وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

نشر الفوائد الجلالی

شرح و نوٹ

شرح العقائد النسفی

مؤلفہ

جناب مولانا عبید الحق صاحب جلال آبادی فاضل دیوبند

سابق صدر المدرسین مدرسہ عالیہ ــــ ڈھاکہ

وخطیب بیت المکرم ڈھاکہ

ناشر

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ۔ کراچی ۱

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ

نشر الفوائد الجلالی

شرح ونوٹ

شرح العقائد النسفی

مؤلفہ

جناب مولانا عبید الحق صاحب جلال آبادی فاضل دیوبند

سابق صدر المدرسین مدرسہ عالیہ — ڈھاکہ

وخطیب بیت المکرم ڈھاکہ

ناشر

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ کراچی

طبع دوم ۱۹۹۰ء

دیباچہ طبع دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلامی ضابطۂ حیات کا اصل ماخذ قرآن وسنت ہے۔ خیر القرون میں مسلمانوں کی تعلیم وتعلم کا موضوع ان دونوں ہی میں منحصر تھا، لیکن بعد کے دور میں تہذیب وتمدن کی ترقی و وسعت کے ساتھ عصری تقاضا کے پیش نظر علوم وفنون میں بھی تنوع اور کثرت رونما ہوتی رہی، اسلامی زندگی کے ہر شعبہ کے لئے مستقل علوم وفنون مرتب و مدون ہونے لگے اور ایک ایک فن پر سینکڑوں کتابیں تصنیف ہوتی رہیں ان اسلامی علوم وفنون میں علم عقائد وکلام کو جو اہمیت حاصل ہے وہ محتاجِ بیان نہیں، مگر یہ نہایت افسوس کا مقام ہے کہ ہمارے طویل نصاب تعلیم میں اس فن پر صرف ایک ہی مختصر کتاب کو جگہ ملی ہے۔ وہ بھی بعض فلسفیانہ بحثوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے صرف طلبہ ہی کے لئے نہیں اکثر اساتذہ کی نظر میں مشکل ترین کتابوں میں شمار ہونے لگی۔

بنابریں بعض احباب کی فرمائش پر کافی عرصہ پہلے اردو میں "نشر الفوائد" کے نام سے ایک شرحی نوٹ لکھنے کا موقع ہوا تھا جس میں کتاب کے مشکل مباحث حل کرنے اور مغلق عبارتوں کو بآسانی واضح کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ طلبہ اور اساتذہ کے دونوں حلقوں میں اس کی قدردانی کی اطلاعیں ملتی رہیں۔ مگر طبع اول کے بعد پھر اس کی طباعت کی نوبت نہیں آئی اس لئے مدت سے کتاب بالکل نایاب تھی۔ اب بحمد اللہ بندہ زادہ عزیزم حافظ مولوی محمد سعود الحق ندوی سلمہ نے اس کی ضرورت اور افادیت کو محسوس کرکے اپنے جدید کتب خانہ کی طرف سے اس کی اشاعت کا اہتمام کیا ہے۔ امید کہ انشاء اللہ تعالیٰ ان کی یہ ہمت اور بھی اہم دینی کتابوں کی طباعت واشاعت کے لئے مقدمۃ الخیر ثابت ہوگی

والحمد للہ الذی بنعمتہ تتم الصالحات

ناکارہ عبید الحق غفرلہ

۲۵ ربیع الاول سنہ ۱۴۱۰ھ ۲۷ر اکتوبر سنہ ۱۹۸۹ء

فہرست مطالب "نشر الفوائد" نوٹ شرح العقائد

نمبر شمار	مقدمہ نوٹ	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	تعریف علم کلام	۶	۱۱	علم کی تعریف اور اسکے اسباب	۲۶
	موضوع، غرض وغایت	۶	۱۲	حواس خمسہ	۲۹
	احوال امام اشعری	۷	۱۳	خبر صادق کے انواع	۳۱
	امام ابومنصور ماتریدی	۷	۱۴	خبر رسول مفید للعلم ہونیکا مطلب	۳۶
	شارح عقائد علامہ تفتازانی	۸	۱۵	حقیقت عقل	۳۸
	مصنف عقائد علامہ نسفی	۹	۱۶	علم عقلی کے اقسام	۴۱
	دیباچۂ شارحؒ عقائد	۹	۱۷	الہام کی حقیقت	۴۳
۱	تصنیف شرح عقائد کی وجہ	۱۰	۱۸	حدوث عالم	۴۵
۲	احکام شرعیہ کے اقسام	۱۱	۱۹	انواع عالم	۴۶
۳	وجہ تدوین کلام	۱۱	۲۰	جسم کی تعریف	۴۷
۴	وجوہ تسمیۂ کلام	۱۳	۲۱	جزء لایتجزی کا اثبات	۵۰
۵	کلام متقدمین ومتاخرین۔	۱۴	۲۲	عرض کی تعریف	۵۴
۶	نشأۃ معتزلہ اور مناظرہ امام اشعری وابوعلی جبائی۔	۱۵	۲۳	دلائل حدوث عالم	۵۵
				مقاصد عقلیات	
۷	شرف کلام اور توجیہ طعن سلف	۱۷	۲۴	وجود صانع وبطلان تسلسل برہان تطبیق	۶۰
	مبادیات عقائد				
۸	حق اور صدق میں فرق	۱۸	۲۵	اثبات توحید برہان تمانع	۶۴
۹	ثبوت حقائق اشیاء	۱۹	۲۶	قدم ذات واجب تعالیٰ	۶۹
۱۰	ردّ سوفسطائیہ	۲۳	۲۷	خدا حی، قادر، عالم، سمیع، بصیر، شائی اور مرید ہے	۷۲

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۸	خدا عرض جسم اور جوہر سے منزہ ہے	۷۳	۴۷	حقیقت استطاعت	۱۲۸
۲۹	خدا صورت شکل ترکیب تحدید ماہیت وغیرہ صفات ممکنات سے پاک ہے	۷۸	۴۸	مدار تکلیف	۱۳۱
			۴۹	تکلیف مالا یطاق	۱۳۲
۳۰	مبنیٰ تنزیہ باری تعالیٰ	۸۱	۵۰	تاثیرات افعال متعدیہ	۱۳۲
۳۱	واجب تعالیٰ بے مثال ہے	۸۳	۵۱	اجل مقتول	۱۳۶
۳۲	علم وقدرت الٰہی غیر محدود ہیں	۸۵	۵۲	رزق حرام	۱۳۸
۳۳	صفات ثبوتیہ کا اثبات	۸۵	۵۳	ہدایت وضلالت میں خدا کی مشیت	۱۴۰
۳۴	صفات اللہ لاعین ولاغیر ہیں	۸۸	۵۴	خدا پر رعایت اصلح للعباد واجب نہیں	۱۴۲
۳۵	لاعین ولاغیر پر خدشہ کا جواب	۹۰		**سمعیات**	
۳۶	صفات کمالیہ کی تفصیل	۹۵	۵۵	احوال برزخ	۱۴۴
۳۷	حقیقت کلام الٰہی	۹۹	۵۶	اثبات بعث بعد الموت	۱۴۶
۳۸	مسئلہ خلق قرآن	۱۰۲	۵۷	احوال محشر	۱۴۸
۳۹	صفت تکوین		۵۸	وجود جنت ونار	۱۵۰
۴۰	صفت ارادہ	۱۰۹	۵۹	کبیرہ کی تعریف، عدد اور حکم	۱۵۲
۴۱	امکان رویت الٰہی	۱۱۰	۶۰	دلائل ایمان مرتکب کبیرہ	۱۵۴
۴۲	مؤمنین کیلئے رویت کا اثبات		۶۱	معتزلہ اور خوارج کا رد	۱۵۵
۴۳	خالق افعال عباد	۱۲۰	۶۲	حکم مغفرت شرک وکبائر وصغائر	۱۵۷
۴۴	خلق افعال میں ارادہ خداوندی	۱۲۰	۶۳	جواز عقاب علی الصغیرۃ والعفو عن الکبیرۃ۔	۱۵۹
۴۵	ثواب وعقاب کا مدار	۱۲۴			
۴۶	ارادہ اور رضا میں تلازم کی نفی	۱۲۷	۶۴	اثبات شفاعت	۱۶۰

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۶۵	اہل کبائر کیلئے عدم خلود فی النار	۱۶۲
۶۶	حقیقت ایمان لغۃً وشرعاً	۱۶۴
۶۷	اقرار باللسان شطر ایمان یا شرط ایمان	۱۶۶
۶۸	عدم زیادتی ونقصان در اصل ایمان	۱۶۸
۶۹	فرق معرفت وتصدیق	۱۷۱
۷۰	ترادف ایمان واسلام باعتبار مصداق	۱۷۲
۷۱	ایمان کی تعلیق بالمشیۃ	۱۷۵
۷۲	اثبات رسالت	۱۷۷
۷۳	اول نبی حضرت آدمؑ اور آخری نبی حضرت محمدﷺ	۱۸۰
۷۴	عدد انبیاء اور عصمت انبیاء	۱۸۲
۷۵	حقیقت ملائکہ اور کتب الٰہی	۱۸۶
۷۶	اثبات معراج اور اس کی کیفیت	۱۸۸
۷۷	کرامات اولیاء	۱۸۹
۷۸	افضل البشر بعد النبیؐ	۱۹۳
۷۹	مسئلہ خلافت	۱۹۶
۸۰	امام کیلئے شرط ظہور وقرشیت	۱۹۹

نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۸۱	عدم اشتراط عصمت وافضلیت امام	۲۰۱
۸۲	اہلیت ولایت کی شرط اور عدم عزل امام بفسق وجور	۲۰۳
	لواحقات	
۸۳	صحت صلوۃ خلف الفاجر	۲۰۵
۸۴	عدالت صحابہ	۲۰۷
۸۵	عشرہ مبشرہ کیلئے شہادت جنت جواز مسح علی الخفین اور حرمت نبیذ تمر	۲۰۸
۸۶	ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا اور عاقل بالغ سے تکلیف ساقط نہیں ہوتی	۲۱۰
۸۷	ظاہر نصوص سے عدول کرنا الحاد ہے	۲۱۱
۸۸	استحلال معصیت اور استہزاء شریعت	۲۱۲
۸۹	خدا سے امن و یاس اور تصدیق کاہن	۲۱۶
۹۰	معدوم کی حقیقت مردوں کے حق میں دعاء وصدقہ واجابت دعاء	۲۱۷
۹۱	علامات قیامت خطاء وصواب مجتہد	۲۱۹
۹۲	ملائکہ پر بشر کی فضیلت	۲۲۱

مقدمة (وفیہا فوائد)

حامدًا ومصلّیًا ومسلّمًا

الفائدۃ الاولیٰ فی تعریف علم الکلام وبیان موضوعہ وغایتہ

"الکلام ھو علم یقتدر معہ علی اثبات العقائد الدینیۃ بایراد الحجج علیھا ودفع الشبہ عنھا: یعنی علم کلام اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ دلائل سے عقائد دینیہ ثابت کرنے کی قدرت حاصل ہو اور ان عقائد پر مخالفین جو اشکالات وارد کرتے ہیں۔ ان کے دفع کرنے کی قوت پیدا ہو"۔

علم کلام کا "موضوع" باری تعالیٰ کی ذات وصفات اور مسائل معاد ہیں۔ ان ہی کے احوال سے اس فن میں بحث کرنا مقصود اصلی ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے مباحث یا تو بطور تمہید یا مخالفین کے رد یا اتمام فائدہ کے لئے لائے گئے ہیں۔

اس فن کی غرض وغایت صحیح عقائد اسلام کی معرفت اور بصیرت کے ساتھ ان پر قائم ومستقیم رہنا۔

اس کا اخروی فائدہ یہ ہے کہ اپنے عقائد درست کر کے جنت الفردوس میں ہمیشہ آرام پاوے اور دوزخ کے سخت عذابوں سے جو کہ بسبب فساد عقیدہ کے ہونگے نجات پاوے۔

الفائدۃ الثانیۃ فی ذکر ائمۃ علم الکلام :۔

اہل السنۃ والجماعت کے علم عقائد میں "اشاعرہ اور ماتریدیہ" کا اکثر ذکر آیا کرتا

ہے۔ اشاعرہ۔ امام ابوالحسن اشعری کے متبع طائفہ کا نام ہے۔ امام اشعری کا نام علی بن اسمٰعیل ہے۔ آپ کا سلسلۂ نسب جلیل القدر صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ تک پہنچتا ہے .... ۲۷۰ھ میں بمقام بصرہ پیدا ہوئے اور ۳۳۰ھ میں بمقام بغداد وفات پائی۔ انھوں نے ابتدا میں ابوعلی عبدالوہاب جبائی معتزلی سے تعلیم پائی تھی اور اپنی عمر کے چالیس سال معتزلی عقائد کی نصرت میں گذاری یہانتک کہ معتزلہ میں وہ امام شمار کیے جانے لگے۔ باری تعالیٰ کو منظور تھا کہ ان سے دین حق کی تائید و نصرت ہو چنانچہ ایک دن خواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ فرما رہے ہیں "انصر المذاهب المروية عنى فانها الحق"۔ مسلسل تین دن یہی خواب دیکھا۔ اس ہدایت کی بنا پر انھوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں جاکر اعلان کیا کہ میں نے معتزلہ عقائد سے توبہ کر لی ہے۔ اس کے بعد بغداد جاکر حدیث و فقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کے رد میں نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں۔

آپ خود مذہباً شافعی تھے اور شافعیوں میں آپ کی بڑی قدر و منزلت ہوئی سیکڑوں ہزاروں علماء آپ کے شاگرد ہو گئے۔ ان میں سب سے نامور شاگرد ابوبکر باقلانی، ابواسحٰق اسفرائنی اور ابوبکر بن فورک ہیں۔

اور "ماتریدیہ" عقائد میں امام ابومنصور ماتریدی کے متبع طائفہ کا نام ہے امام ماتریدی کا نام محمد بن محمد بن محمود ہے۔ آپ ماترید ایک قصبہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ آپ دو واسطہ سے امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے شاگرد تھے۔ ۳۳۳ھ میں وفات پائی آپکی

تصنیفات میں سے کتاب التوحید، کتاب المقالات، تاویلات القرآن، بیان وہم المعتزلہ، کتاب ماخذ الشرائع، اصول الفقہ اورکتاب الجدل مشہور ہیں۔

یہ دونوں حضرات اہل السنۃ والجماعۃ کے علم عقائد میں امام ہیں مسئلہ تکوین وغیرہا چند تحقیقات میں ان کا باہم اختلاف ہے۔ باقی ہر مسئلہ میں متفق ہیں۔ مسائل اختلافیہ میں شوافع امام اشعری کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو اشعریہ یا اشاعرہ کہتے ہیں۔ اور احناف امام ماتریدی کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اور اہل السنۃ میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور اہل حدیث سب داخل ہیں۔

الفائدۃ الثالثۃ فی ترجمۃ الشارح والمصنف؟۔

آپ کے زیر مطالعہ کتاب "شرح عقائد نسفی" کے مصنف علامہ تفتازانی ہیں آپ کا نام مسعود بن عمر بن عبداللہ ہے اور سعدالدین تفتازانی کے لقب سے مشہور ہیں۔ ۷۱۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۹۲ھ میں بمقام سمرقند وفات پائی۔ اور سرخس میں مدفون ہوئے۔

علامہ تفتازانی اپنے زمانہ کے کبار علماء میں سے شمار کئے جاتے تھے علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، اصول فقہ، کلام، منطق وغیرہا علوم کے ماہر اور تقریباً ان تمام فنون میں آپ کی تصنیفات پائی جاتی ہیں جن میں مطول اور مختصر المعانی شرح تلخیص، تلویح حاشیہ توضیح، شرح عقائد نسفی، مقاصد، شرح مقاصد، شرح شمسیہ، ارشاد، تہذیب المنطق، حاشیہ کشاف

اور شرح عضد زیادہ تر مشہور بلکہ ان میں سے اکثر صدیوں سے داخلِ درس ہیں۔

علامہ موصوف مذہباً شافعی ہیں یا حنفی؟ یہ سوال ایک عقدۂ لاینحل معلوم ہوتا ہے۔ علامہ سیوطی، صاحب کشف الظنون، علامہ کفوی، علامہ حسن چلپی محشی مطول وغیرہم کبار علماء نے ان کو شوافع میں شمار کیا ہے اور ملا علی قاری، ابن نجیم وغیرہم مشاہیر علماء نے ان کو احناف میں گنا ہے لیکن حق یہ ہے کہ وہ شافعی ہیں البتہ بعض کتب حنفیہ کی شرحیں انھوں نے لکھی ہیں۔ جن میں احناف کے مسلک کی بلاتردید تشریح کی ہے جس سے دیکھنے والے کو دھوکہ ہونے لگتا ہے کہ غالباً وہ حنفی ہیں۔

عقائد نسفی کے مصنف ابو حفص عمر بن محمد بن احمد نسفی حنفی ماتریدی ہیں۔ جو ۴۶۱ھ میں بمقام نسف جو مضافات ترکستان میں ہے پیدا ہوئے اور ۵۳۷ھ میں بمقام سمرقند وفات پائی۔ آپ صاحب ہدایہ کے اساتذہ میں سے ہیں۔ فقہ و حدیث میں آپ کی متعدد تصنیفیں ہیں۔ لغت فقہیہ میں طلبۃ الطلبۃ اور منظومۃ فی الخلافیات اور قند فی علماء سمرقند آپکی مشہور تصانیف میں سے ہیں۔

عبید الحق غفرلہ بن مولانا ظہور الحق جلال آبادی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمام تعریفیں اللہ کیلئے ہیں جو عظمت ذات اور کمال صفات کے لحاظ سے یکتا ہے اور جو اپنی صفات عالیہ میں نقص و عیب کی آمیزش و اثر سے پاک ہے اور رحمت کاملہ نازل ہو آپ کے نبی پر کہ انکا نام نامی محمدؐ ہے جن کے دعوئی نبوت کو روشن دلائل و واضح براہین سے مستحکم کیا گیا ہے اور رحمت برسے آپ کے آل و اصحاب پر جو راہ حق کے رہنما اور محافظ ہیں۔

س ۱ ۔ لائی وجہ شرح العلامۃ التفتازانی العقائد النسفیۃ للامام عمر النسفیؒ

ج ۔ ظاہر ہے کہ علم شریعت اور احکام شریعت کی بنیاد اور اسلامی عقائد کے ماخذ (کتاب وسنت) کی اساس علم توحید وصفات پر ہے جسے "علم الکلام" بھی کہا جاتا ہے یہی علم شک اور وہم کی تاریکیوں سے نجات دینے والا ہے' اس لئے یہ علم سب سے زیادہ قابل اعتناء ہے۔ اس فن میں علامہ عمر نسفی کی کتاب العقائد بہت نفیس ہے جو کہ اس علم کے واضح مسائل اور دقیق فوائد پر مشتمل ہے جس میں دین کے اصول و قواعد اس طرح کھل کر بیان کئے گئے ہیں جس سے یقین خوب مضبوط و مستحکم ہو۔ باوجود ان تمام خوبیوں کے کتاب حشو و زوائد سے بالکل خالی ہے اور ترتیب بہت اچھی ہے۔ "شارح علامہ تفتازانی" فرماتے ہیں کہ اسی لئے میں نے قصد کیا کہ اس کی ایسی شرح لکھوں جو مبہم اور مشکل مقامات کو واضح کر دے اور چھپے ہوئے فوائد اور نکتوں کو ظاہر کر دے اس طرز پر کہ مصنفؒ کے کلام کا مطلب صاف ہو انکے مقصود پر واضح تنبیہ ہو' مسائل بیان کرنے کے بعد انکی تحقیق ہو' دلائل کی تفصیل و تدقیق ہو' مقدمات بیان کرنے کے بعد مقاصد کی تشریح ہو اور حسب موقع فوائد کا اضافہ ہو۔ البتہ دامن بیان کو اسقدر دراز نہ کرونگا جس سے طبیعت کو ملال ہو اور نہ اتنا سمیٹونگا کہ گنجلک باقی رہے۔

سؔ ۔ کم قسما للاحکام الشرعیۃ وبای قسم منھا یتعلق "علم الکلام"؟
ج ۔ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن کا تعلق عمل کی کیفیت سے ہو جیسے وجوب صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج وحرمتِ ربوا، کذب، افترا وغیرہ اس قسم کے احکامات کو فرعیہ عملیہ کہا جاتا ہے۔ دوسرے وہ کہ جن کا تعلق صرف اعتقاد سے ہو۔ اعمال جوارح کی ان میں کوئی حاجت نہ ہو۔ جیسے خدا کو ایک ماننا۔ اس کو علیم، بصیر سمجھنا قیامت، جنت، دوزخ کو حق جاننا اس قسم کے احکامات کو اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے پس پہلی قسم سے متعلق علم کا "علم الشرائع والاحکام" نام رکھا گیا "شرائع" اس لئے کہ ان کا ادراک شریعت پر موقوف ہے محض عقل کافی نہیں۔ اور "احکام" اس لئے کہ احکام کے اطلاق کے وقت ذہن کا تبادر براہ راست ان ہی کی طرف ہوتا ہے۔ اس علم کا مشہور اصطلاحی نام "فقہ" ہے۔ اور دوسری قسم سے متعلق علم کا نام "علم التوحید والصفات" ہے کیونکہ توحید وصفات ہی اس علم کے مشہور مباحث اور اشرف مقاصد میں سے ہیں۔ اس علم کو اصطلاح عام میں "علم کلام کہتے ہیں"۔

سؔ ۔ بینوا وجہ تدوین علم الکلام، ثم عرفوہ تعریفا واضحًا؟
ج ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور آپ کے قریب زمانہ کی برکت سے صحابہ اور تابعین کے عقائد صحیح اور اذہان پاک تھے نیز اس زمانہ تک حوادث اور اختلافات بہت کم پیش آئے تھے معمولی کوئی بات ہوتی تو متدین علماء سے دریافت کر کے اطمینان حاصل

کرلیا جاتا تھا۔ اس لئے اس زمانہ میں اس علم کی تدوین اور ترتیب کی ضرورت نہ تھی۔ پھر جب اس زمانہ کے بعد مسلمانوں میں مختلف قسم کے فتنے ابھرنے لگے۔ رایوں میں اختلافات کا ظہور، بدعات اور خواہشات کی طرف عام میلان اور طرح طرح کے اَن گنت واقعات پیش آنے لگے، تب علماء نے دین کی حفاظت اور زمانہ کی ضرورت کے پیش نظر احکامات شرعیہ کو جو مجملاً قرآن اور احادیث میں مذکور تھے مستنبط ومدلل کرکے اوران کے قواعد واصول کو ممہد و مؤید کرکے مخالفین کے جوابات دیتے ہوئے حسب ضرورت اصطلاحات اور عنوانات قائم کرکے ابواب اور فصول کے تحت تفصیل سے الگ الگ مدون کرلیا۔ اب جس علم میں احکام عملیہ دلائل تفصیلی سے معلوم ہوں اس کا نام "فقہ" اور جس سے ان دلائل کے احوال معلوم ہوں کہ کیسے ان سے احکام مستنبط ہوسکتے ہیں۔ اس علم کا نام "اصول فقہ" اور جس کے ذریعہ عقائد دینیہ ان کے تفصیلی دلائل سے معلوم ہوں۔ اس علم کا نام "علم کلام" رکھا۔

بس علم کلام کی تعریف یہ ہوئی۔ "مایفید معرفۃ العقائد الدینیۃ عن ادلتها التفصیلیۃ"

س ۔ بینوا وجوہ تسمیۃ علم الکلام بالکلام مفصلا ؟

ج ۔ اس علم عقائد کو کلام مختلف وجہوں سے کہتے ہیں۔ (۱) جب یہ علم مدون ہوا تو ہر مسئلہ کے اول میں بجائے لفظ بیان اور بحث کے لفظ کلام لایا کرتے اور یوں کہا کرتے۔ "الکلام فی کذا" یعنی بحث ہے فلاں مسئلہ

ہیں۔ (۲) کلام الٰہی کا مسئلہ اس فن میں زیادہ مشہور ہے اور اسی میں مخالفین سے مجادلہ اور منازعہ زیادہ رہا ہے حتیٰ کہ بعض جابر بادشاہوں نے بہت سے اہل حق کو اس جرم پر قتل کیا کہ وہ قرآن کو حادث نہیں کہتے تھے لہٰذا کل کا اس جزو مشہور سے نام رکھدیا۔ (۳) علم کلام شرعیات کی تحقیق اور مخالفین کی تردید کرنے اور ان پر الزام دینے میں گویائی کی قوت پیدا کرتا ہے جیسے فلاسفہ کے یہاں علم منطق ہے۔ جس سے مسائل فلسفی کی تحقیق اور تقریر میں قوت گویائی پیدا ہوتی ہے۔ اس مناسبت سے اس کا نام منطق رکھا گیا۔ اسی طرح اس کے مقابلہ میں حکمائے اسلام نے علم کلام مدون کیا (۴) جن علوم ضروریہ میں تعلیم و تعلّم کا ذریعہ اور سبب "کلام و تکلم" ہے ان میں سب سے پہلا درجہ اسی علم کا ہے۔ کیونکہ عقائد درست کرنے کے بعد ہی فروعی احکامات کا انسان مکلف ہوتا ہے۔ پس اس شرف اولیت سے اسی کا نام "کلام" رکھ لیا گیا۔ "علی طریق اطلاق اسم السبب علی المسبب" دوسرے علوم کا نام اس مناسبت کے ہوتے ہوئے بھی کلام نہیں رکھا تاکہ التباس نہ ہو۔ (۵) اس علم کے مسائل میں تحقیق جب ہی ہوتی ہے کہ بحث و مباحثہ ہو۔ آپس میں تذکرہ اور گفتگو ہو بخلاف دوسرے علوم کے کہ ان میں کتابوں کا مطالعہ اور غور و فکر کرنا بھی کافی ہو جاتا ہے (۶) اس علم میں دوسرے علوم کے مقابلہ میں اختلافات اور تنازعات زیادہ ہیں اس لئے اس میں مخالفین کے سامنے اثبات مذہب اہل حق اور تردید اقوال مبطلین کے واسطے کلام کی زیادہ احتیاج ہوتی ہے۔

(۷) اس علم کی قوت دلائل پر نظر کرتے ہوئے اسی کو کلام کہا جاتا ہے گویا اس کے مقابلہ میں دوسرا کلام ہی نہیں۔ جیسے دو باتوں میں ایک کی دلیل جب قوی تر ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے۔ یہی تو بات ہے۔ حالانکہ لغۃً دونوں بات ہیں۔ (۸) اس علم کی بنا دلائل عقلی پر ہے جن میں سے اکثر کی تائید دلائل سمعی سے بھی ہوتی ہے اس لیئے مخالف کے دل میں اس کا اثر سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ اور کلام کَلْمٌ سے مشتق ہے جس کے معنی لغت میں زخم کرنے کے ہیں۔ چونکہ یہ علم مخالف کے دل میں بسبب زیادتی تاثیر کے گویا زخم کرتا ہے اس لئے اس کو کلام کہنے لگے۔

س۵۔ ما الفرق بین کلامی المتقدمین والمتاخرین؟

ج۔ اوپر جس کلام کا ذکر گذرا کہ "ھو ما یفید معرفۃ العقائد الدینیۃ عن ادلتھا التفصیلیۃ" یہی متقدمین کا کلام ہے۔ اس میں ردِّ فلسفہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ اسلامی فرقے جیسے خوارج، شیعہ، معتزلہ وغیرہ کے ساتھ بیشتر اختلاف رہا۔ ان میں بھی خاص کر معتزلہ کے رد کا زیادہ اہتمام تھا کیونکہ اسی گروہ نے سب سے پہلے باقاعدہ صحابہ کے معمول اور نصوص صریحہ کی باقاعدہ مخالفت کی بنیاد ڈالی ہے۔

پھر جبکہ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں منطق اور فلسفہ کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا گیا تو متاخرین نے فلسفہ کے ان مسائل کی تردید میں جو کہ مسائل شرعیہ کے مخالف تھے۔ منطق و فلسفہ کے بہتیرے مسائل کو علم کلام میں بھر دیا تاکہ "ان الحدید بالحدید یفلح" کے طور پر

مسائل فلسفیہ کو فلسفی عنوان ہی سے رد کیا جائے۔ اس مقصد کے پیش نظر انھوں نے طبعیات اور الٰہیات کا بیشتر حصّہ کلام میں داخل کر دیا۔ یہاں تک کہ سمعیات کا کچھ حصّہ اگر نہ رہتا تو فلسفہ اور کلام کے درمیان فرق ہی باقی نہ رہتا۔ بہرحال متقدمین کے مقابلہ میں متاخرین کے علم کلام کا دائرہ مسائل فلسفہ کے لئے وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا اور متقدمین کا کلام جیسا کہ مذکور ہوا ان چیزوں سے خالی تھا۔ فھذا ھو الفرق بین الکلامین۔

س۔ کیف حدثت المعتزلۃ فی الاسلام؟ وفی ای مسئلۃ ناظر الشیخ الاشعری مع استاذہ ابی علی الجبائی، ثم کیف ابکتہ

ج۔ معتزلہ کے ظہور کا قصہ یوں ہے کہ ایک شخص واصل بن عطاء نامی شیخ حسن بصری کی مجلس میں کہنے لگا کہ مومن کبیرہ گناہ کرنے سے نہ مومن رہتا ہے نہ کافر ہوتا ہے۔ حسن بصری نے فرمایا "قد اعتزل عنا" یعنی یہ شخص ہم جمہور اہل اسلام سے الگ ہو گیا تو اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے گروہ کو معتزلہ کہنے لگے۔ اور وہ لوگ اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کے نام سے موسوم کرنے لگے۔ "اصحاب عدل" اس لئے کہ وہ مطیع کو ثواب دینا اور عاصی کو سزا دینا باری تعالیٰ پر واجب کہتے ہیں۔ اور اسی کو وہ عدل خیال کرتے ہیں۔ اور "اصحاب توحید" اس لئے کہ وہ باری تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ثابت نہیں کرتے۔ اور صفات قدیمہ ہونے کو توحید کے منافی شرک تصور کرتے ہیں بخلاف اہل حق کے کہ ان کے نزدیک

باری تعالیٰ کی قدرت میں یہ داخل ہے کہ جس کو چاہے ثواب دے اور یہ اس کا فضل ہے اور جس کو چاہے عذاب دے اور یہ اس کا عدل ہے۔ اس پر کوئی چیز اصالۃ واجب نہیں۔ نیز صفات قدیمہ کے ثبوت سے تعدد فی الذات لازم نہیں آتا ہے جو منافی ہے توحید کے کما سیاتی مُفصلاً۔

بہرحال مدت دراز تک واصل کے پیرو اپنے عقائد کو ادلہ فلسفیہ سے مدلل کر کے لوگوں کو بہکاتے رہے۔ اہل اسلام میں سے کسی نے ان کے رد کا کما ینبغی اہتمام نہ کیا۔ یہاں تک کہ امام ابوالحسن اشعری اور ان کے استاذ ابو علی جبائی معتزلی کی مسئلہ اصلح میں گفتگو شروع ہوئی۔ (معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ بندہ کے حق میں جو اصلح ہو اللہ کو اس کا کرنا واجب ہے بخلاف اہل حق کے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالےٰ پر بندہ کے حق میں جو اصلح ہو اس کی رعایت واجب نہیں) امام اشعری نے ابو علی جبائی سے پوچھا کہ تین بھائی تھے ان میں ایک مومن صالح ہو کر اور ایک کافر ہو کر مرا تیسرے نے لڑکپن میں وفات پائی ان کا کیا حال ہوا۔

ابو علی نے کہا مومن کو جنت ملی اور کافر کو دوزخ، اور صغیر کیلئے نہ عقاب ہے نہ ثواب۔ امام اشعری نے کہا کہ اگر صغیر یہ کہے کہ اے رب مجھے بڑا کر کے مومن صالح کر کے کیوں نہ موت دی کہ میں جنت میں جاتا اور آرام پاتا کیونکہ اس کے حق میں تو یہی بہتر تھا اور بقول تمہارے خدا پر وہی واجب ہے

جو بندہ کے لئے بہتر ہو۔ ابوعلی نے یوں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ اس کو یہ کہے گا کہ اگر تو بڑا ہوتا، گناہ کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا۔ تیرے لئے یہی اصلح تھا کہ بچپن میں موت ہو۔ امام آشعری نے پھر کہا کہ اگر کافریوں کہے کہ اے رب مجھے مومن صالح کرکے کیوں نہ مارا کہ میں جنت میں جاتا۔ یا لڑکپن میں مارتا کہ دوزخ سے بچتا تو اللہ کیا جواب دیگا۔ پس اس سوال پر ابوعلی جبائی متحیر ومبہوت رہ گیا۔ آگے کوئی جواب بن نہ پڑا۔ اس وقت سے امام آشعری (جو پہلے معتزلی تھے) اور ان کے تبعین نے علی الاعلان مخالفین خاصکر معتزلہ کا رد، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جماعت حقہ کے طریق کا اثبات شروع کیا۔ اور "اہل السنۃ والجماعۃ" سے ملقب ہوئے۔

س۔ بینوا منزلۃ علم الکلام بین العلوم اولا، وغایتہ ثانیا، ووجہ طعن السلف فیہ ومنعہم عن المباحثۃ فی مسائلہ ثالثا؟

ج۔ یہ علم سب دینی علوم سے افضل واشرف ہے چند وجہوں سے (۱) اسمیں عقائد دینیہ مثلا اللہ کی ذات وصفات وما یناسبہا اور نبوت وغیرہا کا ثبوت ہے جو سب علوم دینیہ اور احکام شرعیہ کے لئے سنگ بنیاد اور اصل الاصول کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ (۲) دلائل عقلی ہونے کے باوجود اکثر سمعی نقلی دلائل سے مؤید ہیں۔ (۳) اس علم کی غایت بہت اعلیٰ وارفع ہے "وشرف العلم بشرف الغایۃ" کلام پڑھنے کی غرض یہ ہے کہ اپنے عقائد درست کرکے دونوں جہاں کی سعادت حاصل کرنا اور جہنم کے عذاب
2 دائمی سے محفوظ رہنا۔

اسلاف سے علم کلام پر طعن اور اس میں مشغولیت رکھنے والے کی جو مذمت منقول ہے۔ وہ سب کے حق میں نہیں بلکہ ایسے شخصوں کے لئے ہے جو دین کے معاملہ میں ناجائز طرفداری کرنے والے تنگ نظر او ضدی قسم کے ہوں اور جو کمزور عقائد کے ہوں کہ اس علم سے ان کے عقائد درست ہونے کے بجائے شکوک وشبہات سے متزلزل ہو جائیں یا ان کے حق میں جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی فکر کرتے ہوں یا جو مسائل فلسفی میں بلاضرورت بحث وخوض میں لگے رہتے ہوں ورنہ سلف پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ اس علم کو برا کہیں جس پر دین وشریعت کا مدار ہے۔

س ۵ ۔ لم صدر المصنّف کتابہ بقولہ قال اھل الحق الخ مع ان المقصود بالذات مباحث الذات والصفات کما عرفتہ، وما الفرق بین الحق والصدق؟

ج ۔ اگرچہ ذات وصفات مقصود بالذات ہیں لیکن چونکہ وجود صانع اور ثبوت توحید وصفات وافعال باری عز اسمہ پر استدلال کی بنیاد وجودِ محدثات وکائنات پر ہے جس کے بعد سمعیات کا ترتب ان پر بآسانی ہو سکتا ہے اس لئے مصنفؒ نے شروع کتاب میں کائنات، اجسام واعراض کے وجود اور ان کے بارے میں ثبوت علم پر تنبیہ کر دینا مناسب خیال کیا۔ چنانچہ کہا "قال اہل الحق"

حق اور صدق اس حکم کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو۔ لیکن حق عام ہے اس کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب سب پر ہوتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے عقیدہ حق، دین حق، مذہب حق، اس

کے مقابلہ میں لفظ باطل ہے جیسے دین باطل، مذہب باطل وغیرہ بخلاف صدق کے کہ اس کا اطلاق اقوال پر مخصوص ہے۔ چنانچہ قول صادق کہنا صحیح ہے اور دین صادق یا عقیدہ صادق کہنا درست نہیں۔ صدق کے مقابل میں لفظ کذب آتا ہے۔ پس حق وصدق میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوئی یعنی حق عام ہے اور صدق خاص۔ ان دونوں میں اس طرح بھی فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں واقع کی جانب سے مطابقت معتبر ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے، گویا حکم کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ حکم واقع کے مطابق ہو اور حکم کے حق ہونے کے معنی یہ ہوئے کہ واقع حکم کے مطابق ہو۔ پہلی صورت میں حکم مطابق ہے اور واقع مطابق (بفتح الباء) اور دوسری صورت میں حکم مطابق ہے اور واقع مطابق (بکسر الباء) اس بیان سے معلوم ہوا کہ جانبین سے مطابقت ملحوظ ہے اور کبھی دونوں کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی ہوتا ہے۔

س ۶۔ ماقال اهل الحق وماهي حقيقة الشيء؟ وهل بين حقيقة الشيء وماهيته فرق ام لا؟

ج۔ اہل حق نے کہا تمام چیزوں کے حقائق نفس الامر میں ثابت ہیں حقائق، حقیقة کی جمع ہے۔ "حقیقة الشیٔ ما به الشیٔ هو هو" یعنی جو شئی کی شیئت کا مدار ہو کہ اگر اس سے قطع نظر کر لیا جائے تو وہ شئی ہی باقی نہ رہے جیسے حیوان ناطق انسان کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ انسان کا تصور بالکنہ بغیر حیوان اور ناطق کے نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ذاتیات

ہیں اور ذات کا تصور بغیر ذاتیات کے ناممکن ہے بخلاف ضاحک کاتب کے کہ یہ عرضیات ہیں ان کے بغیر ذات کا تصور ممکن ہے۔

پس اس تعبیر کے موافق حقیقت اور ماہیت دونوں مساوی ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں "ھٰذا ھو الاشہر" اور بعضوں نے ان میں اعتباری فرق بیان کیا ہے کہ "ما بہ الشیٔ ہو ہو"۔ میں اگر تحقق (یعنی وجود خارجی فی ضمن الافراد) ملحوظ ہو تو وہ "حقیقۃ" ہے اور اگر تشخص (یعنی تعیین اور تمییز عن الغیر) کا اعتبار ہو تو وہ "ھُوِیّۃ" ہے اور تحقق و تشخص دونوں سے قطع نظر ہو تو وہ "ماھیۃ" ہے۔ فلا یقال علیٰ ھٰذا حقیقۃ العنقاء بل ماھیۃ العنقاء۔ شئی ہمارے نزدیک موجود کا نام ہے۔ اور ثبوت تحقق، وجود اور کون الفاظ مترادفہ ہیں جن کے معنی واضح ہیں۔

مصنف کی عبارت میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب تحقق، ثبوت، کون، وجود الفاظ مترادف ہوئے تو حقائق کو محکوم علیہ اور ثابتۃ کو محکوم بہ قرار دینا ایسا ہی لغو ہے جیسے ہمارا یہ کہنا کہ "الامور الثابتۃ ثابتۃ" کیونکہ محکوم علیہ اور محکوم بہ میں مغایرت ضروری ہے۔ اور یہاں حمل الشی علیٰ نفسہ لازم آتا ہے۔ اس اشکال کا خلاصۂ جواب یہ ہے کہ یہاں تغایر بین المحکوم علیہ والمحکوم بہ موجود ہے۔ اس طرح پر کہ جن چیزوں کو ہم اذہان میں حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور ان کو مختلف اسماء سے مثلاً انسان، گھوڑا، آسمان زمین وغیرہ سے موسوم کرتے ہیں وہ نفس الامر یعنی خارج میں بھی موجود ہیں یہ کہنا ایسا ہی درست ہے جیسا کہ واجب الوجود موجود کہنا درست ہے۔

یعنی جس ذات کو ہم ذہن میں واجب الوجود سمجھتے ہیں وہ خارج میں موجود ہے پس محکوم علیہ امر ذہنی ہے اور محکوم بہ خارجی اور یہ دونوں متغایر فی المفہوم ہیں لہٰذا مصنف کا کلام باعتبار مقصد حکم کے یوں ہوگا۔ الامور الثابتۃ فی اعتقادنا ثابتۃ فی نفس الامر ایضًا۔ اس قسم کا حمل یقینًا مفید ہے یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات دلیل بیان کرنیکی ضرورت ہوتی ہے۔ اور لغو کلام محتاج دلیل نہیں ہوتا حمل کو صحیح کہنے میں مصرح کا کلام حقائق الخ قول "الثابت ثابت" کی طرح نہیں ہے کہ لغو ہو. ہاں کسی قدر محتاج الی التاویل ضرور ہے تاہم جس قسم کی تاویل شاعر کے کلام "انا ابو النجم وشعری شعری" میں کی جاتی ہے ویسی نہیں ہے اس مصرع کے شعری شعری میں صحت حمل کی تاویل یا تو یہ ہے کہ شعری الآن کشعری فی ماضی یعنی بڑھاپا سے اشعار میں کوئی نقص نہیں آیا بلکہ جوانی کے اشعار کے مانند ہیں یا یہ مراد ہے کہ "شعری ہو الشعر المعروف بالبلاغۃ" یہ دونوں تاویلیں حقائق الاشیاء ثابتۃ میں نہیں ہو سکتیں

ما سبق سے یہ بالکل واضح ہو گیا کہ اشیاء میں حیثیات مختلف ہوتی ہیں بعض حیثیات سے تو حمل مفید للحکم ہوگا اور بعض سے لغو. مثلاً انسان میں جسم مطلق کی حیثیت کا لحاظ کیا جائے تو الانسان حیوان مفید للحکم ہوگا اور اگر انسان میں حیوان ناطق ہونے کا اعتبار کیا جائے تو الانسان حیوان مفید للحکم نہیں ہوگا۔ کیونکہ موضوع میں حیوانیت ملحوظ ہی ہے۔ پھر حیوان اس کے لئے ثابت کرنے سے کونسی نئی بات معلوم

ہوئی۔ لہٰذا لغو ہو جائیگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر حقائق الاشیاء ثابتۃ کے موضوع میں بھی نفس الامر ملحوظ ہو جیسے محمول کے ثبوت میں نفس الامر مراد ہے تو لغو ہوگا۔ البتہ اگر موضوع میں ثابت فی الاعتقاد معتبر ہو تو مفید للحکم ہوگا۔ لہٰذا........ حقائق اشیاء کے بالکل انکار کرنیوالے یا ان کے متبعین کا رد تو مصنف رح نے حقائق الاشیاء ثابتۃ سے کر دیا۔ باقی رہے وہ لوگ جو حقائق کے تو منکر نہیں بلکہ علم بالحقائق کے منکر ہیں۔ ان کے رد کے لئے یہ جملہ بڑھایا۔ "والعلم بہا متحقق"۔ یعنی حقائق اور ان کے احوال کا علم تصوری ہو یا تصدیقی ثابت و متحقق ہے۔ اس تقدیر پر بہا کی ضمیر راجع ہے حقائق کی طرف۔ بعضوں نے کہا ثبوت حقائق کی طرف راجع ہے بتقدیر مضاف یا ثابتۃ کے مصدر ثبوت کی طرف بقاعدہ "اعدلوا ہو اقرب للتقوی" (ہو راجع ہے عدل کی طرف جو اعدلوا کا مصدر ہے) کیونکہ حقائق کی طرف راجع ماننے سے "الاشیاء" میں لام استغراق کا ہونے کی وجہ سے تمام اشیاء کے حقائق کے علم کا دعوی ہوگا اور بشر کے حق میں یہ محال ہے۔ مگر یہ اشکال ہوتا ہے جب لام کو استغراق کا مانا جائے اور ہم جب لام جنس کا مانیں گے تو حقائق کی طرف راجع ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ جنس اشیاء کا ثبوت اور ثبوت کا علم مخالفین کے رد کے لئے کافی ہے کیونکہ وہ سلب کلی کے مدعی ہیں یعنی لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم الخ پس ان کے مقابلہ میں رد کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے۔

س۱۔ بینوا مذاہب لسوفسطائیۃ فیما قال اہل الحق، فصلوا فرقہم مع ما تشبثوا بہ، ثم اوردوا دلائل اہل الحق فی مقابلتہم واجوبۃ دلائل السوفسطائیۃ۔

ج۔ سوفسطائیہ، غلط اور باطل خیالات والی جماعتوں کو کہا جاتا ہے۔ اس میں یا نسبتی ہے اور تا تانیث کی ہے۔ چونکہ موصوف جمع ہے اور جمع حکم میں مؤنث کے ہے۔ اصل میں "الفرق السوفسطائیۃ" تھا۔ موصوف کو شہرت کی بنا پر حذف کر دیا گیا۔ اور "سوفسطا" دو کلمہ سے مرکب ہے "سوفا" جس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور "اسطا" اسکے معنی مزخرف اور باطل کے ہیں۔ پس سوفسطا کے معنی حکمت مزخرفہ اور باطلہ کے ہوئے۔ اور جو اس باطل حکمت سے استدلال کرتا ہے یا اس کا اتباع کرتا ہے اس کو سوفسطائی کہا جاتا ہے۔ اسی سوفسطا سے تخفیفاً "سفسطہ" مشتق ہے جیسے فیلاسوف (بمعنی محب حکمت اور عالم حکمت) سے فلسفہ کا اشتقاق ہے۔

اہل حق کے مقابلہ میں سوفسطائیوں کے تین گروہ ہیں (۱) حقائق اشیاء کے بالکل منکر ان کے وجود کو محض وہم اور خیال باطل کہتے ہیں ان کو "عنادیہ" کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بلا حجت صرف عناد اور ہٹ کی وجہ سے حق کا انکار کرتے ہیں۔ (۲) نفس الامر میں ثبوت اشیاء کے منکر، البتہ اعتقاد کے تابع ان کا وجود مانتے ہیں یعنی جس شئی کے بارے میں جیسا اعتقاد ہوگا ویسا ہی اس کا وجود ہوگا۔ حتیٰ کہ کسی جسم کو ہم عرض تصور کریں تو وہ عرض ہے اور عرض کو جسم خیال کریں تو وہ جسم ہی ہے۔ ان کا نام "عندیہ" ہے۔

"لقولهم حقیقۃ الشئ ما هو عند المعتقد" (۳) ثبوت شئ فی نفس الامر اور عدم ثبوت کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگاتے بلکہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کوئی چیز موجود ہے یا نہیں اور اس عدم علم میں شک ہے۔ اس شک کے وجود میں بھی شک ہے۔ شک الشک میں بھی شک ہے ولم جرًا اسی وجہ سے ان کو "لا ادریہ" کہا جاتا ہے

ثبوت اشیاء کے متعلق اہل حق ان کے مقابلہ میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں ایک تحقیقی وہ یہ کہ ہمیں یقیناً بعض چیزوں کے ثبوت کا جزم کامل حاصل ہے مشاہدہ کے ذریعہ اور بعض کا دلائل یقینیہ کے ذریعہ، اس کا انکار کرنا محض مکابرہ ہے۔ دوسری دلیل الزامی وہ یہ کہ تم جو حقائق اشیاء کی نفی کرتے ہو۔ یہ نفی متحقق ہے یا نہیں۔ اگر نفی متحقق نہ ہو تو ثبوت کا تحقق ہوگا ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اور اگر نفی کا تحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے۔ اس لئے وہ بھی حکم کی ایک قسم ہے۔ بہر نوع ثبوت حقائق سے چارہ نہیں۔ پس علی الاطلاق نفی حقائق صحیح نہ ہوگی واضح رہے کہ یہ دلیل الزامی عنادیہ کے اوپر بطریق تام حجت ہوتی ہے جو حقائق کی نفی پر جازم ہیں، بخلاف عندیہ اور لا ادریہ کے کہ ان پر بطریق تام حجت نہیں ہے کیونکہ عندیہ کہیں گے یہ دلیل ہمارے اعتقاد میں باطل ہے۔ اور لا ادریہ تو کسی حال میں نفی و ثبوت کا اقرار ہی نہیں کرتے۔ وہ کہیں گے کہ دلیل سے علم بالثبوت ثابت نہیں ہوتا

بایں ہمہ الزام سے مقصود چونکہ طالب حق کو فساد سے محفوظ رکھنا ہے۔اس لئے تینوں فرقوں ہی پر یہ حجت تام ہو گی۔

سوفسطائی اپنے مدعیٰ کے اثبات میں کہتے ہیں کہ علم کی دو ہی قسمیں ہیں۔ضروری اور نظری۔ضروری کے اقسام میں حسیات اور بدیہیات ہیں اور ان میں سے کسی پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے تو نظری پر جو ضروری کی فرع ہے کیسے اعتماد ہو گا۔حسیات میں کثرت سے غلطیاں ہوتی ہیں جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے یا صفراوی مزاج والے کو میٹھی چیز کڑوی معلوم ہوتی ہے اور بدیہیات میں بھی اسی طرح کثرت سے اختلافات پائے جاتے ہیں تو اگر ان سے صحیح علم حاصل ہو سکتا تو تفاوت اور اختلاف واقع ہونے کی کیا وجہ ہے؟ لہذا علم ضروری کا فساد مستلزم ہو گا علم نظری کے فساد کو۔یہی وجہ ہے کہ اس میں عقلاء کے درمیان کثرت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

اہل حق کی جانب سے ان کا جواب دیا جاتا ہے کہ حس کا غلطی کرنا بعض اشیاء کی معرفت میں چند عارضی اور جزئی اسباب کی بنا پر ہوتا ہے اور اس قسم کی غلطی اس جزم و یقین کے منافی و مخالف نہیں ہے جو اسباب غلط کے انتفاء سے حاصل ہوتا ہے اور بدیہیات میں اختلاف ہونے کی وجہ بدیہی سے تعلق و ممارست کا نہ ہونا یا طرفین حکم کا اچھی طرح متصور نہ ہونا ہے پس ایسا اختلاف بدیہی کی بداہت کے منافی نہیں۔رہا نظریات میں اختلافات کا بکثرت ہونا سو یہ فساد نظر کی

وجہ سے ہے کہ نظر کے قواعد و قوانین کی پوری رعایت نہیں کی گئی۔ اور یہ بعض نظریات کی حقیت اور صحت کے منافی نہیں۔ یہ جواب تو اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے مگر سوفسطائیوں سے منوانے کے لئے کافی نہیں کیونکہ یہ تو کسی ایسے معلوم کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اس سے کسی مجہول کا ثبوت ہو خصوصاً لاادریہ کی جماعت کہ جتنے بھی دلائل انکے سامنے بیان کرو۔ ان کا آخری نعرہ لاادری ہی رہے گا۔ اب سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ ان کو آگ میں ڈال دو۔ پھر یا تو آگ کی حقیقت کو اچھی طرح تسلیم کرلیں یا جل کر راکھ ہو جائیں "خس کم جہاں پاک"

س ۱۱۔ ماھو العلم واسبابہ؟

ج۔ علم کی مشہور دو تعریفیں ہیں پہلی تعریف جو ابو منصور ماتریدی سے مروی ہے یہ ہے۔ "صفة یتجلی بھا المذکور لمن قامت ھی بہ"۔ یعنی علم اس صفت کو کہتے ہیں کہ جس شخص کے ساتھ وہ قائم ہو اس کے سامنے ایسی شئی جو ذکر کئے جانے کے قابل ہو۔ چاہے وہ شئی موجود ہو یا معدوم منکشف اور واضح ہو جائے۔ پس اس تعریف کی بنا پر علم میں ادراک حواس اور ادراک عقل، تصورات، تصدیقات، یقینیات، غیر یقینیات سب شامل ہو جائینگے کیونکہ ان سب میں تجلی اور انکشاف پایا جاتا ہے۔ علم کی دوسری تعریف یہ ہے "صفة یوجب تمییزا لایحتمل النقیض"۔ یعنی علم اس صفت کا نام ہے کہ جو موصوف میں ایسا اتصاف پیدا کردیتی ہے کہ جس کے خلاف کا احتمال بھی نہیں رہتا ہے۔ اس تعریف کی

بنا پر علم صرف غیر یقینی تصدیقات کو شامل نہ ہوگا۔ باقی تمام ادراکات اس میں داخل رہیں گے۔

ان دونوں تعریف میں فرق ہونے کی وجہ سے توافق کی یہ صورت کی گئی ہے کہ تعریف اول میں تجلی سے انکشاف تام مراد لیا جائے تاکہ ظن اور اس کے امثال تقلید، شک، وہم وغیرہ نکل جائیں جو علم یعنی یقین کے مقابل ہیں۔ پھر دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہی ہوگا علم کے اسباب مخلوق یعنی انس وجن اور فرشتوں کے لئے تین ہیں۔ حواس[۱] سلیمہ، خبر صادق[۲]، اور عقل[۳]۔ بخلاف علم خالق کے کہ اس کا علم بواسطہ اسباب نہیں بلکہ لذاتہ حاصل ہے۔ تین[۴] پر اسباب علم کا انحصار عقلی نہیں بلکہ استقرار اور تتبع سے تین ہی معلوم ہوئے ہیں۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ سبب علم ادراک کرنے والے سے امر خارج ہوگا یا نہیں اگر امر خارج ہو تو وہ خبر صادق ہے کہ وہ صوت مسموع من الخارج ہے اور اگر امر خارج نہ ہو تو مغایر للمدرک ہوگا یا نہیں اگر سبب، مدرک کا مغایر اور آلہ ہو تو وہ حواس ہے اور اگر مغایر مدرک نہ ہو بلکہ وہی مدرک ہو تو وہ عقل ہے۔

تین میں اسباب علم کے انحصار پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ سبب سے کیا مراد ہے۔ سبب مؤثر فی العلوم، یا سبب ظاہری یا سبب مفضی الی العلم فی الجملہ، اگر مؤثر مراد ہو تو سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی چیز مؤثر نہیں۔ کیونکہ حواس، خبر اور عقل میں ذاتی کوئی تاثیر نہیں بلکہ

