"شرح عقائد کی آسان ترین اُردو شرح جو اساتذہ اور طلبہ کے لیے یکساں مفید

شرح عقائد

اغراض

ابو اویس مفتی محمد یوسف القادری

شبیر برادرز
اردو بازار ○ لاہور

Maktaba Tul Ishaat.com



Maktaba Tul Ishaat



تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

تفاسیر	خطبات	منطق
احایث	سیرت	معانی
فقہ	تاریخ	تصوف
سوانح حیات	صرف	تقابل ادیان
درس نظامی	نحو	تجوید
لغت	فلسفہ	نعت
فتاوی	حکمت	تراجم
اصلاحی	بلاغت	تبلیغ و دعوت
آڈیو دروس	مناظرے	تمام فنون

maktaba.tul.ishaatofficial@gmail.com

"شرح عقائد کی آسان ترین اُردو شرح جو اساتذہ اور طلبہ کے لیے یکساں مفید

اغراض شرح عقائد

ابو اویس مفتی محمد یوسف القادری

شبیر برادرز
زبیدہ سنٹر ۴۰، اردو بازار لاہور
فون: 042-37246006

Maktaba Tul Ishaat.com

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ

هو القادر

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں
All rights are reserved

تنبیہ

ہمارا ادارہ شبیر برادرز کا نام بغیر ہماری تحریری اجازت بطور ملنے کا پتہ، ڈسٹری بیوٹر، ناشر یا تقسیم کنندگان وغیرہ میں نہ لکھا جائے۔ بصورت دیگر اس کی تمام تر ذمہ داری کتاب طبع کروانے والے پر ہوگی۔ ادارہ ہذا اس کا جواب دہ نہ ہوگا اور ایسا کرنے والے کے خلاف ادارہ قانونی کارروائی کا حق رکھتا ہے۔

اغراض شرح عقائد

مُرتب وشارح ——— ابو اویس سید محمد یوسف القادری

باہتمام ——— ملک شبیر حسین

سن اشاعت ——— فروری 2018ء

سرورق ——— اے ایف ایس ایڈورٹائزر لاہور
0322-7202212

طباعت ——— اشتیاق اے مشتاق پرنٹرز لاہور

ہدیہ ——— -/600 روپے

شبیر برادرز

زبیدہ سنٹر، بہار روڈ بازار لاہور
فون: 042-37246006

ضروری التماس

قارئین کرام! ہم نے اپنی بساط کے مطابق اس کتاب کے متن کی تصحیح میں پوری کوشش کی ہے، تاہم پھر بھی آپ اس میں کوئی غلطی پائیں تو ادارہ کو آگاہ ضرور کریں تاکہ وہ درست کر دی جائے۔ ادارہ آپ کا بے حد شکر گزار ہوگا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿انتساب﴾

الف کے نام

جس سے اللہ ﷻ بھی ہے احمد ﷺ بھی
ابا بھی ہے اماں اور اساتذہ بھی
اخوان بھی ہیں اور احباب بھی۔

ابو اویس مفتی محمد یوسف القادری
متولی و سرپرست مرکزی جامع مسجد سید شہاب الدین
جوئیانوالہ موڑ شیخوپورہ

Maktaba Tul Ishaat.com

فہرست مضامینِ اغراض شرح عقائد

رائے گرامی	13
حضرت علامہ سید عاصم شہزاد صاحب زید مجدہ	13
صاحب عقائد نسفیہ (مصنف) کے حالات	14
صاحب شرح عقائد (شارح) کے حالات	15
تذکرۂ شارح شرح عقائد ابواویس مفتی محمد یوسف القادری زید مجدہ	17
پیش لفظ	20
اظہارِ تشکر	21
علم کلام کی وجوہِ فضیلت	58
حق اور صدق کا بیان	60
حقیقت و ماہیت	62
حقیقت و ماہیت میں فرق	63
شے کی تعریف	64
کیا قول مصنف حَقَائِقُ الْاَشْیَاءِ ثَابِتَۃٌ لغو ہے؟	64
تحقیقی جواب	67
سوفسطائیہ کا رد	67
سوفسطائیہ کے گروہِ ثلاثہ کا رد	69
اہل حق کی دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی	71
لَا اَدْرِیَّہ کی دلیل	72
اہل حق کی جانب سے لَا اَدْرِیَّہ کو جواب اور سوفسطائیہ کی تحقیق	74
علم کی تعریفات و توضیحات	77
مخلوق کے لئے اسبابِ علم	81
اسبابِ علم کا تین میں انحصار درست نہیں؟	83
اسبابِ علم کا تین میں انحصار عند المتکلمین درست ہے	85
حواس کا بیان	86
قوتِ باصرہ کا بیان	89
قوتِ شامہ کا بیان	90
قوتِ ذائقہ کا بیان	90
قوتِ لامسہ کا بیان	91
حواسِ خمسہ اپنی اپنی ذمہ داریوں کی آدائیگی میں مصروفِ عمل ہیں	92
زبان کی جلد پر قوتِ ذائقہ اور قوتِ لامسہ دونوں کا انتشار ہے	93
خبر صادق کا بیان	93
خبر صادق کی تقسیم	95
خبر متواتر کا حکم	98
تجزیۂ کلام مصنف علیہ الرحمۃ	99
کیا خبر قتل عیسیٰ علیہ السلام اور تا بید دین موسیٰ علیہ السلام متواتر ہے؟	100
مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے	102

Maktaba Tul Ishaat.com

عرضِ ضروری میں حدوث اور اشتراف واضح ہوتا ہے	102
خبرِ رسول کا بیان	104
خبرِ رسول کا حکم	106
خبرِ رسول ﷺ اور علمِ استدلالی کا فائدہ دیتی ہے ..... پر دلائل	107
خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم، علمِ ضروری کی طرح ہے	108
خبرِ رسول سے حاصل شدہ علم بمعنی اعتقادِ جازم ثابت ہے	109
خبرِ واحد کے خبرِ رسول ہونے میں شبہ ہے	110
خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے پر ..... اعتراض و جواب	110
محمدٍ صادق ..... کا خبرِ رسول اور خبرِ متواتر میں انحصار درست نہیں ہے؟	112
عقل کا بیان	114
سمنیہ، ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کو جواب	116
ہر نظرِ صحیح مفیدِ علم ہے	118
عقل سے حاصل ہونے والے علم کا حکم	120
اکتساب کا معنی، اکتساب اور استدلال کے مابین نسبت	122
علمِ ضروری کے دو معانی	123
کیا الہام سببِ علم ہے؟	125
بحثِ حدوثِ عالم	128
حدوثِ عالم کی دلیل	130
عین کی تقسیم	134
جمہور اشاعرہ کی دلیل	136
عین کی قسمِ ثانی	137
جزء لا یتجزیٰ کے اثبات پر دلائل	139
اثباتِ جزء لا یتجزیٰ پر تیسری دلیل	141
اثباتِ جزء لا یتجزیٰ پر دلائل ثلاثہ باطل ہیں	142
جزء لا یتجزیٰ کے اثبات و ابطال پر دلائل کی حیثیت اور اثبات و ابطال کا فائدہ	144
عرض کی تعریفاتِ ثلاثہ	145
عرض کی امثلہ	146
عالم اپنے جملہ اجزاء کے ساتھ حادث ہے	148
اعراض کے حادث ہونے پر دلیل	148
اعیان کے حادث ہونے کی دلیل	150
تمام اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں	151
حرکت اور سکون کیوں حادث ہیں؟	152
اعیان کا اجسام اور جواہر فردہ میں انحصار	153
اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے	154
کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی	155
ہر جسم کا حیز ایک موہوم خلاء ہے	156
صانعِ عالم کے واجب الوجود ہونے پر دلائل	157
صاحبِ مواقفؒ کے وہم کا ازالہ	159
برہانِ تطبیق کا بیان	161
برہانِ تطبیق پر اعتراض و جواب	162
صانعِ عالم واحد ہے	164

Maktaba Tul Ishaat.com

برہان تمانع کی تقریر سے اعتراضات ثلاثہ مرتفع	166
حجت اقناعی اور حجت قطعی	167
معارضہ	169
حرف لَوْ کا تقاضا	170
صانع عالم قدیم ہے	171
امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا مذہب	173
قیام المعنیٰ بالمعنیٰ اور قیام العرض بالعرض	174
جمہور کے جواب کا رد	175
صفات سبعہ	177
صانع عالم عرض نہیں ہے	178
دلیل ثانی کا رد	179
قیام العرض بالعرض محال ہے	182
صانع عالم جسم و جوہر نہیں	183
ذاتِ باری تعالیٰ پر قدیم، واجب، موجود اور خدا کا طلاق	185
صانع عالم مصور، محدود اور معدود نہیں	186
صانع عالم متبعض، متجزی، متر کب اور متناہی نہیں ہے	188
صانع عالم ماہیت کیساتھ اور کسی کیفیت کے متصف نہیں ہیں	188
صانع عالم کسی مکان میں متمکن نہیں	189
صانع عالم متحیز نہیں ہے	192
صانع عالم پر زمانہ جاری نہیں ہوتا	193
مشائخؒ کے کمزور دلائل	194
باری تعالیٰ ذی شکل وصورت، ذی مقدار اور ذی کیفیت بھی نہیں	198
فرقۂ مجسمہ کا بیان	197
فرقۂ مجسمہ کو جواب	199
صانع عالم کے مشابہ کوئی نہیں	200
باری تعالیٰ اور مخلوق کی صفات میں کوئی مناسبت نہیں ہے	201
ذاتِ باری تعالیٰ کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور فرق باطلہ کی تردید	203
صفات کا ثبوت اور معتزلہ کا رد	206
بعض لوگوں کی غلط فہمی اور مابہ النزاع صفات	207
صفاتِ باری تعالیٰ عین ذاتِ باری تعالیٰ نہیں	209
صفاتِ باری تعالیٰ نہ عین باری تعالیٰ ہیں اور نہ ہی غیر باری تعالیٰ ہیں	211
صفاتِ باری تعالیٰ ممکن ہونے کے باجود بھی قدیم ہیں	213
صفاتِ باری تعالیٰ کا قول انتہائی مشکل ہے	216
معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر اعتراض	219
اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ کو جواب	220
صاحب مواقفؒ کی توجیہ اور اسکا رد	223
صفاتِ ذاتیہ کا بیان	226
ارادہ اور منشاء الٰہی کا بیان	229
فعل اور تخلیق کا بیان	231
کلام کا بیان	232

Maktaba Tul Ishaat.com

کلامِ نفسی پر دلائل ثلاثہ	233
ارادہ، تکوین اور کلام کا ذکر دوبارہ کیوں؟	235
ذاتِ باری تعالیٰ سکوت اور آفت سے مبرا ومنزا ہے	237
کلام! صفتِ واحدہ ہے..... نہ کہ صفاتِ خمسہ کا عنوان	238
کلام کے صفتِ واحدہ ہونے پر اعتراض وجواب	239
امر اور نہی کے لئے مخاطب کا موجود فی الخارج ہونا کوئی ضروری نہیں	241
مسئلہ خلق القرآن اور امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ	243
قرآن کے مخلوق ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف	245
معتزلہ کی قرآن کے مخلوق ہونے پر پہلی دلیل اور اس کا رد	246
معتزلہ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار نہیں کر سکتے.....	247
معتزلہ کی قرآن کے مخلوق ہونے پر دوسری دلیل اور اس کا رد	248
معتزلہ کے لئے مزید تحقیقی جواب	250
کلامِ نفسی کو سننا ممکن ہے یا نہیں؟	251
کلام اللہ! کی وضع کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں کے لئے ہے	253
کلام اللہ! کلامِ نفسی کے لئے بلاواسطہ اور کلامِ لفظی کے لئے بالواسطہ موضوع ہے	255
صاحبِ مواقفؒ کی طرف سے جواب	256
صاحبِ مواقفؒ کا رد	258
صفتِ تکوین کا بیان	259
صفتِ تکوین کے ازلی ہونے پر دلائل اربعہ	259

ماتریدیہ کے دلائل نظر انداز	262
تکوین کے حدوث پر اشاعرہ کا استدلال اور اس کا رد	263
اشاعرہ کو امام صابونی کا جواب	264
صاحبِ مواقف کا استدلال اور اس کا رد	265
صاحبِ مواقفؒ کے جواب کی درستگی کی صورت	266
امام صابونی علیہ الرحمۃ کی توجیہ پر دوسرا رد	267
اشاعرہ کے استدلال کا جواب	267
صاحبِ عمدہؒ کا قول اور اس کا رد	268
اشاعرہ کا رد..... دلائل اربعہ سے	269
علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ کا ماتریدیہ پر اعتراض	272
''تکوین! مُکَوَّن کا عین ہے'' کی توجیہ	272
تکوین..... امرِ اضافی ہے	274
تکوین کے متعلق مذہب ثالث کا بیان	276
ارادہ ومشیت اور فرقِ اربعہ کا رد	277
ارادہ کے صفت ہونے پر دلائل	279
رؤیتِ باری تعالیٰ کا بیان	280
رؤیتِ باری تعالیٰ پر عقلی دلیل	282
معتزلہ کے اعتراضاتِ اربعہ اور ان کے جوابات	284
رؤیتِ باری تعالیٰ پر نقلی دلیل	287
رؤیتِ باری تعالیٰ کی دلیل نقلی پر معتزلہ کے اعتراضات اور اس کا رد	288
آخرت میں دیدارِ خداوندی کے وقوع پر دلائل	290
معتزلہ کے ایک قوی ترین اعتراض کا جواب	291

Maktaba Tul Ishaat.com

معتزلہ کی نقلی دلیل اور اس کے جوابات اربعہ	294
معتزلہ کا ۱۱ اعتراض اور اس کا جواب	296
کیا انسان اپنے افعال واعمال کا خالق ہے یا نہیں؟	299
''بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر دلیل عقلی	300
بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر پہلی دلیل نقلی	301
بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر دوسری، تیسری دلیل نقلی	303
معتزلہ! مشرک نہیں ہیں	304
''تمام افعال کا خالق اللہ ہے'' اس پر معتزلہ کے دلائل	305
شیء..... کا موجد! شیء..... کے ساتھ متصف نہیں ہوتا	306
تمام افعال عباد! ذات باری تعالیٰ کے حکم کے مطابق اور قضاء کے تحت ہیں۔	308
تقدیر الٰہی کے مطابق ہونے سے مراد؟	310
معتزلہ کا عقیدۂ بدا اور اس کا رد	311
ارادۂ الٰہی کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا امر شنیع ہے	312
معتزلہ اور اہل سنت کے مابین ایک اختلافی مسئلہ	313
مسئلہ جبر واختیار	315
فرقۂ جبریہ کا اشاعرہ پر اعتراض اور اس کا جواب	316
فرقۂ جبریہ کے اشاعرہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات	317
پس بندہ کاسب اور ذات باری تعالیٰ خالق ہے	319
خلق اور کسب کے درمیان فرق	320
کسب قبیح! قبیح ہے لیکن خلق قبیح! قبیح نہیں ہے	322
فعل حسن اور فعل قبیح	323
استطاعت کے دو معانی	325
معتزلہ کے اعتراض کا جواب	326
معتزلہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب	327
صاحبِ کفایہ کا جواب	329
صاحبِ کفایہ کا رد	330
قدرتِ حقیقی اور قدرتِ مجازی	332
تکلیف مالا یطاق کی اقسام اور ان کے احکام	336
تکلیف مالا یطاق کی قسم ثانی کا وقوع ممکن ہے یا نہیں؟	338
ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال کا لزوم وعدم لزوم	340
افعال متولدات میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف	341
افعال متولدات کا بندہ خالق وکاسب نہیں	342
کیا مقتول اپنے وقتِ مقررہ پر مرتا ہے؟	343
موت! امر وجودی ہے یا امر عدمی؟	345
اجل ایک ہے یا کہ دو؟	346
رزق کسے کہتے ہیں؟ کیا حرام! رزق ہے یا نہیں؟	347
حرام چیز..... کے رزق ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف کی وجہ؟	349
ہدایت اور اضلال کا بیان	350
معتزلہ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ اور اس کا رد	353
کیا اَصلح لِلعَبد اللہ پر واجب ہے؟	354
اصلح للعبد پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا رد	356
عذاب قبر کا بیان	358

Maktaba Tul Ishaat.com

احوال قبر کا اثبات دلائل عقلیہ ونقلیہ سے	359
عذاب قبر کی نفی پر معتزلہ وروافض کے اعتراضات اوران کا رد	361
بعث کا بیان	363
فلاسفہ کا بعث کے متعلق نظریہ اوران کا رد	365
معاد جسمانی تناسخ نہیں ہے	366
وزن اور میزان کا بیان	368
اعمال نامہ کا بیان	369
اعمال کے متعلق سوال کا بیان	370
حوض کوثر کا بیان	371
پل صراط کا بیان	372
جنت اور جہنم کا بیان	373
جنت اور جہنم پیدا ہو چکی ہیں	374
جنت کے پھلوں کی نوع باقی رہیگی لیکن افراد بدلتے رہینگے	375
جنت اور اہل جنت اور جہنم اور اہل جہنم ہمیشہ رہینگے	377
گناہ کبیرہ کا بیان	379
گناہ کبیرہ کا ارتکاب ایمان سے خارج کرتا ہے یا نہیں؟	380
گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن کافر نہیں ہوتا	381
گناہ کبیرہ کے مرتکب پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے	383
معتزلہ کے دلائل	384
معتزلہ کے استدلال کا جواب	386
خوارج کا استدلال اوراس کا رد	387
شرک! ناقابل معافی جرم ہے	389
شرک کے علاوہ دیگر تمام گناہوں کی بخشش ہو جائیگی	390
معتزلہ کا دوسرا استدلال	392
گناہ صغیرہ پر سزا دینے یا نہ دینے کے متعلق ائمہ کا اختلاف	393
گناہ کبیرہ کی معافی ممکن ہے بشرطیکہ استحلال نیت سے نہ کیا ہو	395
شفاعت کا بیان	396
شفاعت کے منکرین کے لئے جوابات اربعہ	399
شفاعت کے باب میں معتزلہ کا رد	400
مومنین میں سے کبیرہ گناہوں کے مرتکبین ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے	401
کافر مُخَلَّدٌ فِی النَّار ہوگا	402
ایمان کا بیان	405
تصدیق منطقی اور تصدیق شرعی ایک چیز ہیں	406
تصدیق بمعنیٰ تسلیم کے باوجود کافر کیوں؟	407
ایمان کا شرعی معنیٰ	408
عندالاحناف ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے	410
ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ نے کہا	411
جمہور محدثین، فقہاء ومتکلمین اور معتزلہ وخوارج کا مذہب	414
اعمال! ایمان میں داخل نہیں	414
امام شافعیؒ، جمہور محدثینؒ اور فقہائے کرام! اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں	416
ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی	417
ایمان میں کمی وبیشی سے مراد امثال میں کمی وبیشی ہے	418

Maktaba Tul Ishaat.com

ایمان میں کمی وبیشی سے مراد ایمان کے ثمرات میں کمی وبیشی ہے	420
ایمان معرفت کا نام نہیں	421
تصدیق اور معرفت کے مابین فرق	422
تصدیق کے حصول میں صرف معرفت کافی نہیں ہے	423
کسب واختیار سے حاصل ہونے والی معرفت تصدیق بن جاتی ہے	424
اسلام اور ایمان مترادف المعنیٰ ہیں	426
اسلام اور ایمان میں اتحاد اصطلاحی ہے	427
اسلام شرعی اور ایمان شرعی کے مابین تغایر نہیں ہے	428
اقرار بالشہادتین اور اعمالِ اسلام کی تفسیر نہیں بلکہ اسلام کی علامات اور ثمرات ہیں	429
صاحبِ کفایہ کے قول کی تردید	430
جوازِ استثناء کے متعلق ایک دلیل	432
ایمان کے دو معانی	433
نبوت ورسالت کا بیان	434
فوائدِ ارسالِ رسل	435
اثباتِ نبوت کا طریقہ	439
بعض انبیاء علیہم السلام کی نبوت کا اثبات	442
اثباتِ نبوتِ محمدی پر امام غزالی وامام رازی کے دلائل	444
حضور کی ختمِ نبوت اور انبیاء کرام کی تعداد	446
عصمتِ انبیاء علیہم السلام	449
آقائے دوجہاں اتمام نوعِ انسانی سے افضل ہیں	452
فرشتوں کا بیان	453
کتب کا بیان	456
معراج کا بیان	457
کراماتِ اولیاء کا بیان	460
کرامت کی چند مثالیں	462
کرامتِ اولیاء کے بارے میں معتزلہ کا مذہب اور ان کے دلائل	464
امامت وافضلیت کا بیان	466
ترتیبِ خلافت پر دلیل	470
مدتِ خلافت	474
امام کے فرائضِ منصبی	475
کیا امام محمد مہدی علیہ السلام روپوش ہوگئے تھے؟	479
امام کا قریشی ہونا ضروری ہے، ہاشمی اور علوی ہونا ضروری نہیں ہے	482
امام کا معصوم ہونا ضروری نہیں ہے	484
امام کے لئے افضل ہونا ضروری نہیں	486
امامت کی شرائط	487
امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا	488
صحابہ کرام کے متعلق بدزبانی سخت منع ہے	492
حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عن.....اور یزید پلید علیہ اللعنۃ	494
عشرہ مبشرہ اور فاطمۃ، حسن وحسین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین	496
موزوں پر مسح کے جواز کے دلائل	497

Maktaba Tul Ishaat.com

اہل سنت نبیذ تمر کی حرمت کے قائل نہیں	499
ولی افضل یا نبی افضل؟	500
کتاب وسنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی	502
نصوص کا رد کفر ہے	503
اللہ سے ناامیدی اور بے خوف ہونا کفر ہے	505
کاہن کی امورِ غیبیہ میں تصدیق کرنا کفر ہے	507
معدوم خارج میں متحقق نہیں	508

زندوں کی دعا مردوں کو فائدہ دیتی ہے	509
کیا کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے؟	510
علامات قیامت کا بیان	512
مجتہد کے اجتہاد کی درستگی اور عدم درستگی	517
مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے	519
انسانوں کے رسول فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں	521
انبیاء پر فرشتوں کی افضلیت کے باب میں معتزلہ کا رد	522
اختتام	524

Maktaba Tul Ishaat.com

رائے گرامی

استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء

حضرت علامہ **سیّد عاصم شہزاد** صاحب زیدمجدہ

سینئر استاذ جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

نحمدہ ونصلی ونسلم علی رسولہ النبی الکریم وعلی الہ واصحابہ اجمعین

امابعد ! علم کلام کی مشہور ومعروف کتاب ''شرح عقائدِ نسفیہ'' کو جو مقبولیت واہمیت حاصل ہے وہ اس علم کی کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں، علامہ سعدالدین تفتازانی علیہ الرحمۃ کی دیگر تالیفات کی طرح یہ بھی مغلقات اور پیچیدگیوں سے لبریز ہے ،اگرچہ اس کتاب کی متعدد شروحات مختلف زبانوں میں لکھی گئیں ہیں، تاہم دور حاضر کی علمی زبوں حالی، طلباء کی عیش کوشی اور اساتذہ کرام کی عدم دلچسپی نے دردِ دل رکھنے والے اساتذہ اور ماہرین کو اس بات پر مجبور کر دیا ہے کہ کسی بھی فن کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ کم از کم وقت میں طلباء اور اساتذہ کے ہاتھ کچھ لگ جائے ۔

کیونکہ اب طلباء میں وہ ذہنی استعداد نہیں رہی جو کہ زمانہ ماضی میں ہوا کرتی تھی لہٰذا پھر بھی ضرورت تھی ایسی کتاب کی جو موجودہ طلباء کی ذہنی صلاحیت کے مطابق ہو، خواہ مخواہ طوالت اور مخل بالفہم اختصار سے منزہ ہو یعنی خیر الکلام ما قل و دل ولم یمل کی مصداق ہو اور جس میں دقیق وعمیق اصطلاحات کا استعمال نہ ہو، تاکہ طلباء ذوق وشوق سے اس سے استفادہ کر سکیں۔ بحمد اللہ تعالیٰ یہ کتاب (اغراض شرح عقائد) جو کہ آپ کے ہاتھوں میں ہے مذکورہ تمام خوبیوں کا مرقع ہے۔

جناب مفتی محمد یوسف القادری صاحب کو ان کی اس کاوش پر بھی مبارکباد پیش کرتا ہوں اور اللہ تعالیٰ سے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان کی لکھی ہوئی تمام شروحات کو بالخصوص اغراض شرح عقائد کو دنیا میں ! اہل علم کی نظر میں مقبولیت اور آخرت میں ثواب کا ذریعہ بنائے۔ آمین ثم آمین۔

سیّد عاصم شہزاد

22/01/18

Maktaba Tul Ishaat.com

صاحب عقائدِ نسفیہ (مصنف) کے حالات

اسم گرامی: آپ کا اسم گرامی عمر النسفی بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان ہے۔ آپ کی کنیت ابو حفص ہے۔ آپ کا لقب مفتی الثقلین ہے۔

ولادت باسعادت: آپ کی ولادت 461 ہجری میں ماوراء النہر کے علاقہ نسف میں ہوئی۔

❁ آپ اپنے زمانے کے جلیل القدر عالم اور امام الائمہ تھے، ہر علم وفن میں آپ کو مہارتِ تامہ حاصل تھی، آپ بیک وقت اصولی، متکلم، ادیب، مفسر، محدث، نحوی، فقیہ اور مشہور حفاظ میں سے تھے، آپ نے علم فقہ کی تعلیم صدر الاسلام ابو الیسر محمد البزدویؒ سے حاصل کی، اور دیگر علوم اس زمانے کے جید علماء سے حاصل کئے۔

تصانیف: آپ نے بہت سی کتب تصنیف فرمائیں، جن میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں۔

1: العقائد نسفیہ: یہ علم کلام میں بہت ہی مشہور ہے اور اب تک داخل نصاب ہے جس کی شرح علامہ تفتازنی علیہ الرحمۃ نے کی ہے۔

2: التیسیر فی علم التفسیر، یہ کتاب تفسیر میں لکھی گئی ہے اور یہ بھی آپ کی مشہور و معروف کتاب ہے۔

3: المنظومہ: یہ فقہ میں لکھی گئی ہے اور یہ آپ کی پہلی کتاب تھی۔

4: النظم الجامع الصغیر۔ 5: کتاب المواقیت۔ 6: کتاب الشروط

7: الاشعار بالمختار من الاشعار۔ 8: تاریخ بخارا۔ 9: الفتاویٰ النسفیہ۔

10: کتاب النجاح فی شرح کتاب اخبار الصحاح۔

11: طلبۃ الطلبۃ فی شرح الفاظ کتب اصحابنا۔

❁ ایک روایت میں ہے کہ آپ علیہ الرحمۃ نے 100 کتب تصنیف فرمائیں۔

❁ ایک روایت میں کہ آپ علیہ الرحمۃ جن وانس کے استاذ تھے۔ پس اسی وجہ سے آپ کو مفتی ثقلین کہا گیا ہے۔

وفات: آپ کی وفات سمرقند میں 537 ہجری جمادی الاولیٰ کو جمعرات کی رات ہوئی آپ کے وصال کے بعد کسی نے خواب میں دیکھا اور آپ سے پوچھا کہ آپ کے ساتھ کیا معاملہ ہوا؟ تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری روح کو میرے جسم میں واپس کر دیا اور منکر ونکیر نے مجھ سے سوال کیا تو میں نے پوچھا کہ تمہارے سوالات کا جواب نظم میں دوں یا نثر میں دوں؟ تو انہوں نے کہا کہ نظم میں دے دے تو میں نے کہا

ربی اللہ لاالہ سواہ ونبیی محمد مصطفاہ

ودینی الاسلام وفعلیٰ ذمیم ۔اسئل اللہ عفوہ وعطا

Maktaba Tul Ishaat.com

صاحب شرح عقائد (شارح) کے حالات

نام ونسب:

آپ کا اسم گرامی مسعود، لقب سعدالدین اور والد کا اسم گرامی عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ آپ ماہ صفر 722ھ میں خراسان کے شہر تفتازان میں پیدا ہوئے۔

ابتدائی حالت:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ ابتداء آپ انتہائی کند ذہن تھے۔ بلکہ علامہ عضدالدین کے طلباء میں سے آپ سے زیادہ غبی اور کند ذہن کوئی نہیں تھا، مگر محنت اور جدوجہد سب سے زیادہ فرماتے، ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ کوئی کہنے والا کہہ رہا ہے سعدالدین! چلو سیر وتفریح کر آئیں، فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں سیر وتفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، میرا پہلے حال یہ ہے کہ میں انتہائی جدوجہد اور مطالعہ کے باوجود کتاب نہیں سمجھ سکتا، اگر سیر وتفریح شروع کر دی، تو پھر نہ جانے کیا حال ہوگا، یہ سن کر وہ کہنے والا چلا گیا، اسی طرح تین بار آنے جانے کے بعد اس نے کہا کہ آپ کو آقا ﷺ بلا رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا، شہر کے باہر ایک درخت تھا، میں نے وہاں پہنچ کر دیکھا کہ تاجدار کائنات ﷺ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جھرمٹ میں تشریف فرما ہیں،

مجھے دیکھ کر آقا ﷺ نے مسکراتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے تمہیں بار بار بلایا تم نہیں آئے، میں نے عرض کی کہ آقا مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ ﷺ یاد فرما رہے ہیں، بعد ازاں میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی آپ ﷺ نے فرمایا اِفْتَحْ فَمَكَ (منہ کھولو) میں نے منہ کھولا تو آپ ﷺ نے اپنا مبارک لعابِ دہن میرے منہ میں ڈال دیا، اور فرمایا کہ جاؤ، فرماتے ہیں کہ بیداری کے بعد جب میں اپنے استاذ علامہ عضدالدین کی مجلس میں حاضر ہوا، تو دورانِ سبق میں نے سوالات کیئے، جنہیں میرے ساتھیوں نے گزشتہ صورتِ حال کے پیش نظر بے معنی سمجھا، مگر استاذ گرامی جان گئے، اور فرمانے لگے يَاسَعْدُ اَنْتَ اَلْيَوْمَ غَيْرُكَ فِيْمَامَضٰى (سعد آج تم کل والے نہیں ہو)

تحصیل علوم:

آپ نے علامہ عضدالدین اور علامہ قطب الدین رازی جیسی عظیم مرتبت شخصیات سے علوم وفنون کا استفادہ کیا اور آپ کی قابلیت وصلاحیت کا یہ حال تھا کہ زمانہ شباب میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں کہا آپ جیسا عالم کہیں دیکھا نہیں گیا۔

تصنیف وتالیف:

Maktaba Tul Ishaat.com

تحصیلِ علم سے فارغ ہو جانے کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے علم صرف، علم نحو، علمِ منطق، علم فقہ، علمِ اصول فقہ، علمِ حدیث، علمِ عقائد، علم معانی الغرض آپ نے ہر علم وفن میں کتبِ کثیرہ تصنیف فرمائیں۔

حتیٰ کہ آپ نے سب سے پہلی کتاب شرح تصریف زنجانی سولہ سال کی عمر میں تحریر فرمائی، دوسری کتاب مطول شرح تلخیص المفتاح ہے، تیسری کتاب مختصر المعانی ہے، چوتھی کتاب سعدیہ شرح شمسیہ ہے، پانچویں کتاب تلویح ہے، چھٹی کتاب شرح عقائد نسفی ہے، ساتویں کتاب شرح مختصر الاصول ہے، آٹھویں کتاب الارشاد ہے، نوویں کتاب مقاصد ہے، دسویں کتاب شرح مقاصد ہے، گیارھویں کتاب شرح مفتاح العلوم ہے، بارھویں کتاب تہذیب المنطق ہے، ان کے علاوہ بھی کتب کثیرہ آپ کی تصنیف کردہ ہیں۔

آپ کی تصنیف وتالیف کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ جب وہ روم پہنچیں تو انتہائی کثیر دام خرچ کر کے بھی میسر نہیں آتی تھیں۔

وفات: آپ نے 22 محرم الحرام 792ھ پیر کے روز سمرقند میں پردہ فرمایا، اس کے بعد 9 جمادی الاولیٰ بدھ کے روز مقامِ سرخس کی طرف منتقل کیے گئے۔

اِنا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔

Maktaba Tul Ishaat.com

تذکرۂ شارح شرح عقائد ابواویس مفتی محمد یوسف القادری زید مجدہ

از: علامہ محمد خلیل قادری شیخوپورہ

نام ونسب:

آپ کا اسم گرامی محمد یوسف، کنیت ابواویس، اور نسبت القادری ہے اور والد کا اسم گرامی محمد رمضان ہے۔

آپ کا تعلق بھٹی خاندان سے ہے، آپ کی ولادت باسعادت پاکستان کے صوبہ پنجاب کے مشہور شہر ''خانیوال'' کے ایک مضافاتی علاقے چک نمبر 17/AH میں ہوئی۔

تحصیل علم اور تدریس:

آپ نے ابتداءً اپنے والد گرامی کے پاس گھر میں ناظرہ قرآن پڑھا پھر پرائمری تک سکول کی تعلیم اپنے گاؤں میں حاصل کر لینے کے بعد خانیوال شہر میں مفتی اعظم خانیوال مفتی اشفاق احمد رضوی علیہ الرحمۃ کے مدرسہ غوثیہ جامع العلوم میں قاری حاجی محمد سعیدی رحمۃ اللہ علیہ سے حفظ کیا بعد ازاں علوم اسلامیہ کی تکمیل کے کے لئے جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور تشریف لائے تو وہاں علوم اسلامیہ کی تکمیل کرنے کے ساتھ خصوصاً علم منطق اور علم نحو میں مہارت تامہ حاصل کی اور تنظیم المدارس پاکستان بورڈ سے ایم اے عربی اور ایم اسلامیات کی سند اعلیٰ کامیابی کے ساتھ حاصل کی، پھر تعلیم سے فراغت پاکر جامعہ نظامیہ رضویہ کی انتظامیہ نے آپ کو تدریس کے لیئے منتخب کیا، جہاں عرصہ دراز تک تدریس فرماتے رہے۔

فاضل اساتذہ کرام:

مفتی اعظم پاکستان مفتی عبدالقیوم ہزاری علیہ الرحمۃ۔

رأس الاتقیاء مفتی محمد اشفاق رضوی رحمۃ اللہ علیہ (خانیوالی)۔

رأس الاتقیاء جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث والتفسیر حضرت شرف ملت قبلہ عبدالحکیم شرف قادری علیہ الرحمۃ۔

حضرت استاذ العلماء مفتی گل احمد عتیقی صاحب۔

استاذ العلماء حضرت قبلہ حافظ عبدالستار سعیدی صاحب زید مجدہ۔

استاذ العلماء حضرت مفتی محمد صدیق ہزاروی صاحب زید مجدہ۔

حضرت علامہ ڈاکٹر فضل حنان سعیدی صاحب۔

مجاہد ملت امام الصرف حضرت علامہ خادم حسین رضوی صاحب۔

حضرت استاذ العلماء علامہ صدیق نظامی صاحب۔

Maktaba Tul Ishaat.com

مناظر اسلام حضرت علامہ مولانا محمد شوکت سیالوی صاحب۔
استاذ الحفاظ حضرت قاری حاجی محمد رحمۃ اللہ علیہ (شجاع آبادی)۔

علمی قابلیت وصلاحیت:

آپ کی علمی قابلیت وصلاحیت کا عالم یہ ہے کہ درس نظامی سے فراغت حاصل کرتے ہی جب آپ نے تدریسی میدان میں قدم رکھا تو پہلے ہی سال آپ نے درس نظامی کی مشہور اور مشکل ترین کتاب شرح تہذیب کی آسان ترین شرح ''اغراض تہذیب'' کے نام پر لکھی جو علماء وطلبا میں بے حد مقبول اور مشہور ہوئی۔

❁ آپ کے ہمعصر اور رفیق سفر درس نظامی کے اساتذہ کرام بیشک تدریسی میدان میں کمال صلاحیتوں کے مالک تھے، لیکن تدریسی میدان میں آپ اپنی مثال آپ ہیں، انتہائی اختصار کے ساتھ جامع بات کرنا اور مشکل ترین بات آسان ترین اور سادے لفظوں میں بیان کرنا یہ آپ کا نمایاں خاصہ رہا۔

❁ استاذی المکرم! جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ کے ہر دلعزیز مدرس واستاذ ہیں، ہر کلاس کے طلباء کی خواہش وتمنا یہی ہوتی کسی طرح ہمارا کوئی سبق مفتی محمد یوسف القادری صاحب کے پاس چلا جائے کیونکہ وہ علمی سمندر کو کوزے میں بند کرنے قلیل وقت میں درسی بیان کو سمیٹنے اور دشوار گزار اور دقیق وعمیق بحث کو عام فہم اور مختصر انداز میں غبی طلباء کو بھی سمجھا دینے کی صلاحیت سے لبریز ہیں۔

❁ قبلہ استاذی المکرم! ایک شرمیلے اور باحیاء انسان ہیں لیکن تدریسی اور تصنیفی میدان میں بڑے بے باک، نڈر اور انتہائی محنتی واقع ہوئے ہیں، مختصر اور قلیل عرصے میں آپ نے بہت زیادہ کام کیا ہے، اور قلیل ہی عرصے میں آپ نے طلباء اور کو علماء میں مقبولیت حاصل کر لی، جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا ان پر خصوصی فضل وکرم ہے۔

تصانیف:

آپ نے کثیر کتب تصنیف وتالیف فرمائیں جو تحقیق وتدقیق میں بے نظیر وبے مثال ہیں جن میں سے کچھ کے نام مندرجہ ذیل ہیں۔

1: اغراض التہذیب لحل التہذیب وشرح التہذیب۔
2: ضیاء التراکیب (شرح مأئۃ عامل کی زنجیری ترکیب)
3: فوز وفلاح لحل نور الایضاح۔
4: اغراض سلم العلوم شرح سلم العلوم۔
5: اغراض شرح نخبۃ الفکر۔
6: اغراض کافیہ شرح کافیہ

Maktaba Tul Ishaat.com

7: اغراض جامی۔

8: اغراض العوامل، شرح! شرح مائۃ عامل عبارت، ترجمہ، توضیح، سادہ ترکیب اور ضوابط ترکیبیہ۔ (غیر مطبوعہ)

9: اغراض قطبی شرح قطبی۔

10: اغراض مرقات شرح مرقات۔

11: اغراض شرح عقائد

زیارتِ حرمین شریفین:

آپ کو اللہ رب العزت نے 2009 عیسوی میں بصورتِ عمرہ حرمین شریفین کی زیارت سے بھی نوازا اور اس سفر میں آپ نے چار عمرے کئے، اس مناسبت سے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے بھی ہجرت کے بعد چار عمرے فرمائے۔

❁ آخر میں دعا گو ہوں کہ اللہ رب العزت قبلہ استاذ گرامی کی یہ خدمتِ دین قبول فرمائے اور انہیں دین و دنیا کی کامیابیاں اور بھلائیاں عطا فرمائے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

پیش لفظ

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علوم اسلامیہ کی بہت ساری اقسام ہیں، جن کا تذکرہ اہل علم نے اپنے گرانقدر کتابوں میں تفصیلاً کیا ہے، اس حوالے سے امام غزالی علیہ الرحمۃ، امام رازی علیہ الرحمۃ اور امام آمدی علیہ الرحمۃ اور دیگر اہل علم کی کتب قابل دید ہیں انہی حضرات نے علوم اسلامیہ کی مختلف اقسام کو منضبط کرنے کیلئے کچھ مختصر تعبیرات بھی اپنائی ہیں، جن میں سے ایک تعبیر ''علوم اصولیہ حقیقیہ'' اور ''علوم فروعیہ'' بھی ہے۔ چنانچہ علم تفسیر، علم حدیث، اصول حدیث، علم عقائد (کلام) علم فقہ اور اصول فقہ وغیرہ کو علوم اصولیہ حقیقیہ اولیہ سے شمار کیا گیا ہے۔ جبکہ دیگر علوم پر ''علوم فروعیہ ثانویہ'' کا اطلاق کیا گیا ہے۔

ارباب تحقیق کا متذکرہ بالا تعبیر کے تحت، علم کلام کو شمار کرنا اس کی اہمیت اور افضلیت کو واضح کرتا ہے اور یہ اہم کیوں نہ ہو جبکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی صفات اور دیگر ضروریات دینیہ سے بحث کی جاتی ہے بلکہ علامہ تفتازانی کے بقول یہ (علم کلام) علم اصول فقہ کیلئے بالذات اور علم فقہ کیلئے بالواسطہ ''موقوف علیہ'' کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ متقدمین کے ہاں علم کلام کو ''علم فقہ'' ہی کی ایک شاخ شمار کیا جاتا تھا جیسا کہ امام اعظم علیہ الرحمۃ سے منقول علم فقہ کی تعریف **معرفة النفس ما لها وما عليها** سے واضح ہے۔

علم کلام کے سلسلے میں امام ابو منصور ماتریدی اور امام اشعری علیہ الرحمۃ کی تصانیف نہایت اہمیت کی حامل ہیں جبکہ دیگر کتب بھی انہی حضرات کے اصولوں کو ملحوظ رکھ کر تحریر کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام نفسی کا مشہور متن ''العقائد النسفیہ'' اور اس پر علامہ تفتازانی کی شرح بھی اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے اور عرصہ دراز سے تقریباً تمام مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل ہیں۔

اس شرح کی ویسے تو بہت سی شروحات لکھی گئی ہیں اور لکھی جارہی ہیں مگر میں نے طلباء کے مزاج کو پیش نظر رکھ کر اس شرح کو انتہائی سہل بنانے میں انتہائی جدوجہد اور تگ ودو کی ہے تاکہ ابتدائی طلباء اور ابتدائی مدرسین کے لئے یہ حل شدہ کتاب بن جائے، اس کتاب کے حل سے اگر کسی کو کوئی بھی فائدہ ہو تو میں اس سے اخروی نجات کی دعا کا ہی متمنی ہوں۔

اس کتاب کو حل کرنے میں اور آسان بنانے میں! میں نے جن جن کتب کا سہارا لیا ان تمام مدرسین وعلماء کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ انہیں دنیا وآخرت کی تمام سعادتیں اور خوشیاں عطا فرمائے۔

ابو اویس **مفتی محمد یوسف القادری**

10/09/2017

Maktaba Tul Ishaat.com

اظہارِ تشکر

اس موقع پر میں اولاً اپنے والدین اور جملہ اساتذہ کرام کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں کہ جن کی تعلیم و تربیت و حسن نظر نے مجھے اس قابل و لائق کیا، ثانیاً اپنے برادرِ کبیر کا شکر گزار ہوں کہ جن کی تحریک و تعاون ہر حال میں ساتھ رہا،

☆ ثالثاً علامہ احسن محمود صاحب صدر مدرس جامعہ دارالایمان شیخوپورہ کا کہ جنہوں نے اس کتاب کی پروف ریڈنگ فرمائی اور اپنی انمول آراء سے نوازا۔

۞ رابعاً شکر گزار ہوں عزیزم **حافظ محمد حمزہ امتیاز** کا جو کہ اس کتاب کی کمپوزنگ میں شبانہ روز میرے ساتھ ساتھ رہے، میں اس تعاون پر اس کے ساتھ اس کے والدین کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں، جنہوں نے صبح و شام، دن اور رات اس بچے کو میرے ساتھ تعاون کے لئے وقف رکھا خاص طور پر دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس بچے کو اور اس کے والدین کو دنیا و آخرت کی تمام بہاریں اور سعادتیں عطا فرمائے۔ اور اس کتاب کو میرے لئے، میرے اساتذہ کرام کے لئے میرے والدین کے لئے، میرے اہل خانہ کے لئے اور جمیع معاونین کے لئے ذریعہ نجات بنائے۔

آمین ثم آمین۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

گزارش:

قارئین کرام سے گزارش ہے کہ میری جنبش قلم میں لغزش کا امکان ہے لہٰذا کسی طرح کی بھی لغزش پر تنقید برائے تنقیص سے صرف نظر کرتے ہوئے بغرض صحیح اس کی نشاندہی فرمائیں تاکہ اسے دور کیا جا سکے۔

ابو اویس **مفتی محمد یوسف القادری**

22/01/18 جوئیانوالہ موڑ شیخوپورہ

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿عبارت﴾: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهٖ وَكَمَالِ صِفَاتِهِ الْمُتَقَدِّسِ فِيْ نُعُوْتِ الْجَبَرُوْتِ عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهٖ وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهٖ وَوَاضِحِ بَيِّنَاتِهٖ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ هُدَاةِ طَرِيْقِ الْحَقِّ وَحُمَاتِهٖ

﴿ترجمہ﴾: تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو اپنی ذاتِ عظیمہ اور صفاتِ کمالیہ میں یکتا ہے جو اپنی صفاتِ عظیمہ میں نقص کی امیزش سے اور علامات سے پاک ہے، اور رحمت نازل ہو اس کے نبی محمد ﷺ پر جو مدد فرمانے والے ہیں اللہ تعالیٰ کے روشن دلائل اور واضح دلائل کے ساتھ اور رحمت نازل ہو آپ ﷺ کی آل اور آپ ﷺ کے اصحاب پر جو راہِ حق کے رہبر اور محافظ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ : تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں کہیں بھی کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے وہ تعریف درحقیقت اللہ تعالیٰ کے لئے ہی ہوتی ہے۔

﴿اعتراض﴾: شرح عقائد! تو علم کلام پر مشتمل ہے۔ لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیے تھا کہ کتاب کے شروع میں کوئی علم کلام کا ہی مسئلہ ذکر کرتے تا کہ کتاب کے مضمون کی طرف آگاہی ہو جاتی جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے تسمیہ اور تحمید کا ذکر کر دیا ہے۔ ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے تسمیہ و تحمید سے اپنی کتاب کا آغاز قرآن پاک کی اتباع اور حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کرنے کے لیے کیا ہے۔ کیونکہ قرآن پاک کا آغاز بھی تسمیہ اور تحمید سے ہے اور حدیث پاک میں بھی ہر ذیشان کام کی ابتداء میں تسمیہ اور تحمید پر زور دیا گیا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ہم نے حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کی ہے حالانکہ حدیثیں تو دو ہیں (۱) ابتداء بالتسمیہ والی حدیث (۲) ابتداء بالتحمید والی حدیث۔ (ایک حدیث میں حکم ہے کہ ہر اچھے کام کا آغاز تسمیہ سے کرو، اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ ہر اچھے کام کا آغاز تحمید سے کرو) اور یہ دونوں متعارض ہیں کیونکہ دونوں ابتداء کو چاہتی ہیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا (جب دو چیزوں میں تعارض و ٹکراؤ ہو تو دونوں ساقط ہو جاتی ہیں)۔

﴿جواب﴾: آپ کا ضابطہ مسلم صحیح! مگر یاد رکھیں! یہ ضابطہ وہاں جاری ہوتا ہے جہاں مطابقت نہ ہو سکے جبکہ یہاں تو مطابقت ہو سکتی ہے۔ قبل از مطابقت ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

ابتدا کی تین قسمیں ہیں: 1 حقیقی. 2اضافی۔ 3عرفی۔

تعریفات: مندرجہ ذیل ہیں:

﴿ابتدائے حقیقی﴾: اَلْاِبْتِدَاءُ الْحَقِیْقِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلٰی جَمِیْعِ مَا عَدَاہُ (ابتدائے حقیقی وہ ابتداء ہے جو سب سے مقدم ہو)۔

﴿ابتدائے اضافی﴾: اَلْاِبْتِدَاءُ الْاِضَافِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلٰی بَعْضِ مَا عَدَاہ (ابتدائے اضافی وہ ابتداء ہے جو بعض سے مقدم اور بعض سے موخر ہو)۔

﴿ابتدائے عرفی﴾: اَلْاِبْتِدَاءُ الْعُرْفِیُّ اَلْمُقَدَّمُ عَلَی الْمَقْصُوْدِ (ابتدائے عرفی وہ ابتداء ہے جو مقصود پر مقدم ہو)۔

اس تمہید کے بعد مذکورہ سوال کے تین جوابات ہیں۔

1: ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہے، یعنی ہر کام کی ابتدائے حقیقی بسم اللہ سے ہونی لازمی ہے، اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے اضافی ہے۔ اب کوئی اعتراض نہ رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد بعض سے مقدم ہے اور بعض سے موخر ہے۔

2: ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہے اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے عرفی ہے۔ اب بھی اعتراض نہیں رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد مقصود سے مقدم ہے۔

3: دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتدائے عرفی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کیونکہ مقصود سے پہلے تسمیہ بھی ہے اور حمد بھی ہے۔

﴿فائدہ﴾: مذکورہ اعتراض تب ہوتا ہے کہ جب دونوں احادیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی کو لیا جائے۔

﴿فائدہ﴾: تسمیہ میں چونکہ ذکرِ ذاتِ خدا ہوتا ہے اور تحمید میں ذکرِ صفاتِ خدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ذات، صفات پر مقدم ہوتی ہے اس لیے ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی ہی ہوگا وگرنہ صفات کا ذات پر مقدم ہونا لازم آئیگا جو کہ درست نہیں۔

اَلْحَمْدُ: حمد پر جو الف لام ہے یہ استغراقی بھی ہوسکتا ہے اور جنسی بھی ہوسکتا ہے، اور عہد خارجی بھی ہوسکتا ہے استغراقی ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ تمام افرادِ حمد اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اور عہد خارجی ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ خاص حمد یعنی حمدِ مخلوق اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔

اور جنسی ہونے کی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ جنس حمد باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے لیکن یاد رہے الف ولام جنسی ہونے کی صورت میں لام جارہ کا برائے اختصاص ہونا ضروری ہے کیونکہ کسی بھی شے کے ساتھ جنس کا اختصاص تب ہوسکتا ہے جب جنس کے تمام افراد اس شے کے ساتھ مختص ہوں، کوئی بھی فردِ جنس غیر کی طرف متجاوز نہ ہو۔ اور یہ بات لامِ جارہ کو برائے اختصاص بنانے سے حاصل ہوسکتی ہے۔

﴿فائدہ﴾: تعریف کے لئے تین لفظ استعمال ہوتے ہیں۔ (۱) حمد۔ (۲) شکر۔ (۳) مدح۔

﴿حمد کی تعریف﴾: هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَی الْجَمِیْلِ الْاِخْتِیَارِیِّ نِعْمَةً كَانَ اَوْ غَیْرَهَا (حمد وہ زبان کے ساتھ

Maktaba Tul Ishaat.com

تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت ہو)۔

﴿شکر کی تعریف﴾: هُوَ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيْمِ الْمُنْعِمِ لِكَوْنِهٖ مُنْعِمًا سَوَاءٌ كَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ اَوْ بِالْاَرْكَانِ ۔ (شکر ایک ایسا فعل ہے جو منعم کی تعظیم کی خبر دیتا ہے خواہ زبان سے ہو یا اعضاء سے ہو یا دل سے ہو)۔

﴿مدح کی تعریف﴾: هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ اَوْ غَيْرِ الْاِخْتِيَارِيِّ (وہ زبان کے ساتھ تعریف کرنا ہے کسی خوبی پر خواہ اختیاری خوبی ہو یا غیر اختیاری خوبی ہو)۔

حمد اور مدح کے درمیان نسبت:

حمد کی تعریف میں اختیاری خوبی کی شرط ہے جبکہ مدح کی تعریف میں تعمیم ہے خواہ اختیاری خوبی ہو یا غیر اختیاری خوبی ہو لہٰذا حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر حمد تو مدح ضرور ہوگی لیکن ہر مدح کا حمد ہونا ضروری نہیں۔

حمد اور شکر کے درمیان نسبت:

حمد میں لسان کی قید ہے جبکہ شکر کی تعریف میں تعمیم ہے کہ خواہ لسان سے ہو یا جنان سے ہو یا ارکان سے ہو، پھر شکر میں نعمت کی قید ہے جبکہ حمد میں تعمیم ہے خواہ نعمت ہو یا غیر نعمت ہو، دونوں میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے خاص ہے اور دوسرے اعتبار سے عام ہے تو ایسی دو چیزوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہوا کرتی ہے۔ پس ان کے مابین عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوئی۔

اللّٰہُ: لفظِ اللہ کی تعریف میں علامہ عبداللہ یزدی لکھتے ہیں کہ وَاللّٰهُ عَلَمٌ عَلَى الْاَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ کہ صحیح ترین قول کے مطابق لفظِ اللہ! اس ذات واجب الوجود (جس کا وجود ضروری ہو) کا علَم ہے جو ذات تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہے۔

لفظِ اللہ کے متعلق اختلاف

یاد رکھیں! لفظِ اللہ کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ عَلَم ہے یا غیر عَلَم۔ جامد ہے یا مشتق۔ اور کلی ہے یا جزئی؟

- علامہ بیضاوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے لیکن فرد واحد میں منحصر ہے۔ جیسے لفظِ خاتم الانبیاء، لفظِ سید الانبیاء باعتبار وضع کلی ہیں لیکن فردِ واحد میں منحصر ہیں۔
- علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ جزئی حقیقی ہے اور اس میں احتمال تکثر نہیں ہے۔
- علامہ عبداللہ یزدی نے وَاللّٰهُ عَلَمٌ: کہہ کر یہ بتادیا کہ لفظِ اللہ علَم ہے غیرِ علَم نہیں، جامد ہے (کیونکہ اعلام جامد ہوتے ہیں) مشتق نہیں۔ جزئی ہے (کیونکہ علم جزئی ہوتا ہے) کلی نہیں۔

﴿فائدہ﴾: علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمۃ کا ہی نظریہ صحیح ترین ہے اور اس کے صحیح ترین ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسم جلالت (لفظِ اللہ) کو جزئی حقیقی نہ مانا جائے بلکہ کلی مانا جائے تو اس صورت میں لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کا کلمہ توحید ہونا درست

Maktaba Tul Ishaat.com

نہیں ہوگا کیونکہ کلی من حیث المفہوم کثرت کی متحمل ہوتی ہے اور کثرت توحید کے منافی ہے۔

اَلْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهِ الخ :جو اپنی ذات عظیمہ میں یکتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ المتوحد کی بجائے الواحد کہہ دیتے تو کیا حرج تھا؟ خواہ مخواہ طوالت کیوں اختیار کی؟

﴿جواب﴾: مشہور و معروف قاعدہ ہے کہ **کثرۃ المبانی تدل علی کثرۃ المعانی** کہ حروف کی کثرت معانی کی کثرت پر دلالت کرتی ہے، اگر الواحد لاتے تو حرج کوئی نہیں تھا لیکن مندرجہ ذیل مفید تذکرے سے محرومی ہو جاتی جو کہ اعتراض و جواب اور تمہید کی صورت میں ہے۔

المتوحد باب تفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس میں بنسبت واحد کے زیادہ مبالغہ اور تاکید ہے، اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے جسے سمجھنے سے ایک تمہید جاننی ضروری ہے۔

﴿تمہید﴾: اَلْمُتَوَحِّد باب تفعل سے اسم فاعل ہے جیسا کہ گزرا اور بابِ تفعل کی بہت سی خاصیات ہیں لیکن اس مقام پر تین خاصیات مناسب ہیں۔

(۱) طَلَبْ۔ جیسے تَعَظَّمَ زَیْدٌ اَیْ طَلَبَ زَیْدٌ الْعَظْمَةَ زید نے بڑھائی طلب کی۔

(۲) تَکَلُّفْ یعنی انسان بامشقت مادۂ اشتقاق کیساتھ اپنے آپ کو متصف کرے۔ جیسے تَحَلَّمَ زَیْدٌ زید نے بتکلف اپنے آپ کو حلیم بنایا۔

(۳) صَیْرُوْرَةْ۔ یعنی اَلْاِنْتِقَالُ مِنْ حَالَةٍ اِلٰی حَالَةٍ اُخْرٰی بِلَاصُنْعِ صَانِعٍ کہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف بنانے والے کی بناوٹ کے بغیر منتقل ہو جانا جیسے تَحَجَّرَ الطِّیْنُ اَیْ صَارَ الطِّیْنُ حَجَرًا۔ مٹی پتھر ہوگئی۔

﴿اعتراض﴾: یہ بیان کردہ تینوں معانی اور خاصیات اَلْمُتَوَحِّد میں درست نہیں کیونکہ پہلی صورت میں معنیٰ ہوگا کہ ''حمد اس اللہ کے لئے ہے کہ جس نے وحدت کو طلب کیا ہے'' اور یہ درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی وحدت ذاتی ہے طلبی نہیں۔ اور دوسری صورت میں معنیٰ ہوگا کہ ''حمد اس اللہ تعالیٰ کے لئے ہے کہ جس نے بتکلف اپنے آپ کو وحدت سے متصف کیا'' یہ بھی درست نہیں کیونکہ وحدت اللہ تعالیٰ کی ذاتی ہے تکلفی نہیں، اور تیسری صورت میں معنیٰ ہوگا کہ ''حمد اس اللہ کے لئے ہے کہ جو ذات لاواحد سے واحد کی طرف منتقل ہوئی ہے'' یہ معنیٰ بھی درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ سے وحدت سے متصف ہے ایسا نہیں ہے کہ وہ ذات پہلے لاواحد ہو اور پھر بعد میں واحد ہوگئی ہو۔ الغرض! تینوں خاصیات کا استعمال یہاں درست نہیں۔

﴿جواب﴾: ہم یہاں پر تینوں معانی میں تاویل کرتے ہیں جس سے تینوں معانی کا استعمال درست ہو جاتا ہے۔

اس طرح کہ طلب کے دو معانی ہیں۔ (۱) غیر سے طلب کرنا۔ (۲) اپنی ذات سے طلب کرنا۔

تو یہاں مراد دوسرا معنیٰ ہے یعنی طلب من الذات پس اب معنیٰ یہ ہوگا کہ کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی ذات سے طلب کا مقتضی ہے، اور تکلف سے مراد یہاں اس کا معنیٰ مجازی ہے یعنی ''کمال فی الوحدۃ'' تکلف کا معنیٰ مجازی ''کمال فی الوحدۃ'' اس لئے ہے کہ جو چیز تکلف اور مشقت سے حاصل ہوتی ہے اس میں کمال ہوتا ہے پس معنیٰ یہ ہوگا کہ تمام

Maktaba Tul Ishaat.com

تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو ذات کمال درجے کی وحدت سے متصف ہے۔ اور تیسری صورت میں ہم یہ تاویل کرینگے کہ یہاں صیرورۃ کے معنیٰ میں تجرید ہے یعنی ہم منقول عنہ ''لا واحد'' کا معنیٰ مراد نہیں لیتے پس معنیٰ یہ ہوگا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو ذات وحدت کیساتھ متصف ہے یعنی ہمیشہ سے واحد ہے۔

فائدہ: - علم بلاغت میں کسی بھی لفظ سے اس کا معنیٰ تضمنی مراد لینے کو تجرید کہتے ہیں۔

بِجَلَالِ ذَاتِهٖ اس میں واقع باء کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ جار مجرور کس کے متعلق ہیں بعض اسے ظرفِ مستقر کہتے ہیں اور بعض اسے ظرف لغو کہتے ہیں، جب یہ ظرف مستقر ہو تو یہ لا بست فعل محذوف کے متعلق ہوگا اور المتوحد کی ضمیر سے حال واقع ہوگا اور بائے ملابسہ ہوگی، اور ظرف لغو ہونے کی صورت میں یہ اَلْمُتَوَحِّدِ کے متعلق ہو جائیگا، یہ بھی درست ہے کہ یہ باء بائے سببیہ ہو پس عبارت یوں ہوگی اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ بِسَبَبِ جَلَالِ ذَاتِهٖ

- جلال بمعنیٰ عظمت بھی ہے اور جلال اس ہیئت کو کہتے ہیں جو کہ خوف اور دہشت کی باعث ہو، اور جلال کا اطلاق صفات سلبیہ پر بھی ہوتا ہے جیسے لیس بجوھر ، ولا عرض ۔
- ذات! ماہیتِ شخصیہ کو کہتے ہیں۔

﴿سوال﴾: یہاں ذات سے مراد ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور اور ذاتہ میں ضمیر مجرور کا مرجع بھی ذاتِ باری تعالیٰ لہٰذا مضاف اور مضاف الیہ میں مغایرت نہیں حالانکہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں مغایرت ہوتی ہے؟

﴿جواب﴾: ضمیر کا مرجع لفظِ اللہ ہے نہ کہ ذاتِ باری تعالیٰ اور لفظِ اللہ اور ذاتِ باری تعالیٰ میں تغایر ہے پس مضاف اور مضاف الیہ میں مغایرت پائی گئی۔

وَكَمَالِ صِفَاتِهٖ

كَمَال! یہ نقصان کی ضد ہے صِفَات! یہ صفت کی جمع ہے اور صِفَت اصل میں وِصْفٌ تھا جس پر وِعْدٌ والا قانون جاری ہوا کہ فعل کا وزن ہو اور اس کے شروع میں واؤ آجائے تو اس واؤ کو حذف کر دیتے ہیں اور اس کے بدلے آخر میں تاء لاتے ہیں اور عین کلمہ کو کسرہ دیتے ہیں۔

- صفات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ثبوتیہ۔ وہ صفات جو موصوف کے لئے ثابت ہوں، جن کی نفی موصوف کے لئے موجبِ نقص ہو۔ جیسے علم قدرت، حیاۃ، سمع، بصر اور کلام وغیرہ۔ (۲) سلبیہ: وہ صفات جو موصوف کے لئے ثابت نہ ہوں اور یہاں کمال صفات سے مراد صفات ثبوتیہ ہیں۔

الْمُتَقَدِّسِ فِيْ نُعُوْتِ الْجَبَرُوْتِ

لفظِ المتقدس بمعنیٰ متطھر کے معنیٰ میں ہے، لفظِ متوحد میں جو معانی ثلاثہ کی تفصیل بیان کی گئی ہے (کہ یہ باب تفعل سے ہے اور اس مقام پر اس کے لئے تین خاصیات مناسب ہیں) اس میں بھی وہی تفصیل ہے جسے ماقبل سے ملاحظہ فرمائیے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

☆ نُعُوْت! نعت کی جمع ہے اور نعت وصف کو کہتے ہیں۔

جبروت! جیم اور باء کے فتحہ کے ساتھ ہے جس کا معنیٰ رفعت اور عظمت ہے جیسے نخلة جبارة اس وقت کہتے ہیں کہ جب نخلة طويلة ہو، اسی طرح جبروت! قہر کے معنیٰ میں بھی ہے لیکن وہ قہر جو ظلم کے طریقہ پر نہ ہو، جبروت کا صیغہ مبالغہ کے لئے ہے۔ جیسے ملکوت کا معنیٰ ہے الملك العظيم اور عظموت کا معنیٰ ہے العظمت الكاملة۔

صفات جبروت کے بارے میں ائمہ کرام کی آراء مختلف ہیں، کچھ کہتے ہیں کہ صفات جبروت سے مراد صفاتِ سلبیہ ہیں، کچھ کہتے ہیں صفات جبروت سے مراد صفات افعال ہیں جیسے تخلیق و ترزیق، احیاء اور اماتۃ اور بعض کہتے ہیں صفات جبروت: سے مراد جمیع صفات الٰہیہ ہیں پھر ذات کو مبالغۃً جبروت سے تعبیر کر دیا گیا جیسے زید عدل۔

عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهٖ

شوائب! شائبہ کی جمع ہے اور شائبہ شوب سے مشتق ہے جس کا معنیٰ ہے ملنا، اس کا طلاق میل کچیل پر ہوتا ہے اور یہ دونوں یہاں پر درست ہیں۔

نقص: نون کے فتحہ کیساتھ ہے اور یہ کمال کی ضد ہے۔

سمات: سین کے کسرہ کے ساتھ بمعنیٰ علامات ہے اور یہ سِمَةٌ کی جمع ہے اور سمۃ اصل میں وسم تھا جس پر وِعْدٌ والا قانون جاری ہوا کہ فعل کا وزن ہو اور اس کے شروع میں واؤ آجائے تو اس واؤ کو حذف کر دیتے ہیں اور اس کے بدلے آخر میں تاء لاتے ہیں اور عین کلمہ کو کسرہ دیتے ہیں۔

عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهٖ سے شارح علیہ الرحمۃ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ جوہریت وعرضیت سے پاک ہے۔

صلوۃ کا ذکر کیوں کیا گیا؟

1: وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ الخ: ایک مسلمان ومؤمن پر یہ لازم ہے کہ اپنا حضور ﷺ سے رشتہ ثابت ونمایاں کرے بس اسی وجہ سے اس مقام پر ہر مصنف ومؤلف تسمیہ وتحمید کے بعد آقائے دو جہاں ﷺ پر صلوۃ وسلام پڑھتے اور لکھتے ہیں۔

2: اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے کہ مَنْ صَلّٰى عَلَيَّ فِيْ كِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَغْفِرُلَهٗ مَادَامَ اِسْمِيْ فِيْ ذَالِكَ الْكِتَابِ اَوْ كَمَاقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ کہ جس کسی نے کتاب میں مجھ پر صلوۃ بھیجی تو جب تک اس کتاب میں میرا نام رہیگا اس کے لئے فرشتے استغفار کرتے رہینگے۔ تو مصنف علیہ الرحمۃ اپنی کتاب میں صلوۃ اس لئے لائے تاکہ فرشتوں کے استغفار کے مستحق بن سکیں۔

3: ایک وجہ یہ بھی کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان عالیشان ہے صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا کہ اس نبی پر صلوۃ وسلام پڑھو۔ اور حضور ﷺ کی تنبیہ بھی ہے کہ كُلُّ اَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ بِالصَّلٰوةِ فَهُوَاَقْطَعُ کہ ہر وہ ذیشان کام جس کا آغاز صلوۃ وسلام سے

Maktaba Tul Ishaat.com

نہ ہو وہ ادھورا رہتا ہے۔

✿ صلوٰۃ بمعنیٰ دعا ہے اور دعا! طلبِ رحمت کو کہتے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: صلوٰۃ بمعنیٰ دعا ہے اور دعا بمعنیٰ طلبِ رحمت ہے لہٰذا صلوۃ بمعنیٰ طلب رحمت ہوئی اور صلوٰۃ یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ الصلوۃ پر الف ولام مضاف الیہ کے عوض ہے پس تقدیری عبارت صلوٰۃ اللہ ہوئی جس کا معنیٰ ہوگا ''اللہ کا رحمت طلب کرنا''، اس سے تو اللہ کا محتاج ہونا لازم آئیگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ احتیاجی سے پاک ہے،

﴿جواب﴾: جب صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو وہ طلب سے خالی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات طلب سے پاک ہے اور اس سے مجازاً رحمت مراد ہوتی ہے، کیونکہ جہاں حقیقی معنیٰ مراد لینا متعذر ہو وہاں مجازی معنیٰ مراد لیا جاتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا صلوٰۃ کو رحمت کے معنیٰ میں لینا درست نہیں، کیونکہ رحمت کا معنیٰ رقتِ قلب یعنی دل کا نرم ہونا ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ دل سے بھی پاک ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں رحمت کا مجازی معنیٰ مراد ہے یعنی رحمت کا معنیٰ مبادی مراد نہیں بلکہ رحمت کی علت اور غایت یعنی احسان مراد ہے، جیسا کہ ائمہ کرام نے یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ تمام وہ کیفیات جو ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہوں ان سے معنیٰ مبادی مراد نہیں ہوگا بلکہ غایات مراد لی جائینگی۔

﴿اعتراض﴾: ہمارے کچھ ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ صلوۃ کو سلام کے بغیر ذکر کرنا مکروہ ہے کیونکہ آیت صلوٰۃ (صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا) میں دونوں کا ذکر اکٹھے آیا ہے تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے فعلِ مکروہ کا ارتکاب کیوں کیا ہے؟

﴿جواب﴾: امام نووی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اِفْرَادُ الصَّلٰوةِ عَنِ السَّلَامِ غَيْرُ مَكْرُوْهٍ کہ سلام کو چھوڑ کر اکیلے صلوۃ کے ذکر میں کراہت نہیں ہے، آیت صلوۃ میں واؤ جمع کے لئے نہیں ہے جیسے اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ میں واؤ جمع کے لئے نہیں ورنہ نماز کے ساتھ زکوۃ دینا پڑتی، اور پھر بہت سی احادیث میں ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے صلوٰۃ کی تعلیم دی صلوٰۃ کے ساتھ سلام کا ذکر نہیں کیا، اگر صلوٰۃ کا ذکر سلام کے بغیر مکروہ ہوتا تو حضور ﷺ ایسا نہ فرماتے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظِ نبی کہا ہے رسول کیوں نہیں کہا۔

﴿جواب﴾: براعۃ استہلال کے لئے لفظِ نبی کا استعمال کیا کیونکہ بعد میں مسئلہ نبوت بیان ہونے والا تھا (**براعت استہلال**: خطبہ میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے مباحث کتاب کی طرف اشارہ ہو جائے۔)، اور دوسری بات یہ ہے کہ رسول کا لفظ غیر نبی کے لئے بھی استعمال ہو سکتا ہے اور قرآن مجید میں فرشتوں کے لئے ہوا ہے جبکہ نبی کا لفظ غیر نبی کے لئے استعمال نہیں ہو سکتا، اور تیسری وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں رسول کی بنسبت نبی کا لفظ حضور ﷺ کے لئے زیادہ استعمال ہوا ہے ۔جیسے اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ ..... يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ

نبی کا لغوی واصطلاحی معنیٰ:

لفظِ نبی کی دو صورتیں ہیں کہ اسم جامد ہے یا مشتق ہے۔ اگر اسم جامد ہے تو اس کا معنیٰ ہوگا ''واسطہ''۔ تو پھر نبی کو نبی چونکہ

Maktaba Tul Ishaat.com

اس لئے کہتے ہیں کہ نبی بھی اللہ تک پہنچنے کا ایک واسطہ ہوتا ہے۔ اور اگر نبی اسمِ مشتق ہے تو پھر اس کے مشتق منہ میں اختلاف ہے، کچھ کہتے ہیں کہ نبأ سے مشتق ہے۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ نبوٌ سے مشتق ہے۔ اگر نبأ سے مشتق مانیں تو اس کا معنیٰ ہوگا ''خبر دینے والا'' اس لحاظ سے نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی امورِ غیبیہ کی خبر دیتا ہے۔ اگر لفظ نبی نبوٌ سے مشتق ہو تو نبوٌ کا معنیٰ ہوتا ہے بلند ہونا پس نبی کا معنیٰ ہوگا بلند ہونے والا پس اس اعتبار سے نبی کو نبی اس لئے کہتے ہیں کہ نبی بھی بقیہ مخلوق سے اپنے مرتبے میں بلند ہوتا ہے۔

✿ نبی کا اصطلاحی معنیٰ عموماً یہ بیان کیا جاتا ہے کہ هُوَ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِاَحْکَامِهٖ۔ کہ نبی وہ انسان ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرف اپنے احکام کے لئے مبعوث فرمائے، لیکن یہ معنیٰ درست نہیں ہے۔ کیونکہ انسان! مرد عورت اور لڑکے اور لڑکی سبھی کو شامل ہے، جبکہ عورت نبی نہیں ہوسکتی ہے، لہٰذا صحیح معنیٰ یہ ہوگا هُوَ رَجُلٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِاَحْکَامِهٖ یہاں سے ضمناً رسول کی تعریف بھی جان لیں۔

رسول کی تعریف:

هُوَ رَجُلٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِاَحْکَامِهٖ فَلَهُ الْکِتَابُ وَشَرِیْعَةٌ مُتَجَدِّدَةٌ کہ وہ ایک مرد ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ اپنے احکام کے لئے نئی کتاب وشریعت کے دے کر مبعوث فرماتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ ﷺ کا اسم گرامی صراحۃً کیوں نہیں لیا گیا؟

﴿جواب﴾1: آپ ﷺ کا اسم گرامی تعظیماً نہیں لیا گیا کیونکہ بڑوں کا ذاتی نام لینا بڑوں کی توہین کے مترادف ہوتا ہے۔

