔

وَلِهٰذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالىٰ ومن الناس مَنْ يقول اٰمنّا بالله وباليوم الاٰخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالىٰ قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولٰكن قولوا اسلمنا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض ان لوگوں سے جو زبان سے اقرار کرتے ہیں فرمایا باری تعالیٰ نے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جو زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے اور کہا گنواروں نے کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے۔

تشریح شارح نے جواب دیا کہ دیکھو مذکورہ دونوں آیتوں میں ان لوگوں سے ایمان کی نفی کردی گئی کہ جو محض زبان سے اقرار کرتے ہیں اور دل میں تصدیق نہیں ہے۔ پہلی آیت عبداللہ بن ابی ابن سلول اور اس کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوئی جو بقول بعض مفسرین تین سو مرد اور ایک سو ستر عورتیں تھیں جو مدینہ میں آباد تھے جب وہاں کے باشندے مسلمان ہو گئے تو ان لوگوں نے تلوار کے خوف سے زبانی ایمان کا اقرار کرلیا اور دلوں میں کفر چھپائے رکھا۔ دوسری آیت قبیلہ بنو اسلم کے متعلق نازل ہوئی جو قحط کے سال میں مدینہ منورہ آئے اور صدقات کے لالچ میں ایمان ظاہر کیا تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ ابھی تمہارے قلوب میں ایمان داخل نہیں ہوا البتہ تم بظاہر مطیع بن گئے ہو۔ دیکھو دونوں آیتوں میں تصدیق قلبی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ایمان کی نفی کردی گئی ہے۔

تنبیہ:۔ امام رازیؒ نے فرمایا کہ لفظ "مَنْ" واحد اور تثنیہ اور جمع کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا یہاں "یقول" کے اندر لفظ "مَنْ" کی رعایت ملحوظ ہے۔ اور "وَمَا ہُم بمؤمنین" میں معنیٰ کی رعایت ملحوظ ہے اور فرمانِ باری "ومنہم مَن یستمع الیک" میں لفظ مَنْ کی رعایت ہے۔ اور فرمانِ باری "ومنہم من یستمعون الیک" میں معنیٰ مَنْ کی رعایت ملحوظ ہے۔ اَعراب، عرب کے بدوؤں کو کہتے ہیں جو گاؤں کے رہنے والے ہوتے ہیں، اعراب جمع ہے اس لفظ سے اس کا کوئی واحد نہیں، بلکہ واحد کیلئے اعرابی استعمال کرتے ہیں۔

لطیفہ:۔ گاؤں کے لوگ بھی عجیب ہوتے ہیں شرح نقایہ کے حاشیہ پر ہے کہ عرب کا ایک دیہاتی مسلمان شہر میں آگیا اور نماز کا وقت ہوا تو مسجد میں آیا، امام نے پہلی رکعت میں یہ آیت پڑھی "والاعراب اشد کفراً ونفاقاً واجدر الخ" تو اس کو غصہ آیا اور لاٹھی ساتھ تھی امام کی کمر پر جھاڑی کہ ہماری برائی کرتا ہے۔ امام بیچارہ صابر تھا اپنے کام میں مشغول رہا پھر دوسری رکعت میں امام نے آگے سے پڑھا "ومن الاعراب مَن یؤمن باللہ والیوم الاٰخر الخ" تو جناب فرماتے ہیں ایہا الامام قد نفعك العصا۔ یعنی حضور امام صاحب میرے لٹھ نے آپ کا دماغ درست کردیا۔

وَ امّا المقر باللسان وحدہٗ فلا نزاع فی انہٗ یسمّٰی مؤمنًا لغۃً وتجری علیہ احکام الایمان ظاہرًا و انما النزاع فی کونہ مؤمنًا فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ والنبی علیہ السلام و من بعدہٗ کما کانوا یحکمون بایمان مَن تکلم بکلمۃ الشہادۃ کانوا یحکمون بکفر المنافق فدلّ علی انہٗ لا یکفی فی الایمان فعل اللسان و ایضا الاجماع منعقد علی ایمان مَن صدق بقلبہ وقصد الاقرار باللسان ومنعہٗ منہ مانع من خرس ونحوہ فظہر ان لیست حقیقۃ الایمان مجرد کلمتی الشہادۃ علی ما زعمت الکرامیۃ۔

ترجمہ اور بہرحال جو فقط زبان سے اقرار کرتا ہے تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ اسکو لغۃً مؤمن کہا جائیگا اور ظاہرًا اس پر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع اس کے فیما بینہٗ وبین اللہ مؤمن ہونے میں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جو آپ کے بعد تھے (صحابہ وتابعین) جیسا کہ وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا جو کلمۂ شہادت کا تکلم کرے، ایسے ہی وہ حکم لگاتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ بات اس پر دال ہے کہ ان کے اندر زبان کا فعل کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منعقد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرنیکا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روکدے مثلاً گونگا ہونا اور اس کے مثل۔ تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ایمان کی حقیقت کرامیہ کے گمان کے مطابق محض شہادت کے دونوں کلمہ نہیں ہیں۔

تشریح جو شخص محض زبان سے ایمان کا اقراری ہے اسے اہلِ زبان حقیقت پر مطلع نہ ہونیکی وجہ سے مجبورًا مؤمن کہیں گے اور اس پر ظاہرًا اسلامی احکام جاری ہوں گے لیکن وہ فیما بینہٗ وبین اللہ مؤمن شمار نہ ہوگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ جیسے اقرار لسانی پر ایمان کا حکم جاری کرتے تھے ایسے ہی منافق کے اوپر بھی تو کفر کا حکم جاری کرتے تھے تو ان حضرات کا منافق پر حکم جاری کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایمان کیلئے محض زبانی اقرار ناکافی ہے، ایمان کی حقیقت اقرار نہیں بلکہ تصدیق قلبی ہے یہ اجماع امت سے بھی ثابت ہے مثلاً ایک شخص دل سے ایمان لایا اور زبان سے اقرار کرنیکا ارادہ رکھتا ہے مگر تکلم پر قدرت نہ ہونے کیوجہ سے اقرار نہیں کرپاتا مثلاً گونگا ہے یا کوئی اور عارض ہے تو بالاجماع ایسا شخص مؤمن ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ کہ محض اقرار لسانی لہٰذا معلوم ہوا کہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے۔

تنبیہ:۔ شارحؒ اس سے پہلے لفظ کلمہ کو واحد استعمال کررہے تھے اور یہاں تثنیہ کا صیغہ استعمال کیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ پورا کلمہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے۔ تو اسکو شدت اتصال کیوجہ سے کبھی تو کلمہ واحدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور کبھی ظاہر تعدد کا لحاظ کرتے ہوئے اسکو کلمتین سے تعبیر کردیا جاتا ہے۔ فتدبر۔

ولما کان مذہب جمہور المحدثین والمتکلمین والفقہاء ان الایمان تصدیق

بالجنان واقرارٌ باللسان وعملٌ بالارکان اشار الی نفی ذلک بقولہ۔

ترجمہ اور جبکہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب ہے کہ ایمان دل سے تصدیق کرنا اور زبان سے اقرار کرنا اور عمل بالارکان ہے تو مصنفؒ نے اشارہ فرمایا اس مذہب کی نفی کی جانب اپنے اس قول (آئندہ) سے۔

تشریح یہاں سے شارح مصنفؒ کے آئندہ متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب چونکہ یہ ہے کہ ایمان کہتے ہیں تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کو حالانکہ یہ مصنفؒ کے نزدیک قولِ مختار کے خلاف ہے اسلئے مصنفؒ آنیوالے متن میں اس کی تردید فرمائیں گے اور ثابت کریں گے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔

تنبیہ:۔ محدثین سے مراد علماءِ حدیث ہیں جن کا مرتبہ بہت بلند ہے اور بقول صاحبِ فتوحاتِ مکیہ، علماءِ حدیث ہی انبیاء کے وارث ہیں اور یہاں متکلمین سے مراد اشاعرہ کے علاوہ ہیں یعنی معتزلہ اور خوارج ان کا بھی بہت بڑا گروہ ہے اسلئے جمہور سے تعبیر کر دیا ہے اور فقہاء سے مراد حنفیہ کے علاوہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں۔

سوال:۔ معتزلہ اور خوارج کو متکلمین کیوں کہا گیا؟

جواب:۔ مخالف اگرچہ ضال اور گمراہ ہو اسکو متکلم ہی کہا جاتا ہے۔

تصدیق بالجنان: یعنی دل سے تصدیق۔ جَنَان، بفتح الجیم بمعنیٰ قلب۔ دل کو جنان اسلئے کہتے ہیں کہ وہ چھپا ہوا ہے۔ اور اس مادہ میں ستر کے معنیٰ ہیں جیسے جن، جنین اور جنۃ ۔ عمل بالارکان۔ ارکان، رکن کی جمع ہے بمعنیٰ اعضاء اسلئے کہ اعضاء بدن کے ارکان ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایمان فقط عمل ہے پھر عمل میں تعمیم ہے کہ خواہ دل سے ہو یا زبان سے یا اعضاء سے۔

فاما الاعمال ای الطاعات فھی تتزاید فی نفسھا والایمان لا یزید ولا ینقص فھٰھنا مقامانِ۔

ترجمہ پس بہرحال اعمال یعنی طاعات بڑھتی رہتی ہیں بذاتِ خود اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام ہیں۔

تشریح مصنفؒ نے بہت اختصار اور جامعیت کے ساتھ فرمایا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اسلئے کہ انھوں نے فرمایا کہ اعمال وطاعات میں یوماً فیوماً، ساعۃً فساعۃً کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہوتے تو ایمان بھی کمی بیشی کو قبول

کرتا اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل نہیں ہیں۔
اب شارح اس پر بسط سے گفت گو کریں گے، کہتے ہیں کہ یہاں دو مقام ہیں ایک یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور دوسرا یہ کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی اور اب دونوں کو شارح تفصیل سے بیان کرینگے۔
تنبیہ:۔ فہمنا کا مشارٌ الیہ بحث ایمان ہے یا مصنفؒ کا متن مذکور ہے اور دونوں کا مآل ایک ہے۔
مقامان۔ مقام کا تثنیہ ہے جسکو ضمہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے۔ مگر بقول ملا عصام ضمہ احسن ہے، ضمہ کی صورت میں معنیٰ ہوں گے دلیل کرنیکی جگہ اور فتحہ کی صورت میں معنیٰ ہوں گے دلیل قائم ہونیکی جگہ۔

الاول ان الاعمال غیر داخلۃ فی الایمان لما مر من ان حقیقۃ الایمان هو التصدیق ولانہ قد ورد فی الکتاب والسنۃ عطف الاعمال علی الایمان کقولہ تعالیٰ ان الذین اٰمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف یقتضی المغایرۃ وعدم دخول المعطوف فی المعطوف علیہ۔

ترجمہ پہلا مقام یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس تقریر کیوجہ سے جو گذر چکی کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اسلئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اعمال کا عطف ایمان پر ہے جیسے فرمان باری ان الذین اٰمنوا وعملوا الصّالحات میں ہے اس بات کے یقینی ہونیکے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے اور (تقاضہ کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل نہ ہونیکا۔
تشریح شارح پہلے مقام کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت جب فقط تصدیق قلبی ہے تو پھر اعمال ایمان کا جزء نہ ہوں گے اس پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں یہ پہلی دلیل ہے کہ آیتِ مذکورہ میں اعمالِ صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے، اگر اعمال حقیقتِ ایمانی میں داخل ہوتے تو عطف جائز نہ ہوتا اسلئے کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں مغایرت ہے لہٰذا ہمارا مطلوب ثابت ہوگیا، اسلئے کہ شئ واحد معطوف علیہ اور معطوف ہو جائز نہیں، یا جزء کا کل پر عطف ہو یہ بھی جائز نہیں ہے۔
تنبیہ:۔ اگر دقیق نظری سے دیکھا جائے تو جزء اپنے کل کا غیر ہوتا ہے لہٰذا پھر تو جزء کا (اعمال) کل پر (ایمان پر) عطف جائز ہونا چاہئے؟
جواب:۔ یہ تدقیق فلسفی ہے اہلِ زبان ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں میں تغایر کا حکم نہیں لگاتے۔
سوال:۔ خاص کا عطف عام پر تو جائز ہے جیسے تنزل الملئکۃ والرّوح جبکہ روح سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السّلام ہوں اور جیسے من کان عدوًا للہ وملئکتہ ورسلہ وجبریل

وَمیکالَ فانَّ اللہَ عدوٌّ للکافِرِیْنَ ایسے ہی اسکو بھی شمار کرنا چاہئے ؟

جواب :۔ حقیقت یہی ہے کہ معطوف معطوف علیہ میں داخل نہ ہو اور اگر کہیں داخل ہوا ہے تو وہ مجازاً ہے اور مجاز کی جانب عدول بغیر ضرورت کے جائز نہیں اور یہاں کوئی ضرورت مجاز کی داعی نہیں ہے۔

سوال :۔ تو اعمال کا ایمان پر عطف کیسا ہے ؟

جواب :۔ ثمراتِ ایمان کا ایمان پر عطف ہے کیونکہ اعمال ایمان کے ثمرات ہیں۔ تو اس سے اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ایمان بغیر عمل کے گو ایمان ہے مگر ایسا ہے جیسے درخت بغیر پھل کے۔

وَوَرَدَ ایضًا جعل الایمان شرطًا لصحّۃ الاعمال کما فی قولہٖ تعالیٰ ومَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی وَھُوَ مؤمِنٌ مع القطع بانّ المشروط لا یدخل فی الشرط لامتناع اشتراط الشیٔ لنفسہٖ۔

ترجمہ اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کو شرط قرار دینا اعمال کی صحت کیلئے جیسے فرمان باری وَمَنْ یَّعْمَلْ الخ میں ہے، اس بات کے قطعی ہونیکے باوجود کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا اشتراط شئی کے لئے ممتنع ہونیکی وجہ سے اپنے ہی نفس کے لئے۔

تشریح یہ دوسری آیت سے استدلال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ "ومَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّالحات وَھو مؤمنٌ" کے اندر ایمان شرطِ اعمال ہے اور یہ اصول مقرر ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا اور یہاں مشروط اعمال ہیں اور شرط ایمان ہے۔ تو اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال کو داخل مانیں گے تو مشروط کا شرط کی حقیقت میں داخل ہونا لازم آئیگا۔ اور ادھر اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی تو وہ جزء کے لئے بھی شرط ہوگی، تو جب ایمان اعمال کیلئے شرط ہوا تو ایمان ایمان کے لئے بھی شرط ہوا، اور اس سے دور لازم آتا ہے جو باطل ہے۔

سوال :۔ وھو مؤمنٌ شرط کب ہے جبکہ یہ تو حال ہے ومن یعمل سے نہ کہ شرط ؟

جواب :۔ حال عامل کی قید ہوتی ہے اور اس کیلئے شرط کا درجہ رکھتا ہے لہٰذا اسکو شرط سے تعبیر کرنا درست ہوگیا

وَوَرَدَ ایضًا اثبات الایمان لمَنْ ترك بعض الاعمال کما فی قولہٖ تعالیٰ وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ المؤمنین اقتتلوا علٰی مَا مَرَّ مع القطع بانہ لا تحقق للشیٔ بدون رکنہٖ

ترجمہ اور نیز وارد ہے ایمان کا اثبات ان لوگوں کیلئے جنھوں نے بعض اعمال کو چھوڑ دیا ہے

جیسے اللہ کے فرمان "وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا" میں ہے اس تقریر کے مطابق جو گذر چکی ہے کہ شئ کا تحقق بغیر اس کے رکن کے نہیں ہوتا۔

تشریح یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بغیر رکن کے شئ کا تحقق نہیں ہوتا حالانکہ آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کرنیوالوں کو مومنین سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جزء نہیں ہیں ورنہ ترک اعمال پر ان کو مؤمن کہنا درست نہ ہوتا۔

تنبیہ:۔ بعض محققین نے فرمایا ہے کہ بجائے اس آیت کے استدلال کرنیکے کے اگر مثال میں یہ آیت پیش کی جاتی ہے "انما المؤمنون اخوة فاصلحوا ذات بینکم" تو زیادہ اچھا ہوتا اسلئے کہ یہ آیت بعد قتال ایمان پر دال ہے اور آیت مذکورہ اس بات کی جانب مشیر ہے کہ قتال سے پہلے ایمان کا وجود ہے۔ فتدبر۔

وَلایخفیٰ ان هٰذه الوجوهَ انمَا تقوم حُجّة علیٰ من یجعل الطاعاتِ رکنًا من حقیقة الایمان بحیث ان تارکها لایکون مومنًا کما هو رای المعتزلة لا علیٰ من ذهب الی انها رکن من الایمان الکامل بحیث لا یخرج تارکها عن حقیقة الایمان کما هو مذهب الشافعی وقد سبقت تمسکات المعتزلة باجوبتها فیما سبق۔

ترجمہ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تمام دلائل ان لوگوں پر حجت بن کر قائم ہو سکتی ہے جو طاعات کو ایمان کی حقیقت کا رکن قرار دیتے ہیں اس طریقہ پر کہ ان کا تارک مؤمن نہیں ہوتا جیساکہ یہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں پر جو اس طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کامل کا رکن ہے اس طریقہ پر کہ ان کا تارک حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جیساکہ یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور تحقیق کہ معتزلہ کے مستدلات مع ان کے جوابات کے ماقبل میں گذر چکے ہیں۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ سارے دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف توجت ہو سکتے ہیں جو تارک اعمال کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں لیکن یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں ہیں جو اعمال کو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعیؒ اور جمہور محدثین ہیں، رہے معتزلہ کے مستدلات اور ان کے جوابات وہ ماقبل میں تفصیل سے گذر چکے ہیں۔

تنبیہ (۱):۔ جمہور محدثین اور دیگر اہل حق کے اختلاف کے متعلق ہم تمہیدی گفتگو میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں

تنبیہ (۲):۔ بعض حضرات نے ایمان کی حقیقت مذکورہ اجزاء ثلاثہ ثابت کرنے کیلئے ایک حدیث سے استدلال کیا ہے جو ابن ماجہ میں مذکور ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الایمان عقدٌ بالقلب واقرارٌ

باللسان وعملٌ بالارکان۔

قلتُ :۔ اس کی صحت میں کلام ہے حافظ ابن الجوزیؒ نے اسکو موضوع قرار دیا ہے تفصیل کیلئے دیکھئے اللآلی المصنوعة[۱۸]

المقامُ الثانی ان حقیقۃ الایمان لا تزید ولا تنقص لما مر من انها التصدیق القلبی الذی بلغ حد الجزم والاذعان وهٰذا لا یتصور فیہ زیادۃ ولا نقصان حتی ان من حصل لہ حقیقۃ التصدیق فسواءٌ اتی بالطاعات وارتکب المعاصی فتصدیقہ باقٍ علی حالہ لا تغیر فیہ اصلاً۔

ترجمہ دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم وبیش نہیں ہوتی اس تقریر کیوجہ سے جو گذر چکی کہ وہ (حقیقت ایمان) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہونچی ہوئی ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس میں زیادتی اور نقصان غیر متصوّر ہے یہاں تک کہ وہ شخص جس کیلئے تصدیق کی حقیقت حاصل ہوگئی تو خواہ وہ طاعات کرے یا معاصی کا مرتکب ہو اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں بالکل کوئی تغیر نہیں ہے

تشریح پہلے مقام کی وضاحت سے فراغت کے بعد اب شارح دوسرا مقام چھیڑ رہے ہیں کہ ایمان کی حقیقت میں کمی بیشی نہیں ہوتی کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم واذعان کو پہونچی ہوئی ہو جس میں کمی بیشی کا سوال نہیں پیدا ہوتا تو اعمال کرنے سے اس میں اضافہ نہ ہوگا اور معاصی کے ارتکاب سے اس میں کمی نہیں آئیگی بلکہ یہ تصدیق بہر حال برقرار رہے گی۔

تنبیہ :۔ جن حضرات نے یہ کہا کہ ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا انکی مراد یہ ہے کہ مدارِ نجات وہ ایمان اور تصدیق ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی یعنی ایمان کا وہ درجہ جو انسان کو کفر سے بچا کر جنت کا مستحق بنادے وہ تصدیق کا ایک آخری درجہ ہے جس میں اگر ذرا ضعف آجائے تو کفر آجاتا ہے یعنی یہ تصدیق کا اس قدر دھندلا نقش ہوگا جسکو بمطابق روایاتِ صحیحہ پیغمبر علیہ السّلام کی نگاہ بھی نہ دیکھ سکے گی یہ درجہ ایمان کی کمی کو واقعۃً قبول نہیں کرتا لیکن زیادتی کے قبول کرنے میں بظاہر کوئی قباحت نہیں ہوتی لیکن ذرا غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قبولِ زیادت کا مطلب یہ ہے کہ جب تک اس زیادتی کو شامل نہ کرینگے نجات نہ ہوسکے گی۔ گویا مدارِ نجات صرف وہ دھندلا سا نقش ہے جسکو خداوند قدوس جانتے ہیں۔ یہ ساری گفتگو باعتبارِ کمیت ہے رہا کیفیت کا مسئلہ تو یہ سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ عام لوگوں کا ایمان صحابہؓ، جبرئیل، میکائیل اور انبیاء کرام جیسا نہیں ہے اس کا انکار نہ جمہور کرسکتے ہیں اور نہ امام ابوحنیفہؒ نے کیا ہے۔ شارح نے ظن کو خارج کرنیکے لئے جزم کی، اور تصدیق بے انقیاد کو خارج کرنے کیلئے اذعان کی قید لگادی۔

والآیات الدالة علی زیادة الایمان محمولة علی ماذکرہ ابوحنیفةؒ انھم کانوا آمنوا فی الجملة ثم یاتی فرض بعد فرض وکانوا یؤمنون بکل فرض خاص وحاصلہ انہ کان یزید بزیادة مایجب بہ الایمان وھذا لایتصور فی غیر عصر النبی علیہ السلام۔

ترجمہ اور وہ آیات جو دلالت کرتی ہیں ایمان کی زیادتی پر وہ محمول ہیں اس پر جو امام ابوحنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہؓ ایمان اجمالی لاتے تھے پھر آتا تھا ایک فرض بعد دوسرے فرض کے اور وہ ایمان لاتے تھے ہر ہر خاص فرض پر اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان زیادہ ہوتا تھا، مایجب بہ الایمان کی (جس پر ایمان لانا واجب ہے) زیادتی کیوجہ سے اور یہ غیر متصور ہے نبی علیہ السلام کے زمانہ کے غیر میں۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ جب ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی تو ان آیات کا کیا جواب ہوگا جو ایمان کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں؟ تو اس کا جواب امام ابوحنیفہؒ نے یہ دیا ہے کہ ان آیات کے مصداق حضراتِ صحابہ کرامؓ ہیں جو ایمان اولاً اجمالی لاتے تھے یعنی جو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے سب پر مطلقاً ہمارا ایمان ہے اور یہ معلوم ہے کہ قرآن کا نزول تیئیس ۲۳ سال کے عرصہ میں ہوا ہے تو احکام کا نزول بھی یکے بعد دیگرے ہوا ہے تو احکام نازل ہوتے جاتے صحابہؓ ان پر ایمان لاتے جاتے تھے تو ان حضرات کا ایمان مؤمن بہ کے بڑھنے کیوجہ سے بڑھتا تھا، اب وہ مسئلہ بھی ختم ہو چکا ہے اور اب دین مکمل ہو چکا ہے۔ لہٰذا مؤمن بہ کے بڑھنے کیوجہ سے ایمان کے بڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا بات صاف ہوگئی کہ ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا اور جو آیات کمی بیشی پر دال ہیں ان کا جواب ہوگیا کہ یہ اضافہ مؤمن بہ کے اعتبار سے ہے اور آنحضرتؐ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

تنبیہ (۱):۔ علامہ عینیؒ یعنی شرح بخاری میں فرماتے ہیں کہ جن کے یہاں ایمان سے مراد نفس تصدیق ہے تو ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرے گا ہاں طاعات کمی بیشی کو قبول کرتی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ طاعات واعمال تصدیق کیلئے مکمل ہیں اور ہر وہ دلیل جو اس بات پر دال ہو کہ ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا وہاں ایمان سے اصل ایمان (تصدیق) مراد ہے، اور جو دلیل کمی بیشی پر دال ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے لہٰذا حاصل یہ ہوا کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے۔

تنبیہ (۲) شبِ معراج سے پہلے صرف دو نمازیں تھیں ایک سورج کے نکلنے سے پہلے اور ایک سورج کے غروب سے پہلے، اور نماز شبِ معراج میں ہجرت سے پہلے، ماہِ رجب کی ستّرہ ۱۷ تاریخ میں ہفتہ کی شب میں فرض ہوئی۔ اور زکوٰۃ ہجرت کے دوسرے سال میں فرض ہوئی، اور روزہ ہجرت کے ڈیڑھ سال بعد شعبان کی دس تاریخ میں تحویلِ قبلہ کے بعد فرض ہوا، اور حج ۹ھ کے اواخر میں فرض ہوا۔ کذا فی الشامی۔

بہرحال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مؤمن بہ کے اضافہ کیوجہ سے ایمان میں کمی بیشی ہوتی تھی اور یہ صرف

آنحضرتؐ کے زمانہ کیلئے مخصوص ہے مگر شارح کو اس تخصیص پر اعتراض ہے اسلئے فرماتے ہیں، دیکھئے!

وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السّلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان

ترجمہ اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ مطلع ہونا فرائض کی تفاصیل پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے غیر میں ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں جنکو اجمالاً جانا گیا ہو اور ایمان تفصیلی واجب ہے ان احکام میں جنکو تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی ازید بلکہ اکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا تھا کہ ایمان اجمالی ایمانِ تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے تو وہ گفتگو اصل ایمان کے ساتھ اتصاف میں ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ مؤمن بہ کے اضافہ کیوجہ سے ایمان میں اضافہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہی ہو سکتا تھا اب نہیں۔ مجھے اس پر اعتراض ہے کیونکہ یہ صورت اب بھی ممکن ہے کہ ایک شخص اولاً ایمان لایا اور ما جاء بہ الرسول کی تصدیق کر دی پھر وہ آہستہ آہستہ احکام اسلام پر مطلع ہوتا گیا تو دیکھئے مؤمن بہ کے اضافہ کیوجہ سے ایمان میں اضافہ ہوتا گیا اور اب یہ بات بھی مسلم ہے کہ جن احکام کا علم اجمالی ہے وہاں ایمانِ اجمالی واجب ہے اور جب احکام کا علم تفصیلی حاصل ہو جائے وہاں ایمانِ تفصیلی واجب ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمانِ اجمالی سے اونچا ہے۔ خلاصۂ کلام مجھے اس تخصیص سے اتفاق نہیں؟

سوال:۔ آپ تو ماقبل میں فرما چکے ہیں کہ ایمانِ اجمالی کا درجہ ایمانِ تفصیلی سے کم نہیں ہے یہاں اس کے خلاف کیوں فرما رہے ہیں؟

جواب:۔ دیکھئے جناب ایک تو ہے اصلِ ایمان سے اتصاف اس میں دونوں مساوی ہیں اور ایک ہے فرقِ مراتب تو ظاہر ہے کہ تفصیلی مقام و درجہ ایمانِ اجمالی سے اونچا ہے اس کی مثال بعینہٖ ایسی ہے کہ ایک شخص ہے نہایت لاغر و کمزور اور دوسرا ہے اتنا زبردست پہلوان جس کا کوئی مقابلہ نہ کر سکے تو یہ دونوں حیوانِ ناطق ہونے میں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں ہے البتہ درجات کا تفاوت بہت زیادہ ہے اور جیسے دارالعلوم سے دو طالب علم فارغ ہوئے ان میں سے ایک ضعیفُ الاستعداد ہے کہ امام بننے کے بھی قابل نہیں اور دوسرا شیخ الحدیث بننے کے قابل ہے تو فاضل دیوبند کے وصف کے ساتھ متصف ہونے میں دونوں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں مگر مراتب کے اندر کھلا ہوا فرق ہے یہی حال ایمانِ اجمالی اور تفصیلی کا ہے۔

تنبیہ:۔ شارح کو امام ابو حنیفہؒ کی بات پر اعتراض ہے فقیر کو شارح کی بات پر اعتراض ہے، اسلئے کہ

نفسِ مومن بہ کا اضافہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہے اور جب دین مکمل ہو چکا تو مؤمن بہ کے اضافہ نفس الامری کا سوال ختم ہو گیا اور آپ کے زمانہ کے بعد اگرچہ تفاصیل پر اطلاع ممکن ہے مگر نفس مومن بہ اپنے نفس الامری وجود کی وجہ سے ایمانِ اجمالی کے تحت داخل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چونکہ ابھی اس کا نزول بھی نہیں ہوا کہ اسکو ایمانِ اجمالی کے تحت میں داخل کر دیا جائے لہٰذا شارح کا اعتراض بے جا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کا فرمان درست ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو شارح کا پہلے ازید اور پھر ترقی کر کے اکمل فرمانا بے محل ہے کیونکہ یہاں اجمال سے تفصیل کی جانب انتقال کو نفس تصدیق کا اضافہ اور زیادتی نہیں کہہ سکتے البتہ کمال کہہ سکتے ہیں اور بحث کمیت میں ہے کمال یعنی کیف میں گفتگو نہیں ہے بالفاظِ دیگر زیادہ مرادف تمامیت ہے جس کا تعلق ذات سے ہوتا ہے اور کمال کا تعلق اوصاف سے ہوتا ہے اور ہماری گفتگو اوصاف میں نہیں بلکہ ذات میں ہو رہی ہے کہ ذاتِ ایمان یعنی نفس تصدیق کمی بیشی کو قبول نہیں کر سکتی۔ فتدبر۔

وقیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادۃ علیہ فی کل ساعۃ وحاصلہ انہ یزید بزیادۃ الازمان لما انہ عرض لا یبقی الا بتجدد الامثال وفیہ نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لا یکون من الزیادۃ فی شئ کما فی سواد الجسم مثلاً۔

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر ثابت قدم رہنا اور مداومت، ایمان پر زیادتی ہے ہر ساعت میں اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ازمان کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے اس وجہ سے کہ ایمان عرض ہے جو بغیر تجددِ امثال کے باقی نہیں رہے گا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ شئ کے معدوم ہونیکے بعد اس کے مثل کا حصول کچھ زیادتی نہیں ہے جیسے مثلاً جسم کی سیاہی میں۔

تشریح حضرت امام الحرمینؒ شافعی ہونیکے باوجود ایمان میں کمی بیشی کے قائل نہیں ہیں انھوں نے ان آیات کا جواب جو ایمان کی زیادتی پر دال ہیں یہ دیا کہ ایمان پر مداومت اور اس پر استمرار کو ایمان میں اضافہ ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ ان مجیب کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم عرض ہے اور عرض کی بقاء بغیر تجددِ امثال کے ہوتی نہیں کیونکہ اشاعرہ کا یہی خیال ہے کہ اعراض کی بقاء محال ہے لہٰذا تجددِ امثال کے طریقہ پر ایمان کی بقاء کو زیادتی سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ شارح اس جواب پر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ایمان کی بقاء تجددِ امثال کے طریقہ پر مانیں تو ایک شئ کے فنا ہونیکے بعد جو اس کا مثل آیا وہ زیادہ کہاں ہوتا ہے بلکہ اول کے مثل ہوتا ہے جیسے جسم جوہر ہے اور اس کی سیاہی عرض ہے اور اس سیاہی کی بقاء تجددِ امثال کے طریقہ پر ہے مگر نفس سیاہی میں اضافہ کچھ نہیں ہوتا بلکہ وہی سیاہی جوں کی توں رہتی ہے تو یہی حال ایمان کا ہوگا کہ جوں کا توں رہے گا اضافہ کہاں سے اسلئے جواب درست نہیں

ہے۔ مگر شارح کا اعتراض غلط ہے چونکہ یہاں گفتگو بحث فلسفی میں نہیں بلکہ امر شرعی میں ہے اور اگر ایمان کی بقاء تجدد امثال کے طریقہ پر مانی جائے تو جو تصدیق وجود خارجی کے اعتبار سے ختم ہو گئی وہ شرعی حکم کے اعتبار سے باقی ہے اور تمام حسنات وسیئات کا یہی حال یہاں ہوتا ہے، تو جب شرعاً پہلی تصدیق باقی رہی اور دوسری اس کی جگہ آگئی تو اس کو اضافہ کہنے میں کیا مضائقہ ہے اسلئے شارح کا اعتراض محل تامل ہے۔

تنبیہ(۱):۔ بالفاظ دیگر شارح کی خدمت میں یوں بھی عرض کیا جاسکتا ہے کہ مجیبؒ کی مراد وہ نہیں ہے جو آپنے سمجھی، بلکہ ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایمان پر ثبات ایک امر معنوی ہے جس کا عقل اعتبار کرتی ہے عرض نہیں ہے کہ آپ کا وارد فرمودہ اعتراض اس پر وارد ہو۔

تنبیہ(۲):۔ مجیب کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق عرض ہے اس پر مداومت کیوجہ سے بطریق تجدد امثال تصدیق کے اعداد کثیرہ کا تحقق ظاہر ہے کیونکہ استمرار سے تجدد امثال کا حصول ہوتا ہوگا اور ہر وقت میں تصدیق کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ یہ اتنا بہترین جواب ہے جس سے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں مثلاً کسی کا ایمان انبیاء کے ایمان کے برابر نہیں ہوسکتا، اسلئے کہ انبیاء کی تصدیق میں ایسا استمرار ہے کہ ایک لحظ کیلئے بھی غفلت نہیں ہوتی کیونکہ وہ معصوم ہیں اور دوسرے لوگ چونکہ معصوم نہیں اسلئے کبھی علی حسب الاحوال غفلت طاری ہو جاتی ہے اسلئے انبیاء کا ایمان اکثر وازید بھی ہے اکمل واقوی بھی ہے پھر حسب الاحوال یہی تقریر دوسروں کے ایمان میں بھی جاری ہوگی۔

تنبیہ(۳):۔ امام الحرمین دو شخصوں کا لقب ہے، ان میں سے ایک حنفی المسلک ہیں اور ایک شافعی المسلک، جو حنفی ہیں وہ امام ابو المظفر یوسف القاضی الجرجانی ہیں، اور جو شافعی ہیں وہ ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف ضیاء الدین ہیں جو نیساپور میں شافعیہ کے رئیس تھے۔ ولادت ماہ محرم ۴۱۹ھ میں ہے اور وفات ۴۷۸ھ میں ہے یہ مکہ میں چار سال رہے اور وہاں تدریس وافتاء کا کام انجام دیا اس وجہ سے امام الحرمین کے لقب سے ملقب ہوئے اور یہاں یہی مجیب ہیں۔

وقيل المرادُ زيادة ثمرتہ، واشراقُ نورہ وضیائہ فی القلب فانہ یزید بالاعمال وینقص بالمعاصی۔

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ مراد ایمان کے ثمرہ کا زیادہ ہونا ہے اور اس کے نور اور چمک کا روشن ہونا ہے دل میں اسلئے کہ یہ اعمال سے زیادہ ہوگا اور گناہوں سے کم ہوگا۔

تشریح جو آیات ایمان کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں بعض حضرات نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ اعمال والی طاعات سے ایمان کے ثمرات میں اضافہ ہوتا ہے یعنی قلب میں رقت اور صفائی اور اللہ کا

قرب حاصل ہوتا ہے اور نورِ ایمانی میں اضافہ ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ طاعات سے نورِ ایمانی میں اضافہ ہوگا اور معاصی سے نورِ ایمانی کم ہوتا جائیگا۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ اپنے رسالہ زبدۃ الرسائل میں فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ ابوبکر کی جو تم لوگوں پر فضیلت ہے نماز اور روزوں کی کثرت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے دل میں ایک چیز ہے اسکی وجہ سے فضیلت ہے، تو اس سے مراد وہی ایمانی نور کی چمک کی زیادتی اور اس کے ثمرات کی زیادتی ہے یا بقول امام الحرمین غفلت کا نہ آنا ہے۔

تنبیہ- حضرت شارح نے نور کے بعد ضیاء کو استعمال اسلئے کیا کہ ضیاء نور سے اوکد ہے فرمانِ باری ہے "ہُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَالْقَمَرَ نُوْرًا الخ۔

وَمَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ جُزْءٌ مِنَ الْاِيْمَانِ فَقُبُوْلُهُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ فَرْعُ مَسْاَلَةِ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءًا مِنَ الْاِيْمَانِ۔

ترجمہ اور جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جزءِ ایمان ہونیکی فرع ہے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ دراصل ایمان کی کمی بیشی کا مسئلہ اس پر متفرع ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں جو اعمال کو ایمان کا جزء مانتا ہے وہ کمی بیشی کا قائل ہے اور جو نہیں مانتا وہ کمی بیشی کا قائل نہیں ہے جس کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے کیوں کہ کمی بیشی اعمال میں ہوسکتی ہے، یقین میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی۔

وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ حَقِيْقَةَ التَّصْدِيْقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضُعْفًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ تَصْدِيْقَ اٰحَادِ الْاُمَّةِ لَيْسَ كَتَصْدِيْقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا قَالَ اِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ۔

ترجمہ اور فرمایا بعض محققین نے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ یہ متفاوت ہوتی ہے قوت اور ضعف کے اعتبار سے اس بات کے یقینی ہونیکی وجہ سے کہ افرادِ امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے مثل نہیں ہے۔ اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تاکہ میرا دل مطمئن ہوجائے۔

تشریح قاضی عضد الدینؒ نے مواقف میں فرمایا ہے الحق ان التصدیق یقبل الزیادۃ والنقصان

اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ بعض محققین نے یہ کہا ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے جو جمہور فرماتے ہیں کہ حقیقتِ تصدیق کمی بیشی کو قبول نہیں کرتی بلکہ حقیقتِ تصدیق میں قوت وضعف کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ امت میں سے کسی کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مذکورہ فرمان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔

تنبیہ :- ہم بارہا عرض کرچکے ہیں کہ تصدیق میں باعتبار کیف قوت وضعف ہوتا ہے مگر باعتبار کمیت کمی بیشی نہیں ہوتی اور یہ امر مسلم ہے کہ تمام اہل جنت اور ملائکہ اور انبیاء اور تمام علماء وصلحاء اور فجار نفس ایمان کے ساتھ اتصاف میں برابر ہیں کیونکہ اگر تصدیق بطریق تحقیق حاصل نہیں ہے تو یہ ظن کا مرتبہ ہوگا جو مقام اعتقاد میں مفید نہیں اسلئے کہ اصول مسلم ہے لا عبرۃ بالظن فی الاعتقادیات تو اصل تصدیق کے ساتھ اتصاف میں کچھ تفاوت نہیں البتہ کیف میں تفاوت ہے، کسی کو عین الیقین کا درجہ حاصل ہے اور کسی کو علم الیقین کا اور کسی کو حق الیقین کا اس معنی کے اعتبار سے افراد ملت کا ایمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر نہیں ہوسکتا اور نہ صدیق اکبرؓ کے برابر ہوسکتا۔

وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ جب روح حیوانی تاریکیوں سے پاک ہوجاتی ہے اور انوار ملکیہ سے منور ہوجاتی ہے تو عقل دوہم پر غالب ہوجاتی ہے ورنہ مسئلہ اسکے برعکس ہوتا ہے، اسی وجہ سے میت سے جماد محض ہونیکے باوجود خوف ہونے لگتا ہے، تو انبیاء کے قلوب وعقول اور ایسے ہی صدیقین وصلحاء کے قلوب صاف شفاف ہوجاتے ہیں اسلئے باعتبار کیف فرق کا ہونا امر لابدی ہے مگر ہماری گفتگو کمیت میں ہے اس میں کمی بیشی نہیں ہوتی، اس سلسلہ میں ہماری سابق تقریر ذہن نشین رکھی جائے کہ اگر کمی آجائے تو کفر آجائے اور زیادتی ہوجائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ منجی عن النار ہونے کیلئے کیا مقدار سابق ناکافی ہے۔

تنبیہ :- آیت کی تشریح " وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّ اَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ (الآیۃ) (اور اس وقت کو یاد کرو کہ جب ابراہیمؑ نے کہا اے پروردگار مجھے دکھلادے تو کیسے مردوں کو زندہ کرے گا، فرمایا کیا تو نے یقین نہیں کیا، کہا کیوں نہیں۔ لیکن اس واسطے چاہتا ہوں کہ میرے دل کو تسکین ہوجائے)

خلاصہ یہ ہوا کہ یقین پورا تھا صرف عین الیقین کے خواستگار تھے جو مشاہدہ پر موقوف ہے۔ لہٰذا حسب ارشاد باری حضرت ابراہیمؑ چار جانور لائے ایک مرغ، ایک مور، ایک کوا، ایک کبوتر۔ اور چاروں کو اپنے ساتھ ہلا لیا کہ یہاں رہے اور بلانے سے آنے لگیں پھر چاروں کو ذبح کیا پھر ایک پہاڑ پر چاروں کے سر رکھے ایک پر پر رکھے ایک پر دھڑ رکھے ایک پر پاؤں رکھے۔ پہلے بیچ میں کھڑے ہوکر ایک کو پکارا اس کا سر اٹھ کر ہوا میں کھڑا ہوا پھر دھڑ ملا پھر پر لگے پھر پاؤں، وہ دوڑتا ہوا چلا آیا پھر اسی طرح چاروں آگئے (والتفصیل فی مقام آخر)

بقی ھٰھنا بحث آخر وھو ان بعض القدریۃ ذھب الی ان الایمان ھو المعرفۃ واطبق

علمائنا على فساده ولان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وانما كان ينكر عناداً واستكباراً قال الله تعالىٰ وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايماناً دون الاول۔

ترجمہ: یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی اور وہ یہ ہے کہ بعض قدریہ اس طرف گئے ہیں کہ ایمان معرفت ہے اور ہمارے علماء نے اس کے فساد پر اتفاق کیا ہے اسلئے کہ اہل کتاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسا کہ اپنے بیٹوں کو پر تصدیق کے نہ ہونیکی وجہ سے ان کے کفر کے یقینی ہونیکے باوجود اور اسلئے کہ کفار میں سے کچھ ایسے تھے جو بالیقین حق کو پہچانتے تھے اور عناد و استکبار کیوجہ سے انکار کرتے تھے فرمانِ باری ہے وجحدوا بہا واستیقنتہا انفسہم، تو ضروری ہے فرق بیان کرنا احکام کی معرفت و استیقان کے درمیان اور احکام کی تصدیق اور اعتقاد کے درمیان تاکہ دوسرے کا ایمان ہونا صحیح ہوسکے نہ کہ اول کا۔

تشریح: یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ ایمان کی بحث میں ایک بحث اور باقی رہ گئی وہ بھی پوری ہونی چاہئے اس گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کے سلسلہ میں اہل قبلہ کے پانچ اقوال ہیں۔ (۱) ایمان محض تصدیق قلبی ہے جیسا کہ یہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے (۲) تصدیق و اقرار جس کا بیان ابھی گذرا ہے (۳) تصدیق و اقرار و اعمال جیسا کہ محدثین اور معتزلہ اور خوارج کا مسلک ہے (۴) فقط اقرار، جیسے کرامیہ کا مذہب ہے (۵) ایمان فقط معرفت کا نام ہے، یہ قدریہ کا مذہب ہے۔ پہلے چاروں مذہبوں پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے، قدریہ کا مسلک باقی رہ گیا ہے، انکا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے اس قول کے بطلان پر ہمارے علماء کا اجماع ہے کیونکہ یہود کو بنص قرآنی معرفت حاصل تھی حالانکہ ان کا کفر متعین ہے کیونکہ نفس معرفت بغیر تصدیق کے ناکافی ہے، اور کچھ کفار بھی ایسے تھے کہ انکو معرفت کیا بلکہ یقین حاصل تھا مگر تصدیق نہیں تھی اسلئے ان کو کافر کہا گیا ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ جب بات یوں ہے کہ معرفت و استیقان سے مؤمن نہیں ہوگا اور تصدیق و اعتقاد سے مومن ہوتا ہے تو ان کے معنی کے درمیان فرق کردینا ضروری ہے لہٰذا اب شارح فرق بیان کرنے میں مشغول ہوں گے، لیکن ہماری تمہیدی گفتگو مدنظر رہے تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور مسئلہ صاف و واضح ہو جائیگا کہ یہود معرفت کے باوجود اور کفار مکہ کو معرفت کے باوجود اور آل فرعون کو یقین کے باوجود اور ایسے ہی ابوطالب کو معرفت و یقین کے باوجود کیوں کافر کہا گیا ہے۔ اور کفر کی اقسام اربعہ جو ہم عرض کر چکے ہیں مدنظر رہیں تو کوئی اشکال نہ ہوگا

تنبیہ: ۔ فرمانِ باری ہے الذین آتیناہم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم جنکو ہم نے کتاب دی وہ انکو (نبی علیہ السلام کو) اپنے بیٹوں کیطرح پہچانتے ہیں یعنی اہل کتاب (یہود) آپؐ کے

نسب و قبیلہ و مولد و مسکن و صورت و شکل و اوصاف و احوال سب کو جانتے ہیں جسکی وجہ سے ان کو آپ کا علم اور نبی موعود ہونیکا ایسا یقین ہے جیسے بہت سے لڑکوں میں اپنے بیٹوں کو بلا تأمل و تردد پہچانتے ہیں مگر اس امر کو بعض تو ظاہر کرتے ہیں اور بعض دیدہ و دانستہ امر حق کو چھپاتے ہیں۔

دوسری آیت وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ، اور ان کا انکار کیا حالانکہ ان کا یقین کر چکے تھے اپنے جی میں بے انصافی اور غرور سے یعنی جب فرعون اور آل فرعون کی آنکھیں کھولنے کیلئے وقتاً فوقتاً نشانیاں دکھلائیں گئیں تو کہنے لگے کہ یہ سب جادو ہے حالانکہ ان کے دلوں میں یقین تھا کہ حضرت موسیٰ سچے ہیں اور جو جو نشانی دکھلا رہے ہیں یقیناً خدائی نشان ہے جادو، شعبدہ، اور نظر بندی نہیں مگر محض بے انصافی اور غرور و تکبر سے جان بوجھ کر اپنے ضمیر کے خلاف حق کی تکذیب اور سچائی کا انکار کر رہے تھے۔

وَالمذكور في كلام بعض المشائخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفة۔

ترجمہ اور جو مذکور ہے مشائخ کے کلام میں وہ یہ ہے کہ تصدیق مراد ہے دل کے اتفاق کرنے سے اس چیز پر جو مخبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار سے ثابت ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اسکو تمام عبادات کی جڑ قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے اس لئے کہ معرفت بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے جیسے اس کی نظر کسی جسم پر پڑی تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہوگئی کہ یہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہ وہ بات ہے جسکو بعض محققین نے ذکر کیا ہے یعنی تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے صدق کو مخبر کی جانب منسوب کرے یہاں تک کہ اگر یہ بغیر اختیار کے دل میں واقع ہو جائے تو یہ تصدیق نہیں ہے اگرچہ معرفت ہے۔

تشریح یہاں سے شارح ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بعض مشائخ کے کلام میں مذکور ہے کہ تصدیق کہتے ہیں ربط القلب علی ما علم من اخبار المخبر کو یعنی مخبر نے جو خبر دی ہے نفس کی اس پر تسکین ہو اور اطمینان ہو اور اس کے مقتضاء پر عمل ہو اور رد اور انکار اور عناد و استکبار سے پرہیز ہو یہ تصدیق ہے اور یہ امر کسبی ہے اور امر اختیاری ہے جو مصدق کے اختیار سے حاصل ہوتا ہے،

اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ ثواب امور اختیاریہ پر ہی ملتا ہے تو اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ تصدیق امر کسبی واختیاری ہے، تو اس پر ثواب کا ترتب صحیح ہوگیا اور اس کو ساری عبادات کی بنیاد قرار دینا صحیح ہوگیا۔ رہی معرفت تو وہ بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً کسی جسم پر نگاہ پڑی تو معلوم ہوگیا کہ یہ دیوار ہے یا پتھر ہے یا لال قلعہ ہے۔ خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ تصدیق اور معرفت میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے تصدیق خاص ہے جس میں مصدق کے اختیار کا دخل ہوتا ہے اور معرفت عام ہے کہ بسا اوقات اختیاری ہوتی ہے اور کبھی اضطراری ہوتی ہے اور وہ امور جن پر ثواب کا ترتب ہوتا ہے ان کا اختیاری ہونا ضروری ہے اور اگر وہ امور اضطراراً حاصل ہو جائیں تو ان پر ثواب مرتب نہیں ہوگا۔ صاحب توضیح نے بھی یہی کہا ہے کہ تصدیق کی حقیقت یہ ہے کہ مصدق اپنے اختیار سے مخبر کیطرف صدق کی نسبت کرے، اور اگر صدق کی نسبت دل میں اضطراراً ہو جائے اسکو معرفت تو کہا جا سکتا ہے تصدیق نہیں کہا جا سکتا۔ تو کفار کے قلوب میں جو معرفت اور استیقان حاصل ہوتا ہے وہ اضطراری ہوتا ہے جس میں ان کے اختیار کا دخل نہیں ہوتا اسلئے اس کو ایمان اور تصدیق نہیں کہا جا سکتا۔

سوال:۔ فرشتوں کا علم اور انبیاء کا وہ علم جو بذریعۂ وحی حاصل ہوتا ہے غیر کسبی ہے تو پھر اسکو بھی تصدیق و ایمان نہ کہنا چاہئے؟

جواب (۱):۔ ذرا غور سے کام لیجئے اس کے استماع میں اور تحصیل میں ان کے کسب کا بھی دخل ہے تو ان کو اضطراری کہنا غلط ہوگا۔

جواب (۲):۔ شارح نے تہذیب میں کہا ہے کہ یہ حضرات حصول اول کے بعد دوبارہ اسکو بالکسب تحصیل کے مکلف ہیں

تنبیہ:۔ ربما کے اندر چند لغات ہیں رُبَمَا، رُبَّمَا، رَبَمَا، رَبَّمَا، رَبَتْ، رُبَّتْ، رُبَتْ، رُبْتَ، رُبَّتَ، اور مَا کافہ ہے یعنی اس نے رُبَّ کو جر دینے سے روکدیا اسی وجہ سے ربما کا فعل پر داخل ہونا جائز ہوگیا۔

وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ مِنْ اَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُوْنَ الْاَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِاَنَّا اِذَا تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَشَكَكْنَا فِيْ اَنَّهَا بِالْاِثْبَاتِ اَوِ النَّفْيِ ثُمَّ اُقِيْمَ الْبُرْهَانُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا فَالَّذِيْ يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْاِذْعَانُ وَالْقَبُوْلُ لِتِلْكَ النِّسْبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْحُكْمِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْاِيْقَاعِ۔

ترجمہ اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے اور علم کیفیاتِ نفسانیہ میں سے ہے نہ کہ افعالِ اختیاریہ میں سے اس لئے کہ جب ہم نے دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کیا اور ہم نے شک کیا کہ یہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ تو پھر اس نسبت کے اثبات پر دلیل قائم کی گئی تو جو

چیز ہمکو حاصل ہوگی وہ اذعان ہے اور اس نسبت کو قبول کرلینا ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کے معنیٰ ہیں

تشریح ماقبل میں بعض محققین نے تصدیق اور معرفت کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ثابت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ تصدیق امر اختیاری اور کسبی ہے شارح کو اس پر اعتراض ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں واضح کیا جاچکا ہے کہ تصدیقِ ایمانی اور تصدیق منطقی دونوں متحد ہیں اور یہ بھی مسلّم ہے کہ تصدیق منطقی علم ہے صاحب سلّم نے کہا ہے وھما نوعان متباینان من الادراک، تو جب تصدیق منطقی علم ٹھہری تو یہ بھی مسلّم ہے کہ علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے اور نفسانی کیفیت اس حقیقت کو کہا جاتا ہے جس کا قیام ایسی ذات کے ساتھ ہو جس میں نفس و روح ہو مثلاً اس میں حیات، وقدرت و ارادہ وغیرہ ہو بہر حال کیفیت عرض کی الگ ایک قسم ہے اور فعل عرض کی دوسری قسم ہے اسی وجہ سے آپ معقولات عشر میں کیف کو الگ پاؤ گے اور فعل کو الگ اور ادھر قاعدہ یہ مقرر ہے کہ عرض کی انواع میں آپس میں تباین ہے ان میں سے بعض بعض پر صادق نہیں آسکتی جب اصول یہ ہے کہ تو معلوم ہوا کہ وہ تصدیق جو کیف ہے فعل نہیں ہوسکتا لہٰذا تصدیق کو فعل اختیاری کہنا اور معرفت کو اس سے عام کہنا غلط ہوگیا۔ لانا اذا تصورنا الخ سے اس پر دلیل پیش کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے مثلاً حدوث اور عالم کے درمیان کی نسبت کا بغیر اثبات ونفی کے تصور کیا پھر ہمیں شک ہوا کہ یہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ پھر ہم نے اس کے اوپر دلائل قائم کر کے جان لیا کہ یہ نسبت اثباتی ہے اور عالم حادث ہی ہے تو دلائل قائم ہونے کے بعد جو چیز ہمیں حاصل ہوتی ہے اسی کو اذعان کہتے ہیں اور اسی کو قبول النفس لتلک النسبۃ کہتے ہیں۔ اور اسی کو حکم اور اسی کو تصدیق اور اسی کو اثبات اور اسی کو ایقاع کہتے ہیں۔ بہر حال نام مختلف ہیں مگر اسماء کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اعتبار اس کا ہوگا کہ اس کو علم کہتے ہیں جو کیفیت ہے اور اسی کیفیت کو اذعان اور قبول کہتے ہیں۔ ادھر تمام مناطقہ اور فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ جو علم برہان و دلیل سے حاصل ہوتا ہے خواہ اس کو اذعان کہو یا کچھ اور، یہ اضطراری ہوتا ہے اختیاری نہیں ہوتا لہٰذا پھر بعض محققین کا تصدیق کو اختیاری کہنا غلط ہوگا۔

نعم تحصیل تلک الکیفیۃ یکون بالاختیار فی مباشرۃ الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلک وبھذا الاعتبار یقع التکلیف بالایمان وکان ھذا ھو المراد بکونہ کسبیاً اختیاریاً۔

ترجمہ ہاں اس کیفیت کی تحصیل اختیار سے ہوتی ہے اسباب کے استعمال کرنے میں اور نظر وفکر کو کام میں لانے میں اور موانع کو اٹھانے میں اور اس کے مثل میں اور اس اعتبار سے واقع ہوگا ایمان کا مکلف بنانا اور گویا کہ یہی مراد ہے اس کے کسبی اختیاری ہونے کی۔

تشریح یہاں سے شارحؒ اپنے کئے ہوئے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ تصدیق تو اضطراری ہے مگر اس کی تحصیل کے اسباب اختیاری ہیں لہٰذا مبدأ کا اعتبار کرتے ہوئے اسکو اختیاری شمار کرتے ہوئے اس کا مکلف بنادیا گیا پھر خود ہی فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے اسکو کسبی اور اختیاری کہا ہے ان کی مراد بھی یہی ہوگی یعنی انھوں نے مبادی کے اعتبار سے اسکو کسبی اور اختیاری قرار دیا ہے۔

فی مباشرۃ الاسباب الخ۔ حرف جار اختیار کے متعلق ہے اور اسباب سے مراد صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب ہے، اور صرف النظر سے مراد قوت عاقلہ کو تحصیل تصدیق کی جانب متوجہ کرنا ہے رفع الموانع سے دیگر جانبوں سے بے التفاتی ہو جائے۔ تاکہ ہمہ تن مقصود کی جانب توجہ مبذول ہو جائے۔ و نحو ذٰلک سے اشکال اربعہ کی شرائط انتاج کی رعایت کی جانب اشارہ ہے۔

تنبیہ:۔ شارح اس بات کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں کہ تصدیق ایمانی اور منطقی ایک ہیں اس پر اعتراض ہو، اور ہم ماقبل میں کہہ چکے ہیں کہ یہ دونوں متحد نہیں بلکہ تصدیق منطقی علم کی قسم ہے اور تصدیق ایمانی یہ فعل ہے نہ کہ کیف لہٰذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا، مگر شارح کو ضد ہے اور اپنی تمام کتابوں میں ان کے اتحاد کے پیچھے تلے ہوئے ہیں حالانکہ کتب منطق سے بداہتہً جو بات ثابت ہوتی ہے وہ اس کے خلاف ہے فتدبر۔

وَلا یکفی فی حصول التصدیق المعرفۃ لانھا قد تکون بدون ذٰلک نعم یلزم ان تکون المعرفۃ الیقینیۃ المکتسبۃ بالاختیار تصدیقاً ولا باس بذٰلک لانہ ح یحصل المعنی الذی یعبّر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن ولیس الایمان والتصدیق سوی ذٰلک وحصولہ للکفار المعاندین المنکرین ممنوع وعلی تقدیر الحصول فتکفیرھم بانکارھم باللسان واصرارھم علی العناد والاستکبار وما ھو من علامات التکذیب والانکار۔

ترجمہ اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں اسلئے کہ معرفت کبھی بغیر اس کے حاصل ہو جاتی ہے، ہاں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جسکو اختیار سے حاصل کیا جائے تصدیق ہو جائیگی اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت میں وہ معنیٰ حاصل ہو جائیں گے جسکو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان و تصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو معاندین و منکرین ہیں ممنوع ہے اور حصول کی تقدیر پر انکی تکفیر ان کے زبانی انکار اور ان کے عناد و استکبار پر اصرار کیوجہ سے ہوگی اور ان چیزوں پر اصرار کیوجہ سے ہوگی جو تکذیب اور انکار کی علامتیں ہیں۔

تشریح جب شارح سابق جھگڑے سے فارغ ہو گئے تو اب فرماتے ہیں کہ تصدیق کے لئے محض معرفت کافی نہیں اسلئے کہ معرفت بسا اوقات اضطراراً حاصل ہو جاتی ہے مثلاً پیغمبر سے کوئی

معجزہ دیکھ لیا معرفت حاصل ہوگئی مگر کسب و اختیار نہیں پایا گیا اسلئے اس معرفت کی بنیاد پر اس کو مؤمن نہیں کہا جائیگا۔

سوال :۔ اچھا بتائیے اگر کسی کو معرفت اختیار سے حاصل ہو تو وہ مؤمن ہے یا نہیں؟
شارح نے جواب دیا کہ جب معرفت یقینیہ کسب و اختیار سے حاصل ہوگئی اور تسلیم و انقیاد اس کے ساتھ پایا گیا تو یہ تصدیق ہے خواہ تم اس کو معرفت کہو یا تصدیق بات ایک ہی ہے کیونکہ مقصودِ اصلی گرویدن یعنی تسلیم و انقیاد کا تحقق ہے سو وہ ہوگیا لہٰذا یہ ایمان ہے۔

سوال :۔ ایسی معرفت تو کفار کو بھی حاصل ہو جاتی ہے؟

جواب :۔ غلط ہے تسلیم و انقیاد مقصود ہے جو تصدیق کے لئے ضروری ہے۔ جواب تو ہوگیا مگر شارح پھر فرماتے ہیں کہ اگر بالفرض تصدیق مان بھی لیں تو علامات تکذیب اور عناد و استکبار موجود ہے جو تصدیق کے منافی ہے اسلئے انکی تکفیر کی جائے گی۔

وَالایمان والاسلام واحدٌ لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبولِ الاحكام والاذعان بها وذٰلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قولهٗ تعالےٰ فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لايصح فى الشرع ان يحكم على احدٍ بانهٗ مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعنى بوحدتهما سوىٰ ذٰلك۔

ترجمہ اور ایمان اور اسلام ایک ہیں اسلئے کہ اسلام وہ خضوع و انقیاد ہے احکام کو قبول اور احکام کے اذعان کے معنیٰ میں اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس تفصیل کے مطابق جو گذر گئی اور فرمانِ باری فاخرجنا اس کا مؤید ہے اور حاصل کلام شریعت میں یہ بات صحیح نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگا دیا جائے کہ یہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم اور مؤمن نہیں ہے اور ہم اس کے علاوہ ان دونوں کی وحدت سے کچھ اور مراد نہیں لیتے۔

تشریح حضرت مصنفؒ نے فرمایا کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں، پھر شارح نے اسکی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلام خضوع و انقیاد کو کہتے ہیں اور یہی حقیقت تصدیق کی بھی ہے جس سے معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام میں نسبت تساوی ہے۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ہماری مراد ایمان و اسلام کی وحدت سے یہ ہے کہ شریعت میں کسی شخص پر یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے، یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے۔ شارح نے ان دونوں کا اتحاد ثابت کرنیکے لئے ایک آیت سے استدلال کیا ہے کہ

آیت میں مؤمنین اور مسلمین کا مصداق ایک ہے آیت یہ ہے فاخرجنا من کان فیھا من المؤمنین فما وجدنا فیھا غیر بیت من المسلمین، پھر بچا نکالا ہم نے جو تھا وہاں ایمان والا پھر نہ پایا ہم نے اس جگہ مسلمانوں کے ایک گھر کے سوا۔" یعنی اللہ تعالیٰ نے قوم لوط کی سزا کیواسطے فرشتے بھیجے تاکہ ان کو برباد کر کے ہلاک کر دیں اور اس بستی میں صرف ایک حضرت لوطؑ کا گھرانا مسلمان گھرانا تھا اس کو اللہ نے عذاب سے بچالیا باقی سب تباہ کر دیئے گئے تو اسی ایک گھرانے کو مومنین سے اور مسلمین سے تعبیر کیا گیا ہے جس سے ان دونوں کا اتحاد ثابت ہے۔

تنبیہ:۔ خضوع کے معنی عاجزی کرنا اور فروتنی کرنا، انقیاد کے معنی متابعت اور پیروی کرنا۔ پھر شارح نے خضوع و انقیاد کی تفسیر اذعان اور قبول احکام سے فرمائی ہے جس سے ان دونوں کا اتحاد ثابت ہو گیا۔

وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكمًا فلا تغاير ان۔

ترجمہ اور شارح کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے ان دونوں کے عدم تغایر سے یہ مراد لی ہے کہ انمیں سے ایک دوسرے سے منفک (علیحدہ) نہیں ہوتا مفہوم کے اعتبار سے اتحاد کا ارادہ نہیں کیا ہے جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان اللہ کی تصدیق ہے ان احکام کے بارے میں جو اس نے اپنے اوامر اور نواہی کے متعلق خبر دی اور اس کی الوہیت کا انقیاد اور خضوع ہے اور یہ (انقیاد و خضوع) امر اور نہی کو قبول کئے بغیر محقق نہیں ہوگا تو حکم کے اعتبار سے ایمان اسلام سے منفک نہیں ہے لہٰذا ان دونوں میں تغائر نہیں ہے۔

تشریح شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مشائخ نے جہاں ایمان اور اسلام میں نسبت تساوی (اتحاد) ثابت کی ہے ان کی مراد اس اتحاد سے اتحاد لغوی نہیں ورنہ ظاہر ہے کہ لغوی اعتبار سے دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے بلکہ انکی مراد اتحاد سے اتحاد اصطلاحی ہے جو متکلمین کے نزدیک اصطلاح مقرر ہے کہ غیرین کے درمیان انفکاک درست ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان حکم شرعی کے اعتبار سے انفکاک نہیں ہے اسی عدم انفکاک کو اتحاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر شارح بطور دلیل کے صاحب کفایہ کا فرمان پیش کرتے ہیں انھوں نے کفایہ میں کہا ہے کہ اللہ کے اوامر اور نواہی کی تصدیق ایمان اور اس کی الوہیت (معبودیت) کے سامنے انقیاد اور خضوع کو اسلام کہتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب تک امر و نہی کی تسلیم اور قبول کا تحقق نہ ہوگا تو انقیاد و خضوع کہاں سے آئیگا۔ لہٰذا اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ ان دونوں میں عدم انفکاک اور عدم تغایر ہے،

کیونکہ تغایر انفکاک کی فرع ہے اور انفکاک ہے نہیں تو تغایر بھی نہ ہوگا۔ خلاصۂ کلام جب اسلام انقیاد مذکور کے معنیٰ میں ہوگا تو ان دونوں کا اتحاد ظاہر ہے۔

تنبیہ :۔ اوامر و نواھی تو از قبیل انشاء ہے پھر انکو صاحب کفایہ نے خبر کیسے کہدیا؟

جواب (۱) :۔ اوامر و نواھی سے مراد احکام مرسلہ ہیں جن کا مخبر بہ ہونا ظاہر ہے۔ **جواب (۲)** :۔ کبھی متضمن بول کر متضمَّن مراد لیا جاتا ہے اور حکم دینا اس بات کو متضمن ہے کہ یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ واجب ہے اور نہی میں یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ حرام ہے۔ **جواب (۳)** :۔ اور امر و نواھی سے مراد کل مامورات دینیات ہیں انکا خبر ہونا ظاہر ہے۔

ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من امن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن، فان اثبت لاحدهما حكماً ليس بثابت الاخر فيها والا فقد ظهر بطلان قوله۔

ترجمہ اور جو ان دونوں کے درمیان تغایر کو ثابت کرے تو اس سے کہا جائیگا کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو ایمان لایا اور اسلام نہیں لایا، یا اسلام لایا اور ایمان نہیں لایا، تو اگر وہ ان دونوں میں سے ایک کیلئے ایسا حکم ثابت کردے جو دوسرے کیلئے ثابت نہیں تو ٹھیک ہے ورنہ اسکے قول کا بطلان ظاہر ہو جائیگا۔

تشریح یہ بھی صاحب کفایہؒ ہی کا کلام ہے، فرماتے ہیں کہ ہم نے ان دونوں کے درمیان اتحاد ثابت کیا ہے لیکن اگر کوئی ہماری اس بات کو نہ مانے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ثابت کرنیکے درپے ہے تو ہم اس سے سوال کرینگے کہ حضور! یہ بتائیے کہ ایسے شخص کا کیا حکم ہے جو مؤمن ہے مسلم نہیں، یا مسلم ہے مؤمن نہیں تو اگر وہ اس کا الگ الگ حکم ثابت کردے تو ٹھیک اس کی بات مانی جاسکتی ہے مگر وہ الگ الگ حکم ثابت نہیں کرسکتا جب الگ الگ حکم ثابت نہ ہوسکا تو ہماری بات ثابت ہوگئی کہ دونوں میں اتحاد ہے اور اس کا یہ قول باطل ثابت ہوا کہ دونوں میں تغایر ہے۔ اب صاحب کفایہ کا کلام ختم ہوگیا۔

حاشیۂ رمضان آفندی میں بطلان قولہ کے بعد ای کلام الکفایۃ لکھا ہے یہ بالکل غلط اور بے جوڑ ہے۔ فتدبر۔

فان قيل قوله تعالىٰ قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فرمان باری تعالیٰ "قالت الاعراب آمنا الخ" صریح ہے بغیر ایمان کے

اسلام کے محقق ہونے میں۔ تو ہم جواب دینگے کہ مراد یہ ہے کہ وہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائیگا، اور اسلام آیت میں انقیادِ ظاہری کے معنیٰ میں ہے بغیر انقیاد باطن کے یہ باب ایمان میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمۂ شہادت کا تلفظ ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات ایمان واسلام کے درمیان تغایر ثابت کرتے ہیں وہ اس آیت سے استدلال کرسکتے ہیں جو مذکور ہے اسلئے کہ اس میں اعراب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام ثابت کیا گیا ہے لہٰذا دونوں کے درمیان انفکاک ثابت ہو کر تغایر ثابت ہوگیا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اس کا جواب موجود ہے کہ ہم ایمانِ شرعی کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے اقرار لسانی بغیر تصدیقِ قلبی کے ایمان نہیں ہے ایسے ہی انقیاد ظاہری بغیر انقیاد باطنی کے اسلام نہیں ہے اور آیتِ مذکورہ میں اسلام سے اسلام لغوی یعنی انقیاد ظاہری مراد ہے جو ہمارے موضوعِ سخن سے خارج ہے درحقیقت یہ اعراب اسلام نہیں لائے تھے بلکہ زمانۂ قحط میں بطریقِ نفاق عطیات کے لالچ سے شہادتین کا تکلم کرتے ہوئے مدینہ منورہ حاضر ہوئے تھے اور ساتھ ہی ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احسان بھی جتا رہے تھے کہ ہم مع اپنے اہل وعیال کے ہجرت کرکے آپ کے پاس آگئے ہیں اور ہم نے عرب کیطرح آپ سے کوئی جنگ نہیں کی ہے۔ بہرحال آیت سے استدلال تام نہیں ہے

فان قيل قوله عليه السّلام ان تشهد ان لا إله إلا الله وانّ محمداً رسول الله وتقيم الصلوٰة وتؤتي الزكوٰة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر اس کیطرف راستہ کی طاقت ہو۔ (یہ فرمانِ نبویؐ) اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی۔

تشریح آنحضرتؐ نے مذکورہ الفاظ میں جواب مرحمت فرمایا مگر جواب میں جتنی چیزیں مذکور ہیں سب اعمال سے متعلق ہیں (۱) شہادت، اس کا تعلق زبان سے ہے (۲) نماز پڑھنا (۳) زکوٰۃ دینا (۴) روزہ رکھنا (۵) حج کرنا۔ اس ارشادِ نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی حقیقت اعمال ہیں اور ایمان کی حقیقت کے بارے میں آپ بار بار فرماتے رہے ہیں کہ تصدیقِ قلبی ہے لہٰذا اب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان اور اسلام میں تغایر ہے نہ کہ اتحاد۔

تنبیہ: ۔ حج کے تفصیلی مسائل کتب فقہ میں اقسام استطاعت اصول فقہ اور اقامت وغیرہ کی بحث تفسیر بیضاوی میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوٰة وايتاء الزكوٰة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق۔

ترجمہ تو ہم جواب دینگے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قوم سے فرمایا تھا کہ جو بطریق وفد آپؐ کے پاس آئے تھے، کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہٗ پر ایمان لانا کیا ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اسکے رسول ہی زیادہ جانتے ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا: کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ تم مال غنیمت میں سے خُمس دیا کرو اور جیسا کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ ایمان کی ستّر اور کچھ شاخیں ہیں ان میں سب سے اعلیٰ لا الہ الا اللہ کہنا اور ان میں سب سے ادنیٰ راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے۔

تشریح معترض نے پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ایمان اور اسلام کے درمیان تغایر ثابت کیا تھا۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیوں کہ یہاں اسلام کی حقیقت بتانا مقصود نہیں بلکہ اس کی علامات اور اس کے ثمرات اور ایمانی اور اسلامی کام بتانا مقصود ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں تقریبًا یہی ارشاد فرمایا اور تیسری حدیث میں صاف فرمادیا کہ ایمان کی کچھ شاخیں ہیں یعنی یہ ایمان کے کام اور اس کے ثمرات اور اس کی علامتیں ہیں نفس حقیقت بتانا مقصود نہیں ہے اس لئے اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

تنبیہ (۱) :۔ ہم تمہاری گفتگو میں ایمان واسلام کے درمیان نسبت کے متعلق تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔

تنبیہ (۲) :۔ دوسری حدیث اِقامَ ماضی کا صیغہ نہیں بلکہ افعال کا مصدر ہے، تاء کو حذف کر دیا گیا بوقت اضافت اس کا حذف جائز ہے۔ مَغْنَمْ: کفار سے جو مال غنیمت حاصل ہو اس کا خمس (⅕) نکال کر باقی چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیئے جاتے ہیں اور خمس کے احکام اور تقسیم وغیرہ کی ساری تفصیلات ہدایہ جلد ثانی کتاب السیر میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

تنبیہ (۳) :۔ بِضعٌ کا اطلاق تین اور دس کے درمیان ہوتا ہے پھر کوئی اس کی تفسیر نُو سے کرتا ہے جیسے

فرار سے منقول ہے اور وَ لبث فی السجن بضع سنین، سے استدلال کرتے ہوئے بعض مفسرین نے قول فرار کو ترجیح دی ہے۔ اور کسی نے اس کی تفسیر ساتؔ سے کی ہے اور بھی اس میں متعدد اقوال ہیں اور بعض روایات میں ایمان کی شاخیں اربعٌ وسبعون، اور بعض میں ست وسبعون، اور بعض میں سبع وسبعون وارد ہوئی ہیں۔
شعبۃ، اصل میں درخت کی شاخ کو کہتے ہیں اور ہر اصل کی فرع کو، اور یہاں اس سے مراد خصلت حمیدہ ہے یعنی الایمان ذو خصالٍ متعددۃٍ۔

تنبیہ(۳): بہت سے حضرات نے شعب ایمانی کو شمار کیا ہے مگر ان میں سب سے اقرب طریقہ ابن حبان کا شمار کیا گیا ہے انھوں نے ستہتر شاخیں شمار کرائی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں (۱) ایمان باللہ (۲) ایمان بصفات اللہ۔ (۳) اللہ کے علاوہ سب کا حادث ہونا (۴) اس کے فرشتوں پر ایمان لانا (۵) اس کی کتابوں پر ایمان لانا (۶) اس کے رسولوں پر ایمان لانا (۷) تقدیر پر ایمان لانا (۸) یوم آخرت پر ایمان لانا (۹) اللہ کی محبت کرنا (۱۰) حُب فی اللہ (۱۱) البغض فی اللہ (۱۲) نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی محبت کرنا (۱۳) آپکی تعظیم کا اعتقاد رکھنا جس میں آپؐ پر درود اور آپ کی سنن کا اتباع بھی داخل ہے (۱۴) اخلاص ترک ریاء اور نفاق اس کے تحت میں داخل ہے (۱۵) توبہ، (۱۶) خوف (۱۷) رجاء (۱۸) شکر (۱۹) وعدہ پورا کرنا (۲۰) صبر کرنا (۲۱) رضا بالقضاء (۲۲) حیاء (۲۳) توکل (۲۴) رحمت (۲۵) تواضع۔ اور بڑوں کا احترام اور چھوٹوں پر شفقت اسی میں داخل ہیں (۲۶) ترک حسد (۲۷) ترک کینہ۔ (۲۸) ترک غضب (۲۹) اقرار توحید (۳۰) قرآن کی تلاوت (۳۱) علم سیکھنا (۳۲) تعلیم علم (۳۳) دعاء۔ (۳۴) اللہ کا ذکر، استغفار اسی میں داخل ہے۔ (۳۵) نجاستوں سے طہارت (۳۶) ستر عورت (۳۷) فرض نمازیں (۳۸) نفل نماز (۳۹) زکوٰۃ (۴۰) نفلی صدقہ (۴۱) فک رقاب (۴۲) جود و سخاوت (۴۳) صیام فرض (۴۴) صیام النفل (۴۵) اعتکاف (۴۶) شب قدر کی جستجو (۴۷) حج (۴۸) عمرہ کرنا (۴۹) طواف کرنا (۵۰) دین کی حفاظت کیلئے فرار، اسی میں ہجرت بھی داخل ہے (۵۱) نذر پوری کرنا (۵۲) تحرّی بالیمین یعنی اسکی شان کا اہتمام رکھنا (۵۳) کفارات کو ادا کرنا (۵۴) نکاح کے ذریعہ پاکدامنی حاصل کرنا (۵۵) اہل وعیال کے حقوق کو ادا کرنا (۵۶) والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرنا، انکی نافرمانی سے بچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ (۵۷) اولاد کی تربیت (۵۸) صلہ رحمی (۵۹) آقا کی اطاعت (۶۰) غلام پر رحم کرنا (۶۱) بوقت امارت عدل سے کام لینا (۶۲) جماعت کی پیروی کرنا (۶۳) اولی الامر کی اطاعت کرنا، یعنی احکام کی (۶۴) لوگوں کے درمیان صلح کرا دینا (۶۵) خوارج کا قتل کرنا بھی ایمان میں داخل ہے (۶۶) امور خیر میں اعانت کرنا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی اس میں داخل ہے (۶۷) حدود کو قائم کرنا (۶۸) جہاد (۶۹) امانت کو ادا کرنا، خمس بھی اسی میں داخل ہے (۷۰) اور جہاں مال خرچ کرنیکا موقع ہو وہاں خرچ کرنا۔ تبذیر اور اسراف کو چھوڑ دینا بھی اسی میں داخل ہے (۷۱) سلام کا جواب دینا (۷۲) چھینکنے والے کا جواب دینا (۷۳) لوگوں سے ضرر اور نقصان کو دور کرنا (۷۴) لہو سے بچنا (۷۵) تکلیف دہ چیز کا راستہ سے ہٹا دینا۔ (مرقات ص۱ج۱)

نیز فتح الباری ص۵۲ ج۱ میں بہت نفیس انداز میں اس پر بحث کی گئی ہے۔

تنبیہ (۵) :- ادناھا- ادنیٰ اسم تفضیل ہے، الف واؤ سے بدلا ہوا ہے جس کا قاعدہ ہم تنقیح الافکار میں تفصیل سے عرض کر چکے ہیں۔ لفظ ادنیٰ کبھی اقل کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اصغر کی پہلی صورت میں یہ اکثر کا مقابل ہوگا اور دوسری صورت میں اکبر کا، اور کبھی ادنیٰ اصغر، ارذل کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ اعلیٰ اور افضل کا مقابل ہوتا ہے اور کبھی ادنیٰ اقرب کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ ابعد کا مقابل ہوگا اور کبھی اول کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے تو پھر یہ آخر کا مقابل ہوگا اور حدیث میں لفظ ادنیٰ افضل کے مقابلہ میں ہے اسلئے یہاں ادنیٰ قلیل المرتبت کے معنیٰ میں ہے، اور حدیث کی مراد ایمان کا اس کے ثمرات پر اطلاق ہے حصر مقصود نہیں ہے بلکہ ثمرات کی تکثیر کی جانب اشارہ ہے یا انواع ثمرات کا حصر مراد ہے نہ کہ اس کی جزئیات کا۔ فتدبر۔

وَاذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقًا لتحقق الايمان عنه ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالىٰ لانه ان كان للشك فهو كفر لامحالة وان كان للتاديب واحالة الامور الى مشية الله تعالىٰ او للشك في العاقبة والمآل في الآن والحال او للتبرك بذكر الله او للتبرء عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك۔

ترجمہ اور جبکہ پایا جائے بندہ کی جانب سے تصدیق اور اقرار تو صحیح ہے اس کے لئے کہ وہ یوں کہے: "انا مومن حقا" اس کے ایمان کے متحقق ہونیکی وجہ سے اور یہ مناسب نہیں کہ وہ یوں کہے میں انشاء اللہ مومن ہوں، اسلئے کہ یہ (انشاء اللہ کہنا) اگر شک کے لئے ہے تو یہ یقیناً کفر ہے اور اگر بربنائے تادیب اور امور کے احالہ کے لئے ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کی جانب یا انجام اور مآل میں شک کیوجہ سے نہ کہ اب اور فی الحال شک کیوجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنیکے لئے یا اپنے نفس کے تزکیہ کی برارت حاصل کرنے کیلئے اور خود پسندی کی برارت کے لئے تو افضل اس کا ترک ہی ہے اس لئے کہ یہ شک کا وہم پیدا کرتا ہے

تشریح حنفیہ اور شوافع کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ جب بندہ کو تصدیق قلبی حاصل ہوگئی اور اقرار لسانی حاصل ہے تو اب وہ بلاشک وشبہ مومن ہے لیکن اسکو انا مومن حقا کہنا کیسا ہے یعنی میں یقیناً بلاشک وشبہ کے مؤمن ہوں، اس کا کیا حکم ہے۔

تو شوافع کہتے ہیں کہ اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ انا مؤمن انشاء اللہ کہے اس لئے کہ ایسا کہنے میں (۱) اپنی تعریف کا ترک ہے (۲) اللہ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضہ ہے (۳) خاتمہ کا حال معلوم نہیں (۴) امام

عزالیؒ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں کہ چند دلائل سے استثناء درست ہے یعنی ہر حال میں اللہ کے ساتھ تأدب کی رعایت اسی میں ہے، نیز جملہ امور کو اللہ کے حوالہ کر دینا مناسب ہے۔ نیز فرمان باریؒ ولا تقولن لشیءٍ انی فاعلٌ ذٰلک غداً الا ان یشاء اللہ کا یہی تقاضہ ہے۔ نیز فرمان باری" لتدخلن المسجد الحرام ان شاء اللہ امنین، اگرچہ دخول یقینی ہے پھر بھی ان شاء اللہ کہا گیا ہے، اس کا بھی یہی تقاضہ ہے نیز جب آنحضرتؐ مقابر میں تشریف لے جاتے تو فرماتے تھے السلام علیکم دار قوم مؤمنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون" حالانکہ لحوق یقینی ہے مگر ادب کا لحاظ ہے اس کا بھی تقاضہ یہی ہے۔ نیز شوافع نے کہا کہ بندہ بڑے خطرات کے گرداب میں پھنسا ہوا ہے سوء خاتمہ کا بھی اندیشہ ہے ابلیس کا ارتداد اور بلعم بن باعور کا ارتداد، برصیصا راہب کا ارتداد اور امیہ ابن الصلت کا ارتداد عالی مرتبت ہونیکے باوجود اس کی واضح دلیل ہے اور حضرات صحابۂ کرامؓ اور اسلاف امت ہر وقت خطرہ محسوس کرکے استغفار کرتے اور روتے تھے اور سلب ایمان سے خائف رہتے تھے یہ تمام وجوہ مذکورہ اس امر پر دال ہیں کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا چاہئے اور یہی مستحب ہے۔ یہ شوافع کی تقریر ختم ہوگئی۔

حنفیہ نے کہا کہ بندہ کو انا مؤمن حقا کہنا چاہئے اور استثناء مناسب نہیں۔ خلاف اولیٰ ہے ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں (۱) استثناء جملہ عقود کو باطل کر دیتا ہے جیسا کہ مسلم اصول ہے اب اس سے اندازہ لگائیے بات کہاں پہونچنے کا اندیشہ ہے (۲) حضرت عطاءؒ سے منقول ہے کہ میں نے صحابہ کرام کو پایا وہ یوں کہتے تھے نحن المسلمون والمؤمنون۔ ایک شخص نے انا مومن ان شاء اللہ کہا تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے، اس نے کہا جی ہاں تو آپ نے فرمایا انا مومن حقًا کہو، پھر حضرت ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی" انما المؤمنون الذین اٰمنوا باللہ ورسولہ ثم لم یرتابوا فاولٰئک ھم المومنون حقًا اس سے مطلوب ثابت ہے (۳) اللہ تعالیٰ نے نماز روزہ وغیرہ کے احکام خصوصیت سے اہل اسلام پر لازم کئے ہیں تو جس کو اپنے ایمان میں شک ہوگا تو اس پر کوئی حکم لازم نہ ہوگا (۴) ایک شخص عبداللہ نامی احمد کے پاس گئے اور پوچھا آپ کا کیا نام ہے۔ تو بولے احمد، تو عبداللہ نے کہا کہ آپ انا احمد ان شاء اللہ کہو گے تو انھوں نے کہا نہیں، عبداللہ نے کہا اپنے باپ کے رکھے ہوئے نام میں استثناء نہیں کرتے اور اللہ نے تمہارا نام قرآن میں مؤمن رکھا ہے اس میں استثناء کرتے ہو۔ بحوالہ تفسیر مدارک باختلاف بعض الفاظ۔

(۵) امام ابو حنیفہؒ نے ایک شخص سے پوچھا کہ تم استثناء کو مستحب کہتے ہو اس کی دلیل کیا ہے تو اس نے کہا کہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اتباع کرتا ہوں۔ انھوں نے فرمایا تھا" والذی اطمع ان یغفرلی خطیئتی یوم الدین" امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہاں تو آپ نے ان کا اتباع کر لیا اور" قال اولم تؤمن قال بلیٰ" کے اندر آپ نے ان کا اتباع نہیں کیا۔ حنفیہ کے دلائل ختم ہوئے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اگر ان شاء اللہ شک کیوجہ سے کہتا ہے تو اس کے کفر ہونے میں کوئی شک نہیں اور

اگر بربنارِ تأدب یا اس بنا پر کہتا ہے کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں یا اللہ کے نام کی برکت کی وجہ سے کہتا ہے یا خود پسندی سے اور میاں مٹھو بننے سے بچنے کیلئے کہتا ہے تو اگرچہ یہ کفر نہیں اور اس کے اوپر عدم جواز کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا۔ بہرحال کسی نہ کسی درجہ میں موہم شک ضرور ہے اسلئے اس سے اجتناب ہی اولیٰ ہے۔

قلتُ :۔ یہ اختلافِ فریقین مشہور ہے اور ہر ایک نے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر درحقیقت یہ کوئی اختلاف حقیقی نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے جس نے فی الحال حصولِ معنیٰ ایمان کا لحاظ کیا اس نے "انا مومنٌ حقاً" کو افضل کہا اور جس نے نجات اور ثواب کے ترتب کا لحاظ کیا اس نے انا مومنٌ ان شاء اللہ کو افضل قرار دیا اور اس میں حضرات صحابۂ کرام اور تابعین اور اسلاف سے دونوں قسم کے اقوال منقول ہیں لہٰذا ہر پہلو کی گنجائش ہے بشرطیکہ فی الحال تصدیق میں شک نہ ہو۔

تنبیہ :۔ لا فی الاٰن والحالِ۔ آن مبنی بر فتحہ ہے، آن اس زمانہ کو کہتے ہیں جس میں کلام متکلم واقع ہو اور آن کا مبنی ہونا لام تعریف کو متضمن ہونیکی وجہ سے ہے اور اس پر جو لام داخل ہے یہ لام تعریف نہیں اسلئے کہ لام تعریف کی شرط یہ ہے کہ نکرات پر داخل ہو کر اسکو معرفہ بنادے۔ اور الاٰن بغیر لام کے مستعمل نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ لام کو متضمن ہونیکی وجہ سے مبنی ہے۔

اور حال سے مراد آن کی دونوں طرفیں ہیں یعنی دو زمانوں کے درمیان قدرِ مشترک وقت، یعنی ماضی کی نہایت اور مستقبل کی بدایت کا وقت حال کہلاتا ہے۔ اسی وجہ سے تو بولتے ہیں "زید یصلی الاٰن" حالانکہ نماز کا کچھ حصہ گذر چکا اور کچھ باقی ہے۔ بالفاظ دیگر حال اسکو کہتے ہیں جس کے لفظ کا وجود اس کے معنیٰ کے ایک جزء سے مقارن ہو جیسے زید یکتب الاٰن، تو یکتب مضارع کا صیغہ ہے حال کے معنیٰ میں تو یکتب کے تلفظ کے وقت وجودِ کتابت کے بعض حصہ سے مقارن ہے سب سے نہیں۔ بہرحال اب شارح کی سنئے!