حقیقت میں علم اللہ تعالیٰ ہی کا عطا کردہ ہے اور اگر سبب ظاہری مراد ہو یعنی جس کو عرف میں علم کا سبب شمار کیا جائے۔ چاہے حقیقۃً سبب نہ ہو جیسے آگ کی طرف احراق کی نسبت کی جاتی ہے حالانکہ فی الحقیقت احراق فعل باری تعالیٰ ہے تو ایسا سبب صرف عقل ہے اور حواس ادراک کے آلات ہیں۔ اور اخبار حصول علم میں بمنزلہ طریق کے ہیں خود یہ مدرک نہیں ہیں اور اگر سبب مفضی الی العلم فی الجملہ مراد ہو یعنی جن کو حصول علم میں تھوڑا بہت دخل ہو کہ اللہ تعالیٰ حسب عادت ہمارے اندر اس کے ساتھ ہی ساتھ علم پیدا کردے تو ایسے اسباب تین میں منحصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ "وجدان" یعنی جس قوت سے مدرک کے بدن میں طاری شدہ احوال رنج وغم، خوشی و مسرت، بھوک، پیاس وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے "حدس" یعنی وہ قوت جس سے مقدمات میں فکر کئے بغیر مطلوب تک ذہن کی رسائی ہو جائے "تجربہ" اور "نظر عقل" یعنی ترتیب مقدمات یہ سب بھی اس معنی کے مطابق اسباب میں داخل ہیں لہٰذا تین کے اندر انحصار کسی حال میں صحیح نہیں ہو سکتا۔

جواب یہ ہے کہ ہم سبب مفضی فی الجملہ مراد لیتے ہیں اور مصنف کا مقصد مشائخ کی عادت کے موافق فلسفیانہ موشگافیوں سے قطع نظر، محض مستقل الوجود اسباب کو گنانا ہے۔ چنانچہ انھوں نے جب استعمال حواس ظاہرہ کے بعد بعض ادراکات کو حاصل ہوتے

دیکھا تو حواس کو ایک مستقل سبب قرار دیدیا۔ اور چونکہ دینی معلومات اکثر خبر صادق ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس لئے اس کو بھی دوسرا سبب شمار کیا۔ اور حواس باطنہ حس مشترک، خیال، وہم، متصرفہ اور حافظہ متکلمین کے نزدیک ثابت ہی نہیں باقی رہے۔ حدسیات، تجربات، بدیہیات، نظریات اور وجدانیات ان کی تفصیل سے بھی کوئی خاص فائدہ نہیں کیونکہ ان کا مستقل وجود ہی نہیں یہ سب آثار عقل میں سے ہیں اور سب کا مرجع عقل ہی ہے۔ لہذا عقل کو سبب ثالث قرار دیا۔ پس یہی عقل مفضی الی العلم ہوتی ہے بمجرد التفات۔ بدیہیات میں یا بطریق حدس وتجربہ یا ترتیب مبادی کے نظریات میں۔ چنانچہ بھوک[1] پیاس کا علم یا الکل[2] اعظم من الجزء اور نور[3] القمر مستفاد من الشمس اور السقمونیا[4] مسھل اور العالم[5] حادث یہ سب میں سبب علم وہی عقل ہے۔ اگرچہ بعض میں حس کا واسطہ بھی ہے۔

س[12]۔ الحواس کم ھی عند المتکلمین بینوا مع تعریفاتھا وھل یجوز التخلف عما وضعت الحواس لہ؟

ج۔ متکلمین کے نزدیک حواس پانچ ہیں۔ سمع، بصر، شم، ذوق اور لمس۔ اور فلاسفہ جن حواس خمسہ باطنہ کے قائل ہیں۔ اسلامی اصول کے پیش نظر ان کے ثبوت کے دلائل ناکافی ہیں "سمع" اس قوت کو کہتے ہیں جو کان کے تہ سوراخ میں بچھے ہوئے پٹھے میں محفوظ رہتی

[1] مثال الوجدانی۔ [2] مثال البدیہی [3] مثال الحدسی [4] مثال التجربی [5] مثال النظری۔

ہے اس تہ میں ہوا جا کر رُک جاتی ہے پھر ہوا متکیف ہو کر اس میں پہنچتی ہے تو ٹکراؤ سے اس میں تموج پیدا ہوتا ہے تب وہ قوت جو صماخ اذن میں محفوظ ہے اس آواز کا ادراک کر لیتی ہے "بصر" اس قوت کو کہتے ہیں جو مقدم دماغ سے اُگے ہوئے دو کھوکلے پٹھوں میں رکھی ہوتی ہے کہ وہ دونوں پٹھے تدریجاً ملتقی الحاجبین کے اوپر آ کر ملتے ہیں۔ پھر جُدا ہو کر دونوں آنکھوں تک پہنچتے ہیں۔

(علی ہذہ الکیفیۃ

) اس قوت سے روشنی، تاریکی رنگ، شکل، مقدار، حسن وجمال وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے

"شم" اس قوت کا نام ہے جو مقدم دماغ میں اُبھرے ہوئے دو ٹکڑے گوشت میں ہوتی ہے۔ جب بُو والی چیز کی بُو سے ہوا متکیف ہو کر ناک کے سوراخ سے وہاں پہنچتی ہے تب اس کے رائحہ کا ادراک ہوتا ہے۔

"ذوق" اس قوت کا نام ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے پٹھے میں ہوتی ہے جب لعاب فم مطعوم سے مل کر پٹھے میں لگتا ہے تب اس قوت سے مزہ کا ادراک ہوتا ہے۔

"لمس" وہ قوت ہے جو تمام بدن پر پھیلی ہوئی ہے اس سے اشیاء کی حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے جب کسی چیز کا بدن سے تماس اور اتصال ہو۔

ان حواس میں سے جو جس کے ادراک کیلئے موضوع ہے اس

سے اسی کا ادراک ہو سکتا ہے۔ ایک سے دوسرے کے مدرکات کا ادراک نہیں کیا جا سکتا ہے۔ البتہ زبان میں چونکہ لمس وذوق کی دونوں قوتیں مجتمع ہیں۔ اس لئے ایک ہی ساتھ کسی چیز کی شیرینی اور گرمی دونوں محسوس ہو سکتی ہیں لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ ذائقہ سے گرمی کیسے محسوس ہوئی حالانکہ یہ لامسہ کے خاصہ میں سے ہے۔

ہاں ایک دوسرے کے مدرکات کا ادراک کرنا نفس الامر میں ممکن بھی ہے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف رہا ہے تاہم حق یہی ہے کہ یہ ممکن ہے کیونکہ حواس کے مخصوص ادراکات ان کے ذاتی تاثیر سے نہیں ہے بلکہ عادۃ اللہ یہی جاری ہے کہ حواس کے استعمال کے بعد نفس میں اشیاء کا ادراک اللہ تعالیٰ پیدا کر دیتے ہیں پس باری تعالیٰ اس پر کیوں قادر نہ ہوگا کہ قوت باصرہ کے استعمال پر اصوات کا ادراک پیدا کر دے یا قوت سامعہ کے استعمال کے بعد مبصرات کا ادراک کرا دے؟ ان اللہ علی کل شیٔ قدیر۔

س ۱۳ ۔ کم نوعا للخبر الصادق وما ھو موجب انواعہ؟

ج ۔ واضح رہے کہ صدق وکذب کبھی صفت ہوتی ہے خبر کی اور کبھی مخبر کی کیونکہ صدق وکذب میں حکم خبری کی مطابقت وعدم مطابقت للواقع ملحوظ ہوگا یا اخبار عن ہذا الحکم کی مطابقت وعدم مطابقت اول صورت میں صدق وکذب خبر کی صفت ہوگی اور دوسری صورت

میں مخبر کی صفت ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ استعمال میں کبھی اول معنی کے مدنظر صادق کو خبر کی صفت قرار دیتے ہوئے "الخبر الصادق" کہتے ہیں اور کبھی ثانی کے پیش نظر "خبر الصادق" اضافت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں یعنی "خبر المخبر الصادق" خبر صادق کی دو قسمیں ہیں، خبر متواتر اور خبر رسول، خبر متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جو اتنے آدمیوں سے منقول ہو کہ ان سب کا کذب پر متفق ہو جانا عادۃً محال سمجھا جاتا ہو۔ اور خبر کے ثابت ہونے پر خود بخود علم یقینی حاصل ہو جائے۔ پس اس خبر متواتر کا موجب علم ضروری ہے (ای الذی لایحتاج الی الاستدلال) جیسے گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم، یا دور دراز مشہور شہروں کا علم، ہم کو بجز خبر کے اور کسی ذریعہ سے حاصل نہیں ہوا۔ اس کا موجب علم ضروری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر نظری یعنی استدلالی ہوتا تو جن کو استدلال کی اہلیت نہیں ہے ان کو یہ علم نہ حاصل ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ بچے جن کو استدلال کی صلاحیت نہیں ہے ان کو بھی مکہ، مدینہ کے وجود کا اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے خلیفہ ہونے کا علم حاصل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ متواتر جب علم ضروری کو مفید ہے تو عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کے بارے میں نصاریٰ کی خبر اور موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ باقی رہنے کے بارے میں یہود کی خبر بھی تو خبر متواتر ہے پھر تم اس کی تکذیب کیوں کرتے ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے

کہ خبر متواتر کے لئے یہ شرط ہے کہ ہر دور میں اتنے افراد خبر دینے والے ہوں کہ ان کا توافق علی الکذب عادۃً محال ہو۔ نیز دور اول کے خبر دینے والے واقعہ کا معائنہ کرنے والے ہوں حالانکہ عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دینے والے دور اول میں کل چار فرد کا ہونا بتایا جاتا ہے۔ جن کا کذب پر متفق ہو جانا مستبعد نہیں علاوہ ازیں وہ معائنہ کرنے والے بھی نہیں بلکہ یہود سے سن کر آپس میں انھوں نے شہرت دیدی۔ علیٰ ہذا القیاس یہود کی یہ خبر کہ موسیٰ علیہ السلام نے دین موسوی کو ابدی (ہمیشہ رہنے والا دین) بتایا خبر متواتر نہیں کیونکہ بخت نصر بادشاہ نے جب یہودیوں کا قتل عام کیا تو ان میں اتنے افراد نہیں بچے تھے جن کی خبر کو متواتر قرار دیا جا سکے۔ نیز یہ بھی منقول ہے کہ ابن راوندی زندیق نے یہودیوں میں یہ بات اپنی طرف سے گھڑ کر مشہور کر دی تاکہ وہ مسلمانوں کے مقابلہ میں احتجاج کریں۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ خبر متواتر علم یقینی کو کیسے مفید ہوگا کیونکہ ہر ایک فرد کی خبر سے ظن حاصل ہوتا ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانے سے یقین کیسے حاصل ہوگا۔ نیز ہر ایک کی خبر میں کذب کا احتمال ہے تو محتمل الکذب اخبار کا مجموعہ بھی محتمل الکذب ہی ہوگا کیونکہ انفرادی خاصیتیں اجتماع سے نہیں بدلا کرتی ہیں۔ چنانچہ دس کالے حبشیوں کو اکٹھا کر دینے سے وہ ہرگز گورے نہیں ہو سکتے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات اجتماع میں وہ قوت پیدا

ہو جاتی ہے جو انفرادی حالت میں نہیں ہوتی جیسے ایک منفرد بال کمزور ہوتا ہے اور ہر شخص توڑ سکتا ہے مگر جب چند بالوں کو اکٹھا کرلیا جائے تو ان میں اتنی قوت پیدا ہو جائیگی کہ کھینچنے سے نہیں ٹوٹیں گے۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ ضروریات میں تفاوت و اختلاف نہیں ہوتا ہے حالانکہ دو کا نصف ایک ہونے کا علم زیادہ قوی ہے۔ اسکندر بادشاہ کے وجود کے علم سے پس خبر متواتر علم ضروری کو کیسے مفید ہوگا؟ نیز خبر متواتر مفید للعلم ہونے کے ہنود میں سے برہمن اور سومنی (سومنات مندر کے بُت کے پجاری) منکر ہیں۔ پس اگر خبر متواتر علم ضروری کو مفید ہوتا تو اس میں اختلاف کیوں پایا جاتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضروری کے افراد میں بھی کبھی تفاوت واقع ہوتا ہے جس کا منشأ التفات و تعلق کی کمی و زیادتی ہے چنانچہ الواحد نصف الاثنین کی طرف ہمارا ذہن جتنا ملتفت ہوتا ہے وجود اسکندر پر اتنا تھوڑا ہی ملتفت ہوتا ہے لیکن نفس حصول علم ضروری میں کوئی تفاوت نہیں۔

نیز وہ اختلاف جس کی بنا عناد پر ہو وہ مفید للعلم الضروری ہونے میں مضر نہیں۔ جیسے سوفسطائیہ سب ضروریات ہی کے منکر ہوگئے تو ان کے انکار سے کیا ضروریات بالکل ملتفی ہو جائیں گے۔

دوسری قسم خبر صادق کی خبر رسول ہے جن کی رسالت معجزہ سے

ثابت ہوتی ہے۔ معجزہ کہا جاتا ہے۔ جو رسول ہونے کا دعویٰ کرے اس سے خلاف عادت کسی امر کے ظہور کو تاکہ لوگوں کے سامنے اس کے دعوی رسالت کی تصدیق ہو جائے۔ جس انسان کو اللہ تعالیٰ تبلیغ احکام کے لئے مخلوق کی طرف بھیجے۔ اس کو رسول کہتے ہیں کبھی رسول کیلئے صاحب کتاب ہونے کی شرط کیجاتی ہے، بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

خبر رسول مفید ہے علم استدلالی کو جو بعد النظر فی الدلیل حاصل ہوتا ہے۔ دلیل اصولیین کے نزدیک وہ ہے کہ جس پر نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کا علم حاصل ہو جائے۔ اور مناطقہ کے نزدیک اس قول کا نام ہے جو قضایا سے ایسا مرکب ہو کہ اس کو قول آخر مستلزم ہو۔ اوّل تعریف کی بنا پر وجود صانع پر دلیل محض عالم ہے۔ اور دوسری تعریف کی رو سے العالم حادث وکل حادث فلہ صانع کا مجموعہ دلیل ہے۔

خبر رسول کا مفید للعلم ہونا تو ظاہر ہے کہ جس کو دعوی رسالت کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ معجزہ دیکر بھیجے گا۔ لامحالہ جو احکام وہ بیان کرے گا ان میں وہ صادق ہو گا اور جس کا صدق متیقن ہے اس کی خبر پر حصول علم بھی متیقن ہے۔ لیکن استدلالی اس لئے ہے کہ جب تک اس پر نظر نہیں ہوگی کہ یہ ایسے شخص کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور جو خبر ایسی ذات کی ہو۔ وہ صادق ہے۔ اس وقت تک مفید للعلم نہیں ہوگی۔ تو اگرچہ یہ علم استدلالی کو مفید ہے لیکن تیقن وثبات

بیں مشابہ ہے علم ضروری کے جو ثابت ہو محسوسات، بدیہیات اور متواترات سے کہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں ہوگا اور نہ تشکیک مشکک سے زائل ہوگا۔ ای الذی یعبر عنہ بالاعتقاد المطابق الجازم الثابت احترازاً عن الجہل والظن والتقلید۔

س ۔ کون خبر الرسول مفید اللعلم القطعی منحصر فی المتواتر منہ فیرجع ہذا القسم ایضاً الی المتواتر فما الفائدۃ فی تقسیم الخبر الصادق الی ہذین القسمین ؟

ج ۔ خبر رسول سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کا مخبر رسول ہونا جزماً معلوم ہو جائے چاہے ان سے بالمشافہہ خبر سنی جائے یا تواتراً ہم تک پہنچے یا اور کسی معتبر ذریعہ سے ہم کو معلوم ہو جائے پس خبر رسول مفید للعلم الیقینی کو متواتر ہی میں منحصر خیال کرنا غلط ہے البتہ یہ بھی ایک طریق ہے علم بخبر الرسول کا ۔ اور خبر واحد کا مفید للعلم نہ ہونا اس لئے ہے کہ خبر رسول ہونے ہی میں شبہ ہے کیونکہ آحاد میں سہو، غفلت اور کذب کا احتمال ہے نہ اس لئے کہ خبر رسول ہونا تو یقیناً معلوم ہو چکا محض متواتر نہ ہونے کی وجہ سے مفید للعلم نہیں ورنہ جو مشافہۃً رسول سے سنتے ہیں ان کے حق میں بھی مفید للعلم نہ ہونا چاہئے کیونکہ تواتر نہیں پایا گیا حالانکہ بالمشافہہ رسول سے سننے والے کے حق میں خبر واحد مفید للعلم ہوتی ہے۔ اب کسی کو اگر یہ شبہ ہو کہ خبر رسول جب متواتر ہو یا رسول سے مشافہۃً سنی ہوئی ہو تو علم ضروری

کو مفید ہونا چاہئے کیونکہ متواترات اور محسوسات کا علم ضروری ہوا کرتا ہے حالانکہ خبر رسول کو مفید للعلم الاستدلالی ہونا بتایا گیا۔

تو جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک تو خبر رسول ہونے کا علم کہ یہ الفاظ یا یہ کلام خبر رسول ہے اور دوسری چیز ہے خبر رسول سے جو حکم یا مضمون مستفاد ہو اس کا علم۔ پس تواتر یا سماع سے صرف خبر رسول ہونا ثابت ہوا۔ اس کا علم ضروری حاصل ہوگا لیکن اس خبر کے مدلول و مضمون کا علم تواتر یا سماع سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ اس پر غور کرنے کے بعد کہ خبر رسول کس شان کی ہوتی ہے وقوع مضمون پر یقین ہوگا۔ تو استدلالی علم بوقوع مضمون خبر الرسول ہے اور ضروری الثبوت کون الخبر خبر الرسول۔ جیسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر"۔ تواتر سے معلوم ہوا کہ یہ خبر رسول ہے پس یہ علم تو ہوگا ضروری۔ پھر اس سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ شرعاً واجب ہے بینہ پیش کرنا مدعی پر اور یمین منکر پر۔ لہٰذا اس وجوب کا علم استدلالی ہوگا جو حاصل ہوگا ان مقدمات کے استحضار کے بعد کہ یہ خبر رسول ہے جو ہم کو تواتراً معلوم ہوا اور جو خبر رسول ہوا کرتا ہے اس کا مضمون حق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا مضمون بھی حق ہوگا۔

مصنف رحؒ نے خبر صادق جو مفید للعلم ہے اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ متواتر اور خبر رسول۔ حالانکہ اللہ کی خبر، فرشتہ کی خبر، اہل اجماع کی خبر اور خبر واحد جو محفوف بالقرائن ہو مثلاً زید سفر سے عنقریب

واپس آنے کو لوگ جانتے ہیں اتنے میں ایک آدمی آکر آنے کی خبر دیتا ہے، ادھر زید کے خاندان والے اس کے گھر کی طرف ملاقات کے لئے دوڑ رہے ہیں تو ایسی خبر واحد اور وہ سب خبریں بھی مفید للعلم ہونے میں کیا شک ہے۔ پس مصؒ کا انحصار علی القسمین صحیح نہیں معلوم ہوتا

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خبر سے وہ مراد ہے جو سبب للعلم ہو عام مخلوق کے لئے محض خبر ہونے کی حیثیت سے قرائن وغیرہ سے قطع نظر کر کے، تو خبر اللہ یا خبر الملک عام مخلوق کے لئے مفید للعلم اس وقت ہے جب بواسطہ رسول پہنچے کیونکہ عوام الناس سے خدا یا فرشتہ ہم کلام نہیں ہوتے لہذا یہ خبر رسول کے حکم میں داخل ہیں اور خبر اجماع متواتر میں داخل ہے کیونکہ اہل اجماع اتنے افراد ہوتے ہیں جن کا توافق علی الکذب عادۃً محال ہو۔ بعضوں نے خبر اہل اجماع کے بارے میں یہ جواب دیا ہے کہ یہ خبر فی نفسہ مفید للعلم نہیں بلکہ جو دلائل اجماع کی حجت پر دال ہیں ان پر نظر کرتے ہوئے مفید للعلم ہے لہذا یہ مقسم ہی سے خارج ہے کیونکہ مقسم وہ خبر ہے جو مفید للعلم ہو محض خبر ہونے کی حیثیت سے قطع نظر عن الاستدلال لیکن اس جواب کے مطابق خبر رسول بھی خارج از مقسم ہو جانا چاہئے کیونکہ یہ بھی مفید للعلم ہے بعد النظر والاستدلال اور یہ باطل ہے اجماعاً تو یہ جواب ہی صحیح نہیں۔ فتامل۔

س ۔ العقل ما هو؟ وهل في كونه سببا للعلم خلاف؟ بينوا وجه

الخلاف مع دفعہ۔

ج۔ عقل روح کی اس قوت کا نام ہے جس سے وہ حصول علوم و ادراکات کے قابل و مستعد ہو اور یہی مآل ہے اس تعریف کا کہ عقل اس جبلی صفت کا نام ہے جس کے ہوتے ہوئے سلامت الات یعنی حواس ظاہرہ و باطنہ کے سلامت کے وقت ضروریات کا علم لازم ہو اور بعضوں نے یہ تعریف کی کہ عقل اس جوہر کو کہتے ہیں جو غائبات کا ادراک کرے بواسطہ ترتیب مقدمات اور محسوسات کا مشاہدہ سے اور اس تعریف کی بنا پر روح اور عقل ایک ہی چیز ہوگی جس کو یہ لوگ نفس ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

عقل اہل حق کے نزدیک سبب علم ہے بخلاف سمنیہ اور ملاحدہ کے کہ وہ عقلیات اور نظریات میں عقل کو سبب علم نہیں کہتے اور بعض فلاسفہ کے نزدیک الٰہیات میں عقل سبب علم نہیں کیونکہ اگر عقل مفید للعلم ہوتی تو اختلاف اور رایوں میں تضاد نہ ہوتا۔

مگر اختلاف کو بنا قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ اس کا منشا فساد نظر ہے پس نظر صحیح من العقل کے مفید علم ہونے میں یہ اختلاف جو ناشی عن فساد النظر ہے قادح نہیں۔ علاوہ ازیں ان کا یہ کہنا کہ "کثرت اختلاف دال ہے نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر" درحقیقت استدلال کرنا ہے نظر عقل سے تو جسکی مخالفت کی تھی وہی بات بالآخر اُن کے قول سے ثابت ہوگئی۔ اگر اس کے جواب میں وہ

یہ کہیں کہ جمہور کا قول "نظر عقل مفید للعلم ہے" یہ فاسد ہے اور ہمارا استدلال بھی فاسد ہی ہے۔ اور قول فاسد کے رد کے لئے مقدمہ فاسدہ بھی کافی ہے تو ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ کثرت اختلاف کو تم نے جو دلیل بنائی نظر عقل کے مفید للعلم نہ ہونے پر اس سے کوئی علم حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر علم حاصل ہو تو فاسد نہ رہا کما قلتم اور اگر کسی قسم علم کو مفید نہ ہو تو اس سے ہمارے دعوی کا رد ہی نہ ہوا کیونکہ رد جب ہو گا کہ ہم نے جس کا انکار کیا یعنی مفید للعلم نہ ہونیکا اس کو تم ثابت کر دو لیکن تمھاری دلیل سے کوئی علم حاصل نہ ہوا تو اس کا اثبات کیسے ہو گا؟

جمہور کے قول پر اگر یہ شبہ کیا جائے کہ نظر عقل مفید للعلم ہونا ضروری ہے یا نظری اگر ضروری ہو تو اختلاف کیوں واقع ہوا اور نظری ہے تو لازم آئے گا اثبات النظر بالنظر جو بعینہ دور ہے وہو محال اس کا جواب پہلی شق اختیار کرتے ہوئے یہ ہے کہ اختلاف ہونے ہی سے یہ لازم نہیں آتا کہ مختلف فیہ قضیہ بدیہی ہونے سے خارج ہو جائے کیونکہ بسا اوقات بدیہی میں بعض طبقہ عناداً اخلاف کرتے ہیں۔ نیز بدیہیات بھی بعضوں کے حق میں نقصان ادراک کے سبب مخفی ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ لوگوں کی عقل میں تو فطرتاً تفاوت ہوا ہی کرتا ہے جس پر عقل و نقل ہمزبان ہے۔ پس جو شی اوساط الناس کے اعتبار سے بدیہی ہو ممکن ہے ادنی طبقہ کی نظر میں نظری ہو جائے۔

اور دوسری شق کو لیتے ہوئے جواب یہ ہے کہ دور تو اسوقت لازم آئے گا کہ "کل نظر صحیح مفید للعلم" کو نظری مان کر ایسی دلیل سے اس کو ثابت کریں جو نظری ہو۔ حالانکہ نظری کبھی ضروری المقدمات دلیل سے ثابت ہوجاتا ہے۔ اگرچہ اس میں نظر بمعنی کسب عقل پایا جاتا ہے مگر نظری بمعنی محتاج الی الاستدلال نہیں ہوتا۔ جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث اس سے حدوث عالم کا علم ضروری حاصل ہوگا۔ اب اس نظر خاص کے مفید للعلم ہونے میں کسی کو شبہ نہیں لیکن افادۂ علم قضیہ مشخصہ مذکورہ کی خصوصیت سے نہیں ورنہ اس قسم کے دوسرے قضایا ضروری المقدمات مفید للعلم نہ ہوتے۔ پس معلوم ہوا کہ قضیہ مذکورہ مفید للعلم اس لئے ہے کہ اس کی ترتیب صحیح ہے شرائط کے موافق ہے لہذا جو نظر صحیح مقرون بالشرائط ہوگی، مفید للعلم ہوگی۔ چاہے اس کے مقدمات ضروری ہوں یا نظری اور یہی ہمارا مدعا ہے۔ هذا هو المرام واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

س ۱۴۔ کم قسما للعلم الثابت من العقل؟ وما یرد علی کلام صاحب البدایۃ ثم کیف دفعہ الشارح؟

ج۔ العلم الثابت من العقل قسمان ! کیونکہ عقل سے جو علم مستفاد ہوتا ہے یا تو اول توجہ عقل سے بغیر احتیاج فکر و نظر کے حاصل ہوگا اس کو ضروری کہتے ہیں۔ جیسے کل بڑا ہے جزء سے۔ دو نصف ہے چار کا جب کل اور جزء کے معنی دو اور چار کا مفہوم معلوم ہوگا تو حکم مذکور سمجھے

میں مزید غور وفکر کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اور اگر اول توجہ عقل سے حاصل نہ ہو بلکہ استدلال یعنی دلیل میں غور کرنے کے بعد علم مستفاد ہو تو اسے اکتسابی کہتے ہیں۔ استدلال مذکور عام ہے چاہے دلیل لمی سے یعنی علت سے معلول پر استدلال ہو جیسے آگ دیکھکر دھواں کا معلوم کرلینا یا دلیل انی سے یعنی معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے دھواں دیکھکر آگ کا پتہ لگالینا

تشریح مذکور کے مطابق ضروری کے مقابلہ میں استدلالی کو اکتسابی کہنا بطریق اطلاق العام علی الخاص کے ہے کیونکہ اکتسابی اس علم کو کہا جاتا ہے جو بذریعہ اسباب قصد واختیار سے حاصل ہو اسباب عام ہے چاہے نظر عقل ہو یا استعمال حواس یا توجہ عقل من غیر فکر قصداً واختیاراً استدلالی صرف اول پر صادق آتا ہے اور اکتسابی سب کو شامل ہے پس دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جو استدلالی ہو وہ اکتسابی بھی ہے ولا عکس۔

اس تقسیم میں تو ضروری کو اکتسابی کا قسیم قرار دیا گیا۔ لیکن صاحب بدایہ کے کلام میں کچھ شبہ پڑتا ہے کہ انھوں نے ضروری کو قسیم بھی بتلایا۔ پھر اس کو اکتسابی کی قسم میں بھی شمار کیا ہے حالانکہ ایک ہی شئی قسیم الشئی اور قسم الشئی معاً کیسے ہو سکتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ ضروری کا دو اطلاق ہے۔ ایک تو اکتسابی کے مقابلہ

پس اس اطلاق میں ضروری کی تعریف یہ ہے کہ جو حاصل ہو مخلوق کے بغیر قصد واختیار کے۔ پس حواس وغیرہ کے علوم بدیہی جن میں اختیار صرف ہوتا ہے ضروری سے نکل جائیں گے ما ورا اکتسابی میں شمار ہونگے۔ دوسرا اطلاق استدلالی کے مقابلہ میں یعنی جو حاصل ہو بلا فکر ونظر کے وہ ضروری ہے اسوقت حواس کے علوم کو ضروری بھی کہا جائیگا۔ جیسے اکتسابی کہا جاتا ہے یعنی ضروری از قسم اکتسابی ہو جائیگا۔

پس صاحب بدایۃ کی تقسیم میں بھی اشکال نہیں ہوگا۔ کیونکہ انھوں نے اس ضروری کو قسیم قرار دیا جو اختیاری نہ ہو بلکہ اضطراری ہو جیسے بھوک پیاس کا ادراک، یا بلا ارادہ کسی چیز پر نظر پڑ جائے یا کان میں آواز آجانے پر جو علم حاصل ہو اور قسم قرار دیا اس ضروری کو جو استدلالی کے مقابل ہے یعنی الحاصل من غیر فکر ونظر کو اگرچہ اختیار ہی سے ہو۔

سؑ۔ کیف انحصر اسباب العلم فی الثلثۃ مع ان الالہام والخبر الواحد والتقلید ایضاً من ذرائع العلم؟

ج۔ قال المصؒ والالہام لیس من اسباب المعرفۃ لصحۃ الشیٔ عند اہل الحق مصنفؒ نے اس مقام پر لیس من اسباب المعرفۃ کہا۔ حالانکہ بحث ہو رہی ہے اسباب علم میں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم اور معرفۃ مصنفؒ کے نزدیک ایک ہے اس پر تنبیہ کے لئے ایک

کی جگہ پر دوسرے کو استعمال کیا۔

الہام یعنی القار معانی فی القلب من جانب اللہ بطریق الفیض

اگرچہ بعض صوفیہ و روافض کے نزدیک اسباب علم میں سے ہے مگر اہل حق کے نزدیک یہ سبب علم نہیں ہے۔ کیونکہ بعض وقت وساوس سے التباس ہو جاتا ہے جس بنا پر ممکن ہے کہ القار شیطانی کو القاء رحمانی سمجھ بیٹھے۔ نیز بعض وقت مراد الہام میں اشتباہ پڑ جاتا ہے پس ممکن ہے کہ جو مطلب وہ سمجھے وہ مراد باری تعالیٰ نہ ہو لیکن یہ واضح رہے کہ سبب علم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام مخلوق کے حق میں نہیں ہے۔ نیز خواص کے الہام بھی دوسرے پر الزام و حجت کے درجہ میں مفید للعلم نہیں ہے۔ البتہ اگر نصوص و قواعد شریعت کے مخالف نہ ہو تو خواص کے حق میں جن پر الہام ہوتا ہو مفید للعلم ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلاف و اکابر سے الہامی علوم منقول و مدون پائے جاتے ہیں۔ اگر یہ بالکل ہی ناقابل اعتبار ہوتا تو ان کا اتنا اہتمام کیوں کیا جاتا۔

خبر واحد یا تقلید کے خارج ہو جانے سے کوئی حرج نہیں کیونکہ

خبر واحد تو مفید للظن ہے اور تقلید میں اگرچہ اعتقاد جازم پایا جاتا ہے مگر ممکن الزوال ہے لہذا یہ دونوں علم میں داخل ہی نہیں۔ علی رائے المصؒ بناء علی ان العلم ہو صفۃ یتجلی بہا المذکور تجلیا تاما ولا یوجد التجلی التام فیہما۔

س ۱۸ ۔ العالم ماھو؟ وما اراد المصنف بقولہ بجمیع اجزائہ محدث ۔
ج ۔ خدا کی ذات وصفات کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں ان میں سے ہر ایک جنس کو بھی عالم کہا جاتا ہے جیسے عالم الاجسام، عالم الاعراض، عالم الحیوان الیٰ غیر ذلک اور سب کے مجموعہ کو بھی عالم کہتے ہیں۔ عالم اصل میں اس کو کہا جاتا ہے جو دوسری شئ پہچاننے کی علامت ہو اور چونکہ موجودات، صانع کی معرفت کا ذریعہ ہے اس لئے ماسوی اللہ جمیع موجودات کو عالم کہا جائے گا۔

مصنف رح یہاں سے حدوث عالم کو بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن چونکہ فلاسفہ بعض اجزاء عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اور بعض کو حادث۔ پس صراحۃً ان کی تردید کرنے کے لئے بجمیع اجزائہ کی قید بڑھائی یعنی اہل حق کے نزدیک عالم بجمیع اجزائہ حادث ہے (عدم سے وجود میں آیا) بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کا مذہب یہ ہے آسمان مع مادہ و شکل وصورۃ کے قدیم ہے۔ نیز عناصر کا مادہ قدیم ہے۔ اسی طرح ان کے صور نوعیہ قدیم ہیں۔ اجسام کے صور شخصیہ اگرچہ حادث ہیں مگر مادہ کبھی بھی کسی نہ کسی صورت سے خالی نہیں ہوتا یہی معنی ہے صور نوعیہ کے قدیم ہونے کا۔

یہ اشکال نہ ہو کہ فلاسفہ کے نزدیک جب بعض موجودات قدیم ہیں تو وہ ماسوی اللہ تعالےٰ کو حادث کیسے کہتے ہیں۔ اس لئے کہ حادث ان کے یہاں دو معنی پر استعمال ہوتا ہے ایک حادث بمعنی محتاج

الی الغیر چاہے زمانہ کے اعتبار سے وہ حادث ہو یا قدیم جس کو دوسرے لفظوں میں وہ حادث بالذات سے تعبیر کرتے ہیں۔
دوسرے معنی حادث کا مسبوق بالعدم اور اس کو حادث بالزمان کہتے ہیں۔ پس حادث بالزمان منافی ہے قدیم کے لیکن حادث بالذات قدیم بالزمان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے تو ماسوی اللہ کو حادث کہنا اسی معنی کے پیش نظر ہے۔

س ۱۹۔ کم نوعاً للعالم بینوا مع تعریفاتہا؟

ج۔ کل عالم یا عین ہے یا عرض کیونکہ اگر قائم بالذات ہو تو عین ہے اور اگر قائم بالذات نہ ہو تو عرض ہے۔ پھر قائم بالذات کی دو تفسیریں ہیں متکلمین کے نزدیک قائم بالذات یہ ہے کہ شئی اپنے تحیز یعنی وجود فی المکان بحیث یقبل الاشارۃ الحسیۃ میں غیر کے تحیز کے محتاج نہ ہو۔ بلکہ بذات خود اس کو حیز (مکان) میں پایا جاوے جیسے شجر و حجر۔ زمین و آسمان، یہ اشیاء اگرچہ حیز میں پائے جاتے ہیں مگر ان کا وجود بنفسہ ہے حیز کے تابع نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہونے پر بھی ان کا وجود باقی رہتا ہے بخلاف عرض کے کہ اس کا وجود و تحیز موضوع و محل کے وجود و تحیز کے تابع ہے بذات خود محل سے علیحدہ حیز میں پایا نہیں جا سکتا ہے اس لئے عرض کا انتقال من المحل ممتنع ہے۔ جیسے سیاہی، سفیدی کہ کسی کپڑے یا بدن میں ہو کر پائی جاتی ہے اور خود بخود نہیں پائی جاتی۔ علیٰ ہذا القیاس حرکت و

سکون، اجتماع وافتراق، ماکولات کا ذائقہ، مشمومات کا رائحہ،
یہ سب اپنے اپنے محل ہی میں پائے جاتے ہیں۔

فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کے معنی یہ ہیں کہ شئی اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے ساتھ ایسی خصوصیت سے قائم ہو کہ مایقوم بہ اس کے لئے منعوت ہو سکے یعنی مشتق من القائم کا حمل بالمواطاۃ ہو سکے منعوت پر اسی کو اختصاص ناعتی بھی کہا جاتا ہے۔ جیسے سواد، علم، کا حمل محل پر جسم اسود اور زید عالم میں۔

متکلمین اور فلاسفہ کی تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ متکلمین کی تعریف خاص ہے کیونکہ ان کے نزدیک قائم بالذات کے لئے متحیز ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ذات باری تعالیٰ اور مجردات عین میں داخل نہیں ہوں گے بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کی تعریف میں تحیز کی قید نہیں تو واجب تعالیٰ اور عقول ونفوس مجردہ عین میں داخل رہیں گے۔ علیٰ ہذا القیاس عرض کی تعریف متکلمین کے نزدیک محل کے تحیز کی قید کی وجہ سے صفات باری تعالیٰ جو قائم بذاتہ ہیں عرض میں سے نہیں ہونگے بخلاف فلاسفہ کے کہ اس میں بھی انھوں نے تحیز کی قید نہیں لگائی محض اختصاص بالمحل سے تعریف کی ہیں لہٰذا صفات باری عز اسمہ ان کے نزدیک عرض میں داخل ہو جائیں گے۔

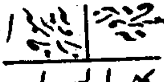
نمبر۲ ۔ بینوا اقسام الاعیان مع تفصیل الاختلاف فی تعریف الجسم؟

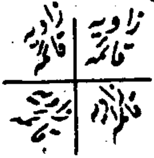
ج۔ اعیان اگر مرکب ہوا جزاء سے تو وہ جسم ہے اور اگر مرکب نہ ہو تو جوہر فرد ہے جو بالفعل تقسیم قبول نہیں کرتا کہ وجود خارجی میں کاٹ کر یا توڑ کر منفک کیا جا سکے۔ نہ ذہن اس کے اجزاء کی تعیین کر کے وہمی تقسیم کر سکے اور نہ فرض عقل تقسیم کو جائز رکھے اسے جزء لایتجزی بھی کہا جاتا ہے۔

مرکب من الاجزاء کو تو جسم کہا جاتا ہی لیکن ترکیب جسم میں کتنے جزء کی ضرورت ہے۔ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ مشہور یہ ہے کہ کم از کم دو جزء یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ جسم کہا جاتا ہے مایقبل القسمۃ کو اور کم از کم دو جزء سے جو مرکب ہوگا اس کی تقسیم الی الجزئین ہو سکتی ہے۔

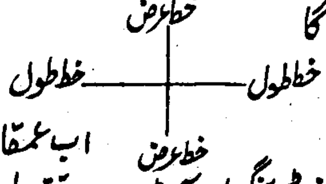
بعضوں نے کہا کہ کم از کم تین جزء ہونا چاہئے کیونکہ جسم اسکا نام ہے جس میں تین بعد پایا جائے طول، عرض، عمق۔ ان ابعاد سے متعارف معنی مراد نہیں کہ لمبے خط کو طول اور اس سے چھوٹے خط کو عرض اور گہرائی کو عمق کہا جائے۔ بلکہ ان کے نزدیک ابعاد مفروض ہیں۔ جس کو اولاً فرض کیا جائے وہ طول اور ثانیا کو عرض اور ثالثا کو عمق چاہے چھوٹا بڑا ہو یا نہ ہو گہرائی اس میں پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ پس ایک جزء کے برابر جب دوسرا جزء رکھا جائے تو ایک بعد ہوگا پھر جب ان دونوں کے ملتقی پر اوپر سے ایک جزء رکھا جائے تو ایک مثلث جوہری ہو جائیگا جس میں تین بعد جوہری ہوں گے اول کو طول

ثانی کو عرض ثالث کو عمق کہا جائیگا ہکذا

بعضوں کے نزدیک آٹھ جزء سے جسم مرکب ہوتا ہے انھوں نے ابعاد ثلثہ کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ ان میں تقاطع ہونا چاہئے زوایائے قائمہ پر (ایک خط مستقیم پر دوسرا خط کھڑا کرنے سے دونوں جانب اگر برابر دو گوشے پیدا ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو زاویہ قائمہ کہا جاتا ہے ہکذا  اور ان کے تقاطع کا یہ مطلب ہے کہ دوسری جانب بھی ایسے اور دو زاوئے پیدا ہو جائیں خط قائم کے مرور سے ہکذا۔



اور ایسا تقاطع آٹھ جزء سے کم میں نہیں ہو سکتا دو جزء سے طول ہوا ان دونوں جزء کے ملتقی کی جانبین میں دو جزء رکھنے سے عرض تقاطع پیدا ہوگا



اب عمقاً تقاطع کے لئے اوپر اور چار جزء رکھنے پڑینگے پس آٹھ جزء سے تقاطع علی زوایائے قائمہ بین الابعاد الثلثہ متحقق ہوگا۔ اس سے کم میں نہیں ہوگا۔ فتامل۔

جسم کے اجزا میں یہ اختلاف لفظی نہیں جیسے بعضوں نے کہا کہ لا مناقشۃ فی الاصطلاح جس نے جیسے چاہا اصطلاح ٹھہرا لی ہے۔

بلکہ یہ اختلاف معنوی ہے کہ عرف ولغت میں جسم جس کے مقابلہ میں ہے اس کا مصداق کیا ہے۔ اس کی تعیین ہی میں اختلاف ہے اپنی جانب سے صرف اصطلاح مقرر کرنے میں اختلاف نہیں ہے کہ لفظی کہا جائے۔

پہلے گروہ نے دو جزء کی ترکیب سے جسم کے تحقق پر اس سے استدلال کیا ہے کہ دو برابر جسم میں سے کسی ایک پر جب ایک جزء کا اضافہ کر دیا جائے تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہذا اجسم من ذلک۔ پس اس میں زیادتی جسمیۃ کا حکم لگایا جا رہا ہے ایک جزء کی زیادتی سے اور زیادتی شئی کا حکم شئی کے تحقق کے بعد صحیح ہے معلوم ہوا کہ محض ترکیب کافی ہے جسمیۃ کے تحقق کے لئے مگر اس استدلال میں کلام ہے کیونکہ بحث ہو رہی ہے جسم کے معنی اسمی میں نہ کہ صفتی میں اور مقولہ مذکور میں تفضیل باعتبار صفت کے ہے کیونکہ یہ مشتق ہے جسامۃ سے جس کے معنی ضخامت اور موٹاپا کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے جَسُمَ الشَّئی یہ چیز موٹی ہوگئی۔ فھو جسیم وجسام۔ ھٰذا۔

س۔ ما الاختلاف فی الجزء الذی لا یتجزیٰ؟

ج۔ فلاسفہ جزء لا یتجزیٰ کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے اور جسم ہیولیٰ وصورۃ سے مرکب مانتے ہیں متکلمین کے نزدیک جسم جزء لا یتجزیٰ سے مرکب ہے۔ جزء لا یتجزیٰ کے اثبات کی قوی تر دلیل متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ بین الحکماء، یہ بات مسلم ہے کہ کرۂ حقیقی کو یعنی جسم مستدیر جس میں

خطوط مستدیرہ ہی نکل سکتے ہیں اور اس میں اونچ نیچ نہ ہو جب سطح حقیقی
پر جس میں فقط خطوط مستقیمہ ہی پیدا ہو سکتے ہیں رکھدیا جائے تو ایک
نقطۂ غیر منقسمہ سے تماس ہوگا کیونکہ اگر تقسیم ہو سکے تو خط
ہو جائیگا جو منطبق ہوگا سطح کے خط مستقیم سے اور جو خط، خط مستقیم سے منطبق
ہو وہ بھی مستقیم ہی ہوا کرتا ہے تو لازم آئے گا کہ کرہ میں خط مستقیم نکل آئے
تو کرہ حقیقی نہ رہے گا۔ ہذا خلف لہذا ایک ہی نقطۂ غیر منقسمہ سے تماس
ماننا پڑیگا اور نقطہ جب غیر منقسمہ ہے تو اس کا محل جو جزء ہوگا وہ بھی
غیر منقسم ہوگا۔ لان انقسام المحل یقتضی انقسام الحال والحال
المفروض غیر قابل للانقسام فثبت الجزء الذی لا یتجزی۔

متکلمین کے یہاں اس کے علاوہ اور دو دلیل بہت مشہور
ہیں۔ پہلی یہ کہ قاعدہ ہے جسم کا چھوٹا ہونا بڑا ہونا اجزاء جسم کی زیادتی
وکمی کے سبب ہوا کرتا ہے پس اگر اجزاء جسم جزء لا یتجزی تک منتہی نہ ہو
بلکہ جسم میں انقسامات غیر متناہیہ جاری ہو سکیں جیسا فلاسفہ کا
مذہب ہے تو مختلف جسموں کے اجزاء میں کمی زیادتی متحقق نہیں ہوگی
کیونکہ کمی اور زیادتی متناہی میں ہوتی ہے کہ ایک خاص حد میں پہونچ کر ایک
کے اجزاء ختم ہو جائیں دوسرے کے اور زیادہ ہوں اور غیر متناہی کہا
جاتا ہے جس کا کہیں سلسلہ ختم نہ ہو تو پھر اجزاء غیر متناہیہ میں کمی و
زیادتی نہیں ہوگی۔ بلکہ سب اجسام غیر متناہی اجزاء پر مشتمل ہونے
کی وجہ سے باعتبار اجزاء مساوی ہوں گے۔ پس اس سے لازم آئیگا۔

کہ تمام اجسام کے حجم و موٹاپن یکساں ہو بلکہ لازم آتا ہے کہ رائی کا دانہ پہاڑ کے برابر ہو جائے وماھذا القول الا الحماقۃ۔

دوسری دلیل جو مشہور بین المتکلمین ہے یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اکٹھا ہونا جسم کے ذاتی اور طبعی اقتضاء سے نہیں ورنہ ان میں کسی طرح انفکاک وافتراق نہ ہوتا کیونکہ ذاتی چیز سے ذات کبھی جدا نہیں ہو سکتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جسم میں انفکاک وافتراق پیدا ہوتا رہتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ جسم کے اجزاء کا منتشر ومنفک ہونا ممکن ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ہر ممکن کے ایقاع پر باری تعالیٰ قادر ہے پس ہم کہیں گے کہ باری تعالیٰ جسم کے اجزاء کو یہاں تک الگ الگ کرنے پر قادر ہو گا کہ اس سے آگے اور تجزیہ محال ہو۔ اسی درجہ پر پہنچ کر ہم کہیں گے کہ اب صرف جزء لا یتجزی رہ گئے یعنی جن کا اور تجزی محال ہے۔ اب اگر تم کہو کہ اور بھی تجزی ممکن ہے تو اس میں بھی قدرت باری تعالیٰ کا نفوذ ماننا پڑے گا جس درجہ تک تجزی ممکن ہے وہاں تک۔ اس کے آگے پھر جزء لا یتجزی رہے گا اور اگر ممکن ہوتے ہوئے بھی نفوذ قدرت نہیں مانتے تو عجز لازم آئیگا فی حق اللہ وہو صریح الکفر پس اس درجہ تک قدرت ماننی پڑے گی کہ اس کے آگے اور ممکن نہیں بلکہ محال ہے وہی جزء لا یتجزی ہے اور محال میں قدرت مؤثر نہ ہونے سے نسبت بعجز الی ذات الباری لازم نہیں آتا۔ ہذا۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اثبات جزء کی یہ سب دلیلیں

ضعیف ہیں کیونکہ اول دلیل سے زیادہ سے زیادہ نقطہ غیر منقسمہ ثابت ہوتا ہے اور انقسام محل سے انقسام حال یا اس کے برعکس اس وقت ہوتا جب کہ حلول سریانی ہو یعنی جب اجزاء، حال محل کے ہر ایک جزء مقداری میں سرایت کر جائے جیسے پانی کپڑے میں حلول کرتا ہے مگر حلول طریانی جس میں حال محل کے محض مجاور ہو اس کے اندر سرایت نہ کرے ایک کے انقسام سے دوسرے کا انقسام لازم نہیں آتا اور نقطہ کا حلول اپنے محل میں طریانی ہے پس عدم انقسام نقطہ سے عدم انقسام محل لازم نہیں آتا۔

دوسری اور تیسری دلیل اس لئے ضعیف ہیں کہ ان دونوں کی بناء اس پر ہے کہ جسم اجزاء غیر متناہیہ سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے بلکہ ان کا قول یہ ہے کہ جسم غیر متناہی انقسامات کے قابل ہے اور بالفعل اس میں اجزاء نہیں بلکہ جس طرح جسم دیکھنے میں ایک شئی واحد متصل ہے اسی طرح حقیقت میں بھی ہے۔ اور چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کی قلت و کثرت کی بناء پر نہیں ہے بلکہ جسم طبعی کے ساتھ جو مقدار قائم ہے اس کے اعتبار سے عظم و حجم اور صغر ہوا کرتا ہے۔ پس دوسری دلیل تو بیخ و بن سے گئی تیسری دلیل میں بھی کہا جائیگا۔ اجزاء بالفعل تو نہیں ہیں ہاں افتراق ممکن ہے لا الی نہایہ۔ یعنی کوئی جزء ایسا نہیں نکلے گا کہ اس کی تقسیم نہ ہو سکے بلکہ اس میں بھی تقسیم ممکن ہوگی لا الی نہایہ کے معنی یہ ہیں لا تقف عند حد لا یجری التقسیم بعدہٗ۔ اگرچہ انقسامات کا

حاصل متناہی ہوگا۔ جیسے عدد غیر متناہی ہے یا مقدورات باری تعالےٰ غیر متناہی ہیں یعنی لا تقف عند حد ورنہ جو عدد بھی گنو گے متناہی ہوگا اور جتنے مقدورات وجود میں آئینگے سب متناہی ہونگے مگر کہیں یہ سلسلہ نہیں رُکیگا۔ الحاصل جتنی بھی دلیلیں اثبات جزء میں قائم کی گئیں کچھ نہ کچھ ضعف سے کوئی بھی خالی نہیں۔

یہ اشکال نہ ہو کہ جزء کی بحث سے متکلمین کو سروکار کیا ہے۔ یہ آخر کونسا عقیدہ ہے جس پر نجات موقوف ہو کیونکہ بہت سے امور سے جو عقائد حقہ کے خلاف ہیں جزء کے اثبات کے بعد ان سے نجات مل جاتی ہے مثلاً ہیولیٰ و صورۃ کا قصہ جو قدم عالم کے عقیدہ تک مفضی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس حرکت افلاک کا دائمی ہونا یا خرق والتیام سماء کا امتناع یہ سب نفی جزء پر مبنی ہیں۔ اگر جزء ثابت ہو جائے تو ان خرافات باطلہ سے بآسانی نجات مل جائے گی۔

س ۲۲۔ العرض ما ھو وھل یحدث فی الاجسام والجواھر؟

ج۔ عرض اس ممکن کو کہتے ہیں جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ غیر کے ساتھ تجیز میں تابع ہو کر یا اختصاص ناعتی کے طور پر موجود ہو، عرض کی یہ تفسیر درست نہیں کہ "جس کا تعقل و تصور بغیر محل ممکن نہ ہو" جیسا کہ بعض کا گمان ہے کیونکہ یہ بات صرف بعض اعراض میں ہے "جیسے اعراض نسبیہ و اضافیہ" دوسرے اعراض میں نہیں ہے۔ عرض اجسام اور جواہر کے ساتھ قائم ہو کر پایا جاتا ہے اس جملہ کو بعض نے عرض کی تعریف کا تتمہ قرار دیا ہے تاکہ صفات باری تعالیٰ

سے احتراز ہو جائے اور بعض نے کہا کہ تعریف میں سے نہیں بلکہ محض عرض کے حکم کا بیان ہے۔ عرض کی مثالیں باعتبار انواع مختلفہ کے یہ ہیں :۔
"الوان" لون کی جمع بمعنی رنگ، اس کی اصل بعض کے نزدیک دو ہیں۔ سیاہی اور سفیدی۔ اور بعض کے نزدیک ان کے علاوہ اور بھی تین ہیں۔ سرخی، سبزی، زردی، اور باقی دوسرے رنگ انہی کی ترکیب سے بنتے ہیں۔ "اکوان" یعنی حصول فی الحیز، اس کی چار قسمیں ہیں، اجماع وافتراق، حرکت وسکون۔ "طعوم" یعنی ذائقے۔ اس کی نو قسمیں ہیں۔ مرارت (تلخی) حرقت (تیزی) ملوحت (نمکینی) عفوصۃ (ظاہر زبان کا سکڑ جانا) حموضت (ترشی) قبض (زبان کے ظاہر وباطن کا سکڑ جانا) حلاوت (شیرینی) دسومت (چربی پن) تفاہت (بے مزگی) ان کی ترکیب سے اور بے شمار انواع پیدا ہوتے ہیں۔ "روائح" رائحہ کے بہت سے انواع ہیں۔ لیکن ہر نوع کے لئے کوئی خاص نام نہیں ہے۔ مذکورہ اعراض میں سے اکوان کے علاوہ باقی سب صرف جسم ہی میں عارض ہوتے ہیں۔

س ۔ بینوا دلائل حدوث العالم مع ابحاثہ مفصلاً؟

ج ۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ کل عالم یا اعیان ہے یا اعراض اور اعیان منحصر ہے جسم اور جوہر میں اور یہ سب کے سب حادث ہیں لامحالہ عالم بھی حادث ہوگا۔ اعراض کا حادث ہونا بعض تو بالمشاہدہ ثابت ہے اور بعض بالدلیل۔ مشاہدہ سے مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی یا گرمی کے بعد سردی یا نور کے بعد ظلمت۔ اور جو مسبوق بالعدم ہو اسی کو حادث کہتے

ہیں اور دلیل سے یوں ثابت ہے کہ عرض عدم کو قبول کرتا ہے یعنی فنا ہو جاتا ہے مثلاً سفیدی جاکر سیاہی آجاتی ہے یا کسی بدن میں سردی آجانے سے گرمی دور ہو جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی کیونکہ اگر قدیم واجب بالذات ہو تب تو اس کا فنا نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر واجب بالذات نہ ہو جب بھی واجب کی طرف اس کا استناد بطریق ایجاب یعنی جس کا وجود بالنظر الی کمال ذاتہ تعالیٰ واجب ہو باری تعالیٰ کے اختیار و قصد سے اس کا صدور نہ ہوا ہو۔ اس لئے کہ قصد و اختیار کے بعد پایا جائے تو قبل القصد والارادہ معدوم ہوگا تو قدیم قدیم نہیں رہیگا بلکہ حادث ہو جائیگا۔ پس قدیم اگر ذات واجب نہ ہو تو اس کی طرف مستند بطریق الایجاب ہونا متعین ہوگیا اور ایسے قدیم پر فنا طاری نہیں ہو سکتا مستمر الوجود ہوگا ورنہ تخلف معلول عن العلۃ لازم آئیگا اور یہ مستلزم ہے ثبوت نقصان فی العلۃ کو اور واجب تعالیٰ میں نقصان پایا جانا ممتنع ہے۔