﴿جواب﴾2: اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ آقاء دوجہاں ﷺ نبوت کے اس مقام پر ہیں کہ اب یہ وصفِ نبوت! آپ ﷺ کے لئے بمنزلہ عَلَم کے ہے جب بھی لفظِ نبی بولا جائیگا تو ذہن فی الفور آپ ﷺ کی طرف متوجہ ہوتا ہے کسی اور کی طرف نہیں۔

﴿اعتراض﴾: وَالصَّلٰوةُ عَلٰی نَبِیِّهٖ جملہ دعائیہ ہے اور اس کا عطف اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ پر ہے اور اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ جملہ خبریہ ہے اور وَالصَّلٰوةُ عَلٰی نَبِیِّهٖ جملہ دعائیہ ہے اور دعا! انشاء کی اقسام میں سے ہے۔ لہٰذا یہ جملہ انشائیہ ہوا، اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر نہیں ہوسکتا ہے۔

﴿جواب﴾:۱ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ جملہ خبریہ نہیں ہے بلکہ یہ بھی جملہ انشائیہ ہے۔ کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے حمد کی خبر نہیں دی بلکہ حمد کررہے ہیں یعنی حمد پیدا کررہے ہیں۔ اور جسے پیدا کیا جائے وہ خبر نہیں انشاء ہوتا ہے، لہٰذا جملہ انشائیہ کا عطف جملہ انشائیہ پر ہوا ہے جو کہ درست ہے۔

﴿جواب﴾:۲ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ جملہ خبریہ ہے لیکن وَالصَّلٰوةُ عَلٰی نَبِیِّهٖ دعاء ہے اور دعاء قول کے ساتھ ہوتی ہے تو یہاں قول! یعنی اَقُوْلُ فعل محذوف ہے جو کہ اصل میں وَاَقُوْلُ الصَّلٰوةَ عَلٰی نَبِیِّهٖ تھا، پس ایسی صورت میں یہ بھی جملہ خبریہ ہو جائے گا اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ خبریہ پر درست ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

مُحَمَّدٍ باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، بعض ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے 99 نام ہیں، بعض فرماتے ہیں کہ 300 نام ہیں اور بعضوں نے کہا کہ آپ ﷺ کے 1000 نام ہیں، ان تمام ناموں میں سے لفظِ محمد مشہور ترین آپ کا اسم گرامی ہے، یہ نام نامی اسم گرامی حضور ﷺ کی ولادت سے پہلے کسی کا نہیں رکھا گیا البتہ جب آپ ﷺ کی بعثت کا زمانہ قریب آیا تو لوگوں نے اپنے بیٹوں کے نام اس نام سے رکھنے شروع کر دیئے اس امید پر کہ شاید ہمارا بیٹا ہی وہ محمد کہ جن کی نبوت و رسالت کی خبر کتب سماویہ میں ہے۔

اَلْمُؤَیَّد :اس لفظ کے تلفظ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ ہے کہ یہ اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنیٰ منصور یعنی ''جن کی مدد کی گئی'' اور دوسرا یہ ہے کہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ ناصر یعنی ''مدد فرمانے والا''۔

سَاطِع: سطوع سے مشتق ہے بمعنیٰ بلند اور واضح۔

حُجَجِہٖ حُجَج! حجت کی جمع ہے، اور حجت کا لغوی معنیٰ ''غلبہ'' اور اس کی تعریف ہے اَلدَّلِیْلُ الْمُثْبِتُ لِلْحَقِّ کہ حجت وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنے والی ہو۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جمع کی اضافت جب ضمیر کی طرف ہو جائے تو یہ استغراق کا فائدہ دیتی ہے یہاں حُجَجِہٖ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں (۱) ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف راجع ہو۔ (۲) ذاتِ رسول ﷺ کی طرف راجع ہو۔ پہلی صورت میں معنیٰ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے تمام روشن دلائل اور واضح دلائل کے ساتھ، اور دوسری صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ اپنے تمام روشن دلائل اور واضح دلائل کے ساتھ۔

بَیِّنَات : بَیِّنَۃٌ کی جمع ہے اور بَیِّنَہ امر ظاہر کو کہتے ہیں پھر اس کا طلاق ہر اس چیز پر ہونے لگا جو حق کو ثابت کرنے والی ہو۔

✿ اس عبارت سے آپ ﷺ کے معجزات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ ﷺ کے معجزات بکثرت تھے آپ ﷺ کے معجزات پر بکثرت کتب لکھی گئیں مثلاً اَلْمَوَاھِبُ اللَّدُنِیَّہ، اَلشِّفَاءُ فِیْ حُقُوْقِ مُصْطَفٰی ﷺ وغیرہ۔

وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ مصنف علیہ الرحمۃ نبی اور آل کے درمیان لفظ عَلٰی کو لائے ہیں یعنی کہا وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی نَبِیِّہٖ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ

﴿اعتراض﴾: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا وعلٰی آلِہٖ یعنی آل اور نبی کے درمیان علیٰ کے ذریعے فرق کیا، حالانکہ علیٰ کے ذریعے فرق نبی اور آل کے درمیان درست نہیں کیونکہ مشہور و معروف حدیث پاک ہے کہ مَنْ فَرَّقَ بَیْنِیْ وَ بَیْنَ آلِیْ بِعَلٰی فَلَیْسَ مِنِّیْ۔ کہ جس نے مجھ میں اور میری آل میں علیٰ کے ذریعے فرق کیا وہ مجھ سے نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کا نبی اور آل کے درمیان علیٰ کے ذریعے قصداً فرق کرنا روافض کے رد کے طور پر ہے کیونکہ رافضی شیعہ نبی اور آل کے درمیان حرف علیٰ کو ذکر نہیں کرتے ہیں اور یوں درود پڑھتے ہیں اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَ اٰلِ مُحَمَّدٍ اور اس پر بطورِ دلیل مذکورہ حدیث کو پیش کرتے ہیں تو ہم اس کے دو جواب دیتے ہیں۔

1: یہ حدیث من گھڑت ہے، موضوع ہے، خود ساختہ ہے کتب حدیث میں سے کسی کتاب میں اس کا وجود نہیں ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

2: اگر بالفرض مان بھی لیا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے تو پھر یہ حرف علٰی نہیں ہے بلکہ عَلِیّ ہے کیونکہ رسم الخط میں دونوں ایک جیسے ہیں، پس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا کہ جس نے مجھ سے اور میری آل کے ساتھ محبت کی لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ بغض کیا وہ مجھ سے نہیں ہے۔

آل اصل میں کیا تھا؟

آل اصل میں کیا ہے؟ تو اس امر میں اختلاف ہے۔ بعض ائمہ کہتے ہیں کہ آل اصل میں اہل تھا، تو ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ بدل دیا اور ہمزہ کو الف سے بدل دیا تو آل بن گیا۔ وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آل کی تصغیر اُھَیْلٌ آتی ہے۔ اور تصغیر شی کو اپنے اصل کی طرف لوٹاتی ہے۔ لہٰذا آل کا اصل اہل ہے۔ اور بعض ائمہ کہتے ہیں کہ آل اصل میں اَوَلٌ تھا۔ تو واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہے، پس واؤ کو الف سے بدل دیا تو آل بن گیا اور یہ ائمہ کہتے ہیں کہ اُھیل، آل کی تصغیر نہیں ہے بلکہ آل کی تصغیر اُویل ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ دونوں طرح درست ہے اس لئے کہ امام کسائی علیہ الرحمۃ نے کہا کہ میں نے ایک دیہاتی سے اس طرح سنا تھا کہ وہ دونوں طرح استعمال کر رہا تھا۔

آل اور اہل میں فرق:

1- کلام عرب میں آل کا استعمال معزز لوگوں کے لئے ہوتا ہے خواہ وہ دنیوی اعتبار سے معزز ہوں یا اخروی اعتبار سے معزز ہوں جیسے: آل رسول، آل فرعون جبکہ اھل کا استعمال عام ہے معزز و غیر معزز سب کے لئے ہوتا ہے جیسے اَھلُ اللّٰہ، اھلُ حَجام۔

2- آل کی اضافت ذوی العقول میں سے صرف مذکر کی طرف ہوتی ہے مؤنث کی طرف نہیں ہوتی، لہٰذا آل رسول کہنا درست ہے، لیکن آل فاطمۃ کہنا درست نہیں، بخلاف اہل کے۔

﴿فائدہ﴾:

کتنے لطف کی بات ہے کہ نسل مصطفیٰ ﷺ کی ابتدا سیدہ فاطمۃ الزہرہ رضی اللہ عنہا سے ہوئی لیکن اللہ رب العزت نے اسے نسل مصطفیٰ ﷺ ہی کہلانے کا اس طرح اہتمام کیا کہ ضابطہ بنا دیا کہ انہیں آل رسول تو کہہ لو مگر آل فاطمہ نہ کہو۔ الغرض آل اور اہل کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے آل خاص ہے اور اہل عام ہے، یعنی ہر آل تو اہل ہے مگر ہر اھل کا آل ہونا ضروری نہیں۔

﴿آل کا مصداق﴾:

آل کے مصداق میں مختلف مذاہب ہیں۔

1- صرف بنو ہاشم۔ یہ حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ اور بعض مالکیہ کا یہی مذہب ہے۔

2- بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب، یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿فائدہ﴾:

بنو ہاشم سے مراد بنو ہاشم کے وہ لوگ ہیں جنہوں نے آقائے دو جہاں ﷺ کی معاونت کی تھی لہٰذا اس اعتبار سے ابولہب بنو ہاشم میں داخل نہ ہوا، جبکہ بنو عبد المطلب سے مراد عام ہے خواہ مدد کی ہو یا نہ کی ہو، الغرض! لفظِ بنو ہاشم خاص ہے اور بنو عبد المطلب عام ہے۔

3- ازواجِ مطہرات، بنات، داماد اور حضور ﷺ کی اولاد۔ بعض کے نزدیک خدام بھی۔

4- ہر مؤمن متقی۔ جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ فَهُوَ اِلَيَّ (ہر مؤمن متقی میری آل ہے)۔ یہ آخری مذہب راجح ہے کیونکہ اسے تائیدِ فرمانِ مصطفیٰ ﷺ حاصل ہے۔

تقی اور نقی میں فرق: تقی وہ شخص ہے جو محرمات سے اپنے آپ کو بچائے۔

اور نقی وہ شخص ہے جو شبہات سے بھی اپنے آپ کو بچائے۔

اصحاب جمع کس کی ہے؟

اس امر میں اختلاف ہے کہ اَصْحَاب کس کی جمع ہے؟ کچھ ائمہ کہتے ہیں کہ اَصْحَاب! صَاحِب کی جمع ہے جس طرح کہ اَطْهَار! طَاهِر کی جمع ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ اَصْحَاب! صَحِيْبٌ کی جمع ہے جیسے اَشْرَافٌ! شَرِيْفٌ کی جمع ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ اَصْحَاب! صَحْبٌ کی جمع ہے جیسے اَنهارٌ! نَهْرٌ کی جمع ہے۔ اور کچھ نے کہا کہ اَصْحَاب! صَحِبٌ کی جمع ہے۔ جیسے اَنْمَار! نَمِرٌ کی جمع ہے۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق: لفظِ صحابہ کا اطلاق فقط حضور ﷺ کے ساتھیوں پر ہوتا ہے، جبکہ اصحاب کا اطلاق عام ہے، اس کا اطلاق انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے، اور غیر انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے۔

صحابی کی تعریف:

صحابی وہ مؤمن ہے جس نے آقائے دو جہاں ﷺ کی حالتِ بیداری میں ایمان کے ساتھ صحبت پائی ہو اور پھر وہ تا وفات حالتِ ایمان پر ہی رہا ہو۔

نوٹ:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے آل اور صحابہ دونوں کا ذکر کر کے اپنے عقیدے کی نشاندہی کر دی ہے کہ وہ نہ تو شیعہ ہیں کہ فقط آل کے ذاکر ہوں اور نہ ہی نجدی و خارجی ہیں کہ فقط صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ہی ذاکر ہوں، بلکہ وہ اہل سنت و جماعت (بریلوی) ہیں جو دونوں کے محبین ہیں۔

اہل سنت و جماعت اور اہل سنت والجماعت میں فرق:

اہلِ سنت و جماعت اور اہل سنت والجماعت میں لفظاً کوئی فرق نہیں، البتہ مراداً فرق ہے کہ وہ جماعت جو صحابہ کرام سے

Maktaba Tul Ishaat.com

چلی اور چلتے چلتے آج اس دور میں پہنچی، اسے ''اہل سنت و جماعت'' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور جو جماعت اس سے نظریات اور عقائد کے اعتبار سے الگ ہو کر ایک فرقہ کے طور پر ابھری جسے دیوبندی بھی کہا جاتا ہے وہ اپنے آپ کو اہل سنت والجماعت سے تعبیر کرتے ہیں۔

هُدَاة : هَادِی کی جمع ہے بمعنیٰ رہبر، ہدایت کے دو معانی ہیں۔(۱) اِیْصَالٌ اِلَی الْمَطْلُوْب (۲) اِرَاءَةُ الطَّرِیْقِ۔ جن کی تفصیل ہماری کتاب اغراض التہذیب میں ملاحظہ فرمایئے اور حُمَاة ! حَامِیْ کی جمع ہے بمعنیٰ مددگار۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَبَعْدُ فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُوْمُ بِالْکَلَامِ الْمُنْجِیْ عَنْ غَیَاهِبِ الشُّکُوْكِ وَظُلُمَاتِ الْاَوْهَامِ

﴿ترجمہ﴾: حمد وصلوٰۃ کے بعد بیشک علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائدِ اسلام کے قواعد کی بنیاد وہ علم التوحید والصفات ہے جس کا نام کلام رکھا گیا ہے (وہ علم کلام) جو شکوک کے اندھیروں اور وہموں کی تاریکیوں سے نجات دلانے والا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَبَعْدُ ظروفِ زمانیہ میں سے ہے اور لازم الاضافت ہے اس کی تین حالتیں ہیں۔

1: اس کا مضاف الیہ مذکور ہو۔

2: مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہو یعنی لفظوں میں بھی نہ ہو اور متکلم کی نیت میں بھی نہ ہو۔

3: مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی لفظوں میں تو نہ ہو لیکن متکلم کی نیت میں ہو۔

✿ پہلی دو صورتوں میں تو معرب ہوتا ہے لیکن آخری اور تیسری صورت میں مبنی ہوتا ہے۔

سب سے پہلے اپنے خطبے میں امابعد کہنے والا کون؟

اس سلسلے میں چھ اقوال ہیں۔

1: بعض مفسرین کرام فرماتے ہیں کہ اس کے موجد حضرت سیدنا داؤد علیہ السلام ہیں، اور بطورِ دلیل یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں وَاٰتَیْنٰهُ الْحِکْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ کہ اس میں فَصْلَ الْخِطَابِ سے مراد اَمَّابَعْدُ اور وَبَعْدُ ہے۔

2: دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا موجد سحبان بن وائل ہے۔

3: تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا موجد قیس بن ساعدہ ہے۔

4: چوتھا قول یہ ہے کہ اس کے موجد کعب بن لوئ ہیں جو کہ آقائے دوجہاں ﷺ کے آباؤ اجداد میں سے ہیں۔

5: پانچواں قول یہ ہے کہ اس کا موجد یعرب بن قحطان ہیں۔

6: چھٹا قول یہ ہے کہ اس کے موجد سیدنا یعقوب علیہ السلام ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

✿ ان اقوال ستہ میں سے راجح قول پہلا ہے، علامہ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور جمہور کا بھی وہی پسندیدہ ہے۔

✿ شرعی اعتبار سے خطبوں اور رسائل کے شروع میں امابعد کا استعمال مستحسن اور سنت ہے چنانچہ آقائے دوجہاں ﷺ اپنے خطبات اور خطوط میں امابعد کا استعمال فرماتے رہے، پھر خلفائے راشدین اس کا استعمال کرتے رہے، پھر تمام مصنفین کا یہ اجماعی عمل ہے۔

امابعد کے بعد بیان کی جانے والی اشیاء ثلاثہ:

امابعد کے بعد بعض مصنفین چار چیزیں بیان کرتے ہیں۔

(۱) وجہ تصنیف۔ (۲) انتخاب فن۔ (۳) انتخاب متن۔ (۴) خصوصیت کتاب۔

اور بعض مصنفین تین چیزیں بیان کرتے ہیں۔ یعنی (۱) انتخاب فن۔ (۲) انتخاب متن۔ (۳) خصوصیت کتاب۔

شارح علیہ الرحمۃ (علامہ تفتازانی) نے تین چیزیں بیان کی ہیں یعنی (۱) انتخاب فن۔ (۲) انتخاب متن۔ (۳) خصوصیت کتاب۔ پس شارح علیہ الرحمۃ فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ الخ سے لیکر اَنَّ الْمُخْتَصَرَ تک انتخاب فن کو بیان کیا ہے اور اَنَّ الْمُخْتَصَرَ سے لیکر فَحَاوَلْتُ تک انتخاب متن کو بیان کیا ہے اور فَحَاوَلْتُ سے لیکر نِعْمَ الْوَکِیْلُ تک خصوصیات شرح کو بیان کیا گیا ہے۔

فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کا مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے علم الکلام کا انتخاب کیوں کیا؟

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے علم الکلام کا انتخاب اس لئے کیا کہ یہ علم! علم الشرائع ولاحکام اور اسلام کے عقائد کے قواعد کی مبنیٰ اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے چونکہ یہ علم تمام علوم کے لئے مبنیٰ اور بنیاد ہے پس اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ اس فن کا انتخاب کیا، رہی یہ بات کہ یہ علم! تمام علوم کے لئے بنیاد کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس علم سے معرفت الٰہیہ نصیب ہوتی ہے اور معرفت الٰہیہ ہر چیز کے لئے اصل اور بنیاد ہے پس یہ علم! تمام علوم کے لئے اصل اور بنیاد ہوا۔

﴿سوال﴾: فَاِنَّ پر داخل شدہ فاء جزائیہ ہے جبکہ ماقبل میں شرط تو مذکور نہیں؟

﴿جواب﴾:1 کبھی ظروف زماں شرط کے معنیٰ کو بھی متضمن ہوتے ہیں اور یہاں بھی بَعْدُ شرط کے معنیٰ کو متضمن ہے اس لئے اس کے جواب میں فاء کا آنا صحیح ہے۔ جیسے قران مجید میں ہے اِذْلَمْ یَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَیَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِیْمٌ

﴿جواب﴾:2 کبھی حرف شرط مقدر بھی ہوتا ہے جیسا کہ یہاں بھی مقدر اَمَّا حرف شرط ہے اور قاعدہ ہے وَالْمُقَدَّرُ کَالْمَلْفُوْظِ ''کہ مقدر ملفوظ کی طرح ہوتا ہے'' لہٰذا اما مقدرہ کے جواب میں اسی طرح فاء کو لایا گیا ہے جس طرح اما ملفوظہ کے جواب میں لایا جاتا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

الشَّرَائِع شرائع! شریعت کی جمع ہے، اور شریعت لغت میں طریق اور راستہ کو کہتے ہیں اور مسلمانوں کے عرف میں دین اسلام کو بھی شریعت کہتے ہیں اور کبھی شریعت کا طلاق دین کے ہر ہر مسئلے پر بھی ہوتا ہے۔ یہاں یہ تیسرا معنیٰ مراد ہے۔

الْأَحْكَام: الأحکام! حکم کی جمع ہے اور حکم کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا وہ کلام جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا بندوں کو کسی فعل سے روکنے یا بندوں کو کسی فعل کا اختیار دینے کے متعلق ہو۔

1: وہ کلام الٰہی جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے کے متعلق ہو۔ جیسے اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ

2: وہ کلام الٰہی جو بندوں کو کسی فعل کا اختیار دینے کے متعلق ہو۔ جیسے اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا

3: وہ کلام الٰہی جو بندوں کو کسی فعل سے منع کرنے کے متعلق ہو۔ جیسے لَا تَقْرَبُوا الزِّنَاءَ

علم الشرائع اور علم الاحکام سے کیا مراد ہے؟

علم الشرائع اور علم الاحکام سے کیا مراد ہے؟ اس امر میں دو قول ہیں۔

1: بعض ائمہ کرام کہتے ہیں شرائع سے مراد اصول فقہ ہیں اور احکام سے مراد فروع فقہ ہیں۔

2: بعض ائمہ کرام کہتے ہیں شرائع سے مراد وہ علوم ہیں جو شریعت کی طرف منسوب ہیں مثلاً قرآن، تفسیر، حدیث۔ اور احکام سے مراد اصول فقہ اور فروع فقہ مراد ہیں۔

قَوَاعِد: قاعدہ کی جمع ہے اور اصل اور بنیاد کو کہتے ہیں اور اس لکڑی کو بھی قاعدہ کہا جاتا ہے جس پر ڈولی کی لکڑیاں رکھی جاتی ہیں، اور اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کا نام ہے کہ جس سے احکام جزئیہ کا استخراج ہو سکے۔

عَقَائِد: عقائد! عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ کی تعریف یہ ہے اَلْقَضِيَّةُ الَّتِيْ يُصَدَّقُ بِهَا یعنی عقیدہ اس قضیہ کو کہتے ہیں کہ جس کی تصدیق کی جائے۔ مثلاً اللہ ایک ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔

☆ اور بعض لوگوں کے ہاں عقیدہ نفس تصدیق کو بھی کہتے ہیں۔

۞ علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی بنیاد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ الخ: اس علم کے دو نام ہیں۔ (۱) علم التوحید والصفات۔ (۲) علم کلام۔ دوسرا نام یعنی علم کلام زیادہ مشہور ہے اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے اَلْمَوْسُوْمُ بِالْكَلَامِ کہا ہے۔

۞ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس علم کلام کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ہیں۔

الْمُنْجِيْ عَنْ غَيَاهِبِ الشُّكُوْكِ وَظُلُمَاتِ الْأَوْهَامِ: اَلْمُنْجِيْ باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ نجات دینے والا۔ غَيَاهِب! غَيْهَبٌ کی جمع ہے بمعنیٰ سیاہی۔ شُكُوْكٌ! شَكٌّ کی جمع ہے بمعنیٰ تصدیق کے اندر تردد کرنا۔ ظُلُمَاتٌ! ظُلْمَةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ تاریکی۔ اَوْهَامٌ! وَهْمٌ کی جمع ہے اور وَهْمٌ! دماغ کی اس قوت کو کہتے ہیں جو محسوسات

Maktaba Tul Ishaat.com

موجودہ سے معانی غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَاَنَّ الْمُخْتَصَرَ الْمُسَمّٰی بِالْعَقَائِدِ لِلْاِمَامِ الْهُمَامِ قُدْوَةِ عُلَمَاءِ الْاِسْلَامِ نَجْمِ الْمِلَّةِ وَالدِّیْنِ عُمَرَ النَّسَفِیِّ اَعْلَی اللّٰهُ دَرَجَتَهٗ فِیْ دَارِ السَّلَامِ یَشْمُلُ مِنْ هٰذَا الْفَنِّ عَلٰی غُرَرِ الْفَرَائِدِ وَدُرَرِ الْفَوَائِدِ فِیْ ضِمْنِ فُصُوْلٍ هِیَ لِلدِّیْنِ قَوَاعِدُ وَاُصُوْلٌ وَاَثْنَاءِ نُصُوْصٍ هِیَ لِلْیَقِیْنِ جَوَاهِرُ وَفُصُوْصٌ مَعَ غَایَةٍ مِّنَ التَّنْقِیْحِ وَالتَّهْذِیْبِ وَنِهَایَةٍ مِنْ حُسْنِ التَّنْظِیْمِ وَالتَّرْتِیْبِ

﴿ترجمہ﴾: عقائد نام کا یہ مختصر رسالہ ایسے امام ہمام کا ہے جو علماء اسلام کے پیشوا ہیں ملت اور دین کا ستارہ ہیں یعنی عمر نسفی اللہ تعالیٰ ان کے درجہ کو جنت میں بلند فرمائے (عقائد نام کا یہ مختصر رسالہ) اس فن کی روشن باتوں اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں اور ایسی نصوص کی ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں انتہائی کانٹ چھانٹ اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ۔

﴿تشریح﴾:

عَقَائِد: عقائد! عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ کی تعریف یہ ہے اَلْقَضِیَّةُ الَّتِیْ یُصَدَّقُ بِهَا یعنی عقیدہ اس قضیہ کو کہتے ہیں کہ جس کی تصدیق کی جائے۔ مثلاً اللہ ایک ہے اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔

☆ اور بعض لوگوں کے ہاں عقیدہ نفس تصدیق کو بھی کہتے ہیں۔

اِمَام: مفعول کے معنیٰ میں ہے یعنی جس کی اتباع کی جائے۔ جیسے لباس! ملبوس کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔

هُمَام: وہ مرد جو عظیم المرتبت ہو۔ قُدْوَة: بمعنیٰ مقتدا و پیشوا۔

نَجْم: ستارہ۔ دَرَجَة: مرتبہ۔

دین، ملت اور مذہب میں فرق:

ان میں ذاتی اتحاد ہے، بس اعتباری فرق ہے، شریعت کو ہی اس اعتبار سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اسے لکھا جاتا ہے یا اس پر عمل کرنے میں لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے ملت کہا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے مذہب کہا جاتا ہے۔

❁ بعض لوگوں نے یوں بھی فرق کیا ہے کہ دین! اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے دین الٰہی، اور ملت! رسول پاک ﷺ کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ملت رسول ﷺ، اور مذہب ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ علیہم کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے مذہب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ۔

دین کی تعریف:

Maktaba Tul Ishaat.com

هُوَ وَضْعٌ اِلٰهِیٌّ یَدْعُوْ اَصْحَابَ الْعُقُوْلِ اِلٰی قَبُوْلِ مَاهُوَ عِنْدَ الرَّسُوْلِ

﴿ترجمہ﴾: دین وہ خداوندی دستور ہے جو اہلِ عقل لوگوں کو ان احکام کے قبول کرنے کی دعوت دیتا ہے جو تاجدار کائنات ﷺ لے کر مبعوث ہوئے ہیں۔

یاد رکھ لیں! دین کا اطلاق عقائد اور اعمال دونوں پر ہوتا ہے۔

دین اور اسلام میں فرق:

دین کا اطلاق تمام ادیان پر ہوتا ہے جبکہ اسلام کا اطلاق فقط دین محمدی ﷺ پر ہوتا ہے۔

اَلنَّسَفِیّ: نون اور سین کے فتحہ کیساتھ ہے، شہر نسف کی طرف نسبت ہے جو کہ ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔

دَارُالسَّلام: سلامتی کا گھر یعنی جنت، یہ جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

جنت کو دارالسلام کہنے کی وجوہ جنت کو دارالسلام کہنے کی وجوہ متعدد ہیں، مثلاً وہ ہمیشگی اور سلامتی کا گھر ہے، یا اسے دارالسلام اس لئے کہا جاتا ہے کہ جنت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے سلام ہوگا، یا اس لئے کہ جنتی ایک دوسرے کو سلام کیا کریں گے، یا اس لئے کہ فرشتے جنتیوں کو سلام کرینگے۔ یا اس لئے کہ جنتی اس میں سلامتی کے ساتھ رہیں گے۔

وَاَنَّ الْمُخْتَصَرَ الخ: ماقبل میں ہم نے یہ بیان کیا تھا کہ امابعد کے بعد شارح علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ تین باتیں بیان فرمائیں گے اب یہاں سے دوسری بات (انتخابِ متن) کا بیان فرمارہے ہیں۔ جسے آپ سوال وجواب کی صورت میں ملاحظہ فرمائیں۔

﴿سوال﴾: شارح علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ نے اس متن کی شرح لکھنے کا انتخاب کیوں کیا؟

﴿جواب﴾: شارح علیہ الرحمۃ اس متن کی شرح کے درپے اس لئے ہوئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ (علامہ عمر نسفی علیہ الرحمۃ) ایک عظیم شخصیت تھے جو کہ اپنے زمانے کے علماء کے امام تھے تو جب مصنف اتنی عظیم شخصیت ہو تو اس کی تصنیف بھی عظیم ہوتی ہے پس اس لئے اس متن کو شرح کے لئے منتخب کیا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ کتاب اور متن علم الکلام میں الگ حیثیت کی حامل ہے کہ اس میں انتہائی قیمتی چیزوں کو بیان کیا گیا ہے اور یہ انتہائی اچھی نظم اور ترتیب پر مشتمل ہے پس اسی وجہ سے شارح علیہ الرحمۃ نے اس کی شرح لکھنے کا قصد کیا۔

غُرَرِ: غرۃ کی جمع ہے اور غرۃ کہتے ہیں اس سفید نشان کو جو گھوڑے کے ماتھے پر ہوتا ہے، یہ نشان گھوڑے کے عمدہ اور سعادتمند ہونے کی نشانی شمار کی جاتی ہے بعد میں یہ لفظ لفظ منقول ہو کر عمدگی کے معنیٰ میں استعمال کیا جانے لگا ہے۔

اَلْفَرَائِدِ: فریدۃ کی جمع ہے اور فریدۃ اس موتی کو کہا جاتا ہے جو صدف وسیپ سے اکیلا وتنہاء نکلے، اس تنہائی کی وجہ سے وہ عمدہ، بڑا اور قیمتی ہوا کرتا ہے۔

دُرَرِ: درۃ کی جمع ہے اور درۃ موتی کو کہا جاتا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

اَلْفَوَائِد: فوائد! فائدہ کی جمع ہے اور فائدہ کا معنیٰ عمدہ اور نفع بخش ہے۔

ضِمْنِ: ضمن شے کے باطن کو کہتے ہیں۔

فُصُوْلِ: فصول! فصل کی جمع ہے اور فصل کے دو معنیٰ ہیں۔(۱) وہ کلام تام جو اپنی تمامیت کی وجہ سے ماقبل و مابعد سے متصل نہ ہو۔(۲) وہ کلام جو حق و باطل میں فرق کرنے والا ہو۔

اَثْنَاءِ: اثناء! اثنی کی جمع ہے جس کا معنیٰ وسط اور درمیان، اور لپیٹ ہے۔

نُصُوْص: نصوص! نون اور صاد کے ضمہ کے ساتھ نص کی جمع ہے اور نص! اظہار کو کہتے ہیں شریعت کی اصطلاح میں نص کلام شارع کو کہتے ہیں۔ اور کبھی کبھی ہر وہ کلام جو واضح الدلالت ہو اس کو بھی نص کہا جاتا ہے۔

اَلْیَقِیْنِ: یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال کو قبول نہ کرے۔ اس کی تین قسمیں ہیں (۱) علم الیقین۔(۲) عین الیقین۔ (۳) حق الیقین۔ کہ وہ یا تو مشاہدے سے ہوگا یا جاننے سے ہوگا اور یا تجربہ سے ہوگا اگر یقین جاننے سے ہو تو اسے علم الیقین کہتے ہیں، اور اگر مشاہدے سے ہو تو اسے عین الیقین کہتے ہیں اور اگر تجربہ سے ہو تو اسے حق الیقین کہتے ہیں۔ مثلاً کسی نے کہا آگ جلاتی ہے تو اسے سن کر مان لینا علم الیقین ہے اور آگ کو جلاتے دیکھ کر ماننا عین الیقین ہے، اور اگر کوئی چیز آگ میں ڈال کر اس کے جل جانے سے ماننا تو یہ حق الیقین ہے

جَوَاهِرُ: جواہر! جوہر کی جمع ہے اور جوہر نفیس پتھر کو کہتے ہیں جیسے یاقوت، زمرد، مرجان۔ وغیرہ۔

فُصُوْصٌ: فاء اور صاد کے ضمہ کے ساتھ فص (فاء کے فتحہ کے ساتھ) کی جمع ہے اور فص نگینہ کو کہتے ہیں۔

مَعَ غَايَةٍ مِّنَ التَّنْقِيْحِ وَالتَّهْذِيْبِ: یہ یشمل کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور ''مِنْ'' غَايَة کا بیان ہے۔

اَلتَّنْقِيْحِ: تنقیح کا معنیٰ صفائی اور درخت سے زائد شاخیں کاٹنا ہے۔

اَلتَّهْذِيْبِ: تہذیب کا معنیٰ سنوارنا، اصلاح کرنا اور نامناسب چیزوں سے خالی کرنا ہے۔

اَلتَّنْظِيْمِ: تنظیم کا لغوی معنیٰ ہے موتیوں کو لڑی میں پرونا اور اصطلاح میں اس کا معنیٰ ہے کہ مراد کو ظاہر کرنے کے لئے الفاظِ فصیحہ استعمال کرنا۔

اَلتَّرْتِيْبِ: ترتیب کا معنیٰ ہے اشیاءِ مخصوصہ کو ایسے طریقے پر رکھنا کہ ہر شے اپنے مناسب مقام میں واقع ہو۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَحَاوَلْتُ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهٖ وَيُبَيِّنُ مُعْضِلَاتِهٖ وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهٖ وَيُظْهِرُ مَكْنُوْنَاتِهٖ مَعَ تَوْجِيْهٍ لِلْكَلَامِ فِيْ تَنْقِيْحٍ وَتَنْبِيْهٍ عَلَى الْمُرَامِ فِيْ تَوْضِيْحٍ وَتَحْقِيْقٍ لِلْمَسَائِلِ غِبَّ تَقْرِيْرٍ وَتَدْقِيْقٍ لِلدَّلَائِلِ اِثْرَ تَحْرِيْرٍ وَتَفْسِيْرٍ لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيْدٍ وَتَكْثِيْرٍ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيْدٍ طَاوِيًا كَشْحَ الْمَقَالِ عَنِ الْاِطَالَةِ وَالْاِمْلَالِ وَمُتَجَافِيًا عَنْ طَرَفَيِ الْاِقْتِصَادِ الْاِطْنَابِ وَالْاِخْلَالِ وَاللّٰهُ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْهَادِیُ اِلٰی سَبِیْلِ الرَّشَادِ وَالْمَسْئُوْلُ لِنَیْلِ الْعِصْمَةِ وَالسَّدَادِ وَهُوَ حَسْبِیْ وَنِعْمَ الْوَکِیْلُ

﴿ترجمہ﴾: پس میں نے چاہا کہ اس کی ایسی شرح کردوں جو اس کی مبہم باتوں کو کھول دے، اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کردے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی مخفی باتوں کو ظاہر کردے کلام کو مقصود کی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منقح کرنے کے دوران اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انہیں بیان کرنے کے بعد اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انہیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقاصد کی تفسیر کرنے کے ساتھ ایک تمہید کے بعد اور مفید باتوں کو کثرت کے ساتھ بیان کرنے کے بعد تجرید کے ساتھ، گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے کلام کو طول دینے سے اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے میانہ روی کی دونوں جانبوں یعنی اطناب اور انتہائی اختصار سے اور اللہ تعالیٰ ہی صحیح راستے کی طرف راہنمائی کرنے والا ہے اور اسی سے غلطی کی حفاظت اور درستگی پانے کا سوال کیا جاتا ہے اور وہی مجھ کو کافی ہے اور اچھا کارساز ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَحَاوَلْتُ اَنْ اَشْرَحَهٗ الخ: فحاولت پر واقع فاء فصیحیہ ہے جو شرط مقدر کی جزاء پر داخل ہوتی ہے یہ (حَاوَلْتُ الخ) جزا ہے اور اس کی شرط اِذَا کَانَ الْاَمْرُ کَذَالِكَ یہاں محذوف ہے۔

مُعْضِلَاتِه: مُعْضِلَات! مُعْضِلَةٌ کی جمع ہے بمعنیٰ مشکل مسئلہ۔ جیسے کہا جاتا اَعْضَلَ الْمَرَضُ الطَّبِیْبَ کہ بیماری نے ڈاکٹر کو عاجز کردیا۔

مَطْوِیَّاتِ: مَطْوِیَّةٌ کی جمع ہے اور طَیٌّ سے مشتق ہے بمعنیٰ لپیٹنا۔ اصل میں مَطْوُوْیَاتٌ تھا پھر مَرْمِیٌّ والا قانون جاری ہوا تو مَطْوِیَّات ہوگیا بمعنیٰ لپٹی ہوئی چیزیں۔

مَکْنُوْنَاتِ: مَکْنُوْنَةٌ (چھپی ہوئی چیز) کی جمع ہے اور کَنَّ یَکِنُّ کَنًّا (ضَرَبَ) سے مشتق ہے بمعنیٰ مخفی اشیاء۔

تَوْجِیْهٍ: توجیہ کے دو معنیٰ ہیں۔ (۱) کلام کو مطلوب کی طرف متوجہ کرنا۔ (۲) کلام کی وجوہِ صحت میں سے کسی ایک توجیہ کو ذکر کرنا۔

التَّنْقِیْحِ: تنقیح کا معنیٰ صفائی اور درخت سے زائد شاخیں کاٹنا ہے۔

تَدْقِیْق وَتَحْقِیْق: تدقیق کا لغوی معنیٰ باریک کرنا اور اصطلاح میں ان چھپی ہوئی باتوں کو نکالنا کہ جن کا سمجھنا مشکل ہو۔

- بعض لوگ کہتے ہیں کہ مسائل کو دلائل سے ثابت کرنے کو تحقیق کہتے ہیں اور دلائل کے مقدمات کو دلائل سے ثابت کرنے کو تدقیق کہتے ہیں۔
- بعض لوگ کہتے ہیں کہ مطلوب کو زوائد سے خالی کرنے کا نام تدقیق ہے۔

غِبَّ: غین کے کسرہ کے ساتھ ظرف ہے اور عقیب (بعد) کے معنیٰ میں ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

اِثْرَ: اثر ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے اور بمعنیٰ عقیب (بعد) ہے۔

تَمْهِيْدٍ: ایسی باتیں ذکر کرنا کہ جن پر مقصود کو سمجھنا موقوف ہو۔

كَشْحَ: كَشْح بمعنیٰ جنب ہے لیکن مجازاً اعراض کے معنیٰ میں ہے۔

اَلْاِطَالَةِ وَالْاِمْلَالِ: اطالۃ کا معنیٰ دراز کرنا اور املال کا معنیٰ پریشان کرنا، اکتاہٹ ڈالنا ہے۔

مُتَجَافِيًا: تجافی! باب تفاعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ دوری اختیار کرنا۔

اَلْاِقْتِصَادِ: توسط اور میانہ روی۔

اَلْاِطْنَابِ: کلام کو ضرورت سے زائد لانا۔

اَلْاِخْلَالِ: کلام کو اتنا مختصر لانا کہ مطلوب میں خلل واقع ہو۔

اَلرَّشَادِ: ہدایت، حق راستہ اور یہاں سبیل الرشاد سے مراد وہ راستہ جس پر اہل سنت و جماعت قائم ہیں۔

اَلْمَسْئُوْلُ: جس سے سوال کیا جائے، ذمہ دار۔

نَيْلِ: مصدر ہے بمعنیٰ پانا، حاصل کرنا۔ اَلْعِصْمَةِ: بچاؤ۔

اَلسَّدَادِ: وہ کشادہ اور واضح راستہ جو مقصود و مطلوب تک پہنچا دے۔

وَهُوَ حَسْبِيْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ: اس کی ترکیب یہ ہے کہ ھو مبتداء ہے، حسبی خبر ہے۔

﴿اعتراض﴾: حسبی مصدر ہے اور مصدر وصفِ محض ہوتا ہے جبکہ ھو ذات ہے تو وصف محض کا حمل ذاتِ محضہ پر نہیں ہوسکتا۔

﴿جواب﴾: یہاں پر حسبی مصدر ہے اور مصدر یا مبنی للفاعل ہوتا ہے یا مبنی للمفعول ہوتا ہے، اور یہاں پر یہ مصدر مبنی للفاعل ہے، اور فاعل ذات مع الوصف ہوتا ہے اور ذات مع الوصف کا حمل ذاتِ محضہ پر صحیح ہے۔

﴿فائدہ﴾: جس طرح مضارع پر اَنْ داخل ہو جائے تو وہ مضارع مصدر کی تاویل میں ہو جاتا ہے اسی طرح مصدر بھی کبھی مضارع کی تاویل میں ہو جاتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: نعم الوکیل میں تین احتمال ہیں (۱) کہ یا تو نعم الوکیل کا عطف ھو حسبی پر ہے (۲) یا صرف حسبی پر ہے اور حسبی مصدر! مضارع کی تاویل میں نہیں ہوگا (۳) یا یہ مصدر مضارع کی تاویل میں ہوگا اور یہ تینوں احتمال درست نہیں کیونکہ اگر نعم الوکیل کا عطف ھو ھو حسبی پر تو نعم فعل مدح ہے، جو کہ اقسامِ انشاء میں سے ہے اور ھو حسبی جملہ خبریہ ہے تو جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر لازم آئے گا جو کہ درست نہیں اور اگر نعم الوکیل کا عطف حسبی پر کریں جو کہ بتاویل مضارع نہیں ہے تو پھر یہ مفرد ہے۔ تو جملہ کا عطف مفرد پر لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اگر نعم الوکیل کا عطف حسبی بتاویل مضارع پر کریں تو حسبی جملہ خبریہ ہوگا، تو پھر وہی خرابی لازم آئیگی کہ جملہ خبریہ پر! جملہ انشائیہ کا عطف ہو جائیگا جو کہ درست نہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾: نعم الوکیل کا عطف ھو حسبی پر ہے اور رہی بات جملہ انشائیہ کے جملہ خبریہ پر عطف کی! تو یہاں درست ہے کیونکہ یہاں ھو حسبی اگرچہ لفظاً جملہ خبریہ ہے لیکن یہ معنیٰ جملہ انشائیہ ہے یعنی اس کا معنیٰ ہے کہ ''اللہ مجھے کافی ہو'' اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ انشائیہ پر درست ہے۔

اور اگر نعم الوکیل کا عطف اس حسبی پر کریں جو بتاویل مضارع نہیں تو پھر بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ جملہ کا عطف اس مفرد پر جو جملے کا حصہ ہو تو درست ہے، جیسے نعم الوکیل کا عطف اگر حسبی پر ہو اور حسبی، ھو مبتداء کی خبر ہے تو پھر نعم الوکیل بھی خبر ہوگی ھو مبتداء کی۔ تو نعم الوکیل کا عطف اس مفرد (حسبی) پر ہوا ہے جو جملے یعنی ھو حسبی کا حصہ ہے، اور یہ درست ہے۔ اور اگر نعم الوکیل کا عطف اس حسبی پر کریں جو بتاویل مضارع ہو تو پھر بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ جو مصدر مضارع کی تاویل میں ہو وہ انشاء ہوتا ہے، لہٰذا انشاء کا عطف انشاء پر ہوا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: اِعْلَمْ اَنَّ الْاَحْکَامَ الشَّرْعِیَّةَ مِنْهَا مَا یَتَعَلَّقُ بِکَیْفِیَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمّٰی فَرْعِیَّةً وَعَمَلِیَّةً وَمِنْهَا مَا یَتَعَلَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَتُسَمّٰی اَصْلِیَّةً وَاِعْتِقَادِیَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰی یُسَمّٰی عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ لِمَا اَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ اِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا یَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ اِطْلَاقِ الْاَحْکَامِ اِلَّا اِلَیْهَا وَبِالثَّانِیَةِ عِلْمَ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهٖ وَاَشْرَفُ مَقَاصِدِهٖ

﴿ترجمہ﴾: جاننا چاہیے کہ احکام شرعیہ میں سے بعض وہ احکام ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی احکام عملیہ کی طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے کیونکہ یہ توحید وصفات کا مسئلہ اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصود مسائل میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

﴿تشریح﴾:

یاد رہے کہ اعلم کا استعمال تین چیزوں میں سے کسی ایک کے لئے ہوتا ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: کسی سوال مقدر کا جواب دینے کے لئے۔

2: کسی مقام پر سوال کرنے کے لئے۔

3: تحقیقی مقام کو ظاہر کرنے کے لئے۔ یہاں پر تیسری صورت ہے۔

✿ کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) احکام فرعیہ عملیہ۔ (۱) احکام اصلیہ اعتقادیہ۔

Maktaba Tul Ishaat.com

احکام فرعیہ عملیہ:

ان احکام کو کہتے ہیں کہ جن کا تعلق کَیْفِیَّۃُ الْعَمَل کیساتھ ہو۔

کیفیۃ العمل سے مراد: وجوب، ندب، اباحت، حرمت کراہت وغیرہ ہیں۔

وجہ تسمیہ: احکام فرعیہ عملیہ کو فرعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ احکام! احکام اصولیہ اعتقادیہ پر متفرع ہوتے ہیں اور ان کو عملیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ان کا تعلق عمل کیساتھ ہوتا ہے۔

احکام اصلیہ اعتقادیہ:

ان احکام کو کہتے ہیں کہ جن کا تعلق اعتقاد کیساتھ ہو۔

وجہ تسمیہ: ان احکام کو اصلیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ احکام! احکام فرعیہ کے لئے اصل ہیں اور اعتقادیہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا تعلق اعتقاد کے ساتھ ہے۔

وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰی: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جس علم میں احکام فرعیہ عملیہ بیان کئے جاتے ہیں اس علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے، علم الشرائع تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ احکام مستفاد من الشرع ہوتے ہیں اور علم الاحکام اس وجہ سے کہتے ہیں کہ احکام جب مطلق ذکر کئے جاتے ہیں تو ان سے مراد احکام فرعیہ عملیہ ہوتے ہیں اس لئے اس علم کو علم الاحکام کہا جاتا ہے۔ اور جس علم میں احکام اصلیہ اعتقادیہ بیان کئے جاتے ہیں اس علم کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔ اس علم کو توحید اور صفات سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس علم کے تمام مسائل میں اشہر ترین اور افضل ترین مسئلہ توحید وصفات کا ہے اس لئے اس علم کو علم التوحید والصفات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهٖ وَلِقِلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ اِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَغْنِيْنَ عَنْ تَدْوِيْنِ الْعِلْمَيْنِ وَتَرْتِيْبِهِمَا اَبْوَابًا وَفُصُوْلًا وَتَقْرِيْرِ مَقَاصِدِهِمَا فُرُوْعًا وَاُصُوْلًا اِلٰى اَنْ حَدَثَتِ الْفِتَنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْبَغْيُ عَلٰى اَئِمَّةِ الدِّيْنِ وَظَهَرَ اخْتِلَافُ الْاٰرَاءِ وَالْمَيْلُ اِلَى الْبِدَعِ وَالْاَهْوَاءِ وَكَثُرَتِ الْفَتَاوٰى وَالْوَاقِعَاتُ وَالرُّجُوْعُ اِلَى الْعُلَمَاءِ فِى الْمُهِمَّاتِ فَاشْتَغَلُوْا بِالنَّظَرِ وَالْاِسْتِدْلَالِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ وَتَمْهِيْدِ الْقَوَاعِدِ وَاُصُوْلِ وَتَرْتِيْبِ الْاَبْوَابِ وَالْفُصُوْلِ وَتَكْثِيْرِ الْمَسَائِلِ بِاَدِلَّتِهَا وَاِيْرَادِ الشُّبَهِ بِاَجْوِبَتِهَا وَتَعْيِيْنِ الْاَوْضَاعِ وَالْاِصْطِلَاحَاتِ وَتَبْيِيْنِ الْمَذَاهِبِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَسَمَّوْا مَا يُفِيْدُ مَعْرِفَةَ الْاَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ وَمَعْرِفَةَ اَحْوَالِ الْاَدِلَّةِ اِجْمَالًا فِىْ اِفَادَتِهَا الْاَحْكَامَ بِاُصُوْلِ الْفِقْهِ وَمَعْرِفَةَ الْعَقَائِدِ

Maktaba Tul Ishaat.com

عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ بِالْكَلَامِ

﴿ترجمہ﴾: اور متقدمین یعنی صحابہ کرام اور تابعین عظام آقائے دوجہاں ﷺ کی صحبت کی برکت اور آپ (کی ظاہری حیات) کے زمانہ کے قریب ہونے کی وجہ سے اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے کی وجہ سے اور قابل اعتماد شخصیات سے رجوع اور ان سے دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع ولاحکام اور علم التوحید والصفات) کو مدون کرنے اور باب وار، فصل وار مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو جزئیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے مابین اعتقادی فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا اور راویوں کا اختلاف اور بدعات و خواہشاتِ نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اور نئے نئے مسائل اور ان کے متعلق علماء کے فتاویٰ اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر واستدلال، اجتہاد واستنباط اور قواعد واصول تیار کرنے اور ابواب وفصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جوابات سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو متعین کرنے اور مذاہب واختلافات بیان کرنے میں لگ گئے اور انہوں نے اس علم کا نام جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت عطا کرے فقہ رکھا جو ادلہ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے جو مفید احکام ہیں اس کا نام اصول فقہ رکھا اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: علم کلام کی تدوین اور فقہ کی تدوین تو بدعت ہے کیونکہ ان علوم کی تدوین آقائے دوجہاں ﷺ کی ظاہری حیاتِ مبارکہ کے اندر نہیں تھی پھر صحابہ کرام اور تابعین وتبع تابعین کے ادوار کے اندر بھی نہیں تھی اور ہر بدعت گمراہی ہوتی ہے اور گمراہی سے احتراز ضروری ہوتا ہے لہٰذا علم کلام سے بھی احتراز ضروری ہوا۔

﴿جواب﴾: تدوین علم کلام بدعت نہیں کیونکہ یہ بدعت اس وقت ہوتی جب اس کا اثر اور علامت آقائے دوجہاں ﷺ، صحابہ کرام اور تابعین عظام کے زمانۂ پاک میں نہ ہو حالانکہ یہ علم آقائے دوجہاں ﷺ کے زمانۂ اقدس میں تھا لیکن بات اتنی ہے کہ صحابہ کرام کے عقائد حضور ﷺ کی صحبت کی برکت سے پاک وصاف تھے، ایسے ہی تابعین عظام کے عقائد بھی آپ ﷺ زمانہ پاک کی قربت کی وجہ سے پاک وصاف تھے، اگر کوئی مسئلہ انہیں درپیش آتا بھی تھا تو وہ بڑے صحابہ کرام کی طرف رجوع فرمالیتے تھے اور اپنے شکوک وشبہات دور فرمالیا کرتے تھے اسی وجہ سے اختلافات کا وقوع بھی ان میں بہت کم ہوا کرتا تھا، پس اسی وجہ سے یہ لوگ علم کلام اور فقہ کی تدوین سے بے نیاز رہے اور انہیں ان دونوں علوم کے ابواب اور فصول کو ترتیب دینے اور ان کے اصول وفروع کو بیان کرنے کی حاجت نہیں تھی۔

رفتہ رفتہ جب آقائے دوجہاں ﷺ کا زمانہ دور ہوتا گیا، مسلمانوں کے درمیان فتنے بڑھنے لگے، اور حکمرانوں نے اہل حق پر ظلم وستم کرنا شروع کر دیا، اور لوگوں کا رجحان خواہشات کی طرف بڑھنے لگا، اور مختلف فرقے (معتزلہ، قدریہ

Maktaba Tul Ishaat.com

،مشبہ، روافض، خوارج، معطلہ وغیرہ) پیدا ہو گئے، اور لوگ دین میں اپنی آراء قائم کرنے لگے اور اہم مسائل میں علماء کی طرف رجوع کرنے لگے، تو علماء! نظر واستدلال اور اخذ واستنباط میں مشغول ہو گئے اور ان مسائل کو ابواب اور فصول میں ترتیب دینے لگے اور ان دونوں علوم کی تدوین میں مشغول ہو گئے، تو انہوں نے اصطلاحات، اوضاع اور اختلاف مذاہب کو بیان کیا اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات اور ان کے جوابات دیئے۔

✿ جس علم میں احکام عملیہ کی معرفت ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوتی ہے اسے فقہ کے نام سے موسوم کیا اور جس علم میں احکام کی معرفت اجمالی دلائل سے ہوتی ہے اسے اصول فقہ کے نام سے موسوم کر دیا اور جس علم مین عقائد کی معرفت ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوتی ہے اس علم کو علم الکلام کے نام سے موسوم کر دیا۔

اِلٰی اَنْ حَدَثَتِ الْفِتَنُ الخ: کہ پہلے نیک اور ثقہ لوگ موجود تھے اختلاف نہیں تھا جوں جوں آقائے دو جہاں ﷺ کا دور !دور ہوتا گیا مختلف قسم کے مسائل اور اختلافات ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ فتنوں کا ظہور ہوا اور فتنوں سے مراد معتزلہ اور خوارج کے فتنے ہیں۔

وَالْبَغْیُ عَلٰی اَئِمَّةِ الدِّیْنِ الخ: متعدد ائمہ کرام پر ظلم ہوا بالخصوص حضرت امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کو سخت سخت سزائیں دی گئیں جب قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ پیش آیا، یہ وہ زمانہ تھا کہ امام اعظم علیہ الرحمۃ وصال فرما چکے تھے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ مصر چلے گئے تھے اور حکومت کی باگ دوڑ معتزلہ کے ہاتھ میں تھی پس سارا بوجھ امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کو اٹھانا پڑا۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قرآن مخلوق اور حادث ہے لیکن امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ نے ان کے خلاف فتویٰ دیا اور یہی اہل سنت وجماعت کا عقیدہ ونظریہ ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) کلام نفسی !وہ کلام جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے جو الفاظ اور صوت کے قبیل سے نہیں (۲) کلام لفظی وہ کلام ہے جو الفاظ اور اصوات کے قبیل سے ہے۔ کلام لفظی تو ہمارے اور معتزلہ دونوں کے نزدیک حادث ہے لیکن کلام نفسی ہمارے نزدیک حادث نہیں بلکہ قدیم ہے جبکہ معتزلہ اسے بھی حادث مانتے ہیں پس وہ اس اختلاف پر امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کو ہر روز کوڑے مارتے .....حتی کہ امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ اپنے اس موقف پر ڈٹے رہے اور سزائیں جھیل جھیل کر شہید ہو گئے۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ:

آپ رحمۃ اللہ علیہ کی کنیت ابو عبد اللہ ہے اور اسم گرامی احمد ہے، اور والد ماجد کا اسم گرامی محمد ہے اور دادا جان کا اسم گرامی حنبل ہے، لیکن آپ رحمۃ اللہ علیہ احمد بن محمد کہلانے کی بجائے احمد بن حنبل کہلاتے ہیں، شاید اس وجہ سے کہ احمد بن محمد کہلانے کی صورت میں احمد اور محمد جو آقائے دو جہاں کے اسمائے گرامی ہیں ان میں تغایر متحقق ہو گا جو کہ از روئے ادب مصطفیٰ ﷺ درست نہیں، لہٰذا کوئی حرج نہیں کہ میں ہی اپنے والد کے نام کی جگہ دادے کا نام رکھ لیتا ہوں تا کہ احمد اور محمد یہ دونوں نام متغائر نہ ہوں، آپ رحمۃ اللہ علیہ ائمہ اربعہ میں سے ایک امام ہیں، آپ رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت باسعادت بغداد میں ہوئی اور

Maktaba Tul Ishaat.com

241ھ میں آپ رحمۃ اللہ علیہ کا وصال ہوا۔

❁ اللہ رب العزت نے علماء اور ائمہ کرام کی قربانیوں کی خاطر معتزلہ کو دنیا سے ہی ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا کہ ان کا ایک فرد بھی دنیا کے کسی بھی کونے نہیں بچا وہ اس طرح ختم ہو گئے جیسے عنقاء نامی پرندہ ایک نبی علیہ السلام کی دعا سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا تھا۔

اَلْبِدَعِ: بدعت کی جمع ہے، اور بدعت سے مراد ہر نیا عقیدہ جس کا وجود عہدِ رسالت مآب ﷺ میں نہ ہو۔

كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ کا مفہوم

بالعموم لوگ كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ کا مفہوم و معنیٰ یہ مراد لیتے ہیں کہ ہر نیا عمل یا کام گمراہی ہے یعنی اپنی بصیرت و بصارت کا سارا زور شور صرف ''بدعۃ'' پر لگاتے ہیں حالانکہ اس کے ساتھ ساتھ حدیث میں لفظ ''ضلالۃ'' کا بھی ہے جو کہ قابل غور ہے..... یاد رکھ لیں! عمل کی خرابی سے انسان گمراہ نہیں ہوتا..... کوئی نماز نہ پڑھے، یا کوئی روزہ نہ رکھے تو گمراہ نہیں بلکہ گناہگار ہے..... گمراہ تب بنتا ہے جب اس کا عقید غلط ہو جائے تو یاد رکھ لیں حضور ﷺ یہ نہیں فرما رہے کہ ہر نیا کام گمراہی ہے بلکہ حضور ﷺ یہ فرما رہے ہیں کہ ہر نیا عقیدہ گمراہی ہے۔ بس یہی وجہ ہے کہ ہم (اہل سنت و جماعت) نے جس جس کو بھی گمراہ کہا ہے عمل کی بناء پر نہیں کہا ہے بلکہ عقیدے کی بناء پر کہا ہے۔

وَالْاَهْوَاءِ: هَوٰی کی جمع ہے، ناجائز چیزوں کی طرف نفس کا میلان هَوٰی کہلاتا ہے۔

بدعقیدگی پر مشتمل اُس دور میں چھ فرقے ہوئے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) جبریہ۔ (۲) قدریہ۔ (۳) روافض۔
(۴) خوارج۔ (۵) مُعَطِّلَہ (۶) مُشَبِّہ

اَلْفَتَاوٰی: فتوی کی جمع ہے اور فتوی! فتی سے ماخوذ ہے جس کا معنیٰ طاقتور جوان ہے، فتوی کو فتوی اس لئے کہتے ہیں کہ مفتی حادثہ عارضہ میں مسائل کو قوت دیتا ہے۔

اَلْفِتَنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ: بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ کہہ کر اس امر کی طرف اشارہ کیا کہ معتزلہ کافر نہیں، صرف گمراہ ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: لِاَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهٖ كَانَ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِيْ كَذَا وَكَذَا وَلِاَنَّ مَسْاَلَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ اَشْهَرَ مَبَاحِثِهٖ وَاَكْثَرَهَا نِزَاعًا وَجِدَالًا حَتّٰى اَنَّ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيْرًا مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ وَلِاَنَّهٗ يُوْرِثُ قُدْرَةً عَلَى الْكَلَامِ فِيْ تَحْقِيْقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَاِلْزَامِ الْخُصُوْمِ كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلَاسِفَةِ وَلِاَنَّهٗ اَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُوْمِ الَّتِيْ اِنَّمَا تُعَلَّمُ وَتُتَعَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَاُطْلِقَ عَلَيْهِ هٰذَا الْاِسْمُ لِذٰلِكَ ثُمَّ خُصَّ بِهٖ وَلَمْ يُطْلَقْ عَلٰى غَيْرِهٖ تَمْيِيْزًا وَلِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَاِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرُهُ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَالتَّأَمُّلِ وَلِاَنَّهٗ اَكْثَرُ الْعُلُوْمِ نِزَاعًا وَخِلَافًا فَيَشْتَدُّ اِفْتِقَارُهٗ اِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِيْنَ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ وَلِاَنَّهٗ لِقُوَّةِ اَدِلَّتِهٖ صَارَ كَاَنَّهٗ هُوَ الْكَلَامُ دُوْنَ مَاعَدَاهُ مِنَ الْعُلُوْمِ كَمَا يُقَالُ لِلْاَقْوٰى مِنَ الْكَلَامَيْنِ هٰذَا هُوَ الْكَلَامُ وَلِاَنَّهٗ لِابْتِنَائِهٖ عَلَى الْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدِ اَكْثَرُهَا بِالْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ كَانَ اَشَدَّ الْعُلُوْمِ تَاثِيْرًا فِى الْقَلْبِ وَتَغَلْغُلًا فِيْهِ فَسُمِّىَ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلْمِ وَهُوَ الْجَرْحُ وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ وَمُعْظَمُ خِلَافِيَّاتِهٖ مَعَ الْفِرَقِ الْاِسْلَامِيَّةِ خُصُوْصًا الْمُعْتَزِلَةِ لِاَنَّهُمْ اَوَّلُ فِرْقَةٍ اَسَّسُوْا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِهٖ ظَاهِرُ السُّنَّةِ وَجَرٰى عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ فِىْ بَابِ الْعَقَائِدِ.

﴿ترجمہ﴾: اس علم کا نام کلام رکھا اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول الکلام فی کذا و کذا ہوا کرتا ہے (یعنی فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے) اور اس لئے کہ کلام الٰہی کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سے سب سے زیادہ مشہور مسئلہ تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت ولا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جس طرح منطق فلاسفہ کیلئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کیلئے یہ نام اسی علم کیساتھ خاص کر دیا گیا اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اور اسلئے کہ یہ علم صرف بحث ومباحثہ اور جانبین سے کلام کو ادلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور اسلئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلے میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے اس بناء پر یہ علم مخالفین کیساتھ کلام کرنے کی اور ان پر رد کرنے کی وجہ سے اس علم کلام کی احتیاج زیادہ ہے، اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ بس یہی کلام ہے اس کے علاوہ علوم کلام ہی نہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے لہٰذا اس کو اس کلام کیساتھ موسوم کیا گیا جو کلم سے مشتق ہے اور کلم کے معنی زخمی کرنا ہے اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے۔ اور متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کیساتھ تھا اس لئے کہ وہ پہلا گروہ ہیں جنہوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کے مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ کرام کی جماعت عمل پیرا رہی۔

﴿تشریح﴾:

لِاَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کی آٹھ وجوہِ تسمیہ بیان کرنی ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

1: یہاں (لِاَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِہٖ) سے پہلی وجہ تسمیہ بیان کی جارہی ہے کہ متقدمین کی کتب میں اس فن کی مباحث کا عنوان "بَابُ کَذَا" یا "فَصْلٌ فِیْ کَذَا" کی بجائے لفظِ کلام ہوا کرتا تھا مثلاً وہ اثباتِ نبوت کا عنوان "اَلْکَلَامُ فِیْ اِثْبَاتِ النُّبُوَّۃِ" دیتے، ایسے ہی قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کا عنوان "اَلْکَلَامُ فِیْ مَسْئَلَۃِ خَلْقِ الْقُرْآنِ" ہوا کرتا تھا پس تَسْمِیَۃُ الْعِلْمِ بِلَفْظِ عُنْوَانِ مَبَاحِثِہٖ (کہ علم کا نام اس علم کی مباحث کے نام پر رکھ دیا گیا) کے طور پر اس علم کا نام "کَلَام" رکھ دیا گیا۔

2: وَلِاَنَّ مَسْأَلَۃَ الْکَلَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے کہ اس علم میں مسئلہ کلام مشہور ترین مباحث میں سے ہے پس یہ تسمیۃ الکل باسم الجزء ہوا یعنی کل کا نام اس کی جزء کے نام پر رکھ دیا گیا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ماقبل میں آپ نے کہا کہ اس علم کو علم التوحید والصفات اس لئے کہتے ہیں کہ توحید وصفت کا مسئلہ بہت اہم ہے، اب یہاں کہا جارہا ہے کہ اس علم کو کلام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کلام کا مسئلہ بڑا اہم ہے۔

﴿جواب﴾: شہرت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی۔ (۲) اضافی۔ توحید وصفات کے مسئلے کو شہرتِ حقیقی حاصل ہے اور کلام کے مسئلے کو شہرتِ اضافی حاصل ہے۔

3: وَلِاَنَّہٗ یُوْرِثُ قُدْرَۃً عَلَی الْکَلَامِ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی تیسری وجہ بیان کرنی ہے کہ یہ فن مسائل شرعیہ کے اثبات میں قدرت علی التکلم کا سبب ہے اور اسی علم کی وجہ سے تکلم کا ایسا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مدمقابل لاجواب ہو جاتا ہے جیسا کہ فلاسفہ کے لئے فلسفی مسائل کے اثبات میں منطق سبب ہے اسی مناسبت کی وجہ سے اس پورے فن کا نام کلام رکھ دیا گیا تو یہ تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہوا۔

4: وَلِاَنَّہٗ اَوَّلُ مَایَجِب الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی چوتھی وجہ بیان کرنی ہے کہ اولا علوم اسلامیہ میں سے جس چیز کو سکھنا واجب ہے وہ مسائل اعتقادیہ ہیں ان کے سیکھنے اور سکھانے کا سبب کلام ہے پس تسمیۃ المسبب باسم السبب کے قبیل سے اس علم کو علم کلام کہہ دیا۔ رہی یہ بات کہ بقیہ علوم اسلامیہ بھی کلام اور تکلم سے حاصل ہوتے ہیں لیکن انہیں اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا؟..... ہاں اس لئے تاکہ آپس میں امتیاز باقی رہے۔

5: وَلِاَنَّہٗ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی پانچویں وجہ بیان کرنی ہے کہ دیگر علوم تو مطالعہ اور فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور ہو سکتے ہیں لیکن یہ علم کلام کے تکرار، بحث ومباحثہ، مناظرہ، اور دلائل کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔

6: وَلِاَنَّہٗ اَکْثَرُ الْعُلُوْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی چھٹی وجہ بیان کرنی ہے کہ اس علم میں نزاع اور اختلاف بہت زیادہ ہے۔

﴿سوال﴾: علم الکلام سے زیادہ اختلاف تو علم فقہ میں ہے؟

Maktaba Tul Ishaat.com

جواب: علم فقہ کا اختلاف صرف فروعات کا اختلاف ہوا کرتا ہے جبکہ علم کلام کا اختلاف اصول اور عقائد کا اختلاف ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ علم فقہ کے تمام اختلافات مذاہب اربعہ پر مشتمل ہیں جبکہ علم کلام میں اختلاف کرنے والے فرقوں کی تعداد 73 تک جا پہنچتی ہے، لہٰذا اس علم کا اختلاف ونزاع علم فقہ کے اختلاف سے کہیں زیادہ ہے۔

7: **وَلِاَنَّهٗ لِقُوَّةِ اَدِلَّتِهٖ** سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی ساتویں وجہ بیان کرنی ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں، اتنے مضبوط اور قوی دلائل کسی اور علم وفن کے نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ دو کلاموں میں قوی کلام کے بارے میں ہی کہا جاتا ہے کہ کلام تو یہی ہے، لہٰذا کلام کہلانے کے مستحق تو تمام علوم تھے لیکن یہ اپنے دلائل کی قوت کی بناء پر ایسے ہوگیا کہ دیگر علوم اس کے مقابلے میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں ہیں۔

8: **وَلِاَنَّهٗ لِاِتْقَانِهِ الخ:** سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کو کلام کہنے کی آٹھویں وجہ بیان کرنی ہے کہا اس علم کے دلائل مضبوط اور قطعی ہیں کہ وہ دل پر زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں گویا کہ وہ سینے کو زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں پس اس لئے اس علم کا نام علم الکلام رکھا گیا کیونکہ کلم زخمی کرنے کو کہتے ہیں۔

وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام کی تقسیم کرنی ہے۔ کہ علم کلام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) متقدمین کا علم کلام۔ (۲) متاخرین کا علم کلام۔ متقدمین کا علم کلام خالصۃً ادلۂ سمعیہ اور نقلیہ پر مشتمل تھا اس میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی جبکہ متاخرین کے علم کلام میں فلسفہ اور علم منطق کی آمیزش اس لئے ہوئی کہ جب باطل فرقوں نے منطق اور فلسفے کو سیکھ کر اسلام پر اعتراضات کرنے شروع کر دیئے تو متأخرین علماء نے مجبوراً علم منطق اور فلسفہ کو نصاب میں داخل کروایا تاکہ معتزلہ اور فلاسفہ کے غلط اور بے بنیاد اعتراضات کا ان کی زبان میں اور فن میں مقابلہ کیا جائے لہٰذا متأخرین کے علم کلام میں علم فلسفہ اور علم منطق داخل وشامل ہوا جبکہ متقدمین کو یہ مسئلہ درپیش نہیں تھا اس لئے ان کے بیان کردہ علم کلام میں علم منطق اور علم فلسفہ کی ملاوٹ وآمیزش نہیں تھی اس بناء پر متقدمین کے علم کلام کو علم کلام نقلی بھی کہا جا سکتا ہے۔

وَمُعْظَمُ خِلَافِيَّاتِهٖ اس سے پہلے شارح علیہ الرحمۃ نے اپنے قول **وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ** سے یہ بیان کیا تھا کہ متقدمین کے علم کلام میں نقل کو عقل پر غلبہ تھا اب اس کی وجہ بیان فرما رہے ہیں کہ متقدمین کو صرف اسلامی فرقوں میں سے معتزلہ، خوارج اور روافض کی مخالفت کا سامنا تھا جن میں سے ہر ایک کا کتاب وسنت پر ایمان تھا اس لئے ان کے مقابلے میں کتاب وسنت سے استدلال کافی تھا اس سے باہر جانے کی ضرورت نہیں تھی۔

لِاَنَّهُمْ اَوَّلُ فِرْقَةٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ متقدمین معتزلہ کیساتھ زیادہ اختلاف کیوں رکھتے تھے؟ تو متقدمین کا زیادہ اختلاف معتزلہ کیساتھ اس لئے ہوتا تھا کہ سب سے پہلے معتزلہ نے صحابہ کرام اور تابعین کے طرز استدلال سے اختلاف کیا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

متقدمین اور متاخرین کون اور کب سے

اس امر میں علماء کا اختلاف رہا ہے کہ متاخرین کا دور کب سے شروع ہوتا ہے اور متقدمین کا دور کہاں جا کر ختم ہو جاتا ہے، بعض ائمہ کرام کی تحقیق کے مطابق 220 ہجری تک متقدمین کا دور ہے اور اس کے بعد متاخرین کا دور شروع ہو جاتا ہے جبکہ علامہ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ کے نزدیک متقدمین کا دور 310 ہجری پر ختم ہوتا ہے، بعد ازاں متاخرین کا دور شروع ہوتا ہے اور بعض ائمہ کرام کہتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ متقدمین اور متاخرین کے مابین حد فاصل ہیں، آپ علیہ الرحمۃ کی وفات 330 ہجری میں ہوئی پس یہ قول علامہ ابن حجر عسقلانی کے قول کے انتہائی قریب ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَذٰلِكَ لِاَنَّ رَئِيْسَهُمْ وَاصِلُ بْنُ عَطَا اِعْتَزَلَ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصَرِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَيُقَرِّرُ اَنَّ مَنِ ارْتَكَبَ الْكَبِيْرَةَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَيُثْبِتُ الْمَنْزِلَةَ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ قَدِ اعْتَزَلَ عَنَّا فَسُمُّوا الْمُعْتَزِلَةَ وَهُمْ سَمُّوا اَنْفُسَهُمْ اَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيْدِ لِقَوْلِهِمْ بِوُجُوْبِ ثَوَابِ الْمُطِيْعِ وَعِقَابِ الْعَاصِيْ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَفْيِ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ عَنْهُ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ یوں ہوا کہ اس کا سردار واصل بن عطا حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا اس حال میں کہ وہ یہ ثابت کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر اور اس طرح وہ ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو ہماری جماعت سے الگ ہو گیا چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا اور انہوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

﴿تشریح﴾:

وَذٰلِكَ لِاَنَّ رَئِيْسَهُمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مذہب معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کو معتزلہ کیوں کہا جاتا ہے؟

اہل سنت کے ہاں اعمال! ایمان کامل کا جزء ہیں لیکن نفس ایمان کا جزء نہیں یہی وجہ ہے اعمال میں کوتاہی کرنے والا شخص بھی ہمارے نزدیک اگرچہ کاملاً مومن نہیں لیکن ایمان سے خارج نہیں ہے یعنی وہ بھی مومن ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک اعمال! نفس ایمان کا جزء ہیں حتی کہ ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرتکب شخص ایمان سے خارج ہے لیکن کفر میں داخل نہیں کیونکہ ان کے نزدیک کفر کی حقیقت مَاجَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ تکذیب کرنا ہے جو نہیں پائی گئی۔