وَلهٰذا قال لا ینبغی دون ان یقول لا یجوز لانہ اذا لم یکن للشك فلا معنیٰ لنفی الجواز کیف وقد ذهب الیہ کثیر من السلف حتی الصحابۃ والتابعین۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے مصنفؒ نے "لا ینبغی" فرمایا ہے "لا یجوز" نہیں فرمایا اس لئے کہ جب شک نہ ہو تو جواز کی نفی کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اس کی جانب بہت سے سلف، یہاں تک کہ صحابہؓ اور تابعین گئے ہیں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے یوں کہا ہے کہ اس کا ترک اولیٰ ہے، ہم نے ترک کو واجب نہیں کہا۔ اس کی ترجمانی کیلئے مصنفؒ نے لایجوز کے بجائے لاینبغی فرمایا ہے کیونکہ جب قائل کا

مقصد شک نہ ہو بلکہ امور مذکورہ سابقہ میں سے کوئی ہو تو اسکو ناجائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی جبکہ بہت سے اسلاف سے یہ منقول ہے یہاں تک کہ صحابہؓ اور تابعین سے بھی منقول ہے۔

تنبیہ (۱):۔ حاشیۂ رمضان آفندی میں ہے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ایسے ہی کہا کرتے تھے یعنی "انا مؤمن ان شاء اللہ" شرح احیاء میں بھی اس کی نسبت ابن مسعودؓ کیطرف کی گئی ہے اور یہی امام شافعیؒ سے ظاہر الروایۃ ہے مگر یہ انتساب عجیب معلوم ہوتا ہے کیونکہ حنفیہ کے فیصلہ کی بنیاد ابن مسعودؓ کی احادیث اور ان کے اجتہاد پر ہے۔

تنبیہ (۲):۔ حضرت ابن عمرؓ کے متعلق منقول ہے کہ انھوں نے ذبح کرنیکے لئے ایک بکری نکالی تو ایک آدمی گذرا تو ابن عمرؓ نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ مؤمن ہیں؟ اس نے کہا "نعم ان شاء اللہ" تو ابن عمرؓ نے کہا جو اپنے ایمان میں شک کرے وہ ذبح نہیں کرے گا۔ پھر دوسرا شخص گذرا تو اس سے پوچھا گیا کہ تو مؤمن ہے؟ اس نے کہا "نعم" تو اس کو ذبح کرنیکا حکم دیا۔ تو گویا ابن عمرؓ نے ظاہر پر استثناء کو شک کی جانب پھیرتے ہوئے اسکو مومن قرار نہیں دیا۔ کذا فی حاشیۃ الکستلی ص۱۶۲۔ اقول اثبات ہٰذہ الروایۃ عن ابن عمر مشکل۔

تنبیہ (۳):۔ بعض حنفیہ نے مبالغہ سے کام لیتے ہوئے یہ کہدیا کہ شافعی عورت سے نکاح جائز نہیں اسلئے کہ شوافع استثناء کیوجہ سے کافر ہیں۔ مگر یہ بہت بڑی جرأت اور ایسا تعصب ہے جسکو اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا اور فقہ اور اسلاف کیطرف سے ناواقفیت ہے۔ شرح فقہ اکبر لملا علی قاری ص۱۶۹ پر اس مسئلہ پر بسط سے کلام کیا گیا ہے۔

تنبیہ (۴):۔ محیط میں ہے "رجلٌ قال انا مؤمنٌ ان شاء اللہ تعالیٰ من غیر تاویل کفر۔ فتدبر۔

وَلیس هٰذا مثل قولك اَنَا شَابٌّ ان شاء اللّٰه تعالیٰ لان الشباب لیس من افعاله المکتسبة وَلا مما یتصور البقاء علیه فی العاقبة والمآل ولا مما یحصل به تزکیة النفس والاعجاب بل مثل قولك اَنَا زَاهِدٌ متقٍ ان شاء اللّٰه تعالیٰ۔

ترجمہ: اور یہ تیرے قول "انا شابٌّ ان شاء اللہ" کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے کہ جوانی افعال کسبیہ میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ انجام کار جن کی بقاء مقصود ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جس کے ذریعہ تزکیۂ نفس اور خود پسندی ہو بلکہ یہ تو تیرے قول "انا زاہدٌ متقٍ ان شاء اللہ تعالیٰ" کے مثل ہے۔

تشریح: صاحب کفایہ نے "انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ" کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ "انا مؤمنٌ ان شاء اللہ" بالکل ایسا ہے جیسے "انا شابٌّ ان شاء اللہ" اور اس کلام کا مہمل اور کذب ہونا ظاہر ہے لہٰذا اول کا بھی یہی حال ہے یعنی قول لغو ہے۔ صاحب کفایہؒ کی اس بات پر شارح گرفت

فرمارہے ہیں کہ حضور یہ تو آپنے غلط تشبیہ دیدی، کہاں ایمان کا مسئلہ اور کہاں جوانی کا مسئلہ، دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ کیسے؟ اسلئے کہ جوانی میں بقاء نہیں بلکہ زوال یقینی ہے۔ (کما لایخفی) بخلاف ایمان کے نیز جوانی کسبی اور اختیاری چیز نہیں ایمان اختیاری اور کسبی ہے نیز جوانی کوئی اعمال صالحہ میں سے نہیں ہے کہ اس میں اعجاب اور خود پسندی کی بات ہو اسلئے ثانی کی لغویت اول کی لغویت کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ یہ کسبی ہے باعث افتخار ہے، عمل صالح ہے، موہم اعجاب ہے، جوانی میں یہ سب امور نہیں ہیں بلکہ یوں کہئے کہ "انا مؤمنٌ ان شاء اللہ" ایسا ہے جیسے "انا زاہدٌ متقٍ" کہنا کہ ایمان زہد وتقویٰ امور اختیاریہ میں سے ہیں موہم اعجاب ہیں اور ثانی کے اندر استثناء بالاتفاق درست ہے لہٰذا انا مؤمنٌ کے اندر بھی استثناء صحیح ہونا چاہئے۔ یہ شارحؒ کے کلام کا حاصل ہے یعنی صاحب کفایہ پر اعتراض، شارحؒ کا انداز گفتگو یہ ظاہر کر رہا ہے کہ جس طرح "انا زاہدٌ متقٍ ان شاء اللہ" کہنا مستحسن ہے ایسے ہی "انا مؤمنٌ ان شاء اللہ" کہنا بھی مستحسن ہے **تنبیہ**:۔ مگر شارح کا یہ کلام اور ایمان اور تقویٰ کو ایک درجہ میں رکھنا محل تأمل ہے اس لئے کہ زہد وتقویٰ اور ایمان میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ اول بتمام کسبی ایک وقت معین میں حاصل ہو جائے ناممکن ہے۔ کیونکہ زائد متقی اسکو نہیں کہتے جو کسی وقت نیک عمل کرلے یا کسی وقت میں گناہوں سے مجتنب ہو جائے بلکہ زہد وتقویٰ سے ایک ایسی کیفیت نفسانی پیدا ہو جاتی ہے جو بندہ کو امتثال اوامر پر ابھارتی ہے، اور ارتکاب معاصی سے روکتی ہے اور یہ کیفیت قوت وضعف قبول کرتی ہے زوال وثبات قبول کرتی ہے اور معتبر وہی تقویٰ ہے جو ایسی قدرت پیدا کردے جو شہوات کو توڑ ڈالے اور نفس امارہ کو مغلوب ومقہور کردے اور مدت عمر برقرار رہے۔ تو اس میں شک برمحل ہے اسلئے ان شاء اللہ کہنا یقیناً مستحسن ہوگا۔ اور بہرحال ایمان وہ ایسی چیز ہے جو آنی الحصول ہے ایک دم حاصل ہو جاتا ہے رہا اس کی مضبوطی اور قوت کا مسئلہ وہ شئی دیگر ہے جو موضوع سخن سے خارج ہے۔ بلکہ موضوع سخن نفس ایمان اور تصدیق قلبی ہے جو فی الحال ثابت ومتعین ہے لہٰذا اس میں شک کے کیا معنیٰ؟

وَذهبَ بعضُ المُحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابلٌ للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولٰئك هم المؤمنون حقا لهم درجٰت عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله تعالى۔

ترجمہ اور گئے ہیں بعض محققین اس بات کی جانب کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس کے ذریعے وہ کفر سے خارج ہو جائے لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف

کو قبول کرتی ہے اور تصدیق کا حصول جو منجی (نجات دینے والے) عن العذاب ہے جس کی جانب اللہ کے فرمان اُولٰئِكَ هُمُ المؤمنون الخ سے اشارہ ہے۔ یہ اللہ کی مشیئت میں ہے۔

تشریح استثناء کے جواز کے سلسلہ میں استدلال کرتے ہوئے بعض حضرات نے یہ توجیہ کی ہے کہ اگرچہ نفس تصدیق تو حاصل ہو گئی لیکن بہر حال تصدیق شدت وضعف کو قبول کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ آحادِ امت کی تصدیق آنحضرت کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور ایسی تصدیق کامل جو عذاب سے نجات دینے والی ہو وہ تو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے اسوجہ سے استثناء جائز ہے اور اب استثناء کے معنیٰ ہوں گے: أَنَا مُؤْمِنٌ كَامِلٌ نَاجٍ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔ لہٰذا اب اس کے جواز میں کچھ اعتراض نہ ہوگا بلکہ ترک ترکِ استثناء ناجائز ہوگا۔

آیت کی تشریح :۔ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (وہی ہیں سچے ایمان والے ان کے لئے ان کے رب کے پاس درجے ہیں اور معافی ہے اور عزت کی روزی ہے)

غزوۂ بدر میں جو مالِ غنیمت ہاتھ آیا اس کے متعلق صحابہؓ میں نزاع تھا نوجوان جو آگے بڑھ کر لڑ رہے تھے وہ کل مالِ غنیمت کو اپنا حق سمجھتے تھے، پرانے لوگ جو نوجوانوں کی پشت پر تھے ان کا یہ کہنا تھا کہ ہمارے سہارا لگانے سے فتح ہوئی لہٰذا غنیمت ہم کو ملنی چاہئے۔ ایک جماعت جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کرتی رہی تھی وہ اپنے کو اس مال کا مستحق سمجھتی تھی، البتہ ان آیات میں بتلا دیا کہ فتح صرف اللہ کی نصرت سے ہوئی ہے سو مال کا مالک اللہ ہے اور پیغمبر اس کے نائب ہیں لہٰذا بحکم خدا پیغمبر جسطرح چاہیں گے تقسیم کریں گے۔ پکے مسلمانوں کا کام یہ ہے کہ ہر معاملہ میں خدا سے ڈریں آپس میں صلح و آشتی سے رہیں ذرا ذرا سی بات پر جھگڑے نہ ڈالیں اپنی آراء و جذبات سے قطع نظر کر کے محض خدا اور رسول کا حکم مانیں جب خدا کا نام درمیان میں آجائے ہیبت وخوف سے کانپ اٹھیں آیات و احکام الٰہی سنکر ان کا ایمان و یقین زیادہ مضبوط ہوتا رہے، اس قدر مضبوط وقوی ہو جائے کہ ہر معاملہ میں اس کا اصلی بھروسہ اور اعتماد بجز خدا کے کسی پر باقی نہ رہے اس کے سامنے سرِ عبودیت جھکائیں، اسی کے نام پر مال و دولت خرچ کریں۔ غرض عقیدہ، خلق، عمل، اور مال ہر چیز سے خدا کی خوشنودی حاصل کرنیکی کوشش میں رہیں۔ ایسے ہی لوگوں کو سچا اور پکا ایماندار کہا جاسکتا ہے جو خدا کے یہاں اپنے اپنے درجہ کے موافق بڑے بڑے مقامات و مراتب قرب پر فائز ہوں گے جنھیں معمولی کوتاہیوں سے درگذر کر کے عزت کی روزی سے سرفراز کیا جائیگا۔ تو اس مجیب کا کہنا ہے کہ ایسا ایمان اللہ کی مشیئت میں ہے اس کے پیش نظر ہم سب استثناء کو جائز کہتے ہیں۔

تنبیہ (۱) :۔ صاحب نبراسؒ کہتے ہیں کہ اس تقریر پر میرے نزدیک کلام ہے کیونکہ اگر مراد عذاب دائمی سے نجات ہے تو وہ تصدیق کے ادنیٰ مرتبہ سے حاصل ہو جائیگی (کما مر) کیونکہ ادنیٰ مرتبۂ تصدیق کفر سے

نکال دیتا ہے اور اگر مطلق عذاب سے نجات مراد ہے تو محض تصدیق بغیر ادائے عبادات و ترک معاصی کے اسکے لئے ناکافی ہے۔ لہٰذا یوں کہنا چاہئے تھا" الحاصلُ للعبد ھو تصدیق المخرج عن الکفر وحصول الایمان الکامل المنجی عن دخول النار فی مشیۃ اللہ تعالیٰ۔

قلتُ :۔ مجیب جس آیت کا حوالہ دے رہا ہے اس میں سب ایمانیات مذکور نہیں لہٰذا یہ اعتراض برمحل نہیں ہے۔

تنبیہ(۲) :۔ شارح نے شرح مقاصد ص۲۶۳ ج۲ پر اس جواب کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے وھٰذا اقربُ لولا مخالفتہٗ لما یدعیہ القوم من الاجماع ولما ذکر فی الفتاوی من الروایات۔ نیز اس سے پہلے صفحہ پر کہا ہے ذھب کثیر من السلف وھو المحکی عن الشافعی والمروی عن ابن مسعود ان الایمان یدخلہٗ الاستثناءُ الخ۔

وَلمّا نُقِل عن بعض الاشاعرۃ انہٗ یصح ان یقال انا مؤمنٌ ان شاء اللّٰہُ تعالیٰ بناءً علیٰ ان العِبرۃ فی الایمانِ والکفر والسّعادۃ والشقاوۃ بالخاتمۃ حتّٰی ان المؤمن السعید من مات علی الایمان وان کان طول عمرہٖ علی الکفر والعصیان والکافر الشقی من مات علی الکفر نعوذ باللہ منھما وان کان طول عمرہٖ علی التصدیق والطاعۃ علی ما اشیر الیہ بقولہٖ تعالیٰ فی حق ابلیس وکان من الکافرین وبقولہٖ السعید من سعد فی بطن امہٖ وَالشقی مَن شقی فی بطن امہٖ اشار الیٰ ابطال ذٰلک بقولہٖ۔

ترجمہ اور جبکہ منقول ہے بعض اشاعرہ سے کہ انا مؤمنٌ ان شاءَ اللّٰہ کہنا صحیح ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ ایمان وکفر میں اور سعادت وشقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے یہاں تک کہ مومن سعید وہ ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں کفر وعصیان پر رہا ہو، اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اللہ کے اس فرمان میں جو ابلیس کے حق میں ہے وَکَانَ مِنَ الکافرینَ، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں السعید من سعد فی بطن اُمّہٖ وَالشقیُ من شقی فی بطن امہٖ۔ تو مصنفؒ نے اشارہ کیا اس کے ابطال کی جانب اپنے اس قول (آئندہ) سے

تشریح یہ جوازِ استثناء کی تیسری دلیل ہے بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کا ہے اگر ایمان اب حاصل ہوا اور بعد میں اس سے پھر جائے تو جہنم میں جائیگا، تو چونکہ ایمان پر خاتمہ کا کسی کو یقین نہیں ہے اس وجہ سے اسکو محول الی اللہ کرتے ہوئے استثناء کر دینا جائز ہے بلکہ ترک بایں معنیٰ درست نہ ہوگا۔

پھر انھوں نے ایک آیت اور ایک حدیث استدلال میں پیش کی۔ آیت کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اعتبار خاتمہ کا ہے اور شیطان سے ایمان مسلوب ہے اور آئندہ بھی مسلوب ہوگا مگر اس سے پہلے وہ بہت اونچے رتبہ کا حامل تھا اس کے باوجود اللہ نے ارشاد فرمایا وکان من الکافرین یعنی وہ تو پہلے ہی سے کافرین میں سے تھا اس سے ہمارا مقصد ثابت ہوگیا کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں لہٰذا اس کو اللہ کی جانب محول کردینا چاہئے۔

اور حدیث میں آگیا کہ جو نیک بخت ہوتا ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے اور جو بدبخت ہوتا ہے وہ بھی ماں کے پیٹ سے ہوتا ہے، تو وہ زندگی بھر جو چاہے سو کرے مگر ماں کے پیٹ میں رہتے ہوئے فرشتہ نے جو اسکی سعادت وشقاوت لکھی ہے آخر کار وہی منظر سامنے آکر رہے گا اور اسی حال پر اس کا انتقال ہوگا۔ لہٰذا سوءِ خاتمہ کا خوف ہے۔ اس وجہ سے ہم استثناء کے قائل ہیں امام الحرمین سے بھی یہی جواب منقول ہے۔ ملاحظہ ہو شرح مقاصد ص۲۳۶ ج۲۔

تنبیہ:۔ شارح نے جو استثناء پر تین دلیلیں یہ ذکر کیں ہیں (۱) ترک تواضع (۲) ایمان کامل کے حصول میں شک (۳) بوقت خاتمہ ایمان میں شک۔ مگر مصنف اشاعرہ کی اس توجیہ اور انکے استدلال کو باطل قرار دیں گے مگر یہ جواب مصنف صرف حدیث کا جواب ہے۔

آیت کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ حکم ظاہری میں نہیں بلکہ علم الٰہی میں وہ پہلے ہی سے کافر تھا اور ہماری مراد وجود ظاہری نفس الامری ہے یا یوں کہا جائے کہ قرآن کے نزول سے پہلے تو شیطان کافر ہو چکا ہے تو اس کو کان سے تعبیر کرنا درست ہوگیا، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کان صار کے معنی میں ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شارح علیٰ ما اشیر کہہ کر ضعف استدلال کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں

وَالسَّعید قد یشقی بان یرتد بعد الایمان نعوذ باللہ من ذٰلک والشقی قد یسعد بان یومن بعد الکفر والتغیر یکون علی السعادۃ والشقاوۃ دون الاسعاد والاشقاء وھما من صفات اللہ تعالیٰ لما ان الاسعاد تکوین السعادۃ والاشقاء تکوین الشقاوۃ ولا تغیر علی اللہ ولا علی صفاتہ لما مر من ان القدیم لا یکون محلا للحوادث۔

ترجمہ اور سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے اس طرح کہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے (نعوذ باللہ من ذلک) اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے اس طرح کہ کفر کے بعد مؤمن ہو جائے۔ اور تغیر سعادت وشقاوت کا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء کا اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اسلئے کہ اسعاد وہ سعادت کی تکوین (خلق) ہے اور اشقاء وہ شقاوت کی تکوین (خلق) ہے۔ اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں ہے اس دلیل کیوجہ سے جو گذر چکی کہ قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا۔

تشریح مصنفؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کی صفات میں تغیر اور تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ شقاوت سے سعادت کیطرف اور سعادت سے شقاوت کیطرف نیز طاعت سے عصیان کی طرف۔ اور عصیان سے طاعت کیطرف اس کا انتقال ہوتا رہتا ہے مگر اللہ کی صفات میں تغیر نہ ہونا مسلم ہے لہٰذا ماننا پڑے گا کہ بندہ کی صفات کا تغیر اللہ کی صفات میں تغیر کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔ اور اللہ کا کام اسعاد اور اشقاء یعنی نیک بختی اور بد بختی کی تکوین ہے اس تکوین میں تو کچھ تغیر نہیں اور دوسرے بندہ کی صفت یعنی شقاوت اور سعادت تو اس میں تغیر ہوتا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو سنئے کہ حدیث سے آپ کا استدلال درست نہیں کیونکہ وہاں اس سے مراد اسعاد اور اشقاء ہیں جس میں تغیر نہ ہو گا۔

والحق انہ لا خلاف فی المعنٰی لانہ ان ارید بالایمان والسعادۃ مجرد حصول المعنٰی فھو حاصل فی الحال وان ارید ما یترتب علیہ النجاۃ والثمرات فھو فی مشیۃ اللہ تعالٰی لا قطع بحصولہ فی الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الی المشیۃ اراد الثانی۔

ترجمہ اور حق بات یہ ہے کہ معنوی اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اسلئے کہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنیٰ کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ کی مشیئت میں ہے۔ وہ فی الحال جس کے حصول کا کوئی یقین نہیں ہے تو جس نے حصول کو قطعی جانا تو اس نے اول معنیٰ کا ارادہ کیا ہے اور جس نے مشیئت ایزدی کے سپرد کر دیا تو اس نے معنیٰ ثانی کا اعتبار کیا ہے۔

تشریح ہم اسکے اوپر ما قبل میں تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں یعنی یہ فقط نزاع لفظی ہے نہ کہ اختلافِ حقیقی۔

وفی ارسال الرسل جمع رسول علی فعول من الرسالۃ وھی سفارۃ العبد بین اللہ وبین ذوی الالباب من خلیقتہ لیزیح بھا عللھم فیما قصرت عنہ عقولھم من مصالح الدنیا والاٰخرۃ وقد عرفت معنی الرسول والنبی فی صدر الکتاب حکمۃ ای مصلحۃ وعاقبۃ حمیدۃ۔

ترجمہ اور پیغمبروں کے بھیجنے میں (حکمت) ہے (رُسُلٌ) رسول کی جمع ہے رسالۃٌ سے فعولٌ کے وزن پر اور یہ (رسالت) بندہ کی سفارت (پیغام رسائی ہے) اللہ کے درمیان اور اسکی مخلوق میں سے عقلمندوں کے درمیان تاکہ اللہ تعالیٰ اس سفارت کے ذریعہ ان کے امراض کا ازالہ کر دے ان باتوں

کے سلسلہ میں کہ جن سے انکی عقلیں قاصر ہیں یعنی دنیا و آخرت کی مصلحتیں اور تو نے کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کے معنیٰ کو پہچان لیا ہے (اور ارسالِ رُسل میں) حکمت ہے اور اچھا انجام ہے۔

تشریح مصنف الٰہیات اور احوالِ آخرت سے فراغت کے بعد اب نبوت اور ان احوال کو بیان کرینگے جو نبوت سے تعلق رکھتے ہیں۔ مصنفؒ نے یہاں صرف اتنی بات کہی ہے کہ پیغمبروں کے بھیجنے میں حکمت ہے یعنی مصلحت ہے جس میں لوگوں کیلئے منافع کثیرہ ہیں، شارح نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے چند باتیں کہی ہیں (۱) رُسُل، رسولؐ کی جمع ہے جو رسالت سے مشتق ہو کر مَفُعُول کے وزن پر ہے (۲) رسالت کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ رسالت یہ ہے کہ اللہ اور اس کی مخلوق میں سے جو اہلِ عقل ہیں ان کے درمیان پیغام رسائی کا کام انجام دینا (۳) رسالت وسفارت کا مقصد وغرض یہ ہے کہ اس کے ذریعہ بندوں کے امراض یعنی ان کی جہالت اور شکوک وشبہات کا ازالہ ہوتا ہے اور یہ ایسی جہالت ہے کہ عقولِ انسانی بذاتِ خود ان امور کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا آخرت سے، امور دنیوی جیسے عدل وانصاف کے قوانین ہیں جنکو شریعت نے بیان کیا ہے عقولِ انسانی ان کے ادراک سے قاصر تھیں، اور آخرت کے امور جیسے ثواب ابدی، عقل اس کا بھی ادراک کرنے سے قاصر تھی (۴) یہ ہے کہ رسول اور نبی میں کیا فرق ہے، یہ اوائلِ کتاب میں گذر چکا ہے جہاں شارح کا رجحان دونوں کے درمیان نسبتِ تساوی کا تھا۔ یہ شارح کے کلام کا حاصل ہے

تنبیہ (۱):۔ ذوی الالباب۔ الباب، لُبٌّ کی جمع ہے بمعنیٰ عقل۔ ذوی الالباب کی تخصیص اسلئے کی گئی ہے کہ رسولوں کو مجانین اور حیوانات کی جانب نہیں بھیجا گیا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ تمام حیوانات کے اندر رسول آئے ہیں اور استدلال میں فرمانِ باری وَاِنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِیْهَا نَذِیْرٌ پیش کرتے ہیں یہ بات غلط ہے بلکہ انتہائی قبیح ہے اس بات سے تو کتے اور خنزیر کا نبوت کی صفت سے متصف ہونا لازم آتا ہے اور آیت سے مراد اُمم البشر ہیں۔ لہٰذا اس سے استدلال غلط ہے۔ الیواقیت والجواہر میں لکھا ہے کہ مالکیہ نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص اس کا قائل ہو کہ ہر جنس حیوان میں نبی آیا ہے وہ کافر ہے اور رہی آیت مذکورہ تو یہ عام مخصوص منہ البعض ہے یعنی جن والانس مراد ہیں۔

تنبیہ (۲):۔ خداوند قدوس نے انبیاء علیہم السلام کو مخلوق کی ہدایت کیلئے بھیجا تاکہ وہ لوگوں کی مصلحت کی باتیں بتائیں اور ان کے تمام حالات کی تکمیل کریں، کیونکہ بمقتضائے حکمت خدائے برتر نے نوع انسانی کے اندر دو قسم کے اخلاق پیدا کئے ہیں ایک اخلاقِ حسنہ جن سے ان کے حالات درست ہوتے ہیں، دوسرے اخلاق سیئہ جو اول کے برعکس ہیں جو محض اس غرض سے پیدا کئے گئے ہیں تاکہ انسان انکے ذریعہ عالم دنیا کے آباد کرنے میں ترقی کرے جہاں اسے ایک خاص زمانہ تک رہنا ہے لیکن اگر ہر خواہش کو ترقی اور زیادتی کے لحاظ سے کسی حد کے ساتھ محدود کر دیا جاتا تو ہر خواہش کرنیوالے کو اسی حد تک پہونچکر رُک جانا پڑتا اور آگے قدم بڑھانے سے مایوسی ہو جاتی جس سے ترقی کی رفتار میں فرق آتا، اس لحاظ سے اخلاق

(یعنی قوتوں یا خواہشوں) کی اصل فطرت میں اعتدال نہیں رکھا گیا بلکہ ان کو اس قابل بنایا کہ اپنے قصد کے موافق ان قوتوں سے اعتدال کے ساتھ کام لیا جا سکے اسی لئے ان اخلاق سیئہ کی نسبت یہ اندیشہ ہو گیا کہ کہیں یہ اعتدال سے بڑھکر بجائے نفع کے نقصان کا باعث نہ ہو جائیں اور زیادہ ضرر رساں نہ ثابت ہوں، تو اب مصلحت اسی کی مقتضی ہوئی کہ ان قوتوں کی جولانی کے لئے ایک حد مقرر کر دی جائے اور ان سے باقاعدہ کام لیا جائے تاکہ ضرر کا اندیشہ جاتا رہے اور نفع حاصل کرنا آسان ہو جائے اسی وجہ سے خدائے جلیل نے رسولوں کو بھیجا تاکہ وہ ان سے باقاعدہ کام لینا اور ان کے بے موقع جوش و جولانی کو روکنا سکھائیں یہاں تک کہ وہ ایسی حد تک پہنچ جائیں جن سے ان کا ضرر دور ہو جائے اور نفع ہی حاصل ہوتا رہے اور اس طرح سے اخلاق سیئہ بھی اخلاقِ حسنہ بن جائیں۔ اس کام کیلئے انبیاء دو مؤثر ذریعوں سے کام لیتے ہیں، لوگوں کو رغبت دلانا اور ان کو ڈرانا اور اس کے ساتھ ہی وہ عمدہ چیزوں کی خوبی اور قبیح اشیاء کی برائی ثابت کرنے کیلئے دلائل بھی قائم کرتے ہیں جس سے ان دونوں کے اندر اور بھی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کو آپ ایک مثال کے ذریعہ ایسے سمجھئے کہ لالچ یہ ایک برا وصف ہے لیکن اگر یہ نہ ہوتا تو لوگ کسب معاش کرنے، باغ لگانے، مکانات بنانے وغیرہ کی تکلیف ہرگز برداشت نہ کرتے اور اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ جب لالچ سے بے اعتدالی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے تو طرح طرح کے جھگڑے اور برائیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو رسول کی شریعت کا کام یہ ہے کہ اس قوت سے باقاعدہ کام لینا لوگوں کو تعلیم کرے اور یہ سکھائے کہ بجائے زیادہ مال جمع کرنے اور دوسروں کے نقصان پر اپنے نفع کو مقدم رکھنے اور اس قوت کو زندگی کی ضروریات کے حاصل کرنے اور مناسب امور کی کوشش میں استعمال کریں۔

وَفِي هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْاِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَى الْوُجُوبِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ بِمَعْنَى اَنَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ تَقْتَضِيْهِ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْحِكَمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ كَمَا زَعَمَتِ السُّمَنِيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمُمْكِنٍ يَسْتَوِيْ طَرَفَاهُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ۔

ترجمہ اور اس کے اندر اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہونیکے معنیٰ میں نہیں بلکہ اس معنیٰ میں کہ حکمت کا تقاضہ اسکو مقتضی ہے اسوجہ سے کہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور (ارسال) ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کا خیال ہے اور نہ ممکن ہے جس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسا کہ اس کی جانب بعض متکلمین گئے ہیں۔

تشریح ارسالِ رسل کے متعلق شارح نے یہاں چار مذاہب کی جانب اشارہ کیا ہے (۱) ارسالِ رسل اللہ پر واجب ہے کیونکہ اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے یہ معتزلہ کا مسلک ہے (۲) ارسال واجب

تو ہے مگر اللہ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب سے اس کا صدور واجب اور ضروری ہے کیونکہ مقتضائے حکمت کا یہی تقاضہ ہے۔ یہ ماتریدیہ کا مسلک ہے۔ ان دونوں مذہبوں میں فرق یہ ہے کہ اول مطلق وجوب کا قائل ہے اور ثانی نے وجوب میں تاویل کی ہے (۳) ارسال ممتنع ہے، یہ سمنیہ اور براہمہ کا مذہب ہے (۴) ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفضل واحسان کیوجہ سے ہے جانبین میں سے ایک کی ترجیح کسی غرض کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ اس کا تعلق محض ارادۂ الٰہی سے ہے، ورنہ اس کے افعال کا معلل بالاغراض ہونا لازم آئیگا یہ جمہور اشاعرہ کا مذہب ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے کہ شارح یہاں ماتریدیہ کے مسلک کے مطابق گفتگو فرما رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول "حکمۃ" میں اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے مگر واجب کی تفسیر یہ ہے الخ۔

تنبیہ:۔ ملا عصام الدین نے فرمایا ہے کہ ممکن سے مراد یہ ہے کہ اس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں اور کسی ایک جانب کو ترجیح نہ ہوسکے گویا کہ یہ فریق وقوع رسالت کا قائل نہیں بلکہ امکان کو کافی سمجھتا ہے لیکن ملا عصام الدین کی یہ تقریر غلط ہے کیونکہ اس کے قائل جمہور اشاعرہ ہیں جن سے وقوع رسالت کا انکار منقول نہیں ہے، سمنیہ اور براہمہ سے ارسال کا ممتنع ہونا منقول ہے اور اس پر انھوں نے کچھ دلائل بھی تحریر کئے ہیں مگر سب مخدوش و باطل ہیں۔

ثم اشار الی وقوع الارسال و فائدتہ وطریق ثبوتہ وتعیین بعض من ثبتت رسالتہ فقال۔

ترجمہ پھر مصنف نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی جانب اور اس کے فائدہ کی جانب اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی جانب اور بعض ان حضرات کی تعیین کی جانب جنکی رسالت ثابت ہے، تو فرمایا مصنف نے

تشریح یہاں سے شارح ماتن کے آئندہ متن کی کارکردگی بیان کر رہے ہیں۔ پہلا کام امکان سے فارغ ہوکر ارسال کے وقوع کو بتلائیں گے اگلے متن "وقد ارسل" سے (۲) ارسال کے فائدہ کو بتلائیں گے "مبشرین ومنذرین ومبینین" سے (۳) ارسال کا ثبوت کیسے ہوگا اسکو بتائیں گے "وایدھم بالمعجزات" سے (۴) انبیاء میں سے بعض کے رسالت کی تعیین کریں گے اپنے قول "واول الانبیاء آدم وآخرہم محمد" سے

وقد ارسل اللہ تعالیٰ رسلاً من البشر الی البشر مبشرین لاھل الایمان والطاعۃ بالجنۃ والثواب ومنذرین لاھل الکفر والعصیان بالنار والعقاب فان ذٰلک مما لا طریق للعقل الیہ وان کان فبانظار دقیقۃ لا یتیسر الا الواحد بعد واحد۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی جانب رُسُل بھیجے جو اہلِ ایمان وطاعت کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور اہلِ کفر وعصیان کو جہنم اور سزا سے ڈرانیوالے ہیں اسلئے کہ یہ (عقاب وثواب کا علم) ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی جانب عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اور اگر ہو بھی تو افکار دقیقہ کے ساتھ ایسے افکار دقیقہ جو حاصل نہیں ہو سکتے کسی ایک کو مگر بعد ایک کے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ نے بتایا کہ ارسال کا وقوع ہوا اور انسانوں کے پاس انسان ہی پیغمبر آئے تاکہ امت کو اُن سے اُنس رہے اور ہر ایک ان سے استفادہ کر سکے پھر ان کا کارنامہ بیان کر دیا جو واضح ہے پھر بتایا کہ ثواب اور عقاب اور ان دونوں کے اسباب کا علم عقل کو خود بخود حاصل ہو جائے یہ تو دشوار ہے ان گتھیوں کو سلجھانیکے لئے انبیاء منتخب ہوتے ہیں اور اگر کسی ایک دو کو بہت نظرِ دقیق سے کام لینے کے بعد یہ امور حاصل ہو گئے تو سب لوگوں کا کیا حال ہوگا اسلئے حکمتِ خداوندی کا مقتضاء ہوا کہ انبیاء کو بھیجدیا جائے۔

تنبیہ (۱) :۔ مصنفؒ کا کلام "من البشر الی البشر" بربناء تغلیب ہے ورنہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ثقلین (جن وانس) کی جانب مبعوث ہیں، بعض ملائکہ کا رسول ہونا بھی ثابت ہے جو احکامِ خداوندی دوسرے فرشتوں اور انبیاء کے پاس پہونچاتے ہیں۔ فرمانِ باری "اِنَّ اللّٰهَ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ" سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

تنبیہ (۲) :۔ جن لوگوں کو بعض امورِ شرعیہ کی جانب رہنمائی اپنی فکر ونظر سے حاصل ہوئی ان میں سے ایک زیدؓ ابن عمرو بن نفیل قرشی ہیں جو موحد تھے، اور بتوں کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانور نہیں کھاتے تھے، اور حضرت صدیق اکبرؓ جنھوں نے کبھی بت پرستی نہیں کی اور یہی اعتقاد رکھتے تھے کہ کفر باطل ہے اور ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ صحیح مسلم میں ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے سے پہلے چند سالوں نماز پڑھی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بت پرستی ثابت نہیں بلکہ وہ موحد تھے۔ فلیتأمل۔

وَمبینین للنّاس ما یحتاجون الیہ من امور الدنیا والدین فانہ تعالیٰ خلق الجنۃ والنار واعدّ فیھما الثواب والعقاب وتفاصیل احوالھما وطریق الوصول الی الاول والاحتراز عن الثانی مما لا یستقل بہ العقل وکذا خلق الاجسام النافعۃ والضارۃ ولم یجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتھما۔

ترجمہ اور بیان کرنیوالے ہیں لوگوں کے لئے ان چیزوں کو جنکی جانب وہ محتاج ہیں دنیا اور دین کے امور میں سے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا فرمایا اور ان دونوں میں ثواب اور عقاب کو تیار کیا اور ان دونوں کے احوال کی تفاصیل اور اول کی جانب پہونچنے کا طریقہ اور ثانی سے

بچنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے جس میں عقل مستقل نہیں ہے اور ایسے ہی اللہ نے اجسام نافعہ اور ضارہ کو پیدا کیا اور ان دونوں کی معرفت کیلئے حواس وعقول کو مستقل نہیں بنایا۔

تشریح انبیاء کے کاموں میں سے یہ ماسبق ہے یعنی دین اور دنیا کی ان ضروری چیزوں کو بتلانا جن کی ضرورت ہو۔

تفاصیل احوالھما الخ، مبتدا ہے اور مما لا یستقل بہ العقل اس کی خبر ہے۔ علم طب بھی اولاً بذریعۂ وحی حاصل ہوا پھر حکماء نے انبیاء سے اخذ کر کے اسکو پھیلا دیا۔

تنبیہ:- جس کو دعوتِ حق نہیں پہونچی وہ اشاعرہ کے قولِ صحیح کے مطابق معذب نہ ہوگا۔ وفیہ تفصیلٌ۔

وَکذا اجعل القضایا منها ما هو ممکنات لا طریق الی الجزم باحد جانبیها ومنها ما هی واجبات او ممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث کامل لو اشتغل الانسان به لتعطل اکثر مصالحه فکان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبیان ذلك کما قال الله تعالیٰ وما ارسلناك الا رحمةً للعالمین۔

ترجمہ اور ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے کچھ قضایا (احکام) بنائے۔ ان میں سے کچھ تو ممکنات ہیں جنکی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کے جزم کی جانب کوئی راستہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجبات یا ممتنعات ہیں جو عقل کیلئے ظاہر نہ ہوں گے مگر نظرِ دائم اور بحثِ کامل کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کے اکثر مصالح معطل ہو جائیں تو اللہ کے فضل و رحمت میں سے ہوا اس بات کو بیان کرنیکے لئے پیغمبروں کا بھیجنا۔ ارشادِ باری ہے اور ہم نے آپ کو تمام عالموں کیلئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

تشریح یعنی احکام کچھ تو ممکن ہیں، کچھ واجب ہیں، اور کچھ ممتنع ہیں۔ ممکن کی مثال اللہ کے لئے صفتِ سمع اور بصر کا ثبوت، نیز حشر الاجساد، سدرۃ المنتہی کا وجود، لوحِ محفوظ کا وجود، مہدیؑ کا ظہور، دجال کا ظہور، اور نزولِ عیسیٰؑ وغیرہ۔ یہ سب امورِ ممکنہ ہیں اور قضایائے ممکنہ ہیں اور امکان کی دونوں جانبیں مساوی ہوتی ہیں تو کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے انبیاء کی ضرورت پیش آگئی اور کچھ احکام وقضایا ایسے ہیں جو واجب ہیں جیسے حدوثِ عالم، وجودِ واجب تعالیٰ اور کچھ قضایا ایسے ہیں جو ممتنع ہیں جیسے شریک الباری اور اس کا کسی جہت اور مکان میں ہونا۔ یہ سب احکام مذکورہ ایسے ہیں جو انسان کو حاصل نہیں ہو سکیں گے اور اگر کسی کو بڑی محنت وجدوجہد کے بعد حاصل ہو جائیں تو پھر اس کی ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے گی وہ اس کے علاوہ کچھ اور کرنے اور دھرنے سے بھی معطل ہو کر بیٹھ رہے گا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل واحسان فرمایا اور

مذکورہ قضایا اور احوال کو بیان کرنیکے لئے انبیاء کو بھیجدیا اسی لئے تو اللہ کا ارشاد ہے وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ۔ رحمت بطریق مبالغہ حال ہے، اور آپ کا سب کیلئے رحمت ہونا ظاہر ہے اور کفار کیلئے بھی ظاہر ہے ورنہ دوسری قومیں مسخ کر دی جاتی تھیں۔ فتدبّر۔

وَاَيَّدَهم اى الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله

ترجمہ اور مؤید کیا ان کو یعنی انبیاء کو ان معجزات کے ذریعہ جو عادات کو توڑنیوالے ہیں۔ (معجزات) معجزہ کی جمع ہے۔ اور معجزہ ایسی چیز ہے جو خلافِ عادت مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے منکرین کو چیلنج کے وقت اس طریقہ پر کہ جو منکرین کو اس کے مثل کے لانے سے عاجز کر دیتا ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ نے ان طریقوں کو بیان فرمایا جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے تو ان امور میں سے معجزات ہیں۔ اور معجزہ وہ خلافِ عادت چیز ہوتی ہے جو فقط مدعیٔ نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے اور کسی طاقت سے اس کا مقابلہ نہیں ہو پاتا بلکہ معجزہ ساری باطل قوتوں کو کچل کے رکھدیتا ہے۔

تنبیہ (۱):- معجزۃ میں ۃ برائے مبالغہ ہے جیسے علامۃ اور نسّابۃ ہیں، یا وصفیت سے اسمیت کی جانب نقل کرنے کے لئے ہے۔ وبیّنّاہ فی الکلام المنظم ص۱۴۱۔

تنبیہ (۲):- خوارق کی اقسام سبعہ معجزہ، کرامت، معونت، ارہاص، استدراج، اہانت، سحر اوائلِ کتاب میں عرض کر چکا ہوں۔

تنبیہ (۳):- جھوٹے نبی سے خوارق کا ظہور محال ہے ورنہ لوگ دھوکہ میں پڑ جائیں گے اور اس کو سچا نبی سمجھ بیٹھیں گے۔ فتدبّر۔

وَذٰلك لانه لولا التائيد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب۔

ترجمہ اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر تائید بالمعجزہ نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٔ رسالت میں صادق کاذب سے ظاہر نہ ہوتا۔

تشریح یعنی اگر معجزہ کے ذریعہ باری تعالیٰ انبیاء کی تائید نہ فرماتے تو کون انبیاء کی نبوت کا اقرار

کرتا اور پھر سچوں اور جھوٹوں کے درمیان کیسے امتیاز ہوتا اسلئے حکمتِ خداوندی کا مقتضاء ہوا کہ انبیاء کو معجزات سے تقویت دی جائے۔

وَعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالىٰ يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه۔

ترجمہ اور معجزہ کے ظاہر ہونیکے وقت اس کے صدق کا یقین حاصل ہوجاتا ہے عادت کے جاری ہونیکے طریقہ پراس طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ معجزہ کے ظہور کے بعد صدق کا علم پیدا فرمادیتے ہیں اگرچہ علم کا عدم خلق بھی فی نفسہٖ ممکن ہے۔

تشریح عادت یہی جاری ہے کہ جب مدعیِ نبوت نے معجزہ دکھادیا تو اس کی سچائی کا علم حاصل ہوجاتا ہے خواہ اپنی ہٹ دھرمی اور ہٹی پنے کیوجہ سے کوئی نہ مانے مگر صدق کا علم ضرور ہوجاتا ہے اگرچہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے مگر امکانِ محض علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہوتا۔

وَذٰلك كما ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول هٰذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل اُحُدٍ لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه۔

ترجمہ اور یہ ایسا ہے جیساکہ کوئی ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرے کہ میں تمہاری جانب اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر یہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف کیجئے اور آپ اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھئے بادشاہ نے ایسا ہی کردیا تو جماعت کو اس کی بات کی سچائی کا علم ضروری حاصل ہوئے گا اگرچہ فی نفسہٖ کذب بھی ممکن ہے اس لئے کہ امکانِ ذاتی جو تجویز عقلی کے معنیٰ میں ہے وہ علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسے ہمارا جاننا اس بات کو کہ احد پہاڑ سونے سے نہیں بدلا اس کے فی نفسہٖ ممکن ہونیکے باوجود۔

تشریح تو جیسے مثالِ مذکور میں اس جماعت کو علم ضروری جو بطریقِ عادت الٰہی حاصل ہوا ہے، یہی حال انبیاء کے معجزہ کے ظہور کے وقت ہوتا ہے اگرچہ امکانِ ذاتی عدمِ علم کا موجود

رہتا ہے مگر علم یقینی صدق کا حاصل ہو جاتا ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ امکانِ ذاتی حصولِ علمِ قطعی کے منافی نہیں ہے جیسے جبلِ اُحُد کا سونا بننا ممکن ہے مگر بنا تو نہیں اور نہ بننے کا ہم کو یقین ہے۔ تو دیکھو امکانِ ذاتی نے علمِ یقینی کو زائل نہیں کیا۔

فکذا ههنا یحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم کالحس ولا یقدح فی ذلك امکان کون المعجزة من غیر الله تعالیٰ او کونها لغرض التصدیق او کونها التصدیق الکاذب الی غیر ذلك من الاحتمالات کما لا یقدح فی العلم الضروری الحسی بحرارة النار امکان عدم الحرارة للنار بمعنی انه لو قدر عدمها لم یلزم منه محال۔

ترجمہ پس ایسے ہی یہاں (ظہور معجزہ کے وقت) نبی کے صدق کا علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے عادت موجبہ کے مطابق اسلئے کہ عادت مثل حس کے علم کے اسباب میں سے ایک ہے اور اس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونیکا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونیکا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کیلئے ہونیکا امکان اور اس کے علاوہ دوسرے احتمالات کچھ خلل انداز نہ ہوں گے جیسے آگ کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری حسی میں کچھ خلل انداز نہیں ہے اس معنی کر کہ اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔

تشریح یعنی ماقبل میں آپ کے سامنے ایک مسلم اصول آچکا ہے کہ امکانِ ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے لہٰذا جب نبی کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور ہو گیا تو اس میں عدم صدق کے بہت امکانات و احتمالات موجود ہیں مگر ان امکانات کی وجہ سے علم یقینی میں کچھ فرق نہیں آئیگا۔ جیسے آگ کا نہ جلانا ممکن ہے مگر اس امکان کی وجہ سے کوئی آگ میں نہیں کودتا، کیونکہ جانتا ہے کہ اگر اس میں کودا تو جل جاؤں گا یعنی آگ سے بچتا ہے اگرچہ نہ جلانا ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیمؑ کیلئے آگ سلامتی بنادی گئی تھی، اور آگ کی عدمِ حرارت کا امکان، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو فرض کرنے سے کچھ محال لازم نہیں آتا، لہٰذا اگر آگ نہ جلائے تو کوئی محال لازم نہیں آئیگا۔

خلاصۂ کلام معجزات کے ظہور سے انبیاء کا صدق معلوم ہو جاتا ہے ورنہ کوئی بھی نبوت کا دعویٰ کر بیٹھتا، لیکن قدرت نے ایسا قانون مقرر کر دیا ہے کہ صادق اور کاذب میں فوراً امتیاز ہو جاتا ہے بہت سے لوگوں نے نبوت کا دعویٰ کیا مگر فوراً انکا جھوٹ معلوم ہو گیا مرزا غلام احمد قادیانی کا حال معلوم ہے کہ جو کچھ کہتا ہے اس کے خلاف ہی ہمیشہ ہوتا رہا کوئی بات سچی نہ ہو سکی، یہ جھوٹا ہونیکی کافی دلیل ہے۔

تنبیہ(۱):۔ مولانا ادریس صاحب کاندھلویؒ نے علم الکلام میں نبوت کی معرفت کے سات طریقے، اور نبوت کا

عطیۂ الٰہی ہونے اور امکان خوارق نیز ظہور خوارق کی حکمت اور سحر و معجزہ نیز کرامت و معجزہ میں فرق نیز کرامت و استدراج، خذلان و نکبت اور خصائص نبوت پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

تنبیہ (۲):۔ بموجب العادۃ۔ کے اندر صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے اصل میں العادۃ الموجبۃ ہے اور ممکن ہے کہ اس کو مُوجَب پڑھا جائے بمعنی مقتضیٰ اب اس تاویل کی حاجت پیش نہ آئے گی۔

وَاول الانبیاء آدم و آخرهم محمد علیهما السّلام اما نبوة آدم علیه السّلام فبالکتاب الدال علی انه قد امر و نهی مع القطع بانه لم یکن فی زمنه نبی آخر فهو بالوحی لا غیر وَ کذا السنة والاجماع فانکار نبوته علی ما نقل عن البعض یکون کفرًا۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سب سے پہلے آدم اور سب سے پچھلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بہرحال آدم علیہ السّلام کی نبوت تو اس کتاب سے ثابت ہے جو دال ہے اس بات پر کہ ان کو حکم کیا گیا اور منع کیا گیا اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ سے ہے نہ کہ غیر کے اور ایسے ہی (ان کی نبوت ثابت ہے) حدیث سے اور اجماع سے تو انکی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض لوگوں سے منقول ہے، کفر ہے۔

تشریح: یہاں مصنف نے اول انبیاء اور آخر الانبیاء کی تعیین کی ہے شارحؒ نے اس دعویٰ پر دلائل قائم کئے ہیں حضرت آدم علیہ السّلام کی نبوت پر تین دلیلیں قائم کی ہیں (۱) قرآن، آیات قرآنیہ سے ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السّلام کو کچھ امور سے منع کیا گیا اور کچھ امور کا حکم کیا گیا جیسے فرمان باری ہے یٰآدم اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ۔ اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ آپ کے زمانہ میں کوئی اور پیغمبر نہیں تھا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ امر و نہی آپ کو بذریعۂ وحی معلوم ہوتے اور جب آپ کی جانب وحی کا نزول ثابت ہو گیا تو آپ کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ وحی انبیاء پر ہی ہوتی ہے۔

(۲) دوسری دلیل حدیث ہے "عن ابی ذرؓ قلتُ یارسول اللّٰہ ایُّ الانبیاءِ کان اولُ؟ قالَ آدمُ قلتُ یارسولَ اللّٰہ و نبی کان قال نعم نبی مکلم رواہ احمد ای منزل علیہ السحت، وَ عن ابی امامۃؓ ان رجلاً قال یارسول اللّٰہ انبیٌّ کان آدم قال نعم (رواہ الحاکم وابن حبان فی صحیحہا)

(۳) تیسری دلیل اجماع ہے، اہل سنت اور سلف کا اجماع ہے کہ آدم علیہ السّلام نبی ہیں، لہٰذا جب کتاب اور حدیث اور اجماع سے حضرت آدم علیہ السّلام کی نبوت ثابت ہو گئی تو بعض مبتدعین سے جو ان کی نبوت کا انکار منقول ہے کفر ہے۔

سوال:۔ مسلم شریف میں ہے انّ نوحًا علیہ السّلام اول رسول بعثہ اللّٰہ؟

جواب :- یعنی پہلے پیغمبر جو کفار کی جانب بھیجے گئے وہ حضرت نوح علیہ السلام ہیں بخلاف حضرت آدم اور شیث علیہما السلام کے کہ ان دونوں کو تعلیم شرائع کیلئے اہل ایمان کی جانب بھیجا گیا ہے۔

سوال :- وحی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ اور حضرت مریم کی جانب بھی بھیجی گئی لہٰذا انکو بھی نبی کہنا چاہئے؟

جواب ا :- وہ وحی جو مستلزم نبوت ہوتی ہے وہ وحی ہے جو بیداری میں کلام مرتب کے ساتھ ہو جیسا کہ حضرت آدم پر ہوئی اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کے بارےمیں ہوسکتا ہے کہ بذریعہ الہام والقاء ہو یا خواب میں ہو فتأمل۔

جواب ۲ :- وہ وحی مستلزم نبوت ہوتی ہے جو برائے تبلیغ ہو اور حضرت آدم کی وحی تبلیغ کے لئے تھی یعنی حوا کی تبلیغ کے لئے اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کی وحی برائے تبلیغ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت آدم امر ونہی مذکور کے مخاطب نبوت سے پہلے تھے لہٰذا آدم کی نبوت پر اس آیت سے استدلال درست نہ ہوگا بلکہ بعض علماء نے یہ تاویل کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام بعد النبوۃ معصوم ہوتے ہیں اور ان حضرات نے دوسری آیت سے نبوت پر استدلال کیا ہے فرمان باری ہے وعصیٰ آدم ربہ فغویٰ ثم اجتباہ ربہ۔ اجتباء کی تفسیر انھوں نے نبوت سے کی ہے نیز انھوں نے کہا ہے کہ یہ خطاب تو ان کو جنت میں تھا حالانکہ وہاں امت نہیں تھی تو نبوت کے وہاں کیا معنیٰ؟ مگر یہ استدلال محل تأمل ہے کیونکہ ان کی امت حوا موجود تھیں نیز کبھی وحی تکمیل نفس نبی کیلئے بھی ہوتی ہے اور ام موسیٰ اور حضرت مریم پر جو وحی آئی ہے وہ تکمیل نفس سے متعلق نہیں بلکہ امور عارضہ سے متعلق ہے۔ کما لایخفیٰ

تنبیہ (۱) :- بستان فقیہ ابو اللیث سمرقندیؒ میں ہے کہ پیغمبر آدم[۱] علیہ السلام پھر شیث[۲] ابن آدم پھر ادریس[۳] پھر نوح[۴] پھر ہود[۵] ابن عبد اللہ پھر صالح[۶] ابن عبید پھر حضرت ابراہیم[۷] خلیل اللہ پھر اسمٰعیل[۸] پھر اسحاق[۹] پھر یعقوب[۱۰] پھر یوسف[۱۱] پھر شعیب[۱۲] پھر موسیٰ[۱۳] اور ہارون[۱۴] پھر یونس[۱۵] پھر داؤد[۱۶] پھر سلیمان[۱۷] پھر حضرت زکریا[۱۸] پھر یحییٰ[۱۹] پھر عیسیٰ[۲۰] پھر الیاس[۲۱] اور سب سے آخر میں جناب محمد[۲۲] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

تنبیہ (۲) :- بستان فقیہ ابو اللیث سمرقندی میں حضرت یوسف علیہ السلام کا نام نہیں ہے یہ اضافہ میں نے کیا ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ حضرت لوط حضرت ابراہیم کے زمانہ میں تھے اور ان کے چچا زاد بھائی تھے باقی ترتیب بدستور ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت اسحاق کے دو بیٹے تھے یعقوب اور عیصوا، جو دونوں جڑوا پیدا ہوئے تھے پہلے ماں کے پیٹ سے عیصوا نکلے پھر یعقوب، اسی وجہ سے ان کا نام یعقوب ہوا یعنی بعد میں نکلنے کیوجہ سے اور کہا ہے کہ یعقوب بنی اسرائیل کے باپ ہیں اور حضرت یعقوب کو اسرائیل کہا جاتا تھا جو ان کی زبان میں عبد اللہ کے معنیٰ میں ہے اور عیصوا وہ ابو الروم ہیں۔

واما نبوۃ محمد علیہ السلام فلانہ ادعی النبوۃ واظہر المعجزۃ واما دعوی النبوۃ فقد علم بالتواتر واما اظہار المعجزۃ فلوجہین احدہما انہ اظہر کلام اللہ تعالی وتحدی

بہ البلغاء مع کمالِ بلاغتہم فعجزوا عن معارضتہا باقصر سورۃ منہ مع تہالکہم علیٰ ذٰلک حتیٰ خاطروا بمہجتہم واعرضوا عن المعارضۃِ بالحُرُوفِ الی المقارعۃ بالسیوف

ترجمہ اور بہرحال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پس اسلئے کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو ظاہر کیا اور بہرحال نبوت کا دعویٰ تو وہ تواتر سے معلوم ہے اور بہرحال معجزہ کا اظہار تو وہ دو طرح سے ہے ان دونوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعہ بلغاء کو چیلنج دیدیا ان کی کمالِ بلاغت کے باوجود تو وہ اس کی ایک چھوٹی سورت کے ساتھ معارضہ کرنے سے عاجز رہ گئے اس پر ان کے حریص ہونیکے باوجود یہاں تک کہ انھوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال دیا اور حروف سے مقابلہ کرنیکے بجائے تلواروں کے ساتھ مقابلہ پر آگئے۔

تشریح یہاں سے شارح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں تو اولاً انھوں نے کہا کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کرکے معجزہ ظاہر کیا، یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ محذوف ہے یعنی وکل من ادعی النبوۃ واظہر المعجزۃ فہو نبیٌ۔ نتیجہ ظاہر ہے کہ آپ نبی ہیں، اب رہ گیا صغریٰ کا اثبات۔ توصغریٰ میں دو جزء ہیں (۱) نبوت کا دعویٰ (۲) معجزہ کا اظہار تو پہلے جزء کے بارےمیں شارح نے فرمایا کہ اس کا علم تواتر سے ہے لہٰذا اس کے انکار کی تو کوئی گنجائش نہیں رہی۔ صغریٰ کا دوسرا جزء، تو اسکو شارح دو طریقوں سے ثابت کررہے ہیں اول طریقہ یہ ہے کہ آپ پر قرآن نازل ہوا جس نے ان بلغاء اور فصحاء کی کمر توڑ دی جنکو اپنی فصاحت و بلاغت پر ناز تھا اور انکو چیلنج دیدیا کہ اس جیسی ایک سورت لاکر دکھادو حالانکہ ان کی کمال بلاغت مسلم ہے اور معارضہ پر انکی حرص بھی مسلم ہے اس کے باوجود کلام کے ساتھ معارضہ کرنیکے بجائے تلوار سے مقابلہ کرنے پر اُتر آئے جیساکہ دلائل قائم کرنے سے عاجزی کے وقت عاجزوں کا یہی شیوہ ہوتا ہے کہ بات سے کامیابی نہیں ہوتی تو لات پر اتر آتے ہیں۔

ولم ینقل عن احدٍ منہم مع توفر الدواعی الاتیان بشیءٍ ممّا یدانیہ فدل ذٰلک قطعًا علیٰ انہ من عند اللہ تعالیٰ وعلم بہ صدق دعوی النبی علیہ السّلام علما عادیا لایقدح فیہ شیءٌ من الاحتمالات العقلیۃ علیٰ ماھو شان سائر العلوم العادیۃ۔

ترجمہ اور منقول نہیں ہے ان میں سے کسی سے اسباب کے پورے ہونیکے باوجود کسی ایسی چیز کو لانا جو قرآن کے قریب ہو تو یہ یقینی طور پر اس بات پر دال ہے کہ قرآن اللہ کی جانب سے ہے اور اسی سے نبی علیہ السلام کے دعویٰ کا صدق معلوم ہوگیا ایسے علم عادی کے ساتھ جس میں احتمالات عقلیہ میں سے

کچھ بھی محل نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کی یہی شان ہوتی ہے۔

تشریح یعنی جب قرآن نے انکو چیلنج دیا تو ان کے پاس اسباب کی کثرت تھی، فصاحت و بلاغت میں مہارت تامہ رکھتے تھے اس کے باوجود اس کے مساوی تو کیا لاتے ایسا بھی نہ لا سکے جو اس کے کچھ قریب ہو سکے۔

سوال:۔ ممکن ہے کہ انھوں نے اس کا جواب دیا ہو اور صحابہؓ نے چھپالیا ہو؟ **جواب**:۔ کفار تو تعداد میں بہت زیادہ تھے چھپانا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اسی کو شارح نے "مع توافر الدواعی" سے تعبیر کیا ہے۔

سوال:۔ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فن بلاغت میں سب سے زیادہ ماہر ہوں؟ اور ہو سکتا ہے کہ آپ کے خوف سے لوگوں نے اس کا جواب ظاہر نہ کیا ہو؟ **جواب**:۔ شارح نے لایقدح الخ سے انھیں احتمالات کا جواب دیا ہے، بہر حال فصحاء اور بلغاء کا معارضہ سے عاجز ہونا یہ بھی بتلاتا ہے کہ یہ اللہ کا کلام ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے آپ اپنے دعوی رسالت میں سچے ہیں۔

تنبیہ:۔ قرآن کریم فصاحت و بلاغت کے ایسے اعلیٰ معیار پر فائز ہے جس کا مثل لانے سے طاقت انسانی قاصر ہے۔ اسکے مجموعہ کو دیکھا جائے کلمات و حروف کی بندش کو دیکھا جائے، اس کے اسلوب عزیب کو دیکھا جائے اس کے معانی کے ٹھاٹھیں مارتے ہوئے سمندر کو دیکھا جائے، اس کے بیان فرمودہ علوم و حقائق اور اخبار مغیبات کو دیکھا جائے اور اس کے ارشاد فرمودہ احکام عدل و قوانین نظام عالم کو دیکھا جائے ہر اعتبار سے اعجاز ہی اعجاز نظر آئیگا، اگرچہ عجمیوں کے نزدیک اس کا اعجاز بظاہر نظری ہے مگر اہل عرب پر یہ امر بدیہی ہے

وَثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادًا كشجاعة عليؓ وجود حاتم وهو مذكورة فى كتب السير۔

ترجمہ اور ان دونوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ سے ایسے امور جو خارق عادت ہیں اتنے منقول ہیں کہ ان کا یعنی ظہور معجزہ کا قدر مشترک حد تواتر کو پہونچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفاصیل آحاد ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح یعنی ایک تو آپ کا زندہ معجزہ ہے یعنی قرآن اس کے علاوہ اور بہت سے معجزے ہیں جو بطریق تواتر معنوی حد تواتر کو پہونچے ہوئے ہیں اگرچہ ان کی تفاصیل اخبار آحاد میں سے ہو بہرحال تواتر کی اقسام اربعہ مذکورہ فیما سبق میں سے ایک قسم تواتر معنوی (یعنی تواتر قدر مشترک ہے) اور تواتر کی ساری اقسام قطعی ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت بطریق قدر مشترک

تواتر سے ثابت ہے شارح فرماتے ہیں کہ کتب سیر میں یہ معجزات مذکور ہیں۔
تنبیہ:۔ صاحب نبراس نے کچھ معجزات کو شمار کرایا ہے اور حضرت اقدس مفتی محمود حسن صاحب گنگوھی زید مجدہم کی گلدستہ سلام میں بہت سے معجزات مذکور ہیں۔ فافہم۔

وَقد یستدلُّ ارباب البصائر علیٰ نبوته بوجهین احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوّة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظیمة واحکامه الحکمیة واقدامه حیث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالیٰ فی جمیع الاحوال وثباته علیٰ حاله لدی الاهوال بحیث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم علی الطعن فیه مطعنا ولا الی القدح فیه سبیلاً فان العقل یجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فی غیر الانبیاء وان یجمع الله تعالیٰ هذه الکمالات فی حق من یعلم انه یفتری علیه ثم یمهله ثلثا وعشرین سنة ثم یظهر دینه علیٰ سائر الادیان وینصره علیٰ اعدائه ویحیی اٰثاره بعد موته الیٰ یوم القیامة۔

ترجمہ اور ارباب بصائر نے (بصیرت والوں نے) آپ کی نبوت پر دو طرح استدلال کیا ہے۔ انمیں سے ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور دعوت کے وقت اور دعوت کے تام ہونیکے وقت اور آپ کے اخلاق عظیمہ اور پُرحکمت احکام اور آپ کا اقدام جہاں پہلوان پیچھے ہٹ جائیں اور آپ کا اعتماد اللہ کی حفاظت پر تمام احوال میں اور آپ کی ثابت قدمی اپنے حال پر دہشتوں کے وقت اس طریقہ پر کہ آپ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے باوجود اور آپ کو مطعون کرنے پر حریص ہونیکے باوجود کوئی طعن کی جگہ نہیں پاتے اور آپ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پاتے تو عقل یقین کرتی ہے ان امور کے امتناع کا غیر انبیاء میں اور (اس بات کے امتناع کا) کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں جمع کردے جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ یہ اللہ پر جھوٹ گھڑے گا پھر اس کو مہلت دے تیئیس ۲۳ سال کی اور اس کے دین کو تمام دینوں پر غالب کردے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں پر اور ان کے آثار کو زندہ رکھے ان کے مرنے کے بعد قیامت تک۔

تشریح آپ کی نبوت پر یہ استدلال امام غزالیؒ نے پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کے اندر انبیاء کا کمال موجود ہے لہٰذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے پھر اس کی تفصیل فرمائی کہ آپ کی نبوت سے پہلے کے حالات دیکھ لئے جائیں، کفار مکہ سب آپ کو "الصادق الامین" کے لقب سے یاد کرتے تھے آپ کا حُسن خُلق، بت پرستی سے اجتناب اور عادات جاہلیت سے اجتناب اور غار حراء میں اللہ کی

عبادت کرنا وغیرہ دیکھ لئے جائیں پھر آپ کے وہ احوال دیکھ لئے جائیں جو لوگوں کو ایمان کی جانب دعوت کے وقت پیش آئے یعنی تکالیف شدیدہ کا تحمل، اور تبلیغ ودعوت میں جدوجہد بڑے بڑے جابر اور طاقتور بادشاہوں کو دعوتِ حق دینا، اپنے معاونین کی قلت کے باوجود آپ کے اوپر کوئی خوف وہراس طاری نہیں ہوا اور فتح مکہ کے بعد کے حالات دیکھ لئے جائیں کہ لوگ فوج درفوج آپ کے دین میں شامل ہونا شروع ہو گئے اور سارا عرب آپ کا مطیع ہو گیا اور اطراف کے بادشاہوں کے پاس سے ہدایا اور قاصد آنے شروع ہو گئے مگر آپکی تواضع، مسکنت اور شفقت، قناعت پر ذرہ برابر فرق نہ آیا۔ قریش کا فتح مکہ کے دن یہ خیال تھا کہ آج یہ سب کو قتل کر دینگے مگر آپ نے فرمایا" لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، اس کے علاوہ آپ کے اخلاقِ عظیمہ دیکھ لئے جائیں جس کی انتہا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں إِنَّكَ لَعَلىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ۔

اور آپ کے لائے ہوئے احکام جو حکمت پر مشتمل ہیں یعنی آداب طہارت وصلوٰۃ اور قواعد نکاح وطلاق بیع وہبہ قضاء وشہادت، وصایا ومواریث، یہ سب ایسے احکام ہیں جن میں اگر کوئی عاقل غور کرے تو اسکو معلوم ہوگا کہ یہ قوانین احکم الحاکمین کیطرف سے ہیں، امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ اگر یہود ونصاریٰ امام محمد شیبانی کی کتابیں دیکھتے تو یقیناً ایمان لے آتے۔

اور جہاں بڑے بڑے سورما پیچھے ہٹ جائیں وہاں آپ کا بدستور ڈٹا رہنا۔ جیسے غزوۂ حنین میں جب آپ کے پاس کوئی نہیں تھا دشمنوں نے آپ پر ہجوم کیا، آپ اکیلے میدان میں ڈٹے رہے اور زبان سے فرماتے؛ انا النبی لا کذب ؛ انا ابن عبد المطلب۔ نیز آپ کو ہر حال میں اللہ کی حفاظت پر اعتماد کامل تھا پہلے آپ اپنے اصحاب میں سے کسی کو رات میں بوقتِ جہاد نگہبانی کے لئے مقرر فرماتے تھے مگر جب یہ آیت نازل کر دی وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ، تو آپ نے پھر فرمایا کہ اللہ میرا محافظ ہے پھر نگہبانی کے لئے کسی کو مقرر کر دیا، اور کیسا ہی خوف ودہشت کا موڑ آیا مگر آپ کے استقلال پر کوئی فرق نہیں آیا۔

سوال :۔ تو پھر آپ نے چھپ کر ہجرت کیوں کی؟

جواب :۔ ابھی تک آپ پر صبر واجب تھا اور قتال حرام تھا اور ہجرت بامر خداوندی تھی کیا آپ کو معلوم نہیں کہ جب آپ غارِ ثور میں تھے اور مشرکین غار کے پاس آ کھڑے ہوئے تو حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا یارسول اللہ اگر مشرکین اپنے پیروں کیطرف دیکھنے لگے تو ہمیں دیکھ لیں گے۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا: مَا ظَنُّكَ بِاثْنَيْنِ اللّٰهُ ثَالِثُهُمَا۔ یعنی اللہ ہمارے ساتھ ہے تو پھر خطرہ کس چیز کا۔

خلاصۂ کلام آپ کے اخلاقِ عظیمہ کا یہ حال ہے کہ کفارِ مکہ کو اتنی شدید دشمنی کے باوجود آپکی ذات پر انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ملتی اور کوئی طعنہ زنی کی چیز آپ کے اندر نہیں پاتے۔ جب حال یہ ہے تو عقل یقین کرتی ہے کہ اتنے کمالات پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں جمع ہو جائیں یہ محال ہے اور پھر اس کے بعد

تیئیس ۲۳ سال میں دین کی تکمیل اور تمام دینوں پر دینِ محمدی کا غلبہ اور آپ کے بعد آپ کے آثار علمیہ وعملیہ بدستور موجود اور باقی اور تا قیامت باقی رہیں گے یہ امور بآواز بلند کہہ رہے ہیں کہ ہمارا اجتماع پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں نہیں ہو سکتا لہٰذا آپ کی نبوت ثابت، ظاہر اور باہر ہے۔

تنبیہ (۱):۔ تہالك: معارضہ پر حریص ہونا، اس کے اصل معنیٰ ہیں کسی شئی پر حیوانات کا جمع ہونا، یہاں تک کہ بعض دوسرے کو وہ چیز لینے کے لئے ہلاک کردے۔ خاطروا۔ مخاطرة۔ باب مفاعلت سے ہے جس کے معنیٰ ہیں خطرہ اور ہلاکت میں ڈالنا۔ مُهجتہ۔ جمع مهج: خون یا دل کا خون، روح، مراد جان ہے با زائدہ ہے۔ الاتیان بشئ الخ۔ لم ینقل کا مفعول مالم یسم فاعلہ ہے۔ بصائر: بصیرت کی جمع ہے اور بصیرت ایسی عقل کو کہتے ہیں جسے حق تک رسائی ہوگئی ہو۔ وبعد تمامها۔ ہا کا مرجع دعوت ہے اور دعوت کی تمامیت سے فتح مکہ کے بعد کے حالات ہیں۔ اقدام: آگے بڑھنا۔ احجام۔ اقدام کی ضد ہے یعنی پیچھے ہٹنا اور فرار اور جبن۔ ابطال۔ بطل کی جمع ہے پہلوان۔ لدی الاهوال۔ اهوال، ہول کی جمع ہے بمعنیٰ خوف و دہشت۔ مطعنًا لم یجد کا مفعول بہ ہے۔

تنبیہ (۲):۔ شارح نے جو احوال بیان کئے ہیں یہ آپ کے احوال ظاہرہ ہیں اور رہے احوالِ باطنہ ان کا معاملہ تو بہت اونچا ہے لیکن ان احوال کو عوام کی نگاہوں سے اوجھل کردیا اور حکمت کا مقتضا بھی یہی ہے ورنہ اگر آپ کے انوار باطنی کا تھوڑا سا حصہ بھی ظاہر ہوگیا ہوتا تو مخلوق اس کا تحمل نہ کرپاتی۔ وفیہ ما فیہ۔

وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لاكتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك

ترجمہ اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انھوں نے اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ ایسی قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب ہے اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت ہے، اور ان کیلئے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور ان کو احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو فضائل علمیہ وعملیہ سے مزین کردیا اور عالم کو ایمان سے اور عمل صالح سے منور کردیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام دینوں پر غالب کردیا جیسا کہ اللہ نے ان سے اس کا وعدہ کیا تھا اور نبوت و رسالت کے اس کے علاوہ کوئی اور معنیٰ نہیں ہیں۔

تشریح ارباب بصائر کا آپ کی نبوت پر پہلا استدلال مذکور ہوچکا یہ دوسرا استدلال ہے جو امام رازیؒ

سے منقول ہے۔ استدلالِ اول کا حاصل یہ تھا کہ آپ کا کمال کمالِ انبیاء ہے اور اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا اکمال وتکمیل انبیاء کا اکمال وتکمیل ہے لہٰذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے یعنی آپ ایسی قوم کے درمیان پیدا ہوئے جو دین ودنیا کی تہذیب سے ناآشنا تھے آپ کی تکمیل نے ان کو معلم الاخلاق بنادیا اور ساری دنیا کا پیشوا بنادیا خواہ علمی میلان ہو یا عملی یہی مراد ہے اکمال وتکمیل سے۔

شعر

دُرفشانی نے تری قطروں کو دریا کردیا ॥ دل کو روشن کردیا آنکھوں کو بینا کردیا
خود نہ تھے جو راہ پر اوروں کے ہادی ہوگئے ॥ کیا نظر تھی جس نے مُردوں کو مسیحا کردیا
جہاں میں حضرت صدیقؓ سا انسان کیا ہوگا ॥ عمر فاروقؓ جیسا عادل ذیشان کیا ہوگا
حیاداری میں کوئی ثانیِ عثمانؓ کیا ہوگا ॥ علیؓ شیرِ خدا سا صاحبِ میدان کیا ہوگا
صحابہ کا یہ عالم ہے تو پھر سلطان کیا ہوگا

تنبیہ:۔ احکام وشرائع سے مراد واجبات وسنن محرمات ومباحات ہیں۔ مکارمِ اخلاق سے مراد حیاء، جود وسخاوت صلہ رحمی، اکرام ضیف وغیرہ اخلاق ہیں۔ آپ نے یہ احکام واخلاق اس طرح سکھادیئے کہ جو تعلیم کا منتہا ہے، آپکی نبوت کے شواہد اس کے علاوہ بیشمار ہیں جو کتبِ سیر میں مذکور ہیں۔

واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين انه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارىٰ۔

ترجمہ اور جبکہ آپ کی نبوت ثابت ہوگئی اور آپ کا کلام اور اللہ کا وہ کلام جو آپ پر نازل کیا گیا ہے اس بات پر دال ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور آپ کو تمام لوگوں کی جانب مبعوث کیا گیا ہے بلکہ جن اور انس کی جانب تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ آخری پیغمبر ہیں اور آپ کی نبوت عرب ہی کیساتھ مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دلائل سے آپ کا نبی ہونا ثابت ہوگیا تو آپ کا فرمان واجب الاتباع ہوگیا اور آپ کے کلام سے اور قرآن سے آپ کا خاتم الانبیاء ہونا ثابت ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ آپ کو تمام لوگوں کی جانب پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے۔ تو اب یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ آپ پیغمبر آخرالزماں ہیں تو بعض نصاریٰ اور بعض یہود نے جو یہ کہا ہے کہ آپ کو صرف عرب کیلئے پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے کیونکہ یہ لوگ امی تھے انکو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اہلِ کتاب ہیں ہمیں نبی کی ضرورت ہے ہی نہیں،

مگر ان کا یہ گمان باطل ہے کیونکہ نبی کذب سے معصوم ہوتا ہے اور آپ نے ارشاد فرمایا "بُعِثْتُ الی الناس کافۃ" لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ قول باطل ہے جبکہ اہل کتاب بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ نبی کذب سے معصوم ہوتا ہے۔

سوال :- بعض نصاریٰ کی قید کیوں لگائی؟ **جواب** :- اس لئے کہ بعض تو بالکلیہ آپ کی نبوت کے قائل ہی نہیں تھے۔

سوال :- خاتم الانبیاء ہونیکی دلیل قرآنی کیا ہے؟ **جواب** :- ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین۔

سوال :- حدیث سے کیا دلیل ہے؟ **جواب** :- اُرسِلتُ الی الخلق کافۃً وختم بی النبیون رواہ مسلم۔

سوال :- جن وانس کی جانب مبعوث ہونے کی کیا دلیل ہے؟ **جواب** :- وَمَا ارسلناک الا کافۃ للناس کی تفسیر میں ابن عباسؓ نے فرمایا: ارسلہ الی الجن والانس رواہ الدارمی - بلکہ بعض عارفین کا فرمان ہے کہ آپ کو تمام ملائکہ اور شجر وحجر اور تمام مخلوق کی جانب مبعوث کیا گیا ہے۔ الیواقیت والجواھر اور خصائص کبریٰ میں اس پر مفصل گفتگو ہے فلیطالع ثمہ۔

سوال :- حدیث میں تو آیا ہے سیکون بعدی ثلاثون کلھم یدعی انہٗ نبی ولا نبی بعدی الا ماشاء اللہ، پھر بالکلیہ نفی کیسی؟

جواب :- یہ استثناء موضوع ہے محمد ابن سعید شامی نے اسکو گھڑا ہے اور اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مراد ہیں۔ ردِّ قادیانیت پر فقیر کی کچھ تقریریں ہیں جن میں دلائلِ ختم نبوت پر تفصیلی گفتگو ہے۔

فان قیل قد ورد فی الحدیث نزول عیسیٰ بعدہ قلنا نعم لکنہ یتابع محمداً علیہ السلام لان شریعتہ قد نسخت فلا یکون الیہ وحی ونصب الاحکام بل یکون خلیفۃ رسول اللہ علیہ السلام ثم الاصح انہ یصلی بالناس ویؤمہم ویقتدی بہ المہدی لانہ افضل فامامتہ اولیٰ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں آپ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول وارد ہوا ہے تو 3
ہم کہیں گے جی ہاں لیکن وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرینگے اسلئے کہ ان کی شریعت منسوخ ہو گئی تو نہ ان کی جانب وحی ہوگی اور نہ احکام کو مقرر کرنا بلکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے پھر اصح یہ ہے کہ یہی (عیسیٰ) لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کریں گے اور مہدی ان کی اقتداء کریں گے اسلئے کہ وہ افضل ہیں تو ان کی امامت اولیٰ ہے۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ

آپ فرمارہے ہیں کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا مگر نبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہونیکی حیثیت سے ہوگا اور آپکی شریعت کے مطابق حکم فرمائیں گے کیونکہ ان کی شریعت تو منسوخ ہو چکی ہے لہٰذا تجدید شریعت کے لئے ان پر کوئی وحی نازل نہ ہوگی اور احکام جدیدہ مقرر نہیں فرمائیں گے۔

سوال :۔ بخاری و مسلم وغیرہ میں حدیث موجود ہے کہ حضرت عیسیٰ جزیہ کو قبول نہیں فرمائیں گے بلکہ کفار کو جزیہ پر مجبور کرینگے تو یہ تو حکم جدید ہے کیونکہ ہماری شریعت میں تو جزیہ کا قبول کرنا واجب ہے۔ (الاان یمنع مانعٌ)