اور اعیان کا حادث ہونا اس لئے کہ یہ حوادث سے کبھی خالی نہیں ہوتے اور جو حوادث سے خالی نہیں ہوتے وہ حادث ہی ہوا کرتے ہیں حوادث سے خالی نہ ہونا اس لئے ہے کہ یہ حرکت و سکون سے کبھی جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ جسم یا جوہر کے لئے مکان یا حیز ضروری ہے۔

پس اگر اس وقت حاضر سے پہلے بھی اسی حیز یا مکان میں تھا تو ساکن ہے ورنہ متحرک یہی مراد ہے ان کے قول الحرکۃ کونان فی آنین فی مکانین

والسکون کو نان فی اٰنین فی مکان واحد کا۔ اگر کسی کو اشکال ہو کہ اگر شئی پیدا ہونے کا اٰن فرض کیا جائے تو اس سے قبل اس پر کوئی اٰن گذرا ہی نہیں نہ اس مکان میں نہ دوسرے مکان میں۔ پس اٰن حدوث کے اعتبار سے وہ جسم نہ ساکن ہوگا نہ متحرک۔ حالانکہ تم کہتے ہو کہ کوئی عین حرکت وسکون سے خالی نہیں ہوسکتا فبطل ما ادعیت تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہمارا یہ کہنا غلط ثابت ہوجائے کہ کوئی جسم حرکت وسکون سے خالی نہیں ہوتا۔ مگر اصل دعوی حدوث تو مان ہی لیا گیا۔ پس ہماری غرض پر یہ اشکال اثر انداز نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں یہاں بات ہے ان اجسام کے بارے میں جن پر زمانہ مدید گذر چکا ہے ورنہ ان حوادثات یومیہ کا کون منکر ہے کہ ان کے اثبات کے درپے ہوں۔

حرکت وسکون کا حادث ہونا ظاہر ہے کہ وہ عرض ہیں جو باقی نہیں رہتے۔ نیز ماہیتِ حرکت میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال پایا جاتا ہے اور قدیم ہونا اس کی منافی ہے۔ اسی طرح ہر سکون پر عدم طاری ہوسکتا ہے کیونکہ ہر جسم حرکت کے قابل ہے اور قدیم میں عدم نہیں آسکتا لہذا حرکت وسکون حادث ہیں۔

پس جسم وجوہر جن کو حرکت یا سکون لازم ہے حادث ہیں ورنہ لازم آئیگا کہ حوادث ازل میں پائے جاویں اور قدیم کہلاویں اور یہ محال ہے۔

اس مقام پر چند بحثیں ہیں دلیل مذکور سے جمیع عالم حادث ہونا جب ثابت ہوگا کہ جواہر واجسام میں اعیان کا انحصار ثابت ہوجائے اور ممکن

قائم بالذات غیر متحیز کا وجود ممتنع ہونا ثابت ہو جائے حالانکہ اس پر کوئی دلیل نہیں بلکہ فلاسفہ اجسام وجواہر کے علاوہ عقول اور نفوس مجردہ کے قائل ہیں پس جبتک ان کو باطل نہ کیا جائے مدعیٰ ثابت نہیں ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جن ممکنات کا وجود ثابت ہو چکا ہے ان کا حدوث بیان کرنا مقصود ہے اور ما ثبت وجودہ منحصر ہے اعیان متحیزہ اور اعراض میں کیونکہ وجود مجردات کے جتنے دلائل ہیں سب اثبات مدعیٰ کیلئے ناکافی ہیں جس کی تفصیل مطولات میں ہے۔

(۲) دلیل مذکور سے بعض اعراض کا حدوث معلوم ہوا سب کا معلوم نہیں ہوا۔ کیونکہ بہت اعراض ایسے ہیں جن کا حدوث یا ان کے اضداد کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہیں ہوتا۔ مثلاً آسمان میں جو اعراض پائے جاتے ہیں شکلیں روشنیاں وغیرہ وہ سب مدرک بالمشاہدہ نہیں۔ حالانکہ مدعیٰ ہے تمام اعراض کو حادث ثابت کرنا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اعراض کا حادث ہونا جب مشاہدہ سے معلوم ہوگیا اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ محل حوادث حادث ہوا کرتا ہے، جس سے تمام اعیان کا حادث ہونا معلوم ہو چکا تو جتنے اعراض ان کے ساتھ قائم ہونگے ان سب کا بھی حادث ہونا بالکل واضح ہو جاتا ہے محل حادث ہو اور حال قدیم ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے فثبت المدعیٰ بغیر خلل

(۳) پہلے جو کہا گیا کہ جسم اگر قدیم ازلی ہو تو لازم آئیگا کہ حوادث ازلی میں ہوں۔ اور یہ محال ہے اس ازل سے کیا مراد ہے آیا وہ کوئی حالة

مخصوصہ اور وقت معین ہے کہ جسم اس میں ہونے سے حادث کا بھی وہاں ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ ازل اس کو نہیں کہا جاتا ہے بلکہ ازل سے مراد جس کا کوئی اول نہ ہو۔ یا جس کا وجود زمانہ غیر متناہی جہت ماضی میں مستمر ہو اور اس معنی کر کے حرکات حادثہ ازلی ہو سکتے ہیں یعنی حرکت کا کوئی اول نہیں جو بھی حرکت فرض کرو اس سے پہلے دوسری حرکت ہوگی پس مطلق حرکت قدیم ہے اور ہر ایک جزئی حادث ہے اور یہی مذہب ہے فلاسفہ کا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود مستقل نہیں بلکہ وہ جزئیات کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ جب تمام جزئیات حادث ہوئے تو مطلق کیسے قدیم ہوگا؟

(۴) دلیل کی بناء اس پر تھی کہ ہر جسم حیز میں ہے اور اس کے تسلیم کر لینے سے لازم آئے گا کہ اجسام غیر متناہی ہوں کیونکہ حیز نام ہے اس جسم کے سطح باطن کا جو متمکن کے سطح ظاہر سے ملا ہوا ہو تو جس جسم کے سطح باطن کو متمکن کا مکان بنایا گیا چونکہ وہ بھی جسم ہے اس لئے اس کا بھی کوئی نہ کوئی مکان ہوگا وہ بھی اور کسی جسم حاوی کا سطح باطن ہوگا اس جسم حاوی کا بھی کوئی اور مکان ہوگا۔ فتذہب السلسلۃ الی وجود اجسام غیر متناہیۃ اور غیر متناہی اجسام کا پایا جانا محال ہے پس وہ دعوی ہی صحیح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مکان اور حیز متکلمین کے نزدیک اس خلاء موہوم کو کہا جاتا ہے جو جسم متمکن سے پُر ہو جائے۔ اور خلا کے ابعاد جسم کے

ابعاد میں نفوذ کر جائے ۔ اس طرح کہ دونوں کے بُعد میں وہمی انطباق ہوجائے، پس جسم متمکن کے لئے متکلمین کے نزدیک دوسرے جسم کی طرف احتیاج ہی نہیں جس پر اجسام غیر متناہیہ کے وجود کا اشکال ہو ہاں فلاسفہ جو سطح باطن للجسم الحاوی کو مکان کہتے ہیں ان کے اوپر یہ اشکال عائد ہوگا ۔

س ۔ ھل للعالم محدث ومن ھو؟ بینوا مع دلیلہ وھل فی دلیل وجود الصانع توجد الاشارۃ الی بطلان التسلسل ؟

ج ۔ دلائل مذکورہ فی ماسبق سے عالم کا حادث ہونا واضح ہو چکا اور یہ بدیہی بات ہے کہ حادث خود بخود موجود نہیں ہو جاتا ہے بلکہ اس کے لئے کوئی محدث اور موجد ہونا ضروری ہے ۔ پس عالم کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے جو واجب الوجود ہے ۔ یعنی اس کا وجود ذاتی ہے اپنے وجود میں غیر کی طرف بالکل محتاج نہیں ۔

ہم نے محدث عالم کو واجب الوجود کہا کیونکہ اگر اس کا وجود واجب نہ ہو بلکہ جائز ہو تو حادث اور من جملۃ العالم ہوگا جو محدث عالم نہیں ہو سکتا ۔ اس لئے کہ خود عالم میں داخل ہونے کے ساتھ محدث عالم کہنے کی صورت میں لازم آئے گا کہ شئ اپنی ذات کے لئے علت ہو اور یہ باطل ہے نیز پہلے بتا آئے ہیں کہ عالم کو عالم اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ وجود صانع کے لئے علامت ہو تو اگر عالم کا صانع من جملۃ العالم ہو تو شئ اپنی ذات کے لئے علامت ہو جائے گی وہو ایضًا باطل بداہۃً یہی حاصل ہے ان کے کلام کا بھی جنھوں نے وجوب صانع پر یوں دلیل

قائم کی کہ جمیع ممکنات کے محدث کا واجب ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر ممکن ہوا تو خود ہی اپنے وجود میں محتاج الی العلۃ ہو گا پھر تمام ممکنات کا موجد کیسے ہو سکتا ہے ورنہ علۃ الشیٔ لنفسہ اولعللہ لازم آئیگا۔ وہما باطلان۔

بعضوں نے دلیل مذکور سے یہ خیال کیا کہ وجود صانع کی اس دلیل میں بطلان تسلسل کا ذکر نہیں آتا۔ مگر درحقیقت اس میں بھی بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حاصل مذکور یہ ہے کہ سلسلۂ ممکنات اگر الا الی نہایہ ترتیب دیجائے تو یہ مجموعہ سلسلۂ غیر متناہی بوجہ ممکن ہونے کے علت کا محتاج ہو گا۔ پس علت یا تو جمیع ممکنات کے لئے جمیع ممکنات ہی ہو گی۔ فلزم ان یکون الشیٔ علۃ لنفسہ وہو محال یا تو بعض علت ہے جمیع کے لئے اس میں بھی علۃ الشیٔ لنفسہ لازم آئے گا کیونکہ یہ بعض بھی تو جمیع میں داخل ہے۔ نیز اس صورت میں کون الشیٔ علۃ لعللہ لازم آئیگا کیونکہ جس بعض کو جمیع کے لئے علت مانا گیا یہ بھی تو ممکن محتاج الی العلۃ ہے تو لامحالہ بعض آخر کو جو معلول تھا اس بعض کا علۃ کہنا پڑیگا۔ (مثلاً اَ علت مجموعہ اَ۔ ب۔ د۔ ج کیلئے اور ب علت ہوا اَ کے لئے) لہذا کون الشیٔ علۃ لعللہ لازم آیا وہو محال۔ پس علت سلسلہ ممکنات سے خارج ہو گی اور ممکنات کے علاوہ ممتنع ہے یا واجب اول صالح للعلۃ نہیں کیونکہ جو خود موجود نہ ہو وہ دوسرے کے لئے موجد کیسے ہو سکتا ہے تو واجب کا علت ہونا متعین ہو گیا لہذا سلسلہ ممکنات

واجب پر منقطع ہوجائیگا۔ فبطل التسلسل ہذا۔

بطلان تسلسل کی مشہور دلیل برہان تطبیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ مرتبہ کے دو مجموعہ کو فرض کیا جائے کہ جانب مبدأ متناہی میں ایک دوسرے سے کچھ بڑھا ہوا ہو مثلاً ایک جزء زیادہ ہو اور دوسری جہت میں دونوں غیر متناہی ہوں۔ اب جو مجموعہ جانب مبدأ میں ناقص ہے۔ اس کو کھینچ کر زائد کے برابر کر لو پھر دونوں کے اجزاء میں تطبیق دیتے جاؤ کہ ناقص کا جزء اول زائد کے جزء اول کے ساتھ اور جزء ثانی جزء ثانی کے ساتھ اور ثالث ثالث کے ساتھ علیٰ ہذا القیاس۔ پس اگر زائد کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں ناقص کا ایک ایک جزء واقع ہو تو لازم آئے گا کہ "ناقص" زائد کے مساوی ہو جائے یہ تو صریح محال ہے۔ اور اگر زائد کے ہر ایک جزء کے مقابلہ میں ناقص کا جزء نہ پایا جاوے تو ناقص کا سلسلہ منقطع اور متناہی ہو جائیگا پس اس سے زائد کا بھی متناہی ہونا لازم آیا کیونکہ جانب مبدأ میں ہم نے زائد کو ایک جزء سے بڑا فرض کیا تھا ناقص سے اور دوسری جانب دونوں مساوی تھے۔ پھر جب ہم نے مبدأ میں دونوں کو مساوی کر دیا تو اس ایک جزء کی زیادتی منتہا میں ظاہر ہونی چاہئے اور یہ مسلم قاعدہ ہے کہ متناہی پر اگر کوئی شئ متناہی مقدار میں زیادہ ہو تو وہ بھی متناہی ہوتی ہے۔ اور یہاں زائد کی زیادتی ناقص متناہی پر ایک جزء سے ہے تو متناہی کے مقدار پر ایک بڑھنے سے کیسے وہ غیر متناہی

ہوجائیگی فبطل التسلسل ای وجود سلسلۃ غیر متناہیۃ مرتبۃ۔
واضح رہے کہ یہ برہان تطبیق ان اشیاء میں جاری ہوسکتی ہے جو موجود فی الخارج ہیں جیسے معلول اومی سے ایک سلسلہ غیر متناہی الی الماضی فرض کیا جائے۔ اور معلول امسی سے ایک سلسلہ غیر متناہی الی الماضی فرض کیا جائے۔ پھر دونوں کو تطبیق دیجائے" علی ما مر" لیکن جن کا وجود خارجی نہیں ہے محض وہمی ہے ان میں یہ دلیل نہیں چل سکتی اور نہ ان کا غیر متناہی ہونا باطل ہے کیونکہ برہان تطبیق سے محال ثابت ہوا۔ غیر متناہی مرتب کا وجود بوجود خارجی ہونا اور جن کا وجود محض وہمی ہو ان میں تطبیق نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ وہم استحضار امور غیر متناہیہ مرتبہ سے قاصر ہے۔ پس جہاں وہم رُکے گا وہاں تطبیق کا سلسلہ بھی منقطع ہوجائیگا۔ لہذا مراتب اعداد سے اشکال نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ اگر غیر متناہی ہوں تو ہم ایک مجموعہ سلسلہ فرض کرتے ہیں واحد سے لا الی نہایہ اور دوسرا مجموعہ اثنین سے لا الیٰ نہایہ۔ پھر ہم دونوں کو تطبیق دیتے ہیں مبدأ میں برابر کرکے، اب اگر ہر ایک سلسلہ کے آحاد کے مقابلہ میں دوسرے سلسلہ کے آحاد کا برابر بلا انقطاع مقابلہ ہو تو ناقص بواحد مجموعہ زائد بواحد کے برابر ہوجائیگا اور یہ محال ہے تو منتہا میں ایک مجموعہ کو ناقص بواحد اور دوسرے کو زائد بواحد کہنا پڑے گا جس سے دونوں سلسلہ کا متناہی ہونا لازم آیا۔ حالانکہ فرض کیا تھا غیر متناہی" ہذا خلف" علیٰ ہذا القیاس باری تعالیٰ کے

مقدورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں لیکن مقدورات ناقص ہیں کیونکہ ذات باری تعالےٰ اور محالات، مقدورات سے خارج ہیں۔ اور معلومات زیادہ ہیں کیونکہ ذات باری عز اسمہ اور محالات بھی معلومات میں داخل ہیں اب مقدورات ناقصہ کو اگر معلومات زائدہ سے تطبیق دیجائے تو وہی بات لازم آئے گی کہ متناہی ہوجائے والمفروض انہما غیر متناهیین۔

لیکن ہماری توضیح مذکور سے دونوں اشکال مرتفع ہو گئے۔ کیونکہ مراتب اعداد اور مقدورات ومعلومات اگرچہ غیر متناہی ہیں مگر موجود فی الخارج غیر متناہی نہیں ہے کیونکہ جتنے بھی تحت الوجود آتے جائینگے سب متناہی ہوں گے۔ پس ان کے غیر متناہی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایسی حد تک نہیں پہونچتے کہ اس کے اوپر زیادتی نہ ہوسکے۔ بلکہ جو مرتبہ بھی فرض کرو اس سے آگے اور مراتب کی زیادتی ہوسکتی ہے اسی کو غیر متناہی بمعنی لاتقف عند حد کہا جاتا ہے۔ فتامل۔

س ۲۵۔ قرروا برهان التمانع على وحدانيته تعالىٰ المشار اليه بقوله تعالىٰ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا۔ ثم فصلوا ان في الاية حجة اقناعية ام قطعية مع مالها وما عليها۔

ج۔ صانع عالم واجب الوجود واحد ہے جس کی وحدانیت پر برہان تمانع بین المتکلمین مشہور دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دو ہونگے تو ان کے آپس میں مخالفت ممکن ہو گی۔ اگرچہ بالفعل اتفاق ہو مثلاً

ایک ان میں سے زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اسی وقت سکون کا ارادہ کرے زید سے۔ چونکہ دونوں امر یعنی حرکت وسکون فی نفسہ ممکن ہے اور ممکن سے ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہے اور دونوں ارادہ میں بھی کوئی تضاد نہیں اگر تضاد ہے تو دونوں مرادوں میں ہے۔ پس دونوں ارادہ کے تعلق کے بعد یا تو حرکت وسکون دونوں ایک وقت میں پائے جائینگے۔ اور یہ محال ہے لکونہما ضدین۔ پس اگر حرکت پائی گئی تو جس نے سکون چاہا تھا وہ عاجز ہو گیا اور اگر سکون پایا گیا تو جس نے حرکت کا ارادہ کیا تھا وہ عاجز ہو گیا بہر تقدیر دونوں میں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا اور عاجز واجب الوجود نہیں ہوتا کیونکہ جو عاجز ہے اس کو احتیاج ہوگی غیر کی طرف اور احتیاج دلیل حدوث وامکان ہے پس یہ محال یعنی اجتماع ضدین یا واجب کا واجب نہ رہنا تعدد کو ممکن ماننے سے لازم آیا لہذا معلوم ہوا کہ تعدد محال ہے کیونکہ ممکن کے فرض سے محال لازم نہیں آتا۔ بلکہ فرض محال مستلزم ہوا کرتا ہے۔

یہی حاصل ہے اس دلیل کا کہ اگر تعدد صانع ممکن ہو تو ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہے یا نہیں اگر قادر نہیں تو اس کا عاجز ہونا لازم آیا۔ اور اگر قادر ہے تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آیا۔ اور عجز دلیل حدوث وامکان ہے فبطل تعدد الواجب۔

تقریر یا سبق سے یہ شبہات بھی رفع ہو گئے کہ کوئی کہے یہ جائز ہے کہ دونوں اتفاق کر لیں، کیونکہ ہم نے جواز اتفاق کی نفی نہیں

کی بلکہ وقوع اختلاف کے ممکن ہونے پر دلیل کی بنا کی اور امکانِ وقوع تخالف سے وقوع بالفعل لازم نہیں آتا کہ جواز اتفاق منفی ہو جائے اسی طرح اگر کوئی کہے مخالفت ہی غیر ممکن ہے کیونکہ مستلزم ہے محال کو یا تو دونوں ارادہ ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے اجتماع ضدین کی وجہ سے یہ دونوں احتمال بھی دفع ہو گئے پہلی تقریر سے کیونکہ ہم نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ دونوں امر فی نفسہ ممکن ہے اسی طرح یہ بھی بتا دیا گیا کہ دونوں ارادہ کا ایک ساتھ جمع ہونا ممکن ہے کیونکہ ارادتین میں کوئی تضاد نہیں بلکہ تضاد ہے مرادین میں۔ اب یہ دونوں باتیں ممکن فی نفسہ ہیں تو استحالہ کا لزوم تعدد فرض کرنے سے ہوا نہ کہ ان کے ماننے سے کیونکہ ممکن مستلزم محال نہیں ہوا کرتا۔

یہ برہان تمانع جس کی طرف آیۃ لوکان فیہما الھۃ الا اللہ لفسدتا میں اشارہ ہے مفید للیقین ہے اور یہ دلیل قطعی ہے مگر لفظ آیت میں جس طرز سے استدلال ہے وہ ظنی ہے جس سے ظاہر بیں اور عوام جنھیں عقلی دلائل سے انسیت نہیں ہے انھیں قناعت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا استدلال، خطاب عوام میں زیادہ مفید ہوتا ہے کیونکہ اس کے مقدمات عادی ہوتے ہیں اگرچہ ان میں لزوم حقیقی نہ ہو لیکن بادی النظر میں عموم احوال پر نظر کرتے ہوئے جمہور کے نزدیک مسلم ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ عدم وقوع فساد ارض وسماء سے عدم تعدد الٰہ پر استدلال عادی ہے کیونکہ عادۃ اللہ یہی ہے کہ جہاں حکام

متعدد ہوتے ہیں تو لڑائی جھگڑائی ہوتی رہتی ہے اس لئے عوام کے ذہن میں یہ بات بحیثیت لزوم کے رچی ہوئی ہے کہ تعدد حاکم مستلزم ہے آپس میں وقوع فساد کو۔ پس ان کے سامنے یہ کہنا کہ آسمان زمین میں اگر دو الٰہ ہوتے تو ان میں لڑائی ہوتی۔ پھر آسمان وزمین سب درہم برہم ہو جاتے۔ حالانکہ تم دیکھ رہے ہو کہ زمین وآسمان کے نظام تکوینی میں کوئی فساد نہیں تو سمجھ لو کہ چند الٰہ نہیں ہیں بالکل اطمینان بخش ہے لیکن کوئی اگر دلیل عقلی کے اصول پر اس میں نظر کرے کہ دوسرے احتمالات حقیقتاً اس میں نہ پائے جاویں اور عدم فساد ہر حال میں مستلزم ہو عدم تعدد کو تو اس کے حق میں افادۂ علم کے لئے یہ دلیل کام نہیں کیونکہ عدم فساد سے اگر بالفعل عدم فساد مراد ہو تو عقلاً یہ مستلزم نہیں عدم تعدد کو کیونکہ احتمال ہے متعدد الٰہ ہوتے ہوئے بھی انھوں نے آپس میں بالفعل اتفاق کر لیا ہے اگرچہ ان میں مخالفت ممکن ہے مگر وقوع بالفعل تو ضروری نہیں لہذا اس تقدیر پر عدم فساد عدم تعدد کی وجہ سے نہیں۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اتفاق کی وجہ سے ہو فلا یتم الدلیل۔ اور اگر عدم فساد سے بالامکان مراد ہے یعنی اگر زمین وآسمان میں الٰہ متعدد ہوں تو فساد ممکن ہوگا جب بھی دلیل تام نہیں کیونکہ فساد کے عدم امکان پر کوئی دلیل نہیں ممکن ہے کہ مستقبل میں فساد پایا جاوے بلکہ وقوع فساد کے بارے میں دلیل قائم ہے نصوص قرآن واحادیث اس پر شاہد ہیں کہ موجودہ نظام ایک دن

درہم برہم ہونے والا ہے تو عدم امکان فساد جب مسلم نہیں تو اس سے عدم تعدد پر استدلال کیسے ہوسکتا ہے۔

یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ملازمت قطعی ہوسکتی ہے اگر لفسدتا سے عدم تکون و وجود مراد لیں یعنی اگر دو صانع ہوتے تو ان میں تمام افعال میں تخالف ہوسکتا۔ ایسی صورت میں کوئی بھی صانع نہ ہوتا۔ اور نہ مصنوع پایا جاتا حالانکہ ہم مصنوعات کا مشاہدہ کر رہے ہیں معلوم ہوا دو صانع نہیں ہیں۔

کیونکہ تخالف و تمانع کے ممکن ہونے سے اس کا وقوع بالفعل تو ضروری نہیں ہے۔ پس تکون میں بھی اگرچہ تخالف فی نفسہ ممکن ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصنوع نہ پایا جاوے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ بالفعل اتفاق کرلیا ہو یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ مصنوع نہ پائے جانے سے عدم وجود بالفعل مراد ہو اور اگر عدم وجود مصنوع بالامکان مراد ہو تو اس کا منتفی ہونا ہی مسلم نہیں کیونکہ مصنوع کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عدم وجود مصنوع ممکن نہیں تھا۔ یہ جب لازم آتا کہ ہم وجود مصنوع کو واجب کہتے حالانکہ مصنوع کا وجود جائز ہے پس عدم مصنوع بالامکان جب منتفی نہیں تو عدم تعدد بھی اس کو لازم نہیں ہوگا۔

اگر کسی کو یہ اشکال ہو کہ آیت کو تعدد الٰہ کے انتفاء پر دلیل کیسے کہا گیا کیونکہ نحویین نے تصریح کی ہے کہ لو آتا ہے یہ بتانے کیلئے

کہ ثانی یعنی تالی زمانۂ ماضی میں منتفی ہے بسبب انتفاء اوّل کے نہ کہ انتفاء ثانی دلیل ہوتی ہے انتفاء اول کے لئے جیسے کہا جاتا ہے لو جئتنی لاعطیتک تو اس کا مقصد یہ ہے کہ زمانۂ ماضی میں انتفاء اعطاء اس لئے ہوا کہ مجئی منتفی رہا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ عدم اعطاء دلیل ہے عدم مجی کے لئے کما ہو الظاہر پس آیت مذکورہ من قبیل الدلیل ہے ہی نہیں بلکہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عدم فساد زمانۂ ماضی میں، عدم تعدد الٰہ کے سبب سے نہ کہ عدم فساد دلیل ہے عدم تعدد کے لئے۔ کما قلتم

اس کا جواب یہ ہے کہ لو کا حقیقت میں دو استعمال ہے ایک تو اس معنی میں جو ذکر کیا گیا اور اس کا دوسرا استعمال استدلال کے لئے ہوتا ہے کہ جزاء کا انتفاء دلیل ہوا کرتا ہے انتفاء شرط پر جیسے کہا جاتا ہے لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر یہاں استدلال کے لئے ہے بلا تعیین زمانہ یعنی غیر متغیر ہونا منتفی ہے بلکہ متغیر ہے تو عالم کا قدیم ہونا بھی منتفی ہے لہذا حادث ہے آیت مذکورہ میں بھی ثانی استعمال کے موافق لو لایا گیا ہے تاکہ انتفاء ثانی دلیل ہو جائے انتفاء اول کیلئے

س ۲۶۔ ما اراد المصنفؒ من توصیف اللہ تعالیٰ بالقدیم؟ وھل الواجب والقدیم متغائرات ام متساویان؟ بینوا مع ما فیہ۔

ج۔ واجب کیلئے اگرچہ قدیم ہونا لازمی ہے کیونکہ قدیم کے معنی اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں پس اگر واجب کے لئے قدیم لازمی نہ ہو

بلکہ حادث ہو سکے یعنی مسبوق بالعدم تو واجب الوجود نہیں رہیگا کیونکہ واجب الوجود کہا جاتا ہے جس کا وجود ذاتی ہو اور حادث کا وجود غیر سے مستفاد ہوتا ہے تو لامحالہ واجب قدیم ہوگا۔ حتیٰ کہ بعضوں نے واجب اور قدیم کو مترادفین کہا ہے لیکن مفہوم کے اعتبار ترادف کا اطلاق صحیح نہیں۔ دونوں کے مفہوم بین بیّن فرق ہے۔ ہاں مصداق کے اعتبار سے ان میں تساوی ہے یا نہیں۔ یہ محل کلام ہے۔ بعضوں نے مصداق میں تساوی سے بھی انکار کیا واجب کا مصداق خاص ذات باری تعالیٰ ہے اور قدیم عام ہے صفات وذات دونوں اس کے مصداق ہیں۔ یہ اشکال نہ ہو کہ اگر صفات بھی قدیم ہوں تو تعدد قدماء لازم آئیگا جو منافی توحید ہے کیونکہ ذوات قدیمہ میں تعدد توحید کی منافی ہے، اور یہاں صفات قدیمہ میں تعدد پایا جارہا ہے جو کہ توحید کی منافی نہیں۔

امام حمیدالدین ضریری اور ان کے متبعین کے نزدیک واجب اور قدیم میں باعتبار مصداق کے تساوی ہے تو صفات جیسے قدیم ہیں ویسے واجب بھی ہیں کیونکہ قدیم اگر واجب نہ ہو تو جائزالعدم ہوگا۔ لہذا اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا تاکہ جہتہ وجود کی ترجیح ہوجائے اور جس کا وجود غیر سے حاصل ہوا اور غیر کے ایجاد سے وہ موجود ہو وہ حادث ہوا کرتا ہے پس قدیم کو واجب نہ ماننے سے حادث ہونا لازم آئے گا لہذا جو قدیم ہے وہ واجب بھی ہے اس دعوی سے

ان پر ایک اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اگر صفات واجب الوجود ہوں تو باقی بھی ہوں گے کیونکہ واجب پر فنا نہیں آ سکتی اور بقاء ایک معنی عرضی ہے جو بنفسہ بدون محل کے نہیں پائے جا سکتے ہیں اور یہاں محل ہو رہا ہے۔ صفات واجبہ جو خود قائم بالذات نہیں بلکہ اپنے وجود میں غیر کے تابع ہیں اور جن کا قیام بنفسہ نہیں ہے وہ دوسرے کے لئے محل بھی نہیں ہو سکتے جیسے قیام العرض بالعرض محال ہے تو صفات کو واجب ماننے میں وہی بات لازم آ رہی ہے کہ صفت بقاء کا قیام ہو دوسرے صفات کے ساتھ دہو محال۔

اس اعتراض کا جواب خود انھوں نے دیا ہے کہ حقیقت میں بقاء کوئی معنی زائد نہیں ہے جو صفات کے ساتھ قائم ہوں بلکہ بقا کہا جاتا ہے شئ کے استمرار وجود کو اور شئ موجود کے لئے وجود کا مستمر ہونا یہ کوئی زائد معنی نہیں ہے کہ موجود کے ساتھ قائم ہو بلکہ یہ نفس وجود ہی کی ایک کیفیت ہے۔

اگرچہ اشکال مذکور کا جواب انھوں نے دیا ہے لیکن اس مقام پر لاینحل اشکال پھر بھی باقی ہے کیونکہ صفات کو واجب لذاتہ مانو تو یہ توحید حقیقی کی منافی ہے اور ممکن کہو تو صفات قدیم نہیں رہینگے بقول متکلمین ہر ممکن حادث ہے حالانکہ صفات قدیم ہیں۔

اس اعتراض سے نجات کے لئے اگر کہا جائے کہ صفات قدیم ہیں زمانہ کے اعتبار سے یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور ایسے قدیم کے

ساتھ حادث جمع ہو سکتا ہے یعنی حدوث ذاتی کے کہ محتاج الی ذات الباری ہو لیکن مسبوق بالعدم نہ ہو پس صفات قدیم ہیں زمانا اور حادث ہیں ذاتا تو ہر ممکن حادث ہے کا اطلاق بھی درست رہا۔ اگرچہ اس اعتراض سے تو نجات مل جائیگی۔ حادث و قدیم کی تقسیم ذاتی و زمانی کو تسلیم کرکے جو کہ فلاسفہ کا مذہب ہے مگر اس سے خروج عن المذہب کے علاوہ دوسرے بہت سے قواعد اسلامیہ کو چھوڑنا پڑے گا۔

فلا یصغیٰ الیٰ ہذا الجواب۔

س ۲۷۔ کیف علم ان اللہ تعالیٰ حیّ، قادر، علیم، سمیع، بصیر، شائی، مرید؟ وہل یصح الاستدلال علی الصفات بالشرع مع کون ثبوت الشرع موقوفاً علیہا۔

ج۔ جب یہ بات ہو چکی کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہے تو اس کے ساتھ یہ بھی عیاں ہو جاتا ہے کہ وہ زندہ، قدرت والا، جاننے والا، سمیع، بصیر، شائی، مرید بھی ضرور ہے کیونکہ عالم کا ایسا نظام کے ساتھ پیدا کرنا پھر اس میں ہر قسم کے تصرفات کرنا عجائب و غرائب کا نمودار کرنا صفات مذکورہ سے جو متصف نہیں اس سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں ان صفتوں کے اضداد نقص و عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کا بری و پاک ہونا ضروری و واجب ہے۔ نیز قرآن و احادیث متواترہ میں بھی ان صفات سے متصف ہونے کی تصریحات ہیں لہذا ان صفات سے متصف ماننا جیسے عقلاً ضروری ہے ویسے ہی نقلاً بھی واجب ہے۔

کسی کو یہ شبہ ہو کہ ثبوت شریعت صفات کے ثبوت پر موقوف ہے پھر شریعت سے کیسے ان صفات پر استدلال کیا جا سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تمام صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں بلکہ بعض پر جیسے وجود صانع۔ کلام باری تعالیٰ علم، قدرۃ، ارادہ اور بعض پر ثبوت شرع موقوف نہیں تو جن پر ثبوت شروع موقوف نہیں ایسے صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال صحیح ہو گا۔

س ۲۸ - هل يجوز ان يكون الله تعالى عرضا او جسما او جوهرا؟

ج - باری تعالیٰ "عرض نہیں ہے"۔ کیونکہ عرض قائم بالذات نہیں ہے بلکہ اپنے وجود میں محل کا محتاج ہے اور محتاج ممکن ہوا کرتا ہے۔ تو عرض ماننے میں واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔

نیز عرض کے لئے بقاء ممتنع ہے واجب تعالیٰ کو عرض مانو تو واجب کا فنا ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ عرض باقی کیوں نہیں رہ سکتا اس لئے کہ بقاء ایک معنی غیر متقوم بالذات ہے۔ اب اگر عرض کو باقی مانا جائے تو بقاء قائم ہو گی عرض کے ساتھ اور قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عرض کے تحیز کے تابع ہو کر اس کا تحیز ہو گا حالانکہ عرض کو بذات خود تحیز حاصل نہیں تو دوسرے اس کے تابع ہو کر متحیز کیسے ہو گا

لیکن یہ دلیل بنی ہے دو...... باتوں پر ایک یہ کہ بقاء وجود شئی سے ایک زائد معنی ہے۔ اور شئی کے ساتھ عارض ہے حالانکہ ہم پہلے بیان کر آئے کہ بقاء حقیقت میں استمرار وجود کا نام ہے اور استمرار کوئی معنی

زائد نہیں بلکہ وہ وجود ہی ہے بہ نسبت مستقبل اور مابعد کے، اور یہی وجود اگر زمانہ مابعد میں نہ رہے تو کہا جائیگا وُجِدولم یبق تو بقار کی نفی درحقیقت وجود کی نفی ہے زمانہ مابعد کے اعتبار سے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وجود کے علاوہ بقار کوئی علیحدہ عرض ہے صرف اسی کی نفی کی جارہی ہے نہ کہ وجود کی پس بقار شئی کے معنی ہونگے۔ شئی کا وجود مستمر ہونا لہذا قیام العرض بالعرض لازم نہیں آیا۔

دوسری بات یہ کہ قیام المعنی بالمعنی کے محال ہونے میں یہ وجہ بتائی گئی کہ قیام المعنی بالشئی کا مطلب یہ ہے کہ یہ معنی اپنے تحیز میں دوسری شئی کے تحیز کے تابع ہو اب وہ شئی آخر بھی اگر عرض ہو تو خود اسے تحیز حاصل نہیں کہ دوسرا اسکے تابع ہو کر متحیز ہو حالانکہ ہم نے قیام الشئی بالشئی کی جو توجیہ کی ہے کہ اختصاص ناعتی مراد ہے یعنی اول نعت ہو ثانی کے لئے اور ثانی منعوت ہو جیسے صفات باری تعالیٰ ہیں۔ ان میں اگرچہ قیام بالمعنی الاول صادق نہیں آئیگا کیونکہ ذات باری متحیز نہیں کہ صفات کو ذات کی تبعیت میں تحیز حاصل ہو۔ لیکن قیام کو اگر اختصاص ناعتی پر محمول کیا جائے تو قیام المعنی بالمعنی کا محال ہونا لازم نہیں آتا۔

جن کے نزدیک قیام العرض بالعرض محال ہے جس کی بنار پر وہ بقار اعراض کو ممتنع بتلاتے ہیں۔ ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اعراض کا عدم بقار، تو مشاہدہ کے خلاف ہے۔ ہم جسم کے الوان کو زمانہ دراز تک باقی دیکھتے ہیں جس کا جواب انھوں نے یہ دیا ہے کہ حقیقت میں اعراض

باقی نہیں رہتے، جو محسوس ہوتا ہے وہ ان کی مثالیں ہیں گویا ہر آن میں عرض فنا ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اس کے مثل عرض متجدد ہو جاتا ہے مگر فنا اور تجدد میں ایسا تسلسل ہے کہ حس تمیز نہیں کر سکتا ہے۔ جیسے بادی النظر میں قطرہ بارش منزل من السماء کو خط اور شعلہ جوالہ کو دائرہ خیال کیا جاتا ہے اس لئے غلط فہمی سے یہ سمجھتا ہے کہ عرض بنفسہ باقی ہے۔ مگر ان کا یہ جواب اجسام میں بھی جاری ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی اجسام کے باقی رہنے کو تسلیم نہ کرے اور محسوس جسم کو تجدد امثال پر حمل کرے حالانکہ یہ کسی کا مذہب نہیں۔ پس عرض کے بارے میں بھی اس قسم کے تکلفات اختیار کرنے کی کونسی ضرورت پڑی حالانکہ قیام بالمعنی الثانی کی بناء پر قیام المعنی بالمعنی میں کوئی استحالہ نہیں۔

البتہ جن حکماء نے قیام العرض بالعرض کے جواز پر حرکت سریعہ اور حرکت بطیئہ سے استدلال کیا کہ حرکت عرض ہے اور سرعت یا بطوء بھی عرض ہے جو حرکت کے ساتھ قائم ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ یہاں دو چیزیں ہی نہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو اور دوسری شئی کا نام سرعت یا بطو جو عارض ہے حرکت کو بلکہ صرف حرکت ہی ہے جو قائم بالمتحرک ہے اور سریعہ بطیئہ سے متصف ہونا دوسری حرکت کے مقابلہ میں ہے یہی وجہ ہے کہ ایک حرکت کو ایک ہی وقت سریعہ اور بطیئہ کہا جا سکتا ہے جیسے حرکت فرس سریعہ ہے۔ بالنسبۃ الی حرکۃ البقرۃ اور بطیئہ ہے بالنسبۃ الی حرکت الطیر پس اگر سرعۃ و بطوء اضافی چیز نہ ہوتی تو لازم آتا کہ ایک شئی ایک ہی وقت میں

صفات متضادہ سے متصف ہو۔ وہو محال۔

اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ سرعت و بطوء حرکت کے انواع میں سے نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقی میں اضافات سے اختلاف نہیں ہوا کرتا بلکہ امور داخلی سے جو عندالاضافہ بھی بحالہ باقی رہتے ہیں۔

"اور نہ وہ جسم ہے" کیونکہ جسم مرکب محتاج الی الاجزاء اور متحیز محتاج الی الحیز ہوا کرتا ہے اور احتیاج دلیل حدوث ہے جو منافی وجوب ہے

اور نہ وہ جوہر ہے" جوہر متکلمین کے نزدیک جزء لایتجزیٰ کا نام ہے جو متحیز ہے کیونکہ اس سے جو مرکب ہے یعنی جسم وہ متحیز ہے پس باری تعالیٰ جوہر اس لئے نہیں کہ جوہر ہونے کی صورت میں متحیز اور جزء جسم ہونا لازم آئیگا جو مستلزم ہے احتیاج اور تابعیت کو اور یہ وجوب کے منافی ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک جوہر اس موجود کا نام ہے جو اپنے تقوم میں محل کا محتاج نہ ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے اگرچہ جوہر باری تعالیٰ پر صادق آسکتا ہے کہ وہ موجود ہے محل کا محتاج نہیں مگر فلاسفہ نے جوہر کو اقسام ممکن میں سے شمار کیا ہے۔ اور موجود سے ان کی مراد ماہیتہ ممکنہ موجودہ ہے لہذا فلاسفہ کے نزدیک بھی باریتعالیٰ جوہر نہیں ہوسکتا البتہ اگر جسم سے قائم بنفسہ اور جوہر سے مطلق موجود وغیر محتاج الی المحل مراد لیجائے تو باری تعالیٰ پر ان کے اطلاق کرنے میں ظاہراً کوئی امتناع اور خرابی نہیں۔ مگر چونکہ اسماء باری تعالیٰ کی تعیین موقوف

علی الشریعۃ ہے اور شریعۃ میں جسم یا جوہر کا اطلاق باری تعالیٰ کے حق
میں نہیں پایا جاتا ہے علاوہ ازیں جسم و جوہر کے اطلاق کے وقت ذہن
اکثر مرکب و متحیز کی طرف سبقت کرتا ہے۔ اس لئے باوجود مراد سابق کے
اعتبار سے خرابی نہ ہونے کے اطلاق جائز نہیں نیز مجسّمہ اور نصاری باریتعالے
پر جسم و جوہر کا اس معنی کے اعتبار سے اطلاق کرتے ہیں جس سے باریتعالیٰ
کی تنزیہ ضروری ہے۔ پس ہم اگرچہ معنی مذکور کے اعتبار سے اطلاق کریں
لیکن ان کی اصطلاح سے مشابہ ہونے اور معنی فاسد کے ایہام کی وجہ سے
اس اطلاق سے احتراز ضروری ہے۔

اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ عدم ورود شرع کے سبب اگر جسم جوہر کہنا ناجائز
ہو تو موجود، واجب قدیم کا اطلاق بھی صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ نصوص قرآن
واحادیث میں یہ الفاظ بھی وارد نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نصوص ہی کے ساتھ مختص نہیں ہے
بلکہ ما ثبت بالاجماع بھی ادلہ شریعت میں سے ہے اور الفاظ مذکورہ کا اطلاق
اگرچہ قرآن واحادیث میں نہیں ہے لیکن اجماع سے ان کا اطلاق ثابت ہے
کہ سلف نے بلا اختلاف باری تعالیٰ پر ان کا اطلاق کیا ہے۔ جواب میں یہ
بھی کہا جا سکتا ہے کہ لفظ اللہ تو نصوص میں وارد ہے اور قدیم و واجب
اللہ کے مرادف ہے۔ اور موجود مفہوم واجب کو لازم ہے پس لفظ اللہ جب
شریعت میں وارد ہے تو اس کے مرادفات کے اطلاق کی اجازت بھی ثابت
ہو گی چاہے اسی لغت عربیہ کے مرادفات ہوں یا دوسری لغات کے عجمی

اپنی زبان میں اسماء باریتعالیٰ کے مرادف الفاظ کا اطلاق باری تعالیٰ پر کرتے ہیں اور کوئی اس پر نکیر نہیں کرتا تو خود بھی لغۃ عربیہ میں جو مرادف الفاظ ہونگے ان کا اطلاق بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔ فتامل۔

س[۲۹] ۔ ھل اللہ تعالیٰ مصور، ومحدود، ومعدود، ومتجزء ومترکب ومتناہ ویوصف بالماھیۃ والکیفیۃ ویتمکن فی مکان ویجری علیہ زمان ام لا۔

ج۔ "نہ باری تعالیٰ شکل وصورت والا ھے" کیونکہ شکل وصورت جسمانی چیزوں کے لئے ہوتی ہے۔ کمیات، کیفیات اور احاطۂ حدود کے توسط سے اور خدا جسم سے پاک ہے۔

"اور نہ وہ محدود ہے نہ معدود" یعنی اس کی کوئی حد ونہایت نہیں کہ محل ہو کمیت متصلہ کا جیسے مقدار ہے کیونکہ یہ خواص جسم میں سے ہے اور نہ وہ کمیت منفصلہ کا محل ہے یعنی کسی اعتبار سے اس میں تعدد وکثرت نہیں نہ اجزاء کے اعتبار سے نہ جزئیات کے اعتبار سے۔

"وہ جزء والا نہیں ھے اور نہ مرکب ھے اجزاء سے" یعنی نہ اسکی تحلیل وتفریق سے اجزاء نکل سکتے ہیں اور نہ وہ اجزاء سے مؤلف ہے کیونکہ متجزی یا مترکب ماننے سے احتیاج الی الجزء ہوگی جو منافی ہے وجوب کے

"نہ وہ متناھی ھے" اس لئے کہ تناہی مقادیر یا اعداد کی صفت ہوتی ہے اور باری تعالیٰ مقدار وعدد سے منزہ ہے۔

"اور وہ متصف بالماھیۃ نہیں ھے" یعنی اس کی کوئی ماہیۃ نوعی

یا جنسی نہیں ہے جو ماہو کے جواب میں واقع ہو جیسے ما زید و بکر کہکر سوال کیا جائے تو جواب میں واقع ہو گا "انسان" یا سوال کیا جائے ما الانسان جواب ہو گا حیوان۔ باری تعالیٰ کے لئے ایسی کوئی ماہیۃ نہیں ہے کیونکہ نوع مرکب ہے جنس و فصل سے اور جنس جزء ہے مرکب کے اور باری تعالیٰ نہ مرکب ہے اور نہ جزء مرکب ہے۔

"نہ وہ متصف بالکیفیۃ ہے" مثلاً رنگ، ذائقہ، بو، حرارۃ، برودۃ، رطوبۃ، یبوستہ وغیرہا سے وہ متصف نہیں کیونکہ یہ خاص کر جسم میں پائی جاتی ہیں ترکیب سے جسم میں جیسا مزاج پیدا ہو گا ایسی کیفیت اسمیں پائی جائیگی اور باری تعالیٰ ترکیب سے اور جسم سے پاک ہے تو ان کیفیات سے بھی منزہ ہو گا

"اور وہ کسی مکان میں متمکن نہیں" کیونکہ تمکن کہا جاتا ہے ایک بعد کا دوسرے میں نفوذ کر جانا جا ہے وہ بعد ثانی موہوم ہو جیسے متکلمین کہتے ہیں یا متحقق ہو جیسے افلاطون کا مذہب ہے اسی بعد ثانی کو مکان کہا جاتا ہے جسے متمکن پُر کر دیتا ہے کہ متمکن کے بُعد اور اس بُعد میں انطباق ہو جاتا ہے اور باری تعالیٰ میں بُعد اور مقدار چونکہ متحقق نہیں اسلئے کہ یہ قائم بالجسم ہوتا ہے یا تجزی کو قبول کرتا ہے اور باری تعالیٰ اس سے منزہ ہے لہذا اس کے لئے کوئی مکان نہیں ہو گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جوہر فرد بھی متحیز ہوا کرتا ہے حالانکہ اس میں کوئی بعد نہیں جو دوسرے بعد موہوم میں نفوذ کرے کیونکہ بعد ہونے کی صورت میں جوہر فرد نہیں رہیگا۔ بلکہ متجزی ہو جائیگا پس تحیز و تمکن

کے لئے اگر بُعد کا ہونا ضروری ہے تو جوہر فرد کو کیسے متحیز کہا جا سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متحیز اور متمکن میں تساوی نہیں بلکہ متمکن خاص ہے اور متحیز عام ہے۔ حیّز کہا جاتا ہے اس فراغ متوہم کو جسے کوئی چیز بھر دے چاہے یہ شئی ممتد اور ذو بعد ہو یا غیر ممتد ہو دونوں کو عام ہے اور مکان ممتد کے ساتھ خاص ہے۔ پس پہلی کی دلیل سے عدم تمکن فی المکان ثابت ہوتا ہے عدم تحیز ثابت نہیں ہوتا۔

البتہ باری تعالیٰ متحیز بھی نہیں لیکن اس کی دلیل اور ہے وہ یہ کہ اگر متحیز ہو تو ازل سے ہے یا بعد میں متحیز ہوا۔ اگر ازل سے متحیز مانو تو حیز کا قدیم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ماسویٰ اللہ جمیع عالم حادث ہے کما بین۔ اور اگر بعد میں ہو تو واجب کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اور حوادث کا محل حادث ہوا کرتا ہے پس لازم آئیگا واجب قدیم حادث ہو جائے۔ وہو باطل۔

نیز عدم تحیز پر یوں بھی دلیل دی جا سکتی ہے کہ اگر باری تعالےٰ کو متحیز کہا جائے تو حیز سے مساوی یا ناقص ہے یا زائد۔ اگر مساوی یا ناقص ہو تو متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ حیز متناہی ہے اور اگر زائد ہو تو تجزی لازم آئیگی کیونکہ بعض مطابق للحیز اور بعض خارج لہذا تبعض اور تجزی کو مستلزم ہوا

واضح رہے کہ باری تعالیٰ کے لئے جب مکان ہونا منتفی ہو گیا تو اس کے لئے کوئی جہت نہیں ہوگی۔ علو، سفل وغیرہ سے وہ متصف نہیں ہوگا۔ کیونکہ جہت یا تو انتہائے مکان کو کہا جاتا ہے یا مکان ہی کو۔

بولا جاتا ہے شئ آخر کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ تو جہت یا عوارض مکان میں سے ہے یا نفس مکان ہی ہے بالنسبۃ الی شئ آخر۔ پس باریتعالی جب مکان سے منزہ ہے جہت سے بھی منزہ ہوگا۔
"نہ اُس پر زمانہ گزرتا ہے"۔ اس لئے کہ زمانہ حادث چیزوں کیلئے ہوتا ہے کیونکہ متکلمین کے نزدیک زمانہ ایسے متجدد کو کہتے ہیں کہ جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ کیا جاوے اور حکماء کے نزدیک مقدار حرکت فلک کو زمانہ کہتے ہیں۔ پہلی صورت میں اس کا متجدد ہونا دوسری میں حادث ہونا لازم آتا ہے سو وہ حادث و متجدد نہیں ہے۔

س - بینوا مبنی التنزیہ ماھو؟ وبما تشبثت المجسمۃ فی اثبات الجسمیۃ والجھۃ للّٰہ تعالیٰ۔

ج - جو تنزیہات ذکر کئے ان کی بنا یہ ہے کہ وہ واجب الوجود کی منافی ہیں اور حدوث و امکان کے امارات میں سے ہیں۔

اور بعض مشائخ نے جو وجوہات ذکر کئے ہیں کہ عرض اس لئے نہیں کہ اس کی بقاء ممتنع ہے اور جوہر کے معنی جس سے دوسرا مرکب ہو اور جسم کے معنی جو دوسرے سے مرکب ہو پس واجب اگر مرکب ہو تو اس کے تمام اجزاء یا صفات کمال سے متصف ہوں گے جس سے تعدد لازم آئے گا یا متصف نہیں تو نقص و حدوث لازم آئیگا۔ علاوہ ازیں جسم ہونے کی تقدیر میں تمام صور و اشکال مقادیر و کیفیات سے متصف ہوگا یا بعض سے۔ تمام سے ہو تو اجتماع اضداد لازم آئیگا۔ اور بعض سے تو ترجیح بلا مرجح

لازم آئیگا۔ کیونکہ سب صور واشکال ومقادیر فی نفسہ افادہ مدح وذم میں برابر ہیں۔ اور محدثات سے بھی کسی کی ترجیح نہیں ہوتی۔ پس ضرور ہوگا کہ کسی مخصص کے ذریعہ تخصیص ہو جس سے احتیاج الی الغیر لازم آئیگا بخلاف علم و قدرۃ اور ان کے اضداد کے ان میں اشکال ترجیح بلا مرجح کا نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ صفات کمال میں سے ہیں اور اضداد صفات نقص میں سے اس لئے ترجیح ہوجائے گی۔ نیز ان سے متصف ہونے پر مصنوعات دلالت کرتے ہیں ایسی وجوہات مقام تنزیہ میں بیان کرنا مناسب نہیں کیونکہ اکثر تو ان میں سے غیر مسلم ہے عند المحققین پھر ان میں قیل وقال کی گنجائش بہت ہے اس لئے ہم نے جو وجہ بیان کی کہ یہ سب واجب الوجود کی منافی ہیں اسی پر بس کرنا بہتر ہے ورنہ مخالفین کے لئے میدان تنقید بہت وسیع ہوجائیگا

مصنف ؒ نے تنزیہات کے ذکر میں بہت ہی مبالغہ سے کام لیا ہے اور ایسے قیود بڑھائے ہیں جن کے ذکر کرنیکی کوئی حاجت نہیں تاکہ مجسمہ جو باری تعالیٰ کے لئے جسم وجہت، اعضاء وشکل مانتے ہیں ان کا اچھی طرح رد ہوجائے ان کا تمسک بعض نصوص سے ہے جن میں باری تعالیٰ کے لئے ید، رجل، ساق، نزول من الفوق الی التحت وغیرہ کا ذکر ہے۔ نیز عقلی طور پر بھی یہ استدلال کیا ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کیا جائے یا تو ایک دوسرے سے متصل ہوگا یا منفصل مبائن فی الجہۃ۔ ظاہر ہے اللہ تعالیٰ عالم میں حلول کیا ہوا نہیں ہے نہ عالم کا وہ محل۔ تب لامحالہ عالم سے جدا ہوگا کسی ایک جہت میں اور جو جہت میں ہوتا ہے وہ متحیز ہوتا ہے۔

اور ہر متحیز جسم یا جزء جسم ہے پس اللہ تعالیٰ متحیز جسم، یا جزء جسم، متشکل و متناہی ہوگا۔ یہ دلیل بالکل پھوس ہے جو محض وہم پر مبنی ہے کیونکہ اس میں قیاس الغائب علی الشاہد ہے۔ کیا ضرور ہے کہ محسوس موجودین کے جو احکامات ہوں وہ باری تعالیٰ پر بھی صادق آئیں نیز دلائل قطعیہ سے باری تعالیٰ کا منزہ ہونا ان امور سے ثابت ہے پس جن نصوص میں ان کا اثبات ہے۔ ان کے بارے میں یا تو یہ کہا جائے کہ یہ متشابہات میں داخل ہونے کی وجہ سے ان کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو نہیں یہی سلف کا طریقہ ہے۔ یا ان کی ایسی تاویلات کی جائے جس سے ذات باری تعالیٰ پر نقص لازم نہ آئے اور دلائل قطعیہ سے جو ثابت ہوا ہے اس کے مخالف نہو چنانچہ متاخرین کا یہی مسلک ہے۔

س ۔ ھل یشبہ اللہ تعالیٰ شئی؟

ج ۔ باری تعالیٰ کے مشابہ و مماثل کوئی چیز نہیں (لیس کمثلہ شئی) نہ ذات میں نہ صفات میں کیونکہ ذات میں اگر مماثل ہو تو توحید واجب باقی نہ رہے گی جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہو چکی ہے اور صفات میں اس لئے کہ کوئی شی مشابہ نہیں ہو سکتی کہ مخلوقات کی جو صفت بھی لیجائے مثلاً علم یا قدرت یا ارادہ وہ عرضی، حادث، ممکن اور متجدد ہے اور باری تعؔ کی صفات ازلی ذاتی، واجب دائمی ہیں پس کسی حال میں بھی صفات مخلوق صفات خالق کے مانند اور قائم مقام نہیں ہو سکتے۔