✿ یہی وجہ تھی کہ جب ایک شخص امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے پاس آیا اور اس نے سوال کیا کہ ہمارے زمانے میں دو جماعتیں ظاہر ہوئیں ہیں جن میں سے ایک کا خیال ہے کہ ''گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا شخص کافر ہے'' جبکہ دوسری جماعت کا

Maktaba Tul Ishaat.com

خیال ہے کہ ''ایمان کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ کرنا مضر نہیں'' پس آپ فرمائیں کہ ہم کس کا عقیدہ اپنائیں؟ حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے تھوڑی دیر کے لئے تفکر کیا، وہیں آپ کی مجلس میں بیٹھے ہوئے ''واصل بن عطاء'' نے کہا کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا شخص نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اسی جملے کا بار بار تکرار کرنے لگا اور کہنے لگا کہ اگر ایسا شخص بغیر توبہ کے مر گیا تو جہنم میں داخل ہو گا لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہو گا یعنی اس نے کفر اور ایمان کے درمیان ایک واسطہ اور درجہ ثابت کر دیا جس کو وہ مَنْزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے نزدیک اگر کوئی شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو اور بغیر توبہ کے مر گیا تو وہ کافر کی طرح مُخَلَّدٌ فِي النَّارِ ہے اور اگر وہ توبہ کر کے مر گیا تو وہ مُخَلَّدٌ فِي الْجَنَّةِ ہے۔

وَيُثْبِتُ الْمَنْزِلَةَ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ الخ: یعنی معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کرتے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: قرآن مجید سے تو مَنْزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ ثابت ہے جسے قرآن مجید نے اَعْرَاف سے تعبیر کیا ہے کہ وہ جنت اور جہنم کے درمیان ایک مقام ہے تو اس کا انکار کیسے کیا جا سکتا ہے؟

﴿جواب﴾: اعراف! جنت اور جہنم کے درمیان ایک درجے کا نام ہے نہ کہ ایمان اور کفر کے درجے کا نام، جبکہ معتزلہ تو ایمان اور کفر کے درمیان درجہ مانتے ہیں۔

معتزلہ کو معتزلہ کہنے کی وجوہ:

1: واصل بن عطاء کی بات کو سن کر امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے فرمایا قَدِاعْتَزَلَ عَنَّا وَاصِلٌ کہ ''واصل! تو ہم سے الگ ہو گیا ہے''۔ پس اسی وجہ سے ان کا اور ان کے پیروکاروں کا نام معتزلہ پڑ گیا۔

2: امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کی مجلس میں بیٹھے ان کے ساتھی ''عمر بن عبید'' نے واصل بن عطاء سے کہا اِعْتَزَلْتَ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَاتَّبَعْتُكَ کہ ''میں امام حسن بصری کی مجلس سے الگ ہو کر اے واصل بن عطا تیرا پیروکار ہوتا ہوں''۔ پس اسی وجہ سے ان کا اور ان کے پیروکاروں کا نام معتزلہ پڑ گیا۔

3: معتزلہ کا معنیٰ ہے جدا ہونے والی، چونکہ یہ جماعت بھی اہل سنت کے عقائد سے جدا ہوئی، پس اسی وجہ سے ان کا اور ان کے پیروکاروں کا نام معتزلہ پڑ گیا۔

وَهُمْ سَمَّوْا اَنْفُسَهُمْ الخ: ان لوگوں نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ہے۔

اصحاب العدل:

اصحاب العدل کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار بندے کو ثواب دینا اور گناہگار بندے کو سزا دینا واجب ہے کیونکہ یہی عدل کا تقاضا ہے لیکن ہم اہل سنت جواباً یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ اطاعت گزار اور گناہگار سب ہی اسی کے بندے ہیں اور مخلوق ہیں اور مالک کو اپنی مخلوق میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ کسی پرہیز گار کو جہنم میں گرادیں تو یہ اس کے عدل کے خلاف نہیں اور اور گر کسی گناہگار کو جنت عطا کر دیں تو یہ اس کا فضل وکرم ہے، اس ذات پر کسی کے لئے کچھ واجب ولازم نہیں۔

اصحاب التوحید:

اصحاب توحید کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی سے صفاتِ قدیمہ مثلاً علم، حیاۃ ،قدرت، سمع، بصر وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی نفی ہی توحید کا تقاضا ہے ورنہ تعددِ قدماء لازم آئیگا اور یہ توحید کے خلاف ہے جبکہ ہم اہل سنت وجماعت کہتے ہیں کہ متعدد ذوات کو قدیم ماننا تو توحید کے خلاف ہے لیکن متعدد صفات کو قدیم ماننا یہ توحید کے منافی نہیں۔

❁ مُعْتَزِلَۃٌ باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنیٰ ''الگ ہونے والی جماعت''۔

امام حسن بصری علیہ الرحمۃ:

امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے والد کا اسم گرامی یسار جو کہ مشہور صحابی ہیں اور حضرت سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ غلام تھے، اور والدہ کا اسم گرامی ام حیرہ ہے، آپ کی ولادت باسعادت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت کے آخری دو سالوں میں ہوئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب سیدنا فاروق اعظم کی شہادت ہوئی اس وقت آپ کی عمر پا ک تقریباً دو سال تھی، آپ کی کنیت ابوسعید ہے، تابعی ہیں، آپ مدینہ پاک میں رہے تا آنکہ حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ شہید ہو گئے، تو پھر بصرہ تشریف لے گئے، پس بصرہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے بصری کہلاتے ہیں (بصری بکسر الباء اور بفتح الباء دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے) حضرت ابو موسیٰ اشعری، حضرت انس بن مالک، حضرت عبد اللہ بن عباس سے روایت کرتے ہیں، اور حضرت علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خاص شاگردوں میں سے ہیں، محدث ہونے کے ساتھ ساتھ فقیہ بھی ہیں، آپ نے صحابہ کرام کی ایک بہت بڑی جماعت سے ملاقات فرمائی ہے، آپ خود فرماتے ہیں کہ ہم نے خراسان کے جہاد میں شرکت کی ہے اور ہماری فوج میں 300 صحابہ کرام تھے، آپ کے بیشمار فضائل ہیں، علمائے کرام فرماتے ہیں کہ امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کی گفتگو انبیاء کی گفتگو کے مشابہ تھی، آپ کی مجلس میں ہمیشہ آخرت کے موضوع پر بات ہوتی تھی دنیا کا بالکل ذکر ہی نہیں ہوتا تھا، حضرت ابو بردہ فرماتے ہیں کہ امام حسن بصری علیہ الرحمۃ سے بڑھ کر کوئی صحابہ کرام کے مشابہ نہیں تھا آپ کی والدہ محترمہ ام حیرہ رضی اللہ عنہا! حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خادمہ تھیں، آپ کے بچپن میں جب وہ موجود نہ ہوتیں اور آپ دودھ کی طلب میں روتے تو ام المؤمنین سیدہ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آپ کو اپنا دودھ پلاتیں، ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ علم وعمل میں جو آپ کو اتنا اونچا مقام ملا ہے یہ یقیناً اسی دودھ کی برکت اور عظمت کی وجہ سے ہے۔ آپ! نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پیچھے نماز بھی پڑھی ہے، اور ان سے ملاقات بھی کی ہے اور 14 سال کی عمر میں حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کے دستِ مبارک پر بیعت فرمائی ہے۔ ماہ رجب میں 110 ہجری میں 90 سال کی عمر میں آپ کا

Maktaba Tul Ishaat.com

وصال ہوا۔

واصل بن عطاء

واصل بن عطار ئیس المعتز لہ ہیں، ان کی کنیت حذیفہ اور لقب غزال ہے، ان کی ولادت 80 ہجری میں ہوئی اور وفات 131 ہجری میں ہوئی، عبدالملک اور ھشام بن عبدالملک کے دور میں ہوئے ہیں، امام بصری علیہ الرحمۃ کے شاگرد ہیں انتہائی فصیح و بلیغ اور ذہین و فطین تھے بالعموم ایسے لوگ پیچھے اور نیچے رہ جاتے ہیں پس یہ بھی گستاخی اور بے ادبی کی وجہ سے گمراہ ہو گئے، اللہ تعالیٰ ان کی اور ان کے متبعین کی لغزش معاف فرمائے اور انہیں جنت الفردوس میں جگہ عطا فرمائے۔

✿ یاد رہے معتزلی گمراہ ضرور ہیں لیکن کافر نہیں اور ہر گمراہ کا کافر ہونا ضروری نہیں، پس گمراہ کے لئے اس کی زندگی میں ہدایت کی اور بعد از وفات بخشش و مغفرت کی دعا کی جا سکتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوْا فِیْ عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّثُوْا بِاَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِیْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاُصُوْلِ وَالْاَحْكَامِ وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اِلٰى اَنْ قَالَ الشَّيْخُ اَبُوالْحَسَنِ الْاَشْعَرِيُّ لِاُسْتَاذِهٖ اَبِیْ عَلِیٍّ الْجُبَائِیِّ مَاتَقُوْلُ فِیْ ثَلٰثَةِ اِخْوَةٍ مَاتَ اَحَدُهُمْ مُطِيْعًا وَالْاٰخَرُ عَاصِيًا وَالثَّالِثُ صَغِيْرًا فَقَالَ اِنَّ الْاَوَّلَ يُثَابُ فِی الْجَنَّةِ وَالثَّانِیْ يُعَاقَبُ بِالنَّارِ وَالثَّالِثُ لَايُثَابُ وَلَايُعَاقَبُ فَقَالَ الْاَشْعَرِیُّ فَاِنْ قَالَ الثَّالِثُ يَارَبِّ لِمَ اَمَتَّنِیْ صَغِيْرًا وَمَا اَبْقَيْتَنِیْ اِلٰى اَنْ اَكْبَرَ فَاُوْمِنَ بِكَ وَاُطِيْعَكَ فَاَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَمَاذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ فَقَالَ يَقُوْلُ الرَّبُّ اِنِّیْ كُنْتُ اَعْلَمُ مِنْكَ اَنَّكَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ فَكَانَ الْاَصْلَحُ لَكَ اَنْ تَمُوْتَ صَغِيْرًا فَقَالَ الْاَشْعَرِیُّ فَاِنْ قَالَ الثَّانِیْ يَارَبِّ لِمَ لَمْ تُمِتْنِیْ صَغِيْرًا لِئَلَّا اَعْصِیَ لَكَ فَلَا اَدْخُلَ النَّارَ فَمَاذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ فَبُهِتَ الْجُبَائِیُّ وَتَرَكَ الْاَشْعَرِیُّ مَذْهَبَهٗ فَاشْتَغَلَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهٗ بِاِبْطَالِ رَاْیِ الْمُعْتَزِلَةِ وَاِثْبَاتِ مَاوَرَدَ بِهِ السُّنَّةُ وَمَضٰى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَسُمُّوْا اَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

﴿ترجمہ﴾: پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں وہ فلاسفہ کے دامن سے لپٹ گئے اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمتہ اللہ علیہ نے اپنے استاد ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہو کے مرا دوسرا گنہگار ہو کر اور تیسرا بچپن میں ہی مر گیا تو استاذ (ابوعلی) نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ ہی عذاب اس پر شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ میرے پروردگار تو نے مجھے بچپن میں ہی کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ رہنے دیا تا کہ میں بھی آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہو جاتا، تو پروردگار کیا فرمائے گا؟ اس پر استاذ (ابوعلی) نے کہا کہ پروردگار

Maktaba Tul Ishaat.com

فرمائے گا کہ تمہارے متعلق میں جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہو جاتا تو تو نافرمانی کرتا اور جہنم میں داخل ہو جاتا اس لئے تمہارے حق میں بچپن میں ہی مر جانا بہتر تھا تو شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن میں ہی کیوں نہ مار دیا کہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو پروردگار کیا جواب دے گا؟ اس پر ابوعلی جبائی ہکا بکا ہو کر رہ گئے اور شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے ان کا مذہب ترک کر دیا اور اپنے متبعین کیساتھ معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے میں اور اس چیز کے اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا ہے اور جس پر جماعت صحابہ عمل پیرا رہی ہے اسلئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوْا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کلام میں فلسفہ کے داخل ہونے کی وجہ اور شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے مذہب اعتزال کو چھوڑنے کی وجہ بیان کرنی ہے۔

✿ جیسا کہ ماقبل میں گذرا کہ حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے زمانہ پاک میں معتزلہ کا ظہور ہو گیا تھا بعد ازاں جب خلفائے بنوعباس کا دور آیا تو 137 ہجری میں ابوجعفر منصور عباسی خلیفہ بنا اور فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا، اس دور میں مسلمانوں نے پہلی دفعہ فلسفہ سے تعارف کیا اور کتب فلسفہ پڑھ کر اسے اپنایا اور اپنے دعووں پر فلسفی دلائل قائم کئے اور نیا طرزِ استدلال سامنے آیا..... دیگر مذاہب کے علماء و متکلمین سے جب اختلاط ہوا تو اس کے نتیجہ میں خلق قرآن، جبر وقدر، رأیتِ باری تعالیٰ جیسے نئے نئے مسائل وجود میں آئے، اور دینی فلسفیوں کے اس گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے لیکن پھر بھی ہارون الرشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا، پھر 198 ہجری میں مامون نے مسندِ خلافت سنبھالی، یہ شخص مذہب اعتزال کا بڑا حامی تھا، اس لئے اس کے دور میں اس مذہب کی خوب نشر واشاعت ہوئی، اور حکومتی سرپرستی حاصل ہوئی، مامون نے محدثین کو جو معتزلہ کے مخالف تھے خلق قرآن کے سلسلے میں انہیں طاقت کے زور پر معتزلہ بنانے کی کوشش کی، حتیٰ کہ بعض محدثین کرام کو خلق قران کا قائل نہ ہونے کی پاداش میں قتل کروا دیا گیا۔

مامون کے مرجانے کے بعد خلیفہ معتصم باللہ اور خلیفہ واثق باللہ نے مامون کی وصیت کے مطابق معتزلہ لا مذہب اختیار کر کے اس کی ترویج واشاعت کی اور خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ پر ظلم وستم کئے تا آنکہ وہ شہید ہو گئے پھر خلیفہ متوکل باللہ مسندِ خلافت پر فائز ہوا، یہ حضرت سیدنا امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کا بڑا معتقد اور محب تھا اور مذہب اعتزال سے بری وبیزار تھا اس نے خلافت سنبھالتے ہی معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا۔

اب خلق قرآن کا مسئلہ اگرچہ دب گیا تھا لیکن پھر بھی معتزلانہ کچھ مسائل زندہ تھے جن میں معتزلی فلسفیانہ طرزِ استدلال کر کے ضعیف الایمان لوگوں کو گمراہ کرتے، ضعیف الایمان لوگ یہ سمجھتے کہ شاید معتزلہ دقیق النظر ہیں اور یہ بات کی گہرائی تک چلے جاتے ہیں یہ سلسلہ چلتا رہا حتیٰ کہ امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ 241 ہجری میں وصال فرما گئے، اور ابھی تک

Maktaba Tul Ishaat.com

حنابلہ میں کوئی طاقتور علمی شخصیت ابھری نہیں تھی، جو اس صورتحال کا ڈٹ کر مقابلہ اور سامنا کرتی۔
بالآخر تقریباً 20 سال بعد 260 ہجری میں اللہ رب العزت نے امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کی صورت میں وہ جامع شخصیت اہل سنت کو عطا فرمائی.....

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ:

حضرت امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ حضرت سیدنا موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے تھے، آپ کا سلسلہ نسب یوں ہے علی بن اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل بن عبداللہ بن ہلال بن ابو بردہ بن ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔
حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قوم یمن کے قبیلہ بنو اشعر میں سے ہیں اسی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ 260 ہجری میں بصرہ میں پیدا ہوئے، آپ کا اسم گرامی علی اور کنیت ابوالحسن اور والد گرامی کا اسم گرامی اسماعیل تھا جو کہ آپ علیہ الرحمۃ کے بچپن میں وصال فرما گئے تو آپ کی والدہ محترمہ نے وقت کے مشہور و معروف متکلم اور مذہب اعتزال کے زبردست حامی ابوعلی جبائی (یعنی محمد بن عبدالوہاب جو بصرہ کے معتزلہ میں سے ہیں اور تیسری صدی کے آواخر میں اور چوتھی صدی کے اوائل میں معتزلہ کے رئیس رہے..... جبابا کی تشدید اور تخفیف دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور یہ ایک بستی کا نام ہے ابوعلی جبائی کی وفات 303 ہجری میں ہوئی) سے نکاح کر لیا، پس امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے ان (ابوعلی جبائی) کی گود میں پرورش پائی، ابوعلی جبائی کامیاب مدرس اور مصنف ضرور تھے لیکن بیان و زبان میں فصاحت و بلاغت نہیں تھی، جبکہ امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ انتہائی فصیح و بلیغ اور حاضر جواب تھے پس ابوعلی جبائی انہیں مناظروں کے لئے آگے رکھتے تھے، حالات و واقعات سے صاف ظاہر تھا کہ حضرت امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ مذہب اعتزال کی ترویج و اشاعت میں ابوعلی جبائی سے بھی آگے نکل جائینگے لیکن قدرت کو کچھ اور ہی منظور تھا پس وہ واقعہ پیش آ گیا جسے شارح علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے کہ جس واقعہ نے ان کی زندگی کا رخ ہی بدل دیا۔

''وہ واقعہ یوں ہے کہ زائد ہے امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کو معتزلہ کے ایک عقیدہ کہ اصلح للعباد (اللہ پر واجب ہے کہ بندوں کی نفع کی اشیاء بندوں کو عطا کرے) کے متعلق کچھ بے قراری سی ہوئی تو اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے پوچھا کہ آپ ان تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک مطیع ہو کر مرا دوسرا گناہگار ہو کر مرا اور تیسرا بچپنے میں مر گیا یعنی ان کے لئے آخرت میں کیا حکم ہے؟ تو استاذ ابوعلی جبائی نے کہا کہ مطیع تو جنت میں جائیگا، اور گناہگار جہنم میں جائیگا لیکن جو بچپنے میں مرا ہے اس کے لئے نہ جنت ہے اور نہ ہی جہنم ہے۔

❁ اس پر امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے ابوعلی جبائی سے سوال کیا کہ اگر بچہ بارگاہ الٰہی میں سوال کرے کہ باری تعالیٰ تو نے مجھے بچپنے میں ہی کیوں مار دیا بڑا ہونے تک زندہ کیوں نہیں رکھا تا کہ میں بھی بڑا ہو کر ایمان لاتا اور اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہو جاتا تو اللہ تعالیٰ جواباً کیا کہے گا؟ جس پر ابوعلی جبائی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرمائینگے کہ میں خوب جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر میری نافرمانی کرتا اور جہنم کا مستحق ہو جاتا تو تیرے لئے مناسب یہ تھا کہ میں تجھے بچپنے میں ہی موت دے دوں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے پھر سوال کیا کہ اگر گناہگار سوال کرے کہ مولا! تو نے مجھے بچپنے میں ہی کیوں موت نہیں دی تا کہ میں تیری نافرمانی سے بچ جاتا اور جہنم کا مستحق نہ بنتا تو اس پر اللہ تعالیٰ جواب میں کیا فرمائینگے؟

تو اس سوال پر ابوعلی جبائی لا جواب ہو گیا اور کوئی جواب نہ دے سکا..... جس پر امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ نے مذہب اعتزال کو خیر باد کہہ دیا یہ کہتے ہوئے کہ یہ مذہب اعتزال! سب ذہانت کی باتیں ہیں حقیقت نہیں ہے حقیقت وہی ہے صحابہ کرام کا موقف و مسلک ہے الغرض! 40 سال تک مذہب اعتزال کی ترویج و اشاعت کر کر کے بھی اس مذہب پر مطمئن نہ ہو سکے، اور ہو بھی کیسے سکتے تھے کیونکہ وہ حقیقت سے دور تھا۔

پس جامع مسجد کے منبر پر علی الاعلان کہا کہ میں اب تک معتزلی تھا اور میرے فلاں فلاں عقائد تھے میں اب ان تمام عقائدِ فاسدہ سے توبہ کرتا ہوں اور اہل سنت و جماعت کے عقائد کو اپنانے اور آگے پہنچانے اور پھیلانے کا اعلان کرتا ہوں۔

پس پھر آپ نے اہل سنت و جماعت کے دامن کو تھام کر معتزلہ کے عقائد باطلہ اور اوہام فاسدہ کی تردید میں اپنے متبعین کے ساتھ شبانہ روز کمر بستہ ہو گئے اور امام ہو گئے اور سنت و احادیث سے ثابت شدہ طریقہ کو، صحابہ کرام کے طریقہ کو ثابت کرنا شروع کر دیا پس اسی وجہ سے امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ اور ان کے متبعین کو اہل، سنت و جماعت کہتے ہیں''۔

امام ابومنصور ماتریدیؒ

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے زمانے میں علاقہ ماوراء النہر میں ایک اور بہت بڑی عظیم ہستی امام ابومنصور ماتریدی علیہ الرحمۃ نے علم کلام پر خصوصی توجہ دی..... جو حشو و زوائد امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے کلام کا حصہ بن گئے تھے انہیں اہل سنت سے خارج کر کے اہل سنت کے علم کلام کو معتدل اور جامع بنا دیا، پس اس طرح اہل سنت دو مکتبہ فکر میں بٹ گئے (۱) اشاعرہ۔ (۲) ماتریدیہ۔

امام ابومنصور ماتریدی علیہ الرحمۃ فقہی مسلک کے اعتبار سے حنفی تھے، اور امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ شافعی تھے، اس بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشاعرہ ہیں اور حنفی علماء و متکلمین ماتریدیہ ہیں مگر ان کا اختلاف جزئی ہے، جن مسائل میں اشاعرہ اور ماتریدیہ میں اختلاف ہے وہ تقریباً 30 مسائل ہیں ان میں سے اکثر مسائل میں اختلاف لفظی ہے معنوی نہیں۔ ان میں سے چند مسائل مندرجہ ذیل ہیں۔

نمبر شمار	مسئلہ	اشاعرہ	ماتریدیہ
1	تکوین	مستقل صفت نہیں مانتے بلکہ قدرت کے تحت داخل مانتے ہیں	مستقل صفت مانتے ہیں۔
2	استثناء	یعنی انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے	انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے
3	کلام نفسی	کلام نفسی سنا جاتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سنا	کلام نفسی سنا نہیں جاتا بلکہ کلام لفظی کو سنا جاتا ہے
4	افعال میں حسن و قبح	افعال کا حسن و قبح شریعت سے پہچانا جاتا ہے	افعال کا حسن و قبح عقل سے پہچانا جاتا ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

5	اہل قبلہ کی تکفیر	اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے	اہل قبلہ کی تکفیر کرتے ہیں۔
6	افعال باری تعالیٰ	افعال باری تعالیٰ معلل بالغرض نہیں ہیں	تفضلاً مصلحت کی بناء پر افعال باری تعالیٰ معلل بالغرض ہوتے ہیں
7	صفات ذاتیہ	سات مانتے ہیں یعنی علم، قدرت، سمع، بصر، حیاۃ، ارادہ، کلام	آٹھ مانتے ہیں سات تو وہی، آٹھویں صفت: تکوین

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلْسَفَةُ عَنِ الْيُوْنَانِيَّةِ اِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيْهَا الْاِسْلَامِيُّوْنَ حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ فِيْمَا خَالَفُوْا فِيْهِ الشَّرِيْعَةَ فَخَلَطُوْا بِالْكَلَامِ كَثِيْرًا مِّنَ الْفَلْسَفَةِ لِيُحَقِّقُوْا مَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوْا مِنْ اِبْطَالِهَا وَهَلُمَّ جَرًّا اِلَى اَنْ اَدْرَجُوْا فِيْهِ مُعْظَمَ الطَّبْعِيَّاتِ وَالْاِلٰهِيَّاتِ وَخَاضُوْا فِي الرِّيَاضِيَاتِ حَتّٰى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلْسَفَةِ لَوْلَا اشْتِمَالُهٗ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ

﴿ترجمہ﴾: پھر فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا اور مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تا کہ اس کے مسائل کو ثابت کریں پھر ان کو باطل کر سکیں اور اسی طرح ملاتے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الٰہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں مشغول ہوئے یہاں تک کہ علم کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں جن کے علم کا ذریعہ دلائل سمعیہ اور نقلیہ ہیں اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ متاخرین کے علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کی وجہ بیان کرنی ہے کہ متاخرین کے علم کلام میں فلسفہ کیسے خلط ملط ہوا، فلسفہ کو سب سے پہلے یونانی زبان سے عربی زبان میں نقل کرنے والا شخص خالد بن یزید بن معاویہ تھا یہ بہت سمجھدار شخص تھا، علم طب اور علم کیمیاء پر عبور رکھتا تھا، پھر منصور عباسی کے دور میں بغداد میں قائم شدہ مکتبہ دار الحکمت میں فلسفہ کا اکثر حصہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا تو سب سے زیادہ نقل کرنے والا شخص جنین بن اسحاق تھا جس نے فلسفہ کا بہت بڑا حصہ یونانی زبان سے نقل کر کے عربی زبان میں تحریر کیا۔

بنو عباس کا ایک بادشاہ مامون نامی تھا جسے اس بات کا بہت زیادہ شوق تھا کہ فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہو جائے تو اس نے یونانی بادشاہ کو فلسفی کتب کے متعلق خط لکھا کہ ہمیں وہ دی جائیں تا کہ ہم اس علم کا اپنی زبان میں ترجمہ کر لیں، جس پر یونانی بادشاہ نے ابتداءً کتب دینے سے انکار کر دیا اس پر مامون عباسی بادشاہ نے اعلان جنگ کی دھمکی دیتے ہوئے کہا کہ یا تو ہمیں کتابیں دے دو یا پھر ہم سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ۔

یونانی قوم اس زمانے میں کمزور اور بے سہارا تھی پس انہوں نے وہ کتب خانہ جو فلسفی کتب پر مشتمل تھا اسے دینے کا

Maktaba Tul Ishaat.com

وعدہ کرلیا پس بنوعباس کے بادشاہ نے علماء کی ایک کمیٹی بنادی کہ جو یونانی فلسفہ کو یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کرے، تو ان علماء نے شبانہ روز محنت کر کے اہم مسائل اور عبارات کا ترجمہ کیا لیکن وہ کام مکمل نہ کر سکے تو اکے بعد ایک اور کمیٹی بنائی گئی جس کا سربراہ ابو النصر فارابی کو مقرر کیا گیا تو اس نے فلسفہ عربی زبان کی طرف منتقل کیا پس اسی وجہ سے فلسفہ کا معلم اول ارسطو کو اور معلم ثانی ابونصر فارابی کو کہا جاتا ہے۔

الغرض! جب منصور عباسی کے دور میں بغداد میں قائم شدہ مکتبہ دار الحکمت میں فلسفہ کا اکثر حصہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا تو فرق باطلہ نے فلسفہ سیکھا اور اپنے عقائد کو فلسفیانہ انداز میں ثابت کرنا شروع کیا جبکہ محدثین حضرات فلسفہ سے نا اشنا تھے اس لئے مناظرہ اور بحث ومباحثہ کے وقت لوگ فلاسفہ اور دیگر فرق باطلہ سے مرعوب ہو جایا کرتے تھے۔

تو متاخرین ائمہ کرام کو مجبوراً اپنے علم کلام میں فلسفہ لانا پڑا، پس متاخرین ائمہ کرام نے فلسفہ کو اپنے علم کلام کا حصہ بنایا تا کہ فلاسفہ کے مقاصد کو ثابت کیا جا سکے اور پھر ان مقاصد کو باطل کیا جا سکے، اور فلاسفہ کے ان اصول کو جو شریعت کے مخالف ومنافی تھے انہیں رد کیا جا سکے پس یہاں سے علم کلام میں فلسفہ کے خلط وملط کا سلسلہ شروع ہو گیا حتی کہ علم کلام میں علم طبعی، علم الٰہی اور علم ریاضی کے اکثر مسائل داخل کر دیئے گئے، اگر علم کلام میں سمعی مسائل یعنی حشر ونشر، عذاب قبر وغیرہ کے مسائل نہ ہوتے تو یہ پتہ بھی نہ چل سکتا کہ یہ علم کلام ہے یا علم فلسفہ۔

اَلْیُوْنَانِیَّۃ: یونان! روم کے شہروں میں سے ایک شہر ہے جو کہ یونان بن یافث بن نوح کی طرف منسوب ہے۔

اَلطَّبْعِیَّاتِ: حکمت طبعیہ وہ علم ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جائے جو محتاج الی المادہ ہوں ذہن اور خارج دونوں میں۔ جیسے انسان یا جسم انسان وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی میں مادہ کا محتاج ہے۔

اَلْاِلٰھِیَّات: وہ علم ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جائے جو خارج اور ذہن دونوں میں مادہ کی محتاج نہ ہوں۔ جیسے ذاتِ باری تعالیٰ جو وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی دونوں مین مادہ سے مجرد ہے۔

اَلرِّیَاضِیَات: وہ علم ہے کہ جس میں ان چیزوں سے بحث کی جائے جو خارج میں تو مادہ کی محتاج ہوں لیکن ذہن میں مادہ کی محتاج نہ ہوں۔ جیسے کرہ کہ ذہن میں اس کا تصور مادہ کے بغیر ممکن ہے لیکن یہ خارج میں کسی نہ کسی مادہ مثلاً لکڑی یا لوہا وغیرہ میں ہی پایا جاتا ہے۔

اَلسَّمْعِیَّاتِ: سے مراد وہ ابحاث ہیں کہ جن کا مدار دلائل سمعیہ پر ہے جیسے نبوت کی بحث، ملائکہ کی بحث، قبر کی بحث، جنت وجہنم کی بحث وغیرہ۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

علم کلام کی وجوہِ فضیلت

﴿عبارت﴾: وَبِالْجُمْلَةِ هُوَاَشْرَفُ الْعُلُوْمِ لِكَوْنِهٖ اَسَاسَ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَئِيْسَ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ وَكَوْنِ مَعْلُوْمَاتِهِ الْعَقَائِدَ الْاِسْلَامِيَّةَ وَغَايَتِهِ الْفَوْزَ بِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ وَبَرَاهِيْنِهِ الْحُجَجَ الْقَطْعِيَّةَ الْمُؤَيَّدَ اَكْثَرُهَا بِالْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ وَمَانُقِلَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيْهِ وَالْمَنْعِ عَنْهُ فَاِنَّمَاهُوَلِلْمُتَعَصِّبِ فِي الدِّيْنِ وَالْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيْلِ الْيَقِيْنِ وَالْقَاصِدِاِلٰى اِفْسَادِعَقَائِدِالْمُسْلِمِيْنَ وَالْخَائِضُ فِيْمَالَايُفْتَقَرُاِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلْسِفِيْنَ وَاِلَّافَكَيْفَ يُتَصَوَّرُالْمَنْعُ عَمَّاهُوَاَصْلُ الْوَاجِبَاتِ وَاَسَاسُ الْمَشْرُوْعَاتِ

﴿ترجمہ﴾: اور بہرحال متقدمین کا علم کلام ہو یا متاخرین کا علم کلام! تمام علوم سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شرعیہ کی بنیاد اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دینوی سعادتوں کا پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے اور سلف سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے کے لئے ہے ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے کیسے روکا جا سکتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَبِالْجُمْلَةِ هُوَالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ علم کلام کی وجوہ فضیلت بیان کرنی ہے۔

کہ پانچ وجوہ سے علم کلام کو دیگر علوم پر فضیلت ہے۔

1: علم کلام تمام احکام شرعیہ کی بنیاد ہے کیونکہ تمام احکام شرعیہ کی بنیاد ایمان پر ہے اور ایمان کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور صفات باری تعالیٰ کی تصدیق کو اور اس علم میں اللہ تعالیٰ کی توحید وصفات کا بیان ہوتا ہے۔

2: تمام علوم دینیہ کا سردار علم کلام ہے کیونکہ تمام علوم دینیہ کا سب سے اہم مسئلہ اللہ تعالیٰ توحید وصفات کا مسئلہ ہے اور علم کلام میں اسی بات کو ہی بیان کیا جاتا ہے۔

3: اس علم کی غرض و غایت سعادتِ دارین ہے اگر چہ دیگر علوم کی غرض بھی یہی ہے لیکن دیگر علوم میں یہ غرض توحید و صفات کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے لیکن اس علم میں یہ غرض بغیر کسی واسطے کے حاصل ہو جاتی ہے۔

4: اس علم کی معلومات عقائدِ دینیہ ہیں اور ظاہر ہے کہ عقائدِ دینیہ کی معلومات سب سے اشرف واعلیٰ ہیں اور کسی علم کی معلومات اشرف واعلیٰ ہونا تقاضا کرتا ہے اس کے اشرف واعلیٰ ہونے کا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

5: اس کے دلائل قوی ہیں اور کسی علم کے دلائل کا قوی ہونا یہ تقاضا کرتا ہے اس علم کے اشرف اعلیٰ ہونے کا پس ان پانچ وجوہ کی بناء پر علم کلام دیگر علوم کی بنسبت اشرف ہے۔

وَمَانُقِلَ عَنِ السَّلَفِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: اگر علم کلام کو وجوہ خمسہ کی بناء پر فوقیت وفضیلت حاصل ہے تو پھر اسلاف نے اس کی مذمت کیوں کی ہے ؟حتی کہ قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں مَنْ طَلَبَ الدِّیْنَ بِالْکَلَامِ فَقَدْ تَذَنْدَقَ کہ ''جس نے علم دین کو کلام کے ذریعے حاصل کیا وہ زندیق ہو گیا''، اور بعض مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ میرا مال علماء کو دیا جائے تو اس کی وصیت میں علم کلام کے علام شامل نہیں ہونگے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نے تو یہاں تک کہا کہ علم کلام کے علماء کو مارا جائے اور گلیوں بازاروں میں گھمایا اور رسوا کیا جائے۔

﴿جواب﴾: سلف سے جو مذمت منقول ہے اس کا مصداق صرف چار قسم کے لوگ ہیں۔

1: متعصب فی الدین یعنی وہ شخص جو حق کے واضح ہو جانے کے بعد بھی حق کو تسلیم نہ کرے۔

2: وہ شخص جو انتہائی کند ذہن ہو کہ بات سمجھنے کی صلاحیت بھی نہ رکھتا ہو حتیٰ کہ اگر وہ اس علم میں مشغول ہو بھی جائے تو پھر مزید شکوک وشبہات کے پیدا ہونے کا خطرہ لاحق ہو جائے۔

3: وہ شخص جو مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنا چاہتا ہو۔

4: وہ شخص جو محض تفریح طبع کے لئے فلسفہ کے مسائل میں مشغول ہو اس کے بارے میں یہ اندیشہ ہے کہ وہ اپنا ایمان بھی خراب کر لیگا اور دوسروں کا ایمان بھی خراب کر دیگا لہٰذا سلف صالحین سے جو مذمت منقول ہے اور صرف انہی چار قسم کے لوگوں کے متعلق ہے جمیع الناس کے متعلق نہیں۔ کیونکہ علم کلام تو تمام احکام اشرعیہ کی بنیاد ہے اور تمام علوم دینیہ کا رئیس ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: **ثُمَّ لَمَّا کَانَ مَبْنٰی عِلْمِ الْکَلَامِ عَلَی الْاِسْتِدْلَالِ بِوُجُوْدِ الْمُحْدَثَاتِ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَتَوْحِیْدِہٖ وَصِفَاتِہٖ وَاَفْعَالِہٖ ثُمَّ الْاِنْتِقَالُ مِنْھَا اِلٰی سَائِرِ السَّمْعِیَّاتِ نَاسَبَ تَصْدِیْرُ الْکِتَابِ بِالتَّنْبِیْہِ عَلٰی وُجُوْدِ مَایُشَاھَدُ مِنَ الْاَعْیَانِ وَالْاَعْرَاضِ وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِھَا لِیَتَوَصَّلَ بِذَالِکَ اِلٰی مَعْرِفَۃِ مَاھُوَ الْمَقْصُوْدُ الْاَھَمُّ فَقَالَ**

﴿ترجمہ﴾: پھر جب کہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہیں تا کہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے چنانچہ ماتنؒ نے فرمایا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ماقبل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ علم کلام کا موضوع عقائدِ دینیہ ہیں تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیئے تھا کہ وہ تسمیہ کے بعد اپنی کتاب کو عقائدِ دینیہ سے شروع کرتے۔ حالانکہ انہوں نے دیگر امور کے متعلق بحث شروع کرتے ہوئے کہا قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ الخ یہ تو خُرُوْج عَنِ الْمَبْحَث ہے، جو کہ مصنف علیہ الرحمۃ کی شایان شان نہیں۔۔

﴿جواب﴾: علماء متکلمین کی عادت یہ ہے کہ وہ محدثات یعنی موجودات کے وجود سے استدلال کرتے ہیں صانع کے وجود اور اس کی صفات و توحید پر اور یہ استدلال فرع ہے اس بات کی کہ پہلے ان موجودات کا وجود معلوم ہو پھر ان سے صانع کے وجود پر استدلال کیا جائے یعنی علماء متکلمین! پہلے یہ ثابت کرتے ہیں کہ تمام اشیاء خواہ اعیان یا اعراض سب حادث ہیں تو جب تمام مخلوقات کو حادث ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو اس سے اثباتِ صانع خود بخود ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ جب عَالَم اور مخلوقات حادث ہو تو ہر حادث کے لئے مُحْدِث ہونا ضروری ہے اور مُحْدِث ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو واحد ہے، حی، سمیع و بصیر ہے یعنی حدوث عالم سے وجودِ صانع اور توحیدِ صانع اور صفاتِ صانع سمجھی جاتی ہیں۔ اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے اشیاء کے حقائق کو پہلے ثابت کیا۔

✿ اِعْلَمْ اَنَّ الْاَحْكَامَ سے لیکر قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ تک شارح علیہ الرحمۃ نے منجانبِ خود بطور مقدمہ کے ان باتوں کو بیان کیا اب قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ سے متن شروع ہو رہا ہے۔

✿ یہ خطبہ کی شرح تھی جو اَلْحَمْدُ لِلّٰہ مکمل ہوئی آگے مصنف علیہ الرحمۃ کا متن شروع ہو رہا ہے اور شارح علیہ الرحمۃ اس کی ساتھ شرح کرتے جائینگے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حق اور صدق کا بیان

﴿عبارت﴾: قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الْاَقْوَالِ وَالْعَقَائِدِ وَالْاَدْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِهَا عَلٰى ذٰلِكَ وَيُقَابِلُهُ الْبَاطِلُ وَاَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الْاَقْوَالِ خَاصَّةً وَيُقَابِلُهُ الْكَذِبُ وَقَدْ يُفْرَقُ بَيْنَهُمَا بِاَنَّ الْمُطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ وَفِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحُكْمِ فَمَعْنٰى صِدْقِ الْحُكْمِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ وَمَعْنٰى حَقِيْقَتِهِ مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ اِيَّاهُ

﴿ترجمہ﴾: اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو اقوال، عقائد، ادیان اور مذہب پر بولا جاتا ہے ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال

Maktaba Tul Ishaat.com

میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَهْلُ الْحَقِّ: سے مراد اہل سنت و جماعت ہیں، اس کی وجہ تسمیہ ہے کہ اہل سنت و جماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں اس لئے اہل سنت و جماعت کو اہل حق کہا گیا ہے۔

متکلمین، مشائین صوفیاء اشراقیین:

یاد رہے انسان کی سعادت و کمال! مبدأ و معاد کی معرفت و شناخت ہے جس کے دو طریقے ہیں۔ (۱) نظر و استدلال۔ (۲) مجاہدہ و ریاضت۔ پس اگر پہلا طریقہ استعمال کرنے والے کسی سماوی دین سے وابستہ ہوں تو متکلمین ہیں وگرنہ مشائین ہیں اور دوسرا طریقہ اپنانے والے اگر احکام شرعیہ کی موافقت کرتے ہیں تو صوفیاء وگرنہ اشراقیین۔

وَهُوَ الْحُكْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن میں مذکور لفظِ حق کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ حق ایسے حکم کو کہتے ہیں جو واقع اور نفس الامر کے مطابق ہو۔

يُطْلَقُ عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ لفظِ حق کا استعمال کتنی اور کون کونسی چیزوں کے لئے ہوتا ہے؟ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ لفظِ حق کا استعمال چار چیزوں کے لئے ہوتا ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اقوال۔ (۲) ادیان۔ (۳) عقائد۔ (۴) مذاہب۔ جیسے کہا جاتا ہے اقوال حقہ، ادیان حقہ وغیرہ۔

بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: حق کا معنیٰ موضوع لہٗ یہ ہے کہ ''وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو'' ان چاروں چیزوں پر حق کا طلاق مجازاً ہوتا ہے پس معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی میں مناسبت کیا ہے؟

﴿جواب﴾: یہ چاروں معنیٰ حقیقی پر مشتمل ہیں یعنی ''حکم کا واقع کے مطابق ہونا'' یہ چاروں اس پر مشتمل ہیں۔

وَيُقَابِلُهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حق کا مد مقابل بیان کرنا ہے کہ اس کا مد مقابل ''باطل'' ہے، پس باطل کا معنیٰ یہ ہوگا کہ ''وہ حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو''۔ اس کا استعمال بھی چار چیزوں پر ہوگا۔ غیر قول، غیر دین، غیر عقیدہ اور غیر مذہب۔

وَاَمَّا الصِّدْقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حق کا ہم معنیٰ بیان کرنا ہے کہ حق کا ہم معنیٰ ''صدق'' ہے پس صدق کا معنیٰ ہوگا ''وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو''۔

Maktaba Tul Ishaat.com

حق اور صدق میں فرق:

حق اور صدق میں کوئی فرق ہے یا نہیں اس بارے میں دو قول ہیں۔

1: ان دونوں میں مفہوم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، لیکن استعمال کے اعتبار سے فرق ہے۔ کہ حق کا استعمال عام ہے کہ خواہ اقوال کے ساتھ ہو یا ادیان کے ساتھ، یا مذاہب کے ساتھ یا عقائد کے ساتھ یعنی ان چاروں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہو سکتا ہے لیکن صدق کا استعمال صرف اقوال کے ساتھ ہوگا اور کسی کے ساتھ نہیں ہوگا۔ دوسرا فرق مدمقابل کے اعتبار سے ہے کہ حق کا مدمقابل باطل ہے اور صدق کا مدمقابل کذب ہے۔

2: حق اور صدق کے درمیان معنی کے اعتبار سے فرق ہے اگر مطابقت کا لحاظ کیا جائے واقع کے اعتبار سے تو یہ حق ہے اور اگر حکم کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے تو یہ صدق ہے یعنی واقع کا حکم کے مطابق ہونا حق ہوگا اور حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہوگا پس ان میں اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری ہے۔

☆☆☆☆.....☆☆☆☆.....☆☆☆☆

حقیقت و ماہیت

عبارت: حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتُهُ مَابِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ وَالْكَاتِبِ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْإِنْسَانِ بِدُونِهِ فَإِنَّهُ مِنَ الْعَوَارِضِ

ترجمہ: حقائق اشیاء ثابت ہیں شئی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز وہ ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کیلئے برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان ان چیزوں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں۔

تشریح:

متن میں حقائق کا لفظ استعمال ہوا تھا اب شارح علیہ الرحمۃ حقائق جو کہ جمع ہے حقیقت کی اس کے معنیٰ کو بیان فرمارہے ہیں کہ شئے کی ماہیت اور حقیقت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کی وجہ سے وہ شئے! شئے بنے۔ یعنی ماہیت و حقیقت شئے کی ذاتیات کو کہا جاتا ہے جیسے حیوانیت و ناطقیت کی وجہ سے انسان بنتا ہے پس حیوانیت و ناطقیت! انسان کی حقیقت و ماہیت ہیں، اسی طرح آٹا، پانی اور آگ کی وجہ سے روٹی بنتی ہے پس آٹا، پانی اور آگ! روٹی کی ماہیت و حقیقت ہیں۔

اعتراض: یہ کہنا کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے درست نہیں کیونکہ گونگا اس سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ وہ ناطق نہیں اگر طوطے کو پڑھایا جائے تو وہ اس میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی بولنے والا حیوان ہو جاتا ہے پس اسے بھی حیوان ناطق کہنا چاہیے۔

جواب: ناطق! نطق سے ہے اور نطق سے مراد صرف بولنا ہی نہیں ہے بلکہ نطق کہتے ہیں انسان کا ایسے وصف پر ہونا

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکے خواہ کلام سے یا اشارہ سے یا لکھ کر کے پس ناطق کی اس توضیح سے گونگا تو حیوان ناطق میں داخل ہے کیونکہ وہ کسی نہ طرح اپنے مَافِی الضَّمِیْر کو بیان کر لیتا ہے لیکن طوطا م خارج ہوگا کیونکہ اس کی آواز اس کے مَافِی الضَّمِیْر کی ترجمان نہیں بلکہ اسے رٹائی جانے عبارت کا اعادہ ہے۔

﴿اعتراض﴾: حیوان ناطق تو فرشتوں پر بھی صادق آتا ہے کیونکہ فرشتے جاندار بھی ہیں اور مافی الضمیر کو بیان کرنے والے بھی ہیں حالانکہ انہیں حیوان ناطق نہیں کہا جاتا۔

﴿جواب﴾: حیوان سے مراد جسم نامی حساس ہے جبکہ حکماء کے نزدیک ملائکہ مجردات ہیں لہٰذا حیوان کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی اور اگر بالفرض انہیں اجسام تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر ان میں نامی ہونا یعنی ان کے جسم کا بڑھنا ان میں نہیں پایا جاتا پس حیوان ناطق کی تعریف فرشتوں پر صادق نہ آئی۔

حَقِیْقَةُ الشَّیْءِ وَمَاهِیَّتُهٗ حقیقت اور ماہیت کا ایک معنیٰ کر کے اشارہ کر دیا کہ حقیقت و ماہیت مترادف المعنیٰ ہیں۔

بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ احترازی مثال بیان کرنی ہے ضاحک اور کاتب انسان کی حقیقت و ماہیت نہیں بلکہ عوارض ہیں اور جو چیز عرضیات میں سے ہو، ذاتیات میں سے نہ ہو اسے حقیقت و ماہیت نہیں کہا جاتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حقیقت و ماہیت میں فرق

﴿عبارت﴾: **وَقَدْ یُقَالُ اِنَّ مَابِهِ الشَّیْءُ هُوَ هُوَ بِاِعْتِبَارِ تَحَقُّقِهٖ حَقِیْقَةٌ وَبِاِعْتِبَارِ تَشَخُّصِهٖ هُوِیَّةٌ وَمَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ ذٰلِكَ مَاهِیَّةٌ**

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کیلئے کہا جاتا ہے کہ ما به الشئی هو هو اپنے تحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے مشخص ہونے کے اعتبار سے هویه ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماهیت ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ یُقَالُ اِنَّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اس بات کو بیان کرنا ہے کہ حقیقت و ماہیت میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ ایک قول تو ماقبل میں آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ یہ دونوں مترادف المعنیٰ ہیں یعنی ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں، یہاں سے دوسرا قول بیان کر رہے ہیں کہ ان میں اتحادِ ذاتی اور تغایرِ اعتباری ہے۔

جس چیز کی وجہ سے شے! شے بنے اس میں تین اعتبار ہیں۔

(۱) تحقق یعنی وجودِ خارجی۔ (۲) تشخص یعنی ماعدا سے امتیاز۔ (۳) لابشرطِ شے یعنی نہ تحقق لالحاظ ہو اور نہ ہی تشخص کا لحاظ ہو۔

اگر تحقق کا لحاظ کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر تشخص کا لحاظ کیا جائے تو ھویت ہے اور اگر لابشرطِ شے کا لحاظ کیا

Maktaba Tul Ishaat.com

جائے تو اس کا نام ماہیت ہے، یہ ایسے ہے جیسے ایک شخص کمپوزنگ بھی کرتا ہو، جماعت بھی کرواتا ہو، اور سکول میں پڑھاتا بھی ہو تو یہ تینوں الگ الگ حیثیتیں ہیں، پس پہلی حیثیت سے وہ کمپوزر ہے دوسری حیثیت سے وہ امام ہے اور تیسری حیثیت سے وہ ماسٹر اور استاذ ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

شے کی تعریف

﴿عبارت﴾: وَالشَّیْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُوْدُ وَالثُّبُوْتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُوْدُ وَالْكَوْنُ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بَدِيْهِيُّ التَّصَوُّرِ

﴿ترجمہ﴾: اور شئی ہمارے اشاعرہ کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

وَالشَّیْءُ عِنْدَنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ شے کی تعریف کرنی ہے کہ اہل حق (اشاعرہ) کے نزدیک شے درحقیقت موجود چیز کو کہتے ہیں معدوم چیز کو شے نہیں کہا جاتا، اگر کسی مقام پر معدوم چیز پر لفظ شے کا اطلاق ہوا ہو تو وہ مجازاً ہوگا حقیقۃً نہیں حقیقۃً شے صرف موجود چیز کو کہتے ہیں۔

☆ معدوم چیز پر لفظ شے کا اطلاق نہ ہونے کی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا کہ "میں نے تجھے پیدا کیا حالانکہ پیدا کئے جانے سے پہلے تو شے نہیں تھا" چونکہ پیدا کئے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا پس اسی لئے اللہ تعالیٰ نے انسان کی اس حالت میں شے ہونے کی نفی فرمائی ہے۔ پس ثابت ہوا شے! موجود کو کہتے ہیں معدوم کو شے نہیں کہتے

❁ معتزلہ کے ہاں شے کا اطلاق موجود و معدوم دونوں پر حقیقۃً ہوتا ہے اس لئے کہ ان کے ہاں شے کی تعریف یہ ہے کہ ہر ایسی معدوم شے کہ جس کے موجود ہونے کی توقع ہو اسے شے کہتے ہیں لیکن قرآن پاک سے اہل سنت و جماعت کی تائید ہوتی ہے شارح علیہ الرحمۃ کہ یہ چاروں الفاظ یعنی ثبوت، تحقق، وجود اور کون مترادفہ ایک ہی معنی میں مستعمل ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے قائمقام بھی ہو سکتے ہیں اور ان کا معنی بدیہی ہے، جس کی تعریف کی کوئی ضرورت نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کیا قول مصنف حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ لغو ہے؟

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ فَالْحُكْمُ بِثُبُوْتِ حَقَائِقِ الْاَشْيَاءِ يَكُوْنُ لَغْوًا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا الْاُمُوْرُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ قُلْنَا اِنَّ الْمُرَادَ بِهٖ اَنَّ مَا نَعْتَقِدُهٗ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَنُسَمِّيْهِ بِالْاَسْمَاءِ مِنَ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالسَّمَاءِ وَالْاَرْضِ اُمُوْرٌ مَوْجُوْدَةٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ كَمَا يُقَالُ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا ہمارے قول الامور الثابتة ثابتة کی طرح لغو ہوگا تو ہم جواب دیں گے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور جن کو ہم مختلف ناموں سے پکارتے ہیں یعنی انسان، فرس، آسمان، زمین وغیرہ یہ سب ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ فَالْحُکْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب نقل کرنا ہے۔

ماقبل میں شارح علیہ الرحمۃ حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ شے کو اس کے متحقق اور موجود ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ حقیقت بمعنیٰ موجود ہے۔ دوسری بات یہ بتلائی تھی کہ اشاعرہ کے نزدیک شے! موجود کو کہتے ہیں اور تیسری بات یہ بتلائی تھی کہ وجود اور ثبوت مترادف ہیں جس کی وجہ سے موجود اور ثابت بھی مترادف ہونگے پس ان تینوں باتوں کے مجموعہ سے یہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب حَقِیْقَت ! مُتَحَقَّق کے معنیٰ میں ہے اور تَحَقُّق، ثُبُوْت، وُجُوْد، کَوْن یہ تمام الفاظ مترادفہ ہیں اور آپ کے بقول یہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکتے ہیں تو حقائق کا لفظ بمعنیٰ ''ثَابِتَات'' ہوا پس اب مصنف علیہ الرحمۃ کا قول ''حَقَائِقُ الْاَشْیَاءِ ''الثَّابِتَات ! کے معنیٰ میں ہوا، اب اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور یوں کہنا کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول حَقَائِقُ الْاَشْیَاءِ ثَابِتَةٌ یہ ہمارے قول اَلثَّابِتَاتُ ثَابِتَةٌ کے درجہ میں ہوا، اور یہ کلام لغو اور غیر مفید ہے کیونکہ معنیٰ کے اعتبار سے موضوع و محمول کے درمیان مغایرت ضروری ہے لیکن وہ یہاں نہیں پائی جا رہی۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کے قول ''حَقَائِقُ الْاَشْیَاءِ ثَابِتَةٌ'' کے موضوع و محمول کے درمیان مغایرت ہے اور وہ اس طرح کہ موضوع بِحَسْبِ الْاِعْتِقَادِ اور محمول بِحَسْبِ نَفْسِ الْاَمْرِ ہے یعنی موضوع سے اَلثَّابِتَاتُ کے معنیٰ میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور محمول سے جو ثَابِتَةٌ مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوتِ نفس الامری ہے تو معنیٰ یہ ہونگے کہ اَلثَّابِتَاتُ فِیْ اِعْتِقَادِنَا ثَابِتَةٌ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں ثابت ہیں وہ واقع اور نفس الامر میں بھی ثابت ہیں لہٰذا موضوع اور محمول دونوں ایک نہیں بلکہ مغائر ہیں۔

کَمَا یُقَالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تاویل مذکور یعنی موضوع کے بحسب الاعتقاد اور محمول کے بحسب نفس الامر مراد لئے جانے کی تائید بیان کرنی ہے کہ جیسے وَاجِب الْوُجُوْدِ ایک موجود ہستی کا نام ہے اس کے باوجود کہا جاتا ہے کہ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ جو کہ ہمارے قول اَلْمَوْجُوْدُ مَوْجُوْدٌ کے درجہ میں ہے جس میں موضوع اور محمول دونوں متحد ہیں پھر بھی یہ مفید کلام ہے محض اس وجہ سے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے۔

اور وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ کے معنیٰ ہیں اَلْمَوْجُوْدُ الَّذِیْ نَعْتَقِدُهٗ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ یعنی موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں اور وہ نفس الامر میں بھی موجود ہے اسی طرح مصنف علیہ الرحمۃ کا قول

Maktaba Tul Ishaat.com

حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ بھی موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہونے کی وجہ سے مفید کلام ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ کلام مفید ہے لغو نہیں

﴿عبارت﴾: وَهٰذَا كَلَامٌ مُفِيْدٌ رُبَّمَا يَحْتَاجُ اِلَى الْبَيَانِ لَيْسَ مِثْلُ قَوْلِكَ اَلثَّابِتُ ثَابِتٌ وَلَا مِثْلُ قَوْلِنَا اَنَا اَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِيْ شِعْرِيْ عَلٰى مَا لَا يَخْفٰى

﴿ترجمہ﴾: اور یہ (مصنف علیہ الرحمۃ) کا کلام مفید ہے لغو نہیں ہے بہت کم محتاج تاویل ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے (کیونکہ یہ تو لغو ہے) اور نہ ہی شاعر کے قول انا ابو النجم وشعری شعری کے مثل ہے (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے) جیسا کہ مخفی نہیں۔

﴿تشریح﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ کا کلام حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ یہ معترض کے قول اَلثَّابِتَاتُ ثَابِتَةٌ کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ کلام مفید ہے جبکہ معترض کا کلام غیر مفید ہے وجہ فرق یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے کلام میں موضوع کی جانب میں جو ثبوت ہے وہ بحسب الاعتقاد ہے اور محمول کی جانب میں ثبوت بحسب الواقع اور بحسب نفس لامر کے ہے جبکہ معترض کے کلام میں جو موضوع کی جانب میں ثبوت ہے وہی محمول کی جانب میں ہے۔

✿ نیز مصنف علیہ الرحمۃ کا کلام ابوالنجم کے قول اَنَا اَبُو النَّجْمِ وَ شِعْرِيْ شِعْرِيْ کی طرح بھی نہیں ہے کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ کا کلام ادنیٰ تاویل کا محتاج ہے اور وہ تاویل غیر متبادر الی الذہن بھی نہیں ہے بخلاف ابوالنجم کے کلام کے، کہ وہ اگرچہ مفید ہے لیکن تاویل کا زیادہ محتاج ہے اور تاویل بھی وہ جو متبادر الی الذہن نہیں ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ شِعْرِيْ اَلْاٰنَ كَشِعْرِيْ فِيْمَا مَضٰى یعنی میرا شعر اس زمانے میں میرے اس شعر کی طرح ہے جو گزشتہ زمانے میں تھا یعنی میرے جوانی اور بڑھاپے کے شعر ایک جیسے ہیں کوئی فرق نہیں دونوں بلاغت پر مشتمل ہیں، یعنی اس اس قول میں کس قدر تاویل کی ضرورت پیش آئی..... پورا شعر جس میں ابوالنجم شاعر نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ یہ ہے۔

لِلّٰهِ دَرِّيْ مَا اَحَسَّ صَدْرِيْ — تَنَامُ عَيْنَيَّ وَفُؤَادِيْ يَسْرِيْ

مَعَ الْعَفَارِيْتِ بِاَرْضِ قَفْرٍ — اَنَا اَبُو النَّجْمِ وَ شِعْرِيْ شِعْرِيْ

☆ ''اللہ ہی کے لئے ہے میری بھلائی ہے یعنی اللہ ہی مجھے اس کی جزا عطا فرمائیگا کہ میرا سینہ کتنا حساس ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل رات کو سیر کرتا رہتا ہے جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں اور میں ابوالنجم ہوں اور میرے شعر اب ویسے ہی ہیں جیسے پہلے تھے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

تحقیقی جواب

﴿عبارت﴾: وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ اَنَّ الشَّيْءَ قَدْيَكُوْنُ لَهٗ اِعْتِبَارَاتٌ مُّخْتَلِفَةٌ يَكُوْنُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ مُّفِيْدًا بِالنَّظْرِ اِلٰى بَعْضِ تِلْكَ الْاِعْتِبَارَاتِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَالْاِنْسَانِ اِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جِسْمٌ مَا كَانَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْحَيَوَانِيَّةِ مُفِيْدًا وَاِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ كَانَ ذٰلِكَ لَغْوًا

﴿ترجمہ﴾: اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں ہوتا جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو حکم لگانا لغو ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ گزشتہ اعتراض کا تحقیقی جواب دینا ہے۔

کہ ایک چیز کے لئے مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں، بعض حیثیتوں کے اعتبار سے ایک حکم کا لگانا ٹھیک ہوتا ہے اور بعض اعتبار سے غلط ہوتا ہے۔ مثلاً انسان کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے اگر اس کے جسم ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور یوں کہا جائے کہ اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ تو ٹھیک ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں یہ کلام! کلام مفید ہوگا۔

اور اس وقت اس کا مطلب ہوگا کہ هٰذَا الْجِسْمُ حَيَوَانٌ اور یہ صحیح ہے اور اگر انسان کے حیوان ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوان کا حکم لگایا جائے اور یوں کہا جائے هٰذَا الْحَيَوَانُ حَيَوَانٌ تو یہ درست نہیں ہوگا بلکہ لغو ہوگا بالکل ایسے ہی اگر ہم حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ اور ثَابِتَةٌ ایک ہی معنیٰ لیکر اس پر حکم لگائیں تو اس اعتبار سے حکم لغو ہوگا اور اگر حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ باعتبار اعتقاد لیں اور ثَابِتَةٌ باعتبارِ وجودِ خارجی لے لیں تو اس اعتبار سے حکم لگانا صحیح ہوگا لغو نہیں ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

سوفسطائیہ کا رد

﴿عبارت﴾: وَالْعِلْمُ بِهَا اَىْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصْدِيْقِ بِهَا وَبِاَحْوَالِهَا مُتَحَقَّقٌ وَقِيْلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا لِلْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَا عِلْمَ بِجَمِيْعِ الْحَقَائِقِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِيْنَ بِاَنَّهٗ لَا ثُبُوْتَ لِشَيْءٍ مِّنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثُبُوْتِ حَقِيْقَةٍ وَلَا بِعَدَمِ ثُبُوْتِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور حقائق الاشیاء کا علم یعنی اس کے تصورات اور تصدیقات کا اور ان کے احوال امکان وحدوث وغیرہ کا علم ثابت ہے اور کہا گیا ہے کہ مصنف کے اس قول العلم بها مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ تمام حقائق پر ہمارا علم نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مراد یہاں جنس حقیقت ہے ان لوگوں پر رد کرنے کیلئے جو اس بات کے قائل ہیں کہ نہ شئی کیلئے کوئی حقیقت ثابت ہے اور نہ حقیقت کے ثبوت اور عدم ثبوت کا علم ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَالْعِلْمُ بِهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ سوفسطائیہ (جسکا تعارف عنقریب بیان کیا جائیگا) کا رد کرنا ہے کہ جن کا عقیدہ یہ ہے کہ ''کسی کو کسی بھی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا'' مصنف علیہ الرحمۃ ان کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامر یعنی خارج میں ہے محض وہمی اور خیالی نہیں اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی امکان وحدوث وغیرہ کا علم نفس الامر میں ثابت میں ثابت اور متحقق ہے محض وہمی اور خیالی نہیں یعنی جیسے آسمان وزمین وغیرہ وہمی چیزیں نہیں بلکہ خارج میں پائی جارہی ہیں اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ان کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم یعنی آسمان ہمارے اوپر ہے اور زمین ہمارے نیچے ہے کا علم بھی ہے۔

وَقِيْلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ الخ: بعض لوگوں نے مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت اَلْعِلْمُ بِهَا میں ضمیر مجرور کا مرجع جو کہ اَلْحَقَائِق ہے اس پر الف ولام استغراقی قرار دیکر اس پر اعتراض کر کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، لیکن شارح علیہ الرحمۃ نے اس جواب کو رد کر کے ایک اور جواب یہاں سے دیا ہے جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت اَلْعِلْمُ بِهَا میں ضمیر مجرور کا مرجع الحقائق ہے جس پر الف ولام استغراقی ہے پس ایسی صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ ''تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم متحقق ہے'' حالانکہ یہ بات درست نہیں کیونکہ تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم کسی عام شخص کو نہیں۔

☆ اس اعتراض کا جواب بعض شارحین کی طرف یہ دیا گیا جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

﴿جواب﴾: کہ اَلْعِلْمُ بِهَا میں مضاف محذوف ہے یعنی اصل میں عبارت یوں ہے اَلْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا کہ تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے اور یہ بات درست ہے کہ تمام اشیاء پائی جارہی ہیں کیونکہ شے ہوتی ہی وہی ہے جو پائی جائے۔ جیسا کہ ماقبل میں شے کی تعریف میں بات گزر چکی۔

۞ لیکن شارح علیہ الرحمۃ نے مذکورہ جواب کو رد کرتے ہوئے دوسرا جواب دیا ہے کہ یہاں مضاف لفظِ ثبوت کو محذوف ماننے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ الحقائق پر الف ولام استغراقی نہیں بلکہ جنسی ہے، اور الف ولام جنسی ماننے کی صورت میں مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا پس تقدیر عبارت یوں ہے کہ العلم بجنس الحقائق کہ ''جنس اشیاء کا علم واقع اور نفس لامر میں ثابت ہے'' اور جنس کا تحقق تو ایک شے کے ضمن میں بھی ہو جاتا ہے۔

۞ رہی یہ بات کہ الف ولام استغراقی مراد لینا کیوں ضروری نہیں؟..... ہاں اس لئے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا مقصود جنسی مراد لینے کی صورت میں حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہاں سے مقصود ان لوگوں کا رد کرنا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اشیاء میں سے کسی شے کا علم ثابت نہیں یعنی ان کا دعویٰ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کی تردید کے لئے موجبہ جزئیہ ہی کافی ہوتا ہے پس اسی وجہ سے یہاں پر الف ولام استغراقی مراد لینا کوئی ضروری نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

سوفسطائیہ کے گروہِ ثلاثہ کا رد

﴿عبارت﴾: خِلَافًا لِلسُّوْفَسْطَائِيَّةِ فَاِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَيَزْعَمُ اَنَّهَا اَوْهَامٌ وَخَيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ وَهُمُ الْعِنَادِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ ثُبُوْتَهَا وَيَزْعَمُ اَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْاِعْتِقَادِ حَتّٰى اِنِ اعْتَقَدْنَا الشَّيْءَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ اَوْ عَرَضًا فَعَرَضٌ اَوْ قَدِيْمًا فَقَدِيْمٌ اَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ وَهُمُ الْعِنْدِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ الْعِلْمَ بِثُبُوْتِ شَيْءٍ وَلَا ثُبُوْتِهٖ وَيَزْعَمُ اَنَّهٗ شَاكٌّ شَاكٌّ فِيْ اَنَّهٗ شَاكٌّ وَهَلُمَّ جَرًّا وَهُمُ اللَّاادْرِيَّةُ

﴿ترجمہ﴾: خلاف ثابت ہے سوفسطائیہ کیلئے کیونکہ ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہ اشیاء کے حقائق سے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ اوھام باطلہ اور خیالات باطلہ ہیں اور یہ عنادیہ ہے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہ حقائق کے ثبوت سے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اشیاء ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں یہاں تک کہ اگر ہم کسی چیز کے جوہر ہونے کا اعتقاد کریں پس وہ جوہر ہے یا عرض ہونے کا اعتقاد کریں پس وہ عرض ہے یا قدیم ہونے کا اعتقاد کریں پس وہ قدیم ہے یا حادث ہونے کا اعتقاد کریں پس وہ حادث ہے اور یہ عندیہ ہے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہ اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم سے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں ہم کو شک ہے اور شک ہونے میں بھی شک ہے اور ایسے ہی کھینچتے چلے جائیں اور یہ لا ادریہ ہے۔

﴿تشریح﴾:

خِلَافًا لِلسُّوْفَسْطَائِيَّةِ الخ: یہ متن ہے، اس سے غرض ماتن علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

وہم اور اس کا ازالہ:

حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ ایک بدیہی بات ہے بلکہ اَجْلٰی الْبَدِيْهِيَّاتِ میں سے ہے تو پھر اس کی اسقدر توضیح کی کیا ضرورت تھی؟ تو ماتن علیہ الرحمۃ نے اس وہم کا ازالہ کیا کہ ایسی بات نہیں کہ یہ بدیہی بات ہے اگر بدیہی بات ہوتی تو اس میں اختلاف نہ ہوتا جبکہ اس میں اختلاف ہے کیونکہ بہت سے لوگ حقائق سے انکار کرتے ہیں جیسا کہ سوفسطائیہ کر رہے ہیں۔

خلاف اور اختلاف میں فرق:

﴿سوال﴾: یہاں پر خلافاً کہا اختلافاً نہیں کہا ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: اختلاف اس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل ہو اور خلاف اس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو، بعض علماء فرماتے ہیں کہ جب مقصود متحد ہو اور اس کی تحصیل کا طریقہ مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور جب مقصود اور طریقہ دونوں مختلف ہوں تو یہ خلاف ہے اول قابل مدح ہے اور ثانی قابل مذمت ہے۔ بسا اوقات یہ دونوں ایک دوسرے کے معنیٰ میں بھی استعمال کر لئے جاتے ہیں، جیسا کہ صاحبِ ہدایہ کی عادت ہے کہ وہ اختلاف کی بجائے خلاف کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جیسے خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَغَيْرِهٖ

Maktaba Tul Ishaat.com

عنادیہ، عندیہ اور لا اَدْرِیہ

فَاِنَّ مِنْهُمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک وہم کا زالہ کرنا ہے۔

عام طور پر سوفسطائیہ لفظ پڑھ کر یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ ایک گروہ اور فرقہ کا نام ہے تو شارح علیہ الرحمۃ نے جواب دیا کہ فَاِنَّ مِنْهُمُ الخ: یہ ایک گروہ کا نام نہیں بلکہ تین متفرق فرقوں کا نام ہے جو کہ عنادیہ، عندیہ اور لا ادریہ ہیں، اور مصنف علیہ الرحمۃ کے یہ تینوں لفظ (1حَقَائِقُ الْاَشْيَاءِ، 2ثَابِتَةٌ، 3وَالْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقَّقٌ) سوفسطائیہ کے تینوں فرقوں کی تردید کرنے کے لئے ہیں۔ حقائق الاشیاء سے عنادیہ کی تردید کی جارہی ہے کہ وہ اشیاء کی حقیقت نہیں مانتے۔ ثابتۃ سے عندیہ کی تردید کی جارہی ہے جو اشیاء کی حقیقت تو مانتے ہیں لیکن اس کے ثبوت سے انکار کرتے ہیں۔ والعلم بھا متحقق سے لا ادریہ کی تردید مقصود ہے جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور دونوں میں شک کرتے ہیں کہ اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا اشیاء ثابت ہیں؟ تو جواباً کہیں گے لَاَدْرِیْ ہمیں نہیں پتہ۔ اور اگر ان سے کہا جائے کہ اشیاء ثابت نہیں ہیں؟ تو جواباً وہی کہیں گے لَاَدْرِیْ کہہ کر شک کا اظہار کرینگے اور پھر ان کو شک میں بھی شک ہوتا ہے۔

عنادیہ، عندیہ اور لا ادریہ کی وجہ تسمیہ

☆ عنادیہ کو عنادیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لوگ ناحق جھگڑتے ہیں اور حق سے انکار کرتے ہیں۔

☆ عندیہ کو عندیہ اس لئے کہتے ہیں کہ عند کا معنیٰ اعتقاد کے ہیں اور یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامری کے منکر ثبوتِ اعتقادی کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے ہی تابع ہے۔

☆ لا ادریہ کو لا ادریہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ہر چیز کے جواب میں لا ادری کہہ کر جان چھڑاتے ہیں۔

نوٹ:

بعض علماء کے نزدیک سوفسطائیہ کا مصداق یہی تین فرق باطلہ ہیں جبکہ محققین کی رائے یہ ہے کہ دنیا میں کوئی بھی فرقہ ان تین فرقوں کا مصداق نہیں بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں وہ غلطی کر رہا ہے تو اس بات میں سوفسطائی ہے۔

اَنَّهٗ شَاكٌّ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب لا ادریہ ہر چیز میں شک کرتے ہیں تو شک بھی تصور کی قسم ہے اور تصور! علم کی قسم ہے تو گویا وہ ہر معاملے میں علم کا اظہار کرتے ہیں۔

﴿جواب﴾: ان کو شک میں بھی شک ہوتا ہے پس شک بھی ان کے نزدیک ثابت نہ ہوا..... پس تصور بھی نہ پایا گیا .....اور علم بھی نہ پایا گیا..... پس ہر معاملے میں ان کی جہالت متحقق ہوئی۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

اہل حق کی دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی

﴿عبارت﴾: وَلَنَا تَحْقِيْقًا اَنَّا نَجْزِمُ بِالضَّرُوْرَةِ بِثُبُوْتِ بَعْضِ الْاَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ وَبَعْضِهَا بِالْبَيَانِ وَالْزَامًا اَنَّهٗ اِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْاَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَ وَاِنْ تَحَقَّقَ فَالنَّفْيُ حَقِيْقَةٌ مِّنَ الْحَقَائِقِ لِكَوْنِهٖ نَوْعًا مِّنَ الْحُكْمِ فَقَدْ ثَبَتَ شَيْءٌ مِّنَ الْحَقَائِقِ فَلَمْ يَصِحَّ نَفْيُهَا عَلَى الْاِطْلَاقِ وَلَا يَخْفٰى اَنَّهٗ اِنَّمَا يَتِمُّ عَلَى الْعِنَادِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہمارے لئے دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعے یقین کر لیتے ہیں اور بعض اشیاء کا دلیل کی وجہ سے اور ہمارے لئے دلیل الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو ہمارا دعوی ثابت ہو گیا اور اگر نفی متحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے کیونکہ یہ حکم کے انواع میں سے ایک نوع ہے پس جب حقائق میں سے ایک شئی ثابت ہو گئی تو پھر اس کی نفی علی الاطلاق درست نہیں ہے اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دلیل صرف عنادیہ کے خلاف تام ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَنَا تَحْقِيْقًا اَنَّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ثبوتِ اشیاء پر اہل حق کی دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی کا بیان کرنا ہے، جنکی تعریفات مندرجہ ذیل ہیں۔