جواب :۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بارےمیں پہلے ہی ارشاد فرما چکے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حکم موقت ہے حضرت عیسیٰؑ کے نزول تک تو جزیہ قبول نہ کرنا شریعت محمدی کا حکم ہوا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ چونکہ حضرت عیسیٰ امام مہدی سے افضل ہیں اسلئے اصح یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ ہی امامت کرائیں گے۔

تنبیہ (۱) :۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حضرت عیسیٰ زمین پر اتریں گے اور نکاح کریں گے اور ان کے اولاد ہوگی اور پینتالیس ۴۵ سال زمین پر رہیں گے پھر ان کا انتقال ہوگا ان کو میری قبر کے پاس دفن کردیا جائے گا تو میں اور عیسیٰ ابن مریم ابوبکر و عمر کے درمیان ایک قبر سے اٹھیں گے۔

تنبیہ (۲) :۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بلا واسطہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام اخذ فرمائیں گے کسی مجتہد کا اتباع نہیں فرمائیں گے۔ انیس الجلساء میں جو حکایت لکھی ہے وہ بے اصل ہے اور کچھ احناف سے جو یہ منقول ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق عمل کریں گے یہ سب باتیں بے اصل اور افتراء و بہتان ہے۔ روح اللہ اور کلمۃ اللہ کا درجہ ایک مجتہد سے بھی کم ہو یہ بڑی تعجب خیز بات ہے۔ سبحانک ہٰذا بہتان عظیمٌ۔

تنبیہ (۳) :۔ شارح نے حضرت عیسیٰ کی امامت کو اصح قرار دیا ہے لیکن دلیل عقلی پیش کی ہے حالانکہ ایسے مواقع پر دلیل عقلی کافی نہیں بلکہ دلیل نقلی کی ضرورت ہے، اور مسلم شریف ص۸۷/ج۱ اور طبرانی حلیۃ ابونعیم وغیرہ میں ایسی روایات موجود ہیں جن میں صاف مذکور ہے کہ امام مہدی امامت کرائیں گے اور شارح نے جو فرمایا ہے یہ کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں پھر معلوم نہیں شارح نے یہ بات کہاں سے کہی ہے۔ ملاحظہ ہو فتح الملہم ص۱۹۵/ج۱

وقد روی بیان عددهم فی بعض الاحادیث علی ما روی ان النبی علیه السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفی روایة مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولی ان لا یقتصر علی عدد فی التسمیة فقد قال الله تعالی منهم من قصصنا علیك ومنهم من لم نقصص علیك ولا یؤمن فی ذکر العدد ان یدخل فیهم من لیس منهم ان ذکر عدد اکثر من عددهم۔

ترجمہ اور تحقیق کہ بعض احادیث میں انکی تعداد کا بیان مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کے عدد کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار، اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار، اور افضل یہ ہے کہ انبیاء کی تعیین میں کسی عدد پر حصر نہ کرے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ان میں سے کچھ ایسے ہیں جن کا واقعہ ہم نے آپ کے سامنے بیان کر دیا اور ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو ہم نے تیرے سامنے ذکر نہیں کئے اور عدد کے ذکر میں امن نہیں کہ ان میں ایسے حضرات داخل ہو جائیں جو ان میں سے نہیں ہیں اگر ذکر کر دیا جائے ایسا عدد جو انکی تعداد سے زیادہ ہو یا نکل جائیں انمیں سے وہ حضرات جو ان میں ہیں اگر ان کے عدد سے کم عدد ذکر کیا جائے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد بھی منقول ہے۔ پہلی روایت عن ابی امامۃ رضی اللہ عنہ قال قلت یا رسول اللہ کم وفاءُ عدۃ الانبیاء قال مائۃ الف و اربعۃ وعشرون الفا والرسل من ذلک ثلثمأۃ وخمسۃ عشر جمًّا غفیرًا۔ مسند احمد و روی ابن حبان فی صحیحہ وابن عساکر والحکیم الترمذی فی النوادر وعبد بن حمید فی مسندہ دوسری روایت عن ابی ذرؓ قال قلت یا رسول اللہ کم المرسلون قال ثلثمائۃ وبضعۃ عشر جمًّا غفیرًا، رواہ احمد۔ تیسری روایت عن انسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تعالیٰ بعث ثمانیۃ آلاف نبی، اربعۃ آلاف من بنی اسرائیل واربعۃ آلاف من سائر الناس۔ رواہ الحاکم بسند ضعیف وابو یعلی الموصلی وابو نعیم فی الحلیۃ (قلت وفی اسنادہ ضعف) چوتھی روایت مائتا الف واربعۃ وعشرون الفا ہے اسکو شارحؒ نے ذکر کیا ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں اس روایت پر مطلع نہیں ہو سکا، بہرحال انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں کچھ روایت منقول ہیں اسکے باوجود کسی خاص تعداد پر اکتفاء نہ کرنا چاہئے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ تمام انبیاء پر میرا ایمان ہے کیونکہ اگر تعداد مقرر کر کے کہے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ مقدار نفس الامری مقدار سے زیادہ ہوگی یا کم ہوگی، پہلی صورت میں یہ خرابی لازم آئیگی کہ غیر انبیاء کو انبیاء کی فہرست میں داخل کرنا ہوگا اور دوسری صورت میں کچھ انبیاء کو انکی فہرست سے نکالنا ہوگا یعنی کسی عدد پر حصر نہ کرے کیونکہ ارشاد باری ہے منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك۔ بعضے ان میں سے ایسے ہیں کہ ہم نے تم کو ان کے احوال سنا دیئے اور بعضوں کے نہیں سنائے، یعنی بعض کا تفصیلی حال تجھ سے بیان کیا، بعض کا نہیں۔ اور ممکن ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد ان کا بھی تفصیلی حال بیان کر دیا ہو۔ بہرحال جن کے نام معلوم ہیں اُن پر تفصیلاً اور جن کے نام وغیرہ معلوم نہیں ان پر اجمالاً ایمان لانا ضروری ہے لا نفرق بين احد من رسله۔

یعنی ان خبر الواحد علی تقدیر اشتمالہ علی جمیع الشرائط المذکورۃ فی اصول الفقہ

لا یفید الا الظن ولا عبرة بالظن فی باب الاعتقادیات خصوصًا اذا اشتمل علی اختلاف روایة وکان القول بموجبه مما یفضی الی مخالفة ظاهر الکتاب وھو ان بعض الانبیاء لم یذکر للنبی علیه السلام ویحتمل مخالفة الواقع وھو عد النبی من غیر الانبیاء او غیر النبی من الانبیاء بناءً علی ان اسم العدد اسم خاص فی مدلوله لا یحتمل الزیادة والنقصان۔

ترجمہ یعنی خبر واحد اس کے مشتمل ہونیکی تقدیر پران تمام شرائط کے اوپر جو اصول فقہ میں مذکور ہیں فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور اعتقادیات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصًا جبکہ وہ اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے موجب کا قائل ہونا ان چیزوں میں سے ہو جو ظاہر کتاب کی مخالفت تک مفضی ہو اور ظاہر کتاب یہ ہے کہ کچھ انبیاء علیہم السلام کے سامنے مذکور نہیں ہوئے (اور حدیث کے موجب کا قائل ہونا) واقع کی مخالفت کو محتمل ہے اور وہ غیر انبیاء کو نبی یا انبیاء کو غیر نبی شمار کر لینا ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اسم عدد اسم خاص ہے اپنے مدلول کے سلسلہ میں جو زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں جو روایات ہیں یہ اخبار آحاد ہیں اور اگر خبر واحد اپنی تمام شرطوں پر پوری اترے تب بھی وہ فقط مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین اور یہ اصول مسلم ہے کہ باب اعتقادیات میں ظنیات کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیات چاہئیں اور قطعیات ہیں نہیں لہٰذا خبر واحد کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں کیا جائے گا اور کسی عدد کو انبیاء کے متعلق متعین نہیں کیا جائیگا جبکہ روایات کے اندر اختلاف بھی ہے جیساکہ گذر چکا اور اس خبر واحد کو ماننے سے ظاہر کتاب کی مخالفت بھی لازم آتی ہے کیونکہ ظاہر قرآن سے یہی بات ثابت ہوئی کہ بعض انبیاء کا ذکر آنحضرت کے سامنے نہیں ہوا جبکہ اس کے اندر دوسرا خطرہ بھی موجود ہے یعنی امر نفس الامری کی مخالفت کا اندیشہ ہے کیونکہ ہر عدد خاص ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہولی تو تعداد مقرر کرنے میں ہو سکتا ہے کہ غیر انبیاء انبیاء میں آجائیں اور انبیاء غیر انبیاء میں داخل ہو جائیں، ان تمام وجوہات کے پیش نظر کسی مخصوص عدد پر حصر نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ تمام انبیاء پر میرا ایمان ہے۔

تنبیہ (۱):۔ خبر واحد کے مقبول ہونیکی اصول حنفیہ میں گیارہ شرائط ہیں (۱) راوی کا اسلام (۲) بوقت روایت عقل کامل رکھتا ہو (۳) عادل ہو (۴) راوی تام الضبط ہو (۵) سند متصل ہو (وفیہ کلام) (۶) خبر واحد قرآن کے مخالف نہ ہو (۷) خبر واحد خبر مشہور یا خبر متواتر کے مخالف نہ ہو (۸) خبر واحد ایسے حادثہ سے متعلق نہ ہو جو شہرت کو مقتضی ہو (۹) وہ خبر واحد عہد صحابہ میں متروک الاحتجاج نہ ہو (۱۰) اس حدیث کا راوی اس کا نہ منکر ہو اور نہ اس کے خلاف روایت کرتا ہو (۱۱) اس حدیث کے راوی صحابی اپنی روایت کردہ حدیث

کے خلاف عمل نہ کرتا ہو۔ حسامی ص۸۳ میں ہے وتحکمہ اذا ورد غیر مخالف للکتاب والسنۃ المشہورۃ فی حادثۃ لا تعم بہا البلوی ولم یظہر من الصحابۃ رضی اللہ عنہم الاختلاف فیہا وترک المحاجۃ بہ انہ یوجب العمل بشروط تواعی فی المخبر وہی اربعۃ الاسلام والعدالۃ والعقل الکامل والضبط الخ

تنبیہ (۲):۔ اگر ظنیات کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں ہے تو تفاضل ملک و بشر کی ابحاث جو ظنیات سے متعلق ہیں ان کو کتب عقائد میں کیوں لایا جاتا ہے اور احوال معراج کے متعلق اخبار آحاد کو اسلاف کیوں بیان کرتے ہیں اور احوالِ قبر و نار و جنت کی روایات کو کیوں بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ ان سب ابحاث کا تعلق اعتقاد سے ہے نہ کہ عملیات سے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ظنیات سے بھی باب اعتقاد میں کچھ کام لیا گیا ہے اور انکار ظن فاسد کا ہے لیکن اگر ظن کے اندر فساد نہ ہو اور دلیلِ ظنی کے حکم سے ظن حاصل ہو جائے مگر وہ ظن حدِ ظن تک رہے تحصیلِ یقین کے درجہ تک نہ پہونچنے پائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

تنبیہ (۳):۔ مصنفؒ نے جو فرمایا کہ عددِ انبیاء میں حصر نہ کرے یہ محلِ تأمل ہے کیونکہ کتاب اللہ کی مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انکارِ ذکر بعض وحی متلو کے اعتبار سے ہو اور وحی غیر متلو کے ذریعہ اگر مطلع کر دیا جائے تو کتاب کی مخالفت لازم نہیں آتی، نیز اس کا بھی احتمال ہے کہ حدیث آیت کے بعد کی ہو۔ بہر حال اگر یہ اعتقاد بطریقِ ظن ہو تو اس میں بظاہر کوئی مفسدہ نہیں ہے۔ فتدبر۔

وکلہم کانوا مخبرین مبلغین عن اللہ تعالٰی لان ہذا معنی النبوۃ والرسالۃ صادقین ناصحین للخلق لئلا تبطل فائدۃ البعثۃ والرسالۃ وفی ہذا اشارۃ الی ان الانبیاء معصومون عن الکذب خصوصا فیما یتعلق بامر الشرائع وتبلیغ الاحکام وارشاد الامۃ اما عمدا فبالاجماع واما سہوا فعند الاکثرین وفی عصمتہم عن سائر الذنوب تفصیل

ترجمہ اور تمام انبیاء خبر دینے والے ہیں اللہ تعالٰی کی جانب سے احکام پہونچانے والے ہیں اس لئے کہ نبوت اور رسالت کے یہی معنی ہیں سچے ہیں مخلوق کے لئے خیر خواہ ہیں تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ انبیاء کذب سے معصوم ہوتے ہیں خصوصًا ان امور کے سلسلہ میں جو امورِ شرائع اور تبلیغ احکام اور ارشادِ امت سے متعلق ہیں بہر حال عمدًا تو بالاجماع (کذب کا صدور نہیں ہوگا) اور بہر حال سہوًا تو اکثر لوگوں کے نزدیک اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام گناہوں سے تفصیل ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ انبیاء کے اوصاف بیان کرتے ہیں کہ ان سب کا کام اخبار و تبلیغ ہے مخلوق

کے خیر خواہ ہوتے ہیں ورنہ اگر وہ مخلوق کے خیر خواہ نہ ہوں تو ان کو مبعوث کرنیکا فائدہ باطل ہو جائیگا پھر شارح فرماتے ہیں کہ انبیاء جھوٹ بولنے سے معصوم ہوتے ہیں خصوصًا وہ جھوٹ جو تبلیغ احکام کے سلسلہ میں ہو پھر اجماع امت ہے کہ عمدًا ایسے کذب کا صدور نہیں ہو سکتا اور اکثر محققین فرماتے ہیں کہ تبلیغ احکام میں سہوًا بھی کذب کا صدور نہیں ہو سکتا اگرچہ کچھ حضرات نے اس میں اختلاف بھی کیاہے مگر حق قول اول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ کذب کے متعلق تو گفتگو ہوئی لیکن رہا مسئلہ ہر قسم کے گناہوں سے معصوم ہونے کا تو اس میں کچھ تفصیل ہے جسکو شارح آگے بیان فرمارہے ہیں۔

تنبیہ:۔ شارح نے جو فرمایا لان ھذا معنی النبوۃ والرسالۃ یہ لف ونشر مرتب ہے یعنی نبوۃ کا تعلق اخبار سے ہے اور رسالت کا تعلق تبلیغ سے ہے۔ وھی نکتۃ جیدۃ فی الفرق بینھما۔

وھوانھم معصومون عن الکفر قبل الوحی وبعدہ بالاجماع وکذا عن تعمد الکبائر عند الجمھور خلافا للحشویۃ وانما الخلاف فی ان امتناعہ بدلیل السمع اوالعقل واما سھوًا فجوزہ الاکثرون اما الصغائر فیجوز عمدًا عند الجمھور خلافًا للجبائی واتباعہ ویجوز سھوًا بالاتفاق الا مایدل علی الخسۃ کسرقۃ لقمۃ والتطفیف بحبۃ لکن المحققین اشترطوا ان ینبھوا علیہ فینتھوا عنہ ھذا کلہ بعد الوحی۔

ترجمہ اور وہ تفصیل یہ ہے کہ انبیاء وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بالاجماع کفر سے معصوم ہوتے ہیں اور ایسے ہی جمہور کے نزدیک کبائر کے تعمّد سے اس میں فرقۂ حشویہ کا اختلاف ہے اور اختلاف میں ہے کہ اس کا ممتنع ہونا دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور بہر حال سہوًا تو اکثر لوگوں نے اسکو جائز قرار دیا ہے بہرحال صغائر تو جمہور کے نزدیک عمدًا جائز ہے جبائی اور اس کے متبعین کا اختلاف ہے اور سہوًا بالاتفاق جائز ہے مگر ایسا صغیرہ جو کمینگی پر دلالت کرے جیسے کسی لقمہ کی چوری اور حبہ بھر تولنے میں کمی لیکن محققین نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو اس سے رک جائیں اور یہ ساری بات وحی کے بعد کی ہے۔

تشریح شارح یہاں سے اس تفصیل کو ذکر کر رہے ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ نبی سے کسی بھی زمانہ میں کفر کا صدور نہیں ہوگا نہ نبوت سے پہلے اور نہ نبوت کے بعد۔ صاحب مسلم الثبوت فرماتے ہیں کہ تو ارث یہی ہے کہ حضرت آدمؑ سے لیکر ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک کوئی ایسا نبی نہیں آیا جس نے پلک جھپکنے کے برابر بھی شرک کیا ہو۔ دوسری بات یہ فرمائی کہ انبیاء کفر کے علاوہ قصدًا بعد نبوت گناہ کبیرہ کریں تو جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں ہے اس میں صرف

فرقۂ حشویہ کا اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ قصداً گناہِ کبیرہ کا صدور انبیاء سے ہو سکتا ہے۔

سوال:۔ فرقۂ حشویہ کون ہے؟ **جواب**:۔ مبتدعین میں سے ایک فرقہ ہے۔

سوال:۔ وجہ تسمیہ کیا ہے؟ **جواب**:۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ حشا بمعنی کنارہ ہے۔ اور یہ لوگ حضرت حسن بصری کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے تو انکو حلقہ کے کنارہ میں نکلوا دیا اسوجہ سے حشویہ کہلائے بعض کا کہنا ہے کہ یہ بلا تحقیق روایت پر اعتماد کرتے تھے اور فضول کلام کو حشو کہتے ہیں اسوجہ سے حشویہ نام ہو گیا بعض کا کہنا ہے کہ خراسان کی ایک بستی کا نام حشو تھا اس کی جانب نسبت کر کے حشویہ کہلاتے ہیں۔

تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ انبیاء سے کبائر کا عمداً صدور تو نہیں ہوگا بلکہ یہ ممتنع ہے مگر پھر اسمیں اختلاف ہے کہ یہ امتناع دلیل نقلی سے معلوم ہوا یا دلیل عقلی سے جمہور اشاعرہ اول کے قائل ہیں یعنی تبلیغ احکام میں کذب کے علاوہ دیگر گناہوں سے عصمت نصوص سے معلوم ہوگی اور اجماع سے معلوم ہوگی قاضی ابوبکر باقلانیؒ کا یہی مختار ہے۔

جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ کبیرہ کا صدور نفرت کا باعث بنے گا جو ارسالِ رسل کی حکمت کے منافی ہے لہٰذا امتناع عقلاً معلوم ہوا ہے استاذ ابو اسحٰق اسفرائنیؒ کا بھی یہی مختار ہے۔ چوتھی بات شارح نے یہ فرمائی کہ کیا انبیاء سے کبائر کا صدور سہواً ہو سکتا ہے تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مگر محققین کا مختار یہ ہے کہ عمداً اور سہواً کسی بھی طرح کبائر کا صدور نہیں ہوگا شرح مواقف شرح مقاصد میں بھی اسی کو مختار کہا ہے اور قاضی عیاض نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

پانچویں بات شارح نے یہ کہی ہے کہ جمہور کے نزدیک بعد نبوت عمداً صغائر کا صدور انبیاء سے ہو سکتا ہے امام الحرمین کا یہی قول ہے البتہ معتزلہ میں سے جبائی اور اس کے متبعین کا اس میں اختلاف ہے انھوں نے کہا ہے کہ صغائر کا صدور سہواً یا خطاءِ اجتہادی کے طریقہ پر تو ہو سکتا ہے عمداً نہیں شارح نے یہاں صاحبِ مواقف کا اتباع کرتے ہوئے یوں کہا ہے ورنہ اشاعرہ کا مذہب مختار یہی ہے کہ عمداً صغائر کا بھی صدور نہ ہوگا جیساکہ شرح مواقف میں مذکور ہے اور خود شارح نے تہذیب میں اور شرح مقاصد میں اسی کو مختار کہا ہے۔

چھٹی بات شارح نے یہ کہی ہے کہ انبیاء سے سہواً صغائر کا صدور بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے صغائر کا صدور سہواً بھی نہ ہوگا جو رذالت و ذلت اور کمینہ پن پر دال ہوں اور محققین نے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ جب ان کو من جانب اللہ متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں تو وہ فوراً اس سے رک جائیں اور پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

قلتُ:۔ شارح نے جو اتفاق کا دعویٰ کیا ہے یہ محلِ تأمل ہے کیونکہ یہ اکثر معتزلہ اور اکثر اشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ نے اس سے منع کیا ہے تو اتفاق کا دعویٰ محل نظر ہے اس لئے کہ سلف سے یہ دستور

چلا آرہا ہے کہ جو افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوئے ہیں انکی پیروی کرتے ہیں اور اس سے حجت پکڑتے ہیں۔ مسلم الثبوت میں ہے" جاز تعمدُ غیرِ هما غیر الکبائر والصغائر الخسیسة بلا اصرار عند اکثر اهل الشافعیة والمعتزلة ومنعه الحنفیةُ اقول وهو الحق فانّ صغیرتهم کبیرة الا ترىٰ مباحات الحرام سیئات الابرار وحسنات الابرار سیئاتُ المقربین" اس کی مزید وضاحت کیلئے دیکھئے فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت ص ۳۸۹۔

وَامّا قبلہٗ فلا دلیل علی امتناع صُدور الکبیرة وذهبت المعتزلة الیٰ امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما یوجب النفرة کعهر الامهات وَالفجور والصغائر الدالة علی الخسة ومنعت الشیعة صدور الصغیرة والکبیرة قبل الوحی وبعده لکنهم جوزوا اظهار الکفر تقیة۔

ترجمہ اور بہرحال وحی سے پہلے پس کوئی دلیل نہیں ہے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر اور گئے ہیں معتزلہ کبیرہ کے ممتنع ہونے کی جانب اسلئے کہ یہ اس نفرت کو واجب کرے گی جو ان کے اتباع سے روک دے گی تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق ان گناہوں کا انکار ہے جو نفرت کو واجب کریں جیسے ماؤں سے زنا کرنا اور فجور کرنا اور ایسے صغائر جو ذلت پر دال ہوں اور منع کیا ہے شیعوں نے صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کو وحی سے پہلے اور وحی کے بعد لیکن انھوں نے بطور تقیہ کے اظہار کفر کو جائز قرار دیا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ ماقبل کی گفتگو بعد وحی سے متعلق تھی اور رہا مسئلہ قبل وحی کا تو وحی سے پہلے انبیاء سے کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اکثر اہلسنت اور بعض معتزلہ کا یہی مسلک ہے اور شرح مواقف میں بھی ایسے ہی مذکور ہے اس کے برخلاف معتزلہ اور بعض اہلسنت کا مسلک یہ ہے کہ قبل نبوت بھی انبیاء سے کبائر کا صدور ممتنع ہے کیونکہ اگر وہ نبوت سے پہلے افعال قبیحہ کے مرتکب ہوں گے تو لوگ ان کا اتباع کیسے کریں گے لہٰذا ان کو مبعوث کرنیکی مصلحت وحکمت ہی فوت ہو جائے گی کیونکہ ان کی بعثت کی حکمت یہ ہے کہ امت ان کا اقتداء کرے اس کے بعد شارح یہ فرماتے ہیں کہ قبل نبوت عصمت کے سلسلہ میں حق یہ ہے کہ ان سے ایسے افعال کا صدور ممتنع ہے جو نفرت کے باعث ہوں خواہ ان سے ہوں یا ان کے آباء سے جیسے امہات سے زنا کرنا، یا خود انبیاء کا زنا کرنا گویا شارح نے عَھرِ الامھات سے یہ بتایا کہ ان کی اصل سے بھی زنا کا صدور نہ ہوگا اور فجور سے یہ بتایا کہ خود انبیاء سے بھی زنا کا صدور نہ ہوگا اور ایسے صغائر کا بھی صدور نہ ہوگا جو خست اور کمینہ پن پر دلالت کریں۔

اس کے بعد شارحؒ نے شیعہ کا مسلک ذکر کیا کہ ان کے نزدیک نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد عمداً یا سہواً صغیرہ اور کبیرہ کا صدور ممتنع ہے مگر انھوں نے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ بطور تقیہ کے کفر کا اظہار جائز ہے

تنبیہ(۱):۔ بحر العلومؒ رقمطراز ہیں کہ تحقیق یہ ہے کہ اور یہی اہل اللہ صوفیہ کرام کا مسلک ہے کہ انبیاء قبل النبوۃ مرتبہ ولایت پر فائز ہوتے ہیں اور مشاہدۂ ربانی سے ایک لحظہ کیلئے غافل نہیں ہوتے تو وہ اولیاء کہ جن کی ولایت آپ کی ولایت کا فیض ہے وہ معاصی سے محفوظ رہتے ہیں تو بدرجۂ اولیٰ انبیاء قبل النبوۃ صغائر وکبائر سے محفوظ رہیں گے ہاں یہ ممکن ہے کہ قبل نبوت یا بعد نبوت کوئی چوک ولغزش ہو جائے جس میں معصیت کا ارادہ نہیں ہوتا جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو مُکا رسید کرنا، جو بظاہر معصیت معلوم ہوتا ہے مگر تحقیقی جائزہ کے بعد معلوم ہوگا کہ اس پر معصیت کا صدق نہ ہوگا۔

تنبیہ(۲):۔ تقیہ شیعہ کے اعظم اصول میں سے ہے اور اسی پر انھوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے اور حضرت علیؓ اور ان کی اولاد سے حضرات خلفاءؓ کے بارے میں جو تعریفیں صادر ہوئی ہیں سب کو تقیہ پر محمول کیا ہے گویا حماقت کی انتہاء ہے کہ قبل نبوت اور بعد نبوت صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کو تو جائز قرار نہیں دیا مگر دشمنوں کے خوف سے اظہار کفر کو جائز قرار دے دیا اور جعفر صادق سے نقل کرتے ہیں کہ تقیہ میرا اور میرے آباء کا دین ہے۔

قلت:۔ یہ سراسر بہتان وافتراء ہے اور شانِ انبیاء پر دھبہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات روز روشن کیطرح دنیا کے سامنے واضح ہیں کہ بڑے بڑے موڑ اور خطرات سامنے آئے مگر آپ کے استقلال پر ذرہ برابر فرق نہ آیا چہ جائیکہ خوف اعداء سے اظہار کفر۔

تنبیہ(۳):۔ شارح نے عامۃ المتکلمین کا مذہب بیان کیا ہے اور جمہور علماء محققین نے اسکی مخالفت فرمائی ہے اور انھوں نے فرمایا ہے کہ حضرات انبیاء قبل الوحی اور بعد الوحی صغائر وکبائر سے معصوم ہوتے ہیں، شارح الفقہ الاکبر شیخ ابو المنتہیؒ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کا بھی یہی مختار ہے بلکہ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو انبیاء ملائکہ سے زیادہ معصوم ہونے چاہئیں اسلئے کہ امت انبیاء کے اتباع کی مامور ہے اور عقل کا مقتضاء بھی یہی ہے۔ حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ کی کتابوں میں اس پر بسط سے دلائل عقلیہ قائم کئے گئے ہیں۔

سوال:۔ پھر تو آپ کے اور شیعوں کے مذہب میں کوئی فرق نہیں رہا؟

جواب:۔ زمین وآسمان کا فرق ہے وہ تقیہ کے طور پر اظہار کفر کو جائز قرار دیتے ہیں اور ہم اس کو انبیاء پر افتراء سمجھتے ہیں۔ فبینهما بون بعید فتدبر۔

اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية

فما کان منقولاً بطریق الاٰحاد فمردود وما کان بطریق التواتر فمصروف عن ظاہرہٖ ان امکن والا فمحمول علی ترک الاولیٰ اوکونہ قبل البعثۃ وتفصیل ذٰلک فی الکتب المبسوطۃ

ترجمہ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو جو انبیاء علیہم السلام سے ان چیزوں میں سے منقول ہو جو کذب یا معصیت میں سے ہوں تو جو بطریق آحاد منقول ہیں وہ تو مردود ہیں اور جو بطریق تواتر منقول ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھیر دیا جائیگا اگر ممکن ہو ورنہ تو اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا یا اس کو قبل البعثت ہونے پر محمول کیا جائیگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ جب تقاریر مذکورہ سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت ثابت ہوگئی تو اب دیکھو کہ انبیاء علیہم السلام سے کچھ باتیں ایسی منقول ملتی ہیں جو بظاہر جھوٹ یا معصیت معلوم ہوتی ہیں، تو اس میں غور کیجئے کہ اس فعل کا صدور آپ سے بطریق اخبار آحاد منقول ہے یا بطریق تواتر۔ تو اگر اول صورت ہو تو ان کو مردود اور موضوع کہنا چاہئے، اور اگر تواتر کے ساتھ منقول ہے تو اس میں دو تاویل کرلی جائیں۔ (۱) یا تو اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے یا پھر ان کو قبل بعثت پر محمول کیا جائیگا۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ میری یہ کتاب تو مختصر ہے لہٰذا پوری تفصیل اس میں آ نہیں سکتی۔ زیادہ اس بحث پر تفصیل دیکھنی ہو تو فن کی مطولات میں تلاش کرو جیسے شرح مواقف، شرح مقاصد اور قاضی عیاض کی شفاء دیکھئے۔

تنبیہ :۔ شارح کی یہ تشریح ان کے بیان فرمودہ اصول کے خلاف ہے کیونکہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ بعد الوحی عصمت ثابت ہے اور ہم قول فیصل اس سلسلہ میں عرض کرچکے ہیں مگر یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ شارح نے بیان مذاہب کے وقت حقائق سے روشناس کرایا ہے اور تفریح کے وقت تادب کو ملحوظ رکھا ہے۔

خیر شارح کہتے ہیں کہ جو معاصی وکبائر بطریق آحاد منقول ہیں انکو تو قرار دیا جائے کیونکہ کذب کی نسبت انبیاء کیطرف کرنے سے رُواۃ کی جانب نسبت اولیٰ ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارےمیں جو یہ منقول ہے کہ آپ نے حضرت زینبؓ کو دیکھا وہ آپ کو حسین معلوم ہوئی جب زید کو معلوم ہوا تو انھوں نے طلاق دیدی اور آپ نے ان سے نکاح کرلیا یہ باطل ہے، اور ایسے ہی صاحب جلالین نے "تلک الغرانیق العلا" کا جو واقعہ نقل کیا ہے مردود ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور جب حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے بارے میں حدیث صحیح میں آیا ہے

لم یکذب ابراھیم الاثلث کذبات، یعنی ان کا "انی سقیم" اور "بل فعلہ کبیرھم" اور اپنی بیوی کے کے بارے میں "ہٰذہ اختی" کہنا۔ تو محدثین نے اس کی تاویل کی ہے کہ فہم سامع کے اعتبار سے یہ بظاھر کذب ہے ورنہ یہ معاریض کلام میں سے ہیں جس کو نفس الامری کذب کہنا غلط ہے یعنی یہ کنایات ہیں اور جو بطریق تواتر منقول ہیں تو ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا، جیسے کچھ نمونہ گذر چکا ہے ورنہ ترک اولی پر محمول کرلیا جائیگا جیسے فرمان باری "عصیٰ آدم ربہ فغویٰ" اور جیسے قول موسیٰ "ربِّ انی ظلمتُ نفسی فاغفرلی" تو ان حضرات کے کمالِ مرتبت اور عظمِ منزلت کیوجہ سے حسنات الابرار، سیئات المقربین کے پیشِ نظر ترک اولیٰ کو عصیان سے تعبیر کردیا گیا ہے اور ترک اولیٰ پر انبیاء کا استغفار تواضع اور کسر نفسی کی بنیاد پر ہے ورنہ درحقیقت وہ ذنب اور باعثِ عقاب نہیں ہے، یا پھر اس کو قبل بعثت پر محمول کیا جائے گا جیسے حضرتِ آدم کا اکل شجرہ کا قصہ۔

وافضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃٍ اُخرجتْ الآیۃ وَلاشك ان خیریۃ الامۃ بحسب کمالھم فی الدین وذلك تابع لکمال نبیھم الذی یتبعونہ والاستدلال علیہ السلام انا سید ولد آدم ولا فخر لی ضعیفٌ لانہ لایدل علی کونہ افضل من آدم بل من اولادہ۔

ترجمہ اور انبیاء میں سب سے افضل محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے (اے امت محمدیہ) تم بہترین امت ہو لوگوں کیلئے نکالے گئے ہو" اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کا بہترین ہونا ان کے کمالِ دین کیوجہ سے ہے اور ان کے نبی کے کمال کے تابع ہے جنکی یہ پیروی کرتے ہیں اور فرمانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم "انا سید ولد آدم الخ" سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا کہ تمام نبیوں میں سب سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور دلیل میں آیتِ باری پیش کی ہے اور اندازِ استدلال ترجمہ سے ظاہر ہوگیا، مگر یہ استدلال صرف خطابی ہے جس پر منع وارد ہوسکتا ہے بلکہ مناسب یہ ہے کہ دلیل افضلیت تمام اہلِ قبلہ کا اجماع ہے، دوسرے احادیثِ کثیرہ ہیں مثلاً اذا کان یوم القیامۃ کنت امام النبیین وخطیبھم وصاحب شفاعتھم غیر فخر رواہ الترمذی ص۲ ج۲ - اور یہاں آپنے تفضیل سے منع فرمایا ہے تو اس کی دیگر وجوہات ہیں، پھر شارح نے فرمایا کہ "انا سید ولد آدم الخ" سے استدلال کمزور ہے

کیونکہ اس میں آدم پر افضیلت ثابت نہیں ہوئی مگر یہ فرمان محل تامل ہے کیونکہ اہلِ زبان اسکو نوع انسانی کے معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں۔ اب مطلب ہوا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں جیسے کافیہ میں وبحو جوارِ رفعًا وجرًا کا مسئلہ ہے کہ اس میں جوا ۔۔۔ بھی داخل ہے۔ فافہم۔

وَالمَلائکۃ عباد اللّٰہِ تعالیٰ عاملون بامرہٖ علیٰ مَادَلَّ علیہ قولہٗ تعالیٰ لایسبقونہٗ بالقولِ وھم بامرہٖ یعملون وقولہٗ تعالیٰ لایستکبرون عن عبادتہٖ ولایستحسرون۔

ترجمہ اور فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کرنیوالے ہیں جیسا کہ اس پر فرمان باری لایسبقونہ الخ اور اس کا فرمان لایستکبرون الخ دال ہے۔

تشریح فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کی بیٹیاں نہیں ہیں اور اللہ کے مطیع و فرمانبردار ہیں، ارشادِ باری ہے" لایسبقونہ بالقول وہم بامرہ یعملون" اس سے بڑھ کر نہیں بول سکتے اور وہ اسی کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں"۔ یعنی جن برگزیدہ ہستیوں کو تم خدا کی اولاد بتلاتے ہو وہ اولاد نہیں، ہاں اسکے معزز بندے ہیں اور باوجود انتہائی معزز و مقرب ہونیکے ان کے ادب اور اطاعت کا حال یہ ہے کہ جب تک اللہ کی مرضی اور اجازت نہ پائیں اس کے سامنے خود آگے بڑھ کر لب نہیں ہلا سکتے اور نہ کوئی کام اس کے حکم کے بغیر کر سکتے گویا کمال عبودیت و بندگی ہی ان کا طغرائے امتیاز ہے۔

نیز فرمانِ باری ہے" لایستکبرونَ عن عبادتہٖ ولایستحسرون" اس کی عبادت سے سرکشی نہیں کرتے اور نہ کاہلی کرتے"، یعنی فرشتے بارگاہِ ایزدی کے مقربین ہونے کے باوجود ذرا شیخی نہیں کرتے اپنے پروردگار کی بندگی اور غلامی کو فخر سمجھتے ہیں، وظائف بندگی کو ادا کرنے میں کبھی سستی اور کاہلی کو راہ نہیں دیتے۔

جب معصوم و مقرب فرشتوں کا یہ حال ہے تو خطا کار انسان کو کہیں زیادہ اپنے رب کیطرف جھکنے کی ضرورت ہے۔

تنبیہ فرشتوں کی وجہ تسمیہ اور انکی حقیقت پر نبراس حاشیہ رمضان آفندی شرح مقاصد تفسیر کبیر میں بسط سے لکھا گیا ہے ہم اختصاراً اس کو ترک کرتے ہیں۔

وَلَا یوصفون بذکورۃٍ وَّلاانوثۃٍ اذلم یرد بذٰلک نقلٌ ولا دلّ علیہ عقلٌ وما زعم عبدۃ الاصنام انھم بنات اللّٰہ محالٌ باطلٌ وافراطٌ فی شانھم کما ان

قول الیہود ان الواحد فالواحد منہم قد یرتکب الکفر ویعاقبہ اللہ بالمسخ تفریط وتقصیر فی حالہم

ترجمہ اور فرشتے مذکر و مؤنث ہونیکے وصف سے متصف نہیں ہیں اسلئے کہ اس کے متعلق کوئی نقل وارد نہیں ہوئی اور نہ عقل اس پر دال ہے اور جو بت پرستوں کا گمان ہے کہ فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں (یہ) محال و باطل ہے اور انکی شان میں زیادتی ہے جیسے یہود کا یہ قول کہ ان میں سے کوئی ایک کے بعد ایک کے کفر کا ارتکاب کرتا ہے اور اسکو اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتے ہیں یہ ان کے حال میں کوتاہی اور کمی ہے۔

تشریح یعنی کسی دلیل نقلی اور عقلی سے فرشتوں کا مذکر و مؤنث ہونا ثابت نہیں اسوجہ سے انکو مذکورہ والانوثۃ کی صفت سے متصف نہیں کیا جائیگا۔

سوال:- مگر کلام میں فرشتوں کے لئے تذکیر کے صیغے کیوں استعمال کئے جاتے ہیں؟

جواب:- تذکیر کی شرافت کیوجہ سے جیسے اسماء الٰہیہ میں تذکیر کے صیغے ہی استعمال کئے جاتے ہیں، جب یہ معلوم ہو گیا کہ فرشتے اللہ کی اولاد نہیں بلکہ اللہ کے بندے ہیں تو بت پرستوں کا یہ کہنا کہ ان میں سے بعض یکے بعد دیگرے کفر کے مرتکب ہوتے رہتے ہیں جن پر ان کو اللہ تعالیٰ مسخ کا عقاب دیتے ہیں یعنی انکی صورتوں کو بدل دیتے ہیں جیسے پہلی امتوں میں انسانوں کو بندر اور خنزیر کی صورت میں مسخ کیا ہے، تو یہ یہود کا قول تفریط ہے یعنی جانب نقصان میں حق سے تجاوز کرنا ہے۔ تفریط و تقصیر کا ایک ہی مطلب ہے اور یہ عطف تفسیری ہے۔

فان قیل ابلیس قد کفر ابلیس وکان من الملائکۃ بدلیل صحۃ استثنائہ منہم قلنا لا بل کان من الجن ففسق عن امر ربہ لکنہ لما کان فی صفۃ الملائکۃ فی باب العبادۃ ورفعۃ الدرجۃ وکان جنیا واحدا مغمورا فیما بینہم صح استثناؤہ منہم تغلیبا۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا ابلیس نے کفر نہیں کیا حالانکہ یہ فرشتوں میں سے تھا ان سے استثناء کے صحیح ہونیکی دلیل سے، تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ یہ تو جنوں سے تھا جس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا لیکن جبکہ یہ باب عبادت میں فرشتوں کی صف میں تھا اور درجہ کی بلندی میں انکی صف میں تھا اور یہ ایک جن تھا جو ان میں مغلوب (چھپا ہوا) تھا تو بطور تغلیب کے اس کا ان سے استثناء کرنا صحیح ہوگا۔

تشریح معترض اعتراض کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ فرشتے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے حالانکہ ابلیس بھی تو فرشتہ ہے جس نے کفر کیا اور فرشتہ ہونیکی دلیل یہ ہے کہ استثناء کے اندر اصل متصل ہے اور منقطع مجاز ہے اور قرآن میں ہے واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس، تو ابلیس کا فرشتوں سے استثناء کیا گیا ہے اور یہ مستثنیٰ متصل ہے جس سے معلوم ہو گیا کہ یہ بھی فرشتہ تھا ورنہ اسکو مستثنیٰ منقطع ماننا پڑے گا جو خلاف اصل ہے؟

جواب:- یہ فرشتہ نہیں تھا بلکہ جن تھا لیکن فرشتوں کے ساتھ رہا کرتا تھا اور انھیں کے ساتھ عبادت میں مشغول رہتا تھا، اور تھا اپنی جنس کا تنہا تو بطریق تغلیب فرشتوں کی صف میں داخل مان کر سب کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا لہٰذا اس کا فرشتہ ہونا بھی ثابت نہیں ہوا اور مستثنیٰ کا منقطع ہونا بھی ثابت نہیں ہوا کیوں کہ مستثنیٰ منقطع ہونیکا مدار تغایر ماہیت پر نہیں ہے جیسا کہ مشہور ہے بلکہ مابعد کو ماقبل کی فہرست میں داخل ماننے اور نہ ماننے پر ہے اور یہاں ابلیس مستثنیٰ منہ (ملائکہ) کی صف میں داخل مانا گیا تغلیب کے طریقہ پر اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو زبان عرب میں شائع ذائع ہے جیسے قمرین، عمرین، شمسین، ابوین وغیرہ اسی بنیاد پر بولتے ہیں۔

سوال:- اس کے جن ہونے پر کوئی نقلی دلیل پیش کیجئے؟

جواب:- ارشاد باری ہے كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ۔

وَاَمَّا هَارُوْتُ وَمَارُوْتُ فَالاَصَحُّ اَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ منهما كفرٌ ولا كبيرة وتعذيبهما انما هُوَ على وجه المُعَاتبةِ كما يُعَاتَبُ الانبياء على الزلة والسهو وكان يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به۔

ترجمہ اور بہرحال ہاروت اور ماروت تو اصح یہ ہے کہ یہ دو فرشتے ہیں نہ اُن سے کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ اور ان دونوں کو عذاب دیا جانا معاتبت کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو زلت و سہو پر عتاب کیا جاتا ہے اور یہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم تو امتحان کے لئے ہیں تو کفر نہ کر، اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ کفر اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

تشریح یہاں شارح ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ صحابہؓ سے اسانید کثیرہ کے ساتھ یہ قصہ منقول ہے کہ فرشتوں نے انسان کے مقابلہ میں اپنی طاعت پر فخر کیا تو اللہ نے فرمایا کہ اگر میں تمہارے اندر بھی ایسی شہوات پیدا کر دوں تو؟ انھوں نے کہا کہ ہم پھر بھی تیری نافرمانی

نہیں کرینگے تو اللہ نے فرمایا کہ اپنے میں کسی کو منتخب کرو تو دو فرشتے ہاروت اور ماروت منتخب کئے گئے، ان کے اندر خواہشات وشہوات رکھدی گئی اور انکو شہر عراق میں بابل کے حاکم بنا کر زمین پر اتار دیئے گئے تو وہ زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے جس کے نتیجہ میں انھوں نے شراب پی اور زنا کیا اور اس کے شوہر کو قتل کیا، تو پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو اختیار دیدیا کہ خواہ اس کی سزائیں دنیا کا عذاب منتخب کرلیں یا آخرت کا۔ تو انھوں نے دنیا کے عذاب کو ہلکا سمجھ کر اسی کو اختیار کرلیا تو ان کو کنویں میں اوندھے منہ کرکے لٹکا دیا گیا۔ بہرحال واقعہ سے معلوم ہوا کہ فرشتے معصوم نہیں ہوتے ان سے بھی گناہوں کا صدور ہوتا ہے؟

شارح جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں بقول اصح تھے تو فرشتے ہی مگر ان سے نہ کفر کا صدور ہوا اور نہ گناہِ کبیرہ کا، اور زہرہ کے قصہ کے سلسلے میں جو آثار مروی ہیں بقول قاضی عیاض اور قاضی بیضاوی اور امام فخرالدین رازیؒ سب موضوعات ہیں یا یہود کے مفتریات ہیں۔ یہاں تک تو شارح ٹھیک لائن پر چلے، آگے کہتے ہیں کہ ان دونوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسے انبیاء کو کسی زلت وسہو پر عتاب ہوتا ہے۔ یہاں آکر شارح سے چوک ہوگئی اور شارح نے اپنی دیگر تالیفات میں بھی یہی طرز اختیار فرمایا ہے مگر سوال یہ ہے کہ جب کفر کا صدور نہیں اور نیز گناہ کبیرہ کا صدور نہیں تو عذاب کیسا؟ اور اس کو یوں کہنا کہ یہ عتاب انبیاء کے مثل ہے اور حیرت انگیز ہے اس لئے کہ انبیاء کو عتاب بشکل عذاب نہیں ہوتا اور یہاں عذاب شدید موجود ہے بلکہ جب گناہ کا صدور نہیں تو تعذیب کا واقعہ بھی باطل ہوگا کیونکہ دونوں روایات ساتھ ساتھ ہیں ایک کا بطلان دوسرے کے بطلان کو مستلزم ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کے امتحان کیلئے اتارا تھا لہٰذا یہ وعظ ونصیحت کرتے تھے اور لوگوں کو سحر کی تعلیم دیا کرتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ لوگوں کو بتا بھی دیا کرتے تھے کہ ہم بطور امتحان بھیجے گئے ہیں، جو ہم سے سحر سیکھ کر اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ انھوں نے سحر کی تعلیم دی اور سحر کی تعلیم کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اندر جو کلمات کفریہ ہیں ان کا اعتقاد اور اس پر عمل کرنا ہی تو کفر ہے یعنی ایمان سے نہ کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ۔ لہٰذا معلوم ہوا ہوا کہ فرشتے معصوم ہی ہوتے ہیں، اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے۔

تنبیہ:۔ قولِ محقق یہ ہے کہ ہاروت وماروت یہ دو فرشتے تھے شہر بابل میں بصورت آدمی رہتے تھے انکو علم سحر معلوم تھا، ان کے پاس جو کوئی طالب سحر جاتا وہ اول اس کو روک دیتے کہ اس میں ایمان جاتا رہے گا۔ اس پر بھی باز نہ آتا تو اس کو سکھا دیتے اللہ تعالیٰ کو انکے ذریعہ بندوں کی آزمائش منظور تھی سو اللہ تعالیٰ نے فرما دیا کہ ایسے علموں سے آخرت کا کچھ نفع نہیں بلکہ سراسر نقصان ہی ہے اور دنیا میں بھی ضرر ہے اور بغیر خدا کے حکم کے تم کچھ کر نہیں سکتے البتہ علم دین سیکھتے اور علم کتاب سیکھتے تو اللہ کے

یہاں ثواب پاتے۔ بہرحال کسی روایت ضعیف سے بھی یہ واقعہ جو ہاروت و ماروت کے بارے میں کتب تفاسیر میں منقول ہے ثابت نہیں بلکہ یہ سب کتب یہود اور انکی مفتریات میں سے ہے، لہٰذا شارح نے جو انداز اختیار فرمایا ہے یہ انکی چوک ہے، ایسے ہی علامہ شامی رد المحتار ص۱۶/ج۱ پر لکھتے ہیں "لان النسیان من خصائص الانسان والخطاء والزلل یکون معہ ومن غیرہ حتیٰ من الملائکۃ کما وقع لابلیس بناءً علی انہ منہم ولہاروت وماروت علی ما قیل" یہ بھی علامہ شامی کا تسامح ہے۔

خلاصۂ کلام فرشتے معصوم ہوتے ہیں اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے اور مذکورہ واقعہ مفتریات میں سے ہے جس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

وللہ تعالیٰ کتب انزلہا علی انبیائہ وبین فیہا امرہ ونہیہ ووعدہ ووعیدہ وکلہا کلام اللہ تعالیٰ وھو واحد وانما التعدد والتفاوت فی النظم المقروء والمسموع وبہذا الاعتبار کان الافضل ھو القرآن ثم التوراۃ والانجیل والزبور کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیہ تفضیل ثم باعتبار القراءۃ والکتابۃ یجوز ان یکون بعض السور افضل کما ورد فی الحدیث وحقیقۃ التفضیل ان قراءتہ افضل لما انہ انفع او ذکر اللہ تعالیٰ فیہ اکثر ثم الکتب قد نسخت بالقرآن تلاوتہا وکتابتہا وبعض احکامہا۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی کتابیں ہیں جنکو اپنے انبیاء پر نازل فرمایا اور ان میں اپنے امر اور نہی اور اپنا وعدہ اور وعید بیان فرمائی اور سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں اور کلام اللہ ایک ہے اور تعدد اور تفاوت اس نظم میں ہے جنکو پڑھا جاتا ہے سنا جاتا ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر توریت اور انجیل اور زبور جیسا کہ قرآن کلام واحد ہے اس میں تفضیل غیر متصور ہے پھر قرارت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورتیں بعض سے افضل ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اور تفضیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قرارت افضل ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہ زیادہ نافع ہے یا اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے پھر تمام کتابیں قرآن کیوجہ سے ان کی تلاوت اور کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اللہ نے اپنے نبیوں پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن میں اوامر اور نواہی اور وعدے اور وعیدیں ہیں وعدہ کا استعمال ثواب کے لئے ہوتا ہے اور وعید کا عقاب کے لئے، شیخ ابو المعین نسفیؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت شیث پر پچاس صحیفے اور حضرت ادریس پر تیس اور حضرت ابراہیم پر دس اور حضرت موسیٰ پر غرق فرعون سے پہلے دس پھر توریت نازل ہوئی

اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل اور حضرت داؤد علیہ السلام پر زبور اور ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم اور بعض حضرات نے کہا کہ حضرت آدم پر دس صحیفے نازل ہوئے انھوں نے حضرت موسیٰ کے دس صحیفوں کا ذکر نہیں کیا۔

وہب بن منبہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم پر بیس صحیفے نازل ہوئے انھوں نے بھی حضرت موسیٰ کے دس صحیفوں کا ذکر نہیں کیا تو کتب کی تعداد ان روایات کے مطابق ایک سو چار ہوتی ہے مگر افضل طریقہ وہی ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے کہ کسی عدد پر حصر نہ کرے اسلئے کہ یہ روایات ایسی ہیں جنکی سند قوی نہیں ہے۔ بہر حال تمام کتب کلام اللہ ہیں، اور کلام اللہ کے بارے میں پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ کلام نفسی ہے جس میں نہ تعدد ہے اور نہ تفاوت ہے مگر یہاں تفاوت جو محسوس ہو رہا ہے یہ کلام لفظی کا تعدد ہے اور کلام لفظی کا تفاوت ہے ورنہ کلام نفسی ہونیکے اعتبار سے سب شئی واحد ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ جب کلام لفظی ہونیکے اعتبار سے تفاوت اور تعدد متحقق ہو گیا تو اس درجہ میں قرآن سب کتابوں سے افضل ہے کیونکہ اس کی قرارت میں دیگر کتب کی قرارت سے زیادہ ثواب ہے، دوسرے یہ کہ قرآن حد اعجاز پر فائز ہے، تیسرے یہ کہ قرآن تغیر و تبدل سے محفوظ ہے۔ بہر حال قرآن سب کتب سماویہ میں سب سے افضل ہے اور باقی کتابوں کے درمیان بھی بعض حضرات نے ترتیب قائم کی ہے جیساکہ شارح کے اندازِ بیان سے بھی یہی مفہوم ہے مگر یہ ترتیب محتاج دلیل ہے، اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کا بھی یہی حال ہے کہ وہ کلام واحد ہے کلام اللہ ہونیکے اعتبار سے کسی حصہ کو کسی پر کوئی فضیلت نہیں مگر قرارت و کتابت کے اعتبار سے بعض سُوَر بعض سے افضل ہیں جیساکہ حدیث میں وارد ہے۔ حدیث میں ہے افضل القرآن سورۃ البقرۃ۔ حدیث میں ہے اعظم آیۃٍ فی کتاب اللہ آیۃ الکرسی رواہ مسلم۔ حدیث میں ہے لکل شیءٍ قلبٌ وقلب القرآن یٰس رواہ الدارمی۔ خلاصۂ کلام اس دوسرے درجہ میں بعض حصہ کو بعض پر فوقیت ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس میں نفع زیادہ ہے یعنی اس میں ثواب کی کثرت ہے یا مکروہات سے نجات و چھٹکارا ہے یا اس میں اللہ کا ذکر زیادہ ہے بہر حال کلام نفسی ہونیکے اعتبار سے قرآن کریم میں کوئی تفاوت نہیں ہے اور کلام مسموع و مقروء ہونیکے اعتبار سے فضیلت ہو سکتی ہے بالفاظِ دیگر درجۂ تقررات میں کچھ تفاوت اور تعدد اور تفاضل نہیں البتہ درجۂ ترتبِ آثار میں ہے تعدد بھی ہے اور تفاوت بھی ہے اور تفاضل بھی ہے۔

تنبیہ :۔ مولانا نانوتویؒ فرماتے ہیں الغرض معجزات علمی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے زیادہ ہیں کیونکہ کلام ربانی اور کسی کے لئے نازل نہیں ہوا چنانچہ خود اہل کتاب اس بات کے معترف ہیں کہ الفاظ توریت و انجیل منزل من اللہ نہیں، وہاں سے فقط الہام معانی ہوا اور یہاں اکثر انبیاء یا حواریوں نے ان کو اپنے الفاظ میں ادا کر دیا اور اپنا یہ اعتقاد ہے کہ الفاظِ کتب سابقہ بھی اسی طرف سے ہیں پر وہ مرتبۂ

فصاحت وبلاغت جومناسبِ شانِ خداوندی ہے اور کتابوں میں اسلئے نہیں کہ ان کا مہبط (یعنی جہاں سے ان کا نزول ہوا) خود صفتِ خداوندی نہیں یا یوں کہو کہ عبارتِ ملائکہ ہے گو مضامین خداوندی ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ توریت وانجیل کی نسبت قرآن وحدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آتا ہے کلام اللہ کا لفظ نہیں آتا اگر ہے تو ایک جگہ ہے مگر وہاں دو احتمال ہیں ایک تو یہی توریت دوسرے وہ کلام جو بعض بنی اسرائیل نے بمعیت حضرت موسیٰ علیہ السلام سنا تھا اور بسط سے حضرت نے تحریر فرمایا ہے ملاحظہ ہو حجۃ الاسلام صہ ۱۰۱ جس میں حضرت نانوتویؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ کلام اللہ قرآنِ کریم ہے اور باقی کتب سماویہ کتاب اللہ ہیں اور اس سے پہلے حضرت نانوتویؒ قرآن کی فصاحت وبلاغت پر بہت نفیس کلام فرما چکے ہیں۔

الکلام فی المعراج

روایاتِ معتبرہ میں معراج کی تفصیل اس طرح آئی ہے کہ ماہِ رجب کی ۲۷ ستائیسویں تاریخ کو (روضۃ الاحباب میں مختلف اقوال منقول ہیں) بوقتِ شب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حضرت جبرئیلؑ آئے اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو یاد فرمایا ہے آپ نے اس مژدۂ جانفزا کو سن کر مسجد حرام میں نمازِ شکرانہ ادا کی، روح الامین نے سینۂ اطہر چاک کیا اور قلب مبارک نکال کر اسے آبِ زمزم سے دھویا پھر جواہر غیبیہ رکھ کر بعینہٖ اسی طرح درست فرمادیا جس طرح پر تھا بعد ازاں آپ کو بُراق پر سوار کرکے مسجد حرام سے بیت المقدس لے گئے راہ میں آپ کو ان مقدس مقامات پر ٹھہرایا جو مکہ معظمہ اور مسجد اقصیٰ کے درمیان واقع تھے مسجد اقصیٰ پہونچکر آپ نے تمام انبیاء کرام کو نماز پڑھائی پھر انبیاء علیہم السلام نے یکے بعد دیگرے خدائے برتر کی حمد وثنا بیان کی، ان میں سب سے زیادہ فصیح وبلیغ اور جامع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمد وثنا تھی، پھر آپ وہاں سے رخصت ہو کر بہمراہی حضرت جبرئیل علیہ السلام آسمان کی طرف روانہ ہوئے پہلے آسمان پر پہونچکر حضرت جبرئیل نے دروازہ کھلوایا، پوچھا گیا کون ہیں؟ کہا گیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم پوچھا گیا ان کے پاس کوئی بھیجا گیا تھا یا بن بلائے آئے ہیں حضرت جبرئیل نے کہا ہاں بلانے کیلئے میں گیا تھا پھر آپ پہلے آسمان میں داخل ہوئے وہاں حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔ روح الامین نے فرمایا کہ یہ آپ کے باپ آدم ہیں ان کو سلام کیجئے چنانچہ آپ نے سلام کیا۔ انھوں نے سلام کے جواب کے بعد دعا فرمائی، دوسرے آسمان پر حضرت عیسیٰ اور حضرت یحییٰ علیہما السلام سے ملاقات ہوئی آپ نے ان کو بھی سلام کیا انھوں نے جواب میں دعاء خیر فرمائی، پھر تیسرے آسمان پر حضرت یوسفؑ

سے ملاقات ہوئی سلام وجواب کے بعد انھوں نے بھی حضور کے حق میں دعا فرمائی، پھر چوتھے آسمان پر حضرت ادریس علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور پانچویں پر حضرت ہارون علیہ السلام سے اور چھٹے پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور عجائبات آسمانی کا مشاہدہ کرتے ہوئے جب آپ ساتویں آسمان پر پہونچے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک مقام پر کمر لگائے ہوئے دیکھا کہ جہاں ہزاروں فرشتے طواف کر رہے تھے، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ بیت المعمور ہے جس کا روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں جن کی دوبارہ پھر کبھی باری نہیں آئی۔ آپ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا انھوں نے سلام کا جواب دیکر فرمایا: مرحبا اے فرزند نیک اور نبی صالح مرحبا۔

آپ نے جنت کی سیر اور اس کی ہمہ گیر نعمتوں کو ملاحظہ فرمایا اور دوزخ اور اس کے اقسام عذاب کا بھی معائنہ کیا وہاں سے رخصت ہوکر ایک ایسی نہر پر پہونچے جو یاقوت اور زمرد کے سنگریزوں پر رواں ہے جس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید شہد سے زیادہ شیریں اور مشک سے خوشبودار ہے، اس پر یاقوت موتی اور زبرجد کے پیالے رکھے ہوئے ہیں اردگرد سبز رنگ کے خوبصورت نازک پرندے بیٹھے ہوئے ہیں اور نہر کے اندر سونے اور چاندی کے برتن پڑے ہوئے ہیں۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے بتایا کہ یہ حوض کوثر ہے جو پروردگار نے آپ کو عطا فرمایا ہے آپ نے اس کا تھوڑا سا پانی نوش فرمایا اس کے بعد آپ کو ایک ایسے مقام پر پہنچایا گیا جس کو رنگ برنگ کے نورانی پرندوں نے ڈھانک رکھا تھا آپ فرماتے ہیں کہ وہ ایسا حسین مقام ہے کہ اللہ کی مخلوق میں سے کوئی اس بات کی طاقت نہیں رکھتا جو اس کے حسن وخوبی کی تعریف بیان کر سکے روح الامین نے فرمایا کہ یہ سدرۃ المنتہیٰ ہے، حضرت جبرئیل علیہ السلام اسی مقام سدرۃ المنتہیٰ پر جو انکا مسکن تھا رک گئے اور آگے چلنے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ اگر اس مقام سے ذرا بھی آگے بڑھا تو تجلیات الٰہی سے جل جاؤں گا۔

شعر

اگر یک سرِ موئے برتر پرم فروغ تجلی بسوزد پرم

وقلتُ: شعر

ساتھ چلنے سے جبریل عاجز رہے ایک منزل پہ ایسا مقام آگیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اس کے بعد مجھ کو نور سے پیوست کر دیا گیا اور ستر ہزار حجابات طے کرائے گئے کہ جن میں ایک حجاب دوسرے حجاب کے مشابہ نہ تھا اور مجھ سے تمام انسانوں اور فرشتوں کی آہٹ منقطع ہوگئی تھی جس سے مجھے دحشت ہونے لگی اسی اثنا میں مجھ کو ابوبکر صدیق کے پکارنے کی آواز آئی کہ ٹھہر جائیے آپ کا رب صلوٰۃ میں مشغول ہے آپ فرماتے ہیں کہ مجھے اس سے تعجب ہوا اول اسلئے کہ ابوبکر مجھ سے آگے بڑھ آئے دوسرے یہ کہ میرا رب صلوٰۃ سے بے نیاز ہے اتنے میں ارشاد ہوا کہ اے محمدؐ یہ آیت پڑھو:

هو الذی یصلی علیکم وملٰئکته لیخرجکم من الظلمٰت الی النور وکان بالمؤمنین رحیمًا۔

اور ندا آئی کہ صلوٰۃ سے ہماری مراد آپ اور آپ کی امت کیلئے رحمت ہے اور ہم نے صدیق اکبرؓ کی ہم شکل ایک فرشتہ اس لئے پیدا کیا کہ وہ آپ کو ان کے لہجے میں پکارے تاکہ آپ کی وحشت دور ہو اور آپ کو ایسی ہیبت لاحق نہ ہو جس سے مقصود فوت ہو جائے، آپ فرماتے ہیں کہ قطع حجابات کے بعد میرے لئے رف رف لائی گئی جس کے ذریعہ میں عرش تک پہونچا، وہاں جاکر میں نے امر عظیم دیکھا جسکو زبان بیان نہیں کر سکتی، آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت پر پچاس نمازیں فرض کیں اور پھر واپسی میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی انھوں نے فرمایا کہ آپ کی امت اس کا تحمل نہیں کر سکے گی واپس جاکر اس میں تخفیف کرائیے چنانچہ یکے بعد دیگرے درخواست کے بعد صرف پانچ وقت کی نمازیں رہ گئیں بہرحال پھر آپ صبح سے پہلے ہی اپنے مکان میں تشریف لے آئے۔

تنبیہ:۔ علماء کی اصطلاح میں مکہ سے بیت المقدس کے سفر کو اسراء، اور وہاں سے اوپر سدرۃ المنتہیٰ تک کی سیاحت کو معراج کہتے ہیں اور بسا اوقات دونوں سفروں کے مجموعہ کو ایک ہی لفظ اسراء یا معراج سے تعبیر کر دیا جاتا ہے معراج کی احادیث تقریباً تیئس صحابہؓ سے منقول ہیں جن میں معراج و اسراء کے واقعات بسط و تفصیل سے بیان ہو گئے ہیں جمہور سلف و خلف کا عقیدہ یہ ہے کہ حضور پرنور کی حالتِ بیداری میں آپ کے جسدِ اطہر کے ساتھ معراج ہوئی صرف دو تین صحابہؓ و تابعین سے منقول ہے جو واقعہ اسراء و معراج کو منام (نیند) کی حالت میں بطور ایک عجیب و غریب خواب کے مانتے تھے اور وہ حضرات استدلال میں فرمانِ باری وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس سے استدلال کرتے ہیں، سلف میں سے یہ کسی کا قول نہیں کہ معراج حالتِ بیداری میں محض روحانی طور پر ہوئی جیساکہ بعض صوفیہ اور حکماء کے مذاق پر تجویز کیا جا سکتا ہے۔ روح المعانی میں ہے ولیس معنى الاسراء بالروح الذهاب يقظة كالانسلاخ الذي ذهب اليه الصوفية والحكماء فانه وان كان خارقاً للعادة ومحلاً للتعجب ايضاً الا انه امر لا تعرفه العرب ولم يذهب اليه احد من السلف۔ ہاں حافظ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں عائشہ صدیقہؓ، معاویہؓ اور حسن بصریؒ کے مسلک کی اس طرح توجیہ کی ہے لیکن اس پر کوئی نقل پیش نہیں کی، محض ظن و تخمین سے کام لیا ہے ابن اسحٰق وغیرہ نے جو الفاظ ان بزرگوں سے نقل کئے ہیں ان میں کہیں حالتِ بیداری کی تصریح نہیں کی۔ بہرحال قرآن کریم نے جس قدر اہتمام اور ممتاز و درخشاں عنوان سے واقعۂ اسراء کو بیان کیا ہے اور جس قدر جدّ و مستعدی سے مخالفین اس کے انکار و تکذیب پر تیار ہو کر میدان میں نکلے حتیٰ کہ بعض موافقین کے قدم بھی لغزش کھانے لگے یہ اسکی دلیل ہے کہ واقعہ کی نوعیت محض ایک عجیب و غریب خواب یا سیر روحانی نہ تھی روحانی سیر و انکشافات کے رنگ میں آپ کے جو دعاوی ابتداء بعثت سے رہے ہیں دعویٰ اسراء کفار کے لئے کچھ ان سے بڑھ کر تعجب خیز و حیرت انگیز نہ تھا جو خصوصی طور پر اسکو تکذیب و تردید اور استہزاء و تمسخر کا نشانہ بنائے اور

لوگوں کو دعوت دیتے کہ آؤ آج مدعی نبوت کی ایک بالکل انوکھی بات سنو، نہ آپ کو خاص اس واقعہ کے اظہار پر اس قدر متفکر و مشوش ہونیکی ضرورت تھی جو بعض روایات صحیحہ میں مذکور ہے بعض احادیث میں ثم اصبحتُ بمكة یا ثم اتیتُ مكة (پھر صبح کے وقت میں مکہ پہونچ گیا) مذکور ہے۔ اگر معراج محض کوئی روحانی کیفیت تھی تو آپ مکہ سے غائب ہی کہاں ہوئے تھے اور شداد ابن اوس وغیرہ کی روایت کے موافق بعض صحابہ کا یہ دریافت کرنا کیا معنیٰ رکھتا ہے کہ رات میں قیام گاہ پر تلاش کیا، حضور کہاں تشریف لے گئے تھے۔ ہمارے نزدیک اسریٰ بعبدہ کے یہ معنیٰ لینا کہ خدا اپنے بندہ کو خواب میں یا محض روحانی طور پر مکہ سے بیت المقدس لے گیا، اس کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص "فاسر بعبادی" کے یہ معنیٰ لینے لگے کہ اے موسیٰ میرے بندوں (بنی اسرائیل) کو خواب میں یا محض روحانی طور پر لے کر مصر سے نکل جاؤ یا سورۂ کہف میں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حضرت خضر علیہ السلام کی ملاقات کے لئے جانا اور ان کے ہمراہ سفر کرنا جس کیلئے کئی جگہ "فانطلقا" کا لفظ آیا ہے، اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ یہ سب کچھ محض خواب میں یا بطور روحانی سیر کے واقع ہوا تھا۔ باقی لفظ "رؤیا" جو قرآن میں آیا ہے اسکے متعلق ابن عباسؓ فرماتے ہیں "رؤیا عین اُریہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" مفسرین نے کلام سے اس کے شواہد پیش کئے ہیں کہ رؤیا کا لفظ گاہ بگاہ مطلق رؤیت کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے، لہٰذا اگر اس سے مراد یہی اسراء کا واقعہ ہے تو مطلق نظارہ کے معنیٰ لئے جائیں گے جو ظاہری آنکھوں سے ہوتا ہے تاکہ ظواہر نصوص اور جمہوریت کے عقیدہ کی مخالفت نہ ہو، ہاں شریک کی روایت میں بعض الفاظ ضرور ایسے ہیں جن سے اسراء کا بحالت نوم واقع ہونا معلوم ہوتا ہے مگر محدثین کا اتفاق ہے کہ شریک کا حافظ خراب تھا اسلئے بڑے بڑے حفاظ حدیث کے مقابلہ میں ان کی روایت قابل استناد نہیں ہوسکتی حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری کے اواخر میں شریک کے اغلاط شمار کرائے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ مذہب راجح یہی ہے کہ معراج و اسراء کا واقعہ بحالت بیداری بجسدہ الشریف ہوا ہے ہاں اگر اس سے پہلے یا بعد میں خواب میں بھی اس طرح کے واقعات دکھلائے گئے ہوں تو انکار کرنیکی ضرورت نہیں، کہا جاتا ہے کہ ایک شب میں اتنی لمبی مسافت زمین و آسمان کی کیسے طے ہوگی یا کرۂ نار و زمہریر میں سے کیسے گذرے ہوں گے یا اہل یورپ کے خیال کے موافق جب آسمانوں کا وجود ہی نہیں ہے تو ایک آسمان سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے پر اس شان سے تشریف لے جانا جو روایات میں مذکور ہے کیسے قابل تسلیم ہوگا لیکن آج تک کوئی دلیل اس کی پیش نہیں کی گئی کہ آسمان واقع میں کوئی شئ موجود نہیں، اگر ان لوگوں کا دعویٰ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ یہ نیلگونی چیز جو ہم کو نظر آتی ہے فی الحقیقت آسمان نہیں ہے تب بھی اس کا کیا ثبوت ہے کہ اُس نیلگونی رنگ کے اوپر آسمانوں کا وجود نہیں ہوسکتا رہا ایک رات میں اتنا طویل سفر طے کرنا تو تمام حکماء تسلیم کرتے ہیں کہ سرعت حرکت کے لئے کوئی حد

نہیں ہے، اب سے سو برس پیشتر تو کسی کو یہ بھی یقین نہیں آسکتا تھا کہ تین سو میل فی گھنٹہ چلنے والی موٹر تیار ہو جائیگی یا دس ہزار فٹ کی بلندی تک ہم ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز کرسکیں گے، اسٹیم اور قوت کہربائیہ کے یہ کرشمے کس نے دیکھے تھے، کرۂ نار تو آج کل ایک لفظ بے معنیٰ ہے، ہاں اوپر جاکر ہوا کی سخت برودت وغیرہ کا مقابلہ کرنیوالے آلات طیاروں میں لگا دیئے گئے ہیں جو اڑنے والوں کی زمہریر سے حفاظت کرتے ہیں یہ تو مخلوق کی بنائی ہوئی مشینوں کا حال تھا، خالق کی بلاواسطہ پیدا کی ہوئی مشینوں کو جب ہم دیکھتے ہیں تو عقل دنگ ہو جاتی ہے، زمین یا سورج چوبیس گھنٹے میں کتنی مسافت طے کرتے ہیں روشنی کی شعاع ایک منٹ میں کہاں سے کہاں پہونچتی ہے، بادل کی بجلی مشرق میں چمکتی ہے اور مغرب میں جاکر گرتی ہے اور اس سرعت سیر وسفر میں پہاڑ بھی سامنے آجائے تو اس کی پرواہ نہیں کی جائے گی، جس خدا عزوجل نے یہ چیزیں پیدا کیں وہ قادر مطلق اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے براق میں ایسی برق رفتاری کی کلیں اور حفاظت وآسائش کے سامان نہ رکھ سکتا تھا جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بڑی راحت وتکریم کے ساتھ چشم زدن میں ایک مقام سے دوسرے مقام کو منتقل ہوسکیں، شاید اسی لئے واقعۂ اسراء کا بیان لفظ "سبحان الذی الخ" سے شروع فرمایا تاکہ لوگ کوتاہ نظری اور تنگ خیالی سے حق تعالیٰ کی لامحدود قدرت کو اپنے وہم وتخمین کی چہار دیواری میں تصور کرنا چاہتے ہیں کچھ اپنی گستاخیوں اور عقلی ترک تازیوں پر شرمائیں۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والمعراج لرسول اللہ علیہ السلام فی الیقظۃ بشخصہ الی السماء ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ من العلی حق ای ثابت بالخبر المشہور حتی ان منکرہ یکون مبتدعا۔

ترجمہ اور معراج رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے بدن کے ساتھ آسمان تک پھر جن بلند مقامات کی جانب اللہ نے چاہا حق ہے۔ یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے یہانتک کہ اس کا منکر مبتدع ہوگا۔

تشریح معراج اسم آلہ ہے چونکہ یہ عروج وبلندی کا سبب ہے اسوجہ سے اسکو معراج کہا گیا۔ یقظۃ: بیداری شخص یعنی جسم۔ سماء: آسمان۔ جمع سموات، اصل میں سماوٌ سماوٌ تھا واوٗ بعد الف طرف میں واقع ہوئی تو اس کو ہمزہ سے بدل دیا گیا سماءٌ ہوگیا۔ العلیٰ۔ علیا کی جمع ہے جو اعلیٰ کی تانیث ہے جس سے جنت وکرسی وعرش کی جانب اشارہ مقصود ہے۔ خبر مشہور: جس کے رواۃ کی تعداد حد تواتر کو نہ پہونچے۔ تو چونکہ معراج کا ثبوت حدیث مشہور سے ہے اس وجہ سے اس کا منکر فاسق ومبتدع ہوگا۔ کیونکہ مسلک جمہور یہی ہے کہ منکرِ متواتر کافر ہے اور منکرِ مشہور فاسق ہے اور خبر آحاد کا منکر آثم ہے۔

فتاویٰ ظہیریہ میں لکھا ہے کہ منکرِ مشہور کافر ہے، مگر یہ بات خلافِ تحقیق ہے۔ مسلم الثبوت میں ہے" والاتفاق من الکل علی ان جاحدہٗ (الخبر المشہور) لایکفر بل یضلل"

بہت سے حضرات نے فرمایا کہ جو تفاصیلِ معراج کا منکر ہے وہ مبتدع ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت اخبارِ آحاد سے ہے اور جو نفسِ معراج کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ نفسِ معراج کا تواتر قدرِ مشترک سے ثابت ہے۔

وانکارہٗ وادعاء استحالتہٖ انما یبتنی علی اُصول الفلاسفۃ والا فالخرق والالتیام علی السمٰوات جائز والاجساد متماثلۃ یصح علی کل مایصح علی الاٰخر و اللہ تعالیٰ قادر علی الممکنات کلھا۔

ترجمہ اور معراج کا انکار اور اس کے محال ہونیکا دعویٰ فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ آسمانوں کا خرق والتیام جائز ہے اور اجسام سب آپس میں ایک دوسرے کے مثل ہیں ہر ایک کے اوپر وہ بات درست ہے جو دوسرے پہ درست ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے۔

تشریح یعنی جو لوگ معراج کا انکار کرتے ہیں اور اس کو محال جانتے ہیں یہ فلاسفہ کے اصول پر ہے جو افلاک کے اندر خرق والتیام کو محال کہتے ہیں اور پھر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تھوڑے سے زمانہ میں اتنی حرکتِ سریعہ زمین سے عرش تک انسانی قوت سے خارج ہے اور کہتے ہیں کہ درمیان میں کرۂ نار ہے اس میں گذر کیسے ممکن ہے۔

ہم ان کے جوابات شروع میں عرض کرچکے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اگر فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر اسلامی اصول کے مطابق دیکھا جائے تو خرق والتیام بھی جائز ہے کیونکہ فلاسفہ نے جو دلائل بیان کئے ہیں سب ناقص ہیں حالانکہ نصوصِ قرآنی خرق کے وقوع کے سلسلہ میں ناطق ہیں جیسے" اذا السماء انشقت، اذا السماء انفطرت۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ اجسام سب برابر ہیں اگر ان میں کچھ اختلاف ہے تو عوارض کے ذریعہ ہے تو جب اجسامِ سفلیہ میں ہم خرق والتیام کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے ہوا، پانی، جسم انسانی وغیرہ میں، تو افلاک کے اندر بھی خرق والتیام درست ہے اور یہ بات معلوم و مسلّم ہے کہ اللہ تمام ممکنات پر قادر ہے تو پھر اشکال کیسا؟

فقولہٗ فی الیقظۃ اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج کان فی المنام علی ماروی عن عن معاویۃ انہٗ سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحۃ وروی عن عائشۃؓ

انہا قالت ما فُقِدَ جسدُ محمدٍ علیہ السّلام لیلۃ المعراج وقد قال اللہ تعالیٰ وَمَا جعلنا الرُّؤیا التی اریناک الا فتنۃ للنّاس۔

ترجمہ پس مصنفؒ کا قول "فی الیقظۃ" اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کرنے کی جانب جو کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی جیسا کہ حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ وہ ایک نیک خواب تھا۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم شب معراج میں گم نہیں ہوا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اور نہیں دکھایا ہم نے آپ کو وہ خواب مگر تاکہ ہم اسکو لوگوں کی آزمائش کا ذریعہ بنائیں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ "فی الیقظۃ" کی قید کا اضافہ کر کے ان لوگوں کی تردید کی ہے جو یوں کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی اور ان لوگوں نے استدلال میں ایک آیت اور ایک قول حضرت معاویہؓ اور قول حضرت عائشہؓ پیش کئے ہیں، حضرت معاویہؓ سے جب معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا "کانت رؤیا صالحۃ" یعنی سچا خواب تھا (رواہ ابن جریر واخرجہ ابن اسحٰق کذا فی احسن الفوائد) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر غائب نہیں ہوا یعنی معراج خواب میں ہوئی تھی بدن اپنی جگہ موجود تھا (رواہ ابن جریر وفی سندہ مقالٌ)
اور تیسری آیت جس میں ارشاد ہے کہ ہم نے تم کو یہ خواب اس لئے دکھایا تاکہ لوگوں کا امتحان لیا جائے کہ کون اس کی تصدیق کرتا ہے اور کون تکذیب کرتا ہے۔ ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ معراج خواب میں ہوئی تھی۔ اب شارح ان تمام مستدلات کا جواب دیں گے۔ دیکھئے!