مماثلت کی تشریح میں صاحب ہدایہ کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے

کہ اس کے تحقق کے لئے دو چیزوں میں جمیع اوصاف کے اعتبار سے اشتراک ضروری ہے اگر کسی وصف میں بھی اختلاف ہو تو انمیں مماثلت نہیں ہوگی اور شیخ ابو المعین نے تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ مماثلت بین الشیئین کیلئے کسی ایک وصف میں برابری کافی ہے۔ اگرچہ ان میں متعدد وجوہ سے مخالفت پائی جائے جیسے کہا جاتا ہے زید عمرو کی مانند ہے علم فقہ میں جبکہ ان میں اسی خاص جہت میں برابری ہو۔ ابو المعینؒ نے شیخ اشعریؒ کے اس قول کو بھی فاسد تبلایا کہ مماثلت نہیں ہو سکتی جبتک جمیع وجوہ میں مساوات نہ ہو کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الحنطۃ بالحنطۃ مثلا بمثل۔ اس میں مراد شارع محض مثلیت فی الکیل ہے اس لئے کہ وزن یا عددحیات میں تفاوت ہوتے کے باوجود بیع الحنطۃ بالحنطۃ بالاتفاق جائز ہے۔ پس صاحب بدایہ اور ابو المعین کے کلام میں ظاہرًا تعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ صاحبِ بدایہ نے جمیع وجوہ سے مساوات کو مماثلت کے لئے جو شرط قرار دی ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت کا دعوٰی کیا گیا ہو اس میں من کل الوجوہ مساوات ضروری ہے نہ کہ تمام اوصاف میں۔ اور شیخ اشعری کا مطلب بھی یہی ہے تو نص مذکور سے کوئی اشکال ان پر نہیں ہوگا کیونکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ کیل میں من کل الوجوہ مماثلت ہو نہ یہ کہ تمام اوصاف میں اس لئے کہ تمام اوصاف میں دو چیزوں کے درمیان اگر اشتراک ہو جائے تب تو دو چیزیں ہی نہیں رہ سکتیں بلکہ دونوں ایک ہو جائینگی۔

س۳۱ - هل یخرج عن علم الله تعالیٰ و قدرتہ شئی ؟
ج - باری تعالیٰ کے علم و قدرت سے باہر کوئی چیز نہیں کیونکہ اگر بعض چیزیں خارج ہوں تو ان کے اعتبار سے جہل اور عجز لازم آئیگا جو ذات باری تعالیٰ میں نقص ہے - نیز تمام چیزیں بالنسبۃ الی اللہ ایک درجہ میں ہیں پس بعض سے علم و قدرت کے تعلق کے لئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے لہذا باری تعالیٰ محتاج ہوگا مرجح کی طرف جو منافی واجب ہے - علاوہ ازیں نصوص قطعیہ سے باری تعالیٰ کے علم وقدرت کا تمام اشیاء کو محیط ہونا صراحۃً ثابت ہے - اس سے فلاسفہ کا رد ہوگیا جو کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات کا عالم نہیں اور وہ ایک سے زیادہ پیدا کرنے پر قادر نہیں اور دہریہ کا بھی جو کہتے ہیں کہ باریتعالیٰ اپنی ذات کا عالم نہیں - اور نظام معتزلی کا بھی جو کہتا ہے کہ باری تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں - اسی طرح بلخی کا جو کہتا ہے کہ بندوں کے جیسے افعال پر خدا قادر نہیں اور سب معتزلہ کا جو کہتے ہیں کہ افعال عباد پر خدا قادر نہیں -

س۳۲ - هل للہ صفات ثبوتیۃ ؟ بینوا الاختلاف فیہا مع دلائل اهل السنۃ والجماعۃ -
ج - اہل حق کے نزدیک باریتعالیٰ کی مستقل صفتیں ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں - معتزلہ اور فلاسفہ کے نزدیک واجب تعالیٰ کی ذات بحت کے علاوہ کوئی زائد صفت اس کے ساتھ قائم نہیں

ہے۔ البتہ اسی ذات کا تعلق جب معلومات سے ہو تو اُسے عالم اور مقدورات سے ہو تو قادر کہا جاتا ہے۔ پس ذات ایک ہی ہے مختلف اعتبارات سے اس کو مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے لہذا اس طرح نہ ذات میں کثرت ہو گی اور نہ تعدد قدماء لازم آئیگا جو خلاف توحید ہے۔

اہل حق کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر وغیرہ ہونا عقلاً و نقلاً ثابت و مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ عرفاً و لغۃً یہ الفاظ مترادف نہیں ہیں اور واجب کے مفہوم سے ایک زائد معنی پر سب الفاظ دلالت کرتے ہیں اسی زائد معنی کو صفت سے تعبیر کرتے ہیں۔ نیز یہ بھی قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق کسی پر جب ہوتا ہے جبکہ ماخذ اشتقاق اس کے لئے ثابت ہو تو باری تعالیٰ کو عالم و قادر کہنا جب صحیح ہوگا کہ علم و قدرۃ کی صفت اس کے لئے ثابت ہو پس معتزلہ و فلاسفہ کا خدا پر عالم و قادر کا اطلاق کرنا صفت علم و قدرۃ نہ مان کر ایسا ہے کہ کوئی ایسی چیز کو اسود کہے جس میں سواد نہ ہو ابیض کہے جس میں بیاض نہ ہو جیسے یہ اطلاق غلط ہے۔ اسی طرح صفت علم و قدرۃ کا انکار کرکے عالم و قادر کہنا بھی غلط و باطل ہے۔

علاوہ ازیں نصوص قطعیہ سے بھی صفت علم و قدرۃ وغیرہ ثابت ہیں۔ پھر عالم پر نظر کرو کہ کس خاص نظام کے مطابق اسے باری تعالیٰ نے پیدا کیا ہے کیا صفت علم و قدرۃ و حیوٰۃ کے بغیر یہ ممکن ہے؟

ہمارے مذہب پر تعدد قدماء ضرور لازم آئیگا لیکن اس میں کوئی استحالہ نہیں کیونکہ تعدد ذوات قدیمہ محال ہے صفات کا تعدد محال نہیں جیسے

پہلے بیان ہو چکا ہے۔

البتہ معتزلہ اور فلاسفہ کے مذہب پر اشکال باقی رہتا ہے کہ علم و قدرۃ وغیرہ جب کوئی معنی زائد نہیں بلکہ یہ سب عبارت عن الذات ہیں تب یہ اور عالم و قادر، حی، صانع، معبود ایک ہو جائیں گے، ان میں کسی قسم کا تغایر نہ ہوگا حالانکہ لغۃ و عرفا یہ الفاظ متغایر المفہوم ہیں۔ نیز جب صفات تمہارے نزدیک عین ذات اور متحد مع الذات ہیں اور صفات کی حقیقت یہ ہے کہ قائم بالغیر ہوں تو جس کے ساتھ متحد ہیں یعنی واجب الوجود وہ بھی قائم بالغیر ہوگا۔ جو ظاہر البطلان ہے۔

واضح رہے کہ علم و قدرۃ وغیرہ جن صفات میں نزاع ہو رہا ہے وہ اس معنی کر کے نہیں جیسے مخلوق میں پائے جاتے ہیں یعنی کیفیات حادثہ اعراض اور فنا ہو جانے والی کیونکہ ایسی صفات سے باری تعالیٰ متصف نہیں۔ ہاں وہ صفات ازلی باقی اور غیر عرض ذات باری تعالیٰ سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک اس معنی کے اعتبار سے بھی ثابت نہیں ہمارے نزدیک ثابت ہیں اور ازلی ہیں بخلاف کرامیہ کے کہ وہ حادث کہتے ہیں تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جس کا محال ہونا پہلے ثابت کر آئے ہیں اور وہ صفات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ جس کی صفت مانی جائے اس کے ساتھ ہی وہ صفت قائم ہوتی ہے۔ معتزلہ باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام تو مانتے ہیں مگر غیر باری تعالیٰ میں قائم کہتے ہیں جو در حقیقت صفت کا اثبات نہیں بلکہ انکار ہے۔

س ۔ صفاتہ تعالیٰ عین ذاتہ او غیرہ وما اراد المصنفؒ بقولہ ذھی لا ھو ولا غیرہ ؟

ج ۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے باری تعالیٰ کیلئے صفات ثابت کرنے کے بعد ذات اور صفات کے تعلق کو "وھی لا ھو ولا غیرہ" سے بیان کیا یعنی صفات نہ عین ذات ہیں جیسے فلاسفہ کا مذہب ہے اور نہ غیر ذات ہیں کہ تعدد وتکثر قدماء لازم آئے ۔ اس سے یہ اشکال بھی رفع ہو گیا کہ تین ماننے کی وجہ سے تو نصاریٰ کی تکفیر کی گئی حالانکہ تم آٹھ قدیم مانتے ہو کیونکہ اگرچہ نصاریٰ علم، حیات اور وجود، تین صفت مانتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی ان کا عقیدہ ہے کہ علم عیسیٰؑ میں منتقل ہو گیا پس اس انفکاک کے عقیدہ سے تعدد وتکثر ذوات قدیمہ میں لازم آیا جو منافی توحید ہے اس لئے ان کی تکفیر کی گئی اور اشاعرہ چونکہ انفکاک کے قائل نہیں تب تکثر جو مبنی علی التغایر والانفکاک ہے لازم نہیں آئے گا ۔

لیکن تغایر وانفکاک پر تکثر کو موقوف بتلانے میں یہ اشکال ضرور وارد ہو گا کہ اعداد کے مراتب آحاد متعدد اور متکثر ہونے میں کوئی شبہ نہیں حالانکہ ان میں تغایر نہیں کیونکہ جزء کل کے مغایر نہیں ہوتا ہے ۔

نیز تغایر وانفکاک کی نفی پر بتکلف عدم تعدد وتکثر کی تفریع کرنی ہی بے محل ہے کیونکہ اہل السنۃ والجماعت تو تعدد صفات کے منکر ہی نہیں بلکہ معترف ہیں چاہے ان میں تغایر جائز ہو یا نہ ہو ۔ پس تعدد کے انکار سے جواب دینا خروج عن المذہب ہو گا ۔ لہذا معتزلہ کے اعتراض

لزوم تعدد کو تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دینا چاہیئے کہ ذوات قدیمہ کا تحقق تو محال اور مستلزم شرک ہے جیسے نصاریٰ کا مذہب ہے مگر ذات واحدہ کیلئے صفات قدیمہ متعددہ کا ثابت ہونا محال نہیں اور نہ یہ منافی توحید و مستلزم و شرک ہے۔

البتہ ان صفات قدیمہ کو واجب الوجود لذاتہا نہ کہا جائے جس سے تعدد الٰہ کا اشتباہ ہو جو سراسر منافی توحید اور باطل بدلیل الوحدانیۃ ہے اور نہ واجب الوجود لغیرہا کہا جائے جس سے استکمال بالغیر کا اعتراض ہو بلکہ یہ صفات واجب الوجود ہیں ایسی ذات کی طرف علی سبیل الایجاب مستند و منسوب ہونے کی وجہ سے جو واجب الوجود لذاتہ ہے یعنی ذات باری تعالیٰ جو نہ عین صفات ہے نہ غیر صفات۔ پس جنھوں نے صفات کو واجب الوجود کہا ہے ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ صفات واجب ہیں ذات واجب کی وجہ سے بذات خود صفات واجب نہیں بلکہ ممکن ہیں اور "ہر ممکن حادث ہے" کے قاعدہ سے ایسا ممکن مستثنیٰ ہے جو ذات قدیم واجب الوجود کے ساتھ قائم ہو اور ذات کی جہت سے واجب ہو۔ اب صفات کے ممکن بذاتہا ہونے کے باوجود قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں اور یہ صفات قدیمہ چونکہ واجب الوجود لذاتہا نہیں اس لئے تعدد الٰہ کا شبہ بھی نہیں ہوگا ہاں صفات پر مستقلا قدیم کے اطلاق سے بھی احتراز کرنا بہتر ہے تاکہ کوئی ہر قدیم کو قائم بالذات متصف بصفات الوہیۃ سمجھکر تعدد الٰہ کے اشتباہ میں نہ پڑ جائے۔ فافہم فان ھذا من مزال الاقدام حتی وقعت

العقلاء ههنا فی ظلمت الاوهام وقصرت عن درک کنهها الافهام فلذا ذهبت المعتزلۃ والفلاسفۃ الی نفی الصفات والکرامیۃ الی نفی قدمها والاشاعرۃ الی نفی غیریتها وعینیتها۔

س ۳۵۔ الیس فی کون الصفات لاعین ولا غیر رفع النقیضین وهو محال

ج۔ ایک شئی سے جو مفہوم ہوتا ہے دوسرے سے بعینہ یہی مفہوم ہوتا ہو تو ان میں عینیت ہے، ورنہ غیریت ہے یہ معنی اگر عین وغیر کے ہوں تو یقیناً یہ نقیضین ہیں کیونکہ ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں نکلتا ہے۔ اس معنی کے مطابق لاعین و لاغیر کہنا رفع نقیضین ہے جو محال ہے لیکن اشاعرہ غیر کی تفسیر مغائرت فی المفہوم سے نہیں کرتے بلکہ دو چیزوں میں ایک کا وجود دوسرے کے نہ ہوتے ہوئے اگر متصور ہو سکے تو اس کو غیرت کہتے ہیں اور عینیت اتحاد فی المفہوم کا نام ہے اس تفسیر کے مطابق عین اور غیر نقیضین نہیں ہونگے کیونکہ ان میں واسطہ نکل آتا ہے۔ ممکن ہے کہ دو شئی میں ایسا تعلق ہو کہ ایک کا وجود دوسرے سے منفک نہ ہو سکے اور نہ دونوں متحد المفہوم ہوں تو ان میں نہ عینیت ہوگی نہ غیریت جیسے جزء اور کل کا تعلق اور صفات اور ذات باری تعالیٰ کا تعلق اسی طرح صفات باری تعالےٰ کے آپس میں ایک دوسرے سے تعلق ظاہر ہے ان مثالوں میں متعلقین متحد المفہوم نہیں اس لئے ان میں عینیت نہیں ہوگی۔ اسی طرح ایک کا وجود بغیر دوسرے کے ناممکن ہے اس لئے کہ جزء جزء کی حیثیت سے بغیر کل کے نہیں پایا جا سکتا ہے اور کل بغیر

جزء کے باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ذات باری تعالیٰ بغیر صفات کے یا صفات بغیر ذات کے نہیں پائے جاسکتے ہیں کیونکہ ذات وصفات قدیم وازلی ہیں اور ازلی پر عدم طاری ہونا محال ہے پھر کیسے ایک موجود اور دوسرا معدوم ہوگا پس ان میں غیریت بلکلی یعنی وجود احدہما عند عدم الآخر" نہیں ہوگی۔ ہاں حادث کے صفات ذات سے مغائر ہیں۔ کیونکہ ذات کا وجود صفت معینہ کے بغیر ممکن ہے۔

ارتفاع نقیضین کے اشکال سے بچنے کے لئے اشاعرہ نے غیر کی جو تفسیر کی کہ ایک کا وجود دوسرے سے منفک ہوسکے اس پر دوسرے اشکالات وارد ہوتے ہیں کہ غیریت کے لئے جانبین سے انفکاک صحیح ہونا مراد ہے یا ایک جانب سے اگر جانبین سے ضروری ہو تو صانع اور عالم میں غیریت نہیں رہیگی کیونکہ اگرچہ صانع کا وجود متصور ہے عدم عالم کی تقدیر پر مگر عالم کا وجود صانع کے وجود سے منفک نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ صانع کا عدم محال ہے اسی طرح عرض اور محل میں مغائرت نہیں رہیگی کیونکہ اگرچہ محل کا وجود ممکن ہے بغیر عرض کے مگر عرض کا وجود بغیر محل کے نہیں ہوسکتا ہے حالانکہ بالاتفاق صانع اور عالم، عرض اور محل میں مغائرت ہے۔ پس غیریت کے لئے جانبین سے صحت انفکاک ضروری قرار دینا باطل ہے اور اگر ایک جانب سے صحت انفکاک غیریت کے لئے کافی ہے تو جزء اور کل ویسے ہی ذات اور صفت میں بھی غیریت ہوجائے گی کیونکہ جزء کا تحقق بغیر کل کے جائز ہے جیسے دس کے عدد سے

نو ساقط کر دو تو دس میں کا ایک موجود ہے اور دس جو کل ہے وہ معدوم ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ کا وجود بغیر صفات کے جائز ہے بالنظر الی ذاتہ اگرچہ صفات قدیم ہونے کی وجہ سے ایسا نہیں ہوگا۔

اگر کوئی یوں کہے کہ ہماری مراد شق اول ہے مگر اس معنی کرکے کہ ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن التصور ہو چاہے عدم آخر فرضی ہی ہو اور نفس الامر میں محال ہو پس صانع اور عالم میں مغائرت منتفی نہیں ہوگی کیونکہ عالم کا وجود اگرچہ نفس الامر میں بغیر صانع کے نہیں ہو سکتا ہے لیکن وجود عالم کا تصور ممکن ہے عدم وجود صانع کے ساتھ چاہے بعد میں دلیل سے وجود صانع ثابت ہو جائے۔ اگر تصور وجود عالم بغیر وجود صانع کے محال ہوتا تو وجود صانع پر دلیل لانا عبث بلکہ محال ہوتا کیونکہ تحصیل حاصل محال ہے۔ البتہ جزء اور کل میں مغائرت نہیں کیونکہ جزء کا تصور عدم کل کے ساتھ ممکن نہیں جیسے دس کا ایک دس معدوم ہو جانے کے بعد نہیں پایا جا سکتا ہے! اس لئے کہ ایک جس کو اضافت و نسبت ہے دس کی طرف باعتبار جزء ہونے کے اس نسبت کے ساتھ بغیر دس کے نہیں پایا جا سکتا ہے لہذا نو ساقط کرنے کے بعد جو ایک رہیگا وہ ایک منفرد ہوگا — جس کی جزئیت باطل ہو گئی ہے اب اس کا تصور جزء کا تصور نہیں۔

یہ توجیہ اعتراض اول کے دفعیہ کے لئے کافی نہیں کیونکہ اشاعرہ نے تصریح کی ہے کہ صفات کے آپس میں مغائرت نہیں حالانکہ ہر صفت کا

تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ فی نفسہ ممکن ہے لہذا تمہاری توجیہ
کے اعتبار سے مغائرت لازم آجائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ غیریت
سے ان کی یہ مراد نہیں بلکہ ایک کا وجود دوسرے کے حقیقی عدم کے ساتھ ہو
تو غیریت ہے اور صفات بوجہ قدیم ہونے کے ان پر عدم کا طاری ہونا
محال ہے۔ علاوہ ازیں اس توجیہ سے عرض اور محل کا جواب نہیں ہوا
کیونکہ وجود عرض کا تصور بغیر محل کے نہیں ہو سکتا ہے (لما عرف
ان وجود الاعراض فی انفسہا ھو وجودھا لمحالھا)
نیز جزء وکل سے متغائر نہ ہونے میں وصف اضافت الی الکل
کا جو اعتبار کیا گیا اس لحاظ سے تمام متضائفین میں مغائرت نہیں رہیگی
کیونکہ اب کا وجود باعتبار الاضافۃ الی الابن کے بغیر ابن کے متصور نہیں ہو سکتا
اسی طرح ابن کا وجود بغیر اب کے اخ کا وجود بغیر اخ کے علی ہذا القیاس
علۃ کا وجود بغیر معلول کے اس لئے کہ ان میں محض مصداق مراد نہیں
بلکہ مع الاضافۃ الی الآخر۔ پس منسوب الیہ بغیر اضافۃ نہیں ہوگی حالانکہ
یہ سب کے سب مغائر ہیں اور اعتبار اضافۃ سے یہ مغائر نہیں رہتے حتیٰ کہ
غیر غیر میں بھی غیریت نہیں رہتی کیونکہ غیریت اسمائے اضافیہ میں سے ہے
ہر ایک کی غیریت بالنسبۃ الی الآخر ہے اور مع النسبۃ بدون آخر کے متحقق
نہیں ہوگا۔ پس اس اعتبار سے انفکاک فی الوجود نہ ہونے کی وجہ سے
غیر غیر میں غیریت منتفی ہو جائیگی۔ وہذا ہو التناقض صریحا۔
بعضوں نے لاعین ولاغیر کی یوں تفسیر کی ہے کہ لاعین سے مُراد

مفهوماً دونوں متحد نہ ہوں اور لاغیر سے مراد وجوداً دونوں متحد ہوں جیسے محمول اور موضوع کا حال ہے کہ حمل کیلئے مفہوم کے اعتبار سے ان میں تغایر اور مصداق اور وجود کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہے کیونکہ مفہوم میں تغایر نہ ہو تو مفید للحکم نہیں ہوگا جیسے الانسان انسان اور وجود میں متحد نہ ہو تو حمل صحیح نہیں ہوگا جیسے الانسان حجر بخلاف الانسان کاتب کے کہ یہ صحیح ہے اور مفید للحکم ہے۔

مگر یہ تفسیر بھی صحیح نہیں کیونکہ بعض صفات کا اگرچہ ایسا حمل صحیح ہے ذات پر جیسے عالم، قادر اور باقی صفات مشتقہ لیکن علم قدرت حیوٰۃ وغیرہ صفات محضہ کا حمل نہیں ہوسکتا ہے ذات پر کما لایخفی سخافۃ قولک الواجب علم، او قدرۃ۔

اسی طرح اجزاء غیر محمولہ علی الکل پر یہ تفسیر منطبق نہیں جیسے دس اس کا جزء ایک "یہ عین بھی نہیں اور نہ غیر ہے یا "زید" اس کا جزء اس کے ہاتھ یہ عین زید نہیں اور نہ غیر ہے پس حمل صحیح ہونا چاہئے تھا حالانکہ حمل صحیح نہیں کیونکہ وجود کے اعتبار سے یہ اجزاء کل کے مغایر ہیں شیخ ابوالمعین نے تبصرہ میں اجزاء غیر محمولہ کا کل سے مغائر نہ ہونے کے اثبات میں یہ کہا ہے کہ عشرہ میں سے واحد کا غیر عشرہ ہونے کا اور زید کا ہاتھ غیر زید ہونے کا متکلمین یا معتزلہ میں سے کوئی قائل نہیں سوائے جعفر ابن حارث معتزلی کے اور اس کا قول جہالت پر مبنی ہے کیونکہ شئی کا غیر نفس ہونا محال ہے اور اس میں یہی لازم آتا ہے کیونکہ عشرہ

واحد کو بھی شامل ہے مع دوسرے آحاد کے پس یہ واحد مع دوسرے آحاد تسعہ کے عشرہ ہے تو اب عشرہ کا غیر ہونا گویا نفس کا غیر ہونا ہے اسی طرح زید شامل ہے ہاتھ سمیت تمام عضو کو تو ہاتھ کو غیر زید کہنا درحقیقت غیر ہاتھ کہنا ہے۔ لیکن ابوالمعینؒ کی توجیہ سفسطہ میں سے ہے کیونکہ عشرہ کا اطلاق مجموع آحاد پر ہے۔ من حیث المجموع ہر ایک واحد پر عشرہ کا اطلاق نہیں ہو رہا ہے کہ غیر عشرہ بتانے سے غیر نفس ہونا لازم آجائے۔ اسی طرح زید کا اطلاق مجموع اعضاء پر من حیث المجموع ہے ہر ایک جزء پر زید کا اطلاق نہیں ہو رہا ہے کہ کسی جزء کو زید کے غیر بتلانے سے غیر نفس ہونا لازم آجائے۔ فافہم۔

س ۷۶۔ بینوا صفاتہ تعالیٰ الکمالیۃ ما ھی؟

ج۔ باری تعالیٰ کی صفات ازلیہ یہ ہیں "علم" کہ اس صفت کا تعلق جب معلومات سے ہو تو تمام معلومات منکشف ہو جاتے ہیں پس باری تعالیٰ کو اس وصف علم سے ہر ایک چیز کی خبر روز ازل سے ہے "قدرۃ وقوت" کہ جب صفت قدرۃ کا تعلق مقدورات سے ہوتا ہے تو اس کے ذریعہ باری تعالیٰ مقدورات پر اثر کرتا ہے "حیوٰۃ" کہ یہ صحت علم وقدرت کو موجب ہے یعنی علم وقدرت وغیرہ صفات باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو چکی ہیں۔ بدلیل استحالہ کون صانع العالم غیر عالم وقادر۔ اور علم وقدرت جیسی صفات سے ایسی ذات متصف نہیں ہو سکتی جو حی نہ ہو پس ان صفات کا ثبوت صحیح ہونا موقوف ہے

صفت حیوٰۃ پر۔ لہٰذا جیسا اس کے لئے علم و قدرت صفات ازلی ہیں ویسے ہیں۔ اسی طرح حیوٰۃ بھی اس کی صفت ازلی ہے۔ "سمیعٌ۔ بصیرٌ" کہ سمع کا تعلق جب مسموعات سے اور بصر کا تعلق مبصرات سے ہوتا ہے تو انکا علی وجہ الکمال ادراک کرتا ہے جو ادراک علمی سے زائد ہوتا ہے۔ سمع و بصر سے باری تعالیٰ کے ادراک کی کیفیت ایسی نہیں جیسی مخلوقات کی ہے یعنی اعضاء کا ہونا اور حس بصر کا متاثر ہونا مبصر سے اور حس سمع میں ہوئے متکیف بالصوت کا پہنچنا۔ کیونکہ یہ سب خواص اجسام سے ہیں جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔ الغرض اپنی سماعت اور بصارت پر قیاس کرکے باری تعالیٰ کے لئے ان کا تحقق محال بتانا حماقت ہے کیونکہ یہ قیاس الشاہد علی الغائب ہے جو سراسر باطل ہے جیسے دوسری صفات باری تعالیٰ علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کی صفات کے غیر ہیں اسی طرح سمع و بصر بھی مخلوقات کی جیسی نہیں ہے۔

یہ شبہ نہ ہو کہ سمع و بصر قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا کیونکہ قوت ادراک ہونے سے یہ ضرور نہیں کہ ہر وقت وہ مدرکات کا ادراک کرتی رہے جیسے مخلوق کو قوت سماعت ہے تو کیا ہر وقت آوازیں کان میں گونجتی رہنا ضروری ہے؟ بلکہ جس وقت آواز آئے گی اس وقت سے ادراک ہوگا ویسے ہی باری تعالیٰ کے لئے صفت سمع و بصر تو ازل سے ہے لیکن جب مسموعات و مبصرات ہونگے اس وقت ان کے ساتھ ادراک کا تعلق ہوگا۔ قیاسا علی العلم

والقدرۃ کہ یہ صفات قدیم ہیں اور معلومات ومقدورات حادث ہیں تو عند الحدوث تعلق ہوگا صفات کا اپنے متعلقات سے بس یہ تعلق حادث ہے اور صفات قدیم ہیں۔ قدیر" ارادۃ ومشیۃ" کہ ان دونوں سے مراد وہ صفت ہے جس سے کسی مقدور کو موجود یا معدوم کرنے میں جس وقت اور جس طرح چاہتا ہے خاص کرلیتا ہے۔ یہ صفت قدرۃ اور علم کے علاوہ مستقل صفت ہے کیونکہ قدرۃ کی نسبت مقدور کی ہر ایک جہت سے برابر ہے بس اس کے ذریعہ مقدور کے وجود وعدم اور خصوصیت زمان ومکان میں سے کسی کی ترجیح نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح علم بھی مرجح نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ علم وقوع شی کے تابع ہوتا ہے یعنی جیسے چیز واقع ہونے والی ہے اسی کے مطابق علم ہوگا۔ پس نفس وقوع کے لئے یہ کیسے مرجح ہوگا۔ لہذا ارادہ مستقل صفت ازلی ہے احد المقدورین کے وقوع کی ترجیح کے لئے جب اس کا تعلق کسی ایک کے وقوع سے ہوگا۔ اس تفصیل سے کرامیہ کا رد ہوگیا جو کہتے ہیں کہ مشیت صفت قدیمہ ہے اور ارادہ حادث ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ مشیت اور ارادہ ایک ہی صفت ہے اور وہ ازلی ہے بوجہ محال ہونے قیام حوادث کے ذات باری تعالیٰ سے نیز اس کا بھی رد ہوگیا جو ارادہ کو صفت حقیقیہ نہیں مانتے بلکہ خدا کا ارادہ جب اپنے فعل سے متعلق ہو تو یہ معنی بتلاتے ہیں کہ وہ اپنے فعل میں مجبور سا ہی اور مغلوب نہیں ہے اور جب فعل غیر سے متعلق ہو تو کہتے کہ ارادہ خدا سے مراد امر ہے اس کا بطلان تو

بالکل ظاہر ہے۔ کیونکہ ارادہ کے بعد مراد کا واقع نہ ہونا عجز مرید پر دال ہے اور باری تعالیٰ کا عاجز ہونا محال ہے تو اگر ارادہ سے امر کے معنی لئے جائیں تو مامور بہ جو مراد ہے اس کا وقوع امر کے بعد ضروری ہوگا تاکہ عجز لازم نہ آئے حالانکہ تمام انسان مامور بالایمان والاحکام ہونے کے باوجود معدودے چند افراد ہیں اس کا وقوع ہے اور اکثر کافر فاسق وفاجر ہیں۔ امر اور مشیت اگر ایک ہوتے تو تخلف نہ ہوتا معلوم ہوا کہ مشیت اور امر دو چیز ہیں۔

فعل، تخلیق، ترزیق" کہ ان سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کے ذریعہ یہ اور اس قسم کے افعال جیسے احیاء، اماتہ تصویر صادر ہوتے ہیں اسی کو متکلمین صفت تکوین سے موسوم کرتے ہیں اس کا مستقل صفت ازلی ہونا ماتریدیہ کا مذہب ہے اور اشاعرہ کے نزدیک مستقل صفت نہیں بلکہ یہ صفت قدرۃ کے تعلقات کے اسماء ہیں۔ قدرۃ کا تعلق رزق سے ہو تو ترزیق، خلق سے ہو تو تخلیق، علی ہذا القیاس اس کی مزید تفصیل تکوین کی بحث میں آئے گی۔" کلام" یہ وہ صفت ازلی ہے جس سے باری تعالےٰ کلام کرسکتا ہے پس نظم قرآن جو مرکب من الحروف ہے۔ یہ تعبیر اسی صفت کی ہے جو قائم بالذات ہے جیسے جب کوئی حکم کرتا ہے یا منع کرتا ہے یا خبر دیتا ہے تو اولا اپنے ذہن میں ایک مضمون پاتا ہے پھر اس کا اظہار کرتا ہے خواہ عبارت سے ہو یا کتابت سے یا اشارہ سے پس حقیقۃ کلام وہی مضمون اور معنی مضمر فی النفس کا نام ہے جس کو کلام نفسی کہا جاتا ہے

اور زبان کلام نفسی پر دلالت کرتی ہے اس لئے مجازاً الفاظ واصوات سے مرکب کو بھی کلام کہتے ہیں یعنی کلام لفظی۔

ذہن و دل کی بات کو کلام کہنا زمانہ قدیم سے معروف ہے چنانچہ اخطل شاعر کہتا ہے ؎

ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

اور واقعۂ بیعتِ ابوبکرؓ کے بارے میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ انصار کی مجلس میں میں اور ابوبکرؓ گئے۔ وزورت فی نفسی مقالۃ فتکلم ابوبکرؓ الخ۔ اسی طرح عام محاورہ میں بھی کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو کہنا چاہتا ہوں۔ پس ان استعمالات سے بھی بالکل واضح ہوگیا کہ حقیقۃً کلام دل کے مضمون کو کہا جاتا ہے۔ اگرچہ تعبیر زبان کو بھی مجازاً کلام کہتے ہیں۔

باری تعالیٰ کے لئے صفت کلام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اجماع اور روایات متواترہ سے باری تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور تکلم بغیر صفت کلام کے محال ہے لہٰذا یہ صفت بھی قطعاً ثابت ہے۔

س ۳۔ فصلوا حقیقۃ کلام اللہ ما ھی؟

ج۔ کلام باری تعالیٰ کی صفات ازلی میں سے ہے، اسکے کلام میں حروف وصوت سے مرکب ہو تو قدیم نہ رہے۔ اس لئے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کسی کے پیچھے نہیں ہوتی ہے اور کلام لفظی جو مرکب حروف واصوات سے ہوتا ہے اس میں تقدیم تاخیر ہوا کرتی ہے مثلاً زید میں جبتک زے

م حروف و صوت نہیں بنے گا اگر اس کا کلام

ادا نہ کرلیں گے بے ادا نہ ہوگی علی ہذا القیاس ۔لہذا حروف واصوات سے مرکب ہونیوالا کلام اس کی صفت نہیں ۔اس سے حنابلہ اور کرامیہ کے مذہب کا بھی بطلان ہو گیا جو کہتے ہیں کہ کلام اللہ حروف واصوات سے مرکب ہوتے ہوئے بھی قدیم ہے ۔

باری تعالیٰ کے لئے کلام ثابت کرنے سے سکوت اور آفت کی بھی نفی ہوگئی یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں کلام موزون نہیں کرتا ہے یا آلات وغیرہ کے فقدان کے سبب کلام کرنے پر قادر نہیں ۔باری تعالیٰ اسی صفت کلام کے ذریعہ حکم بھی کرتا ہے نہی بھی خبر بھی دیتا ہے، ندا بھی کرتا ہے ۔پس کلام کا انقسام، امر، نہی، خبر، ندا، وغیرہ کی طرف حقیقی نہیں جیسے جنس کا انقسام انواع کی طرف یا نوع کا جزئیات کی طرف ہوتا ہے کہ بغیر اقسام کے مقسم کا وجود ہی نہ ہو پھر ان اقسام کی رو سے کلام کو متضمن صفات متعددہ بتلایا جائے بلکہ کلام صفت واحدہ ازلیہ قائم بذات اللہ ہے اور یہ اقسام اضافات کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں ۔مخبر بہ تعلق کے اعتبار سے خبر اور مامور بہ سے ہو تو امر علی ہذا القیاس لہذا صفت کلام واحد ہے جس میں تکثر آتا ہے تعلقات کے اختلاف کے سبب سے جیسے علم و قدرۃ وغیرہ ہر ایک صفت میں اپنے متعلقات سے تعلق کے اعتبار سے تعدد و تکثر ہے مگر فی حد ذاتہا واحد ہے ۔بعضوں نے صفت کلام کو ایک ثابت کرنے کے لئے کلام کو ازلاً منحصر فی الخبر مانا ہے اور باقی اقسام کلام کو تاویل کر کے خبر میں داخل کر دیا ہے کہ امر میں خبر

ہے استحقاق ثواب کی فعل پر اور استحقاق عقاب کی ترک پر، اور نہی میں اس کے برعکس اور نداء میں خبر ہے طلب اجابت کی علیٰ ہذا القیاس لیکن ان کے معنیٰ میں حقیقۃً اختلاف ہوتے ہوئے سب کو بتاویل ایک بنا دینا محض تکلف ہے۔

چونکہ معتزلہ کلام باری تعالیٰ کو حادث بتلاتے ہیں (جیسے آگے آئے گا) اس لئے وہ اہل السنۃ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ کلام جس میں امر ونہی اور خبر ہے اگر ازلی ہو جیسے تم کہتے ہو تو لازم آئیگا۔ کہ بغیر مامور کے امر ہو اور بغیر منہی کے نہی ہو کیونکہ مامور ومنہی تو ازل میں نہیں۔ ایسا امر ونہی تو حماقت اور بیہودگی ہے، اسی طرح ازل میں خبر ماضی کے عنوان سے جیسے انا ارسلنا نوحا وغیرہ سراسر کذب ہوگا کیونکہ یہ واقعات تو بعد میں ہوئے حالانکہ ان عیوب سے باری تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے جس کی یہی راہ ہے کہ کلام کو حادث مان لو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام ازل میں امر ونہی اور خبر کی طرف منقسم ہی نہیں بلکہ صالح ہے سب کا جب مامور ومنہی کا حدوث ہوگا بصورت امر ونہی اس معنیٰ صالح قدیم کی تعبیر ہوگی۔ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں یا ازل میں منقسم تو مانتے ہیں مگر امر ازل میں ہونے سے یہ مراد نہیں کہ اسی وقت مامور سے طلب فعل ہو رہا ہے جس سے سفاہت کا شبہ ہو۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب مامور موجود اور اہل ہوگا اس وقت اس کے لئے مامور بہ کا کرنا ضروری ہے ایسی صورت میں

مامور کا وجود عند الامر ضروری نہیں بلکہ علم آمر میں وجود کافی ہے جیسے کسی کو معلوم ہوا کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے گھر ایک لڑکا پیدا ہونے والا ہے تو کسی سے وصیت کرجاتا ہے جب میرا بیٹا پیدا ہو تو میری جانب سے یہ حکم سنادینا کہ وہ علم طلب کرے ایسے حکم کو کوئی بھی سفاہت اور حماقت نہیں کہتا ہے اور خبر ازلی ہونے میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ باریتعالیٰ زمانہ سے منزہ ہے اس کے حق میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل نہ حال۔ پس کلام جزئی ازل میں متصف بالازمنہ نہیں ہاں مخبر بہ سے تعلق کے وقت متصف بالزمان ہوگا۔ تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے اور اسی تعلق میں ماضی، مستقبل، حال کی رعایت کیجاتی ہے "فانحل الاشکال باتم وجہ"

س۔ ما الاختلاف فی مسئلۃ خلق القرآن؟ بینوا مذھب اھل الحق مبرھنا

ج۔ معتزلہ کے نزدیک قرآن حادث ہے اور اہل حق کے نزدیک قرآن مجید قدیم ہے لیکن باعتبار اطلاق قرآن کریم کلام نفسی پر۔ ورنہ قرآن بمعنی نظم متلو جو مرکب من الحروف والاصوات ہے وہ قدیم نہیں جیسے حنابلہ کا مذہب ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا تاکہ قرآن کے اطلاق ثانی سے غلط فہمی نہ ہو اور "غیر حادث" کے بجائے "غیر مخلوق" کا عنوان اختیار کیا تاکہ محل خلاف کی تصریح اسی عبارت سے ہو جائے جو مشہور بین الفریقین ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس لئے اس مسئلہ کا نام بھی مسئلۂ خلق قرآن پڑ گیا۔

درحقیقت یہ اختلاف ناشی ہے کلام نفسی کے اثبات اور عدم

اثبات پر ورنہ اہل السنۃ کلام لفظی کو قدیم نہیں کہتے اور نہ معتزلہ کلام نفسی کو حادث کہتے ہیں بلکہ وہ اس کے ثبوت کے منکر ہیں۔ ہمارے نزدیک کلام نفسی ثابت ہے کیونکہ خدا کا متکلم ہونا اجماعاً و تواتراً عن الانبیاء ثابت ہے اور متکلم وہی ہے جو متصف بالکلام ہو اور کلام لفظی سے بوجہ حادث ہونے کے باری تعالیٰ کا اتصاف محال ہے تو لامحالہ کلام نفسی قدیم سے متصف ہوگا اور معتزلہ چونکہ قرآن کو جو کہ بالاتفاق کلام اللہ ہے صفات حادث سے متصف دیکھتے ہیں کہ الفاظ میں اور نزول میں تقدیم و تاخیر ہے اور مسموع و مقروء ہے اس لئے وہ کلام کو حادث کہتے ہیں مگر یہ اشتباہ ان کو ہوا کلام لفظی اور نفسی میں تفریق نہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ یہ تمام صفات تو کلام لفظی کی ہیں اور اس کو کب اہل السنۃ قدیم کہتے ہیں البتہ حنابلہ پر اس سے احتجاج ہو سکتا ہے جو کہ الفاظ اور معانی سب کو قدیم کہتے ہیں نہ کہ اہل السنۃ پر جو کہ صرف معنی کو قدیم کہتے ہیں۔ معتزلہ باری تعالیٰ کے لئے کلام نفسی قدیم کے تو انکار کر گئے مگر دلائل قطعیہ کی وجہ سے متکلم ہونے کا انکار نہ کر سکے۔ البتہ کلام لفظی حادث سے اتصاف محال ہونے پر اس کی یوں تاویل کرنے لگے کہ وہ خالق ہے کلام کا دوسرے محل میں اس لئے اس کو متکلم کہا جاتا ہے لیکن اس کا ابطال بار بار آچکا ہے کہ مشتق کا اطلاق کسی پر جب صحیح ہے کہ ماخذ اشتقاق سے خود وہ متصف ہو نیز دوسرے تمام اعراض کا خالق بھی باری تعالیٰ ہے پس تمہاری تاویل کے مطابق ان کی صفات مشتقہ کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر درست ہونا چاہیے

جو سب کے نزدیک باطل ہے۔

معتزلہ کا سب سے قوی اشکال یہ ہے کہ تم ما بین دفتی المصاحف کو قرآن کہتے ہو اور ما بین الدفتین نقوش اور حروف مکتوب ہیں جو زبان سے پڑھے جاتے ہیں اور جن کی آواز کان سے سنتے ہیں اور یہ سب حادث ہیں تو قرآن بھی حادث ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصحف میں صور حروف ضرور لکھے ہوئے ہیں اور ہمارے قلوب میں وہ محفوظ ہیں، زبان سے پڑھتے ہیں، کان سے سنتے ہیں مگر کلام جو صفت باری تعالیٰ ہے وہ ان میں حلول کیا ہوا نہیں ہے کہ ان کے حادث ہونے سے وہ بھی حادث ہو جائے بلکہ یہ سب احوال نظم حادث کے ہیں جو اس معنی قدیم پر دال ہیں جیسے کہا جاتا ہے آگ ایک جلانے والی شئی ہے جس کو زبان سے تلفظ کیا جاتا ہے، قلم سے لکھا جاتا ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت صوت و حرف ہو جائے بلکہ اس کی حقیقت اپنی جگہ پر موجود ہے بوجود خارجی اصلی اسی طرح صفت کلام کی حقیقت اپنی جگہ پر قائم ہے اور اس کا مکتوب فی المصاحف اور مقرو بالالسنۃ اور محفوظ فی القلوب ہونا جو کہا جاتا تو یہ سب اس کے وجودات ظلی ہیں کیونکہ اشیاء جیسے خارج میں موجود ہوتے ہیں ویسے ہی انکا وجود ذہن میں اور بضمن عبارت وکتابت بھی ہے مگر یہ ظلی ہیں جو دال ہوتے ہیں وجود اصلی خارجی پر پس وجودات ظلی حادث ہونے کی وجہ سے قرآن باعتبار وجود ظلی کے صفات حادث سے بھی متصف ہوتا ہے مگر ان

صفات سے اس کے وجودِ اصلی میں کوئی فرق وتغیر نہیں آتا ہے۔

اس سے واضح ہوگیا کہ حقیقۃً قرآن نام ہے اس معنیٰ قدیم قائم بذات اللہ کا لیکن ائمۂ اصول نے مکتوب فی المصاحف سے تعریف کی ہے جو نظم دال علی المعنی القدیم پر صادق آتی ہے کیونکہ ان کی غرض اور مقصد یعنی احکام شرعیہ کی دلیل کی تفصیل کرنی وہ متعلق ہے نظم دال علی المعنی سے فقط معنیٰ سے وہ غرض پوری نہیں ہوسکتی کیونکہ معنی جو قائم باللہ ہیں وہ ہمارے عقول سے مخفی ہیں تو اُن کی تعریف حقیقت قرآن کی وضاحت کے لئے نہیں بلکہ محض احکام کی دلیل ہونے کی رو سے۔ لہذا اس تعریف سے حقیقت قرآن پر اشکال نہ ہونا چاہئے باقی رہی یہ بات کہ یہ کلام قدیم مسموع ہوسکتا ہے یا نہیں امام اشعری کے نزدیک ممکن ہے مگر ایسی صوت وحروف نہیں جیسے مخلوق کے ہیں۔ اور شیخ ابومنصور ماتریدی اور ابواسحٰق اسفرائنی کے نزدیک ممکن نہیں اور جہاں نصوص میں سماع کا ذکر آیا ہے وہاں سماع ما یدل علی الکلام مراد ہے یعنی صوت حادث مخلوق من اللہ سے۔

اس تفصیل سے اگر کسی کو شبہ ہو کہ کلام نفسی ہی جب اس کی صفت ہے تو قرآن مجید کی عبارت عربیہ حقیقۃً اس کا کلام نہیں ہوگا بس نظم عربی کو کلام خدا ہونے سے انکار کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئے۔ حالانکہ باتفاق جمہور اہل اسلام وہ کافر ہے۔ نیز قرآن میں بعض جگہ کفار سے معارضہ کیا گیا ہے کہ اگر تم سچے ہو تو ہمارے کلام کی مانند کلام لاؤ اور معارضہ الفاظ اور عبارت

ہی سے ہوا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ الفاظ ہی اس کا کلام ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ کلام اللہ مشترک ہے نفسی اور لفظی حادث ہیں لفظی کو کلام الٰہی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ سوائے خدا کے کسی اور کی تالیف و تصنیف نہیں ہے۔ اس معنی سے الفاظ اور عبارت قرآن مجید بھی کلام اللہ ہے پس اس کو کلام اللہ نہ کہنے والا بالاتفاق کافر ہے۔ اور اس سے معارضہ بھی درست ہے لہذا جنھوں نے کلام لفظی کو مجاز کہا ہے وہ مبنی علی التسامح ہے کہ نفسی کو اصل قرار دیا ورنہ نظم کے وضع الٰہی سے وہ منکر نہیں ہیں۔
بعض محققین نے کہا کہ مشائخ سے جو د ں ہے کہ کلام اللہ معنی قدیم ہیں لفظ کے مقابلہ میں نہیں کہ یہ مطلب ہو لفظ حادث ہے اور مدلول لفظ معنی قدیم ہیں بلکہ عین کے مقابلہ میں جس کا مطلب یہ ہے کہ کلام قائم بالذات نہیں بلکہ دوسری صفات کی طرح ذات باری تعالیٰ سے قائم ہے اور قرآن کلام اللہ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے قدیم ہے لیکن نظم مؤلف من الحروف جس میں تقدیم وتاخیر ہے اس کے اعتبار سے نہیں کیونکہ یہ تو بداہتہ حادث ہے بلکہ جو لفظ قائم باللہ ہے وہ بغیر ترتیب اور تقدیم و تاخیر کے ہے جیسے حافظ کے ذہن میں تمام قرآن بلا تقدیم و تاخیر محفوظ ہے البتہ تعبیر سب کا ایک ساتھ نہیں ہو سکتا ہے آلہ میں نقصان و قصور کی وجہ سے اور باری تعالیٰ آلہ کا محتاج نہیں پس خدا کا کلام جب سنا جائیگا غیر مرتب الاجزاء ہوگا لہذا حدوث کا اشکال نہ ہوگا۔ ہذا۔ فتامل۔
س ۳۷ ۔ التکوین صفۃ مستقلۃ للہ تعالیٰ ام لا؟ ما الاختلاف فیہ بین

الاشاعرة والماتريدية؟

ج۔ تکوین جس کے معنی ایجاد اور تخلیق کے ہیں یعنی شئی معدوم کو عدم سے وجود میں لانا۔ یہ ماتریدیہ کے نزدیک مستقل صفت ہے اور دوسری صفات کی مانند قدیم قائم بذات اللہ ہے اور اشاعرہ کے نزدیک یہ کوئی صفت مستقلہ نہیں بلکہ قدرۃ اور ارادہ کے بعض مخصوص تعلقات و اضافات کا نام ہے مثلاً کسی چیز کے پیدا کرنے سے قدرت کا تعلق ہو تو اس کو تکوین کہینگے۔ رزق دینے سے ہو تو ترزیق علیٰ ہذا القیاس اور تعلق چونکہ حادث ہے اس لئے یہ تکوین اعتباری بھی حادث ہے۔

اور ماتریدیہ اس کو صفت مستقلہ اس لئے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا مکوّن ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے پس اس مشتق کا اطلاق جب صحیح ہوگا کہ ماخذ اشتقاق تکوین اس کی صفت ہو اور تمام صفات افعال:۔ ترزیق، تصویر، احیاء، اماتۃ چونکہ اسی کی طرف راجع ہیں اس لئے ایک صفت مانی گئی کہ اختلاف تعلقات سے اس کے اسماء مختلف ہوتے ہیں کیونکہ بلاضرورت صفات کثیرہ مان کر قدیموں میں تکثیر بہتر نہیں جیسے بعض علماء ماوراء النہر نے کہا ہے کہ ہر ایک صفت مستقل ہے۔ یہ صفت قدرۃ وارادۃ کے علاوہ اس لئے ہے کہ قدرۃ کی نسبت موجود و معدوم سب مقدورات سے علی السویہ ہے اور تکوین کا تعلق خاص ہے ان میں سے صرف وجود مقدور کے ساتھ۔ پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقدور موجود ہو اور قدرت کا تقاضا یہ ہے کہ وجود مقدور صحیح ہو۔

تکوین قدیم اس لئے ہے کہ قیام حوادث باری تعالیٰ کے ساتھ محال ہے۔ نیز اگر حادث ہو تو یا دوسرے تکوین کے ذریعہ اسکا حدوث ہوا ہے پس تکوین کے لئے تکوین کا تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے بلکہ اس سے حدوث عالم بھی محال ہونا لازم آئیگا۔ کیونکہ اس کا حدوث موقوف ہوگا تکوینات غیر متناہیہ پر جو محال ہے اور موقوف علی المحال محال ہوا کرتا ہے اور اگر بغیر تکوین آخر کے اس تکوین کا حدوث ہو جائے تو لازم آئیگا کہ حادث بغیر ایجاد کے اور بغیر خالق کے موجود ہو جائے جو محال ہے اور یہ بھی لازم آئیگا کہ صانع معطل ہو کیونکہ حادث خود بخود جب موجود ہو سکتا ہے تو صانع کی کیا ضرورت؟

تکوین کو قدیم کہنے سے یہ شبہ نہ ہو کہ مکونات بھی قدیم ہو جائیں گے کیونکہ بے مکونات تکوین نہیں پائی جا سکتی ہے اس لئے کہ ہم صفت تکوین کو قدیم کہتے ہیں اور صفت کا تحقق کسی مکون کے وجود پر موقوف نہیں البتہ صفت کا ظہور غیر پر موقوف ہے پس عالم اور اسکی تمام اشیاء کا وجود اپنے اپنے وقت پر حادث ہے' اس تکوین ازلی کے تعلقات حادثہ ہیں جیسے علم و قدرۃ قدیم ہیں اور معلومات و مقدورات حادث ہیں بحدوث تعلقات لہٰذا تکوین کو ضرب مع المضروب جیسی صفت پر قیاس کرنا غلط ہے۔ کیونکہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جو بغیر منتسبین یعنی ضارب و مضروب کے نہیں پائی جا سکتی ہے بخلاف تکوین کے کہ وہ صفت حقیقی ہے جو مبدا ہے اضافت مخلوق الی الخالق کے لئے۔ یہی اضافت حادث ہے مع

حدوث المخلوق اور اس کا مبدأ قدیم ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک تکوین اور مکوّن ایک شئی ہے یعنی خارج میں مکوّن کے علاوہ تکوین کی کوئی حقیقت ثابت نہیں ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک تکوین مغائر ہے مکوّن سے۔ کیونکہ فعل مفعول کے مغائر ہی ہوا کرتا ہے جیسے ضرب مغائر ہے مضروب کے اور اکل مغائر ہے ماکول کے۔ نیز اگر عین مکون ہو تو ہر شئی اپنی ذاتی تکوین سے وجود میں آئے گی اور جس کا وجود بتقاضائے ذات ہو وہ قدیم مستغنی عن الصانع ہوا کرتا ہے تب تمام کائنات کا قدیم ہونا لازم آئیگا جو محال و باطل ہے اسی طرح جب تمام اشیاء بذات خود پیدا ہو گئیں تو باری تعالیٰ صانع عالم و خالق عالم نہ رہے گا۔ حالانکہ اس کا صانع ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو چکا ہے اور یہ بھی لازم آئیگا کہ باری تعالیٰ مکوّن نہ ہو اس لئے کہ مکوّن وہی ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین مکوّن ہوگی تو باری تعالیٰ سے کیسے قائم ہوگی۔ علاوہ ازیں لازم آئیگا کہ جسم اسود کو خالق و مکوّن سواد کہنا صحیح ہو کیونکہ سواد اور خلق و تکوین میں عینیت ہے تو سواد مع اپنی تکوین کے جسم اسود کے ساتھ قائم ہوگا اور شئی کی تکوین جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہی اسکے لئے مکوّن و خالق ہوتا ہے۔ پس جب سواد کے ساتھ اس کی تکوین جسم سے قائم ہے تو وہی جسم اس کا خالق ہوگا چونکہ جسم اسود ہے لہٰذا اسود خالق سواد ہوا دھو بدیہی البطلان۔

ان دلائل کے پیش نظر یہ شبہ ہوتا ہے کہ تکوین کو عین مکوّن ماننے سے اتنے محالات بدیہیہ لازم آنے کے باوجود اتنے بڑے بڑے علماء نے عینیت کا دعویٰ کیسے کیا؟ درحقیقت یہ اختلاف متفرع ہے صفت تکوین کی اصلیت میں اختلاف پر آیا وہ ایک اضافی اعتباری شئی ہے یا حقیقی جو مؤثر ہے وجود مخلوق میں۔ اسی ثانی شق کو لیتے ہوئے عین تکوین بنانے سے یقیناً وہ اشکالات وارد ہوں گے جو مذکور ہوئے۔ ماتریدیہ نے چونکہ اسی کو اختیار کیا ہے اس لئے وہ عینیت کے بھی منکر ہوئے اور اشاعرہ نے شق اول لیا کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو خارج میں محض فاعل اور مفعول ہیں، البتہ فاعل کا جو تعلق مفعول سے ہوا اس معنی اضافی کو تکوین وخلق سے تعبیر کی جاتی ہے اور یہ تکوین مفعول سے الگ ہو کر چونکہ خارج میں کہیں متحقق نہیں اسلئے کہدیا جاتا ہے کہ تکوین و مکوّن ایک ہے یعنی یہ منتزع ہے مکوّن سے بالنسبہ الی المکوّن۔ پس اس معنی کر کے عینیت کے حکم سے کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔ اور دلائل مذکور اس کے ابطال کے لئے کافی نہیں جب تک کہ تکوین کو صفت حقیقی مؤثر فی المخلوق ثابت نہ کر لیا جائے جس کے دلائل گذر چکے ہیں۔