دلیل تحقیقی و دلیل الزامی:

دلیل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تحقیقی۔ (۲) الزامی۔

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں اگرچہ فریق مقابل کے نزدیک سچے نہ ہوں اور انہیں تسلیم کرنے سے بھی انکاری ہو، اس دلیل سے مقصور حق کا اظہار ہوتا ہے فریقِ مقابل کو لاجواب کرنا نہیں ہوتا کیونکہ فریق مقابل کہہ سکتا ہے کہ تمہاری دلیل جن مقدمات پر مشتمل ہے وہ مقدمات ہمارے نزدیک تو تسلیم شدہ ہی نہیں۔

دلیل الزامی: یہ ہے کہ جسکے مقدمات فریق مقابل کے ہاں تسلیم شدہ ہوں، اس دلیل سے ان کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہوں اگرچہ وہ مقدمات خود دلیل پیش کرنے والے کو تسلیم نہ ہوں، اس دلیل سے فریق مقابل کو لاجواب کرنا ہوتا ہے۔

دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدے کی وجہ سے یقین کرتے ہیں۔ جیسے زمین و آسمان کے وجود اور ثبوت کا آنکھوں سے مشاہدہ کرنے کی وجہ سے یقین کرتے ہیں کہ اشیاء کا ثبوت ہے اور بعض اشیاء کو ہم دلیل سے مانتے ہیں۔ جیسے ذاتِ باری تعالیٰ کا ہم مشاہدہ نہیں کر سکتے لیکن اس کے واجب الوجود ہونے کو دلیل سے مانتے ہیں اور یقین کرتے ہیں۔

دلیل الزامی یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھتے ہیں کہ اشیاء کی نفی جس کے تم قائل ہو متحقق ہے یا نہیں؟ اگر نہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہوگیا اس لئے کہ یہ نفی کی بھی نفی ہوگی جو کہ عین اثبات ہے لہٰذا اشیاء کا ثبوت حاصل ہوا اور اگر متحقق ہے تو یہ بھی ایک حقیقت اور موجود خارجی ہے اور جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی تو پھر سالبہ کلیہ کے ساتھ حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ سالبہ کلیہ کی تردید کے لئے موجبہ جزئیہ ہی کافی ہوتا ہے۔

وَلَا یَخْفٰی اَنَّہٗ اِنَّمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ابھی بیان کردہ دلیل الزامی صرف عنادیہ کے خلاف حجت ہوگی کیونکہ عنادیہ کہہ دینگے کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں تو صحیح ہے لیکن ہمارے اعتقاد میں صحیح نہیں، اور لا ادریہ سوال کی دونوں شقوں کے جواب میں لا ادری کہہ دینگے اور کسی شق کا بھی اعتراف نہیں کرینگے کہ ان پر حجت قائم ہو۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

لَاادْرِیَّہ کی دلیل

عبارت: قَالُوا الضَّرُوْرِیَّاتُ مِنْهَا حِسِّیَّاتٌ وَالْحِسُّ قَدْ یَغْلَطُ کَثِیْرًا کَالْاَحْوَلِ یَرَی الْوَاحِدَ اِثْنَیْنِ وَالصَّفْرَاوِیِّ قَدْ یَجِدُ الْحُلْوَ مُرًّا وَمِنْهَا بَدِیْهِیَّاتٌ وَقَدْ تَقَعُ فِیْهَا اخْتِلَافَاتٌ وَتَعْرِضُ بِهَا شُبْهَةٌ یُفْتَقَرُ فِیْ حَلِّهَا اِلٰی اَنْظَارٍ دَقِیْقَةٍ وَالنَّظَرِیَّاتُ فَرْعُ الضَّرُوْرِیَّاتِ فَفَسَادُهَا فَسَادُهَا وَلِهٰذَا کَثُرَ فِیْهَا اخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ

ترجمہ: لا ادریہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور حس اکثر غلطی کرتا ہے جیسا کہ بھینگا شخص کہ ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی پاتا ہے اور ان (ضروریات) میں سے کچھ بدیہیات ہیں حالانکہ ان میں کبھی اختلاف بہت واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں کہ جن کو حل کرنے کیلئے نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں پس ضروریات کی فساد نظریات کی فساد کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلاء کا زیادہ اختلاف ہے۔

تشریح:

قَالُوا الضَّرُوْرِیَّات الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ لَاادْرِیَّہ کی دلیل دینا ہے قبل از دلیل بطور تمہید چند ضروری باتیں جان لیں۔

علم کی دو قسمیں ہیں۔(۱) ضروری۔(۲) نظری۔ضروری وہ علم ہے جو نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو۔اور نظری وہ علم ہے جو نظر وفکر کے ساتھ حاصل ہو۔پھر جمہور کے ہاں علم ضروری کی سات قسمیں ہیں۔

(۱) بدیہیات .(۲) حسیات، (۳) وجدانیات، (۴) فطریات، (۵) تجربیات، (۶) حدسیات، (۷) متواترات

1: بدیہیات: وہ قضیئے ہیں کہ جن کے موضوع ومحمول کے ذہن میں آتے ہی عقل انہیں تسلیم کرلیتی ہے دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے تو جو شخص کل اور جزء کے معنیٰ کا تصور کریگا اسے خود بخود یہ بات

Maktaba Tul Ishaat.com

معلوم ہو جائیگی کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے دلیل کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ بدیہیات کو اولیات بھی کہتے ہیں۔

2: حسیات: وہ قضیئے ہیں کہ جن میں حکم حواس ظاہرہ خمسہ کے ذریعے لگایا گیا ہو جیسے سورج روشن ہے یہ ایسا قضیہ ہے کہ جس میں حکم حاسہ بصر کی وجہ سے لگایا گیا ہے۔

3: وجدانیات: وہ قضیئے ہیں کہ جن میں حکم حواس باطنہ کے ذریعے لگایا گیا ہو جیسے پیاس لگ جانا، یا بھوک لگ جانا یہ ایسا حکم ہے جو کہ حواس باطنہ کے ذریعے سے ہی معلوم ہوتا ہے۔

4: فطریات: وہ قضیئے ہیں کہ جن میں دلیل کی طرف محتاجی ہوتی ہے لیکن دلیل ذہن سے غائب نہیں ہوتی، جب یہ قضیئے ذہن میں آتے ہیں تو دلیل بھی فوراً ذہن میں آجاتی ہے۔ ان کو قَضَایَا قِیَاسَاتُهَا مَعَهَا بھی کہا جاتا ہے یعنی ایسے قضیئے کہ جن کے ساتھ ان کا قیاس بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے چار کا جفت ہونا یہ ایسا قضیہ ہے کہ جیسے ہی یہ ذہن میں آتا ہے تو ساتھ دلیل بھی ذہن میں آجاتی ہے اور وہ دلیل ہے لِاَنَّهٗ مُنْقَسِمٌ بِمُتَسَاوِیَیْنِ وَکُلُّ مَاهٰکَذَا شَانُهٗ فَهُوَ زَوْجٌ فَالْاَرْبَعَةُ زَوْجٌ، اسی طرح اَلْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَیْنِ یہاں بھی اطراف اور نسبت کے محض تصور سے عقل کو اس بات کا یقین حاصل نہیں ہو تا کہ ایک دو کا آدھا ہے بلکہ واسطے کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ واسطہ یہاں دو کا ایک سے دوگنا ہونا ہے۔ اور یہ واسطہ ذہن سے جدا نہیں ہوتا کیونکہ جب بھی ایک اور دو کا تصور کیا جائیگا تو دو کا ایک سے دوگنے ہونے کا تصور بھی ہوگا۔

5 تجربیات: وہ قضایائے بدیہیہ ہیں کہ جن میں تصدیق بار بار کے تجربہ کرنے کے بعد حاصل ہو۔ جیسے اَلسُّقْمُوْنِیَا مُسْهِلٌ لِلصَّفْرَاءِ سقمونیا صفراء کے لئے مزیل ہے۔

6 حدسیات: وہ قضایائے بدیہیہ ہیں کہ جن میں تصدیق حدس کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسے نُوْرُ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنْ نُوْرِ الشَّمْسِ یا یہ کہ سورج کے سامنے پڑے ہوئے آئینے میں جو روشنی ہے وہ سورج کی شعاؤں سے حاصل ہوئی ہے۔

حدس کا لغوی و اصطلاحی معنیٰ حدس کا لغوی معنیٰ دانائی ہے اور اصطلاح منطق میں حدس کہتے ہیں حرکتِ فکریہ کے بغیر مبادی کا ایک دم ظاہر ہو جانا، اور مبادی سے مطلوب کی طرف ذہن کا تیزی سے منتقل ہو جانا۔

حدس اور فکر میں فرق:

حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی جبکہ فکر میں نفس کے لئے دو حرکتوں کا ہونا ضروری ہے اور وہ دو حرکتیں اس طرح ہوتی ہیں کہ جب ذہن میں کسی مطلوب کا مختصر سا تعارف حاصل ہوتا ہے تو ذہن میں جو امور موجود ہوتے ہیں تو ان میں سے مطلوب کے مناسب بعض امورِ معلومہ کو ذہن تلاش کرتا ہے، پس یہ فکر کی پہلی حرکت ہوئی، پھر ذہن ان بعض امور معلومہ میں جن کو اس نے مطلوب کے مناسب پایا تدریجی طور پر ترتیب دیتا ہے جس سے ذہن مطلوب تک پہنچ جاتا ہے یہ فکر کی دوسری حرکت ہوئی ان دونوں حرکتوں کا مجموعہ فکر کہلاتا ہے، جبکہ حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی بلکہ یہاں ذہن مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم منتقل ہو جاتا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

۞ اکثر و بیشتر حدس! شوق اور محنت و مشقت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور کبھی ان کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے، اور حدس کے سلسلے میں لوگوں کے احوال مختلف ہیں چنانچہ کچھ لوگ تو بہت ہی قوی الحدس ہوتے ہیں کہ ان کا ذہن مطلوب تک بہت جلد پہنچ جاتا ہے جیسے حکماء، اولیاء اور انبیاء علیہم السلام کیونکہ انہیں قوۃ قدسیہ یعنی تائیدِ الٰہیہ حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی فراست بہت ہی تیز ہوتی ہے، کچھ لوگ قلیل الحدس ہوتے ہیں یعنی ان کا حدس بہت ہی کمزور ہوتا ہے اور کچھ تو وہ بھی ہوتے ہیں کہ جن کے پاس بالکل حدس ہوتا ہی نہیں جیسے انتہائی کند ذہن، پس اسی وجہ سے بداہت و نظریت میں بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے ایک چیز بدیہی ہوتی ہے لیکن حدس سے مجرد اور محروم شخص کے لئے وہی نظری ہوتی ہے اور ایک چیز نظری ہوتی ہے لیکن قوی الحدس کے لئے وہی نظری بدیہی ہوتی ہے۔ جبکہ عام لوگوں کے لئے وہی چیز نظری معلوم ہوتی ہے۔

7: متواترات: وہ قضایائے بدیہیہ ہیں کہ جن میں تصدیق ایسی جماعت کی خبر دینے سے حاصل ہو کہ جس کا جھوٹ پر جمع ہونا عقلاً محال ہو۔ جیسے اَلْمَكَّةُ بَلَدَةٌ

۞ ان اقسام سبعہ میں سے سب سے اقویٰ باعتبارِ علم بدیہیات اور حسیات ہیں، لادریہ کہتے ہیں کہ حسیات کا علم یقینی نہیں ہوتا کیونکہ اس کا علم حاصل ہوگا حس سے اور حس سے غلطی ہو جاتی ہے مثلاً بھینگا شخص ایک کو دو دیکھتا ہے، صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے لہٰذا حسیات کا یقینی علم کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔

یہی حال بدیہیات کا ہے کیونکہ بعض اوقات ان میں شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جن کی وجہ سے ان کو حل کرنے کے لئے انظارِ دقیقہ کی احتیاجی ہوتی ہے حالانکہ بدیہیات میں نظر و فکر کی حاجت و ضرورت نہیں ہوتی تو جب ضروریات کی یہ صورتحال ہے کہ وہ قابل اعتماد نہیں تو نظریات! ضروریات کی بھی فرع ہیں کیونکہ ضروریات کو ہی ترتیب دیکر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے لہٰذا نظریات بدرجہ اولیٰ قابل اعتماد نہیں ہونگی، اور نیز یہ بات بھی ہے کہ نظریات میں عقلاء کا اختلاف ہے مثلاً فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے اور ہم اہل حق کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے، لہٰذا حقائق اشیاء کے ثبوت اور ان کے علم کے تحقق کا کوئی ذریعہ نہ رہا اس لئے ہم (لادریہ) ہر چیز کے جواب میں لاادری کہہ کر جان چھڑاتے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اہل حق کی جانب سے لَا اَدْرِیَّہ کو جواب اور سوفسطائیہ کی تحقیق

﴿عبارت﴾: قُلْنَا غَلَطُ الْحِسِّ فِي الْبَعْضِ لِاَسْبَابٍ جُزْئِيَّةٍ لَا يُنَافِي الْجَزْمَ بِالْبَعْضِ بِانْتِفَاءِ اَسْبَابِ الْغَلَطِ وَالْاِخْتِلَافَاتُ فِي الْبَدِيْهِيِّ لِعَدَمِ الْاِلْفِ اَوِ الْخِفَاءِ فِي التَّصَوُّرِ لَا يُنَافِي الْبَدَاهَةَ وَكَثْرَةُ الْاِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الْاَنْظَارِ لَا تُنَافِي حَقِيْقَةَ بَعْضِ النَّظَرِيَّاتِ وَالْحَقُّ اَنَّهٗ لَا طَرِيْقَ اِلَى الْمُنَاظَرَةِ مَعَهُمْ خُصُوْصًا مَعَ اللَّا اَدْرِيَّةِ لِاَنَّهُمْ لَا يَعْتَرِفُوْنَ بِمَعْلُوْمٍ لِيُثْبَتَ بِهٖ مَجْهُوْلٌ بَلِ الطَّرِيْقُ تَعْذِيْبُهُمْ بِالنَّارِ لِيَعْتَرِفُوْا وَيَحْتَرِقُوْا وَسُوْفَسْطَا اِسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمَمْوْهَةِ وَالْعِلْمِ الْمُزَخْرَفِ لِاَنَّ سُوْفَا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ

Maktaba Tul Ishaat.com

وَالْحِكْمَةُ وَاَسْطَامَعْنَاهُ الْمُزَخْرَفُ وَالْغَلَطُ وَمِنْهُ اشْتُقَّتِ السَّفْسَطَةُ كَمَااشْتُقَّتِ الْفَلْسَفَةُ مِنْ فَيْلَا سَوْفَ اَیْ مُحِبُّ الْحِكْمَةِ

﴿ترجمہ﴾: ہم جواب دیتے ہیں کہ اسباب جزئیہ کی وجہ سے حس کا بعض چیزوں میں غلطی کرنا غلطی کے اسباب کے منتفی ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کے یقین کے منافی نہیں ہے اور (طرفین کے) تصور میں خفا ہونے کی وجہ سے یا انسیت نہ ہونے کی وجہ سے بدیہی میں اختلاف ہونا بداہت کے منافی نہیں ہے اور کثرت اختلاف فساد نظر کی وجہ سے ہے جو بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے اور حق بات یہ ہے کہ ان تینوں (عنادیہ، عندیہ، لاادریہ) کیساتھ بالخصوص لاادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں کیونکہ وہ کسی معلوم چیز کا اعتراف ہی نہیں کرتے ہیں کہ جس کے ذریعہ سے کسی مجہول چیز کو ثابت کردیا جائے بلکہ ان کیساتھ مناظرہ کا آسان طریقہ یہ ہے کہ ان کو آگ کی سزا دے دیں تاکہ وہ یا تو اعتراف کرلیں اور یا آگ میں جل جائیں اور سوفسطا نام ہے اس حکمت کا جس کی ملمع سازی کی گئی ہو اور اس علم کا جو مزین کیا گیا ہو اس لئے کہ سوف کا معنی ہے علم اور حکمت اور اسطا کا معنی ہے مزین اور غلط اور اس سے مشتق ہے سفسطۃ جیسا کہ فلسفہ مشتق ہے فیلا اور سوف سے جس کا معنی ہے حکمت سے محبت کرنے والا۔

﴿تشریح﴾:

قُلْنَاغَلَطُ الْحِس الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حسیات کے ثبوت پر لاادریہ کی دلیل واعتراض کا جواب دینا ہے۔ کہ بعض چیزوں کے ادراک میں حواس کے غلطی کرنے کی بناء پر لاادریہ نے یہ کلیہ تصور کیا تھا کہ پھر تو کسی بھی چیز میں حواس کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

شارح علیہ الرحمۃ اس کلیہ کا انکار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خاص اسباب کی وجہ سے کسی کے حواس کا بعض چیزوں کے ادراک میں غلطی کرنا دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ دوسرے کے اندر غلطی کا وہ سبب موجود نہ ہو مثلاً صفراوی شخص کے میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرنے کا سبب اس شخص کا صفراوی ہونا تھا پس جو شخص صفراوی نہیں ہوگا اس کا حاسہ ذوق غلط ادراک نہیں کریگا، اسی طرح بھینگا شخص ایک چیز کو دو دیکھتا ہے تو وہ خاص سبب یعنی بھینگے پن کی وجہ سے ایک چیز کو دو دیکھتا ہے پس جو شخص صحیح سالم ہوگا بھینگا نہیں ہوگا اس کا حاسہ بصر غلطی نہیں کریگا اسے ایک ہی چیز نظر آئیگی۔

وَالْاِخْتِلَافَاتُ فِی الْبَدِیْهِی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بدیہیات کے ثبوت پر لاادریہ کے اعتراض کا جواب دینا ہے کہ بعض اوقات ایک قضیہ نفس الامر میں بدیہی ہوتا ہے لیکن ایک شخص پر اس کے موضوع ومحمول کے صحیح معنیٰ کا تصور مخفی رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ اس قضیہ بدیہیہ سے اختلاف کرتا ہے اور اس کا انکار کرتا ہے اگر اسے موضوع ومحمول کے صحیح معنیٰ کا تصور معلوم ہوجائے تو کبھی اختلاف نہ کرے مثلاً وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لَیْسَ بِعَرَضٍ ایک بدیہی قضیہ ہے ایک شخص کو اس سے

Maktaba Tul Ishaat.com

اختلاف ہے اور وہ کہتا ہے کہ میں نہیں مانتا کہ ''واجب الوجود یعنی ذاتِ باری تعالیٰ عرض نہیں ہے'' اگر اسے اس قضیہ بدیہیہ کے موضوع (واجب الوجود) اور محمول کا صحیح تصور وادراک کروایا جائے کہ واجب الوجود اس ذات کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کی تابع اور محتاج نہ ہو اور عرض اسے کہتے ہیں جو اپنے وجود میں محل کا تابع اور محتاج ہو تو وہ فی الفور کہے گا کہ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لَیْسَ بِعَرْضٍ کہ واجب الوجود! عرض نہیں ہے۔

۞ اسی طرح ایک بدیہی قضیہ میں اختلاف عدم الفت اور عدم لگاؤ کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً ایک مذہب والا شخص دوسرے مذہب کے شخص سے اختلاف کرتا ہے کیونکہ وہ اس کے مذہب کے عقائد سے مانوس نہیں ہوتا لیکن جب وہی شخص اس مذہب کو اختیار کر لیتا ہے اور اس مذہب کے مسائل سے مانوس ہو جاتا ہے تو پھر وہ ان مسائل میں اختلاف نہیں کرتا۔

☆ الغرض! بدیہی قضایا میں اختلاف موضوع ومحمول کے تصور کے خفاء اور عدم الفت اور عدم لگاؤ کی وجہ سے ہوتا ہے اور ظاہر بات یہ ہے کہ یہ ان قضایا کی بداہت کے منافی نہیں لہٰذا آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ ''بدیہی مفید علم نہیں''۔

وَكَثْرَةُ الْاِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ کثرتِ اختلاف کی وجہ سے نظریات کے ثبوت پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔ کہ نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر میں غلطی اور فسادِ واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ قوانین نظر کی رعایت نہیں کر پاتا پس اس لئے غلطی کر جاتا ہے۔ اور فسادِ نظر کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہونا دوسرے بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اس دوسرے نظری کو نظرِ صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعے سے حاصل کیا گیا ہو۔

وَالْحَقُّ اَنَّهٗ لَاطَرِيْق الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سوفطائیہ کا حل بیان کرنا ہے کہ سوفسطائیہ بالخصوص لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کرنا بہت مشکل ہے کیونکہ یہ لوگ کسی معلوم ومعدوم کا اقرار ہی نہیں کرتے تاکہ مجہول معلوم ہو جائے، ان کو منانے کا حل اور طریقہ صرف ایک ہے کہ تندور میں آگ کا بھانبڑ جلا کر ان کو اس مین دھکا دے دیا جائے اور پھر پوچھا جائے کہ آگ میں حرارت ہے یا نہیں؟ پھر یا تو حق کو تسلیم کر لیں گے یا پھر جل کر بھسم ہو جائینگے۔

وَسَوْفَسْطَا اِسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ لفظِ سَوْفَسْطَائِیَّه کی تحقیق کرنی ہے۔

لفظِ ''سَوْفَسْطَائِیَّه'' کو سین کے ضمہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے، یہ یونانی زبان کا لفظ ہے جو سوف اور اَسْطَا سے مرکب ہے، سَوْف کا معنیٰ علم اور حکمت ہے، اور اَسْطَا کا معنیٰ مزین اور غلط ہے پس سَوْفَسْطَا کا معنیٰ ہوا غلط علم اور مزین علم۔ جیسے پیتل پر سونے کا پانی چڑھایا جاتا ہے جس سے وہ ظاہراً سونا معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ پیتل ہی ہوتا ہے، اسی طرح اس علم میں بھی دھوکہ ہوتا ہے، پھر اس (سَوْفَسْطَا) سے رباعی کا مصدر سَفْسَطَه بروزن فعللة مشتق کیا جیسا کہ فَلْسَفَه! فَیْلَا اور سَوْفَا سے مشتق ہے، فَیْلَا کے معنیٰ ہیں ''محبّ'' اور سَوْف کے معنیٰ ہیں علم وحکمت یعنی علم وحکمت سے محبت کرنے والا۔

○○○……○○○……○○○

Maktaba Tul Ishaat.com

علم کی تعریفات وتوضیحات

﴿عبارت﴾: وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهُوَ صِفَةٌ يَّتَجَلّٰى بِهَا الْمَذْكُوْرُ لِمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهٖ اَيْ يَتَّضِحُ وَيَظْهَرُ مَا يُذْكَرُ وَيُمْكِنُ اَنْ يُّعَبَّرَ عَنْهُ مَوْجُوْدًا كَانَ اَوْ مَعْدُوْمًا فَيَشْمُلُ اِدْرَاكَ الْحَوَاسِ وَاِدْرَاكَ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ الْيَقِيْنِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِيْنِيَّةِ بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةٌ تُوْجِبُ تَمْيِيْزًا لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيْضَ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ شَامِلًا لِاِدْرَاكِ الْحَوَاسِّ بِنَاءً عَلٰى عَدَمِ التَّقْيِيْدِ بِالْمَعَانِيْ وَلِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَا لَا نَقَائِضَ لَهَا عَلٰى مَا زَعَمُوْا لٰكِنَّهٗ لَا يَشْمُلُ غَيْرَ الْيَقِيْنِيَّاتِ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ هٰذَا وَلٰكِنْ يَّنْبَغِيْ اَنْ يُّحْمَلَ التَّجَلِّيْ عَلَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ الَّذِيْ لَا يَشْمُلُ الظَّنَّ لِاَنَّ الْعِلْمَ عِنْدَهُمْ مُقَابِلٌ لِلظَّنِّ

﴿ترجمہ﴾: اور علم کے اسباب اور علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعے مذکورہ شے اس شخص کو منکشف ہو جاتی ہے جس کیساتھ یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جائے وہ چیز جو ذکر کی جا سکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو خواہ وہ موجود ہو یا معدوم۔ پس یہ تعریف شامل ہے حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات کو تصدیقات یقینیہ اور تصدیقات غیر یقینیہ کو بخلاف ان (اشاعرہ) کے اس قول کے کہ علم ایسی صفت ہے جو ایسے تمیز کو واجب کرے جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو پس بیشک یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو شامل ہے کیونکہ یہ بناء ہے معانی کی عدم تقیید پر اور تصورات کو بھی شامل ہے کیونکہ یہ بناء ہے اس بات پر کہ تصورات کیلئے نقائض نہیں ہیں جیسا کہ مناطقہ نے گمان کیا ہے لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے اور اسکو محفوظ کرو! لیکن مناسب یہ ہے کہ (پہلی تعریف میں) تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو کہ ظن کو شامل نہیں کیونکہ علم ان کے نزدیک ظن کے مقابل ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مخلوق کے علم کے اسباب کا بیان کرنا ہے۔

کہ مخلوق کے علم کے اسباب تین ہیں۔(۱) حواس سلیمہ۔(۲) خبر صادق۔(۳) عقل۔کیونکہ مخلوق کو اسباب اور واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے حکم خداوندی ہے وَابْتَغُوْٓا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ (پارہ 6) کہ رب تک جانے کے لئے کوئی واسطہ تلاش کرو، یہی وجہ ہے ہم اہل سنت وجماعت انبیاء واولیاء کو وسیلہ بناتے ہیں۔

۞ مخلوق میں انسان مکلفین، ملائکہ اور جنات داخل ہیں۔

☆ رہی بات اللہ تعالیٰ کے علم کی اس کا علم ذاتی ہے تحصیلی نہیں۔

﴿فائدہ﴾:1 علم کی تعریف میں تین مذہب ہیں۔جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) امام فخر الدین علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علم بدیہی چیز ہے وَالْبَدِيْهِيُّ لَا يَحْتَاجُ اِلَى التَّعْرِيْفِ اور بدیہی چیز محتاج

Maktaba Tul Ishaat.com

تعریف نہیں ہوتی لہٰذا اس کی تعریف نہیں ہے۔

(۲) امام غزالی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علم ایک نظری چیز ہے پھر نظری چیز کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مُمْكِنُ التَّعْرِيْفِ (۲) مُتَعَسِّرُ التَّعْرِيْف

امام غزالی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں علم نظری ہو کر مُتَعَسِّرُ التَّعْرِيْف ہے یعنی اس کی تعریف مشکل ہے ہو ہی نہیں سکتی۔

(۳) جمہور حکماء اور مناطقہ کے ہاں علم ایک نظری شے ہے اور نظری ہو کر ممکن التعریف ہے یعنی اس کی تعریف ہو سکتی ہے۔

فائدہ 2: یاد رکھ لیں! علم کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حضوری۔ (۲) علم حصولی۔

علم حضوری وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم خود بذاتہٖ مدرک کے پاس موجود ہو۔

علم حصولی: وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم خود بذاتہٖ مدرک کے پاس موجود نہ ہو بلکہ اس کی صورت اور حقیقتِ کلیہ مدرک کے پاس موجود ہو۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قدیم۔ (۲) حادث۔ کیونکہ اگر جاننے والا قدیم ہے تو علم بھی قدیم ہوگا اور اگر جاننے والا حادث ہے تو علم بھی حادث ہوگا تو ایسے علم کی چار قسمیں ہو گئیں۔

علم کی اقسام اربعہ:

(۱) علم حضوری قدیم۔ (۲) علم حضوری حادث۔ (۳) علم حصولی قدیم۔ (۴) علم حصولی حادث۔

علم حضوری قدیم: وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم خود بذاتہٖ عالم کے پاس موجود ہو اور عالم بھی قدیم ہو۔
جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کو اپنی ذات کا علم۔

علم حضوری حادث: وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم خود بذاتہٖ عالم کے پاس موجود ہو اور عالم حادث ہو۔
جیسے انسان کو اپنی ذات کا علم

علم حصولی قدیم: وہ علم ہے جس میں شے معلوم کی صورت عالم کے پاس ہو اور عالم قدیم ہو۔ جیسے فلاسفہ کے مذہب کے مطابق ملائکہ کو اپنی ذات کا علم۔

علم حصولی حادث: وہ علم ہے کہ جس میں شے معلوم کی صورت عالم کے پاس موجود ہو اور عالم بھی حادث ہو جیسے انسان کو اپنی ذات کے علاوہ کا علم۔

علم کی تعریفات:

وَهُوَ صِفَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن میں مذکور لفظِ علم کی تعریف کرنا ہے کہ متکلمین کے نزدیک علم کی دو تعریفیں ہیں۔ یہ پہلی تعریف جو ابھی بیان کی جا رہی ہے یہ **شیخ ابو منصور ماتریدیؒ** نے کی ہے اور دوسری تعریف جو بعد میں بیان کی جائیگی وہ **بعض اشاعرہ** اور **شارح علیہ الرحمۃ** کے نزدیک ہے۔

(۱) علم ایسی صفت ہے کہ جس صفت کے سبب سے شے روشن ہو جائے اس شخص کے لئے جس کے ساتھ وہ صفت قائم ہو یعنی علم

Maktaba Tul Ishaat.com

ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے شے اس شخص کے ذہن میں کہ جس کے اندر یہ صفت موجود ہوتی ہے اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جائے کہ گویا کہ وہ اس کو وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے

۞ یہاں علم کی تعریف میں اَلْمَذْکُوْر کا لفظ شے کے معنیٰ میں ہے خواہ شے موجود ہو یا معدوم ہو کر ممکن ہو، رہی یہ بات کہ صفة یَتَجَلّٰی بِهَا الْمَذْکُوْرُ میں اَلْمَذْکُوْرُ سے مراد شے ہے تو اَلْمَذْکُوْرُ کی بجائے لفظِ شے کا ذکر کر لیا جاتا اَلْمَذْکُوْرُ کو ذکر کیوں کیا؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ متکلمین کے ہاں شے کا اطلاق حقیقۃً ''موجود'' پر ہوتا ہے ''معدوم'' پر مجازاً ہوتا ہے جبکہ تعریفات میں مجازی لفظ کا استعمال کرنا مناسب نہیں ہوتا پس اگر یہاں لفظِ شے کو ذکر کرتے اور پھر تعمیم کرتے تو درست نہ ہوتا۔

وَيُمْكِنُ اَنْ يُّعَبَّرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: بہت سی ایسی چیزیں بھی ہیں کہ جن کا کوئی ذکر نہیں ہوتا اور نہ ہی زبان سے ان کا نام لیا جاتا ہے محض سوچنے اور غور و فکر کرنے سے وہ چیزیں ذہن میں منکشف ہو جاتی ہیں پس آپ کی مذکورہ علم کی تعریف کے اعتبار سے وہ علم نہ ہوئیں حالانکہ انہیں بھی علم کہتے ہیں۔

﴿جواب﴾: علم ہونے کے لئے! شے کا زبان سے ذکر کیا جانا کوئی ضروری نہیں بلکہ ذکر کئے جانے کا امکان ہی کافی ہے یعنی کسی لفظ سے اس کی تعبیر کیا جانا ممکن ہو۔ گویا کہ علم ایسی صفت ہے کہ جس کی وجہ سے اس شے کا منکشف ہو جانا ممکن ہو خواہ اس کو ذکر کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

فَيَشْمَلُ اِدْرَاكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ تعریف کا عام ہونا بیان کرنا ہے۔

کہ علم کی مذکورہ تعریف انتہائی جامع ہے، یہ حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے کیونکہ حواس کے ادراک سے بھی شے منکشف ہوتی ہے اور عقل کے ادراک سے بھی شے ذہن میں روشن ہو جاتی ہے پھر عقل کے ادراک میں تعمیم ہے کہ تصورات ہوں یا تصدیقات پھر تصدیقات کی تقدیر پر تعمیم ہے کہ تصدیقاتِ یقینیہ ہوں یعنی **حکم جازم مطابق للواقع** ہو یا تصدیقاتِ غیر یقینیہ ہوں یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید۔

☆ حکماء صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل کو علم ہی قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو علم قرار نہیں دیتے جبکہ متکلمین دونوں کے ادراک کو علم قرار دیتے ہیں۔

اِدْرَاكَ الْحَوَاسِ: یہاں حواس سے مراد حواس ظاہرہ ہیں کیونکہ اشاعرہ حواس باطنہ یعنی حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ وغیرہ کا وجود نہیں مانتے، ادراک کی اضافت حواس و عقل کی طرف **اِضَافَةُ الشَّیْءِ اِلٰی فَاعِلِهٖ** کے قبیل سے نہیں بلکہ **اِضَافَةُ الشَّیْءِ اِلٰی اٰلَتِهٖ** کے قبیل سے ہے یعنی ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی طرف ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل ادراک کرنے والے ہیں..... نہیں..... بلکہ انسان مُدْرِك (بالکسر) ہے یعنی ادراک کرنے والا ہے جو حواس یا عقل کے ذریعے اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور انسان کو لفظ ''نَفْس نَاطِقَه'' کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ رہی بات حواس و عقل کی! یہ آلہ مدرکہ ہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

یعنی یہ وہ ہیں کہ جن کے ذریعے ادراک کیا جاتا ہے۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ علم کی دوسری تعریف کرنی ہے جو کہ بعض اشاعرہ نے کی ہے کہ "علم ایک ایسی صفت ہے جو ذہن کے اندر شے کے ایسے امتیاز کا فائدہ دے جس میں نقیض کا احتمال باقی نہ رہے یعنی جانبِ مخالف کا احتمال باقی نہ رہے مثلاً آپ کو اسلام کے پانچ ارکان معلوم ہیں جو نہ پانچ سے زائد ہیں اور نہ ہی کم ہیں اسی کو علم کہا جاتا ہے۔

علم کی تعریف اول اور ثانی میں فرق

فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ شَامِلًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ تعریف کا عام ہونا بیان کرنا ہے اور پہلی تعریف علم اور دوسری تعریفِ علم کے مابین فرق بھی بیان کرنا ہے۔ لیکن اس سے پہلے بطور تمہید چند باتیں جان لینا ضروری ہے۔

1: علم کی دوسری تعریف متقدمین اشاعرہ نے یوں کی تھی **هُوَ صِفَةٌ تُوْجِبُ تَمْيِيْزًا بَيْنَ الْمَعَانِيْ لَايَحْتَمِلُ النَّقِيْضَ** کہ علم وہ صفت ہے جو کہ غیر محسوس معانی کے درمیان ایسا امتیاز پیدا کرے جس میں اپنی ضد کا احتمال باقی نہ رہے۔

جبکہ متأخرین اشاعرہ جن میں شارح علیہ الرحمۃ بھی شامل ہیں انہوں نے اس علم کی تعریفِ ثانی سے معانی کی قید کو حذف کر دیا کیونکہ معانی ان موجودات کو کہتے ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ نہیں کر سکتے..... تو اس معانی کی قید کی بناء پر حواس ظاہرہ کے ذریعے جو ادراک ہوتا ہے اس کو علم کہنا درست نہیں حالانکہ اشاعرہ کے نزدیک حواس ظاہرہ کے ذریعے حاصل ہونے والے ادراک کو بھی علم کہا جاتا ہے اس لئے متاخرین اشاعرہ نے تعریفِ مذکورہ کی اصلاح کرتے ہوئے معانی کی قید کو حذف کر دیا تاکہ یہ تعریف معانی محسوسہ اور معانی غیر محسوسہ دونوں کو شامل ہو جائے۔

2: تصور کی نقیض ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ تصور کی نقیض نہیں ہوتی کیونکہ تصورات! مفردات کے قبیل سے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوتی۔ جبکہ بعض ائمہ کرام کہتے ہیں کہ تصور کی نقیض ہوتی ہے کیونکہ نقیض کی تعریف یہ ہے **نَقِيْضُ الشَّيْءِ رَفْعُهُ** کہ نقیض! شے کے رفع ہونے کو کہتے ہیں خواہ وہ رفع شے کی ذات سے ہو یا غیر سے ہو اور مفردات میں بھی رفع عَنِ النَّفْس ممکن ہے جیسے اِنْسَان کی نقیض لَااِنْسَان ہے۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ کے نزدیک دوسرا مذہب مختار ہے اس لئے پہلے مذہب کو بصیغہ تمریض (**عَلٰى مَازَعَمُوْا**) ذکر کیا ہے، جس سے پہلے مذہب کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ واضح ہے۔

۞ مذکورہ بالا تمہید کے بعد عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علم کی یہ دوسری تعریف ادراک الحواس کو شامل ہے کیونکہ یہ تعریف قیدِ معانی کے ساتھ مقید نہیں ہے اور تصورات کو بھی ان لوگوں کے مذہب کے مطابق شامل ہے جو کہتے ہیں کہ تصورات کی نقائض نہیں ہوتیں، تصدیقات یقینیہ کو بھی شامل ہے جیسے **اَللّٰهُ قَدِيْرٌ**، **اَللّٰهُ غَفُوْرٌ** وغیرہ کیونکہ اس (تصدیق یقینی) میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا لیکن تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی کیونکہ یہ چیزیں نقیض کا احتمال رکھتی ہیں ظن تو

Maktaba Tul Ishaat.com

فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ظن اس تصدیق کو کہتے ہیں جو نقیض کا احتمال رکھے۔

جہلِ مرکب اور تقلید اگرچہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے تاہم آئندہ ان میں نقیض کا احتمال ہے بایں طور کہ تشکیکِ مشکک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہل یا تقلید کے درجہ میں ہے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے لہٰذا لَایَحْتَمِلُ النَّقِیْضَ کی عبارت ظن، جہلِ مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی۔

وَلٰکِنْ یَّنْبَغِیْ اَنْ یُّحْمَلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہلِ مرکب، تقلید علم ہیں یا نہیں؟ اگر علم ہیں تو تعریفِ ثانی ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے علم کی تعریف جامع نہ ہوئی کیونکہ یہ تینوں نقیض کا احتمال رکھتی ہیں اور اگر علم نہیں ہیں تو پھر پہلی تعریف ان کو شامل ہونے کی وجہ سے مانع نہ ہوئی حالانکہ تعریف کا جامع و مانع ہونا ضروری ہے۔

﴿جواب﴾: تصدیقاتِ غیر یقینیہ علم نہیں ہیں، رہی یہ بات کہ پہلی تعریف مانع نہیں ہوگی ..... سو! ہم کہتے ہیں کہ پہلی تعریف مانع ہے کیونکہ پہلی تعریف میں تجلی سے مراد وہ انکشافِ تام ہے جو کہ نقیض کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس تاویل کے بعد ظن، جہلِ مرکب اور تقلید پہلی تعریف سے بھی خارج ہو جائینگے کیونکہ ان تینوں میں انکشافِ تام نہیں ہوتا اور یہ تینوں نقیض کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔

۞ رہی یہ بات کہ تصدیقاتِ غیر یقینیہ علم کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم! ظن کے مقابلے میں آتا ہے اور ظن میں احتمالِ نقیض ہوتا ہے تو اس کے مقابل یعنی علم میں احتمالِ نقیض نہیں ہوگا لہٰذا جس چیز میں احتمالِ نقیض ہو وہ علم نہیں کہلائے گا اور تصدیقاتِ غیر یقینیہ ظن، جہلِ مرکب اور تقلید میں احتمالِ نقیض ہوتا ہے ظن میں فی الحال ہوتا ہے جہلِ مرکب اور تقلید اگرچہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے تاہم آئندہ ان میں نقیض کا احتمال ہے بایں طور کہ تشکیکِ مشکک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہلِ مرکب یا تقلید کے درجہ میں ہے زائل ہو جائے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے۔

نوٹ:

شارح علیہ الرحمۃ کے نزدیک چونکہ علم کی دوسری تعریف مختار تھی اس لئے پہلی تعریف میں تاویل کر کے دونوں تعریفوں میں یکسانیت پیدا کی ہے، اور دوسری تعریف کے مختار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی تعریف تصدیقاتِ غیر یقینیہ کو شامل ہے جبکہ دوسری تعریف تصدیقاتِ غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے اور تصدیقاتِ غیر یقینیہ علم نہیں ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

مخلوق کے لئے اسبابِ علم

﴿عبارت﴾: لِلْخَلْقِ اَیِ الْمَخْلُوْقِ مِنَ الْمَلَكِ وَالْاِنْسِ وَالْجِنِّ بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالٰی فَاِنَّهٗ لِذَاتِهٖ لَابِسَبَبٍ مِّنَ الْاَسْبَابِ ثَلٰثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِیْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ

Maktaba Tul Ishaat.com

وَوَجْهُ الضَّبْطِ اِنَّ السَّبَبَ اِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ اٰلَةً غَيْرَ مُدْرِكَةٍ فَالْحَوَاسُّ وَاِلَّا فَالْعَقْلُ

﴿ترجمہ﴾: اور اسباب علم مخلوق کیلئے یعنی فرشتہ انسان اور جنات کیلئے بخلاف خالق کے علم کے کیونکہ وہ ذات کی وجہ سے ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل یہ حصر استقرائی کی وجہ سے ہے اور وجہ حصر یہ ہے کہ سبب اگر خارج ہو تو یہ خبر صادق ہے اور اگر سبب خارج سے نہ ہو تو پھر اگر آلہ غیر مدرکہ ہے تو یہ حواس ہے اور اگر آلہ غیر مدرکہ نہیں ہے تو عقل ہے۔

﴿تشریح﴾:

للخلق مصنف علیہ الرحمۃ کے قول اسباب العلم میں العلم کی صفت ہے پس اصل عبارت یوں ہے کہ اسباب العلم الحاصل للخلق ثلاثة کہ مخلوق کو حاصل ہونے والے علم کے تین اسباب ہیں (۱) حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل۔

اَیِ الْمَخْلُوْقِ مِنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ متن میں مذکور لفظِ خلق مصدر اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے۔

مِنَ الْمَلَكِ الخ: میں من بیانیہ ہے جس سے المخلوق کا بیان ہے کہ مخلوق سے مراد ذوی العقول مخلوق ہے اور ذوی العقول مخلوق کی تین ہی قسمیں ہیں۔ (۱) انسان۔ (۲) جنات۔ (۳) ملائکہ۔

فَاِنَّهٗ لِذَاتِهٖ الخ: اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی ہے وہ محتاج اسباب نہیں بقیہ ہر ایک کا علم محتاج اسباب اور عطائی ہے۔

علم خدا اور علم مصطفیٰ میں فرق! علم خدا کلی ہے اور علم مصطفیٰ ﷺ بھی کلی ہے، فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ ﷺ کلی متناہی ہے اور علم خدا کلی غیر متناہی ہے پھر علم خدا! ذاتِ خدا کے لیئے دائمی ہے اور علم مصطفیٰ ﷺ ذاتِ مصطفیٰ ﷺ کے لیئے دائمی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ کلی عرضی ہو کر عرض مفارق دائمی ہے یعنی جس کا ذاتِ مصطفیٰ ﷺ سے جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہوتا نہیں۔ جبکہ علم خدا کلی عرضی ہو کر عرض لازم ہے یعنی جس کا ذاتِ خدا سے جدا ہونا ہی ممتنع و محال ہے۔

❁ یاد رہے علم خدا اور علم مصطفیٰ میں فرق کا ٹائیٹل صرف ان لوگوں کے لئے لگایا گیا ہے جن کو بات بات میں شرک کی بدبو آتی رہتی ہے ورنہ جو اللہ کو خالق سمجھتا ہے اور آقائے دو جہاں ﷺ کو مخلوق جانتا ہے اس لئے اس ٹائیٹل کی ضرورت ہی کیا ہے۔

اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ حواس سے مراد حواس ظاہرہ ہیں نہ کہ باطنہ، حواس کے ساتھ سلیمہ کی قید لگا کر ایک اعتراض کا جواب دے دیا۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ حواس کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ حواس کبھی صحیح علم نہیں دیتے، جیسا کہ ابھی ماقبل میں گزرا کہ بھینگے کو ایک چیز دو دکھائی دیتی ہے اور صفراوی کو میٹھی چیز کڑوی لگتی ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾: حواس سے مراد حواس سلیمہ ہیں اور حواس سلیمہ ہمیشہ علم صحیح ادیتے ہیں۔

بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقرا و تتبع ہے یعنی تتبع اور استقراء سے یہ معلوم ہوا ہے کہ اسباب علم صرف یہی تین ہیں اور کوئی نہیں، عقلاً مزید پائے جانے کا امکان ہے۔

حصر کی اقسام:

حصر کی دو قسمیں ہیں۔(۱) حصر عقلی۔(۲) حصر استقرائی۔حصر عقلی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر اپنے افراد میں یوں ہو کہ عقل اس میں قسم آخر کی مجوز نہ ہو اور حصر استقرائی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر اپنے افراد میں یوں ہو کہ عقل اس میں قسم آخر کی بھی مجوز ہو۔

وَوَجْهُ الضَّبْطِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اسباب ثلاثہ کی وجہ حصر بیان کرنی ہے کہ سبب علم دو حال سے خالی نہیں یا مدرک سے خارج ہوگا یا نہیں، اگر خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر خارج نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو آلہ ادراک ہو گا مدرک نہیں ہوگا یا آلہ ادرک نہیں ہوگا بلکہ مدرک ہوگا بصورت اول یعنی جب آلہ ادراک ہو مدرک نہ ہو تو وہ حواس ہیں اور بصورت ثانی یعنی جب وہ آلۂ ادراک نہ ہو بلکہ مدرک ہو تو وہ عقل ہے۔

۞ یاد رہے شارح علیہ الرحمۃ نے بطور تسامح عقل کو مدرک قرار دیا ہے جبکہ متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ حواس اور عقل دونو ں آلہ ادراک ہیں مدرک نہیں ہیں، مدرک تو انسان ہے جسے نفس ناطقہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اسباب علم کا تین میں انحصار درست نہیں؟

﴿عبارت﴾: **فَاِنْ قِيْلَ السَّبَبُ الْمُؤَثِّرُ فِي الْعُلُوْمِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّهَا بِخَلْقِهٖ وَاِيْجَادِهٖ مِنْ غَيْرِ تَاثِيْرٍ لِلْحَاسَّةِ وَالْخَبْرِ وَالْعَقْلِ وَالسَّبَبُ الظَّاهِرِيُّ كَالنَّارِ لِلْاِحْرَاقِ هُوَ الْعَقْلُ لَا غَيْرُ وَاِنَّمَا الْحَوَاسُّ وَالْاَخْبَارُ اٰلَاتٌ وَطُرُقٌ فِي الْاِدْرَاكِ وَالسَّبَبُ الْمُفْضِيْ فِي الْجُمْلَةِ بِاَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْنَا الْعِلْمَ مَعَهٗ بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لِيَشْمُلَ الْمُدْرِكَ كَالْعَقْلِ وَالْاٰلَةَ كَالْحِسِّ وَالطَّرِيْقَ كَالْخَبْرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلٰثَةِ بَلْ هٰهُنَا اَشْيَاءُ اُخَرُ مِثْلُ الْوِجْدَانِ وَالْحَدْسِ وَالتَّجْرِبَةِ وَنَظَرِ الْعَقْلِ بِمَعْنٰى تَرْتِيْبِ الْمَبَادِيْ وَالْمُقَدَّمَاتِ**

﴿ترجمہ﴾ پس اگر یہ کہا جائے کہ تمام علوم میں سبب مؤثر اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ سارے علوم حاسہ، خبر اور عقل کو تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے خلق اور ایجاد کا نتیجہ ہیں اور سبب ظاہری عقل ہے نہ کہ غیر جیسے آگ احراق کیلئے اور حواس اور اخبار صرف آلا ت اور طرق ادراک ہیں اور سبب مفضی فی الجملہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے ہمارے اندر

Maktaba Tul Ishaat.com

علم پیدا فرمادیں تاکہ یہ شامل ہوجائے مدرک کو جیسے عقل اور آلہ کو جیسے حس اور طریق کو جیسے خبر تو یہ سبب بمعنی مذکور تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں اور اشیاء بھی ہیں جیسے وجدان، حدس، تجربہ اور نظر العقل جو مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ السَّبَبُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: سبب کی تین قسمیں ہیں (۱) سببِ حقیقی جو مؤثر حقیقی ہو۔ (۲) سببِ ظاہری جسے عرف میں سبب سمجھا جاتا ہو جیسے جلانے کے لئے آگ ظاہری سبب ہے (۳) سببِ مفضی فی الجملہ یعنی وہ سبب جس کے پائے جانے کے بعد عادتِ الٰہیہ یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کشف (علم) کو پیدا کر دیتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ سببِ مفضی کی یہ تفصیل کیوں کی؟..... تاکہ اس تعریف میں تعمیم پیدا ہوجائے کہ یہ مدرک کو بھی شامل ہوجائے جیسے عقل، اور آلہ کو بھی شامل ہوجائے جیسے حس اور طریق کو بھی شامل ہوجائے جیسے خبر مثلاً عقل کو جب انسان استعمال کرتا ہے تو عادتِ الٰہیہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انکشاف (علم) کو پیدا کر دیتے ہیں، جب یہ معاملہ ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ کا علم کے اسباب کو تین میں منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ سبب سے مراد اگر سببِ حقیقی ہو تو غلط ہے کیونکہ سببِ حقیقی تو صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور کوئی نہیں اور اگر سبب سے مراد سببِ ظاہری ہے تو بھی درست نہیں کیونکہ سببِ ظاہری صرف عقل ہے اور اگر سبب سے مراد سببِ مفضی فی الجملہ ہے تو بھی درست نہیں کیونکہ آپ کے بیان کردہ اسبابِ ثلاثہ کے علاوہ وجدان بھی تو سبب ہے، اسی طرح حدس بھی سبب ہے اور تجربہ بھی سبب ہے اور نظرِ عقل بھی سبب ہے۔

وجدان، حدس، تجربہ اور نظرِ عقل کی تعریفات:

وجدان: وہ قوتِ باطنہ ہے جس کی وجہ سے کیفیات غیر محسوسہ کا ادراک ہوتا ہے۔ جیسے دوستی اور دشمنی کا ادراک، بھوک اور پیاس کا ادراک۔

حدس: وہ قوتِ باطنہ جس کی وجہ سے ذہن تیزی سے مطلوب تک پہنچ جائے۔

تجربہ: کسی سبب پر مسبب کے بار بار مرتب ہونے کی وجہ سے انکشاف (علم) ہوجائے۔

نظرِ عقل: عقل کے ذریعے مقدمات کو ترتیب دینا۔ جیسے **العالم مستغن عن المؤثر و کل مستغن عن المؤثر فھو قدیم فالعالم قدیم** ۔الغرض سبب، مفضی فی الجملہ مراد لینا بھی درست نہیں کیونکہ یہ بھی تو کثیر ہیں ان کا انحصار تین میں درست نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

اسبابِ علم کا تین میں انحصار عند المتکلمین درست ہے

﴿عبارت﴾: قُلْنَا هٰذَا عَلٰى عَادَةِ الْمَشَائِخِ فِي الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْمَقَاصِدِ وَالْاِعْرَاضِ عَنْ تَدْقِيقَاتِ الْفَلَاسِفَةِ فَاِنَّهُمْ لَمَّا وَجَدُوْا بَعْضَ الْاِدْرَاكَاتِ حَاصِلَةً عَقِيْبَ اِسْتِعْمَالِ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ الَّتِيْ لَا شَكَّ فِيْهَا سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ ذَوِي الْعُقُوْلِ اَوْ غَيْرِهِمْ جَعَلُوا الْحَوَاسَّ اَحَدَ الْاَسْبَابِ وَلَمَّا كَانَ مُعْظَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ الدِّيْنِيَّةِ مُسْتَفَادًا مِّنَ الْخَبَرِ الصَّادِقِ جَعَلُوْا سَبَبًا اٰخَرَ وَلَمَّا لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُمُ الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الْمُسَمَّاةُ بِالْحِسِّ الْمُشْتَرَكِ وَالْخَيَالِ وَالْوَهْمِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ غَرَضٌ بِتَفَاصِيْلِ الْحَدْسِيَّاتِ وَالتَّجْرِبِيَّاتِ وَالْبَدِيْهِيَّاتِ وَالنَّظَرِيَّاتِ وَكَانَ مَرْجِعُ الْكُلِّ اِلَى الْعَقْلِ جَعَلُوْهُ سَبَبًا ثَالِثًا يُفْضِيْ اِلَى الْعِلْمِ بِمُجَرَّدِ الْتِفَاتٍ اَوْ بِانْضِمَامِ حَدْسٍ اَوْ تَجْرِبَةٍ اَوْ تَرْتِيْبِ مُقَدِّمَاتٍ فَجَعَلُوا السَّبَبَ فِي الْعِلْمِ بِاَنَّ لَنَا جُوْعًا وَعَطْشًا وَاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَاَنَّ نُوْرَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّمْسِ وَاَنَّ السَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ وَاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ هُوَ الْعَقْلُ وَاِنْ كَانَ فِي الْبَعْضِ بِاسْتِعَانَةٍ مِّنَ الْحِسِّ

﴿ترجمہ﴾: ہم جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حصر (اسبابِ علم کا تین ہونا) مشائخ کی عادت کے مطابق ہے جو مقاصد پر اکتفاء کرتے تھے اور فلاسفہ کی تدقیقات سے اعراض کرتے تھے۔ بیشک مشائخ نے جب بعض ایسے ادراکات کو پایا جو حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے تھے وہ حواس ظاہرہ جس میں کوئی شک نہیں خواہ وہ ذوی العقول کا ہو یا غیر ذوی العقول کا تو انہوں نے حواس کو ایک سبب (علم کا) قرار دیا اور جب معلومات دینیہ کا اکثر حصہ خبر صادق سے مستفاد تھا تو مشائخ نے اس (خبر صادق) کو سبب ثانی قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ کہ جن کا نام حس مشترک، خیال، وہم وغیرہ جن کا وجود ثابت نہیں ہے، اور مشائخ کی کوئی غرض متعلق نہ ہوئی حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفاصیل سے اور ان تمام کا مرجع عقل ہے تو انہوں نے عقل کو سبب ثالث قرار دیا جو محض توجہ سے یا حدس سے یا تجربہ کے ملنے سے یا ترتیب مقدمات سے علم تک پہنچاتا ہے تو انہوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے اور کل جزء سے بڑا ہوتا ہے اور نور قمر شمس سے مستفاد ہے اور سقمونیا مسہل ہے اور عالم حادث ہے، سبب عقل کو قرار دیا اور اگرچہ ان میں سے بعض میں علم حس کی مدد سے حاصل ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

قُلْنَا هٰذَا عَلَى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہماری مراد سببِ مفضی فی الجملہ ہے، رہی یہ بات کہ آپ نے اس کے بارے میں کہا کہ یہ تین سے زائد ہیں تو جواباً عرض یہ ہے کہ بیشک فلاسفہ کی تحقیق کے مطابق تین سے زائد ہیں لیکن متکلمین نے سببِ مفضی فی الجملہ کو تین کے اندر

Maktaba Tul Ishaat.com

منحصر کرنے میں تدقیقاتِ فلاسفہ کا لحاظ نہیں کیا اور جب متکلمین نے یہ دیکھا کہ معلوماتِ دینیہ کے وصول کا بہت بڑا ذریعہ خبرِ صادق ہے تو اس کو مستقل سبب بنا دیا اور یہ دیکھا کہ حواس کے ذریعے بھی علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو بھی مستقل سبب بنا دیا، پھر متکلمین نے یہ لحاظ کیا کہ ایک سبب عقل بھی ہے تو اسے بھی مستقل سبب بنا دیا لیکن وجدان وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا کیونکہ ان کا حاصل عقل کی طرف لوٹ جاتا ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ حواسِ ظاہرہ کو ذکر کیا ہے حواسِ باطنہ کو کیوں نہیں ذکر کیا؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ متکلمین کی ان سے کوئی غرض متعلق نہیں اسی وجہ سے انہیں ذکر نہیں کیا۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ کا قول لَمَّا یَثْبُتْ الخ یہ شرط ہے اور جَعَلُوْهُ سَبَبًا ثَالِثًا جزا ہے اور فَجَعَلُوْهُ سے جزا کی تفصیل ہے۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ یہاں چند مثالیں ذکر کیں ہیں۔

☆ چنانچہ پہلی مثال (اِنَّ لَنَا جُوْعًا وَعَطْشًا) وجدان کی ہے اور یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا مدرک وہم ہے مگر اس کو وجدانیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں چونکہ متکلمین کے ہاں وہم کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

☆ دوسری مثال (اِنَّ الْکُلَّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ) بدیہی کی ہے کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔

☆ تیسری مثال (اِنَّ نُوْرَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّمْسِ) حدس کی ہے کیونکہ چاند کی روشنی کی کمی وبیشی سورج کے قرب وبعد کے اعتبار سے ہے اور چاند کے اس حصے کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسرے حصے کا تاریک ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کی روشنی سورج سے مستفاد ہے۔

☆ اور چوتھی مثال (اِنَّ السَّقْمُوْنِیَا مُسْهِلٌ) تجربہ کی ہے، یہ ایک گھاس کا دودھ ہے جو خشک ہو کر جم جاتا ہے جس میں حرارتِ شدیدہ ہوتی ہے لیکن اس کو مصلحات سے ملا کر استعمال کیا جاتا ہے جو صفراء کو خارج کر دیتا ہے، صفراء کا جب غلبہ پیدا ہوتا ہے تو ایک مرض پیدا ہو جاتا ہے جس کو یرقان کہتے ہیں۔

☆ اور پانچویں مثال (اِنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ) نظری کی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حواس کا بیان

﴿عبارت﴾: فَالْحَوَاسُّ جَمْعُ حَاسَّةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ خَمْسٌ بِمَعْنَى اَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالضَّرُوْرَةِ بِوُجُوْدِهَا وَاَمَّا الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الَّتِیْ تُثْبِتُهَا الْفَلَاسِفَةُ فَلَا تَتِمُّ دَلَائِلُهَا عَلَى الْاُصُوْلِ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْاِسْلَامِيَّةِ السَّمْعُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الْعَصْبِ الْمَفْرُوْشِ فِيْ مَقْعَرِ الصِّمَاخِ تُدْرَكُ بِهَا الْاَصْوَاتُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ اِلَى الصِّمَاخِ بِمَعْنٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَخْلُقُ الْاِدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذٰلِكَ

﴿ترجمہ﴾: پس حواس یہ جمع ہے، حاسہ کی، بمعنی قوت، حاسہ پانچ ہیں، بایں معنی کہ عقل بدابۃ ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے، رہے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے ثبوت کے دلائل اسلامی اصولوں کے مطابق تام نہیں۔ اور ان حواس میں سے ایک قوت سامعہ ہے وہ ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے اندر بچھے ہوئے پٹھوں میں رکھی گئی ہے اس کے ذریعے کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے اصوات کا ادراک کیا جاتا ہے، بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس کے اندر ادراک کو پیدا فرماتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَالْحَوَاسُّ الخ: ماقبل میں اسبابِ علم کا اجمالی بیان تھا اب یہاں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جارہی ہے کہ اسبابِ علم میں پہلا سبب ''حواس'' ہیں، حواس کی تعداد پانچ ہے۔ (۱) قوتِ سامعہ۔ (۲) قوتِ باصرہ۔ (۳) قوتِ شامہ۔ (۴) قوتِ ذائقہ۔ (۵) قوتِ لامسہ

خَمْسٌ سے ان لوگوں کی تردید کردی جو کہتے ہیں کہ حواس پانچ نہیں بلکہ چار ہیں، انہوں نے قوتِ ذائقہ کو قوتِ لامسہ کے تحت داخل کیا ہے۔ اسی طرح نظام معتزلی کا بھی رد کیا ہے جو کہتے ہیں کہ حواس پانچ یا چار نہیں بلکہ چھ ہیں، پانچ تو وہی ہیں جن کا ذکر ہوا چھٹی وہ قوت ہے کہ جس سے لذتِ جماع کا ادراک ہوتا ہے لیکن ان کا یہ گمان غلط ہے کیونکہ لذتِ جماع کا ادراک بھی لمس سے ہوجاتا ہے۔

جَمْعُ حَاسَّةٍ سے شارح علیہ الرحمۃ نے یہ بتلادیا کہ حواس! حاسہ کی جمع ہے۔

بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ سے شارح علیہ الرحمۃ نے حاسہ کے معنیٰ کی تعیین کردی، کہ حاسہ کے دو معنیٰ ہیں (۱) عضو مخصوص کہ جس میں وہ قوت ہوتی ہے مثلاً کان، آنکھ وغیرہ۔ (۲) قوت مخصوصہ: شارح علیہ الرحمۃ نے **بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ** کہہ کر دوسرے معنیٰ کی تعیین کردی کہ یہاں حاسہ سے مراد وہ عضو نہیں کہ جس میں یہ طاقت ہوتی ہے جیسے کان، آنکھ وغیرہ بلکہ ان اعضاء میں جو قوت ودیعت کی گئی ہے اس کا نام حاسہ ہے۔

بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا **فَالْحَوَاسُّ خَمْسٌ** جس میں حواس کا لفظ مطلق ہے یہ حواس ظاہرہ وباطنہ دونوں کو شامل وعام ہے جس سے معلوم ہوا کہ حواس صرف پانچ نہیں ہیں بلکہ اس سے زائد بھی ہیں تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ کا پانچ میں انحصار کرنا درست نہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کا مقصد یہ نہیں کہ نفس الامر حواس کل صرف پانچ ہیں بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہمیں معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں اور وہ حواس ظاہرہ ہیں۔

۞ رہی بات حواس باطنہ کی! کہ جن کے ثبوت کے قائل فلاسفہ ہیں مشائخ متکلمین نہیں! کیونکہ فلاسفہ حواس باطنہ کو ان دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو دلائل اسلامی اصولوں سے متصادم ہیں اس لئے وہ دلائل مشائخ متکلمین ہاں غیر مسلم ہیں پس اسی وجہ سے متکلمین ان (حواسِ باطنہ) کے وجود کو نہیں مانتے لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کا پانچ میں انحصار کرنا درست ہے۔

قوت سامعہ کا بیان:

السَّمْعُ: سے حواس کی تفصیل کا بیان ہے، پہلا حاسہ سمع ہے یعنی قوتِ سامعہ ہے۔

۞ رہی یہ بات کہ سمع کو بقیہ حواس پر مقدم کیوں کیا؟ ہاں اسے بقیہ حواس پر مقدم کیا اس کے اشرف ہونے کی وجہ سے کیونکہ معلوماتِ دینیہ یہ خبر صادق سے حاصل ہوتی ہیں اور اس کا تعلق سمع سے ہے، نیز فضائل وکمالاتِ انسانیہ کا مدار بھی سمع پر ہے یہی وجہ ہے نابینا لوگ بڑھے کمالات والے ہوتے ہیں، نیز سمع نبی کے لئے ضروری ہے لیکن بصر کا ہونا ضروری نہیں، پس اسی وجہ سے کئی انبیاء علیہم السلام سے سلب بینائی وبصر تو ہوا ہے جیسے سیدنا یعقوب علیہ السلام، سیدنا شعیب علیہ السلام لیکن کسی نبی سے سلبِ سمع نہیں ہوا، نیز یہ بھی ہے قرآن پاک میں سمع وبصر کے بیان میں سمع کا ذکر پہلے ہوتا ہے اور بصر کا بیان بعد میں ہوتا ہے یہ بیان میں تقدیم! سمع کے بصر سے افضل ہونے کی دلیل ہے۔

۞ یاد رہے کہ سب سے اہم قوت لامسہ ہے اس کو مؤخر کیا کیونکہ معلوماتِ دینیہ کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

عصب: وہ پٹھا ہوتا ہے جو سفید ہوتا ہے اور ربڑ کی طرح نرم ہوتا ہے اور آسانی سے ادھر ادھر مڑ جاتا ہے لیکن کٹنا بہت مشکل سے ہے، اگر کوئی پٹھہ کٹ جائے یا کوئی چیز آ کر اس کا راستہ بند کر دے تو اس عضو کی حس وحرکت ختم ہو جاتی ہے پھر اسی وجہ سے فالج جیسے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔

صوت: ہوا میں لہر پیدا ہونے سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اسی کیفیت کو صوت کہتے ہیں۔

☆ بکیفیة الصوت میں اضافتِ بیانیہ ہے۔

وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ الخ: سے سمع کے معنیٰ کا بیان کرنا ہے کہ کانوں کے سوراخ اندر جو پٹھا بچھا ہوا ہے اس کے اندر اللہ تعالیٰ نے وہ طاقت رکھ دی ہے جس کے ذریعے آوازوں کا ادراک ہوتا ہے اس قوت کا نام ''سمعہ'' ہے۔

۞ رہی یہ بات کہ اس قوت کے ذریعے آوازوں کا ادراک کیسے ہوتا ہے؟ ہاں اس طرح جب انسان بات کرتا ہے تو ہوا کے اندر ایک لہر پیدا ہو جاتی ہے اس ''لہری ہوا'' جس کا نام آواز ہے جب اس کا ٹکراؤ ہوتا ہے اس پٹھے کے ساتھ جو کانوں کے اندر بچھا ہوا ہے تو اللہ پاک کی طرف سے آوازوں کے ادراک کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی یہ ہوائی لہروں کا ٹکراؤ ادراک وعلم کی علتِ تامہ نہیں بلکہ علتِ تامہ ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

بِمَعْنٰی اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی یَخْلُقُ سے ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حواس اخوذ بخود ادراک کر لیتے ہیں، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ایسی بات نہیں بلکہ یہ سب کچھ عادتِ الٰہیہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہے۔

فِی النَّفْسِ کی قید لگا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ مدرک نفس ہے اور حواس اس کے آلات ہیں اس عبارت سے ان لوگوں کی تردید کی جارہی ہے جو نفس ناطقہ کے علاوہ حواس کو مدرک مانتے ہیں۔

الصِّمَاخ: بمعنی سوراخ، کان کے سوراخ کو اللہ رب العزت نے اتنا بڑھا بنایا ہے تاکہ سخت آوازیں اور گرم و ٹھنڈی فاسد ہوائیں پہنچ کر اس کو نقصان نہ پہنچائیں کیونکہ یہ قوت انتہائی حساس ہوتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

قوتِ باصرہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْبَصَرُ وَهِیَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِی الْعَصْبَتَیْنِ الْمُجَوَّفَتَیْنِ اللَّتَیْنِ تَتَلَاقِیَانِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَاْدِیَانِ اِلَی الْعَیْنَیْنِ تُدْرَكُ بِهَا الْاَضْوَاءُ وَالْاَلْوَانُ وَالْاَشْكَالُ وَالْمَقَادِیْرُ وَالْحَرَكَاتُ وَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ وَغَیْرُ ذٰلِكَ مِمَّا یَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِدْرَاكَهَا فِی النَّفْسِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةَ

﴿ترجمہ﴾: اور حواسِ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ بصر ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی گئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں پہنچتے ہیں اس کے ذریعے روشنیوں، رنگوں، شکلوں، مقادیر، حرکات، حسن اور قبح وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے اور ان کے علاوہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْبَصَرُ وَهِیَ قُوَّةٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ قوتِ باصرہ کی تعریف کرنی ہے کہ قوتِ باصرہ اس قوت کو کہتے ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ نے مقدم دماغ سے آنے والے دو جوف دار پٹھوں اور رگوں میں رکھی ہے یہ دونوں رگیں مجمع نورین (یعنی پلکون کے درمیان) میں مل جاتی ہیں پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر آنکھوں کی طرف جاتی ہیں، جدا ہونے کے دو طریقے ہیں..... پہلا طریقہ یہ ہے کہ مجمع نورین میں مل جانے کے بعد دائیں جانب والی رگ بائیں جانب آنکھ کی طرف چلی جاتی ہے اور بائیں جانب والی رگ دائیں جانب آنکھ کی طرف چلی جاتی ہے..... اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دائیں جانب والی رگ دائیں جانب آنکھ کی طرف چلی جاتی ہے اور بائیں جانب والی رگ بائیں جانب آنکھ کی طرف چلی جاتی ہے۔

مجوفتین اعصاب تمام کے تمام بے جوف ہیں یعنی کھوکھلے نہیں ہیں اور اپنی لطافت کی وجہ سے ان میں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کر جاتی ہے۔

اللَّتَیْنِ تَتَلَاقِیَانِ بھنوؤں کے ملنے کی جگہ پر دونوں پٹھے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس

Maktaba Tul Ishaat.com

ملتقیٰ کو مجمع النورین کہتے ہیں اور اس میں حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہوگی۔

تُدْرَكُ بِهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قوتِ باصرہ کے مدرکات کا بیان کرنا ہے۔ کہ قوتِ باصرہ سے روشنیوں، رنگوں، اشکال، تصاویر، حسن اور قبح کا ادراک کیا جاتا ہے۔

مِمَّا يَخْلُقُ اللّٰهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ان لوگوں کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ قوتِ باصرہ بذاتِ خود ادراک کرتی ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ بات نہیں کہ قوتِ باصرہ خود ادراک کرتی ہے بلکہ جب بندہ اس قوت کو استعمال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس میں ادراک کی قوت پیدا کرتے ہیں۔

☆ قوتِ باصرہ کی ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کسی چیز پر نظر پڑتی ہے تو آنکھ سے مخروطی شکل شعاعیں نکل جاتی ہیں اور شئے مرئی پر پڑ جاتی ہیں اس سے رؤیت کا تحقق ہو جاتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

قوتِ شامہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالشَّمُّ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الزَّائِدَتَيْنِ النَّابِتَتَيْنِ فِيْ مُقَدَّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِيْهَتَيْنِ بِحَلَمَتَيِ الثَّدْيِ تُدْرَكُ بِهَا الرَّوَائِحُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرَّائِحَةِ اِلَى الْخَيْشُوْمِ

﴿ترجمہ﴾: اور حواس خمسہ میں سے تیسرا احساسہ قوت شامہ ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں ودیعت رکھی گئی ہے جو مقدم الدماغ میں اگتے ہیں اور پستان کی سروں کے مشابہ ہیں اسکے ساتھ بوؤں کا ادراک کیا جاتا ہے اس ہوا کے خیشوم تک پہنچنے کی طریقہ پر جو بو والی چیز کی کیفیت سے متکیف ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالشَّمُّ وَهِيَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ قوتِ شامہ کی تعریف اور اس کے ادراک کی صورت کو بیان کرنا ہے۔ کہ دماغ کے اگلے حصے کی دو گوشت کے ٹکڑے اُگے ہوئے ہیں جو کہ عورت کے پستانوں کے نپلز کے مشابہ ہوتے ہیں جن میں ایک ایسی قوت رکھی گئی ہوتی ہے جو کہ بوؤں کا ادراک کرتی ہے اس قوت کو قوتِ شامہ کہتے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

قوتِ ذائقہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالذَّوْقُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰى جِرْمِ اللِّسَانِ يُدْرَكُ بِهَا الطُّعُوْمُ بِمُخَالَطَةِ الرُّطُوْبَةِ اللُّعَابِيَّةِ الَّتِيْ فِي الْفَمِ بِالْمَطْعُوْمِ وَوُصُوْلِهَا اِلَى الْعَصَبِ

Maktaba Tul Ishaat.com

ترجمہ: اور حواس خمسہ میں سے چوتھا حاسہ قوت ذائقہ ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو اس پٹھے میں کہ جو زبان کے جرم پر بچھا ہوا ہے پھیلی ہوئی ہے اس کے ذریعے ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے، اس رطوبت لعابیہ کے مطعوم (کھائی ہوئی چیز) کیساتھ ملنے کی وجہ سے جو منہ میں ہے اور اسکے پہنچنے کی وجہ سے پٹھے کی طرف۔