وَاُجیبَ بانّ المراد الرُّؤیا بالعین والمعنی ما فُقِدَ جسدہٗ عنِ الرّوح بل کان مع روحہٖ وَکان المعراج للروح والجسدِ جمیعًا۔

ترجمہ اور جواب دیا گیا کہ مراد آنکھ سے دیکھنا ہے اور معنیٰ یہ ہیں کہ آپ کا جسم روح سے الگ نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج روح اور بدن دونوں کی ہوئی۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ آیت میں اور قول حضرت معاویہؓ میں رؤیا سے مراد رویت بالعین ہے اگرچہ رؤیا کا استعمال عموماً خواب کے معنیٰ میں ہوتا ہے مگر رؤیت بالعین کے معنیٰ میں بھی اس کا استعمال منقول ہے اور ابن عباسؓ بھی اس کی یہی تفسیر فرماتے ہیں کہ ھی رؤیا عینٍ اُریھا النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری بہ الی بیت المقدس (رواہ البخاری) اور آیت کی تفسیر میں اور

بھی مختلف اقوال ہیں لیکن صاف تفسیر آیت کی یہ ہے کہ رؤیا سے مراد شب معراج کا نظارہ ہے جس کے بیان سے لوگ جانچے گئے، سچوں نے منکر مانا اور کچوں نے جھوٹ جانا، اب رہ گیا حضرت عائشہؓ کا قول تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا بدن روح سے جدا نہیں ہوا تھا یعنی معراج روح و جسم دونوں کو ہوئی ہے مگر محققین کے نزدیک یہ جواب پسندیدہ نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ معراج کے زمانہ میں حضرت عائشہؓ آپ کی زوجہ نہیں تھیں بلکہ بقول بعض اس زمانہ میں پیدا بھی نہیں ہوئی تھیں۔ لہٰذا انکی حدیث کے مقابلہ پر ان لوگوں کی روایت قابل ترجیح ہوگی جو اس زمانہ میں موجود تھے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ معراج دو مرتبہ ہوئی ہے ایک مرتبہ جسم کے ساتھ اور ایک مرتبہ روحانی تو ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ دوسری معراج کے متعلق بیان کر رہی ہوں گی۔

وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك۔

ترجمہ اور مصنفؒ کا قول بشخصہ ان لوگوں پر رد کی جانب اشارہ ہے جن کا گمان یہ ہے کہ معراج فقط روح کو ہوئی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ خواب میں معراج یا روحانی معراج ان چیزوں میں سے نہیں جس پر سختی کے ساتھ انکار کیا جائے حالانکہ کفار نے واقعۂ معراج کا نہایت سختی سے انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس کے سبب سے مرتد ہو گئے۔

تشریح بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ معراج روحانی تھی مصنفؒ نے بشخصہ کی قید کا اضافہ کر کے انکی تردید فرمائی، پھر شارح فرماتے ہیں کہ اگر معراج کا واقعہ روحانی ہوتا تو اس کی اتنی اہمیت نہ ہوتی اور نہ کفار ایسے شد و مد سے اس کا انکار کرتے بلکہ بہت سے مسلمانوں کے بھی اس واقعہ کو سنکر قدم ڈگمگا گئے۔ یہ سب امور اس بات پر دال ہیں کہ یہ واقعہ محض روحانی نہیں ہے بلکہ جسمانی ہے۔ تفصیل ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں۔

تنبیہ:۔ صاحب کشافؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرتؐ نے اس واقعہ کا ذکر حضرت ام ہانیؓ سے کیا انھوں نے عرض کیا کہ آپ اس کا قریش کے سامنے ذکر نہ فرمائیں آپ نے فرمایا کہ نہیں میں ذکر کرونگا چنانچہ آپ مسجد حرام میں تشریف لائے اور ابوجہل سے اس کا ذکر کیا اس نے فوراً شور مچایا کہ ارے قریش اسکی بات تو سنو تو اسکو سنکر وہ خوب ہنسے اور تالیاں بجائیں، کچھ لوگ حضرت ابوبکرؓ کے پاس گئے کہ معلوم ہے تمہارا دوست کیا کہتا ہے انھوں نے فرمایا کہ میں ان کی تصدیق کرتا ہوں، اس دن سے آپ کا لقب صدیق ہو گیا۔

وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى ما فوق العرش وقيل الى طرف العالم۔

ترجمہ اور مصنفؒ کا قول الی السماء اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کی جانب جن کا گمان یہ ہے کہ بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس سلسلہ میں کتاب اللہ ناطق ہے اور مصنفؒ کا قول "ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ" اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب، پس کہا گیا ہے کہ جنت تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش کے اوپر تک، اور کہا گیا ہے کہ عالم کے کنارہ تک۔

تشریح بعض لوگوں کا خیال ہے کہ معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی مصنف نے الی السماء کی قید کا اضافہ کرکے ان کی تردید فرمائی پھر مصنفؒ نے جو فرمایا ہے ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ، اس سے اقوال سلف کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے یہاں تک تو سب متفق ہیں کہ ساتویں آسمان تک عروج ہوا پھر آگے کہاں تک ہوا اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک آپکو سیر کرائی گئی یہاں تک تو صحیحین کی حدیث سے ثابت ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ سیر عرش تک ہوئی اور بعض حضرات کا قول ہے کہ عرش سے بھی آگے تک معراج ہوئی اور بعض کا قول ہے کہ طرفِ عالم تک سیر ہوئی، طرفِ عالم سے مراد عالمِ اجسام کا منتہا ہے کہ اس سے آگے نہ مکان اور نہ ہوا بلکہ عدم محض ہے، تو چونکہ اقوال سلف میں اختلاف تھا اسلئے مصنفؒ نے الی ما شاء اللہ تعالیٰ کہدیا۔

تنبیہ:- فلاسفہ کا خیال ہے کہ عرش اعظم عالم اجسام کی نہایت ہے مگر ان کے پاس اس قول پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جلوس سے منزہ ہے مگر جیسے بادشاہوں کا تخت شاہی ہوتا ہے ایسے ہی خداوند عالم کا عرش ہے مگر خدا اس پر بیٹھا نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ نے کعبہ کو اپنا گھر ارشاد فرمایا، بالفاظِ دیگر استواء علی العرش سے مکونات کی حکومت کیطرف اشارہ ہے۔

فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك أحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه۔

ترجمہ تو اسراء اور وہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک مشہور ہے اور آسمان سے جنت یا عرش یا اس کے غیر تک آحاد ہے پھر

صحیح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھ سے۔

تشریح تفصیل ماقبل میں عرض کر چکا ہوں، رہا رویت کا مسئلہ تو یہ مختلف فیہ ہے۔ ہم ابن عباسؓ کا قول ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ رویت بالعین ہوئی۔ روایاتِ معراج کی تفصیل ملاحظہ ہو بخاری ص۵۴۸ ج۲، مشکوٰۃ ص۵۲۶۔ اور رویت کے متعلق ملاحظہ ہو فتح الباری ص۱۷۴ ج۷، مشکلات القرآن ص۲۹۶۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الکلام فی الکرامات

جو امر بلا اسباب خلافِ عادت نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو اسکو معجزہ کہتے ہیں، اور اگر کسی ولی اور نیک صالح آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں، اور اگر کسی عامی مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اسکو معونت کہتے ہیں معجزہ کا مفہوم خود اس پر دال ہے کہ معجزہ کوئی محال چیز نہیں بلکہ ممکن ہے البتہ عالم اسباب میں عادتِ مستمرہ اس کے خلاف ہے فقط منکرین کو عاجز کرنے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن جو لوگ فہم و فراست میں قاصر ہیں وہ اس کو محال سمجھتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسببات کا اپنے اسباب سے اور معلولات کا اپنے علل سے منفک ہونا محال ہے مگر جس کی نظر قدرتِ ایزدی پر ہوگی اور جو روشن ضمیر ہوگا وہ ان امور کو محال نہیں جانے گا انبیاء علیہم السلام بارگاہِ ایزدی کے سفیر ہوتے ہیں اس مقصد کے لئے حق تعالیٰ شانہ کیطرف سے ان حضرات کو دو چیزیں عطاء ہوئی ہیں (۱) تعلیم (۲) تائید۔ ان حضرات کی فہم و فراست سب سے بلند و بالا ہوتی ہے اور پھر ان کے اخلاق و اوصاف اور ظہور خوارق وغیرہ انکی سفارت کے مؤید ہوتے ہیں تاکہ صادق و کاذب کے درمیان امتیاز ہو سکے یہی وجہ ہے کہ معجزہ کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا، جادو وغیرہ کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔

پھر جو امور خرقِ عادت مکذبین نبوت کے الزام و تعجیز کیلئے نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو وہ معجزہ ہے اور اگر اس خرقِ عادت سے مقصود محض تشریف و تکریم ہو تو وہ کرامت ہے خواہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو یا ولی کے، لہٰذا معلوم ہوا کہ معجزہ نبی کے ساتھ مخصوص ہے اور کرامت عام ہے یعنی ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

معجزہ اور کرامت کا یہ فرق علامہ خفاجیؒ نے نسیم الریاض ص۲۶ ج۲ پر ذکر کیا ہے۔

الیواقیت والجواہر میں علامہ یافعیؒ سے منقول ہے کہ بعض ائمہ نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ کرامت کبھی کبھی ولی کے بغیر علم اور قصد و ارادہ کے صادر ہو جاتی ہے۔ بخلاف معجزہ کے کہ اس کا ظہور نبی کے علم اور قصد کے بعد ہوتا ہے بسا اوقات ولی کو اپنی کرامت کا علم نہیں ہوتا بخلاف نبی کے کہ اس کو اپنے معجزہ کا علم ضروری ہے جو فعل خرقِ عادت کسی فاسق و فاجر یا ملحد و کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو وہ مکر اور استدراج ہے۔ اتم الحکم میں مواقع النجوم سے نقل کیا ہے کہ کرامت اعمالِ صالحہ کا نتیجہ ہے اور استدراج اعمالِ سیئہ کا فاسق و فاجر

کے ہاتھ پر خوارق کا ظہور من جانب اللہ ایک فتنہ اور ابتلاء عظیم ہے۔

کرامت اور استدراج کا فرق خود صاحب کرامت اور صاحب استدراج کے فرق سے بخوبی معلوم ہو سکتا ہے، صالح اور طالح کا فرق کوئی دقیق نہیں ہے محض صورت دیکھ کر انسان معلوم کر سکتا ہے کہ یہ صالح ہے اور وہ طالح۔ خوارق کی ایک قسم خذلان ونکبت ہے جسکو اہانت سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی امر خرق عادت مدعی نبوت کے مقصد اور مطلب کے بالکل خلاف ظاہر ہو جیسے مسیلمہ کذاب جس نے خاتم الانبیا کے زمانہ میں نبوت کا دعوی کیا تھا اظہار معجزہ کی غرض سے کسی ایک چشم کی آنکھ پر تھوک لگایا تاکہ یہ آنکھ درست ہو جائے لیکن قضاء الٰہی سے دوسری آنکھ بھی نابینا ہو گئی اس کا نام خذلان ونکبت یعنی منجانب اللہ یہ اس کی تکذیب اور رسوائی ہے یہ قسم حقیقت میں معجزہ کے مشابہ نہیں بلکہ اس کا عکس اور مقابل ہے۔ بہرحال انبیاء گویا بارگاہ ایزدی کے وزیر ہوتے ہیں جن کا انتخاب عالم الغیب والشہادۃ کرتا ہے اسلئے اس کا معصوم ہونا امر ضروری ہے، اسی لئے جب جھوٹے نبیوں اور انبیاء علیہم السلام کے احوال کا موازنہ کیا جائے تو زمین اور آسمان کے فرق سے بھی زیادہ فرق ملے گا قادیانی کے احوال لوگوں کے سامنے ہیں کیا کیرکٹر تھا، اعمال وافعال کیسے تھے معجزے کتنے ظاہر ہوئے، پیشین گوئی کون سی صادق، بخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کی ذات تو ہے ہی کامل واکمل مگر آپ نے اپنے متبعین کو بھی ایسا بے مثال بنا دیا کہ جن کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے انھیں آپ کے متبعین سے بطریق خرق عادت صادر ہونیوالے افعال کرامت کہلاتے ہیں۔ مصنفؒ اسی بحث کا آغاز کر رہے ہیں فرماتے ہیں۔

وكرامات الأولياء حقٌّ والوليُّ هو العارفُ باللهِ تعالى وصفاتِه حسبَ ما يُمكن المواظبُ على الطاعات المجتنبُ عن المعاصي المعرضُ عن الانهماكِ في اللذاتِ والشهواتِ

ترجمہ اور اولیاء کی کرامات حق ہیں، اور ولی وہ شخص ہے جو اللہ اور اسکی صفات کی بقدر امکان معرفت رکھتا ہو جو طاعات کا پابند ہو، گناہوں سے بچنے والا ہو، لذتوں اور شہوتوں کے اندر انہماک سے اعراض کرنیوالا ہو۔

تشریح کرامات، کرامت کی جمع ہے، جو اکرام وتکریم کا اسم ہے، وہ امر خارق عادت جو مقرون بالتحدی نہ ہو اہلسنت نے اسکو حق مانا۔ رسالہ قشیریہ میں ہے کہ ولی کے دو معنی ہیں (۱) بروزن فعیل اسم مفعول کے معنی میں ہے یعنی جس کے معاملات کا متولی خدا ہو گیا، ارشاد باری ہے "وھو یتولی الصالحین"، یعنی اللہ تعالیٰ ایک لحظہ کے لئے بھی اس کو اس کے نفس کے حوالہ نہ کرے بلکہ وہ برابر باری تعالیٰ کی زیر تولیت رہے اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ ولی وہ ہے کہ جو اللہ کی عبادت واطاعت میں مشغول رہے کہ

عصیان کا گذر نہ ہو۔ اور ملا جامیؒ نفحات میں فرماتے ہیں کہ ولی وہ ہے جو مشاہدۂ حق میں ایسا مستغرق ہو جائے کہ اپنے نفس کی خبر نہ ہو اور غیر اللہ کے ساتھ اسکو قرار نہ ہو۔ حضرت ابراہیم بن ادہمؒ نے ایک آدمی سے کہا کیا تم ولی ہونا چاہتے ہو؟ تو اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ دنیا و آخرت کی تمام خواہشات سے الگ ہو جا اور اپنے نفس کو خالص اللہ کیلئے کردے اور اسی طرف ہمہ تن متوجہ ہو جا۔ شارح نے ولی کی تعریف کی ہے کہ جو حسب طاقت ذات وصفات باری کی معرفت رکھنے کے ساتھ ساتھ طاعات پر مواظب ہو، گناہوں سے مجتنب ہو، لذات اور شہوات کے اندر انہماک سے کنارہ کش ہو۔ المواظب، المجتنب، المعرض سب ولی کی صفات ہیں بحسب ما یمکن کے معنی بقدر الامکان کے ہیں باقی تفصیل ماقبل میں عرض کی جا چکی ہیں۔

وکرامتہ ظہور امر خارق للعادۃ من قبلہ غیر مقارن لدعوی النبوۃ فما لا یکون مقرونا بالایمان والعمل الصالح یکون استدراجا وما یکون مقرونا بدعوی النبوۃ یکون معجزۃ۔

ترجمہ اور ولی کی کرامت اسکی جانب سے ایسے امر خارق عادت کا ظہور ہے جو دعویٰ نبوت کے مقارن نہ ہو، تو جو (امر خارق عادت) ایمان اور عمل صالح کے ساتھ مقرون نہ ہو وہ استدراج ہوگا، اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ مقرون ہو وہ معجزہ ہوگا۔

تشریح یعنی ولی سے امر خارق عادت کے ظہور کے لئے شرط ہے کہ نبوت کا دعویٰ نہ ہو ورنہ وہ پھر اہانت کا مستحق ہوگا نہ کہ کرامت کا۔ معتزلہ نے کرامت کا انکار کیا ہے، استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی کی جانب بھی یہی قول منسوب ہے مگر یہ عجیب بات ہے کہ استاذ کی قبر اُن کے قول کے خلاف کرامت ظاہر کرتی ہے کیونکہ وہاں دعائیں قبول ہوتی ہیں جس کا کرامت ہونا ظاہر ہے، اور قولِ محقق یہ ہے کہ استاذ نے بالکلیہ کرامت کا انکار نہیں کیا بلکہ ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ نبی کا معجزہ ولی کی کرامت نہ ہوگا۔ شیخ اکبر محی الدین نے فتوحاتِ مکیہ میں اس پر بسط سے کلام کرتے ہوئے کہا ہے کہ استاذ کی بات ہمارے نزدیک حق ہے ہاں اگر نبی کی تصدیق کی غرض سے ولی اس کام کیلئے آمادہ ہو جائے نہ کہ بغرضِ تکریم تو نبی کا معجزہ ولی کی کرامت ہو جائے گی۔

تنبیہ:۔ غیر مقارن امر کی صفت ہے یا اس سے حال ہے۔ من قبلہ ای من جانبہ۔

والدلیل علی حقیقۃ الکرامۃ ما تواتر من کثیر من الصحابۃ ومن بعدھم بحیث لا یمکن انکارہ خصوصا الامر المشترک وان کانت التفاصیل احادا وایضا الکتاب ناطق

بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السّلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاماً يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئيات المستبعدة جداً فقال.

ترجمہ اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر وہ واقعات ہیں جو صحابہ اور ان کے بعد کے بہت سے لوگوں سے متواتر ہیں اس حیثیت سے کہ جن کا انکار ممکن نہیں خصوصاً امر مشترک اگرچہ تفاصیل آحاد ہوں اور نیز کتاب اللہ ناطق ہے کرامت کے ظہور کے سلسلہ میں حضرت مریم سے اور حضرت سلیمان کے مصاحب سے اور وقوع کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنیکی حاجت نہیں ہے، پھر مصنفؒ لائے ایسا کلام جو کرامت کی تفسیر کی جانب مشیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی جانب جو بہت مستبعد ہیں تو مصنف نے فرمایا (جو آگے آرہا ہے)

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ صحابہ اور بعد کے حضرات سے کرامات کا ثبوت بتواتر ثابت ہے یعنی بطریق قدر مشترک ہے اگرچہ اس کی تفاصیل وجزئیات آحاد ہیں تو یہ ثبوت کرامات کے حق ہونے پر کافی دلیل ہے اور قرآن سے اس کا وقوع ثابت ہے۔ جب وقوع ثابت ہوگیا تو امکان سے بحث کرنیکی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ پھر شارح مصنفؒ کے آئندہ آنیوالے متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں کہ مصنف اگلے کلام میں نقض العادۃ للولی کہہ کر کرامت کی طرف اشارہ کریں گے اور کچھ ایسے واقعاتِ جزئیہ بیان کریں گے جو بہت مستبعد اور خلافِ عادت ہیں لہٰذا دیکھئے مصنفؒ کیا فرماتے ہیں۔

فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السّلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة.

ترجمہ پس کرامت ظاہر ہوتی ہے ولی کے لئے نقض عادت کے طریقہ پر یعنی تھوڑی سی مدت میں بڑی مسافت طے کر لینا جیسے سلیمان علیہ السّلام کے وزیر آصف بن برخیا کا مشہور قول کے مطابق بُعدِ مسافت کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے بلقیس کے تخت کو لے آنا۔

تشریح بلقیس یمن کی ملکہ تھی اور اس کا بہت بڑا عرش یعنی تخت شاہی تھا (کتب تفاسیر میں جسکی تفصیل مذکور ہے) حضرت سلیمان نے اسکو لکھا تھا کہ مسلمان ہو کر آجاؤ تو یہ چلی تو حضرت سلیمان نے اپنا معجزہ دکھانے کیلئے اس کا تخت منگوالیا اس زمانہ میں حضرت سلیمان بیت المقدس میں

تھے اور عرشِ بلقیس یمن کے شہر سبا میں تھا جنکے درمیان دو ماہ کی مسافت ہے قرآن کریم کا یہ واقعہ مفصلاً سورۂ نمل میں مذکور ہے ۔

تنبیہ :۔ علی الاشہر یعنی قول مشہور کے مطابق، ورنہ یہاں اور بھی اقوال ہیں کہ لانیوالے حضرت خضر علیہ السلام تھے یا جبرئیل علیہ السلام تھے یا کوئی اور فرشتہ تھا یا حضرت سلیمان نے اپنے معجزہ کی طاقت سے خود اسکو اٹھایا وغیرہ، اسلئے علی الاشہر کی قید لگادی۔ آصف بن برخیا۔ نبراس میں لکھا ہے کہ آصف صاد کے کسرہ کے ساتھ ہے مگر القاموس المحیط میں لکھا ہے کہ صاد پر زبر ہے، وہو الحق ۔ یہ حضرت سلیمان کے وزیر تھے جو اسم اعظم جانتے تھے جس کی تحقیق میں مختلف اقوال ہیں ۔

وظہور الطعام والشراب واللباس عند الحاجۃ کما فی حق مریم فانہ کلما دخل علیہا زکریا المحراب وجد عندہا رزقا قال یا مریم انی لک ہذا قالت ہو من عند اللہ ۔

ترجمہ اور کھانے پینے کی چیزوں اور لباس کا ظاہر ہونا بوقت حاجت، جیساکہ حضرت مریمؑ کے حق میں کہ ان کے پاس محراب میں زکریا جب بھی جاتے تو ان کے پاس رزق پاتے تو بولے یہ تیرے پاس کہاں سے آتاہے انھوں نے کہاکہ یہ اللہ کی جانب سے ہے ۔

تشریح حضرت مریم قرعۂ انتخاب کے بعد حضرت زکریا علیہ السلام کی زیر کفالت وتربیت تھی انھوں نے پوری جد وجہد سے ان کی تربیت کی جب مریم سیانی ہو گئی تو مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کر دیا گیا مریم دن میں اس میں عبادت کرتی اور رات اپنی خالہ کے یہاں گذارتیں، توجب حضرت زکریا ان کے پاس جاتے تو بے موسم پھل وغیرہ وہاں ملتے یعنی گرمی کے پھل سردی میں اور سردی کے گرمی میں، اور مجاہد سے ایک روایت ہے کہ رزق سے مراد علمی صحیفے ہیں جنکو روحانی غذا کہنا چاہئے بہرحال اب کھلم کھلا مریم کی برکات وکرامات اور غیر معمولی نشانات ظاہر ہونے شروع ہوئے جن کا بار بار مشاہدہ ہونے پر حضرت زکریا سے نہ رہا گیا اور ازراہِ تعجب پوچھنے لگے کہ مریم یہ چیزیں تم کو کہاں سے پہنچتی ہیں انھوں نے جواب دیا کہ قدرتِ خداوندی مجھے یہ چیزیں پہونچاتی ہے ۔

مریم کے معنیٰ عابدہ کے ہیں۔ اسم ومسمّیٰ میں مطابقت ظاہر ہے۔

والمشی علی الماء کما نقل عن کثیر من الاولیاء والطیران فی الہواء کما نقل عن علی بن ابی طالب ولقمان السرخسی وغیرہما وکلام الجماد والعجماء اما کلام

الجماد فكما روى انه كان بين يدى سلمانؓ وابى الدرداءؓ قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى النبى عليه السّلام قال بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله تتكلم البقرة فقال النبى عليه السّلام اٰمنت بهذا

ترجمہ اور جیسے پانی پر چلنا جیسا کہ منقول ہے بہت سے اولیاء سے، اور فضاء میں اڑنا جیسا کہ منقول ہے جعفر ابن ابو طالب اور لقمان سرخسی کے بارے میں، اور بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا۔ بہرحال بے جان (جماد) کا کلام تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان اور ابوالدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا وہ تسبیح پڑھنے لگا اور ان دونوں نے اس کی تسبیح کو سنا اور بہر حال عجماء (بے زبان) کا کلام اصحاب کہف کا کتا بولا، اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السّلام نے فرمایا کہ اس درمیان کہ ایک آدمی بیل کو ہانک رہا تھا جس پر بوجھ لاد دیا تھا اچانک اس کی جانب بیل متوجہ ہوا اور بولا میں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں ہل چلانے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ بیل بولتا ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس پر ایمان لایا۔

تشریح پانی پر چلنا بہت سے اولیاء سے ثابت ہے، منقول ہے کہ شیخ احمد بن خضرویہ کے ہزاروں مرید تھے جو فضا میں اڑتے اور پانی پر چلتے تھے اور فضا میں اڑنا جعفر بن ابو طالب اور لقمان سرخسی سے منقول ہے مگر حضرت جعفرؓ کا اڑنا بعد موت ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جعفر کے جنت میں اڑنے کی خبر حضورؐ نے دی اسی وجہ سے ان کا نام طیار رکھا گیا ہے تو یہ اُن کرامات دنیویہ میں سے نہ ہوئی جو محل نزاع ہے مگر چونکہ نفس کرامت ثابت ہے اگرچہ مرنے کے بعد ہو دہو المطلوب اور حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی، اور اصحاب کہف کے کتے کا بولنا جبکہ وہ اس کو دھتکار رہے تھے تو اس نے کہا تھا کہ میں اللہ کے دوستوں سے محبت کرتا ہوں اور حدیث کے مطابق بیل کا بولنا جس کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

تنبیہ (۱):۔ اصحاب کہف کے قصہ کی تفصیل قرآن میں موجود ہے بادشاہ دقیانوس کے شر سے بچنے کے لئے یہ حضرات نکلے تھے ایک کتا بھی ان کے ساتھ ہو لیا تھا۔

تنبیہ (۲):۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیل پر بوجھ لادنا ظلم ہے، حافظ ابن جریرؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تمام چوپایوں کو انھیں کاموں میں استعمال کرنا چاہئے جنکے اندر ان کے استعمال کی عادت ہے مگر بیل کا یہ کہنا کہ میں حرث کیلئے پیدا کیا گیا ہوں، اسکا مطلب

اپنی خلقت کے اجل منفعت کو بتلانا ہے ورنہ ذبح کیا جانا اور امور جہاد میں استعمال کرنا سب درست ہے تو ایسے ہی ہمارے زمانے میں جو بیل سے گاڑی یا بھینسے سے بوگی وغیرہ میں چلانے کا کام لیتے ہیں سب جائز ہے اور عرف میں یہ سب چیزیں امور زراعت میں داخل ہیں اور عرف میں یہ استعمال عام شائع وذائع ہے مگر بیل کا بولنا کسی ولی کے تصرف سے نہ تھا تو حدیث میں ثبوتِ کرامت پر دلیل کہاں ہے۔ فتدبّر

واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم عن الاعداء وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمرؓ وهو على المنبر فی المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة۔

ترجمہ اور متوجہ ہونیوالی مصیبت کا ٹل جانا اور دشمنوں کی مہم (مکر) سے کفایت کرنا اور اسکے علاوہ دیگر چیزیں، جیسے حضرت عمرؓ کا دیکھ لینا حالانکہ وہ مدینہ میں منبر کے اوپر تھے نہاوند میں اپنے لشکر کو، یہانتک کہ انھوں نے فرمایا اے ساریہ پہاڑ پہاڑ ساریہ کو ڈراتے ہوئے پہاڑ کے پیچھے سے وہاں دشمن کا مکر (حیلہ) ہونیکی وجہ سے، اور ساریہ کا سن لینا بُعدِ مسافت کے باوجود ان کا کلام۔

تشریح یعنی بطور کراماتِ اولیا ناگہانی آفات ٹل جائیں اور دشمنوں کے مکر و فریب اور انکی حیلہ سازی سے نجات مل جائے یہ ہوسکتا ہے جیسے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے ہیں لشکر اسلامی جو نہاوند میں کفار سے برسر پیکار تھا جو وہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلہ پر ہے تو خطبہ پڑھتے ہوئے حضرت عمرؓ نے وہاں کا منظر دیکھا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پاکر حملہ کے لئے چھپے ہوئے ہیں حضرت عمرؓ جمعہ کا خطبہ چھوڑ کر فرمانے لگے یاساریۃ الجبل الجبل، خیر یہ آواز وہاں پہونچی وہ ادھر متوجہ ہوئے اور مسلمانوں کو فتح ہوئی۔ بیہقی میں پوری روایت مفصلاً موجود ہے۔

تنبیہ:۔ علمِ نحو کی کتابوں میں تحذیر کا باب پڑھا ہوگا، الجبل الجبل اسی قبیل سے ہے اور ساریہ لشکر کے امیر تھے

وكشرب خالدؓ السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمرؓ وامثال هذا اكثر من ان يحصى۔

ترجمہ اور جیسے خالدؓ کا زہر پی لینا اس سے بغیر کسی نقصان کے اور جیسے دریائے نیل کا جاری

ہو جانا عمرؓ کے خط سے اور اس کے مثل جو احاطہ سے زیادہ ہیں۔

تشریح علماء شافعیہ میں علامہ دمیری کا بیان ہے کہ نصاریٰ حیرہ نے ایک بوڑھے پادری کو جس کی عمر ساڑھے تین سو سال سے متجاوز تھی جس کا نام عبدالمسیح تھا خالد ابن ولید کے پاس بھیجا وہ آیا اور اس کے ہاتھ میں ایک زہر کی بوتل تھی حضرت خالدؓ نے پوچھا یہ کیا ہے تو اس نے کہا زہر ہے میں اس کو پینا چاہتا ہوں چونکہ آپکی طرف سے ناپسندیدہ امور دیکھتا ہوں، حضرت خالدؓ اسکو اس سے لیکر اللہ کا نام لیکر پی گئے ان کے قاصد نے نصاریٰ حیرہ کو جاکر واقعہ سنایا وہ گھبرا گئے اور بغیر جنگ کے مصالحت کرلی۔ قال ملا علی قاریؒ رواہ ابویعلی والبیہقی وابونعیم فی الدلائل۔

جب حضرت عمرو ابن العاصؓ نے بعہد فاروقی مصر کو فتح کیا تو وہاں کے باشندے ان کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ حضور ہمارا سارا دارومدار دریائے نیل پر ہے اور اس کا قانون یہ ہے کہ فلاں مہینہ کی فلاں تاریخ میں اگر ہم کوئی حسین وجمیل لڑکی اس کے ماں باپ سے لیکر اور زیورات سے آراستہ و پیراستہ کرکے اس میں ڈالتے ہیں تو وہ چلتا ہے ورنہ نہیں تو حضرت عمرو ابن العاصؓ نے فرمایا کہ یہ طریقہ شنیعہ تو اسلام میں روا نہیں ہے بہرحال جب وہ تاریخ آئی تو دریائے نیل خشک ہوگیا لوگ بہت پریشان ہوئے یہاں تک کہ بعض لوگ وطن چھوڑکر جانے لگے تو حضرت عمرو ابن العاصؓ نے یہ ساری تفصیلات حضرت امیرالمؤمنین عمر فاروقؓ کو لکھی انھوں نے انکی تصویب فرمائی اور اپنے خطبہ میں ایک چھوٹا سا خط دریائے نیل کے نام لکھا خط میں لکھا تھا کہ اس کو دریائے نیل میں ڈال دیں انھوں نے وہ خط دریائے نیل میں ڈال دیا تو اس رات دریائے نیل جاری ہوگیا جس میں سولہ ہاتھ پانی کھڑا تھا، خط میں لکھا تھا: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم من عبداللہ عمر بن الخطاب الی نیل مصر اما بعد فان کنت تجری من قبلک فلا تجر وان کان اللہ تعالیٰ یجریک فاسأل اللہ الواحد القہار ان یجریک۔ اس وقت سے آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے ازالۃ الخفاء میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں: اما بعد فان کنت تجری بنفسک فلا حاجۃ بنا الیک "تاریخ الخلفاء للسیوطیؒ میں یہ واقعہ مفصلاً مذکور ہے، اور اہل اللہ کی بہت ساری کرامات ہیں جو حد احصار سے خارج ہیں۔

ولما استدلت المعتزلۃ المنکرۃ لکرامۃ الاولیاء بانہ لو جاز ظہور خوارق العادات من الاولیاء لاشتبہ بالمعجزۃ فلم یتمیز النبی من غیر النبی اشار الی الجواب بقولہ ویکون ذلک ای ظہور خوارق العادات من الولی الذی ہو من آحاد الامۃ، معجزۃ للرسول الذی ظہرت ہذہ الکرامۃ لواحد من امتہ لانہ یظہر بہا ای بتلک الکرامۃ انہ ولی ولن یکون ولیا الا ان یکون محقا فی دیانتہ ودیانتہ الاقرار

بالقلب واللسان برسالۃ رسولہ مع الطاعۃ لہ فی اوامرہ ونواہیہ حتی لو ادعی ھذا الولی الاستقلال بنفسہ وعدم المتابعۃ لم یکن ولیا ولم یظھر ذلک علی یدہ ۔

ترجمہ اور جبکہ استدلال کیا معتزلہ نے جو اولیاء کی کرامت کے منکر ہیں کہ اگر اولیاء سے خوارق عادات کا ظہور جائز ہوگا تو یہ معجزہ سے مشتبہ ہو جائیگا تو نبی غیر نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو مصنف نے جواب کیطرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور ہوگا یہ یعنی خوارقِ عادات کا ظہور اس ولی سے جو افرادِ امت میں سے ہے معجزہ اس رسول کیلئے کہ جس کی امت کے کسی فرد کیلئے یہ کرامت ظاہر ہوئی اس لئے کہ اس کرامت سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ ولی ہے اور وہ ولی ہرگز ہو نہیں سکتا جب تک کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر نہ ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرتا ہے ان کے اوامر و نواہی میں انکی پیروی کے ساتھ ساتھ یہاں تک کہ اگر یہ ولی بذاتِ خود استقلال کا دعویٰ کرے اور عدم متابعت کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ امر اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگا۔

تشریح معتزلہ کرامات اولیاء کے منکر ہیں اور استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اس سے اثبات نبوت کا دروازہ بند ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں نبی اور غیر نبی کا مابہ الامتیاز ختم ہو جائے گا اور اس میں حکمتِ بعثت انبیاء کا ابطال لازم آتا ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے۔ لہٰذا اولیاء سے کرامات کا صدور باطل ہے۔ تو حضرت مصنفؒ نے اس استدلال کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں سدِ بابِ اثبات نبوت نہیں بلکہ تائیدِ نبوت ہے کیونکہ ولی کیلئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی کا متبع ہو اور انکی رسالت کا مصدق و مُقِر ہو کر ان کے ارشاد فرمودہ احکام پر گامزن ہو تو ایسے ولی کے ہاتھ پر ظاہر شدہ خرقِ عادت اس کے لئے کرامت ہے مگر نبی کے حق میں یہ معجزہ ہے کہ جس کے امتی کے ہاتھوں پر ایسے امور کا ظہور ہوتا ہے تو اس کے نبی کا کیا حال ہوگا، تو یہاں کوئی التباس نہیں ہاں اگر یہ خود استقلال کا مدعی ہو اور اپنے کو امتی کہنے کے بجائے نبی بتائے تو یہ پھر ولی نہیں بلکہ کافر ہے اس کے ہاتھوں پر خوارق کا صدور نہ ہوگا اور اگر ہو بھی تو وہ کرامت نہیں بلکہ استدراج ہے۔ بہرحال التباس کا کوئی خطرہ یہاں پر نہیں ہے۔

تنبیہ (۱) :- محق، بابِ افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی حق پرست اور صاحب حق۔ دیانت بمعنی مضبوط دین ۔ دیانتہ مبتدا ہے اور الاقرار الخ اس کی خبر ہے۔ تو یہاں اقرار سے عام معنیٰ مراد ہیں یعنی تصدیق قلبی اور اقرارِ لسانی۔

تنبیہ (۲) :- جو شخص ریاضاتِ شاقہ کرے اگرچہ کافر ہو اس سے خوارق کا صدور ہو جاتا ہے ضعفاء مسلمین کا یہ زبردست امتحان ہے ایسے معاملات میں چوکس رہنا ضروری ہے مگر یہ خرقِ عادت یہاں استدراج ہے اسلئے کہ یہ بتدریج اس کے داخل فی النار ہونے کا سبب ہے۔

وَالحَاصِلُ انّ الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبی علیه السّلام معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته، وبالنسبة الى الولی کرامة لخلوه عن دعوی نبوة من ظهر ذٰلك من قبله فالنبی لابد من علمه بکونه نبیا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حکمه قطعًا بموجب المعجزات بخلاف الولی۔

ترجمہ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی علیہ السّلام کی جانب نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے خواہ وہ انکی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد میں سے کسی کیطرف سے، اور ولی کی جانب نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے اس امر کے خالی ہونیکی وجہ سے اس شخص کے دعویٰ نبوت سے جس کی جانب سے یہ ظاہر ہو رہا ہے تو نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی ہونے کو جانے اور ضروری ہے کہ اس کا ارادہ خوارق عادات کے اظہار کا ہو اور ضروری ہے کہ اس کا حکم قطعی ہو معجزات کے تقاضہ کے مطابق بخلاف ولی کے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ولی کی کرامت اور معجزۂ نبوی میں التباس کا کوئی خطرہ نہیں ہے اسلئے کہ کرامت کے ساتھ نبوت کا دعویٰ مقرون نہیں ہوتا بخلاف معجزہ کے پھر نبی کو اپنے نبی ہونیکا علم ضروری ہے اور ولی کو بسا اوقات اپنے ولی ہونیکا علم نہیں ہوتا وہ اپنے کو بدترین خلائق سمجھے ہوئے ہے حالانکہ وہ ولی ہے اور اس کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور ہوتا ہے پھر کرامت کے اندر ولی کا قصد وارادہ ضروری نہیں ہے اور معجزہ کے اندر نبی کا قصد وارادہ ضروری ہے کیونکہ بغیر قصد وارادہ کے تحدی نہیں ہوسکتی پھر شارح نے کہا "ومن حکمه قطعًا بموجب المعجزات" حاشیۃ الکستلی میں عبارت یوں ہے ومن حکمه قطعیا بموجب المعجزات۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ نبی کیلئے ضروری ہے کہ اس کے خوارق کا حکم قطعی اور یقینی ہو کیونکہ معجزات کا یہی تقاضہ ہے کیونکہ معجزات منجانب اللہ نبی کی تائید ہیں تو ان کا دال علی الصدق ہونا یقینی اور قطعی ہوگا۔ صاحب نبراسؒ فرماتے ہیں کہ یہاں شارح کی عبارتیں کچھ قصور و کوتاہی ہے شاید ناسخین سے کچھ عبارت چھوٹ گئی ہے، باقی تفصیلات ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الکلام فی الخلفاء

اہل سنت والجماعت اور ائمہ اربعہ کا اجماع واتفاق ہے کہ امت محمدیہ میں سب سے افضل بالفاظ دیگر انسانوں میں سب سے افضل انبیاء کو چھوڑ کر ابوبکر صدیق ہیں، پھر حضرت عمر فاروق ہیں پھر حضرت عثمان ہیں پھر حضرت علی ہیں، حضرت مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق (محدث مشہور) جو اکابر شیعہ میں سے ہے وہ بھی

نضیلت شیخین کا قائل ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ میں کیا کروں مجھے حضرت علیؓ سے محبت ہے اور انھوں نے ان دونوں کو اپنے اوپر فضیلت دی ہے، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ سے افضل ہیں یہی اکثر اہلسنت کا مسلک ہے اور ائمہ اربعہؒ کا یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ سے افضلیت عثمان کے بارمیں توقف منقول ہے مگر قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اپنے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا اور تفضیل عثمانؓ کے قائل ہوگئے تھے۔ اس پر علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں وہوالاصح ان شاء اللہ تعالیٰ۔ بعض حضرات نے امام ابوحنیفہؒ کے اس فرمان سے کہ اہلسنت والجماعت کی علامت تفضیل شیخین اور محبت ختنین ہے یہ سمجھا کہ وہ بھی توقف کے قائل تھے حالانکہ یہ بات خلافِ تحقیق ہے بلکہ اس کیوجہ یہ ہوئی کہ حضرات ختنین کے زمانہ میں فتنوں کی کثرت ہوگئی اور بعض لوگوں کے دلوں میں ان دونوں حضرات کی جانب سے کدورتیں ہونے لگیں تو اس مرض کے ازالہ کیلئے امام صاحبؒ نے لفظ محبت کو اختیار فرمایا اور ان کی محبت کو اہلسنت والجماعت کی علامت قرار دیا توقف کا شائبہ ہرگز نہیں تھا اور کتب حنفیہ میں یہ مضمون بھرا پڑا ہے کہ ان کی افضلیت انکی خلافت کی ترتیب پر ہے یہ اس پر شاہد عدل ہے کہ امام صاحبؒ کے فرمان کا یہی مطلب ہے جو ہم نے لکھا ہے بہرحال شیخین کی افضلیت یقینی ہے اور عثمانؓ کی افضلیت ان سے کم ہے اسی وجہ سے حضرت عثمانؓ کی افضلیت کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور افضلیت شیخین کے منکر کی اگرچہ بعض حضرات نے تکفیر کی ہے مگر احتیاط کا مقتضاء یہ ہے کہ اس کی بھی تکفیر نہ کی جائے بلکہ اسکو ضال ومبتدع وغیرہ کہا جائے اسلئے کہ علماء کا اس کی تکفیر میں اختلاف ہے اور اس اجماع کی قطعیت میں قیل وقال ہے۔ علامہ سعد الدین تفتازانیؒ ابھی آپ کے سامنے ایک عبارت پیش کرینگے جس میں توقف کو انصاف کہیں گے یا حضرت علیؓ کے افضل ہونے کی جانب اشارہ کرینگے مگر شارح کا یہ انصاف، انصاف سے دور ہے اسلئے کہ علماء کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ مدار افضلیت مناقب جلیلہ اور فضائل عالیہ کا ورود نہیں بلکہ عنداللہ کثرتِ ثواب پر ہے اور اس عبارت سے شیخین سب سے بالا اور حضرت عثمان حضرتِ علیؓ سے افضل ہیں ورنہ اگر محض مناقب جلیلہ کی نقل پر افضلیت کا مدار ہوتا تو حضرت علیؓ کے مناقب اتنے منقول ہیں کہ کسی اور صحابی سے منقول نہیں حالانکہ اسکے باوجود امت نے خلفاء ثلاثہ کو ان سے افضل قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مدار افضلیت ان مناقب کے علاوہ کسی اور چیز پر ہے اور اس چیز کو قرائن یا تصریحات سے وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جنھوں نے وحی کا زمانہ پایا ہے یعنی صحابہ کرامؓ یہی توجہ ہے کہ کسی بھی صحابی سے پوچھئے تو شیخین کو افضل الصحابہ ہی کہتا ملے گا، اس سے معلوم ہوکہ صاحب شرع کی جانب سے صراحۃً یا دلالۃً ان حضرات کے مقامات معلوم ہوئے ہیں لہذا شارح نے یہاں جو طرز اختیار فرمایا ہے وہ ساقط الاعتبار ہے اور اس میں سے بقول محققین بوئے رفض آتی ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

وافضل البشر بعد نبینا والاحسن ان یقال بعد الانبیاء لکنہ اراد البعدیۃ الزمانیۃ

وَلیس بعد نبینا نبی مع ذلک لابد من تخصیص عیسیٰ علیہ السلام اذ لو اُرید کل بشر یوجد بعد نبینا انتقض بعیسیٰ علیہ السلام ولو ارید کل بشر یولد بعدہ لم یُفد التفضیل علی الصحابۃ ولو ارید کل بشر ھو موجود علیٰ وجہ الارض لم یفد التفضیل علی التابعین ومن بعدھم ولو ارید کل بشر یوجد علیٰ وجہ الارض فی الجملۃ انتقض بعیسیٰ علیہ السلام ابوبکر الصدیق الذی صدق النبی علیہ السلام فی النبوۃ من غیر تلعثم وفی المعراج بلا تردد۔

ترجمہ اور انسانوں میں سب سے افضل ہمارے نبی (صلی اللہ علیہ السلام) کے بعد (ابوبکر ہیں) اور اچھا یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہا جاتا لیکن مصنفؒ نے بعدیت زمانی مراد لی ہے اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تخصیص ضروری ہے اسلئے کہ اگر ارادہ کیا جائے کہ ہر وہ انسان جو موجود ہوگا ہمارے نبی کے بعد تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اور اگر ارادہ کیا جائے ہر اس انسان کا جو پیدا ہوگا آپ کے بعد تو یہ کلام صحابہؓ پر تفضیل کے لئے مفید نہ ہوگا اور اگر ارادہ کیا جائے ہر اس انسان کا جو روئے زمین پر موجود ہے (آپ کے زمانہ میں) تو یہ کلام فائدہ نہیں دے گا تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں پر تفضیل کا اور اگر ارادہ کیا جائے ہر اس انسان کا جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو گا تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ابوبکر صدیقؓ ہیں جنھوں نے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی نبوت میں بغیر کسی توقف کے اور معراج میں بغیر کسی تردد کے۔

تشریح حضرت مصنفؒ نے یہ فرمایا کہ ہمارے نبی کے بعد انسانوں میں سب سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کیلئے بہتر صورت یہ تھی " وافضل البشر بعد نبینا " کے بجائے " بعد الانبیاء " کہا جاتا ورنہ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ حضرت ابوبکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر سب سے افضل ہیں یہاں تک کہ وہ تمام سابقہ سے افضل ہیں اور اگر بعد الانبیاء کہتے تو یہ اشکال ختم ہو جاتا اور اب مطلب یہ ہو گیا ہوتا کہ انبیاء کو چھوڑ کر سب لوگوں میں سب سے افضل ہیں خواہ وہ اس امت کے افراد ہوں یا پہلی امت کے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے لفظ بعد کو لا کر اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ بعد بمعنی بعد زمانی ہے نہ کہ بعدیت شرفی کے معنیٰ میں، تو جب مطلوب یوں ہے تو مطلب واضح ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں ہے تو آپ کا خیر الامم ہونا ثابت ہو گیا۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ اگر مصنفؒ کے کلام میں تاویل کر کے بعد کو بعدیت زمانی پر محمول کر لیا جائے تو حضرت عیسیٰؑ سے جب بھی اعتراض وارد ہو گا۔ کیونکہ حضرت عیسیٰ آسمان پر زندہ ہیں، فرمانِ نبوی کے مطابق وہ آسمان سے اتریں گے اور باب لُد پر دجال کو قتل کر دیں گے۔ بہرحال حضرت عیسیٰ کی تخصیص کرنی چاہئے تھی تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔

اب شارحؒ احتمالاتِ مختلفہ کے ساتھ کلامِ مصنفؒ کی توجیہ پیش کرکے سب کی تضعیف کر رہے ہیں (۱) یا تو کلامِ مصنف کا یہ مطلب ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو انسان بھی روئے زمین پر پایا جائیگا یعنی جو آپکے بعد صفتِ حیات سے متصف ہوگا خواہ وہ آپ سے پہلے ہو یا نہ ہو تو کلام مصنفؒ حضرت عیسیٰ سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ تو آپ کے بعد تشریف لائیں گے اور تمام انبیاء اور ابوبکر صدیق وغیرہ سب سے افضل ہیں شارح کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کی مراد فقط بعدیت ہے قبلیت مراد نہیں اور حضرت عیسیٰ کے اندر قبلیت اور بعدیت دونوں موجود ہیں۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ جو لوگ ہمارے حضرتؐ کے زمانہ کے بعد پیدا ہوں گے ابوبکرؓ ان سے افضل ہیں، تو آنحضرتؐ کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں ہے تو حضرت عیسیٰؑ کا اعتراض تو ختم ہوگیا مگر اس میں دوسرا اعتراض یہ کھڑا ہوگیا کہ اب کلام سے یہ ظاہر ہوگا کہ ابوبکر صدیقؓ باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن صحابہؓ سے افضل نہیں ہیں حالانکہ وہ تمام صحابہؓ میں بھی افضل ہیں اور تمام بعد کے لوگوں سے بھی (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ آنحضرت کے زمانہ میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکر صدیق ان میں سب سے افضل ہیں۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بھی اعتراض ہوگا کیونکہ اب اس سے ظاہرًا یہ بات ثابت ہوئی کہ ابوبکرؓ صحابہ میں تو سب سے افضل ہیں لیکن تابعین اور تبع تابعین وغیرہ سے افضلیت معلوم نہ ہوگی، مگر شارح کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جب صحابہؓ سے افضل ہونا معلوم ہوگیا تو باقی لوگوں سے افضل ہونا بدرجۂ اولیٰ معلوم ہوگیا۔

(۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ انسان لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو خواہ وہ حضورؐ کے زمانہ میں پیدا ہو چکا ہو یا بعد میں ہوا ہو یا پہلے ہو چکا ہو تو اب اس میں صحابہ اور تابعین وغیرہ سب داخل ہوگئے، مگر حضرت عیسیٰؑ سے اعتراض اب بھی پڑے گا کیونکہ ان کا بھی زمین پر نزول ہوگا۔ خلاصہ کلام شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ کے کلام میں ہر تاویل کرنیکے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال وارد ہوتا ہے مگر یہاں یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ بعد سے مراد بعدیت شرفی ہے اور ادنیٰ اقویٰ کے تابع ہو جاتا ہے لہٰذا مصنفؒ نے حکم کو وصفِ نبوت کے ساتھ بیان کیا ہے لہٰذا تمام انبیاء، بعد نبینا کے تحت داخل ہوگئے۔ اب مطلب صاف ہوگیا کہ انبیاء کے علاوہ سب سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں اسلام سے پہلے آپ کا نام عبدالکعبہ تھا حضورؐ نے آپ کا نام عبداللہ رکھا اور آپ کا لقب صدیق آسمان سے نازل ہوا، آپنے بغیر کسی توقف کے آنحضرت کی نبوت کی تصدیق کی اور معراج کے معاملہ میں بغیر کسی تردد کے آپکی تصدیق کی۔ آپ کے احوال کی زیادہ تفصیل کے لئے دیکھئے تاریخ الخلفاء للسیوطیؒ۔

ثم عمر الفاروقؓ الذی فرق بین الحق والباطل فی القضایا والخصومات ثم عثمانؓ ذوالنورین لان النبیؐ زوّجہ رقیۃ ولما ماتت رقیۃ زوّجہ ام کلثوم ولما ماتت قال لو کانت عندی ثالثۃ لزوجتکہا ثم علی المرتضیٰؓ من عباد اللہ وخلص

اصحاب رسول اللہ علیٰ ھٰذا وجدنا السّلف والظاہر انہ لولم یکن لھم دلیل علیٰ ذٰلک لما حکموا بذٰلک۔

ترجمہ پھر عمر فاروقؓ ہیں جنھوں نے قضایا اور خصومات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر عثمان ذوالنورین، اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے رقیہؓ کا ان سے نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہوگیا تو ام کلثوم کا ان سے نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہوگیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر میرے پاس تیسری ہوتی تو میں اس کا بھی تجھ سے نکاح کردیتا۔ پھر علیؓ ہیں، جو اللہ کے بندوں میں سے پسندیدہ اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے برگزیدہ ہیں، اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ حکم نہ لگاتے۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا کہ پھر دوسرے درجہ پر عمر فاروقؓ ہیں پھر عثمانؓ پھر حضرت علیؓ۔ پھر شارح نے ہر ایک کی وجہ تسمیہ بیان کی کہ فاروق کو فاروق کیوں کہتے ہیں تو بیان کیا کہ انھوں نے فیصلوں میں اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کردیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک منافق اور ایک یہودی کا جھگڑا ہوا دونوں اپنا مقدمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کردیا منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور یہودی سے کہنے لگا کہ حضرت عمرؓ کے پاس مقدمہ لے چلو جب ان کے پاس مقدمہ پہونچا تو منافق کو قتل کردیا اور فرمایا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ پر راضی نہ ہو اس کا میرے یہاں یہی فیصلہ ہے۔ تو حضرت جبرئیلؑ امین نے فرمایا کہ عمرؓ نے حق و باطل کے درمیان تفریق کردی اسی وقت سے آپ کا نام فاروق ہوگیا حضرت عثمان کو ذوالنورین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں آپ کے نکاح میں یکے بعد دیگرے رہی ہیں۔

حضرت علیؓ کو مرتضیٰ کہا جاتا ہے مرتضیٰ کے معنی برگزیدہ اور خلصؓ خالص کی جمع ہے خلص کا عباد اللہ پر عطف ہے اس سلسلہ میں شارح نے کہا کہ ہم نے سلف کو اسی ترتیب پر پایا اور اگر ان حضرات کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ ترتیب قائم نہ فرماتے لہٰذا ہم پر ان کا اتباع ضروری ہے اور اسی ترتیب کو قائم رکھنا لازم ہے۔

واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبین متعارضۃ ولم نجد ھٰذہ المسألۃ مما یتعلق بہ شیء من الاعمال او یکون التوقف فیہ مخلا بشیء من الواجبات والسلف کانوا متوقفین فی تفضیل عثمانؓ حیث جعلوا من علامات السنۃ والجماعۃ تفضیل الشیخین ومحبۃ الختنین۔

ترجمہ اور بہر حال ہم نے فریقین کے دلائل متعارض پائے اور ہم نے اس مسئلہ کو ان چیزوں میں سے نہیں پایا کہ جس کے ساتھ اعمال میں سے کچھ متعلق ہو یا اس کے اندر توقف کسی واجب میں مخل ہو اور سلف عثمانؓ کو فضیلت دینے میں توقف کرتے تھے اس حیثیت سے کہ انھوں نے اہلسنت والجماعت کی علامات میں تفضیل شیخین اور ختنین کی محبت کو قرار دیا۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ شیخین کی فضیلت تو مسلم ہے لیکن حضرت عثمانؓ کی حضرت علیؓ پر فضیلت تو ہم نے یہاں اہلسنت والجماعت اور شیعوں کے دلائل متعارض پائے اور یہ مسئلہ عملیات سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اعتقادیات سے تعلق رکھتا ہے اور اعتقادیات میں ظنیات سے کام نہیں چلتا بلکہ دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا یہاں سکوت احوط ہے کیونکہ سکوت کی صورت میں کسی واجب شرعی کا نقصان نہیں ہے جبکہ سلف سے بھی اس باب میں توقف منقول ہے جیساکہ امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اس وجہ سے توقف مناسب ہے۔

تنبیہ :- شارح کے اس کلام سے بوئے رفض آتی ہے امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کا جواب ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں اور شارح کا یہ فرمانا کہ فریقین کے دلائل متعارض ہیں محل تأمل ہے کیونکہ اہلسنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور شیعہ کے دلائل موضوعات ہیں کما لایخفیٰ۔ پھر شارح کا اس بات کی جانب اشارہ کرنا کہ اعتقادیات میں ظنیات ناکافی ہیں ہم ماقبل میں اس کا جواب عرض کر چکے ہیں۔

وَالانصاف انہ ان ارید بالافضلیۃ کثرۃ الثواب فللتوقف جھۃ، وان ارید کثرۃ مایعدّہ ذوو العقول من الفضائل فلا۔

ترجمہ اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرتِ ثواب کا ارادہ کیا جائے تو توقف کی وجہ ہے اور اگر ارادہ کیا جائے اس چیز کی کثرت کا جسکو اہل عقل فضائل شمار کرتے ہیں تو نہیں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اس پر غور کیا جائے کہ مدار افضلیت کیا ہے اگر مدارِ افضلیت کثرتِ ثواب ہے تو اس کا علم تو اللہ کو ہے اس کے یہاں کس کو زیادہ تقرب ہے تو یہاں تو توقف بجا ہے کیونکہ کثرت ثواب کو عقل سے نہیں جانا جا سکتا اور اگر مدار افضلیت فضائل ومناقب کا زیادہ ہونا ہے تو توقف کی کوئی وجہ نہیں بلکہ اس اعتبار سے حضرت علیؓ کا مقام اعلیٰ ہے کیونکہ ان کے مناقب بہت زیادہ منقول ہیں یعنی ان کے کمالاتِ علمیہ وعملیہ اور انکی فصاحت وبلاغت اور ان کی سخاوت وشجاعت اور حضور کی ملازمت سفر وحضر میں اور سیدۃ نساء اہل الجنۃ کا شوہر ہونا وغیرہ وغیرہ۔

تنبیہ :- شارح کی یہ بات انصاف سے دور ہے اور ہم ماقبل میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ مجدد الف ثانیؒ تحریر فرماتے ہیں" وآنچہ مولانا سعد الدین در شرح عقائد النسفی دریں افضلیت انصاف دانستہ از انصاف

دوراست وتردید یکے نمودہ است بے ماحصل است چہ مقرر علماست کہ افضلیت باعتبارِ کثرتِ ثواب نزد خدائے جل وعلا اینجا مراد است نہ افضلیتے کہ بمعنیٰ کثرتِ ظہور فضائل ومناقب بود کہ نزد عقلا اعتبار دارد زیراکہ سلف از صحابہ وتابعین آں قدر فضائل ومناقب کہ از حضرتِ امیر نقل کردہ انداز ہیچ صحابی منقول شدہ است الخ پس آنچہ شارح عقائد نسفی گفتہ است کہ اگر مراد از افضلیت کثرتِ ثواب است پس توقف راجہت است ساقط است زیراکہ توقف را وقتے گنجائش باشد کہ آں افضلیت را از قبل صاحب شریعت صریحاً او دلالۃً معلوم نہ کردہ باشند وچوں معلوم کردہ باشند چرا توقف نمایند واگر معلوم نہ کردہ باشند چرا حکم بافضلیت کنند الخ (مکتوبات امام ربانی صـ۴۸۸ ج۱ مطبوعہ استانبول)

خلاصۂ کلام شارح کی بات غلط ہے اور حق وہی ہے جو اسلاف سے منقول ہے اور حضرت مجدد صاحبؒ کا بگڑنا برحق ہے۔

وخلافتهم اى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابى بكرؓ ثم لعمرؓ ثم لعثمانؓ ثم لعلىؓ۔

ترجمہ اور انکی خلافت یعنی اقامتِ دین کے سلسلہ میں رسول کی نیابت اس طریقہ پر کہ تمام امتوں پر انکا اتباع واجب ہے اسی ترتیب پر ہے یعنی خلافتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابو بکرؓ کی پھر عمرؓ کی پھر عثمانؓ کی پھر علیؓ کی ہے۔

تشریح یعنی خلفاء اربعہؓ کی جیسے ترتیب فضیلت کے اندر ہے وہی ترتیب انکی خلافت میں ہے۔ آنحضرتؐ کے بعد پہلے خلیفۂ رسول ابو بکر صدیقؓ ہیں پھر عمرؓ پھر عثمانؓ پھر علیؓ۔

تنبیہ:۔ یہاں امم امت کی جمع ہے بمعنیٰ طائفہ جمع طوائف یعنی مومنین کے تمام گروہوں اور جماعتوں پر انکا اتباع ضروری ہے

وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله عليه السلام فى سقيفة بنى ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكرؓ فاجمعوا على ذلك وبايعه علىؓ على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابةؓ ولنازعه علىؓ كما نازع معاويةؓ و لاحتج عليهم لو كان فى حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله عليه السلام الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد۔

ترجمہ اور یہ اسلئے کہ صحابہ جمع ہوئے جس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی سقیفۂ بنی ساعدہ میں (بنو ساعدہ کے چبوترہ میں) اور مشاورت و منازعت کے بعد انکی رائے ابوبکرؓ کی خلافت پر قائم ہوگئی تو تمام صحابہ نے اس پر اجماع کرلیا اور حضرت علیؓ نے تمام لوگوں کے سامنے ان سے بیعت کی انکی جانب سے کچھ توقف کے بعد، اور اگر خلافت ان کا حق نہ ہوتا تو اس پر صحابہؓ متفق نہ ہوتے اور البتہ علیؓ ان سے منازعت کرتے جیساکہ معاویہؓ سے کیا اور ان پر حجت قائم کرتے اگر شیعہ کے گمان کے مطابق ان کے حق میں کوئی نص ہوتی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے حق میں یہ کیسے متصور ہوسکتا ہے باطل پر اتفاق اور نصِ وارد پر عمل کو چھوڑ دیں

تشریح یعنی حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کیسے ثابت ہوئی تو اس کو بتایا جس کی توضیح یہ ہے کہ جس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ابھی تک غسل وتکفین وتدفین کی نوبت نہ آئی تھی کہ معلوم ہوا کہ سقیفۂ بنو ساعدہ پر انصار جمع ہیں اور حضرت سعد بن عُبادہ انصاری کے ہاتھوں پر بیعت ہونا چاہتے ہیں یعنی انکو خلیفہ بنانا چاہتے ہیں۔ حضرات شیخین وہاں تشریف لے گئے اور حدیث "الائمۃ من قریش" انکو سنائی اور فرمایا کہ عمرؓ اور ابوعبیدہ ابن الجراح موجود ہیں ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو جاؤ، پھر انصار کی جانب سے کہا گیا کہ ایک امیر تم میں سے اور ایک ہم میں سے ہو، شور برابر جاری تھا تو سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی، پھر مہاجرین پھر انصار ان کے ہاتھوں پر بیعت ہوگئے پھر ابوبکر صدیقؓ منبر پر چڑھے لوگوں پر نگاہ ڈالی تو زبیرؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ آئے تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پھوپھی زاد بھائی کیا تم مسلمانوں کے اجتماع کو توڑنا چاہتے ہو؟ انھوں نے عرض کیا: لاتثریب یاخلیفۃ رسول اللہ" اور اٹھ کر بیعت کی پھر حضرت ابوبکرؓ نے حضرت علیؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ آئے ان سے بھی آپنے یہی فرمایا اور انھوں نے بھی یہی جواب دیا اور بیعت ہوگئے (تاریخ الخلفاء ص۶۹)

بہرحال تمام صحابہؓ بیعت ہوگئے حضرت علیؓ بھی ہوگئے مگر انکی جانب سے کچھ توقف ہوا حاکم اور بیہقی کی روایت کے مطابق مذکورہ تھوڑی ساعت کا توقف تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے میں تاخیر کی وجہ سے ہوا، دوسرا قول ہے کہ حضرت فاطمہؓ کی وفات کے بعد یعنی چھ ماہ بعد بیعت ہوئے جیساکہ صحیحین کی روایت میں ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اولاً تو وہ بیعت ہوگئے پھر خدمتِ صدیقی میں حاضر نہ ہوسکے پھر چھ ماہ بعد دوبارہ بیعت فرمائی اور علماء نے اس تاخیر کی مختلف وجوہات پیش فرمائی ہیں۔ بہرحال آخر کار تمام صحابہؓ کا خلافتِ صدیقی پر اجماع ہوگیا۔ اب یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر خلافت ابوبکر کا حق نہ ہوتا تو تمام صحابہ اس پر کیونکر متفق ہوجاتے جبکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کریگا اور اگر حضرت علیؓ کے پاس اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوتی تو وہ اس حق کو ہرگز نہ چھپاتے بلکہ اس نص کو پیش کرکے تمام کو قائل کردیتے جیسے حضرتِ ابوبکرنے "الائمۃ من قریش" کہہ کر تمام انصار کو لاجواب کردیا، پھر حضراتِ صحابہؓ کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ باطل پر اتفاق فرمائیں اور نص واردمن الرسول پر عمل نہ کریں لہٰذا شیعوں کا دعویٰ

نص باطل ہے۔

تنبیہ :۔ روافض کا کہنا ہے کہ حضور کے تمام صحابہؓ مرتد ہو گئے تھے (نعوذ باللہ) علاوہ ابوذر اور سلمان اور مقداد اور حضرت علیؓ کے وھذا بہتان عظیم۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے بعد خلافت کیا خطبہ دیا اسکے لئے دیکھئے تاریخ الخلفاء للسیوطی

ثم ان ابابکرؓ لما یئس من حیوتہ دعا عثمانؓ واملی علیہ کتاب عہدہ لعمرؓ فلما کتب ختم الصحیفۃ واخرجہا الی الناس وامرھم ان یبایعوا لمن فی الصحیفۃ فبایعوا حتی مرت بعلیؓ فقال بایعنا لمن فیہا وان کان عمرؓ وبالجملۃ وقع الاتفاق علی خلافتہ۔

ترجمہ پھر ابوبکرؓ جبکہ اپنی زندگی سے ناامید ہو گئے تو عثمانؓ کو بلایا اور انکو عمرؓ کیلئے اپنے عہد کی کتاب املاء کرائی تو جب وہ لکھ چکے تو صحیفہ پر مہر لگا دی اور اسکو لوگوں کی جانب نکالا اور ان کو حکم دیا کہ جو اس صحیفہ میں ہے اس کے ہاتھوں پر بیعت ہو جائیں تو لوگ بیعت ہو گئے یہاں تک کہ وہ صحیفہ علیؓ کے پاس پہونچا تو انھوں نے کہا کہ جو اس میں ہے ہم نے اس سے بیعت کی اگرچہ وہ عمر ہوں اور حاصل کلام عمرؓ کی خلافت پر اتفاق واقع ہوا۔

تشریح یعنی صدیق اکبرؓ نے جب یہ محسوس کیا کہ اب میرا آخری وقت ہے تو بعض صحابہؓ سے عمر فاروقؓ کے بارے میں مشورہ کیا اور حضرت عثمانؓ کو بلا کر انکو عہد نامہ املاء کرایا اور لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس خط میں ہے اس کے ہاتھوں پر بیعت ہو جائیں، حضرت علی کے پاس وہ صحیفہ پہونچا تو انھوں نے بھی بیعت فرمائی اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا وان کان عمر یعنی اگرچہ عمر ہوں تب بھی بیعت کی۔

تنبیہ (۱) :۔ اس عہد نامہ کا مضمون یہ تھا "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ ھذا ما عہد ابوبکر بن قحافۃ فی آخر عہدہ فی الدنیا خارجا عنہا، وعند اول عہدہ بالآخرۃ داخلا فیہا حیث یؤمن الکافر ویوقن الفاجر ویصدق الکاذب انی استخلفت علیکم بعدی عمر بن الخطاب فاسمعوا لہ و اطیعوہ وانی لم آل اللہ ورسولہ ودینہ ونفسی وایاکم خیرا فان عدل فذلک ظنی بہ وعلمی فیہ وان بدل فلکل امرئ ما اکتسب والخیر اردت ولا اعلم الغیب وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ (تاریخ الخلفاء ص۵۰)

تنبیہ (۲) :۔ **سوال** :۔ بظاہر حضرت علیؓ کے فرمان سے حضرت عمرؓ کی خلافت سے کراہت سی معلوم ہوتی ہے؟ **جواب** :۔ اس میں دوسرا نکتہ ہے یعنی یہ بات کوئی مخفی نہیں ہے بلکہ یہ تو ظاہر باہر بات ہے کہ وہ عمرؓ ہیں، یا تقدیر عبارت یوں ہے "وان کان عمر فبطریق الاولیٰ"۔ ابن عساکر کی روایت میں یوں ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں نے ایک عہد نامہ لکھا ہے کیا تم اس سے راضی ہو، تو سب نے کہا: رضینا، یعنی ہم راضی

ہیں۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: لا نرضی الا ان یکون عمر وانہ عمر"، یعنی ہم صرف عمرؓ پر ہی راضی ہوسکتے ہیں اور وہ ہیں بھی عمر ہی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید پہلی روایت میں رواۃ میں سے کسی راوی کا سہو ہے یا کچھ اسمیں اور راز ہے
تنبیہ (۳):۔ حضرت ابوبکرؓ حضورؐ سے دو سال کچھ ماہ چھوٹے تھے اور بوقت وفات حضرت صدیق اکبرؓ کی عمر ۶۳ سال تھی

ثم استشهد عمرؓ وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد ابن ابي وقاصؓ ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمانؓ وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لأوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعاً۔

ترجمہ پھر عمرؓ شہید کردیئے گئے اور خلافت چھ افراد عثمان اور علی اور عبد الرحمن بن عون اور زبیر اور سعد بن ابی وقاص کے درمیان بطور شوریٰ کے چھوڑا، پھر ان میں سے پانچ نے اس معاملہ کو عبد الرحمن بن عوف کے سپرد کردیا اور ان کے حکم سے راضی ہوگئے تو انھوں نے عثمانؓ کو منتخب کیا۔ اور صحابہ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی تو صحابہ نے ان سے بیعت کی اور ان کے اوامر کی پیروی کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عیدین پڑھیں تو یہ اجماع ہوگیا۔

تشریح پھر حضرت عمرؓ شہید کردیئے گئے۔ شہید کرنیوالا ابولؤلؤ مجوسی مغیرہ ابن شعبہؓ کا غلام تھا جس کا واقعہ معروف ومشہور رہے، تو آپ نے کسی کو نامزد خلیفہ نہیں بنایا بلکہ چھ نفری ایک کمیٹی بنادی کہ وہ اپنے میں سے کسی ایک کو منتخب کرلیں پھر ان میں سے پانچ نے اپنے اختیارات عبد الرحمن ابن عوف کو دیدیئے تو انھوں نے حضرت عثمان کو منتخب کیا اور تمام صحابہؓ نے انکے ہاتھوں پہ بیعت کی، حضرت عمر فاروق کے حالات کتب تاریخ میں بھرے پڑے ہیں، تاریخ الخلفاء للسیوطیؒ میں بسط سے احوال مذکور ہیں۔

ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملاً فاجمع كبار المهاجرين والانصار على عليؓ والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولٰهم بالخلافة

ترجمہ پھر عثمان شہید کردیئے گئے اور امر خلافت کو مہمل چھوڑا (یعنی کسی کو خلیفہ نامزد نہیں کیا) تو کبار مہاجرین والانصار علیؓ پر متفق ہوگئے اور ان سے قبول خلافت کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیوں کہ وہ اپنے زمانہ والوں میں سب سے افضل تھے اور ان میں خلافت کے زیادہ لائق تھے۔

تشریح یعنی پھر حضرت عثمان شہید کردیئے گئے اور کسی کو اپنا خلیفہ مقرر نہیں کیا تو انصار ومہاجرین

میں سے ارباب حل وعقد نے حضرت علیؓ کو قبول خلافت کے لئے مجبور کیا اور ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو گئے تو حضرت علیؓ کی خلافت ثابت ہو گئی، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے واقعات کتب تاریخ میں بسط سے مذکور ہیں۔

وَمَا وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع فی خلافته بل عن خطاء فی الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فی هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص فی باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور فی المطولات

ترجمہ اور جو مخالفتیں اور جنگیں واقع ہوئیں وہ علیؓ کی خلافت میں نزاع کیوجہ سے نہیں ہیں بلکہ خطاءِ اجتہادی کیوجہ سے ہیں اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوالات اور جوابات کو لانا یہ مطولات میں مذکور ہے۔

تشریح بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ علیؓ کی خلافت پر اجماع نہیں ہوا اسلئے کہ کچھ صحابہ نے ان کی مخالفت کی اور ان سے جنگ کی، اس کے مختلف جوابات ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ صحت کے لئے اجماع کل ضروری نہیں بلکہ ارباب حل وعقد کا اتفاق کافی ہے اور کبار مہاجرین والانصار نے حضرت علیؓ کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل اجماع وہ حضرات ہوتے ہیں جو مجتہد ہونیکے ساتھ ساتھ فسق وفجور کے قریب نہ ہوں۔ لہٰذا البغاۃ، اہل اجماع میں سے نہ ہوں گے لہٰذا قیل۔ مگر یہ جواب مناسب نہیں کیونکہ اس میں رفض کی آمیزش ہے کیونکہ ہمارے نزدیک سب اصحاب جمل اور اصحاب صفین عادل تھے کیونکہ ان میں کچھ تو مجتہد تھے اور کچھ ان کے مقلدین تھے، تیسرا جواب شارح پیش فرما رہے ہیں کہ حضرت علیؓ کے ساتھ جو اختلافات ہوئے اور جو جنگیں ہوئیں جنگ جمل اور جنگ صفین (جن کی تفصیلات کتب تاریخ میں مذکور ہیں) یہ خلافت کے اندر نزاع کی بنیاد پر نہیں ہوئیں بلکہ علیؓ کی خلافت کو سب تسلیم کرتے تھے بلکہ یہاں فریق مقابل کی جانب سے خطاءِ اجتہادی کی بنیاد پر جنگیں ہوئیں، فریق مقابل خطاءِ اجتہادی کی بنیاد پر جوش محبت اسلام میں قاتلین عثمان کے قصاص کے سلسلہ میں عجلت چاہتے تھے حضرت علی کچھ مصالح وحکم کے پیش نظر تاخیر کو پسند کر رہے تھے بہر حال حضرت علیؓ کی خلافت مسلم ہے۔ فریقین میں سے کسی کو فاسق وفاجر یا غیر عادل کہنا اہلسنت کا طریقہ نہیں ہے صحابہ کی شان بہت اعلیٰ و ارفع ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہلسنت اور شیعوں کے درمیان اختلاف ہے اور ہر فریق

باب امامت میں نص کا دعویٰ کرتا ہے اور فریقین کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات وجوابات ہیں جنکی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے بلکہ ان کے لئے مطولات فن کی جانب مراجعت کی ضرورت ہے یعنی شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ میں انکی تفصیلات موجود ہیں۔

تنبیہ :۔ شیعہ کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علیؓ کو نامزد خلیفہ بنایا تھا۔ یہ محض افتراء ہے کوئی نص اس باب میں موجود نہیں ہے اسی طرح صراحۃً خلافت صدیقی کے متعلق کوئی نص نہیں ہے البتہ احادیث و آثار میں خلافت صدیقی کے اشارات ملتے ہیں تو شاید اہلسنت والجماعت میں سے جن حضرات نے نص کا دعویٰ کیا ہے انکی مراد یہی اشارات ہوں گے اور جن لوگوں نے نص کا انکار کیا ہے ان کی نگاہ حقیقت پر ہے اور صراحۃً کوئی نص موجود نہیں ہے۔

والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضا وقد استشهد عليؓ على راس ثلثين سنة من وفاة رسول الله عليه السلام فمعاويةؓ ومن بعده لايكونون خلفاء بل ملوكا وامراء

ترجمہ اور خلافت تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کیوجہ سے کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے۔ پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دوسرے کو کاٹنے والی ہوگی (ظالم ہوگی) اور علیؓ شہید کئے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال کے بعد، تو معاویہ اور ان کے بعد والے۔ خلفاء نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

تشریح خلافت کا مطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت ہے اور ملک وامارت یہ عام ہے خواہ نیابت ہو یا نہ ہو تو گویا ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، تو خلافت حضورؐ کی وفات کے تیس سال تک رہی پھر بجائے خلافت کے سلطنت اور بادشاہت آگئی کیونکہ آنحضرت کا ارشاد گرامی ہے الخلافة ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا (ترمذی، ابوداؤد) امام ترمذیؒ نے اس کی تحسین کی ہے اور حاکم اور ابن حبانؒ نے اس کی تصحیح کی ہے پھر شارح نے فرمایا کہ حضرت علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تیس سال بعد شہید ہوئے لہٰذا ان کے بعد جو لوگ برسر اقتدار آئے جیسے حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد والے وہ خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

تنبیہ (۱) :۔ عضٌّ کے معنی کاٹنا مراد ظلم کرنا، عضوض صفت کا صیغہ ہے یعنی سلطنت ظالم ہو جائے گی تو حدیث میں ظالم کو درندہ کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ملک کے لئے ملک کی صفت بیان کرنا مجازاً ہے۔

تنبیہ (۲):۔ تیس سال اس وقت پورے ہوتے ہیں جب حضرت حسنؓ نے خلافت حضرت معاویہؓ کے سپرد کر دی اسلئے کہ صدیق اکبرؓ کی خلافت دو سال تین ماہ رہی اور حضرت عمرؓ کی دس سال اور چھ مہینے رہی اور حضرت عثمانؓ کی چند یوم کم بارہ سال رہی اور حضرت علیؓ کی چار سال اور نو مہینے رہی، تو اب تک کا مجموعہ ساڑھے انتیس (۲۹½) ہوا چھ مہینے حضرت حسنؓ کی۔ اب پورے تیس سال ہوگئے۔ پھر انھوں نے اس غرض سے کہ امت مسلمہ میں تفریق نہ ہو یہ خلافت حضرت معاویہؓ کے سپرد کر دی تھی۔

تنبیہ (۳):۔ تین خارجیوں نے اتفاق کیا کہ فتنے بہت پھیل گئے اور فتنے پھیلانے والے علیؓ و معاویہؓ اور عمرو ابن العاصؓ ہیں، اگر انکو قتل کر دیا جائے تو فتنے دب جائیں گے۔ اور یہ معاہدہ ان کا مکہ میں ہوا اور شیطان نے ان کے قلوب میں یہ بات مزین کر دی کہ ان کے قتل میں بندوں کا آرام ہے تو عبداللہ ابن ملجم نے حضرت علیؓ کو، اور برک ابن عبداللہ نے معاویہؓ کو اور عمرو بن بکر نے عمرو بن العاصؓ کو قتل کیلئے منتخب کیا، اور سب نے ایک رات میں یہ کام کرنیکا اتفاق کیا، توجب حضرت علیؓ نماز فجر کیلئے نکلے تو ابن ملجم نے آپکو سخت زخمی کیا یہ جمعہ کے دن ۱۷ رمضان سنہ ۴۰ھ کا واقعہ ہے پھر اتوار کی رات میں آپکی وفات ہوئی، حضرات حسنین نے اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کو غسل دیا اور امام حسنؓ نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی اور کوفہ میں دفن کئے گئے۔ کذا فی طبقات ابن سعد برک بن عبداللہ نے حضرت معاویہؓ پر حملہ کیا وہ زخمی ہوگئے مگر بچ گئے، لوگوں نے مجرم کو پکڑا مگر حضرت معاویہؓ بڑے حلیم و صبور تھے اسکو چھوڑ دیا اور عمرو بن بکر، عمرو بن العاص پر حملہ نہ کر سکا کیونکہ آپ بیمار تھے نماز کیلئے نہیں آئے اور نماز کیلئے اور کو خلیفہ بنا دیا تو اس نے آپ کے خلیفہ کو قتل کیا۔

تنبیہ (۴):۔ سعیدؒ کہتے ہیں کہ میں نے سفینہؓ سے کہا کہ بنو امیہ کا گمان تو یہ ہے کہ وہ خلیفہ ہیں تو انھوں نے کہا کہ وہ جھوٹے ہیں بلکہ وہ تو بادشاہ ہیں اور سب سے پہلے بادشاہ معاویہؓ ہیں کذا فی تاریخ الخلفاء۔ حدیث میں ہے "الخلافۃ بالمدینۃ والملک بالشام اس کے تحت میں ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اس طرف اشارہ ہے کہ حضرت معاویہؓ تسلیم حسنؓ کے بعد خلیفہ نہیں ہوئے (مرقات) حضرت معاویہؓ سے بھی اس بات کا اعتراف ثابت ہے کہ وہ اول الملوک ہیں۔

وھذا مشکل لان اھل الحل والعقد من الامۃ قد کانوا متفقین علیٰ خلافۃ الخلفاء العباسیۃ وبعض المروانیۃ کعمر بن عبد العزیز مثلاً ولعل المراد ان الخلافۃ الکاملۃ التی لا یشوبھا شیء من المخالفۃ ومیل عن المتابعۃ تکون ثلثین سنۃ وبعدھا قد تکون وقد لا تکون۔

ترجمہ: اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ امت میں سے ارباب حل وعقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیوں

کی خلافت پر متفق تھے جیسے مثلاً عمر بن عبد العزیز اور شاید مراد یہ ہے کہ وہ خلافت کاملہ جس کے اندر مخالفت اور پیروی سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ خلافت کا تیس سال پر ختم ہو جانا اشکال سے خالی نہیں کیونکہ امت کے ارباب حل و عقد یعنی مجتہدین اور علماء محققین خلفاء عباسیہ اور بعض خلفاء مروانیہ کی خلافت پر متفق تھے جن میں سے حضرت عمر بن عبد العزیز بھی ہیں، تو شاید حدیث کی مراد یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں حق کی بالکل مخالفت نہ ہو اور آنحضرت کی پیروی سے کچھ اعراض نہ ہو یعنی کمال زہد اور کمال تقویٰ موجود رہے اور اس میں انقطاع نہ آنے پائے اور تیس سال کے بعد کبھی یہ کیفیت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ بعض حضرات نے مخالفت کی تفسیر یہ کی ہے کہ لوگ خلیفہ کی مخالفت نہ کریں اور خلفاء کی پیروی سے اعراض نہ کریں مگر اس تفسیر پر اعتراض وارد ہوگا کہ اس طرح کی کیفیت تو صرف حضرات شیخین کے زمانہ میں رہی ہے۔

تنبیہ (۱):۔ بعض حضرات نے اہل حل و عقد کی تفسیر اہل مکہ اور اہل مدینہ سے کی ہے جو خلاف صواب ہے (والحق ما قدمناه)

تنبیہ (۲):۔ خلفاء عباسیہ وہ خلفاء کہلاتے ہیں جو حضرت عباسؓ کی اولاد میں سے ہوئے جن کی تعداد ۳۷ ہے جن میں سب سے پہلا سفاح بن محمد بن علی بن عبد اللہ بن عباس ہے اور آخری معتصم باللہ ہے پھر دار الاسلام پر ترکوں کا قبضہ ہو گیا تھا۔

مروان کی اولاد میں سے دس خلیفہ ہوئے اول مروان ہے پھر اس کے بعد دس ہوئے پہلا عبد الملک بن مروان ہے اور آخری مروان بن محمد بن مروان بن حکم، پھر اس کے بعد عباسیہ کا دور آ گیا۔ عمر بن عبد العزیزؒ خلفائے راشدین میں سے پانچویں ہیں بہت نیک صالح، صاحب عدالت و تقویٰ اور صاحب علم و فضل اور صاحب کرامات تھے اور آخر رجب میں بروز جمعہ سنہ ۱۰۱ھ میں وفات ہوئی سلیمان ابن عبد الملک کے بعد آپ مسند آرائے خلافت ہوئے۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء للسیوطیؒ۔

تنبیہ (۳):۔ ممکن ہے کہ یہ وہم ہونے لگے کہ اس میں تو حضرت معاویہؓ کی تنقیص لازم آتی ہے؟ مگر بات یوں نہیں صحابہؓ کا ذکر بالخیر ہی ہوگا وہ سب یکساں وصف کے حامل نہیں ہیں اسی وجہ سے ما قبل میں جو ترتیب قائم کی گئی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ بعد والے کی تنقیص لازم آتی ہو وقس علی ہذا کیونکہ اہل خیر کے مختلف مراتب ہوتے ہیں۔

ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فی انه یجب على الله او على الخلق بدلیل سمعی او عقلی والمذهب انه یجب على الخلق سمعاً لقوله علیه السلام من مات ولم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبی علیه السلام نصب الامام حتی قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثیرا من الواجبات الشرعیة یتوقف كما اشار الیه بقوله۔

ترجمہ پھر اس بات پر اجماع ہے کہ امام کا تقرر واجب ہے اور اختلاف اسمیں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر دلیلِ نقلی سے ہے یا دلیلِ عقلی سے اور (ہمارا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیلِ نقلی سے حضور کے فرمان کیوجہ سے جو مرگیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا تو گویا وہ جاہلیت کی موت مرا ہے اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد مہمات میں سے سب سے اہم چیز امام کے تقرر کو قرار دیا ہے یہانتک کہ اسکو دفن پر مقدم رکھا اور ایسے ہی ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنفؒ نے اس جانب اپنے آنیوالے قول سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ اس پر تو امت کا اجماع ہے کہ امام کا تقرر واجب ہے پھر اختلاف اس میں ہے کہ امام کا تقرر اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر، شیعوں میں سے فرقۂ امامیہ اور اسماعیلیہ کا خیال ہے کہ اللہ پر واجب ہے اور ان کا کہنا ہے کہ اللہ پر لطف و احسان واجب ہے اور امام کے تقرر میں لطف ہے اسلئے اللہ پر واجب ہے مگر یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اس لئے کہ اس پر کوئی حاکم نہیں جو اس پر کوئی چیز واجب کردے اور اگر تمہارے نزدیک یہ واجب علی اللہ ہے تو پھر لطف امام ظاہر میں ہے پوشیدہ امام میں کیا لطف ہے؟ پھر جن حضرات نے مخلوق پر واجب کہا ان کے دو گروہ ہیں کہ اس کا وجوب دلیلِ نقلی سے ہے یا دلیلِ عقلی سے، اہلسنت والجماعت اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔

ہمارا مذہب معلوم ہو چکا ہے کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے دلیلِ نقلی سے۔ اب شارح اس پر تین دلیلیں پیش کرینگے (۱) حدیث "مَنْ مات ولم یعرفْ امامَ زمانہٖ فقد مات میتۃً جاھلیۃً۔ یعنی جو شخص مرگیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا ہے یعنی جیسے لوگ زمانۂ جاہلیت میں مرتے تھے کہ ان کا کوئی نگہبان نہ تھا اور نہ کوئی حاکم۔ (۲) اجماع امت۔ صحابہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سب سے اہم چیز نصب امام کو قرار دیا اور اس کو دفن سے مقدم رکھا اور یہی ہر زمانہ میں ہوتا رہا کہ ایک امام کے انتقال کے بعد فوراً دوسرے کا انتظام کیا گیا یہی اجماع امت ہے (۳) اصول یہ مقرر ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب موقوف ہو تو وہ موقوف علیہ بھی واجب ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ کتنے احکامِ شرعیہ ہیں جنکو بغیر امام کے قائم نہیں کیا جاسکتا لہٰذا اصول مذکور کے مطابق یہ بات معلوم ہوگئی کہ امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکامِ شرعیہ کی ادائیگی ہو سکے۔

تنبیہ (۱):۔ شارح نے جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل فرمائی ہے یہ ہمیں نہیں ملی، البتہ مسلم شریف میں یہ روایت ہے "من مات ولیس فی عنقہٖ بیعۃ مات میتۃ جاھلیۃ (مسلم ص۱۲۸ ج۲) صحابہؓ نے اس خوف سے کہ مسلمانوں میں انتشار نہ ہو جائے اور دین کے نظام میں اختلال نہ ہو جائے سب سے مقدم تقرر امام کو سمجھا۔

تنبیہ (۲):۔ شارح نے جو فرمایا "ثم الاجماع الخ" ہی سے اہل سنت والجماعت اور معتزلہ اور شیعہ کا اجماع مراد ہے اور خوارج اس سے خارج ہیں وہ اسکو واجب نہیں کہتے بلکہ ان کے اس باب میں تین فرقے ہیں (۱) ایک فرقہ کہتا ہے کہ مطلق نصب امام واجب نہیں کیونکہ اس میں فتنے اور خوں ریزیاں ہیں مگر یہ بات انکی غلط ہے اگر تقرر امام

کا ترک ہو تو بعض لوگ بعض کو کھا جائیں گے نیز انھوں نے کہا کہ امام تک رسائی مشکل ہے تو اس سے فائدہ کیسے ہوگا؟ جواب۔ امام کی سیاست کافی ہے، نیز انھوں نے کہا کہ گاؤں والے بھی تو بغیر امام کے اپنے امور کو منظم کر لیتے ہیں؟ جواب۔ امام کے حکم کی رسائی شہروں اور گاؤں ہر جگہ ہے اگرچہ شعائر کا ظہور شہروں میں ہوتا ہے اگر امام کا خطرہ نہ ہو تو گاؤں والے بھی ایک دوسرے کو کھا جائیں۔ (۲) ان کا دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ نصب امام کا وجوب جب ہے کہ فتنے فرو ہو جائیں کیونکہ فتنوں کے دور میں کسی امام پر جمع ہونا تو مشکل ہے؟ جواب۔ معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ طبیعتوں کا میلان ایسے شخص کیطرف ہوتا ہے جو فتنوں کو دور کر دے (۳) ان کا تیسرا فرقہ کہتا ہے کہ دورِ فتن میں واجب ہے، امن کے دور میں نہیں کیونکہ اب کوئی حاجت نہیں۔ جواب۔ بغیر امام کے امن تمام ہوگا ہی کیسے۔