س۳۔ لم ذکر المصنفؒ صفۃ الارادۃ مکررًا؟

ج۔ اگرچہ مصنفؒ نے دوسرے صفات کے ضمن میں ارادہ کو بیان کیا ہے مگر چونکہ اس کے ثبوت اور کیفیت میں اختلاف بکثرت ہے

اس لئے دوبارہ ارادہ کو صفت ازلی قائم بذات اللہ ہونیکی تصریح کی تاکہ ثبوت کی تاکید کے ساتھ علی وجہ الکمال مخالفین کی تردید ہوجائے فلاسفہ تو ارادہ کے سرے سے منکر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو موجب بالذات بتاتے ہیں۔ بخاریہ بھی صفت ارادہ کی نفی کرتے ہیں لیکن مرید بالذات کے قائل ہیں یعنی لیس بمکرہ ولا ساہ ولا مغلوب کما مر۔ معتزلہ خدا کے لئے صفت ارادہ مانتے ہیں مگر وہ حادث قائم بالذات ہے نہ باری تعالیٰ سے قائم ہے نہ غیر سے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ ارادہ صفت حادثہ قائم بذات اللہ ہے۔ اہل السنۃ کی دلیل یہ ہے کہ ارادہ کے ثبوت میں نصوص قرآنیہ کا ذخیرہ موجود ہے نیز نظام عالم خود دلیل ہے کہ اس کا صانع ضرور خود مختار و مرید ہوگا اور حدوث عالم بھی اختیار و ارادہ پر دلیل ہے کیونکہ اگر موجب بالذات ہو تو قدم عالم لازم آئیگا اس لئے کہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوسکتا۔ اگر علت قدیم ہے تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

س۸ - هل رؤية الله تعالیٰ ممکنة ؟ بينوا بالدلائل العقلية والسمعية ؟

ج - اہل السنۃ کے نزدیک باری تعالیٰ کی رویت اور دیدار بحاسۂ بصر عقلاً ممکن ہے۔ فی نفسہ امکان رویت کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ اس کے محال اور ممتنع ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کیونکہ تمام چیزوں میں اصل امکان ہے اس لئے ممکن ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہاں عدم امکان یعنی حکم امتناع کے لئے خلاف اصل ہونے کے سبب دلیل کی حاجت

ہے پس امتناع کی دلیل نہ ہونا امکان کی دلیل ہے۔ پھر بھی تبرعاً ثبوت امکان کے لئے عقلی اور نقلی دلائل بیان کئے گئے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ ہم اجسام اور اعراض کو قطعاً دیکھتے ہیں جسکا کوئی انکار نہیں کرسکتا ہے اور ظاہر ہے کہ جسم وعرض کی حقیقت مختلف ہے اب ہماری رویت جب علی السویہ دونوں کے ساتھ ثابت ہے تو لامحالہ دونوں میں کوئی وجہ جامع ہوگی جس بنا پر باوجود مختلف الحقائق ہونے کے حکم رویۃ میں اشتراک ہے اور یہی وجہ جامع علت رویۃ ہوگی کہ جتنی چیزیں اس علت میں شریک ہونگی سب کی رویۃ صحیح ہوگی غور کرنے سے ان میں تین باتوں میں اشتراک معلوم ہوتا ہے۔ حدوث امکان اور وجود کہ جسم وعرض ان تینوں میں مشترک ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ علت رویت ان میں سے کیا چیز ہوسکتی ہے۔ حدوث اور امکان کا مفہوم عدم کو مشتمل ہے کیونکہ حدوث کے معنی وجود بعد العدم اور امکان کے معنی عدم ضرورۃ الوجود۔ اور عدم علیت کے صالح نہیں اس لئے کہ علت مؤثر فی المعلول ہوتی ہے۔ اور معدوم میں تاثیر جو صفت وجود ہے نہیں ہوگی۔ لہذا حدوث وامکان کی علیت تو باطل ہے۔ باقی رہا وجود تو یہی علت ہوگی۔ اور یہ وجود جیسے جسم وعرض میں ہے ویسے ہی واجب تعالیٰ میں بھی ہے پس علت رویت متحقق ہونے پر رویت کا امکان بھی ثابت ہوگیا اب امتناع کا دعویٰ جب صحیح ہوگا کہ یہ ثابت ہو جائے کہ وجود علت ہونے کے باوجود ممکن کی کوئی خاصیت

شرط ثبوت رویت ہے یا واجب میں کوئی مانع پایا جاتا ہے حالانکہ یہ ثابت نہیں، فثبت المدعیٰ قطعاً۔

اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ اصوات، طعوم، روائح وغیرہ بھی تو موجود ہیں تو انھیں کیوں نہیں دیکھا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک ان کا دیکھنا بھی ممکن ہے مگر یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ حواس کا ادراک ذاتی نہیں ہے بلکہ استعمال حس کے بعد باری تعالیٰ اپنی عادت جاریہ کے مطابق جن کا ادراک کرا دیتا ہے انہی کا ادراک ہوتا ہے پس حس بصر سے ہر موجود کی رویت فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود عادت اللہ یہی ہے کہ اصوات و روائح وغیرہ کا ادراک نہیں کراتا تو ان کا نہ دیکھنا امتناع کی وجہ سے نہیں۔

اس تقریر دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امکان کو رویت کی علت قرار دی حالانکہ امکان عدمی ہے جو علت کا تقاضا ہی نہیں کرتی ہے، اگر تنزلاً ہم تقاضائے علت کو مان بھی لیں تو کیا ضروری ہے کہ علت ایک مشترک شئی ہی ہو معلول واحد جب نوعی ہوتا ہے تو اس کے لئے مختلف اشیاء میں مختلف علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارۃ ہے کہ کہیں وہ معلول شمس ہے اور کہیں معلول نار ہے اچھا اگر ایک علت ہونے کو تسلیم کر لیں تو ہم کہینگے عدمی علت ہو سکتی ہے عدمی کے لئے پس امکان رویت کے لئے امکان علت ہو سکتی ہے اگر اسے بھی مان جائیں کہ وجود علت ہونی چاہئے تو ہم اجسام واعراض اور واجب میں وجود کو مشترک تسلیم نہیں

کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین ماہیت ہے اس میں اشتراک نہیں۔ ان اشکالات کا جواب یہ ہے کہ علت رویت سے ہماری مراد متعلق رویت ہے کہ ہمارے دیکھنے میں حقیقتہً مرئی کیا چیز ہے اور جس کی وجہ سے وہ دیکھنے کے قابل ہوا وہ کیا ہے؟ ظاہر ہے رویت کا تعلق وجود ہی سے ہو سکتا ہے تو علت رویت بھی وجودی ہوگی۔ اور اس کا مشترک ہونا بھی مخفی نہیں کیونکہ ہم دور سے جب کوئی چیز دیکھتے ہیں تو ہماری رویت کا تعلق خصوصیت جسم یا عرض سے نہیں ہوتا ہے ورنہ اس کی تمیز کرتے سے پہلے نہ دیکھتے بلکہ ایک ہویت سے یعنی وجود خارجی سے ہے جو اعیان واعراض میں مشترک ہے اسی طرح واجب تعالیٰ بھی موجود ہے تو قابل للرویۃ کا وجود میں اشتراک ہونے سے صحت وامکان رویت میں بھی اشتراک ہوگا اور وجود کی عینیت کا قول ممنوع ہے عند المحققین۔

امکان رویت پر دلیل سمعی یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا دیدار کا سوال کرنا بقول رب ارنی انظر الیک خود دلالت کرتا ہے کہ دیدار ممکن ہے کیونکہ محال ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام کا طلب کرنا لاعلمی پر دلالت کرتا کہ ان کو اس قدر بھی معلوم نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا دیکھنا محال ہے اور اس کی نسبت موجب عیب ہے یا ایسے امور غیر ممکنہ کا سوال انبیا علیہم السلام کی شان سے بعید ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جواب میں موسیٰ کو فرمایا کہ اگر پہاڑ تھم رہا تو آپ مجھے دیکھ لیں گے۔ پہاڑ کے قیام پر رویت کو معلق کیا جو ممکن ہے اور ممکن پر جو معلق ہوتا ہے وہ محال نہیں

ہوتا ہے۔ دلیل اول پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال ان کی قوم کی طلب پر ہے جب انھوں نے کہا تھا "لن نؤمن لک حتی نری اللہ جھرۃ" تاکہ قوم کو ممتنع ہونے پر اطمینان ہو جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر رویت ناممکن ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام خود ہی منع کر دیتے جس طرح بت کو خدا بنانے سے منع کر دیا تھا مومنین کے اعتقاد کے لئے تو موسیٰ کا فرما دینا ہی کافی تھا اور کفار تو باری تعالیٰ کے فرمانے سے بھی خاموش نہیں ہوئے پھر سوال سے کیا فائدہ۔

اور دوسری دلیل پر یہ شبہ وارد کیا گیا کہ پہاڑ کے تھمنے سے مراد حرکت کے وقت تھمنا اور اس کا محال ہونا ظاہر ہے کیونکہ حرکت و سکون ضدین ہیں جو ایک ساتھ متحقق نہیں ہو سکتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مراد ہونا خلاف ظاہر ہونے کے باوجود محال نہیں کیونکہ حرکت کے وقت تھمنے کا مطلب یہ ہے کہ بدل حرکت سکون آجائے اور یہ ممکن ہے اور یہ مطلب نہیں کہ حرکت کے باقی رہتے ہوئے سکون بھی ہو تاکہ محال لازم آئے۔ ہذا۔

س ۲۲ ۔ ھل تحصل رویۃ اللہ للمومنین فی الدار الاخرۃ؟ فصلوھا مع اجوبۃ الایرادات الواردۃ فیھا۔

ج ۔ آخرت میں مومنین باری تعالیٰ کو ضرور دیکھیں گے جو کتاب و سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ قرآن میں ہے "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرہ"، وغیر ذلک من الآیات۔ حضور کا ارشاد ہے۔ سترون

ربکم کماترون القمر لیلۃ البدر" یہ روایت مشہور ہے اکابر صحابہ میں سے اکیس صحابہ نے روایت کی ہے۔ تمام اُمّت اس پر متفق ہے کہ قیامت میں دیدار الٰہی حق ہے۔ اس باب میں جس قدر آیات و احادیث ہیں سب کے معنیٰ ظاہری مراد ہیں۔ البتہ بعد میں معتزلہ نے دیدار الٰہی کا انکار کیا۔ اور ان آیات کی تاویلات کرنا انھیں نے شروع کیا ان کے شبہات عقلیہ میں سے سب سے قوی شبہ دیدار الٰہی کے نہ ہونے پر یہ ہے کہ آنکھ سے کسی چیز کے دیکھنے کے لئے چند شرطیں ہیں (۱) وہ کسی مکان میں ہو (۲) وہ کسی طرف میں ہو (۳) دیکھنے والے کے سامنے ہو کیونکہ پیچھے ہوگی تو نظر نہ آئے گی۔ (۴) رائی اور مرئی کے درمیان نہ تو بہت مسافت ہو کیونکہ دور کی چیز نظر نہیں آتی۔ نہ نہایت قرب ہو کیونکہ جو چیز بالکل آنکھ کے پاس ہوتی ہے وہ بھی دکھائی نہیں دیتی (۵) وہاں تک شعاع بصر بھی پہنچے اور ان سب امور کا اللہ تعالیٰ کے حق میں ہونا محال ہے کیونکہ ان کے اثبات سے جسمیت ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا رویت ناممکن ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب شرطیں جسمانیات کے دیکھنے کے لئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے لہٰذا ان پر قیاس کر کے خدا کے لئے بھی ان شرطوں کو لازم قرار دینا قیاس مع الفارق اور باطل ہے۔ ان شرائط کے معتبر نہ ہونے پر یوں بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ خدا ہم کو دیکھتا ہے حالانکہ اس کے حق میں یہ شرائط مفقود ہیں مگر یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ بحث ہے حس بصر جو جسمانی ہے اس سے دیکھنے

میں آیا یہ شرائط معتبر ہیں یا نہیں اور خدا حس بصر سے نہیں دیکھتا ہے
اگر یہ شبہ کیا جائے کہ جب خدا کے لئے یہ شرائط معتبر نہیں اور علت صحت
رویت یعنی وجود متحقق ہے تو ہم دیکھتے کیوں نہیں؟ جیسے یہ کہنا حماقت
ہے کہ ہمارے سامنے اونچے اونچے پہاڑ ہیں جنھیں ہم نہیں دیکھتے ویسے
ہی خدا کا نہ دیکھنا بھی باوجود علت صحت ہونے کے سراسر غلط ہے۔ اس کا
جواب وہی ہے جو نذکور رہوا ہے کہ رویت حس بصر کے لئے ذاتی نہیں بلکہ
تخلیق باری تعالیٰ ہے پس باری تعالیٰ نے کسی حکمت سے دنیا میں ہماری
نظر سے اس کی ذات کا ادراک روک لیا ہے، آخرت میں ادراک پیدا
کردے گا۔ کما صرح فی کلامہ۔

نقلی شبہ معتزلہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے۔
لاتدرکہ الابصار کہ اس کو آنکھیں دریافت نہیں کرسکتیں۔ اس کا جواب
یہ ہے کہ اول تو الف لام استغراق کے لئے نہیں۔ پس یہ معنی نہیں ہوئے
کہ کل ابصار اس کو نہیں دریافت کرسکتیں بلکہ بعض دریافت کرسکتی
ہیں۔ دوسرے یہ کہ ادراک سے کہ جس کی نفی کی ہے کامل ادراک مراد ہے کہ
بالکل احاطہ کرلیوے۔ پس یہ نہ ثابت ہوا کہ کسی طرح پر بھی اس کو بصر
دریافت نہیں کرسکتی۔ تیسرے یہ کہ اس آیت سے مراد یہ ہے کہ ہر وقت
اور ہر جگہ بصارت اس کو دریافت نہیں کرتی، جس سے یہ
ثابت ہوا کہ کسی وقت بصارت سے معلوم ہوسکتا ہے بلکہ اسی آیت
سے اللہ تعالیٰ کا دیکھنا ممکن ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ آیت اللہ کی مدح میں ہے

اور مدح یہ ہے کہ دیکھنا اس کا ممکن ہو لیکن وہ بسبب حجاب کبریائی اور جلال کے نظر نہ آوے۔ اسی طرح اگر ادراک کو بصارت علی وجہ الاحاطہ پر حمل کیا جائے تو رویت کا امکان بلکہ تحقق ثابت ہوتا ہے معنی آیت یوں ہونگے کہ وہ مرئی ہونے کے باوجود غیر محدود ہونے کی وجہ سے کوئی احاطہ نہیں کر سکتا ہے۔

دوسرا نقلی شبہ یہ ہے کہ جہاں کسی نے اللہ تعالیٰ کا دیدار طلب کی ہے تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے استعظام اور استکبار ظاہر فرمایا ہے چنانچہ قوم موسیٰ نے جب طلب کی تھی۔ تو ان کو بجلی نے ہلاک کیا کما قال اللہ تعالیٰ فاخذتکم الصاعقۃ وانتم تنظرون موسیٰؑ کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا لن ترانی کہ تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکو گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ کی قوم عناد اور سرکشی کے طور پر اللہ تعالیٰ کا دیدار چاہتی تھی اس لئے غضب کا شکار ہوئی اگر ممتنع ہونے کی وجہ سے یہ ہوتا تو موسیٰ علیہ السلام سوال نہ کرتے اور قوم کو منع کر دیتے۔ منع نہ کرنا اس پر دلیل ہے کہ دنیا میں خدا کا دیکھنا ممکن ہے۔ نیز صحابہؓ کا حضور کیلئے شب معراج میں وقوع دیدار الٰہی میں اختلاف کرنا دنیا میں دیدار ممکن ہونے پر دلیل ہے۔ ف۔ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا جیسا کہ سلف سے منقول ہے ممکن ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے۔

س ۴۲۔ خالق افعال العباد من هو؟ بینوا الاختلاف فیہ مع ادلۃ اهل الحق۔

ج۔ بندے کے سب افعال کا خالق اللہ ہے خواہ کفر ہو خواہ ایمان، خواہ نیکی ہو خواہ بدی جو کچھ بندے سے صادر ہوتا ہے سب کا خالق اللہ ہے اسی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ بندہ اس کا خالق نہیں ہے جیسا کہ قدریہ اور معتزلہ کا گمان ہے۔ اس کی دو دلیلیں ہیں۔ اول یہ کہ اگر اپنے افعال کا بندہ آپ خالق ہوتا تو اس کو بالتفصیل ان کی خبر بھی ضرور ہوتی کیونکہ اختیار اور قدرت سے کسی چیز کا ایجاد کرنا بغیر اس کے نہیں ہو سکتا حالانکہ بالتفصیل بندے کو اپنے افعال کی ہرگز خبر نہیں ہے کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک جانے میں بہت سے سکون اس کے درمیان واقع ہوتے ہیں اور بہت سے مختلف احوال پیش آتے ہیں، چلنے والے کو ہرگز معلوم نہیں کہ کتنی جگہ پاؤں ٹھہرا تھا اور کتنی جگہ حرکت کرتا تھا اور کہاں تیز حرکت تھی اور کہاں کم اور یہ بات بھی نہیں کہ وہ بھول گیا ہو کیونکہ بھولی چیز غور کرنے سے یاد آجاتی ہے۔ اگر یہ باتیں کسی چلنے والے سے دریافت کی جائے تو ہرگز نہ بتا سکے گا۔ یہ تو اس کے ظاہر افعال کا حال ہے۔ اور اگر چلنے میں اس کی تحریک اعضاء کو دیکھئے گا کہ عضلات کہاں کہاں متحرک ہوئے اور پٹھے کہاں کہاں کھینچے۔ علیٰ ہذا القیاس دوسری کیفیتیں تب تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ آدمی کو اپنے افعال کی بالتفصیل ہرگز خبر نہیں لہٰذا وہ ان کا پیدا کرنے والا بھی نہیں ہے۔ دوسری دلیل قولہ تعالیٰ "واللہ

خلقکم وما تعملون" یعنی اللہ نے پیدا کیا ہی تمکو اور تمہارے اعمال کو۔ یا تمہارے معمول کو جو حاصل بالفعل اور متعلق ایجاد ہے اور یہی مراد ہے افعال عباد سے صرف معنی مصدری مراد نہیں۔ وکقولہ تعالے "اللہ خالق کل شئ۔ اللہ ہی ہے ہر چیز کا پیدا کرنے والا" کل شئ سب ممکن کو شامل ہے جواہر کو بھی اعراض کو بھی۔ پس بندے اور ان کے افعال بھی اسی نے پیدا کئے ہیں۔ وکقولہ افمن یخلق کمن لا یخلق۔ یعنی کیا جو پیدا کرتا ہے وہ ایسا ہے جو پیدا نہیں کر سکتا ہے۔ تو خالقیت کو باری تعالیٰ نے مقام مدح میں ذکر کیا۔ پس کمال اللہ تعالیٰ کا یہ ہے کہ اس کو افعال کا بھی خالق مانا جاوے ورنہ بندہ کو خالق ماننے میں شائبہ شرک کا ہے۔ اس سے اشکال ہو سکتا ہے کہ معتزلہ جو بندے کو افعال کا خالق کہتے ہیں۔ ان کو مشرک کہنا چاہئے۔ ان میں اور مجوس میں کوئی فرق نہیں۔ لیکن یہ واضح رہے کہ یہ لوگ بندے کو اللہ کی طرح مستقل خالق نہیں کہتے بلکہ آلات اور اسباب میں اللہ کا محتاج جانتے ہیں اور آلات واسباب کو اللہ کا مخلوق قرار دیتے ہیں۔ نیز یہ لوگ واجب الوجود یا استحقاق عبادت میں کسی کو شریک نہیں گردانتے جو معنیٰ شرک ہے بخلاف مجوس کے کہ وہ مستقل واجب الوجود وخالق مانتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اچھی چیزوں کا خالق یزدان اور بری چیزوں کا مستقل خالق اہرمن ہے کہ ایک دوسرے کا محتاج نہیں البتہ مشائخ ماوراء النہر نے اس میں مبالغہ اور تشدد سے کام لیا ہے کہ مجوس کو

معتزلہ سے اچھا بتایا کیونکہ وہ تو ایک شریک کو ثابت کرتے ہیں اور یہ بے شمار شرکاء ثابت کرتے ہیں مگر تحقیق وہی ہے جو مذکور ہوا۔

اہل حق کے مقابلہ میں معتزلہ دو وجہ پیش کرتے ہیں۔ اول یہ کہ اگر بندے کے افعال کا اللہ خالق ہوتا تو ایسے افعال ہوتے جس طرح رعشہ والے کا ہاتھ خود بخود ہلتا ہے حالانکہ ہمارے افعال اختیار یہ اور مرتعش کی حرکت میں فرق بین ہے۔ نیز اگر اللہ خالق ہو تو بندے کو اس کے افعال سے بُرا بھلا نہ کہنا چاہیئے اور اس کو شارع کی طرف سے کوئی کام کرنے یا نہ کرنے کا حکم نہ ہونا چاہیئے۔ اور اس کے افعال پر جزاء وسزاء کا بھی ترتب نہ ہونا چاہیئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دلیل جبریہ کے رد میں ہو سکتی ہے جو بندے کو بالکل بے اختیار کہتے ہیں اور ہمارے نزدیک بندہ باوجود غیر خالق ہونے کے اس کو اختیار فعل حاصل ہے جس پر اس کو ثواب وعذاب ہوگا پس مرتعش کی حرکت اور افعال اختیاریہ میں فرق موجود ہے۔

ان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ خالق افعال عباد ہو تو وہی قائم، قائد، آکل، شارب، زانی، سارق بھی ہوگا (العیاذ باللہ) مگر یہ ایک مغالطہ عظیمہ ہے کیونکہ متصف بالشئی وہی ہوا کرتا ہے جس کے ساتھ وہ شے قائم ہو نہ کہ موجد اور خالق جیسا کہ سواد وبیاض کا خالق بھی باری تعالیٰ ہے مگر وہ ان سے متصف نہیں بلکہ وہ اجسام متصف ہیں جن سے اعراض قائم ہیں

معتزلہ نے ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ قال اللہ تعالیٰ

فتبارك الله احسن الخالقين ؕ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے علاوہ اور بھی خالق ہیں البتہ باری تعالیٰ ان میں اچھا خالق ہے اور عیسیٰؑ کے بارے میں فرمایا "واذ تخلق من الطين كهيأة الطير الآية" اس میں خلق کی نسبت کی گئی عیسیٰؑ کی طرف۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خلق کے معنی ایجاد فعل کے نہیں بلکہ اندازہ لگانے اور صورت بنانے کے ہیں "كما يدل عليه سياق الآية" اور اس معنی کی نسبت الی العباد ٹھیک ہے مگر خالق وہی اللہ ہے ہذا۔

س ۔ افعال العباد هل هي بارادة الله ام بارادة العبادة ؟

ج ۔ سب افعال عباد اللہ کے ارادہ، مشیت، قضاء اور تقدیر سے صادر ہوتے ہیں" ارادہ اور مشیت دونوں ہمارے نزدیک ایک ہیں جس کی تفصیل پہلے ہو چکی ہے اور قضاء یہ ہے کہ قوت اور مضبوطی کے ساتھ کسی فعل کو کرنا کہ کوئی اس کے تغیر پر قادر نہ ہو۔ یا ازل میں کسی چیز کا ارادہ کر لینا کہ یہ فلاں وقت میں اس طرح ہوگی۔ یہ شبہ نہ ہو کہ رضا بالقضاء تو واجب ہے پس اگر کفر بھی اللہ کے قضائے ہو تو اس پر راضی رہنا ضروری ہوگا۔ حالانکہ رضا بالکفر، کفر ہے کیونکہ کفر قضاء نہیں بلکہ اثر قضا یعنی مقضی ہے اور رضا محض قضا ہی پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر۔ اور تقدیر اسے کہتے ہیں کہ ازل میں اللہ نے اندازہ کرنا کہ فلاں وقت فلاں مکان میں بُری یا بھلی نافع یا مضر چیز ہوگی اور اس کے کرنے والے کو ثواب یا عقاب ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ افعالِ عباد کا خالق اللہ ہے تو ضرور یہ افعال اس کے ارادہ اور قدرت

سے صادر ہوں گے ورنہ خدا کا مجبور ہونا لازم آتا ہے۔ اس پر یہ اشکال نہ ہو کہ ارادہ باری تعالیٰ کے خلاف ہونا تو ناممکن ہے پس جب وہ کافر سے کفر کا فاسق سے فسق کا ارادہ ازل میں کر چکا ہے تو کافر و فاسق اپنے کفر و فسق میں مجبور ہونگے پھر ایمان اور اطاعت کے یہ کیسے مکلف ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ارادہ ازلی تابع ہے اختیار کے رتبہ میں۔ یعنی باری تعالیٰ نے علم ازلی سے جان لیا کہ یہ لوگ کفر و فسق کو اختیار کرینگے پس ان کے اختیار کے مطابق اس فعل کے ایقاع کا ارادہ کر لیا پھر جبر لازم نہیں آیا کیونکہ یہ ارادہ نتیجہ ہے بندوں کے اختیار کا۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بری چیزوں کا ارادہ نہیں کرتا کیونکہ یہ قبیح ہے۔ جواب یہ ہے کہ قبیح کام کا ارتکاب کرنا قبیح ہے۔ قبیح کے خلق چاہنے سے وہ قبح سے متصف نہیں ہوگا۔ معتزلہ یہ نہیں سمجھتے کہ اگر کافر سے اللہ ہدایت اور اسلام چاہتا تو کیا اللہ کا چاہا پورا نہ ہوتا؟ ورنہ بندہ کا اللہ پر غالب ہونا عیاں ہوتا ہے۔ العیاذ باللہ

معتزلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کافر اللہ کے ارادہ سے کافر ہوا تو پھر اللہ تعالیٰ اس کو ایمان لانے کا کیوں حکم کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امر کرنے میں ایک بڑی حکمت یہ ہے کہ تمام لوگوں پر اس کافر کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔ جس طرح کوئی امیر اپنے غلام سے کسی کام کے واسطے کہے اور منظور یہ ہے کہ یہ اس کام کو نہ کرے تاکہ اور غلاموں کے روبرو اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

س۴۵ - لما کان جمیع افعال العباد بخلق اللہ تعالیٰ وارادتہ فکیف یعاقب اویثاب العباد علیہا؟

ج - اگرچہ افعال اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور اس کی قدرت وارادہ سے بندے سے سرزد ہوتے ہیں لیکن باوجود اس کے بندے کو اس کے افعال میں اللہ نے اختیار دیا ہے جس کے سبب سے بد کام کی سزا اور نیک کام کا اجر پاتا ہے۔ بندہ اپنے افعال میں درخت پتھر کی طرح محض بے اختیار اور بے قدرت نہیں ہے۔ جیسا کہ فرقہ جبریہ کہتا ہے جس کا بطلان ظاہر ہے کیونکہ ہم بالبداہتہ جانتے ہیں کہ جب ہم آپ سے کسی چیز کو پکڑیں اور جب ہمارا ہاتھ رعشہ سے ہلے تو دونوں میں فرق ہے معلوم ہوا رعشہ سے ہلنا بے اختیاری ہے اور آپ سے پکڑتے ہیں ہلنا اختیاری ہے۔ نیز اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہوتا بلکہ وہ مجبور محض ہوتا تو اس کو مکلف کرنا اور اس کے اعمال پر ثواب وعقاب کا ترتب صحیح نہ ہوتا۔ اور ان افعال کی نسبت حقیقی بھی بندہ کی طرف صحیح نہ ہوتی جو قصد واختیار ہی سے پائے جاتے ہیں جیسے صلیٰ، صام، کتب وغیرہ حالانکہ ان کی نسبت بندہ کی طرف جمیع اہل لغات کے نزدیک حقیقی ہے۔

قرآن کی آیات بھی دلالت کرتی ہیں کہ بندہ کو اپنے افعال میں اختیار ہے۔ قال تعالیٰ:۔ جزاء بما کانوا یعملون ہ وقال تعالیٰ:۔ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر۔ وغیر ذٰلک۔ اگر یہ شبہ ہو کہ باری تعالیٰ کے علم وارادہ کو تمام افعال عباد کے لئے عام ماننے میں جبر تو

لازمی ہے اختیار کیسے باقی رہیگا کیونکہ ارادہ کا تعلق اگر وجود فعل سے ہے تو فعل واجب ہوگا۔ ورنہ ارادہ میں تخلف ممکن ہوگا جو محال ہے اور اگر عدم فعل سے ہے تو ممتنع ہوگا۔ لہذا الوجہ۔ اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار جمع نہیں ہوسکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جبر لازم آتا اگر بغیر اختیار بندہ باری تعالیٰ ارادہ فعل کرتا حالانکہ باری تعالے ارادہ کرتا ہے اِس علم کے مطابق کہ بندہ اس کام کو اختیار سے کریگا اور اس کام کو اختیار سے نہیں کریگا۔ اب کوئی کہے کہ اس صورت میں فعل اختیاری سے ارادہ کا تعلق ہوا جس سے فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع ہونا لازم آتا ہے جو منافی اختیار ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب بالنظر الی الغیر ہے جو اختیار فی نفسہ کے منافی نہیں۔ جیسے باری تعالے کے افعال فی نفسہ اختیاری ہیں لیکن بالنظر الیٰ تعلق الارادۃ بہا واجب ہیں لاستحالۃ تخلف الارادۃ عن المراد۔ پس اسی اختیار فی نفسہ پر ہی تکلیف اور ثواب و عقاب کا ترتب ہے۔ فلا اشکال فیہ۔

بندہ کو فاعل بالاختیار ماننے سے یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ بھی موجد فعل ہو کیونکہ موجد اور خالق اسی کو تو کہا جاتا ہے جو اختیار و ارادہ سے کسی چیز کو کرے حالانکہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ خالق افعال محض باری تعالیٰ ہے اس سے چھٹکارا کے لئے کوئی درمیانی راہ بھی نہیں کہ دونوں کو خالق مان لیا جائے کیونکہ دو قدرت مستقل کی تاثیر ایک مقدور پر ہونی باطل ہے (کما مر فی برہان التمانع)

اس کا جواب یہ ہے کہ دلائل مذکورہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اور یہ بات بھی بداہۃً ثابت ہے کہ بندہ کے قصد وارادہ کو بھی بعض افعال میں دخل ہے جیسے اپنے آپ کسی چیز کو پکڑنے میں پس اس میں قول فیصل سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کو خالق مانا جائے اور بندہ کو کاسب یعنی بندہ اپنی قدرت وارادہ کو فعل کی طرف منعطف کرتا ہے۔ یہی اس کا اختیار فعل اور کسب ہے اور اس کے بعد فعل کا ایجاد یہ باری تعالیٰ کا کام ہے جس کو خلق کہتے ہیں لہٰذا اگرچہ ایک مقدور تحت القدرتین ہے لیکن دو جہت سے بندہ کا مقدور من جہۃ الکسب اور خدا کا مقدور من جہۃ الایجاد۔ جب جہتیں بدل گئیں تو کوئی قباحت نہیں رہی۔

کسب اور خلق کے درمیان فرق بیان کرنے میں متکلمین کی تعبیریں مختلف ہیں۔ اوّل یہ کہ کسب میں آلہ کی طرف احتیاج ہوتی ہے نہ کہ خلق میں۔ دوم یہ کہ مقدورِ کسب محل قدرت میں ہوتا ہے اور مقدورِ خلق محل قدرت میں نہیں ہوتا ہے۔ جیسے حرکت زید مکسوب ہے محل قدرۃ یعنی زید ہی میں پائی جاتی ہے اور مخلوق ہے مگر محل قدرۃ یعنی باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہے۔ سوم یہ کہ کسب میں قادر منفرد بالفعل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسب مؤثر نہیں بخلاف خلق کے کہ خالق منفرد ہو سکتا ہے وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا ہے۔ کہ جیسے معتزلہ خالقیت میں عباد

کو باری تعالیٰ کے شریک مانتے ہیں ویسے ہی تم نے بھی تو ایک ہی فعل میں خدا کی قدرت وارادہ کے ساتھ بندہ کی قدرت وارادہ مان کر شرک کا ارتکاب کیا ہے۔ کیونکہ شرک کا التزام جب ہوتا کہ ہر ایک کو مستقلاً ومنفرداً بعض امور کے خالق مانتے جیسے معتزلہ کا مذہب ہے اور اس میں کوئی شرک لازم نہیں آتا کہ ایک امر کی نسبت خدا کی طرف ہو ایک اعتبار سے یعنی من جہۃ التخلیق اور بندہ کی طرف اور اعتبار سے یعنی من جہۃ الکسب جیسے ہم زمین کو خدا کی ملک بتلاتے ہیں من جہۃ التخلیق اور بندہ کی ملک کہتے ہیں من جہۃ التصرف اس سے شرک لازم نہیں آتا۔

یہ شبہ بھی نہ ہونا چاہئے کہ ایک ہی فعل سے جب خلق اور کسب دونوں کا تعلق ہوا تو پھر کسب قبیح موجب استحقاق ذم وعقاب ہو اور خلق قبیح نہ ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہے وہ حکیم ہے کسی فعل کو بغیر حکمت کے نہیں کرتا ہے چاہے ہمیں اس کا علم نہ ہو پس جن کو ہم قبیح جانتے ہیں جیسے نقصان وایذا پہنچانے والے خبیث اجسام ان کی تخلیق میں بھی کوئی نہ کوئی حکمت ہو گی لہذا اس حکمت کے پیش نظر خلق کو قبیح قرار نہیں دے سکتے بخلاف فعل کے کہ جب شارع کی طرف سے نہی وارد ہے تو ہمارے حق میں وہ سراسر قبیح ہے اب اسکا کسب لامحالہ قبیح ہوگا

س ۱۲ ۔ اذا کان جمیع افعال العباد بارادتہ تعالیٰ فھل یتعلق

رضائه تعالیٰ بجمیعها؟

ج - بندے کے جس قدر افعال ہیں اگرچہ خدا کے ارادے اور تقدیر سے ہوتے ہیں لیکن ان میں سے نیک کاموں پر وہ راضی ہے اور انکے کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اور بد کاموں سے وہ راضی نہیں۔ اور نہ انکے کرنے کا حکم دیتا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے :- ولا یرضی لعبادہ الکفر وان تشکروا یرضہ لکم۔ پس ارادہ و مشیت اور تقدیر کا تعلق کل افعال سے ہے اور رضا و محبت اور امر کا تعلق محض نیک اور حسن سے ہے بد اور قبیح سے نہیں۔

س ۲۶ - ماھی الاستطاعۃ وھل ھی مع الفعل ام قبلہ؟

ج - استطاعت کام کے وقت پائی جاتی ہے۔ اس قدرت کی حقیقت استطاعت ہے جس کے سبب بندے سے کام ہوتا ہے بخلاف معتزلہ کے کہ وہ اس استطاعت کو بھی کام سے قبل مانتے ہیں۔ واضح رہے کہ استطاعت کے دو معنی ہیں۔ ایک سلامتی اسباب و آلات جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی۔ دوسری وہ قدرت جو کہ اللہ تعالیٰ نے ہر جاندار میں رکھی ہے کہ اس کے سبب سے افعال اختیاری کرتا ہے اور اگر یہ قدرت نہ ہو تو نہ کر سکے۔ سو یہ شرط افعال کے ادا کرنے کے لئے بعد سلامتی آلات و اسباب کے اور یہ قدرت ارادہ مصمم کرنے کے بعد خاص اس کام کرتے کے وقت حاصل ہوتی ہے پس بندہ اگر کسی نیک کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ اسکو

اس نیک کام کرنے کی قدرت عطا کرتا ہے اور بد کام کا قصد کرتا ہے تو اس کو اس بد کام کی قدرت بخشتا ہے۔ پس جس وقت چور نے چوری کا ارادہ کیا اور اللہ نے حسب عادت اس کو اس کی قدرت دی تو گویا اس چور نے نیک کام کی قدرت کو زائل کر دیا کیونکہ اگر اس چوری کا ارادہ نہ کرتا بلکہ نماز کا قصد کرتا تو حسب عادت اس کو نماز کی قدرت عطا ہوتی۔ پس اسی سبب سے یہ بندہ افعال بد میں ذم و عقاب کا مستحق اور افعال خیر میں مدح و ثواب کا مستحق ہوا ارادے ہی کے سبب سے اس کو ثواب و عقاب ہے۔

یہ استطاعت فعل کے ساتھ پائی جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عرض ہے اور عرض باقی نہیں رہتا۔ پس اگر فعل سے سابق بالزمان ہو تو عند الفعل اس کا تحقق نہیں رہیگا۔ جس سے فعل کا بلا استطاعت و قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا۔ اگر یوں کہا جائے کہ عرض اگرچہ بعینہ باقی نہیں رہتا لیکن یہ ممکن ہے کہ امثال متجددہ کے طور پر باقی رہے۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ فعل کا تحقق قدرۃ سابقہ زائلہ سے ہے یا اس کے مثل متجدد مقارن بالفعل سے ہے اگر شق اول ہو تب بلاشبہ فعل کا وقوع بلا استطاعت کے لازم آئیگا کیونکہ جس قدرت کی طرف نسبت کر رہے ہو فنا ہو چکی ہے اور اگر شق ثانی اختیار کرتے ہو تو اس کا تسلیم کر لینا ہوا کہ فعل کا تحقق اس قدرت ہی سے ہے جو فعل کے ساتھ ہے۔ پھر اس کے لئے امثال سابقہ کا ہونا ضروری ہو

اور بغیر ان کے اول حدوث قدرت ہی کے ساتھ فعل کا وقوع ممکن نہ ہو اس پر کوئی دلیل نہیں۔ لہذا بات وہی رہی کہ استطاعت حقیقی جس سے فعل ہوتا ہے وہ فعل کے مقارن ہی ہوتی ہے۔ بعضوں نے اس شبہ کا یوں جواب دیا ہے کہ بالفرض قدرت سابقہ اگر فعل کے وقت تک باقی بھی رہے تو ہم سوال کرینگے کہ اُن حدوث قدرت کی حالت میں وقوع فعل جائز بھی ہے یا نہیں اگر جائز ہو تو جواز مقارنت کو تسلیم کرلینا ہوا جو تمھارے مذہب کے خلاف ہے۔ اور اگر ان حدوث میں ممتنع ہے اور بعد میں جائز ہے تو ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ ان حدوث اور بعد کی حالت میں نفس قدرت میں کوئی فرق نہیں آیا تو کیا وجہ ہے کہ پہلی حالت میں وقوع فعل ممتنع ہو اور دوسری حالت میں جائز لیکن یہ جواب شافی نہیں کیونکہ پہلی شق سے الزام جب درست ہوگا کہ جو لوگ استطاعت کو فعل سے پہلے مانتے ہیں ان کے نزدیک مقارنت بالفعل محال و ممتنع ہو حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں اور دوسری شق کی رو سے وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے پہلی حالت میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے فعل ممتنع ہو اور دوسری حالت میں تمام شرائط پائے جانے کی وجہ سے فعل کا وقوع ضروری ہو جائے۔ اگرچہ نفس قدرت دونوں حالتوں میں برابر ہے پس ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئی اسی کے پیش نظر بعضوں نے معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے اس کو

اختلاف لفظی قرار دیا کہ اشاعرہ جس قدرت کو فعل سے مقارن کہتے ہیں یہ وہ قدرت ہے جو مجتمع ہو تمام شرائط تاثیر کو اور ظاہر ہے کہ مؤثر میں تمام شرائط تاثیر پائے جانیکے بعد کسی کے نزدیک بھی وقوع فعل ہرگز متاخر نہیں ہوسکتا ہے۔ اور معتزلہ فعل سے پہلے جس قدرت کو مانتے ہیں اس سے مراد وہ قوت ہے جو حیوانات کے اعضا میں خلقۃ رکھی ہوتی ہے جو تمام افعال کے مبدأ ہے اور بلاشبہ یہ فعل سے سابق ہوتی ہے۔ فالنزاع راجع الی اللفظ۔

س ۴۳۔ ما الاستطاعۃ التی علیہا مدار التکلیف ؟

ج۔ دوسرے معنی استطاعت کے سلامت ہونا اسباب و آلات کے ہیں۔ سو اس استطاعت کے بموجب اللہ تعالیٰ بندے کو تکلیف دیتا ہے۔ جو شخص جس چیز کے لئے آلات و اسباب نہیں رکھتا اسکو اس کام کی استطاعت نہیں۔ پس اس کے کرنے کا اللہ حکم نہیں دیتا اور جس چیز کے آلات و اسباب رکھتا ہوگا۔ اس کو اس کام کی استطاعت ہے پس اس کے کرنے کی اللہ بندے کو تکلیف دیتا ہے کما قال تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اس استطاعت پر صحت تکلیف کے مدار ہونے کی یہ وجہ ہے کہ سلامت اسباب کے بعد بسبب ارادہ کرنے کے قدرت حقیقی جس کا ذکر پہلے ہوا ہے اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ جب قدرت حقیقی پائی گئی تو بندہ پھر عاجز نہ رہا۔ اور جب آلات و اسباب نہیں ہوتے تو بندہ قصد فعل نہیں کرسکتا۔

اور جب قصد نہ کرے تو جو قدرت بعد ارادہ کے ہوتی ہے، اور جس کے سبب سے فعل سرزد ہوتا ہے وہ نہیں حاصل ہوگی۔ اور جب قدرت نہ پائی گئی تب عاجز محض ہوگیا تکلیف کے قابل ہی نہ رہا۔

پس استطاعت بالمعنی الثانی کے تحقق کے بعد استطاعت حقیقی بالمعنی الاول کو فعل کے مقارن ماننے سے عاجز کی تکلیف لازم نہیں آئی۔ جیساکہ معتزلہ کا زعم ہے بلکہ استطاعت کو اگر محض بالمعنی الاول لیا جائے جب بھی عاجز کی تکلیف نہیں ہوگی جیسے امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ قدرۃ دو مختلف چیزوں کی صلاحیت رکھتی ہے علے سبیل البدلیۃ پس جس کسی نے کفر اختیار کیا تو اس نے ایمان کی قدرۃ کو زائل کردیا۔ کیونکہ یہی قدرت ایمان کے لئے بھی تھی اس سبب سے عقاب کے قابل ہوا۔ اور اگر اسی قدرت کو ایمان میں صرف کرتا تو ثواب کا مستحق ہوتا۔ مگر واضح رہے کہ اس توجیہ کے مطابق نفس قدرت کو قبل الفعل ہونا تسلیم کرلی گئی۔ کیونکہ صالح للضدین ہونا تو قبل الفعل ہی ہے۔ اگرچہ تعلق بالفعل کے اعتبار سے مقارن ہے فافہم

س ۱۳ ۔ ھل یکلف العبد بما لا یستطیعہ؟ وھل یجوز ذلک؟

ج ۔ جس کام کی بندہ استطاعت نہیں رکھتا اللہ تعالےٰ اس کے کرنے کا حکم نہیں کرتا کما قال تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔

پس جو چیز بندے کی طاقت سے باہر ہو عام ہے کہ فی نفسہ ممتنع ہو جیسے ضدین کا جمع کرنا یا فی نفسہ ممکن ہو لیکن بندے سے نہ ہو سکے جیسے

جواہر و اجسام کا پیدا کرنا اس کے کرنے کا بندے کو حکم نہیں دیتا البتہ کبھی مالا یطاق کا حکم کرتا ہے۔ جس سے اتیان ماموربہ مقصود نہیں ہوتا کہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے۔ بلکہ اظہار عجز مقصود ہوتا ہے جیسے ملائکہ کا آدم علیہ السلام پر اعتقاد فضیلت کو دفع کرنے کے لئے فرمایا۔ انبئونی باسماء ھؤلاء ان کنتم صادقین ٥ اور ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ میں طاقت سے خارج چیز کو اپنے اوپر نہ ڈالنے کا جو سوال ہے اس سے تکلیف مالا یطاق مراد نہیں بلکہ ان تکالیف شاقہ میں مبتلا نہ کرنے کا سوال کیا گیا ہے جن کو انسان برداشت نہیں کر سکتا ہے جیسے قحط سالی، وبائی مرض یا عقوبۃ و عذاب شدید وغیرہ۔ لہذا اس آیت سے یہ شبہ نہیں ہونا چاہیئے کہ تکلیف مالا یطاق ہوتی ہے جس بنا پر اس کے رفع کی دعا کی گئی ورنہ جس کا وقوع نہ ہونا متعین ہو اس کے عدم وقوع کے لئے تھوڑا ہی دعا کی جاتی ہے۔

بہر حال بندے کی طاقت سے باہر چیز کا اللہ تعالیٰ حکم نہیں کرتا ہے اس میں تو سب متفق ہیں۔ لیکن ایسا حکم فی نفسہ ممکن بھی ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے معتزلہ اس کو جائز و ممکن نہیں مانتے کیونکہ یہ عقلاً قبیح ہے۔ اور باری تعالیٰ سے قبیح کا صدور ممتنع ہے اور اشعری کے نزدیک جائز ہے اگرچہ واقع نہ ہو اور باری تعالیٰ کے حق میں یہ قبیح نہیں کیونکہ وہ مالک و خالق ہے وہ جیسے چاہے اپنے

مملوک ومخلوق میں تصرف کرسکتا ہے۔

تکلیف مالایطاق کے ممتنع ہونے پر "لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا" سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ خبر دے رہا ہے۔ تکلیف مالایطاق کے عدم وقوع کی پس اگر وہ ممکن ہو تو اس کے فرض وقوع سے محال لازم نہ آنا چاہیئے حالانکہ وقوع تکلیف مالایطاق ماننے سے کلام اللہ کا کذب لازم آئے گا جو محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوا کرتا ہے پس تکلیف مالایطاق محال ہے۔

لیکن یہ استدلال ایک مغالطہ پر مبنی ہے کیونکہ یہاں ممکن فی نفسہ کے فرض وقوع سے محال لازم نہیں آیا بلکہ اس ممکن کو امتناع بالغیر عارض ہونے کی جہت سے محال لازم آیا ہے! اور ایسا استحالہ ممکن فی نفسہ ہونے سے مانع نہیں۔ جیسے عالم کو باری تعالیٰ نے جب اپنے اختیار اور قدرت سے پیدا کیا اس وقت فی نفسہ اسکا معدوم ہونا ممکن تھا۔ مگر اس کے وقوع فرض کرنے سے استحالہ تخلف المعلول عن علۃ التامہ لازم آئیگا۔ علیٰ ہذا القیاس ایمان ابوجہل وابولہب ابن ابی وغیرہ ممکن فی نفسہ ہے۔ جس بنا پر یہ لوگ ایمان کے مکلف تھے مگر اس کا وقوع مان لو تو استحالہ کذب کلام اللہ لازم آئیگا۔ بہر حال ممکن وہی ہے جس کے فرض وقوع سے بالنظر الی الذات محال لازم نہ آئے چاہے دوسرے عوارض سے محال لازم آجائے یہ

مضر نہیں۔ پس تکلیف مالایطاق فی نفسہ ممکن ہے اگرچہ امتناع بالغیر کی جہت سے وقوع ناممکن ہے۔

س ۵۔ الالم الذی یوجد بعد الضرب والانکسار بعد الکسر و امثال ذلک من تاثیرات افعال المتعدیۃ للعباد۔ ھل کل ذلک مخلوق اللہ تعالیٰ ام من وضع العباد؟

ج۔ مارنے کے بعد درد اور کسی چیز کے توڑنے کے بعد اس کا ٹوٹنا بھی اللہ کا پیدا کیا ہوا ہے۔ مثلاً زید نے عمرو کے لاٹھی ماری اور اس سے درد ہوا یا کسی نے ایک شیشے کو پتھر دے مارا اور اس سے وہ ٹوٹ گیا۔ سو اس درد کا بھی اور اس ٹوٹنے کا بھی اللہ ہی خالق ہے یا کسی نے کسی کے تلوار ماری اور اس سے اس کی گردن جدا ہوکر وہ مر گیا سو اس موت کا بھی اللہ خالق ہے۔ خاص اللہ کے پیدا کرنے سے ہوئی ہے۔ کیونکہ تمام ممکنات اللہ کی طرف مستند ہیں اور ہر ایک چیز کا اللہ خالق ہے۔ چنانچہ ابھی اس کی تحقیق گذری ہے۔ معتزلہ اس کو بھی بندے کا فعل کہتے ہیں اور بندے کو اس کا خالق قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک جو فعل بدون واسطہ دوسرے فعل کے سرزد ہو جس طرح کہ تلوار کا مارنا۔ اس کو بندے کا فعل بطور مباشرت کے کہتے ہیں اور جو کسی فعل کے واسطے سے ظاہر ہو جس طرح موت کہ وہ تلوار مارنے کے سبب سے حاصل ہوئی۔ اس کو بھی بندے کا فعل بطور تولید کے کہتے ہیں ہمارے نزدیک دونوں اللہ کی مخلوق ہیں اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہوئی ہیں

بندے کو اس میں کچھ دخل نہیں نہ تو یہ اس کا خالق ہے کیونکہ بندے سے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی چیز کو پیدا کرے جیسا کہ پہلے گذرا اور نہ یہ اس کا کاسب ہے کیونکہ جو چیز اس کی قدرت میں نہیں اس کا یہ کاسب نہیں ہو سکتا اور اسی لئے بندے کو اپنے افعال کے بعد پر اختیار نہیں کہ وہ اس اثر کو ظاہر نہ ہونے دیوے بعد مارنے کے اس کو طاقت نہیں کہ درد کو روک لے۔ جب اثر اس کی قدرت سے باہر ہے تو یہ اس کا کاسب بھی نہیں ہے۔ اور یہی مدعی ہے پس افعال تولیدیہ میں بندے پر مواخذہ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ فعل کہ جس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ اختیار میں تھا۔

س ۱۵۔ هل المقتول ميت باجله ام القاتل قطع عليه الاجل ؟

ج۔ مقتول بھی اپنے اجل سے مرتا ہے۔ یعنی باری تعالیٰ تمام عباد کی موت کے لئے اپنے علم کے مطابق ایک ایک وقت ازل میں مقرر کر رکھا ہے کسی کی موت اس سے آگے پیچھے نہیں ہو سکتی۔ کما قال تعالیٰ اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قاتل نے مقتول کی اجل معین کو قطع کر دیا۔ اور اس کے وقت معین پورے ہونے سے پیشتر قاتل نے اسکو مار دیا۔ انکی دلیل یہ ہے کہ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اجل کوئی قطعی حکم نہیں رکھتی ہے کہ اس سے آگے پیچھے نہ ہو سکے بلکہ اس میں تغیر ہو سکتا ہے۔ جیسے بعض طاعات کے بارے میں حضورؐ نے فرمایا ہے

کہ ان سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے۔ یعنی اجل معین سے اور بعد میں
موت آتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس بعض اعمال سے عمر گھٹتی ہے۔ پس
قتل کے سبب اجل سے قبل موت آنے میں کیا اشکال؟ نیز اگر کہتے
ہو کہ اجل سے مقتول مرا ہے تو قاتل مستحق ذم و عقاب نہ ہونا
چاہیئے تھا اور اس پر دیت یا قصاص لازم نہ ہونا چاہیئے تھا کیونکہ
مقتول اپنی اجل سے مرا ہے۔ قاتل کا اس کی موت سے خلقاً و کسباً
کوئی تعلق نہیں۔

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ زیادتی عمر کا یہ مطلب نہیں کہ ایک
اجل ناقص تھی اس میں زیادتی ہوئی بلکہ عمر زائد وہی اجل ہے لیکن
اس زائد کا استحقاق ہوا ہے طاعات سے جن کا کرنا باری تعالیٰ کو
ازل میں معلوم تھا اگر بالفرض وہ اس طاعت کو نہ کرتا تو اس سے
کم عمر ہوتی۔ پس ازل ہی میں اس استحقاق زائد کا سبب یہ طاعت
ہوئی اس لئے اس کی طرف زیادتی کی نسبت کر دی گئی اور فی الحقیقت
یہی عمر زائد اس کی اجل ہی ہے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ
اگرچہ موت قاتل کے کسب میں سے نہیں لیکن یہ موت جس فعل سے
حاصل ہوئی ہے یعنی قتل وہ اس کا کاسب و مباشر ہے جو منہی عنہ
تھا تو کسب قتل منہی عنہ پر ہی ذم و عقاب دیت و قصاص مرتب ہے
پس موت کا خالق باری تعالیٰ ہے جو میت سے متعلق اور قائم ہے
بندہ کو اس کی تخلیق اور اکتساب میں کوئی دخل نہیں۔ کما قال تعالیٰ

خلق الموت والحیٰوۃ۔ خدا نے موت اور حیات کو پیدا کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اور مخلوقات کی طرح یہ بھی مخلوق اور وجودی شئی ہے۔ اور بعض کے نزدیک موت عدمی ہے یعنی عدم الحیاۃ عما من شانہ الحیٰوۃ۔ اور خلق کے معنی تقدیر اور اندازہ کے ہے۔ بہر حال ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ اور ہر ایک کے لئے اجل ایک ہی ہے اور کعبی معتزلی کا قول کہ "مقتول کی دو اجل ہیں ایک اجل قتل دوسری اجل موت۔ اگر اس کو کوئی قتل نہ کرتا تو وہ اجل موت تک زندہ رہتا۔ اسی طرح فلاسفہ کا عقیدہ یعنی جاندار کی ایک اجل طبعی ہے یعنی وہ موت جو کہ حرارت اور رطوبت عزیزی ختم ہونے کے بعد آوے اور دوسری اجل انقطاعی ہے یعنی جو موت امراض و آفات کے سبب سے آوے۔ یہ سب نصوص صریحہ اور دلائل عقلیہ کے خلاف ہیں۔