تشریح:

وَالذَّوْقُ وَهِيَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قوتِ ذائقہ کی تعریف اور قوتِ ذائقہ کے ادرک کی صورت کو بیان کرنا ہے۔ قوتِ ذائقہ وہ ایسی قوت ہے جو زبان کے اوپر بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی ہے کہ مذوقات یعنی چکھی جانے والی چیزوں کا ادراک کرتی ہے۔

ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی چیز منہ میں رکھی جاتی ہے تو مطعومات (کھائی جانے والی چیزوں) سے ہوا لعاب اور رطوبت اس پٹھے پر جاتا ہے تو پھر ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

قوتِ لامسہ کا بیان

عبارت: وَاللَّمْسُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْبَدَنِ تُدْرَكُ بِهَا الْحَرَارَةُ وَالْبُرُوْدَةُ وَالرُّطُوْبَةُ وَالْيُبُوْسَةُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ عِنْدَ التَّمَاسِ وَالْاِتِّصَالِ بِهٖ

ترجمہ: اور حواس خمسہ میں سے پانچواں حاسہ لمس ہے اور یہ وہ قوت ہے جو سارے بدن میں پھیلی ہوئی ہے اور اس کے ذریعے حرکات، برودت، رطوبت اور یبوست اور اس کی مثل کا ادراک کیا جاتا ہے چھونے اور اتصال کے وقت اس بدن کے ساتھ۔

تشریح:

وَاللَّمْسُ وَهِيَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قوتِ لامسہ کی تعریف اور قوتِ لامسہ کے ادراک کی صورت کو بیان کرنا ہے۔ کہ قوتِ لامسہ ایک ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں بچھائی گئی ہے اور یہ قوت حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست کا ادراک کرتی ہے۔

ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی چیز بدن سے لگ جاتی ہے تو یہ قوت فوراً اس چیز کے گرم ہونے، سرد ہونے، نرم ہونے یا سخت ہونے کا ادراک کرتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

حواسِ خمسہ اپنی اپنی ذمہ داریوں کی آدائیگی میں مصروفِ عمل ہیں

﴿عبارت﴾: وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِّنْهَا اَیْ مِنَ الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ تُوْقَفُ اَیْ یُطَّلَعُ عَلٰی مَاوُضِعَتْ هِیَ تِلْكَ الْحَاسَّةُ لَهٗ یَعْنِیْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَدْخَلَقَ كُلًّامِنْ تِلْكَ الْحَوَاسِّ لِاِدْرَاكِ اَشْیَاءٍ مَّخْصُوْصَةٍ كَالسَّمْعِ لِلْاَصْوَاتِ وَالذَّوْقِ لِلطُّعُوْمِ وَالشَّمِّ لِلرَّوَائِحِ لَایُدْرَكُ بِهَامَایُدْرَكُ بِالْحَاسَّةِ الْاُخْرٰی وَاَمَّاَنَّهٗ هَلْ یَجُوْزُ ذٰلِكَ فَفِیْهِ خِلَافٌ بَیْنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَااَنَّ ذٰلِكَ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی مِنْ غَیْرِ تَاثِیْرٍ لِلْحَوَاسِ فَلَایَمْتَنِعُ اَنْ یَّخْلُقَ اللّٰهُ عَقِیْبَ صَرْفِ الْبَاصِرَةِ اِدْرَاكَ الْاَصْوَاتِ مَثَلًا

﴿ترجمہ﴾: اوران حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کیساتھ واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے اس چیز پر کہ جس چیز کیلئے یہ حاسہ وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں ہرایک حاسہ اشیاء مخصوصہ کے ادراک کیلئے پیدا کیا ہے جیسے قوت سامعہ اصوات کے لئے ،اور قوت ذائقہ طعوم کیلئے ،اور قوت شامہ روائح کیلئے ،ان حواس میں سے کسی کے ساتھ ایسی چیز کا ادراک نہیں کیا جائیگا جس کا دراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے رہی یہ بات کہ کیا ایسا ممکن ہے یا نہیں تو اس میں علماء کرام کا اختلاف ہے اور حق بات یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کیونکہ یہ صرف اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے حواس کے مؤثر ہونے کی وجہ سے نہیں پس یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوت باصرہ کے استعمال کے بعد اصوات کے ادراک کو پیدا فرمادے۔

﴿تشریح﴾:

وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ حواس خمسہ اپنی اپنی ذمہ داریوں کی آدائیگی میں مصروفِ عمل ہیں، یہ بات درحقیقت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

﴿سوال﴾: کیا یہ ممکن ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی اشیاء کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ہوجائے مثلاً سننا قوتِ باصرہ کے ذریعے ممکن ہے یا نہیں؟ اور اگر ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہیں یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے اسی حاسہ کے ذریعے ان چیزوں کے غیر کا بھی ادراک ہوجائے؟

﴿جواب﴾: ہر حاسہ کے ذریعے ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے کہ جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلاً قوتِ باصرہ کے ذریعے الوان واشکال ہی کا ادراک ہوتا ہے اصوات کا ادراک نہیں ہوتا وغیرہ۔

وَاَمَّااَنَّهٗ هَلْ یَجُوْزُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: کیا یہ ممکن ہے کہ ایک حاسہ دوسرے حاسہ کی ڈیوٹی اور ذمہ داری ادا کرے؟

﴿جواب﴾: اس سلسلے میں دو مذہب ہیں۔(۱) مذہب فلاسفہ۔ (۲) مذہب اہل سنت وجماعت۔

1: مذہب فلاسفہ یہ ہے کہ قوتِ باصرہ علتِ تام ہے دیکھنے کے لئے لہٰذا یہ دیکھنے کے علاوہ اور کوئی کام نہیں دے سکتی اگر یہ کوئی دوسرا کام بھی دے گی تو معلول سے تخلفِ علت لازم آئیگا اور تخلف العلة من المعلول باطل

Maktaba Tul Ishaat.com

2: اہل سنت وجماعت کہتے ہیں کہ یہ (حواسِ خمسہ) اسباب ہیں اور اسباب خود مختار نہیں بلکہ سبب پر مسبب اور علت پر معلول اسی وقت متفرع ہوگا جب اللہ چاہے لہٰذا اللہ تعالیٰ چاہے تو ایسا بھی ہوسکتا ہے پس اس پر قرآن مجید کی نص موجود ہے کہ قیامت کے دن انسان پر اس کے اعضاء گواہی دینگے الیوم نختم علی افواھھم الخ کہ قیامت کے دن بجائے زبان کے ہاتھ اور پاؤں کلام کرینگے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

زبان کی جلد پر قوتِ ذائقہ اور قوتِ لامسہ دونوں کا انتشار ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ اَلَيْسَتِ الذَّائِقَةُ تُدْرِكُ حَلَاوَةَ الشَّيْءِ وَحَرَارَتَهٗ مَعًا قُلْنَا لَا بَلِ الْحَلَاوَةُ تُدْرَكُ بِالذَّوْقِ وَالْحَرَارَةُ بِاللَّمْسِ اَلْمَوْجُوْدِ فِي الْفَمِ وَاللِّسَانِ

﴿ترجمہ﴾: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ! شئی کی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ سے ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک قوت لامسہ سے ہوتا ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ اَلَيْسَتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب ہم کوئی ایسی چیز جو میٹھی بھی ہو اور گرم بھی ہو زبان پر رکھتے ہیں تو ہمیں حلاوت اور حرارت دونوں چیزوں کا ادراک ہو جاتا ہے حالانکہ قوتِ ذائقہ حرارت کے ادراک کے لئے وضع نہیں کی گئی یہ تو قوت لامسہ کے مدرکات میں سے ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ ہر حاسہ اسی شے کا ادراک کرتا ہے کہ جس کے ادراک کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔

﴿جواب﴾: آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ قوتِ ذائقہ کے ذریعے حرارت کا ادراک ہوا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوتِ ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوتِ لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے پس جب قوتِ ذائقہ اس چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے تو اسی وقت قوتِ لامسہ اس کی حرارت کا ادراک کر لیتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر صادق کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ اَيِ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ فَاِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ تِلْكَ النِّسْبَةُ فَيَكُوْنُ صَادِقًا وَلَا تُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا فَالصِّدْقُ وَالْكِذْبُ عَلٰى هٰذَا مِنْ اَوْصَافِ الْخَبَرِ وَقَدْ يُقَالَانِ بِمَعْنَى الْاِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ اَوْ لَا عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ اَيِ الْاَعْلَامُ بِنِسْبَةٍ تَامَّةٍ

Maktaba Tul Ishaat.com

تُطَابِقُ الْوَاقِعَ اَوْلَاتُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ فَمِنْ هٰهُنَا يَقَعُ فِيْ بَعْضِ الْكُتُبِ اَلْخَبَرُ الصَّادِقُ بِالْوَصْفِ وَفِيْ بَعْضِهَا خَبَرُ الصَّادِقِ بِالْاِضَافَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور خبر صادق یعنی جو واقع کے مطابق ہو کیونکہ خبر ایک ایسا کلام ہے کہ جس کی نسبت کیلئے کوئی خارج ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو تو وہ خبر صادق ہوگی یا وہ مطابق نہ ہو تو وہ خبر کاذب ہوگی پس صدق اور کذب اس تفسیر کیمطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے اور کبھی صدق اور کذب کا اطلاق شئ (نسبت تامہ) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کیساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے جسکی کیفیت (ایجاب یا سلب) کیساتھ وہ (نفس الامر میں) متصف ہے یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یہ صدق ہے یا واقع کے مطابق نہ ہو یہ کذب ہے اور اس صورت میں صدق اور کذب مخبر کے اوصاف میں سے ہوں گے اور اسی وجہ سے (کہ تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے مخبر کے اوصاف ہیں) بعض کتب میں الخبر الصادق ترکیب توصیفی کیساتھ آیا ہے اور بعض کتب میں خبر الصادق اضافت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْخَبَرُ الصَّادِقِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مخلوق کے علم کا دوسرا سبب بیان کرنا ہے۔

حواس کو خبر صادق پر مقدم کرنے کی وجوہ:

1 حواس کو خبر صادق پر مقدم اس لئے کیا ہے کہ حواس کی انواع واقسام زیادہ ہیں اور خبر صادق کی قلیل ہیں یعنی صرف دو ہیں ایک خبر متواتر اور دوسری خبر رسول ﷺ اور قاعدہ ہے کہ اَلْعِزَّةُ لِلتَّكَاثُرِ۔

2: خبر صادق! سمع پر موقوف ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ موقوف علیہ! موقوف سے پہلے ہوتا ہے پس اس لئے سمع اور اس کے اخوات کو مقدم کر دیا۔

3: حواس بلاواسطہ مخلوق کے علم کے لئے سبب ہیں جبکہ خبر صادق بواسطہ قوتِ سامعہ کے سبب ہے۔

خبر صادق کی تعریف:

اَیِ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر صادق کی تعریف کرنی ہے۔ کہ خبر صادق اس خبر کو کہتے ہیں جو نفس الامر کے مطابق ہو۔

فَاِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ بیان کردہ خبر صادق کی تعریف کی توضیح کرنی ہے کہ انسان کے منہ سے جو کلام نکلتا ہے اس میں جو نسبت ہوتی ہے خواہ ایجابی ہو یا سلبی ہو اس نسبت کو نسبتِ کلامی کہا جاتا ہے مثلاً آپ نے کہا کہ زید قائم تو قائم کی جو نسبت آپ نے زید کی طرف کی ہے اس نسبت کو نسبتِ کلامی کہا جاتا ہے، اور خارج میں جو قائم کی نسبت زید کی طرف ہوتی ہے اسے نسبتِ خارجی کہتے ہیں اب اگر نسبت کلامی! نسبتِ خارجی کے مطابق ہے یعنی آپ نے

Maktaba Tul Ishaat.com

کہا کہ زید قائم اور خارج میں بھی زید کھڑا ہے تو یہ خبر! خبر صادق ہے اور اگر نسبتِ کلامی! نسبتِ خارجی کے مخالف ہے یعنی آپ نے کہا کہ زید قائم جبکہ خارج میں وہ کھڑا نہیں ہے تو یہ خبر! خبر کاذب ہے۔

فَالصِّدْقُ وَالْكِذْبُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے خبر کی مذکورہ تعریف وتوضیح کے لحاظ سے صدق و کذب خبر کے اوصاف ہونگے کیونکہ اس تعریف میں خبر کو صادق اور کاذب کہا گیا ہے۔

وَقَدْيُقَالَانِ بِمَعْنَى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر صادق اور خبر کاذب کی تعریف دوسرے الفاظ میں بیان کرنی ہے کہ خبر صادق کی تعریف یہ ہے کہ کسی چیز کی اس کیفیت ایجابی اور سلبی کی خبر دینا کہ جس کیفیت کے ساتھ وہ چیز نفس الامر میں متصف ہوتی ہے تو یہ خبر! خبر صادق ہے اور خبر کاذب کی تعریف یہ ہے کہ کسی چیز کی اس کیفیت ایجابی اور سلبی کی خبر دینا کہ جس کیفیت کے ساتھ وہ چیز نفس الامر میں متصف نہیں۔

اَيِ الْاَعْلَامُ بِنِسْبَةٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ بیان کردہ خبر صادق کی تعریف کی توضیح کرنی ہے کہ مذکورہ تعریف میں الاخبار بمعنی الاعلام ہے اور مااسے مراد نسبتِ تامہ ہے تو خبر صادق کی تعریف یہ ہوگی کہ نسبتِ تامہ کی ایسی خبر دینا جو کہ نفس الامر کے مطابق ہو اور خبر کاذب کی تعریف یہ ہوگی کہ نسبتِ تامہ کی ایسی خبر دینا جو نفس الامر کے مخالف ہو تو یہ خبر! خبر کاذب ہے۔

فَيَكُوْنَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دونوں تعریفات کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔ کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب خبر کی صفات ہونگی اور دوسری تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب مخبر کی صفات ہونگی کیونکہ اس دوسری تعریف میں اخبار کا ذکر ہے اور خبر دینا مخبر کی صفت ہے۔

فَمِنْ هٰهُنَايَقَعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر صادق کی ترکیبِ عنوانی کے اختلاف کی وجہ کو بیان کرنا ہے۔

کہ بعض کتب میں خبر صادق! الخبر الصادق ترکیبِ توصیفی کے ساتھ مذکور ہے اور بعض کتب میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ مذکور ہے، اس ترکیب عنوانی کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے صدق وخبر کی پہلی تعریف کی ہے جس کی بناء پر انہوں نے الخبر الصادق کہا اور بعض لوگوں خبر صدق اور کذب کی دوسری تعریف کی جس کی بناء پر انہوں نے خبر الصادق یعنی عنوان کو ترکیب اضافی کے ساتھ ذکر کیا اور وجہ وہی ہے جو پہلے مذکور ہو چکی کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق وکذب خبر کی صفت ہیں اور دوسری تعریف کے لحاظ صدق وکذب مخبر کی صفات ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر صادق کی تقسیم

﴿عبارت﴾: عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ سُمِّيَ بِذَالِكَ لِمَا اَنَّهٗ لَايَقَعُ دَفْعَةً بَلْ عَلَى التَّعَاقُبِ وَالتَّوَالِيْ وَهُوَاَيِ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى الْاَلْسِنَةِ قَوْمٍ لَايُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ اَيْ لَايُجَوِّزُ الْعَقْلُ

Maktaba Tul Ishaat.com

وَاتَّفَقَهُمْ عَلَى الْكِذْبِ وَمِصْدَاقُهُ وُقُوْعُ الْعِلْمِ مِنْ غَيْرِ شُبْهَةٍ

﴿ترجمہ﴾: خبر صادق دو قسم پر ہے ایک ان میں سے خبر متواتر ہے، اس کا نام خبر متواتر اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ پے در پے اور تعاقب کیساتھ واقع ہوتی ہے اور خبر متواتر وہ خبر ہے جو ایسی قوم کی زبان پر ثابت ہو کی جس کا کذب پر متفق ہونا عقل سلیم محال سمجھے اور خبر متواتر کا مصداق شبہہ کے بغیر علم واقع ہونا ہے۔

﴿تشریح﴾:

عَلٰى نَوْعَيْنِ الخ :سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ خبر صادق کی تقسیم کرنی ہے کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔(۱) خبر متواتر۔(۲) خبر رسول۔

خبر متواتر کی تعریف:

خبر متواتر وہ خبر ہے جسے اتنے لوگون نے روایت کیا ہو کہ جن کے جھوٹ پر جمع ہونے کو عقل سلیم محال سمجھے مثلاً لاہور ایک شہر ہے یہ ایک ایسی خبر ہے کہ اسے اتنے لوگوں نے روایت کیا ہے کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونے کو عقل سلیم کے نزدیک محال ہے۔

سُمِّيَ بِذَالِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بیان کرنی ہے کہ خبر متواتر کو خبر متواتر اس لئے کہتے ہیں کہ متواتر! تواتر سے ہے اور تواتر کا معنیٰ ہے پے در پے واقع ہونا چونکہ یہ خبر بھی پے در پے اور مسلسل واقع ہوتی ہے دفعۃً واقع نہیں ہوتی اس لئے اسے خبر متواتر کہتے ہیں۔

اَیْ لَایُجَوِّزُ الْعَقْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے خبر متواتر کی تعریف یہ کی ہے کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبانی پہنچی ہو کہ جن کے متفق علیٰ الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جا سکے آپ کی اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اجتماع علیٰ الکذب زیادہ سے زیادہ محال ہوگا اور محال کا بھی تصور کیا جا سکتا ہے کیونکہ تصور تو ہر چیز کے متعلق ہو سکتا ہے حتیٰ کہ محال کا بھی تصور کیا جا سکتا ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں لایتصور بمعنیٰ لا یجوز ہے پس اب مطلب یہ ہوگا کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جو اتنے لوگوں سے منقول ہو کہ عقل ان کے اجتماع علیٰ الکذب کو جائز اور ممکن نہ سمجھے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے تصور کو امکان کے معنیٰ میں لیا ہے اور امکان اس کو کہتے ہیں کہ جس کے واقع ہونے سے، محال لازم نہ آئے، لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ اگر قوم کذب پر جمع ہوئی تو اس سے محال لازم نہیں آئیگا حالانکہ قوم کا اجتماع علیٰ الکذب محال ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں امکان سے مراد امکان وقوعی ہے اور امکان وقوعی کو واقع کرنے میں محال لازم آ سکتا ہے۔

وَمِصْدَاقُهُ وُقُوْعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر متواتر کی حد تواتر پر پہنچنے کی علامت اور شناخت بیان کرنی ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ وہ کونسی چیز ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ خبر متواتر حد تو تر کو پہنچی ہوئی ہے۔

۞ پس شارح علیہ الرحمۃ نے تواتر کی جس علامت اور مصداق کو بیان کیا ہے اس کی وضاحت کرنے سے پہلے دیگر علماء کے اقوال کو ملاحظہ فرمالیجئے۔

۞ کچھ محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد چار متعین کی ہے اور استدلال قرآن مجید سے کیا کہ اللہ ﷻ نے زانی سے زنا کے تحقق کے لئے بھی گواہوں کی تعداد چار متعین کی ہے۔ چونکہ چار گواہوں کی گواہی زنا کے تحقق کے سلسلے میں یقین کا فائدہ دیتی ہے، لہٰذا چار اسانید کی روایت بھی یقین کی حامل ہوگی۔ پس خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد کا چار ہونا ضروری ہوا۔

۞ کچھ محدثین رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد پانچ متعین کی ہے اور استدلال لعان کے عدد سے کیا ہے کہ لعان کے تحقق کے لئے زوجین سے پانچ پانچ بار حلف لیا جاتا ہے، سو یہاں پانچ کا عدد یقین کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا پانچ اسانید کی روایت یقین کی حامل ہوگی۔ پس خبر متواتر کے لئے بھی اسانید کی تعداد پانچ ہونا ضروری ہوا۔

۞ کچھ علمائے اصول حدیث نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد سات متعین کی ہے اور استدلال یوں کیا کہ زمینیں بھی سات ہیں، آسمان بھی سات ہیں، ہفتے کے دن بھی سات ہیں، قرآن مجید میں حٰمٓ سے شروع ہونے والی سورتیں بھی سات ہیں، کعبۃ اللہ کے طواف کے چکر بھی سات ہیں، الغرض سات کا عدد اللہ تعالیٰ کے ہاں بہت محبوب ہے، لہٰذا خبر متواتر کی اسانید بھی سات ہونی چاہئیں۔

۞ کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد دس متعین کی ہے اور استدلال یوں کیا کہ جمع کا وہ عدد جس کی خبر یقین کا فائدہ دیتی ہے وہ دس ہے، لہٰذا یقین کے تحقق کے لئے خبر متواتر کی اسانید کی تعداد دس ہونی چاہئے۔

۞ کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد بارہ متعین کی ہے اور استدلال قرآن مجید کی آیہ کریمہ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا سے کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بارہ نگران مقرر کئے تھے، لہٰذا متواتر کی اسانید کی تعداد بھی بارہ ہونی چاہئے۔

۞ کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد چالیس متعین کی ہے اور استدلال قرآن مجید کی آیہ کریمہ يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ سے کیا ہے کہ یہ آیہ کریمہ اس وقت نازل ہوئی جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعداد چالیس تھی، سو کفایت کا نزول اس وقت ہوتا ہے جب عدد چالیس ہو، لہٰذا خبر متواتر کے لئے چالیس اسانید ہونی چاہئیں۔

۞ کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد ستر متعین کی ہے اور استدلال قرآن

Maktaba Tul Ishaat.com

مجید کی آیہ کریمہ وَاخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ سَبْعِيْنَ رَجُلًا لِّمِيْقَاتِنَا سے کیا کہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے ملاقات کے لئے ستر افراد کا چناؤ کیا، لہٰذا خبر متواتر کے لئے اسانید ستر ہونی چاہئیں۔

کچھ علمائے اصول حدیث رحمۃ اللہ علیہم نے خبر متواتر کے لئے اسانید کی تعداد بیس متعین کی ہے اور استدلال قرآن مجید کی آیہ کریمہ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ سے کیا ہے اور کچھ نے تین سو تیرہ متعین کی ہے اور اصحاب بدر کی تعداد کو دلیل بنایا ہے۔

لیکن یہ سب اقوال ضعیف ہیں کیونکہ خبر متواتر کی حد تواتر تک پہنچنے کے لئے تعداد ضروری نہیں اس لئے کہ بعض اوقات ایک خبر ایسی ہوتی ہے کہ دو آدمیوں کے خبر دینے سے بھی انسان کو یقین آجاتا ہے اور بعض دفعہ خبر ایسی ہوتی ہے کہ تین آدمیوں کی خبر سے بھی یقین حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا راجح قول وہی ہے جسے شارح علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ خبر متواتر کی حد تواتر تک پہنچنے کی علامت یہی ہے کہ وہ خبر اس حد تک پہنچے کہ اس سے ہمیں یقین حاصل ہو جائے اور اس میں کوئی شبہ نہ رہے تو ہم اسے خبر متواتر کہیں گے، راویوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر متواتر کا حکم

﴿عبارت﴾: وَهُوَ بِالضَّرُوْرَةِ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوْكِ الْخَالِيَةِ فِي الْاَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ يَحْتَمِلُ الْعَطْفَ عَلَى الْمُلُوْكِ وَعَلَى الْاَزْمِنَةِ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ وَاِنْ كَانَ اَبْعَدَ

﴿ترجمہ﴾: اور خبر متواتر لازمی طور پر علم بدیہی کا فائدہ دینے والی ہے جیسا کہ گزرے ہوئے زمانے میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز شہروں کا علم احتمال رکھتا ہے الملوك پر معطوف ہونے اور الازمنہ پر معطوف ہونے کا اول درستگی کے زیادہ قریب ہے اگرچہ لفظاً دور ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ بِالضَّرُوْرَةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ خبر متواتر کا حکم بیان کرنا ہے۔ کہ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ علم ضروری کے لئے مفید و موجب ہے یعنی خبر متواتر سے ایسا علم حاصل ہوتا ہے جس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور خبر متواتر کا علم ضروری کے لئے مفید ہونا یہ بدیہی ہے نظری نہیں یعنی محتاج الی الدلیل نہیں۔ جیسے گزرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز شہروں کا علم و یقین ہمیں حاصل ہے مثلاً سلطان محمود غزنوی کا علم، اور شہر بغداد کا علم ہمیں محض ان خبروں کی وجہ سے حاصل ہے جو خبریں ہمیں تواتر کے ساتھ پہنچتی رہی ہیں پس ثابت ہوا کہ خبر متواتر علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

يَحْتَمِلُ الْعَطْفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ الْبُلْدَانُ النَّائِيَةُ میں ترکیبی دو احتمال ہیں۔

(۱) اس کا عطف مُلُوك پر ہو جو لفظاً دور ہے۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف اَزْمِنَہ پر ہو جو لفظاً اس کے

Maktaba Tul Ishaat.com

قریب ہے، لیکن مُلُوْك پر عطف معنیٰ کے اعتبار سے اقرب اور زیادہ بہتر ہے اگر چہ بہ نسبت اَزْمِنَہ کے لفظاً وہ دور ہے کیونکہ اس صورت میں دو مثالیں بنیں گی اور عبارت کا معنیٰ ہوگا کہ ''زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم۔ بخلاف اَزْمِنَہ پر عطف کرنے کے، اس صورت میں ایک ہی مثال بنے گی اور عبارت کا معنیٰ ہوگا کہ زمانہ ہائے ماضیہ اور دور، دراز کے شہروں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور یہ ظاہر بات ہے کہ مقام توضیح میں دو علم اور دو مثالیں ایک علم اور ایک مثال سے بہتر ہیں۔ پس اسی وجہ سے شارح علیہ الرحمۃ نے کہا کہ اَزْمِنَہ پر عطف اگر چہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تجزیہ کلام مصنف علیہ الرحمۃ

﴿عبارت﴾: فَهٰهُنَا اَمْرَانِ اَحَدُهُمَا اَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ وَذٰلِكَ بِالضَّرُوْرَةِ فَاِنَّا نَجِدُ مِنْ اَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُوْدِ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ وَاِنَّهٗ لَيْسَ اِلَّا بِالْاِخْبَارِ وَالثَّانِيْ اَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهٖ ضَرُوْرِيٌّ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ يَحْصُلُ لِلْمُسْتَدِلِّ وَغَيْرِهٖ حَتّٰى الصِّبْيَانِ الَّذِيْ لَا اِهْتِدَاءَ لَهُمْ اِلَى الْعِلْمِ بِطَرِيْقِ الْاِكْتِسَابِ وَتَرْتِيْبِ الْمُقَدَّمَاتِ

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

﴿تشریح﴾:

فَهٰهُنَا اَمْرَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کے کلام کا تجزیہ اور خلاصہ بیان کرنا ہے کہ مصنف کے کلام سے ہمیں دو باتیں ملیں۔ (۱) خبر متواتر سے علم و یقین حاصل ہوتا ہے۔ (۲) خبر متواتر سے جو علم یقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف نہیں۔

۞ خبر متواتر کے مفید علم ہونے کی بات تو واضح ہے کہ عرب میں مکہ و مدینہ نامی شہروں کو نہ دیکھنے کے باوجود ہمیں ان کے ہونے کا علم و یقین ہے اور یہ علم و یقین ہمیں محض ان کی خبروں اور تذکروں سے حاصل ہوا ہے جو تواتر کے ساتھ ہمیں ملتے رہے ہیں۔

۞ رہی بات خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کے ضروری اور غیر استدلالی ہونے کی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر متواتر سے علم حاصل ہونا کسی استدلال پر موقوف ہوتا تو پھر استدلال کی قوت رکھنے والوں کو ہی حاصل ہوتا۔ حالانکہ خبر متواتر سے بہت

Maktaba Tul Ishaat.com

سی چیزوں کا علم ان بچوں تک کو حاصل ہو جاتا ہے جو استدلال اور ترتیب مقدمات کی طاقت نہیں رکھتے، معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں۔

مکہ اور بغداد کی وجہ تسمیہ:

مکہ امکٌ سے ماخوذ ہے اور مك کا معنیٰ ہے کم کرنا، ہلاک کرنا، چونکہ مکہ میں عبادت کرنے سے گناہ کم ہو جاتے ہیں اور جو ظالم اس کے ساتھ برائی کا ارادہ رکھتا ہے وہ خود ہی ہلاک ہو جاتا ہے اس لئے اسے مکہ کہتے ہیں، اور بغداد اصل میں باغ داد ہے یعنی ''انصاف کا باغ'' یہاں نوشیرواں جو کہ عادل بادشاہ تھا اس کا باغ تھا جس میں وہ عدل کے لئے بیٹھا کرتا تھا پھر شہر کا نام ہی بغداد یعنی ''عدل والے کا باغ'' پڑ گیا اس شہر کے عجائبات میں سے یہ بات ہے کہ یہ عرصہ دراز تک خلفائے عباسیہ کا دارالخلافہ رہا لیکن اس شہر میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کیا خبر قتل عیسیٰ علیہ السلام اور تا بید دین موسیٰ علیہ السلام متواتر ہے؟

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا خَبَرُ النَّصَارٰی بِقَتْلِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ وَالْیَهُوْدِ بِتَابِیْدِ دِیْنِ مُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ فَتَوَاتُرُهٗ مَمْنُوْعٌ

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی اور یہود کی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے ہمیشہ رہنے کی تو اس کا تواتر ممنوع ہے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں شارح علیہ الرحمۃ نے دو باتیں ذکر کیں تھیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے اور دوسری یہ کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم! علم ضروری ہے استدلالی نہیں اب یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ پہلی بات پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کے جوابات کا ذکر کرتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق عیسائیوں کی خبر! خبر متواتر ہے اسی طرح یہودیوں کی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس فرمان کے متعلق خبر! خبر متواتر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا تَمَسَّکُوْا بِالسَّبْتِ مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ یعنی ''قیامت تک یوم سبت (ہفتہ) کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل کرتے رہنا'' اس سے معلوم ہوا کہ دین موسوی ابدی اور ہمیشہ کے لئے ہے حالانکہ ہمیں دونوں خبروں کے متواتر ہونے کے باوجود ان کے کاذب ہونے کا یقین ہے پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔

﴿جواب﴾: 1 مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ خبر متواتر کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہر دور میں راویوں کی تعداد اتنی کثیر ہو کہ عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو محال سمجھے جبکہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کی خبر

Maktaba Tul Ishaat.com

اگر چہ بعد میں حد تواتر کو پہنچ گئی تھی لیکن ابتداء میں حد تواتر کو نہیں پہنچی تھی کیونکہ ایک قول کے مطابق راویوں کی تعداد چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی یہ تعداد قلیل ہے ان کا اتفاق علی الکذب محال نہیں ہے۔

☆ اور دین موسوی کے دائمی ہونے کی خبر یہودیوں کی اگر چہ ابتدا اور انتہاء حد تواتر کو پہنچی ہوئی تھی لیکن درمیان میں تواتر جاتا رہا تھا حالانکہ تواتر ہر ہر زمانے میں باقی ہونا ضروری ہے یعنی ہر زمانے میں راویوں کا کثیر ہونا ضروری ہے اور درمیان میں یہودیوں کی تعداد! تواتر میں اس وقت کم ہوئی تھی کہ جب بُختِ نصر بادشاہ نے بیت المقدس پر چڑھائی کی تھی اور یہودیوں کا اتنا قتل عام کیا کہ تقریباً یہودی ختم ہو گئے، صرف چند افراد چھپ چھپا کے بچے تھے، جو کہ قلیل تھے اور حد تواتر کو نہیں پہنچتے تھے تو چونکہ درمیان میں تواتر جاتا رہا تھا لہٰذا یہودیوں کی یہ خبر کیسے متواتر ہو سکتی ہے؟۔

عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کا ناکام منصوبہ:

یہ واقعہ اس طرح ہوا تھا کہ آپ علیہ السلام کی قوم کے چند افراد نے آپ کو قتل کرنے منصوبہ تیار کیا، منصوبہ تیار کرنے والے کتنے تھے؟ اس امر میں اختلاف ہے کچھ نے کہا کہ وہ پانچ تھے، کچھ نے کہا کہ وہ سات تھے، عیسیٰ علیہ السلام ایک کمرے مین داخل ہوئے تو وہ ساتھ ہی پیچھے داخل ہو گئے، ان کے اس ناپاک منصوبے سے عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے یوں بچایا کہ آپ کو آسمان پر اٹھالیا اور انہیں میں سے ایک فرد کو عیسیٰ علیہ السلام کا ہم شکل بنا دیا اور انہوں نے اسے عیسیٰ علیہ السلام سمجھ کر قتل کر ڈالا جب اسے قتل کر ڈالا تو پھر سوچنے لگے کہ ہمارا ایک آدمی کم کیسے ہو گیا؟ اور اگر ہم سے اپنا ہی ساتھی قتل ہو گیا ہے تو پھر عیسیٰ علیہ السلام کہاں گئے؟ الغرض! وہ پانچ یا سات آدمی تھے جو قتل عیسیٰ کے مشکوک ہو کر قائل ہوئے تو جو خبر ابتدا سے ہی شکی ہے وہ اختتام پر یقین کا فائدہ کیسے دیگی؟ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ پانچ یا سات افراد تھے جن کا تواتر صحیح نہیں۔

﴿جواب﴾:2: خبر متواتر کے مفید یقین ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے خلاف کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو ورنہ متواتر ہونے کے باوجود وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گی جبکہ مذکورہ دونوں متواتر خبروں کے خلاف قطعی دلائل موجود ہیں لہٰذا یہ دونوں خبریں مفید یقین نہیں ہیں جیسے قتل عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق عیسائیوں کی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے کہ وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ (کہ نہ تو انہوں نے عیسیٰ علیہ السلام کو قتل کیا اور نہ انہوں نے انہیں سولی پر لٹکایا) اور دین موسیٰ کے دائمی ہونے کے بارے میں یہودیوں کی خبر کے خلاف فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللّٰهِ الْاِسْلَامُ

﴿جواب﴾:3: حضرت موسیٰ علیہ السلام سے نقل شدہ خبر متواتر تو تب کہلاتی جب وہ موسیٰ علیہ السلام سے مروی بھی ہوتی، حالانکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ وہ موسیٰ علیہ السلام سے مروی و منقول ہی نہیں بلکہ دین اسلام کے آنے تک اس خبر کا دور دور تک کوئی نام نشان نہیں تھا پھر بعد میں ابن راوندی متکلم (جو کہ زندیق تھا) نے اس خبر کا اختراع کر کے یہودیوں کو تھما دیا تا کہ یہودی اس خبر کے ذریعے مسلمانوں سے احتجاج کرتے رہیں کہ دین موسوی کی ابدیت کے ہوتے ہوئے اسلام کی حقانیت کیسے ہو سکتی ہے؟۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ خَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يُفِيْدُ اِلَّا الظَّنَّ وَضَمُّ الظَّنِّ اِلَى الظَّنِّ لَا يُوْجِبُ الْيَقِيْنَ وَاَيْضًا جَوَازُ كَذِبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوْجِبُ جَوَازَ كَذِبِ الْمَجْمُوْعِ لِاَنَّهٗ نَفْسُ الْاٰحَادِ قُلْنَا رُبَمَا يَكُوْنُ مَعَ اِجْتِمَاعٍ مَا لَا يَكُوْنُ مَعَ الْاِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعْرَاتِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی جانب ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو اس لئے کہ مجموعہ نفس آحاد ہے، پس ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کیساتھ وہ قوت حاصل ہو جاتی ہے جو انفراد کیساتھ حاصل نہیں ہوتی جیسے اس رسی کی قوت جس کو بالوں سے بانٹا گیا ہو۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ خَبَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: خبر متواتر اخبار آحاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہوا کرتی ہے تو مجموعہ بھی مفید ظن ہوگا پس نتیجہ یہ نکلا کہ خبر متواتر مفید ظن ہے نہ مفید یقین۔ نیز ہر واحد کی خبر میں کذب کا امکان ہے تو مجموعہ میں بھی کذب کا امکان ہوگا اور امکان کذب کے ہوتے ہوئے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے مثلاً ایک دھاگہ کسقدر کمزور ہوتا ہے کہ معمولی سے کھچاؤ سے وہ ٹوٹ جاتا ہے لیکن وہ دھاگی کئی دھاگوں کا مجموعہ بن کر رسی یا رسہ بنا دیا جاتا ہے تو اس میں بہت قوت اور مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے کہ اسے توڑنا مشکل ہو جاتا ہے بس یہی حال خبر متواتر کا ہے کہ اگرچہ اس میں اخبار آحاد کا اجتماع ہے لیکن تعداد حد تواتر کو پہنچ گئی اب اس میں اسقدر قوت پیدا ہو گئی ہے کہ اس سے کذب کا احتمال جاتا رہا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

علم ضروری میں تفاوت اور اختلاف واقع ہوتا ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ الضَّرُوْرِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيْهَا التَّفَاوُتُ وَالْاِخْتِلَافُ وَنَحْنُ نَجِدُ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْوَاحِدِ نِصْفَ الْاِثْنَيْنِ اَقْوٰى مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُوْدِ اَسْكَنْدَرَ وَالْمُتَوَاتِرُ قَدِ انْكَرَتْ اِفَادَتَهُ الْعِلْمَ جَمَاعَةٌ مِّنَ الْعُقَلَاءِ كَالسُّمَنِيَّةِ وَالْبَرَاهِمَةِ قُلْنَا هٰذَا مَمْنُوْعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ اَنْوَاعُ الضَّرُوْرِيِّ بِوَاسِطَةِ التَّفَاوُتِ فِي الْاٰلَةِ وَالْعَادَةِ وَالْمُمَارَسَةِ وَالْاِخْطَارِ بِالْبَالِ وَتَصَوُّرَاتِ اَطْرَافِ الْاَحْكَامِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ فِيْهِ مُكَابَرَةً وَعِنَادًا كَالسُّوْفَسْطَائِيَّةِ فِيْ جَمِيْعِ الضَّرُوْرِيَّاتِ

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم ایک کے دو کا آدھا ہونے کے علم کو وجود اسکندر کے علم سے زیادہ اقوی پاتے ہیں اور متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے عقلاء کی ایک جماعت نے جیسے سمنیہ اور براہمہ۔ ہم جواب دینگے کہ یہ ممنوع ہے یعنی ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ضروری کی اقسام میں بھی تفاوت ہوتا ہے انسیت، عادت اور استعمال (مہارت) اور دل میں بات گزرنے اور قضیہ کے اطراف (موضوع ومحمول) کے تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے اور تکبر وعناد کیوجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ کا اختلاف ہے تمام ضروریات میں۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ الضَّرُوْرِیَّات الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی ماقبل میں بیان کردہ دوسری بات (خبر متواتر سے حاصل ہونے علم ویقین ضروری ہے استدلالی اور ترتیبِ مقدمات پر موقوف نہیں) پر وارد ہونے والے اعتراض کا اور اس کے جواب کو ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم! علم ضروری ہوتا ہے یہ بات درست نہیں کیونکہ ضروری میں تفاوت واختلاف نہیں ہوتا حالانکہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم میں تفاوت بھی ہے اور خبر متواتر کے مفید علم ویقین ہونے میں اختلاف بھی ہے، تفاوت اس طرح ہے کہ ہمیں اس بات کا بھی علم ہے کہ الواحد نصف الاثنین (کہ ایک دو کا نصف ہے) اور وجودِ سکندر (کہ سکندر بادشاہ اس دنیا میں ہوا) لیکن الواحد نصف الاثنین کا علم قوی تر ہے وجود سکندر کے علم کی بنسبت تو دیکھا ان دونوں میں تفاوت ہے حالانکہ یہ دونوں علم ضروری ہیں اور ضروریات میں تفاوت نہیں ہوتا۔

اور خبر متواتر میں اختلاف اس طرح ہے کہ عقلاء میں سمنیہ اور براہمہ خبر متواتر کے مفید علم ہونے کے منکر ہیں تو جب خبر متواتر میں تفاوت اور اختلاف ثابت ہوا تو خبر متواتر سے حاصل شدہ علم! علم ضروری نہیں ہوسکتا کیونکہ علم ضروری میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا۔

﴿جواب﴾: آپ کا یہ کہنا کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا یہ بات ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ضروریات میں بھی تفاوت اور اختلاف ہوسکتا ہے لیکن تفاوت اور اختلاف کی وجہ سے کسی چیز کا ضروری ہونا باطل نہیں ہوتا۔

- علم ضروری میں تفاوت کے مختلف اسباب ہوسکتے ہیں۔

☆ ایک سبب ان میں سے انس یعنی مانوس ہونا ہے کہ ایک چیز کے ساتھ ہمارا لگاؤ زیادہ ہوتا ہے اور دوسری چیز کے ساتھ ہمارا لگاؤ کم ہوتا ہے تو جس کے ساتھ لگاؤ زیادہ ہوگا وہ قوی تر ہوگا بنسبت اس کے کہ جس کے ساتھ لگاؤ کم ہوگا۔

☆ دوسرا سبب تفاوت کا عادت اور استعمال ہے کہ ایک چیز ہماری عادت میں زیادہ استعمال ہوتی ہے اور دوسری چیز ہمارے استعمال اور عادت میں کم ہوتی ہے تو جس کا استعمال زیادہ ہو وہ قوی تر ہوگا بنسبت اس کے کہ جس کا استعمال کم ہوگا۔ مثلاً الواحد نصف الاثنین ہمارے استعمال میں زیادہ ہے اور وجودِ سکندر ہمارے استعمال میں کم ہے تو استعمال کے اس تفاوت کی وجہ

Maktaba Tul Ishaat.com

سے الواحد نصف الاثنین کا علم قوی تر ہوگا۔

☆ تفاوت کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ایک چیز ہمارے دل میں مستحضر رہتی ہے اور دوسری چیز کی وہ کیفیت نہیں ہوتی تو اس تفاوت کی وجہ سے بھی علم ضروری میں تفاوت ہو جاتا ہے۔

☆ تفاوت کا چوتھا سبب قضیہ کے موضوع ومحمول کے تصور میں تفاوت ہونا ہے بایں معنیٰ کہ ایک قضیہ موضوع ومحمول بدیہی ہونگے جس کی وجہ سے اس قضیہ اور حکم کا علم قوی ہوگا اور دوسرے قضیہ کا موضوع ومحمول نظری ہوگا جس کی وجہ سے اس دوسرے قضیہ کا علم بنسبت اول قضیہ کے ضعیف ہوگا مثلاً وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لَیْسَ بِعَرْضٍ یہ بھی ایک قضیہ اور حکم ہے لیکن اس قضیہ کا موضوع یعنی واجب الوجود اور محمول یعنی عرض دونوں نظری ہیں کیونکہ دونوں مُحْتَاجٌ اِلَی التَّعْرِیْف ہیں، واجب الوجود کی تعریف یہ ہے کہ اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج نہ ہو اور عرض کی تعریف یہ ہے کہ اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج ہو لہٰذا اس قضیہ کا علم اتنا قوی نہیں ہوگا جتنا کہ اس قضیہ کا علم قوی ہے جس کے موضوع ومحمول بدیہی ہوں۔ جیسے اَلشَّمْسُ مُضِیْئَۃٌ کیونکہ اس قضیہ کے موضوع ومحمول دونوں بدیہی ہیں بہر حال ضروری میں تفاوت مختلف اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے لیکن اس سے ضروری کا ضروری ہونا باطل نہیں ہوتا اسی طرح ضروری میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ مکابرہ اور عناد کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے تو اس اختلاف کی وجہ سے ضروری کا ضروری ہونا باطل نہیں ہوتا جس طرح سوفسطائیہ نے تمام ضروریات کا انکار کیا ہے، سوفسطائیہ کے انکار کرنے کی وجہ سے تمام ضروریات کا وجود باطل نہیں ہوتا اسی طرح عناد اور جھگڑا کی وجہ سے جو اختلاف ہوتا ہے وہ بھی ضروری کے منافی نہیں ہے۔

سُمَنِیَّہ: سین کے ضمہ کساتھ اور میم کے فتحہ کیساتھ یہ سومنات کی طرف منسوب ہے، سمنیہ! یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات انڈیا کا ایک شہر ہے اور یہ ہندوؤں کی بڑی زیارت گاہ ہے جہاں لوگ دور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کرنے کے لئے آتے ہیں، ہندوؤں کا یہ تخیل ہے کہ سومنات کا بت اختیاری حرکت کرتا ہے جو اسے دیکھ لیگا تو اسکی روح دوبارہ پھر انسان کی ہی صورت میں آئیگی، یہ سوماتی وہ بت ہے جسے سلطان محمود غزنوی علیہ الرحمۃ نے توڑا تھا۔

بَرَاھَمَۃ: یہ ہندوستان کی سب سے بڑی کافر قوم ہے جو اپنے سردار برہمن یا برہام کی طرف منسوب ہے۔

مُکَابَرَہ: مکابرہ اس اختلاف کو کہا جاتا ہے جو کہ حق کی طلب کے لئے نہ ہو بلکہ علو اور تکبر کی وجہ سے ہو۔

عِنَاد: عناد! اس اختلاف کو کہا جاتا ہے جو کہ محض ضد اور ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہو۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر رسول ﷺ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَیَّدِ اَیِ الثَّابِتِ رِسَالَتُہٗ بِالْمُعْجِزَۃِ وَالرَّسُوْلُ اِنْسَانٌ بَعَثَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اِلَی الْخَلْقِ لِتَبْلِیْغِ الْاَحْکَامِ وَقَدْ یُشْتَرَطُ فِیْہِ الْکِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِیِّ فَاِنَّہٗ اَعَمُّ

Maktaba Tul Ishaat.com

وَالْمُعْجِزَةُ اَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قُصِدَ بِهٖ اِظْهَارُ صِدْقِ مَنِ ادَّعٰی اَنَّهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ تَعَالٰی

﴿ترجمہ﴾: اور خبر کی دوسری قسم اس رسول ﷺ کی خبر ہے جس کو منجانب اللہ قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو، اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی رسول کے اندر کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے اس لئے کہ وہ عام ہے اور معجزہ وہ عادت الٰہیہ کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ سے اس شخص کے صدق کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالنَّوْعُ الثَّانِی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر صادق کی دوسری قسم خبر رسول ﷺ کا بیان کرنا ہے۔ لیکن خبر رسول ﷺ سے مراد مطلق خبر رسول نہیں بلکہ اس رسول ﷺ کی خبر مراد ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے۔

وَالرَّسُوْلُ اِنْسَانٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رسول کی تعریف کرنی ہے کہ رسول وہ انسان ہے جسے اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف بھیجا ہو تبلیغ احکام کے لئے، اس تعریف کے اعتبار سے نبی اور رسول میں مساوات یعنی نسبتِ تساوی ثابت ہو جاتی ہے کہ نبی کی تعریف ہے کہ وہ انسان کہ جسے اللہ تبارک وتعالیٰ نے مخلوق کی طرف بھیجا ہو تبلیغ احکام کے لئے اور یہی تعریف رسول کی ہے اور مصنف علیہ الرحمۃ اور شارح علیہ الرحمۃ کے ہاں یہی مذہب مختار ہے کہ دونوں میں نسبتِ تساوی ہے۔

☆ یہی وجہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے خبر صادق کو منحصر کیا ہے دو قسموں میں اگر ان کے نزدیک نبی اور رسول میں مساوات نہ ہوتی تو ایک اور قسم بھی بناتے ''خبر نبی''

جمہور کے نزدیک نبی اور رسول میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے نبی عام ہے اور رسول خاص ہے، رسول کہتے ہیں کہ جسے اللہ تعالیٰ نے احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو اور اس کے پاس نئی کتاب ہو اور اس کے برخلاف نبی کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ احکام کے لئے بھیجے خواہ اس کے پاس نئی کتاب ہو یا نہ ہو یعنی دونوں میں اعم واخص مطلق کی نسبت ہے لیکن شارح علیہ الرحمۃ وقد یشترط کہہ کر اس مذہب کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اگر رسول کے لئے کتاب کو شرط قرار دیں تو پھر کتاب کی تعداد بھی رسول کی تعداد کے مطابق ہونی چاہیئے حالانکہ رسولوں کی تعداد 313 ہے جبکہ کتب کی تعداد صرف 114 ہے کہ جن میں تورات، زبور، انجیل اور قرآن یہ چار بڑی کتابیں ہیں بقیہ صحائف ہیں۔ شارح علیہ الرحمۃ کے وقد یشترط کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ شارح علیہ الرحمۃ کے نزدیک بھی نبی اور رسول میں ترادف ہے خلاصہ یہ نکلا کہ مصنف علیہ الرحمۃ اور شارح علیہ الرحمۃ کے نزدیک دونوں میں ترادف ہے جبکہ جمہور کے نزدیک نبی اور رسول میں اعم واخص مطلق کی نسبت ہے، نبی عام ہے اور رسول خاص ہے یعنی ہر رسول تو نبی ضرور ہوگا لیکن ہر نبی کا رسول ہونا ضروری نہیں۔

معجزہ کی تعریف:

معجزہ وہ امر ہے کہ جسے اللہ تعالیٰ خلاف عادت کے طور پر نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے

Maktaba Tul Ishaat.com

لئے صادر فرمائے۔

☆ معجزہ کی تعریف سے سحر اور شعبدہ بازی وغیرہ خارج ہو جائینگی کیونکہ یہ چیزیں خارق عادت نہیں بلکہ مخصوص اعمال و افعال کی مشق کے نتیجہ میں عادۃً یہ چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں۔

☆ اسی طرح کرامات اولیاء بھی تعریف سے خارج ہو جائینگی کیونکہ یہاں دعویٰ نبوت نہیں۔

☆ اور جھوٹی نبوت بھی اس سے خارج ہو جائیگی کیونکہ جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنیوالوں سے خوارق عادت کا ظہور نہ ابتک ہوا ہے اور نہ ہی قیامت تک ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر رسول ﷺ کا حکم

﴿عبارت﴾: وَهُوَ اَیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ یُوْجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِیَّ اَیِ الْحَاصِلَ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَیِ النَّظْرِ فِی الدَّلِیْلِ وَهُوَ الَّذِیْ یُمْکِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِیْحِ النَّظْرِ فِیْهِ اِلَی الْعِلْمِ بِمَطْلُوْبٍ خَبَرِیٍّ وَقِیْلَ قَوْلٌ مُّؤَلَّفٌ مِّنْ قَضَایَا یَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلًا آخَرَ فَعَلَی الْاَوَّلِ الدَّلِیْلُ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ هُوَ الْعَالَمُ وَعَلَی الثَّانِیْ قَوْلُنَا الْعَالَمُ حَادِثٌ وَکُلُّ حَادِثٍ فَلَهٗ صَانِعٌ وَاَمَّا قَوْلُهُمُ الدَّلِیْلُ هُوَ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَیْءٍ آخَرَ فَبِالثَّانِیْ اَوْفَقُ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ یعنی خبر رسول واجب کرتی ہے علم استدلالی کو یعنی اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل ایسا قول ہے جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو تو تعریف اول کے مطابق وجود صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریف ثانی کے مطابق ہمارا قول العالم حادث و کل حادث فله صانع ہے، اور بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری شے کا علم لازم آئے تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ اَیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ خبر رسول کا حکم بیان کرنا ہے۔ کہ خبر رسول کا حکم یہ ہے کہ وہ علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے یعنی ایسے علم کا فائدہ دیتی ہے جو استدلال کا نتیجہ ہوتا ہے۔

علم استدلالی: اس علم کو کہتے ہیں جو دلیل میں غور و فکر سے حاصل ہو۔

✿ شارح علیہ الرحمۃ نے یہاں دلیل کی تین تعریفات نقل کی ہیں اور اول اور دونوں تعریفوں میں فرق بھی بیان کیا ہے۔ دلی کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف متکلمین کی اصطلاح ک مطابق ہے اور تیسری تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

تعریفِ اول: دلیل اس چیز کو کہتے ہیں کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو کہ جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ممکن ہو۔ جیسے عالم کے احوال میں جب غور وفکر کیا جائے تو ذہن اس نتیجہ تک پہنچ جاتا ہے کہ عالم کا کوئی بنانے والا ہے اور یہ نتیجہ یعنی ''عالم کا کوئی بنانے والا ہے'' جملہ خبریہ ہے۔

تعریفِ ثانی: دلیل اس قول مرکب کو کہتے ہیں جو کہ چند ایسے قضیوں سے مرکب ہو جو بالذات کسی دوسرے قول یعنی نتیجہ کو مستلزم ہو یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔ جیسے **العالم حادث و کل حادث فله صانع فالصانع هو الله تعالیٰ**۔

فَعَلَى الْاَوَّلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی تعریف اور دوسری تعریف میں فرق بیان کرنا ہے۔

کہ پہلی تعریف اور دوسری تعریف میں فرق یہ ہے پہلی تعریف کے اعتبار سے دلیل مفرد ہوگی اور دوسری دلیل تعریف کے اعتبار سے دلیل مرکب ہوگی لہٰذا پہلی دلیل کے اعتبار سے وجودِ صانع پر پر دلیل صرف ''عالم'' ہوگی اور دوسری تعریف کے اعتبار سے وجودِ صانع پر دلیل ہمارا یہ قول **العالم حادث و کل حادث فله صانع** ہوگا اور یہ (**العالم حادث و کل حادث فله صانع**) دو قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے **العالم له صانع**۔

تعریفِ ثالث: وہ چیز جس کے علم سے دوسری چیز کا علم آجائے۔ جیسے دھواں ایک ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہٰذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

فَبِالثَّانِیْ اَوْفَق الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ تعریفِ ثالث! تعریفِ ثانی کے موافق ہے کیونکہ جس طرح تعریفِ ثالث میں نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے اسی طرح تعریفِ ثانی میں بھی نتیجہ کا علم لازمی قرار دیا گیا ہے تو دونوں کے اندر لزوم ہے برخلاف تعریفِ اول کے اس میں بالفعل نتیجہ کا علم لازمی قرار نہیں دیا گیا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر رسول ﷺ یقین اور علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے..... پر دلائل

﴿عبارت﴾: **وَاَمَّا كَوْنُهٗ مُوْجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَنْ اَظْهَرَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْمُعْجِزَةَ عَلٰى يَدِهٖ تَصْدِيْقًا لَهٗ فِيْ دَعْوَى الرِّسَالَةِ كَانَ صَادِقًا فِيْمَا اَتٰى بِهٖ مِنَ الْاَحْكَامِ وَاِذَا كَانَ صَادِقًا يَقَعُ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهَا قَطْعًا وَاَمَّا اَنَّهٗ اِسْتِدْلَالِيٌّ فَلِتَوَقُّفِهٖ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ وَاسْتِحْضَارِ اَنَّهٗ خَبَرُ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَاتِ وَكُلُّ خَبَرٍ هٰذَا شَاْنُهٗ فَهُوَ صَادِقٌ وَمَضْمُوْنُهٗ وَاقِعٌ**۔

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال خبر رسول کا موجب علم ویقین ہونا تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر معجزہ کو ظاہر کیا ہے اس کے دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے تو وہ سچا ہوگا ان احکام کے سلسلہ میں جن کو وہ لے کر آیا ہے اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا علم ویقین حاصل ہوگا اور رہی یہ بات کہ وہ (خبر رسول سے

Maktaba Tul Ishaat.com

حاصل ہونے والا علم) استدلالی ہے تو یہ استدلال اور اس بات کے استحضار پر موقوف ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اس ذات کی خبر ہے کہ جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہو پس وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے خبر رسول کا حکم (وَهُوَ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِي) بیان کرتے ہوئے دو دعوے کیے تھے۔ (۱) خبر رسول ﷺ علم یعنی یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ (۲) خبر رسول علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے۔

علم استدلالی: اس علم کو کہتے ہیں جو دلیل میں غور وفکر سے حاصل ہو۔

❁ اب یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ ان دونوں دعووں پر دلائل الگ الگ پیش کر رہے ہیں۔

دعویٰ اولیٰ پر دلیل: کہ جب مخبر کی رسالت معجزات سے ثابت ہوگی تو مخبر کا صادق ہونا معجزات کی تائید کی وجہ سے یقینی ہوگا اور جب مخبر کا صادق ہونا یقینی ہوگا تو لامحالہ مخبر جن امور کی خبریں دیگا ان کا وجود بھی یقینی ہوگا۔

دعویٰ ثانیہ کی دلیل: هٰذَا خَبَرُ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَاتِ وَكُلُّ خَبَرٍ هٰذَا شَانُهٗ فَهُوَ صَادِقٌ وَمَضْمُوْنُهٗ وَاقِعٌ۔ یعنی یہ خبر ایسے شخص کی ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے، اور ہر ایسی خبر جس کی یہ شان ہو یعنی جس شخص کی رسالت معجزات سے ثابت ہو تو اس کا مضمون یقینی ہوتا ہے۔ یاد رہے جب تک استدلال میں صغریٰ وکبریٰ کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس وقت تک علم حاصل نہیں ہوتا لیکن استدلال کے لحاظ کے بعد یقین حال ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر رسول ﷺ سے حاصل ہونے والا علم! علم ضروری کی طرح ہے

﴿عبارت﴾: وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهٖ اَیْ بِخَبَرِ الرَّسُوْلِ يُضَاهِي اَیْ يُشَابِهُ الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالْمَحْسُوْسَاتِ وَالْبَدِيْهِيَّاتِ وَالْمُتَوَاتِرَاتِ فِي التَّيَقُّنِ اَیْ عَدَمِ احْتِمَالِ النَّقِيْضِ وَالثَّبَاتِ اَیْ عَدَمِ احْتِمَالِ الزَّوَالِ بِتَشْكِيْكِ الْمُشَكِّكِ فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْاِعْتِقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ وَاِلَّا لَكَانَ جَهْلًا اَوْ ظَنًّا اَوْ تَقْلِيْدًا

﴿ترجمہ﴾: اور خبر رسول سے حاصل شدہ علم اس علم کے مشابہ ہے جو بداہۃً ثابت ہو۔ جیسے محسوسات و بدیہیات اور متواترات کا علم تیقن میں یعنی جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو اور ثبات میں یعنی جس میں تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال نہ ہو پس خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اعتقاد کے معنیٰ میں ہے جو مطابق ہو جازم ہو، ثابت ہو ورنہ وہ البتہ جہل ہوگا یا ظن یا تقلید۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

وہم: ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا تھا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے جس سے یہ وہم پیدا ہوتا

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے کہ نظر واستدلال میں تو غلطی کا بھی امکان ہوتا ہے تو شاید خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے معنیٰ میں ہو یا یقین کے معنیٰ میں ہو تو لیکن اس یقین سے کمتر ہو جو یقین بدیہیات کا ہوتا ہے یا جو یقین محسوسات کا حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے یا جو یقین خبر متواتر کا تواتر کے ذریعے ہوتا ہے۔

ازالہ: خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اگر چہ نظری واستدلالی ہے ضروری نہیں ہے مگر یقینی ہونے میں یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے میں اور ثبات میں یعنی تشکیکِ مشکک سے زائل نہ ہونے میں اس علم کے مشابہ ہے جو علم ضروری ہے یعنی جس طرح علم ضروری یقینی ہوتا ہے، علم ضروری نقیض کا احتمال نہیں رکھتا، تشکیکِ مشکک سے زائل نہیں ہوتا اسی طرح خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم بھی نقیض کا احتمال نہیں رکھتا، اور تشکیکِ مشکک سے زائل ہونے کا بھی احتمال نہیں رکھتا پس نتیجہ یہ نکلا کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم اعتقاد جازم للواقع غیر قابل للتشکیک ہوگا، کیونکہ اگر اعتقاد نہ ہو تو یہ ظن ہوگا اور اگر نقیض کا احتمال ہو تو جہل مرکب ہوگا اور تشکیکِ مشکک سے زائل ہوگا تو تقلید ہے اور ظاہر ہے کہ خبر رسول نہ تو ظن کا درجہ رکھتی ہے نہ جہل مرکب کا درجہ رکھتی ہے اور نہ ہی تقلید کا درجہ رکھتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر رسول ﷺ سے حاصل شدہ علم بمعنیٰ اعتقادِ جازم ثابت ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَرْجِعُ اِلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ قُلْنَا الْكَلَامُ فِيْمَا عُلِمَ اَنَّهٗ خَبَرُ الرَّسُوْلِ سُمِعَ مِنْ فِيْهِ اَوْ تَوَاتَرَ عَنْهُ ذٰلِكَ اَوْ بِغَيْرِ ذَالِكَ اِنْ اَمْكَنَ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ بات تو فقط متواتر میں ہوتی ہے پس یہ لوٹ جائے گی قسم اول کی جانب تو ہم جواب دیں گے کہ گفتگو اس خبر کے سلسلہ میں ہے جس کے بارے میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ رسول کی خبر ہے اس طریقہ پر کہ اس کو رسول کے منہ مبارک سے سنا گیا ہو یا وہ آپ سے بطریق تواتر ثابت ہو یا کسی اور طریقہ پر اگر ممکن ہو۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ کلام پر ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم بمعنیٰ اعتقادِ جازم ثابت ہے اور مذکورہ اوصاف کا حامل علم اس خبر سے حاصل ہوسکتا ہے جو متواتر ہو تو اس صورت میں خبر رسول! متواتر میں داخل ہوگی تو یہ خبر متواتر کا قسیم (مدمقابل) اور خبر صادق کی دوسری قسم نہیں بنے گی اور مصنف علیہ الرحمۃ کا خبر صادق کو دو قسموں (متواتر وخبر رسول) کی طرف تقسیم کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

﴿جواب﴾: یہاں پر بحث اس خبر مشہور میں ہے کہ جس کا خبر رسول ہونا یقینی ہو، یعنی وہ خبر جس کا خبر رسول ہونا یقینی ہو اس سے حاصل شدہ علم بمعنیٰ اعتقادِ جازم ثابت ہے، عام ازیں کہ اس خبر کا خبر رسول ہونا تواتر سے منقول ہو یا براہ راست رسول

Maktaba Tul Ishaat.com

اللہ ﷻ کے منہ مبارک سے سننے کے ذریعے سے یا خواب اور الہام کے ذریعے اس بات کا علم حاصل ہو چکا ہو کہ یہ حضور ﷺ کا کلام ہے یا بعض لوگوں کو آقائے دوجہاں ﷺ کی فصاحت و بلاغت اور آپ ﷺ کے اسلوب سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے لہٰذا ان تمام طریقوں سے ثابت شدہ خبر رسول مفیدِ علم یقینی ہوگی۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر واحد کے خبر رسول ﷺ ہونے میں شبہ ہے

﴿عبارت﴾: وَاَمَّاخَبَرُالْوَاحِدِ فَاِنَّمَالَمْ یُفِدِالْعِلْمَ لِعُرُوْضِ الشُّبْهَةِ فِیْ كَوْنِهٖ خَبَرَالرَّسُوْلِ

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال خبر واحد! محض رسول کی خبر ہونے میں شبہ کے عارض ہونے کی وجہ سے مفیدِ علم نہیں۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں خبر رسول کے حکم میں دو باتیں بیان ہوئی تھیں۔

(۱) خبر رسول مفیدِ علم ہے۔ (۲) خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے۔

وَاَمَّاخَبَرُالْوَاحِد الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی بات پر وارد ہونے والے سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: خبر واحد! کہ جس میں تواتر کی شرائط نہیں پائی جا رہیں وہ بھی تو خبر رسول ہی ہے لیکن پھر بھی وہ مفید علم ویقین نہیں ہے بلکہ مفیدِ ظن ہے تو پھر مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ خبر رسول مفید علم ویقین ہے یہ کیسے صحیح ہوگا؟

﴿جواب﴾: خبر واحد مفید علم ویقین اس لئے نہیں کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے، اگر خبر رسول ہونے میں شبہ نہ ہو بلکہ اس کا خبر رسول ہونا یقینی طور پر معلوم ہو جائے تو اس وقت وہ مفید علم ویقین ہوگی، نہ کہ مفیدِ ظن۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خبر رسول ﷺ سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے پر.....اعتراض وجواب

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِیْلَ فَاِذَاكَانَ مُتَوَاتِرًااَوْمَسْمُوْعًا مِنْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهٖ ضَرُوْرِیًّا كَمَاهُوَحُكْمُ سَائِرِالْمُتَوَاتِرَاتِ الْحِسِّیَّاتِ لَااِسْتِدْلَالِیًّاقُلْنَاالْعِلْمُ الضَّرُوْرِیُّ فِی الْمُتَوَاتِرِعَنِ الرَّسُوْلِ هُوَالْعِلْمُ بِكَوْنِهٖ خَبَرَالرَّسُوْلِ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِاَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰی هُوَالَّذِیْ تَوَاتَرَالْاِخْبَارُبِهٖ وَفِی الْمَسْمُوْعِ مِنْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰه عَلَیْهِ وَسَلَّمَ هُوَ اِدْرَاكُ الْاَلْفَاظِ وَكَوْنُهَا كَلَامَ الرَّسُوْلِ صَلَّی اللّٰه عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَالْاِسْتِدْلَالِیُّ هُوَالْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهٖ وَثُبُوْتِ مَدْلُوْلِهٖ مَثَلًاقَوْلُهٗ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اَلْبَیِّنَةُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْكَرَعُلِمَ بِالتَّوَاتُرِاَنَّهٗ خَبَرُالرَّسُوْلِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَضَرُوْرِیٌّ ثُمَّ عُلِمَ مِنْهُ اَنَّهٗ یَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ الْبَیِّنَةُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَهُوَاسْتِدْلَالِیٌّ

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب خبر رسول متواتر ہوگی یا زبان رسالت سے سنی گئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا حکم ہے استدلالی نہیں ہوگا ہم جواب دینگے کہ اس خبر میں جو رسول اللہ ﷺ سے تواتر سے ثابت ہے، علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے، اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا اور علم ضروری اس خبر میں جو رسول اللہ ﷺ کے دہن مبارک سے براہ راست سنی گئی ہو صرف الفاظ کا ادراک اور ان الفاظ کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے مثلاً آقائے دو جہان ﷺ کا ارشادِ گرامی ہے ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر'' ہے اس کے بارے میں تواتر کے ساتھ معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے اور یہ علم استدلالی ہے۔

﴿تشریح﴾:

ماقبل میں خبر رسول کے حکم میں دو باتیں بیان ہوئی تھیں۔

(۱) خبر رسول مفید علم ہے۔ (۲) خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہے۔

فَاِنْ قِیْلَ فَاِذَا کَان الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری بات پر وارد ہونے والے اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب کسی خبر کا خبر رسول ہونا تواتر سے معلوم ہو تو یہ خبر متواتر کے تحت داخل ہوگی اور جب کسی خبر کا خبر رسول ہونا براہ راست آقائے دو جہاں ﷺ کے منہ مبارک سے سننے کے ذریعے معلوم ہو تو یہ حسیات کے تحت داخل ہوگی اور یہ بات ثابت ہے کہ متواترات اور حسیات کا علم ضروری ہے نہ کہ استدلالی پس یہ علیٰ الاطلاق یہ کہہ دینا کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم یہ استدلالی ہے صحیح نہیں۔

﴿جواب﴾: یہاں پر دو چیزیں ہیں۔ (۱) کسی خبر کے متعلق خبر رسول ہونے کا علم۔ (۲) کسی خبر کے مضمون کے صادق ہونے کا علم، یہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں اور تواتر یا براہ راست آقائے دو جہاں ﷺ کے منہ مبارک سے سننے کے ذریعے صرف یہ علم حاصل ہوگا کہ یہ خبر رسول ہے، اور خبر رسول ہونے کا علم ضروری ہے۔

اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسری چیز یعنی خبر رسول کے مضمون کے صادق ہونے کا علم بھی ضروری ہو، بلکہ یہ استدلال پر موقوف ہے جیسے آقائے دو جہان ﷺ کا فرمان عالیشان ہے البینة علی المدعی والیمین علی من انکر یہ تواتر سے ثابت ہے کہ یہ خبر رسول ہے پس تواتر سے خبر کا خبر رسول ہونے کا علم یہ علم ضروری ہے اور دوسرا اس کا مضمون ہے کہ بینہ مدعی کے ذمے ہوگا مدعیٰ علیہ پر نہیں ہوگا یہ مضمون صادق ہے اور یہ موقوف ہے استدلال پر اور وہ دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی رسالت ثابت ہو چکی ہے معجزات کے ذریعے اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہو اس کا مضمون صادق ہوتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

خبرِ صادق.....کا خبر رسول ﷺ اور خبر متواتر میں انحصار درست نہیں ہے؟

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِیْلَ اَلْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُفِیْدُ لِلْعِلْمِ لَایَنْحَصِرُ فِی النَّوْعَیْنِ بَلْ قَدْ یَکُوْنُ خَبَرُ اللّٰہِ تَعَالٰی اَوْ خَبَرُ الْمَلَکِ اَوْ خَبَرُ اَھْلِ الْاِجْمَاعِ اَوِ الْخَبَرُ الْمَقْرُوْنُ بِمَا یَرْفَعُ اِحْتِمَالَ الْکِذْبِ کَالْخَبَرِ بِقُدُوْمِ زَیْدٍ عِنْدَ تَسَارُعِ قَوْمِہٖ اِلٰی دَارِہٖ قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ خَبَرٌ یَکُوْنُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِعَامَّۃِ الْخَلْقِ بِمُجَرَّدِ کَوْنِہٖ خَبَرًا مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْقَرَائِنِ الْمُفِیْدَۃِ لِلْیَقِیْنِ بِدَلَالَۃِ الْعَقْلِ فَخَبَرُ اللّٰہِ تَعَالٰی اَوْ خَبَرُ الْمَلَکِ اِنَّمَا یَکُوْنُ مُفِیْدًا لِلْعِلْمِ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی عَامَّۃِ الْخَلْقِ اِذَا وَصَلَ اِلَیْھِمْ مِنْ جِھَۃِ الرَّسُوْلِ عَلَیْہِ السَّلَامُ فَحُکْمُہٗ حُکْمُ خَبَرِ الرَّسُوْلِ وَخَبَرُ اَھْلِ الْاِجْمَاعِ فِیْ حُکْمِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَدْ یُجَابُ بِاَنَّہٗ لَا یُفِیْدُ بِمُجَرَّدِہٖ بَلْ بِالنَّظْرِ اِلَی الْاَدِلَّۃِ الدَّالَّۃِ عَلٰی کَوْنِ الْاِجْمَاعِ حُجَّۃً قُلْنَا وَکَذَالِکَ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَیْہِ السَّلَامُ وَلِھٰذَا جُعِلَ اِسْتِدْلَالِیًّا۔