تنبیہ (۳):۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ابو بکرؓ کا خطبہ ایھا الناس من کان یعبد محمدًا فان محمدًا قد مات ومن کان یعبد اللہ فانہ حی لا یموت لا بد لھذا الامر من یقوم بہ فانظروا وھاتوا آرائکم رحمکم اللہ، یہ خطبہ سنکر ہر جانب سے صداقت کی آوازیں بلند ہوگئیں۔

تنبیہ (۴):۔ شرح مواقف ص۳۴۶ ج۲ میں ہے لیست من اصول الدیانات والعقائد خلافًا للشیعۃ بل ھی عندنا من الفروع المتعلقۃ بافعال المکلفین اذ نصب الامام عندنا واجب علی الامۃ سمعًا وان ذکرناھا فی علم الکلام تاسیًا بمن قبلنا ام نصب الامام واجب علینا سمعًا و قالت المعتزلۃ والزیدیۃ بل عقلاً وقال الجاحظ والکعبی وابو الحسین من المعتزلۃ بل عقلاً وسمعًا معًا، وقالت الامامیۃ والاسماعیلیۃ لا یجب نصب الامام علینا بل علی اللہ الخ وقالت الخوارج لا یجب نصب الامام اصلاً ومنھم من فصل فقال بعضھم کھشام القرظی واتباعہ یجب عند الامن دون الفتنۃ وقال قوم کابی بکر الاصم وتابعیہ بالعکس ای یجب عند الفتنۃ دون الامن ان فی اثبات مذھبنا ان نقول الخ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے شرح مقاصد ص۲۷۱ ج۲۔

والمسلمون لا بد لھم من امام یقوم بتنفیذ احکامھم واقامۃ حدودھم وسد ثغورھم وتجھیز جیوشھم واخذ صدقاتھم وقھر المتغلبۃ والمتلصصۃ وقطاع الطریق واقامۃ الجمع والاعیاد وقطع المنازعات الواقعۃ بین العباد وقبول الشھادات القائمۃ علی الحقوق وتزویج الصغار والصغائر الذین لا اولیاء لھم وقسمۃ الغنائم ونحو ذلک من الامور التی لا یتولاھا احاد الامۃ۔

ترجمہ | اور مسلمان ضروری ہے ان کے لئے کسی امام کا ہونا جو ان کے احکام کو جاری کرنیکا منتظم ہو،

اور ان پر حدود قائم کرنیکا اور انکی سرحدوں کی حفاظت کا اور ان کے لشکروں کی تیاری کا اور ان کے صدقات کو لینے کا اور متغلبین اور چوروں اور رہزنوں کو مقہور کرنیکا اور جمعہ اور اعیاد کو قائم کرنیکا اور ان جھگڑوں کو ختم کرنیکا جو بندوں کے درمیان واقع ہو جاتے ہیں اور ان شہادتوں کو قبول کرنیکا جو حقوق پر قائم ہوتی ہیں اور ان چھوٹے بچے اور بچیوں کے نکاح کرنیکا جن کے اولیاء نہیں ہیں اور غنیمتوں کو تقسیم کرنے کا اور اس کے مثل ان امور میں سے جن کے متولی افراد امت نہیں ہو سکتے۔

تشریح مصنفؒ نے یہاں اتنے اطناب سے کام لیا جو مختصر کے مناسب نہیں تھا مگر مصنفؒ نے نصب امام کی اہمیت سے روشناس کرانے کیلئے اور ان امور کی جانب رہنمائی کیلئے جو اماموں پر واجب واجب ہیں اس اطناب سے کام لیا تو امام کے کام کیا ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں (۱) احکام شرعیہ کا اجراء اور نفاذ (۲) حدود کا قائم کرنا، جو بغیر امام کے غیر متصور ہے جیسے آج کل ہندوستان میں (۳) دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنا تاکہ کفار حملہ آور نہ ہوسکیں اس لئے وہاں چھاؤنیاں اور قلعوں کا انتظام کرے (۴) لشکروں کی تیاری (۵) صدقات کی وصولیابی یعنی اموالِ ظاہرہ اور عشر اور خراج کو وصول کرنا اور ان کو ان کے مصارف پر خرچ کرنا (۶) ظالمین اور غاصبین اور چور اور رہزنوں کو مقہور کرنا یعنی ان کو گرفتار کرکے ان کے احوال کے مطابق ان کو سزا دینا (۷) نمازِ جمعہ اور نمازِ عیدین کا قائم کرنا کیونکہ ان کے قائم کرنے کیلئے امام کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہندوستان میں دیگر وجوہات کے پیش نظر جمعہ اور عیدین کو جائز قرار دیا گیا ہے جس کی تفصیل شامی وغیرہ میں موجود ہے (۸) لوگوں میں آپس میں جو جھگڑے ہوتے ہیں ان کو نمٹانا (۹) اور حقوق کے متعلق جو گواہیاں دی جاتی ہیں ان کو قبول کرنا (۱۰) اور ایسے چھوٹے بچے یا بچیاں جن کا کوئی ولی نہ ہو ان کا نکاح کرنا (۱۱) اور مال غنیمت کو تقسیم کرنا ورنہ امام کے بغیر جسکو غلبہ حاصل ہوگا وہ سب لے جائیگا اور بھی بہت سارے امور ہیں جنکو بادشاہ کے بغیر دوسرا آدمی انجام نہیں دے سکتا۔

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا هذا۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر خطہ میں کسی ذی شوکت پر اکتفاء کرنا کیوں جائز نہیں ہے اور کہاں سے واجب ہے ایسے شخص کا تقرر جس کیلئے ریاست عامہ ہو۔ ہم جواب دینگے اس لئے کہ یہ پہونچائیگا ان منازعات اور جھگڑوں کی جانب جو دین اور دنیا کے امر میں اختلال کی جانب مفضی ہوں گے جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

تشریح شارح یہاں ایک اعتراض اور اس کا جواب پیش کرتے ہیں سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کو ہر خطہ میں میں امام بنادیا جائے جسکو وہاں غلبہ ہو اور اسکو شوکت حاصل ہو اور اپنی سیاست سے امور کا منتظم ہوسکے یعنی بخارا کا امام الگ ہو اور سمرقند کا الگ امام ہو وغیرہ، اور یہی کیوں ضروری ہے کہ پورے دارالاسلام کا امام ایک ہو ؟

جواب :- اگر امام ایک نہیں ہوگا تو ان میں آپس میں جنگیں چلیں گی جیساکہ ہم اپنے زمانہ کے مسلمان بادشاہوں میں دیکھتے ہیں، جس سے دین و دنیا کے امور میں خلل کا واقع ہونا ظاہر ہے۔

تنبیہ :- آج کل تمام مسلمانوں کا ایک آدمی پر اجماع مشکل ہے کہ وہ تمام بلادِ اسلام کا امام ہوجائے ادھر شارح یہ فرماتے ہیں، تو یہاں اصل یہ ہے کہ جہاں دو اماموں کے بغیر کام چل سکتا ہے تو وہاں دو اماموں کے ہاتھوں پر درست نہیں ہے اور اگر وہ شہر اتنے دور دراز ہوں کہ ایک امام دونوں جگہ کا انتظام نہیں کرسکتا تو پھر دو اماموں کی یا بقدرِ ضرورت اس سے زیادہ کی گنجائش ہے " ولا یجوز العقد لا مامین فی صقع ای جانب متضائق الا قطار لادائہ الی وقوع الفتنۃ واختلال النظام اما فی متسعہا ای اما العقد لا مامین فی صقع متسع الا قطار بحیث لا یسع الواحد تدبیرہ فہو محل الاجتہاد لوقوع الخلاف (شرح مواقف ص۴۶۶ ج۲) ۔ یعنی صاحب مواقف نے اسکو مجتہد فیہ قرار دیا مگر دلائل کی روشنی میں جواز کا رجحان متحقق ہے۔

فان قیل فلیکتف بذی شوکۃ لہ الریاسۃ العامۃ اماما کان او غیر امام فان انتظام الامر یحصل بذلک کما فی عہد الاتراک قلنا نعم یحصل بعض النظام فی امر الدنیا ولکن یختل امر الدین وھو الامر المقصود الاھم والعمدۃ العظمی۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے پس چاہئے کہ اکتفاء کرلی جائے کسی ایسے شوکت والے پر جسکو ریاست عامہ حاصل ہو وہ امام ہو یا غیر امام اسلئے کہ معاملہ کا انتظام اس کے ذریعہ حاصل ہوجائیگا جیساکہ جیساکہ ترکوں کے عہد میں تو ہم جواب دینگے کہ ہاں کچھ دنیاوی امور میں انتظام حاصل ہوجائیگا لیکن دین کا معاملہ مختل ہوجائیگا حالانکہ یہی مقصود اہم اور عمدۂ عظمیٰ ہے۔

تشریح معترض کہتا ہے کہ اگر پورے دارالاسلام کا ایک ہی امام ہونا چاہئے تو چلئے ٹھیک ہے مگر یہ کیا ضروری ہے کہ اس کے اندر اوصافِ امامت بھی ہوں کہ وہ قریشی ہو عاقل بھی ہو امورِ انتظامیہ سے واقف بھی ہو وغیرہ وغیرہ، بلکہ اگر کوئی صاحب اقتدار ہو جو پورے دارالاسلام پر اپنا غلبہ حاصل کرکے قابض ہوجائے اور انتظامات کرنے لگے تو اس پر اکتفاء کرلینی چاہئے خواہ یہ امام ہو کہ نہ ہو جیساکہ ترکوں کے دور میں ہوا اور انھوں نے سب انتظامات

درست کرلے؟ شارح جواب دیتے ہیں کہ اس صورت میں کچھ دنیاوی نظام تو درست ہو جائیگا مثلاً رہزنوں اور چوروں اور متغلبین کی سرکوبی تو ہوسکے گی لیکن جب وہ شرائط امامت سے متصف نہ ہوگا تو اس کے جاری کردہ احکام شرعیہ نافذ نہ ہوں گے خاص کر جبکہ وہ جاہل ہو تو اس سے امور دینیہ میں اختلال واقع ہوگا حالانکہ دین ہی مقصودِ اصلی ہے اور یہی وہ چیز ہے جو لائق اعتماد ہے اسلئے اس پر بھی اکتفاء درست نہ ہوگا بلکہ امام کا نصب ضروری ہوگا۔

تنبیہ (۱) :۔ العُمْدَة : پسندیدہ چیز، ایسی چیز جو لائق اعتماد ہو۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ امام اور ہے سلطان اور ہے سلطان سے معاشی نظام کی درستگی ہوتی ہے اور امام وہ ہوتا ہے جو معاش و معاد دونوں قسم کے امور کا منتظم ہو کیونکہ امام اشاعتِ دین میں نبی کا نائب ہے اور اعلاءِ کلمۃ الحق میں نائبِ رسول ہے تو امام اور سلطان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔

تنبیہ (۲) :۔ اتراک، ترک کی جمع ہے، یہ بڑی زبردست قوم ہے جو ترک بن یافث بن نوح کی اولاد ہیں اور یہ قوم بدترین کفار اور مسلمانوں سے سخت عداوت رکھنے والے تھے یہ لوگ چھٹی صدی میں بلادِ اسلام پر غالب آگئے جو معتصم باللہ کا دور تھا انھوں نے اسکو قتل کیا اور مسلمان مردوں اور عورتوں اور بچوں کو قتل کیا اور ابتداءً ان کا مقصد نوعِ انسانی کو فنا کرنا اور عالم کو تباہ کرنا تھا ملک ومال کا ارادہ نہ تھا پھر یہ مدت دراز تک دارالاسلام پر غالب رہے پھر ان کا ایک بادشاہ غازان بن ارغون ۶۹۴ھ میں مسلمان ہوگیا اور اس کے متبعین مسلمان ہوگئے پھر انھوں نے اسلام کی خدمت شروع کی۔ یہاں مصنفؒ کی مراد اتراک سے وہ اتراک ہیں جو مسلمان ہوگئے تھے اور پھر دارالاسلام پر حکومت کی۔

فان قيل فعلى ما ذكرتم ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليًا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناءً على ان الامامة اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس تقریر کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ خلافت کی مدت تیس سال ہے تو خلفاءِ راشدین کے بعد کا زمانہ امام سے خالی ہو جائیگا پھر ساری امت گنہ گار ہوگی اور ان کی موت جاہلیت کی موت کیطرح ہوگی تو ہم کہیں گے کہ یہ بات ماقبل میں گذر چکی ہے کہ مراد خلافتِ کاملہ ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو شاید دورِ خلافت ختم ہوگا نہ کہ دورِ امامت بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ امامت عام ہے

لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے جسکو ہم نے قوم (اہلسنت) کی جانب سے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کیطرف سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں امامت کے نہیں۔

تشریح معترض کہتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ میری امت گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔ حالانکہ آپ پہلے فرما چکے ہیں کہ تیس سال تک خلافت رہے گی اس کے بعد خلافت ختم بلکہ ملک و امارت ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ساری امت گنہ گار ہوگی کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے؟

جواب :۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو وہی ہے جو ما قبل میں گذر چکا ہے کہ تیس سال پر خلافت کاملہ ختم ہو جائے گی نفس خلافت ختم ہوگی اور مطلق کے افراد میں سے جب تک کوئی فرد باقی ہو تو مطلق کا وجود شمار کیا جاتا ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تیس سال پر جا کر خلافت کا دور ختم ہو جائیگا امامت کا دور ختم نہ ہوگا اور امام کے نصب کے مسلمان مکلف ہیں نہ کہ خلیفہ کے فلا اشکال۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ خلیفہ اور امام میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوئی کیونکہ امام تو وہ ہے جسکو ریاست عامہ حاصل ہو خواہ وہ خلفاء اور رسول کے طریقہ پر ہو یا نہ ہو، اور خلیفہ وہ ہے جسکو ریاست عامہ حاصل ہو اور رسول کے طریقہ پر ہو، تو ہر خلیفہ امام بھی ہوتا ہے اور ہر امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور لغت کے مطابق بھی یہی ہے کیونکہ لغت میں امام اس کو کہتے ہیں جس کی پیروی کی جائے خواہ اچھے طریقہ پر ہو یا برے طریقہ پر۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے جواب تو ہو گیا مگر ہماری اصطلاح کے مطابق نہیں ہوا کیونکہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام ماننا یہ شیعوں کی اصطلاح ہے اہل سنت اور متکلمین کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ یہ شیعہ ہی کی اصطلاح ہے مگر انھوں نے اسکو الٹ دیا ہے اور وہ خلیفہ کو عام اور امام کو خاص مانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک خلیفہ تو سلطان ہے خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، اور امام وہ ہے جو بارہ اماموں میں سے کوئی ہو اسی وجہ سے وہ لوگ خلفاء ثلثہ کو خلیفہ مانتے ہیں مگر امام نہیں۔

تنبیہ :۔ درحقیقت شیعوں کے نزدیک خلافت و امامت کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے تو خلفاء ثلثہ کو وہ خلیفہ مانتے ہیں امام نہیں مانتے یہ پہلا مادۂ افتراق ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت حسنؓ کو خلیفہ اور امام دونوں مانتے ہیں یہ مادۂ اجتماع ہے اور باقی دوسرے اماموں کو امام مانتے ہیں مگر وہ خلیفہ نہیں ہیں، یہ دوسرا مادۂ افتراق ہے۔

وَاَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَالْاَمْرُ مُشْكِلٌ

ترجمہ اور بہرحال خلفاء عباسیہ کے بعد تو معاملہ مشکل ہے

تشریح یعنی آپ کا یہ جواب خلفاء عباسیہ تک تو درست ہے کہ وہ امام ہیں اور امت گنہگار ہونے سے بچ گئی لیکن خلفاء عباسیہ کے بعد جب ترکوں کا دور آیا تو اب کیا ہوگا، انکو تو نہ خلیفہ کہا

جا سکتا ہے نہ امام کیونکہ قریشی ہونا مقصود ہے، تو اب تو ساری امت گنہگار ہوگی کہ انھوں نے نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا؟ تو شارح فرماتے ہیں کہ واقعی اب مسئلہ پیچیدہ ہوگیا اور جواب دینا بھاری ہوگیا۔

تنبیہ:۔ اس اعتراض کے دو جواب ہیں (۱) امت اس وقت گنہگار ہوتی جبکہ اپنے اختیار سے نصب امام کو ترک کرتی اور یہاں جو ترک ہوا اضطرارًا ہوا ہے اور وعید ترک اختیاری پر ہے۔ فلا اشکال (۲) حدیث میں جو آیا ہے کہ جس نے امام زمانہ کو نہیں جانا الخ تو حدیث میں امام سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں فتدبر۔

ثم ینبغی ان یکون الامام ظاهرًا لیرجع الیه فیقوم بالمصالح لیحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفیًا من اعین الناس خوفًا من الاعداء و ما للظلمة من الاستیلاء و لا منتظرًا خروجه عند صلاح الزمان و انقطاع مواد الشر و الفساد و انحلال نظام اهل الظلم و العناد۔

ترجمہ پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہو تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے کہ وہ مصالح کا انتظام کر سکے تاکہ وہ مقصد حاصل ہو جو امام کے تعین کی غرض ہے لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا نہ ہو دشمنوں کے خوف سے اور ظالمین کے غلبہ کی وجہ سے اور نہ ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے درست ہونے کے وقت اور شر و فساد کے مادوں کے منقطع ہو جانے کے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے زوال کے وقت

تشریح ابھی شارح کی عبارت میں مسئلہ آنیوالا ہے کہ شیعہ کے بارہویں امام، امام ہونے کے باوجود غائب ہیں دشمنوں کے خوف کی وجہ سے چھپ گئے، جب زمانہ کا نظام درست ہو جائیگا اس وقت ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ شیعوں کی تردید میں مصنفؒ نے فرمایا "ثم ینبغی ان یکون الامامُ ظاهرًا"، یعنی امام ظاہر ہونا چاہئے تاکہ سب لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں۔ یہاں ینبغی یجبُ کے معنی میں ہے جیسا کہ اس کا استعمال بکثرت ہے۔ "لِیُرجعَ الیهِ" تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جا سکے۔ لیرجع مجہول کا صیغہ ہے "لا مُختفیًا عن اعیُن الناس" لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا نہ ہو خواہ گھر میں چھپے یا زمین و آسمان میں کہیں اور جگہ اس کا ظہور ضروری ہے۔ بعض نسخوں میں مختفیا کے بجائے مخفیا ہے۔

"خوفًا من الاعداءِ و ما للظلمة من الاستیلاءِ" دشمنوں کے خوف کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ظالمین کے لئے استیلاء یعنی غلبہ ہے۔ "و لا منتظرا خروجه" اور نہ ان کے خروج کا انتظار کیا جائے۔ منتظرًا اسم مفعول کا صیغہ ہے اور خروجہ اس کا نائب فاعل ہے، بعض حضرات نے اس کو اسم فاعل کا صیغہ قرار دیا ہے اور خروجہ کو اس کا مفعول بہ ہونیکی وجہ سے منصوب پڑھا گیا ہے۔ عند صلاح الزمان و انقطاع مواد الشر و الفساد زمانہ کے درست ہونیکے وقت اور شر و فساد کے منقطع ہونیکے وقت۔ مواد مادہ کی جمع ہے بمعنی اصول اور جڑیں۔

وَانحلال نظام اھل الظلم والفساد اور اہلِ ظلم اور اہلِ عناد کا نظام زائل ہونیکے وقت۔ انحلال بمعنیٰ زائل ہونا مصنفؒ نے ہر جملہ سے شیعہ کی تردید کی ہے۔

لا کما زعمت الشیعۃ خصوصًا الامامیۃ منھم ان الامام الحق بعد رسول اللّٰہ علیؓ ثم ابنہ الحسنؓ ثم اخوہ الحسین ثم ابنہ علی زین العابدین ثم ابنہ محمد الباقر ثم ابنہ جعفر الصّادق ثم ابنہ موسی الکاظم ثم ابنہ علی الرضا ثم ابنہ محمد التقی ثم ابنہ علی النقی ثم ابنہ الحسن العسکری ثم ابنہ محمد القاسم المنتظر المھدی۔

ترجمہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ شیعہ کا گمان ہے خصوصًا ان میں سے امامیہ کا، کہ امام برحق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؓ ہیں پھر ان کے بیٹے حسن ہیں پھر ان کے بھائی حسینؓ پھر ان کے بیٹے علی زین العابدین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا پھر ان کے بیٹے محمد تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد القاسم جن کا انتظار کیا جارہا ہے جو مہدی ہیں۔

تشریح یہاں سے شارح شیعہ کے ایک مخصوص فرقہ امامیہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علیؓ خلیفہ ہیں پھر ان کی اولاد میں سے اس ترتیب کے مطابق جو کتاب میں مذکور ہے اور دسویں مہدی ہیں جو غائب ہوگئے جو بعد میں نکلیں گے اور زمانہ کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جس کی تفصیل یہ ہے نمبر (۱) حضرت علیؓ جنکے تفصیلی حالات دیکھنے کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء ص۱۶۶۔ نمبر (۲) حسن ابن علیؓ جنھوں نے خلافت حضرت معاویہؓ کے حوالہ کر دی تھی حالانکہ انکے ساتھ لشکرِ عظیم موجود تھا مشہور ہے کہ انکی بیوی جعدہ بنت اشعث نے انکو زہر دیا تھا ۴۹ھ یا ۵۰ھ میں وفات ہوئی جبکہ ان کی عمر ۴۷ سال کی تھی اور جنت البقیع میں مدفون ہوئے۔ نمبر (۳) حسین بن علیؓ جو ۶۱ھ میں میدان کربلا میں شہید کئے گئے، ۵۶ سال اور کچھ ماہ کی عمر ہوئی تھی۔ تفصیلی حالات کتب تاریخ میں موجود ہیں۔
نمبر (۴) امام زین العابدینؒ تابعی ہیں جن کا نام علی اصغر ہے ۹۴ھ یا ۹۲ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر (۵) محمد الباقر بن زین العابدین، علم کو پھاڑنے یعنی اس کے اسرار کو پہچاننے کیوجہ سے ان کا لقب باقر پڑا ۱۱۴ھ یا ۱۱۸ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر (۶) جعفر صادق ابن محمد الباقر، محدث اور فقیہ ہیں، مدینہ میں ۸۰ھ میں ولادت ہوئی اور مدینہ میں ۱۴۸ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر (۷) موسیٰ الکاظم ابن جعفر صادق، غصہ پینے کے عادی تھے اسوجہ سے لقب کاظم پڑا، نور الابصار میں ہے کہ ۱۸۴ھ میں وفات ہوئی۔ نمبر (۸) علی رضا ابن موسیٰ الکاظم متوفی ۲۰۳ھ وقیل غیر ذلک۔ نمبر (۹) محمد التقی متوفی ۲۲۰ھ۔ نمبر (۱۰) علی النقی متوفی ۲۵۴ھ۔ نمبر (۱۱) حسن عسکری متوفی

۲۶۰ھ - نمبر (۱۲) محمد ابو القاسم، اسکو شارح نے محمد القاسم کہا ہے مگر صحیح ابو القاسم ہے یہی وہ ہیں جو امام غائب ہیں شیعہ کا خیال ہے کہ یہ ۲۶۶ھ میں ایک سرداب (تہ خانہ) میں چھپ گئے شیعہ آج تک وہاں جمع ہوتے ہیں اور انکو پکارتے ہیں اور اپنے اموال نفیسہ وہاں لے جاتے ہیں۔

وقد اختفی خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا و ظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كعيسى والخضر وغيرهما۔

ترجمہ اور تحقیق کہ وہ چھپ گئے اپنے دشمنوں کے خوف سے اور عنقریب ظاہر ہوں گے تو دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے جیساکہ دنیا جور اور ظلم سے بھری ہوئی تھی اور انکی عمر کے لمبا ہونے اور ان کی حیات کے ایام کے ممتد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جیساکہ حضرت عیسیٰ اور خضر اور ان کے غیر ہیں۔

تشریح یعنی وہ بعد میں نکلیں گے اور پھر دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دینگے رہی یہ بات کہ ان کی عمر اتنی لمبی کیسی؟ تو یہ کوئی اعتراض کی بات نہیں جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر کی عمر لمبی ہے اس میں کوئی امتناع نہیں ہے ایسے ہی یہاں۔

تنبیہات:- **تنبیہ (۱)**۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ آسمان پر اٹھائے گئے پھر دوبارہ زمین پر تشریف لائیں گے۔ قادیانی فرقہ کہتا ہے کہ ان کا انتقال ہوگیا یا ان کو قتل کر دیا گیا، یہ نصوص صریحہ کا انکار ہے جو کفر ہے، بہرحال قادیان کا دہقان تو نبی بننے سے رہا۔ والتفصیل مقام آخر۔

تنبیہ (۲):۔ حضرت خضر کو بعض حضرات نے نبی کہا اور بعض نے کہا ہے کہ ولی ہیں نبی نہیں ہیں۔

وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق ابائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الاٰراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل۔

ترجمہ اور تو واقف ہے کہ امام کا چھپنا اور اس کا نہ ہونا برابر ہے ان اغراض کے حصول کے سلسلہ میں جو امام کے وجود سے مطلوب ہیں اور (آپ واقف ہیں) کہ اس کا دشمنوں سے خوف کرنا چھپنے کو واجب نہیں کرتا اس طریقہ پر کہ نہ پایا جائے اس سے مگر نام بلکہ زیادہ سے زیادہ (خوف) امامت کا دعویٰ

چھپانے کو واجب کرتا جیسا کہ ان کے آباء کے حق میں ہوا جو لوگوں کے سامنے ظاہر رہتے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے اور نیز زمان کے فساد کے وقت اور آراء کے مختلف ہونیکے وقت اور ظالمین کے غلبہ کے وقت لوگوں کی احتیاج امام کی جانب زیادہ سخت ہے اور لوگوں کا امام کی تابعداری کرنا زیادہ سہل ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ شیعہ کا یہ گمان باطل ہے کیونکہ جب امام چھپ کر بیٹھ گیا تو اس سے لوگوں کو فائدہ کیا ہوا امام کا مقصد اصلی کچھ اور ہے اور رہا شیعہ کا یہ کہنا کہ وہ دشمنوں کے خوف کی وجہ سے چھپ گئے تو یہ بھی غلط ہے، کیوں؟ اسلئے کہ دشمنوں کا خوف تو ان کے آباء کو بھی تھا مگر چھپے نہیں بلکہ امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے نیز ان کے قول کے باطل ہونیکی وجہ یہ بھی ہے کہ جس وقت اہل زمانہ میں فساد پھیلا ہوا ہو اور ظالمین کا تسلط ہو اور آراء کا اختلاف ہو ایسے وقت میں چھپنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایسے ہی وقت امام کی زیادہ ضرورت ہے تاکہ مفاسد کا سدِباب ہو سکے اور ایسے وقت میں لوگ چونکہ پریشان ہیں تابعدار جلدی ہو جائیں گے جیسے ایسے وقت میں لوگوں نے ضحاک کے ظلم وستم سے بچنے کیلئے افریدون پر اتفاق کر لیا تھا۔

تنبیہ:۔ الزمان سے مراد اہل زمان ہیں ورنہ دہر کو برا بھلا کہنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے حدیث میں ہے لاتسبوا فان اللہ ہو الدھر۔ رواہ البخاری ومسلم، اور بعض حضرات نے کہا دہر اسماء الٰہیہ میں سے ہے اسلئے دہر کو گالی دینے کی ممانعت فرمائی گئی اور بعض حضرات نے کہ لوگ حوادث کو دہر کی جانب منسوب کرتے تھے، اور اس کی مذمت کرتے تھے تو ان کو منع کیا گیا کیونکہ حوادث کا بھیجنے والا اللہ ہے، تو پہلے قول کے اعتبار سے نہی لفظ دہر کے ساتھ خاص ہوگی اور قولِ ثانی کے اعتبار سے دہر اور زمان دونوں کو عام ہوگا احتیاط اس میں ہے کہ دونوں کا ترک ہو نہ دہر کی مذمت ہو اور نہ زمانہ کی۔

وَیکون من قریش ولا یجوز من غیرھم ولا یختص ببنی ھاشم واولاد علیؓ یعنی یشترط ان یکون الامام قریشیا لقولہ علیہ السلام الائمۃ من قریش وھذا وان کان خبر الواحد لکن لما رواہ ابوبکرؓ محتجا بہ علی الانصار ولم ینکرہ احد فصار مجمعا علیہ ولم یخالف فیہ الا الخوارج وبعض المعتزلۃ ولا یشترط ان یکون ھاشمیا او علویا لما ثبت بالدلائل من خلافۃ ابی بکر وعمر وعثمانؓ مع انھم لم یکونوا من بنی ھاشم وان کانوا من قریش

ترجمہ اور امام قریش میں سے ہوگا اور ان کے غیر میں سے ہونا جائز نہیں ہے بنو ہاشم اور اولاد علیؓ کے ساتھ یعنی یہ شرط ہے کہ امام قریشی ہو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الائمۃ من قریش کی وجہ سے اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن جب روایت کیا اس کو ابوبکر نے دلیل پکڑتے ہوئے اس سے انصار کے خلاف اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ خبر ایسی ہوگئی جس پر اجماع ہو گیا اور خوارج اور بعض

معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس میں مخالفت نہیں کی اور شرط نہیں یہ کہ امام ہاشمی یا علوی ہو اس وجہ سے کہ دلائل سے ابوبکرؓ اور عثمانؓ کی خلافت ثابت ہے باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ قریش ہوں۔

تشریح یعنی امام کا قریش ہونا شرط ہے ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں۔ اگر یہ شرط ہوتی تو خلفاء ثلثہ خلیفہ نہ ہوتے حالانکہ امت کا انکی خلافت پر اتفاق ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ہاشمی اور علوی ہونا شرط نہیں البتہ قریش ہونا شرط ہے تو خلفاء ثلاثہ ہاشمی نہیں مگر قریش ہیں جیسا کہ شارح سب کا شجرۂ نسب پیش کرینگے اور بتائیں گے کہ خلفاء اربعہ کا نسب آنحضرت کے نسب سے ملتا ہے کسی کا کہیں اور کسی کا کہیں لیکن ملتا ہے خاندان قریش ہیں۔

سوال :- یہ روایت "الائمۃ من قریش" تو خبر واحد ہے؟

جواب :- شارح نے کہا کہ اگرچہ خبر واحد ہے مگر اس پر تمام صحابہ کا اجماع ثابت ہے تو پھر اس سے استدلال درست ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ ساری امت اجماع کو مانتی ہے علاوہ خوارج اور بعض معتزلہ کے انکا خیال ہے کہ امامت کے لئے قریش ہونا شرط نہیں جنکے دلائل ابھی عرض کئے جائیں گے۔

تنبیہ (۱) :- شارح نے اس حدیث کو خبر واحد کہا حالانکہ یہ خبر متواتر ہے اسکو چالیس صحابہ روایت کرنیوالے ہیں اور اگر اسکو خبر واحد تسلیم کرلیا جائے تو مسئلہ امامت فروع دین میں سے ہے اعتقادیات میں سے نہیں ہے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ خبر واحد پر جب وہ مقرون بشرائط الصحت ہو عمل واجب ہے۔ یہ جواب تو اس صورت میں ہے جبکہ اسکو خبر واحد مان لیا جائے۔ مگر انصاف یہ ہے کہ یہ خبر متواتر ہے اور خبر مشہور سے کم ہونیکی تو کوئی وجہ نہیں ہے۔

تنبیہ (۲) :- خوارج کا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ اگر تمہارا سردار کسی حبشی غلام کو بھی بنا دیا جائے اس کی اطاعت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کا قریش ہونا شرط نہیں ہے؟

جواب :- یہ حدیث اس وقت میں ہے جبکہ کسی عبد حبشی کو کسی سریہ کا سپہ سالار بنا دیا جائے تو اس کی اطاعت کرو پھر اس پر تو اجماع امت ہے کہ غلام امام نہیں ہوسکتا، تو معلوم ہوا کہ یا تو حدیث کا محل وہ ہے جو ہم نے عرض کیا یا اس کا مقصد فقط امام کی اطاعت پر بطور مبالغہ کے ابھارنا مقصود ہے تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہوسکے ورنہ پہلی روایت کا کیا جواب ہوگا

فانّ قریشاً اسمٌ لاولاد نضر بن کنانۃ وھاشم ھو ابو عبد المطلب جد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ترجمہ پس قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم عبد المطلب کے باپ ہیں وہ عبد المطلب جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا ہیں۔

تشریح جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ قریش کہتے ہیں نضر ابن کنانہ کی اولاد کو۔ خلفاء ثلثہ اور آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم اور حضرت علی سب نضر ابن کنانہ کی اولاد میں ہیں تو معلوم ہوا کہ سب قریش ہیں۔ اب شارح سب کا شجرۂ نسب پیش کرتے ہیں۔

فانہ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف ابن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر ابن کنانۃ بن خزیمۃ بن مدرکۃ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلویۃ والعباسیۃ من ہاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب۔

ترجمہ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم محمد ہیں، عبد اللہ کے بیٹے ہیں وہ عبد المطلب کے بیٹے وہ ہاشم کے بیٹے وہ عبد مناف کے بیٹے وہ قصی کے بیٹے وہ کلاب کے بیٹے وہ کعب کے بیٹے وہ لوی کے بیٹے وہ غالب کے بیٹے وہ فہر کے بیٹے وہ مالک کے بیٹے وہ نضر کے بیٹے وہ کنانہ کے بیٹے وہ خزیمہ کے بیٹے وہ مدرکہ کے بیٹے وہ الیاس کے بیٹے وہ مضر کے بیٹے وہ نزار کے بیٹے وہ عدنان کے بیٹے، تو علوی اور عباسی ہاشم کی اولاد میں سے ہیں اس لئے کہ عباس اور ابو طالب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں۔

تشریح حضورؐ کا نسب نامہ عدنان تک شارح نے آپ کے سامنے پیش کر دیا اور پھر کہا کہ علویہ اور عباسیہ کا شجرۂ نسب آنحضرت سے عبد المطلب پر مل جاتا ہے اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور علویہ اور عباسیہ ہاشمی ہیں اور خلفاء ثلثہ کا کہاں ملتا ہے تو فرماتے ہیں۔

وابوبکر قریشیؓ لانہ ابن ابی قحافۃ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی

ترجمہ اور ابوبکر قریشی ہیں اسلئے کہ وہ ابو قحافہ عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں وہ عمر کے اور وہ تیم کے اور وہ مرہ کے اور وہ کعب کے اور وہ لوی کے۔

تشریح معلوم ہوا کہ ابوبکر صدیق کا شجرۂ نسب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرہ پر جا کر مل جاتا ہے کما ہو ظاہر۔

وکذا عمر لانہ ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن ریاح بن عبد اللہ بن قرط بن رزاح ابن عدی بن کعب وکذا عثمانؓ لانہ ابن عفان بن ابی العاص بن امیۃ بن عبد شمس ابن عبد مناف

ترجمہ اور ایسے حضرت عمرؓ ہیں اسلئے کہ وہ خطاب کے بیٹے ہیں وہ نفیل کے بیٹے وہ عبد العزیٰ کے بیٹے وہ ریاح کے بیٹے وہ عبد اللہ کے بیٹے وہ قرط کے بیٹے وہ رزاح کے بیٹے وہ عدی کے بیٹے وہ کعب کے بیٹے ہیں اور ایسے ہی عثمانؓ ہیں اسلئے کہ وہ عفان کے بیٹے وہ ابو العاص کے بیٹے وہ امیہ کے بیٹے وہ عبد شمس کے بیٹے وہ عبد مناف کے بیٹے ہیں۔

تشریح مطلب یہ ہوا کہ ابو بکر صدیقؓ کا شجرۂ نسب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرہ پر مل گیا اور حضرت عمرؓ کا کعب پر مل گیا اور حضرت عثمانؓ کا عبد مناف پر مل گیا اور یہ سب نضر بن کنانہ کی اولاد ہیں اور انھیں کی اولاد کو قریش کہا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ خلفاء ثلاثہ قریش ہیں مگر ہاشمی نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ امامت کیلئے قریش ہونا شرط ہے نہ کہ ہاشمی ہونا۔

وکذا عثمانؓ لانہ ابن عفان بن ابی العاص بن امیۃ بن عبد شمس بن عبد مناف۔

ترجمہ اور ایسے ہی عثمانؓ ہیں اسلئے کہ وہ عفان کے بیٹے ہیں جو ابو العاص کے بیٹے ہیں (وہ ابو العاص) جو امیہ کے بیٹے ہیں وہ عبد شمس کے بیٹے ہیں وہ عبد مناف کے بیٹے ہیں۔

تشریح خلاصۂ کلام عبد مناف پر جا کر آنحضرتؐ کا شجرہ حضرت عثمانؓ سے مل جاتا ہے۔ والبسط فی المطولات۔

ولا یشترط فی الامام ان یکون معصومًا لما مرّ من الدلیل علی امامۃ ابی بکر مع عدم القطع بعصمتہ وایضًا الاشتراط ھو المحتاج الی الدلیل واما فی عدم الاشتراط فیکفی فیہ عدم دلیل الاشتراط۔

ترجمہ اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جو ابو بکرؓ کی امامت پر گذر چکی ہے ان کی عصمت کے قطعی نہ ہونیکے باوجود اور اشتراط دلیل کا محتاج ہے اور بہر حال عدم اشتراط میں تو دلیل اشتراط کا نہ ہونا کافی ہے۔

تشریح شیعہ چونکہ امام کی عصمت کو شرط قرار دیتے ہیں اسلئے انکی تردید کیوجہ سے مصنفؒ نے فرمایا کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے اس پر شارح کہتے ہیں کہ دیکھئے حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت و امامت دلائل صحیحہ سے ثابت ہے مگر کسی دلیل قطعی سے انکی عصمت ثابت نہیں ہے اگرچہ وہ روئے زمین پر بسنے والے لوگوں میں انبیاء کو چھوڑ کر سب سے افضل ہیں۔

سوال :- امامت کیلئے عصمت شرط نہیں اس کی دلیل کیا ہے؟

جواب :۔ اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو اس کیلئے دلیل کی حاجت ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ عصمت شرط نہیں اسکے لئے کسی دلیل کی حاجت نہیں شرط عصمت کا منقول نہ ہونا ہی عدم اشتراطِ عصمت کی دلیل ہے۔ و ایضا الاشتراط الخ سے شارح نے اسی مضمون کو بیان کیا ہے۔

تنبیہ (۱) :۔ شیعوں نے امام کے اندر عصمت کی شرط لگائی ہے جس سے ان کا مقصود خلفاء ثلاثہ کی امامت کا انکار ہے مگر اجماع امت انکی تردید کے لئے کافی ہے اور انھوں نے خلفاء ثلاثہ یا دیگر صحابہؓ کے متعلق جو برائیاں اور عیوب شمار کرائے ہیں ان میں اکثر موضوعات ہیں اور بعض خطاء اجتہادی پر محمول ہیں۔ صاحب نبراسؒ نے ان کے سولہ اعتراض نقل کئے ہیں اور سب کا جواب دیا ہے۔

تنبیہ (۲) :۔ عصمت کی دو تعریف علماء سے منقول ہیں (۱) اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ کا خلق نہ فرمائے تو اس تعریف سے معصوم وہ ہوگا کہ جس میں گناہ کا خلق نہ ہو۔ اور غیر معصوم وہ ہوگا جس میں گناہ کا خلق ہو تو اب غیر معصوم بداہۃً مذنب (گنہگار) کے مساوی ہو گیا (۲) عصمت ایسا ملکہ ہے جو انسانوں کو معاصی کے ارتکاب سے روک دیتا ہے۔ پہلی تعریف اشاعرہ کے اصول کے مطابق ہے اور دوسری اصول فلاسفہ پر مبنی ہے مگر اہلسنت کے اصول کے مطابق یہ تعریف کی جا سکتی ہے:۔ العصمۃ ملکۃ نفسانیۃ یخلقھا اللہ سبحانہ فی العبد فتکون سببا عادیًا لعدم خلق الذنب فیہ :۔ تو اس تعریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذنب ہونا لازم نہیں آئیگا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی شخص میں یہ ملکہ نہ ہو لیکن اس کے باوجود بغیر کسی سبب کے محض حفاظت خداوندی کی وجہ سے اس سے گناہ کا صدور نہ ہو ورنہ پہلی تعریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذنب ہونا لازم آئیگا۔ بہر حال تعریف ثانی کے اعتبار سے حضرت ابوبکرؓ کو غیر معصوم کہنے میں کچھ قباحت نہیں ورنہ پہلی تعریف کے اعتبار سے اگر ان کو غیر معصوم کہا جائے تو یہ شانِ صدیقیؓ میں ایک لطیف گالی ہوگی جس سے ان کی شان اعلیٰ وارفع ہے۔ تو احتیاطاً وہی طریقہ انسب ہے جو شارح نے اختیار کیا ہے یعنی انکی عصمت قطعی نہیں ہے تاکہ مطلقاً غیر معصوم کہنے میں اثباتِ ذنب کا ایہام نہ ہو۔ لہٰذا جن حضرات نے تعریف اول کے اعتبار سے حضرت ابوبکرؓ کو غیر معصوم کہہ کر مذنب ثابت کیا ہے۔ یہ خبط محض ہے میں نے اپنی ایک پرانی نعت میں ایک شعر کہا تھا جو نعت کا مقطع ہے۔ **شعر**

یوسف کا عقیدہ ہے معصوم پیمبر ہیں ۔۔۔ معصوم نہیں لیکن محفوظ صحابہؓ ہیں

یہ شعر اسی تحقیق کی روشنی میں ہے ورنہ جب ہم سیرِ صدیقی اور فاروقی پر نظر ڈالتے ہیں تو اگرچہ قطعیت کے ساتھ ان کی عصمتِ قطعی کا فیصلہ کرنے سے بھی ہم قاصر ہیں اسی کے ساتھ ساتھ ان کی سیرت کو سیرتِ رسالت کا پرتو و مظہر پاتے ہیں کوئی ایسی جگہ ان کی اسلامی زندگی میں ایسی نہیں مل پاتی جس پر انگلی رکھ کر ذنب کا حکم جاری کر دیا جائے اسلئے یہ مقام بہت سنجیدگی کے ساتھ سوچنے کا ہے تاکہ خبط سے حفاظت ہو سکے۔

واحتج المخالف بقولہ تعالیٰ لا ینال عھدی الظالمین وغیر المعصوم ظالم فلا ینالہ عھد الامۃ

ترجمہ اور استدلال کیا ہے مخالف نے اللہ تعالیٰ کے فرمان" لاینال عہدی الظالمین" سے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہد امامت نہیں پہنچے گا۔

تشریح شیعہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ میرا عہد و قرار ظالمین کو حاصل نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہوسکتا، گویا کہ شیعہ نے دلیل کی ترتیب ایسے رکھی ہے" غیر المعصوم ظالم" صغریٰ۔ وکل ظالم لاینالہ عہد الامۃ کبریٰ، فغیر المعصوم لاینال عہد الامۃ۔
اور اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ تمہاری صغریٰ غلط ہے جیسا کہ ابھی ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں غیر معصوم کا مذنب ہونا بھی لازم نہیں چہ جائیکہ ظالم، دوسری بات یہ ہے کہ آیت میں امام سے مراد نبی ہے۔ فتدبر۔

والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً۔

ترجمہ اور جواب منع ہے (یعنی صغریٰ کا انکار ہے) اسلئے کہ ظالم تو وہ ہے جو ایسی گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کرنیوالی ہو توبہ اور اصلاح کے نہ ہونیکے ساتھ تو غیر معصوم لازم نہیں ہے کہ وہ ظالم ہو

تشریح یہ شارح نے اس کے استدلال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل صغریٰ کا انکار ہے پھر نتیجہ غلط ہوگا کیونکہ ظالم تو اسکو کہتے ہیں جو ایسا گناہ کرے جس سے اس کا عادل ہونا ساقط ہو جائے اور پھر وہ نہ توبہ کرے اور نہ عمل صالح سے اس کا تدارک کرے تو غیر معصوم کے لئے ظالم ہونا ضروری نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ غیر معصوم سے گناہ کا صدور ہو جائے لیکن وہ توبہ کرکے اعمال صالحہ کے ذریعہ اس کا تدارک کردے تو وہ معصوم بھی نہ ہوا اور ظالم بھی نہ ہوا مگر یہ جواب عصمت کی پہلی تعریف کے اعتبار سے ہے، اور اگر دوسری تعریف سامنے رکھی جائے تو جواب بالکل ظاہر ہے (کمامر) دیگر جوابات یہ ہیں کہ ظالم سے مراد کافر ہے یا عہد سے مراد عہد نبوت ہے۔

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالٰى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالٰى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة

ترجمہ اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اس کی قدرت و اختیار کی بقاء کے ساتھ ساتھ گناہ کا خلق نہ فرمائے اور معتزلہ کے اس قول کے یہی معنیٰ ہیں کہ ملکہ اللہ کی جانب سے ایک لطف ہے جو اس کو اچھے کام کے کرنے پر ابھارتا ہے اور برے کام سے اس کو روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ

ساتھ ابتلاء کو ثابت کرنیکی غرض سے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ عصمت محنت (امتحان) کو زائل نہیں کرتی۔

تشریح عصمت کی تعریف ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں شارح کا مقصد ان تعریفات کو نقل کرنے سے یہ ہے کہ عصمت منافی اختیار نہیں ہے یعنی معصوم کے اندر گناہ کا خلق نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ پر قدرت اور اختیار ہے ورنہ اگر اختیار و قدرت مسلوب ہو جائے تو اسکو مکلف بنانا اور اس کو ثواب دینا باطل ہو جائے کیونکہ مدار تکلیف اور مدار ثواب اختیار ہے اور قدرت و اختیار سے اچھا کام کرنا ہے تو اس تعریف سے پھر دوسری معتزلہ کی تعریف سے پھر شیخ ابو منصور ماتریدی کے قول سے شارح یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عصمت بقاء قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے۔

وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعًا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابًا عليه

ترجمہ اور اس تقریر سے ظاہر ہو جاتا ہے فساد اس کے قول کا جس نے کہا کہ عصمت انسان کے نفس یا اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور ممتنع ہو جاتا ہے یہ تعریف کیسے صحیح ہو سکتی ہے اور اگر ذنب (گناہ) ممتنع ہوتا تو اسکو ترک گناہ کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور نہ اسکو ترک گناہ پر ثواب دیا جاتا۔

تشریح بعض شیعہ سے عصمت کی یہ تعریف منقول ہے کہ عصمت نفس انسانی میں ایک ایسی خاصیت ہے جس کے سبب سے گناہ کا صدور نہ ہو سکے۔ مگر یہ تعریف غلط ہے اور ہماری تقریر سابق سے اس تعریف کا بطلان و فساد ظاہر ہے اور یہ تعریف کیونکر صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عصمت کی یہی تعریف ہوگی تو پھر تو ائمہ بقول شیعہ معصوم ہیں مگر ساتھ ہی مکلف اور مثاب بھی ہیں لیکن تکلیف کے لئے اور ایسے ہی ثواب کے استحقاق کے لئے قدرت و اختیار کا ہونا ضروری ہے معلوم ہوا کہ یہ تعریف غلط ہے۔

تنبیہ:- یہ شیعہ کو الزامی جواب دیا گیا ہے جو حسن و قبح کو عقلی قرار دیتے ہیں اور ہمارے نزدیک اللہ کی جانب سے کچھ بھی قبیح نہیں ہے لہٰذا بغیر قدرت کے تکلیف ممکن ہے۔ فتدبر۔

ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علمًا وعملًا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصًا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة

وَلِهٰذا جعل عمرؓ الامامۃ شوریٰ بین الستۃ مَعَ القطع بان بعضھم افضل من بعضٍ

ترجمہ اور یہ شرط نہیں ہے کہ امام اپنے اہل زمانہ سے افضل ہو اسلئے کہ جو فضیلت میں مساوی ہو بلکہ جو مفضول ہو علم و عمل کے اعتبار کم ہو، بسا اوقات وہی مصالح امامت اور اس کے مفاسد کو زیادہ پہچاننے والا ہے اور مواجب امامت کے انتظام پر زیادہ قادر ہوتا ہے خصوصًا جبکہ مفضول کا تعین شر کو دور کرنے والا اور فتنہ کو ابھارنے سے زیادہ دور کرنیوالا ہو اور اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے امامت کو شوریٰ کے طریقہ پر چھ افراد کے درمیان کر دیا تھا اس بات کے قطعی ہونیکے باوجود کہ ان میں سے بعض بعض سے افضل تھے۔

تشریح شیعہ چونکہ خلفاء ثلاثہ کی امامت کے قائل نہیں اس وجہ سے انھوں نے کہا کہ امام کا افضل اہل زمان ہونا ضروری ہے کیونکہ مفضول کو امام بنانا عقلاً بھی قبیح ہے جس کا اللہ سے صدور نہیں ہوگا اور نیز انھوں نے کہا کہ اگر استاذ اپنے شاگردوں میں سے کسی ایسے بچہ کو اپنا نائب بنادے جو ان میں اعلم نہ ہو تو یہ سفاہت ہے؟

شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص علم و عمل میں کمال رکھتا ہے بکثرت عبادت کرتا ہے لیکن اس کو انتظامی امور میں کوئی مہارت نہیں ہوتی اور نہ دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کی اس میں لیاقت ہوتی مگر دوسرا شخص اگرچہ علم و عمل میں کمال نہیں رکھتا ہے۔ مگر خلافت امامت کے امور میں مہارت تامہ رکھتا ہے امامت کے مصالح و مفاسد پر نظر رکھتا ہے امور انتظامیہ کے نشیب و فراز سے واقف ہے تو یہاں اسی مفضول کا انتخاب مناسب ہوگا تاکہ امامت کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو سکے اور اگر افضل کے تعین میں شر کا اندیشہ اور فتنہ کا احتمال ہو تو ایسی صورت میں فتنہ کو روکنے کے لئے مفضول کا تعین مناسب ہوگا لہٰذا معلوم ہوا کہ امامت کیلئے افضلیت شرط ہوتی تو حضرت عمرؓ باب امامت میں چھ نفری کمیٹی قائم نہ فرماتے بلکہ ان میں سے افضل کا تعین فرمادیتے کیونکہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ان میں حضرت عثمانؓ سب سے افضل تھے پھر حضرت علیؓ حضرت فاروقؓ کا یہ طرز عمل بتاتا ہے کہ امام کے لئے اپنے اہل زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں۔

تنبیہ:۔ مواجب، موجب کی جمع ہے یعنی خلافت کا مقتضاء اور وہ عدل اور حفظ ثغور اور حدود اسلام کا نفاذ وغیرہ ہے۔ اثارۃ باب افعال کا مصدر ہے بمعنیٰ بھڑکانا، برانگیختہ کرنا۔

فان قیل کیف یصح جعل الامامۃ شوریٰ بین الستۃ مع انہ لایجوز نصب امامین فی زمانٍ واحدٍ قلنا غیر الجائز ھو نصب امامین مستقلین تجب اطاعۃ کل منھما علی الانفراد لما یلزم فی ذٰلک من امتثال احکام متضادۃ و اما فی الشوریٰ فالکل بمنزلۃ امام واحدٍ۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امامت کو بطور شوریٰ کے چھ افراد کے درمیان کرنا کیسے صحیح ہے باوجودیکہ ایک زمانہ میں دو اماموں کا تعین جائز نہیں ہے تو ہم جواب دینگے کہ غیر جائز وہ دو مستقل ایسے اماموں کا تعین ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو کیونکہ اس میں احکام متضادہ کا امتثال لازم آئیگا اور بہرحال شوریٰ میں تو تمام کے تمام ایک امام کے درجہ میں ہیں۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایک طرف تو آپ فرماتے ہیں کہ ایک زمانہ میں دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں مگر حضرت عمرؓ نے چھ افراد متعین فرمادیئے حضرت فاروقؓ کا عمل کچھ ہے اور تمہارا قول کچھ؟

جواب:۔ دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں کیونکہ وہاں احکام کی مخالفت ہوگی کسی کا حکم کچھ اور کسی کا کچھ ہوگا اور احکام متضادہ کا امتثال دشوار و متعذر ہے لیکن شوریٰ میں ہر فرد مستقل امام نہیں ہوتا بلکہ پوری کمیٹی امام واحد کے درجہ میں ہے۔

تنبیہ:۔ شارح کا یہ جواب مسامحت سے خالی نہیں کیونکہ حضرت عمرؓ نے یہ کمیٹی اسلئے نہیں بنائی تھی کہ خلافت کے امور آپس میں مشورے سے انجام دیا کریں گے بلکہ اسلئے بنائی تھی تاکہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام منتخب کرلیں اور اس وقت تک حضرت صہیبؓ کو امام مقرر کیا تھا، علامہ سیوطیؒ نے بحوالہ ابن سعد تاریخ الخلفاء میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابوطلحہ انصاریؓ کو وفات سے کچھ دیر پہلے بلایا اور فرمایا کہ پچاس انصار کے ساتھ اس گھر کے دروازے پر کھڑے ہوجانا جہاں یہ چھ حضرات جمع ہوں گے وہاں کسی کو جانے نہ دینا اور انکو تین دن سے زیادہ کی مہلت نہ دینا یعنی زیادہ سے زیادہ تیسرے دن امام منتخب کرلیں، لہٰذا اس تقریر کے مطابق اعتراض ہی وارد نہ ہوگا۔

ویشترط ان یکون من اھل الولایۃ المطلقۃ الکاملۃ ای مسلما حرّا ذکرًا عاقلا بالغا اذ ما جعل اللّٰہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا والعبد مشغول بخدمۃ المولیٰ مستحقرا فی اعین الناس والنساء ناقصات عقل ودین والصبی والمجنون قاصران عن تدبیر الامور والتصرف فی مصالح الجمھور۔

ترجمہ اور شرط ہے کہ امام اہلِ ولایت میں سے ہو ایسی ولایت جو مطلق و کامل ہو، یعنی مسلمان آزاد مرد عاقل بالغ ہو اسلئے کہ اللہ نے کافروں کے لئے مؤمنین پر کوئی سبیل نہیں بنائی یعنی تصرف کا اختیار نہیں دیا اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی نظروں میں حقیر ہے اور عورتیں عقل اور دین کی ناقص ہیں اور بچہ اور مجنون امور کی تدبیر اور جمہور کے مصالح میں تصرف کرنے سے قاصر ہیں۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ ان امور کو بیان فرمارہے ہیں جن کا امام کے اندر ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ امام اہلِ ولایت میں سے ہو اور ولایت بھی کامل ہو اور ولایت کاملہ کے واسطے پانچ چیزیں شرط ہیں (۱) اسلام (۲) حریت (۳) مرد ہونا (۴) عاقل (۵) بالغ، تو امام کے اندر ان تمام اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ کافر امام نہیں ہوسکتا قرآن کا فیصلہ ہے **ماجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا** اسی وجہ سے فقہاء کرام نے فرمایا کہ بادشاہ کیلئے جائز نہیں کہ وہ کسی ذمی کو عامل مقرر کرے کیونکہ یہ اس کی ذلت کے منافی ہے۔ نیز غلام امام نہیں ہوگا اول تو اس لئے کہ اُسے اپنے آقا سے ہی فرصت نہیں ملے گی دوسری وجہ یہ ہے کہ غلام لوگوں کی نگاہوں میں ذلیل ہوگا حالانکہ سلطان معظم اور بارعب ہونا چاہئے تاکہ مقصد اصلی فوت نہ ہو۔ عورت امام نہ ہوگی کیونکہ بنص حدیث اس کا دین بھی ناقص اور عقل بھی ناقص ہے۔ نیز بچہ اور مجنون بھی امام نہ ہوں گے کیونکہ امامت کا مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ امور امامت کو انجام نہ دے سکیں گے اور نہ لوگوں کے مصالح و مفاسد پر غور کرسکیں گے۔

سائسًا ای مالکًا للتصرف فی امور المسلمین بقوۃ رأیہ ورویتہ ومعونۃ بأسہ وشوکتہ قادرًا بعلمہ وعدلہ وکفایتہ وشجاعتہ علی تنفیذ الاحکام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بھذہ الامور مخل بالغرض من نصب الامام۔

ترجمہ (اور شرط ہے کہ امام) سائس ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور اپنی فکری قوت سے اور اپنے دبدبہ اور شوکت کی مدد سے، قادر ہو اپنے علم اور عدل سے اور اپنی اصابتِ رائے کے سبب اور اپنی شجاعت (بہادری) سے احکام کے نافذ کرنے پر اور دارالاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر اس لئے کہ ان امور میں خلل کا واقع ہونا مخل ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

تشریح یعنی امام کے اندر مذکورہ اوصاف بھی ہونے چاہئیں یعنی ذو رائے ہو، دوررس ہو، شوکت و دبدبہ رکھتا ہو علم و عدل ہو، اصابتِ رائے اور شجاعت ہو تاکہ امام کو متعین کرنے کی غرض حاصل ہو اور وہ ان امور کو انجام دے سکے جو امام کے تعین سے مقصود ہیں۔

تنبیہ:- رَوِیَّت، فکری قوت۔ بأس: دبدبہ۔ شوکت: قوت قاہرہ جو جنگی ساز و سامان سے حاصل ہو۔ اور شوکت کے اصل معنی خار دار درخت۔ بعض حضرات نے اجتہاد کی شرط لگائی ہے اور بعض حضرات نے مجتہد ہونے کی شرط نہیں لگائی اور یہی انسب ہے کیونکہ اجتہاد کی شرط یہ قرونِ اولیٰ میں تھی جبکہ مجتہدین بکثرت تھے۔ امامت کے متعلق باقی تفصیلات ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

ولا ینعزل الامام بالفسق ای الخروج عن طاعۃ اللہ تعالیٰ والجور ای الظلم علی عباد اللہ تعالیٰ لانہ قد ظہر الفسق وانتشر الجور من الائمۃ والامراء بعد الخلفاء الراشدین والسلف کانوا ینقادون لہم ویقیمون الجمع والاعیاد باذنہم ولا یرون الخروج علیہم۔

ترجمہ اور امام فسق کیوجہ سے معزول نہ ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کیوجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے سے، اس لئے کہ فسق ظاہر ہوا اور ظلم پھیلا ائمہ اور امراء کیطرف سے خلفاء راشدین کے بعد اور سلف ان کی تابعداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے جمعے اور عیدین پڑھتے تھے اور ان پر خروج (بغاوت) کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

تشریح یعنی امام وسلطان فسق کیوجہ سے معزول نہ ہوگا اور ظلم وستم کرنیکی وجہ سے معزول نہ ہوگا کیوں کہ خلفاء راشدین کے بعد کچھ ائمہ سے اور ان کے امراء سے فسق کا ظہور ہوا اور ظلم وستم کا ظہور ہوا امراء سے مراد وہ لوگ ہیں جنکو ائمہ اپنے عمال مقرر کرتے تھے جیسے حجاج ابن یوسف ثقفی عراق و حجاز پر عبد الملک ابن مروان کا عامل (گورنر) تھا اس کے باوجود سلف ان کی تابعداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہ سمجھتے تھے۔

تنبیہ:۔ حدیث میں ہے "من اھان سلطان اللہ فی الارض اھانہ اللہ رواہ الترمذی وحسنہ۔ ملا علی قاری مرقات میں لکھتے ہیں کہ بادشاہ فسق کیوجہ سے معزول نہیں کیا جائیگا ورنہ فتنہ کھڑا ہو جائے گا اور آپس میں تفریق ہوگی۔

ولان العصمۃ لیست بشرط الامامۃ ابتداءً فبقاءً اولیٰ وعن الشافعی ان الامام ینعزل بالفسق والجور وکذا کل قاضٍ وامیر واصل المسألۃ ان الفاسق لیس من اھل الولایۃ عند الشافعی لانہ لا ینظر لنفسہ فکیف ینظر لغیرہ۔

ترجمہ اور اسلئے کہ عصمت ابتدائً امامت کی شرط نہیں تو بقاءً بدرجہ اولیٰ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ امام فسق اور ظلم کیوجہ معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر قاضی اور امیر، اور مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ فاسق امام شافعی کے نزدیک اہل ولایت میں سے نہیں ہے اسلئے کہ وہ اپنے نفس پر شفقت نہیں کرتا تو اپنے غیر کے لئے کیسے شفقت کرے۔

تشریح شارح عدم انعزال کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ ابتداء میں بھی امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو حالت بقاء میں بدرجۂ اولیٰ اس کا معصوم ہونا شرط نہ ہوگا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ امام شافعیؒ

سے منقول ہے کہ امام فسق وظلم کیوجہ سے معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر قاضی اور ہر امیر فسق کیوجہ سے معزول ہو جائے گا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اہلِ ولایت میں سے نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ فاسق اپنے لئے تفکر نہیں کرتا اور اپنی اصلاح کی فکر نہیں کرتا اور نہ اپنے نفس پر رحم کھاتا ہے تو دوسروں کا کیا خیال کرے گا۔

تنبیہ (۱):۔ شارح نے جو دلیل کا انداز اختیار فرمایا ہے اس میں ضعف ہے اسلئے کہ امامت کے لئے عصمت شرط نہیں یہ تو مسلّم ہے نہ ابتداءً شرط ہے اور نہ بقاءً مگر گفتگو عدم عدالت سے ہے حالانکہ امام کا عادل ہونا شرط ہے اس لئے کہ ابتداءً امام کی عدالت مشروط ہونا مصرح ہے اسلئے کہ امام رقاب ناس اور ان کے اموال کا منتظم ہے اور فاسق کے اوپر کچھ اطمینان نہیں تو اگر عدالت شرط نہ ہو تو حقوقِ ناس ضائع ہو جائینگے۔

تنبیہ (۲):۔ **سوال**: حضرت حسین ابن علیؓ نے یزید کے خلاف کیوں خروج کیا؟

اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ ان میں ایک جواب یہ ہے کہ آپ کا خروج خلافت کے لئے نہیں تھا بلکہ کوفہ کو وطن بنانے کیلئے تھا۔ دوسرا یہ ہے کہ حضرت حسینؓ کے اجتہاد میں اس کی خلافت صحیح نہیں ہوئی تھی اسلئے کہ حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کو خلافت اس شرط کے ساتھ سپرد کی تھی کہ اسکو اپنی اولاد میں منتقل نہیں کرینگے بلکہ ان کے بعد مسلمان مشورہ سے جسکو چاہیں گے مقرر کرلیں گے۔

سوال:۔ تو حضرت معاویہؓ نے اس عہد کی مخالفت کیوں کی؟ **جواب**:۔ ان کے اجتہاد میں یہ بات آئی کہ حضرت حسنؓ کی وفات سے وہ شرط ختم ہوگئی۔ نیز بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یزید کی خلافت ابتداءً درست نہیں تھی کیونکہ وہ اس وقت میں فاسق تھا اور حضرت معاویہؓ نے اس کو نیک گمان کرتے ہوئے مقرر کر دیا۔

تنبیہ:۔ بعض حضرات نے ناانصافی سے کام لیا ہے اور حضرت حسینؓ کو باغی اور یزید کو خلیفہ برحق ثابت کرکے حضرت حسینؓ کو قصوروار ٹھہرایا ہے جیسے خلافتِ معاویہ و یزید، اور تحقیق مزید بسلسلہ خلافت معاویہ و یزید میں ان کے مصنف نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے یہ طریقہ بلا شک انصاف سے دور ہے اور کتاب میں حوالہ جات کی پوزیشن حدِ اعتدال سے ہٹی ہوئی ملی۔ اکثر مقامات پر جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ان کے مقصد کے خلاف درمیان میں سے کاٹ کاٹ کر پیش کیا گیا ہے اور حضرت حسینؓ کے متعلق جو مناقب احادیث میں منقول ہیں وہ کافی ہیں ان کے ہوتے ہوئے کسی کو ان کی شان میں گستاخی کا کوئی جواز نہیں پہنچتا۔

وعند ابی حنیفۃ ھو من اھل الولایۃ حتی یصح للاب الفاسق تزویج ابنتہ الصغیرۃ والمسطور فی کتب الشافعیۃ ان القاضی ینعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فی انعزالہ ووجوب نصب غیرہ اثارۃ الفتنۃ لما لہ من الشوکۃ بخلاف القاضی۔

ترجمہ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے ہے یہانتک کہ صحیح ہے فاسق باپ کیلئے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کر دینا اور شافعیہ کی کتابوں میں یہ لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کیوجہ سے معزول ہو جائیگا بخلاف امام کے۔ اور فرق یہ ہے کہ اس کے الگ کرنے اور اس کے غیر کے تعین کے وجوب میں فتنہ کو بھڑکانا ہے اس وجہ سے کہ امام کیلئے شوکت حاصل ہے بخلاف قاضی کے۔

تشریح یعنی امام شافعیؒ کا فاسق کی ولایت کے متعلق کیا فرمان ہے وہ گذر چکا۔ اب امام ابوحنیفہؒ کا فرمان فاسق کی ولایت کے بارے میں یہ ہے کہ وہ اسکو اہل ولایت میں سے شمار کرتے ہیں اور اسی وجہ سے فاسق باپ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کر دے۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ شوافع کی کتابوں میں یوں لکھا ہے کہ فسق کیوجہ سے قاضی تو معزول ہو گا بادشاہ معزول نہ ہو گا اسلئے کہ اسکو معزول کرنے میں فتنہ کھڑا ہو جائیگا کیونکہ بادشاہ کو دبدبہ حاصل ہے اور قاضی کو معزول کرنے میں کوئی فتنہ نہیں ہے کیونکہ اس کی روک تھام کے لئے بادشاہ کا دبدبہ کافی ہے۔

تنبیہ:۔ ممکن ہے کہ امام شافعیؒ سے دو روایت ہوں، جیسا کہ بعض مسائل میں حضرات مجتہدین سے مختلف روایات ہوتی ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اول قول شافعیؒ کا ہو اور دوسرا ان کے متبعین میں سے بعض محققین کا قول ہو۔ امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ جانے پہچانے حضرات ہیں ان کا تعارف کرانیکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وفی روایۃ النوادر عن العلماء الثلاثۃ انہ لا یجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشائخ اذا قُلِّد الفاسقُ ابتداء یصح ولو قُلِّد وھو عدلٌ ینعزل بالفسق لان المقلِّد اعتمد علیٰ عدالتہ فلم یرض بقضائہ بدونھا۔

ترجمہ اور علماء سے نوادر کی روایت میں منقول ہے کہ فاسق کی قضاء جائز نہیں ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ جب فاسق کو ابتداءً قاضی بنایا گیا ہو تو صحیح ہے اور اگر اس حال میں اسکو قاضی بنایا گیا ہو کہ وہ عادل ہو تو فسق سے معزول ہو جائیگا اسلئے کہ مقلِّد (بادشاہ) نے اس کی عدالت پر اعتماد کیا تو وہ بغیر عدالت کے اس کی قضا سے راضی نہ ہو گا

تشریح امام ابوحنیفہؒ سے جو روایات مشہورہ ہیں انکو ظاہر الروایۃ کہتے ہیں بالفاظ دیگر امام محمدؒ کی کتب مشہورہ میں جو مسائل درج ہیں وہ ظاہر الروایۃ ہیں اور روایاتِ غیر مشہورہ ہیں انکو نوادر کہتے ہیں جیسے نوادر ابن سماعۃ اور نوادر ابن رستم، شرح عقود رسم المفتی میں اس پر بسط سے کلام کیا گیا ہے۔

علماءِ ثلاثہ سے مراد ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، امام محمدؒ ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ سے نوادر کی روایت

میں منقول ہے کہ فاسق کی قضاء جائز نہیں ہے، البتہ روایتِ مشہورہ جائز کی ہے۔ اور بعض مشائخ نے یوں فرمایا کہ اگر فاسق کو قاضی بنا دیا گیا ہو تو اس کی قضاء درست ہے اور اگر اسکو جب قاضی بنایا گیا وہ عادل تھا بعد میں وہ فاسق ہوگیا تو یہ معزول کیا جائیگا۔ کیونکہ اس کو عادل سمجھ کر قاضی بنایا گیا تھا لیکن نکلا یہ فاسق تو اب بادشاہ اس کی قضاء سے راضی نہ ہوگا۔

تنبیہ :- تقلید کے معنی ہیں گردن میں قلادہ ڈالنا یعنی اس کے گلے میں قلادہ قضاء کو ڈال دیا گیا تو مقلِّد جو قاضی کو مقرر کرے وہ عموماً بادشاہ ہوتا ہے یا اس کا نائب اور مقلَّد قاضی جس کو قلادہ پہنایا گیا ہو۔

وَفِی فَتَاوٰی قَاضِی خَان اَجمعُوا عَلٰی اَنَّہٗ اِذَا ارتَشٰی لَا ینفذ قضاؤہٗ فیما ارتشٰی وانہٗ اذا اخذ القاضی القضاءَ بالرشوۃ لا یصیر قاضیًا ولو قضٰی لا ینفذ قضاؤہٗ۔

ترجمہ اور فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ علماء نے اجماع کیا ہے اس بات پر کہ جب قاضی نے رشوت لی تو جس مقدمہ میں رشوت اس نے لی ہے اس میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور جب قاضی نے رشوت سے عہدۂ قضاء کو حاصل کیا تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح :- اس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔

تنبیہ (۱) :- قاضی خاں کون ہیں؟ یہ فخر الدین حسن بن منصور بن ابو القاسم محمود بن عبد العزیز، الاوزجندی الفرغانی ہیں جو قاضی خاں سے مشہور ہیں فقہاء احناف میں اونچے درجے کے فقیہ ہیں سن وفات ۵۹۲ھ ہے دیکھئے الاعلام للزرکلی ص۲۲۴ ج۲

تنبیہ (۲) :- فتاویٰ قاضی خاں میں ہے، واجمعوا انہ اذا ارتشی لاینفذ قضاؤہ فیما ارتشی الخ ثم قال واذا ارتشی ولد القاضی او کاتبہ او بعض اعوانہ لیعین الراشی عند القاضی ففعل ان لم یعلم القاضی بذلک نفذ قضاؤہ وکان علی المرتشی ردّ ما قبض وان علم القاضی بذلک کان قضاؤہ مردودًا واذا تقلد القاضی بالرشوۃ لا یصیر قاضیًا۔

(قاضی خان علی الهندیۃ ص۳۶۲ ج۲)

وتجوز الصَّلٰوۃ خلف کل برٍّ وفاجرٍ لقولہ علیہ السَّلام صَلُّوا خلف کل برٍّ وفاجرٍ ولان علماء الامۃ کانوا یصلّون خلف الفسقۃ واھل الاھواء والبدع من غیر نکیر وما نقل عن بعض السّلف من المنع عن الصَّلٰوۃ خلف المبتدع فمحمول علی الکراھۃ اذ لا کلام فی کراھۃ الصَّلٰوۃ خلف الفاسق والمبتدع۔

ترجمہ اور نماز جائز ہے ہر نیک و بد (مسلمان) کے پیچھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھو اس لئے کہ علماء امت نماز پڑھتے تھے فاسقوں اور اہل اہواء اور اہل بدعت کے پیچھے بغیر نکیر کے۔ اور جو بعض سلف سے منقول ہے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کرنا تو وہ کراہت پر محمول ہے اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کی کراہت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

تشریح یعنی ہر مسلمان کے پیچھے نماز تو ہو جائیگی البتہ اگر وہ فاسق ہے یا بدعتی ہے تو نماز مکروہ تحریمی ہو گی۔ ملاحظہ ہو شامی ص ۳۷۶ ج ۱ لیکن اگر اس کا عقیدہ حد کفر تک پہونچا ہوا ہے تو پھر اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہو گی۔

تنبیہ:- اس حدیث پر تفصیلی گفتگو کے لئے دیکھئے احسن الفوائد، اور نبراس۔

هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر اما اذا ادى اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوٰة خلفه۔

ترجمہ یہ اس وقت ہے کہ جبکہ فسق یا بدعت حد کفر تک پہونچی ہوئی نہ ہو بہرحال جب یہ کفر تک مؤدی ہو تو پھر اس کے پیچھے نماز کے عدم جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔

تشریح یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ فسق و بدعت کفر کی حد تک نہ پہونچے ہوں ورنہ پھر بلا کسی اختلاف کے ان کے پیچھے نماز نہ ہو گی، جیسے شیعہ جو الوہیت علیؓ کے قائل ہیں بلکہ ہمارے دیار میں جو عموماً شیعہ ہیں وہ سب کافر ہیں ان کے پیچھے نماز جائز نہیں اور نہ ان کے ساتھ مناکحت جائز ہے۔

ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوٰة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً۔

ترجمہ پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مؤمن قرار دیا ہے لیکن اس کے پیچھے نماز کو جائز کہتے ہیں اس لئے کہ امامت کی شرط ان کے نزدیک عدم کفر ہے نہ کہ وجود ایمان تصدیق اور اقرار اور اعمال سب کے پائے جانے کے معنیٰ میں۔

تشریح معتزلہ کا مسلک بیان کر رہے ہیں کہ ان کے یہاں بھی فاسق کے پیچھے نماز جائز ہے۔ یہ کیسے، ان کے یہاں تو فاسق مؤمن ہی نہیں ہوتا؟ ہاں مؤمن تو نہیں ہوتا مگر کافر بھی نہیں ہوتا اور ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے وجود ایمان نہیں، یعنی اگر تصدیق اور اقرار نہ ہوں تو وہ

بھی کفر کا فتویٰ جاری کرینگے البتہ اگر اعمال کا تارک ہو اور تصدیق و اقرار ہو تو یہ مومن نہیں ہے البتہ کافر بھی نہیں ہے۔ شارح نے آخری عبارت سے اسی مفہوم کو ادا کیا ہے۔

وَيُصَلّٰى عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ اذا مات على الايمان للاجماع لقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوٰة على من مات من اهل القبلة۔

ترجمہ اور نماز (جنازہ) پڑھی جائیگی ہر نیک و بد پر جبکہ وہ ایمان پر مرے اجماع کیوجہ سے ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کیوجہ سے نماز مت چھوڑو اس پر جو کہ مر جائے اہل قبلہ میں سے۔

تشریح یعنی ہر مسلمان پر خواہ وہ نیک ہو یا بد ہو نماز جنازہ پڑھی جائے گی اسی پر امت کا اجماع ہے شارح نے جو حدیث نقل کی ہے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ نہیں ملی البتہ طبرانی کی معجم کبیر میں بایں الفاظ روایت ہے "صلّوا علیٰ من قال لا الٰہ الا اللہ" مگر سند بہت ضعیف ہے، نیز بیہقی نے ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں "صلّوا علیٰ کل بر و فاجر" مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے لہٰذا مسئلہ کا مدار اجماع پر رہا۔

تنبیہ فقہاء کرام نے کچھ افراد کو مستثنیٰ کر دیا جن پر نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائیگی تفصیل کیلئے دیکھئے شامی ص ۵۸۳ ج ۱

فان قيل امثال هٰذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذٰلك واجب وهٰذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذٰلك

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ان مسائل کے مثل تو فقہ کی فروع میں سے ہیں ان کو اصولِ کلام میں لانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر مصنفؒ نے یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو تمام مسائل ایسے ہی ہیں۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے جو مسائل چھیڑ رکھے ہیں کہ فاسق کے پیچھے نماز کیسی ہے اور ہر مسلمان پر نماز پڑھی جائیگی یہ تو فقہی مسائل ہیں جن کا عمل سے تعلق ہے نہ کہ اعتقاد سے۔ لہٰذا انکو اصولِ کلام میں کیوں بیان کیا گیا ہے اور اگر مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ ان کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے اور اعتقاد اصولِ کلام میں سے ہے مگر مصنفؒ کی یہ تاویل درست نہ ہوگی کیوں کہ پھر تو تمام مسائلِ فقہ ایسے ہی ہیں جن کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے، انھیں چند مسائل کی تخصیص کیوں ہے؟ شارح جواب دیتے ہیں۔

قلنا انہ لما فرغ من مقاصد علم الکلام من مباحث الذات والصفات الافعال والمعاد والنبوۃ والامامۃ علیٰ قانون اھل الاسلام وطریق اھل السنۃ والجماعۃ حاول التنبیہ علیٰ نبذ من المسائل التی یتمیز بہا اھل السنۃ عن غیرھم مما خالفت فیہ المعتزلۃ او الشیعۃ او الفلاسفۃ او الملاحدۃ او غیرھم من اھل البدع والاھواء سواء کانت تلک المسائل من فروع الفقہ او غیرھا من الجزئیات المتعلقۃ بالعقائد۔

ترجمہ تو ہم جواب دیں گے کہ جبکہ فارغ ہوگئے مصنفؒ علم کلام کے مقاصد سے یعنی مباحث ذات اور صفات اور افعال سے اور مباحث معاد اور نبوت سے اور مباحث امامت سے اہل اسلام کے قانون کے اور اہل سنت والجماعت کے طریقہ کے مطابق تو ارادہ کیا مصنفؒ نے کچھ مسائل کے بیان کرنے کا جن سے اہلسنت اپنے غیر سے ممتاز ہو جائیں ان مسائل میں سے جن میں مخالفت کی ہے معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور اہل اہواء میں سے خواہ وہ مسائل فروع فقہ میں سے ہوں یا ان کے علاوہ ان جزئیات میں سے ہوں جو عقائد سے متعلق ہیں۔

تشریح شارحؒ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ اولاً ذات وصفات باری اور افعال باری کی بحث کی پھر معاد یعنی بعد الموت اور قبر وحشر کے حالات بیان کئے پھر نبوت اور امامت کی بحث کی اور یہ سب مباحث اہلسنت والجماعت کے اصول کے مطابق بیان کیں تو یہاں سے مصنفؒ کا ارادہ یہ ہوگیا کہ ایسے مسائل اور بیان کر دیئے جائیں جن سے اہلسنت غیروں سے ممتاز ہو جائیں یعنی ایسے مسائل جن میں دیگر باطل فرقوں کا اختلاف ہے خواہ وہ مسائل فقہی ہوں یا عقائد سے متعلق ہوں، چنانچہ کچھ مسائل مصنفؒ ایسے بیان کریں گے کہ جو عقائد سے متعلق ہیں جیسے عشرہ مبشرہ کے بارے میں جنت کی گواہی کی بحث، اور کچھ مسائل ایسے ہیں جن میں معتزلہ کا اختلاف ہے جیسے معدوم شئ ہے یا نہیں اور کچھ میں شیعہ کا اختلاف ہے جیسے مسح علی الخفین اور کچھ میں فلاسفہ کا اختلاف ہے جیسے علامات قیامت اور کچھ میں ملاحدہ کا اختلاف ہے جیسے نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول کرنا اور کچھ میں کرامیہ کا اختلاف ہے مثلاً وہ قائل ہیں کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے بہرحال اس مقصد کے پیش نظر مصنفؒ نے ان مسائل کو ذکر کیا ہے اور آئندہ دیگر مسائل مختلفہ اسی نہج پر بیان فرمائیں گے۔

ویکف عن ذکر الصحابۃ الا بخیر لما ورد من الاحادیث الصحیحۃ فی مناقبھم و وجوب الکف عن الطعن فیھم کقولہ علیہ السلام لا تسبوا اصحابی فلو ان احدکم انفق مثل احد ذھبا ما بلغ مد احدھم ولا نصیفہ وکقولہ علیہ السلام اکرموا اصحابی فانھم خیارکم الحدیث وکقولہ علیہ السلام اللہ اللہ فی اصحابی لا تتخذوھم

غرضًا من بعدی فمن احبہم فبحبی احبہم ومن ابغضہم فببغضی ابغضہم ومن اٰذاہم فقد اٰذانی ومن اٰذانی فقد اٰذی اللہ ومن اٰذی اللہ تعالیٰ فیوشک ان یاخذہ۔

ترجمہ اور رکا جائیگا صحابہؓ کا ذکر کرنے سے مگر بھلائی کے ساتھ اسلئے کہ ان کے مناقب میں اور انکی طعن وتشنیع سے رکنے کے وجوب کے سلسلہ میں احادیث صحیحہ وارد ہیں جیسے فرمان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم "میرے صحابہ کو گالیاں مت دو اسلئے کہ اگر تم میں سے کوئی احد کے برابر سونا خرچ کرے تو ان کے ایک مد اور نصف مُد کے برابر نہ ہوگا" اور جیسے فرمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "میرے صحابہ کا اکرام کرو اس لئے کہ وہ تم میں پسندیدہ ہیں اور جیسے فرمان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے صحابہ کے سلسلے میں اللہ سے ڈرو ان کو میرے بعد نشانہ (ملامت) نہ بنانا اسلئے کہ جو ان سے محبت کریگا تو میری محبت کیوجہ سے ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا تو مجھ سے بغض کیوجہ سے ان سے بغض رکھے گا اور جس نے ان کو تکلیف دی اس نے مجھے تکلیف دی اور جس نے مجھ کو تکلیف دی تو اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جس نے اللہ کو تکلیف دی تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی گرفت کرے۔

تشریح صحابہؓ کے مناقب روایات میں بکثرت موجود ہیں اور انکی تعریف قرآن کریم میں بکثرت موجود ہے تو ان کو مطعون کرنا ناجائز ہے اور ان سے محبت کرنا عین ایمان ہے۔ پہلی روایت مسلم شریف ص۳۱۰ ج۲ پر موجود ہے وہاں حدیث کے الفاظ یہ ہیں: لاتسبّوا احدًا من اصحابی فانّ احدکم لوانفق مثل احد ذہبا ما ادرك مد احدہم ولا نصفہ۔ اور دوسری روایت ترمذی میں ہے ملاحظہ ہو ص۲۲۵ ج۲۔ خلاصۂ کلام صحابہؓ کے فضائل میں بیشمار روایات ہیں۔

ثم فی مناقب کل من ابی بکر وعمر وعثمان وعلی والحسن والحسین وغیرہم من اکابر الصحابۃؓ احادیث صحیحۃ وما وقع بینہم من المنازعات والمحاربات فلہ محامل وتاویلات فسبہم والطعن فیہم ان کان مما یخالف الادلۃ القطعیۃ فکفر کقذف عائشۃؓ والا فبدعۃ وفسق۔