س ۵۲ - هل الحرام رزق ام لا؟

ج - اہل السنۃ کے نزدیک حلال و حرام جو بھی حیوان کھاتا ہے وہ رزق من اللہ ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ رزق کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف ہے یعنی اللہ کھانے کے لئے جو دیتا ہے وہی رزق ہے اور حرام قبیح ہے اس کی نسبت خدا کی طرف نہیں ہو سکتی۔ لہذا رزق جو منسوب الی اللہ ہے اس میں یہ داخل نہیں نیز اکل حرام پر بندہ مستحق ذم و عقاب ہوتا ہے۔ پس اگر یہ بھی رزق میں جو کہ خدا کی جانب سے ہے داخل ہو تو اس کا کھانیوالا کیوں ذم و

عقاب کا مستحق ہوتا؟ جواب یہ ہے کہ اللہ کی طرف نسبت باعتبار خلق اور ایصال الی الحیوان کے ہے اور یہ قبیح و مذموم نہیں البتہ بندہ مستحق ذم و عقاب ہے اسباب ممنوعہ کے ارتکاب اور کسب کرنے پر۔

جب اہل السنۃ کے نزدیک حرام بھی رزق ہے تو رزق کہا جائیگا ہر اس چیز کو جو انسان کھاتا ہے خواہ حلال ہو خواہ حرام۔ اور معتزلہ کبھی تو یوں تعریف کرتے ہیں کہ رزق اس شئی مملوک کو کہتے ہیں جسے مالک کھاتا ہو اس سے حرام خارج ہو گیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک حرام میں اصلاً ملک ثابت نہیں ہوتی۔ اور کبھی یوں کہتے ہیں کہ رزق وہی ہے جس سے انتفاع شرعاً ممنوع نہ ہو اور حرام سے انتفاع ممنوع ہے لیکن پہلی تعریف پر جانوروں کی خوراک رزق نہیں ہوگا کیونکہ ان کی ملک تو ثابت نہیں ہوتی۔ اور دونوں تعریف پر یہ اشکال ضرور رہیگا کہ جو شخص ساری عمر حرام کھا کر رہے اس کو باری تعالیٰ نے بالکل رزق نہیں دیا۔ حالانکہ خلاف اجماع و نصوص ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ وما من دابۃ الاعلی اللہ رزقہا۔ وقال۔ ان اللہ ھوالرزاق۔

بہرحال ہمارے نزدیک ہر شخص کو رزق خدا دیتا ہے اور جس کو جتنا رزق اپنی ساری عمر میں ملتا ہے وہ عند اللہ مقدر و متعین ہے۔ اسی کے مطابق اس کو اپنا پورا رزق حلال ہو خواہ حرام ضرور ملیگا یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا مقدر رزق دوسرا کھا جائے یا دوسرے کا وہ کھا جائے کیونکہ تقدیر اٹل ہے۔

س - الهداية والضلالة بمشية العباد ام بمشية الله فانكانتا بمشية الله فكيف يثاب العبد او يعاقب عليها؟

ج - اللہ ہی جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے۔ جس طرح اور افعال کا خالق اللہ ہے اسی طرح ہدایت وضلالت کو بھی وہی پیدا کرتا ہے اور اس سے باری تعالیٰ کو کچھ عیب نہیں اس لئے کہ قبیح چیز کا کسب قبیح ہے نہ کہ پیدا کرنا قال تعالیٰ: ان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء اور من يشاء سے اس کی طرف اشارہ ہو گیا کہ ہدایت سے مراد اس کا پیدا کرنا ہے نہ کہ بیان کرنا طریق حق کا کیونکہ اللہ نے راہ حق کو تو سب کے لئے بیان کر دیا ہے کسی کی خصوصیت نہیں اسی طرح اضلال سے مراد گمراہی پیدا کرنا کیونکہ گمراہ پانے یا گمراہ نام رکھنے کا مشیت سے کوئی تعلق نہیں پس معتزلہ کی اس قسم کی تاویلات کیسے ایسی آیتوں میں نہیں چل سکتیں۔

قرآن مجید میں جو آیا ہے کہ قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہدایت کرتے ہیں اور شیطان اور بت ضلالت میں ڈالتے ہیں سو اس سے مراد یہ ہے کہ قرآن اور حضور علیہ السلام سبب ہدایت ہیں اور شیاطین اور بت سبب ضلالت ہیں، مجازاً ہدایت اور ضلالت کو ان کی طرف نسبت کی گئی ورنہ حقیقت میں اللہ دونوں کا خالق ہے اور ہداہ اللہ فلم یہتد جیسے استعمالات میں نسبت

الی اللہ بمعنی خلق کے نہیں۔ ورنہ اہتداء کی نفی کیسے کی جاتی بلکہ ایسے مواقع میں راہ بتانے اور ہدایت کی طرف دعوت دینے کے معنی میں مجازاً استعمال کیا گیا۔ معتزلہ چونکہ ہدایت کے خالق بندے کو کہتے ہیں۔ اس لئے اس کے معنی بیان کرتے ہیں طریق حق کا بتلانا لیکن یہ نص قرآن و حدیث باطل ہے قال تعالیٰ۔ انک لاتھدی من احببت) حضورؐ سے ہدایت کی نفی کی گئی حالانکہ حضورؐ تو راہ حق ہی بتانے آئے تھے اسی طرح حضورؐ نے دعاء فرمائی "اللھم اھد قومی" خود طریق حق کی طرف آپ دعوت دے چکے تھے تو پھر اللہ سے اس سوال کا کیا منشاء ہے؟ پس لامحالہ دونوں نص میں ہدایت سے مراد خلق ہدایت ہے جو اللہ کا کام ہے اور اس سے حضورؐ عاجز تھے۔

مشہور تو یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت "دلالۃ موصلۃ الی المطلوب" کا نام ہے اور اشاعرہ کے نزدیک ہدایت محض دلالت کا نام ہے جس سے مطلوب تک پہنچا جا سکے خواہ وصول ہو یا نہ ہو۔

س ۳۵ ۔ ھل یجب علی اللہ تعالیٰ ما ھو الاصلح للعباد؟

ج ۔ جو کچھ بندے کے حق میں بہتر اور اصلح ہو اللہ کو اس کا کرنا واجب نہیں۔ اگرچہ وہ اپنی رحیمی اور کریمی سے اکثر بندوں کی بھلائی ہی کرتا ہے لیکن یہ اس پر ضروری نہیں کہ خواہ مخواہ اس کو کرے۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں ورنہ (۱) کسی کافر مفلس کو پیدا نہ کرتا کیونکہ

دنیا اور آخرت میں خسارہ ہے بلکہ اس کے لئے یہ بہتر تھا کہ دنیا و آخرت میں نعمت دیتا حالانکہ ہزار ہا کافر دنیا میں افلاس اور بیماری اور صدہا طرح کی خواری میں بحالت کفر مر گئے (۲) اس کا کسی بندہ پر احسان امتنان ثابت نہ ہوتا کیونکہ اگر اس نے کسی کو دین اور دنیا کی نعمتیں دیں تو اس چیز کو کیا جو اس پر واجب تھی تو یہ کیا احسان ہے (۳) ابو جہل لعین اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اللہ کا احسان برابر ہوتا - - - - - - - - - - - کیونکہ جو دونوں کے لئے اصلح تھا اللہ نے وہی کیا اور اپنے واجب سے فارغ الذمہ ہوا (۴) خدا سے عصمت، خوش حالی اور توفیق امر خیر کی دعا، بے معنی ہوتی۔ کیونکہ جس کے حق میں جو نہیں کیا وہ اس کے لئے مضر تھا جس کا ترک اللہ پر ضروری ہے تو اس کے خلاف دعا کیسے ہو سکتی ہے؟ (۵) اللہ بندے کے حق میں اور کسی بہتر کام کرنے پر قادر نہیں ہوگا کیونکہ جتنا اس کے حق میں اصلح تھا سب کر چکا ہے ورنہ اگر کوئی چیز باقی رہ گئی ہو تو تارک واجب ہوگا۔ پس قدرت اور مقدورات کا متناہی ہونا لازم آیا جو باطل ہے۔

الغرض اصلح کو باری تعالیٰ پر واجب ماننے سے اور بہت سے سخت اعتراضات وارد ہوتے ہیں کہ معتزلہ ان کے جواب سے بالکل عاجز ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ان کا تمسک اس سے ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اصلح کو جانتے ہوئے نہ کرے تو یہ بخل ہے اور نہ جانے تو جہل ہے۔

اور دونوں سے وہ منزہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں پس جو ذات کریم ورحیم وحلیم وعلیم ہے وہ اپنی چیز کسی ایسے شخص سے روک لے جس کا اس پر کوئی حق نہیں تو یہ ہرگز ہرگز بخل نہیں بلکہ یہ عدل اور حکمت پر مبنی ہے۔ اگرچہ اسکی حکمت ومصلحت سے ہم واقف نہیں۔ بہرحال معتزلہ نے نسبت بخل سے بچنے کے لئے ما ہو الاصلح کو اللہ پر واجب تو کہدیا مگر وہ یہ تو بتائیں کہ خدا پر واجب ہونے کے کیا معنی ہیں؟ آیا اس کا تارک مستحق ذم وعقاب ہونے کے اعتبار سے جو کہ ظاہر البطلان ہے یا اس معنی کر کے کہ اس کے ترک پر قادر نہیں بوجہ لزوم بخل وجہل کے جو محال ہے پس باری تعالیٰ کا مجبور اور غیر مختار ہونا لازم آیا جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے الحاصل ان کا حال بعینہ اس کا مصداق ہے فرمن المطر ووقع تحت المیزاب۔ واللہ اعلم بالصواب۔

س ۵۵۔ ھل عذاب القبر للکافرین ولعصاۃ المؤمنین وتنعیم اھل الطاعۃ فی القبر وسوال منکر ونکیر ثابت بالدلائل؟

ج۔ تمام کفار اور بعض گنہگار مومنین کے حق میں عذاب قبر ہونا ثابت ہے بعض مومنین کی تخصیص اس لئے کی گئی کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض گنہگاروں کو اللہ تعالیٰ عذاب قبر سے مستثنیٰ رکھے گا اور اہل طاعت کو باری تعالیٰ قبر میں نعمت وراحت بخشے گا جس نعمت کی حقیقت وکیفیت اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔ اکثر کتب عقائد میں

صرف عذاب قبر کا ذکر ہے تنعیم قبر کا ذکر نہیں۔ کیونکہ زیادہ تر نصوص میں محض عذاب قبر کا ذکر موجود ہے۔ نیز اہل قبور میں اکثریت کفار اور نافرمانوں کی ہے ورنہ حقیقۃً دونوں باتیں ثابت ہیں۔ اس لئے مصنف کا کلام بہتر ہے کہ انھوں نے دونوں کی تصریح کردی۔ اسی طرح قبر میں منکر ونکیر کا سوال کرنا بھی ثابت ہے۔ یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہوکر میت سے اس کے رب، دین اور نبی کے بارے میں سوال کرینگے سید ابوشجاع نے تصریح کی ہے کہ یہ سوال سب کے حق میں عام ہے حتیٰ کہ بچوں سے اور بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی سوال ہوگا۔ ان امور کا حق ہونا دلائل سمعیہ سے ثابت ہے۔ کیونکہ عقلا ان کا ہونا ممکن ہے استحالہ یا امتناع کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ پھر جب مخبر صادق نے خبر دی ہے تو ان پر ایمان لانا ضروری ہے چنانچہ خدا کا ارشاد ہے" النار یعرضون علیہا غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعۃ ادخلوا آل فرعون اشد العذاب۔" (آگ میں پیش کئے جائینگے آل فرعون صبح وشام اور جس دن قیامت ہوگی تو فرشتوں سے کہا جائے گا کہ ان کو سخت عذاب میں داخل کرو)" اغرقوا فادخلوا نارا" (آل فرعون ڈبوئے گئے پھر ساتھ ہی آگ میں داخل کئے گئے۔) "یثبت اللہ الذین امنوا بالقول الثابت" یہ آیت بھی عذاب قبر کے بارے میں نازل ہوئی کہ جب مومن سے دریافت کیا جائیگا۔ تیرا رب کون ہے، تیرا دین کیا ہے، اور تیرا نبی کون ہے تو وہ جواب دے گا میرا رب اللہ ہے

میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں حضورؐ کا ارشاد ہے: "استنزھوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" (پیشاب سے بچو اس لئے کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے) "اذا قبر المیت اتاہ ملکان اسودان ازرقان یقال لاحدھما المنکر وللآخر النکیر" (میت کو دفن کرنے کے بعد فرشتے سیاہ رنگ اور زرد چشم میت کے پاس آئیں گے ایک کا نام منکر اور دوسرے کا نام نکیر) "القبر روضۃ من ریاض الجنۃ او حفرۃ من حفر النیران" (قبر مومن کے حق میں جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہوگا اور کافر کے حق میں دوزخ کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہوگا) بہر حال عذاب اور نعمت قبر کے متعلق احادیث بکثرت وارد ہیں جو اگرچہ الفاظ کے لحاظ سے متواتر نہیں مگر مضمون کے اعتبار سے متواتر ہیں جس پر ایمان لانا اور یقین کرنا فرض ہے۔ بعض معتزلہ اور شیعوں نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ میت جماد بے حس ہے اس کو نہ حیات ہے نہ احساس۔ پھر عذاب کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ میت کے تمام یا بعض اجزاء میں اس قدر خاص قسم کی حیات پیدا کر دے کہ عذاب کی تکلیف اور نعمت کی لذت کا احساس کر سکے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پہلے کی طرح بدن میں روح آجائے یا حرکت کرے یا عذاب کا اثر اس پر دیکھا جائے۔ ہو سکتا ہے کہ ڈوبا ہوا پانی کے اندر جانوروں کا کھایا ہوا ان کے پیٹ میں اور سولی دیا ہوا

ہو ایسی عذاب میں مبتلا ہو اور ہم کو اطلاع نہ ہو جیسے بسا اوقات قریب سوتا ہوا آدمی ڈراؤنا خواب دیکھکر شدید روحانی صدمہ پاتا ہے اور ہمیں کچھ بھی خبر نہیں ہوتی۔ جو شخص خدا کی سلطنت کے عجائب اور اس کی نیرنگی قدرت و جبروت کے غرائب پر ذرا سا تامل کریگا وہ ان امور کو بعید از قیاس نہیں سمجھ سکتا چہ جائیکہ محال کہے۔

س ۳۹۔ مامعنى البعث وماهو دليل حقيته وهل لايلزم باثباته القول بالتناسخ الباطل عند اهل الحق۔

ج۔ بعث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبر سے اس طور پر اٹھا دے کہ ان کے اصلی اجزاء کو بدن کی شکل دے کر دوبارہ اس میں روح ڈالدے۔ اسی کو بعث جسمانی بھی کہا جاتا ہے قرآن کے نصوص قطعیہ سے اس کی حقیت ثابت ہے قال تعالیٰ "ثم انکم یوم القیٰمۃ تبعثون"۔ وقال تعالیٰ:۔ "قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ" وغیر ذلک من الآیات الکثیرۃ۔ فلاسفہ نے اس بنا پر بعث کا انکار کیا ہے کہ ان کے نزدیک معدوم کا بعینہ دوبارہ پیدا کرنا محال ہے۔ اگرچہ خود ان کے پاس اس دعوٰی پر کوئی معتبر دلیل نہیں ہے تاہم ہمارے مدعا کے خلاف نہیں ہے کیونکہ بعث جسمانی سے ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرکے ان میں اس کی روح کا اعادہ کریگا۔ اب چاہیے اسکو اعادہ معدوم بعینہ نام رکھ لو یا اور کچھ کیونکہ اجزاء اصلیہ کا اعادہ حقیقۃً اعادہ معدوم نہیں ہے اس تفصیل سے وہ اعتراض بھی ساقط ہو گیا جو یہ لوگ

کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی دوسرے کو کھالے اور یہ اس کے بدن کا جزء بن جائے تو اب یہ اجزاء یا تو پورے کے پورے دونوں میں اعادہ کئے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ایک میں اعادہ کئے جائینگے تو دوسرے کا بجمیع اجزائہ اعادہ نہیں ہوا۔ یہ اعتراض اس لئے ساقط ہے کہ پہلے بتایا جاچکا اعادہ صرف اجزاء اصلیہ کا ہوگا۔ اور اجزاء اصلیہ وہ ہیں جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں اور کھائے ہوئے اجزاء کھانے والے کے حق میں فضلہ ہیں اصلیہ نہیں اس لئے اس میں اعادہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ورنہ ان اجزاء زائدہ کے نہ ہونے سے بجمیع اجزائہ الاصلیہ اعادہ منتفی ہونا لازم آتا ہے

اگر یہ شبہ کیا جائے کہ اس سے تو تناسخ (یعنی آدمی مرنے کے بعد دوسرے جسم میں دوبارہ جنم لیتا ہے تاکہ پہلی جون کا جزاء حاصل کرے یا سزا بھگتے جس کے قائل ہندو ہیں اس) کا اقرار لازم آتا ہے جو اہل حق کے نزدیک باطل ہے۔ حدیث سے بھی پتہ چلتا ہے کہ دوسرا بدن پہلا والا نہیں ہے۔ اہل جنت بے بال و بے ریش ہونگے اور جہنمی کے دانت احد پہاڑی کے برابر ہونگے۔ اسی بناء پر مولانا رومیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر مذہب میں تناسخ کی گہری بُو پائی جاتی ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے مخلوق نہ ہوتا تو تناسخ لازم آتا۔ اور ہم بعث جسمانی کے اس معنیٰ کے اعتبار سے قائل ہیں کہ وہ اجزاء اصلیہ کا مجموعہ ہے چاہے ہیئت ترکیبی

شکل میں تبدیلی آجائے۔ اگر اس کو بھی کوئی تناسخ کہے تو نزاع صرف لفظی رہیگا اور یہ باطل یا محال نہیں بلکہ ثابت وحق ہے۔

س ۵۔ ھاتوا ببراھین حقیۃ الوزن والکتاب والسؤال والحوض والصراط۔

ج۔ یوم قیامت میں میزان (پلہ) سے بندوں کے اعمال نیک و بد کا وزن کیا جانا حق ہے قال تعالیٰ والوزن یومئذ الحق البتہ اس میزان اور وزن کی حقیقی کیفیت کے ادراک سے عقل انسانی قاصر ہے اس لئے معتزلہ نے سرے سے وزن اعمال کا انکار کردیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اعمال تو اعراض ہیں جن کا قرار اور بقا نہیں ہے۔ اگر بالفرض ان کا اعادہ ممکن بھی ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں۔ نیز مقادیر اعمال اللہ کو معلوم ہیں لہذا ان کا وزن کرنا لغو ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ صحائف اعمال وزن ہونگے، جو اعراض نہیں پس پہلا اشکال مرتفع ہوا۔ اور دوسرے اشکال کی بنیاد اس پر ہے کہ خدا کے افعال بھی اغراض کے ماتحت ہوتے ہیں جو خود ممنوع ہے اور بر تقدیر تسلیم جواب یہ ہے کہ ممکن ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت مخفی ہو جس کا ہمیں علم نہیں اور ہمارے نہ جاننے سے عبث ہونا لازم نہیں آتا۔ اور نامۂ اعمال جس میں بندوں کی طاعتیں اور معصیتیں لکھی ہوئی ہیں مؤمنین کے داہنے ہاتھوں میں اور کفار کے بائیں ہاتھوں میں یا پس پشت سے دیا جانا حق ہے۔ قال تعالیٰ "ونخرج

لہ یوم القیٰمۃ کتابا یلقٰہ منشورا" وقال" فاما من اوتی کتابہ بیمینہ فسوف یحاسب حسابا یسیرا" مصنف علامؒ نے صرف کتاب کے ذکر پر اکتفا کیا اگرچہ حساب بھی ہوگا کیونکہ کتاب سے حساب کا ہونا بھی مفہوم ہوتا ہے۔ معتزلہ نے حساب وکتاب کا بھی انکار کیا ہے اس گمان سے کہ یہ بھی عبث ہیں جواب بھی وہی ہے جو وزن کی تفصیل میں گذرا ہے۔ محشر میں سؤال وجواب کا واقع ہونا بھی حق ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ" اللہ تعالیٰ مومن کے قریب ہوگا اور اس کو نورانی حجاب سے ڈھانپ دیگا پھر پوچھے گا کہ کیا تو فلاں گناہ سے واقف ہے وہ جواب دے گا کہ ہاں اے میرے رب اس طرح جب تمام گناہوں کا اقرار کرا لیگا۔ اور بندہ دل ہی دل میں یہ یقین کر چکا ہوگا کہ اب ہلاک ہوگیا۔ اس وقت خدا کہیگا کہ میں نے دنیا میں ان گناہوں کی پردہ پوشی کی ہے اور آج بھی بخشدیتا ہوں پھر اس کو نیکی کا نامۂ اعمال دیا جائیگا اور منافقین سے سلوک یہ ہوگا۔ کہ برسرِ عام خلائق ندا دی جائیگی کہ" یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے اپنے رب پر جھوٹ بولا۔ آگاہ ہوجاؤ ان پر خدا کی لعنت اور پھٹکار ہے حوضِ کوثر بھی حق ہے" انا اعطینٰک الکوثر" حضورؐ نے فرمایا" میرا حوض ایک مہینہ کی مسافت پر پھیلا ہوا ہوگا جس کے چاروں گوشے مسافت میں برابر ہونگے۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا بو مشک سے زیادہ خوشگوار ہوگی اور اس کے پیالے آسمان کے

ستاروں سے زیادہ ہونگے۔ جو اس میں سے پئے گا وہ کبھی پیاسا نہیں ہوگا۔ اور صراط کا ہونا بھی حق ہے۔ صراط سے مراد وہ پل ہے جو جہنم کی پشت پر ہوگا اور بال سے باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے جنتی اسے عبور کر جائینگے اور جہنمی کے قدم اس میں سے پھسل جائینگے۔ اکثر معتزلہ نے صراط کا بھی انکار کیا۔ ان کے خیال میں ایسے پل سے گذرنا ممکن نہیں اگر ممکن بھی ہو تو مومنین کے حق میں ایک عذاب ہے

جواب یہ ہے کہ خدا کو اس کی قدرت ہے کہ ایسے پل سے گذرنا ممکن کر دے۔ اور مومنین کے حق میں اس قدر آسان کر دے کہ بعض بجلی کی چمک کے مانند اور بعض تیز ہوا کے موافق اور بعض تیز رو گھوڑے کی طرح گذر جائیں جیسا کہ احادیث میں وارد ہے۔

س ۔ الجنة والنار موجودتان الآن ام لا وهل هما باقیتان ابداً ام تفنیان۔

ج ۔ جنت اور دوزخ کا وجود حق ہے' بے شمار آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں ان کی تصریحات ہیں۔ فلاسفہ ضالہ ان کے وجود کے منکر ہیں' کیونکہ جنت کی صفت یوں بیان کی گئی ہے کہ اس کا پھیلاؤ سب آسمان اور زمین کے برابر ہے۔ اس لئے آسمان زمین کے مابین تو نہیں ہو سکتی کہ اتنی وسعت ہی نہیں' اب یا تو آسمانوں کے اوپر ہوگی۔ یا اس سے پرے اور کوئی مستقل دنیا تسلیم کرنی پڑیگی جہاں جنت ہے۔ لہذا وہاں پہنچنے میں آسمان عبور کرنا پڑیگا۔ حالانکہ

آسمان میں خرق والتیام یعنی توڑ جوڑ محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اصل ہی سرے سے فاسد و باطل ہے کہ آسمان میں خرق و التیام نہیں ہو سکتا "کما بیّن فی موضعہ"۔ بہر حال اہل حق کے نزدیک جنت و نار پیدا کئے جا چکے اور موجود ہیں اور اکثر معتزلہ کہتے ہیں کہ یوم قیامت میں پیدا کئے جائینگے۔ ہماری دلیل آدمؑ اور حواؑ کا قصہ ہے کہ ان کو جنت میں ٹھہرایا گیا۔ نیز نصوص سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تیار شدہ ہیں۔ قال تعالیٰ "اعدت للمتقین، اعدت للکافرین" ان میں صیغہ ماضی کو مستقبل پر حمل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ البتہ آیت "تلک الدار الآخرۃ نجعلھا للذین الآیۃ" میں صیغہ مضارع ہے مگر اس میں مستقبل کے علاوہ حال یا استمرار کا بھی احتمال ہے جس پر حمل کرنے سے سابق طرز کی آیتوں کے مفہوم سے مطابقت ہو جائے گی۔ اور اگر استقبال کے لئے ہونا بھی تسلیم کریں تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اعدت کے مفہوم سے معارض ہونے کی بنا پر دونوں آیتیں ساقط الاستدلال ہو جائینگی۔ اور قصۂ آدم علیہ السلام وجود جنت و نار پر قطعی دلیل موجود ہے۔ اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں ہے۔ لہذا مدعیٰ اس سے ثابت ہوگا۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں اب موجود ہیں تو قول باریتعالیٰ "اکلھا دائم" کی رو سے جنت کے کھانے کی چیزیں ہلاک ہونا محال ہوگا حالانکہ "کل شیٔ ھالک الا وجھہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ سب چیزیں ہلاک

ہوجائینگی۔ لہذا قیامت سے قبل جنت کا وجود ماننا باطل ہے مگر ان کا یہ تمسک غلط ہے۔ کیونکہ اُکُل جنت کا بعینہ دوام مراد ہی نہیں ورنہ جنتی کیا کھائیں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب کوئی چیز فنا ہو گی فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائیگا۔ اس طرح کا سلسلہ دائمی رہیگا اس صورت میں اگر تھوڑی دیر کے لئے ہلاک ہونا مان لیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ علاوہ ازیں ہلاک کے معنی یہ ہیں کہ شئی قابل انتفاع نہ رہے۔ اس کے لئے فنا لازم نہیں جو کہ دوام کی ضد ہے۔ نیز کل شئی ہالک کا مفہوم یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہالک ہے۔ بایں معنی کہ وجود واجبی کے مقابلہ میں وجود امکانی بمنزلہ عدم کے ہے

لہذا جنت و نار موجود ہیں اور کبھی وہ فنا نہیں ہونگے اور نہ اہل جنت و اہل نار فنا ہونگے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کے متعلق "خالدین فیھا ابدا" فرمایا ہے۔ فرقہ جہمیہ کے نزدیک جنت و نار اور ان کے اہل سب فنا ہوجائیں گے۔ مگر یہ قول کتاب و سنت اور اجماع کے سراسر خلاف ہے اور ان کے پاس فنا ہونے کے بارے میں کوئی احتمالی دلیل بھی نہیں چہ جائیکہ حجت قاطعہ موجود ہو۔

س ۵۹۔ ماھی الکبیرۃ دکم ھی وماھو حکم مرتکب الکبیرۃ۔

ج۔ کبیرہ ہر بڑے گناہ کو کہا جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ کبیرہ گناہ تو ہیں (۱) خدا کے ساتھ شریک کرنا (۲) ناحق قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا (۴)

زنا کرنا (۵) میدان جہاد سے بھاگنا (۶) جادو کرنا۔(۷) یتیم کا مال کھانا (۸) مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا۔(۹) حرم مکہ میں گناہ کا ارتکاب کرنا۔ حضرت ابوہریرہؓ نے سود کھانے کو بھی اس نو پر زیادہ کیا ہے اور حضرت علیؓ نے چوری اور شرب خمر کا ان پر اضافہ کیا ہے۔ بعضوں نے کہا کہ اور وہ گناہ بھی کبیرہ ہے جس کی خرابی مذکورہ گناہوں کے برابر یا ان سے زیادہ ہو۔ یوں بھی کہا گیا ہے کہ جس گناہ پر شارع کی جانب سے وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے اور بعضوں نے کہا جس گناہ پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ میں شمار ہوتا ہے اور جس پر توبہ واستغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔ صاحب کفایہ نے ان اقوال مختلفہ کے پیش نظر بتلایا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ اور صغیرہ دو اضافی نام ہیں جن کی شناخت حد ذاتی سے نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ ہر گناہ اپنے مافوق کے پیش نظر صغیرہ ہے اور ما تحت کے مدنظر کبیرہ ہے۔ البتہ مطلق کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے کہ اس سے بڑا اور کوئی گناہ نہیں۔ بہرحال یہاں کبیرہ سے مراد کفر کے علاوہ جن پر کبیرہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔

ایسے کبائر کے ارتکاب کا حکم یہ ہے کہ بندۂ مومن کو نہ ایمان سے خارج کرتا ہے اور نہ کفر میں داخل کرتا ہے۔ اس لئے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی جو اس حال میں بھی باقی رہتی ہے۔ معتزلہ کے نزدیک چونکہ اعمال بھی حقیقت ایمان کا جزء ہیں اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ دائرۂ ایمان سے خارج ہے۔ البتہ تصدیق باقی رہنے کی وجہ سے

کافر بھی نہیں ہوگا تو گویا وہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ مانتے ہیں جس میں آدمی نہ مومن رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے۔ اور خوارج بھی اعمال کو حقیقت ایمان کا جزء مانتے ہیں مگر درمیانی درجہ کے قائل نہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے۔

س ۵۲۔ بای وجوہ قال اهل الحق ان مرتکب الکبیرۃ لا یخرج من الایمان ولا یدخل فی الکفر۔

ج۔ (۱) پہلی وجہ جس کی تفصیل آگے آئے گی کہ ایمان کی حقیقت محض تصدیق قلبی ہے لہذا مومن اس وقت تک دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوگا جب تک کہ تصدیق قلبی کی ضد یا منافی کا مرتکب نہ ہو تو محض غلبۂ شہوت، یا حمیت، یا عار، یا سستی کی بناء پر کبیرہ کا ارتکاب کر لینا، خاص کر جب کہ اس حال میں بھی عذاب الٰہی کا اندیشہ، معافی کی امید اور توبہ کر لینے کا عزم رکھتا ہو۔ تصدیق قلبی کی منافی نہیں ہاں اگر حلال یا خفیف سمجھ کر کبیرہ کا ارتکاب کرے تو یقینا یہ کفر ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ بعض معصیتوں کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دی ہے۔ چنانچہ ادلۂ شرعیہ سے معلوم ہے کہ بت کو سجدہ کرنا۔ قرآن مجید کو گندگیوں میں پھینک دینا۔ کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنا۔ اور اس نوع کے افعال کفر ہیں۔ اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ ایمان اگر صرف تصدیق و اقرار کا نام ہے تو جب تک مومن سے تکذیب صریح یا شک

متحقق نہ ہو۔ اس وقت تک کسی قسم کے افعال اور کلمات کفریہ کے سرزد ہونے سے کافر نہ ہونا چاہئے۔ (۲) دوسری دلیل وہ آیات واحادیث ہیں جن میں عاصی پر بھی مومن کا اطلاق کیا گیا۔ حالانکہ اگر معصیت کی وجہ سے دائرۂ ایمان سے نکل جاتا تو ایسا اطلاق درست نہ ہوتا۔ قال تعالیٰ: "یاایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ" وقال تعالیٰ: "وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الآیۃ" اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں (۳) تیسری دلیل یہ کہ حضورؐ کے زمانہ سے آج تک اس پر اجماع قائم ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو کوئی بغیر توبہ کے مر جائے تو اس کے متعلق مرتکب کبیرہ ہونے کے علم کے باوجود اس پر نماز جنازہ اور اس کے حق میں دعا اور استغفار سب جائز ہیں حالانکہ غیر مومن کے لئے نماز جنازہ اور دعا و استغفار جائز نہیں۔

س ۲۱۔ بما استدلت المعتزلۃ ان مرتکب الکبیرۃ لیس بمؤمن ولا کافر وبما احتجت الخوارج علیٰ انہ کافر وماھی اجوبۃ ادلتہم

ج۔ معتزلہ اپنے دعویٰ پر دو طرح سے استدلال کرتے ہیں (۱) کہ اس پر امت کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے۔ اس کے بعد یہ اختلاف ہے کہ آیا وہ مومن ہے جیسا کہ اہل السنۃ والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے جیسا کہ خوارج کا مذہب ہے یا منافق ہے جیسا کہ حسن بصری کا قول ہے لہذا ہم نے متفق علیہ مسلک کو اختیار کیا کہ وہ

فاسق ہے مومن نہیں کافر نہیں منافق نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ
سلف کا اس پر بھی اجماع ہے کہ ایمان اور کفر کے درمیان کوئی واسطہ
اور درجہ نہیں ہے۔ لہذا معتزلہ کا قول اس اجماع کے خلاف ایک
بدعت کا اختراع ہے جو اجماع کی رو سے باطل ہے۔ (۲) آیت قرآنی
«افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا» میں فاسق کو مومن کے مقابل قرار
دیا گیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فاسق یعنی مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں۔
اسی طرح حضورؐ کا ارشاد ہے "لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن"
"لا ایمان لمن لا امانۃ لہ" ان نصوص میں جن کو دائرۂ ایمان سے
خارج شمار کیا گیا ہے وہ کافر بھی نہیں کیونکہ تواتراً ثابت ہے کہ اسلاف
امت ایسے لوگوں کو قتل نہیں کرتے تھے۔ ان پر مرتدین کے احکام
جاری نہیں کرتے تھے۔ اور ان کو مسلمانوں کے مقابر میں دفن کرتے
تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کیونکہ
کفر فسق کا بڑا درجہ ہے۔ اور حدیث میں زجر و توبیخ کے لئے شدت
اور سختی کا عنوان اختیار کیا گیا حقیقت مراد نہیں اس پر وہ آیات
واحادیث دال ہیں جن میں صاف طور پر بتایا گیا کہ فاسق مؤمن ہے
حتٰی کہ جب ابوذرؓ کو موحد زانی و سارق کے دخول جنت پر شبہ ہوا
اور بار بار حضورؐ سے یہ سوال دہرایا کہ کیا ایسے لوگ بھی جنت میں
جائینگے تو آپ نے فرمایا ضرور جائینگے "وان زنی وان سرق علی رغم
انف ابی ذرؓ" خوارج نے ان ظواہر نصوص سے استدلال کیا ہے جن میں

فاسق کو کافر کہا گیا ہے قال تعالیٰ "ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک هم الکافرون" "ومن کفر بعد ذلک فاولئک هم الفاسقون"
وقال علیہ السلام "من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر" اور ان نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب کفار کے لئے خاص ہے مومن پر عذاب نہیں ہوگا۔ حالانکہ فاسق کا استحقاق عذاب متفق علیہ ہے۔ قال تعالیٰ " ان العذاب علی من کذب وتولی" "لا یصلٰها الا الاشقی الذی کذب وتولی" "ان الخزی الیوم والسوٓء علی الکافرین۔ جواب یہ ہے کہ ان نصوص کے ظاہری معنی مراد نہیں کیونکہ دوسرے نصوص قطعی طور پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں اور اسی پر اجماع بھی منعقد ہے۔ خوارج کا اختلاف انعقاد اجماع کے لئے مانع نہیں جب وہ اجماعی فیصلوں ہی سے خارج رہے تو پھر ان کے خلاف کا کیا اعتبار۔

س ۲۰۔ هل اللہ یغفر الشرک والکبائر والصغائر ام لا؟
ج۔ اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کریگا۔ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ شرک کا معاف کرنا عقلاً جائز ہے یا نہیں بعض کا مسلک ہے کہ عقلاً جائز ہے اور معاف نہ ہونے کا حکم دلیل سمعی "ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ" کی وجہ سے ہے اور بعضوں کے نزدیک شرک معاف کرنا عقلاً بھی ممتنع ہے کیونکہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ نیک و بد میں امتیاز برتا جائے۔ اور کفر سب سے بڑا جرم ہے

جس کی اباحت اور جواز کا احتمال ہی نہیں اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو تقاضائے
حکمت کے خلاف معافی کا بھی احتمال نہیں ہو سکتا۔ نیز کافر اپنے کفر
کو حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے وہ خدا سے اس کی معافی یا مغفرت
کا خواہاں نہیں ہوتا۔ تو ایسے کو معاف کرنا حکمت نہیں ہوگی اور
جب کافر دائما اس کفر کے حق ہونے کا یقین کرتا ہے تو اس کی جزاء
بھی دائمی ہونی چاہیئے۔ بخلاف دوسرے گناہوں کے کہ ان میں بقاء
دوام نہیں تو ان کی سزا بھی عارضی ہے۔ بلکہ شرک کے علاوہ گناہ کبیرہ
ہو یا صغیرہ اللہ تعالیٰ جس کے حق میں چاہے گا بالکل معاف کردیگا
چاہے توبہ کے بعد معاف کرے یا بغیر توبہ ہی کے۔ قال تعالیٰ "ویغفر
ما دون ذلک لمن یشاء" اور بھی بہت سی آیات واحادیث ہیں جو اسکے
ثبوت پر دال ہیں۔ معتزلہ اس حکم عام سے اختلاف کرتے ہیں، وہ معافی
کو صغائر اور ان کبائر کے ساتھ خاص مانتے ہیں جن کے بعد توبہ کیگئی ہو
بلا توبہ ان کے نزدیک مغفرت کبائر نہیں ہوسکتی۔ ان کی دو دلیلیں ہیں
(۱) گنہگاروں کے حق میں آیات واحادیث میں عذاب کی سخت وعید
آئی ہے اگر سب گناہ یوں معاف ہوسکیں تو وعید بے حقیقت ہوجاتی
ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تم غیر تائب مرتکب کبیرہ کی مغفرت نہ ہونی
واجب ولازم مانتے ہو حالانکہ وعید کے نصوص ہر گناہ گار کے لئے اگر
عام بھی مان لئے جائیں تو یہ صرف سزا واقع ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ
کہ وجوب ولزوم پر۔ پھر جب بکثرت دوسرے نصوص میں مطلقاً مغفرت

کی تصریح ہے تو وعید کے عموم سے مذنب مغفور کی تخصیص کرلی جائیگی۔
اور بعضوں نے یہ توجیہ کی ہے کہ وعید کا خلاف کرنا خدا کے حق میں نقص
نہیں بلکہ باعث ستائش کرم ہے۔ لہذا یہ جائز ہے کہ اللہ اپنی وعید
کے خلاف کرے مگر محققین اس نادیل کو تسلیم نہیں کرتے اور کیونکر
ایسا ہو سکتا ہے حالانکہ اس سے فیصلہ میں تبدیلی لازم آتی ہے اور
خدا فرما چکا ہے "مایبدل القول لدیّ"۔ (۲) جب گنہگار کو یہ معلوم
ہوگا کہ اس کے گناہ پر عقاب نہیں ہوگا تو اس سے ترک معصیت کے
بجائے گناہ میں مضبوطی اور دوسرے کیلئے آمادگی کا باعث ہوگا۔ تو پھر
انبیاء کی بعثت ہی میں کیا حکمت رہیگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معافی
ممکن اور جائز ہے کہنے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ واقعۃً عذاب نہ ہونے
کا گمان کرلیا جائے یقین تو دور کی بات رہی بلکہ ان عام وعیدی
نصوص پر اگر نظر کی جائے جن میں سخت تہدید و تخویف ہے تو ہر شخص
اپنے حق میں وقوع عقاب کے گمان کو غالب وراجح پائیگا کیونکہ کوئی یہ
نہیں جانتا کہ کس فہرست میں اس کا نام ہے اس لئے خطرہ واندیشہ
سب کو ہے اور یہی تصور گناہوں سے باز رکھنے کے لئے کافی ہے۔

س ۹۳۔ هل يجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة
وما هو حكم استحلال المعصية۔

ج۔ صغیرہ گناہ پر عذاب دینا جائز ہے چاہے مرتکب صغیرہ نے
کبیرہ سے اجتناب کیا ہو یا نہیں۔ قول باریتعالیٰ "ویغفر ما دون

ذلک لمن یشاء" میں صغیرہ بھی داخل ہے جس کا مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کے حق میں چاہے گا مغفرت نہیں کریگا یعنی عقاب بھی دیگا وقال تعالیٰ "لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصٰھا" احصاء وشمار کا مقصد تو بازپرس کرنا اور بدلہ دینا ہے بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ جب آدمی کبائر سے بچا ہے تو صرف صغائر پر عذاب نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ عذاب ہونا عقلاً محال وممتنع نہیں مگر دلیل سمعی کا تقاضا یہ ہے کہ عذاب نہیں ہوگا۔ قال تعالیٰ "ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنہ نکفر عنکم سیاٰتکم" اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں کبیرہ سے اس کا فرد کامل کفر مراد ہے۔ البتہ لفظ جمع لایا گیا یا تو کفر کے انواع کے لحاظ سے یا باعتبار افراد مخاطبین کے جیسا کہ مشہور قاعدہ ہے کہ جمع کے ساتھ جمع کی نسبت انقسام آحاد بالآحاد کو مقتضی ہے۔ کما فی قولھم "رکب القوم دوابھم" "ولبسوا ثیابھم" کبیرہ گناہ سے عفوو درگذر جائز ہے۔ بشرطیکہ حلال جانکر ارتکاب نہ کیا ہو۔ کیونکہ ... معصیۃ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ اس لئے کہ اس سے تصدیق "بما جاء بہ النبیؐ" کے بجائے تکذیب ہوتی ہے اور جن نصوص میں عاصی کے مخلد فی النار یا مسلوب الایمان ہونے کا ذکر ہے ان میں یہی عاصی مستحل المعصیۃ مراد ہے۔ جس کے کافر ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

سؑ۔ ھل الشفاعۃ ثابتۃ للرسل والاخیار وما قالت المعتزلۃ فیہ۔

ج۔ انبیاء اور صالحین کی شفاعت اہل کبائر کے حق میں احادیث

مشہورہ سے ثابت ہے۔ معتزلہ شفاعت کے قائل نہیں۔ بناء اختلاف
یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جب بغیر شفاعت کے بھی عفو وبخشش جائز
ہے تو شفاعت کے ذریعہ بطریق اولی جائز ہوگی۔ اوران کے نزدیک
عفو ومغفرۃ جائز نہیں تو غیر ممکن کے لئے شفاعت بھی نہیں ہوسکتی۔
ہماری دلیل قول باری تعالیٰ "واستغفر لذنبك وللمومنين والمؤمنات"
وقول باری تعالیٰ مشرکین کے حق ہیں۔ "فما تنفعهم شفاعة الشافعين"
جس سے فی الجملہ شفاعت کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ کفار کی مذمت اور
نامرادی کو ظاہر کرنے کے لئے عدم نفع شفاعت کی خبر دی گئی اس کا
تقاضا یہ ہے کہ یہ بات اُن ہی کے ساتھ مخصوص ہو ورنہ اگر سب کے
حق ہیں نفی شفاعت عام ہو تو خاص کر ان کی تقبیح بے معنی ہو جاتی
ہے۔ ہماری اس تفصیل سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ ہم مفہوم مخالف سے یہاں
استدلال نہیں کر رہے ہیں کہ جو حکم کفار کے ساتھ وابستہ ہے غیر کفار
سے وہ منتفی ہوگا۔ تاکہ یہ اعتراض ہو کہ جو مفہوم مخالف کی حجت ہونے کے
قائل نہیں ان کے سامنے یہ دلیل درست نہیں۔ شفاعت کے اثبات
میں احادیث بھی بکثرت وارد ہیں۔ جو مضمون کی رو سے متواتر ہیں از انجملہ
قولہ علیہ السلام "شفاعتی لاهل الكبائر من امتی" معتزلہ نے استدلال
کیا قول باری تعالیٰ "واتقوا يوما لا تجزی نفس عن نفس شيأ و
لا تقبل منها شفاعة" وقولہ تعالیٰ "وما للظلمين من حميم
ولا شفيع يطاع" اور اس قسم کی آیتوں سے۔ جواب یہ ہے کہ اگر ان کے مفہوم

کو تمام لوگوں میں اور ہر زمانہ و حال میں عام مان بھی لیں تب بھی ضروری ہے کہ کفار کے حق میں خاص کریں تا کہ نصوص میں جمع و تطبیق ہو جائے۔ چونکہ عفو و شفاعت کی اصل قرآن و سنت اور اجماع کے ایسے دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کہ معتزلہ کے لئے بھی صاف طور پر انکار کی گنجائش نہیں رہی اس لئے مجبوراً ایک غلط تاویل کے ساتھ دونوں کے قائل ہیں یعنی عفو کا تعلق صرف صغائر سے ہے اور کبائر سے بھی توبہ کے بعد اور شفاعت کا مقصد صرف ثواب کی زیادتی مگر دونوں تاویلیں فاسد ہیں کیونکہ مرتکب صغیرہ اور تائب عن الکبائر عذاب ہی کے مستحق نہیں تو عفو کے پھر کیا معنی ہونگے۔ اور شفاعت کا اثبات جن نصوص سے ہوتا ہے خود وہ دلالت کرتے ہیں کہ اس کا مقصد معصیت کی معافی کے لئے سفارش پھر یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ یہ محض زیادتی ثواب کے لئے ہے۔

س ۶۵۔ ھل یخلد اھل الکبائر فی النار ان ماتوا من غیر توبۃ۔

ج۔ مومنین میں سے اہل کبائر ہمیشہ جہنم میں نہیں رہینگے چاہے بغیر توبہ مرے ہوں۔ خدا کا ارشاد ہے "فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ" ایمان بھی عمل خیر ہے جس کی جزاء پانا چاہئے جو جہنم میں داخل ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا کیونکہ جزاء حاصل کرنے کے بعد جہنم میں داخل ہونا اجماعاً باطل ہے تو لامحالہ جہنم سے نکلنا متعین ہو گیا نیز قول اللہ تعالیٰ "وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات" وقولہ

"ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لھم جنت الفردوس"
الیٰ غیر ذلک۔ متعدد نصوص دلالت کرتے ہیں کہ مومن اہل جنت
میں سے ہے اور یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ معصیت کی وجہ
سے آدمی دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوتا ہے، علاوہ ازیں خلود
فی النار سب سے بڑی عقوبت ہے۔ اس لئے وہ کفر کا بدلہ قرار پاچکا
ہے جو سب سے بڑی جنایت ہے۔ اب اگر غیر کافر کو بھی یہی سزا
دیجائے تو عقوبت جنایت سے بڑھ جائے گی۔ جو عدل کے خلاف
ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ
رہیگا یعنی کافر اور صاحب کبیرہ کیونکہ معصوم، تائب اور صاحب
صغیرہ تو ان کے نزدیک اہل نار میں سے نہیں ہیں۔ کافر کا مخلد
ہونے پر تو اجماع ہے۔ اور صاحب کبیرہ غیر تائب کے متعلق وہ دو
دلیلیں بیان کرتے ہیں (۱) یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب
دائمی اور خالص مضرت کا نام ہے تو یہ منافی ہے استحقاق ثواب کا
جو کہ دائمی اور خالص منفعت کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب
کے مفہوم میں دوام کی قید لگانی درست نہیں بلکہ استحقاق عذاب
بمعنی وجوب تعذیب عاصی علی اللہ بھی مسلم نہیں، حقیقت میں ثواب
خدا کا فضل واحسان ہے اور عذاب بدل ہے جسے چاہے وہ معاف
کردے یا کچھ مدت تک عذاب دیکر پھر جنت میں داخل کردے (۲)
وہ نصوص ہیں جو صاحب کبیرہ کے مخلد ہونے پر دلالت کرتے ہیں

کقولہ تعالیٰ :۔ "ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاء ہ جہنم خالدا فیھا" وقولہ تعالیٰ :۔ "ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالدا فیہا" وقولہ تعالیٰ :۔ "من کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ فاولئك اصحاب النار ھم فیھا خلدون"۔ جواب یہ ہے کہ جو کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا تمام حدود شرعی سے تعدی کرنے والا اور جس کو گناہوں نے اندر و باہر بالکل احاطہ کر لیا ہو وہ یقیناً کافر ہے جسے مخلد فی النار ہونا چاہئے اور اگر مومن ہونا تسلیم بھی کر لیں تو خلود سے مکث طویل مراد ہے نہ کہ دوام جیسے کہا جاتا ہے "وسجن مخلد" اور دوام ہی مراد لیلو تو سابق نصوص سے معارض ہونے کی وجہ سے استدلال تام نہیں۔

س ۶۶۔ بینوا حقیقۃ الایمان لغۃ وشرعا۔

ج۔ لغۃً ایمان کے معنی مطلق تصدیق کے ہیں یعنی مخبر کے حکم کا یقین کرنا اور اس کو قبول کرنا اور مخبر کو صادق قرار دینا، ایمان امن کا مصدر مزید ہے بروزن افعال۔ آمن بہٖ کی حقیقت گویا یہ ہے کہ تکذیب ومخالفت سے اس کو مامون ومحفوظ کر دیا۔ ایمان کبھی لام سے متعدی ہوتا ہے "وما انت بمومن لنا" یعنی بمصدق لنا۔ اور کبھی بار سے کما فی قولہ علیہ السلام "الایمان ان تؤمن باللہ" ای تصدق۔ ایمان جس تصدیق کو کہتے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ دل میں محض یہ بات آجائے کہ خبر یا مخبر سچا ہے۔ بلکہ تصدیق یہ ہے کہ دل اس کو قبول بھی کر لے اس

طرح پر کہ اس پر تسلیم کا اطلاق ہو سکے۔ جیسا کہ امام غزالی نے تصریح کی ہے۔ یہی وہ معنی ہیں جسے فارسی میں "گرویدن" اور اردو میں "ماننا" سے تعبیر کی جاتی ہے۔ اور یہی معنی معتبر ہیں اس تصدیق میں جو کہ تصور کے بالمقابل ہے۔ چنانچہ منطق کے شروع میں کہا جاتا ہے۔ العلم اما تصور واما تصدیق۔ ابن سینا رئیس مناطقہ نے یہی تصریح کی ہے۔ اس معنی کی تصدیق اگر کسی کافر میں پائی جائے تو اس پر کافر کا اطلاق اس سبب سے ہے کہ اس میں تکذیب وانکار کی کوئی علامت موجود ہے مثلاً کسی کو ایسا فرض کریں کہ وہ ما جاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق واقرار اور تسلیم کرتا ہے۔ باوجود اس کے اپنے اختیار سے لنگوٹ باندھتا ہے اور بت کا سجدہ کرتا ہے تو ایسے شخص کو ہم کافر قرار دینگے اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے ایسی باتوں کو تکذیب وانکار کی علامتیں بتائی ہیں۔ تصدیق کی ابھی جو تشریح بتائی گئی اس کو پیش نظر رکھنے سے مسئلہ ایمان پر وارد ہونیوالے بہت سے اشکالات حل کرنے کی راہ آسان ہو جائے گی۔

شرعاً ایمان خاص تصدیق کا نام ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ کی جانب سے جن باتوں کا لانا واضح طور پر معلوم ہے اجمالاً ان سب کی دل سے تصدیق کرنا ایمان ہے اور یہی اجمالی تصدیق فریضۂ ایمان سے سبکدوش ہونے کے لئے کافی ہے اور شرعاً معتبر ہونے میں ایمان تفصیلی سے اس کا درجہ کم اور گھٹا ہوا نہیں ہے جو شرک وجود

صانع اور اس کی صفات کی تصدیق کرے اسے لغۃً تو مومن کہا جا سکتا ہے نہ کہ شرعاً کیونکہ ما جاء بہ الرسول کی تصدیق کے بغیر توحید معتبر ہی نہیں، اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے۔ "وما یومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون"

س ۱۱۔ ھل الاقرار باللسان شطر للایمان ام شرطہ

ج۔ بعض علماء کے نزدیک ایمان کے شرعی مفہوم میں تصدیق کے علاوہ اقرار باللسان بھی معتبر ہے۔ البتہ تصدیق رکن لازمی ہے کہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتی اور اقرار اگرچہ شطر یا جزء ایمان ہے مگر سقوط کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے۔ کوئی اگر یہ کہے کہ تصدیق بھی تو نیند یا غفلت کی حالت میں نہیں رہتی تو جواب یہ ہے کہ تصدیق دل میں رہتی ہے صرف اس کے حصول سے ذہول ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیں کہ تصدیق نہیں رہتی۔ لیکن شارع نے اس محقق وموجود کو جس پر اس کی ضد طاری نہیں ہوئی ہے حکماً باقی قرار دیا ہے۔ لہذا مومن اسی کا نام ہے جس نے فی الحال یا ماضی میں ایمان لایا ہے اور اس میں کوئی علامت تکذیب نہیں پائی گئی بہرحال تصدیق اور اقرار دونوں کا مجموعہ ایمان ہے اسی کو شمس الائمہ اور فخر الاسلام نے اختیار کیا ہے۔ مگر جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے البتہ اقرار دنیا میں احکام ایمان جاری کرنے کی شرط ہے۔ اس لئے کہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے

اور دوسروں کی واقفیت کے لئے ظاہری علامت ضروری ہے تو جو شخص دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے وہ عند اللہ مومن ہے اگرچہ احکام دنیا میں وہ مومن نہیں اور جو زبان سے اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق۔ وہ احکام دنیا میں تو مومن ہے لیکن عند اللہ مومن نہیں۔ یہی مسلک شیخ ابو منصورؒ ماتریدی کا مختار ہے۔ نصوص سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ قال تعالیٰ:۔"اولئک کتب فی قلوبھم الایمان" وقال:۔"وقلبہ مطمئن بالایمان" وقال:۔"ولما یدخل الایمان فی قلوبکم"۔ وقال علیہ السلام:۔"اللھم ثبت قلبی علی دینک" وقال:۔"لاسامۃ حین قتل من قال لا الہ الا اللہ "ھلا شققت قلبہ"۔ اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اچھا ایمان محض تصدیق ہی ہے لیکن اہل لغت ایمان صرف تصدیق باللسان کو جانتے ہیں۔ اور حضورؐ اور صحابہ کرامؓ مومن کے صرف کلمۂ شہادت پر قناعت کرتے تھے اور یہ دریافت نہ کرتے کہ اس کے دل میں کیا ہے ایمان کو تسلیم کر لیتے۔ تو جواب دیں گے کہ تصدیق سے دل کا یقین مراد ہونے میں کوئی خفا نہیں یہانتک کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے موضوع ہی نہیں یا قلبی اذعان کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے موضوع ہے تو پھر صدقت کا لفظ بولنے سے اہل لغت وعرف میں سے کوئی بھی یہ تسلیم نہیں کریگا کہ وہ نبی پر یقین اور ایمان رکھنے والا ہے اسی وجہ سے بعض زبانی اقرار