﴿ترجمہ﴾: اگر یہ کہا جائے کہ وہ خبر صادق جو مفید علم ہے دو قسموں میں منحصر نہیں بلکہ کبھی کبھار اللہ تعالیٰ کی خبر فرشتہ کی خبر ،اہل اجماع کی خبر، اور وہ خبر جو ایسے قرینہ کیساتھ ملی ہوئی ہو جو کذب کے احتمال کو دور کردے جیسے زید کے آنے کی خبر جب قوم ان کے گھر کی طرف دوڑتی ہو بھی مفید علم ہوتی ہے ہم جواب دینگے کہ خبر سے مراد وہ خبر ہے جو عام مخلوق کے لئے سببِ علم ہو اور ایسے قرائن سے خالی ہو جو دلالتِ عقل کی وجہ سے مفیدِ یقین ہوں پس اللہ تعالیٰ کی خبر کسی فرشتہ کی خبر یہ عام لوگوں کے لئے سبب علم ہے اس وقت جب یہ خبر ان کو حضور ﷺ کی طرف سے پہنچی ہو تو اس کا حکم خبر رسول کا ہے اور اہل اجماع کی خبر خبر متواتر کے حکم میں ہے اور یہ جواب بھی دیا جاتا ہے کہ خبر اہل اجماع ایسے دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو ان کے اجماع ہونے پر دال ہیں ہم جواب دینگے کہ خبر رسول بھی اسی طرح ہے اسی وجہ سے خبر رسول کو استدلالی کہا گیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ اَلْخَبَرُ الصَّادِقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے خبر صادق کو جو کہ مفید یقین ہوتی ہے خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر کیا ہے، آپ کا یہ حصر درست نہیں کیونکہ خبر صادق کی ایک اور قسم اللہ تعالیٰ کی خبر ہے وہ بھی مفید یقین ہوتی ہے جیسا کہ کوہِ طور پر اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ہمکلام ہوا تھا اور شب معراج کو تاجدار کائنات ﷺ سے ہمکلام ہوا تھا اور دونوں نبیوں کو اللہ رب العزت نے خبر دی تھی جو کہ ان دونوں نبیوں کے لئے مفید یقین تھی ،اسی طرح فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر بھی مفید یقین ہوتی ہے، اسی طرح وہ خبر واحد جس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ ہو جو احتمال کذب کو ختم کرنے والا ہو وہ بھی مفید یقین ہوتی ہے مثلاً زید کے بارے میں آپ نے سنا ہو کہ وہ اس سال حج کو جا رہا ہے پھر موسم حج میں آپ نے لوگوں کو اسکے گھر کی طرف جاتے ہوئے دیکھا تو آپ نے کسی سے پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ تو جواباً آپ کو بتایا گیا کہ زید حج سے واپس آ گیا ہے تو یہاں ایک آدمی کی خبر سے

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ زید حج سے آیا ہوا ہے آپ کو زید کے آنے کا یقین حاصل ہو گیا۔

❁ بعض شارحین کہتے ہیں کہ خبر واحد کی مذکورہ مثال واضح نہیں کیونکہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ لوگ زید کے گھر کی طرف اس لئے جا رہے ہوں کہ شاید اس کے گھر میں کوئی حادثہ پیش آ گیا ہو مثلاً زید کی زوجہ مر گئی ہو اور زید ابھی تک سفر حج میں ہی ہو تو اس مثال سے زیادہ واضح مثال یہ ہے کہ زید کچھ عرصہ سے صاحب فراش تھا آپ کو زید کا صاحب فراش ہونا معلوم تھا کچھ دنوں بعد آپ نے زید کے گھر کے اردگرد لوگوں کو جمع ہوتے ہوئے دیکھا کہ وہ سامان تجہیز و تکفین اٹھائے ہوئے ہیں اور زید کے گھر سے عورتوں اور بچوں کے رونے کی آوازیں بھی آ رہی ہیں تو آپ نے کسی سے پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ تو جواباً آپ کو بتایا گیا کہ زید مر گیا ہے تو اس ایک آدمی کی خبر سے آپ کو زید کے مرنے کا یقین ہو جاتا ہے، بہر حال مذکورہ تقریر سے یہ ثابت ہو گیا کہ خبر صادق کو خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر کرنا درست نہیں۔

قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: خبر صادق سے مراد وہ خبر صادق ہے جو کہ بغیر قرینہ کے عام لوگوں کے لئے سببِ علم ہو لہٰذا خبر واحد مقسم سے خارج ہو جائیگی کیونکہ خبر واحد قرینہ کی وجہ سے مفیدِ یقین ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر عامۃ الناس کے لئے بواسطۂ رسول سببِ علم ہیں تو اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر خبر الرسول میں داخل ہو جائیگی اور رہی بات خبر اہل اجماع کی! تو وہ خبر متواتر کے حکم میں ہے کیونکہ خبر متواتر میں راویوں کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ ان کا اتفاق علی الکذب محال ہوتا ہے اور خبر اہل اجماع میں بھی مخبرین کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ ان کا اتفاق علی الکذب محال ہوتا ہے۔

وَقَدْ يُجَابُ بِأَنَّهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خبر اہل اجماع کا ایک اور جواب دینا ہے جو دیگر شارحین نے دیا، شارح علیہ الرحمۃ اسے نقل کر کے پھر اس کا رد کرینگے۔

''خبر صادق سے مراد وہ خبر ہے جو کہ بغیر قرینہ اور بغیر ادلہ کے محض خبر ہونے کی حیثیت سے مفیدِ علم ہو لہٰذا خبر اہل اجماع خبر صادق سے خارج ہو جائیگی کیونکہ خبر اہل اجماع ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو کہ اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً دلیل آقا علیہ السلام کا فرمان عالیشان ہے لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلَی الضَّلَالَةِ (میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی)''۔ یعنی میری امت کا جس پر اتفاق او جماع ہوگا وہ حق اور صحیح ہوگا الغرض! خبر اہل اجماع بذات خود مفید نہیں بلکہ ان دلائل کی وجہ سے مفید یقین ہے جو دلائل اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں، پس یہ (خبر اہل اجماع) خبر صادق سے خارج ہوئی۔

قُلْنَا وَكَذَا لِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کو رد کرنا ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ یہ جواب نہ دیا جائے کہ خبر صادق سے مراد وہ خبر ہے جو کہ بغیر قرینہ اور بغیر دلائل کے مفیدِ علم ہو کیونکہ اس صورت میں پھر خبر رسول بھی مقسم سے خارج ہو جائیگی کیونکہ خبر رسول بھی دلیل کی وجہ سے مفیدِ علم ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ خبر رسول کو استدلالی قرار دیا ہے لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ خبر اہل اجماع! خبر متواتر کے حکم میں داخل ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

اس مقام پر بعض شارحین نے کہا کہ شارح علیہ الرحمۃ نے مجیب کی بات کو سمجھا ہی نہیں کیونکہ مجیب کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا ہی نہیں بلکہ اس کو متواتر کی بجائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی وجہ سے مفید ہے جو اجماع کی حجیت پر دلالت کر رہی ہے وہ دلیل خبر رسول لَاتَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلَی الضَّلَالَۃ ہے اسی وجہ سے یہ خبر رسول کے حکم میں ہوئی، الغرض مجیب کا جواب شارح علیہ الرحمۃ کے جواب سے عمدہ ہے اس لئے کہ خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ماننے سے بہتر ہے کہ اسے خبر رسول میں داخل مانا جائے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

عقل کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاَمَّاالْعَقْلُ وَهُوَقُوَّةٌ لِلنَّفْسِ بِهَاتَسْتَعِدُّلِلْعُلُوْمِ وَالْاِدْرَاكَاتِ وَهُوَالْمَعْنٰى بِقَوْلِهِمْ غَرِيْزَةٌ يَتْبَعُهَاالْعِلْمُ بِالضَّرُوْرِيَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ وَقِيْلَ جَوْهَرٌ تُدْرَكُ بِهِ الْغَائِبَاتُ بِالْوَسَائِطِ وَالْمَحْسُوْسَاتِ بِالْمُشَاهَدَةِ۔

﴿ترجمہ﴾: بہر حال عقل انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم وادراکات کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول کی وجہ سے کہ عقل ایسی فطری شے ہے کہ جس کے پیچھے آلات کی سلامتی کے وقت بعض ضروریات کا علم آتا ہے اور بعض لوگوں کی طرف سے کہا گیا ہے کہ عقل ایک ایسا جوہر ہے کہ جس کے ذریعے غائبات کا علم ہوتا ہے وسائط کے ذریعے اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّاالْعَقْلُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مخلوق کے علم کا تیسرا سبب بیان کرنا ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے عقل کی تین تعریفیں کی ہیں لیکن ان تعریفات کو جاننے سے پہلے یہ جان لیں عقل لغت میں قید کرنے کو کہتے ہیں جیسا کہ مقولہ ہے عَقَلْتُ الْبَعِیْرَ کہ میں نے اونٹ کو قید کیا۔ پھر عقل بہت سے معانی کی طرف منتقل ہوا۔

☆ ایک معنیٰ فلاسفہ نے کیا کہ عقل کا طلاق عقول عشرہ پر ہوتا ہے جو کہ ان کے بقول جواہر مجردہ عن المادہ سے موسوم کئے جاتے ہیں۔

☆ پھر عقل کا معنیٰ اصولیین نے یہ بیان کیا کہ عقل جو ھر جسمانی نو رانی حادث

☆ بعضوں نے عقل کا معنیٰ ناطق کیا ہے۔ کہ اگر وہ بولنے کی استعداد کا حامل ہے تو عاقل ہے ورنہ نہیں۔

☆ متکلمین کے نزدیک عقل سے مراد وہ قوت عملیہ اور قوت نظری ہے جس کی وجہ سے انسان دیگر حیوانات سے ممتاز و منفرد ہوتا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَهُوَ قُوَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عقل کی تین تعریفیں کرنی ہیں۔

1: عقل نفس کی ایسی قوت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے تصدیقات اور تصورات کے ادراکات کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔

2: عقل ایسی طبعی قوت ہے جس کی وجہ سے سلامتی آلات کے وقت بدیہیات کا علم بالفعل حاصل ہو جائے۔

هُوَ الْمَعْنٰى: سے شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے، پہلی تعریف دوسری تعریف کا نتیجہ ہے کیونکہ جب فطری قوت ہو تو صلاحیت پیدا ہوگی تو یہ صلاحیت قوتِ فطری کا نتیجہ ہوگا۔ پس تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ عقل ایسی قوتِ طبعیہ کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے سلامتی آلات کے وقت بدیہیات کا علم بالفعل حاصل ہو جائے۔

3: عقل ایسے جوہر کا نام ہے جس جوہر کے ذریعے تصدیقات اور تصورات کا علم حاصل ہو تعریفات اور دلائل کے ذریعے اور محسوسات کا علم حاصل ہو مشاہدہ کے ذریعے۔ پہلی دونوں تعریفوں کے مطابق عقل عرض ہے اور تیسری تعریف کے مطابق جوہر ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ اَيْضًا صَرَّحَ بِذَالِكَ لِمَافِيْهِ مِنْ خِلَافِ السَّمَنِيَّةِ وَالْمُلَاحِدَةِ فِي جَمِيْعِ النَّظْرِيَّاتِ وَبَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ فِي الْاِلٰهِيَّاتِ بِنَاءً عَلٰى كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ وَتَنَاقُضِ الْآرَاء

﴿ترجمہ﴾: پس عقل بھی علم کا سبب ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے عقل کے سبب ہونے کی تصریح کی ہے، کیونکہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ نے تمام نظریات میں اختلاف کیا ہے، اور بعض فلاسفہ نے کثرتِ اختلاف اور تناقضِ آراء کی بناء پر الٰہیات میں اختلاف کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ماقبل کی عبارت اَسْبَابُ الْعِلْمِ ثَلَاثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ میں مصنف علیہ الرحمۃ نے نظر العقل کا سبب ہونا صراحۃً بیان کیا تھا اب دوبارہ پھر صراحت کی کیا ضرورت تھی جیسا کہ حواس اور خبر صادق میں دوبارہ ان دونوں کے سبب علم ہونے کی صراحت نہیں کی گئی لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیئے تھا کہ یہاں دوبارہ عقل کے سببِ علم ہونے کی صراحت نہ کرتے تاکہ مابعد والی عبارت اور ماقبل والی عبارت کے مطابق ہو جائے۔

﴿جواب﴾: نظر العقل کے سببِ علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ ہونے کے باعث مستحق تاکید تھا، پس اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے یہاں دوبارہ اسے لفظِ سبب کے ساتھ ذکر کیا اور اس کے سبب ہونے کی صراحت فرمائی، اختلاف اگرچہ حواس کے سببِ علم ہونے کے بارے میں تھا لیکن چونکہ ان کے سببِ علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار تھا جو کہ قابل توجہ نہیں ہے اس لئے ان کی تاکید کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

Maktaba Tul Ishaat.com

خِلَافِ السَّمَنِيَّةِ وَالْمُلَاحِدَةِ الخ: سمنیہ اور ملاحدہ نے تمام نظریات میں نظر العقل کے مفید ہونے کا انکار کیا ہے سمنیہ اور ملاحدہ کا خیال یہ ہے کہ عقلاء کے اختلاف میں اگر نظر العقل مفید ہوتی تو پھر عقلاء کی آراء میں تناقض نہ ہوتا حالانکہ عقلاء کی آراء میں تناقض ہے اور اختلاف بھی ہے کوئی مقدمات کو ترتیب دیکر اس نتیجے پر جا پہنچا کہ عالم قدیم ہے اور کسی نے عالم کو حادث کہا، لہٰذا اگر عقل مفید علم ہوتی تو ایسا اختلاف اور تناقض واقع نہ ہوتا، پس ثابت ہوا کہ نظر العقل مفیدِ علم نہیں۔

سُمَنِیَّہ: سین کے ضمہ کساتھ اور میم کے فتحہ کیساتھ یہ سومنات کی طرف منسوب ہے، سمنیہ! یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات انڈیا کا ایک شہر ہے اور یہ ہندوؤں کی بڑی زیارت گاہ ہے جہاں لوگ دور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کرنے کے لئے آتے ہیں، ہندوؤں کا یہ تخیل ہے کہ سومنات کا بت اختیاری حرکت کرتا ہے جو اسے دیکھ لیگا تو اسکی روح دوبارہ پھر انسان کی ہی صورت میں آئیگی، یہ سومناتی وہ بت ہے جسے سلطان محمود غزنوی علیہ الرحمۃ نے توڑا تھا۔

مُلَاحِدَہ: یہ بھی عجم کی ایک قوم ہے جو کہ ظاہراً رافضی اور باطناً کافر ہے یہ فرقہ باطنیہ کہلاتا ہے۔

ان کا عقیدہ یہ ہے نبی اس ذات کا نام ہے جسکو قوتِ قدسیہ کا فیضان ہے، اور جبرائیل کسی ہستی کا نام نہیں صرف فیضان کا نام ہے۔ جنابت سے مراد راز کا افشاء ہے، غسل سے مراد تجدید عہد ہے اور طہارت سے مراد فرقہ باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے علیحدگی اختیار کرنا ہے، صلوٰۃ سے مراد امام زمانہ کی طرف دعوت ہے، زکوٰۃ سے مراد افشاء راز سے پرہیز ہے، باب کعبہ سے مراد حضرت مولا علی شیر خدا ہیں، طوفان نوح سے مراد طوفان علم ہے، آتشِ نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے وغیرہ وغیرہ۔

بعض فلاسفہ نے الٰہیات میں اختلاف کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ ذات اور صفات کے متعلق مسائل میں عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ الٰہیات عقلِ انسانی کی دسترس سے باہر ہیں، عقل انسانی سے زیادہ سے زیادہ ظن تو حاصل ہو سکتا ہے لیکن علم حاصل نہیں ہو سکتا جو بمعنیٰ یقین ہے پس سمنیہ و ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سببِ علم کے انکار کی وجہ کثرتِ اختلاف ہے کہ اگر عقل مفیدِ علم ہوتی تو عقلاء اور اربابِ نظر میں یوں کثیر اختلاف واقع نہ ہوتا۔

نوٹ: بعض فلاسفہ کا کہنا ہے کہ عقل کی الٰہیاتی مسائل تک رسائی ممکن نہیں درست نہیں بلکہ عقل کی الٰہیاتی مسائل تک رسائی ممکن ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ائمہ کرام دلائل عقلیہ سے وجودِ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

سمنیہ، ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کو جواب

﴿عبارت﴾: وَالْجَوَابُ اَنَّ ذَالِكَ لِفَسَادِ النَّظْرِ فَلَا يُنَافِيْ كَوْنَ النَّظْرِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْعَقْلِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ عَلٰى اَنَّ مَاذَكَرْتُمْ اِسْتِدْلَالٌ بِنَظْرِ الْعَقْلِ فَفِيْهِ اِثْبَاتُ مَانَفَيْتُمْ فَيَتَنَاقَضُ فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهٗ مُعَارِضٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ قُلْنَا اِمَّا اَنْ يُّفِيْدَ شَيْئًا فَلَا يَكُوْنُ فَاسِدًا اَوْ لَا يُفِيْدَ فَلَا يَكُوْنُ مُعَارِضًا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: اور جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف فسادِ نظر کی وجہ سے ہے پس یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا حالانکہ جو آپ نے ذکر کیا ہے وہ بھی نظر العقل سے استدلال ہے پس اس میں اس چیز کا اثبات ہے جس کی آپ نے نفی کی ہے پس تناقض رہا اور اگر وہ یہ گمان کریں کہ یہ معارضۃ الفاسد بالفاسد ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دلیل اگر مفید ہو تو فاسد نہیں ہے اور اگر مفید نہ ہو تو معارضہ نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذَالِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل مذکور کا جواب دینا ہے۔ کہ نظر العقل مفید علم ہے رہی آپ کی بات تو پھر اس میں اختلاف واقع کیوں ہوا؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف فسادِ نظر کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نظر صحیح بھی مفیدِ علم نہ ہو۔

عَلٰى اَنَّ مَاذَكَرْتُمْ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ الزامی جواب دینا ہے۔ کہ آپ کہتے ہیں کہ نظر العقل مفیدِ علم نہیں آپ نے اپنی اس بات کو اس بات سے ثابت کیا کہ **لَوْنَظَرُ الْعَقْلِ مُفِيْدًالِلْعِلْمِ لَمْ يَقَعْ فِيْهِ اِخْتِلَافٌ لٰكِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِيْهِ وَاقِعٌ فَعُلِمَ اَنَّ نَظَرَالْعَقْلِ لَيْسَ سَبَبًالِلْعِلْمِ** حالانکہ آپ اپنے اس دعوے کو جس دلیل سے ثابت کر رہے ہو یہ دلیل بھی تو نظر العقل کا ایک فرد ہے تو اس سے معلوم ہوا نظر العقل مفیدِ علم ہے تو جس بات کی آپ جس بات سے نفی کر رہے ہو اسی بات کا اسی بات سے اثبات کر رہے ہو۔

فَاِنْ زَعَمُوْااَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سمنیہ، ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کی طرف سے ہمارے مذکورہ الزامی جواب کا جواب نقل کرنا ہے۔ کہ سمنیہ، ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کہتے ہیں آپ کا یہ قول کہ ''نظر العقل مفید علم ہے'' یہ فاسد ہے اور ہم نے آپ کے اس قولِ فاسد کو اپنے قولِ فاسد (**لَوْنَظَرُ الْعَقْلِ مُفِيْدًالِلْعِلْمِ لَمْ يَقَعْ فِيْهِ اِخْتِلَافٌ لٰكِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِيْهِ وَاقِعٌ فَعُلِمَ اَنَّ نَظَرَالْعَقْلِ لَيْسَ سَبَبًالِلْعِلْمِ**) کے ذریعے فاسد کر دیا ہے اور ایسا ہوتا رہتا ہے کہ قولِ فاسد کا معارضہ قولِ فاسد کے ساتھ ہو یہ مناظرین کا ایک طریقہ ہے جو مناظرین میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔

قُلْنَااِمَّااَنْ يُّفِيْدَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سمنیہ، ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے مذکورہ جواب کو رد کرنا ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کا یہ قول **لَوْنَظَرُ الْعَقْلِ مُفِيْدًالِلْعِلْمِ لَمْ يَقَعْ فِيْهِ اِخْتِلَافٌ لٰكِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِيْهِ وَاقِعٌ فَعُلِمَ اَنَّ نَظَرَالْعَقْلِ لَيْسَ سَبَبًالِلْعِلْمِ** مفید ہے یا نہیں؟ اگر مفید ہے تو پھر فاسد نہیں کیونکہ فاسد کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور اگر مفید نہیں ہے تو پھر معارضہ نہیں لہٰذا ہمارا قول معارضہ سے سالم رہا، پس ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ نظر العقل مفید ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

ہر نظر صحیح مفید علم ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ اِنْ كَانَ ضَرُوْرِيًّا لَمْ يَقَعْ فِيْهِ خِلَافٌ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا الْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ وَاِنْ كَانَ نَظَرِيًّا يَلْزَمُ اِثْبَاتُ النَّظَرِ بِالنَّظَرِ وَاَنَّهٗ دَوْرٌ قُلْنَا الضَّرُوْرِيُّ قَدْ يَقَعُ فِيْهِ خِلَافٌ اِمَّا لِعِنَادٍ اَوْ لِقُصُوْرٍ فِي الْاِدْرَاكِ فَاِنَّ الْعُقُوْلَ مُتَفَاوِتَةٌ بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ بِاتِّفَاقٍ مِّنَ الْعُقَلَاءِ وَاسْتِدْلَالٍ مِّنَ الْآثَارِ وَشَهَادَةٍ مِّنَ الْاَخْبَارِ وَالنَّظَرِيُّ قَدْ يَثْبُتُ بِنَظَرٍ مَّخْصُوْصٍ لَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالنَّظَرِ كَمَا يُقَالُ قَوْلُنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ يُفِيْدُ الْعِلْمَ بِحُدُوْثِ الْعَالَمِ بِالضَّرُوْرَةِ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِخُصُوْصِيَّةِ هٰذَا النَّظَرِ بَلْ لِكَوْنِهٖ صَحِيْحًا مَقْرُوْنًا بِشَرَائِطِهٖ فَيَكُوْنُ كُلُّ نَظَرٍ صَحِيْحٍ مَقْرُوْنٍ بِشَرَائِطِهٖ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ وَفِيْ تَحْقِيْقِ هٰذَا الْمَنْعِ زِيَادَةُ تَفْصِيْلٍ لَا يَلِيْقُ بِهٰذَا الْكِتَابِ۔

﴿ترجمہ﴾: اگر یہ کہا جائے کہ نظر العقل کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہو تو اس میں اختلاف واقع نہ ہوتا جیسا کہ ہمارے اس قول الواحد نصف الاثنین اور اگر نظری ہو تو ایک نظر کو دوسری نظر سے ثابت کرنا لازم آئیگا اور یہ دور ہے تو ہم جواب دیں گے کہ ضروری کبھی واقع ہوتا ہے اس میں اختلاف یا تو عناد کی وجہ سے یا ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے اس لئے عقلیں متفاوت ہیں فطری اعتبار سے عقلاء کے اتفاق کیساتھ اور واقعات سے استدلال کیساتھ اور اخبار کی شہادت کیساتھ اور نظری کبھی ثابت ہوتا ہے ایسی نظر مخصوص کیساتھ کہ جس کو نظر سے تعبیر نہیں جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول العالم متغیر و کل متغیر حادث تو یہ فائدہ دے رہا ہے حدوث عالم کے علم کا ضرورۃ اور یہ اس نظر کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کے ایسا صحیح ہونے کی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کیساتھ ملا ہوا ہے تو ہوگی ہر وہ نظر صحیح جو اپنی تمام شرطوں کیساتھ ملی ہوئی ہو مفید علم اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے لائق نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ كَوْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے جو فلاسفہ نے اہل حق پر کیا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ کہنا کہ ''نظر العقل مفید علم ہے'' درست نہیں کیونکہ یہ آپ کا یہ قول دو حال سے خالی نہیں بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا اور یہ دونوں صورتیں درست نہیں، کیونکہ اگر یہ بدیہی ہے تو پھر اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیئے اس لئے کہ بدیہی و ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا جیسے الواحد نصف الاثنین بدیہی ہے اس میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں۔

اور اگر یہ نظری ہے تو پھر دور لازم آتا ہے اس طرح کہ آپ کا دعویٰ کل نظر صحیح فھو مفید للعلم نظری ہے جس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے، جو بھی دلیل آپ اس دعویٰ پر قائم کرینگے وہ اس قضیہ کلیہ (کل نظر صحیح فھو مفید للعلم) کی جزء ہوگی اور اس قضیہ کلیہ کی فرد ہونے کی حیثیت سے اس قضیہ کلیہ پر موقوف ہوگی، اب اگر اس دلیل سے

Maktaba Tul Ishaat.com

آپ اس قضیہ کلیہ کو ثابت کرینگے تو یہ قضیہ کلیہ اس دلیل پر موقوف ہوگا اور اس دلیل کا ثبوت اس قضیہ کلیہ پر موقوف ہوگا اور یہ دور ہے جو کہ باطل ہے جب یہ دونوں صورتیں ہی باطل ہوگئیں تو نظر العقل کا سبب علم ہونا بھی باطل ہوگا۔

"قُلْنَا الضَّرُوْرِیُّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ شق اول کو اختیار کر کے جواب دینا ہے۔

کہ ہمارا قضیہ "نظر العقل مفیدِ علم ہے" بدیہی وضروری ہے اور آپ کا یہ کہنا کہ بدیہی وضروری میں اختلاف نہیں ہوتا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ بدیہی وضروری میں عناد کی وجہ سے اختلاف ہوسکتا ہے جیسا کہ سوفسطائیہ نے بدیہیات وضروریات کا انکار کیا ہے اور کبھی قضیہ کے طرفین یعنی موضوع ومحمول کے ادراک میں کوتاہی ہونے کے باعث اختلاف واقع ہوجاتا ہے۔ لہٰذا ہمارا یہ قول **کل نظر صحیح فھو مفید للعلم** بدیہی ہے لیکن مخالف نے عناداً اپنی ناقص عقل کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا ہے جو کہ بداہت کے منافی نہیں۔

فَاِنَّ الْعُقُوْلَ مُتَفَاوِتَۃ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ادراک میں قصور اور تفاوت کے دلائل بیان کرنے ہیں۔

پہلی دلیل اجماع ہے کہ عقول کے متفاوت ہونے پر تمام عقلاء اہل سنت کا اتفاق ہے دوسری دلیل یہ ہے عقل سے صادر ہونے والے آثار اور حکایات بھی عقول کے متفاوت ہونے پر دال ہیں۔

☆ جیسے امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے ایک سفر کے دوران اپنے رفیق سفر سے پانی مانگا تو اس نے بلا قیمت دینے سے انکار کیا تو آپ علیہ الرحمۃ نے اس سے سارا پانی دس درہم میں خرید لیا پھر امام صاحب علیہ الرحمۃ نے ستو کے کھانے میں اسے شریک کیا تو اسے پیاس لگی اور اس نے پانی مانگا امام صاحب نے بلا قیمت دینے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ فی پیالہ دس درہم کا ہے تو اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا تو اس نے ایک پیالہ دس درہم میں خرید لیا، یوں امام صاحب نے اپنی عقل وخرد سے دس درہم بھی واپس لے لئے اور پانی بھی بچالیا۔

☆ ایک بیوقوف شخص ایک حجام (نائی) کے پاس چلا گیا سر کے بال منڈوانے کے لئے، پس اپنے بال کٹوائے اور اجرت میں پیسے دیئے، حجام کے پاس پیسے کھلے نہیں تھے اس لئے اس نے کہا بقیہ پیسے بعد میں لے لینا، لیکن یہ بیوقوف شخص نہیں مانا، کہا مجھے تو فی الفور ہی واپس کرو، حجام نے تنگ آکر کہا چلو بقیہ پیسوں کے تم اپنی بیوی کے سر کو منڈوالو، جس پر وہ راضی ہوگیا فوری گھر گیا اپنی بیوی کو گھسیٹتے ہوئے لاکر حمام میں حجام کے سامنے پیش کیا، وہ بیچاری چیختی چلاتی رہی لیکن اس بیوقوف نے مضبوطی سے اس کے سر کو پکڑ کر اس حجام سے اسکی ٹنڈ کروادی یعنی اس کے سر کے سارے بال ہی منڈوادیئے، وہ بیچاری شرم کے مارے سر کو چھپا کر اپنے گھر آئی تو ادھر حجام نے اس عورت کے گھر والوں کو اطلاع کردی کہ تمہارے داماد نے تمہاری بیٹی کی درگت بنائی ہے چنانچہ وہ لوگ اپنی بیٹی کے گھر آئے اور اپنے داماد کی عقل پر ماتم کرتے ہوئے اپنی بیٹی کو ساتھ لے گئے۔

☆ یہ دونوں حکایات عقل کے متفاوت ہونے پر دلالت کرتی ہیں، اور احادیث بھی عقول کے متفاوت ہونے پر دال ہیں جیسا کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا **ھُنَّ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَالدِّیْنِ**، اور مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

كَلِّمُوا النَّاسَ عَلٰى قَدْرِ عُقُوْلِهِمْ الغرض ادرک وعقول میں کوتاہی اور تفاوت پایا جاتا ہے۔

✿ یہ جواب جو شق اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے امام رازی علیہ الرحمۃ کا پسندیدہ ہے۔

وَالنَّظَرِیُّ قَدْ یَثْبُتُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کی شق ثانی اختیار کرتے ہوئے اس کا جواب دینا ہے۔ کہ ہمارا مذکورہ قضیہ (نظر العقل مفیدِ علم ہے) نظری ہے اور آپ کا یہ کہنا کہ ''پھر تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئیگا جو کہ دور کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے'' درست نہیں کیونکہ بعض اوقات نظری! ایسی مخصوص نظر سے ثابت ہوتی ہے جس کے مقدمات بدیہی اور واضح ہوتے ہیں تو بدیہی المقدمات ہونے کی وجہ سے اس نظر کو نظری سے تعبیر نہیں کرتے جب اسے نظر نہیں کہتے تو اثبات النظر بالنظر بھی لازم نہیں آئیگا لہٰذا آپ کا مذکورہ اعتراض درست نہیں۔

✿ یہ جواب جو شق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا ہے امام الحرمین علیہ الرحمۃ کا پسندیدہ ہے۔

كَمَا يُقَالُ قَوْلُنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اسی بات کو ایک مثال سے سمجھانا ہے کہ مثال کے طور پر جب ہم کہ جب ہم کہتے العالم متغیر وکل متغیر حادث تو اس نظر سے ہمیں بدیہی طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ عالم حادث ہے، اب مذکورہ نظر کے مقدمات مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں کسی نظر پر اس کا اثبات موقوف نہیں ہے۔

اسی طرح کبھی نظری کو کسی ایسی نظری سے ثابت کرتے ہیں جس کے مقدمات بدیہی ہوتے ہیں تو مقدمات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے اس نظری کو نظری سے تعبیر نہیں کیا جاتا تو اثبات النظر بالنظر کیسے لازم آئیگا؟

وَلَيْسَ ذَالِكَ بِخُصُوْصِيَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ کہ نظر مذکور ''العالم متغیر و کل متغیر حادث'' اس وجہ سے نتیجہ ''العالم حادث'' کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ نظر صحیح ہے اور ترتیب مقدمات کی شکل اول کی شرائط پر مشتمل ہے یعنی صغریٰ کا موجبہ ہونا بھی پایا جا رہا ہے اور کبریٰ کا کلیہ ہونا بھی پایا جا رہا ہے اور ہر وہ نظر جو صحیح ہو اور شرائطِ نظر پر مشتمل ہو تو وہ نظر مفیدِ علم ہوگی لہٰذا ہمارا دعویٰ کل نظر صحیح مفید للعلم ثابت ہو گیا۔

وَفِیْ تَحْقِیْقِ هٰذَا الْمَنْعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ دور والے اعتراض سے بچنے کے لئے مزید تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں، اس کی تفصیل شرح مواقف میں موجود ہے وہاں سے ملاحظہ فرمائیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

عقل سے حاصل ہونے والے علم کا حکم

﴿عبارت﴾: وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ اَیْ مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبَدَاهَةِ اَیْ بِاَوَّلِ التَّوَجُّهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِيَاجٍ اِلٰى تَفَكُّرٍ فَهُوَ ضَرُوْرِیٌّ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ كُلَّ الشَّیْءِ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ فَاِنَّهٗ بَعْدَ تَصَوُّرِ مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْاَعْظَمِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى شَیْءٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ فِيْهِ حَيْثُ زَعَمَ اَنَّ جُزْءَ الْاِنْسَانِ كَالْيَدِ مَثَلًا قَدْ

Maktaba Tul Ishaat.com

يَكُوْنُ اَعْظَمَ مِنْهُ فَهُوَلَمْ يُتَصَوَّرْمَعْنَى الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَمَاثَبَتَ مِنْهُ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَىْ بِالنَّظْرِفِى الدَّلِيْلِ سَوَاءٌ كَانَ اِسْتِدْلَالًامِنَ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُوْلِ كَمَااِذَارَاٰى نَارًافَعَلِمَ اَنَّ لَهَادُخَانًااَوْمِنَ الْمَعْلُوْلِ عَلَى الْعِلَّةِ كَمَااِذَارَاٰى دُخَانًافَعَلِمَ اَنَّ هُنَاكَ نَارًاوَقَدْيُخَصُّ الْاَوَّلُ بِاِسْمِ التَّعْلِيْلِ وَالثَّانِىْ بِالْاِسْتِدْلَالِ فَهُوَاكْتِسَابِىٌّ اَىْ حَاصِلٌ بِالْكَسْبِ

﴿ترجمہ﴾: اور جو ثابت ہوا اس سے یعنی وہ علم جو ثابت ہے عقل سے بداہۃً یعنی پہلی ہی توجہ سے تفکر کی جانب احتیاجی کے تصور کے بعد کسی شئی پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ گمان کرتا ہے کہ انسان کا جزء جیسے مثلاً ہاتھ کبھی اس (کل جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو اس نے (درحقیقت) جزء اور کل کے معنی کا تصور ہی نہیں کیا۔ اور جو ثابت ہو عقل سے استدلال کے ذریعہ یعنی دلیل میں نظر کرنے سے خواہ وہ علت سے معلول پر استدلال ہو جیسا کہ جبکہ اس نے آگ دیکھی پس جان لیا کہ اس کیلئے دھواں ہے یا معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے جبکہ دھواں دیکھا پس جان لیا کہ یہاں آگ ہے اور اول کو مخصوص کیا جاتا ہے تعلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کیساتھ (جو مثل کے استدلال سے حاصل ہو) وہ اکتسابی ہے یعنی جو کسب کے ذریعہ سے حاصل ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَمَاثَبَتَ مِنْهُ اَىْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عقل سے حاصل ہونے والے علم کا حکم بیان کرنا ہے۔ کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے۔ (۱) ضروری۔ (۲) اکتسابی۔

1: اگر عقل سے حاصل ہونے والا علم نظر وفکر کے بغیر صرف عقل کی توجہ سے ہی حاصل ہو تو اسے علم ضروری کہتے ہیں مثلاً اس بات کا علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے، جو شخص کل، جزء اور اعظم ہونے کا معنیٰ جانتا ہے تو اسے اس بات کا فیصلہ کرنے میں ذرا بھی دشواری نہیں ہوتی کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور جو شخص کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونے میں اس بناء پر توقف کرتا ہے کہ کبھی جزء بھی اپنے کل سے بڑا ہوتا ہے کہ جیسے حدیث پاک میں ہے کہ جہنمی شخص کی داڑھ احد پہاڑ کے برابر ہوگی لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ کل ہی جزء سے بڑا ہو، یہ ہوسکتا ہے کہ جزء اپنے کل سے بڑا ہو۔ تو اس کے لئے شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس شخص نے کل اور جزء کا معنیٰ ہی نہیں پہچانا اس لئے توقف کیا ہے، اگر یہ شخص کل اور جزء کا معنیٰ جانتا ہوتا تو ایسا توقف نہ کرتا کیونکہ مجموعہ جسم بمعہ داڑھ کا نام ہے، اور داڑھ اس کی ایک جزء کا نام ہے اور یہ بات بدیہی ہے مجموعہ یعنی کل اپنی جزء سے بڑا ہوتا ہے خواہ جزء احد پہاڑ سے بڑا ہی کیوں نہ ہو۔

2: اگر عقل سے حاصل ہونے والا علم استدلال کی وجہ سے حاصل ہو تو یہ علم اکتسابی خواہ استدلال علت سے معلول پر ہو۔ جیسے آگ کو دیکھ کر یہ معلوم کریں کہ یہاں دھواں ہے اس کو لمی کہتے ہیں یا معلول سے علت پر ہو جیسے دھواں دیکھ یہ معلوم کریں کہ یہاں آگ بھی ہے اسے دلیل انی کہتے ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

اَیْ بِاَوَّلِ التَّوَجُّہ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بداہت کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ کسی چیز کا نظر وفکر کے بغیر صرف عقل کے متوجہ ہونے سے حاصل ہونا بداہت کہلاتا ہے۔

سَوَاءٌ کَانَ اِسْتِدْلَالًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ استدلال کی تقسیم بیان کرنی ہے کہ اسدلا کی دو قسمیں ہیں اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو لمی اور اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو انی ہے۔

وَقَدْیُخَصُّ الْاَوَّل الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل لمی اور انی کا ایک اور نام بیان کرنا ہے کہ کبھی لمی کو تعلیل اور انی کو استدلال بھی کہا جاتا ہے۔

اکتساب کا معنیٰ، اکتساب اور استدلال کے مابین نسبت

﴿عبارت﴾: وَهُوَمُبَاشَرَةُ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ كَصَرْفِ الْعَقْلِ وَالنَّظْرِفِي الْمُقَدَّمَاتِ فِي الْاِسْتِدْلَالِيَّاتِ وَالْاِصْغَاءِ وَتَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ وَنَحْوِذَالِكَ فِي الْحِسِّيَّاتِ فَالْاِكْتِسَابِيُّ اَعَمُّ مِنَ الْاِسْتِدْلَالِيِّ لِاَنَّهُ الَّذِيْ يَحْصُلُ بِالنَّظْرِفِي الدَّلِيْلِ فَكُلُّ اِسْتِدْلَالِيٍّ اِكْتِسَابِيٌّ وَلَاعَكْسَ كَالْاِبْصَارِ الْحَاصِلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے اختیار کیساتھ جیسے عقل کو گردش دینا یعنی کام میں لانا اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلالیات کے اندر اور جیسے کان جھکا دینا اور پتلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حسیات کے اندر۔ تو اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ وہ دیکھنا جو بالقصد والا اختیار ہو کہ یہ اکتسابی تو ہے مگر استدلالی نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَمُبَاشَرَةُ الْاَسْبَابِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دو باتیں بیان کرنی ہیں۔

(۱) اکتساب کا معنیٰ۔ (۲) اکتساب اور استدلال کے درمیان نسبت۔

اکتساب کا معنیٰ: اپنے اختیار اور کوشش سے کسی شے کے علم حاصل ہونے کے اسباب کو استعمال میں لانا اکتساب کہلاتا ہے۔ مثلاً: جیسے استدلالیات کے اندر مقدمات میں یعنی ترتیب دینے میں نظر وفکر کرنا اور عقل کو گردش دینا اکتساب ہے، حسیات کے اندر حواس کو متوجہ کرنا اکتساب ہے، آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے اور الوان واشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے پس آوازوں کی طرف حاسہ سمع کو یعنی کان کو متوجہ کرنا اور الوان واشکال کی طرف حاسہ بصر یعنی آنکھ کو متوجہ کرنا اکتساب ہے۔

اکتساب اور استدلال کے مابین نسبت: اکتساب اور استدلال کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اکتساب عام ہے اور استدلال خاص ہے، کیونکہ استدلال صرف نظر فی الدلیل (ترتیب مقدمات میں نظر وفکر کرنا) کو کہتے ہیں جبکہ اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حسیات کے اندر حواس کے متوجہ کرنے کو بھی کہتے ہیں لہٰذا ہر استدلالی تو اکتسابی ضرور ہوگا

Maktaba Tul Ishaat.com

لیکن ہر اکتسابی کا استدلالی ہونا ضروری نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

علم ضروری کے دو معانی

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا الضَّرُوْرِیُّ فَقَدْ یُقَالُ فِیْ مُقَابَلَةِ الْاِکْتِسَابِیِّ وَیُفَسَّرُ بِمَا لَا یَکُوْنُ تَحْصِیْلُهٗ مَقْدُوْرًا لِلْمَخْلُوْقِ اَیْ یَکُوْنُ حَاصِلًا مِنْ غَیْرِ اخْتِیَارٍ لِلْمَخْلُوْقِ وَقَدْ یُقَالُ فِیْ مُقَابَلَةِ الْاِسْتِدْلَالِیِّ وَیُفَسَّرُ بِمَا یَحْصُلُ بِدُوْنِ فِکْرٍ وَنَظْرٍ فِی الدَّلِیْلِ فَمِنْ هٰهُنَا جَعَلَ بَعْضُهُمُ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْحَوَاسِّ اِکْتِسَابِیًّا اَیْ حَاصِلًا بِمُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِیَارِ وَبَعْضُهُمْ ضَرُوْرِیًّا اَیْ حَاصِلًا بِدُوْنِ الْاِسْتِدْلَالِ فَظَهَرَ اَنَّهٗ لَا تَنَاقُضَ فِیْ کَلَامِ صَاحِبِ الْبِدَایَةِ حَیْثُ قَالَ اِنَّ الْعِلْمَ الْحَادِثَ نَوْعَانِ ضَرُوْرِیٌّ وَهُوَ مَا یُحْدِثُهُ اللّٰهُ تَعَالٰی فِیْ نَفْسِ الْعَبْدِ مِنْ غَیْرِ کَسْبِهٖ وَاخْتِیَارِهٖ کَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِهٖ وَتَغَیُّرِ اَحْوَالِهٖ وَاکْتِسَابِیٌّ وَهُوَ مَا یُحْدِثُهُ اللّٰهُ تَعَالٰی فِیْهِ بِوَاسِطَةِ کَسْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ مُبَاشَرَةُ اَسْبَابِهٖ وَاَسْبَابُهٗ ثَلٰثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِیْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَنَظَرُ الْعَقْلِ ثُمَّ قَالَ وَالْحَاصِلُ مِنْ نَظَرِ الْعَقْلِ نَوْعَانِ ضَرُوْرِیٌّ یَحْصُلُ بِاَوَّلِ النَّظَرِ مِنْ غَیْرِ تَفَکُّرٍ کَالْعِلْمِ بِاَنَّ الْکُلَّ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ وَاسْتِدْلَالِیٌّ یُحْتَاجُ فِیْهِ اِلٰی نَوْعِ تَفَکُّرٍ کَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِ النَّارِ عِنْدَ رُؤْیَةِ الدُّخَانِ

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

﴿تشریح﴾:

Maktaba Tul Ishaat.com

وَاَمَّا الضَّرُوْرِیُّ فَقَدْ یُقَال الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بطورِ تمہید ضروری کے دو معنیٰ بیان کرنے ہیں کیونکہ پھر آگے اسی تمہید کو بنیاد بنا کر دو قسم کے تعارض کا ازالہ کرنا ہے۔

1: بعضوں نے کہا کہ ضروری وہ علم ہے کہ جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو اب اس کا مقابل اکتسابی وہ علم ہوگا کہ جس کا حاصل کرنا بندوں کی قدرت میں ہو۔

2: بعض ائمہ نے کہا کہ ضروری وہ علم ہے کہ جو دلیل میں نظر وفکر یعنی ترتیب مقدمات میں نظر وفکر کئے بغیر حاصل ہو، اب اس کے مقابل استدلالی وہ علم ہوگا کہ جو دلیل میں نظر وفکر کرنے سے حاصل ہو۔

فَمِنْ هٰهُنَا جَعَلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلے تعارض کا ازالہ کرنا ہے۔

۞ تعارض یہ تھا کہ بعض ائمہ نے حواس کے سبب سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا اور دیگر بعض نے حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے ضروری کو اکتسابی کا قسیم اور مد مقابل قرار دیا ہے تو دونوں اکتسابی وضروری جمع کیسے ہو سکتے ہیں، یہ تناقض ہے پس شارح علیہ الرحمۃ کی مذکورہ تمہید سے یہ تعارض زائل ہو گیا وہ اس طرح کہ جن ائمہ کرام نے حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا وہ ضروری کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جس کا حاصل کرنا بندے کی قدرت میں نہ ہو اور اس کے مقابل حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا کیونکہ حواس علم کے اسباب میں سے ہیں اور جو علم اسباب کا نتیجہ ہو تو اس کا حاصل کرنا بندے کی قدرت میں ہوتا ہے اور جنہوں نے حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا ہے وہ ضروری کی دوسری تفسیر کے اعتبار سے ہے یعنی جو دلیل میں نظر وفکر اور ترتیبِ مقدمات کے بغیر حاصل ہو پس معلوم ہوا حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو جو ضروری قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنیٰ الثانی ہے نہ کہ بالمعنیٰ الاول اور جو اکتسابی قرار دیا گیا ہے وہ بالمعنیٰ الاول ہے نہ کہ بالمعنیٰ الثانی تو جب دونوں کی یعنی اکتسابی وضروری کی جہتیں مختلف ہیں تو تعارض وتناقض نہ رہا۔

فَظَهَرَ اَنَّهٗ لَا تَنَاقُض الخ: سے غرض شارح اس اعتراض کی تردید کرنی ہے جو کہ امام نورلدین بخاری علیہ الرحمۃ پر وارد کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم کی تعریف کر کے تقسیم کی ہے جس تقسیم میں تناقض ہے پس اس تناقض کو دور کرنے کے لئے شارح علیہ الرحمۃ یہ عبارت لائے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: امام نورالدین بخاری علیہ الرحمۃ جو کہ امام صابونی علیہ الرحمۃ کے نام سے شہرت رکھتے ہیں، انہوں نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں ایک ضروری اور دوسری اکتسابی یعنی اس مقام پر ضروری کو اکتسابی کا قسیم اور مد مقابل قرار دیا ہے لیکن کچھ آگے جا کر نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک ضروری اور دوسری استدلالی تو جس ضروری کو اولاً اکتسابی کا قسیم اور مد مقابل بنایا تھا اسی کو آگے جا کر اکتسابی کی قسم قرار دیا (کیونکہ یہ کہا کہ علم اکتسابی کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری اور دوسری استدلالی) جس سے قسیم شیء کا قسم شیء ہونا لازم آیا اور یہ تناقض کو مستلزم ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

جس کا جواب شارح علیہ الرحمۃ نے دیا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ ضروری کی تفسیر میں مذکورہ اختلاف جاننے کے بعد صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کہ قسیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلے میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلے میں ہے لہٰذا صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کیا الہام سببِ علم ہے؟

﴿عبارت﴾: وَالْإِلْهَامُ الْمُفَسَّرُ بِالْقَاءِ مَعْنًى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيْقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ اَهْلِ الْحَقِّ حَتّٰى يَرِدَ بِهِ الْاِعْتِرَاضُ عَلٰى حَصْرِ الْاَسْبَابِ فِي الثَّلٰثَةِ وَكَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ اِلَّا اَنَّهٗ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى اَنَّ مُرَادَنَا بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدٌ لَا كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِيْصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ اَوِ الْكُلِّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْبَسَائِطِ اَوِ الْجُزْئِيَّاتِ اِلَّا اَنَّ تَخْصِيْصَ الصِّحَّةِ بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهٗ ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ اَرَادَ اَنَّ الْاِلْهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَيَصْلُحُ لِلْاِلْزَامِ عَلَى الْغَيْرِ وَاِلَّا فَلَا شَكَّ اَنَّهٗ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ بِهٖ فِي الْخَبَرِ نَحْوُ قَوْلِهِ اَلْهَمَنِيْ رَبِّيْ وَحُكِيَ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنَ السَّلَفِ وَاَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ وَتَقْلِيْدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيْدَانِ الظَّنَّ وَالْاِعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِيْ يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَاَنَّهٗ اَرَادَ بِالْعِلْمِ مَا لَا يَشْمَلُهُمَا وَاِلَّا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الْاَسْبَابِ فِي الثَّلٰثَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور الہام جس کی تفسیر کی گئی ہے فیض کے طریقہ پر قلب میں معنی کے القاء کرنے کے کیساتھ، یہ الہام اہل حق کے نزدیک شئی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے ذریعہ تین میں اسباب کے حصر کرنے پر اعتراض وارد ہو اور اولیٰ بات یہ تھی کہ مصنف علیہ الرحمۃ یوں فرماتے لیس من اسباب العلم بالشئی مگر تحقیق کہ مصنف علیہ ارحمۃ نے ارادہ کیا تنبیہ کرنے کا اس بات پر کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہے ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے اصطلاح مقرر کر لی ہے علم کو خاص کرنے کی مرکبات وکلیات کیساتھ اور معرفت کو بسائط اور جزئیات کیساتھ مگر تحقیق کہ صحۃ کی تخصیص ذکر کرنے کیساتھ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے پھر ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ نے ارادہ کیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے کہ جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور جو غیر پر الزام کی صلاحیت رکھے ورنہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ الہام کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے فرمان نبی ﷺ الھمنی ربی اور بہت سے سلف سے یہ منقول ہے اور بہر حال ایک عادل آدمی کی خبر اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقاد جازم کا جو زوال کو قبول کرے پس گویا کہ مصنف کی مراد علم سے وہ ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ تو کوئی وجہ نہیں ہے اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَالْاِلْهَامُ الْمُفَسَّرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اسبابِ علم کو تین میں منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ الہام بھی تو سببِ علم ہے۔

﴿جواب﴾: اہل حق کے نزدیک الہام اسبابِ علم میں سے نہیں، البتہ بعض صوفیاء اور شیعہ حضرات کے نزدیک الہام اسبابِ علم میں سے ہے۔ چنانچہ ان حضرات کے دلائل یہ ہیں۔

1: فرمان باری تعالیٰ فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا یہ لوگ اس کا معنیٰ یہ کرتے ہیں عَرَّفَهَا بِالْاِيْقَاعِ فِي الْقَلْبِ اَنَّ هٰذِهٖ طَاعَةٌ وَاَنَّ هٰذِهٖ مَعْصِيَةٌ جبکہ اہل حق کی طرف یہ انہیں جواب دیا گیا کہ اس کا معنیٰ وہ نہیں جو آپ نے کیا ہے بلکہ اس کا معنیٰ یہ اَعْلَمَهَا بِاِنْزَالِ الْوَحْيِ عَلَى الْاَنْبِيَاءِ

2: یہ دوسری دلیل یہ دیتے ہیں کہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ کہ جب شہد کی مکھی اپنی مصالح سمجھتی ہے تو بندہ مؤمن تو بدرجہ اولیٰ سمجھ سکتا ہے کیونکہ بندہ مومن کے سینے کو اللہ پاک نے نورِ ایمان کے ساتھ منور کیا ہے تو اہل حق کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہماری گفتگو اس امر میں ہے کہ جس کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ معنیٰ اللہ کی طرف سے ہے یا شیطان کی طرف ہے یا نفس کی طرف سے ہے، رہی بات شہد کی مکھی کی! کہ اس کے ساتھ شیطان یا یا نفس نہیں ہوتا کہ اس کو بہکائے۔

❁ پھر یہ بات بھی ہے کہ الہام کے ذریعے حاصل ہونے والا علم! صاحب الہام کے لئے حجت ہونا ہم بھی مانتے ہیں لیکن وہ غیر کے لئے بھی حجت ہوا سے نہیں مانتے کیونکہ اس بات کی کسی مقام پر بھی نشاندہی نہیں کی گئی کہ کسی کو حاصل ہونے والے کو بھی مانو پھر عقلی بات بھی ہے اگر الہام غیر کے لئے حجت ہوتا تو منکرین الہام کا دعویٰ کر کے اپنے کفریہ عقائد و نظریات منوا سکتے تھے لیکن انہوں نے بھی الہام کا دعویٰ نہیں کیا تو معلوم ہوا الہام حجت نہیں ہے۔

اور اسی بات کی تائید قرآن مجید سے ہو رہی ہے کہ وَاِنَّ الشَّيٰطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ اِلٰى اَوْلِيٰٓئِهِمْ، کہ ہر دل میں آنے والی بات منجانب اللہ نہیں ہوتی منجانب شیطان بھی ہوتی ہے، اور کبھی نفس کا وسوسہ بھی ہوتا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ الغرض الہام صاحب الہام کے لئے تو حجت ہو سکتا ہے لیکن غیر کے لئے حجت نہیں۔

الْمُفَسَّرُ بِالْقَاءِ مَعْنًى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ الہام کا معنیٰ بیان کرنا ہے۔

کہ اللہ تعالیٰ کا بندے کے دل میں بطریقۂ فیض کوئی اچھی سی بات کو محض اپنے فضل و کرم سے ڈالنا الہام کہلاتا ہے۔ جیسے بعض اوقات ہم بیٹھے ہوتے ہیں کوئی اچھی سی بات ہمارے ذہن میں آجاتی ہے اور ہم وہ نیکی کر لیتے ہیں، اسے شریعت میں الہام کہتے ہیں۔

وَكَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے ماقبل میں اپنے قول وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ میں علم کے لفظ کا استعمال کیا تھا، اور اسی طرح اپنے قول اَمَّا الْعَقْلُ فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ میں بھی لفظِ علم کا استعمال کیا، لہٰذا یہاں بھی مناسب تھا کہ وہ لفظِ علم کا استعمال کرتے اور یوں کہتے اَلْاِلْهَامُ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْعِلْمِ تاکہ مابعد والی عبارت! ماقبل والی عبارت کے موافق ہو جاتی۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظِ علم کی بجائے لفظِ معرفت کا استعمال اس لئے کیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ہمارے ہاں علم اور معرفت مترادف المعنیٰ ہیں ایسا نہیں جیسا کہ مناطقہ کے ہاں ہے کہ علم کلیات کے ادراک کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور معرفت جزئیات کے ادراک کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

اِلَّا اَنَّ تَخْصِيْصَ الصِّحَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ متن میں اس مقام پر جو ''صحت'' کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کی توجیہ کرنے سے میں عاجز ہوں کیونکہ جس طرح الہام کے ذریعے کسی چیز کی صحت کا ادراک نہیں ہو سکتا، اسی طرح کسی شے کے فساد کا بھی ادراک نہیں ہو سکتا۔

❁ بعض لوگوں نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہاں صحت بمعنیٰ تقرر وثبوت ہے کہ جس طرح صحت کا تقرر وثبوت ہوتا ہے اسی طرح فساد کا بھی تقرر وثبوت ہوتا ہے۔

ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ اَرَادَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کہتے ہیں کہ الہام علم کا سبب نہیں ہے حالانکہ بعض علماء کہتے ہیں کہ اصل علم ہی وہی ہے جو الہام سے حاصل جیسے تاجدارِ کائنات ﷺ نے فرمایا اَلْهَمَنِيْ رَبِّيْ کہ ''مجھے میرے رب نے الہام کیا'' اور اسلاف سے بھی یہی منقول ہے کہ الہام! علم کے حصول کا سبب ہے۔

﴿جواب﴾: ہم نے یہ جو کہا کہ الہام علم کا سبب نہیں ہے اس سے مراد یہ ہے کہ وہ عام لوگوں کے لئے علم کا سبب نہیں۔ ہاں البتہ جسے الہام ہو اس کے لئے علم کا سبب ہے۔

وَاَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ کہنا کہ اسبابِ علم تین ہیں درست نہیں، خبر واحد بھی تو مفیدِ علم ہے اور اسی طرح تقلیدِ مجتہد بھی تو موجبِ علم ہے لہٰذا اسبابِ علم پانچ ہوئے نہ کہ تین۔

﴿جواب﴾: یہاں پر علم سے مراد مطلق علم نہیں ہے بلکہ علم سے مراد ''اعتقادِ ثابت جازم مطابق'' ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ خبر واحد سے اعتقاد حاصل نہیں ہوتا بلکہ خبر واحد تو ظن کا فائدہ دیتی ہے اور تقلیدِ مجتہد اگرچہ اعتقاد کا فائدہ دیتی ہے لیکن اعتقادِ ثابت جازم کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ وہ تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتی ہے، پس خبر واحد اور تقلیدِ مجتہد سے اقسامِ ثلاثہ کے حصر پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

بحثِ حدوث عالم

﴿عبارت﴾: وَالْعَالَمُ اَیْ مَاسِوَی اللّٰہِ تَعَالٰی مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِمَّایُعْلَمُ بِہِ الصَّانِعُ یُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَعَالَمُ الْحَیَوَانِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰہِ تَعَالٰی لِاَنَّھَا لَیْسَتْ غَیْرَ الذَّاتِ کَمَا اَنَّھَا لَیْسَتْ عَیْنَھَا بِجَمِیْعِ اَجْزَائِہٖ مِنَ السَّمٰوٰاتِ وَمَافِیْھَا وَالْاَرْضِ وَمَاعَلَیْھَا مُحْدَثٌ اَیْ مُخْرَجٌ مِّنَ الْعَدَمِ اِلَی الْوُجُوْدِ بِمَعْنٰی اَنَّہٗ کَانَ مَعْدُوْمًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلَاسِفَۃِ حَیْثُ ذَھَبُوْا اِلٰی قِدَمِ السَّمٰوٰاتِ بِمَوَادِّھَا وَصُوَرِھَا وَاَشْکَالِھَا وَقِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِمَوَادِّھَا وَصُوَرِھَا لٰکِنَّ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰی اَنَّھَا لَمْ تَخْلُ قَطُّ عَنْ صُوْرَۃٍ نَعَمْ اَطْلَقُوْا الْقَوْلَ بِحُدُوْثِ مَاسِوَی اللّٰہِ تَعَالٰی لٰکِنَّ بِمَعْنَی الْاِحْتِیَاجِ اِلَی الْغَیْرِ لَا بِمَعْنٰی سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَیْہِ

﴿ترجمہ﴾: اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات کہ جن کے ذریعے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم الاجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحیوان وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات عالم سے خارج ہو جائیں گی، اس لئے کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات بھی نہیں ہیں عالم اپنے تمام اجزاء کیساتھ آسمان اور جو کچھ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ زمین پر ہے محدث یعنی عدم سے وجود کی جانب نکالا گیا ہے، بایں معنی کہ وہ پہلے معدوم تھا پھر پایا گیا اختلاف ہے فلاسفہ کا اس حیثیت سے کہ وہ گئے ہیں سمٰوات کے قدیم ہونے کی جانب مع ان کے مادوں کے اور صورتوں کے اور شکلوں کے اور عناصر کے قدیم ہونے کی جانب ان کے مادوں کیساتھ اور ان کی صورتوں کیساتھ لیکن قدیم بالنوع کے طریقہ پر اس معنی کر کے یہ کبھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ تعالیٰ کے حدوث کے قول کا اطلاق کیا ہے لیکن غیر کی جانب احتیاج کے معنی میں نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعَالَمُ اَیْ مَاسِوَی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ حدوثِ عالم کی بحث کو شروع کرنا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے اور ہر حادث کے لئے موجد کا ہونا ضروری ہے اور تمام کائنات کا موجد صرف ذات باری تعالیٰ ہے۔

اَیْ مَاسِوَی اللہ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عالم کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ عالم! اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ ان موجودات کا نام ہے کہ جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی ذات کو پہچانا جاتا ہے۔

وجہ تسمیہ: اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنے بھی موجودات ہیں انہیں عَالَم اس لئے کہتے کہ عَالَم! مشتق ہے عَلَم سے اور عَلَم کا معنیٰ ہے علامت اور اللہ تعالیٰ کے ماسوا جتنے بھی موجودات ہیں یہ تمام کے تمام ذات باری تعالیٰ کے وجود پر علامت ونشانی ہیں۔

یُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے کہ ذات باری

Maktaba Tul Ishaat.com

تعالیٰ کے علاوہ جو بھی موجودات ہیں وہ تو اجناس مختلفہ ہیں اب کیا ان اجناس کے مجموعہ کو عالم کہیں گے یا ہر ایک کو الگ الگ عالم کہیں گے، بعض ائمہ کی رائے یہ ہے کہ مجموعہ کو عالم کہیں گے لیکن شارح علیہ الرحمۃ کی رائے یہ ہے کہ جس طرح مجموعہ کو عالم کہیں گے اسی طرح ہر ایک کو بھی عالم کہیں گے۔ مثلاً کہا جاتا ہے عالم آخرت، عالم برزخ، عالم دنیا وغیرہ۔ یہی توجیہ زیادہ بہتر ہے کیونکہ عالم کی جمع عالمین لائی جاتی ہے اور عالم کی جمع عالمین ہونا یہ دلیل کامل ہے اس بات کی کہ الگ موجودات کے لئے بھی عالم کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ عالم کی تعریف سے خارج ہیں کیونکہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ تو اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں کہ ان کی ذاتِ باری تعالیٰ سے جدائی ممکن ہو سکے اور نہ ہی وہ عین ہیں کہ ذات اور صفات کا مفہوم ہی ایک ہو، ایسی بات نہیں بلکہ ذات کا مفہوم الگ ہے اور صفات کا مفہوم اور۔

اَیْ مُخْرَجٌ مِّنَ الْعَدَمِ سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ حدوث کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ اس کا معنیٰ ہے موجود بعد العدم یعنی معدوم ہونے کے بعد وجود میں آنا اہل حق کا یہی مذہب ہے کہ عالم بجمیع اجزاءٖ حادث ہے یعنی پہلے معدوم تھا پھر بعد میں وجود میں آیا ہے۔

خِلَافًا لِلْفَلَاسِفَةِ الخ: اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے تمہیداً چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔

1: ہیولیٰ کا معنیٰ: ہیولیٰ کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں۔

۱: کسی چیز کے ان اجزائے ترکیبیہ کو ہیولیٰ کہتے ہیں جن کی وجہ سے وہ چیز اپنی شکل میں باقی ہو جیسے کرسی کے لئے لکڑی، میخ، اور رسی وغیرہ۔

۲: ہیولیٰ وہ مادہ ہے جس کی کوئی معین شکل نہ ہو اور اس میں مختلف شکلیں قبول کرنے کی صلاحیت ہو اور اس سے اللہ تعالیٰ نے عالم کے اجزاء مادیہ کی تخلیق کی ہو۔

۳: کسی تصویر یا مجسمے کے ابتدائی خاکے کو ہیولیٰ کہتے ہیں۔

2: صورتِ جسمیہ کی تعریف: جو کیفیت ایک شے کو دیگر اشیاء سے ممتاز کرتی ہے اس کیفیت کو صورتِ جسمیہ کہتے ہیں۔

بعضوں نے تعریف یہ کی ہے کہ صورتِ جسمیہ وہ جوہر ہے جو کہ ہیولیٰ کے اندر حلول کرتا ہے۔

3: اجسام تمام کے تمام جسمیت میں متفق ہیں لیکن طبائع اور آثار میں مختلف ہیں مثلاً آگ کی طبعیت میں حرارت ہے، پانی کی طبعیت میں برودت ہے ان آثار کے لئے جسم کے اندر ایک اور چیز ہوتی ہے جو کہ ان آثار کے لئے مبدأ ہے وہ صورتِ نوعی کہلاتی ہے اس صورتِ نوعی کی وجہ سے اجسام کی مختلف انواع بن کر سامنے آتی ہیں۔

❁ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزا اسمیت یعنی آسمان، زمین اور ان میں جو کچھ بھی ہے حادث ہے، البتہ عالم کے تمام اجزاء حادث ہونے میں فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اجسام کی دو قسمیں ہیں (۱) اجسام فلکیہ۔ جیسے افلاک، کوکب، عرش، کرسی وغیرہ (۲) اجسام عنصریہ خواہ بسیط ہوں جیسے عناصر اربعہ یعنی پانی، آگ

Maktaba Tul Ishaat.com

مٹی، ہوا یا مرکب ہوں جیسے موالید ثلاثہ یعنی حیوانات، نباتات، جمادات۔ فلاسفہ کہتے ہیں اجسام فلکیہ اپنے مادہ یعنی ہیولیٰ، صورت جسمیہ اور اشکال سمیت قدیم ہیں اسی طرح عناصر اربعہ اپنے مادہ اور صورت سمیت قدیم ہیں۔

لٰکِنَّ بِالنَّوْعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اجسام کی صور شخصیہ حادث ہیں لیکن اجسام کی صور نوعیہ قدیم ہیں، اور صورِ نوعیہ قدیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا مادہ کبھی بھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوا۔

نَعَمْ اَطْلَقُوْا الْقَوْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے لیکن اس سے قبل تمہیداً دو باتیں جاننی ضروری ہیں۔

1: کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قدیم بالذات۔ (۲) قدیم بالزمان۔

قدیم بالذات اسے کہتے ہیں جس میں احتیاج الی الغیر نہ ہو۔ اور قدیم بالزمان اسے کہتے ہیں جو غیر مسبوق بالعدم ہو۔

2: حادث کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حدث بالذات۔ (۲) حادث بالزمان۔

حادث بالذات اسے کہتے ہیں جس میں احتیاج الی الغیر ہو۔ اور حادث بالزمان اسے کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ فلاسفہ اجسام فلکیہ اور عناصر اربعہ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں حالانکہ فلاسفہ کی اس بات پر صراحت موجود ہے کہ عالم حادث ہے۔

﴿جواب﴾: ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ فلاسفہ کی اس بات پر صراحت موجود ہے کہ عالم حادث ہے لیکن فلاسفہ حدوث عالم کا ایک اور معنیٰ بیان کرتے ہیں جو کہ ازلیت کے منافی نہیں جس کی توضیح یہ ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم حادث بالذات ہے اور قدیم بالزمان ہے یعنی عالم احتیاج الی الغیر ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور غیر مسبوق بالعدم ہونے کی وجہ سے قدیم ہے اور ان دونوں باتوں میں کوئی منافاۃ نہیں، فلاسفہ عالم کے حادث بالزمان ہونے کے قائل نہیں ہیں حالانکہ ہمارا مقصود اور مطلوب یہ ہے کہ عالم حادث بالزمان یعنی مسبوق بالعدم ہے جبکہ فلاسفہ ہمارا مقصود نہیں مانتے یعنی عالم کو حادث بالزمان نہیں کہتے پس ہمارا کہنا درست ہوا کہ فلاسفہ اجسام فلکیہ اور عناصر کے قدیم ہونے قائل ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حدوثِ عالم کی دلیل

﴿عبارت﴾: ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی دَلِیْلِ حُدُوْثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهٖ اِذْ هُوَ اَیِ الْعَالَمُ اَعْیَانٌ وَّاَعْرَاضٌ لِاَنَّهٗ اِنْ قَامَ بِذَاتِهٖ فَعَیْنٌ وَّاِلَّا فَعَرَضٌ وَکُلٌّ مِّنْهُمَا حَادِثٌ لِمَا سَنُبَیِّنُ وَلَمْ یَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّ الْکَلَامَ فِیْهِ طَوِیْلٌ لَا یَلِیْقُ بِهٰذَا الْمُخْتَصَرِ کَیْفَ وَهُوَ مَقْصُوْرٌ عَلَی الْمَسَائِلِ دُوْنَ الدَّلَائِلِ فَالْاَعْیَانُ مَا اَیْ مُمْکِنٌ یَکُوْنُ لَهٗ قِیَامٌ بِذَاتِهٖ بِقَرِیْنَةِ جَعْلِهٖ مِنْ اَقْسَامِ الْعَالَمِ وَمَعْنٰی قِیَامِهٖ بِذَاتِهٖ عِنْدَ الْمُتَکَلِّمِیْنَ اَنْ یَّتَحَیَّزَ بِنَفْسِهٖ غَیْرُ تَابِعٍ تَحَیُّزُهٗ لِتَحَیُّزِ شَیْءٍ آخَرَ بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَاِنَّ تَحَیُّزَهٗ تَابِعٌ لِتَحَیُّزِ الْجَوْهَرِ الَّذِیْ هُوَ

Maktaba Tul Ishaat.com

مَوْضُوْعُهٗ اَیْ مَحَلُّهُ الَّذِیْ یُقَوِّمُهٗ وَمَعْنٰی وُجُوْدِالْعَرْضِ فِی الْمَوْضُوْعِ هُوَاَنَّ وُجُوْدَهٗ اَیْ نَفْسَهٗ هُوَ وُجُوْدُهٗ فِی الْمَوْضُوْعِ وَلِهٰذَایَمْتَنِعُ الْاِنْتِقَالُ عَنْهُ بِخِلَافِ وُجُوْدِ الْجِسْمِ فِی الْحَیِّزِ فَاِنَّ وُجُوْدَهٗ فِیْ نَفْسِهٖ اَمْرٌ وَوُجُوْدُهٗ فِی الْحَیِّزِ اَمْرٌ آخَرُ وَلِهٰذَایَنْتَقِلُ عَنْهُ وَعِنْدَالْفَلَاسِفَةِ مَعْنٰی قِیَامِ الشَّیْءِ بِذَاتِهٖ اِسْتِغْنَاؤُهٗ عَنْ مَحَلٍّ یُقَوِّمُهٗ وَمَعْنٰی قِیَامِهٖ بِشَیْءٍ آخَرَاِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ بِحَیْثُ یَصِیْرُالْاَوَّلُ نَعْتًا وَالثَّانِیْ مَنْعُوْتًاسَوَاءٌ کَانَ مُتَحَیِّزًا کَمَافِیْ سَوَادِ الْجِسْمِ اَوْلَا کَمَافِیْ صِفَاتِ الْبَارِیْ عَزَّاِسْمُهٗ وَالْمُجَرَّدَاتِ

﴿ترجمہ﴾: پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے اشارہ کیا حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان ہیں اور اعراض اس لئے کہ عالم اگر قائم بالذات ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور ان دونوں میں ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے اور مصنف علیہ الرحمۃ نے اس سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو حالانکہ یہ مسائل کے بیان کرنے پر منحصر ہے نہ کہ دلائل پر پس اعیان وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بذات خود ہو ہم نے ما کی تفسیر ممکن سے کی عین کو عالم کے اقسام میں سے قرار دینے کے قرینہ سے اور متکلمین کے نزدیک عین کے بالذات قیام کے معنی یہ ہیں کہ وہ بذات خود متحیز ہو اس کا تحیز دوسری شئی کے تابع نہ ہو بخلاف عرض کے کہ اس کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جو اس کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کا مقوم ہے اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا فی نفسہٖ وجود اس کا موضوع میں موجود ہونا ہے اور اسی وجہ سے اس سے انتقال ممتنع ہے بخلاف کسی چیز میں جسم کے وجود کے اس لئے کہ اس کا وجود فی نفسہٖ ایک چیز ہے اور اس کا چیز میں پایا جانا دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس حیز سے منتقل ہو جاتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شئی کے بذات خود قائم ہونے کے معنی اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شئی کے قائم ہونے کے معنی دوسری شئی کیساتھ اس کا مخصوص ہونا دوسری شئی کیساتھ اس حیثیت سے کہ اول نعت اور ثانی منعوت ہو جاتے خواہ وہ متحیز ہو جیسے جسم کی سیاہی میں یا نہ ہو جیسے باری عزاسمہٗ کی صفات میں اور مجردات میں۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ اَشَارَاِلٰی دَلِیْلِهٖ الخ ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزا کے ساتھ حادث ہے اب اس دعویٰ کی دلیل کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اپنے اس قول اِذْهُوَ اَعْیَانٌ وَاَعْرَاضٌ سے ''کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان اور اعراض دونوں حادث ہیں لہٰذا عالم حادث ہے''۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ نے کہا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے اس قول اِذْهُوَ اَعْیَانٌ وَاَعْرَاضٌ سے حدوث عالم کی طرف اشارہ کیا ہے، شارح علیہ الرحمۃ نے یہ نہیں کہا کہ مصنف علیہ الرحمۃ اپنے اس قول اِذْهُوَ اَعْیَانٌ وَاَعْرَاضٌ سے حدوث عالم کی دلیل دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے پوری دلیل ذکر نہیں کی بلکہ دلیل کا صرف ایک مقدمہ ''صغریٰ'' بیان کیا ہے دوسرا مقدمہ بیان نہیں کیا پس اسی وجہ سے شارح علیہ الرحمۃ نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے

Maktaba Tul Ishaat.com

تعبیر کیا۔

لِاَنَّهٗ اِنْ قَامَ بِذَاتِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صغریٰ کی دلیل بیان کرنی ہے۔یعنی عالم کے اعیان واعراض میں منحصر ہونے کو بیان کرنا ہے''کہ موجودات ممکنہ یا قائم بالذات ہونگی یا قائم بالغیر ہونگی اگر قائم بالذات ہوں تو اعیان ہیں اور اگر قائم بالغیر ہوں تو اعراض ہیں''۔

وَكُلٌّ مِّنْهُمَا حَادِثٌ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ بیان کرنا ہے۔

✿ کبریٰ کی دلیل آگے ذکر فرمائیں گے۔

وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کبریٰ اور دلیل کبریٰ کو کیوں نہیں بیان فرمایا؟

﴿جواب﴾: چونکہ کبریٰ اور دلیل کبریٰ کا بیان طویل ابحاث پر مشتمل تھا وہ طویل ابحاث اس ''مختصر العقائد'' کے مناسب نہیں تھیں،اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب میں صرف مسائل کے بیان پر اکتفاء کیا ہے ،اور ان کے دلائل کو بیان نہیں کیا ہے پس اس لئے کبریٰ اور دلیل کبریٰ کا بیان نہیں کیا ہے۔

عین کی تعریف:

فَالْاَعْيَانُ مَاالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ''عین'' کی تعریف کرنی ہے۔کہ عین وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام بالذات ہو۔

قِيَامٌ بِذَاتِهٖ بِقَرِيْنَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: شارح علیہ الرحمۃ نے کلمہ ما کی تفسیر ممکن سے کی ہے حالانکہ کلمۂ ماعام ہے واجب،ممکن،اور ممتنع تینوں کو شامل ہے اور عام کو خاص کرنا بغیر کسی قرینہ کے جائز نہیں۔

﴿جواب﴾: عام کو ذکر کر کے خاص مراد لینے کا قرینہ موجود ہے،وہ یہ ہے کہ اعیان!عالم کی قسم ہے اور عالم ممکن ہے اور ممکن کی قسم بھی ممکن ہوتی ہے لہٰذا عین کی تعریف میں ماکلمہ عام کی تفسیر ممکن یعنی خاص سے کرنا درست ہے۔

وَمَعْنٰى قِيَامِهٖ بِذَاتِهٖ عِنْدَالخ: اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے چند چیزوں کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

1: حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں،اور تحیز کا معنیٰ ہے کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونا۔اس کو یوں بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ حیز مکان ہے اور متحیز مکین ہے۔،اور تحیز!مکین کا مکان ہونا ہے۔

2: جو چیز بالذات مکان میں ہوگی وہ لازمی طور پر اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسیہ مثلاً انگلی وغیرہ کیا جا سکے،اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف ہی کیا جا سکتا ہے جو دکھائی دے اور جو قائم بالغیر ہو۔

3: مجردات!مجرد کی جمع ہے اور مجرد وہ شے جو مادہ سے خالی ہو۔فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسے موجودات کو بھی مانتے ہیں جو نہ مادی ہیں اور نہ ہی کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ،روح،عقل وغیرہ۔جبکہ متکلمین!ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے کیونکہ

Maktaba Tul Ishaat.com

فلاسفہ جن دلائل سے ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ دلائل اسلامی اصولوں کے مطابق نہیں ہیں، متکلمین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض ہے یا جزء لا یتجزیٰ ہے۔

4: عین اور عرض کی تعریف کے سلسلے میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے، متکلمین نے عین اور عرض کی ایسی تعریف کی ہے کہ جس سے ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کو عالم سے خارج کر دیا ہے تا کہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے جبکہ فلاسفہ نے عین اور عرض کی تعریف ایسی کی ہے کہ جس سے ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔

❁ پس متکلمین فرماتے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالغیر ہو

☆ قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے شے ممکن کا تحیز اور اس کا کسی جگہ کو پر کرنا خود اس شے کا ذاتی فعل ہو شے آخر کے تحیز کے تابع نہ ہو۔ جیسے کہیں پتھر پڑا ہو۔ یا کوئی کپڑا موجود ہو۔

☆ قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شے ممکن کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے یعنی جو بذاتِ خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے تو کسی دوسری چیز یعنی جوہر کے تابع ہو کر پایا جائے جیسے خوشی، غم، رنگ، بو وغیرہ۔

❁ پس ان دونوں تعریفوں سے یہ معلوم ہوا کہ عین بھی متحیز ہے مگر کسی دوسرے کے تابع ہو کر نہیں اور عرض بھی متحیز ہے مگر دوسرے کے تابع ہو کر جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ نہ بالذات متحیز ہیں اور نہ ہی متحیز بالغیر ہیں اس لئے کہ حیز اور مکان میں ہونا جسم کا خاصہ ہے جبکہ وہ ذات جسم و جسمانیات سے پاک ہے، پس جب ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ کسی طرح بھی متحیز نہیں ہیں تو وہ نہ تو قائم بالذات ہو کر عین ہونگی اور نہ ہی قائم بالغیر ہو کر عرض ہونگی، جب یہ بات ہے تو وہ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ از قبیل عالم بھی نہیں ہونگی کیونکہ عالم! اعیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

مَوْضُوْعُهٗ اَیْ مَحَلُّهٗ الخ: شارح علیہ الرحمۃ نے موضوع کی تفسیر محل کے ساتھ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ موضوع اور محل ایک چیز ہیں، ان دونوں میں فرق نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ان میں فرق ہے کہ اگر محل! حال اور عرض کا محتاج ہو تو اسے محل کہتے ہیں جیسے ہیولیٰ کا جو دموقوف ہے صورتِ جسمیہ کے وجود پر تو ہیولیٰ محل ہے اور صورتِ جسمیہ حال ہے اور اگر محل! حال اور عرض کا محتاج نہ ہو تو اسے موضوع کہتے ہیں جیسے جسم کے کالے ہونے میں جسم اپنے وجود میں سواد کا محتاج نہیں۔

وَمَعْنٰی وُجُوْدِ الْعَرْضِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عرض کا موضوع اور محل میں پائے جانے کا مطلب بیان کرنا ہے کہ عرض بذاتِ خود موجود نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود موضوع اور محل کے تحت ہوا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اعراض! انتقال یعنی ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا قبول نہیں کرتے جیسے سبز کپڑا ہو کہ اس کا سبز رنگ بذاتِ خود نہیں پایا جاتا بلکہ کپڑے کے تابع ہو کر پایا جاتا ہے اس کپڑے سے اس سبز رنگ کا انفکاک محال ہے اگر منتقل کرنا چاہیں گے تو رنگ معدوم ہو جائیگا لیکن منتقل نہیں ہوگا۔ جبکہ جسم اور جوہر چونکہ اس کا وجود مستقل ہے اور محل کا وجود بھی مستقل ہے کیونکہ جسم کا محل اور مکان سے ہٹ کر

Maktaba Tul Ishaat.com

مستقل وجود ہے اور مکان میں اس کا وجود دوسری چیز ہے یہی وجہ ہے کہ جسم مکان اور محل سے منتقل ہوسکتا ہے۔

وَعِنْدَالْفَلَاسِفَةِ مَعْنٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فلاسفہ کے ہاں قائم بالذات اور قائم بالغیر ہونے کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا اختصاص اور تعلق ہو کہ پہلی چیز کو موصوف اور دوسری چیز کو صفت بنایا جاسکے خواہ موصوف متغیر ہو کہ جیسا کہ سواد اور جسم کہ سواد اور جسم میں ایسا تعلق ہے کہ سواد کو صفت بنانا اور جسم کو موصوف بنانا درست ہے اور یوں کہنا درست ہے ھذا الجسم اسود۔ یا موصوف متحیز نہ ہو جیسے صفاتِ باری تعالیٰ کا موصوف یعنی ذاتِ باری تعالیٰ متحیز نہیں یعنی کسی مکان کا مکین نہیں، اسی طرح مجردات کی صفات مجردات کے ساتھ قائم ہیں، لیکن مجردات موصوف ہو کر متحیز نہیں۔

✿ فلاسفہ کی مذکورہ تعریف سے اللہ تعالیٰ کو جوہر کہنا اور صفاتِ الٰہیہ کو عرض کہنا درست ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ بھی اپنے وجود میں محل کا محتاج نہیں ہے اور صفات باری تعالیٰ کا ذاتِ باری تعالیٰ سے ایسا تعلق ہے کہ صفات کو صفت بنانا اور ذات باری تعالیٰ کو موصوف بنانا درست ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

عین کی تقسیم

﴿عبارت﴾: **وَهُوَاَیْ مَالَهٗ قِیَامٌ بِذَاتِهٖ مِنَ الْعَالَمِ اِمَّامُرَکَّبٌ مِنْ جُزْئَیْنِ فَصَاعِدًاوَهُوَالْجِسْمُ وَعِنْدَالْبَعْضِ لَابُدَّلَهٗ مِنْ ثَلٰثَةِ اَجْزَاءٍ لِیَتَحَقَّقَ الْاَبْعَادُالثَّلٰثَةُ اَعْنِیْ الطُّوْلَ وَالْعَرْضَ وَالْعُمْقَ وَعِنْدَالْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِیَةِ اَجْزَاءٍ لِیَتَحَقَّقَ تَقَاطُعُ الْاَبْعَادُالثَّلٰثَةُ عَلٰی زَوَایَاقَائِمَةٍ وَلَیْسَ هٰذَانِزَاعًالَفْظِیًّا رَاجِعًااِلَی الْاِصْطِلَاحِ حَتّٰی یُدْفَعَ بِاَنَّ لِکُلٍّ اَحَدٍاَنْ یَّصْطَلِحَ عَلٰی مَا شَاءَ بَلْ هُوَنِزَاعٌ فِیْ اَنَّ الْمَعْنَی الَّذِیْ وُضِعَ لَفْظُ الْجِسْمِ بِاِزَائِهٖ هَلْ یَکْفِیْ فِیْهِ التَّرْکِیْبُ مِنْ جُزْئَیْنِ اَمْ لَا**

﴿ترجمہ﴾: اور یہ یعنی عالم میں سے جس کا قیام بالذات ہوگا وہ یا تو مرکب ہے دو جزؤں سے یا زیادہ سے اور یہ جسم ہے اور بعض کے نزدیک تین اجزاء کا تحقق ضروری ہے تا کہ ابعاد ثلاثہ کا تحقق ہو سکے میں مراد لیتا ہوں طول، عرض اور عمق کو اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزا ضروری ہیں تا کہ ابعاد ثلاثہ کا چند زاویہ قائمہ پر تقاطع (کاٹنا) ہو سکے اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی جانب راجع ہو یہاں تک کہ اس کا یہ جواب دے دیا جائے کہ ہر ایک کو حق ہے کہ جو چاہے اصطلاح مقرر کرے بلکہ یہ نزاع اس معنی میں ہے کہ لفظ جسم جس کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے کیا اس کے تحقق میں دو جزؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَاَیْ مَالَهٗ قِیَام الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عین کی تقسیم کرنی ہے کہ عین کی دو قسمیں ہیں۔

عین مرکب: جیسے جسم۔ عین غیر مرکب جزء لا یتجزیٰ۔ پس عالم کی تین اقسام ہوئیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۱) جوہر مرکب جیسے جسم۔ (۲) جوہر غیر مرکب جیسے جزء لا یتجزیٰ۔ (۳) عرض۔

جسم کی ترکیب کن اور کتنے اجزاء سے ہوتی ہے؟

اِمَّامُرَکَّبٌ مِنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جسم کی ترکیب کن اور کتنے اجزاء سے ہوتی ہے اس سلسلے میں واقع اختلاف کو بیان کرنا ہے کہ جسم کی ترکیب کے متعلق تین قول ہیں۔

1: (جمہور اشاعرہ کہتے ہیں کہ) جسم کی ترکیب کے لئے دو جزؤں کا ہونا ضروری ہے تا کہ ترکیب متحقق ہو سکے۔

2: جسم کی ترکیب کے لئے کم از کم تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے تا کہ ابعادِ ثلاثہ کا تحقق ہو سکے۔

3: جسم کے مرکب ہونے کے لئے آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے تا کہ ابعاد ثلاثہ کا تقاطع زوایا قائمہ پر ہو سکے یعنی تینوں بعدوں کا ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنا متحقق ہو سکے۔

❁ زوایا! زاویۃ کی جمع ہے اور زاویہ قائمہ اس اس شکل کو کہتے ہیں کہ جس میں پہلے ایک جزء کو رکھا جائے پھر دوسرا جزء اس کے برابر رکھا جائے اور پھر تیسرا جزا ان دونوں کے ملتقی پر یعنی اوپر کی جانب میں رکھا جائے اور چوتھا جزء ملتقی پر دوسری جانب یعنی نیچے کی جانب رکھا جائے تو اس سے ایسے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے کہ جس سے طول اور اور عرض حاصل ہو جائیگا۔ یعنی ایسے پھر چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بعد پہلے دونوں (طول، عرض) ابعاد کو کاٹتے ہوئے گزریگا وہ عمق کہلائے گا۔ جیسے انسان کا اوپر کی جانب سے نیچے کی جانب جو بعد ہے وہ طول کہلاتا ہے اور دائیں جانب سے لیکر بائیں جانب تک جو بعد ہے جو کہ طول کو کاٹتے ہوئے گزرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور سینہ سے پیچھے پیٹھ کی طرف جو بعد ہے جو کہ طول اور عرض کو کاٹتے ہوئے گزرتا ہے عمق کہلاتا ہے۔

وَلَیْسَ هٰذَانِزَاعًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقف علیہ الرحمۃ کا رد کرنا ہے کہ جنہوں نے کہا کہ مذکورہ اختلاف! اختلاف لفظی ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہے کہ بعض لوگوں نے یہ اصطلاح بنالی کہ اقل جزاء جسم دو ہیں، دو سے کم ہونے کی صورت میں جسم کا تحقق نہیں ہو سکتا اور بعض لوگوں نے یہ بنائی کہ تین ہیں تا کہ ابعادِ ثلاثہ متحقق ہو سکیں اور بعض لوگوں نے یہ بنائی ہے کہ آٹھ ہیں اور قاعدہ ہے کہ **لَامُنَاقَشَةَ فِی الْاِصْطِلَاحِ** کہ کسی اصطلاح میں اعتراض نہیں کیا کرتے۔

بلکہ یہ اختلاف لفظی وہ ہے کہ جس کا تعلق عرف ولغت سے ہے کہ لفظِ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے..... آیا اس میں صرف ترکیب ہی کافی ہے یا ابعاد ثلاثہ کا تحقق ضروری ہے تو بعض لوگوں نے صرف ترکیب کو ہی کافی قرار دیا اور بعض لوگوں نے ابعادِ ثلاثہ کا تحقق ضروری قرار دیا ہے۔

❁ گویا اختلافِ لفظی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کا تعلق اصطلاح کے ساتھ ہو اور دوسری قسم وہ کہ جس کا تعلق عرف و لغت کے ساتھ ہو۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

جمہور اشاعرہ کی دلیل

﴿عبارت﴾: اِحْتَجَّ الْاَوَّلُوْنَ بِاَنَّهٗ يُقَالُ لِاَحَدِ الْجِسْمَيْنِ اِذَا زِيْدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَّاحِدٌ اَنَّهٗ اَجْسَمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَلَوْلَا اَنَّهٗ مُجَرَّدُ التَّرْكِيْبِ كَافٍ فِي الْجِسْمِيَّةِ لَمَا صَارَ بِمُجَرَّدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ اَزْيَدَ فِي الْجِسْمِيَّةِ وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّهٗ اَفْعَلُ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الضَّخَامَةِ وَعَظْمِ الْمِقْدَارِ يُقَالُ جَسُمَ الشَّيْءُ اَيْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَجُسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلَامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِيْ هُوَ اِسْمٌ لَا صِفَةٌ

﴿ترجمہ﴾: پہلے لوگوں نے یعنی جو دو جزء کے قائل ہیں اس طرح حجت پکڑی کہ دو مساوی جسموں میں سے ایک پر جب اس پر ایک جزء زیادہ ہو جائے یوں کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر محض ترکیب جسمیت میں کافی نہ ہوتی تو وہ ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زیادہ نہ ہوتا اور اس دلیل میں نظر ہے اس لئے کہ یہ (اجسم) تو صیغہ اسم تفضیل ہے اس جسامت سے جو ضخامت اور مقدار کے زیادہ ہونے کے میں ہے بولا جاتا ہے جَسُمَ الشَّيْءُ اَيْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَجُسَامٌ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو کہ اسم ہے نہ کہ صفت۔

﴿تشریح﴾:

اِحْتَجَّ الْاَوَّلُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جمہور اشاعرہ کے موقف پر دلیل دینا ہے۔

جمہور اشاعرہ کے نزدیک اقل اجزاء جسم دو ہیں، یہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جب دو جسم جو مساوی الاجزاء ہوں تو پھر ان میں سے کسی ایک جسم پر ایک جزء زائد کر دی جائے تو اس جسم کے بارے میں کہا جائیگا کہ هذا اجسم من الاخر یعنی یہ جسم! (جس میں ایک جزء زائد ہے دوسرے جسم سے) ازید فی الجسمیۃ ہے تو محض ایک جزء کے اضافہ سے ازید واجسم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم کے وجود اور تحقق کے لئے محض ترکیب دو جز ہونا ہی کافی ہے۔

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّهٗ اَفْعَلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جمہور اشاعرہ کی بیان کردہ دلیل کی تردید کرنی ہے۔

کہ اجسم! جسم سے مشتق نہیں تا کہ اس کا معنیٰ ازید فی الجسمیۃ لیا جائے بلکہ اجسم! جسامۃ سے مشتق ہے جو کہ باب کرم یکرم کا مصدر ہے جس کا معنیٰ ہے مقدار میں زیادہ ہونا جیسا اہل عرب کہتے ہیں جسم الشیء بمعنیٰ عظم الشیء اور اس باب سے اس کی صفت مشبہ جسیم اور جسام آتی ہے الغرض! اجسم کا مشتق منہ جسامت بمعنیٰ ضخامت ہے لہٰذا ھذا اجسم من الاخر کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ جسم دوسرے جسم سے مقدار میں زیادہ ہے یہ مطلب نہیں کہ جسمیت میں زیادہ ہے تو اس اعتبار سے اجسم اسم صفت ہوگا نہ ذات جبکہ ہماری مراد اس جسم میں ہے جو کہ ذات ہو۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

عین کی قسم ثانی

﴿عبارت﴾: اَوْغَيْرُمُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِيَعْنِىْ الْعَيْنَ الَّذِىْ لَايَقْبَلُ الْاِنْقِسَامَ لَافِعْلًاوَلَاوَهْمًاوَلَا فَرْضًاوَهُوَالْجُزْءُ الَّذِىْ لَايَتَجَزّٰى وَلَمْ يَقُلْ وَهُوَالْجَوْهَرُاحْتِرَازًاعَنْ وُرُوْدِ الْمَنْعِ بِاَنَّ مَالَايَتَرَكَّبُ لَايَنْحَصِرُعَقْلًافِى الْجَوْهَرِبِمَعْنٰى الْجُزْءِ الَّذِىْ لَايَتَجَزّٰى بَلْ لَابُدَّمِنْ اِبْطَالِ الْهُيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِوَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ لِيَتِمَّ ذٰلِكَ وَعِنْدَالْفَلَاسِفَةِ لَاوُجُوْدَلِلْجَوْهَرِالْفَرْدِاَعْنِىْ الْجُزْءَ الَّذِىْ لَايَتَجَزّٰى وَتَرَكُّبُ الْجِسْمِ اِنَّمَاهُوَمِنَ الْهُيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ

﴿ترجمہ﴾: یا وہ جس کا قیام بذاتہ ہے غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً اور نہ وہماً اور فرضاً اور یہی وہ جزء ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ نے وہوالجوہر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے احتراز کرتے ہوئے کہ وہ عین جو مرکب نہ ہو وہ عقلاً جوہر یعنی جزء لایتجزی میں منحصر نہیں بلکہ ضروری ہے ہیولیٰ اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ کا ابطال تاکہ یہ حصر تام ہو، اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء لایتجزی کا وجود نہیں اور جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَوْغَيْرُمُرَكَّبٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عین کی قسم ثانی کا بیان کرنا ہے کہ عین یا غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر، یاد رہے کہ جب جوہر جسم کے مقابلے بولا جائے تو پھر اس سے مراد جوہر فرد یعنی جزء لایتجزیٰ ہوتا ہے، اور جزء لایتجزیٰ وہ جوہر ہے جو کسی بھی قسم کی تقسیم قبول نہیں کرتا نہ فعلاً نہ وھماً اور نہ عقلاً۔

❁ تقسیم فعلی اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے خارج میں اجزا بالفعل ہوں۔

تقسیم وہمی اور فرضی اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے خارج میں بالفعل اجزا موجود نہ ہوں۔

تقسیم وہمی اور تقسیم فرضی میں فرق: یہ ہے کہ تقسیم وہمی میں تقسیم قوت واہمہ کرتی ہے اور قوت واہمہ کی تقسیمات متناہی ہوتی ہیں جبکہ تقسیم فرضی میں تقسیم قوت عاقلہ کرتی ہے جس کی تقسیمات غیر متناہی ہوتی ہیں۔

تقسیم فعلی کی اقسام: تقسیم فعلی کی تین قسمیں ہیں۔ ۱؛ قطعی ۲؛ کسری ۳؛ خرقی

اگر دھاری دار چیز سے کسی چیز کو تقسیم کیا جائے تو یہ تقسیم قطعی ہے اور ٹھوس چیز پر کسی چیز کو مارنے کے نتیجہ میں جو اجزاء ہوتے ہیں اسے تقسیم کسری کہتے ہیں اور اگر کوئی چیز جھٹکا دینے سے تقسیم ہوئی ہو تو اسکو تقسیم خرقی کہتے ہیں۔

جبکہ جوہر یعنی جزء لایتجزی تقسیم فعلی قطعی، حرفی، کسری، وہمی اور فرضی میں سے کسی ایک کو بھی قبول نہیں کرتا

وَلَمْ يَقُلْ وَهُوَالْجَوْهَر الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے ماقبل میں عین کی تقسیم کے باب میں عین مرکب کے متعلق کہا هُوَالْجِسْمُ اور

Maktaba Tul Ishaat.com

یہاں عین غیر مرکب کے متعلق هُوَ الْجَوْهَرُ نہیں کہا بلکہ کَالْجَوْهَرِ کہا اس کی کیا وجہ ہے؟

﴿جواب﴾: اگر مصنف علیہ الرحمۃ یہاں هُوَ الْجَوْهَرُ کہتے تو عین غیر مرکب جزء لا یتجزیٰ میں منحصر ہو جاتا تو پھر حکماء کی طرف یہ اعتراض ہوتا کہ عین غیر مرکب کو جوہر میں منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ ہیولیٰ، صورتِ جسمیہ عقول عشرہ اور نفوسِ مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں، یا تو حصر کا دعویٰ واپس لیا جائے یا ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ وغیرہ کے اثبات کو باطل قرار دیا جائے پس اس اعتراض سے بچنے کے لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے کَالْجَوْهَرِ کہا۔

ہیولیٰ، عقول اور نفوس مجردہ:

☆ ہیولیٰ! فلاسفہ کے ہاں اس جوہر یعنی مادہ کو کہا جاتا ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کر لیتا ہے لیکن اس جوہر و مادہ میں کچھ بھی تغیر نہیں ہوتا جیسے لوہا، یہ کبھی برتن، کبھی چھری، کبھی جہاز، کبھی تلوار، اور کبھی بندوق کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی اس کی شکل جو بھی بن جاتی ہے لیکن اس کے لوہا ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا تو جو مادہ ان تمام صورتوں میں جاری ہے وہ ہیولیٰ ہے اور جو کیفیت ایک شے کو دوسری شے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے گویا کہ صورت وہ جوہر ہے جو ہیولیٰ میں حلول کر جاتی ہے اور ہیولیٰ اس کے لئے محل ہوتا ہے۔

☆ فلاسفہ کے ہاں عقول سے مراد عقول عشرہ ہیں، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول یعنی فرشتہ کو پیدا فرمایا پھر عقل اول نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان پیدا کیا، اسی طرح یہ سلسلہ دس تک چلا اس لئے فرشتے دس اور آسمان نو ہو گئے، سات آسمان تو وہی جنہیں اہل اسلام مانتے ہیں آٹھواں آسمان کرسی اور نواں آسمان عرش ہے، دس فرشتوں کو فلاسفہ عقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو وہ مجردات میں شمار کرتے ہیں۔

لیکن یاد رہے فلاسفہ کا یہ عقید باطل ہے اس لئے کہ آسمان کی تعداد نو نہیں بلکہ سات ہے جیسا کہ مشہور و معروف آیت کریمہ ہے سبع سموات ومن الارض مثلھن اور فرشتوں کی تعداد میں بھی ہمیں راہنمائی بارگاہ مصطفیٰ ﷺ سے ملتی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا فرمانا چاہا تو کل مخلوق کے دس حصے کئے جن میں سے ایک حصہ کل مخلوقات کا بنایا بقیہ نو حصے فرشتوں کے پیدا فرما دیئے۔

☆ نفوس مجردہ! نفس کا اطلاق روح پر بھی ہوتا ہے اور روح انسانی کے بارے میں عقلاء کے کئی مذاہب ہیں۔

☆ اہل اسلام کا ایک بہت بڑا طبقہ روح کے بارے میں سکوت کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ روح کا علم ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

☆ بعض لوگ کہتے ہیں کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں یوں سرایت کئے ہوئے ہے کہ جس طرح پانی گلاب کے پھول میں۔

☆ حکماء کہتے ہیں کہ روح انسانی ایک ایسا جوہر ہے جو مجرد عن المادہ ہے بدن میں دخول کئے بغیر بدن میں متصرف رہتا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

فلاسفہ جزء لایتجزیٰ کو نہیں مانتے:

وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جسم کی ترکیب کے متعلق فلاسفہ کا مذہب بیان کرنا ہے کہ فلاسفہ جزء لایتجزیٰ کو نہیں مانتے بلکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے۔

عند الفلاسفہ جزء لایتجزیٰ کے بطلان پر دلیل:

فلاسفہ! جزء لایتجزیٰ کے ابطال پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جب دو ایسی جزؤں کے درمیان ایک جزء کو فرض کیا جائے تو درمیانی جزء کی دو صورتیں ہونگی یا تو وہ دونوں جزؤں کے اتصال کے مانع ہوگی یا نہیں ہوگی، دونوں صورتیں ہی باطل ہیں

☆ پہلی صورت کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اس میں درمیانی جزء کا ایک حصہ دائیں جانب والی جزء کیساتھ متصل ہوگا اور دوسرا حصہ بائیں جانب والی جزء کے ساتھ متصل ہوگا پس ایسی صورت میں درمیانی جزء منقسم ہو جائیگی، اسی طرح دائیں اور بائیں جانب والی جزء کا ایک ایک سرا درمیانی جزء کے ساتھ متصل ہوگا اور دوسرا سرا متصل نہیں ہوگا تو دائیں اور بائیں جانب والے دونوں اجزاء بھی متجزی ہو جائینگے الغرض! یہ اجزاء ثلاثہ متجزی ہو جائینگے۔ پس معلوم ہوا کہ جزء لایتجزیٰ کا کوئی وجود نہیں ہے، اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ درمیانی جزء اگر طرفین کے اتصال کے لئے مانع ہو تو طرفین میں سے ہر ایک جزء درمیانی جزء میں گھس کر ایک دوسرے سے جا ملے گا، چونکہ یہ اجزا جوہر ہیں لہٰذا اس صورت میں تداخل جواہر لازم آئیگا جو کہ محال ہے، سو جب دونوں صورتیں ہی باطل ہوگئیں تو جزء لایتجزیٰ کا وجود بھی باطل ہو گیا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

جزء لایتجزیٰ کے اثبات پر دلائل

﴿عبارت﴾: **وَاَقْوٰی اَدِلَّةِ اِثْبَاتِ الْجُزْءِ اَنَّهٗ لَوْ وُضِعَتْ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ عَلٰى سَطْحٍ حَقِيْقِيٍّ لَمْ تُمَاسَّهٗ اِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ اِذْ لَوْ مَاسَّتْهُ بِجُزْئَيْنِ لَكَانَ فِيْهَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَةً حَقِيْقِيَّةً وَاَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمَشَائِخِ وَجْهَانِ الْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لَا اِلٰى نِهَايَةٍ لَمْ يَكُنِ الْخَرْدَلَةُ اَصْغَرَ مِنَ الْجَبَلِ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهِي الْاَجْزَاءِ وَالْعِظَمُ وَالصِّغَرُ اِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَذَالِكَ اِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْمُتَنَاهِي**

﴿ترجمہ﴾: اور اثبات جزء کی قوی ترین دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی کسی سطح حقیقی پر رکھا جائے تو وہ اس کیساتھ متصل نہ ہوگا مگر ایسے جزء کیساتھ جو غیر منقسم ہو کیونکہ اگر دو جزء سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا پھر وہ حقیقی کرہ نہیں رہے گا اور مشہور دلائل مشائخ (اشاعرہ) کے پاس دو ہیں اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ یہ دونوں غیر متناہی الاجزاء ہیں اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا کثرت اجزاء اور قلت اجزاء سے ہوتا

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے اور یہ (قلت وکثرت) صرف متناہی میں متصور ہوسکتی ہے۔

﴿تشریح﴾

وَاَقْوٰی اَدِلَّۃِ اِثْبَاتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جزء لا یتجزیٰ کے اثبات پر دلائل بیان کرنے ہیں، ان میں سے قوی ترین دلیل کو اولاً بیان کررہے ہیں، لیکن اس کے بیان سے قبل باتیں بطور تمہید جان لیں!

1: کرہ! کاف کے ضمہ کیساتھ اور راء کی تشدید کے بغیر فتحہ کے ساتھ ہے جو بمعنیٰ گیند ہے، جس سے بچے کھیلتے ہیں اس کی جمع کُرَیٌ اور کُرَاتٌ آتی ہے، لیکن اصطلاح میں کرہ سے مراد ایسا جسم متدیر ہے کہ جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے اندر بالکل وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے اس نقطے سے سطح کی طرف نکلنے والے تمام خطوط برابر ومساوی ہوں، کرہ حقیقی میں بالفعل کوئی خط نہیں ہوتا اس لئے کہ خط منتہائے سطح کو کہتے ہیں جبکہ کرہ حقیقی کی سطح کی کوئی انتہاء نہیں ہوتی۔

2: سطح حقیقی یعنی سطح مستوی! وہ سطح ہوتی ہے جس پر خطوطِ مستقیمہ فرض کرنا ممکن ہو۔

3: کرہ کے اندر جتنی زیادہ گولائی ہوگی اتنا ہی اس کا کم حصہ سطح سے متصل ہوگا۔

اثباتِ جزء لا یتجزی دلیل اول:

مذکورہ تمہید کو جان لینے کے بعد اثباتِ جزء لا یتجزیٰ پر دلیل یہ ہے کہ جب کرہ حقیقی کو سطح حقیقی یعنی سطح مستقیم پر رکھا جائے تو اس کرہ کا اتصال سطح حقیقی کے ساتھ ناقابل تقسیم جزء سے ہوگا اور وہی جزء جزء لا یتجزیٰ ہے کیونکہ اگر وہ قابل تقسیم ہو تو کم از کم اس کے دو اجزا ہونگے جس کو آپس میں ملانے سے خط بالفعل موجود ہوجاتا ہے تو کرہ حقیقی میں بالفعل موجود ہوجائیگا حالانکہ کرہ میں بالفعل خط موجود نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ کرہ کا اتصال سطح حقیقی کے ساتھ ناقابل تقسیم جزء سے ہے وہی جزء! جزء لا یتجزیٰ ہے۔

اثباتِ جزء لا یتجزی پر دلیل ثانی:

وَاَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمَشَائِخ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جزء لا یتجزیٰ کے اثبات پر مشائخ اشاعرہ کی طرف سے بیان کردہ دلائل میں سے ایک مشہور دلیل بیان کرنی ہے کہ فلاسفہ کے ہاں ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے یعنی کوئی ایسا عین فلاسفہ کے نزدیک نہیں جسکی مزید تقسیم نہ ہوسکتی ہو، اس قاعدہ کی بناء پر فلاسفہ جزء لا یتجزیٰ کا انکار کرتے ہیں لیکن مشائخ اشاعرہ نے ان کے اس قانون کو اپنی اس دلیل سے توڑ دیا ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرے تو پھر رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہیں ہوگا، اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ جب غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتے ہیں تو ان کے اجزا بھی غیر متناہی ہونگے اور ایک غیر متناہی دوسرے غیر متناہی سے کم وبیش نہیں ہوتا تو رائی کے دانے کے اجزا اور پہاڑ کے اجزاء ایک دوسرے کے مساوی ہونگے کیونکہ بڑے ہونے اور چھوٹے ہونے کا مدار قلتِ اجزا اور کثرتِ اجزا پر ہوتا ہے۔ اور قلتِ اجزا اور کثرتِ اجزا

Maktaba Tul Ishaat.com

متناہی میں متصور ہوتا ہے غیر متناہی میں متصور نہیں ہوتا۔ الغرض! ہر عین! غیر متناہی تقسیم کو قبول کرے تو رائی کے دانے کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئیگا حالانکہ رائی کے دانے کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا باطل ہے، پس ہر عین کی غیر متناہی تقسیم بھی باطل ہوگی، جب ہر عین کی غیر متناہی تقسیم باطل ہوئی تو اس سے ثابت ہوگیا کہ کوئی ایسا عین بھی ہے کہ جس کی تقسیم متناہی ہے یعنی وہ مزید تقسیم کو قبول نہیں کرتا پس وہی آخری جزء! جزء لا یتجزیٰ ہوگی۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اثباتِ جزء لا یتجزیٰ پر تیسری دلیل

﴿عبارت﴾: وَالثَّانِیْ اَنَّ اِجْتِمَاعَ اَجْزَاءِ الْجِسْمِ لَیْسَ لِذَاتِہٖ وَاِلَّا لَمَا قَبِلَ الْاِفْتِرَاقَ فَاللّٰہُ تَعَالٰی قَادِرٌ عَلٰی اَنْ یَّخْلُقَ فِیْہِ الْاِفْتِرَاقَ اِلَی الْجُزْءِ الَّذِیْ لَایَتَجَزّٰی لِاَنَّ الْجُزْءَ الَّذِیْ تَنَازَعْنَا فِیْہِ اِنْ اَمْکَنَ اِفْتِرَاقُہٗ لَزِمَتْ قُدْرَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیْہِ دَفْعًا لِلْعَجْزِ وَاِنْ لَمْ یُمْکِنْ ثَبَتَ الْمُدَّعٰی

﴿ترجمہ﴾: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا مجتمع ہونا جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا پس اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ جزء لا یتجزی کی حد تک اس میں افتراق کو پیدا کردے کیونکہ وہ جزء جس میں ہمارا جھگڑا ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت اس پر لازم آئے گی عجز کو دفع کرتے ہوئے اور اگر یہ نہ ہو تو مدعیٰ ثابت ہوگیا۔

﴿تشریح﴾:

وَالثَّانِیْ اَنَّ اِجْتِمَاع الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جُزء لا یتجزیٰ کے اثبات پر تیسری دلیل پیش کرنی ہے۔ لیکن اس کے بیان سے پہلے تین چیزوں کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے:

1: شے کی ذاتی کا شے سے زوال ممکن نہیں۔ جیسے حیوان! انسان کی ذاتی ہے یہ انسان سے زائل نہیں ہوسکتی۔

2: کسی شے کے اجزا کی اجتماعیت کے ختم ہونے کا نام تفریق ہے۔

3: اللہ تعالیٰ ممکن پر قادر ہے۔

❁ جسم کے اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں کیونکہ اگر یہ (جسم کے اجزاء کی اجتماعیت) جسم کی ذاتی صفت ہوتی تو جسم کے اجزا افتراق کو قبول نہ کرتے کیونکہ شے کی ذاتی کا شے سے زوال ممکن نہیں حالانکہ جسم کے اجزا افتراق کو قبول کرتے ہیں لہٰذا اجزا کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں، اور ان اجزاء کا زائل ہونا دوسری بات کی وجہ سے تفریق ہے اور تیسری بات کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کے اندر جسقدر تفریق ہوسکے اسے بالفعل موجود کریں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزء تک پہنچادیں کہ وہ مزید تقسیم قبول نہ کرے پس وہی جزء جزء لا یتجزیٰ ہوگی، اب اگر اس کی مزید تقسیم ممکن ہو اس وجہ سے کہ باری تعالیٰ کا عجز لازم نہ آئے تو بیشک یہ صحیح ہے لیکن خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے کیونکہ مفروض تو یہ تھا کہ جتنے بھی

Maktaba Tul Ishaat.com

افتراقات ممکنہ ہیں وہ وجود میں آچکے ہیں یعنی ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ جسم کے اندر اللہ تعالیٰ نے تمام تقسیمات کو بالفعل موجود کیا ہے اور اگر مزید تقسیم ممکن نہ ہو سکے تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہوگا کہ جزء لا یتجزیٰ ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اثبات جزء لا یتجزیٰ پر دلائل ثلاثہ باطل ہیں

﴿عبارت﴾: وَالْكُلُّ ضَعِيْفٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَدِلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ النُّقْطَةِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوْتَ الْجُزْءِ لِاَنَّ حُلُوْلَهَا فِي الْمَحَلِّ لَيْسَ الْحُلُوْلَ السُّرْيَانِيَّ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ عَدَمِ انْقِسَامِهَا عَدَمُ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ وَاَمَّا الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ فَلِاَنَّ الْفَلَاسِفَةَ لَا يَقُوْلُوْنَ بِاَنَّ الْجِسْمَ مُتَاَلِّفٌ مِنْ اَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ وَاَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ بَلْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّهٗ قَابِلٌ لِانْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَلَيْسَ فِيْهِ اِجْتِمَاعُ اَجْزَاءٍ اَصْلًا وَاِنَّمَا الْعِظَمُ وَالصِّغَرُ بِاِعْتِبَارِ الْمِقْدَارِ الْقَائِمِ بِهٖ لَا بِاِعْتِبَارِ كَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَالْاِفْتِرَاقُ مُمْكِنٌ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ سب دلائل کمزور ہیں، پہلی دلیل تو اس لئے کمزور ہے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور ثبوت نقطہ ثبوت جزء کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہے حتی کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے جائے اور دوسری اور تیسری دلیل یہ ہے کہ فلاسفہ نہیں کہتے کہ جسم اجزاء سے بالفعل مرکب ہے اور اس کے اجزاء غیر متناہی ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیمات کے قابل ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع بالکل ہے ہی نہیں اور چھوٹا اور بڑا ہونا اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کیساتھ قائم ہے اور اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے لہٰذا تقسیم جزء لا یتجزیٰ کو مستلزم نہیں ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

وَالْكُلُّ ضَعِيْفٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ متکلمین کے بیان کردہ دلائل ثلاثہ اثبات جزء لا یتجزیٰ پر کمزور اور ضعیف ہیں۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی دلیل کی وجہ ضعف بیان کرنی ہے کہ اس دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوگا جو نا قابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں، جزء لا یتجزیٰ کا ثبوت نہیں ہوگا جو نا قابل تقسیم جوہر کا نام ہے کیونکہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعے اتصال کریگا جو نا قابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے لہٰذا اس کا نا قابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا اور نا قابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا جزء لا یتجزیٰ کا ثبوت نہیں ہوا۔

وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوْتَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: جب نقطہ ثابت ہے تو لازماً اس سے جزء لا یتجزیٰ بھی ثابت ہوگا کیونکہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کو

Maktaba Tul Ishaat.com

ئی جو ہر محل ہوتا ہے لہٰذا اس نقطہ کے لئے بھی کوئی جو ہر محل ہوگا اور چونکہ نقطہ نا قابل تقسیم ہے لہٰذا جو جو ہر اس کا محل ہوگا وہ بھی نا قابل تقسیم ہوگا اور نا قابل تقسیم جو ہر ہی جزء لا یتجزیٰ کہلاتا ہے پس جزء لا یتجزیٰ ثابت ہو گیا۔

حلول کی اقسام بمع امثلہ:

﴿جواب﴾: حلول کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حلول سریانی: جس میں حال اپنے محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہوتا ہے اور حال کا نا قابل تقسیم ہونا محل کے نا قابل تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ جیسے اگر چینی کو پانی میں ملا دیں تو چینی کا ہر ہر جزء پانی کے ہر ہر جزء میں سرایت کر جائیگا۔

(۲) حلول طریانی: جس میں حال محل کے ہر ہر جزء میں حلول نہیں کرتا اور اس میں حال کے عدم انقسام سے محل کا عدم انقسام لازم نہیں آتا جیسے نقطہ یہ حال ہے خط میں، اور ظاہر ہے کہ نقطہ ہے قابل انقسام نہیں ہے اور خط! یہ جہتِ طول میں قابل انقسام ہے لہٰذا نقطہ کے قابل انقسام نہ ہونے سے جو ہر کا قابل انقسام نہ ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا منتہیٰ ہوتا ہے اور خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا لہٰذا نقطہ کا ثبوت جزء لا یتجزیٰ کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

وَاَمَّا الثَّانِیْ وَالثَّالِث الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متکلمین کی دوسری اور تیسری دلیل کی کمزوری اور اس کا ضعف بیان کرنا ہے کہ یہ دونوں دلائل اس بات پر مبنی ہیں کہ فلاسفی کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور ہر عین میں غیر متناہی تقسیم بالفعل موجود ہے حالانکہ فلاسفہ کا یہ مذہب نہیں، بلکہ یہ نظام معتزلی کا مذہب ہے، فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر جسم بنفسہٖ بلا کسی جوڑ کے متصل ہوتا ہے بلکہ فلاسفہ صرف اسی بات کے قائل ہیں کہ جسم میں بالفعل کوئی جزء ہی نہیں ہے البتہ جسم قابل انقسام ہے لا الیٰ نہایہ کہ جسم کو جس مرتبے پر قابل انقسام فرض کر لیں ایسا نہیں ہوگا کہ آگے اس کا انقسام نہ ہو بلکہ اس کے اگلے مرتبے پر بھی انقسام ہو سکتا ہے جیسے عدد اس کو جس مرتبے پر بھی فرض کر لیں اس سے آگے بھی عدد نکل سکتا ہے اگر چہ ہمارے پاس تعبیر نہیں ہے یہی حال جسم کا ہے کہ جس مرتبے پر بھی انقسام کو فرض کیا جائے اب یہ نہیں ہے کہ آگے انقسام نہ ہو بلکہ اس سے اگلے مرتبے پر بھی انقسام ہو سکتا ہے۔

اَوَانَّمَا الْعَظْمُ وَالصِّغْرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ دوسری دلیل میں مشائخ اشاعرہ علیہ الرحمۃ نے فرمایا تھا کہ بڑے یا چھوٹے ہونے کا مدار کثرت اجزا اور قلت اجزا پر ہے، مشائخ علیہ الرحمۃ کی یہ بات درست نہیں بلکہ بڑے یا چھوٹے ہونے کا مدار اس مقدار پر ہے جو کہ جسم کے ساتھ قائم ہے مثلاً جب روئی کو دبا جوایا جاتا ہے تو اجزا کی کمی و بیشی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور جب اسے دبایا جاتا ہے تو اجزاء کی کمی و بیشی کی بغیر اس کا جسم چھوٹا ہو جاتا ہے، پس ثابت ہوا کہ بڑے یا چھوٹے ہونے کا مدار مقدار پر ہے۔

وَالْاِفْتِرَاقُ مُمْکِنٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسری دلیل کا رد کرنا ہے کہ جسم کے اندر تمام تقسیمات بالفعل موجود کرنے سے جزء لا یتجزیٰ اس وقت ثابت ہوتا ہے کہ مزید تقسیم ممکن نہ ہوتی حالانکہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کو تقسیم کرتے

Maktaba Tul Ishaat.com

کرتے کسی حد پر اس کی حد بندی نہ فرمائے، تو جب جسم کی تقسیمات کی کوئی حد وانتہاء نہیں ہے تو جزء لا یتجزیٰ ثابت نہ ہوا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

جزء لا یتجزیٰ کے اثبات وابطال پر دلائل کی حیثیت اور اثبات وابطال کا فائدہ

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا اَدِلَّةُ النَّفْيِ اَيْضًا فَلَا تَخْلُوْ عَنْ ضُعْفٍ وَلِهٰذَا مَالَ الْاِمَامُ الرَّازِيُّ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةِ اِلَى التَّوَقُّفِ فَاِنْ قِيْلَ هَلْ لِهٰذَا الْخِلَافِ ثَمْرَةٌ قُلْنَا نَعَمْ فِيْ اِثْبَاتِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ نَجَاةٌ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْفَلَاسِفَةِ مِثْلُ اِثْبَاتِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ الْمُؤَدِّيْ اِلٰى قِدَمِ الْعَالَمِ وَنَفْيِ حَشْرِ الْاَجْسَادِ وَكَثِيْرٍ مِنْ اُصُوْلِ الْهَنْدَسِيَّةِ الْمُبْتَنٰى عَلَيْهَا دَوَامُ حَرَكَاتِ السَّمٰوٰتِ وَامْتِنَاعُ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِيَامِ عَلَيْهَا

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازی نے اس مسئلہ میں توقف کی طرف میلان کیا ہے اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس اختلاف کا کوئی فائدہ بھی ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں جوہر فرد (جزء لا یتجزیٰ) کے اثبات میں فلاسفہ کی بہت سی ظلمات سے نجات حاصل ہوتی ہے جیسے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے ثابت کرنے سے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجساد کے انکار کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات حاصل ہوتی ہے کہ جن پر آسمان کی حرکات کا دوام اور ان پر خرق والتیام کا ممتنع ہونا مبنی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا اَدِلَّةُ النَّفْيِ اَيْضًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جزء لا یتجزیٰ کے اثبات پر جیسے متکلمین کے بیان کردہ دلائل کمزور ہیں ویسے ہی فلاسفہ نے جو دلائل جزء لا یتجزیٰ کے ابطال پر (میبذی میں جو) پیش کئے ہیں وہ بھی کمزور ہیں اسی وجہ سے امام رازی علیہ الرحمۃ نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

امام فخر الدین رازی علیہ الرحمۃ:

آپ کا اسم گرامی محمد ہے کنیت عبد اللہ والد کا اسم گرامی عمر ہے اور دادا کا نام حسین ہے، آپ سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہیں، آپ کی ولادت باسعادت 544 ہجری میں ہوئی اور وفات 606 ہجری میں ہوئی، آپ کی تقریباً 60 سال عمر تھی، لیکن اس مختصر سی عمر مبارک میں انتہائی درجے کے محقق اور علوم وفنون میں مہارت تامہ رکھنے والے امام ہیں، علوم فلسفہ میں آپ کی ثقاہت کا حال یہ ہے کہ جب بھی مطلقاً اس علم میں ''امام'' کا لفظ آتا ہے تو اس سے مراد آپ ہی ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ آپ کے درجات بلند فرمائے اور آپ کا فیض ہمیں بھی عطا فرمائے۔

فَاِنْ قِيْلَ هَلْ لِهٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جزء لا یتجزیٰ کے اثبات وابطال پر جو متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے کیا اس کا کوئی فائدہ بھی ہے یا نہیں؟

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾: اگر متکلمین جزء لایتجزیٰ کے ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے تو فلاسفہ کے ایسے مسائل سے نجات مل جائیگی جو کہ شریعت کے مخالف ہیں مثلاً اثباتِ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ جو کہ قدمِ عالم اور نفی اجسادِ حشر کو مستلزم ہے اور اسی طرح جزء لایتجزیٰ کے اثبات سے ان قواعدِ ہندسیہ سے بھی نجات مل جائیگی جن پر آسمان کی حرکت کا دائمی ہونا اور آسمانوں کا عدمِ خرق و التیام مبنی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

عرض کی تعریفاتِ ثلاثہ

﴿عبارت﴾: وَالْعَرْضُ مَالَايَقُوْمُ بِذَاتِهٖ بَلْ بِغَيْرِهٖ بِاَنْ يَكُوْنَ تَابِعًالَهٗ فِي التَّحَيُّزِ اَوْمُخْتَصًّابِهٖ اِخْتِصَاصَ النَّاعِتِ بِالْمَنْعُوْتِ عَلٰى مَاسَبَقَ لَابِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَايُمْكِنُ تَعَقُّلُهٗ بِدُوْنِ الْمَحَلِّ عَلٰى مَاوُهِمَ فَاِنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَاهُوَفِيْ بَعْضِ الْاَعْرَاضِ وَيَحْدُثُ فِي الْاَجْسَامِ وَالْجَوْهَرِقِيْلَ هُوَمِنْ تَمَامِ التَّعْرِيْفِ اِحْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقِيْلَ لَابَلْ هُوَبَيَانُ حُكْمِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور عرض وہ ممکن جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور پر کہ وہ متحیز ہونے میں غیر کا تابع ہو یا غیر کیساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا تعلق نعت کا منعوت کیساتھ ہوتا ہے جیسا کہ قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف گزر چکا ہے قائم بالغیر کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا اس لئے کہ یہ بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ عرض اجسام و جواہر میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے صفات باری سے احتراز کیلئے اور بعض نے کہا نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعَرْضُ مَالَايَقُوْمُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ عرض کی تعریف کرنی ہے، عالم کی دو قسمیں تھیں (۱) اعیان۔ (۲) اعراض، اعیان کی تحقیق سے فارغ ہو جانے بعد اعراض کا بیان کر رہے ہیں، اعراض! جمع ہے عرض کی، اور عرض کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے، متکلمین کہتے ہیں عرض وہ جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ قائم بغیرہ ہو یعنی جس کا متحیز ہونا غیر کے تابع ہو اور فلاسفہ نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ اس طرح اختصاص کہ ایک شے نعت اور دوسری شے منعوت بن جائے۔

لَابِمَعْنٰى اَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عرض کی تیسری تعریف جو کہ بعض لوگوں نے بیان کی اسے بیان کر کے اس کا رد کرنا ہے۔ بعض لوگوں نے عرض کی یہ تعریف کی کہ عرض وہ ہے کہ جس کا تصور بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کی طرف سے یہ بیان کردہ تعریف جامع نہیں کیونکہ اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) اعراض نسبیہ۔ (۲) اعراض غیر نسبیہ۔ اعراض نسبیہ وہ اعراض کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہو جیسے ابوت، اخوت

Maktaba Tul Ishaat.com

،بنوت وغیرہ اوراعراض غیرنسبیہ وہ اعراض کہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہ ہو جیسے کم اور کیف ہے، الغرض! عرض کی مذکورہ تعریف (کہ جسے بعض لوگوں نے بیان کیا) اعراض نسبیہ کوتو شامل ہے مگر اعراض غیرنسبیہ کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی بخلاف ان تعریفوں کے جو متکلمین اور فلاسفہ نے بیان کی ہیں وہ اعراض نسبیہ اور اعراض غیرنسبیہ دونوں کو شامل ہیں۔

قِيْلَ هُوَمِنْ تَمَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک قول ضعیف کو بیان کر کے اسکا رد کرنا ہے، کہ بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول وَيَحْدُثُ فِي الْاَجْسَامِ عرض کی تعریف میں داخل ہے تا کہ صفاتِ باری تعالیٰ عرض کی تعریف سے خارج ہو جائیں اور اس کی وجہ سے صفاتِ باری تعالیٰ عرض سے اس لئے خارج ہو جائینگی کہ صفاتِ باری تعالیٰ قدیم ہیں حادث نہیں ہیں، شارح علیہ الرحمۃ قیل فعل مجہول سے اسکے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں۔

کہ صفاتِ باری تعالیٰ مصنف علیہ الرحمۃ قول والعرض مالایقوم بذاته میں لفظِ ما کی وجہ سے خارج ہو گئیں کیونکہ لفظِ ما سے مراد ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے اور صفاتِ باری تعالیٰ حادث نہیں بلکہ قدیم ہیں اس لئے عرض کی تعریف صفاتِ باری تعالیٰ کو شامل ہی نہیں کہ اس کو خارج کرنے کی ضرورت پیش آتی بلکہ یہ تو عرض کے حکم کا بیان ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

عرض کی امثلہ

﴿عبارت﴾: كَالْاَلْوَانِ وَاُصُوْلُهَا قِيْلَ اَلسَّوَادُ وَالْبَيَاضُ وَقِيْلَ الْحُمْرَةُ وَالْخُضْرَةُ وَالصُّفْرَةُ اَيْضًا وَالْبَوَاقِيْ بِالتَّرْكِيْبِ وَالْاَكْوَانِ وَهِيَ الْاِجْتِمَاعُ وَالْاِفْتِرَاقُ وَالْحَرْكَةُ وَالسُّكُوْنُ وَالطُّعُوْمُ وَاَنْوَاعُهَا تِسْعَةٌ وَهِيَ الْمِرَارَةُ وَالْحِرِّيْفَةُ وَالْمَلُوْحَةُ وَالْعَفُوْصَةُ وَالْحَمُوْضَةُ وَالْقَبْضُ وَالْحَلَاوَةُ وَالدُّسُوْمَةُ وَالتُّفَاهَةُ ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسْبِ التَّرْكِيْبِ اَنْوَاعٌ لَاتُحْصٰى وَالرَّوَائِحُ وَاَنْوَاعُهَا كَثِيْرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَا اَسْمَاءٌ مَخْصُوْصَةٌ وَالْاَظْهَرُ اَنَّ مَاعَدَا الْاَكْوَانِ لَايَعْرِضُ اِلَّا الْاَجْسَامَ

﴿ترجمہ﴾: جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی ،سبزی اور زردی بھی ہے اور باقی الوان ترکیب کی وجہ سے موجود ہیں اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع وافتراق اور حرکت وسکون ہیں اور جیسے ذائقے اور ان کی اقسام نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکینیت اور کسیلا پن اور کھٹا پن اور بکسا پن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھکا پن ہے پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہیں اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور راجح یہ ہے کہ الوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

كَالْاَلْوَانِ وَاُصُوْلُهَا الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ عرض کی کچھ مثالیں بیان کرنی ہیں۔

الوان کے اصول بسیطہ بعض لوگوں نے صرف سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے باقی جتنے الوان ہیں وہ ایک کو دوسرے

Maktaba Tul Ishaat.com

سے ملانے کا نتیجہ ہیں، مثلاً سفید کو سیاہی سے ملانے سے تیسری رنگت کا وجود ہوگا پھر اس تیسرے رنگ میں خالص سفید ملائی جائے تو چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پانچویں رنگ کا وجود ہوگا علیٰ ھذا القیاس اور بعض لوگوں نے الوان کے اصول بسیطہ پانچ قرار دیئے ہیں دو تو وہی جنکا ماقبل میں ذکر ہوا اور تین یہ سرخی، سبزی اور زردی، اور باقی رنگ جتنے بھی ہیں وہ ان اصول کے ملانے سے بنتے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔

2: اکوان! کون کی جمع ہے اور کون کہتے ہیں کہ ''کسی شے کے حصول فی المکان کو'' جسے فلاسفہ این سے تعبیر کرتے ہیں متکلمین کے ہاں ''کون'' کی چار قسمیں ہیں۔(۱) اجتماع۔(۲) افتراق۔(۳) حرکت۔(۴) سکون۔

❁ تعریفات ملاحظہ فرمائیں۔

اجتماع: دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آسکے۔

افتراق: دو جوہروں کا ایسے طریقے پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا مکان ہو۔

حرکت: کسی شے کا ایسی جگہ پر ہونا کہ وہ اس سے پہلے دوسری جگہ رہ چکی ہو یعنی کسی چیز کا دو وقت میں دو مکان میں ہونا حرکت کہلاتا ہے۔ جیسے زید 10 بجے مسجد میں ہونا اور 11 بجے مدرسہ میں ہونا۔

سکون: کسی شے کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی تھا یعنی کسی چیز کا دو وقت میں ایک ہی مکان میں ہونا سکون کہلاتا ہے۔ جیسے کسی کا 10 بجے بھی مسجد میں ہونا اور 11 بجے بھی مسجد میں ہونا۔

3: الطعوم: یعنی ذائقے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے ذائقے کی نو قسمیں بیان کی ہیں:۔

(۱) اَلْمِرَارَۃُ: تلخی اور کڑواہٹ جیسی ایلوے میں ہوتی ہے (۲) اَلْحِرِّیْفَۃُ: تیزی جیسی کالی مرچ میں ہوتی ہے (۳) اَلْمَلُوْحَۃُ: نمکین (۴) اَلْعَفُوْصَۃُ: کسیلا پن یعنی زبان پکڑنا جیسے کچا کیلا کھانے کی صورت میں زبان سکڑنے لگتی ہے۔ (۵) اَلْحَمُوْضَۃُ: کھٹا پن (۶) اَلْقَبْضُ: اگر پکڑنا ظاہراً اور باطناً ہو تو اس کو قبض کہتے ہیں (۷) اَلْحَلَاوَۃُ: مٹھاس جیسی شہد میں ہوتی ہے (۸) اَلدُّسُوْمَۃُ: چکناہٹ (۹) اَلتُّفَاھَۃُ: پھیکا پن جیسا روٹی میں ہے۔ یہ نو اصول ہیں بقیہ جتنے بھی ذائقے بنیں گے وہ ان میں سے بعض کو بعض سے ملانے کی وجہ سے بنیں گے۔

4: والروائح یعنی وہ بوئیں خواہ خوشبو ہو یا بدبو ہو اس کی بہت سی اقسام ہیں ان کے مخصوص نام نہیں، بلکہ انہیں ہمیشہ اضافت سے ہی تعبیر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے گلاب کی خوشبو، کلی کی خوشبو وغیرہ وغیرہ۔

وَالْاَظْھَرُ اَنَّ مَاعَدَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اعراض کی مذکورہ اقسام اربعہ میں سے تین یعنی رنگ، ذائقہ اور بو صرف اجسام میں پائی جاتی ہیں، لیکن اکوان! یعنی جتماع، افتراق، حرکت اور سکون ان کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

عالم اپنے جملہ اجزاء کے ساتھ حادث ہے

﴿عبارت﴾: وَاِذَاتَقَرَّرَاَنَّ الْعَالَمَ اَعْيَانٌ وَاَعْرَاضٌ وَالْاَعْيَانُ اَجْسَامٌ وَجَوَاهِرُ فَنَقُوْلُ الْكُلُّ حَادِثٌ

﴿ترجمہ﴾: اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جواہر ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاِذَاتَقَرَّرَاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب ماقبل کے بیان سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم! اعیان اور اعراض ہیں، اور اعیان! اجسام اور جواہر میں منحصر ہیں پس اب یہ بھی جان لیں کہ یہ تمام چیزیں حادث ہیں تو جب یہ تمام چیزیں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا اور یہی ہمارا دعویٰ تھا کہ اَلْعَالَمُ بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ مُحْدَثٌ۔

☆☆☆.....☆☆.....☆☆☆

اعراض کے حادث ہونے پر دلیل

﴿عبارت﴾: اَمَّاالْاَعْرَاضُ فَبَعْضُهَابِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرْكَةِ بَعْدَالسُّكُوْنِ وَالضَّوْءِ بَعْدَالظُّلْمَةِ وَالسَّوَادِ بَعْدَالْبَيَاضِ وَبَعْضُهَابِالدَّلِيْلِ وَهُوَطُرْيَانُ الْعَدَمِ كَمَافِيْ اَضْدَادِ ذٰلِكَ فَاِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لِاَنَّ الْقَدِيْمَ اِنْ كَانَ وَاجِبًالِذَاتِهٖ فَظَاهِرٌوَاِلَّالَزِمَ اِسْتِنَادُهٗ اِلَيْهِ بِطَرِيْقِ الْاِيْجَابِ اِذِالصَّادِرُمِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِوَالْاِخْتِيَارِيَكُوْنُ حَادِثًابِالضَّرُوْرَةِ وَالْمُسْتَنَدُاِلَى الْمُوْجِبِ الْقَدِيْمِ قَدِيْمٌ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنِ الْعِلَّةِ

﴿ترجمہ﴾: بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض مشاہدہ کیساتھ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور ان میں سے بعض کا حادث ہونا دلیل سے ثابت ہے اور وہ دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کے اضداد میں کیونکہ قدیم ہونا معدوم کے منافی ہے اسلئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا منفی عدم ہونا ظاہر ہے ورنہ اگر وہ ممکن لذاتہ ہے تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم آئیگا کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کیساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوگی کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَمَّاالْاَعْرَاضُ فَبَعْضُهَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعراض کے حادث ہونے پر دلیل دینا ہے کہ کہ اعراض

Maktaba Tul Ishaat.com

اس لئے حادث ہیں کہ بعض اعراض کا حدوث ہم مشاہدہ سے دیکھتے ہیں مثلاً جب کوئی چیز ساکن ہے تو حرکت سے خالی ہوتی ہے لیکن وہ شے حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت عدم سے وجود میں آتی ہے اور اسی طرح تاریکی کے بعد روشنی کا موجود ہونا، بیاض کے بعد سواد کا موجود ہونا ہم مشاہدہ سے دیکھتے ہیں اور بعض اعراض کا حدوث ہم دلیل سے ثابت کرتے ہیں اور وہ دلیل عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ مذکورہ اعراض یعنی حرکت، روشنی اور سیاہی جب موجود ہوتی ہیں تو اس کی اضداد یعنی سکون، تاریکی اور سفید پر عدم طاری رہتا ہے اور عدم! دلیل حدوث ہے اس لئے کہ اگر یہ چیزیں حادث نہ ہوتیں بلکہ قدیم ہوتیں تو ان پر عدم نہ طاری ہوتا، کیونکہ قدیم ہونے اور حادث ہونے میں منافات ہے، حالانکہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے اور عدم کا طاری ہونا ہی اعراض کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

قدم اور عدم کے درمیان منافات کی دلیل:

فَاِنَّ الْقِدَمَ یُنَافِی الْعَدَمَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قدم اور عدم کے مابین منافات کی دلیل بیان کرنی ہے، جسے سمجھنا چند مقدمات کے سمجھنے پر موقوف ہے۔

1: واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے۔

2: ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل کا محتاج ہوتا ہے۔

3: ممکن کی علت و فاعل کو ممکن ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے کیونکہ جب ممکن کی علت بھی ممکن ہوگی تو دوسرے مقدمے کی وجہ سے وہ ممکن بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور اگر وہ علت بھی ممکن ہوئی تو پھر وہ بھی کسی علت کی محتاج ہوگی تو پھر اس طرح اس سلسلۂ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہٰذا ہر ممکن کی علت و فاعل واجب لذاتہ ہی ہوگا۔

4: ہر وہ چیز جو کسی فاعل سے بالقصد والارادہ صادر ہو حادث ہوتی ہے کیونکہ جب فاعل کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ کریگا تو عدم کی حالت میں کریگا ایجاد کی حالت میں کریگا ورنہ تحصیل حاصل لازم آئیگی، تو جب فاعل ایجاد کا ارادہ عدم کی حالت میں کریگا تو یقیناً وہ چیز حادث ہوگی کیونکہ عدم! دلیل حادث کی ہے۔

5: کسی قدیم ذات سے صادر ہونے والا معلول بھی قدیم اور مستمر الوجود ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ قدیم نہ ہو تو پھر علت سے معلول کا تخلف ہونا لازم آئیگا جو کہ ناجائز ہے یعنی فاعل موجب اور علتِ موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کیونکہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آگ ہو مگر حرارت نہ ہو۔

دلیل: قدیم دو حال سے خالی نہیں یا واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن لذاتہ ہوگا اگر واجب لذاتہ ہے تو پھر پہلے مقدمے کی وجہ سے اس پر عدم کا نہ آنا ظاہر ہے کیونکہ واجب لذاتہ پر عدم کا طاری ہونا محال ہے اور اگر ممکن ہے تو پھر دوسرے مقدمے کی وجہ سے یہ ممکن کسی علت کا محتاج ہوگا تاکہ جانبِ وجود کو جانبِ عدم پر ترجیح دی جاسکے اور تیسرے مقدمے کی وجہ سے وہ علت ممکن نہیں ہو سکتی کیونکہ تسلسل لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہٰذا وہ علت اور فاعل واجب لذاتہ ہوگا۔

پھر چوتھے مقدمے کی وجہ سے اس ممکن کا صدور علت و فاعل (واجب لذاتہ) سے یا ارادہ و اختیار سے ہوگا یا با

Maktaba Tul Ishaat.com

لایجاب ہوگا اگر اس کا صدور بالاختیار ہے تو علت و فاعل (واجب لذاتہ) سے بالقصد صادر ہونے والا حادث ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے تو جب صدور بالاختیار باطل ہے تو صدور بالایجاب ہوگا اور جو چیز کسی قدیم ذات سے بالایجاب صادر ہو تو وہ بھی قدیم ہوتی ہے کبھی معدوم نہیں ہوتی کیونکہ اگر معدوم ہو جائے تو تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنِ الْعِلَّةِ الْمُوْجِبَةِ لازم آئیگا حالانکہ معلول کا علت سے تخلف محال ہے لہٰذا قدیم ذات سے صادر ہونے والا معلول بھی قدیم ہوگا کبھی معدوم نہیں ہوگا الغرض! قدیم خواہ واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال ہے پس ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ قِدم! عدم کے منافی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اعیان کے حادث ہونے کی دلیل

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا الْاَعْيَانُ فَلِاَنَّهَا لَاتَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ وَكُلُّ مَالَايَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ وَاَمَّا الْمُقَدَّمَةُ الْاُوْلٰى فَلِاَنَّهَا لَاتَخْلُوْ عَنِ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُوْنِ وَهُمَا حَادِثَانِ اَمَّا عَدَمُ الْخُلُوِّ عَنْهُمَا فَلِاَنَّ الْجِسْمَ اَوِ الْجَوْهَرَ لَايَخْلُوْ عَنِ الْكَوْنِ فِيْ حَيِّزٍ فَاِنْ كَانَ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بِعَيْنِهٖ فَهُوَ سَاكِنٌ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بَلْ فِيْ حَيِّزٍ اٰخَرَ فَمُتَحَرِّكٌ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمُ الْحَرَكَةُ كَوْنَانِ فِيْ اثْنَيْنِ فِيْ مَكَانَيْنِ وَالسُّكُوْنُ كَوْنَانِ فِيْ اثْنَيْنِ فِيْ مَكَانٍ وَّاحِدٍ

﴿ترجمہ﴾: اور اعیان اس لئے حادث ہیں کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے اور جو شے حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے، اول مقدمے کی دلیل یہ ہے کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتے اور حرکت اور سکون دونوں حادث ہیں اور اعیان حرکت و سکون سے اس لئے خالی نہیں ہیں کہ جسم اور جوہر کون فی الحیز سے خالی نہیں ہوتا پس اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اس مکان میں ہو تو ساکن ہے اور اگر اسی مکان میں نہ ہو بلکہ کسی دوسرے مکان میں ہو تو متحرک ہے اور یہی مطلب متکلمین کے اس قول کا ہے کہ حرکت میں دو کون دو آنین اور دو مکانین ہوتے ہیں اور کون میں دو کون دو آنین اور ایک مکان ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا الْاَعْيَانُ فَلِاَنَّهَا الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعیان کے حدوث کو دلیل سے ثابت کرنا ہے، شارح علیہ الرحمۃ نے اس دلیل کو شکل اول کی صورت میں ذکر کیا ہے، صغریٰ کو لا نها لا تخلو عن الحوادث سے ذکر کیا ہے اور کبریٰ کو و کل ما یخلو عن الحوادث سے ذکر کیا ہے نتیجہ فالاعیان حادث چونکہ ظاہر تھا اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے اسے ذکر نہیں کیا۔

دلیل: اعیان اس لئے حادث ہیں کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہوتے، اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے پس اعیان حادث ہوئے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَاَمَّاالْمُقَدَّمَةُ الْاُوْلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صغریٰ لا نھا لا تخلو عن الحوادث کو دلیل سے ثابت کرنا ہے کہ اعیان! حوادث سے اس لئے خالی نہیں ہوتے کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں اور حرکت وسکون دونوں حادث ہیں اور اعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں پس ثابت ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں ہوتے۔

اَمَّاعَدَمُ الْخُلُوِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صغریٰ پر دی جانے والی دلیل کو ثابت کرنا ہے یعنی اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ اعیان! حرکت وسکون سے خالی کیوں نہیں ہوتے؟ تو اس کا حاصل یہ ہے کہ ہر جسم جس حیز یا مکان میں موجود ہو تو زمانہ سابقہ میں اگر اس مکان میں ہو تو ساکن کہلاتا ہے اور اگر زمانہ سابقہ میں دوسرے مکان میں ہو تو حرکت کہلاتا ہے، پس معلوم ہوا کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں، پس یہاں سے ثابت ہوا کہ حرکت میں دو آن اور دو مکان ہوتے ہیں ایک سابق اور ایک لاحق اور سکون میں دو آن اور ایک مکان ہوتا ہے، متکلمین نے حرکت کی جو تعریف کی ہے یعنی الحرکة کو نان فی انین فی مکانین اور سکون کی تعریف السکون کو نا ن فی انین فی مکان واحد اس کا مطلب بھی یہی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تمام اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں ہیں

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِیْلَ یَجُوْزُاَنْ لَّایَکُوْنَ مَسْبُوْقًابِکَوْنٍ اٰخَرَاَصْلًا کَمَافِیْ اٰنِ الْحُدُوْثِ فَلَا یَکُوْنُ مُتَحَرِّکًا کَمَالَایَکُوْنُ سَاکِنًاقُلْنَاهٰذَاالْمَنْعُ لَایَضُرُّنَالِمَافِیْهِ مِنْ تَسْلِیْمِ الْمُدَّعٰی عَلٰی اَنَّ الْکَلَامَ فِی الْاَجْسَامِ الَّتِیْ تَعَدَّدَتْ فِیْهَاالْاَکْوَانُ وَتَجَدَّدَتْ عَلَیْهَاالْاَعْصَارُوَالْاَزْمَانُ

﴿ترجمہ﴾: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہوسکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو نہ بعینہ اسی حیز میں نہ دوسرے حیز میں جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہوگا جیسے وہ ساکن بھی نہیں ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ اس میں مدعیٰ (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ہماری گفتگو اس اجسام کے بارے میں ہے جس میں متعدد اکوان ہوا اور اس پر متعدد زمانے گزر چکے ہوں۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ یَجُوْزُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض وجواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: تمام اعیان کا حرکت وسکون سے خالی نہ ہونا صحیح نہیں بلکہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو نہ متحرک ہیں اور نہ ہی ساکن ہیں جیسا کہ آن حدوث یعنی جس آن میں عین کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی بھی حیز ومکان میں اس کا کون وجود نہیں تھا نہ اس حیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور نہ دوسرے حیز میں کہ اسے متحرک کہا جائے معلوم ہوا کہ اعیان آن حدوث میں حرکت وسکون سے خالی ہیں لہٰذا تمام اعیان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾: پہلی بات یہ ہے کہ یہ اعتراض ہمارے مقصود کے منافی نہیں کیونکہ ہمارا مقصود تو اعیان کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب تم نے خود اپنی زبان سے کہہ دیا کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت وسکون سے خالی ہیں تو اس میں آپ خود ہی اعیان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہیں جو کہ ہمارا مدعیٰ ہے اب آگے وہ حرکت وسکون سے خالی ہوں یا نہ ہوں اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطورِ مقدمہ کے تھی اور مقصود دعویٰ ہوتا ہے، دلیل کے مقدمات مقصود نہیں ہوا کرتے، علاوہ ازیں آن حدوث میں اعیان کا حادث ہونا آپ خود تسلیم کر رہے ہیں اب ہمارا مدعا کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق ومسبوق متعدد اکوان گزر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت اور سکون دونوں حادث ہیں، معلوم ہوا کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں اور جو حوادث سے خالی نہ ہوں وہ حادث ہیں لہٰذا یہ جسام بھی جن پر متعدد اکوان گزر چکے ہیں حادث ہوئے، جس طرح آن حدوث والے اجسام آپ کے نزدیک بھی حادث ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حرکت اور سکون کیوں حادث ہیں؟