ترجمہ پھر ابوبکرؓ اور عمرؓ اور عثمانؓ اور علیؓ اور حسنؓ اور حسینؓ اور ان کے علاوہ اکابر صحابہ میں سے ہر ایک کے مناقب میں احادیث صحیحہ ہیں اور جو ان کے درمیان جھگڑے اور جنگیں ہوئی ہیں تو ان کے لئے محامل اور تاویلات ہیں تو انکو گالی دینا اور انکو مطعون کرنا ان باتوں میں سے ہو جو ادلہ قطعیہ کے خلاف ہو تو کفر ہے جیسے عائشہؓ کو تہمت لگانا ورنہ تو بدعت اور فسق ہے۔

تشریح یعنی مطلقاً صحابہؓ کی تعریف میں بکثرت روایات ہیں اور انفرادی طریقہ پر اکابر صحابہ کے فضائل میں بے شمار احادیث صحیحہ ہیں جو کتب حدیث میں موجود ہیں اور ان کے درمیان جو جنگیں ہوئیں تو ان کی تاویلات صحیحہ موجود ہیں کہ کسی جانب میں خطاء اجتہادی کی بنیاد پر ہیں اور مجتہد اجتہاد میں غلطی کرے تب بھی ماجور ہے اسلئے صحابہ کی شان میں گستاخی کسی طرح جائز نہ ہوگی۔ لہذا اگر کوئی صحابہؓ کی شان میں ایسی گستاخی کرے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہو تو یہ کفر ہے اور اس کا مرتکب کافر ہے ورنہ اس کے بدعتی اور فاسق ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

وَبالجُملة لم ينقل عن السّلف المجتهدين والعلماء الصّالحين جواز اللعن على معاوية وَاحزابه لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السّلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي عليه السّلام لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره۔

ترجمہ اور حاصل کلام سلف مجتہدین سے اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور انکی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اسلئے کہ ان کے معاملہ کا انتہاء امام پر خروج ہے اور یہ لعنت کو واجب نہیں کرتا اور علماء نے یزید بن معاویہ کے بارےمیں اختلاف کیا ہے یہانتک کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج پر لعنت مناسب نہیں ہے اسلئے کہ نبی علیہ السّلام نے نمازیوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو لوگ اہل قبلہ میں سے ہیں (ان پر لعنت سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السّلام سے جو بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت کرنا منقول ہے تو یہ اس وجہ سے ہے کہ آپ لوگوں کے احوال کو ایسے جانتے تھے جسکو آپ کا غیر نہیں جانتا ہے۔

تشریح شارحؒ کہنا چاہتے ہیں کہ سلف سے حضرت معاویہؓ اور ان کی پارٹی پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے کیونکہ ان کے فعل کو زیادہ سے زیادہ بغاوت اور خروج کہا جا سکتا ہے اور یہ فعل لعنت کو واجب نہیں کرتا۔ رہا مسئلہ یزید بن معاویہ اور حجاج کا تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ خلاصہ اور احیاء العلوم وغیرہ میں لعنت سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اہل قبلہ پر لعنت سے منع کیا گیا ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت سے بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت منقول ہے؟ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ حضورؐ کو بذریعۂ وحی ان حالات کا علم ہو سکتا ہے جو اوروں کو نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اس کی موت علی الکفر کا علم ہوگیا ہو اسلئے لعنت منقول ہوگی تو یہ لعنت اہل قبلہ پر نہ ہوئی بلکہ کفار پر ہوئی۔

تنبیہ (۱):۔ یہاں شارح کی عبارت میں کچھ قصور وکمی ہے جس سے حضرت معاویہؓ کی تنقیص کا ابہام ہوتا ہے کیونکہ ان کی عبارت سے حضرت معاویہؓ پر لعنت کا عدم وجوب مترشح ہے اور سابق جملہ میں عدم جواز پر اکتفاء ہے بلکہ حق کا مقتضاء یہ تھا کہ فرماتے کہ کفِ لسان واجب ہے اور ذکر بالخیر کے علاوہ کسی کی گنجائش نہیں، کیونکہ حضرت معاویہؓ کبار صحابہ میں سے ہیں اور مجتہدین میں سے ہیں ان کی شان میں اور فضائل میں بکثرت روایات موجود ہیں۔ ترمذی صفحہ ۲۲۲/۲ میں حدیث ہے: اللّٰھم اجعلہ ھادیًا مھدیًا واھدبہ۔

بخاری میں ہے کہ ابن عباسؓ سے کہا گیا کہ معاویہؓ نے وتر کی ایک رکعت پڑھی ہے تو انھوں نے جواب دیا انکو چھوڑو وہ فقیہ ہیں آنحضرتؐ کے ساتھ رہے ہیں۔ ایک شخص نے حضرت عمر ابن عبد العزیزؒ کے سامنے حضرت معاویہ کو گالی دی تو انھوں نے اسکو کوڑے لگوائے اور دوسرے نے یزید کو امیر المومنین کہا تو اسکو بھی کوڑے لگوائے۔ حضرت عبد اللہ ابن المبارکؒ سے پوچھا گیا کہ حضرت معاویہ افضل ہیں یا حضرت عمر ابن عبد العزیزؒ؟ تو عبد اللہ ابن المبارکؒ نے جواب دیا کہ حضرت معاویہؓ کے گھوڑے کی ناک پر آنحضرتؐ کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے جو غبار بیٹھا ہے وہ غبار بھی عمر ابن عبد العزیزؒ سے افضل ہے۔ قاضی عیاضؒ نے شفاء میں لکھا ہے کہ جس نے حضرات شیخین یا عثمان یا معاویہ یا عمرو بن العاص کو گالی دی اور ان کو کافر کہا تو اس کو قتل کیا جائے اور اگر اسکے علاوہ اور لوگوں جیسی گالی دی تو سخت عذاب دیا جائے گا۔

تنبیہ (۲):۔ آنحضرتؐ کا اہل قبلہ کیلئے لعنت کرنا نہیں دیکھا گیا اور اگر کہیں اس قسم کے الفاظ ہیں تو وہ کلام عرب میں بطریق معتاد جریان کی بناء پر ہیں جیسے تَرِبَتْ یَدَاکَ وغیرہ۔ بلکہ مسلم شریف میں روایت موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اے اللہ اگر میں کسی مومن کیلئے لعنت وغیرہ کردوں تو تو اس کو رحمت بنادینا اور اس کے لئے باعثِ قربت بنا دینا تو آپ کی لعنت تو عین رحمت ہوگئی۔ فتدبر۔

وبعضھم اطلق اللعن علیہ لما انہ کفر حین امر بقتل الحسینؓ واتفقوا علی جواز اللعن علی من قتلہ اوامر بہ اواجازہ ورضی بہ والحق ان رضا یزید بقتل الحسینؓ واستبشارہ بذلک واھانتہ اھل بیت النبی علیہ السلام مما تواتر معناہ وان کان تفاصیلہ احادا فنحن لانتوقف فی شانہ بل فی ایمانہ لعنۃ اللہ علیہ وعلی انصارہ واعوانہ۔

ترجمہ | اور بعض علماء نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ وہ کافر ہوگیا تھا جبکہ اس نے حسینؓ کے قتل کا حکم کیا اور علماء نے اتفاق کیا ہے لعنت کے جواز پر اس شخص پر جس نے حسینؓ کو قتل

یا ان کے قتل کا حکم کیا یا اس کی اجازت دی اور اس سے راضی ہوا اور حق بات یہ ہے کہ یزید کا راضی ہونا حسین کے قتل سے اور اس سے اس کا مسرور ہونا اور اہلِ بیت کی اہانت کرنا ان چیزوں میں سے ہے جس کے معنی متواتر ہیں اگرچہ اس کی تفاصیل آحاد ہیں تو ہم توقف نہیں کرینگے اس کی شان میں بلکہ اس کے ایمان میں اللہ کی لعنت ہو اس پر اور اس کے مددگاروں اور اس کے معاونین پر۔

تشریح شارحؒ نے یزید کا کفر ثابت کر کے اس پر لعنت کے جواز کو ثابت کر دیا اور پھر اس پر لعنت بھی کی، مگر شارح کی ساری باتیں خلافِ اصول ہیں ورنہ درحقیقت بقولِ محقق یزید کا حکم قتل حسین کے متعلق ہرگز ثابت نہیں ہے اور بغیر تحقیق کے مومن کی جانب گناہِ کبیرہ یا کفر کا انتساب ناجائز ہے بلکہ ان کا قاتل عبید اللہ ابن زیاد امیر کوفہ ہے اور اس کے اس فعل پر یزید کا انکار بھی مروی ہے اور یزید کا یہ قول منقول ہے کہ اے ابن زیاد تو نے میرے لئے ہر نیک و بد کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا اور اس کا یہ قول بھی مروی ہے رحمك الله یا حسینؓ لقد قتلك رجلٌ لم یعرف حق الرحم۔

پھر اگر بالفرض امر قتل کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ کفر کیسے ہوا صرف معصیت ہے اور گناہِ کبیرہ ہے، ہاں قتلِ مومن اگر من حیث مومن ہو تو کفر ہے اور اگر عداوتِ دنیویہ کی بنیاد پر ہو تو کفر نہیں بلکہ معصیت ہے تو کفر کیسے ثابت ہوا اور حدیث میں ہے کہ مؤمن لعّان نہیں ہوتا، اور حدیث میں ہے "سباب المؤمن فسوقٌ" اور حدیث میں ہے کہ مُردوں کو گالی مت دو۔ بہرحال شارح کی بات یہاں قواعدِ شرع سے ہٹی ہوئی ہے اور اچھی بات وہ ہے جو حضرت مولانا گنگوہیؒ نے فرمائی ہے کہ یزید کے بارے میں سکوت احوط ہے یہ بہت انسب طریقہ ہے اور اس کے غیر میں بے اعتدالی کا خطرہ ہے۔

تنبیہ :- یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا بھی ضروری ہے کہ مودودی فرقہ جو اپنے آپ کو جماعتِ اسلامی کے نام سے موسوم کرتا ہے، صحابہؓ کی شان میں گستاخ ہونیکے سلسلہ میں شیعوں سے ملتا جلتا ہے اور صحابہؓ کو معیارِ حق نہ ہونیکا عنوان دیکر دین کو مجروح کرنا اس فرقہ کا مقصد ہے اور پھر اس لغو جملہ کی تصحیح کے لئے تاویلاتِ رکیکہ فاسدہ پیش کی گئی ہیں۔ جب صحابہؓ کو مجروح کیا جائیگا تو سارا دین ہم کو صحابہؓ کے واسطے سے پہونچا ہے تو پھر سارے دین کے اوپر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، بعض سیدھے سادے مسلمان اس کی دلفریب زہر بھری ہوئی عبارات دیکھ کر دھوکہ کھا جاتے ہیں، اس جماعت کو پہچاننے کے لئے بس یہ بات کافی ہے کہ اس کا مقصد صحابہؓ اور سلف کے اوپر سے اعتماد اٹھانا ہے اور دین کی حقیقت وہ ہے جسکو ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے اور ساری امت نہ قرآن کو سمجھ سکی اور نہ احادیث کو، نہ قرآن کو وہ سمجھے جو اس کے مخاطبین اولین ہیں بس اسکو صرف ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے۔ جب اس جماعت کے لٹریچر کو دیکھا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ فرقِ ضالہ سابقہ کا کشکول مرکب ہے، کوئی بات شیعہ کی اور کوئی خوارج کی اور کوئی معتزلہ کی اور کوئی کسی دوسرے فرقہ کی ہے۔ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو اس جماعت کے دجل و فریب سے محفوظ رکھے

حق راستہ وہی ہے جس پر اسلاف چلتے ہوئے آئے ہیں۔

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال عليه السلام ابوبكرؓ في الجنة وعمرؓ في الجنة وعثمانؓ في الجنة وعليؓ في الجنة وطلحةؓ في الجنة وزبيرؓ في الجنة وعبد الرحمنؓ بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابوعبيدةؓ بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمةؓ والحسنؓ والحسينؓ لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمةؓ سيدة نساء اهل الجنة وان الحسنؓ والحسينؓ سيدا شباب اهل الجنة۔

ترجمہ اور ہم گواہی دیتے ہیں جنت کی ان دسؓ حضرات کیلئے جنکو نبی علیہ السلام نے خوشخبری دی اس حیثیت سے کہ آپ نے فرمایا کہ ابوبکرؓ جنت میں ہیں اور عمرؓ جنت میں ہیں اور عثمانؓ جنت میں ہیں اور علیؓ جنت ہیں اور ابوطلحہؓ جنت میں ہیں اور زبیرؓ جنت میں ہیں اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ جنت میں ہیں اور سعد بن ابی وقاصؓ جنت میں ہیں اور سعیدؓ بن زید جنت میں ہیں اور ابوعبیدہؓ بن الجراح جنت میں ہیں اور ایسے ہی ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہؓ کے لئے اور حسنؓ اور حسینؓ کے لئے اس وجہ سے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ فاطمہؓ جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسنؓ اور حسینؓ جنتی نوجوانوں کے سردار ہیں۔

تشریح مطلب عبارت کا واضح ہے اور حدیث مذکور ابوداؤد، ترمذی، النسائی، ابن ماجہ میں ہے۔ دوسری حدیث ترمذی میں ہے۔ فاطمہ کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ چونکہ اللہ نے ان کو اور ان کے محبین کو آگ سے چھٹکارا دیدیا ہے اسلئے فاطمہ نام رکھا گیا ہے۔

تنبیہ (۱):۔ عشرۂ مبشرہ کے حالات پر متعدد رسائل موجود ہیں اور ایسے ہی احوال فاطمہؓ اور حسن اور حسینؓ معروف و مشہور ہیں۔ ان مذکورہ حضرات کے علاوہ دیگر حضرات کے لئے بھی جنت کی بشارت وارد ہوئی ہے جیسے حضرت خدیجۃؓ الکبریٰ اور عائشہؓ اور حمزہؓ، عباسؓ، جعفر طیارؓ، ام سلیم انصاریہؓ، حضرت بلالؓ مؤذن، سعدؓ بن معاذ، عبداللہ بن سلامؓ، عمارؓ بن یاسر، سلمان فارسیؓ، ثابت بن قیسؓ بن شماس، صہیبؓ۔ عشرۂ مبشرہ کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی یا تو اس وجہ سے کہ ان کا تذکرہ ایک حدیث میں یکجا ہے یا اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر کی شان میں شیعہ گستاخ ہیں

تنبیہ (۲):۔ بعض حضرات نے یہ بحث چھیڑی ہے کہ عائشہؓ افضل ہیں یا فاطمہؓ۔ بعض حضرات نے فاطمہؓ کو حدیث مذکور کیوجہ سے افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے حدیث فضل عائشةؓ على النساء كفضل الثريد على الطعام سے استدلال کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ ہی کو افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے

مساوات کا قول اختیار کیا ہے، اور بعض حضرات نے توقف اختیار کیا ہے۔

وَسَائرُ الصَّحابَةِ لَا یذکرون الا بخیرٍ ویرجی لھم اکثر مما یرجی لغیرھم من المؤمنین ولا نشھد بالجنة والنار لاحد بعینہ بل نشھد بان المؤمنین من اھل الجنة والکافرین من اھل النار

ترجمہ اور تمام صحابہ یاد نہیں کئے جائینگے مگر بھلائی کے ساتھ اور امید کی جاتی ہے ان کے لئے اس سے زیادہ جو امید کی جاتی ہے ان کے غیر کے لئے اور ہم گواہی نہیں دیں گے جنت اور دوزخ کی کسی معین شخص کے لئے بلکہ ہم گواہی دیں گے کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار اہل جہنم میں سے ہیں

تشریح یعنی صحابہؓ کا ذکر خواہ کوئی بھی ہو بھلائی کے ساتھ کیا جائیگا اور انکی برائی بیان کرنا یہ اہلسنت کا شیوہ نہیں ہے اور جن بعض صحابہؓ کے بعض افعال سے وسوسہ ہوتا ہے تو ان کو خطا اجتہادی پر محمول کیا جائیگا بلکہ ان باتوں کا ذکر نہ کرنا افضل ہے تاکہ ضعیف الایمان لوگوں کیلئے وساوس کا سبب نہ ہو جائے اور مغفرت اور ثواب کی جو امید صحابہؓ کے متعلق ہے وہ کسی اور کے حق میں نہیں ہے بلکہ اصحاب بدریین کی تعداد ۳۱۳ تھی اور اصحاب بیعۃ الرضوان جنکی تعداد ۱۴۰۰ تھی ان کے حق میں جنت کی بشارت وارد ہوئی ہے بلکہ فرمانِ باری لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح و قاتل اولٰئک اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد و قاتلوا وکلا وعد اللہ الحسنیٰ میں فتح مکہ سے پہلے اور بعد میں خرچ کرنیوالے اور جہاد کرنیوالوں کے حق میں قطعی بشارت ہے نیز حدیث میں ہے لا تمس النار مسلمًا رأنی (ترمذی) نیز کسی معین شخص کے بارے میں جنت یا دوزخ کی گواہی نہیں دی جاسکتی البتہ یوں کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں کہ جنتی اہل ایمان ہیں اور دوزخی اہل کفر ہیں۔

ونری المسح علی الخفین فی السفر والحضر لانہ وان کان زیادة علی الکتاب لکنہ بالخبر المشھور وسئل عن علیؓ بن ابی طالب عن المسح علی الخفین فقال جعل رسول اللہ علیہ السلام انہ قال رخص للمسافر ثلثة ایام ولیالیھن وللمقیم یومًا ولیلةً اذا تطھر فلبس خفیہ ان یمسح علیھما۔

ترجمہ اور ہم سفر اور حضر میں خفین پر مسح کو جائز سمجھتے ہیں اسلئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ خبر مشہور کیوجہ سے ہے اور علی بن ابوطالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا

گیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدت مقرر کی مسافر کیلئے تین دن اور انکی راتوں کی اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی اور ابو بکرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ سے روایت کیا کہ آپ نے مسافر کیلئے تین دن اور تین رات کی اجازت دی اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات کی جبکہ اس نے طہارت کر کے اپنے موزے پہنے ہوں ان پر مسح کرنے کی۔

تشریح مسح علی الخفین امت محمدیہ کی خصوصیت ہے اور خفین بصیغۂ تثنیہ اسلئے عنوان دیا جاتا ہے کہ ایک موزہ پر مسح جائز نہیں ہے اور چونکہ خفین میں حکم کے اندر خفت اور سہولت ہے اس وجہ سے اسکو خف کے نام سے موسوم کیا گیا ہے مسح علی الخفین جائز ہے یہ رخصت ہے اور عزیمت غسل رجلین ہے، بقول صاحب ہدایہ جو اسکو جائز سمجھے اور بجائے مسح کے غسل کرے تو ماجور ہوگا اور بعض صورتوں میں مسح غسل سے افضل ہے روافض اور خوارج کا اس کے اندر اختلاف ہے انکی دل شکنی اگر مقصود ہو تو افضل ہے اور بقول مشہور اس کا ثبوت احادیث مشہورہ سے ہے اس لئے اس کا منکر بدعتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ اس کا ثبوت بالاجماع ہے اور روافض وغیرہ کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں وہ درجۂ اعتبار سے ساقط ہیں اور صحابہؓ میں سے بعض حضرات کی جانب یہ منسوب ہے کہ وہ مسح علی الخفین کے جواز کے قائل نہیں تھے ان سب حضرات کا رجوع ثابت ہے جیسے ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ اور عائشہؓ اور بقول شامیؒ ابن حجرؒ نے اس کا ثبوت تواتر سے مانا ہے اور جب اس کا ثبوت تواتر سے مانا تو پھر اسکے منکر کی تکفیر کر دی جائے گی مگر ہمارے ائمہ سے منکر مسح علی الخفین کی تکفیر منقول نہیں بلکہ منقول ہے کہ مجھے ایسے شخص پر کفر کا خوف ہے جو مسح علی الخفین کے جواز کا قائل نہ ہو اسلئے کہ جو آثار اس سلسلہ میں وارد ہیں وہ حیز تواتر میں ہیں پھر مسافر تین دن اور تین رات تک مسح کر سکتا ہے اور مقیم ایک دن اور ایک رات تک اور مدت کا آغاز اس وقت سے ہوگا کہ جب اس نے موزہ بعد طہارت پہنا ہو خواہ مکمل وضو کر کے یا مثلاً پیر پہلے دھولئے اور موزہ پہن لیا پھر وضو کی تکمیل کر لی تو بھی درست ہے اب جب وضو سے فارغ ہو گیا، اور اب جس وقت اس کو حدث لاحق ہوگا اس وقت سے تین دن اور تین رات یا ایک دن اور ایک رات تک حسب بیان سابق مسح کرے گا بالفاظ دیگر جب سے موزہ نے اپنا کام شروع کیا ہے اسی وقت سے مدت کا آغاز ہوگا۔ شامی صفحہ ۱۶۳/۱ پر اس کی تفصیلات موجود ہیں۔ حدیث اول یعنی حدیث علی مسلم، ابن ماجہ، نسائی میں ہے۔ اور دوسری حدیث صحیح ابن خزیمہ میں ہے مگر اس روایت کو مصنفؒ نے ابو بکرؓ کی روایت بتائی ہے حالانکہ یہ ابو بکرہ کی روایت ہے ناسخین نے تا کو حذف کر دیا جس سے حضرت ابو بکر صدیقؓ کا گمان ہونے لگا۔

وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ اَدْرَكْتُ سَبْعِيْنَ نَفَرًا مِنَ الصَّحَابَةِ يَرَوْنَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ مَا قُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ حَتّٰى جَاءَنِيْ فِيْهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ وَقَالَ الْكَرْخِيُّ اَخَافُ الْكُفْرَ عَلٰى مَنْ لَا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِاَنَّ الْاٰثَارَ الَّتِيْ جَاءَتْ فِيْهِ فِيْ حَيِّزِ التَّوَاتُرِ

وبالجملة من لا یری المسح علی الخفین فهو من اهل البدعة حتی سئل انس بن مالک عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشیخین ولا تطعن فی الختنین وتمسح علی الخفین۔

ترجمہ اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ میں نے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں مسح کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ اس کا جواز دن کے اجالے کے مثل میرے پاس آگیا۔ اور کرخیؒ نے کہا ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے مجھے اس پر کفر کا اندیشہ ہے اس لئے کہ جو آثار اس باب میں ہیں وہ حیز تواتر میں ہیں اور حاصل کلام جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے یہانتک کہ انس بن مالکؓ سے اہلسنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ تو شیخین کی محبت کرے اور ختنین کی شان میں طعنہ زنی نہ کرے اور خفین پر مسح کرے۔

تشریح یعنی حسن بصریؒ کا قول ہے کہ میں نے ستر صحابہؓ کو دیکھا ہے کہ وہ سب مسح علی الخفین کے جواز کے قائل تھے، اس وقت یرون رأی سے ماخوذ ہوگا بمعنی اعتقاد۔ اور ممکن ہے کہ یہ روایت سے ماخوذ ہو مگر ناسخین کے تصرف سے ایک واؤ حذف ہوگیا ہو، امام نوویؒ کے فرمان سے جو انھوں نے شرح مسلم میں کہا ہے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں قال الحسن البصریؒ حدثنی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الخفین۔

امام ابو حنیفہؒ کا فرمان واضح ہے اور امام کرخیؒ کا فرمان واضح ہے یعنی امام کرخیؒ نے یقین کے ساتھ کفر کا فتویٰ نہیں دیا کیونکہ انھوں نے ان روایات کو حیز تواتر میں سمجھا مگر تواتر کا یقین نہیں ہوا، قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا ہے حفاظِ حدیث کی ایک جماعت نے ان کے تواتر کا دعویٰ کیا ہے اور بعض حضرات نے اس کی روایات کو جمع کیا تو اسّی سے متجاوز پایا جن میں عشرہ مبشرہ بھی ہیں اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کا منکر کافر ہے انس بن مالکؓ سے اہل سنت والجماعت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے تین چیزوں کی نشان دہی فرمائی (۱) شیخین سے محبت کرنا (۲) ختنین کی طعنہ سے بچنا (۳) مسح علی الخفین کرنا۔ ان صاف الفاظ میں ابو حنیفہؒ سے منقول ہے۔ اُفَضِّلُ الشیخین واُحِبُّ الختنین واریٰ المسح علی الخفین۔

تنبیہ:۔ اہلسنت والجماعت کی یہ تین ہی علامات نہیں ہیں بلکہ اور بہت سی علامات ہیں انکو خصوصیت سے ذکر کرنا معاصرین کے تصور کو تازہ کرنے کی وجہ سے ہے۔

ولا نحرّم نبیذ التمر وهو ان ینبذ تمر او زبیب فی الماء فیجعل فی اناء من الخزف فیحدث فیه لذع کما فی الفقاع کان نهی عن ذلک فی بدء الاسلام لما کانت الجرار اوانی الخمور ثم نسخ فعدم تحریمه من قواعد اهل السنة خلافاً للروافض وهذا

بخلاف ما اذا اشتد وصار مسکرًا فان القول بحرمة قلیلة وکثیرة مما ذهب الیه کثیر من اهل السنة۔

ترجمہ اور ہم نبیذ تمر کو حرام قرار نہیں دیتے اور وہ یہ ہے کہ پانی میں چھوارے یا کشمش ڈالدی جائے پھر وہ پانی مٹی کے برتن میں کر دیا جائے تو اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسے شراب جو ہیں گویا کہ اس سے ابتداءِ اسلام میں منع کیا گیا تھا جبکہ گھڑے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا تو اس کی عدم تحریم اہل سنت کے مطابق ہے اس میں روافض کا اختلاف ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ گاڑھی ہو جائے اور مسکر ہو جائے اس لئے اس میں قلیل و کثیر کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے جس کیطرف اکثر اہلسنت گئے ہیں۔

تشریح خمر بنص قطعی حرام ہے اور ایسے ہی غیر خمر دیگر شراب بھی حرام ہے جبکہ وہ مُسکر ہو اور نبیذ تمر جس میں بحث ہے اس سے وہ نبیذ تمر مراد ہے جو چھوارے یا کھجور یا کشمش پانی میں ڈالدی جائے اور اس میں اشتداد اور سُکر پیدا نہ ہوا ہو بلکہ کچھ تھوڑی سی تیزی پیدا ہو گئی ہو تو ابھی اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور جب سکر و اشتداد پیدا ہو جائے تو یہ حرام ہے یعنی وہ نبیذ تمر جس سے روایت مرجوع عنہا کے مطابق وضو جائز ہے اس کے بارے میں گفتگو ہے اگرچہ حنفیہ کا فتویٰ عدم جواز وضو کا ہے بلکہ اگر اس کے علاوہ کوئی پانی نہ ملے تو فتویٰ یہ ہے کہ پہلے تیمم کرے پھر اس سے وضو کرے۔ شامی وغیرہ میں اس پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔ اور شارح فرماتے ہیں کہ نبیذ تمر کی حرمت شاید اُس زمانہ میں تھی جبکہ اسلام کے غلبہ کا ابتدائی زمانہ تھا تاکہ خمر کی محبت قلوب سے بالکل نکل جائے جب مقصود حاصل ہو گیا تو پھر یہ حرمت منسوخ ہو گئی۔ چونکہ اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو یہاں بیان کر دیا ہے۔ والتفصیل احسن۔

ولا یبلغ ولی درجة الانبیاء لان الانبیاء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مکرمون بالوحی ومشاهدة الملك مامورون بتبلیغ الاحکام وارشاد الانام بعد الاتصاف بکمالات الاولیاء فما نقل عن بعض الکرامیة من جواز کون الولی افضل من النبی کفرٌ و ضلالٌ نعم قد یقع تردد فی ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولایة بعد القطع بان النبی متصف بالمرتبتین وانه افضل من الولی الذی لیس بنبی۔

ترجمہ اور کوئی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں سوءِ خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں وحی اور مشاہدۂ ملک (فرشتہ) سے مکرم ہیں احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی کے مامور ہیں اولیاء کے کمالات سے متصف ہونیکے بعد تو جو بعض کرامیہ سے منقول ہے یعنی ولی کے افضل ہونیکا جواز نبی سے یہ کفر و ضلال ہے ہاں کبھی اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ مرتبۂ نبوت افضل ہے یا مرتبۂ

ولایت اس بات کے قطعی ہونیکے ساتھ کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں ہے۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا کہ ولی نبی کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا، نبی کو جو قرب خداوندی حاصل ہوتا ہے وہ ولی کو حاصل نہیں ہو سکتا اسلئے کہ انبیاء کی شان عظیم ہے وہ معصوم ہیں سوء خاتمہ کے اندیشہ سے مامون ہیں بخلاف اولیاء کے، اسلئے کہ بہت سے اولیاء ایسے بھی ہوتے ہیں جنکو شیطان نے گمراہ کر دیا جیسے بلعم بن باعور اور برصیصا راہب جن کا تذکرہ پہلے بھی آچکا ہے بلکہ عبرت کیواسطے شیطان کافی ہے کہ اتنے قرب کے باوجود گمراہ ہو گیا بس یہیں سے بات واضح ہو گئی کہ نبی اور ولی کے درمیان زمین آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے پھر انبیاء علیہم السلام معصوم ہونیکے ساتھ ساتھ ان پر وحی نازل ہوتی ہے اور وہ ملک کو دیکھتے ہیں بخلاف اولیاء کے نیز انبیاء تبلیغ احکام کے مکلف و مامور ہیں اور جبکہ یہ بھی مسلّم ہے کہ انبیاء نبوت سے پہلے ہی سے مرتبۂ ولایت سے علی سبیل الکمال متصف ہوتے ہیں لہٰذا جن کرامیہ نے یہ کہا کہ ولی نبی سے افضل ہے یہ کفر و ضلالت ہے۔

تنبیہ (۱):- مشاہدۂ ملک تو بعض اولیاء کو بھی ہوا ہے جیسے حضرت عمرؓ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو دیکھا ہے اور عبداللہ بن عباسؓ نے بھی؟

جواب:- یہ نادر الوقوع ہے اور حضور کے اتباع کی برکت ہے۔

سوال:- سامری نے حضرت جبرئیلؑ کو دیکھا تھا؟ **جواب**:- یہ رؤیت مذمومہ ہے بخلاف رویت نبی کے کہ وہ محمود ہے اور سامری کا قصہ اور حضرت جبرئیلؑ کو دیکھنا معروف و مشہور ہے۔

سوال:- اولیاء کبھی مخلوق کی رہنمائی کرتے ہیں؟ **جواب**:- ارشاد ولی نبی کے ارشاد کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے بلکہ ولی کو خود رشد حاصل ہے ارشادِ نبوی کی برکت سے اور ولی میں کمال پیدا ہوا ہے فیضانِ نبوی سے۔

تنبیہ (۲):- شارحؒ نے کرامیہ کے کفر کی جو دلیل پیش کی ہے وہ کفر کو مستلزم نہیں البتہ اگر شارح اجماع سے استدلال کرتے یا یوں کہتے کہ نبی کی فضیلت ضروریاتِ دین میں سے ہے تو پھر کفر کا حکم درست ہوتا۔

تنبیہ (۳):- شارح نے بعد میں کہا ہے کہ نبی ولی بھی ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے یقیناً افضل بھی ہوتا ہے جو نبی نہ ہو لیکن اس میں تردد ہوتا ہے کہ مرتبۂ ولایت عمدہ ہے یا مرتبۂ نبوت۔ بعض صوفیاء کرام نے بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ آنحضرت کی ولایت آپکی نبوت سے افضل ہے (۱) اسلئے کہ ولایت کا حاصل اللہ کی جانب توجہ ہے اور نبوت خالق و مخلوق کے درمیان سفارت ہے (۲) نبوت کا تصرف موت سے منقطع ہو جاتا ہے اور تصرف ولایت موت کے بعد بھی برقرار رہتا ہے کیونکہ اولیاء کے کمالات ولایتِ نبوی کے آثار ہیں جن کا ظہور آپکی وفات کے بعد ہو رہا ہے (۳) ولایت کمالِ باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے اور کمالِ

باطنی کمال ظاہری سے اشرف ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ نبوت ولایت سے افضل ہے اسلئے کہ مرتبۂ ولایت میں غیر نبی کی شرکت ہو جاتی ہے اور مرتبۂ نبوت میں کسی غیر کی شرکت نہیں ہوتی، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ بحث یوں کرنی چاہئے کہ آنحضرتؐ کی ولایت آپکی نبوت سے افضل ہے یا نہیں، مطلقاً ایسے بحث نہ کرنی چاہئے کہ مرتبۂ ولایت افضل ہے یا مرتبۂ نبوت کیونکہ یہ موہم ہے بہرحال مرتبۂ نبوت افضل ہے کیونکہ یہ متضمن ہے۔

سوال:۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ سے منقول ہے کہ ہم ایسے دریا میں گھس گئے کہ انبیاء جسکے ساحل پر تھے؟

جواب:۔ وہ احوال مراد ہیں جن کا انبیاء سے صدور غیر مستحسن ہے جیسے وجد ورقص وغیرہ اللہ تعالیٰ انبیاء کی حفاظت فرماتا ہے ان کے باطن عشق کے دریا میں رواں دواں ہوتے ہیں اس کے باوجود ان پر غلبۂ حال نہیں ہوتا اور یہی عین کمال ہے کیونکہ انبیاء متبوعین ہیں ان سے ایسے افعال کا صدور غیر مستحسن ہے۔ فتدبّر

وَلَا يصل العبد مادام عاقلا بالغًا الى حيث يسقط عنه الامر والنهى لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض الاباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهى ولايدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء خصوصًا حبيب الله تعالىٰ صلى الله عليه وسلم مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدًا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها۔

ترجمہ اور بندہ جبتک عاقل بالغ ہے ایسے مقام تک نہیں پہونچتا کہ اس سے امر اور نہی ساقط ہو جائیں ان خطابات کے عام ہونیکی وجہ سے جو تکالیف کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اسی پر مجتہدین کا اجماع ہے اور بعض مباحیین اس طرف گئے ہیں کہ بندہ جب غایتِ محبت کو پہونچ جاتا ہے اور اپنے دل کی صفائی تک پہونچ جاتا ہے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے امر ونہی ساقط ہو جاتے ہیں اور کبائر کے ارتکاب کیوجہ سے اللہ تعالیٰ اسکو جہنم میں داخل نہیں کریگا اور ان میں سے بعض اسطرف گئے ہیں کہ اس سے عباداتِ ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہوتا ہے اور یہ کفر اور ضلال ہے اس لئے کہ لوگوں میں سب سے زیادہ کاملِ محبت اور ایمان میں انبیاء ہیں خصوصًا حبیب اللہ علی اللہ علیہ وسلم باوجودیکہ تکالیف انبیاء کے حق میں اتم واکمل ہیں اور بہرحال فرمان نبی علیہ السلام جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرتا ہے تو اس کو کوئی گناہ مضر نہیں ہوتا تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے تو اسکو گناہوں کا ضرر لاحق نہیں ہو پاتا۔

تشریح جب تک بندہ کے اندر عقل وشعور باقی رہے گا تو وہ احکام شرعیہ کا مکلف رہے گا کوئی مرتبہ ولایت ایسا نہیں ہے کہ بندہ ہوش کے برقرار رہتے ہوئے احکام شرعیہ کا مکلف نہ رہے اسلئے احکام شرعیہ کی تکلیف سب کے حق میں عام ہے۔ ایک فرقہ ہے جو محرمات کو مباح وجائز قرار دیتا ہے یعنی زنا اور شراب وغیرہ کو مباح کہتا ہے اسی وجہ سے اس فرقہ کو مباحیہ یا مباحیین کہا گیا ہے۔ اس جاہل فرقہ کا عقیدہ ہے کہ جب بندہ پر محبت الٰہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل صاف شفاف ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان رچ جائے تو اب وہ امر ونہی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا بھی صدور ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اسکو جہنم میں داخل نہیں کرے گا۔ فرقۂ مرجیہ کا مسلک بھی اسی سے ملتا جلتا ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں ہے جیساکہ کفر کے ساتھ کوئی اطاعت مفید نہیں ہے۔

لطیفہ:۔ حضرت جنید بغدادیؒ سے پوچھا گیا کہ ایک قوم کہتی ہے کہ وصول کے بعد تکالیفِ شرعیہ ساقط ہو جاتی ہیں اور تکالیف تو وصول کا ذریعہ ہیں اور وصول ہمکو حاصل ہو گیا تو آپ نے جواب دیا ٹھیک ہے ان لوگوں کو وصول تو ہوا مگر جہنم کی جانب وصول ہوا ہے اور جو شخص چوری کرتا ہے اور زنا کرتا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو ان کو حلال سمجھتا ہے اور اگر میں ہزار سال تک بھی زندہ رہوں تو اپنے اوراد میں سے کچھ بھی کم نہیں کروں گا مگر یہ کہ عذر شرعی لاحق ہو جائے کما فی الیواقیت والجواہر للعلامۃ الشعرانی۔ مباحیین میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ جب بندہ مذکورہ مقام پر پہونچ جاتا ہے تو عبادات ظاہرہ اس سے ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت کمالات میں غور وخوض کرنا ہوتا ہے۔ یہ قول کھلا ہوا کفر وضلال ہے کیونکہ اس میں نصوص قطعیہ اور اجماع کا انکار ہے اسی وجہ سے امام غزالیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے شخص کو قتل کرنا سو کافروں کے قتل کرنے سے بہتر ہے اور ان جاہلوں نے استدلال کیا ہے فرمانِ باری " واعبد ربک حتی یاتیک الیقین " یعنی یقین کے حصول تک عبادت کر۔ اور جب یقین حاصل ہو جائے تو اب عبادت کی تکلیف ساقط ہو گئی حالانکہ باجماعِ مفسرین یقین سے موت مراد ہے اور موت سے تکالیف شرعیہ ساقط ہو جاتی ہیں یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے فرمانِ باری " واوصانی بالصلوٰۃ والزکوٰۃ ما دمتُ حیًّا "

شارح فرماتے ہیں کہ لوگوں میں سب سے زیادہ کامل الایمان اور اللہ سے سب سے زیادہ محبت کرنیوالے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں اور ان سب سے فائق حبیب اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں حالانکہ وہ برابر تاحیات احکام شرعیہ کے مکلف رہتے ہیں اور ترک افضل پر بھی ان کو عتاب ہوتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ آنحضرتؐ کے لئے ہر نماز کیواسطے وضو فرض تھا اور تہجد کی نماز فرض تھی اور صوم وصال آپ کے لئے جائز اور امت کے لئے جائز نہیں۔

اس کے بعد شارح نے فریق مخالف کی جانب سے ایک حدیث پیش کی " اذا احب اللہ عبدًا لم یضرہ ذنب " یعنی جب اللہ کسی بندہ سے محبت کرتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں کرتا۔ لہٰذا ہمارا مقصود ثابت ہے شارح نے جواب دیا کہ اس حدیث کے معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ اس بندہ کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے یعنی اسے

گناہوں کا صدور نہیں ہوتا اور جب ارتکاب نہیں ہوا تو اس کے ضرر سے بھی بچ گیا۔

تنبیہ (۱):۔ اس حدیث کی تخریج نہیں ملی، اور مسند احمد کی روایت جو اس کے ہم معنیٰ یہاں بیان کی جاتی ہے تو دونوں کا توافق محل تامل ہے۔

تنبیہ (۲):۔ آج کل بھی کچھ لوگ ہیں جو اپنے کو اولیاء شمار کرتے ہیں اور نماز روزہ کی اسلئے ادائیگی نہیں کرتے کہ اب ہم دوسرے مقام پر پہونچ گئے ہیں اب ہماری عبادت تفکر ہے بعض ایسے حضرات سے میری ملاقات ہوئی تو انھوں نے کہا کہ ہم کو منجانب اللہ ترک صلوٰۃ ہی کا حکم ملا ہے میں نے جواب میں کہا کہ اگر اللہ کی جانب سے ترک صلوٰۃ کا حکم ملتا تو حضورؐ کو ملتا یہ حکم یقیناً شیطان کیطرف سے ہے۔ فتدبّروا۔

والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف۔

ترجمہ: اور کتاب وسنت کے نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہوں گے جب تک کہ ظواہر سے کوئی دلیل قطعی نہ پھیرے جیسے وہ آیات جو اپنے ظواہر کے اعتبار سے جہت اور جسمیت اور اس کے مثل کی جانب مشعر ہیں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ آیات نصوص میں سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ نصوص سے مراد یہاں وہ نہیں ہے جو ظاہر اور مفسر اور محکم کا مقابل ہے بلکہ جو تمام اقسام نظم کو عام ہے جیسا کہ یہی متعارف ہے۔

تشریح: مصنف فرمانا چاہتے ہیں کہ قرآن وحدیث کے وہ معنیٰ لئے جائیں گے جو باعتبار وضع لغوی کے عرب میں شائع ہیں اور جو باعتبار وضع شرعی کے اسلام میں مشہور ہیں یعنی ان کو ان کے ظاہری معنیٰ پر محمول کیا جائیگا ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظواہر سے پھیرنے والی ہو تو پھر ظاہر سے پھیر دیا جائیگا ورنہ ظواہر پر محمول کیا جائیگا اور ظاہر سے پھیرنے والی دلیل خواہ عقلی ہو یا اجماع ہو یا کوئی نص قطعی ہو جیسے الرحمٰن علی العرش استویٰ، اور جیسے ید اللہ فوق ایدیہم، اور جیسے وجاء ربک والملک صفًّا صفًّا، تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے پھیرنے پر دلیل قطعی موجود ہے کیونکہ ان آیات سے بظاہر جہت اور جسمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت اور جسمیت وجوب ذاتی کے منافی ہیں اسلئے ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا صفات کے بیان میں اس مسئلہ پر گفتگو گذر چکی ہے۔

سوال:۔ نص تو اسکو کہتے ہیں جو ظاہر المراد ہو اور کلام اسی مراد کیلئے مسوق ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں سب متشابہات میں سے ہیں لہٰذا پھر انکو نص کہنا کیسے صحیح ہے؟

جواب:۔ یہاں نص سے مقابل مفسر و محکم مراد نہیں ہے بلکہ نص سے مراد مطلق نظم ہے خواہ اس کا تعلق تقسیماتِ اربعہ میں سے کسی بھی تقسیم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔ فلا اشکال۔

تنبیہ:۔ لغت میں نص کے معنیٰ ہیں کا ظہار، اور نصوص اس کی جمع ہے اور اہل شرع کی اصطلاح میں کلام اللہ اور کلام رسول کو نص کہتے ہیں۔ اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنے مدلول کی صحت کے سلسلہ میں قطعی ہیں، اصول فقہ میں نص اور معنیٰ میں متعارف ہے اور اس کے عنیٰ میں نص عام ہے، مطلق کلام شارع کو نص کہتے ہیں اور یہاں یہی ثانی معنیٰ مراد ہیں ظاہر، نص، مفسر، محکم اور اس کے مقابلین مشکل، خفی، مجمل، متشابہ۔ ان کی تعریف وامثلہ نور الانوار میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

وَالعدول عنها اى عن الظواهر الى معانٍ يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسمّوا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنية لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية الحاد اى ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفرٍ لكونه تكذيبا للنبى عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة ۔

ترجمہ اور عدول ظواہر سے ایسے معانی کی جانب جن کے مدعی اہل باطن ہیں اور یہ ملاحدہ ہیں اور نام رکھے جاتے ہیں باطنیہ ان کے دعویٰ کرنیکی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظواہر پر نہیں ہیں بلکہ ان کے لئے ایسے معانی باطنیہ ہیں جنکو معلّم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور ان کا ارادہ اس سے بالکلیہ شریعت کی نفی کرنا ہے۔ (یہ طریقہ) الحاد ہے یعنی اسلام سے اعراض وانحراف ہے اور کفر سے اتصال واتصاف ہے اس کے ہونیکی وجہ سے نبی علیہ السلام کی تکذیب ان چیزوں کے سلسلہ میں کہ آپ کا جنکو لانا بداہۃً معلوم ہے۔

تشریح یعنی نصوص کے ظواہر کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا کہ اہل باطن جنکے مدعی ہیں یہ الحاد و بد دینی اور اسلام سے اعراض ہے اور کفر ہے کیونکہ یہ ضروریاتِ دین کا انکار ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور دوزخ کی حقیقت وہ نہیں جو ظاہر قرآن سے ثابت ہے بلکہ جنت کی حقیقت تکلیفِ شرعی سے بدن کا آزاد ہو جانا ہے، اور نار سے مراد مشقت، تکلیف ہے اور وضوء سے مراد امام کی محبت ہے اور غسل سے مراد امام کے ساتھ عہد کی تجدید ہے اور جملہ احکام میں یہی تاویلاتِ باطلہ کرکے جملہ محرمات کو مباح قرار دیا یہاں تک کہ محارم کے نکاح کو مباح قرار دیا اور اس فرقہ کا نام ملاحدہ ہے اور انھیں کو باطنیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ معانی باطنیہ کے مدعی ہیں اور کہتے ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو معلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور معلّم سے مراد امام غائب کو لیتے ہیں جس کا بیان پہلے گذر چکا ہے لہٰذا معلِم بکسر اللام بھی ہو سکتا ہے اور بفتح اللام بھی ہو سکتا ہے۔ اول صورت میں اس کے معنیٰ معلم الخلائق اور دوسری صورت میں معلَّم من اللہ کے ہوں گے۔

تنبیہ :- ملاحدہ، مُلحد کی جمع ہے۔ یہ ایک فرقہ ہے جو ظاہر میں رافضی ہے اور ان کے باطن میں کفر چھپا ہوا ہے اور ان کا مقصود اسلام کا ابطال ہے اور اس فرقہ کی اصل مجوس فارس کی اختراعات ہیں صحابہ کے جہاد سے جب انکی سلطنت ختم ہوگئی تو انھوں نے بظاہر اسلام میں داخل ہوکر لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا اور عجیب عجیب فتنے پھیلائے اس فرقہ کو ملاحدہ اور باطنیہ کہاجاتا ہے اور اسی کو اسماعیلیہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اسماعیل بن جعفر صادق کی امامت ثابت کرتے ہیں۔ اور انھیں کا نام قرامطہ ہے ہمدان کی نسبت سے جو قرمط کے نام سے مشہور تھا اور اس کا نام حرمیہ ہے کیونکہ محارم کو مباح قرار دیتے ہیں اور انھیں کا نام سبعیہ ہے کیونکہ سات رسول مانتے ہیں آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور مہدی۔ اور اس کا نام بابکیہ ہے اسلئے کہ بابک باذربیجان ان کا انیس گذرا ہے اور اسی کا نام محمرہ ہے کیوں کہ یہ بابک کے زمانہ میں سرخ لباس پہنتے تھے۔

واما ماذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها و مع ذلك فيها اشارة خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينهما و بين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان۔

ترجمہ اور بہرحال وہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اسکے باوجود ان میں اشارات خفیہ ہیں ایسے دقائق کی جانب جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے تو یہ تو کمال دین اور محض عرفان کی بات ہے۔

تشریح درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر معانی باطنیہ کا دعویٰ الحاد ہے تو پھر بعض صوفیاء کرام سے بھی اس قسم کے معانی منقول ہیں تو پھر ان کو بھی مُلحد کہا جائے؟

شارح جواب دیتے ہیں کہ ان دونوں طریقوں کے درمیان زمین وآسمان کا فرق ہے۔ اول میں ظواہر کا بالکلیہ ترک ہے جس کے کفر ہونے میں کلام نہیں اور ثانی میں ظواہر کے ساتھ کچھ ایسے دقائق و حقائق خفیہ کی جانب نشان دہی کی جاتی ہے جو ظاہر کے خلاف نہیں ہے تو یہ کمال ایمانی کی بات ہے اور خالص عرفان کی بات ہے جیسے صاحب فتوحاتِ مکیہ وغیرہ نے یہ طرز اختیار فرمایا ہے اور حضرت تھانوی تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ میں ان دقائق کی جانب رہنمائی فرماتے ہیں لہٰذا اول طریقہ مذموم اور ثانی محمود ہے۔

ورد النصوص بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة

کحشر الاجساد مثلاً کفرٌ لکونہٖ تکذیباً صریحاً للّٰہ تعالٰی و رسولہ علیہ السّلام فمن قذف عائشۃ بالزنا کفرٌ و استحلال المعصیۃ صغیرۃً کانت او کبیرۃً کفر اذا ثبت کونہا معصیۃً بدلیل قطعی وقد علم ذٰلک مما سبق۔

ترجمہ اور نصوص کا رد کرنا اس طریقہ پر کہ ان کے احکام کا انکار کر دیا جائے جن پر نصوص قطعیہ دال ہیں، کتاب اور سنت میں سے جیسے مثلاً حشر اجساد (اور جسموں کا دوبارہ اٹھایا جانا) کفر ہے اسکے تکذیب صریح ہونیکی وجہ سے اللہ اور اس کے رسول علیہ السلام کی، تو جس نے حضرت عائشہؓ کو زنا کی تہمت لگائی وہ کافر ہے اور معصیت کو حلال سمجھنا خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ کفر ہے جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات ماقبل سے معلوم ہو چکی ہے۔

تشریح یعنی نصوص قطعیہ سے جو احکام ثابت ہیں جو نصوص کسی تاویل کا محتمل نہیں تو ان کے اندر تاویل کرنا گویا ان کا رد اور انکار ہے اور یہ کفر ہے جس کو کفر تاویل کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے حشر اجساد اپنی حقیقت پر محمول ہے مگر جن لوگوں نے اس سے مراد روحانی لذت و الم لیا ہے تو اس نے کفر کیا اور اس سے فلاسفہ کی تکفیر کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر قطعیات کا منکر نہ ہو اور تاویل کرے تو یہاں ماوّل کو معذور سمجھا جائیگا۔ بہر حال انکار نصوص میں چونکہ اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب ہے اس لئے یہ کفر ہے۔ لہٰذا حضرت عائشہؓ کو جو زنا کی تہمت لگائے گا اس کی تکفیر کی جائے گی اسلئے کہ انکی عصمت نص قطعی سے ثابت ہے اور کسی معصیت کو حلال سمجھنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے جیسے خمر (شراب) کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے، اور احادیث کا وضع کرنا کہ اس کا معصیت ہونا قطعی ہے اس لئے کہ من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعدہٗ من النار۔ حدیث متواتر ہے جن بعض صوفیاء نے ترغیب و ترہیب کی خاطر جواز وضع حدیث کو اختیار کیا ہے بقول محققین یہ کفر ہے۔ فلیتأمل۔

والاستہانۃ بہا کفر والاستہزاء علی الشریعۃ کفر لان ذٰلک من امارات التکذیب وعلٰی ہٰذہ الاصول یتفرع ما ذکر فی الفتاوٰی من انہ اذا اعتقد الحرام حلالاً فان کانت حرمتہ لعینہٖ وقد ثبت بدلیل قطعی یکفر والا فلا بان یکون حرمتہ لغیرہٖ او ثبت بدلیل ظنی۔

ترجمہ اور معصیت کا ہلکا سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا استہزاء کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور انھیں اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جس نے

حرام کو حلال اعتقاد کیا، تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہو اور دلیل قطعی سے ثابت ہو تو اس کی تکفیر کی جائیگی ورنہ نہیں اس طریقہ پر کہ اس کی حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو۔

تشریح جب یہ اصول مقرر ہو گیا کہ معصیت کو حلال سمجھنا کفر ہے، اور شریعت کا استہزا ر کفر ہے اسلئے کہ یہ افعال ایسے ہیں جو تکذیب شریعت پر دال ہیں تو ان اصول ہی کی روشنی میں حضرات فقہار کرام نے اپنے فتاوی میں جزئیات درج فرمائی ہیں۔ بعض حضرات کا خیال تو یہ ہے کہ حرام کو حلال سمجھنے والے کا کیا حکم ہے۔ تو اس میں تفصیل ہے، اس حرام کی حرمت لعینہ ہے یا حرام لغیرہ۔ اول کا منکر اور حلال جاننے والا کافر، اور دوسرے کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر نہ کی جائے گی۔ حرام لعینہ کی مثال جیسے خمر کی حرمت اور حرام لغیرہ کی مثال میں جیسے رمضان کے دن میں کھانا حرام لغیرہ ہے، کیونکہ یہ وقت کی بنار پر حرام ہوا ہے اور حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا کہ یہ عارض دم کیوجہ سے حرام ہوا ہے۔ بہرحال بعض حضرات نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ میں فرق کیا ہے اول کے مستحل کو کافر اور ثانی کے مستحل کو کافر نہیں کہا مگر محقق قول وہ ہے جو بعد میں آرہا ہے کہ جس چیز کی حرمت شریعت میں ثابت ہے اسکو حلال جاننے والے کی تکفیر ہو گی کیونکہ اسی کا نام ضروریات دین کا انکار ہے۔

وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح ذوي المحارم اوشرب الخمر اواكل الميتة اوالدم اوالخنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر واما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة اوبحكم الجهل لا يكفر

ترجمہ اور بعض فقہار نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا ہے تو انھوں نے کہا کہ جس نے حرام کو حلال سمجھا حالانکہ دین نبی علیہ السلام میں اس کی تحریم جانی پہچانی ہے۔ جیسے محارم سے نکاح یا شراب پینا یا مردار کھانا یا خون یا شراب پینا بغیر ضرورت کے (ان کے استعمال کو حلال جاننا) تو وہ کافر ہے اور ان چیزوں کو بغیر استحلال کے کرنا فسق ہے۔ اور جس نے شراب نبیذ کو حلال جانا اس حد تک کہ وہ مسکر (نشہ آور) ہو جائے اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اور بہرحال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے، سامان کو رواج دینے کے لئے یا جہالت کے حکم سے وہ کافر نہ ہو گا۔

تشریح یعنی بعض فقہار نے حرام لعینہ اور لغیرہ کے درمیان کچھ فرق نہیں کیا بلکہ انھوں نے کہا کہ جن چیزوں کی حرمت دین محمدی میں جانی پہچانی ہے تو ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہوگا جیسے ذوی الارحام

سے نکاح، شراب، مردار وغیرہ، بغیر ضرورت کے ان کے استعمال کو جائز سمجھنا کفر ہے، اور اگر حرام سمجھتا ہے مگر انکو استعمال کرتا ہے تو فسق ہے۔ اور نبیذ تمر جب تک وہ حدِ سکر کو نہ پہونچے جیسا کہ کل کے سبق میں گذرا ہے تو حلال ہے اور جب حدِ سکر کو پہنچ جائے تو حرام ہے، اور جو حدِ سکر تک پہونچنے کے باوجود اسکو حلال جانے وہ کافر ہے۔ اگر کسی نے اپنا سامان رواج دینے کے لئے یا گاہک کو اس کے خریدنے پر ابھارنے کیلئے یا بر بناء عدم علم حرمت کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ حرام ہے تو چونکہ یہاں درحقیقت تکذیب نہیں پائی گئی اسلئے اس کی تکفیر نہ ہوگی۔

وَلو تمنّیٰ ان لا یکونَ الخمر حراماً او لا یکون صوم رمضانَ فرضاً لما یشق علیہ لا یکفر بخلاف ما اذا تمنّیٰ ان لا یحرم الزنا وقتل النفس بغیر حقٍّ، فانہ یکفر لان حرمۃ ھٰذہ ثابتۃ فی جمیع الادیان موافقۃ للحکمۃ ومن اراد الخروج عن الحکمۃ فقد اراد اَنْ یحکم اللہ تعالیٰ بما لیس بحکمۃ وھٰذا اجھل منہ بربہ تعالیٰ۔

ترجمہ اور اگر اس نے تمنا کی، یہ کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان کا روزہ فرض نہ ہوتا اس وجہ سے کہ اسپر شاق گذرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا، بخلاف اس کے جبکہ تمنا کرے کہ زنا حرام نہ ہوتی اور بغیر حق کے قتل نفس حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا اسلئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے جو حکمت کے موافق ہے اور جس نے خروج کا ارادہ کیا تو اس نے یہ ارادہ کیا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے جو حکمت نہیں ہے اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے۔

تشریح یہاں یہ اصول ذہن نشین رکھئے کہ کچھ احکام تو ایسے ہیں جو تمام دینوں میں یکساں ہیں اسلئے حرمتِ زنا، حرمتِ قتل اور بعض ایسے ہیں کہ کسی دین میں ہیں اور کسی میں نہیں جیسے حرمتِ خمر اور فرضیتِ صیام رمضان، اب کوئی یہ تمنا کرتا ہے کہ یہ فرض چیز فرض نہ ہوتی یا یہ حرام چیز حرام نہ ہوتی تو اگر وہ چیز قسم اول سے تعلق رکھتی ہے تو اس تمنا کرنے والے کی تکفیر کر دی جائے گی کیونکہ جب یہ حکم جملہ ادیان میں ایسے ہی ہے تو حکمتِ الٰہی کا یہی تقاضہ ہے اور یہی عین حکمت ہے تو گویا اس نے یہ چاہا کہ خداوند قدوس کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں، اور ایسے احکام ہوں جن میں حکمت نہ ہو، جہل عظیم ہے، تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اور اگر وہ احکام ایسے ہوں جو قسم ثانی سے تعلق رکھتے ہیں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو کہنے والا اس بناء پر کہہ رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر شاق گذرتی ہے یا لاپرواہی اور اس حکم کے ساتھ استہزاء وتہاون کی بناء پر کہہ رہا ہے اے کاش خمر حرام نہ ہوتی یا ماہ رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے تو پہلی صورت میں تکفیر نہ ہوگی اور دوسری میں تکفیر کی جائے گی۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ فرماتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ ایسے حرام

کے حلال ہونیکی تمنا کرنا جو کسی زمانہ میں حلال اور کسی میں حرام ہے تو کفر نہیں ہے اور ایسے حرام کے حلال ہونیکی تمنا کرنا جو تمام زمانوں میں حرام ہے کفر ہے۔

تنبیہ:۔ مُلا عصامؒ فرماتے ہیں کہ شارح نے کفر کی جو دلیل بیان کی ہے "ولہذا جہل منہ بربہ" یہ محلِ نظر ہے کیونکہ تمنا محالات کی بھی ہوتی ہے۔ تو اگر اس نے تمنا کی حالانکہ جانتا ہے کہ اس متمنیٰ کا وجود محال ہے اور اللہ کا ایسا حکم کرنا محال ہے تو یہ جہل بربہ کہاں ہے۔ فتدبّر۔

وذكر الامام السرخسىؒ فى كتاب الحيض انه لو استحل وطى امرأته الحائض يكفر وفى النوادر عن محمدؒ انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح۔

ترجمہ اور امام سرخسیؒ نے مبسوط کی کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائیگا۔ اور امام محمدؒ سے نوادر میں منقول ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔ اور اپنی بیوی کے ساتھ لواطت کو حلال جاننے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا۔

تشریح یہاں شارحؒ نے دو متعارض قول نقل کئے ہیں مبسوط کی روایت کے مطابق حالتِ حیض میں وطی کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہا گیا ہے اور نوادر کی روایت کے مطابق کافر نہیں کہا گیا۔ ابن رستم نے کہا ہے کہ اگر یہ گمان کیا کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر یہ بات جاننے کے بادجود کہ نہی مفید تحریم ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کفر ہے اور ابن رستم کا قول اعدل وانسب ہے۔ اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال جاننے والا کافر نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی حرمت حالتِ حیض کی وطی پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہے۔ اور علت جامعہ گندگی ہے اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیثِ متواترہ سے ثابت نہیں اور اس باب میں جو احادیث مروی ہیں وہ ضعیف ہیں جیساکہ علامہ سیوطیؒ نے امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ سے بہت سے ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے اور بعض مجتہدین کا اس کے اندر اختلاف بھی ہے اگرچہ حلال کہنے والوں کا قول خطا ہے۔ مگر یہ اختلاف تخفیف کا موجب ہوگا اور اس کے مستحل کی تکفیر نہ کی جائے گی۔

تنبیہ۔ اس تقریر سے یہ شبہ بھی زائل ہو گیا جو اصول فقہ کی کتابوں میں کیا جاتا ہے کہ جب لواطت مذکورہ کی حرمت حدیث سے ثابت ہے تو اس کی حرمت کو قیاسی کہنا خلافِ اصول ہوگا؟

جواب:۔ ظاہر ہے کہ احادیث اس باب میں ضعیف ہیں اسلئے قیاس کرنا درست ہے۔ حسامی میں طلبہ بکثرت یہ سوال کیا کرتے ہیں۔ فتدبّروا۔

ومن وصف الله تعالىٰ بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره اوانكر

وَعدہ او وعیدہ یکفر وکذا لو تمنیٰ ان لا یکون نبی من الانبیاء علی قصد استخفاف او عداوۃ وکذا الوضحک علی وجہ الرضاء فیمن تکلم بالکفر۔

ترجمہ اور جس نے متصف کیا اللہ کو ایسی صفت کے ساتھ جو اس کے لائق نہیں ہے یا اس کے ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکم میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے وعدہ اور وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی اگر تمنا کی کہ انبیاء میں سے کوئی نبی نہ ہوتا، استخفاف یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا) اور ایسے ہی ہنسنا رضامندی کے طریقہ پر اس صورت میں کہ جس نے کلمۂ کفر بولا ہو۔

تشریح اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کرنا جو شانِ الوہیت کے منافی ہو مثلاً جہل، ظلم، کذب، زوجہ ولد یا جہت وجسمیت تو اس کے کفر میں شک نہیں اور جیسے آجکل کچھ جاہلوں نے تین طلاقوں کو ایک شمار کرنیکا مذاق بنا رکھا ہے، یہ حکم شریعت کے ساتھ مذاق ہے اور جس عورت کو اس کے شوہر نے تین طلاق دیدی ہوں، بعض لوگ اسکو مشورہ دیتے ہیں کہ تو مرتد ہو جا پھر تجدید اسلام کرلینا اور اس سے نکاح کرلینا، یہ شریعت کے حکم کا مذاق ہے اور حکم دینے والا اور مشورہ دینے والا سب کافر ہوں گے۔ (نعوذ باللہ من ذٰلک) اور اگر کسی نے یہ سوچتے ہوئے کہا کہ انبیاء کی بعثت سے کوئی فائدہ نہیں یا انبیاء سے عداوت کی بنیاد پر کہتا ہے کہ کاش کوئی نبی نہ ہوتا تو یہ کافر ہے۔ مگر انبیاء کے عدم وجود کی تمنا مطلقاً کفر ہے چونکہ حکمت خداوندی کے تقاضہ کے خلاف ہے۔ ایسے ہی اگر کسی نے کلمۂ کفر بولا اور یہ اسکو اچھا سمجھ کر اس پر ہنسا تو کافر ہے۔

تنبیہ:- اگر کسی نے کلمۂ کفر بولا اور سامع اس کو اچھا سمجھ کر نہیں ہنسا بلکہ بات اس نے اس انداز پر کہی کہ اس میں غربت و ندرت ہے جسکی وجہ سے اضطراراً اسکو ہنسی آگئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

وکذا لو جلس علی مکانٍ مُرتفع وحولہ جماعۃ یسئلونہ مسائل ویضحکونہ ویضربونہ بالوسائد یکفرون جمیعًا۔

ترجمہ اور اگر ایسے ہی بیٹھا بلند جگہ پر اور اس کے اردگرد ایک جماعت ہے جو اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور اس پر ہنستے ہیں اور اس کے لئے تکیے لگاتے ہیں سب کافر ہو جائینگے۔

تشریح یعنی اگر کسی بلند جگہ بٹھا کر شریعت کا مذاق کرنے کی غرض سے اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور ہنستے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے۔ یضربونہ بالوسائد کا مطلب ہے

يَضَعُوْنَ لَهُ الوسائد اس کیلئے تکیے لگاتے ہیں - اور اگر تکیہ پھینک کر مارنے کے معنیٰ مراد لئے جائیں تو حکم اب بھی یہی ہے، کیونکہ اصل مقصد استہزاء دین اور شریعت کا مذاق ہے۔ ملا علی قاریؒ شرح فقہ اکبر ص۱۸۸ پر تحریر فرماتے ہیں: وذٰلك لان هٰذه الجماعة يجعلون ذٰلك الشخص مثل النبي صلى الله عليه وسلم وينزلون الغير منزلة اصحابه الكرام في السوال بالمسائل والاحكام استهزاء بالنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه نعوذ بالله تعالىٰ من ذٰلك۔

ملا علی قاریؒ کے فرمان سے مسئلہ کی وضاحت ہوگئی اور انکا کفر ظاہر ہوگیا۔

وَكَذا لو امر رجلاً ان يكفر بالله او عزم على ان يامره يكفر وكذا لو افتٰى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها۔

ترجمہ اور ایسے ہی اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کرنیکا حکم کیا یا ارادہ کیا کہ اسکو کفر کا حکم کرے تو کافر ہو جائیگا - اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو فتویٰ دیا کفر کا تاکہ وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے۔

تشریح جس نے دوسرے کو کفر کا حکم کیا تو حکم کرنیوالا پہلے کافر ہوگا، اور اگر حکم نہیں کیا بلکہ اس کا ارادہ کرلیا تو بھی کافر ہو جائے گا۔ اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو تلقین کی کہ تو کافر ہو جا شوہر کے نکاح سے الگ ہو جائے گی تو بھی کافر ہو جائے گی. وہو ظاہر۔

وَكَذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله وكذا اذا صلّى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدًا يكفر وان وافق ذٰلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الٰى غير ذٰلك من الفروع۔

ترجمہ اور ایسے ہی اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا، اور ایسے ہی اگر قصداً بغیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصداً بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگرچہ وہ جہت قبلہ کے موافق ہوگئی ہو اور ایسے ہی اگر استخفافاً کلمۂ کفر بولا ہو نہ کہ اعتقاداً ان کے علاوہ دیگر فروع میں سے۔

تشریح یعنی اللہ کے نام کی توہین کیوجہ سے اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کرتے وقت بسم اللہ پڑھتا ہے تو کافر ہو جائے گا لیکن اگر ان کاموں سے فراغت کے بعد یہ سمجھ کر کہ اللہ نے رسوائی سے بچالیا الحمد للہ کہتا ہے تو کافر نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر قصداً بلا ضرورت غیر قبلہ کی جانب نماز پڑھی یا قصداً بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو یہ عبادت کا استخفاف ہے اسلئے کافر ہو جائیگا، لیکن اگر کسی کو نماز میں

حدث لاحق ہوگیا اور اسکو بیٹھتے ہوئے شرم آتی ہے اسوجہ سے نماز میں مشغول رہا تو کافر نہ ہوگا کیونکہ مقصود نماز کا استخفاف نہیں ہے لیکن یہ واجب ہے کہ رکوع اور سجدہ کی نیت نہ کرے بلکہ ویسے ہی جھکتا رہے ارادہ رکوع وغیرہ کا نہ کرے۔ اور ایسے ہی کلمہ کفر بولا یا اسکو ہلکا سمجھتے ہوئے بولا تو بھی کافر ہے اور اگر اس کا اعتقاد رکھتے ہوئے بولے گا تو اس کا کفر ہونا تو بالکل ظاہر ہے ہی۔ اور بہت سی فروعات و جزئیات ہیں جو اصول مذکور پر متفرع ہیں جو کتب فتاوی میں مذکور ہیں۔

والیأس من اللہ تعالیٰ کفرٌ لانہ لاییأس من روح اللہ الا القوم الکافرون والامن من اللہ تعالیٰ کفرٌ لانہ لا یأمن من مکر اللہ الا القوم الخاسرون فان قیل الجزم بان العاصی یکون فی النار یأس من اللہ وبان المطیع یکون فی الجنۃ امن من اللہ تعالیٰ فیلزم ان یکون المعتزلی کافرا مطیعاً کان او عاصیاً لانہ اما امن او ائس ومن قواعد اھل السنۃ والجماعۃ ان لا یکفر احد من اھل القبلۃ۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے اسلئے کہ اللہ کی رحمت سے کافرین ہی ناامید ہوتے ہیں اور اللہ سے بے خوف ہوجانا کفر ہے اسلئے کہ اللہ کے مکر سے کوئی بے خوف نہیں ہوتا علاوہ خاسرین کے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی (گنہگار) جہنم میں جائیگا کہ اللہ سے ناامید ہوتا ہے اور اس بات کا یقین کہ مطیع (فرمانبردار) جنت میں جائیگا کہ اللہ سے بے خوف ہوتا ہے تو یہ بات لازم آئیگی کہ معتزلی کافر ہو وہ وہ مطیع ہو یا عاصی اسلئے کہ وہ یا تو بے خوف ہے یا ناامید ہے اور اہلسنت والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ کسی کی اہل قبلہ میں سے تکفیر نہ کی جائے۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ سے ناامید ہوجانا ضروریات اخرویہ میں ہو یا دنیویہ میں کفر ہے۔ ارشاد باری ہے یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِھِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَۃِ اللّٰہِ اِنَّ اللّٰہَ یَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِیْعًا اِنَّہٗ ھُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِیْمُ۔ یہ آیت ارحم الراحمین کی رحمت بے پایاں اور عفو و درگذر کی شان عظیم کا اعلان کرتی ہے اور سخت سے سخت مایوس العلاج مریضوں کے حق میں اکسیر شفاء کا حکم رکھتی ہے مشرک، ملحد، زندیق، مرتد، یہودی، نصرانی، مجوسی، بدعتی، بدمعاش، فاسق، فاجر کوئی ہو آیت ہذا کو سننے کے بعد خدا کی رحمت سے بالکلیہ مایوس ہو جانے اور آس توڑ کر بیٹھ جانے کی اس کے لئے کوئی وجہ نہیں کیونکہ اللہ جس کیلئے چاہے سب گناہ معاف کرسکتا ہے کوئی اس کا ہاتھ نہیں پکڑ سکتا، پھر بندہ ناامید کیوں ہو۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے دوسرے اعلانات میں تصریح کردی گئی ہے کہ کفر و شرک کا جرم بغیر توبہ کے معاف نہیں کیا جائے گا۔ لہٰذا ان اللہ یغفر الذنوب جمیعاً کو لمن یشاء کے ساتھ مقید سمجھنا ضروری ہے۔

کما قال اللہ تعالیٰ اِنّ اللہَ لا یغفرُ اَن یُشرکَ بہٖ ویغفرُ مَا دُونَ ذٰلکَ لمن یشاء۔

اس تقیید سے یہ لازم نہیں آتا کہ توبہ کے بغیر اللہ تعالیٰ کوئی چھوٹا بڑا قصور معاف ہی نہ کرسکے، اور نہ یہ مطلب ہوا کہ کسی جرم کیلئے توبہ کی ضرورت ہی نہیں، بدون توبہ سب گناہ معاف کردیئے جائیں گے۔ قید صرف مشیئت کی ہے اور مشیئت کے متعلق دوسری آیات میں بتلا دیا گیا ہے کہ وہ کفر و شرک سے بدون توبہ متعلق نہ ہوگی۔ بہرحال اللہ کی رحمت سے بالکلیہ ناامید ہوجانا کفر ہے۔ ارشاد باری ہے انہٗ لا ییأس من رَوح اللہ الا القوم الکافرون۔ یعنی حق تعالیٰ کی مہربانی اور فیض سے ناامید ہونا کافروں کا شیوہ ہے جنھیں اس کی رحمتِ واسعہ اور قدرتِ کاملہ کی صحیح معرفت نہیں ہوتی۔ ایک مسلمان کا کام یہ ہے کہ اگر پہاڑ کی چٹانوں اور سمندر کی موجوں کے برابر مایوس کُن حالات پیش آئیں تب بھی خدا کی رحمت کا امیدوار رہے اور امکانی کوشش میں پست ہمتی نہ دکھلائے۔ اور جیسے اللہ سے ناامید ہوجانا کفر ہے ایسے ہی اس کے عذاب سے بے خوف ہوجانا بھی کفر ہے۔ ارشاد باری ہے فلا یأمن مکرَ اللہ الا القوم الخاسرون، دنیوی خوشحالی اور عیش کے بعد جو خدا کی ناگہانی پکڑ ہے اسی کو مکر اللہ (خدا کا داؤ) فرمایا ہے۔ عیش و تنعم میں پڑ کر وہی لوگ خدا کی ناگہانی گرفت سے بے فکر ہوتے ہیں جن کی شامتِ اعمال نے انھیں دھکا دے دیا ہو۔ مؤمن کی شان یہ ہے کہ وہ کسی حال میں بھی خدا کو نہ بھولے۔ شعر

ظفر اس کو آدمی نہ جانئے گا — گو ہو کیسا ہی صاحب فہم و ذکا
جسے عیش میں یادِ خدا نہ رہی — جسے طیش میں خوفِ خدا نہ رہا

جب یہ اصول مقرر ہوگیا کہ ناامید ہوجانا بھی کفر ہے اور بے خوف ہوجانا بھی کفر ہے۔ اب اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اہلسنت والجماعت کا اصول یہ ہے کہ اہلِ قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، اور ادھر اصول یہ ہے کہ یاس بھی کفر اور امن بھی کفر ہے لہٰذا معتزلی خواہ مطیع ہو خواہ عاصی ہر دو صورت کافر ہوگا کیونکہ اگر وہ عاصی ہے تو مایوس ہے جیسا کہ اس کا عقیدہ ہے اور اگر مطیع ہے تو بے خوف ہے جیسا کہ اس کا عقیدہ ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے لہٰذا جو بھی صورت ہو اس کا کافر ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ کا اصول یہ ہے کہ اہلِ قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔

تنبیہ:۔ شارح اس اعتراض کا ابھی جواب دے رہے ہیں۔ علامہ خیالیؒ لکھتے ہیں کہ اس قاعدہ کے معنی یہ ہے کہ مسائلِ اجتہادیہ میں کسی کی تکفیر نہ کی جائے ورنہ اگر کوئی ضروریاتِ دین کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی اور پھر اہلِ قبلہ میں سے شمار نہیں کیا جائیگا۔ اور یہ اصول مذکور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا ہے ورنہ دوسرے حضرات نے اس اصول سے موافقت نہ کی بلکہ انھوں نے معتزلہ اور روافض کی بعض مسائل کیوجہ سے تکفیر کی۔ لہٰذا دونوں قولوں کے درمیان وجہ تطبیق کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

قلنا ھٰذا الیس بیأس ولا امن لانہٗ علیٰ تقدیر العصیان لا ییأس ان یوفقہ اللہ تعالےٰ

للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن من ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصی ۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ یہ ناامیدی اور بے خوفی نہیں ہے اس لئے کہ معتزلی عصیان کی تقدیر پر اس سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو توبہ اور عمل صالح کی توفیق دیدے اور طاعت کی تقدیر پر وہ اس سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو رسوا کردے پس وہ معاصی کا مرتکب ہوجائے۔

تشریح شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس سے معتزلی کی ناامیدی اور بے خوف ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ معتزلی بھی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جو اللہ چاہے وہی ہوتا ہے لہٰذا جو نافرمان ہے تو ہوسکتا ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ توبہ کی توفیق دیدے اور وہ عمل صالح کرنے لگے تو ناامیدی کہاں رہی اور جو مطیع ہے اس میں یہ خطرہ برقرار ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنا دستِ حفاظت اٹھالے اور وہ معاصی کے اندر گرفتار ہوکر عذاب کا مستحق بن جائے۔ لہٰذا نہ یأس ہے اور نہ امن ہے لہٰذا کفر نہ ہوا۔ دیگر تفصیل ہم ماقبل میں عرض کرچکے ہیں۔

وبهذا يظهر الجواب لما قيل ان المعتزلی اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرًا لليأس من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا۔

ترجمہ اور اس تقریر سے جواب ظاہر ہوجاتا ہے اس اعتراض کا جو کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کبیرہ کا مرتکب ہو تو اس کا کافر ہونا لازم آئیگا۔ اس کے اللہ کی رحمت سے ناامید ہونیکی وجہ سے اور اس کے یہ اعتقاد رکھنے کیوجہ سے کہ وہ مؤمن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظہور) اسلئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے استحقاق نار کا اعتقاد ناامیدی کو مستلزم ہے اور اس کے عدم ایمان کا اعتقاد (وہ ایمان جس کی تفسیر کی گئی ہے تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ سے، بناء کرتے ہوئے اعمال کے انتفاء پر) کفر کو واجب کرتا ہے اس کو محفوظ کرلو۔

تشریح اس کو شارح نے سائل کے کلام کو پورا کرنیکی غرض سے بیان کیا ہے ورنہ اس کا جواب گذرچکا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری گذشتہ تقریرات سے اس اعتراض کا جواب ہوگیا جو بعض حضرات نے کیا ہے کہ معتزلی جب کبیرہ کا مرتکب ہوگا تو وہ یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید ہوگا اور ناامیدی کفر ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب مؤمن نہیں ہے اور غیر مؤمن کی ناامید ظاہر ہے لہٰذا اب تو اسکو کافر کہنا چاہئے؟ شارح نے فرمایا کہ اگر وہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہو تب بھی ناامیدی لازم نہیں آتی۔ اسلئے کہ معتزلی اعتقاد رکھتا ہے کہ اگر میں نے توبہ کرلی تو استحقاقِ عذاب دور ہوجائیگا، اور اگر اسکو غیر مؤمن شمار

کیا جائے جب کہ وہ کبیرہ کا مرتکب ہو اس کے زعم کے مطابق کیونکہ ان کے یہاں اعمال ایمان کا جزء مقوم ہے جس کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہوگا تو اگر اس کے عدم ایمان کو بھی تسلیم کرلیا جائے اس کا کفر تب بھی ثابت نہیں ہوتا۔ ہمارے اصول کے مطابق تو ظاہر ہے اور معتزلہ کے اصول کے مطابق اس لئے کہ عدم اعمال عدم ایمان کو ثابت کرتے ہیں کفر کو نہیں کیونکہ وہ تو منزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں۔

تنبیہ:۔ شارح کا یہ فرمان کہ اس کا ارتکاب کبیرہ یأس کو مستلزم نہیں بجا ہے، مگر یہ کہنا کہ عدم ایمان کفر کو مستلزم نہیں معتزلہ کے مذہب کے مطابق بے جا ہے کیونکہ ان کے یہاں کافر اور مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مرنے والا دونوں کا انجام مخلد فی النار ہوتا ہے لہٰذا عدم ایمان سے عدم اثبات کفر کچھ مفید نہیں معلوم ہوا۔

والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل۔

ترجمہ اور جمع کرنا (تطبیق) ان کے اس قول کے درمیان کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے، یا رؤیت باری کے استحالہ کا قائل ہے یا جس نے شیخین کو گالی دی یا ان دونوں پر لعنت کی کافر ہو جائیگا اور اس کے ہم مثل مشکل ہے (یعنی ان دونوں قولوں میں تطبیق مشکل ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ یہاں اہلسنت والجماعت کے دو متعارض قول ہیں جنکے درمیان توفیق و تطبیق مشکل ہے، ایک طرف تو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائیگی، اور دوسری طرف کہتے ہیں کہ جو خلق قرآن کا قائل ہے وہ کافر ہے اور جو رویت باری کو محال جانے وہ کافر ہے اور جو شیخین کو گالی دے یا ان پر لعنت کرے وہ کافر ہے یہ کھلا ہوا تعارض ہے اور بھی اس کی بہت سی مثالیں ہیں مثلاً جو حوض و صراط و میزان کا منکر ہو وہ کافر ہے۔

تنبیہ۔ (۱) دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں دونوں کے قائل الگ الگ ہیں (۲) کتاب وسنت سے قرآن کا کلام اللہ ہونا ثابت ہے۔ اور روایت کا ثبوت ہے اور شیخین کی شرافت و مرتبت ثابت ہے تو جو ان کا انکار کریگا وہ اہل قبلہ میں سے شمار نہیں ہوگا لہٰذا کچھ تعارض نہیں (۳) تکفیر، تہدید و تغلیظ پر مبنی ہے اور اہل قبلہ کی عدم تکفیر تحقیق پر فلا تعارض۔ شارح نے شرح مقاصد جلد ۲ ص ۲۶۹ پر اس مسئلہ پر بسط سے بحث کی ہے اور کچھ ایسے لوگوں کا کفر ثابت کیا ہے جو قبلہ کی جانب نماز پڑھتے ہیں۔ شرح مواقف صفحہ ۲۶ پر اس پر بسط سے بحث کی گئی ہے۔ خلاصہ کلام اہل قبلہ کی عدم تکفیر اس وقت تک ہے جب تک وہ ضروریات دین کا انکار نہ کریں ورنہ تکفیر کی جائے گی۔ ملاحظہ ہو فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ص ۶۱۷

وَتصدیق الکاهن بما یخبره عن الغیب کفر لقوله علیه السّلام من اتیٰ کاهنا فصدقه بما یقول فقد کفر بما انزل الله تعالیٰ علیٰ محمدٍ والکاهن هو الذی یخبر عن الکوائن فی مستقبل الزمان ویدعی معرفة الاسرار ومُطالعة علم الغیب وکان فی العرب کهنة یدعون معرفة الامور فمنهم من کان یزعم ان له رئیا من الجن وتابعة یلقی الیه الاخبار ومنهم من کان یزعم انه یستدرك الامور بفهم اُعطیه۔

ترجمہ اور کاہن کی تصدیق اس بارے میں جو وہ غیب کی خبر دیتا ہے کفر ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے، جو آیا کسی کاہن کے پاس پس اسکی تصدیق کی اس سلسلہ میں جو وہ کہتا ہے تو اس نے کفر کیا اس کے ساتھ جو اللہ نے محمد پر نازل فرمایا ہے۔ اور کاہن وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونیوالے واقعات کی خبر دیتا ہے اور اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرتا ہے اور علم غیب کو جاننے کا دعویٰ کرتا ہے اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو دعویٰ کرتے تھے امور کی معرفت کا تو ان میں سے کچھ تو وہ تھے جو کہتے تھے کہ اس کیلئے ایک جن جاسوس ہے اور تابع ہے جو اس کی جانب خبریں پہنچاتا ہے، اور ان میں سے کچھ ایسے تھے جو کہتے تھے کہ وہ امور غیبیہ کو خداداد فہم کے ذریعہ جان لیتا ہے۔