کرنے والوں سے ایمان کی نفی کی گئی۔ قال تعالیٰ:۔ "ومن الناس من یقول اٰمنا باللہ وبالیوم الاٰخر وما ھم بمومنین"۔ وقال:۔ "وقالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا" البتہ محض مقر باللسان کو لغۃً مومن کہنے میں کوئی نزاع وخلاف نہیں اور اس پر ظاہرا احکام جاری ہونگے۔ ہاں نزاع اس میں ہے کہ عنداللہ بھی وہ مومن ہے یا نہیں۔ آنحضرت علیہ السلام وصحابہؓ جیسے کلمۂ شہادت بولنے والے پر ایمان کا حکم لگاتے اسی طرح منافق پر کفر کا حکم لگاتے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں فقط زبان کا اقرار کافی نہیں۔ نیز اس شخص کے ایمان پر اجماع منعقد ہے کہ جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار کا بھی قصد کیا مگر گونگا پن یا اور کوئی بات اقرار سے مانع بن گئی اس سے واضح ہوگیا کہ ایمان کی حقیقت صرف کلمۂ شہادت ہی نہیں ہے جیسا کہ کرامیہ کا گمان ہے۔

س ۔ ماھو الایمان عند جمہور المحدثین والمتکلمین والفقہاء وبما اشار المصؒ الی نفی ذلک

ج ۔ جمہور محدثین، متکلمین اور فقہاء کے نزدیک ایمان مجموعہ تصدیق بالجنان، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے۔ چونکہ محققین کا مذہب یہ نہیں ہے اس لئے "اما الاعمال تتزاید والایمان لا یزید ولا ینقص" سے اس کے رد کی طرف اشارہ کیا۔ یعنی اعمال میں تو کمی زیادتی ہوتی ہے نہ کہ ایمان میں۔ معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں

یہاں دو باتیں تفصیل طلب ہیں (۱) اعمال ایمان میں داخل نہیں پہلے گذر چکا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق ہے۔ اس لئے کہ کتاب وسنت میں عمل کو ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف علیہ سے مغائر ہوا کرتا ہے۔ قال تعالیٰ:۔ ان الذین اٰمنوا وعملوا الصالحٰت دوسری جگہ پر ایمان کو صحت عمل کے لئے شرط قرار دی گئی ہے اور مشروط شرط میں داخل نہیں ہو سکتا۔ ورنہ اشتراط الشئی لنفسہ لازم آئیگا جو کہ ممتنع ہے قال تعالیٰ:۔ ومن یعمل من الصالحٰت من ذکر او انثیٰ وھو مؤمن" ونیز بعض اعمال کے ترک کے باوجود ایمان کا اثبات کیا گیا ہے۔ حالانکہ شئی کا تحقق بغیر رکن کے نہیں ہو سکتا۔ قال تعالیٰ:۔ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا۔ ہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ مذکورہ دلائل اس شخص کے خلاف حجت ہو سکتی ہے جو اعمال کو اصل ایمان کا رکن اور جزء اصلی قرار دیتا ہو کہ ان کے تارک مؤمن ہی نہ رہے جیسا کہ معتزلہ کا قول ہے لیکن جو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے ہیں کہ تارک اعمال ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ان پر حجت قائم نہیں ہوتی۔ (۲) حقیقت ایمان زائد وناقص نہیں ہوتی کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا وہ مرتبہ ہے جو کہ جزم واذعان کی آخری حد ہے۔ اور اس میں کمی وزیادتی متصور نہیں تو جو شخص ایسی تصدیق سے متصف ہے وہ چاہے نیکی کرے یا معصیت کا ارتکاب کرے بہر حال اس کی تصدیق علیٰ حالہ رہیگی اس میں کوئی

تغیر نہیں آئیگا۔ جن آیات سے ایمان کی زیادتی معلوم ہوتی ہے وہ زیادتی باعتبار مؤمن بہ کے ہے۔ نفس ایمان میں زیادتی مراد نہیں جیساکہ امام ابو حنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہؓ اولاً کچھ احکام پر جو نازل ہو چکے تھے ایمان لائے پھر آئے دن فرائض نازل ہوتے اور وہ ہر خاص فرض پر ایمان لاتے رہتے، حضورؐ کے زمانہ کے بعد ایسی زیادتی ممکن نہیں۔ کیونکہ فرائض کا نزول مکمل ہو چکا ہے لیکن اس میں تامل ہے کیونکہ حضورؐ کے بعد بھی فرائض کا تفصیلی علم دفعۃً نہیں ہوتا۔ تو اولاً ایمان اجمالی واجب ہوگا۔ پھر جوں جوں تفصیلات معلوم ہونگی ان پر تفصیلا ایمان لانا واجب ہوگا۔ ظاہر ہے تفصیلی ایمان زائد ہے اجمالی کے مقابلہ میں بلکہ کامل بھی ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ایمان اجمالی کا درجہ تفصیلی سے گھٹا ہوا نہیں ہے تو اس کا مقصد یہ ہے کہ اصل ایمان کے تحقق میں دونوں برابر ہیں۔ بعضوں نے کہا ہے کہ ثبات و دوام علی الایمان سے ہر ساعت اس میں زیادتی ہوتی ہے، یعنی مرور زمانہ کے ساتھ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے کیونکہ ایمان عرض ہے جو تجدد امثال کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا: مگر اس توجیہ میں یہ شبہ ہے کہ شئ معدوم ہونے کے بعد اس کے مثل حاصل ہونے سے کسی چیز میں زیادتی نہیں ہوتی جیساکہ جسم کی سیاہی عرض ہے اس کی بقا تجدد امثال سے ملتی ہے سیاہی میں تو اضافہ نہیں ہوتا۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ زیادت ایمان سے مراد اس کے ثمرات کی اور دل میں روشنی اور نور کی

زیادتی ہے جوکہ عمل کے سبب سے ہوتی ہے اور معصیت سے گھٹ جاتی ہے۔ جن کے نزدیک اعمال جزء ایمان ہے ان کو ایسی تاویلات کرنے کی ضرورت نہیں۔ یوں ہی زیادتی ونقصان کا قبول کرنا ظاہر ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ ایمان میں زیادتی ونقصان کا قول اعمال جزو ایمان ہونے کی فرع ہے۔ البتہ بعض محققین نے اعمال سے قطع نظر حقیقت ایمان میں زیادتی ونقصان ثابت کیا ہے قوت وضعف کے اعتبار سے، کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ افراد امت کی تصدیق حضور علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول "ولکن لیطمئن قلبی" سے بھی تفاوت مراتب کا اندازہ ہوتا ہے البتہ اس سے زیادتی ونقصان ثابت ہوا کیفیت ایمان میں اور بحث ونزاع کمیت ایمان کے لحاظ سے ہے فافہم۔

س۷۹۔ ما الفرق بین المعرفۃ والتصدیق وھل صاحب المعرفۃ فقط مؤمن۔

ج۔ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے لیکن علماء اہل حق اس مذہب کے فاسد ہونے پر متفق ہیں! اسلئے کہ اہل کتاب حضور علیہ السلام کی نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسے اپنی اولاد کو پہچانتے۔ باوجود اس کے تصدیق نہ ہونے کی بنا پر ان کا کفر مسلم ہے نیز بعض کفار حق کو یقینی طور پر پہچانتے تھے صرف عناد وتکبر سے انکار کرتے تھے قال تعالیٰ "وجحدوا بہا

واستیقنتھا انفسھم"۔ لہذا یقین و معرفت، اور اعتقاد و تصدیق میں فرق کرنا ضروری ہے جس سے ایک کا ایمان ہونا اور دوسرے کا نہ ہونا ظاہر ہو جائے بعض مشائخ کے کلام میں ہے کہ مخبر کی خبر سے جو بات معلوم ہو اس پر اطمینان خاطر کو تصدیق کہتے ہیں جو کہ کسبی ہے اور مصدق کے اختیار سے حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اس پر ثواب مرتب ہوتا ہے۔ اور اس کو اصل العبادات قرار دیا جاتا ہے۔ بخلاف معرفت کے کہ یہ بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے۔ جیسے کسی جسم پر نظر پڑی اور دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔ بعض محققین نے قول کی یہی مراد ہے کہ اپنے اختیار سے مخبر کی طرف صدق کی نسبت کرنا تصدیق ہے۔ یہانتک کہ اگر بے اختیار دل میں اس کی سچائی اُتر گئی تو اگر چہ یہ معرفت ہے مگر تصدیق نہیں ہے۔ اس توجیہ پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ تصدیق علم کی قسموں میں سے ہے اور علم نفسانی کیفیت کا نام ہے نہ کہ فعل اختیاری کا۔ کیونکہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کریں اور ثبوت یا نفی کے بارے میں شک ہو پھر ثبوت پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تب خود بخود نسبت کا اذعان ہو جاتا ہے اور اسی اذعانی کیفیت کو تصدیق، حکم، اثبات یا ایقاع بھی کہتے ہیں۔ جس میں اختیار کا کوئی دخل نہیں۔ البتہ اس کیفیت کی تحصیل میں اسباب مہیا کرنا، غور و فکر کرنا اور موانع دفع کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ سب باتیں اختیاری ہیں۔ جن کے لحاظ سے ایمان کا

مکلف کیا گیا ہے۔ اور غالباً تصدیق کے کسبی اور اختیاری ہونے سے
یہی مراد ہے لہذا حصول تصدیق میں معرفت کافی نہیں کیونکہ یہ اسباب
اختیاری کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے ہاں اگر یقینی معرفت اختیار
اسباب کے بعد حاصل ہو تو اسے تصدیق قرار دینے میں کوئی مضائقہ
نہیں۔ اس صورت میں وہ معنی متحقق ہو جائیں گے جسے فارسی میں "گرویدن"
سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ایمان وتصدیق بھی اسی کا نام ہے۔ ایسی معرفت
کفار معاندین منکرین کو حاصل ہونا ممنوع ہے اور بتقدیر حصول ان کی
تکفیر اس سبب سے ہے کہ وہ زبان سے انکار کرتے ہیں عناد و استکبار
پر مصر ہیں اور دوسری علامات تکذیب و انکار اپنائے ہوئے ہیں۔

س۔ هل الایمان والاسلام مترادفان ام متغائران۔

ج۔ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں کیونکہ اسلام خضوع
وانقیاد یعنی احکام کے قبول و اذعان کا نام ہے اور تصدیق کی
حقیقت بھی یہی ہے۔ قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "فاخرجنا
من کان فیہا من المؤمنین فما وجدنا فیہا غیر بیت من المسلمین"
بہر حال شرعاً یہ درست نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے
مسلم نہیں۔ یا مسلم ہے مومن نہیں۔ دونوں کے ایک ہونے سے یہی
مراد ہے۔ مشائخ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے دونوں کے
عدم تغائر سے یہ معنی مراد لئے ہیں کہ ایک دوسرے سے جدا و
منفک نہیں ہوتے نہ کہ باعتبار مفہوم کے دونوں ایک ہیں۔ کفایہ

میں بھی یہی مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوامر و نواہی کی جو خبر دی ہے اس کی تصدیق ایمان ہے اور خدا کی اُلوہیت کی تسلیم و انقیاد جو کہ امر و نہی کے قبول کو مستلزم ہے۔ یہی اسلام ہے لہٰذا ایمان اسلام سے حکماً جدا نہیں ہو سکتا تو دونوں میں تغائر نہیں رہا۔ پھر بھی اگر کوئی تغائر کا قائل ہو تو اس سے دریافت کیا جائیگا کہ جو مومن ہو مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو۔ اس کا کیا حکم ہے؟ اگر ایک کے لئے دوسرے سے مغائر حکم ثابت کرے تب تو دعویٰ ٹھیک ہے لیکن ایسا نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اس کے قول کا باطل ہونا واضح ہو جائیگا اگر یہ شبہ ہو کہ قول باری تعالےٰ "قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا" میں بدون ایمان کے اسلام کے تحقق کی تصریح ہے تو جواب یہ ہے کہ جو اسلام شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جا سکتا ہے اور آیت میں صرف ظاہری انقیاد پر بدون باطنی انقیاد کے اسلام کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جیسے بغیر تصدیق کے محض کلمۂ شہادت کے ادا کرنے پر ایمان کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جو کہ شرعاً معتبر نہیں پھر اگر یہ شبہ ہو کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا "ان تشھد ان لا الٰہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ وتقیم الصلوٰۃ وتوتی الزکوٰۃ وتصوم رمضان وتحج البیت ان استطعت الیہ سبیلا" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا تو جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اصل اسلام کی تشریح نہیں کی گئی بلکہ اس کے ثمرات اور

علامات کی۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری روایت میں یہی تشریح ایمان کے متعلق وارد ہے۔ چنانچہ ایک وفد کو خطاب کرکے فرمایا "اتدرون ما الایمان باللہ وحدہ فقالوا اللہ ورسولہ اعلم قال علیہ السلام شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمد رسول اللہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصیام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس"۔ ایسی ہی اور ایک روایت ہے "الایمان بضع وسبعون شعبۃ اعلاھا۔ قول لا الہ الا اللہ وادناھا اماطۃ الاذی عن الطریق"

س ۔ ھل یقول المؤمن انا مؤمن حقا ام یقول انا مؤمن انشاء اللہ تعالےٰ۔

ج ۔ جب کسی سے تصدیق و اقرار پائے جاویں تو اسے یہ کہنا درست ہے "انا مؤمن حقا" کیونکہ اس میں تو ایمان متحقق ہے۔ اور "انا مؤمن انشاء اللہ" کہنا مناسب نہیں کیونکہ اگر شک سے انشاء اللہ کہتا ہے تب تو یہ یقینا کفر ہے۔ اور اگر ادب کا خیال ہو یا امور کو خدا کی مشیت پر حوالہ کرنا یا فی الحال نہیں بلکہ عاقبت میں شک یا تبرک بذکر اللہ یا تزکیہ نفس اور خود پسندی کے شائبہ سے اجتناب مقصود ہو جب بھی اسے ترک کرنا اولیٰ ہے تاکہ شک کا وہم نہ ہو اسی لئے مصنفؒ نے لاینبغی کہا لایجوز نہیں کہا۔ کیونکہ جب شک باعث نہ ہو تو عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ حتیٰ کہ صحابہؓ اور تابعین میں بہت سے حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں۔۔۔۔۔ انا مومن انشاء اللہ کو انا شاب انشاء اللہ

پر قیاس کر کے لغو اور باطل قرار دینا درست نہیں۔ کیونکہ شباب فعل کسبی نہیں ہیں۔ نہ عاقبت و مآل میں اس پر بقاء ممکن اور نہ اس سے تزکیۂ نفس اور خود پسندی کا اظہار ہوتا ہے بلکہ "انا زاہد متقی انشاء اللہ" پر قیاس کیا جا سکتا ہے جیسے یہ کلام لغو نہیں۔ اسی طرح وہ بھی لغو اور بے معنی نہیں۔ بعض محققین نے "انا مومن انشاء اللہ" کی یہ توجیہ کی ہے کہ تصدیق کا ابتدائی مرتبہ جس سے آدمی کفر سے نکل جاتا ہے اس کے متحقق ہونے پر تو اطمینان اور یقین ہو سکتا ہے۔ لیکن جب تصدیق میں شدت اور ضعف کے لحاظ سے فرق مراتب ہے تو تصدیق کامل کا حصول جس پر نجات کاملہ موقوف ہے اور جس کی طرف "اولئک هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم" میں اشارہ ہے یہ خدا ہی کی مشیت پر محول ہے۔ تو مرتبۂ کمال کے اعتبار سے انشاء اللہ کہنا درست ہوگا۔ بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ "انا مومن انشاء اللہ کہنا بالکل بجا اور درست ہے۔ اس لئے کہ ایمان اور کفر، سعادت اور شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے نہ کہ حال کا اور خاتمہ کی خبر اللہ ہی کو ہے اس لئے انشاء اللہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ مومن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر ہو، چاہے اس کی پوری زندگی کفر اور عصیاں پر گذری ہو اور کافر شقی وہی ہے جس کی موت العیاذ باللہ کفر پر ہو چاہے اس کی ساری زندگی تصدیق و طاعت پر گذری ہو۔ اسی کی طرف اشارہ کیا گیا۔ بقولہ تعالیٰ فی حق ابلیس "فکان من الکافرین"

حالانکہ خلقِ آدم سے قبل ابلیس کا ایمان اور انقیاد سب کو معلوم تھا اور حضورؐ کا ارشاد ہے " السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ " جس سے معلوم ہوا کہ سعادت و شقاوت بدلتی نہیں۔ خاتمہ سے ساری زندگی کا حکم ظاہر ہو جاتا ہے۔ مصنفؒ نے اسکے ابطال کی طرف یوں اشارہ کیا ہے کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے مثلاً ایمان کے بعد مرتد ہو جائے۔ اور شقی بھی کبھی سعید ہو جاتا ہے کہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اس سے خدا کی صفت اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم نہیں آتا جو کہ محال ہے بلکہ سعادت و شقاوت میں تغیر ہوتا ہے جو کہ بندہ کی صفت ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں۔ بہر حال حق یہ ہے کہ مسئلہ مشیت میں اختلاف صرف نظر و اعتبار کا ہے ورنہ حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں جس نے ایمان و سعادت کے محض حصول معنی کا لحاظ کیا اس نے ان شاء اللہ کہنے کو نامناسب قرار دیا کیونکہ معنی کے متحقق ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور جس نے اس پر ثمرات و نجات کے ترتب کا لحاظ کیا اس نے مشیۃ الٰہی پر مفوض کرنے کو بہتر کہا کیونکہ اس کے حاصل ہونیکا ابھی یقین نہیں

س ۱۶۸۔ ما معنی الرسول وای حکمۃ فی ارسال الرسل وما ھو طریق ثبوتہم۔

ج۔ رُسل رسول کی جمع ہے بروزن فعول رسالت سے ماخوذ ہے جس کے شرعی معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان کسی بندہ کا سفارت کا کام انجام دینا، تاکہ دنیوی و اخروی جن مصالح کے سمجھنے سے مخلوق کی عقلیں قاصر ہیں انھیں بتلا کر ان کے روحانی امراض کو دور

کرے، رسول اور نبی کا فرق شروع کتاب میں گذر چکا ہے۔ ارسال رسل میں حکمت و مصلحت ہے۔ اسی لئے بتقاضائے حکمت ارسال رسل باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ حکماً خدا پر واجب نہیں۔ جیساکہ معتزلہ کا قول ہے اور نہ ممتنع ہے۔ جیساکہ سمنیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور نہ ممکن ہے کہ بھیجنا نہ بھیجنا دونوں برابر ہوں جوکہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ رُسل بھیجنے کی حکمت و فائدہ یہ ہے کہ وہ اہل ایمان و طاعت کو جنت و ثواب کی خوشخبری سنائیں اور اہل کفر و عصیاں کو دوزخ اور عقاب سے ڈرائیں کیونکہ یہ باتیں عقل سے یا بالکل معلوم نہیں ہوسکتیں یا ایسی انتہائی دقیق نظر سے دریافت ہوسکتی ہیں کہ ایک آدھ آدمی کے علاوہ کسی میں ایسی نظر و فکر میسّر نہیں ہوسکتی۔ رسل بھیجنے کا فائدہ یہ بھی ہے کہ وہ لوگوں کو دین اور دنیا کے وہ امور بیان کریں جن کی طرف لوگ محتاج ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا کیا ہے اور ان میں ثواب و عقاب کے اسباب کو مہیا کر رکھا ہے۔ ان دونوں کے احوال کی تفصیل اور جنت میں پہنچنے اور دوزخ سے بچنے کی راہ محض عقل سے معلوم نہیں ہوسکتی ویسے ہی بعض اجسام کو خدا نے نفع بخش اور بعض کو ضرر رساں بنایا۔ جن کی شناخت صرف عقل اور حس کے ذریعہ نہیں ہوسکتی اسی طرح بہت سی باتیں ممکنات میں سے ہیں جن کی کسی جانب یقین کی کوئی صورت نہیں اور بعض باتیں واجب و ممتنع ہیں کہ پوری بحث اور دائمی غور و فکر کے بغیر عقل میں نہیں آسکتیں۔ اب اگر انسان اسی میں

منہمک ہوجائے تو اس کی زندگی کے تمام مصالح معطل ہوجائیں گے۔ اس لئے خدانے اپنے خاص فضل ورحمت سے ان امور کی وضاحت اور بیان کے لئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا قال تعالیٰ ”وما ارسلنٰک الا رحمۃ للعالمین“۔

اللہ تعالیٰ نے انبیاء کی رسالت ثابت کرنے کے لئے معجزوں کے ذریعہ ان کی تائید فرمائی ہے۔ معجزہ ایسے امر کو کہتے ہیں جو کہ عادت جاریہ کے خلاف نبوت کے دعوی کرنے والے کے ہاتھ سے ظاہر ہو جبکہ منکرین سے مقابلہ ہو حتیٰ کہ منکرین اس کے لانے سے عاجز آجائیں۔ ایسے معجزے انبیاء کو اس لئے دیئے جاتے ہیں کہ اگر معجزوں کے ذریعہ ان کی تائید نہ ہو تو ان کی دعوت قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعوی رسالت میں صادق کی امتیاز کاذب سے نہ ہوسکتی معجزہ ظاہر ہوجانے سے اس کی سچائی کا یقین ہوجائیگا۔ کیونکہ عادت اللہ یہی ہے کہ ظہور معجزہ کے بعد دلوں میں اس کی سچائی پیدا کر دیتا ہے اس لئے کہ کاذب کے ہاتھ سے معجزہ ظاہر نہیں ہوتا۔ اگرچہ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد بھی علم بالصدق حاصل نہ ہونا بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شخص ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر بادشاہ سے کہتا ہے کہ اگر میں اپنے دعویٰ میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین دفعہ قیام کیجئے۔ بادشاہ سب کے سامنے ایسا ہی کرتا ہے تو سب کو

لازمی طور پر یہ علم حاصل ہوگا کہ وہ شخص اپنے دعویٰ میں سچا ہے اگرچہ پھر بھی کذب ممکن ہے فی نفسہ اس لئے کہ امکان ذاتی یعنی عقل کا جہتہ خلاف کو جائز رکھنا حصول علم قطعی کے منافی نہیں جیسا کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ جبل اُحُد سونا نہیں ہوا پھر بھی فی نفسہ یہ بات ممکن ہے اسی طرح یہاں بھی عادت کے بموجب علم حاصل ہوگا اس لئے کہ حس کی طرح عادت بھی علم کے ذرائع میں سے ہے۔ اور یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ معجزہ غیر اللہ سے ہو یا تصدیق کی غرض سے نہ ہو یا کسی جھوٹے کی تصدیق کے لئے ہو وغیرہ وغیرہ علم بالصدق کے حاصل ہونے میں خارج نہیں۔ جیسا کہ حرارت نار کا علم ضروری حسی حاصل ہونے میں یہ امکان مخل نہیں کہ آگ سے حرارت زائل ہو سکتی ہے یعنی عدم حرارت مان لیں۔ تو محال لازم نہیں آتا۔

س ۲۷ ۔ من هو اول الانبیاء ومن هو آخرهم؟

ج ۔ حضرت آدم اول الانبیاء ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب سے آخر نبی ہیں۔ آدم علیہ السلام کی نبوت تو قرآن سے ثابت ہے کہ وہ مامور و منہی تھے حالانکہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرے نبی نہیں تھے تو ان ہی پر وحی نازل ہوئی ہوگی۔ اور جس پر وحی نازل ہوتی ہے وہ نبی ہے۔ احادیث اور اجماع سے بھی ثابت ہے۔ اسی لئے بعض سے منقول ہے کہ ان کی نبوت کا انکار کفر ہے۔ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت یوں معلوم ہے کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا جو ہم تک تواترا پہنچا ہے۔

پھر اس دعویٰ کی تائید میں معجزے پیش کئے (۱) اللہ کا کلام پیش فرمایا۔ اور تمام بلغاء عرب کو اس کے مقابلہ کی دعوت دی۔ باوجود کمالِ بلاغت کے اس کی چھوٹی سی سورت کے بھی معارضہ کرنے سے سب عاجز رہے۔ حالانکہ اس کی انتہائی کوشش کی حتیٰ کہ اپنی جانوں کو خطرے میں ڈالا۔ بالآخر حروف کے معارضہ سے عاجز آکر سیوف سے مقابلہ پر آمادہ ہو گئے۔ ان سے اتنا بھی نہ ہو سکا کہ کلام اللہ کے برابر نہیں تو قریب تر کلام بھی مقابلہ میں پیش کریں۔ باوجودیکہ اسباب اور کامل دواعی موجود تھے اس سے قطعی طور پر معلوم ہوا کہ یہ واقعی اللہ کی جانب سے ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ نبی علیہ السلام کا دعویٰ سچا ہے (۲) حضورؐ سے خلاف عادت امور کا ظاہر ہونا اس قدر کثرت سے منقول ہے کہ سب کی قدر مشترک یعنی نفس ظہور معجزہ، درجۂ تواتر کو پہنچا ہے اگرچہ جزئی جزئی کی تفصیلات آحاد ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت متواتر ہیں مگر ان کے واقعات آحاد ہیں۔ ارباب بصیرت حضورؐ کی نبوت پر اور دو طرح سے استدلال کرتے ہیں (۱) وہ امور جو متواتراً منقول ہیں یعنی آپ کے احوال، نبوت سے قبل، زمانۂ دعوت میں اور اتمام دعوت کے بعد، بلند اخلاق، باحکمت فیصلے، بہادروں کے عاجز آجانے کے مواقع میں اقدام، جمیع احوال میں خدا کی حفاظت پر بھروسہ رکھنا اور دہشت و خوف کی حالت میں ثابت قدم رہنا، اس طرح پر کہ آپ کے دشمن کو

باوجود سخت عداوت اور درپے طعن ہونے کے طعن کا موقع نہ ملتا۔
ان سب باتوں کے پیش نظر عقل یہ حکم لگانے پر مجبور ہے کہ غیر انبیاء میں ایسے امور جمع نہیں ہوسکتے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص کے حق میں اکٹھا کردے جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ وہ افتراء پرداز ہے۔ اور اس کو تیئیس ۲۳ سال تک مہلت دے۔ پھر اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کردے اور دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے۔ اور موت کے بعد قیامت تک اس کے آثار کو زندہ رکھے

(۲) حضور ؐ نے ایسی قوم کے سامنے نبوت جیسے امر عظیم کا دعویٰ کیا جن کے پاس نہ کتاب ہے نہ حکمت ہے۔ پھر ان کو کتاب و حکمت دی اور احکام و شرائع کی تعلیم فرمائی۔ اور مکارم اخلاق کو کمال تک پہنچایا بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی فضائل میں کامل بنایا۔ تمام عالم کو ایمان اور عمل صالح سے منور کیا۔ اور خدا نے اپنے وعدہ کے مطابق ان کے دین کو سب دین پر غالب کیا۔ نبوت اور رسالت کے معنی سوائے اس کے اور کیا ہیں۔ بہرحال جب آپ کی نبوت ثابت ہوگئی اور آپ کا کلام اور اللہ تعالیٰ کا کلام جو آپ پر نازل ہوا ہے اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور تمام لوگوں بلکہ جن وانس کی طرف مبعوث ہیں تو ثابت ہوا کہ آپ آخری نبی ہیں۔ اور آپ کی نبوت عرب کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ نصاریٰ کہتے ہیں۔ یہ شبہ نہ ہو کہ آپ آخری نبی کیسے ہوئے۔ حالانکہ حدیث میں ہے کہ حضرت عیسیٰ ؑ

قربِ قیامت میں نازل ہونگے کیونکہ اُس وقت مستقل نبی کی حیثیت سے نازل نہیں ہونگے بلکہ حضور علیہ السلام کا اتباع کرینگے۔ ان کی اپنی شریعت منسوخ رہیگی۔ ان کی طرف وحی نہیں آئیگی اور نہ مستقل احکام بلکہ حضورؐ کے خلیفہ ہونگے۔ اصح قول یہ ہے کہ لوگوں کی امامت کریں گے۔ اور مہدی علیہ السلام بھی ان کی اقتداء کریں گے کیونکہ حضرت عیسٰیؑ افضل ہیں تو ان ہی کی امامت اولیٰ ہے۔

س ۱۱۶۔ هل يحصر عدد الانبياء حتما، وهل الانبياء معصومون عن الذنوب جميعًا او عن الكبائر خاصة ومن هو افضل الانبياء؟

ج۔ بعض احادیث میں انبیاء علیہم السلام کا عدد مروی ہے چنانچہ حضورؐ سے جب عدد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا انبیاء ایک لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ شمار میں کسی خاص عدد کی تعیین نہ کیجائے کیونکہ خدا کا ارشاد ہے "منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك" اور عدد بیان کرنے میں یہ احتمال ہے کہ غیر نبی بھی شمار میں آجائیں جبکہ اصل عدد سے زیادہ شمار کریں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بعض انبیاء خارج ہوجائیں جبکہ کم شمار کریں۔ یہ احتمال اس لئے ہے کہ حقیقی عدد تو یقینی طور پر ہم کو معلوم نہیں۔ اور خبر واحد جس میں عدد مذکور ہے وہ اگر تمام شرائط معتبرہ پر مشتمل بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ ظن کو مفید ہوگی۔ اور اعتقادیات کے اثبات میں ظن کا اعتبار نہیں خاصکر

اس وقت جبکہ خود روایتوں میں اختلاف ہو۔ اور ظاہر قرآن "منھم من لم نقصص علیك" کے خلاف ہو علاوہ ازیں نفس الامر کی مخالفت کا بھی احتمال ہے یعنی نبی کو غیر انبیاء میں شمار کرنا یا غیر نبی کو انبیاء میں شمار کرنا کیونکہ ہر عدد اپنے مدلول کے لئے اس طرح خاص ہے کہ اس میں زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں البتہ اجمالی طور پر تمام انبیاء کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا چاہیئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبریں پہنچانے والے اور تبلیغ کرنے والے تھے۔ کیونکہ نبوت اور رسالت کے یہی معنی ہیں اور یہ بھی اعتقاد کرنا چاہیئے کہ وہ سچے اور امت کے خیر خواہ تھے کیونکہ اس کے بغیر بعثت و رسالت کا فائدہ ہی باطل اور ضائع ہو جاتا ہے مصنف ؒ نے صادقین کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کر دیا کہ انبیاء جھوٹ سے معصوم ہوتے ہیں خاصکر شریعت، تبلیغ احکام اور امت کی ہدایت کے امور میں، عمداً جھوٹ بولنے سے تو بالاجماع معصوم ہیں اور سہواً جھوٹ صادر ہونے سے بھی اکثر کے نزدیک معصوم ہیں البتہ دوسرے گناہوں سے عصمت کے بارے میں قدرے تفصیل ہے۔

کفر سے بالاجماع معصوم ہوتے ہیں۔ نبوت ملنے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔ اسی طرح جمہور کے نزدیک عمداً صدور کبائر سے معصوم ہیں۔ ہاں اس میں اختلاف ہے کہ یہ عصمت دلیل سمعی سے ثابت ہے یا برہان عقلی سے حشویہ جمہور کے خلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عمداً صدور کبائر جائز ہے اکثر کے نزدیک سہواً کبائر کا ارتکاب جائز ہے۔ اسی طرح صغائر کا عمداً صدور

جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ جبائی اور اس کے متبعین کو اس سے اختلاف ہے اور سہواً تو بالاتفاق جائز ہے سوائے ان صغائر کے جو خست پر دال ہوں جیسے ایک آدھ لقمہ چوری کرنا یا وزن میں دانہ برابر کم ناپنا۔ جن گناہوں کا صدور جائز ہے ان میں محققین نے شرط لگائی ہے کہ خدا کی طرف سے ان پر تنبیہ کی جاتی ہے تاکہ وہ اس سے باز آجائیں۔ یعنی استمرار اور بقاء علی المعصیۃ ممتنع ہے۔

یہ تمام تفصیلات تو نبوت حاصل ہونے کے بعد کی حالت کے لحاظ سے ہے اور نبوت سے قبل صدور کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں معتزلہ نے اس حالت میں بھی ممتنع کہا ہے کیونکہ یہ باعث نفرت ہے جو مانع اتباع ہے تو بعثت کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ صغائر یا کبائر کی تخصیص نہیں۔ بلکہ جو معصیت بھی باعث نفرت عوام ہو اس سے قبل النبوۃ بھی معصوم ہوتے ہیں جیسے زنا بالامہات، بداخلاقی اور خست پر دلالت کرنے والے صغائر شیعوں کے نزدیک صغیرہ اور کبیرہ دونوں کا صدور نبوت کے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں ممنوع ہے۔ لیکن تقیہ کے طور پر کفر تک کا اظہار جائز ہے۔ بہرحال جب انبیاء کی عصمت ثابت ہو گئی تو بعض انبیاء کے متعلق دروغ گوئی یا معصیت کی جو روایتیں منقول ہیں وہ اگر آحاد کے درجہ میں ہوں تو ناقابل قبول ہیں۔ اور اگر متواتر ہوں تو ہوسکے ظاہر چھوڑ کر کوئی صحیح تاویل کرلیجائے یا ترک اولیٰ پر یا بعثت سے قبل پر محمول ہوگا۔

تمام انبیاء علیہم السلام میں ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "کنتم خیر امۃ اخرجت للناس الآیۃ" اور ظاہر ہے کہ امت کی خیریت کمال دین کے اعتبار سے ہے اور کمال دین اس نبی کے کمال کے تابع ہے جس کی وہ اتباع کرتے ہیں حضورؐ کے قول "انا سید ولد آدم ولا فخر" سے افضلیت پر استدلال کرنا ضعیف ہے۔ کیونکہ اس سے حضرت آدم پر آپؐ کی فضیلت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ صرف ان کی اولاد پر حالانکہ آپ آدم سے بھی افضل ہیں۔

س۵۹ - من هم الملائكة، وما هي كتب الله تعالىٰ۔

ج - ملائکہ ایک خاص نوع کے اللہ کے بندے ہیں جو فطری طور پر خدا کے حکم پر پورا عمل کرتے ہیں۔ قال تعالیٰ:۔ لا یسبقونہ بالقول وھم بامرہ یعملون" وقال "لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستحسرون" اور ذکورۃ وانوثۃ سے متصف نہیں ہوتے کیونکہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے اور نہ عقل اس کا تقاضا کرتی ہے۔ بت پرستوں کا کہنا کہ وہ "بنات اللہ" ہیں بالکل باطل اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسا کہ یہود کا قول، کہ یکے بعد دیگرے ان میں سے کوئی کفر کا مرتکب ہوتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتا ہے۔ یہ ملائکہ کی شان میں بڑی کوتاہی اور گستاخی ہے۔ اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ابلیس نے بھی تو کفر کیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا بدلیل صحت استثناء جماعت ملائکہ سے تو جواب دینگے کہ یہ فرشتوں میں سے نہیں بلکہ جنوں میں سے تھا پھر خدا

کے حکم کی نافرمانی کی لیکن چونکہ وہ عبادت اور بلندی درجہ میں ملائکہ کی طرح تھا اور یوں بھی فرشتوں میں بالکل رل مل گیا تھا۔ اس لئے تغلیبا اس کا شمار فرشتوں میں کرکے استثناء کرنا درست ہوا۔ اور ہاروت وماروت کے متعلق اصح مسلک یہ ہے کہ وہ فرشتے ہیں ان سے کسی قسم کا کفر یا کبیرہ گناہ صادر نہیں ہوا۔ پھر ان کی تعذیب بطور عتاب کے ہے۔ جیسے بعض انبیاء پر سہو یا لغزش کی وجہ سے عتاب ہوا ہے یہ دونوں فرشتے لوگوں کو نصیحت کرتے اور کہتے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں۔ لہذا تم کفر نہ کرو۔ یعنی اس پر اعتقاد اور عمل نہ کرو۔ کیونکہ سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس پر اعتقاد اور عمل باعث کفر ہے اور کتب اللہ سے مراد وہ کتابیں ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر نازل کیں اور امر و نہی اور وعدہ و وعید پر مشتمل ہیں۔ کلام اللہ ہونے میں سب کتب منزلہ ایک ہیں البتہ ان کے الفاظ جو پڑھے اور سنے جاتے ہیں ان کے لحاظ سے ان میں تعدد و تفاوت اور فرق مراتب ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے سب سے افضل قرآن شریف ہے پھر تورات، انجیل اور زبور کا درجہ ہے۔ جس طرح جمیع قرآن کلام اللہ ہونے میں برابر ہے۔ کسی جزء کا دوسرے جزء پر اس لحاظ سے کوئی فضیلت نہیں لیکن قرأت و کتابت کے اعتبار سے ایک سورت کو دوسری سورت پر فضیلت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ احادیث میں ایسی تفضیل وارد ہے۔ اس فضیلت کی حقیقت یہ ہے کہ بعض سورت مضمون کے اعتبار سے

زیادہ نافع یا زیادہ ذکر اللہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اس کا پڑھنا افضل ہے۔ واضح رہے کہ قرآن کی وجہ سے تمام کتب منزلہ کی تلاوت وکتابت اور بعض احکام منسوخ ہو گئے ہیں۔

س ۷۱ ۔ هل المعراج لرسول الله علیه السلام فی الیقظة بشخصه حق ام لا

ج ۔ حضور علیہ السلام کے لئے حالت بیداری میں جسمانی معراج آسمان کی طرف حق ہے حدیث مشہور سے ثابت ہے اس کے منکر کو مبتدع گردانا جائیگا معراج کا انکار اور دعوی استحالہ فلسفیوں کے اصول مخترعہ باطلہ پر مبنی ہے، ورنہ حقیقت میں آسمانوں کا خرق والتیام جائز ہے کیونکہ سب جسم اپنی حقیقت میں مشابہ ہیں ایک کے حق میں جو ممکن ہے وہ دوسرے کے حق میں بھی ممکن ہوگا۔ اور جب اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قدرت رکھتا ہے تو آسمانوں میں شگاف اور دروازے رکھنے پر بھی ضرور قادر ہوگا۔ مصنف ؒ نے فی الیقظہ کہکر ان لوگوں پر رد کیا جو خواب میں معراج کے قائل ہیں۔ چنانچہ حضرت معاویہ رضؓ سے جب معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا "کانت رویا صالحۃ" اور حضرت عائشہ رضؓ نے فرمایا "ما فقد جسد محمد علیہ السلام لیلۃ المعراج" خدا کا ارشاد ہے "وما جعلنا الرؤیا التی اریناك الا فتنة للناس"

جواب یہ ہے کہ یہاں رویا بمعنی خواب نہیں بلکہ رویت عینی مراد ہے اور حضرت عائشہ کی مراد یہ ہے کہ جسم مبارک روح پاک سے جدا نہیں ہوا۔ بلکہ روح وجسم دونوں کی ایک ساتھ معراج ہوئی۔ اسی لئے

مصنف رحمہ اللہ نے بشخصہ کہکر ان لوگوں کا رد کردیا جو صرف روحانی معراج کے قائل ہیں اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ خواب کی معراج یا روحانی معراج کوئی خاص قابل انکار امر نہیں ہے حالانکہ کفار معراج کے سخت منکر تھے بلکہ بہت سے مسلمان معراج کی خبر سن کر مرتد ہوگئے اس سے معلوم ہوا کہ محل خلاف معراج جسمانی فی الیقظہ ہے نہ معراج روحانی یا منامی۔ مصؒ الی السماء کہا تاکہ رد ہو جائے ان پر جو بیداری کا معراج صرف بیت المقدس تک مانتے ہیں جس کی تصریح قرآن میں ہے اور "ثم الی ماشاء اللہ" سے اقوال سلف کے اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا جنت تک بعض نے عرش تک بعض نے فوق العرش تک اور بعض نے طرف عالم تک۔ بہر حال معراج کی رات مسجد حرام سے بیت المقدس تک جانا تو قطعی ہے قرآن سے ثابت ہے۔ پھر وہاں سے آسمان تک صعود حدیث مشہور سے ثابت ہے اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ کی طرف جانا خبر واحد میں مذکور ہے معراج میں صحیح یہ ہے کہ حضورؐ نے اللہ رب العزت کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے نہ چشم جسم سے۔

س ۔ کرامات الاولیاء حق ام لا وما الفرق بین الکرامۃ والاستدراج والمعجزۃ۔

ج ۔ اولیاء کرام کی کرامتیں حق ہیں۔ اولیاء ولی کی جمع ہے۔ ولی وہ ہے جو اللہ اور اس کی صفات کا بقدر امکان عارف ہو عبادات پر مواظبت

کرتا ہو، گناہوں اور شہوات نفسانی سے مجتنب و معرض ہو' ایسے ولی سے خلاف عادت جو امر ظاہر ہو اسے کرامت کہتے ہیں بشرطیکہ اسکے ساتھ دعوٰی نبوت نہو اور اگر دعوی نبوت کے ساتھ ہو تو اسے معجزہ کہتے ہیں اور غیر ولی جس میں ایمان اور عمل صالح نہیں ہے اس سے اگر خرق عادت ظاہر ہو تو اس کا نام استدراج ہے۔ کرامت حق ہونے کی دلیل وہ واقعات ہیں جو کہ کثیر صحابہ اور ان کے بعد کے بزرگوں سے تواتراً منقول ہیں جن کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں خصوصاً امر مشترک یعنی نفس کرامت متواتراً منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اگرچہ تفاصیل آحاد کے درجہ میں ہیں۔ نیز خود قرآن حضرت مریمؑ اور صاحب سلیمانؑ کی کرامتوں کا ذکر کرتا ہے۔ کرامت کے وقوع اور ظہور ثابت ہو چکنے کے بعد اب اس کے جواز اور امکان پر دلیل قائم کرنا لاحاصل ہے البتہ کرامت کی مزید توضیح کے لئے بعض جزئیات بیان کئے جاتے ہیں جو کہ عام قیاس سے بہت بعید ہیں صرف ولی کی کرامت اور اعزاز کے لئے خرق عادت کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں (۱) طویل مسافت انتہائی کم مدت میں طے کرنا، جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے مشہور مصاحب آصف بن برخیا نے بلقیس کا تخت آنکھ جھپکنے سے قبل حاضر کر دیا حالانکہ مسافت بہت بعید تھی۔ (۲) کھانا پینا اور لباس بوقت ضرورت غیب سے مہیا ہو جانا جیسے مریمؑ کے حق میں..... ہوا تھا۔ کہ جب بھی حضرت زکریا محراب میں جاتے جہاں مریمؑ تھیں تو وہاں کھانے کی چیزیں

موجود پاتے، پوچھتے اے مریمؑ یہ کہاں سے آئی ہیں تو جواب دیتیں اللہ کی طرف سے۔ (۳) پانی پر چلنا، جیسے بہت سے اولیاء کے متعلق منقول ہے۔ (۴) ہوا میں اُڑنا، جیسے جعفر بن ابی طالبؓ اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے۔ (۵) جماد اور بے زبان حیوان کا کلام کرنا۔ چنانچہ حضرت سلمانؓ اور ابو درداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا۔ اس نے تسبیح پڑھی اور دونوں حضرات نے آواز سُنی۔ اصحاب کہفؓ کے کتے کا کلام کرنا تو سب جانتے ہیں اور حضورؐ نے فرمایا کہ ایک شخص بوجھ لاد کر ایک گائے لئے جارہا تھا۔ یکایک اُس نے مُڑ کر کہا کہ مجھے تو اس لئے پیدا نہیں کیا گیا بلکہ صرف کاشتکاری کیلئے لوگوں نے یہ واقعہ سن کر کہا۔ سبحان اللہ بقرہ بھی کلام کرتا ہے۔ حضورؐ نے فرمایا اٰمنت بھذا (۶) آنے والی مصیبت کا ٹل جانا، بغیر جنگ دشمنوں سے نمٹ جانا اور ان کے علاوہ سیکڑوں کرامتیں منقول ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ مدینہ میں منبر مسجد سے اپنے لشکر کو جو مقام نہاوند میں برسرپیکار تھا دیکھ لیا۔ حتیٰ کہ امیر لشکر کو کہا "یاساریۃ الجبلُ الجبل" تاکہ پہاڑ کے پیچھے سے دشمنوں کے مکر و تدبیر سے متنبہ ہو جائیں باوجود بُعد مسافت امیر لشکر نے ان کی بات سُن لی حضرت خالدؓ نے زہر پی لیا اور کوئی نقصان نہیں پہنچا حضرت عمرؓ کے خط سے دریائے نیل کا پانی جاری ہو گیا۔ ایسی اور بے شمار مثالیں موجود ہیں۔

معتزلہ اولیاء کی کرامت کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ اگر خرق عادات اولیاء سے ظاہر ہونا ممکن ہو تو انبیاء کے معجزہ سے اشتباہ ہو جائیگا۔ پھر نبی اور غیر نبی میں امتیاز نہیں ہو سکتا۔ مصنف رح نے ان کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ کسی ولی سے خرق عادات کا ظہور باعث اشتباہ نہیں بلکہ جب رسول کی امت کے فرد سے کرامت ظاہر ہوگی یہی کرامت اس رسول کے حق میں ایک مزید معجزہ کے حکم میں ہوگی۔ کیونکہ کرامت سے یہ واضح ہو جائیگا کہ صاحب کرامت ایک ولی ہے۔ اور ولی نہیں ہو سکتا جب تک کہ اپنے دین میں برحق نہ ہو اور اس کا دین تو یہ ہے کہ دل وزبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار اور اس کے اوامر ونواہی کی اطاعت کرے یہی وجہ ہے کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات اور عدم اتباع کا دعوے کرے تو وہ ولی نہیں ہوگا۔ اور اس کے ہاتھ سے وہ کرامت ظاہر نہیں ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ خلاف عادت امر رسول کی طرف نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے چاہے خود ان سے ظاہر ہو یا امت کے کسی فرد سے ظاہر ہو۔ اور ولی کی طرف نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے کیونکہ دعوئ نبوت نہیں ہے۔ واضح رہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری خرق عادات کے اظہار کا ارادہ لازمی اور معجزات کے تقاضا کے مطابق قطعی حکم لابدی ہے بخلاف ولی کے کہ اس کے حق میں ان میں سے کوئی بات لازمی نہیں ہے۔

ش۔ من ھو افضل البشر بعد نبینا علیہ السلام بینوا مرتبا۔
ح۔ مصنفؒ نے "افضل البشر بعد نبینا" کہا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ غالباً دوسرے انبیا سے بھی بعض صحابہ افضل ہیں حالانکہ غیر نبی کسی نبی سے بھی افضل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے بہتر یہ تھا کہ "بعد الانبیاء" کہتے تاکہ یہ شبہ نہ ہوتا۔ البتہ اگر بعد سے بعدیۃ رُتبی بمعنی علاوہ مراد نہ لے کر بعدیۃ زمانی مراد لیں تو سابق شبہ وارد نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے سب انبیاء حضورؐ سے پہلے گذرے ہیں۔ بعد میں کوئی نبی نہیں پھر بھی حضرت عیسیٰؑ کی تخصیص ضروری ہے۔ کیونکہ حضورؐ کے بعد قرب قیامت میں وہ آسمان سے نازل ہوں گے۔ اگر بشر سے مراد لیں وہ لوگ جو کہ حضورؐ کے بعد پیدا ہوں گے تو عیسیٰؑ سے شبہ نہیں ہوگا مگر عام صحابہ پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی۔ اور اگر بشر سے صرف وہ لوگ مراد ہوں جو کہ حضورؐ کے وصال کے وقت دنیا میں موجود تھے تو تابعین اور ان کے بعد کے آنے والوں پر فضیلت ظاہر نہیں ہوگی۔ بہرحال حضورؐ کے بعد عیسیٰؑ کے علاوہ سب سے افضل حضرت ابوبکر صدیقؓ ہیں جنھوں نے حضورؐ کی نبوت اور واقعہ معراج کی بلا توقف و تردد تصدیق کی جس کی وجہ سے صدیق لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کے بعد سب سے افضل حضرت عمر فاروقؓ ہیں جو واقعات اور خصومات میں حق و باطل کے درمیان دوٹوک فرق و امتیاز کرتے۔ آپ کے بعد سب سے افضل حضرت عثمان ذی النورین ہیں آپ کو ذی النورین اس لئے کہتے ہیں کہ حضورؐ نے آپکے

عقد میں اوّلاً اپنی صاحبزادی رقیہؓ کو دیا جب وہ وفات پاگئیں۔
تو دوسری صاحبزادی ام کلثومؓ کی شادی کردی۔ جب یہ بھی وفات
پاگئیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ اگر میری تیسری لڑکی ہوتی تو اسے بھی آپ
سے شادی کر دیتا۔ ان کے بعد سب سے افضل حضرت علیؓ مرتضیٰ ہیں
جو اللہ کے خاص بندوں اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں
سے برگزیدہ ہستیوں میں سے تھے۔ سلف صالحین نے اسی ترتیب سے
فضیلت بیان کی ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس اس پر کوئی دلیل
نہ ہوتی تو وہ ایسا نہ کرتے۔ ہمارے سامنے دلائل متعارض ہیں لیکن
اس کے فیصلہ پر کوئی عمل موقوف نہیں۔ اور اس پر توقف کرنے سے
واجبات شرعیہ میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اس لئے اسکا درپے
ہونا کوئی اہم کام نہیں۔ چنانچہ اسلاف بھی حضرت عثمانؓ کی تفضیل
میں متوقف تھے۔ اس لئے اہل السنۃ والجماعت کی علامات میں سے
صرف تفضیل الشیخین ومحبۃ الختنین کو قرار دیا ہے۔ البتہ انصاف کا
تقاضا یہ ہے کہ اگر فضیلت سے کثرت صواب مراد ہو تو توقف کرنا
بجا ہے اور اگر وہ صفات وکمالات مراد ہوں جو کہ ارباب دانش
کے نزدیک معیار فضیلت ہیں تو (حضرت علیؓ کی) ترجیح واضح ہے۔ ان
چاروں حضرات کی خلافت یعنی دین قائم کرنے میں حضورؐ کی قائمقامی
کا منصب جس کا اتباع کرنا تمام امت پر واجب ہے۔ یہ بھی اسی ترتیب

پر ہے کہ حضورؐ کے بعد خلافت حضرت ابوبکرؓ کے لئے پھر حضرت عمرؓ
پھر حضرت عثمانؓ پھر حضرت علیؓ کے لئے۔ کیونکہ حضورؐ کے وصال
کے دن تمام صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے، نزاع و مشورہ کے
بعد سب کی رائیں ابوبکرؓ کی خلافت پر متفق ہوئیں۔ لہذا اس پر سب کا
اجماع ہو گیا۔ حضرت علیؓ نے چند دنوں توقف کرنے کے بعد سب کے ساتھ
حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر ان کی خلافت حق نہ ہوتی تو
تمام صحابہ کا ان پر اتفاق نہ ہوتا۔ اور حضرت علیؓ اس پر منازعت کرتے
جیسے بعد میں حضرت معاویہؓ سے منازعت کی۔ نیز اگر حضرت علیؓ کے
حق میں کوئی نص ہوتا۔ جیسے شیعوں کا گمان ہے تو ضرور اس موقع پر اس سے
احتجاج کرتے۔ دیگر صحابۂ کرام کے متعلق بھی یہ بات نا قابل تصور ہے
کہ نص ہوتے ہوئے اُسے چھوڑ کر باطل پر متفق ہو جائیں۔ حضرت ابوبکرؓ جب
اپنی حیات سے مایوس ہو گئے تو حضرت عثمان کو بلا کر حضرت عمرؓ کی خلافت
کا عہد نامہ لکھوایا۔ لکھنے کے بعد اپنی مہر لگوا کر لوگوں کے پاس بھیجا اور
سب کو حکم دیا کہ اس نامہ میں جن کا نام ہے ان سے بیعت کریں۔
لوگوں نے اس پر بیعت کی۔ جب حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو آپ نے
فرمایا کہ ہم نے بھی بیعت کی، چاہے حضرت عمرؓ ہی کیوں نہ ہوں۔ اس طرح
حضرت عمرؓ کی خلافت پر سب کا اتفاق ہو گیا۔ وہ جب شہید ہو گئے۔
اور تعیین خلیفہ کا کام چھ حضرات عثمان، علی، عبدالرحمن بن عوف، طلحہ،
زبیر، اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم کے مشورہ پر چھوڑ گئے تو سب نے

رضامندی کے ساتھ عبدالرحمٰن بن عوف پر فیصلہ کی ذمہ داری دیدی انھوں نے حضرت عثمان کا انتخاب کیا اور تمام صحابہ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی۔ پھر تمام صحابہ نے ان سے بیعت کی اور ان کے حکم واحکام کی اطاعت قبول کی۔ ان کے پیچھے جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھیں۔ اس طرح حضرت عثمان کی خلافت پر سب کا اجماع ہوگیا۔ جب آپ شہید ہوگئے اور خلافت کا مسئلہ بغیر فیصلہ کے چھوڑ گئے تو کبار مہاجرین وانصار نے حضرت علیؓ کے انتخاب پر اتفاق کیا اور ان سے خلافت قبول کرنے کی درخواست کی۔ چونکہ وہ اپنے وقت میں سب سے افضل خلافت کے لئے اولیٰ تھے اسلئے سب نے ان سے بیعت کی۔ حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں جو اختلافات اور جنگیں ہوئیں یہ حضرت علیؓ کے اولی بالخلافۃ ہونے میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک اجتہادی خطا ان سب جھگڑوں کا باعث ہے۔ مسئلہ خلافت وامامت میں اہل السنۃ اور شیعوں کے درمیان اختلاف کی تفصیلات مطولات میں مذکور ہیں۔

س ۶۔ الخلافۃ کم سنۃ وما حکم نصب الخلیفۃ۔

ج۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ خلافت میرے بعد تیس ۳۰ سال ہے پھر اس کے بعد بادشاہت ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ حضورؐ کی وفات کے بعد تیس سال گذرنے پر شہید ہوئے۔ لہذا حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد والے خلفاء نہیں ہونگے بلکہ شاہان وامراء ہونگے۔ اس پر