تشریح دراصل علم غیب اللہ کی صفتِ خاصہ ہے اس کے علاوہ اسکو کوئی نہیں جانتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی نبی کو بذریعۂ وحی یا کسی ولی کو بذریعہ الہام کچھ باتوں کا علم عطاء فرمادے وہ اور بات ہے لہٰذا جب حقیقت یہ ہے تو جو کاہن کی تصدیق کریگا جو امورِ غیبیہ کی خبر دیتا ہے تو یہ ان نصوص کا انکار ہے جن میں علم غیب کا اللہ کی صفتِ خاصہ ہونا ثابت ہے اور نصوص کا انکار کفر ہے اسلئے کاہن کی تصدیق مذکور کفر ہے۔

شارح نے جو حدیث بیان کی ہے وہ دراصل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کلام ہے جسکو امام حاکم نے بسند صحیح روایت کیا ہے مگر یہ مضمون حدیث مرفوع کے اندر بھی وارد ہے شاید اسی وجہ سے شارحؒ نے اس قول کو آنحضرتؐ کی جانب منسوب کر دیا، حدیث مرفوع کے الفاظ یہ ہیں" قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ علیه وسلم مَنْ اَتیٰ کاهنًا فَصَدَّقه بما یقول او امرأة حائضًا او اتیٰ امرأة فی دبرها فقد برئ مما انزل الله علیٰ محمد صلی الله علیه وسلم (رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی) اور معجم طبرانی میں مرفوعًا روایت ہے مَنْ اَتیٰ کاهنًا فسأله عن شئ حجبت عنه التوبة اربعین لیلة فان صدقه بما قال کفر۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ کاہن اسکو کہتے ہیں جو امور آئندہ کی خبر دیتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ میں چھپی چیزوں کو جانتا ہوں، دل کی باتوں کو اور دفائن کو جانتا ہوں اور علم غیب سے واقف ہوں، پھر شارح نے فرمایا کہ عرب میں کچھ کاہن تھے جو مغیبات کو جاننے کا دعویٰ کرتے تھے، کچھ تو کہتے تھے کہ ہمارے جن تابع ہے وہ ہم کو حالات سے مطلع کر دیتا ہے اور کچھ کہتے تھے کہ ہم اپنی فہم سے امورِ غیب کو پہچان لیتے ہیں یہ بھی کفر ہے۔

تنبیہ (۱) :- رَئِیٌّ بروزن فعیل مفعول کے معنیٰ میں ہے، ایسا جن جسکو لوگ دیکھیں اور وہ کسی کا رفیق ہو۔ تابعۃ کا رئیا پر عطف ہے: وہ جن جو کسی کا تابع ہو جائے جہاں وہ جائے وہ جن بھی اسی کے ساتھ جائے اور ة وصفیت سے اسمیت کیطرف نقل کرنیکے لئے ہے۔ صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ اگر تابع جنی ہو تو اس کو تابع اور جنیہ کو تابعہ کہتے ہیں۔

تنبیہ (۲) :- چونکہ جن اقطار ارض میں پھرتے رہتے ہیں گذشتہ امور کی خبریں دیدیں یہ تو ہو سکتا ہے اور رہی آئندہ امور کی خبر تو اللہ تعالیٰ فرشتوں پر آئندہ امور کا القار فرماتے ہیں تو ممکن ہے کہ ان کو جلانیوالے شہاب سے پہلے کچھ کلام سن لیں اور اس کے ساتھ باقی چیزوں کا خلط کردیں اور ان کی خبر کاہنوں کو دیدیں تو جن کو جو بات آسمان سے ملی وہ کاہن کی سچی ہوگی اور بقیہ جھوٹی۔ یہیں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر کوئی یوں کہے کہ جن غیب جانتے ہیں تو یہ کفر ہے اس لئے کہ غیب کو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔

وَالمنجّم اذا ادعی العلم بالحوادث الاٰتیۃ فھو مثل الکاھن۔

ترجمہ

اور نجومی جب کہ آنے والے حوادث کو جاننے کا دعویٰ کرے تو کاہن کے مثل ہے۔

تشریح

منجم اور نجومی اس کو کہتے ہیں کہ جو ستاروں کو دیکھ کر احوال کا اندازہ لگاتے ہیں اگر وہ ان باتوں کو علامت کے طریقہ پر شمار کرتے ہیں اور ان سے ظن کے قائل ہوتے ہیں تو یہ کفر نہیں اور اگر حوادث آتیہ کے علم کے مدعی ہیں تو نجومی اور کاہن دونوں کا حکم کفر میں مساوی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کاہن اور نجومی مشرک تھے وہ حوادث کو غیر اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے تو جو انکی تصدیق کریگا تو وہ کافر ہوگا اور جو نجومی وغیرہ مؤثر حقیقی اللہ کو جانتا ہے اور کواکب وسیارات میں خواص ظنیہ مانتا ہے تو وہ گنہگار ہوگا اور وہ نجومی اول کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ اس کا حال ایسا ہے جیسے طبیب وحکیم نبض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم ظنی حاصل کرتا ہے تو ایسے نجومی کی تکفیر نہ کی جائے گی۔

تنبیہ :- علامہ شامیؒ نے ردالمحتار صفحہ ۳/۱ پر علم نجوم کی اقسام اور احکام پر تفصیلی گفتگو کی ہے ایک قسم کو غیر مذموم اور ایک کو کفر کہا ہے پھر فرمایا کہ علم نجوم اتنا سیکھنا جس کے ذریعہ مواقیت صلوٰۃ اور قبلہ کو پہچانا جا سکے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حضرت عمرؓ کا فرمان نقل کیا ہے تعلّموا من النجوم ما تھتدوا بہ فی البر والبحر ثم امسکوا الخ

وَبِالجُملۃ العلم بالغیب امر تفرد بہ اللہ تعالیٰ لا سبیل الیہ للعباد الا باعلام منہ او الھام بطریق المعجزۃ او الکرامۃ او ارشاد الی الاستدلال بالامارات فیما یمکن فیہ ذٰلک۔

ترجمہ اور حاصل کلام علم غیب ایسی چیز ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ منفرد ہے اس کی جانب بندوں کی کوئی رسائی نہیں ہے مگر اللہ کی جانب سے (بذریعہ وحی) بتائے جانیکے ساتھ یا معجزہ یا کرامت کے طریقہ پر اللہ کی جانب سے الہام کئے جانیکے ساتھ یا علامات کے ذریعہ استدلال کی جانب رہنمائی کے ساتھ جن امور میں یہ استدلال ممکن ہو۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر میں جہاں کاہن اور نجومی کے مصدق کو کافر کہا گیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ علم غیب اللہ کی صفتِ خاصہ ہے اسکو کوئی نہیں جانتا، ہاں اگر اللہ تعالیٰ ہی کسی نبی یا ولی کو بذریعہ وحی یا بذریعہ الہام کچھ مغیبات کی خبر دیدے تو وہ اور بات ہے، اور جہاں علامات کو دیکھ کر استدلال ممکن ہو وہاں اللہ تعالیٰ بندوں کی رہنمائی فرمادے وہ اور بات ہے جیسے احوالِ قیامت اور علامات قیامت وغیرہ سب مغیبات ہیں مگر اللہ نے بذریعہ وحی ان کا علم جتنا بتلانا تھا بتلا دیا، یا ایسی سمجھ عطا فرمادی کہ اس کے ذریعہ علامات کو دیکھ کر علم حاصل ہو گیا جیسے طبیب کو نبض دیکھ کر مریض کے احوال کا علم اور ستاروں کی اوضاع کو دیکھ کر حالات کا علم ظنی، مگر بعض امور ایسے ہیں کہ جہاں امارات کو دیکھ کر استدلال کی گنجائش نہیں بلکہ وہاں اعلام من اللہ کی ضرورت ہے جیسے احوال قیامت اور علاماتِ قیامت کہ انکو عقلی تک بندیوں سے نہیں جانا جا سکتا انکی معرفت کیلئے وحی کی ضرورت ہے۔

وَلِهٰذا ذُكِرَ فِي الفَتَاوىٰ اَنَّ قَولَ القَائِلِ عِندَ رُؤيَةِ هَالَةِ القَمَرِ يَكُونُ مَطَرٌ مُدَّعِيًا عِلمَ الغَيبِ لَا بِعَلَامَةٍ كُفرٌ۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قائل کا قول چاند کی کنڈل دیکھنے کے وقت کہ بارش ہوگی حالانکہ وہ غیب جاننے کا مدعی ہو علامات کیوجہ سے نہ کہے تو کفر ہے۔

تشریح جب کہ ماقبل میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ علامات کے ذریعہ استدلال کرنے کو علم غیب نہیں کہا جاتا تو اس اصول کی بنیاد پر فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر کوئی چاند کا ہالہ یعنی وہ کنڈل دیکھ کر جو اس کے اردگرد ایک رنگین دائرہ ہوتا ہے سحاب رقیق کی صورت میں اس کو دیکھ کر کہے کہ بارش ہوگی تو اب اس کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ علم غیب کا مدعی ہو تو یہ قول کفر ہے (۲) وہ علم غیب کا مدعی نہ ہو بلکہ اسکو بارش کی علامت سمجھ کر کہتا ہے کہ بارش ہوگی تو یہ کفر نہیں ہے۔

تنبیہ :- نصوص قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ علم غیب اللہ کی صفت خاصہ ہے، کوئی اور علم غیب نہیں جانتا، لہٰذا جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے علم غیب کے مدعی ہیں۔ آنحضرت کی محبت نہیں بلکہ بداہت دینی کا انکار ہے جس کا مہلک ہونا ظاہر باہر ہے، اللہ تعالیٰ شیطان کے وساوس سے محفوظ رکھے (آمین)

والمعدوم لیس بشیٔ ان ارید بالشیٔ الثابت المتحقق علیٰ ما ذھب الیہ المحققون من ان الشیئیۃ تساوق الوجود والثبوت والعدم یرادف النفی فھٰذا حکم ضروری لم ینازع فیہ الا المعتزلۃ القائلون بان المعدوم الممکن ثابت فی الخارج وان ارید ان المعدوم لا یسمی شیئًا فھو بحث لغوی مبنی علیٰ تفسیر الشیٔ بانہ الموجود او المعدوم او ما یصلح ان یعلم ویخبر عنہ فالمرجع الی النقل وتتبع موارد الاستعمال۔

ترجمہ اور معدوم شئ نہیں ہے اگر ارادہ کیا جائے شئ سے اس چیز کا جو ثابت و محقق ہو جیسا کہ اسکی جانب محققین گئے ہیں کہ شیئیت وجود اور ثبوت کے مرادف ہے اور عدم نفی کے مرادف ہے تو پھر یہ (معدوم کا شئ نہ ہونا) ایک بدیہی حکم ہے جس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ مگر معتزلہ نے جو قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر ارادہ کیا جائے کہ معدوم کا نام شئ رکھا جاتا تو یہ بحث لغوی ہے جو شئ کی تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شئ) موجود ہے یا معلوم یا جس کا معلوم و مخبر عنہ بننا ہو تو مرجع نقل اور موارد استعمال کے تتبع کیجانب ہے۔

تشریح جہاں معتزلہ اور اشاعرہ کا بہت سے مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے ایک اختلاف معدوم کیمتعلق بھی ہے پھر اس اختلاف کی دو شاخیں ہیں (۱) معدوم خارج میں موجود ہے یا نہیں (۲) معدوم کا نام شئ ہے یا نہیں، پہلے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ معدوم خارج میں موجود نہیں ہے اور فلاسفہ بھی اشاعرہ سے اتفاق رائے رکھتے ہیں)۔ معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ معدوم ممکن خارج میں موجود ہے، منفی نہیں ہے۔ دوسرے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ عرف ولغت میں معدوم کا نام شئ نہیں رکھا جاتا۔

اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عرف ولغت میں معدوم کا نام شئ رکھا جاتا ہے مصنفؒ کے کلام میں دونوں شاخوں کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارحؒ نے کہا کہ اگر یہ مراد ہے تو یوں ہے اور وہ ہے تو یوں ہے۔ شارحؒ کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن نشین کریجئے کہ وہ معدوم جو ممتنع الوجود ہے اس کے تو نفی محض ہونے پر اتفاق ہے اور اس کا نام نہ شئ ہے اور نہ ذات اور رہا وہ معدوم جو فی الحال معدوم ہے مگر اس کا وجود و عدم وجود ممکن ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے کہا کہ وہ معدوم وجود سے پہلے نفی محض ہے شئ نہیں ہے اور نہ ذات ہے، معتزلہ میں سے ابو الحسن بصری کا بھی یہی قول ہے اور جمہور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ وجود وعدم کی دونوں حالتوں میں ماہیت نفس الامری ہے اور حقیقت موجودہ فی الخارج ہے۔

سوال:۔ پھر تو معتزلہ کے قول کے مطابق جملہ اشیاء قدیم ہو جائیں گی کیونکہ جو چیزیں اب پیدا ہوتی ہیں وہ ازل سے معدوم ممکن ہے جو ان کے نزدیک خارج میں موجود ہے لہٰذا اس کا ازلی ہونا ثابت ہو گیا اور ممکنات کا ازلی اور قدیم ہونا باطل ہے کما لا یخفی؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت فی الخارج کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر آثار کا ترتب ہو اور

اور دوسری قسم وہ جس پر آثار کا ترتب نہ ہو اور جو چیز خارج میں ازل سے موجود ہو ترتب آثار کے درجہ میں تو وہ ازلی اور قدیم ہوگی اور جو چیز ازل سے خارج میں موجود ہے مگر ترتب آثار کے درجہ میں نہیں ہے تو اسکو قدیم اور ازلی نہیں جائے گا۔ لہٰذا اشیاء کا قِدم لازم نہیں آیا۔ مگر معتزلہ کے اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شیٔ کا خارج میں ثبوت بغیر ترتب آثار کے غیر معقول ہے بلکہ تقررات کے درجہ میں وجود ہو سکتا ہے جو ایک ذہنی چیز ہے جسکو موجود فی الخارج سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

سوال:۔ قرآن کی بعض آیات سے معتزلہ کی بات کا حق ہونا ثابت ہوتا ہے جیسے انّما امرہٗ اذا اراد شیئًا ان یقول لہٗ کن فیکون، اس سے معلوم ہوا کہ ابھی وہ چیز معرض ظہور میں نہیں آئی موجود نہیں ہوئی اور اس کو شیٔ سے تعبیر کیا جا رہا ہے اور جیسے فرمانِ باری ہے لا تقولنّ لشیءٍ انی فاعل ذٰلك غدًا الا ان یشاء اللّٰہ۔ یہاں بھی غیر موجود کو شیٔ سے تعبیر کیا گیا ہے؟

جواب:۔ یہ استدلال کلمۂ حق وارید بہا الباطل کی قبیل سے ہے بلکہ دونوں آیتوں میں مجازًا باعتبار مایؤل الیہ اس معدوم پر جو شیٔ ہونے والی ہے، شیٔ کا اطلاق کیا گیا ہے، مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ مایؤل الیہ ہے اور فرمانِ نبوی من قتل قتیلًا فلہٗ سلبہٗ بھی اسی قبیل سے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول المعدوم لیس بشیٔ سے کیا مراد ہے؟

اگر مراد یہ ہے کہ معدوم کو شیٔ نہیں کہتے بلکہ شیٔ اس کو کہتے ہیں جو ثابت و متحقق ہو کیونکہ شیٔ وجود اور ثبوت الفاظ مترادفہ ہیں جیسا کہ اوائل کتاب میں شارح نے تصریح کی ہے تو اگر مصنف کی مراد اپنے کلام مذکور سے یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو مصنفؒ کا یہ فرمان بدیہی ہے جس پر دلائل پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے اور نہ اس میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معتزلہ کے کہ وہ معدوم ممکن کو ثابت فی الخارج مانتے ہیں، اشاعرہ کی جانب سے اس حکم بدیہی پر کچھ تنبیہات پیش کی گئی ہیں (۱) وجود اشاعرہ کے نزدیک عین ذات ہے تو وجود کا رفع ذات کا رفع ہے تو پھر وجود کیسا (۲) وہ ذوات جو ہر اعتبار سے معدوم ہیں وہ معتزلہ کے نزدیک غیر متناہی ہیں تو تو اگر ان کو خارج میں موجود مان لیا جائے تو تسلسل لازم آئیگا جو باطل ہے اور برہان تطبیق کے ذریعہ اس تسلسل کو باطل کیا جائیگا لہٰذا معلوم ہوا کہ معتزلہ کا قولِ مذکور باطل ہے (۳) اگر معدوم کو شیٔ کہتے ہوئے اس کا وجود مان لیا جائے تو معتزلہ وجود کو حال سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ لا موجود اور لا معدوم ہے یعنی حال ہے اور ان کے نزدیک حال غیر مقدور ہوتا ہے تو پھر یہ خرابی لازم آئے گی کہ صانع عالم شیٔ پر قادر نہ ہو اور اس کا موجد نہ ہو۔ حالانکہ یہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔ ان وجوہات سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کا قول باطل ہے۔ باقی ان کے مستدلات مع جوابات ماقبل میں گذر چکے ہیں پھر شارح نے فرمایا کہ اگر مصنفؒ کی مراد اپنے کلام سے یہ ہو کہ معدوم اپنے کلام سے یہ ہو کہ معدوم کا نام عرف و لغت میں شیٔ نہیں رکھا جاتا تو پھر یہ اختلاف شیٔ کی تفسیر پر مبنی ہے جس کا فیصلہ نقل سے ہوگا اور فصحاء اور بلغاء کے کلام کے تتبع سے ہوگا کہ انھوں نے

شئ کی کیا تفسیر کی ہے۔ اگر انھوں نے شئ کی تفسیر موجود سے کی ہو تو پھر معدوم کا نام شئ رکھنا غلط ہوگا اور اگر انھوں نے شئ کی تفسیر معلوم سے کی ہو تو پھر معتزلہ کی بات درست ہو سکتی ہے۔ موجود کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ معدوم نہ ہو بلکہ وجود خارجی میں ہو جسکو ترتب آثار کا درجہ کہتے ہیں، اور اگر معلوم سے تفسیر کی جائے تو مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ ہو یا معدوم ہو مگر اس کو جانا جا سکے اور اس کے بارمیں کچھ خبر دی جا سکے یعنی وہ مخبر عنہ اور محکی عنہ بن سکے لیکن اگر معتزلہ شئ کی تفسیر معلوم سے کرینگے تو ان پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ محال و ممتنع کو بھی شئ کہیں اس لئے کہ اس کو بھی جانا جا سکتا ہے اور اس کے بارمیں بھی خبر دی جا سکتی ہے جیسے" المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم" اور جیسے " الممتنع يقابل الممكن" وغیرہ ۔ اور" أولم یری الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا" سے اشاعرہ کی تائید ہوتی ہے اور اہل عرف اور اہل لغت کے سامنے اگر الموجود شئ کہا جائے تو اسکو قبول کرینگے نکیر نہیں کریں گے اور اگر" الموجود ليس بشئ" کہا جائے تو اس پر نکیر کریں گے۔ اور معتزلہ نے جن آیات سے استدلال کیا ہے وہ علاقہ مایؤول الیہ پر محمول ہیں۔ فتدبر۔

وَفِي دعاءِ الاحياءِ للاموات وَصدقتهم اى صدقة الاحياءِ عنهم اى عن الاموات نفع لهم اى لِلاموات خلافا للمعتزلة متمسكا بان القضاءَ لايتبدل وكل نفس مرهونة بماكسبت والمرء مجزيّ بعمله لا بعمل غيره۔

ترجمہ اور زندہ لوگوں کے دعا رکرنے میں مردوں کیلئے اور زندوں کے صدقہ کرنے میں مردوں کی جانب سے مُردوں کیلئے نافع ہے۔ معتزلہ نے اختلاف کیا ہے استدلال کرتے ہوئے اس دلیل سے کہ فیصلہ خداوندی بدلتا نہیں ہے اور ہر نفس اپنے کئے میں گرفتار ہوگا اور آدمی کو اپنے عمل کا بدلہ دیا جائیگا نہ کہ غیر کے عمل کا۔

تشریح مردوں کو مختلف اعمالِ خیر کے ذریعہ جو ایصال ثواب کیا جاتا ہے مردوں کو اس کا فائدہ ہوتا ہے یا نہیں معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور ہم اس کے قائل ہیں کہ فائدہ پہنچتا ہے۔ معتزلہ نے اپنے اس دعوے پر تین دلیلیں بیان کی ہیں (۱) پہلی دلیل اللہ کے فیصلے اٹل ہیں جن میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ تو پھر اس دعار سے کیا فائدہ ؟ **جواب** ۔ یہ استدلال کلمۃ حق اُرید بہا الباطل کے قبیل سے ہے، یہ دعار اور مختلف طریقوں سے ایصالِ ثواب بھی قضار میں داخل ہے اور اس پر ثواب کا ترتب بھی قضار میں داخل ہے اور اگر قضار مبطل اسباب ہے تو پھر معتزلہ کو چاہئے کہ سب اسباب ترک کردیں نہ زراعت کے اسباب اپنائیں اور نہ کسی اور چیز کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں اور سامنے سے کوئی درندہ یا سانپ آجائے تو اس سے تحرز نہ کریں کیونکہ قضار میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ تعجب ہے کہ ایسے مواقع پر کوئی معتزلی قضار کے اٹل ہونیکے سہارے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر نہیں بیٹھتا۔ دوسری دلیل" کل نفس مرهونة بماكسبت" یہ دراصل ایک آیت کا اقتباس ہے ارشاد باری ہے

کل نفسٍ بما کسبت رهینۃ الا اصحٰب الیمین کلام کا سیاق سباق بتارہا ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے یعنی وہاں کفار اپنے کاموں میں پھنسے ہوں گے، اور اہلِ ایمان اہلِ جنت خوش وخرم ایک دوسرے کی مزاج پرسی کرتے ہوں گے۔ تیسری دلیل:۔ المرءُ مجزی بعملہ لا بعمل غیرہٖ یہ بھی ایک آیت کا اقتباس ہے ارشاد باری ہے لیس للانسانِ الا ما سعٰی۔ یعنی آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا۔ یعنی آدمی جو کوشش کر کے کماتا ہے وہ اسی کا ہے کسی دوسرے کی نیکیاں لے اڑے یہ نہیں ہوسکتا، باقی اگر کوئی خود اپنی خوشی سے اپنے بعض حقوق دوسرے کو ادا کردے اور اللہ اس کو منظور کرلے وہ الگ بات ہے اور احادیث کثیرہ سے یہ بات ثابت ہے کہ ایسی صورت میں میت کو نفع پہنچتا ہے۔ معتزلہ کے دلائل مع جوابات ختم ہوئے۔

ولنا ما ورد فی الاحادیث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصًا فی صلوٰۃ الجنازۃ وقد توارثہ السلف فلو لم یکن للاموات نفع فیہ لما کان لہٗ معنی وقال علیہ السلام ما من میتٍ تصلی علیہ امۃ من المسلمین یبلغون مائۃ کلھم یشفعون الا شفعوا فیہ۔

ترجمہ اور ہماری دلیل مردوں کیلئے وہ دعا کرنا ہے جو احادیث صحیحہ میں وارد ہے خصوصًا نماز جنازہ میں جسکو سلف نے توارث کے طریقہ پر لیا ہے تو اگر اس میں مردوں کا کچھ نفع نہ ہوتا تو اس کے (نماز جنازہ) کوئی معنیٰ نہ ہوتے اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں ہے کوئی میت جس پر مسلمانوں کی ایک جماعت نماز پڑھے جو سو کی مقدار کو پہونچے ہوئے ہوں جو سفارش کرتے ہوں مگر انکی سفارش قبول کی جاتی ہے۔

تشریح یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ ایصالِ ثواب سے مردوں کو نفع پہنچتا ہے۔ تو فرمایا کہ احادیثِ صحاح بکثرت اس سلسلہ میں وارد ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مردوں کیلئے دعا مانگنا اور دعاء مانگنے کی ترغیب موجود ہے حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقیع میں تشریف لے گئے اور وہاں کے مُردوں کیلئے استغفار کیا اور فرمایا کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے مجھے اس کا حکم کیا ہے خصوصًا نمازِ جنازہ کو دیکھئے جس میں مردہ کیلئے دعا کی جاتی ہے اور نمازِ جنازہ کا ثبوت ایسی احادیث سے ہے جو بطریق تواتر معنوی حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں اور اس پر ہر زمانہ میں تمام علماء اور اہلِ اسلام کا اجماع رہا ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک یہی توارث چلا آرہا ہے کہ میت کیلئے نمازِ جنازہ پڑھی جاتی ہے اسی کو شارح نے اس طرح تعبیر کیا ہے "وقد توارثہ السلف" یعنی اس طریقہ کو صحابہؓ نے آنحضرتؐ سے لیا اور صحابہؓ سے تابعین نے اور تابعین سے تبع تابعین نے اور اس طرح ہم تک پہونچا۔ تو اگر مردوں کیلئے دعائیں کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر نمازِ جنازہ مشروع ہونیکے کیا معنیٰ؟ نیز حدیث میں ہے کہ جس میت پر سو مسلمان نماز جنازہ پڑھیں سب اس کیلئے سفارش کریں تو انکی سفارش قبول کرلی جاتی ہے یہ حدیث مسلم شریف میں ہے اور اس باب میں احادیثِ کثیرہ ہیں۔

وعن سعد بن عبادة انه قال یارسول الله صلی الله علیه وسلم ان ام سعد ماتت فای الصدقة افضل؟ قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد۔

ترجمہ اور سعد بن عبادہؓ سے منقول ہے انھوں نے کہا یا رسول اللہ ام سعد کا انتقال ہوگیا تو کون سا صدقہ افضل ہے؟ آپ نے فرمایا پانی۔ تو انھوں نے کنواں کھود دیا اور کہا کہ یہ ام سعد کا ہے۔

تشریح حضرت سعد بن عبادہؓ کی والدہ کا انتقال ہوگیا تو انھوں نے آنحضرتؐ سے دریافت کیا کہ کون سا صدقہ افضل ہے یعنی جس سے والدہ کو ثواب پہونچتا رہے تو چونکہ اس زمانہ میں مدینہ میں پانی کی قلت تھی اس لئے آپؐ نے فرمایا کہ پانی، تو انھوں نے والدہ کے نام سے ایک کنواں کھدوا دیا جس سے انکو ثواب پہونچتا رہے یہ حدیث ابوداؤد، نسائی میں ہے۔ بہرحال حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر ایصال ثواب سے میت کو فائدہ نہوتا تو آپؐ یہ حکم کیوں فرماتے

وقال علیه السلام الدعاء یرد البلاء والصدقة تطفی غضب الرب وقال علیه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا علی قریة فان الله یرفع العذاب عن مقبرة تلك القریة اربعین یوما والاحادیث والآثار فی هذا الباب اکثر من ان تحصی۔

ترجمہ اور فرمایا نبی علیہ السلام نے دعاء مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ اللہ کے غضب کو بجھا دیتا ہے اور فرمایا نبی علیہ السلام نے کہ عالم اور متعلم (طالب علم) جب کسی بستی کے اوپر گذرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک عذاب کو اٹھا لیتا ہے اور احادیث و آثار اس باب میں بیشمار ہیں۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دعاء مصیبت کو ٹال دیتی ہے اور صدقہ اللہ کے غضب کو ٹھنڈا کر دیتا ہے لہٰذا جب اس حدیث میں عموم ہے تو دعاء کا نافع ہونا زندہ اور مردہ دونوں کے حق میں ہوگا اور دعا کرنیوالے اور صدقہ کرنیوالے نیز جس کیلئے دعا کی گئی ہے اور جس کیلئے صدقہ کیا گیا ہے یہ حکم سب کیلئے عام ہے (بخاری و مسلم)

دوسری حدیث میں ہے کہ جب عالم اور طالبعلم کسی بستی میں پہونچ جائیں تو وہاں کے قبرستان سے اللہ تعالیٰ چالیس روز تک عذاب کو اٹھا لیتا ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ اس باب میں بکثرت روایات ہیں جنکا احاطہ نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ (۱) - آخری حدیث جو شارح نے نقل کی ہے موضوع ہے۔ موضوعات کبیر ص۲۴ میں ہے فقال الحافظ جلال الدین لا اصل له

تنبیہ (۲) :- حضرت سعد بن عبادہؓ انصاری وہی ہیں جنکو انصار نے حضورؐ کے بعد خلیفہ بنانا چاہا تھا۔ اشراف انصار میں سے ہیں ان کے بارے میں کچھ حضرات نے خرافات لکھی ہیں یعنی حضرت عمرؓ کا ان پر زیادتی کرنا اور جن کا ان کو قتل کر دینا اور ان کا بیعتِ صدیقی سے انکار کر دینا وغیرہ مگر یہ انتساب خلاف حقیقت معلوم ہوتا ہے کیوں کہ انکا

مقام اس سے بلند ہے کہ انکو جن قتل کریں یا عمرؓ ان پر ایسی زیادتی کریں جو نقل کی جاتی ہے یا ان کا حضرت ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت ہونے سے انکار شاید اس میں کچھ روافض کا ہاتھ ہے۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

وَاللّٰہُ تعالیٰ یجیب الدعوات ویقضی الحاجات لقولہ تعالیٰ ادْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ ولقولہ علیہ السلام یستجاب الدعاء للعبد مالم یدْعُ باثم او قطیعۃ رحم مالم یستعجل ولقولہ علیہ السلام ان ربکم حییٌّ کریمٌ یستحیی من عبدہٖ اذا رفع یدیہ الیہ ان یردھما صفرًا۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ دعاؤں کو قبول کرتا ہے اور حاجات کو پوری کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کیوجہ سے "مجھ سے دعاء مانگو میں تمہاری دعاء قبول کروں گا" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کیوجہ سے "بندہ کی دعاء قبول کی جاتی ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ یا قطع رحمی کی دعاء نہ کرے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے" اور نبیؐ کے فرمان کیوجہ سے "تمہارا پروردگار حیاء والا ہے کریم ہے اپنے بندہ سے شرماتا ہے جبکہ وہ اللہ کیطرف اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہ کہ اللہ تعالیٰ ان کو خالی واپس کر دے۔

تشریح اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا ہے اور انکی حاجات وضروریات پوری کرتا ہے اس پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں، ایک آیت اور دو حدیثیں۔ پہلی دلیل "ادعونی استجب لکم" پوری آیت اس طرح ہے "وقال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جہنم داخرین" اور تمہارا پروردگار کہتا ہے کہ مجھ کو پکارو میں تمہاری پکار کو پہونچوں گا بیشک جو لوگ میری بندگی سے تکبر کرتے ہیں وہ عنقریب ذلیل ہوکر جہنم رسید ہوں گے یعنی میری بندگی کرو اس کی جزاء ملے گی اور مجھ سے ہی مانگو تمہارا مانگنا خالی نہ جائے گا یعنی بندگی کی شرط ہے اپنے رب سے مانگنا۔ نہ مانگنا غرور ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی پکار کو پہونچتا ہے یہ بات تو حق ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر بندے کی ہر دعا قبول کیا کرے یعنی جو مانگے وہی دیدے، نہیں۔ بلکہ اس کی حاجت کے بہت سے رنگ ہیں جو احادیث میں بیان کر دیئے گئے کوئی چیز دینا اس کی مشیت پر موقوف اور حکمت کے تابع ہے کما قال فی موضع آخر "فیکشف ماتدعون الیہ ان شاء" بہرحال بندہ کا کام ہے مانگنا اور یہ مانگنا خود ایک عبادت ہے کما ورد فی الحدیث۔ دوسری دلیل "یستجاب للعبد مالم یدع باثم او قطیعۃ رحم مالم یستعجل" رواہ مسلم کذا فی المشکوٰۃ ص ۱۹۴ یعنی اللہ تعالیٰ بندہ کی دعا قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے جبتک وہ جلدی نہ کرے یعنی اگر شروط اجابت وقبولیت ہوں اور دعا اچھی ہو گناہ کی نہ ہو مثلاً کہے اے اللہ مجھ سے فلاں کا قتل کرا دے حالانکہ فلاں مسلمان ہے یا کہے اے اللہ مجھے شراب پلا دے یا مثلاً اے اللہ فلاں کی مغفرت کر دے حالانکہ وہ فلاں بالیقین حالت کفر میں مرا ہو یا اس کے علاوہ دیگر محالات کی دعا مانگے جیسے اے اللہ میں تجھے بیداری میں دیکھنا چاہتا ہوں (دنیا میں) یا قطع رحمی کی دعا مانگے

مثلاً اللہم باعد بینی وبین ابی۔" مگر استعجال نہ کرے یعنی دعار مانگی اور اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو یوں نہ کہتا پھرے کہ میں نے دعار مانگی تھی اور قبول نہیں ہوئی اور قبولیتِ دعار کے مختلف رنگ ہیں کبھی بعینہ وہی چیز مل جاتی ہے، اور کبھی ملتی ہے وہی مگر حکمت کا تقاضا تاخیر کا ہوتا ہے لہٰذا تاخیر سے پریشان نہ ہو جیسے حضرت موسیٰ و ہارون نے ہلاکتِ فرعون کی دعا مانگی انکو کہدیا گیا" قد اجیبت دعوتکما" حالانکہ اس کے چالیس سال کے بعد فرعون ہلاک ہوا، کبھی اسکے مطلوب سے اچھی چیز اس کو مل جاتی ہے اور کبھی اس کی برکت سے اس کے اوپر سے شر کو دور کر دیا جاتا ہے اور کبھی اسکا ثواب یوم آخرت میں مل جاتا ہے کیونکہ مقتضارِ حکمت یہی تھا۔ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو مرقاۃ صہ ۳۵/۵ ۔ تیسری دلیل: ان ربکم حی کریم یستحی من عبدہ اذا رفع یدیہ الیہ ان یردہما صفرا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والبیہقی فی الدعوات الکبیر کذا فی المشکوٰۃ یعنی اللہ سے جب کوئی بندہ دعار کرتا ہے اور اس کے دربار میں ہاتھ پھیلاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو خالی ہاتھ کرتے ہوئے شرم آتی ہے۔ اور یہ اصول مسلم ہے کہ جو اسمار اللہ کے ایسے ہیں جو اپنے لغوی معنیٰ کے لحاظ سے اس کے شایان شان نہیں تو وہاں ان کا مآل مراد ہوتا ہے تو حیار کا مآل ترک شئ ہے یعنی اللہ تعالیٰ اس سلسلے میں حیار کرنیوالے جیسا معاملہ کرتے ہیں ویسا ہی کرتے ہیں۔ حییٌ فعیلٌ کے وزن پر ہے ورنہ حیٌّ کے معنیٰ ذو حیات کے ہیں اور یہ حییٌ ہے یعنی حیار والا

وَاعلم ان العُمدۃ فی ذٰلک صدق النیۃ وخلوص الطویۃ وحضور القلب لقولہ علیہ السلام ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ وَاعلموا ان اللہ لایستجیب الدعاء من قلبٍ غافلٍ لاہٍ۔

ترجمہ اور جان لو کہ عمدہ اجابت کے سلسلہ میں نیت کا صدق اور دل کا خلوص اور قلب کا حضور ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کیوجہ سے" اللہ سے اس حال میں دعار مانگو کہ قبولیت کا یقین ہو۔ اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ ایسے دل سے دعار قبول نہیں کرتا جو غافل یعنی لہو کرنے والا ہو۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قبولیتِ دعار کے سلسلے میں شئ معتمد علیہ صدق نیت ہے یعنی عزم محکم کے ساتھ طلب اور درخواست ہو اور طویہ کا خلوص ہو، طویہ کے معنیٰ دل کے ہیں یعنی اللہ کے ساتھ حسن ظن ہو اور قبولیتِ دعار کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ خلوصِ طویہ سے مراد یہ ہو کہ اپنے باطن کو ان امور سے پاک وصاف کرے جو اللہ کے نزدیک غیر پسندیدہ ہیں اور حضور قلب کے ساتھ دعا کرے یعنی دل اس وقت غیر اللہ سے خالی ہو۔ دراصل یہاں ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے کہ بسا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ دعا کی جاتی ہے اور وہ قبول نہیں ہوتی حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" میں دعار قبول کرتا ہوں" اور ایسے ہی اللہ کے رسول کا فرمان" کہ دعا قبول کی جاتی ہے حالانکہ بسا اوقات قبول نہیں ہوتی تو جواب دیا گیا۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ قبولیتِ دعار کیلئے کچھ شرائط وآداب ہیں جنکو جزری نے حصن حصین کے شروع میں ذکر کیا ہے اور ایک مستقل تصنیف اس موضوع پر ہے" ہماری دعار کیوں قبول نہیں ہوتی" اس لئے حرام

غذا، اور حرام لباس سے پرہیز کرے اور جزم ویقین اور اللہ کے ساتھ حسنِ ظن رکھتے ہوئے دعاء کرے تو وہ قبول ہوگی مگر قبولیت کے رنگ حسب مصالح مختلف ہوں گے جیساکہ ماقبل میں گذر چکا ہے۔ پھر اسکے بعد شارح نے ایک حدیث نقل کی۔ اُدعُوا اللہ وَانتم موقنونَ بالاجابۃِ واعلمُوا انّ اللہ لایستجیبُ دُعآءً مِن قلب غافل لاہ رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث غریب۔ کذا فی المشکوٰۃ ص۱۹۵۔ یعنی دعاء اس حال میں مانگو کہ تم کو اللہ سے قبولیت کی پختہ امید ہو یعنی رجاء اور امید میں صدق ہونا چاہئے۔ اور اللہ کریم ہے وہ اپنے سے امیدوار کو محروم نہیں کریگا۔ اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ بوقت دعاء آداب دعا اور شرائط دعا کا استجماع ہونا چاہئے تاکہ تم کو اجابت کا یقین ہو سکے ورنہ یاد رکھو کہ غافل قلب سے جسکو حضور مع اللہ حاصل نہ ہو اللہ دعاء قبول نہیں کرتا تنبیہ :۔ غافل قلب کی صفت بھی ہو سکتا ہے اور مضاف الیہ بھی اور لاہٍ غافل کی تفسیر ہے اور غافل ولاہٍ دونوں سے مراد یہ ہے کہ حضور مع اللہ حاصل نہ ہو، یہ حدیث ایسے ہی ہے۔ بعض محققین کا گمان ہے کہ واعلموا الخ شارح کا کلام ہے یہ سہو ہے بلکہ لاہٍ تک پوری حدیث ترمذی میں موجود ہے۔

وَاختلف المشائخ فی انہ ھل یجوز ان یقال یستجاب دعاء الکافر فمنعہ الجمہور لقولہ تعالیٰ وما دعاء الکافرین الا فی ضلالٍ ولانہ لایدعو اللہ تعالیٰ لانہ لایعرفہ وان اقر بہ فلما وصفہ بما لایلیق بہ فقد نقض اقرارہ وما روی فی الحدیث ان دعوۃ المظلوم وان کان کافرا یستجاب محمول علی کفران النعمۃ وجوزہ بعضھم لقولہ تعالیٰ حکایۃ عن ابلیس رب انظرنی فقال اللہ تعالیٰ انک من المنظرین ھٰذہ اجابۃ والیہ ذھب ابو القاسم الحکیم وابو نصر الدبوسی قال الصدر الشہید وبہ یُفتیٰ۔

ترجمہ اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس سلسلہ میں کہ کیا یہ جائز ہے کہ کہا جائے کہ کافر کی دعاء قبول کی جاتی ہے تو جمہور نے اس کا انکار کیا ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان "وما دعاء الکافرین الا فی ضلال" کیوجہ سے اور اسلئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعاء نہیں کرتا اسلئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا ہی نہیں اگرچہ وہ اللہ کا اقرار کرے تو اس نے جب اللہ کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا جو اللہ کے لائق نہیں ہیں تو اس نے اپنا اقرار توڑ دیا اور جو حدیث میں مروی ہے کہ مظلوم کی دعاء مقبول ہے اگرچہ وہ ظالم ہو اور کافر ہو، تو وہ (کافر) کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض مشائخ نے اسکو جائز قرار دیا ہے اللہ کے فرمان کیوجہ سے حکایت کرتے ہوئے ابلیس کی "رب انظرنی" تو اللہ نے فرمایا "انک من المنظرین" یہ دعا کو قبول کرنا ہے اور اسی کی جانب ابوالقاسم حکیم اور ابونصر دبوسی گئے ہیں۔ صدر الشہید نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اختلافی مسئلہ چھیڑ رہے ہیں کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یا نہیں۔

بالفاظ دیگر یہ کہنا جائز ہے کہ کافر کی دعاء قبول ہوتی ہے، تو اس میں دو گروہ ہوگئے (۱) جمہور (۲) بعض محققین۔ گروہ اول منع کرتا ہے اور گروہ ثانی جواز کا قائل ہے یہاں شارح نے گروہ اول کی ایک دلیل تو یہ پیش کی ہے: "وما دعاء الکافرین الا فی ضلال" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کی دعاء اکارت جاتی ہے۔ دوسری دلیل عقلی پیش کی جس کا حاصل یہ ہے کہ کافر تو اللہ سے مانگتا ہی نہیں اسلئے کہ اسکو اللہ کی معرفت ہی حاصل نہیں اگرچہ وہ اقرار بھی کرتا ہو کیونکہ وہ اللہ کی ایسی صفات بیان کرتا ہے جو اس کے اقرار کے منافی ہے مثلاً الوہیت میں غیر کی شرکت وغیرہ، تو جب وہ اللہ سے مانگتا ہی نہیں تو پھر اللہ قبول کیوں کر کرے۔ اس فریق پر اعتراض ہوا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے کہ مظلوم کی دعاء قبول کی جاتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو یہ حدیث آپ کے قول کے خلاف ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ یہاں کافر سے مراد کافر اصطلاحی نہیں بلکہ ناشکری کرنیوالا ہے۔

پھر شارح نے فریق ثانی کی دلیل بیان کی کہ شیطان نے اللہ سے درخواست کی کہ مجھے مہلت دیدیجئے تو اللہ نے اس کو مہلت دیدی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی دعا بھی قبول کرلی جاتی ہے اور ابوالقاسم حکیم اور ابوالنصر دبوسی کا یہی مسلک ہے اور صدر الشہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائیگا کہ کافر کی دعاء بھی قبول ہو جاتی ہے۔

تنبیہات

تنبیہ (۱):۔ "وما دعاء الکافرین الا فی ضلال۔ اور کچھ نہیں ہے کافروں کا پکارنا مگر بھٹکنا۔" یہ آیت احوال آخرت سے متعلق ہے جس سے معلوم ہوا کہ آخرت میں کافروں کی دعاء کا کوئی اثر نہ ہوگا، باقی دنیا میں کافر کے مانگنے پر اللہ تعالیٰ کوئی چیز دیدے تو وہ دوسری بات ہے جیسے ابلیس کو قیامت تک کی مہلت دیدی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اس آیت سے مطلقاً کافروں کی دعاء کی عدم قبولیت پر استدلال درست نہیں ہے۔

تنبیہ (۲):۔ فریق اول کی دوسری دلیل نہایت ضعیف ہے اسلئے کہ کافر اگر صفات سے ناواقف ہے تو اس سے صفات سے جہل لازم آیا ذات سے جہل لازم نہیں آتا تو اس سے یہ ثابت نہیں کہ وہ دعاء اللہ سے کرتا ہی نہیں نیز یہاں گفتگو اس میں ہے کہ کافر کی دعاء کی قبولیت کا جواز ہے یا نہیں۔ استحقاق قبولیت میں اختلاف نہیں ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر استحقاق کے قبول فرمائے یا تو بطریق رحمت یا بطریق ابتلاء۔

تنبیہ (۳):۔ ابوالقاسم حکیمؒ علوم ظاہریہ اور باطنیہ کے جامع تھے معانی دقیقہ کا تکلم کرنے کیوجہ سے حکیم کا لقب پڑا تھا۔ ۱۰ محرم ۳۰۲ھ میں سمرقند میں انتقال ہوا۔ ابوالنصر الدبوسی کے بارے میں مولانا عبدالحیؒ لکھنوی لکھتے ہیں: ابونصر الدبوسی نسبۃً الی دبوسیۃ قریۃ بسمرقند امام کبیر من ائمۃ الشروط (الفوائد البہیہ ص۱۷۶) صدر الشہید یہ عمر بن عبدالعزیز بن عمر مازہ ابومحمد حسام الدین ہیں جو صدر الشہید سے مشہور ہیں، اصول وفروع کے امام ہیں۔ ۴۸۳ھ میں پیدا ہوئے اور ایک کافر ملعون کے ہاتھوں ۵۳۶ھ میں شہید ہوئے، جامع صغیر کے شارح ہیں بخارا میں مدفون ہیں۔

تنبیہ (۴):۔ قال الشامیؒ وفی البحر عن الولوالجیۃ ان الفتویٰ علیٰ انہ یجوز ان یقال یستجاب دعاء ہ الخ وما فی النہر

من قولہ ای یجوز عقلاً وان لم یقع فہو بعید بل الخلاف فی الجواز شرعاً انا المانع لا یقول انہ مستحیل عقلاً ۔ (ردالمحتار ج ۱ ص ۲۱۹)

تنبیہ (۵) - قال انظرنی الی یوم یبعثون، قال انک من المنظرین ۔ شیطان نے کہا مجھے مہلت دیدو اس دن تک کہ لوگ قبر سے اٹھا جائیں ۔ تو فرمایا کہ تجھ کو مہلت دی گئی " یعنی جب تو نے یہ درخواست کی کہ تو سمجھ لے کہ یہ پہلے سے علم الٰہی میں طے شدہ ہے کہ تجھ کو مہلت دی جائے، جب حکمتِ الٰہیہ مقتضی ہوئی کہ حق تعالیٰ اپنی صفاتِ کمالیہ و شہنشاہیہ عظمت و جبروت کا مظاہرہ کرائے تو اس نے عالم کو پیدا کیا اور تخلیق عالم اور اس کے کل نظم و نسق سے مقصود یہ ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور علم محیط وغیرہ صفات کی معرفت لوگوں کو حاصل ہو اسی معرفتِ الٰہیہ کو آیت " وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون " میں بعض سلف کی تفسیر کے مطابق عبادت سے تعبیر فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ تخلیق عالم سے یہ غرض بوجہ اتم جب ہی پوری ہو سکتی ہے کہ مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی صفات و کمالات کا اظہار ہو اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ عالم میں مطیع و وفادار اور باغی و مجرم ہر قسم کی مخلوق موجود ہو نیز اعداء اللہ کو پوری زور آزمائی اور ان کے پیدائشی اختیار و قوت کے تمام وسائل استعمال کرنیکی آخری حد تک مہلت و آزادی دی جائے پھر انجام کار حکومتِ الٰہیہ کا لشکر غالب ہو دشمن اپنے کیفر کردار کو پہونچیں اور بعد امتحان آخری کامیابی دشمنوں کے ہاتھ رہے اس کے بدون کل صفاتِ کمالیہ کے ظاہر ہونیکی کوئی صورت نہیں پس خیر و شر اور منبع خیر و شر کا پیدا کرنا اسی حکمت سے ہے کہ جو غرض تخلیقِ عالم کی ہے یعنی صفاتِ کمالیہ کا مظاہرہ وہ بغیر اس کے پوری نہ ہو سکتی تھی ۔ اسی لئے ضروری ہوا کہ عدوِ اکبر ابلیس لعین کو جو منبع شر ہے پوری مہلت دی جائے کہ وہ تا قیامت اپنے قویٰ و وسائل کو جی کھول کر استعمال کرے لیکن یہ چیز ظاہر ہے کہ براہ راست اس محیطِ کل اور قادر مطلق کے مقابلہ پر ممکن نہ تھی اسلئے ضروری ہوا کہ خدا کی طرف سے بطور نیابت و خلافت ایک ایسی مخلوق مقابلہ پر لائی جائے جس سے ابلیس لعین کو آزادی کے ساتھ جنگ آزمائی کا موقع مل سکے ۔ " واجلب علیہم بخیلک و رجلک وشارکہم فی الاموال والاولاد وعدہم وما یعدہم الشیطان الا غرورا " اور پھر جب تک کہ وہ مخلوق حق نیابت اور وظیفۂ خلافت ادا کرتی رہے خاص شاہی فوج (ملائکہ) سے اسکو کمک پہونچائی جائے اور باوجود ضعف و قلت کے اپنے فضل و رحمت سے انجام کار دشمنوں کے مقابلہ میں مظفر و منصور کیا جائے پس خوب سمجھ لو کہ یہ زمین ابلیس لعین اور آدم کا میدانِ جنگ ہے اور چونکہ پوری طرح جان توڑ مقابلہ اس وقت ہو سکتا تھا کہ دونوں حریف ایک دوسرے سے خار کھاتے ہوئے ہوں اس لئے تکوینًا دو صورتیں ایسی پیش آگئیں جن سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی دشمنی جاگزیں ہو جائے ۔

ابلیس آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کرنے کی بنا پر نیچے گر گیا اور آدم علیہ السلام کو ابلیس کی وسوسہ اندازی کے باعث جنت سے علیحدہ ہونا پڑا، ان واقعات سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی عداوت کی جڑ قائم ہو کر معرکہ کارزار گرم ہو گیا والحرب سجال وانما العبرۃ للخواتیم ۔

وما اخبر به النبی علیہ السّلام من اشراط السّاعة ای من علاماتہا من خروج الدجّال ودابة الارض ویاجوج وماجوج ونزول عیسیٰ علیہ السّلام من السّماء وطلوع الشمس من مغربہا فہو حق لانہا امور ممکنة اخبر بہا الصّادق۔

ترجمہ اور علاماتِ قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السّلام نے خبر دی ہے یعنی دجّال کا خروج اور دابۃ الارض اور یاجوج وماجوج کا خروج اور آسمان سے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول اور سورج کا اپنے چھپنے کی جگہ سے نکلنا (یہ سب امور) حق ہیں اسلئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں (مخبر) صادق نے اس کی خبر دی ہے۔

تشریح جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی پیشین گوئیاں فرمائی ہیں اور وہ یکے بعد دیگرے صادق ہوتی آرہی ہیں ایسے ہی وقوع قیامت حق ہے جو نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔ تو آنحضرتؐ نے قیامت کی کچھ علامات بھی ارشاد فرمائی ہیں جن میں سے بعض میں تقدم وتأخر ہے اور بعض کا آپس میں اتحادِ زمانی ہے مصنف نے اپنے متن میں پانچ علامات کا ذکر فرمایا ہے (۱) خروج دجال (۲) خروج دابۃ الارض (۳) خروج یاجوج وماجوج (۴) نزولِ عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع۔

پھر شارح نے دلیل دی کہ یہ سب امور ممکن ہیں محالات میں سے نہیں ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب امور ممکنہ کے بارہمیں مخبر صادق خبر دے تو یہ ان کے برحق ہونیکی علامت ہے اسلئے ہمارا عقیدہ ہوا کہ ان امور کی مخبر صادقؐ نے خبر دی ہے اسلئے یہ سب امور حق ہیں اور ان پر ہمارا ایمان ہے۔

تنبیہ:- اشراط، شرط کی جمع ہے بمعنیٰ علامت، اور ساعت بمعنیٰ قیامت ہے۔ ساعت کے لغوی معنیٰ ایک گھڑی کے ہیں تو قیامت کو ساعت یا تو اسلئے کہا گیا کہ یوم البعث اپنے طول کے باوجود اللہ کے نزدیک ساعتِ واحدہ کے مثل ہے یا اسلئے کہ بعث کا وقوع ساعتِ واحدہ میں ہوجائیگا اس لئے قیامت کو ساعت کہا گیا ہے۔

قال حذیفة بن اُسید الغفاری طلع النبی علیہ السّلام علینا ونحن نتذاکر فقال ما تذکرون قلنا نذکر السّاعة قال انہا لن تقوم حتیٰ تروا قبلہا عشر اٰیاتٍ فذکر الدخان والدجّال والدّابّة وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسیٰ بن مریم ویاجوج وماجوج وثلٰثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزیرة العرب واٰخر ذٰلك نار تخرج من الیمن تطرد النّاس الیٰ محشرھم والاحادیث الصحاح فی ھٰذہ الاشراط کثیرة جدًّا وقد روی احادیث وآثار فی تفاصیلہا وکیفیاتہا فلتطلب من کتب التفسیر والسیر والتواریخ۔

ترجمہ اور حذیفہ بن اسید غفاریؓ نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام ہم پر جھانکے اور ہم آپس میں مذاکرہ کر رہے تھے

تو آپؐ نے فرمایا کس چیز کا مذاکرہ کر رہے ہو تو ہم نے کہا قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لو، تو آپ نے دخان اور دجال اور دابہ اور سورج کے نکلنے کا اپنے غروب کی جگہ سے اور نزولِ عیسیٰؑ بن مریم اور خروج یاجوج وماجوج اور تین خسوف کا ایک خسف مشرق میں اور ایک مغرب میں اور ایک جزیرۂ عرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ جو یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی کا ذکر فرمایا اور احادیثِ صحاح ان علامات کے سلسلہ میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلاً وکیفیات کے سلسلہ میں بہت سی احادیث و آثار ہیں جنکو تفسیر اور سیر اور تواریخ کی کتابوں سے طلب کیا جائے

تشریح یہ حدیث مسلم شریف، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں اور مشکوٰۃ ص۴۷۲ پر ہے۔ حدیث کے راوی حذیفہ بن اَسید صحابی ہیں، غفاری۔ غفار عرب کا ایک قبیلہ ہے۔ انکی وفات ۴۲ھ میں ہوئی۔ طلع: اوپر سے جھانکنا، جیساکہ دوسری روایت میں ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غرفۃ ونحن اسفل منہ فاطلع علینا الحدیث رواہ مسلم۔ تو آپؐ نے دس نشانیاں ارشاد فرمائیں (۱) دخان۔ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے سوال کیا کہ یارسول اللہ دخان کیا چیز ہے؟ تو حضرت نے یہ آیت تلاوت فرمائی: یوم تاتی السماء بدخان مبین "یعنی ایسا دھواں ہوگا جو مشرق ومغرب میں پھیلا ہوا ہوگا۔ جو چالیس روز تک رہے گا۔ مومن کو اس کیوجہ سے زکام جیسی کیفیت ہوگی اور کافر سکران کے مثل ہوگا کہ دھواں اس کے ناک سے اور کان سے اور دبر سے نکلے گا۔ رواہ محی السنہ فی المعالم۔ اور یہی ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کا قول ہے۔ اور صحیحین میں ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے قصۂ دخان کا شدت سے انکار کیا اور آیت کی تفسیر یہ بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارِ قریش کے حق میں قحط کی بددعا کی تو کفارِ قریش سات سال تک قحط میں گرفتار رہے جسکی وجہ سے شدتِ جوع (بھوک) کے سبب زمین وآسمان کی فضاء انھیں دھویں کے مثل محسوس ہوتی تھی۔ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ دھویں سے یہاں کیا مراد ہے؟ اس میں سلف کے دو قول ہیں۔ ابن عباسؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب ایک دھواں اٹھے گا جو تمام لوگوں کو گھیر لے گا نیک آدمی کو اس کا اثر خفیف پہونچے گا۔ جس سے زکام سا ہو جائیگا اور کافر و فاسق کے دماغ میں گھس کر بے ہوش کر دیگا وہی یہاں مراد ہے۔ شاید یہ دھواں وہی سماوات کا مادہ ہو جس کا ذکر "ثم استوی الی السماء وھی دخان" میں ہوا ہے۔ گویا آسمان تحلیل ہوکر اپنی حالت کیطرف عود کرنے لگیں گے اور یہ اس کی ابتداء ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ابن مسعودؓ زور شور کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس آیت سے مراد وہ دھواں نہیں جو علاماتِ قیامت میں سے ہے بلکہ قریش کے تمرد وطغیان سے تنگ آکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ ان پر بھی سات سال کا قحط مسلط کر دے جیسے یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں مصریوں پر مسلط ہوا تھا، چنانچہ قحط پڑا جس میں مکہ والوں کو مردار اور چمڑے، ہڈیاں کھانے کی نوبت آگئی۔ اس دوران یمامہ کے رئیس ثمامہ ابن اُثالؓ مشرف بہ اسلام ہوئے اور وہاں سے غلہ کی جو بھرتی مکہ کو جاتی تھی بند کر دی۔ غرض اہل مکہ بھوکے مرنے لگے اور

قاعدہ ہے کہ شدت کی بھوک اور مسلسل خشک سالی کے زمانہ میں جو یعنی زمین و آسمان کے درمیان دھواں سا آنکھوں کے سامنے نظر آنے لگتا ہے اور ویسے بھی مدتِ دراز تک بارش بند رہنے سے گرد و غبار وغیرہ چڑھ کر آسمان پر دھواں سا معلوم ہونے لگتا ہے اسی کو یہاں دُخان سے تعبیر فرمایا۔

بہرحال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ کی تفسیر میں دو قول ہیں، قولِ اول کے مطابق یہ دخان وہی دھواں ہے جو قریب قیامت میں ظاہر ہوگا اور قولِ ثانی کے مطابق یہ دخان اور ہے اور قربِ قیامت والا دھواں اور ہے تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو مرقات ص ۱۸۴ج۱۰۔

(۲) خروجِ دجال :۔ یہ دجل سے ماخوذ ہے جس کے معنی خلط و تلبیس کے ہیں اور خلط و دجل کا مظاہرہ کریگا اسلئے دجّال کے نام سے موسوم ہوا اور اس کے خروج کے سلسلہ میں احادیث متواترہ ہیں اور ہر نبی نے اپنی امت کو اس کے شر سے ڈرایا ہے اور دجال یہودیوں سے ہوگا، ایک آنکھ کا کانا ہوگا اللہ تعالیٰ بندوں کا امتحان لینے کی غرض سے اسکو زمین پر مسلط کریگا جو الوہیت کا دعویٰ کریگا اور بطریق استدراج بڑے بڑے امور خارقہ کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا انھیں استدراجات میں یہ ہیں کہ شیاطین اس کے مسخر ہوں گے اور اپنے دعویٰ کے مطابق احیاءِ موتیٰ کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا اور بارش و قحط وغیرہ کا ظہور ہوگا۔ تو وہ لوگوں سے کہے گا اگر میں تیرے گھر والوں کو جو مر گئے ہیں زندہ کردوں تو پھر تو ایمان لاؤ گے کہ میں تمہارا رب ہوں وہ کہے گا ہاں تو یہ شیاطین کو حکم کریگا کہ ان کے مُردوں کی صورت میں ہو جائیں۔ تو بہت سی مخلوق اس پر ایمان لے آئے گی اور جو اس پر ایمان لائیگا وہ عیش و آرام میں ہوگا اور جو ایمان نہیں لائیگا تو وہ قحط شدید میں مبتلا ہوگا، اور چالیس رات میں ہر بستی میں داخل ہوگا علاوہ مکہ اور مدینہ کے اسلئے کہ وہاں فرشتوں کا پہرہ رہے گا، اس کی کل چالیس روز حکومت ہوگی پہلا دن ایک سال کے برابر اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر، باقی ایام حسب عادت ہوں گے۔

پھر دجال سے مسلمان جنگ کرینگے شام میں اور مسلمانوں کے امیر امام مہدی خلیفۃ اللہ ہوں گے بڑے زور سے میدانِ کارزار گرم ہوگا اسی دوران حضرت عیسیٰ نزول فرمائینگے اور بابِ لُد پر دجّال کو قتل فرمائیں گے یعنی اللہ تعالیٰ مسیح کے شر کو مسیح کے ذریعہ دور فرمائیں گے فرمانِ باری ہے بل یقذف بالحق علی الباطل فیدمغہ فاذا ھو زاھق۔

اب یہاں ایک مسئلہ یہ باقی رہ جاتا ہے کہ دجّال موجود ہے یا پیدا ہوگا مگر قول صحیح قولِ اول ہے جیسا کہ تمیم داریؓ کی روایت سے یہی بات ثابت ہوتی ہے اور آنحضرتؐ کا انکی تصدیق فرمانا حدیث میں موجود ہے اور بعض حضرات نے ابن صیاد یہودی کے بارے میں دجال ہونیکا گمان کیا ہے جس کا تفصیلی واقعہ احادیث میں موجود ہے علماء حدیث نے فرمایا کہ اگرچہ ابن صیاد دجالین میں سے ایک ہے مگر اسکو مسیح دجال کہنا مشکل ہے کیونکہ ابن صیاد سے کہانت کا ظہور ہوا اور اس نے نبوت کا دعویٰ کیا اور مسیح دجال الوہیت کا مدعی ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

(۳) دابۃ الارض :۔ ارشاد باری ہے " واذا وقع القول علیھم اخرجنا لھم دابۃ من الارض تکلمھم ان

الناس کانوا بایتنا لا یوقنون، قیامت سے پہلے صفا پہاڑ مکہ کا پھٹے گا اس میں سے ایک جانور نکلے گا جو لوگوں سے باتیں کریگا کہ اب قیامت نزدیک ہے اور سچے ایمان والوں کو اور چھپے منکروں کو نشان دیکر جدا کردیگا بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل آخر زمانہ میں طلوع الشمس من المغرب کے دن ہوگا، قیامت تو نام ہی اس کا ہے کہ عالم کا سب موجودہ نظام درہم برہم کردیا جائے لہٰذا اس قسم کے خوارق پر تعجب نہیں کرنا چاہئے جو قیامت کی علامات قریبہ اور اس کے پیش خیمہ کے طور پر ظاہر کی جائیں گی، شاید دابۃ الارض کے ذریعہ دکھلانا ہو کہ جس چیز کو تم پیغمبروں کے کہنے سے نہ مانتے تھے آج وہ ایک جانور کی زبانی ماننی پڑ رہی ہے مگر اس وقت کا ماننا نافع نہیں صرف مکذبین کی تجہیل وتحمیق مقصود ہے ماننے کا جو وقت تھا گذر گیا۔

تنبیہ :- دابۃ الارض کے متعلق بہت سے رطب و یابس اقوال وروایات تفاسیر میں درج کئے گئے ہیں مگر معتبر روایات سے تقریبًا اتنا ہی ثابت ہے جو یہاں درج کیا گیا ہے۔

(۴) طلوع الشمس من مغربہا۔ یعنی سورج مشرق سے طلوع ہونیکے بجائے مغرب سے طلوع ہوگا، پھر یہ نشانی دابۃ الارض کے قریب ظاہر ہوگی حاکم اور داری کے قول کے مطابق طلوع الشمس من المغرب خروج دابہ سے پہلے ہوگا حافظ ابن حجرؒ نے اسی پر اعتماد ظاہر کیا ہے اور شاید اس میں یہ حکمت ہو کہ سورج کے مغرب سے طلوع سے باب توبہ بند ہوجائے گا پھر دابۃ الارض کا خروج ہوگا تاکہ مؤمن اور کافر کے درمیان امتیاز ہوجائے، احادیث کثیرہ سے یہ بات ثابت ہے کہ طلوع الشمس من المغرب کے بعد کافر کا ایمان اور فاسق کی توبہ قبول نہ ہوگی، اور بعض آثار سے ثابت ہے کہ ایک دن رات بہت لمبی ہوجائیگی تو جن لوگوں کی عادت قیام لیل (تہجد) کی ہے تو وہ سمجھیں گے کہ یہ طول حکمت سے خالی نہیں ہے تو وہ عبادت میں مشغول ہوجائیں گے اور ساری رات توبہ واستغفار میں مشغول رہیں گے تو سورج جانب مغرب سے طلوع ہوگا اس حال میں کہ بے نور ہوگا اور صاحب یواقیت نے لکھا ہے کہ سورج کی ضوء نہ ہوگی اور چاند کا نور نہ ہوگا اس منظر کو دیکھ کر مارے گھبراہٹ کے بہت سے لوگ مرجائیں گے پھر سورج غروب ہوجائے گا پھر سورج اپنی عادت معہودہ کیطرح طلوع ہوا کریگا۔ یہاں پر فلاسفہ نے اپنی حماقت کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے کہ احوال فلکیہ میں تغیر کیوجہ سے ایسا ہوگا کہ سورج مغرب سے طلوع ہوگا مگر وہ ساری اس قسم کی باتیں اپنے باطل اصول کی بنیاد پر کہتے ہیں یوم یاتی بعض ایات ربک، لا ینفع نفسا ایمانہا لم تکن امنت من قبل او کسبت فی ایمانہا خیرا قل انتظروا انا منتظرون، جس دن آئیگی ایک نشانی تیرے رب کی کام نہ آئے گی کسی کے اس کا ایمان جو کہ پہلے سے ایمان نہ لایا تھا یا اپنے ایمان میں کچھ نیکی نہ کی تھی آپ کہہ دو تم راہ دیکھو ہم بھی راہ دیکھتے ہیں، یعنی اللہ کیطرف سے ہدایت کی جو حد تھی وہ پوری ہوچکی انبیاء تشریف لائے، شریعتیں اتریں، کتابیں آئیں، حتیٰ کہ اللہ کی آخری کتاب بھی آچکی تب بھی نہیں مانتے تو شاید اس کے منتظر ہیں کہ اللہ آپ آئیں یا فرشتے آئیں یا قدرت کا کوئی بڑا نشان مثلاً قیامت کی کوئی بڑی علامت ظاہر ہو، تو یاد رہے کہ قیامت کے نشانوں میں سے ایک نشان وہ بھی ہے جس کے ظاہر ہونیکے بعد نہ کافر کا ایمان لانا معتبر ہوگا نہ کہ

عاصی کی توبہ۔ صحیحین کی احادیث بتلاتی ہیں کہ یہ نشان آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا ہے یعنی جب خدا کا ارادہ ہوگا کہ دنیا کو ختم کرے اور عالم کا موجودہ نظام درہم برہم کر دیا جائے تو موجودہ قوانین طبیعیہ کے خلاف بہت سے عظیم الشان خوارق وقوع میں آئیں گے ان میں سے ایک یہ ہے کہ سورج بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع ہوگا غالباً اس حرکت مقلوبی اور رجعت قہقری سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہو کہ جو قوانین قدرت اور نوامیس طبیعیہ دنیا کے موجودہ نظم ونسق میں کار فرما تھے انکی میعاد ختم ہونے اور نظام شمسی کے الٹ پلٹ ہو جانے کا آپہونچا ہے، گویا اس وقت عالم کبیر کے نزع اور جانکنی کا وقت شروع ہوتا ہے اور جس طرح عالم صغیر (انسان) کی جانکنی کے وقت ایمان اور توبہ مقبول نہیں کیونکہ وہ حقیقت میں اختیاری نہیں ہوتا، اسی طرح طلوع الشمس من المغرب کے بعد مجموعۂ عالم کے حق میں یہی حکم ہوگا کہ کسی کا ایمان وتوبہ معتبر نہ ہو، بعض روایات میں طلوع الشمس من مغربہا کے ساتھ چند دوسرے نشانات بھی بیان ہوتے ہیں مثلاً خروج دجال، خروج دابۃ الارض وغیرہ ان روایات کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب ان سب نشانات کا مجموعہ متحقق ہوگا اور وہ جب ہی ہوگا کہ طلوع الشمس من المغرب بھی متحقق ہو تو دروازہ توبہ کا بند ہو جائیگا الگ الگ ہر نشان پر یہ حکم متفرع نہیں، ہمارے زمانہ کے بعض ملحدین جو ہر غیر معمولی واقعہ کو استعارہ کا رنگ دینے کے خوگر ہیں وہ طلوع الشمس من المغرب کو بھی استعارہ بنانے کی فکر میں ہیں غالباً اُن کے نزدیک قیامت کا آنا بھی ایک طرح کا استعارہ ہی ہوگا، من افادات الشیخ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ۔

(۵)۔ نزول عیسیٰ بن مریم علیہ السلام۔ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کرینگے اور نصاریٰ کی صلیب کو توڑینگے، اور کفار سے جزیہ قبول نہیں کرینگے بلکہ ان کو اسلام پر مجبور کرینگے تو زمین پر دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال بکثرت ہوگا اور بعض روایات میں آیا ہے کہ وہ نکاح کرینگے اور ان کے اولاد ہوگی پھر انتقال ہوگا فیدفن معی فی قبری، رواہ ابن الجوزی۔ مگر مطلب یہ نہیں کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے اسی قرب قبر کو قبر واحد سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔

بعض ائمہ حدیث نے اس روایت میں نظر ظاہر کی ہے مگر نظر کو بیان نہیں کیا گیا حضرت عیسیٰ کا دنیا میں قیام کتنا ہوگا؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں مسلم شریف میں سات سال ہیں مسند احمد میں چالیس سال ہیں، ان دونوں کے درمیان علامہ سیوطیؒ نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ مسلم کی روایت میں بعد نزول کی مدت کا ذکر ہے اور مسند احمد کی روایت میں پورا قیام دنیوی مراد ہے کیونکہ جب حضرت عیسیٰؑ کو اٹھایا گیا تو وہ تینتیس ۳۳ سال کے تھے اور سات سال بعد میں ٹھہریں گے جن کا مجموعہ چالیس ہوگیا علامہ سیوطیؒ کہتے ہیں کہ پہلے میں اسی طرح تطبیق دیا کرتا تھا اس کے بعد پھر میرے لئے یہ بات ظاہر ہوئی کہ نزول کے بعد ان کا قیام چالیس سال ہوگا اسلئے کہ اس مدت کے متعلق احادیث مرفوعہ اور موقوفہ مروی ہیں جن کے نصوص مفسرہ ہیں جو محتمل تاویل نہیں ہیں جیسے مسند احمد کی روایت میں ہے فینزل عیسیٰ بن مریم فیقتلہ ثم یمکث عیسیٰ فی الارض اربعین سنۃً اماماً عالماً وحکماً مقسطاً، اور مسلم کی روایت صریح نہیں ہے کیونکہ اس کے الفاظ اسطرح ہیں فبعث اللہ عیسیٰ بن مریم فیطلبہ

فیھلکہ، ثم یلبث الناس بعدہٗ سبع سنین لیس بین اثنین عداوۃ، تو اس میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ بعد عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کا ساتؔ سال تک یہ حال رہے گا اور ثمّ کے لانے سے اسی بات کا رجحان ثابت ہوتا ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد لوگ چند سالوں تک اپنے عہد پر برقرار رہیں گے پھر ان میں تغیر پیدا ہو جائیگا اور ایک روایت میں پینتالیس سال کا قیام وارد ہے جسکو ابن الجوزیؒ نے روایت کیا ہے مگر اس کی سند میں کلام ہے اور اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تو یہ روایت چالیس والی روایت کے خلاف نہیں ہے اسلئے کہ کسور کے حذف کرنیکی عادت بکثرت مروج ہے واللہ اعلم بالصواب۔

(۶) ۔خروجِ یاجوج وماجوج ۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ دونوں عربی لفظ ہیں یَفْعُوْل اور مفعول کے وزن پر جو اَجّ النار سے ماخوذ ہے، اَجّ النار اس وقت بولتے ہیں جبکہ آگ کا شعلہ زن ہو جائے اور بھڑک اٹھے، علیت اور تانیث کیوجہ سے غیر منصرف ہیں کیونکہ یہ دونوں قبیلہ کی تاویل میں ہیں، امام کسائیؒ کہتے ہیں کہ یہ دونوں عجمی لفظ ہیں اور یہ یافث بن نوح علیہ السلام کی اولاد میں سے دو قبیلے ہیں جنکے جسم بھاری اور بڑے اور اخلاق درندوں جیسے ہیں شہروں اور بستیوں کے اندر داخل ہو کر وہاں فساد برپا کرتے تھے بلکہ بقول بعض لوگوں کو کھا جاتے تھے بادشاہ سکندر ذوالقرنین نے سدِّ سکندری حائل کردی تو ان کا راستہ بند ہو گیا اور ان کی اولاد بکثرت ہوتی ہے نسائی کے اندر مرفوعاً روایت ہے کہ یاجوج وماجوج جس سے چاہتے ہیں جماع کرتے ہیں اور انمیں سے جب کوئی مرتا ہے تو ہزاروں اولاد چھوڑ کر مرتا ہے اور بعض روایات میں وارد ہے کہ جن اور انسانوں کو دس حصّوں پر منقسم کر دو ان میں سے نو اجزاء یاجوج وماجوج ہیں اور ایک جزء تمام لوگ ہیں۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں ان کا راستہ کھل جائیگا تو یہ شہروں میں فساد برپا کرینگے یہانتک کہ لوگ پہاڑوں میں جاکر پناہ گزیں ہوں گے پھر اللہ تعالیٰ انکو ہلاک کر دیگا اور یہ اہل نار میں سے ہیں ابونعیم کی روایت ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے شب معراج میں اللہ تعالیٰ نے یاجوج ماجوج کے پاس مبعوث فرمایا تو میں نے ان کو اسلام کی دعوت دی تو انھوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کیا تو وہ سب اہل جہنم میں سے ہیں قرآن میں سورۂ کہف کے آخر میں سدِّ سکندری اور یاجوج وماجوج کا ذکر ہے: قالوا یاذاالقرنین ان یاجوج وماجوج مفسدون فی الارض فھل نجعل لك خرجا علی ان تجعل بیننا وبینھم سدًّا ۔یعنی ذوالقرنین کے غیر معمولی اسباب ووسائل اور قوت وحشمت دیکھ کر ان لوگوں کو خیال ہوا کہ ہماری تکالیف ومصائب کا سدِّ باب ان سے ہو سکے گا اسلئے گذارش کی کہ یاجوج وماجوج نے ہمارے ملک میں اُدھم مچا رکھی ہے یہاں آکر قتل وغارت اور لوٹ مار کرتے ہیں آپ اگر ہمارے درمیان اور ان کے درمیان کوئی مضبوط روک قائم کر دیں جس سے ہماری حفاظت ہو جائے تو جو کچھ اس پر خرچ آئے ہم ادا کرنے کو تیار ہیں چاہے آپ ٹیکس لگا کر ہم سے وصول کرلیں۔

تنبیہ :۔ یاجوج وماجوج کون ہیں؟ کس ملک میں رہتے ہیں؟ ذوالقرنین کی بنائی ہوئی سدِّ آہنی

کہاں ہیں؟ یہ وہ سوالات ہیں جنکے متعلق مفسرین و مؤرخین کے مختلف اقوال رہے ہیں میرا خیال یہ ہے کہ یاجوج وماجوج کی قوم عام انسانوں اور جنات کے درمیان ایک برزخی مخلوق ہے (واللہ اعلم بالصواب) اور جیساکہ کعب احبار نے فرمایا اور نوویؒ نے فتاویٰ میں جمہور علماء سے نقل کیاہے ان کا سلسلۂ نسب باپ کیطرف سے آدم علیہ السلام پر پہونچتاہے مگر ماں کیطرف سے حوا تک نہیں پہونچتا گو یا وہ عام آدمیوں کے محض باپ شریک بھائی ہوئے کیاعجب ہے کہ دجال اکبر جسے تمیم داری نے کسی جزیرہ میں مقید دیکھا تھا اسی قوم کا ہو جب حضرت مسیح علیہ السلام جو محض ایک آدم زاد خاتون کے (مریم صدیقہ) کے بطن سے بتوسط نفخۂ ملکیہ پیدا ہوئے، نزول من السماء کے بعد دجال کو ہلاک کردیں گے اس وقت یہ قوم یاجوج وماجوج دنیا پر خروج کرے گی اور آخر کار حضرت مسیح کی دعاء سے غیرمعمولی موت مرے گی، اس وقت یہ قوم کہاں ہے؟ اور ذوالقرنین کی دیوار کہاں ہے سو جو شخص اُن سب اوصاف کو پیشِ نظر رکھے گا جن کا ثبوت اس قوم اور دیوارِ آہنی کے متعلق قرآن کریم اور احادیثِ صحیحہ میں ملتاہے، اسکو کہنا پڑے گا کہ جن قوموں ملکوں اور دیواروں کا لوگوں نے رائے سے پتہ دیاہے یہ مجموعۂ اوصاف ایک میں بھی نہیں پایا جاتا وہ خیالات صحیح معلوم نہیں ہوتے، اور احادیث صحیحہ کا انکار یا نصوص کی تاویلات بعیدہ دین کے خلاف ہے رہا مخالفین کا یہ شبہ کہ ہم نے تمام زمین کو چھان مارا مگر کہیں اس کا پتہ نہیں ملا، اور اسی شبہ کے جواب کیلئے ہمارے مؤلفین نے پتہ بتلانے کی کوشش کی ہے، اس کا صحیح جواب وہی ہے جو علامہ آلوسیؒ بغدادی نے دیا ہے کہ ہم کو اس کا موقع معلوم نہیں اور ممکن ہے کہ ہمارے اور اس کے درمیان بڑے بڑے سمندر حائل ہوں اور یہ دعویٰ کرنا کہ ہم تمام خشکی اور تری پر محیط ہو چکے ہیں واجب التسلیم نہیں، عقلاً جائز ہے کہ جس طرح آج سے پانسو برس پہلے تک ہم کو چوتھے برِاعظم (امریکہ) کے وجود کا پتہ نہ چلا، اب بھی کوئی ایسا پانچواں برّاعظم ایسا موجود ہو جہاں تک ہم رسائی حاصل نہ کرسکے ہوں، اور تھوڑے دنوں بعد ہم وہاں تک یا وہ لوگ ہم تک پہونچ سکیں سمندر کی دیوارِ اعظم جو آسٹریلیا کے شمال مشرقی ساحل پر واقع ہے آج کل برطانوی سائنسداں ڈاکٹر سی ایم، ینگ کے زیرِ ہدایات اس کی تحقیق جاری ہے یہ دیوار ہزار میل سے زیادہ لمبی اور بعض بعض مقامات پر بارہ بارہ میل تک چوڑی ہے اور ہزار فٹ اونچی ہے جس پر بے شمار مخلوق بستی ہے جو مہم اس کام کے لئے روانہ ہوئی تھی حال ہی میں اس نے اپنی یکسالہ تحقیقات ختم کی ہے اس سے سمندر کے عجیب وغریب اسرار منکشف ہوتے ہیں اور انسانوں کو حیرت واستعجاب کی ایک نئی دنیا معلوم ہو رہی ہے پھر کیسے یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ہم کو خشکی وتری کی تمام مخلوق کے مکمل انکشافات حاصل ہو چکے ہیں۔ بہرحال مخبر صادق نے جن کا صدق دلائلِ قطعیہ سے ثابت ہے، جب اس دیوار کی مع اسکے اوصاف کے خبر دی تو ہم پر واجب ہے کہ تصدیق کریں اور اُن واقعات کے منتظر رہیں جو مشککین ومنکرین کے علی الرغم پیش آکر رہیں گے

ستبدی لک الایام ما کنت جاھلا ❊ ویاتیک بالاخبار مالم تزود

(افادات الشیخ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ)

(نمبر ۸، ۹) ثلثة خسوف - خسوف، خسف کی جمع ہے جس کے معنی ہیں زمین میں دھنسا دینا جیسے آدمی پانی میں ڈوب جاتا ہے ایسے ہی زمین میں دھنس جائے اور غرق ہو جائے یہ خسف ہے۔ تو تین خسوف کا ذکر فرمایا ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، یہ مشرق و مغرب عرب کے اعتبار سے ہیں اور تیسرا خسف جزیرۂ عرب میں ہوگا۔ جزیرہ کہتے ہیں دریا میں خشک زمین کو یعنی ہر طرف اس کے پانی ہو، اور اس جگہ پانی نہ ہو۔ جزر کے معنی قطع کے ہیں تو چونکہ یہ حصہ پانی سے منقطع ہوتا ہے اسلئے اسکو جزیرہ کہتے ہیں اور عرب کو جزیرہ اسلئے کہتے ہیں کہ بڑا سمندر اس کے جنوب میں ہے اور اس کے جانب غرب میں بحر قلزم ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں نہر دجلہ اور نہر فرات ہے اور جزیرۂ عرب میں یہ خسف مقام بیدا پر ہوگا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے، حدیث مرفوع سے ثابت ہے کہ اہل مکہ ایک خلیفۂ راشد کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں گے حالانکہ وہ خلافت سے خوش نہ ہوں گے، بلکہ لوگ باصرار ان کو خلیفہ بنائیں گے تو شام کا ایک لشکر ان سے جنگ کرنیکے ارادہ سے چلے گا تو ان شامیوں کو مقام بیدا پر زمین میں دھنسایا جائیگا۔ رواہ احمد والحاکم۔

ملا علی قاریؒ مرقات ص۱۸۵ ج۱۰ پر لکھتے ہیں کہ ابن الملک کہتے ہیں کہ متعدد مقامات پر خسف ہو چکا ہے لیکن احتمال ہے کہ ان خسوفِ ثلاثہ سے مخصوص خسوف مراد ہوں جو دیگر خسوف کے مقابلہ میں کمیت وکیفیت میں زیادہ ہوں۔

نمبر (۱۰) :- اور آخری علامت آگ ہوگی جو سرزمین یمن سے نکلے گی جو مکہ کے جنوب میں ہے اور ایک روایت میں ہے "تخرج من قعر عدن" اور عدن دریا کے ساحل پر یمن کی ایک بستی ہے یہ آگ لوگوں کو ان کے محشر کی جانب لے جائیگی اور محشر وہ سرزمین شام ہے۔ کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ محشر شام میں ہوگا۔ بظاہر اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ سرزمین شام تنگ ہے اتنی مخلوقات اس میں کیسے آجائیگی۔ مگر اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے وہ اسکو جتنا وسیع کرنا چاہے کر سکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حشر کی ابتداء سرزمین شام سے ہو، اور بعث بعد الموت کے بعد حشر اللہ تعالیٰ کسی اور مقام پر فرمائے یا اسی کو کشادہ فرما دے جس میں ساری مخلوقات سما جائے۔

آگ کے بارے میں ایک روایت میں ہے "تخرج من ارض الحجاز" قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ شاید یہ دونوں آگ مل کر لوگوں کو محشر کی جانب لے جائیں گی یا یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ابتداء یمن سے ہو اور اس کا ظہور حجاز سے ہو (ذکرہ القرطبی) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ آخری نشانی ہے اور بخاری شریف میں ہے إنّ اوّل اشراط الساعة نارٌ تخرج من المشرق الی المغرب" تو ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ آگ آخری نشانی ہوگی اور اس حدیث میں اسکو اول کہنا دوسرا اعتبار سے ہے یعنی اس اعتبار سے کہ جس نشانی کے بعد دنیا کا وجود نہ رہے اور رفنا ہو جائے۔ ان نشانیوں میں سے پہلی نشانی آگ ہے چونکہ اس کے بعد متصلاً صور پھونکا جائیگا۔ کذا ذکرہ القاضی فی المرقات ص۱۸۵ ج۱۰۔

پھر شارح نے فرمایا کہ علاماتِ قیامت کے سلسلہ میں احادیث صحاح بکثرت موجود ہیں اور علامات قیامت کی تفاصیل وکیفیات کے سلسلہ میں بہت احادیث وآثار موجود ہیں جنکو تفسیر وسیر اور تواریخ کی کتابوں میں

تلاش کرنا چاہئے، تفسیر وہ علم ہے جو کلام اللہ کے معانی سے بحث کرتا ہے اور کتب سیر وہ ہیں جن میں انبیاء اور ان کے متبعین کبار کے احوال ذکر کئے جائیں اور تواریخ تاریخ کی جمع ہے جس کے لغوی معنیٰ ہیں وقت کی تعیین۔ اور کتب تواریخ وہ ہیں جن میں وقائع ماضیہ اور حوادث مستقبلہ مذکور ہوں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الکلام فی الاجتہاد

اولاً یہ بات ذہن نشین ہونی چاہئے کہ جہاں نص صریح موجود ہے وہاں مجتہد کے اجتہاد کا دخل نہیں ہے اور جو مسئلہ منصوص علیہ نہ ہو وہاں مجتہد اجتہاد کریگا۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو ہمیشہ صواب کو حاصل کرلے گا یا چوک بھی جائے گا، تو چونکہ اس کا جواب دینے کے لئے کچھ مبادی کی ضرورت ہے اسلئے پہلے علماء کے کچھ اقوال اس سلسلہ میں سامنے آجانے چاہئیں کہ ہر باب میں اللہ رب العزت کے یہاں ایک حکم متعین ہے یا مجتہد کا اجتہاد جو ثابت کردے وہی حکم خداوندی ہے تو اکثر معتزلہ کا خیال یہی ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم نہیں ہوتا بعد اجتہاد مجتہد جس حکم تک اس کی رسائی ہوگئی وہی حکم خداوندی ہے، ایک دوسرا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہوجانا ایک امر اتفاقی ہے اور مجتہد اس فریق کے نزدیک بھی مستحق اجر ہوتا ہے کیونکہ اس نے پوری قوت اپنی صرف کردی فقہاء اور متکلمین سے بعض حضرات کا یہی مسلک ہے۔ تیسرا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے پھر فریق ثالث میں اختلاف ہوگیا کہ اگر مجتہد چوک جائے تو عذاب کا مستحق ہے کہ نہیں ان میں سے بعض نے دلیل کی قطعیت کا لحاظ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہاں مجتہد مخطی مستحق عذاب وگرفت ہوگا اور بعض حضرات نے کہا کہ مستحق عذاب نہ ہوگا اسلئے کہ دلیل فی نفسہ ایسی ہے جس میں خفاء اور پوشیدگی ہے۔ چوتھا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے نہ کہ دلیل قطعی، اور یہی محققین کا مختار ہے اور یہی ہمارا پسندیدہ مسلک ہے۔ پھر اس فریق کے قول کے اعتبار سے اگر مجتہد چوک جائے تو گنہ گار نہ ہوگا بلکہ اسکو معذور اور ماجور شمار کیا جائیگا۔

تو محققین کے نزدیک قول مختار کے اعتبار سے جب حکم ایک ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے تو مجتہد کبھی حکم متعین کو حاصل کریگا اور کبھی چوک جائیگا لہٰذا ہمارا مسلک یہی ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے جس پر بہت سے دلائل قائم ہیں جن کی تفصیل ابھی شارح کی عبارت میں آتی ہے دیکھئے۔

والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطي وقد يصيب و ذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع

فیھا مصیب وھٰذا الاختلاف مبنی علےٰ اختلافھم فی ان للہ تعالیٰ فی کل حادثۃ حکما معینا ام حکمہ فی المسائل الاجتھادیۃ ما ادی الیہ رأی المجتھد۔

ترجمہ عقلیات اور شرعیات اصلیہ اور فرعیہ میں اجتہاد کرنیوالا کبھی چوکتا ہے اور کبھی درستگی کو پہونچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائلِ شرعیہ فرعیہ میں اجتہاد کرنیوالا جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے (درستگی کو پہونچنے والا ہے) اور یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک معین حکم ہے یا اللہ کا حکم مسائل اجتہادیہ میں وہی ہے جس کی جانب مجتہد کی رائے پہونچ جاتے۔

تشریح مجتہد جن مسائل میں اجتہاد کرتا ہے انمیں سے کچھ مسائل تو عقلی ہوتے ہیں اور کچھ شرعی ہوتے ہیں مسائلِ عقلیہ کا مطلب یہ ہے کہ جو صرف عقل ہی سے ثابت ہوتے ہیں جو کتاب وسنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہیں جیسے وجود واجب، اور حدوث عالم کا اثبات اور مسائلِ شرعیہ وہ ہیں جنکو فقط عقل کے ذریعہ حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ پھر ان کی دو قسمیں ہیں شرعیہ اصلیہ اور شرعیہ فرعیہ۔ اول کے اندر مسائل عقائد اور اصولِ فقہ داخل ہے جیسے عذاب قبر اور امر کا وجوب کیلئے ہونا۔ اور ثانی سے مراد فقہی مسائل ہیں جیسے خروج دم سے وضو کا ٹوٹ جانا وغیرہ، تو ہمارا مسلک یہ ہے کہ ان جملہ مسائل میں مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو دونوں رخ سامنے آئیں گے کبھی تو حکم معین کو حاصل کرلے گا اور کبھی چوک جائیگا، یہی مصنفؒ نے فرمایا اس کے بعد شارح نے فرمایا کہ بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ مسائلِ شرعیہ جن پر کوئی قطعی دلیل قائم نہیں ہے ایسے مسائل میں اجتہاد کرنیوالا ہر مجتہد مصیب ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر دلیل قطعی کے خلاف کوئی اجتہاد کرے تو وہ بالاجماع عقلی ہوگا جیسے متعہ کے جواز کا قائل بالاجماع مخطی ہوگا اسلئے کہ احادیث صحیحہ اور اجماع سے اسکی حرمت ثابت ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا نہیں، یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ کا حکم معین ہے یا مجتہد کا اجتہاد جو کہدے وہی حکم خداوندی ہے۔ قولِ اول کے مطابق مصیب صرف وہی ہوگا جو حکم معین تک رسائی حاصل کرے اور قولِ ثانی کے مطابق ہر ایک مصیب ہوگا۔

وتحقیق ھٰذا المقام ان المسئلۃ الاجتھادیۃ اما ان لایکون من اللہ تعالیٰ فیھا حکم معین قبل اجتھاد المجتھد اویکون وح اما ان لایکون من اللہ تعالیٰ علیہ دلیل اویکون وذٰلک الدلیل اما قطعی او ظنی فذھب الیٰ کل احتمالٍ جماعۃٌ

ترجمہ اور اس مقام کی تحقیق کہ مسئلۂ اجتہادیہ یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے مجتہد کے اجتہاد سے پہلے حکم معین نہیں ہوتا یا ہوتا ہے اور اس وقت میں اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے یا تو کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور یہ دلیل یا تو قطعی ہوتی ہے یا ظنی پس ہر احتمال کی جانب ایک جماعت گئی ہے۔

تشریح اس کی تفصیل ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں، شارح نے تلویح شرح توضیح میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں چار مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب یہ ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم نہیں بلکہ حکم وہی ہے جو مجتہد کے اجتہاد سے حاصل ہو جائے اور معتزلہ کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، پھر معتزلہ نے آپس میں اس میں اختلاف کیا ہے کہ ہر مجتہد کا حاصل کردہ حکم صفت حقیقت میں مساوی ہے یا کم و بیش ہے۔
دوسرا مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا ظنیہ پر مطلع ہونیکے مثل ہے تو جو درستگی کو پہونچ گیا اسکے لئے ڈبل اجر ہے اور جو چوک گیا محنت کا اجر اسکو بھی ملے گا اور فقہاء و متکلمین میں سے ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اور مجتہد اس کی طلب پر ماجور ہے اور متکلمین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ پھر اس جماعت میں اس بارہمیں اختلاف ہو گیا کہ مخطی مستحق اجر ہے یا نہیں، کسی نے کہا ہاں، اور کسی نے کہا نہیں۔ اور پھر اس میں اختلاف کیا کہ اگر قاضی نے خطاءً چوک سے فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ ٹوٹے گا یا نہیں۔ اور چوتھا مذہب یہی ہے جسکو شارح نے یہاں تفصیل سے بیان کیا ہے یہ شارح کی اس تقریر کا حاصل ہے جو انھوں نے تلویح میں بیان کیا ہے، آگے شارح فرماتے ہیں۔

وَالْمُخْتَارُ اَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيْلٌ ظَنِّيٌّ اِنْ وَجَدَهُ الْمُجْتَهِدُ اَصَابَ وَاِنْ فَقَدَهُ اَخْطَأَ وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِاِصَابَتِهِ لِغُمُوْضِهِ وَخَفَائِهِ، فَلِذٰلِكَ كَانَ الْمُخْطِئُ مَعْذُوْرًا بَلْ مَاجُوْرًا فَلَا خِلَافَ عَلٰى هٰذَا الْمَذْهَبِ فِيْ اَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِاٰثِمٍ۔

ترجمہ اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد نے اس کو پالیا تو درستگی کو پہنچ گیا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا اور مجتہد اس تک رسائی کا مکلف نہیں ہے اس کے غامض (دقیق و باریک) اور پوشیدگی کی وجہ سے، اسی وجہ سے تو مخطی معذور بلکہ ماجور ہوتا ہے تو اس مذہب کے مطابق اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مخطی آثم نہیں ہے۔

تشریح بہر حال اس مذہب کے مطابق مخطی آثم نہ ہوگا بخلاف مذہب ثالث کے کہ انھوں نے بقول بعض دلیل کے قطعی ہونیکی وجہ سے مخطی کو آثم قرار دیا ہے، بعض محققین کا فرمان ہے کہ مذہب رابع کے مطابق بھی جہاں صواب واضح ہو پھر بھی مجتہد چوک جائے تو وہ سعی میں مبالغہ نہ کرنیکی وجہ سے

ہے لہٰذا ایسی جگہ خطا کیوجہ سے مجتہد معاتب ہوگا۔

قلت - عامدًا ذبیحہ پر ترک تسمیہ کی صورت میں جہاں حسامی وغیرہ میں امام شافعیؒ کو غیر معذور قرار دیا گیا ہے وہ مذہب ثالث کے مطابق ہے یا رابع کے مطابق، بقول بعض محققین صواب کے وضوح کیوجہ سے ہے۔ بہر حال صاحبِ حسامی کا وہ فرمان محلِ نظر ہے اور امام شافعیؒ کی شان میں نازیبا کلمہ ہے۔

وَاِنَّمَا الخلاف فی انہ مخطٍ ابتداءً وانتہاءً ای بالنظر الی الدلیل والحکم جمیعًا والیہ ذھب بعض المشائخ وھو مختار الشیخ ابی منصورؒ او انتہاءً فقط ای بالنظر الی الحکم حیث اخطأ فیہ وان اصاب الدلیل حیث اقامہ علی وجہہ بجمیع شرائطہ وارکانہ واتی بما کلف من الاعتبارات ولیس علیہ فی الاجتہادیات اقامۃ الحجۃ القطعیۃ التی مدلولہا حق البتۃ۔

ترجمہ اور اختلاف اس بارہ میں ہے کہ مجتہد ابتداءً اور انتہاءً یعنی دلیل اور حکم دونوں کے لحاظ سے چوکنے والا ہے اور اسی کی جانب بعض مشائخ گئے ہیں اور یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے یا فقط انتہاء کے اعتبار سے یعنی حکم کا لحاظ کرتے ہوئے (چوکا) ہے اس حیثیت سے کہ وہ حکم میں چوک گیا اگرچہ دلیل میں درستگی کو پہنچ گیا ہو اس طریقہ پر کہ دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس حال میں کہ وہ دلیل اپنی تمام شرائط وارکان کو جامع ہو اور وہ اعتبارات میں سے جن امور کا مکلف تھا سب کو انجام دیدیا ہو اور مجتہد کے ذمہ اجتہادیات میں ایسی حجت قطعیہ کو قائم کرنا نہیں ہے کہ جس کا مدلول یقینًا حق ہو۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرماتے ہیں کہ مجتہد مخطی آثم تو نہیں ہے مگر اس کا مبدأ اور انتہاء ہر دو اعتبار سے مخطی کہا جائیگا یا مبدأ کے اعتبار سے مصیب اور منتہاء کے اعتبار سے مخطی، یعنی اسکو یوں کہیں گے کہ یہ دلیل کے اندر بھی چوکا ہے اور حکم کے اندر بھی یا فقط یوں کہیں گے کہ حکم کے اندر صرف چوکا ہے اور دلیل کے اعتبار سے نہیں چوکا اسلئے کہ اس نے دلیل پر سارا زور خرچ کر ڈالا اور تمام شرطوں کا اور ارکان کا لحاظ کرتے ہوئے دلیل قائم کی ہے اس دلیل کو میں نے مبدأ سے اور حکم کو منتہا سے تعبیر کیا ہے بعض مشائخ اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار اول ہے اور صدر الشریعہ کا مختار ثانی ہے۔ ہر فریق نے اپنے دعوے پر دلائل پیش کئے ہیں فریق اول نے اُساری بدر کے واقعہ سے استدلال کیا ہے اور دوسر حدیث کے اندر لفظ خطاء کے اطلاق سے استدلال کیا ہے کہ خطاء صرف حکم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے مگر یہ دونوں دلیلیں کمزور ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے فرمان سے صدر الشریعہ کی تائید ہوتی ہے۔ امام صاحبؒ نے فرمایا ہے "کل مجتھد مصیبٌ والحق عند اللّٰہ واحدٌ" یہ فرمان اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ مجتہد کو اقامتِ دلیل میں مصیب مانیں، نیز حضرت سلیمان و داؤدؑ کے واقعہ سے بھی صدر الشریعہ کی تائید ہوتی

ہے نیز آدھا اجر ملنا بھی اس بات کی علامت ہے کہ مخطی من وجہٍ مصیب ہے۔ خلاصۂ کلام آثم نہ ہونے میں کوئی کلام نہیں صرف کلام اس میں ہے کہ مبدأ اور منتہا ہر دو اعتبار سے مخطی ہے یا فقط منتہا کے اعتبار سے مخطی اور مبدأ کے اعتبار سے مصیب ہے، ہر فریق کا قول مع دلیل آپ کے سامنے آچکا ہے۔

والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجوهٍ الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابًا لما كان لتخصيص سليمانؑ بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذٍ وفهمه۔

ترجمہ اور اس بات پر دلیل کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے مختلف طریقوں پر ہے پہلا طریق فرمانِ باری تعالیٰ ہے ففهمناها سليمان" اور ضمیر حکومت اور فتویٰ کے لئے ہے (یعنی ان کی جانب راجع ہے) اور اگر دونوں اجتہاد درست ہوتے تو سلیمان کے ذکر کی تخصیص کی کوئی وجہ نہ ہوتی، اسلئے کہ اس وقت میں تو دونوں میں سے ہر ایک نے حکم کو حاصل کرلیا اور اس کو سمجھ لیا۔

تشریح یہاں سے شارح مذہب رابع کے حق ہونے پر چار دلیلیں پیش فرمائیں گے۔ مذہب رابع یہ تھا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی فریقِ مخالف کو مصیب ہونے پر چونکہ کوئی اشکال نہیں ہے صرف مخطی ہونے پر ہے اس وجہ سے شارح نے خصوصیت سے اسی کا ذکر فرمایا ہے اور اس پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ مخطی اور مصیب ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔ پہلی دلیل انھوں نے آیت سے پیش کی:

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ اِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا۔

حضرت داؤد علیہ السلام اللہ کے پیغمبر ہیں، حضرت سلیمان علیہ السلام ان کے صاحبزادے ہیں اور خود نبی ہیں دونوں کو اللہ تعالیٰ نے حکومت، قوتِ فیصلہ اور علم وحکمت عنایت فرمائے تھے، حضرت سلیمان بچپن ہی میں اسقدر غیر معمولی سمجھ کی باتیں کرتے تھے کہ سننے والے حیران رہ جائیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص کے کھیت میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں آگھسیں، کھیتی کا نقصان ہوا حضرت داؤد علیہ السلام نے دیکھ کر بکریوں کی قیمت اس مالیت کے برابر ہے جس کا کھیت والے نے نقصان اٹھایا تھا، یہ فیصلہ کیا کہ بکریاں کھیتی والے کو دیدی جائیں، حضرت سلیمان نے فرمایا کہ میرے نزدیک کھیتی والا بکریاں اپنے پاس رکھے اور دودھ پیئے اور بکریوں والے کھیت کی آبپاشی اور نگرانی کریں، جب کھیتی جیسی تھی ویسی ہو جائے تو بکریاں لوٹادیں اور کھیتی لے لیں اس میں دونوں کا نقصان نہ ہوگا۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے بھی یہ فیصلہ سنکر تحسین فرمائی اور اپنے اجتہاد سے رجوع کیا۔ گویا اصولِ فقہ کی اصطلاح

میں سلیمان علیہ السلام کے استحسان کو اپنے قیاس کے مقابلہ میں قبول فرمالیا، باپ بیٹے دونوں نے جو فیصلہ شرکاء مقدمہ کے حق میں کیا وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تھا اور دونوں ہی کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے فیصلہ کرنیکی قوت اور سمجھ عنایت کی تھی لیکن اصل گُر کی بات اللہ تعالیٰ نے سلیمان کو سمجھادی وہ اس نتیجہ پر پہونچے جو اللہ کے نزدیک اصلح و اصوب تھا اور جسے آخر کار داؤد نے بھی قبول کیا۔

تنبیہ: تقریر مذکور سے چند امور مستفاد ہوئے (۱) دونوں حضرات نے اجتہاد سے فیصلہ فرمایا، انمیں سے ایک مصیب اور ایک مخطی ہے اور دونوں ماجور ہیں۔ جیسے کلام کے اسلوب سے ظاہر ہے (۲) انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں اور اجتہاد میں انبیاء سے بھی چوک ہوسکتی ہے۔ اس واقعہ سے اور اساری بدر کے اندر اجتہاد کے واقعہ سے یہ بات منقح ہوتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ انبیاء سے اگر اجتہاد میں چوک ہو جائے تو وہ اپنی خطاء پر برقرار نہیں رکھے جائیں گے بلکہ من جانب اللہ اس کی اصلاح کردی جائے گی تاکہ بعثت کا مقصود فوت نہ ہو و فیہ تفصیل آخر۔

الثانی الاحادیث والآثار الدالة علی تردد الاجتهاد بین الصّواب والخطأ بحیث صارت متواترة المعنیٰ قال علیہ السّلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وفی حدیث اٰخر جعل للمصیب اجرین وللمخطی اجرا واحدًا وعن ابن مسعودؓ ان اصبت فمن اللہ والا فمنی ومن الشیطان وقد اشتهرت تخطیة الصحابة بعضهم بعضًا فی الاجتهادیات

ترجمہ دوسری وجہ وہ احادیث و آثار ہیں جو اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر ہونے پر دال ہیں اس حیثیت سے کہ وہ احادیث متواترۃ المعنیٰ ہیں فرمایا نبی علیہ السلام نے اگر تو درستگی کو پہونچ گیا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر چوک گیا تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں نبی علیہ السلام نے مصیب کیلئے ڈبل اجر اور مخطی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ اگر میں صواب کو پہنچ جاؤں تو یہ اللہ کی جانب سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی جانب سے ہے اور مشہور ہے اجتہادیات میں بعض صحابہؓ کا بعض کی غلطی پکڑنا۔

تشریح یہاں سے شارح مذہب رابعہ کے حق ہونے پر دوسرے نوع کی دلیل پیش فرماتے ہیں کہتے ہیں کہ اجتہاد خطاء اور صواب کے درمیان دائر رہنے پر دلالت کرنیوالی آیات و احادیث و آثار اگرچہ انکی تفاصیل آحاد ہیں مگر وہ متواترۃ المعنیٰ ہیں یعنی اگرچہ تواتر اسنادی نہ سہی مگر تواتر معنوی (قدر مشترک) سے یہ بات ثابت ہے اور شارح نے تواتر کی قید اسلئے لگادی کہ ان کے تلویح میں ارشاد فرمودہ قول کے مطابق احادیث سے اسی وقت اصول پر استدلال ہوسکتا ہے جبکہ وہ حد تواتر کو پہونچی ہوئی ہوں

پھر شارح نے یہاں تین حدیث نقل فرمائیں اور چوتھے نمبر پر قیاسی دلیل پیش فرمائی ہے۔
پہلی حدیث :۔ اس واقعہ یہ ہے کہ دو آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقدمہ لیکر آئے تو آپ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردو انھوں نے عرض کیا یارسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں گا؟ آپ نے فرمایا ہاں، انك ان اصبت فلك عشر اجور وان اجتهدت واخطأت فلك اجر رواه الحاكم۔ تو حدیث مذکورسے معلوم ہوا کہ حکم معین کے مطابق اگر فیصلہ کردیا تو دس نیکیاں ہیں اور اگر اجتہاد میں چوک ہوگئی ایک نیکی اب بھی ہے معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔
دوسری حدیث :۔ جس میں آنحضرتؐ نے مصیب کے لئے دوہرا اجر اور مخطی کیلئے ایک اجر فرمایا ہے۔ حدیث یہ ہے اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطأ فله اجر واحد رواه البخاري وابوداؤد والترمذي بالفاظ أخرٰى۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی، مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلی حدیث میں مصیب کیلئے دس نیکیاں تھیں اور اس میں دو ہیں بظاہر دونوں میں تعارض معلوم ہو رہا ہے؟
پہلی حدیث میں مخاطب کی خصوصیات کا دخل ہے ورنہ اصل کلی یہ ہے کہ جو حدیث ثانی میں ہے فلا تعارض بينهما۔
علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ مخطی کو خطا پر اجر نہیں ملتا بلکہ طلب حق میں جو اس نے سعی کی ہے اس محنت پر اجر ملتا ہے مگر یہ اجر اسی وقت ملے گا جبکہ مجتہد اصول کو جاننے والا، وجوہِ قیاس کو پہچاننے والا ہو۔ والتفصيل في المرقات۔
تیسری حدیث :۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے۔ یہ جلیل القدر صحابی ہیں او نچے درجہ کے فقیہ ہیں جن کا تفقہ معروف و مشہور ہے۔ ۳۲ھ میں وفات ہوئی انھوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا اور پھر فرمایا کہ اگر ٹھیک ہو تو یہ اللہ کا فضل وارشاد ہے ورنہ میری کوتاہی اور شیطان کے ازلال کا اثر ہوگا، یہ ابن مسعودؓ کا اثر حاکم نے روایت کیا ہے ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور صاحب نبراس نے کہا ہے کہ احمد و ترمذی نے روایت کیا ہے مگر ترمذی اور ابوداؤد کی جانب انتساب درست نہیں کیونکہ یہ روایت ان دونوں کتابوں میں نہیں ہے۔
چوتھی دلیل قیاس :۔ یہ ہے کہ صحابہؓ کا آپس میں ایک دوسرے کا تخطیہ مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر مجتہد مصیب ہی ہوتا اور مخطی نہ ہوتا تو پھر تخطیہ کیوں کیا جاتا۔ ہر اجتہاد اپنی اپنی جگہ درست ہوتا حالانکہ تخطیہ ثابت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہؓ اس بات کو سمجھتے تھے کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی تخطیہ کے کچھ نمونے یہ ہیں کہ حضرت عباسؓ عول کے قائل ہوئے اور صحابہؓ نے اس سے اتفاق کیا مگر ان کے بیٹے ابن عباسؓ نے عول کا انکار کیا۔ ابن عباسؓ نے کہا نکاح متعہ حلال ہے تو ابن زبیرؓ نے کہا کہ تو اگر متعہ کریگا تو تجھ کو رجم کروں گا، پھر ابن عباسؓ نے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو فتویٰ دینے سے منع کردیا تھا جبکہ انھوں نے ان اجتہادات میں بکثرت چوک محسوس کی۔
بہرحال ان مجموعی دلائل سے مجتہد کا مصیب اور مخطی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

تنبیہ:۔ شارح نے کہا ہے کہ ایسی احادیث جو اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر ہونے پر دال ہیں متواترۃ المعنیٰ ہیں، محلِ تامل ہے۔ نیز انھوں نے جو دلیلِ اول پیش فرمائی ہے وہ بھی قطعی الدلالت نہیں ہے اور یہ مسئلہ بھی قطعی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے اور مسئلہ ظنیہ میں دلیل ظنی پر اکتفار کرنا جائز ہے۔

الثالث ان القیاس مظہرٌ لا مثبتٌ فان الثابت بالقیاس ثابت بالنص ایضًا معنًی وقد اجمعوا علیٰ ان الحق فیما ثبت بالنص واحد لا غیر۔

ترجمہ تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں اسلئے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ معنوی طور سے نص ہی سے ثابت ہے اور علمار نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جو حکم ثابت بالنص ہو وہاں ایک ہی حق ہوتا ہے نہ کہ غیر۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ فقط ظاہر کرتا ہے اور مُثبت نص ہی ہوتا ہے کیونکہ قیاس میں حکم غیر منصوص کو کسی علتِ جامعہ کیوجہ سے حکم منصوص پر قیاس کیا جاتا ہے جیسے افیون کو حرام قرار دینا شراب پر قیاس کرتے ہوئے، دونوں کے اندر سُکر ہونیکی وجہ سے۔ بہر حال قیاس فقط مُظہر حکم ہے مُثبِت نہیں اسلئے کہ شرعیات کے اندر حکم کرنیوالا اللہ ہے۔ اور علمار کا اجماع ہے کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہی ہوتا ہے یعنی حکم واحد معین ہے، اور جب قیاس کو فقط مظہر مانا نہ کہ مثبت تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے گویا کہ وہ معنوی طور سے نص ہی سے ثابت ہوا ہے تو جب حکم منصوص میں ایک ہی حق ہے تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے یہاں بھی ایک ہی ہونا چاہئے اور جب حق ایک ہوگا تو ظاہر ہے کہ کوئی مجتہد اس حق کو حاصل کرے گا اور کوئی چوک جائیگا لہٰذا مقصود ثابت ہوگیا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے (وفیہ تفصیل)

الرابع انہ لا تفرقۃ فی العمومات الواردۃ فی شریعۃ نبینا علیہ السلام بین الاشخاص فلو کان کل مجتھدٍ مصیبًا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافیین من الحظر والاباحۃ اوالصحۃ والفسادِ اوالوجوب وعدمہ وتمام تحقیق ھٰذہ الادلۃ والجواب عن تمسکاتِ المخالفین یطلب من کتابنا التلویح فی شرح التنقیح۔

ترجمہ چوتھی دلیل یہ ہے کہ ان عمومات میں کوئی فرق نہیں ہے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی شریعت میں وارد ہیں اشخاص کے درمیان تو اگر ہر مجتہد مصیب ہو تو فعل واحد کا دو متنافی چیزوں سے متصف ہونا لازم آئیگا یعنی ممانعت واباحت، یا صحت وفساد، یا وجوب وعدم وجوب۔ اور ان تمام دلائل کی تحقیق اور

مخالفین کے مستدلات کا جواب ہماری کتاب تلویح میں تلاش کیا جائے جو تنقیح کی شرح ہے۔

تشریح یہ چوتھی دلیل ہے مذہب رابع کے حق ہونے پر جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت محمدیہ میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کیلئے کچھ حکم ہو اور دوسروں کیلئے کچھ اور حکم ہو بلکہ نماز سب پر فرض ہے خواہ عربی ہو یا عجمی ہو وغیرہ وغیرہ تو اگر ہر مجتہد کو مصیب مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم شریعت میں منافات ہے یعنی بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفت اباحت سے متصف ہے اور دوسرے بعض کے حق میں وہی ممانعت سے متصف ہے جیسے مثلث کا پینا شافعیؒ کے فتویٰ سے سب کے لئے حرام ہو اور حنفی کے فتویٰ سے حلال ہو اور یہ حکم شریعت میں منافات ہے۔ ایسے ہی ایک چیز حنفی کے فتویٰ سے فاسد ہو اور دوسروں کے فتویٰ سے درست ہو جیسے طلوع آفتاب کے وقت احناف کے یہاں نماز فاسد ہے اور اہلحدیث کے فتویٰ کے مطابق درست ہے یا ایک ہی چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے وتر حنفی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعیہ کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو فعل واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ اتصاف لازم آتا ہے حالانکہ شریعت محمدی میں اس کی نظیر نہیں ملتی لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر مجتہد کو مصیب کہنا خلاف اصول ہے تو اس سے خود بخود یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔ اور یہی محققین کا مذہب ہے۔

سوال:۔ تفریق تو ثابت ہے جیسے جمعہ مردوں پر واجب ہے عورتوں پر نہیں، احرار پر ہے غلاموں پر نہیں؟ اور ریشم عورتوں کے لئے حلال ہے مردوں کیلئے نہیں؟

جواب:۔ یہ تو اصول کلی ہے تفریق نہیں یہ ثابت کیا جائے کہ کچھ عورتوں پر جمعہ واجب ہے اور کچھ پر نہیں ہے اور ہر مجتہد کے اجتہاد کے درست ہونے میں دوسری قسم کی خرابی لازم آتی ہے نہ کہ وہ جو آپ نے کہی ہے۔

سوال:۔ نمازی جب جہت قبلہ کی تحری کرکے نماز پڑھتا ہے تو اگرچہ اس نے خطا کی ہو تو بھی اس کی نماز درست ہے تو دیکھئے ہر مجتہد کا مصیب ہونا لازم آئیگا؟

جواب:۔ یہ مسئلہ اجتہادی نہیں، منصوص علیہ ہے۔ ارشاد باری ہے ﴿اَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾ تو اللہ نے اسکو اس کا قبلہ قرار دیدیا۔ بہرحال یہ سوال خروج عن البحث ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ پوری تفصیلی بحث اور تمام دلائل اور مخالفین کے مسئولات کے جوابات دیکھنے کیلئے ہماری کتاب تلویح شرح تنقیح کا مطالعہ کیا جائے، وہاں تفصیلی بحث ملے گی۔

سوال:۔ تلویح تو توضیح کی شرح ہے نہ کہ تنقیح کی؟

جواب:۔ جی ہاں، تنقیح کی شرح توضیح ہے اور توضیح کی شرح تلویح ہے مگر شارح نے اپنی شرح میں ایسا طرز اختیار کیا ہے کہ جس سے اس کو دونوں کی شرح کہا جا سکتا ہے۔ شارح خود تلویح ص۲ پر فرماتے ہیں: وَاُذَيِّلُ شَوَارِدَ صِعَابِهٖ بِحَيْثُ يَمِيْزُ الْمَتْنُ مَشْرُوْحًا وَيَزِيْدُ الشَّرْحُ بَيَانًا وَوُضُوْحًا الخ

لہٰذا اگر اسکو تنقیح کی شرح کہدیا جائے تو کچھ بے جا نہیں بلکہ بجا ہے۔ شارح کی یہ کتاب بہت نفیس ہے اور اصول فقہ کی معرکۃ الآراء کتاب ہے۔

تنبیہ(۱)۔ صاحب مسلم الثبوت فرماتے ہیں المصیبُ فی العقلیات واحدٌ والا اجتمع النقیضان والمخطی فیھا ان کان نافیا لملۃ الاسلام فکافرٌ وآثمٌ علی اختلاف فی شرائطہٖ ثم قال کل مجتہد فی المسئلۃ الاجتھادیۃ مصیبٌ عند القاضی ابی بکر والشیخ الاشعری والغزالی والمزنی وعلیہ الجبائیُ ونسبتہ الی جمیع المعتزلۃ لم یصح ثم قال والمختار ان اللہ حکمًا معینًا اوجب طلبہ دلیلًا فمن اصابہٗ فلہٗ اجران ومن اخطأ فلہٗ اجرٌ لامتثالہ امر الاجتہاد ببذل الوسع وھٰذا معنٰی قول الحنفیۃ ان المجتھد المخطی مصیبٌ ابتداءً وھٰذا ھو الصحیح عند الائمۃ الاربعۃ ولنا ثانیًا المجتھد طالب لمطلوب خبری بنظر ویحتمل الصواب والخطاء تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو فواتح الرحموت ص ۳۹۰ تا ۴۱۵

تنبیہ(۲):۔ علماء نے جو اجتہاد کے شرائط لکھے ہیں وہ اب علماء میں مفقود ہیں اسی لئے چوتھی صدی کے بعد سے اجتہاد منقطع ہے اور ائمہ مجتہدین کا چار میں انحصار ہے اور انھیں چار کی تقلید پر علماء کا اجماع ہے، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ ان چاروں کے علاوہ کسی اور کی تقلید نہ کی جائے گی اس موضوع پر علماء امت کی متعدد تصانیف موجود ہیں لہٰذا مودودی کا دعویٰ اجتہاد غیر مسموع ہوگا ظاہر ہے کہ ان کے زمانہ میں ان سے بڑے بڑے علماء راسخین موجود تھے اور ہیں وہ سب تقلید کرتے ہیں اور اسکو واجب قرار دیتے ہیں تو مودودی اور اسکے متبعین کو جو علوم وفنون سے کورے ہیں کہاں سے حق اجتہاد حاصل ہوگا۔

الکلام فی التفضیل

اللہ رب العزت نے تمام مخلوقات کو پیدا فرمایا اور انسان کو اشرف المخلوقات بنایا، فرمان باری وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِیْ آدَمَ الآیۃ۔ اس پر دال ہے اللہ نے انسان کو حسن صورت، نطق، تدبر اور عقل وحواس عنایت فرمائے جس سے دنیوی واخروی مضار ومنافع کو سمجھتا اور اچھے برے میں تفریق کرتا ہے ہر طرف ترقی کی راہیں اس کیلئے کھلی ہوئی ہیں، دوسری مخلوقات کو قابو میں لاکر اپنے کام میں لگاتا ہے، خشکی میں جانوروں کی پیٹھ پر یا دوسری طرح کی گاڑیوں میں سفر کرتا ہے اور سمندروں کی کشتیوں اور جہازوں کے ذریعہ بے تکلف سفر طے کرتا چلا جاتا ہے، قسم قسم کے عمدہ کھانے، کپڑے، مکانات اور دنیوی آسائش وراحت کے سامانوں سے منتفع ہوتا ہے انھیں آدمیوں کے سب سے پہلے باپ آدم علیہ السلام کو خداوند تعالیٰ نے مسجود ملائک بنایا اور ان کے آخری پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کل مخلوقات کا سردار بنایا غرض نوع انسانی کو حق تعالیٰ نے کئی حیثیت سے عزت اور بڑائی دیکر اپنی بہت بڑی مخلوق پر فضیلت دی۔

اس آیت کے تحت مفسرین نے بھی یہ بحث چھیڑی ہے کہ ملائکہ اور بشر میں کون افضل ہے کون مفضول؟ لیکن انصاف یہ ہے کہ آیت سے اس مسئلہ کا فیصلہ نہیں ہوتا، حنفیہ کی رائے یہ نقل کی ہے کہ رُسُل بشر رُسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ (باستثناء رُسل بشر کے) باقی تمام فرشتوں اور آدمیوں سے افضل ہیں اور عام فرشتوں کو عام آدمیوں پر فضیلت حاصل ہے۔ مگر بقول صاحب حجۃ اللہ البالغہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کے سلسلہ میں نہ کتاب اللہ ناطق ہے اور نہ احادیث سے اس کی صراحت ہے اور نہ صحابہؓ کا اس مسئلہ میں تکلم ثابت ہے اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلہ میں توقف ثابت ہے کیونکہ فریقین کے دلائل متعارض تھے البتہ باجماع اہلسنت والجماعت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام فرشتوں سے افضل ہیں، بعض اکابر سے منقول ہے کہ علماء کا اجماع ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوقات میں سب سے افضل ہیں یہانتک کہ ملائکہ کروبیین سے اور عرشِ عظیم اور کعبہ سے بھی بعداز خدا بزرگ توئی قصہ مختصر۔ اسکے بعد کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو

ورسُل البشر افضل من رُسُل الملٰئکۃ افضل من عامۃ البشر وعامۃ البشر افضل من عامۃ الملائکۃ اما تفضیل رُسُل الملائکۃ علی عامۃ البشر فبالاجماع بل بالضرورۃ واما تفضیل رسل البشر علی رسل الملائکۃ وعامۃ البشر علی عامۃ الملائکۃ بوجوہ۔

ترجمہ اور انسانوں کے رُسُل فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں، اور فرشتوں کے رُسُل عامۃ البشر سے افضل ہیں اور عامۃ البشر عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بہرحال رُسُل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے بلکہ بداہۃً ثابت ہے اور انسانوں کے رسولوں کو فرشتوں کے رسولوں پر فضیلت دینا اور عام انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا پس چند دلائل کیوجہ سے ہے۔

تشریح اولاً یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ مصنفؒ کے کلام میں رُسُل البشر سے انبیاء مراد ہیں یا تو اس بناء پر کہ خاص کو عام مراد لیا گیا ہے یا ممکن ہے جیسے شارح رسول اور نبی کے درمیان ساوات کے قائل ہیں، مصنفؒ بھی مساوات کے قائل ہوں۔ دوسری بات یہ کہ کچھ فرشتے ایسے ہیں کہ جو احکام خداوندی دوسرے فرشتوں کے پاس پہونچاتے ہیں توانکو رُسُل ملائکہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تیسری بات یہ کہ عام انسانوں سے مراد غیر انبیاء یعنی اولیاء امت اور صلحاء امت ہیں۔ رہے فساق وفجار وکفار وہ تو چوپایوں کے مثل ہیں وہ یہاں عام انسانوں سے مراد نہیں ہیں۔ نیز شارح کے کلام میں ضرورت سے مراد ضرورتِ دینی ہے یعنی دین اسلام میں جس پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔

جب یہ باتیں ذہن نشین ہوگئیں تو اب سنئے مسئلہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ انسانوں میں سے جو رسول اور نبی ہیں وہ رُسُلِ ملائکہ سے افضل ہیں اور رُسُلِ ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان عام فرشتوں

سے افضل ہیں۔
اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ رُسلِ ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ ضرورتِ دینی سے ثابت ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ رُسلِ بشر رُسلِ ملائکہ سے، اور عام انسان فرشتوں سے کیسے افضل ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بہت سے دلائل قائم ہیں جنکو شارح آگے بیان فرماتے ہیں۔

الاول أن الله تعالىٰ أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالىٰ حكاية عن ابليس أرأيتك هذا الذي كرمت علىّ وانا خير منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلىٰ دون العكس۔

ترجمہ پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعظیم و تکریم کے طریقہ پر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کیلئے سجدہ کا حکم فرمایا اللہ تعالیٰ کے فرمان کی دلیل سے حکایت کرتے ہوئے ابلیس کی، مجھے بتائیے اسکو آپ نے میرے اوپر عزت دی حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں مجھ کو تو نے آگ سے اور اسکو مٹی سے پیدا کیا ہے اور حکمت کا تقاضہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے لئے سجدہ کا حکم کرنا ہے نہ کہ برعکس۔

تشریح یہ پہلی دلیل ہے جس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فرشتوں کو اللہ کا حکم ہوا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں، اور یہ حکم بربنائے تعظیم و تکریم تھا ورنہ شیطان اعتراض نہ کرتا اور اس کا یہ اعتراض کرنا اور یوں کہنا کہ میں اس سے افضل و برتر ہوں اس بات پر دال ہے کہ یہ سجدہ بربنائے تکریم و تعظیم تھا لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آدم علیہ السلام کی عظمت و کرامت کو فرشتوں پر ظاہر کرنا تھا، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ آدمؑ ساجدین سے افضل ہیں اور تفریق کا کوئی قائل نہیں۔ لہٰذا اس سے یہ حکم تمام انبیاء کیلئے ثابت ہوگا اور یہی مقصود ہے کہ انبیاء خواص ملائکہ سے افضل ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کا خلیفہ ہونا مسلم ہو چکا تو فرشتوں کو اور ان کے ساتھ جنات کو حکم ہوا کہ حضرت آدم کیطرف سجدہ کریں اور ان کو قبلۂ سجود بنائیں۔ جیسا سلاطین اپنا ولی عہد مقرر کرتے ہیں پھر ارکانِ دولت کو نذریں پیش کرنیکا حکم کرتے ہیں تاکہ کسی کو سرتابی کی گنجائش نہ رہے چنانچہ سب نے سجدۂ مذکور ادا کیا سوائے ابلیس کے کہ اصل میں جنات سے تھا اور ملائکہ کے ساتھ کمالِ اختلاط رکھتا تھا اور سبب اس سرکشی کا یہ ہوا کہ جنات چند ہزار سال سے زمین میں متصرف تھے اور آسمان پر بھی جاتے تھے جب ان کا فساد اور خون ریزی بڑھی تو ملائکہ نے بحکمِ الٰہی بعض کو قتل کیا اور بعض کو جنگل پہاڑ اور جزائر میں منتشر کر دیا ابلیس ان میں بڑا عالم و زاہد تھا اس نے جنات کے فساد سے اپنی بے بوثی ظاہر کی فرشتوں کی سفارش سے یہ بچ گیا اور انھیں میں رہنے لگا اور اس طمع میں تھا کہ تمام جنات کی جگہ اب صرف میں ہی زمین میں متصرف بنایا جاؤں، عبادت میں بہت کوشش کرتا رہا اور خلافتِ ارض کا خیال پکارتا رہا۔ جب حکمِ الٰہی

حضرت آدم کی نسبت خلافت کا ظاہر ہوا تو ابلیس مایوس ہوا اور عبادت ریائی کے رائیگاں جانے پر جوش حسد میں اس نے سب کچھ کیا اور ملعون ہوا، تو شیطان کا کفر پہلے ہی سے تھا مگر پہلے درجۂ تقررات میں تھا اب درجۂ ترتب آثار میں ظاہر ہوگیا اور کفر کی وجہ فقط یہی نہیں کہ سجدہ نہیں کیا بلکہ حکم الٰہی کو خلاف حکمت اور موجب عار سمجھا اور حکم الٰہی کا برملا کبر انکار کیا اور کہنے لگا ءَاَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيْنًا، قَالَ اَرَءَيْتَكَ هٰذَا الَّذِيْ كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ اَخَّرْتَنِ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لَاَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهٗٓ اِلَّا قَلِيْلًا - کیا میں ایسے شخص کو سجدہ کروں جسکو تو نے مٹی سے بنایا ہے، کہنے لگا بھلا دیکھو تو یہ شخص جسکو تو نے مجھ پر بڑھا دیا تو مجھکو ڈھیل دیوے قیامت کے دن تک تو میں اس کی اولاد کو ڈھانٹی دے لوں مگر تھوڑے سے" یعنی ذرا مہلت مل جائے تو تھوڑے سے چھوڑ کر سب کو اپنا مسخر کرلوں جیسے گھوڑے کو لگام دیکر قابو میں کرلیا جاتا ہے پھر جو میرے سامنے اتنا کمزور ہے اسے مجھ پر فضیلت دینا کس طرح جائز ہوگا؟ شیطان کی اس تقریر سے معلوم ہوا کہ آدم کو سجدہ تعظیم وتکریم کے طریقہ پر تھا نہ کہ محض قبلہ کے طریقہ پر ورنہ شیطان آدم کے اعزاز بڑھانے پر اعتراض نہ کرتا۔

تنبیہ:۔ اَرَءَيْتَكَ۔ اَخْبِرْنِيْ کے معنی میں مستعمل ہے۔ محاورۂ عرب ایسے ہی ہے اور کاف خطاب کی تاکید کے لئے ہے جس کیلئے کوئی محل اعراب نہیں ہے ورنہ اگر اسکو اسم مانا جائے تو مجرور ماننا جائیگا یا مرفوع یا منصوب اور سب صورتیں باطل ہیں۔ والتفصیل فی حاشیۃ برخوردار۔

پھر دوسری جگہ شیطان کا یہ قول باری تعالیٰ نے نقل فرمایا ہے اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ، میں آدم سے اچھا ہوں، میں آگ کا ہوں اور یہ مٹی کا، شیطان نے سجود تعظیمی سے سرتابی کی تو وہ مردود ازلی ٹھہرا کیونکہ وہ سجود خلافت الٰہیہ کے نشان کے طریقہ پر تھا، ملائکۃ اللہ جو بحث وتمحیص اور صریح امتحان کے بعد آدم کی علمی فضیلت اور روحانی کمالات پر مطلع ہو چکے تھے حکم الٰہی سنتے ہی سجدہ میں گر پڑے اور اس طرح خلیفۃ اللہ کے روبرو اپنے پروردگار حقیقی کی کامل وفاشعاری اور اطاعت پذیری کا ثبوت دیا، اور ابلیس لعین جو ناری الاصل جنی تھا مگر کثرت عبادت وغیرہ کیوجہ سے زمرۂ ملائکہ میں شامل ہوگیا تھا آخر کار اپنی اصل کیطرف لوٹا، اس کی نظر آدم کی مادی ساخت سے نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ کے راز تک تجاوز نہ کرسکی اسی لئے صریح حکم الٰہی کے مقابلہ پر اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ کا دعویٰ کرنے لگا، آخر کار ابلیس اِبا، واستکبار اور نص صریح قاطع کو محض رائے وہویٰ سے رد کر دینے اور خدا سے بحث ومناظرہ ٹھان لینے کی پاداش میں ہمیشہ کیلئے مرتبۂ قرب سے نیچے گرا دیا اور رحمت الٰہیہ سے بہت دور پھینک دیا گیا فی الحقیقت جس چیز پر اسے بڑا فخر تھا وہ یہ تھی کہ وہ آگ سے پیدا ہوا ہے وہی اس کی ہلاکت ابدی کا سبب ہوئی۔ آگ کا خاصہ خفت وحدت، سرعت وطیش اور علو وافساد ہے بخلاف مٹی کے کہ اس میں مستقل مزاجی، متانت اور متواضعانہ حلم وتثبت پایا جاتا ہے۔ ابلیس جو ناری الاصل تھا سجدہ کا حکم سن کر آگ بگولا ہوگیا اور رائے قائم کرنے میں تیزی اور جلد بازی دکھلائی، آخر تکبر وتعلی کی راہ سے آتش حسد میں گر کر دوزخ کی آگ میں جا پڑا۔

برخلاف اس کے جب آدم علیہ السلام سے چوک ہوئی تو عنصر خاکی نے خدا کے آگے فروتنی، خاکساری اور انقیاد واستغفا کی راہ دکھلائی، چنانچہ انکی استقامت وانابت نے ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ کا نتیجہ پیدا کیا اسی لئے کہا جاسکتا ہے کہ ابلیس لعین نے مادی وعنصری لحاظ سے بھی اپنی تفضیل کے دعوے میں ٹھوکر کھائی چنانچہ حافظ شمس الدین ابن القیم نے بدائع الفوائد میں پندرہ وجوہ سے مٹی کا آگ سے افضل ہونا ثابت کیا ہے۔

بہرحال ان دونوں آیات کو پیش کرنے سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ یہ سجدہ بربنائے تعظیم وتکریم تھا ورنہ ابلیس کو یہ برہمی نہ ہوتی۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ سجدہ تعظیمی تھا اور اظہار تکریم کی خاطر تھا تو یہ بات مسلّم ہے کہ حکمت کا تقاضہ یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم ملے کہ وہ اعلیٰ کو سجدہ کرے، اور خداوند قدوس کا فعل خلاف حکمت نہیں ہوتا تو اس سے خود بخود یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم علیہ السلام تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور جب انکا افضل ہونا ثابت ہوگیا تو تمام انبیاء کا یہی حکم ہوگا کیونکہ تفریق کا کوئی قائل نہیں لہٰذا یہی ہمارا مقصود تھا وہ ثابت ہوگیا

الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا۔ الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم۔

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل زبان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان "وعلم آدم الاسماء کلہا" سے یہ بات سمجھتا ہے کہ مقصود اس سے آدم کو ملائکہ پر فضیلت دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے استحقاق تعظیم وتکریم کو بیان کرنا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو اہل زبان ہیں اور اسالیب لغت عرب سے واقف ہیں وہ فرمان باری "وعلم آدم الاسماء کلہا" سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ اس سے آدم کی تفضیل مراد ہے اور ان کے کمالات علمیہ کا اظہار ہے جس کی وجہ سے وہ مستحق تعظیم وتکریم ہیں۔ پوری آیت اس طرح ہے: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ خلاصہ یہ کہ جب ملائکہ کو یہ خلجان ہوا کہ ایسی مخلوق کہ جس میں مفسد اور خوں ریز تک ہوں گے ہم جیسے مطیع اور فرمانبردار کے ہوتے ہوئے انکو خلیفہ بنانا اس کی وجہ کیا ہوگی؟ تو بطریق استفادہ یہ سوال اور اعتراض ہرگز نہ تھا رہا یہ امر کہ ملائکہ کو بنی آدم کا حال کیونکر معلوم ہوا اس میں بہت سے احتمالات ہیں جنات پر قیاس کیا، یا حق تعالیٰ نے پہلے بتا دیا تھا یا لوح محفوظ پر لکھا دیکھا یا سمجھ گئے کہ حاکم وخلیفہ کی ضرورت جب ہی ہوگی جب ظلم وفساد ہوگا یا حضرت آدم کے قالب کو دیکھ کر بطور قیافہ سمجھ گئے ہوں جیسے ابلیس نے حضرت آدمؑ کو دیکھ کر کہا تھا کہ بہلول ہوں گے اور ایسا ہی ہوا۔ بہرحال فرشتوں کو سردست اجمالی جواب دیا گیا کہ ہم خوب جانتے ہیں اس کے پیدا کرنے میں جو حکمتیں ہیں تم کو ابھی تک وہ حکمتیں معلوم نہیں ورنہ اس کی افضلیت اور خلافت میں شبہ نہ کرتے۔

پھر خلاصہ یہ کہ حق تعالیٰ شانہٗ نے حضرت آدم کو ہر ایک چیز کا نام مع اس کی حقیقت اور خاصیت کے اور نفع اور نقصان کے تعلیم فرمایا اور یہ علم ان کے دل میں بلا واسطہ کلام القاء فرما دیا کیونکہ بدون اس کمال علمی کے خلافت اور دنیا پر حکومت کیونکر ممکن ہے اس کے بعد ملائکہ کو اس حکمت پر مطلع کرنے کی غرض سے ملائکہ سے امور مذکورہ کا سوال کیا گیا کہ اگر تم اپنی اس بات میں کہ تم کارِ خلافت انجام دے سکتے ہو، سچے ہو تو ان چیزوں کے نام و احوال بتاؤ لیکن انھوں نے اپنے عجز و قصور کا اقرار کیا اور خوب سمجھ گئے کہ بدون اس علم عام کے کوئی کارِ خلافت زمین میں نہیں کر سکتا اور اس علم عام میں سے قدرِ قلیل اگر ہم کو حاصل ہوا بھی تو اتنی بات سے ہم قابلِ خلافت نہیں ہو سکتے یہ سمجھ کر کہہ اٹھے کہ تیرے علم و حکمت کو کوئی نہیں پہونچ سکتا۔

اس کے بعد حضرت آدم سے جب تمام اشیاء عالم کے بارے میں سوال ہوا تو فرفر سب امور ملائکہ کو بتا دیئے کہ وہ بھی سب دنگ رہ گئے اور حضرت آدم کے احاطۂ علمی پر عش عش کر گئے تو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے فرمایا کہ کہو، ہم نہ کہتے تھے کہ ہم جملہ مخفی امور آسمان و زمین کے جاننے والے ہیں اور تمہارے دل میں جو باتیں مکنون ہیں وہ بھی سب ہم کو معلوم ہیں اس سے علم کی فضیلت عبادت پر ثابت ہوتی ہے۔ دیکھئے عبادت میں ملائکہ اس قدر بڑھے ہوئے ہیں کہ معصوم، مگر علم میں چونکہ انسان سے کم ہیں اس لئے مرتبۂ خلافت انسان ہی کو عطا ہوا اور ملائکہ نے بھی اس کو تسلیم کر لیا، اور ہونا بھی یوں ہی چاہئے کیونکہ عبادت تو خاصۂ مخلوقات ہے خدا کی صفت نہیں البتہ علم خدائے تعالیٰ کی صفتِ اعلیٰ ہے اسلئے قابلِ خلافت یہی ہوئے کیونکہ ہر خلیفہ میں اپنے مستخلف عنہ کا کمال ہونا ضروری ہے۔ بہرحال آیت مذکورہ سے آدم کا ملائکہ سے اعلم ہونا اور ذو علم کا بے علم والے سے کمتر ہونا دیگر دلائل سے ثابت ہے ھَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ۔ وغیرہ وغیرہ۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ رُسلِ بشر رُسلِ ملائکہ سے افضل ہیں۔

الثالث قولہ تعالیٰ اِنَّ اللّٰہَ اصْطَفٰٓی اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرَاہِیْمَ وَاٰلَ عِمْرَانَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ، والملائکۃ من جملۃ العالم وقد خص من ذلک بالاجماع تفضیل عامۃ البشر علی رسل الملٰئکۃ فبقی معمولًا بہ فیما عدا ذلک ولا خفاء فی ان ھذہ المسئلۃ ظنیۃ یکتفی فیھا بالادلۃ الظنیۃ۔

ترجمہ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اللہ نے آدم اور نوح اور آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کو تمام عالموں سے پسند کیا اور ملائکہ منجملہ عالم کے ہیں، اور اجماع کی وجہ سے اس میں سے رُسلِ ملائکہ پر عام انسانوں کی تفضیل کو خاص کر لیا گیا تو اس کے علاوہ میں یہ فرمان معمول بہ باقی رہا اور کوئی پوشیدگی نہیں اس بارے میں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے جس میں دلائل ظنیہ پر اکتفاء کر لیا جائے گا۔

تشریح شارح مذکورہ آیت سے یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ اس سے آدم اور نوح اور آلِ ابراہیم کا تمام عالموں سے افضل اور پسندیدہ ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو معلوم

ہوا کہ یہ حضرات فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ تو اس پر اشکال ہوا کہ پھر تو عام انسانوں کو بھی رُسُل ملائکہ سے افضل شمار کرنا چاہئے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ آیت سے تو یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ انسان مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں مگر کیا کیا جائے بالاجماع اس میں تخصیص کی گئی اور کہا گیا کہ عام انسانوں سے رُسُلِ ملائکہ افضل ہیں تو جنکو خاص کرنا تھا کر لیا باقی افراد کے حق میں آیت معمول بہ برقرار ہے اور ہمارا مدعا ثابت ہے، اس پر پھر سوال ہوا کہ اصول مسلم تو یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے یعنی تخصیص کیوجہ سے عام کی قطعیت ختم ہو جاتی ہے اور جب آیت ظنی ہوگئی تو اس سے استدلال کیونکر درست ہوگا؟

جواب:۔ یہ مسئلہ بھی ظنی ہے مسائلِ یقینیہ میں سے نہیں ہے لہٰذا جیسا مسئلہ ویسی دلیل اس بنا پر اس میں ظنی دلیل پر اکتفاء درست ہے۔

تنبیہ (۱):۔ خدا کی مخلوق میں زمین، آسمان، چاند، سورج، ستارے، فرشتے، جن، شجر، حجر سب ہی شامل تھے مگر اس نے اپنے علم محیط اور حکمت بالغہ سے ملکاتِ روحانیہ اور کمالاتِ جسمانیہ کا جو مجموعہ ابوالبشر آدم علیہ السلام میں ودیعت کیا وہ مخلوقات میں سے کسی کو نہ دیا بلکہ آدم کو مسجودِ ملائکہ بنا کر ظاہر فرما دیا کہ آدم کا اعزاز و اکرام اس کی بارگاہ میں ہر مخلوق سے زیادہ ہے آدم کا یہ انتخابی اور اصطفائی فضل و شرف جسے ہم نبوت سے تعبیر کرتے ہیں، کچھ ان کی شخصیت پر محدود و مقصود نہ تھا بلکہ منتقل ہو کر انکی اولاد میں نوح علیہ السلام کو ملا پھر منتقل ہوتا ہوا نوح کی اولاد حضرت ابراہیم تک پہونچا۔ یہاں سے ایک نئی صورت پیدا ہوگئی۔ آدم و نوح کے بعد جتنے انسان دنیا میں آباد رہتے تھے وہ سب ان دونوں کی نسل سے تھے، کوئی خاندان دونوں کی ذریت سے باہر نہ تھا، برخلاف اس کے ابراہیمؑ کے بعد انکی نسل کے علاوہ دنیا میں دوسرے بہت سے خاندان موجود رہے لیکن جس خدا نے بیشمار مخلوقات میں سے منصب نبوت کیلئے آدم کا انتخاب کیا تھا، اس کے علم محیط اور اختیار کامل نے آئندہ کے لئے ہزاروں گھرانوں میں سے اس منصب جلیل کیلئے ابراہیم کے گھرانے کو مخصوص فرما دیا، جس قدر انبیاء و رسل ابراہیم کے بعد آئے انھیں کے دو صاحبزادے اسحاق و اسمٰعیل کی نسل سے آئے۔ چونکہ عموماً نسب کا سلسلہ باپ کیطرف سے چلتا ہے اور حضرت مسیح علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے تھے اس لحاظ سے وہم ہوسکتا تھا کہ انکو نسلِ ابراہیمی سے مستثنیٰ کرنا پڑیگا اسلئے حق تعالیٰ شانہٗ نے آلِ عمران، اور ذریۃً بعضھا من بعض فرما کر متنبہ کیا کہ حضرت مسیح جب صرف ماں سے پیدا ہوئے تو ان کا سلسلۂ نسب بھی ماں کیطرف سے لیا جائیگا نہ کہ معاذ اللہ خدا کی طرف سے اور ظاہر ہے کہ ان کی والدہ مریم صدیقہ کے باپ عمران کا سلسلہ آخر حضرت ابراہیم پر منتہی ہوتا ہے تو آلِ عمران آلِ ابراہیم کی ایک شاخ ہوئی اور پیغمبر خاندانِ ابراہیمی سے باہر نہ ہوا، مریم کی والدہ کا نام حنہ بنت فاقوذ ہے۔

تنبیہ (۲):۔ عمران ایک تو حضرت موسیٰ اور ہارون کے والد ہیں اور دوسرے عمران بن ماثان ہیں جو حضرت مریم کے والد ہیں دوسرے عمران پہلے عمران سے اٹھارہ سو سال بعد کے ہیں تو آیت میں عمران سے عمرانِ ثانی مراد ہیں کما بیناہ

تنبیہ (۳):۔ مسائلِ اعتقاد دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) جن میں تحصیل یقین مقصود ہو (۲) جن میں ظن پر اکتفاء

جائز ہو تو یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جہاں ظن پر اکتفاء جائز ہے۔

الرّابع ان الانسان قد یحصل الفضائل اوالکمالات العلمیۃ والعملیۃ مع وجود العوائق والموانع من الشھوۃ والغضب وسنوح الحاجات الضروریۃ الشاغلۃ عن اکتساب الکمالات ولاشک ان العبادۃ وکسب الکمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فی الاخلاص فیکون افضل۔

ترجمہ چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور کمالاتِ علمی اور عملی رکاوٹوں اور بندشوں کے باوجود حاصل کر لیتا ہے یعنی شہوت اور غضب اور ان حاجاتِ ضروریہ کا ظہور جو کمالات کے اکتساب سے روکنے والی ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرنا موانع اور رکاوٹوں کے باوجود زیادہ مشکل اور اخلاص میں زیادہ دخیل ہے تو انسان ہی افضل ہوگا۔

تشریح یہاں سے شارحؒ چوتھی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور سے ایسے حالات ودیعت رکھے گئے ہیں جو انسان کو فضائل و کمالات کی تحصیل سے بسا اوقات باز رکھتے ہیں مثلاً انسان میں مادۂ شہوت ہے، غضب ہے اور دیگر دنیاوی ضروریات میں پھنسا رہتا ہے بخلاف فرشتوں کے کہ انکو ضروریاتِ دنیاویہ گھیرے ہوئے ہیں اور نہ شہوات و غضب کا مادہ ان میں ودیعت ہے نہ انھیں اکل و شرب کی ضرورت ہے اور نہ تھکنے موتنے کی بخلاف انسان کے کہ اس کے اندر یہ سارے عوارض موجود ہیں پھر بھی کمالاتِ علمیہ اور کمالاتِ عملیہ حاصل کرے تو اس کا بہت بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑتی ہے اخلاص بھی ای میں زیادہ ہوتا ہے۔ لہٰذا ان تمام وجوہات سے معلوم ہوا کہ انسان کا حاصل کیا ہوا کمالِ علمی اور عملی ملائکہ کے کمال سے افضل ہونا چاہئے اور پھر انسان فرشتے سے افضل ہونا چاہئے۔ رہے فرشتے تو ان کی عبادت تو ایک طبعی چیز ہے جیسے انسان کیلئے سانس لینا طبعی چیز ہے جسکو ادا کرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی

تنبیہ:۔ عوائق۔ عوق کی جمع ہے بمعنی رکاوٹ۔ موانع کا عوائق پر عطف، عطفِ تفسیری ہے۔ الشھوۃ: قوۃ تجلب المنافع من مطعوم وملبوس ونحوھما، یعنی شہوت ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ انسان کھانے پینے اور پہننے وغیرہ کے منافع حاصل کرتا ہے، اور غضب ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ مضرتوں سے حفاظت ہوتی ہے مگر جب شہوت حد سے بڑھتی ہے تو آدمی حرام کاری پر اتر جاتا ہے اور غضب درجۂ اعتدال سے بڑھتا ہے تو دوسروں کو ناحق تکلیف دینے پر کمربستہ ہو جاتا ہے۔

وَذھبت المعتزلۃ والفلاسفۃ وبعض الاشاعرۃ الی تفضیل الملائکۃ وتمسکوا بوجوہٍ۔

ترجمہ اور گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو فضیلت دینے کی جانب اور انھوں نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے۔

تشریح اپنا مختار مسلک بتانے کے بعد اور اس پر دلائل کرنے کے بعد شارح فریق مخالف کا مسلک پیش کرتے ہیں جو فرشتوں کو انسان سے افضل کہتے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا یہی مسلک ہے جن میں سر فہرست قاضی ابو بکر باقلانیؒ، ابو عبداللہ حلیمیؒ استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی اور شیخ محی الدین ابن العربیؒ صاحب فتوحات مکیہ ہیں۔ پھر شارح نے فریق مخالف کے مستدلات نقل کئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ انکا جواب بھی دیا ہے جو سب آپ کے سامنے آرہے ہیں۔

الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالعقل مبرأة عن مبادي الشرور والأفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصور، قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وأتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية۔

ترجمہ پہلی دلیل یہ ہے کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں، کامل بالفعل ہیں، شرور و آفات کے مبادی یعنی شہوت اور غضب سے پاک ہیں اور ہیولیٰ اور صورت کی تاریکیوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر ہیں اور گذشتہ اور آئندہ کے جملہ ہونیوالے امور کو بغیر غلطی کے جاننے والے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس کی بنیاد اصول فلسفیہ پر ہے نہ کہ اصولِ اسلامیہ پر۔

تشریح فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجردہ عن المادہ مانتے ہیں اور اہلِ اسلام اسکو اجسام لطیفہ کہتے ہیں تو فلاسفہ نے کہا کہ فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ ارواح مجردہ ہیں، کامل بالفعل ہیں یعنی انسان جو کمالات حاصل کرتا ہے بتدریج کرتا ہے اور فرشتوں کے اندر جملہ کمالات مبدأ فطرت سے موجود ہیں اور ان کے یہ بات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ انکو مجرد عن المادہ مان کر قدیم کہتے ہیں اگر کمال بالفعل حاصل نہ ہوگا تو حدوث لازم آئیگا اور حدوث مادہ کا محتاج ہے۔ نیز انھوں نے کہا کہ جس قوت سے عموماً افعال قبیحہ کا صدور ہوتا ہے یعنی شہوت و غضب، فرشتے ان مبادی شرور ہی سے پاک ہیں تو انسان کہاں ان کا مقابلہ کر سکے گا، اور ہیولیٰ اور صورت کی ظلمات و تاریکیوں سے پاک ہیں اس لئے کہ ہر جسم ان کے یہاں ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجردہ ہیں تو جسمانی جملہ کمزوریوں اور تاریکیوں سے فرشتے پاک ہوئے۔ نیز افعالِ عجیبہ پر قادر ہیں جو انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا، اور ہواؤں کا چلانا، اور بارش کا برسانا، اور لوگوں کو زمین میں دھنسا دینا، اور زلزلوں کا احداث، اور ماں کے پیٹ

میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ وغیرہ۔
اور چونکہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں اور ارواح ماضی اور آئندہ کے جملہ احوال سے واقف ہوتی ہیں اسلئے فرشتے جو امور ہو چکے ہیں اور جو آئندہ ہوں گے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں بخلاف انسان کے۔ شارح نے انکی تمام باتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ جملہ تقریریں وہ ہیں جن کی بنیاد اصول فلسفیہ پر ہے نہ کہ اصول اسلامیہ پر اور ہم اصول فلسفیہ کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اصول اسلامی کے مطابق فرشتے اجسام لطیفہ ہیں نہ کہ ارواح مجردہ اور جو باتیں کہی گئیں ہیں اکثر غلط ہیں اور یہاں بحث صرف کثرت ثواب سے ہے نہ کہ قدرت وطاقت سے ہے اور اسی کو افضلیت سے تعبیر کیا گیا ہے البتہ شہوت وغضب سے برارۃ اور افعال عجیبہ پر قدرت ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے مگر یہ کثرت ثواب کا مدار نہیں ہے اسلئے دلیل ناقص ہے۔

الثانی ان الانبیاء مع کونہم افضل البشر یتعلمون ویستفیدون منہم بدلیل قولہ تعالیٰ علّمہٗ شدید القویٰ وقولہٗ تعالیٰ نزل بہ الروح الامین ولاشک ان المعلّم افضل من المتعلّم والجواب ان التعلیم من اللہ تعالیٰ والملائکۃ انما ھم المبلّغون۔

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء اپنے افضل البشر ہونیکے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور استفادہ کرتے ہیں اللہ کے فرمان "علّمہ شدید القویٰ" اور اللہ کے فرمان "نزل بہ الروح الامین" کی دلیل سے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معلّم متعلّم سے افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کیجانب سے تھی اور فرشتے محض مبلغ ہیں۔

تشریح یہ فریق مخالف کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے اعلم اور زیادہ علم والا افضل ہوا کرتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ فرشتہ کے علم کے زیادہ ہونیکا کیا ثبوت ہے۔
تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فرشتہ معلّم ہے جیسا کہ نصوص سے ثابت ہے اور استاد کا مقام شاگرد سے بہر حال اونچا ہوا کرتا ہے۔ پھر علم کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی جانب عقول کے ذریعہ رہنمائی ہوتی ہے جیسے اللہ کی ذات وصفات کا علم، تو یہ بات ناروا ہے کہ اس معرفت میں کچھ تقصیر وکوتاہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرت جبرئیل علیہ السلام سے صادر ہو جائے کیونکہ یہ جہل فی معرفۃ اللہ ہے اور جیسے مخلوقات کی کیفیات کا اور عجائب مخلوقات کا اور احوال عرش وکرسی اور قلم اور جنت ونار، اور طبقات سموات وارض اور اصناف ملائکہ اور مختلف خطات وجزائر میں انواع حیوانات کا علم تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میدان میں حضرت جبرئیل کو زیادہ معلومات ہیں اسلئے کہ ان کی عمر بھی بہت زیادہ ہے اور ان کے مشاہدات بکثرت ہیں تو ان کا علم بھی اتم واکمل ہوگا اور دوسری قسم علم کی وہ ہے جس تک بغیر وحی کے رسائی نہ ہو سکے تو یہ

علم تمام انبیاء کو حضرت جبرئیلؑ کیواسطہ سے پہونچا ہے تو یہ بات ناممکن ہوگی کہ کوئی نبی حضرت جبرئیلؑ سے افضل ہو جائے کیونکہ حضرت جبرئیل تمام شرائع کے لانیوالے اور سب کو جاننے والے ہیں۔ یہ اس فریق کی دلیل کا ماحصل ہے جس پر انھوں نے دو آیات پیش کی ہیں (۱) علمہ شدید القوی ذو مرۃ "، اسکو سکھلایا ہے سخت قوتوں والے نے جو زور آور ہے یعنی وحی بھیجنے والا تو اصل میں اللہ ہے لیکن جس کے ذریعہ سے وحی آپ تک پہونچی ہے اور جو بظاہر آپکو سکھلاتا ہے وہ بہت سخت قوتوں والا بڑا زور آور حسین و جیہ فرشتہ ہے جسے جبرئیل امین کہتے ہیں چنانچہ سورۃ التکویر میں جبرئیل کی نسبت فرمایا" انہ لقول رسول کریم ذی قوۃ الخ۔
دوسری آیت" نزل بہ الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین" اس کو لیکر اترا ہے ایک معتبر فرشتہ تیرے دل پر تاکہ تو ڈرانے والا ہو جائے ۔ یعنی قرآن کریم کو جبرئیل امین لیکر اترے اور پاک وصاف قلب پر اتاری گئی کیونکہ یہی قلب تھا جو اللہ کے علم میں اس بھاری امانت کو اٹھانے اور سنبھالنے کے لائق تھا چنانچہ وحی قرآنی آئی اور سیدھی تیرے دل میں اترتی چلی گئی، تو نے اسکو اپنے سارے دل سے سنا اور سمجھا اور محفوظ رکھا، شاید علی قلبک کے لفظ میں یہ بھی اشارہ ہو کہ نزول وحی کی جو دو کیفیتیں احادیث صحیحہ میں وارد ہوئی ہیں (یعنی کبھی صلصلۃ الجرس کیطرح آنا اور کبھی فرشتہ کا سامنے آکر آدمی کی صورت میں بات کرنا) ان میں سے قرآن کی وحی اغلباً پہلی کیفیت کے ساتھ آتی تھی، کیونکہ دونوں حالتوں میں محققین کے نزدیک فرق یہ تھا کہ پہلی حالت میں پیغمبر کو بشریت سے منخلع ہو کر ملکیت کیطرف جانا پڑتا تھا گویا اس وقت آلات جسدانیہ کو بالکل معطل کر کے صرف روحانی قوتوں اور قلبی حواس سے کام لیتے تھے، دل کے کانوں سے وحی کی آواز سنتے تھے، اور دل کی آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے تھے اور دل کی الٰہی تو نوسع اُن علوم کی تلقی کرتے تھے اور محفوظ رکھتے تھے بخلاف دوسری حالت کے کہ اس میں فرشتہ کو ملکیت سے نزول کر کے بشریت کیطرف آنا پڑتا تھا اُسوقت پیغمبر انھیں ظاہری آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے اور انھیں ظاہری کانوں کے توسط سے آواز سنتے تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ وحی کی پہلی قسم کو احادیث میں فرمایا کہ ھو اشدہ علی (وہ مجھ پر بہت بھاری ہوتی ہے) کیونکہ اس میں آپ کو بشریت سے ملکیت کی جانب صعود کرنا پڑتا تھا ۔ خیر یہ تو آیات کی پوری تفسیر ہوگئی فریق مخالف ان آیات سے یہ ثابت کرتا ہے کہ فرشتہ معلم ہے اور استاذ شاگرد سے افضل ہوتا ہے۔
شارحؒ نے فرمایا کہ یہ تعلیم من اللہ ہے اور چونکہ فرشتہ کا کام تبلیغ کا ہے اسلئے استاذ مجازی کے طور پر تعلیم کی نسبت جبرئیل کی جانب کردی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا علم ہونا تسلیم کرلیا جائے تو وعلم آدم الاسماء کلھا کا کیا مطلب ہوگا ۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری گفتگو کثرت ثواب سے ہے اور کثرت ثواب کا مدار مبلغ ہونے پر نہیں اور نہ کثرت عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت و قوت پر ہے، اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص انبیاء سے زیادہ ہے ۔ نیز یہ کیا کہا کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے؟ ٹھیک ہے مگر اس کے خلاف بھی بہت ہوتا ہے کہ شاگرد استاذ سے بہت آگے نکل جاتا ہے ۔

الثالث انہ قد اطرد فی الکتاب والسنۃ تقدیم ذکرھم علیٰ ذکر الانبیاء وما ذلک لتقدمھم فی الشرف والرتبۃ والجواب ان ذلک لتقدمھم فی الوجود او لان وجودھم اخفیٰ فالایمان بھم اقویٰ وبالتقدیم اولیٰ۔

ترجمہ تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب وسنت میں فرشتوں کے ذکر کی تقدیم عام ہے انبیاء کے ذکر پر اور یہ فقط شرافت اور مرتبہ میں ان کے مقدم ہونیکی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ فرشتوں کے مقدم ہونیکی وجہ سے ہے وجود میں یا اسلئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی اور تقدیم کے لائق ہے۔

تشریح یہ فریق مخالف کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں جہاں بھی فرشتوں کا اور انبیاء کا ذکر آتا ہے تو فرشتوں کا ذکر پہلے آتا ہے جیسے کلٌّ اٰمَنَ باللّٰہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ اور جیسے حدیث میں ہے الایمانُ اَنْ تؤمنَ باللّٰہ وملٰئکتہ وکتبہ ورسلہ۔ اور ظاہر ہے کہ ہر جگہ فرشتوں کی یہ تقدیم صرف اس وجہ سے ہے کہ ان کا درجہ اور مرتبہ زیادہ ہے؟

شارح نے جواب دیا کہ فرشتوں کا پہلے ذکر کرنا اسو جہ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے سے ہے اور جو چیز پہلے ہو اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے اگرچہ وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس حیثیت کی نہ ہو جیسے فرمانِ باری لاتاخذہٗ سنۃ ولا نومٌ، تو نوم کا وجود بعد میں ہوتا ہے اور سنۃ کا پہلے اس وجہ سے سنۃ کو مقدم بیان فرمایا گیا ہے ورنہ اگر وہی بات ہوتی جو اس فریق نے کہی ہے تو پھر نوم کی تقدیم اولیٰ ہوتی، نیز چونکہ فرشتوں کا وجود آنکھوں سے اوجھل ہے تو ان پر ایمان لانا رسولوں پر ایمان لانے سے اصعب ہے کیونکہ وہم غیر محسوسات کے وجود کا انکار کرتا ہے تو اس بناء پر ان کا ذکر مقدم کیا گیا، اور ممکن ہے اسلئے مقدم کیا گیا ہو کہ ایمان بالرسول موقوف ہے ایمان بالملائکہ پر اسلئے کہ وہ مبلغ وحی ہیں اور امر ونواہی کو پہونچانے والے ہیں اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوا کرتا ہے مگر اشرف ہونا ضروری نہیں کما لا یخفیٰ۔

الرابع قولہ تعالیٰ لن یستنکف المسیح ان یکون عبداً للّٰہ ولا الملائکۃ المقربون فان اھل اللسان یفھمون من ذلک افضلیۃ الملائکۃ من عیسیٰ علیہ السلام اذ القیاس فی مثلہ الترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ یقال لا یستنکف من ھذا الامر الوزیر ولا السلطان ولا یقال السلطان ولا الوزیر ثم لا قائل بالفصل بین عیسیٰ علیہ السلام وغیرہ من الانبیاء

ترجمہ چوتھی دلیل فرمانِ باری ہے ہرگز عار محسوس نہیں کرتے مسیح اللہ کا بندہ ہونے سے اور نہ مقرب

فرشتے، پس بیشک اہلِ زبان اس سے ملائکہ کی افضلیت سمجھتے ہیں عیسیٰ سے اسلئے کہ قیاس اسکے مثل میں ادنیٰ سے اعلیٰ کیطرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے اس چیز سے نہ وزیر عار کرتا ہے اور نہ بادشاہ اور نہیں کہا جائیگا کہ نہ بادشاہ عار کرتا ہے اور نہ وزیر پھر عیسیٰ اور ان کے علاوہ دیگر پیغمبروں کے درمیان فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

تشریح یہ فریق مخالف کی چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہوا کرتی ہے اور اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے کوئی ننگ وعار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا ذکر ہے اور پھر فرشتوں کا، اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کیطرف ہوا کرتی ہے اس سے نہ وزیر عار کرتا ہے اور نہ بادشاہ اس کے برعکس بادشاہ اور نہ وزیر نہیں کہیں گے کیونکہ اصولِ مذکور کے خلاف ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں ۔ اور فرشتوں کا عیسیٰ سے افضل ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا قائل کوئی نہیں کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء سے افضل نہیں ہیں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔

تنبیہ :۔ آیت کریمہ میں ارشادِ باری کا مقصد یہ ہے کہ اللہ کا بندہ ہونا اور اسکی عبادت کرنا اور اس کے حکموں کو بجالانا تو اعلیٰ درجہ کی شرافت اور عزت ہے حضرت مسیح علیہ السلام اور ملائکہ مقربین سے اس نعمت کی قدر اور ضرورت پوچھئے ان کو اس سے کیسے ننگ وعار آسکتا ہے البتہ ذلت اور عزت تو اللہ کے سوا کسی دوسرے کی بندگی میں ہے جیسے نصاریٰ نے حضرت مسیح کو ابن اللہ اور معبود مان لیا اور مشرکین فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں مان کر ان کی اور بتوں کی پوجا کرنے لگے سو ان کے لئے ہمیشہ کا عذاب اور ذلت ہے۔

وَالجَوابُ ان النصاریٰ استعظموا المسیحَ بحیثُ یترفع من ان یکون عبدًا من عبادِ اللہِ تعالیٰ بل ینبغی ان یکون ابنا لہ لانہ مجرد لا اب لہ وکان یبرئ الاکمہَ وَالابرصَ ویحیی الموتیٰ بخلاف سائر عباد اللہ تعالیٰ من بنی آدم فردّ علیھم بانہ لا یستنکف من ذلک المسیح ولا من ھو اعلیٰ منہ فی ھذا المعنیٰ وھم الملائکۃ الذین لا اب لھم ولا امّ لھم ویقدرون باذن اللہِ تعالیٰ علیٰ افعال اقویٰ واعجب من ابراء الاکمہِ والابرص واحیاءِ الموتیٰ فالترقی والعلو انما ھو فی امر التجرد واظھارِ الآثارِ القویّۃِ لا فی مطلق الکمال وَالشرف فلا دلالۃ علیٰ افضلیۃِ الملائکۃِ وَاللہُ سبحانہٗ تعالیٰ اعلمُ بالصّوابِ وَالیہِ المَرجع والمآبُ ؛

تمت ؛

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ مسیح کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریقہ پر کہ ان کو اللہ کے بندوں میں سے

ایک بندہ ہونے سے بالاتر سمجھتے تھے بلکہ (وہ سمجھتے تھے) کہ مناسب یہ ہے کہ یہ اللہ کے بیٹے ہوں اس لئے کہ وہ مجرد یعنی بغیر باپ کے ہیں اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور کوڑھی کو اچھا کر دیتے تھے بخلاف بنی آدم میں سے دوسرے اللہ کے بندوں کے، تو اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا کہ اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) نہ مسیح عار محسوس کرتے ہیں اور نہ وہ جو اس وصف میں مسیحؑ سے اعلیٰ ہیں اور وہ فرشتے ہیں جنکے نہ باپ اور نہ ماں ہیں اور وہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں جو ابراء الاکمہ والابرص سے اور احیاء الموتیٰ سے زیادہ بھاری اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور بلندی وہ صرف امر تجرد میں ہے اور آثار قویہ کے اظہار میں ہے مطلق کمال وشرافت میں نہیں تو اس کی کوئی دلالت ملائکہ کی افضلیت پر نہیں ہے، اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علم صواب ہے اور اسی کی جانب لوٹنا ہے اور ٹھکانہ ہے۔

تشریح فریق مخالف نے آیت کریمہ سے جو استدلال کیا تھا کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کیطرف ہوا کرتی ہے لہٰذا فرشتوں کا اعلیٰ وافضل ہونا ثابت ہے؟

شارح یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کیطرف ہوا کرتی ہے مگر ہر جگہ کا موقع محل الگ ہوتا ہے اس کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے گا جیسے بولتے ہیں قدم الحاج حتے المشاۃ حاجی لوگ آئے یہاں تک کہ جو پیدل گئے تھے وہ بھی آگئے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ترقی اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب ہے، مگر جب غور کیا جائیگا کہ نہیں بلکہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کی طرف ہے یہاں کا مقام اسی کو مقتضی ہے، اسی طرح نصاریٰ نے حضرت مسیحؑ کو خدا کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ جو بغیر باپ کا ہو اور عجیب وغریب کارنامے انجام دیتا ہو مثلاً مادر زاد اندھوں اور کوڑھیوں کو ٹھیک کرنا مُردوں کو زندہ کرنا، تو ایسا شخص بندہ ہو یہ تو ناممکن بات ہے بلکہ انکو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے۔ تو اللہ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ اور استدلال کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کا ہونا بندہ بننے کے منافی ہے تو اس مخلوق کے بارے میں کیا کہو گے جو بغیر باپ اور ماں کے ہیں یعنی فرشتے، جن کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں، حالانکہ وہ اللہ کے بندے ہیں اور ان کو بندگی پر فخر ہے۔ اور ایسے ہی حضرت مسیحؑ کو بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر مادر زاد اندھوں کو اور کوڑھیوں کو باذن خداوندی اچھا کر دیتے ہیں اور باذن خداوندی مردوں کو زندہ کر دیتے ہیں تو فرشتے تو اس سے بھی زیادہ عجیب وغریب افعال پر قادر ہیں (جن کا کچھ نمونہ ماقبل میں گذر چکا ہے) اس کے باوجود بھی وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے۔

بہر حال یہاں ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کیطرف ہے مگر ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرشتے امر تجرد میں حضرت مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں، نیز افعال عجیبہ کے انجام دینے میں حضرت مسیحؑ سے بڑھے ہوئے ہیں۔

لہٰذا اس آیت سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ ترقی اور بلندی فرشتوں کی باعتبار کمال وشرافت ہے اسلئے آیت سے استدلال درست نہیں۔