یہ اشکال ہوتا ہے کہ امت کے ارباب حل و عقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانی جیسے عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے۔ ہاں حدیث کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ کامل خلافت جس میں شریعت سے مخالفت اور اتباع رسول سے اعراض کی آمیزش نہ ہو وہ مسلسل طور پر تیس سال رہے گی۔ اس کے بعد اتفاقیہ کبھی ہو گی اور کبھی نہیں خلیفہ مقرر کرنا واجب ہونے پر تو اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا بندوں پر دلیل سمعی سے واجب ہے یا دلیل عقلی سے۔ حق مذہب یہ ہے کہ بندوں پر واجب ہے اور وجوب دلیل سمعی سے ثابت ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے "من مات ولم یعرف امام زمانہ فقد مات میتۃ جاھلیۃ" اور اسلئے کہ حضورؐ کی وفات کے بعد صحابہ نے خلیفہ مقرر کرنے کو سب امور سے اہم قرار دیا حتیٰ کہ حضورؐ کے دفن پر اس کو مقدم رکھا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد معمول رہا۔ اور چونکہ بہت سے واجبات شرعیہ اس پر موقوف ہیں، اس لئے بطور مقدمۃ الواجب واجبۃ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی خلیفہ کو مقرر کریں جو احکام شرعی نافذ کرے، حدود قائم کرے، سرحدوں کی حفاظت کرے، لشکر اسلام تیار کرے صدقات وصول کرے۔ باغی، چور اور ڈاکوؤں کو دبائے۔ جمعہ اور عید قائم کرے۔ آپس کے جھگڑے مٹائے۔ شہادتیں لیکر حقوق دلائے جن بچے اور بچیوں کے اولیاء نہیں ہیں ان کا نکاح کر دے۔ غنیمت

کے اموال تقسیم کرے اور ان کے علاوہ ان امور کو انجام دے جو افراد
امت سے پورے نہیں ہو سکتے۔ یہ شبہ نہ ہونا چاہیئے کہ ہر علاقہ میں
کسی صاحب شوکت کا ہونا کافی ہے۔ پھر کسی امام عام کا منتخب کرنا
کیوں ضروری ہوگا؟ اس لئے کہ ایسی صورت میں اس قدر جھگڑے فساد
ہونگے کہ دین و دنیا کے معاملات معطل یا مختل ہو جائینگے جیسا کہ اپنے
دور میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔ پھر اگر یوں شبہ ہو کہ کسی صاحب قوت
کا ہونا جس کی حکومت ہمہ گیر ہو کافی ہے، اس صورت میں ملکی
انتظام میں خلل واقع نہیں ہوگا۔ ترکوں کا عہد اس کی واضح مثال
ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ یوں دنیوی بعض انتظامات درست
ہو سکتے ہیں مگر دین کے لحاظ سے یہ صورت نقصان رساں ہے حالانکہ
یہی اہم مقصود ہے۔ اگر یہ اشکال ہو کہ حدیث کے مطابق خلافت
کی مدت جب تیس سال ہوئی تو اس کے بعد کا زمانہ خلفاء سے خالی
رہا۔ لہذا ساری امت گنہگار ہوئی اور ان کی موت جاہلیت کی موت
کے برابر ہوئی۔ تو جواب دینگے کہ پہلے بتا چکے ہیں کہ حدیث کی رو
سے خلافت سے مراد کامل خلافت ہے لہذا مطلق خلافت کا وجود
بعد میں بھی رہا۔ یا یوں کہیں گے کہ حدیث کی رو سے خلافت کا دور
تیس سال پر ختم ہو گیا۔ مگر امامت کا دور باقی ہے اس بنا پر کہ امام کا مصداق
خلیفہ سے عام ہے۔ لیکن اہل السنۃ سے ایسی اصطلاح منقول نہیں
البتہ شیعہ کا مسلک اس کے خلاف ہے یعنی خلیفہ عام ہے اسی لئے وہ

ابوبکرؓ، عمرؓ وعثمانؓ کی خلافت کے قائل ہیں اور ان کی امامت کے منکر ہیں۔ علاوہ ازیں عباسی دور کے بعد خلافۃ ناقصہ بھی ختم ہوگئی لہذا سابق جواب سے بھی اشکال مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ فتامل۔

س۔ هل ينبغي ان يكون الامام ظاهرا او يجوز ان يكون مختفيا وهل يشترط ان يكون الامام قريشيا۔

ج۔ امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر و غالب ہوتا کہ معاملات میں لوگ اس کی طرف رجوع کریں اور وہ لوگوں کی مصلحتوں کو پوری کرے جب ہی نصب امام کی غرض حاصل ہوسکتی ہے۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ امام لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہے۔ ظالمین کے تسلط یا دشمنوں کے اندیشہ سے اور نہ یہ درست ہے کہ امام کو منتظر تسلیم کیا جائے کہ ابھی سے اس کا انتظار کریں کہ جب زمانہ بہتر ہوگا، شر و فساد مٹ جائینگے۔ ظالم اور سرکشوں کا نظام درہم برہم ہوجائیگا۔ تب وہ ظاہر ہوگا اور یہ بھی صحیح نہیں جو کہ شیعہ خاص کر ان میں سے فرقۂ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ امام حق حضورؐ کے بعد علی الترتیب مندرجۂ ذیل بارہ۱۲ حضرات ہیں۔ علی مرتضیٰؓ، حسنؓ، حسینؓ، زین العابدینؓ۔ محمد الباقرؓ، جعفر الصادقؓ، موسیٰ کاظمؓ، علی الرضاؓ، محمد تقیؓ، علی نقیؓ، حسن عسکریؓ، محمد القاسم المنتظر المہدی۔ یہ آخری امام محمد المہدی دشمنوں کے خوف سے چھپ گئے ہیں اور مستقبل قریب میں ظاہر ہوکر عدل و انصاف سے تمام دنیا کو پُر کردینگے جس طرح آج ظلم و جور سے بھر پور ہے۔ ان کی درازی عمر اور طول حیات

میں کوئی امتناع نہیں جو باعث اشکال ہو۔ آخر حضرت عیسیٰؑ اور خضرؑ کو بھی تو کتنی طویل حیات ملی ہے لیکن ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ عقیدہ کس قدر لغو ہے کیونکہ امام کا مخفی ہونا اور بالکل نہ ہونا۔ ۔ ۔ دونوں برابر ہیں کہ وجود امام سے جن اغراض و مقاصد کا حصول وابستہ ہے وہ کسی حال میں بھی پورے نہیں ہوں گے۔ پھر نصب امام واجب ہونیکے کیا معنی اور کیا فائدہ۔ نیز دشمنوں کے اندیشے سے اس طرح چھپ جانا ضروری نہیں تھا کہ سوائے نام کے کچھ معلوم نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ دعویٰ امامت کا اخفا کرتے اس طرح جیسا کہ ان کے پیش رو آباء و اجداد کا طریقہ رہا علاوہ ازیں فساد زمانہ، اختلاف رائے اور ظالموں کے تسلط کے وقت لوگوں کو امام عادل کی طرف احتیاج زیادہ ہوتی ہے اور لوگوں کا انقیاد و اطاعت حاصل ہونا اسہل ہوتا ہے اس لئے ایسے موقع پر بجائے چھپنے کے ظاہر ہونا چاہیئے تھا۔ امام کے لئے قریشی ہونا شرط ہے۔ بنی ہاشم یا اولاد علیؓ کی تخصیص نہیں۔ حضورؐ نے فرمایا ہے۔ " الائمۃ من قریش"۔ اگرچہ یہ خبر واحد ہے لیکن جب ابو بکرؓ نے انصار کے مقابلہ میں احتجاج کرتے ہوئے اس روایت کو پیش کیا تو کسی نے اس پر نکیر نہیں کیا۔ لہٰذا اس پر اجماع قائم ہو گیا کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی سوائے خوارج اور بعض معتزلہ کے۔ ہاشمی یا علوی ہونا اس لئے شرط نہیں کہ حضرت ابو بکرؓ عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت بدلائل ثابت ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی بھی ہاشمی نہیں تھے۔ البتہ

قریش تھے۔ اس لئے کہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کو کہتے ہیں اور ہاشم حضور علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ تھے۔ آپ کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمۃ بن مدرکۃ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔ تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی اولاد میں سے ہیں۔ کیونکہ عباسؓ اور ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں اور ابوبکرؓ قریشی ہیں۔ آپ کا سلسلۂ نسب یہ ہے:۔
ابن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی۔ اسی طرح عمرؓ بھی قریشی ہیں۔ آپ کا سلسلہ یوں ہے۔ ابن الخطاب بن نفیل بن عبدالعزیٰ بن رباح بن عبداللہ بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب۔ اور حضرت عثمان کا سلسلہ یہ ہے:۔
ابن عفان بن ابی العاص بن امیۃ بن عبدشمس بن عبد مناف۔
(استدراک) محققین علماء کے نزدیک امام کے لئے قریشی ہونا شرط لازمی نہیں ہے۔ عبید ۱۲

س ۳۱۔ ھل یشترط فی الامام ان یکون معصوما وافضل من اھل زمانہ۔

ج ۔ امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں، کیونکہ حضرت ابوبکرؓ کی امامت مسلم ہے لیکن ان کا معصوم ہونا یقینی نہیں۔ نیز شرط قرار

دینے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ لیکن شرط نہ ہونے کے لئے شرطیت کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے۔ شیعہ امام کے معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اِس آیت سے "لاینال عہدی الظالمین" کیونکہ غیر معصوم ظالم ہے۔ اس لئے وہ منصب امامت کا مستحق نہیں ہوگا جواب یہ ہے کہ غیر معصوم کا ظالم ہونا مسلّم نہیں۔ کیونکہ ظالم وہی ہے جو ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے عدالت ساقط ہو جائے اور توبہ و اصلاح نہ کرے۔ لہذا غیر معصوم کا اس معنی کر کے ظالم ہونا لازم نہیں۔ اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ میں قدرت و اختیار ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ اس سے گناہ صادر نہ کرائے یہی مطلب ہے علماء کے اس قول کا کہ عصمت اللہ کی ایسی مہربانی و لطف کا نام ہے جو کہ بندہ کو فعل خیر پر آمادہ کرتا ہے اور شر سے روکتا ہے۔ البتہ اختیار و قدرت باقی رہتی ہے تاکہ ابتلاء و تکلیف فوت نہ ہو۔ اسی لئے شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا ہے کہ عصمت سے آزمائش ختم نہیں ہوتی۔ اس سے ان لوگوں کے قول کا فاسد ہونا ظاہر ہو گیا۔ جو کہتے ہیں کہ "عصمت انسان کی روح و جسم کی اس خاصیت کا نام ہے جس کے سبب سے گناہ کا صادر ہونا اس سے ممتنع ہو جائے" کیونکہ اگر صدورِ گناہ ممتنع ہوتا تو اسے گناہ چھوڑنے پر مکلف کرنا درست نہ ہوتا اور اس کو نیک کام پر ثواب بھی نہ ملتا۔ امام کے لئے اہل زمانہ سے افضل ہونا بھی شرط نہیں۔ کیونکہ بسا اوقات وہ شخص جو فضیلت میں

دوسرے کے برابر بلکہ جو دوسرے کی نسبت سے علم وعمل سے کم درجہ پر ہے وہ امامت کے مصالح ومفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس میں امامت کے تقاضے پورے کرنے کی قدرت زیادہ ہوتی ہے خصوصاً جبکہ مفضول کو امام بنانے پر شر وفتنہ کا دفع ہونا موقوف ہو ایسی حالت میں مفضول کو مقرر کر لینا ہی قرین مصلحت ہے۔ اسی کے پیش نظر حضرت عمرؓ نے امامت کو شوریٰ پر محول کر دیا تھا حالانکہ ان میں سے بعض کا افضل ہوتا وہ اچھی طرح جانتے تھے۔ البتہ حضرت عمرؓ کے طریقہ پر اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ امامت کو چھ آدمی کے شوریٰ پر وہ کس طرح چھوڑ گئے۔ حالانکہ بیک وقت دو امام کا بھی تقرر جائز نہیں تو جواب یہ ہے کہ دو امام کا تقرر اس طرح جائز نہیں کہ دونوں مستقل ہوں اور ہر ایک کی اطاعت لازمی ہو۔ کیونکہ ایسی صورت میں متضاد حکم کی تعمیل لازم آئے گی! اور شوریٰ میں سب افراد ملکر بمنزلہ ایک امام کے ہیں۔

س ۔ هل يشترط ان يكون الامام من اهل الولاية المطلقة وهل ينعزل الامام بالفسق والجور۔

ج ۔ امام کے لئے یہ شرط ہے کہ کامل طور پر مطلق ولایت کی اہلیت ہو۔ یعنی مسلمان، آزاد، مرد، عاقل اور بالغ ہو۔ اس لئے کہ خدا نے کفار کو مسلمانوں پر حکمرانی کا حق نہیں دیا ہے۔ غلام اپنے مالک کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اور لوگوں کی نظر میں حقیر و ذلیل ہوتا ہے

عورتیں عقل و دین میں ناقص ہیں۔ اور مجنون و صبی معاملات سلجھانے اور عوام کی مصلحتیں پوری کرنے سے قاصر و عاجز ہیں۔ امام کو سائس ہونا چاہیئے۔ یعنی اپنی رائے و بصیرت اور قوت و شوکت سے مسلمانوں کے اجتماعی امور انجام دینے کی صلاحیت و اختیار رکھتا ہو۔ اور اس کی قدرت ہونی چاہیئے کہ اپنے علم، عدل و انصاف اور شجاعت سے احکام نافذ کر سکے۔ حدود دار الاسلام کی حفاظت کر سکے اور ظالم سے مظلوم کا حق دلا سکے کیونکہ ان امور میں خلل واقع ہونے سے امام مقرر کرنے کی غرض فوت ہو جاتی ہے۔ امام فسق اور ظلم کے سبب سے خود بخود منصب امامت سے معزول نہیں ہوتا ہے۔ خلفاء راشدین کے بعد امراء اور ائمہ کا ظلم عام اور فسق نمایاں رہا پھر بھی سلف ان کی اطاعت کرتے، ان کی اجازت سے جمعہ و عید قائم کرتے اور ان سے بغاوت جائز نہیں سمجھتے تھے اور چونکہ ابتدائً امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بقاءً بھی بطریق اولیٰ شرط نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ فسق و ظلم سے امام معزول ہو جاتا ہے۔ یہی حکم قاضی اور امیر کے لئے بھی ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ جو اپنے ضرر کا خیال نہیں کرتا وہ دوسروں کا کیا خیال کریگا؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے ہے اس لئے فاسق باپ کو اپنی نابالغہ لڑکی کا نکاح دینا صحیح ہے۔ البتہ کتب شوافع میں یہ تصریح ہے کہ قاضی تو فسق سے

معزول ہو جاتا ہے بخلاف امام کے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ فسق سے امام کو معزول اور دوسرے کے انتخاب کو واجب قرار دینے میں فتنہ ابھرنے کا اندیشہ ہے کیونکہ اول امام اس کے خلاف اپنی قوت استعمال کر سکتا ہے۔ اور قاضی میں یہ اندیشہ نہیں ہے۔ کتب نوادر میں ہمارے ائمہ ثلٰثہ سے مروی ہے کہ فاسق قاضی کی قضا درست نہیں۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ابتداءً فاسق ہی کو قاضی مقرر کیا گیا تو اس کی قضا درست ہے اور اگر ابتداءً عادل مقرر کیا گیا تو بعد میں فسق سے وہ معزول ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں اس کی عدالت پر ہی اعتماد کر کے لوگوں نے اسے قاضی بنایا ہے تو جب اس کی عدالت جاتی رہی تو لوگ اس کی قضاء پر راضی نہ ہونگے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس معاملہ میں قاضی رشوت لیگا اس میں اس کی قضا نافذ نہ ہوگی اور اگر کسی نے عہدہ قضا رشوت دے کر حاصل کیا ہو تو وہ شرعاً قاضی نہیں ہوگا اور اس کے فیصلے نافذ نہیں ہونگے۔

س۴۷۔ هل تجوز الصلوٰة خلف كل بر و فاجر و هل يصلى عليه۔

ج۔ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ حضورؐ کا ارشاد ہے "صلوا خلف كل بر و فاجر" اور علماء امت فساق اور بدعتیوں کے پیچھے بلا نکیر نماز پڑھتے تھے بعض سلف سے مبتدع کے پیچھے نماز پڑھنے کی جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے کیونکہ فاسق اور مبتدع

کے پیچھے نماز مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ حکم بھی اس وقت تک ہے جبکہ فسق و بدعت کفر کی حد کو نہ پہنچے۔ لیکن جب کفر تک پہنچ جائے تو بلاشبہ اس کے پیچھے نماز جائز نہیں۔ معتزلہ فاسق کو اگرچہ غیر مومن قرار دیتے ہیں لیکن پھر بھی اسکے پیچھے نماز جائز رکھتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے، ایمان بمعنی مجموعہ تصدیق اقرار و اعمال کا ہونا ضروری نہیں۔ نیک و بد جو بھی ایمان پر مرے اس پر بالاجماع جنازہ کی نماز پڑھی جائیگی۔ حضورؐ نے فرمایا ہے "لاتدعوا الصلوٰۃ علی من مات من اہل القبلۃ"۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس قسم کے مسائل فقہی فروعات میں سے ہیں۔ لہٰذا علم کلام میں انھیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر یہ توجیہ کریں کہ اس مسئلہ کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے۔ اور اس لحاظ سے یہ علم کلام کا مسئلہ ہے۔ تب تو فقہ کے جمیع مسائل کا حکم یہی ہے۔ لہٰذا سب کو ذکر کرنا چاہیئے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب مصنفؒ قانون اہل اسلام اور طریق اہل السنۃ والجماعت کے مطابق مقاصد علم کلام مباحث ذات، صفات، افعال معاد نبوۃ اور امامۃ کے بیان سے فارغ ہو چکے تو انھوں نے بعض ان مسائل پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا ہے جن سے اہل السنۃ کی دوسروں سے امتیاز ہوتا ہے اور جن میں معتزلہ، شیعہ، فلاسفہ، ملاحدہ یا ان کے علاوہ دوسرے اہل بدع نے اختلاف کیا ہے۔ چاہے وہ مسائل فقہی فروع میں سے ہوں یا عقائد کے جزئیات میں سے۔

س ۵۶۔ هل يجوز الجرح والنقد على الصحابة؟

ج۔ صحابہ کرامؓ کے حق میں خیر کے علاوہ کچھ نہیں کہنا چاہئے کیونکہ احادیث میں ان کی منقبت بکثرت وارد ہے۔ اور ان پر طعن و تشنیع سے باز رہنے کا حکم ہے قال علیہ السلام: "لا تسبوا اصحابی فلو ان احدکم ان انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصیفه" وقالؐ "اکرموا اصحابی فانهم خیارکم" وقالؐ: "الله الله فی اصحابی لا تتخذوهم غرضا من بعدی فمن احبهم فبحبی احبهم ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم، ومن اذاهم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی الله ومن اذی الله تعالیٰ فیوشك ان یاخذه" ان روایتوں کے علاوہ اکابر صحابہ ابوبکرؓ عمرؓ عثمانؓ علیؓ حسنؓ حسینؓ وغیرہ ہر ایک کی منقبت و فضائل میں صحیح روایتیں آئی ہیں۔ اور جو لڑائی جھگڑے صحابہ کے آپس میں ہوئے ہیں۔ ان کے صحیح محمل اور تاویلات ہیں۔ لہٰذا صحابہ کا سب و شتم اور طعن اگر ان امور کی وجہ سے ہو جن سے ان کی صفائی دلیل قطعی سے ہو چکی ہے تو یہ باعث کفر ہے۔ مثلاً حضرت عائشہ صدیقہؓ پر قذف (تہمت زنا لگانا) ورنہ بدعت و فسق ہے۔ سلف مجتہدین اور علماء صالحین میں سے کسی سے حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعن کا جواز منقول نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ ان پر امام سے بغاوت کا الزام ہو سکتا ہے اور یہ موجب لعن نہیں ہے۔ ہاں یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف ہے خلاصہ وغیرہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے کہ یزید اور

حجاج پر بھی لعن مناسب نہیں۔ حضورؐ نے اہل قبلہ اور نمازیوں کی لعنت سے ممانعت فرمائی ہے۔ بعض اہل قبلہ کے متعلق جو حضورؐ کی لعنت منقول ہے اس سے شبہ نہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ آپکو لوگوں کے اندرونی حال کا علم تھا جس سے دوسرے واقف نہیں۔ اور بعض علماء نے یزید پر لعنت جائز رکھی ہے کیونکہ حضرت حسینؓ کو قتل کے حکم دینے کے سبب سے وہ کافر ہوگیا۔ اور اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ جس نے حضرت حسینؓ کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا یا قتل کی اجازت دی۔ اور اس پر راضی رہا اس پر لعن جائز ہے۔ حق یہ ہے کہ یزید کا امام حسینؓ کے قتل پر راضی اور خوش رہنا۔ اور اہل بیت حضورؐ کی اہانت کرنا تواتراً منقول ہے باعتبار معنی کے اگرچہ تفصیلات آحاد ہیں۔ لہذا ہم اس کی شان بلکہ ایمان میں توقف نہیں کرینگے۔ (استدراک) یہ شارحؒ کی رائے ہے۔ انھوں نے اس پر لعنت بھی بھیجی ہے۔ ورنہ علماء محققین کے نزدیک یزید کے متعلق یہ سب الزامات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچے۔ اس لئے اس کی تکفیر اور اس پر لعن سے باز رہنا چاہیئے۔

س۔ هل نشهد بالجنة للعشرة المبشرة؟ وهل نرى المسح على الخفين؟ وهل تحرم نبيذ التمر ام لا۔

ج۔ حضورؐ نے جن دس صحابہ کے لئے جنت کی بشارت دی ہے ہم ان کے جنتی ہونے کی شہادت دیتے ہیں قال علیہ السلام:۔
ابوبکرؓ فی الجنة وعمرؓ فی الجنة وعثمانؓ فی الجنة وعلیؓ فی الجنة وطلحہؓ فی الجنة

وزبیرؓ فی الجنۃ وعبدالرحمن بن عوفؓ فی الجنۃ وسعدؓ بن ابی وقاص فی الجنۃ وسعیدؓ بن زیدؓ فی الجنۃ وابو عبیدۃؓ بن الجراحؓ فی الجنۃ "
حضرت فاطمہؓ، حسنؓ اور حسینؓ کے بھی جنتی ہونے کی گواہی دیتے ہیں کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے "ان فاطمۃ سیدۃ نساء اہل الجنۃ وان الحسنؓ والحسینؓ سید اشباب اہل الجنۃ" باقی تمام صحابہ کے متعلق صرف ذکر خیر کرنا چاہیئے۔ اور دوسرے مؤمنین سے زیادہ انکے حق میں امید ثواب رکھنی چاہیئے۔ بالتعیین دوسرے کسی کے حق میں جنت کی شہادت نہیں دیسکتے۔ بلکہ عموماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ تمام مومنین جنتی ہیں اور سب کفار جہنمی ہیں۔ اہل السنۃ کے نزدیک سفر اور اقامت کی حالت میں موزوں پر مسح کرنا ثابت ہے۔ اگرچہ یہ حکم کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ لیکن خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے۔
حضرت علیؓ سے مسح علی الخفین کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثۃ ایام ولیالیہا للمسافر ویوما ولیلۃ للمقیم"۔ ایسی ہی روایت حضرت ابو بکرؓ سے بھی مروی ہے حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا کہ ستر صحابہ کو میں نے پایا جو مسح علی الخفین کے قائل تھے۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مسح علی الخفین کا میں اس وقت تک قائل نہیں ہوا جب تک کہ دن کی روشنی کی طرح واضح دلیل مجھے نہیں ملی۔ امام کرخیؒ نے فرمایا کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا اس پر مجھ کو کفر کا اندیشہ ہے کیونکہ جو مسح کے متعلق روایتیں حد

تواتر کو پہنچتی ہیں۔ بہرحال جو مسح علی الخفین کا قائل نہیں وہ اہل بدعت میں سے ہے حتیٰ کہ حضرت انس بن مالکؓ سے جب اہل السنۃ والجماعت کی شناخت دریافت کی گئی تو آپ نے فرمایا "ان تحب الشیخین ولا تطعن فی الختنین، وتمسح علی الخفین" اہل السنۃ کے نزدیک نبیذ تمر حرام نہیں ہے۔ نبیذ یہ ہے کہ چھوہارے یا منقی پانی میں ڈال کر مٹی کے برتن میں رکھا جائے پھر اس میں جو کی شراب کی مانند تیزی آجائے۔ ابتدائے اسلام میں اس سے منع کر دیا گیا تھا۔ کیونکہ یہی ظروف شراب بنانے میں استعمال کئے جاتے۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اہل السنۃ کے نزدیک لیکن روافض نسخ حرمت کے قائل نہیں۔ البتہ جب نبیذ میں جھاگ اور نشہ آجائے تو اکثر اہل السنۃ کے نزدیک اس کا قلیل وکثیر حرام ہے۔

مسئلہ۔ هل یمکن ان یبلغ ولی درجۃ الانبیاء وهل یجوز سقوط التکلیف عن العبد العاقل البالغ۔

ج۔ کوئی ولی چاہے کتنا ہی برگزیدہ ہو مگر انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ کیونکہ انبیاء معصوم، اندیشۂ خاتمہ سے مامون، وحی اور مشاہدۂ ملائکہ سے معزز اور لوگوں کی ہدایت وتبلیغ احکام کے مامور ہیں۔ اولیاء کے کمالات سے ان کا اتصاف تو ان خصوصیات کے علاوہ ہے۔ لہذا کرامیہ سے جو منقول ہے کہ ولی نبی سے بھی افضل ہو سکتا ہے، یہ سراسر کفر وضلالت ہے ہاں اس میں تردد ہو سکتا ہے کہ

نبوت کا مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا۔ اگرچہ یہ قطعی بات ہے کہ نبی دونوں
مرتبوں سے متصف ہے۔ اور وہ افضل ہے اس ولی سے جو نبی نہیں ہے
بندہ جب تک عاقل بالغ ہے ایسے مقام کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے
امر و نہی کی تکلیف ساقط ہو جائے۔ کیونکہ تکلیفی احکام سب کے لئے
عام ہیں اس پر تمام مجتہدین کا اجماع ہے۔ بعض اباحیہ (القائلین
باباحۃ المناہی) کا مسلک یہ ہے کہ جب بندہ محبت اور صفار قلب
کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور بلا نفاق کے کفر چھوڑ کر ایمان اختیار کر لیتا
ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتی ہیں اور کبائر کے ارتکاب سے اس
کو اللہ تعالیٰ جہنم میں داخل نہیں کریگا۔ ان میں سے بعضوں کی رائے
یہ ہے کہ بندہ سے عبادات ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہیں۔ صرف تفکر ہی اس
کی عبادت رہجاتی ہے۔ مگر یہ سب اقوال کفر و ضلالت ہیں کیونکہ
محبت و ایمان میں انبیاء علیہم السلام ہی اکمل الناس ہیں خاصکر حبیب
خدا محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے کامل ہیں۔ باوجود اس کے
ان کے حق میں تکلیفی احکام ساقط نہیں ہوئے بلکہ زائد اور موکد ہیں۔
حضورؐ کا ارشاد" اذا احب اللہ عبدا لم یضرہ ذنب" کا مطلب یہ ہے
کہ اللہ گناہوں سے اس کی حفاظت کرے گا۔ اس لئے ضررِ گناہ بھی
اسے لاحق نہیں ہوگا۔

س ۴۴۔ ھل النصوص من الکتاب والسنۃ تحمل علی ظواھرھا
وما حکم العدول عنھا۔

ج۔ کتاب وسنت کے نصوص کو اپنے ظاہری معنی پر حمل کرنا چاہئے
جب تک کوئی دلیل قطعی اس کے خلاف نہ ہو۔ جیسے وہ آیات جو ظاہراً
خدا کے لئے جہت یا جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں۔ ان کے
بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ یہ تو نصوص نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے
ہیں۔ کیونکہ یہاں نصوص سے وہ نص مراد نہیں جو کہ اصول فقہ کی
اصطلاح کے مطابق ظاہر، مفسر اور محکم کے مقابل ہے بلکہ وہ نص
مراد ہے جو کہ نظم کے جمیع اقسام کو عام ہو۔ نصوص کے ظاہری معنی
سے عدول کرکے ایسے معانی پر حمل کرنا جنکا اہل باطن ملاحدہ دعویٰ
کرتے ہیں یہ الحاد وکفر ہے۔ ان کو اہل باطن یا فرقۂ باطنیہ اس لئے کہا
جاتا ہے کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر محمول نہیں بلکہ
ان کے باطنی معانی ہیں جنھیں سوائے خدا اور رسول اور ولی کے کوئی
نہیں جانتا جس سے ان کا مقصود شریعت کی بالکل نفی وانکار ہے
اسی لئے یہ الحاد ہے یعنی اسلام سے اعراض وبُعد اور کفر سے اتصال
وقرب ہے کیونکہ اس طرح حضور علیہ السلام کی تکذیب ہوتی ہے۔ اس
شریعت میں جس کے لانے کا ہم کو علم ضروری حاصل ہے۔ بعض محققین
کا یہ مسلک ہے کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہوتے ہوئے ان میں
بعض دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو ارباب سلوک پر منکشف
ہوتے ہیں۔ ان میں اور ظاہری معنیٔ مرادمیں تطبیق ممکن ہے یہ بات
کمال ایمان اور خالص معرفت الٰہی میں سے ہے۔ بہرحال صراحۃً نصوص کا

رد یعنی کتاب و سنت کے نصوص قطعیہ سے جو احکام معلوم ہوتے ہیں ان کا انکار کرنا کفر ہے۔ جیسے حشر اجساد کا انکار۔ کیونکہ اس سے اللہ اور رسول کی صریح تکذیب ہوتی ہے۔ اسی طرح جو حضرت عائشہ رضی پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے۔

س ۳۳۔ ماحکم استحلال المعصیة والاستهانة بها والاستهزاء بالشریعة۔

ج۔ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ جب دلیل قطعی سے معصیت ہونا ثابت ہو جائے تو اسے حلال سمجھنا کفر ہے۔ اسی طرح معصیت کے ارتکاب کو حقیر سمجھنا اور شریعت کا استہزاء کرنا کفر ہے کیونکہ یہ سب تکذیب کی علامتیں ہیں۔ اسی اصول پر وہ مسائل متفرع ہیں جو فتاوے میں مذکور ہیں کہ اگر کوئی حرام کو حلال ہونے کا اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہو اور دلیل قطعی سے ثابت ہوئی ہو تو تکفیر کیجائیگی ورنہ اگر حرمت لغیرہ یا دلیل ظنی سے ثابت ہو تو تکفیر نہیں کیجائیگی بعضوں نے حرام لعینہ اور لغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ کہا جو ایسے حرام کو حلال سمجھے جس کی حرمت حضور کے دین میں یقیناً معلوم ہے۔ جیسے نکاح ذوی المحارم، شرب خمر بلا ضرورت، اکل میتہ، یا دم یا خنزیر، تو وہ کافر ہے۔ اور حلال سمجھے بغیر صرف ان کا ارتکاب فسق ہے اور جو نشہ کی حد تک شرب نبیذ حلال سمجھے وہ بھی کافر ہے۔ اگر کوئی سوداسامان رواج دینے کے لئے یا جہالت سے کسی حرام،

کو حلال کہے تو کافر نہیں ہوگا اور اگر کوئی تمنا کرے کہ کاش شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے۔ کیونکہ اس میں مشقت ہے تو وہ بھی کافر نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ اگر کوئی تمنا کرے کہ کاش زنا اور ناحق قتل نفس حرام نہ ہوتے تو کافر ہو جائیگا کیونکہ ان کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے اور حکمت کے موافق ہے۔ اور جو حکمت کے خلاف ہونے کی تمنا کرے تو گویا وہ چاہتا ہے کہ خدا ایسا حکم دے جو کہ حکمت نہیں ہے اور یہ خدا کے حق میں اس کی جہالت ہے۔ امام سرخسیؒ نے کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ کسی نے حالت حیض میں اپنی بیوی سے وطی کرنا حلال سمجھا تو کافر ہو جائیگا۔ اور نوادر میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت حلال سمجھنے سے اصح یہ ہے کہ کافر نہیں ہوگا جو شخص خدا کو ایسی بات سے متصف کرے جو اس کے لائق نہیں یا خدا کے ناموں میں سے کسی نام سے یا اوامر میں سے کسی امر سے ٹھٹھا کرے یا اللہ کے وعدہ یا وعید کا انکار کرے تو کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر کوئی حقارت یا عداوت سے کسی نبی کے بارے میں یہ تمنا کرے کہ وہ انبیاء میں سے نہ ہوتے یا کسی سے کلمۂ کفر سن کر خوش ہو کر ہنسے یا کوئی شخص بلند جگہ پر بیٹھے اور اس کی چاروں طرف لوگ مسائل دریافت کرکے اس کا مضحکہ اڑاتے ہوں اور تکیے سے اس پر مارتے ہوں تو سب کے سب کافر ہو جائینگے۔ اسی طرح وہ شخص بھی کافر ہو جائیگا جو دوسرے

کو کفر باللہ کا حکم کرے یا حکم کرنے کا پختہ ارادہ کرے یا کسی عورت کو کفر کرنیکا فتویٰ دے تاکہ وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے، یا شرب خمر اور زنا کیوقت بسم اللہ کہے۔ یا غیر قبلہ کی طرف یا بغیر طہارت کے قصداً نماز پڑھے۔ اگرچہ یہ نماز قبلہ کے رُخ ہوئی ہو یا بغیر اعتقاد ہی کے استخفافاً کلمۂ کفر استعمال کرے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے فروع وجزئیات ہیں جو سابق اصول کے مطابق موجب کفر ہیں۔

س ۹۵ ۔ ما حکم الیأس والامن من اللہ تعالیٰ وتصدیق الکاہن بما یخبرہ عن الغیب۔

ج ۔ خدا کی رحمت سے نا امید ہونا اور خدا کے عذاب سے بے خوف ہونا کفر ہے کیونکہ نص قرآن کے مطابق یہ شیوۂ کفار ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ یقین کرنا کہ عاصی جہنم میں جائیگا خدا سے نا امیدی ہے اور مطیع جنت میں جائیگا۔ یہ عذاب الٰہی سے بیخوفی ہے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ معتزلی کافر ہو کیونکہ اگر مطیع ہو تو بے خوف ہے اور اگر عاصی ہے تو نا امید ہے حالانکہ اہل السنتہ کے نزدیک کوئی اہل قبلہ کافر نہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ یہ یاس وامن نہیں ہے۔ کیونکہ عصیان کی صورت میں بھی اس سے تو وہ مایوس نہیں ہے کہ ممکن ہے خدا اس کو توبہ اور عمل صالح کی توفیق بخشدے اور طاعۃ کی صورت میں اس بات سے بیخوف نہیں ہے کہ ممکن ہے خدا اس کے حق میں سوائی مقدر کردے کہ وہ معصیتوں کا ارتکاب کرے۔ اب اس اشکال کا جواب ظاہر ہو گیا کہ معتزلی کا کبیرہ

کے ارتکاب سے کافر ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ وہ خدا کی رحمت سے مایوس ہے اور اپنے مومن نہ ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اس لئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مستحق نار ہونے کا اعتقاد یاس کو مستلزم ہے یا انتفائے عمل کی وجہ سے عدم ایمان "بمعنی مجموع التصدیق والاقرار والاعمال" کا اعتقاد موجب کفر ہے یہ تو جواب ہوا مگر خود اہل السنۃ کے ان دونوں قول میں تطبیق مشکل ہے کہ (۱) کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کیجائیگی اور (۲) اس کی تکفیر کیجائیگی جو خلق قرآن کا قائل ہو یا رویت باری کو محال سمجھے یا شیخین پر سب وشتم اور لعن کرے وامثال ذلک۔ کاہن جو غیب کی خبریں بتاتا ہے اس کی تصدیق کرنی کفر ہے حضورؐ نے فرمایا "من اتی کاهنا فصدقه بما یقول فقد کفر بما انزل اللہ تعالیٰ علی محمد"۔ کاہن وہ ہے جو مستقبل میں ہونے والی چیزوں کی خبر دیتا ہے اور معرفۃ اسرار اور علم غیب پر مطلع ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ عرب میں ایسے چند کاہن تھے۔ بعض کا دعوی تھا کہ جنّوں میں سے کوئی ان کا جاسوس اور تابع ہے جو اسے خبریں بتلاتا ہے اور بعض کہتے کہ وہ اپنے فطری فہم سے امور غائبانہ کا ادراک کرلیتے ہیں منجم بھی کاہن کے حکم میں ہے جبکہ وہ آنیوالے واقعات جاننے کا دعویٰ کرے۔ بہر حال علم غیب صرف خدا کو حاصل ہے بندوں کو غیب کے علم حاصل ہونے کی سوائے اس کے کوئی صورت نہیں کہ خدا خود بتلا دے یا الہام ہو معجزہ یا کرامت کے طور پر یا علامات اور استدلال کے ذریعہ غیب کو معلوم کرے جن میں یہ بات ممکن ہے اسی لئے فتاوی میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ (دائرہ)

دیکھ کر اگر کوئی بارش کی خبر دے علامت کے سبب سے نہیں بلکہ علم غیب کے دعویٰ پر تو یہ کفر ہے اور علامت کی بنا پر ہو تو کفر نہیں۔

س ۹ ـ هل المعدوم شئی؟ وهل فی دعاء الاحیاء للاموات وصدقتهم عنهم نفع لهم؟ وهل الله یجیب الدعوات ویقضی الحاجات۔

ج ـ معدوم کوئی شئی نہیں ہے، اگر شئی سے ثابت موجود مراد ہو جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شیئیت وجود و ثبوت کی متلازم ہے۔ اور عدم نفی کے مرادف ہے تو یہ حکم بدیہی ہے۔ سوائے معتزلہ کے کسی نے اس میں نزاع نہیں کیا وہ کہتے ہیں کہ معدوم اس ممکن کا نام ہے جو ثابت فی الخارج ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شئی نہیں رکھا جاتا تو یہ ایک لغوی بحث ہے جو شئی کی تفسیر پر مبنی ہے کہ آیا شئی صرف موجود کا نام ہے یا معدوم کا بھی۔ یا شئی وہ ہے جو معلوم اور مخبر عنہ ہونے کے صالح ہو اس کا فیصلہ نقل اور مواقع استعمال کے تتبع پر موقوف ہے مُردوں کے حق میں زندوں کی دعائیں اور صدقہ خیرات نفع بخش ہیں معتزلہ خلاف کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قضا بدلتی نہیں ہر شخص اپنے کسب میں مرہون و مقید ہے اور آدمی کو اپنے عمل کی جزا ملتی ہے نہ کہ دوسرے کے عمل کی۔ ہماری دلیل وہ احادیث صحیحہ ہیں جو میت کے حق میں دعا کے متعلق وارد ہوئی ہیں خصوصاً نماز جنازہ کی دعائیں۔ نیز میت کے لئے دعا کرنا سلف کا معمول چلا آرہا ہے اگر مردوں کو نفع نہ ہوتا تو اس کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ حضورؐ کا ارشاد ہے "ما من میت تصلی علیه امة من المسلمین یبلغون مائة کلهم

یشفعون الا شفعوا فیہ"۔ حضرت سعد بن عبادۃ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضورؐ سے عرض کیا یا رسول اللہؐ میری ماں مرگئی ہے کونسا صدقہ اس کے لئے بہتر ہوگا آپ نے فرمایا "پانی" تو انھوں نے کنواں کھودا اور کہا یہ میری ماں کے لئے ہے۔ حضورؐ نے فرمایا" دعاء مصیبت کو ٹال دیتی ہے۔ اور صدقہ غضب الٰہی کو بجھا دیتا ہے"۔ اور فرمایا۔ "عالم اور متعلم جب کسی آبادی سے گذرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس آبادی کے مقبرہ سے چالیس روز تک عذاب اٹھا دیتا ہے"۔ اس مضمون کی احادیث بے شمار ہیں۔ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا اور ان کی حاجتیں پوری فرماتا ہے۔ قال تعالیٰ:" ادعونی استجب لکم" وقال علیہ السلام:۔

"یستجاب الدعاء للعبد مالم یدع باثم او قطعیۃ رحم مالم یستعجل وقال علیہ السلام" ان ربکم حیّ کریم یستحی من عبدہٖ اذا رفع یدیہ الیہ ان یردھا صفراً" (ای خالیا) یہ واضح رہے کہ دعاء میں سب سے اہم سچی اور خالص نیت اور حضور قلب ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ "تم قبولیت کے یقین کے ساتھ اللہ سے دعاء مانگو اور اس سے آگاہ رہو کہ اللہ تعالیٰ بے پرواہ اور غافل دل کی دعاء قبول نہیں کرتا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہنا درست ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوگی۔ جمہور نے منع کیا ہے لقولہ تعالیٰ" وما دعاء الکافرین الا فی ضلال"۔ اور چونکہ وہ حقیقۃً اللہ سے دعا نہیں مانگتا ہے کیونکہ وہ اللہ کو سچے معنی میں نہیں پہچانتا ہے اگر خدا کا اقرار بھی کرے لیکن جب خدا کو اس کے خلاف شان باتوں سے

متصف کرتا ہے تو اس کا اقرار ہی باطل ہوگیا۔ حدیث میں جو مروی ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہے چاہے وہ کافر ہی ہو تو اس میں کافر سے کفران نعمت کرنیوالا مراد ہے۔ بعض علماء نے اجابت دعاء کفار کو جائز رکھا ہے لقولہ تعالیٰ حکایۃ عن ابلیس "رب انظرنی" فقال تعالیٰ "انک من المنظرین"۔ یہ قبول دعا کی تصریح ہے۔ اسی قول کو اختیار کیا ہے ابوالقاسم الحکیم اور ابونصر دبوسی نے، صدر شہید نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

س ۹۱۔ ھل اشراط الساعۃ حق وما ھی المشھورۃ منھا وھل المجتھد یخطی ویصیب۔

ج۔ حضورؐ نے جن علامات قیامت کی خبر دی وہ حق ہیں، ان میں سے مشہور علامتیں یہ ہیں۔ دجال، دابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا نکلنا۔ عیسیٰؑ کا آسمان سے اترنا، آفتاب کا مغرب سے نکلنا۔ ان سب امور کا واقع ہونا فی نفسہا ممکن ہے۔ پھر مخبر صادق نے جب وقوع کی خبر دی ہے تو ان کے حق ہونے میں کوئی شبہ نہیں، حذیفہ بن اسید نے فرمایا کہ ہم مذاکرہ میں تھے کہ اتنے میں حضورؐ تشریف لائے اور دریافت کیا کہ کیا مذاکرہ کر رہے تھے ہم نے جواب دیا قیامت کا آپ نے فرمایا" اس وقت تک نہیں ہوگی جب تک کہ تم دس نشانیاں دیکھ نہ لو۔ فذکر الدخان والدجال والدابۃ وطلوع الشمس من مغربہا و نزول عیسیٰ بن مریمؑ ویاجوج وماجوج وثلثۃ خسوف، خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزیرۃ العرب وآخر ذلک نار تخرج من الیمن تطرد الناس الی محشرھم"، علامات قیامت کے بیان میں صحیح احادیث

بکثرت ہیں، ان کی تفصیلات کتب تفسیر، سیر اور تواریخ میں موجود ہیں
مجتہد، عقلی اور شرعی مسائل اصلیہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی
صواب کو پہنچتا ہے۔ بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد ان
مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے
یہ اختلاف اسی پر مبنی ہے کہ ہر واقعہ میں اللہ کا ایک معین حکم ہے۔ یا
مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کی جیسی رائے ہو ویسا حکم ہے۔ اس مقام کی
تحقیق یہ ہے کہ اجتہادی مسئلہ میں مجتہد کے اجتہاد سے قبل کوئی حکم معین ہے
یا نہیں اگر ہو تو اس پر کوئی دلیل من اللہ ہے یا نہیں۔ اگر دلیل ہو تو
وہ قطعی ہے یا ظنی۔ ان میں سے ہر احتمال کی طرف ایک ایک جماعت گئی
ہے۔ مختار مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی موجود ہے اگر
اس دلیل تک مجتہد کی رسائی ہو تو وہ صواب پر رہیگا ورنہ خطا پر واقع
ہوگا۔ البتہ مجتہد اس کا مکلف نہیں کہ ضرور ٹھیک حکم معلوم کرے
کیونکہ یہ غامض اور مخفی ہے اسی وجہ سے مخطی معذور رہے بلکہ ماجور ہے
تو اس مذہب کی بنا پر اس میں اختلاف نہیں کہ مخطی گنہگار نہیں ہے۔
ہاں اس میں اختلاف ہے کہ ابتداءً وانتہاءً یعنی دلیل و حکم دونوں میں
مخطی ہے جس کی طرف بعض مشائخ گئے ہیں اور شیخ ابو منصور کا مختار ہے
یا صرف انتہاءً یعنی حکم کے لحاظ سے مخطی ہے کیونکہ اس میں غلطی کی ہے
اگرچہ دلیل میں صواب پر ہے اس لئے کہ دلیل اس کے جمیع شرائط وارکان
کے موافق قائم کی ہے اور جن اعتبارات کا وہ مکلف تھا ان کو پورا کیا ہے

اجتہادیات میں مجتہد پر یہ ضروری نہیں کہ ایسی حجت قطعی قائم کرے جس کا مدلول یقیناً حق ہو متعدد وجوہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ مجتہد خطا کر سکتا ہے (۱) قولہ تعالیٰ "ففہمناھا سلیمان" یعنی صحیح فیصلہ ہم نے سلیمانؑ کو سمجھایا۔ اگر داؤدؑ وسلیمانؑ دونوں حضرات کا اجتہاد درست ہوتا تو صرف سلیمانؑ کے ذکر کی کوئی وجہ خصوصیت نہیں۔ (۲) اجتہاد کے صواب وخطا پر دائر ہونے کے بارے میں اس قدر احادیث وارد ہیں جو معنیً متواتر ہیں قال علیہ السلام " ان اصبت فلک عشر حسنات وان اخطأت فلک حسنۃ واحدۃ "دوسری روایت میں مصیب کیلئے دو اجر اور مخطی کیلئے ایک اجر بیان فرمایا۔ حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے آپ نے فرمایا اگر میں صواب پر ہوں تو خدا کی طرف سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ نیز اجتہادیات میں ایک صحابی کا دوسرے کی تغلیط کرنا مشہور ومعروف ہے (۳) قیاس مجتہد مظہر حکم نص ہے مستقل مثبت حکم نہیں کیونکہ معنیً ثابت بالقیاس ثابت بالنص ہے اور اس میں اجماع ہے کہ ثابت بالنص میں حق صرف ایک ہے متعدد نہیں تو جو اجتہاد اس کے مطابق نہیں ہوگا وہ خطا ہے (۴) ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں جو عمومی احکام وارد ہیں ان میں اشخاص کے اعتبار سے کوئی تفریق نہیں ہے تو اگر ہر مجتہد مصیب ہو تو ایک ہی فعل کا دو متضاد حکم حظر واباحت، صحت وفساد یا وجوب وعدم وجوب سے متصف ہونا لازم آئیگا۔

س ۹۲ ۔ هل البشر افضل من الملائکۃ ام الملائکۃ افضل من البشر؟

رُسول البشر رُسل ملائکہ سے افضل ہیں۔ اور رُسل ملائکہ عام لوگوں سے افضل ہیں اور عام لوگ عام ملائکہ سے افضل ہیں۔ رُسل ملائکہ کا تو عام لوگوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے بلکہ بداہتہً معلوم ہے لیکن رُسل بشر کی فضیلت رُسل ملائکہ پر اور عامۃ البشر کی فضیلت عامۃ الملائکہ پر چند وجوہ کی بنا پر ہے۔ (۱) اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ تعظیم و تکریم کے طور پر آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں اس کی دلیل قول باری تعالیٰ حکایۃً عن ابلیس " ارایتك هذا الذی کرمت علی وانا خیر منه خلقتنی من نار وخلقته من طین " اور حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم ہو اعلیٰ کے سجدہ کرنے کا نہ کہ اس کے برعکس۔ (۲) اہل زبان میں سے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ قول باری تعالیٰ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا الآیۃ سے قصد یہی ہے کہ آدم کی فضیلت ظاہر کی جاوے ملائکہ پر ان کی زیادتی علم واستحقاق تعظیم و تکریم کو بیان کیا جائے (۳) قال تعالیٰ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰۤى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرٰهِیْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِیْنَ ملائکہ عالم میں شامل ہیں اس لئے ان پر بھی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ البتہ رُسل ملائکہ کی فضیلت عام بشر پر اجماع سے ثابت ہے لہذا عام ملائکہ پر عام بشر کی فضیلت کا حکم علیٰ حالہ باقی رہے گا۔ اس میں کوئی خفا نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے اس لئے اس میں دلائل ظنیہ کافی ہیں (۴) انسان کو فضائل و کمالات علمیہ و عملیہ حاصل ہوتے ہیں۔ شہوت و غضب کی رکاوٹ و موانع اور ایسی حاجات ضروریہ کے ہوتے ہوئے جو کہ کسب کمالات میں سد راہ ہیں اور اسمیں شک نہیں کہ رکاوٹ و موانع کیساتھ عبادت و کسب کمال زیادہ شاق اور اخلاص میں زیادہ موثر ہے لہذا اس کا رتبہ افضل ہوگا ملائکہ پر۔ معتزلہ، فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کے نزدیک ملائکہ افضل ہیں وجوہ ذیل کی بنا پر۔ (۱) ملائکہ ارواح مجردہ ہیں۔ عقل میں کامل ہیں۔ شرور و آفات کے مبادی مثلاً شہوت غضب اور ہیولیٰ و صورۃ کی ظلمتوں سے پاک ہیں۔ عجیب عجیب افعال کی قوت رکھتے ہیں اور صحیح طور پر ماضی و مستقبل کے واقعات کے عالم ہیں۔ اس لئے وہ افضل

ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام باتوں کی بنیاد فلسفی اصول پر ہے نہ کہ اسلامی اصول پر۔ (۲) انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے ملائکہ سے تحصیل علم اور استفادہ کرتے ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ عَلَّمَهٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی و قولہ تعالیٰ نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ اور بلا شبہ معلم متعلم سے افضل ہوا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقۃً تعلیم خدا کی طرف سے ہوتی ہے۔ ملائکہ صرف واسطہ ہیں (۳) کتاب و سنت میں عموماً ملائکہ کا ذکر انبیاء پر مقدم ہے اور یہ شرف و رتبہ میں تقدم ہی کی وجہ سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ ذکر میں تقدیم ان کے وجود مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے اس لیے ان پر ایمان لانا اہم ہے اور ان کی تقدیم بالذکر اولیٰ ہے نہ کہ شرف و رتبہ کی وجہ سے (۴) قولہ تعالیٰ لن یستنکف المسیح ان یکون عبداً للہ ولا الملائکۃ المقربون اس طرز تعبیر سے اہل لسان یہی سمجھتے ہیں کہ ملائکہ عیسیٰ سے افضل ہیں کیونکہ قیاس چاہتا ہے کہ ایسے مقام پر ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی ہو چنانچہ کہا جاتا ہے لن یستنکف من ھذا الامر الوزیر ولا السلطان یہ نہیں کہا جاتا السلطان ولا الوزیر۔ جب عیسیٰ پر فضیلت ظاہر ہو گئی تو ان میں اور دوسرے انبیاء کے درمیان فرق ہونے کا کوئی قائل نہیں۔ لہٰذا سب پر فضیلت واضح ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو اس قدر بڑا سمجھا کہ خدا کے بندوں سے ان کو بلند کیا اور ان کے لئے ابن اللہ ہونا مناسب خیال کیا کیونکہ ان کے باپ نہیں ہیں اور وہ اندھے اور ابرص کو اچھا اور مردوں کو زندہ کر سکتے تھے بخلاف دوسرے تمام خدا کے بندوں کے کہ ان کو ایسے امور کی قدرت نہیں اور وہ بے باپ پیدا نہیں ہوئے تو باری تعالیٰ نے اس کا رد فرمایا کہ خود مسیح خدا کے بندہ ہونے سے عار نہیں کرتے یعنی ملائکہ جن کے نہ باپ ہیں نہ ماں اور وہ اکمہ و ابرص و احیاء موتیٰ سے بھی زیادہ عجیب افعال پر خدا کے حکم سے قادر ہیں۔ لہٰذا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی صرف بغیر باپ کی پیدائش اور آثار عجیبہ و قویہ کے اظہار میں ہے مطلق کمال و شرف میں نہیں اس لئے ملائکہ کی افضلیت پر یہ آیت دلالت نہیں کرتی واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب و الیہ المرجع والمآب۔

تمت بالخیر

عبید الحق جلال آبادی ۱۲۷۲ھ

خاتمہ

موجودہ دور کے طریق تعلیم اور طرز امتحانات نے نوٹ نویسی کو اسقدر رائج کیا ہے کہ درسی کتابوں میں مشکل دو ایک کتاب ایسی نکلیگی جسکا نوٹ شائع نہ ہوا ہو۔ یہ وبا را سکول، کالج، یونیورسٹی اور مدارس کے تمام حلقوں میں برابر پھیلی ہوئی ہے اسمیں شک نہیں کہ یہ سلسلہ علمی تنزل کا ایک افسوسناک باب ہے ایک زمانہ میں تعلیم و تعلم کی بنیاد حفظ و اتقان پر تھا پھر املائی طریقہ رائج ہوا! اسکے بعد کتابیں داخل درس ہوئیں۔ پھر انکے شروح و حواشی نے اصل کتابوں کا مقام حاصل کرلیا اور اب انکے بجائے نوٹ و اقتباس کا دور دورہ ہے ظاہر ہے انمیں سے ہر دور اپنے سابق دور کے مقابلہ میں علمی انحطاط کا نیا باب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ارباب علم و بصیرت نوٹ نویسی کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے۔ تاہم تاریخ ہمکو بتاتی ہے کہ ایسے حالات کے مقابلہ میں منفی پہلو اختیار کرنے کے بجائے اثباتی (یعنی اصلاحی) پہلو اختیار کرنا زیادہ مفید رہا ہے جو ہوا چل چکی ہو اسے روکنا مشکل البتہ اچھے رُخ کی طرف موڑ لینا آسان ہے اسی کے پیش نظر زیر نظر نوٹ لکھا گیا ہے، جو ایک طرف نوٹ ہے تو دوسری طرف اصل کتاب کے سامنے شرح کی حیثیت رکھتا ہے۔ مؤلف کی یہ پہلی کوشش ہے مقصد میں کہاں تک کامیابی ہوئی، ناظرین ہی اس کا فیصلہ کریں گے۔

"مؤلف"