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا حُدُوْثُهُمَا فَلِاَنَّهُمَا مِنَ الْاَعْرَاضِ وَهِيَ غَيْرُ بَاقِيَةٍ وَلِاَنَّ مَاهِيَةَ الْحَرْكَةِ لِمَا فِيْهَا مِنْ اِنْتِقَالٍ حَالٍ اِلٰى حَالٍ تَقْتَضِي الْمَسْبُوْقِيَّةَ بِالْغَيْرِ وَالْاَزْلِيَّةُ تُنَافِيْهَا وَلِاَنَّ كُلَّ حَرْكَةٍ فَهِيَ عَلَى التَّقَضِّي وَعَدَمِ الْاِسْتِقْرَارِ وَكُلُّ سُكُوْنٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِاَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْحَرْكَةِ بِالضَّرُوْرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ مَا يَجُوْزُ عَدَمُهُ يَمْتَنِعُ قِدَمُهُ وَاَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ فَلِاَنَّ مَا لَا يَخْلُوْ عَنِ الْحَادِثِ لَوْ ثَبَتَ فِي الْاَزَلِ لَزِمَ ثُبُوْتُ الْحَادِثِ فِي الْاَزَلِ وَهُوَ مُحَالٌ

﴿ترجمہ﴾: اور بہر حال ان دونوں یعنی حرکت وسکون کا حدوث پس اس لئے کہ یہ دونوں اعراض میں سے ہیں اور وہ اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں، اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت بوجہ اس کے کہ اس کے اندر ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے جو مسبوقیت بالغیر کا تقاضا کرتی ہے اور ازلیت اس یعنی مسبوقیت بالغیر کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت پس وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز الزوال یعنی ممکن الزوال ہے اس لئے کہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے، اور بہر حال مقدمہ ثانیہ پس اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا حُدُوْثُهُمَا فَلِاَنَّهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صغریٰ کی دلیل کے کبریٰ کو ثابت کرنا ہے کہ یعنی اس بات کو بیان کرنا ہے کہ حرکت اور سکون کیوں حادث ہیں؟ حرکت وسکون کے حادث ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ

Maktaba Tul Ishaat.com

دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض حادث ہوتے ہیں اور حرکت وسکون بھی حادث ہیں، اعراض اس لئے حادث ہیں کہ اعراض کا بقا محال ہوتا ہے اور جس چیز کا بقاء محال ہوتا ہے اوہ حادث ہوتی ہے۔

وَلِاَنَّ مَاهِيَةَ الْحَرْكَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حرکت کے حدوث کی وجہ بیان کرنی ہے۔ کہ حرکت کی ماہیت مسبوقیت بالغیر کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ حرکت ایک حالت مثلاً سرعت سے دوسری حالت مثلاً بطوء کی جانب منتقل ہوتی ہے تو پہلی حالت کے اعتبار سے حرکت سابق ہوتی ہے اور دوسری حالت کے اعتبار سے مسبوق ہوتی ہے اور مسبوق بالغیر حادث ہوتا ہے کیونکہ ازلیت مسبوق بالغیر کے منافی ہے۔

وَلِاَنَّ كُلَّ حَرْكَةٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حرکت کے حدوث کی دوسری وجہ بیان کرنی ہے۔ کہ حرکت کو ہمیشہ زوال کا خطرہ درپیش رہتا ہے اور حرکت ایک حالت پر قرار نہیں پاتی۔ اور جو چیز زائل ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔

وَكُلُّ سُكُوْنٍ فَهُوَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سکون کے حدوث کو دلیل سے ثابت کرنا ہے کہ ہر سکون ممکن الزوال ہوتا ہے اور جو چیز زوال کو قبول کرتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، سکون ممکن الزوال اس لئے ہے کہ ہر جسم! حرکت کو قبول کرنے والا ہوتا ہے اور جب وہ حرکت کرنے لگے تو سکون زائل ہو جاتا ہے پس سکون ممکن الزوال اور حادث ہوا۔

وَاَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ الاعیان حادث کی دلیل کے کبریٰ کو ثابت کرنا ہے یعنی اس بات کو بیان کرنا ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوتی وہ حادث کیوں ہوتی ہے؟ تو کہتے ہیں کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی محل حوادث ہو وہ حادث اس لئے ہوگی کہ اگر اس کو حادث نہ مانیں بلکہ ازلی مانیں تو اس کے ساتھ حوادث کو بھی ازلی ماننا پڑیگا پس حوادث کا ازلی ہونا لازم آئیگا حالانکہ حادث ازلی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ حادث پر عدم طاری ہوتا ہے اور ازلیت وعدم کے مابین منافات ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوتی وہ حادث ہوتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اعیان کا اجسام اور جواہر فردہ میں انحصار

﴿عبارت﴾: وَهٰهُنَا اَبْحَاثٌ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ عَلٰى اِنْحِصَارِ الْاَعْيَانِ فِى الْجَوَاهِرِ وَالْاَجْسَامِ وَاَنَّهٗ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ مُمْكِنٍ يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ وَلَا يَكُوْنُ مُتَحَيِّزًا اَصْلًا كَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِىْ يَقُوْلُ بِهَا الْفَلَاسِفَةُ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُدَّعٰى حُدُوْثُ مَا ثَبَتَ وُجُوْدُهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَهُوَ الْاَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْاَعْرَاضُ لِاَنَّ اَدِلَّةَ وُجُوْدِ الْمُجَرَّدَاتِ غَيْرُ تَامَّةٍ عَلٰى مَا بُيِّنَ فِى الْمُطَوَّلَاتِ

﴿ترجمہ﴾: اور یہاں حدوث عالم کی دلیل پر چند اشکالات ہیں پہلا اشکال یہ ہے کہ جواہر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی حیز میں نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت

Maktaba Tul Ishaat.com

ہیں اور وہ ممکنات ثابتہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل ممکن نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰهُنَا اَبْحَاثٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اعیان کا اجسام اور جواہر فردہ میں انحصار کرنا درست نہیں کیونکہ اس انحصار پر نہ تو کوئی دلیل ہے اور نہ ہی اس بات کی کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکنات کا وجود محال ہے جو کہ قائم بالذات ہوں اور متحیز نہ ہوں بلکہ ایسے ممکنات بھی ہیں جو کہ قائم بالذات ہیں اور متحیز اور اشارہ حسی کے قابل نہیں ہیں تو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے اعیان ہیں اور متحیز اور قابل اشارہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ تو اجسام میں سے ہیں اور نہ جوہر فرد میں سے ہیں جیسے عقول عشرہ اور نفوس مجردہ جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں جو کہ قائم بالذات ہونے کی وجہ سے اعیان ہیں اور قابل اشارہ حسی اور متحیز نہ ہونے کی وجہ سے نہ تو اجسام میں سے ہیں اور نہ جوہر فرد میں سے ہیں لہٰذا اعیان کا اجسام اور جواہر فردہ میں انحصار باطل ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُدَّعٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہمارا مقصود ان ممکنات کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہو، اور جن ممکنات کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اور اعیان متحیزہ اجسام اور جواہر فردہ میں منحصر ہیں اور اعیان غیر متحیزہ یعنی عقول عشرہ اور نفوس مجردہ ان کا وجود دلیل سے ثابت نہیں فلاسفہ ان مجردات کے وجود کو ان دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ وہ دلائل بڑی کتب میں بیان کیئے گئے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے

﴿عبارت﴾: **اَلثَّانِیْ اَنَّ مَاذُکِرَ لَایَدُلُّ عَلٰی حُدُوْثِ جَمِیْعِ الْاَعْرَاضِ اِذْمِنْهَا لَایُدْرَكُ بِالْمُشَاهَدَةِ حُدُوْثُهٗ وَلَاحُدُوْثُ اَضْدَادِهٖ كَالْاَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمٰوٰتِ مِنَ الْاَضْوَاءِ وَالْاَشْكَالِ وَالْاِمْتِدَادَاتِ وَالْجَوَابُ اَنَّ هٰذَا غَیْرُ مُخِلٍّ بِالْغَرَضِ لِاَنَّ حُدُوْثَ الْاَعْیَانِ یَسْتَدْعِیْ حُدُوْثَ الْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا لَاتَقُوْمُ اِلَّا بِهَا**

﴿ترجمہ﴾: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی اسلئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے نہیں معلوم ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کیساتھ قائم ہیں مثلاً روشنی، شکلیں اور ابعاد ثلاثہ اور جواب یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا مقتضی ہے کیونکہ اعراض اعیان ہی کیساتھ قائم ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِیْ اَنَّ مَاذُکِرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حدوث اعراض کی دلیل پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کی دلیل کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے، یہ دلیل تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے ثابت ہے جیسا کہ وہ اعراض جو کہ آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مثلاً آسمان کی شکلیں ان کا طول اور عرض وعمق اور ایسے ہی آسمان کی روشنیاں یہ سب کے سب ایسے اعراض ہیں جو کہ آسمان کے ساتھ قائم ہیں اور ان کا حدوث مشاہدہ کے ساتھ ثابت نہیں اور نہ ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اس لئے کہ جب ان کا حدوث مشاہدہ سے ثابت نہیں تو ان کے اضداد کا معدوم ہونا بھی معلوم نہیں ہوسکتا تو جب اضداد کا معدوم ہونا معلوم نہیں تو عدم ان اضداد کے حدوث پر کیسے دلیل ہوگا؟ عدم تو اس وقت دلیل حدوث ہوسکتا ہے کہ ان کا معدوم ہونا معلوم ہو۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ هٰذَا غَیْرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہونا ہمارے مقصود ''یعنی تمام اعراض کا حدوث ثابت ہے'' کے لئے مخل نہیں، کیونکہ جو اعراض مثلاً روشنیاں، اشکال اور ابعاد ثلاثہ وغیرہ آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں اس لئے کہ آسمان اعیان میں سے ہیں اور اعیان حادث ہوتے ہیں اور اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے پس جب اعراض کا حدوث ثابت ہوا تو ہمارا مقصود ومدعیٰ ثابت ہوا خواہ ان اعراض کا حدوث مشاہدہ سے معلوم ہو یا نہ ہو۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی

﴿عبارت﴾: اَلثَّالِثُ اَنَّ الْاَزَلَ لَیْسَ عِبَارَةً عَنْ حَالَةٍ مَّخْصُوْصَةٍ حَتّٰی یَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْجِسْمِ فِیْهَا وُجُوْدُ الْحَوَادِثِ فِیْهَا بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْاَوَّلِیَّةِ اَوْ عَنْ اِسْتِمْرَارِ الْوُجُوْدِ فِیْ اَزْمِنَةٍ مُّقَدَّرَةٍ غَیْرِ مُتَنَاهِیَةٍ فِیْ جَانِبِ الْمَاضِیْ وَمَعْنٰی اَزَلِیَّةِ الْحَرَکَاتِ الْحَادِثَةِ اَنَّهٗ مَا مِنْ حَرْکَةٍ اِلَّا وَقَبْلَهَا حَرْکَةٌ اُخْرٰی لَا اِلٰی بِدَایَةٍ وَهٰذَا هُوَ مَذْهَبُ الْفَلَاسِفَةِ وَهُمْ یُسَلِّمُوْنَ اَنَّهٗ لَا شَیْءَ مِنْ جُزْئِیَّاتِ الْحَرْکَةِ بِقَدِیْمٍ وَاِنَّمَا الْکَلَامُ فِی الْحَرْکَةِ الْمُطْلَقَةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ لَا وُجُوْدَ لِلْمُطْلَقِ اِلَّا فِیْ ضِمْنِ الْجُزْئِیِّ فَلَا یُتَصَوَّرُ قِدَمُ الْمُطْلَقِ مَعَ حُدُوْثِ کُلِّ مِّنَ الْجُزْئِیَّاتِ

﴿ترجمہ﴾: تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء کا نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی

Maktaba Tul Ishaat.com

زمانوں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونا کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور انکی بات قدیم ہونے کی تو وہ صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں لہٰذا ہر ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّالِثُ اَنَّ الْاَزَلَ لَیْسَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے جو کہ مَا لَایَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ لَوْ ثَبَتَ فِی الْاَزَلِ لَزِمَ ثُبُوْتُ الْحَادِثِ فِی الْاَزَلِ پر ہے۔

﴿اعتراض﴾: ازل ایک مخصوص زمان یا مکان کا نام نہیں ہے کہ اگر ازل کے اندر جسم پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ ان حوادث کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا جو جسم کو لاحق ہوتے ہیں چونکہ ازل ایک مخصوص زمانہ تو ہے نہیں جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے لہٰذا نہ اس میں جسم اور نہ جسم کے لواحقات واقع ہو سکتے ہیں بلکہ ازل کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہ ہو یا ازلیت سے مراد جانبِ ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا اور کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے لہٰذا حرکت کی دو قسمیں ہیں حرکت جزئی اور مطلق حرکت، حرکت جزئی تو حادث ہے اور مطلق حرکت قدیم ہے تو اگر مطلق حرکت جو قدیم ہے وہ ازل میں واقع ہو جائے تو اب چونکہ لاحق ہونے والی چیز قدیم ہے تو اعیان بھی قدیم ہونی چاہیئے تو مقصودی اعتراض یہ ہوگا کہ اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شے کی بدایت کا سراغ نہ لگے اس کی اولیت معلوم نہ ہو اگرچہ عدم بدایت جزئیات کے اعتبار سے نہ سہی انواع اور کلی کے اعتبار سے ہو کہ اس حادث کا کلی غیر متناہی زمانوں میں موجود ہو۔

﴿جواب﴾: کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد اور جزئیات کے ضمن میں پائی جاتی ہے جیسے انسان کلی ہو کر تمام تشخصات سے مجرد ہو کر خارج میں نہیں پایا جاتا بلکہ زید، عمرو، خالد، زاہد وغیرہ افراد کے ضمن میں پایا جاتا ہے اسی طرح مطلق حرکت کلی ہے اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکاتِ جزئیہ حادث ہیں تو جو حرکتِ مطلقہ حرکاتِ جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے تو وہ بھی حادث ہوگی، حرکاتِ جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکتِ مطلقہ کے قدیم ہونے کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے؟ الغرض! حادث بحیثیت حادث کے ازل میں موجود نہیں ہو سکتا خواہ حادث کلی ہو یا جزئی ہو بلکہ اس کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ہر جسم کا حیز ایک موہوم خلاء ہے

﴿عبارت﴾: اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْ کَانَ کُلُّ جِسْمٍ فِیْ حَیِّزٍ لَزِمَ عَدَمُ تَنَاهِیَ الْاَجْسَامِ لِاَنَّ الْحَیِّزَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِیْ الْمُمَاسِّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِیِّ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْحَیِّزَ عِنْدَ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْمُتَكَلِّمِيْنَ هُوَالْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِیْ یَشْغُلُهُ الْجِسْمُ وَتَنْفُذُفِیْهِ اَبْعَادُهٗ

﴿ترجمہ﴾: چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہے تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے جو کہ حدوثِ اعیان کی دلیل فَلِاَنَّ الْجِسْمَ اَوِ الْجَوْهَرَ لَایَخْلُوْعَنِ الْكَوْنِ فِیْ حَیِّزٍ الخ پر ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر آپ کی اس بات کو تسلیم کرلیا جائے کہ ہر جسم کا حیز میں ہونا ضروری ہے تو اس صورت میں اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ حیز! جسم حاوی کی سطح باطنی کو کہتے ہیں کہ جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے متصل ہوتی ہے اور چونکہ حیز وہ خود جسم ہے تو اس جسم کے لئے دوسرا حیز چاہیئے اور وہ بھی جسم ہے تو اس کے لئے تیسرا حیز چاہیئے علی ھذا القیاس یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائیگا جس سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے اور متکلمین بھی اجسام کا غیر متناہی ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

﴿جواب﴾: اگر متکلمین بھی حیز کی تعریف وہ کرتے جو آپ نے کی ہے تب تو یہ اعتراض بنتا تھا لیکن متکلمین نے حیز کی تعریف یہ کی ہے کہ ''ہر جسم کا حیز وہ موہوم خلاء ہے کہ جس کو جسم پُر کرتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق نفوذ و سرایت کرتے ہیں'' اس تعریف پر آپ کا اعتراض وارد نہیں ہوتا، کیونکہ موہوم خلاء جسم نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانع عالم کے واجب الوجود ہونے پر دلائل

﴿عبارت﴾: وَلَمَّاثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ مُحْدَثٌ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمُحْدَثَ لَابُدَّلَهٗ مِنْ مُحْدِثٍ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَرَجُّحِ اَحَدِ طَرَفَيِ الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ ثَبَتَ اَنَّ لَهٗ مُحْدِثًا وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَاللّٰهُ تَعَالٰی اَیِ الذَّاتُ الْوَاجِبُ الْوُجُوْدُالَّذِیْ یَكُوْنُ وُجُوْدُهٗ مِنْ ذَاتِهٖ وَلَایَحْتَاجُ اِلٰی شَیْءٍ اَصْلًااِذْلَوْكَانَ جَائِزَ الْوُجُوْدِ لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ فَلَمْ یَصْلُحْ مُحْدِثًالِلْعَالَمِ وَمَبْدَأًلَهٗ مَعَ اَنَّ الْعَالَمَ اِسْمٌ لِجَمِیْعِ مَایَصْلُحُ عَلَمًاعَلٰی وُجُوْدِلَهٗ وَقَرِیْبٌ مِّنْ هٰذَامَایُقَالُ اِنَّ مَبْدَءَ الْمُمْكِنَاتِ بِاَسْرِهَالَابُدَّاَنْ یَّكُوْنَ وَاجِبًااِذْلَوْكَانَ مُمْكِنًالَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمْكِنَاتِ فَلَمْ یَكُنْ مَبْدَأًلَهَا

﴿ترجمہ﴾: اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے (عدم سے وجود کی طرف آیا ہے) اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے (عدم سے وجود کی طرف آنے کیلئے) کوئی محدث اور صانع ہونا ضروری ہے (جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے

Maktaba Tul Ishaat.com

دونوں پہلو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کا بغیر مرجح کے راجح ہونا محال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہوگیا کہ اس عالم کا کوئی محدث اور صانع ہے اور عالم کا صانع صرف اللہ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے کہ اگر وہ (صانع عالم) ممکن الوجود ہوتا تو منجملہ عالم کے ہوتا پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔ اور اس مذکورہ دلیل سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت واجب الوجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ علت ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگی پھر وہ ممکنات کیلئے علت نہیں ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّاثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آنے والی عبارت کے لئے تمہید پیش کرنی ہے۔ کہ مذکورہ دلائل سے عالم کا حادث ومحدَث ہونا لازم آئیگا اور یہ بات مسلم ہے کہ محدَث بغیر محدِث کے نہیں ہوسکتا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی پس ثابت ہوا کہ عالم کے لئے کوئی محدث ہے۔

۞ ممکن کی دونوں طرفین یعنی وجود وعدم مساوی ہوتی ہیں اس کی دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے مرجح کی ضرورت ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی تو اس کو عدم سے وجود میں لانا ترجیح ہے اور مرجح اللہ تعالیٰ ہے اسی کو محدث کہا گیا ہے۔

وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صانع عالم کا تعین کرنا ہے کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہیں، یعنی وہ ذات جو واجب الوجود ہے یعنی جس کا وجود کسی کے مرہون منت نہیں اور نہ ہی کسی سے مستعار ہے، اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

اِذْلَوْکَانَ جَائِزَ الْوُجُوْدالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل کو پیش کرنا ہے کہ اگر صانع علم واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو دو خرابیاں لازم آئینگی۔

1: اگر صانع عالم! واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس صورت میں صانع! عالم میں داخل ہو جائیگا اور وہ عالم کا صانع اس کی علت نہیں بن سکے گا اور اگر اس کو صانع اور علت بنا دیا جائے تو اس صورت میں خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے کیونکہ عالم میں وہ (صانع) خود داخل ہے۔

2: عالم اس کو کہتے ہیں جو صانع کے وجود پر علامت ہو، اگر صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو عالم میں داخل ہو جانے کے سبب اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بنے گا اور اپنی ذات کے وجود پر خود علامت بننا یہ محال ہے تو ان دو خرابیوں کے سبب صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے لہٰذا صانع کا واجب الوجود ہونا ثابت ہوگیا اور یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

وَقَرِیْبٌ مِّنْ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ واجب الوجود کے اثبات پر دوسری دلیل کا بیان کرنا ہے۔ کہ اگر عالم ممکنات کی علت بھی ممکن ہو تو وہ علت ممکنات میں داخل ہو جائیگی جس کی وجہ سے عالم ممکنات کا اپنے

Maktaba Tul Ishaat.com

لئے علت بننا لازم آئیگا اور اسکو کَوْنُ الشَّیْءِ عِلَّۃً لِنَفْسِہٖ کہتے ہیں جو کہ باطل ہے، نیز عالم ممکنات کا بغیر علت (یعنی صانع) کا ممکن ہونا لازم آئیگا یہ بھی باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا علت (صانع) کا ممکن ہونا باطل ہو پس علت کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا یہی ہمارا مدعیٰ ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صاحب مواقفؒ کے وہم کا ازالہ

﴿عبارت﴾ وَقَدْ یُتَوَھَّمُ اَنَّ ھٰذَا دَلِیْلٌ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ مِنْ غَیْرِ افْتِقَارٍ اِلٰی اِبْطَالِ التَّسَلْسُلِ وَلَیْسَ کَذَالِکَ بَلْ ھُوَ اِشَارَۃٌ اِلٰی اَحَدِ اَدِلَّۃِ بُطْلَانِ التَّسَلْسُلِ وَھُوَ اَنَّہٗ لَوْ تُرُتِّبَ سِلْسِلَۃُ الْمُمْکِنَاتِ لَا اِلٰی نِھَایَۃٍ لَاحْتَاجَتْ اِلٰی عِلَّۃٍ وَھِیَ لَا یَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ نَفْسَھَا وَلَا بَعْضَھَا لِاسْتِحَالَۃِ کَوْنِ الشَّیْءِ عِلَّۃً لِنَفْسِہٖ وَلِعِلَلِہٖ بَلْ خَارِجًا عَنْھَا فَیَکُوْنُ وَاجِبًا فَتَنْقَطِعُ السِّلْسِلَۃُ

﴿ترجمہ﴾: اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ اوپر مایقال سے ذکر کردہ دلیل وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لا الیٰ نہایہ مرتب شکل میں موجود ہو جیسا کہ ممکنات کی علت کو ممکن ماننے سے لازم آتا ہے اور شئی کا اپنی علت کیلئے علت ہونا جو صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے محال ہے بلکہ علت اس سلسلہ ممکنات سے باہر ہوگی تو وہ واجب ہو گی پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ یُتَوَھَّمُ اَنَّ ھٰذَا دَلِیْلٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقفؒ کے وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

یاد رہے! واجب الوجود ہستی کے اثبات پر جتنے بھی مشہور دلائل ہیں وہ بطلان تسلسل پر مشتمل ہیں مثلاً یہ دلیل! کہ عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا بلکہ اس کے جود کی کوئی علت ہوتی ہے لہٰذا عالم کے جود کی کوئی علت ہوگی، اب اس علت میں عقلی تین احتمالات ہیں (۱) وہ علت ممتنع ہو۔ (۲) وہ علت ممکن ہو۔ (۳) وہ علت واجب ہو۔ پہلے دونوں احتمالات باطل ہیں پس تیسرا احتمال متعین ہوا، پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہوا کہ ممتنع معدوم ہوتا ہے اور وجود سے معرا ہوتا ہے اور جو خود وجود سے معرا وہ کسی دوسرے کے وجود کی علت نہیں بن سکتا، اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وجودِ عالم کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ دوسری علت بھی ممکن ہوگی جو کسی تیسری علت کی محتاج ہوگی علیٰ ھذا القیاس یہ سلسلہ لا الیٰ نہایہ چلے گا اور تسلسل لازم آئیگا اور تسلسل باطل ہے لہٰذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے پس جب پہلے دونوں احتمالات باطل ہوئے تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ عالم کے وجود کی علت کوئی واجب الوجود ہستی ہے۔

تو اس دلیل میں وجودِ عالم کی علت کے ممکن ہونے کی صورت میں تسلسل کے لزوم کو دکھلا کر تسلسل کو باطل کیا گیا ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

،جس سے یہ معلوم ہوا اثباتِ واجب کی یہ دلیل ابطالِ تسلسل پر موقوف ہے۔ مگر تسلسل کے بطلان میں بہت سی ابحاث ہیں اور تسلسل کا بطلان ایسے مقدمات پر موقوف ہے کہ وہ مقدمات بھی محتاج اثبات ہیں اس بناء پر بعض لوگوں نے واجب الوجود کے اثبات پر ایسے دلائل قائم کئے ہیں جو کہ نہ تسلسل کو مستلزم ہیں اور نہ ان دلائل میں تسلسل کا بطلان کیا گیا ہے۔

وہم : شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اوپر **مَایُقَالُ اِنَّ مَبْدَءَ الْمُمْکِنَاتِ الخ** :سے جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس کے بارے میں صاحب شرح مواقفؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس دلیل میں بطلان تسلسل کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا بلکہ مختصر طور پر یہ فرمایا گیا ہے کہ عالم کی علت ممکن نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر عالم کے وجود کی علت ممکن ہو جائے تو ممکن عالم میں داخل ہونے کی وجہ سے اپنی ذات کے لئے علت ہو جائیگا اور یہ باطل ہے کیونکہ شے کا اپنی ذات کے لئے علت ہونا باطل ہے تو جب عالم کے لئے علت ممکن نہیں ہوسکتا تو وہ یقیناً علت ممکنات سے خارج ہوگی اور وہ علت واجب الوجود ہوگی پس اس دلیل میں نہ تو تسلسل ہے اور نہ بطلان تسلسل کی دلیل ہے..... پس شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقفؒ کے اس خیال کو رد فرما رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسی بات نہیں بلکہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسلسل کی دلیل کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وَھُوَ اَنَّہٗ لَوْ تُرُتِّبَ سِلْسِلَۃُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بطلان تسلسل کی اس دلیل کو بیان کرنا ہے کہ جس کی طرف ماقبل میں **مَایُقَالُ اِنَّ مَبْدَءَ الْمُمْکِنَاتِ الخ** سے اشارہ کیا گیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں بالفعل موجود ہوں تو ان مجموعہ ممکنات کے لئے علت یا تو مجموعہ ممکنات ہونگے یا علت مجموعہ کا بعض ہوگا اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کے لئے علت بھی مجموعہ ممکنات ہوں تو **عِلَّۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہٖ** کی خرابی لازم آئیگی جو کہ باطل ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (۱) **عِلَّۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہٖ**۔ (۲) **عِلَّۃُ الشَّیْءِ لِعِلَّتِہٖ**، پہلی خرابی اس لئے لازم آئیگی کہ جب مجموعہ ممکنات کے لئے علت بعض ممکنات کو ٹھہرایا جائے تو یہ بعض بھی مجموعہ میں داخل ہیں پس یہ بعض اپنی ذات کے لئے بھی علت ہونگی اور یہی **عِلَّۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہٖ** ہے جو کہ باطل ہے۔ اور دوسری خرابی یعنی **عِلَّۃُ الشَّیْءِ لِعِلَّتِہٖ** (کسی شے کا اپنی علت کے لئے علت ہونا) اس طرح لازم آئیگا کہ جب مجموعہ ممکنات کے لئے علت بعض ممکنات فرض کئے گئے تو بعض بھی ممکن ہونے کی وجہ سے علت کے محتاج ہونگے اور ان بعض کے لئے جو بھی علت ہوگی وہ بھی ان مجموعہ ممکنات کا فرد ہوگا تو چونکہ بعض ممکنات مجموعہ ممکنات کے لئے علت ہیں اور پھر ان بعض کے لئے علت ان مجموعہ کا فرد ہوگا اور یہی **عِلَّۃُ الشَّیْءِ لِعِلَّتِہٖ** ہے مثلاً الف ان مجموعہ ممکنات باء، تاء، ثاء، جیم وغیرہ کے لئے علت ہے اور یہ الف ممکن ہونے کی وجہ سے محتاج علت ہے اور وہ علت ان مجموعہ کی ایک فرد ہوگی مثلاً با ہے تو الف اس باء کے لئے علت ہوگی اور باء الف کے لئے علت ہوگی اور یہ **عِلَّۃُ الشَّیْءِ لِعِلَّتِہٖ** ہے۔ اور **عِلَّۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہٖ** اور **عِلَّۃُ الشَّیْءِ لِعِلَّتِہٖ** دونوں باطل ہیں لہٰذا بعض ممکنات کا کل ممکنات کے لئے علت ہونا بھی باطل ہے تو جب یہ دونوں احتمالات ہی باطل ہو گئے تو ممکنات کا غیر متناہی شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہوگا اور جب ممکنات کا غیر متناہی شکل میں موجود ہونا باطل ہوگیا تو تسلسل بھی باطل ہوگیا کیونکہ تسلسل امورِ غیر متناہی مرتب شکل میں موجود ہونے کا نام ہے ہر حال میں جب ان ممکنات کی علت نہ

Maktaba Tul Ishaat.com

مجموعہ ممکنات ہو سکتے ہیں اور نہ بعض ممکنات ہو سکتے ہیں تو وہ علت ممکنات سے خارج ہوگی اور ممکنات سے خارج واجب الوجود شے ہے جو کہ ان ممکنات کے لئے علت ہوگی اور واجب والوجود کسی علت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے یہ سلسلہ ختم ہو جائیگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

برہان تطبیق کا بیان

﴿عبارت﴾: وَمِنْ مَّشْهُوْرِ الْاَدِلَّةِ بُرْهَانُ التَّطْبِيْقِ وَهُوَاَنْ تَفْرِضَ مِنَ الْمَعْلُوْلِ الْاَخِيْرِاِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً وَمِمَّاقَبْلَهٗ بِوَاحِدٍمَثَلًااِلٰى غَيْرِالنِّهَايَةِ جُمْلَةً اُخْرٰى ثُمَّ تُطَبِّقُ الْجُمْلَتَيْنِ بِاَنْ نَجْعَلَ الْاَوَّلَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْاُوْلٰى بِاِزَاءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ وَالثَّانِيْ بِالثَّانِيْ وَهَلُمَّ جَرًّافَاِنْ كَانَ بِاِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْاُوْلٰى وَاحِدٌ مِّنَ الثَّانِيَةِ كَانَ النَّاقِصُ كَالزَّائِدِ وَهُوَمُحَالٌ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ فَقَدْوُجِدَ فِي الْاُوْلٰى مَالَايُوْجَدُ بِاِزَائِهٖ شَيْءٌ فِي الثَّانِيَةِ فَتَنْقَطِعُ الثَّانِيَةُ وَتَنَاهٰى وَيَلْزَمُ مِنْهُ تَنَاهِي الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَاتَزِيْدُعَلَى الثَّانِيَةِ اِلَّابِقَدْرِ مُتَنَاهٍ وَالزَّائِدُعَلَى الْمُتَنَاهِيْ بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ يَكُوْنُ مُتَنَاهِيًابِالضَّرُوْرَةِ

﴿ترجمہ﴾: ور بطلان تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے ایک برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الیٰ غیر النہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلا بقدر واحد پہلے سے الیٰ غیر النہایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول سے مقابل میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اور اسی طرح لا الیٰ نہایہ کرتے جاؤ پس اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء نہیں ہے تو جملہ اولیٰ میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے لہٰذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا اور اس سے جملہ اولیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ اولیٰ جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بالیقین متناہی ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ مَّشْهُوْرِ الْاَدِلَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بطلان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں ان میں سے ایک دلیل ''برہان تطبیق'' کو ذکر کرنا ہے۔ قبل از برہان تطبیق ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

تسلسل کا معنیٰ ہے غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں بالفعل موجود ہونا، یعنی ہر پہلی چیز اپنے مابعد کے لئے عِلَّةِ مُعِدَّہ بنے یعنی جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کیساتھ دوسری چیز کا وجود ہو مثلاً پرسوں کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو گزشتہ کل کا دن موجود ہوا پھر گزشتہ کل کا دن موجود ہو کر معدوم ہوا تو آج کا دن موجود ہوا تو گزشتہ پرسوں! گزشتہ کل کی علت ہے اور گزشتہ کل آج کے دن کی علت ہے اور آج کا دن جب تک موجود ہو کر معدوم نہیں ہوگا تو آنے والے دن کی علت نہیں بنے گا اور اسی (آج کے دن) کو معلول اخیر کہتے ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

اس تمہید کے بعد برہان تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی چیزوں کا بالفعل موجود ہونا ممکن ہو تو ہمارے لئے یہ ممکن ہوگا کہ ہم معلول اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہو، یعنی سلسلہ اولیٰ بقدر واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد اور کل ہوگا اور سلسلہ ثانیہ ناقص اور جزء ہوگا یعنی اس طرح کہ:

لا الیٰ نہایہ.....نرسوں ترسوں پرسوں کل آج سلسلہ اولیٰ

لا الیٰ نہایہ.....نرسوں ترسوں پرسوں کل سلسلہ ثانیہ

آج کی علت کل، کل کی علت پرسوں، پرسوں کی علت ترسوں، اور ترسوں کی علت نرسوں ہے الخ دونوں میں تطبیق کی صورت یوں ہوگی کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر جزء کے مقابلے میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء لائینگے، اب دو صورتیں ہونگی یا تو سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل سلسلہ ثانیہ کا جزء آئے گا یا نہیں، اگر آرہا ہے تو پھر ناقص کا زائد کے برابر اور جزء کا کل کے برابر ہونا لازم آئیگا اور یہ خلافِ مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلہ اولیٰ کو بقدرِ واحد سلسلہ ثانیہ سے زائد مانا ہے اور اگر سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ کا ہر جزء نہیں آتا تو سلسلہ ثانیہ رک گیا اور متناہی ہوگا تو اس صورت میں سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں جو زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے، سلسلہ اولیٰ! سلسلہ ثانیہ سے بقدر واحد یعنی صرف ایک فرد کے اعتبار سے زائد تھا اس لئے سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہوگیا اور یہ بھی خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا جس کا نام تسلسل ہے تو دونوں کے متناہی ہونے کی وجہ سے تسلسل باطل ہوگیا

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

برہان تطبیق پر اعتراض و جواب

﴿عبارت﴾ وَهٰذَا التَّطْبِيْقُ اِنَّمَا يُمْكِنُ فِيْمَا دَخَلَ تَحْتَ الْوُجُوْدِ دُوْنَ مَا هُوَ وَهْمِيٌّ مَحْضٌ فَاِنَّهٗ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْوَهْمِ فَلَا يَرِدُ النَّقْضُ بِمَرَاتِبِ الْعَدَدِ بِاَنْ تُطَبَّقَ جُمْلَتَانِ اِحْدٰهُمَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ وَالثَّانِيَةُ مِنَ الْاِثْنَيْنِ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ وَلَا بِمَعْلُوْمَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَقْدُوْرَاتِهٖ فَاِنَّ الْاُوْلٰى اَكْثَرُ مِنَ الثَّانِيَةِ مَعَ لَا تَنَاهِيْهِمَا وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنٰى لَا تَنَاهِي الْاَعْدَادِ وَالْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ اَنَّهَا لَا تَنْتَهِيْ اِلٰى حَدٍّ لَا يُتَصَوَّرُ فَوْقَهٗ آخَرُ لَا بِمَعْنٰى اَنَّ مَا لَا نِهَايَةَ لَهٗ يَدْخُلُ فِي الْوُجُوْدِ فَاِنَّهٗ مُحَالٌ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود خارجی کے اندر آجائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہمی ہیں اسلئے کہ وہ چیزیں وہم کو متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گی لہٰذا مرتب عدد کے ذریعہ برہان تطبیق پر نقض نہیں وارد ہوگا اس طرح سے کہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور دوسرا اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ ہی معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے ذریعہ نقض وارد ہوگا کہ اولیٰ زائد ہے ثانیہ سے باوجود یہ کہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ نقض کا نہ وارد ہونا اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے غیر متناہی ہونے

Maktaba Tul Ishaat.com

کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے عدد یا معلوم یا مقدور کا تصور نہ کیا جا سکے یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی اعداد یا معلومات اور مقدورات الٰہیہ وجود خارجی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح:

وَهٰذَا التَّطْبِيْقُ الخ :سے غرض شارح علیہ الرحمۃ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اگر برہان تطبیق کو درست مانا جائے تو اعداد، معلومات اور مقدوراتِ الٰہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا جو کہ اجماع کے خلاف ہے حالانکہ اعداد و معلومات اور مقدوراتِ الٰہیہ کا غیر متناہی ہونا اجماع سے ثابت ہے، تینوں اشیاء کا متناہی ہونا اس وقت لازم آئیگا کہ جب ان میں برہان تطبیق جاری کی جائیگی۔ وہ اس طرح کے اعداد کے دو سلسلے شروع کریں ایک سلسلہ واحد اور دوسرا اثنین سے شروع کریں گے، اگر سلسلہ ثانیہ کا ہر عدد سلسلہ اولیٰ کے ہر ہر عدد کے مقابلے میں ہو اور یہ سلسلہ چلتا رہے تو جزء اور کل کا مساوی ہونا لازم آئیگا اور اگر سلسلہ ثانیہ منقطع ہو جائے تو سلسلہ ثانیہ متناہی ہو جائیگا اور سلسلہ اولیٰ بھی متنا ہی ہو جائیگا کیونکہ سلسلہ اولیٰ یہ ثانیہ پر بقدر متناہی زائد ہے اور قاعدہ ہے کہ جو متناہی پر بقدرِ متناہی زائد ہو وہ متناہی ہوتا ہے، ایک فساد یہ لازم آتا ہے کہ معلوماتِ باری تعالیٰ زیادہ ہیں کیونکہ یہ ممکنات اور ممتنعات دونوں میں جاری ہوتی ہیں اور مقدورات با ری تعالیٰ کم ہیں کیونکہ یہ صرف ممکنات میں جاری ہوتی ہیں (مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم تو ہے لیکن اس کی قدرت کے تحت نہیں کیونکہ کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ کا عدم محال ہے پس اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم تو ہے مگر مقدور نہیں) اب سلسلہ معلوماتِ باری تعالیٰ یہ ازید ہے اور سلسلہ مقدوراتِ باری تعالیٰ ناقص ہے حالانکہ دونوں غیر متناہی ہیں ان میں بھی برہان تطبیق جاری ہو جائیگی کہ سلسلہ مقدورات کو سلسلہ معلومات پر تطبیق دینگے اب اگر سلسلہ مقدورات کی ہر جزء سلسلہ معلومات کی ہر جزء کے مقابلے میں ہو تو لازم آئیگا زاید اور ناقص کا مساوی ہونا اور اگر سلسلہ مقدورات کہیں منقطع ہو جائیں تو سلسلہ معلومات بھی منقطع ہو جائیگا اور متناہی ہوگا کیونکہ یہ سلسلہ مقدورات پر بقدرِ متناہی زائد ہے اور قاعدہ ہے کہ جو متناہی پر بقدرِ متناہی زائد ہو وہ متناہی ہوتا ہے لہٰذا سلسلہ معلومات اور مقدورات دونوں متناہی ہوئے حالانکہ یہ غیر متناہی تھے۔

جواب: برہان تطبیق عام امور میں جاری نہیں ہوتی بلکہ ان امور میں جاری ہوگی جو غیر متناہی ہو کر موجود بالفعل ہو ں اور اعداد، معلومات و مقدورات یہ اعتبار کے تابع ہیں یعنی جس مرتبے پر جو عدد فرض کریں اس سے اگلے مرتبے پر بھی عدد ہوگا اگر چہ ہمارے پاس تعبیر نہیں ہے یہی حال معلومات باری تعالیٰ کا ہے کہ جتنے بھی وجود میں آتے جائینگے یہ متناہی ہونگے ان کے اندر برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی یا یوں کہہ لیں کہ غیر متناہی کے دو معنیٰ ہیں۔ (۱) غیر متناہی ہو کر موجود بالفعل ہوں۔ (۲) غیر متناہی ہو کر کسی حد پر منتہی نہ ہوں بلکہ جس مرتبہ پر بھی فرض کریں اسے اگلے مرتبے پر بھی پائے جا سکتے ہیں اور برہان تطبیق معنیٰ اول کے اعتبار سے جاری ہوتی ہے نہ کہ معنیٰ ثانی کے اعتبار سے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

صانع عالم واحد ہے

﴿عبارت﴾: اَلْوَاحِدُ یَعْنِیْ اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَلَا یُمْکِنُ اَنْ یَصْدُقَ مَفْهُوْمُ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ اِلَّا عَلٰی ذَاتٍ وَّاحِدَةٍ وَالْمَشْهُوْرُ فِیْ ذٰلِكَ بَیْنَ الْمُتَکَلِّمِیْنَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ الْمُشَارُ اِلَیْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَتَقْرِیْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ اَمْکَنَ اِلٰهَانِ لَاَمْکَنَ بَیْنَهُمَا تَمَانُعٌ بِاَنْ یُّرِیْدَ اَحَدُهُمَا حَرْکَةَ زَیْدٍ وَالْاٰخَرُ سُکُوْنَهٗ لِاَنَّ کُلًّا مِّنْهُمَا فِیْ نَفْسِهٖ اَمْرٌ مُّمْکِنٌ وَکَذَا تَعَلُّقُ الْاِرَادَةِ بِکُلٍّ مِّنْهُمَا فِیْ نَفْسِهٖ اِذْ لَا تَضَادَّ بَیْنَ اِرَادَتَیْنِ بَلْ بَیْنَ الْمُرَادَیْنِ وَحِیْنَئِذٍ اِمَّا اَنْ یَّحْصُلَ الْاَمْرَانِ فَیَجْتَمِعَ الضِّدَّانِ اَوْ لَا فَیَلْزَمُ عَجْزُ اَحَدِهِمَا وَهُوَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَالْاِمْکَانِ لِمَا فِیْهِ مِنْ شَائِبَةِ الْاِحْتِیَاجِ فَالتَّعَدُّدُ مُسْتَلْزِمٌ لِاِمْکَانِ التَّمَانُعِ الْمُسْتَلْزِمِ لِلْمُحَالِ فَیَکُوْنُ مُحَالًا هٰذَا تَفْصِیْلُ مَا یُقَالُ اِنَّ اَحَدَهُمَا اِنْ لَّمْ یَقْدِرْ عَلٰی مُخَالَفَةِ الْاٰخَرِ لَزِمَ عَجْزُهٗ وَاِنْ قَدَرَ لَزِمَ عَجْزُ الْاٰخَرِ

﴿ترجمہ﴾: صانع عالم وہ اللہ ہے جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلے میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کے قول لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر وہ الٰہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بایں طور ممکن ہوگا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اسی طرح دونوں میں ہر ایک کیساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ امر ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد ممکن نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اسوقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا یا دونوں نہیں حاصل ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی پس ان میں ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور عاجز ہونا حدوث وامکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہٰذا تعدد صانع ہی محال ہوگا، یہ (برہان تمانع جو وضاحت کیساتھ ذکر کیا گیا ہے) تفصیل ہے اس کی جو (اجمال کیساتھ) بیان کیا گیا ہے کہ دونوں خداؤں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

﴿تشریح﴾:

اَلْوَاحِدُ یَعْنِیْ اَنَّ الخ: ماقبل میں یہ عقیدہ بیان ہوا تھا کہ صانع عالم اللہ تعالیٰ ہیں، جبکہ یہاں سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا عقیدہ بیان کرنا ہے کہ صانع عالم واحد ہے یعنی اس میں کوئی تعدد نہیں ہے۔

یَعْنِیْ اَنَّ صَانِعَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ الواحد کو مستقل خبر بنائیں گے مبتدا یعنی صانع عالم کی، لفظ اللہ کی صفت نہیں بنائیں گے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَالْمَشْهُوْرُ فِیْ ذٰلِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صانعِ عالم کے واحد ہونے کی دلیل مشہور متکلمین کے ہاں برہانِ تمانع ہے جس کی طرف قرآن کی اس آیتِ کریمہ **لو کان فیھما الا اللہ لفسدتا** کے ذریعے اشارہ کیا گیا ہے۔

برہان تمانع کا بیان:

وَتَقْرِیْرُہٗ اَنَّہٗ لَو الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ برہان تمانع کی تفصیل کرنی ہے۔ کہ اس بات کو تسلیم کرلو کہ صانعِ عالم واحد ہے اس میں کوئی تعدد نہیں ہے اس لئے اگر اس میں تعدد ہو تو کم از کم دو صانع ہونگے، اور صانعِ عالم کے دو ہونے کی تقدیر پر تمانع ممکن ہوگا اور تمانع کا معنیٰ ہے ایک دوسرے کے خلاف کرنا، مثلاً ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا ارادہ کرلے، اور یہ ممکن ہے کیونکہ زید کی حرکت فی نفسہٖ امر ممکن ہے اور سکون بھی فی نفسہٖ امر ممکن ہے کیونکہ اجسام میں سے ہے اور ہر جسم قابلِ حرکت اور قابلِ سکون ہوتا ہے اور ہر ممکن صانع کی قدرت کے تحت داخل ہے، نیز زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور اس کے سکون کا ارادہ کرنا یہ بھی ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ دونوں ارادوں کا محل جدا جدا ہے، تضاد تو تب ہوتا جب دونوں کے ارادے کا محل ایک ہوتا، یعنی ایک الٰہ ایک آن میں اس کی حرکت کا ارادہ کرتا اور وہی الٰہ اس آن میں اس کے سکون کا ارادہ کرتا لیکن یہاں ارادتین میں تضاد نہیں، کیونکہ حرکتِ زید کا محل ایک ہے اور سکونِ زید کا محل دوسرا الٰہ ہے بلکہ تضاد تو مرادین میں ہے لہٰذا اگر دو صانع ہوں تو تمانع ممکن ہوا، اب صورتیں کل تین ہیں.....

1: دونوں کا ارادہ پورا ہو جائے۔ تو اجتماعِ نقیضین لازم آئیگا۔

2: دونوں کا ارادہ پورا نہ ہو۔ تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئیگا۔

3: ایک کا ارادہ پورا ہو اور دوسرے کا ارادہ پورا نہ ہو۔ اب جس کا ارادہ پورا ہوگا وہ غالب ہوا اور جس کا اردہ پورا نہیں ہوگا وہ مغلوب ہوگا، اور مغلوب صانع نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ان تین محالوں میں سے ایک لازم آئیگا اور یہ محال لازم آرہا ہے تعددِ الٰہ کی وجہ سے نہ کہ تمانع کے ممکن ہونے کی وجہ سے کیونکہ تمانع تو امر ممکن ہے اور امر ممکن سے کوئی محال لازم نہیں آتا لہٰذا معلوم ہوا کہ تعددِ الٰہ محال ہے پس ثابت ہوگیا کہ صانعِ عالم واحد ہے دلیل کو بطورِ قیاس استثنائی کے یوں کہہ لیں۔ **لَوْ کَانَ فِیْھِمَا اٰلِھَۃٌ لَّفَسَدَا وَلٰکِنْ لَمْ تَفْسُدَا** یعنی اگر تعددِ الٰہ ہوتا تو زمین و آسمان میں فساد ہوتا حالانکہ فساد نہیں ہے پس نتیجہ نکلا کہ تعددِ الٰہ بھی نہیں ہے۔

ھٰذَا تَفْصِیْلُ مَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ برہان تمانع کو اجمالاً بیان کرنا ہے کہ اگر تعددِ الٰہ ہو تو کم از کم دو الٰہ میں ہوگا، پھر ہم پوچھیں گے کہ ان میں سے ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہے یا نہیں اگر قادر نہیں ہے تو خود عاجز ہوگیا، اور جو عاجز ہو وہ الٰہ نہیں ہوسکتا، اور اگر قادر ہو تو قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے کو اس کے ارادے کے پورا کرنے سے روک دے تو دوسرا عاجز آگیا اور جو عاجز ہو وہ الٰہ نہیں ہوسکتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

برہان تمانع کی تقریر سے اعتراضات ثلاثہ مرتفع

عبارت: وَبِمَاذَكَرْنَا يَنْدَفِعُ مَايُقَالُ اِنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّتَّفِقَا مِنْ غَيْرِ تَمَانُعٍ اَوْ اَنْ تَكُوْنَ الْمُمَانَعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ غَيْرَ مُمْكِنَةٍ لِاسْتِلْزَامِهِمَا الْمُحَالَ اَوْ اَنْ يَّمْتَنِعَ اِجْتِمَاعُ الْاِرَادَتَيْنِ كَاِرَادَةِ الْوَاحِدِ حَرْكَةَ زَيْدٍ وَسُكُوْنَهٗ مَعًا

ترجمہ: اور برہان تمانع کی اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کیا ہے وہ اشکالات رفع ہو جاتے ہیں جو یوں بیان کیے جاتے ہیں کہ ہوسکتا ہے دونوں صانع بغیر تمانع کے باہم اتفاق رکھیں یا ان کے درمیان تمانع اور اختلاف محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی صانع کا زید کی حرکت اور اس سے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا محال ہے۔

تشریح:

وَبِمَاذَكَرْنَا يَنْدَفِعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سے یہ بیان کرنا ہے کہ ہماری برہان تمانع کی تقریر سے تین اعتراضات رفع ہو گئے ہیں۔

اعتراض: یہ بھی تو ممکن ہے کہ دونوں صانع ہر کام میں آپس میں اتفاق کرلیں اور ایک دوسرے کی مخالفت نہ کریں، تو دونوں کی مراد ایک ہی ہوگی، پس ایسی صورت میں نہ اجتماع ضدین لازم آئیگا اور نہ ہی ارتفاع نقیضین لازم آئیگا اور نہ ہی کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

جواب: یہ اعتراض برہان تمانع کی تقریر ''لا مکن بینھما تمانع'' کی عبارت سے زائل ہو جائیگا کہ ہم نے یہ کہا تھا کہ تعدد الٰہ کی صورت میں تمانع ممکن ہو جائے، ہم نے یہ تو نہیں کہا تھا کہ تمانع واقع ہو جائیگا، اگر ہم وقوع کے قائل ہوتے تو آپ کا اعتراض بجا ہوتا، امکان اتفاق! امکان تمانع کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے ان دونوں میں کوئی منافات نہیں، منافات امکان اتفاق اور وقوع تمانع کے درمیان ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا تعدد الٰہ کی صورت میں تمانع ممکن ہو جائیگا ہمیں یہ آپ کی بات تسلیم نہیں کہ تعدد الٰہ کی صورت میں تمانع ممکن ہو جائے بلکہ تمانع محال ہو جائیگا وہ اس طرح کہ تمانع کی صورت میں ایک صانع مثلاً زید کی حرکت کا ارادہ کریگا دوسرا اس کے سکون کا ارادہ کریگا اب دونوں کی مراد کا پورا ہونا اجتماع ضدین کی وجہ سے محال ہے اور دونوں کی مراد کا پورا نہ ہونا ارتفاع ضدین کی وجہ سے محال ہے اور ایک کی مراد کا پورا ہونا دوسرے کی مراد کا پورا نہ ہونا بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں عجز احد الصانع لازم آئیگا اور عجز صانع باطل ہے پس مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ تمانع مستلزم ہے محال کو اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود بھی محال ہوتی ہے لہٰذا تمانع بھی محال ہے۔

جواب: یہ اعتراض شارح علیہ الرحمۃ کے قول ''لا ن کلا منھما ممکن'' سے زائل ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

امکان تمانع کا دارومدار اس بات پر ہے کہ حرکت اور سکون بھی ممکن ہوں اور اس طرح ان دونوں کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہو تو جب حرکت اور سکون اور ان کے ساتھ ارادہ کا تعلق ممکن ہے تو تمانع ممکن ہوا نہ کہ محال ہوا۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کریگا اور دوسرا صانع زید کے سکون کا ازادہ کریگا آپ کی یہ بات ممتنع ہے کیونکہ جس طرح ایک شخص کا بیک وقت حرکت وسکون کا ارادہ کرنا محال ہے اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک صانع کا حرکت کا ارادہ کرنا اور دوسرے صانع کا سکون کا ارادہ بھی محال ہو۔

﴿جواب﴾: اس اعتراض کو شارح علیہ الرحمۃ نے اپنی عبارت اذ لاتضاد بینھما سے زائل کیا ہے کہ دو ارادوں کا بیک وقت جمع ہونا ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کا محل الگ الگ ہے البتہ دو مرادیں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے مثلاً زید آن واحد میں سیر اور نماز کا ارادہ کرسکتا ہے مگر دونوں مرادیں جمع نہیں ہوسکتیں کہ وہ بیک وقت سیر کو بھی چلا جائے اور نماز بھی پڑھ لے

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حجت اقناعی اور حجت قطعی

﴿عبارت﴾: وَاعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰی لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةٌ اِقْنَاعِيَّةٌ وَالْمُلَازَمَةُ عَادِيَّةٌ عَلٰى مَاهُوَ اللَّائِقُ بِالْخِطَابِيَّاتِ فَاِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُوْدِ التَّمَانُعِ وَالتَّغَالُبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَاِلَّا فَاِنْ اُرِيْدَ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ اَیْ خُرُوْجُهُمَا عَنْ هٰذَا النِّظَامِ الْمُشَاهَدِ فَمُجَرَّدُ التَّعَدُّدِ لَا يَسْتَلْزِمُهٗ لِجَوَازِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰى هٰذَا النِّظَامِ وَاِنْ اُرِيْدَ اِمْكَانُ الْفَسَادِ فَلَا دَلِيْلَ عَلٰى اِنْتِفَائِهٖ بَلِ النُّصُوْصُ شَاهِدَةٌ بِطَيِّ السَّمٰوٰتِ وَرَفْعِ هٰذَا النِّظَامِ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا لَا مُحَالَةَ

﴿ترجمہ﴾: اور جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا'' حجت اقناعیہ (دلیل ظنی) ہے اور مقدم وتالی کے درمیان ملازمہ عادیہ ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمانع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آرہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''ولعلا بعضھم علی بعض'' میں ارشاد کیا گیا ہے، ورنہ اگر فساد سے فساد بالفعل مراد لیا جائے یعنی آسمان اور زمین کا وجود موجودہ مشاہدہ نظام نظام سے نکل جانا مراد لیا جائے تو محض تعدد فساد بالفعل کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ موجودہ نظام پر اتفاق ممکن ہے اور اگر فساد سے امکان فساد مراد لیا جائے تو فساد کے منتفی ہونے پر دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص آسمانوں کے پھٹ جانے اور موجودہ نظام کے اٹھائے جانے پر دلالت کرتے ہیں تو فساد یقیناً ممکن ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَاعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ الخ: قبل اس کے اس عبارت کی تشریح کی جائے دو تمہیدی باتوں کو جاننا ضروری ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

1قیاس خطابی : وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عوام الناس کے ہاں معتبر ہوں ، یہ قیاس ظن کا فائدہ دیتا ہے یقین کا فائدہ نہیں دیتا ، اسے خطابی کہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بالعموم اسے خطباء اپنے خطبات میں استعمال کرتے ہیں۔

2:حجت کی اقسام : حجت کی دو قسمیں ہیں۔(۱) حجتِ اقناعی۔ (۲) حجت قطعی۔

حجتِ اقناعی : وہ دلیل ہے جو مقدماتِ غیر یقینیہ سے مرکب ہو ، اسے ملازمہ عادیہ بھی کہتے ہیں ، کیونکہ اس میں مقدم و تالی کا لزوم ضروری نہیں ہوتا بلکہ عادۃً ہوتا ہے اور یہ ظن کا فائدہ دیتی ہے۔

حجتِ قطعی : وہ دلیل ہے جو مقدماتِ یقینیہ سے مرکب ہو اسے ملازمہ یقینیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں مقدم و تالی کا لزوم ضروری ہوتا ہے اور یہ یقین کا فائدہ دیتی ہے۔

پس شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ آیتِ مذکورہ تعددِ الٰہ کی نفی پر حجتِ اقناعی ہے نہ کہ حجتِ قطعی ، جیسا کہ بعض لوگو ں نے کہا ، پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعددِ الٰہ (مقدم) اور فساد (تالی) کا آپس میں لزوم قطعی نہیں بلکہ عادۃً ایسے ہو جاتا ہے تعددِ الٰہ کے وقت فساد ضروری نہیں ، ثانی (حجتِ قطعی کی) صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تعددِ الٰہ اور فسادِ لازم اور ملزوم ہوں تخلف نہ ہو سکے ، تعدد کے وقت فساد کا ہونا ضروری و لازم ہے تو آیتِ مذکورہ حجتِ اقناعی ہے جیسا کہ آیتِ مبارکہ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ سے یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر دو خدا ہوتے تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے تو فساد کا امکان ہو تا جیسے بشری حکام میں ہوتا ہے ، کہ اگر متعدد ہوں تو ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے ہیں یعنی عادۃً ایسا ہوتا ہے تو فساد کا امکان ہوتا ہے فساد لازمی نہیں ہوتا یہی طریقہ خطابیات کے مناسب ہے خطباء اور مقررین حضرات اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قسم کے قیاس (حجتِ اقناعی) سے استدلال کرتے ہیں ، ان کا مقصد اپنے دعوے کو عوام الناس سے تسلیم کروانا ہوتا ہے اور عوام الناس کے ذہنوں میں ایسا قیاس جلد راسخ ہو جاتا ہے الغرض مذکورہ آیت ! تعددِ الٰہ کی نفی پر حجتِ اقناعیہ ہے حجتِ قطعیہ نہیں۔

وَاِلَّا فَاِنْ اُرِيْدَ الْفَسَادُ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ آیت ''لو کان فیھما الھۃ الخ'' کو تعددِ الٰہ کی نفی پر حجتِ قطعیہ کے ماننے سے انکار کرنا ہے ، علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر آیتِ مذکورہ بقول آپ کے تعددِ الٰہ کی نفی پر حجتِ قطعیہ ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ لفسدتا میں فساد سے کیا مراد ہے؟ فساد بالفعل مراد ہے یا فساد بالامکان مراد ہے؟ اگر فساد سے فساد بالفعل مراد لیتے ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد صانع ہوتے تو زمین و آسمان اس موجودہ نظام کی شکل میں موجود نہ ہوتے ، یہ مطلب مراد لینا درست نہیں ، کیونکہ محض تعددِ صانع ، فساد بالفعل کو مستلزم نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اگر متعدد صانع ہوتے تو نظام کے چلانے میں آپس میں اتفاق کر لیتے تو تلازم قطعی نہ ہوا۔

اور اگر فساد سے مراد فساد بالامکان لیتے ہو تو پھر اس کے انتفاء پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں بلکہ ہمارے پاس فساد کے وقوع پر بکثرت دلائل موجود ہیں جیسے يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ، وَاِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ ، اِذَا

Maktaba Tul Ishaat.com

السَّمَاءُ انْشَقَّتْ، اِذَاالشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَغَيْرُ ذٰالِكَ

جب کسی چیز کا وقوع ثابت ہو تو اس کا امکان بطریقہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے تو آپ کے پاس فساد کے امکان کی نفی پر کوئی دلیل موجود نہیں لہٰذا تعددِ الٰہ (مقدم) اور فساد (تالی) کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ تلازم عادی ہے جو حجتِ اقناعی ہونے کی علامت ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معارضہ

﴿عبارت﴾: لَايُقَالُ الْمُلَازَمَةُ قَطْعِيَّةٌ وَالْمُرَادُ بِفَسَادِهِمَاعَدَمُ تَكَوُّنِهِمَابِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَوْفُرِضَ صَانِعَانِ لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَاتَمَانُعٌ فِي الْاَفْعَالِ كُلِّهَافَلَمْ يَكُنْ اَحَدُهُمَاصَانِعًافَلَمْ يُوْجَدْمَصْنُوْعٌ لِاَنَّانَقُوْلُ اِمْكَانُ التَّمَانُعِ لَايَسْتَلْزِمُ اِلَّاعَدَمَ تَعَدُّدِ الصَّانِعِ وَهُوَلَايَسْتَلْزِمُ اِنْتِفَاءَ الْمَصْنُوْعِ عَلٰى اَنَّهٗ يَرِدُمَنْعُ الْمُلَازَمَةِ اِنْ اُرِيْدَعَدَمُ التَّكَوُّنِ بِالْفِعْلِ وَمَنْعُ اِنْتِفَاءِ اللَّازِمِ اِنْ اُرِيْدَبِالْاِمْكَانِ

﴿ترجمہ﴾: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ آیتِ مذکورہ میں تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان دونوں کا عدمِ تکون اور موجود نہ ہونا ہے بایں معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع ممکن ہوتا اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تمانع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے علاوہ اس کے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہونا اور اگر عدم تکون بالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

لَايُقَالُ الْمُلَازَمَةُ قَطْعِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معارضہ کا بیان کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ہمارے پاس ایسی دلیل موجود ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حجت قطعی ہے حجتِ اقناعی نہیں، کیونکہ فساد سے مراد نہ تو فساد بالفعل ہے اور نہ ہی فساد بالامکان ہے، بلکہ فساد سے مراد عدم تکون یعنی موجود نہ ہونا، لہٰذا اب معنیٰ یہ ہوگا کہ اگر زمین اور آسمان میں کوئی خدا ہو تو زمین و آسمان میں فساد ہوگا یعنی زمین و آسمان موجود نہیں ہونگے، ان دونوں کے درمیان ملازمہ قطعی ہے کہ مقدم اور تالی کے درمیان ملازمہ عقل کا مقتضیٰ ہے اس لئے کہ اگر تعددِ الٰہ ہو تو ہر ہر عمل کے ایجاد میں تمانع ممکن ہوگا اب اگر اس کے باوجود زمین و آسمان وجود میں آجائیں تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

1: کہ دونوں کی قدرت کے مجموعے سے ہوگا تو اس صورت میں کوئی بھی الٰہ نہیں رہیگا۔

2: یا پھر ہر ایک کی قدرت کو مستقلاً دخل ہوگا اس صورت میں علتان مستقلان کا توارد ہوگا معلول واحد پر۔

3: یا پھر ایک کی قدرت مؤثر ہوگی یہ الٰہ رہیگا اور دوسرے کی قدرت مؤثر نہیں ہوگی، تو یہ الٰہ نہیں رہیگا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

یہ تینوں استحالے زمین وآسمان کو موجود ماننے کی صورت میں لازم آئینگے ،اب تالی تو یقیناً باطل ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ زمین وآسمان موجود ہیں تو عدم تکون بھی باطل ہے جب تالی بھی باطل ہے تو مقدم بھی باطل ہوگا تو ملازمہ قطعی ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ حجت قطعی ہوئی نہ کہ حجت اقناعی۔

﴿جواب﴾:1 تعددِ الٰہ یہ امکان تمانع کو مستلزم ہے لیکن امکان تمانع یہ عدم تکون کو مستلزم نہیں کیونکہ اگر وقوع تمانع ہوتا تو یہ عدم تکون کو مستلزم ہوتا اور امکان تمانع یہ وقوع تمانع کو مستلزم نہیں۔

﴿جواب﴾:2 آپ کا یہ کہنا کہ عدم تکون لازم آئیگا اس سے کیا مراد ہے؟ عدم تکون بالفعل مراد ہے یا عدم تکون با لامکان مراد ہے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو ملازمہ مسلم نہیں کہ اگر دو الٰہ ہوں تو زمین وآسمان موجود نہ ہوتے کیونکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ زمین وآسمان ،وکود ہیں ،اور اگر عدم تکون بالامکان مراد ہے تو پھر تالی کا بطلان مسلم نہیں کیونکہ نصوص دال ہیں اس با ت پر ایک وقت ایسا آئیگا کہ زمین وآسمان کا وجود باقی نہیں رہیگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حرفِ لَوْ کا تقاضا

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِیْلَ مُقْتَضٰی کَلِمَةُ لَوْ اِنْتِفَاءُ الثَّانِیْ فِی الْمَاضِیْ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ فَلَا یُفِیْدُ اِلَّا الدَّلَالَةَ عَلٰی اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْفَسَادِ فِی الزَّمَانِ الْمَاضِیْ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ التَّعَدُّدِ قُلْنَا نَعَمْ هٰذَا بِحَسْبِ اَصْلِ اللُّغَةِ لٰکِنْ قَدْ یُسْتَعْمَلُ لِلْاِسْتِدْلَالِ بِانْتِفَاءِ الْجَزَاءِ عَلٰی اِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَةٍ عَلٰی تَعْیِیْنِ زَمَانٍ کَمَا فِیْ قَوْلِنَا لَوْ کَانَ الْعَالَمُ قَدِیْمًا لَکَانَ غَیْرَ مُتَغَیِّرٍ وَالْاٰیَةُ مِنْ هٰذَا الْقَبِیْلِ وَقَدْ یَشْتَبِهُ عَلٰی بَعْضِ الْاَذْهَانِ اَحَدُ الْاِسْتِعْمَالَیْنِ بِالْاٰخَرِ فَیَقَعُ الْخَبْطُ

﴿ترجمہ﴾: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی جزاء کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جانا ہے پس لو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کا سبب ہے ہم کہیں گے ہاں! یہ معنیٰ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین وتخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول لَوْ کَانَ الْعَالَمُ قَدِیْمًا لَکَانَ غَیْرَ مُتَغَیِّرٍ میں ہے اور آیت مبارکہ بھی اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑ ہی واقع ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ مُقْتَضٰی کَلِمَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض وجواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کلمہ لو نحویوں کے ہاں اس امر کا مقتضی ہے کہ انتفاء ثانی یعنی جزا کا منتفی ہونا انتفاء اول کی وجہ سے ہے یعنی

Maktaba Tul Ishaat.com

انتفاء شرط کی وجہ سے منتفی ہوتا ہے یعنی حرف لو کا تقاضا یہ ہے کہ انتفاء شرط کو دلیل بنایا جاتا ہے انتفاء جزا پر، جیسا کہ لو جئتنی لا کبـــر متك یعنی اگر تم میرے پاس آتے تو میں تیری تکریم کرتا لیکن تم نہیں آئے اس لئے میں تیری تکریم نہیں کی، یہاں انتفاء محبت کو دلیل بنایا گیا ہے انتفاء تکریم پر، پس آیت مذکورہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو فساد پیدا ہوتا لیکن تعدد الٰہ نہیں پائے گئے پس فساد بھی نہیں پایا گیا، اب یہاں نفی تعدد الٰہ کو نفی فساد پر دلیل بنایا گیا ہے تعدد الٰہ کی نفی پر دلیل نہیں ہوا حالانکہ تعدد الٰہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا مقصود ہے فساد کی نفی پر دلیل قائم کرنا مقصود نہیں ہے۔

قُلْنَانَعَمْ هٰذَابِحَسْبِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

جواب: حرف لو کا اصل معنی باعتبار لغت وہی ہے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے لیکن کبھی کبھی اس کا استعمال برعکس بھی ہوتا ہے یعنی انتفاء ثانی کو دلیل بنایا جاتا ہے انتفاء اول پر، جیسا کہ **لَوْكَانَ الْعَالَمُ قَدِيْمًالَكَانَ غَيْرَمُتَغَيِّرٍ** یعنی اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا لیکن عالم کا غیر متغیر ہونا منتفی ہے اس لئے عالم قدیم بھی نہیں ہے اب یہاں انتفاء ثانی یعنی عدم تغیر کی نفی کو انتفاء اول یعنی نفی قدم عالم پر دلیل بنایا گیا ہے اور آیت میں ''لو'' کا استعمال اسی قبیل سے ہے تو اس استعمال کے اعتبار سے آیت کا مطلب یہ ہو جائیگا کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو فساد لازم آتا لیکن فساد منتفی ہے اس لئے تعدد الٰہ بھی منتفی ہے اب آیت مذکورہ نفی تعدد الٰہ پر دلیل بن جائیگی جو کہ ہمارا مقصود ہے، معترض کو چونکہ ان دونوں کیا استعمال کے درمیان فرق معلوم نہیں تھا اس لئے اس اشتباہ واقع ہوا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانع عالم قدیم ہے

عبارت: **اَلْقَدِيْمُ هٰذَاتَصْرِيْحٌ بِمَاعُلِمَ اِلْتِزَامًااِذِالْوَاجِبُ لَايَكُوْنُ اِلَّاقَدِيْمًااَىْ لَااِبْتِدَاءَ لِوُجُوْدِهٖ اِذْلَوْكَانَ حَادِثًامَسْبُوْقًابِالْعَدَمِ لَكَانَ وُجُوْدُهٗ مِنْ غَيْرِهٖ ضَرُوْرَةً حَتّٰى وَقَعَ فِىْ كَلَامِ بَعْضِهِمْ اَنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ مُتَرَادِفٌ فَاِنْ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ بِمُسْتَقِيْمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَايُرِ الْمَفْهُوْمَيْنِ وَاِنَّمَاالْكَلَامُ فِى التَّسَاوِىْ بِحَسْبِ الصِّدْقِ فَاِنَّ بَعْضَهُمْ عَلٰى اَنَّ الْقَدِيْمَ اَعَمُّ مِنَ الْوَاجِبِ لِصِدْقِهٖ عَلٰى صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِخِلَافِ الْوَاجِبِ فَاِنَّهٗ لَايَصْدُقُ عَلَيْهَاوَلَااِسْتِحَالَةَ فِىْ تَعَدُّدِ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمِ**

ترجمہ: واجب الوجود قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو اس سے پہلے التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے مستفاد ہوتا یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ مذکور ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے دونوں کی تساوی کے بارے میں ہے اس لئے کہ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ قدیم واجب سے اعم ہے اس لئے کہ قدیم صفات پر صادق آتا ہے برخلاف واجب کے کہ وہ

Maktaba Tul Ishaat.com

صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

﴿تشریح﴾:

هٰذَا تَصْرِيْحٌ بِمَا عُلِمَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا تھا والمحدث للعالم ھو اللہ تعالیٰ جس سے اللہ تعالیٰ کا قدیم ہونا التزاماً معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ وہ واجب الوجود ذات ہیں جن کا وجود ذاتی ہے اور اس کے وجود کی نہ ابتداً ہے اور نہ ہی انتہاء ہے ،اور جس کے وجود کی نہ ابتداء ہو اور نہ ہی انتہاء ہو وہ قدیم ہوتا ہے چونکہ ماقبل کی تعریف میں اللہ تعالیٰ کا قدیم ہونا التزاماً معلوم ہوا تھا صراحۃً معلوم نہیں ہوا تھا اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ دوبارہ تصریحاً اللہ تعالیٰ کے قدیم ہونے کا تذکرہ فرمارہے ہیں ،پس یہ ذکر "اَلتَّصْرِيْحُ بِمَا عُلِمَ" کے قبیل سے ہے۔

اِذِ الْوَاجِبُ لَا يَكُوْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ واجب الوجود کا قدیم ہونا کیوں ضروری ہے ؟ پس فرماتے ہیں اگر واجب الوجود قدیم نہ ہو بلکہ حادث اور مسبوق بالعدم ہو تو یقیناً اس کا وجود غیر کی ایجاد کی وجہ سے ہوگا اور اس صورت میں واجب الوجود کا واجب الوجود ہونا باطل ہو جائیگا کیونکہ واجب الوجود کا وجود غیر کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ذاتی ہوتا ہے غیر کی ایجاد کا نتیجہ نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ واجب الوجود کا قدیم ہونا ضروری ہے۔

اَیْ لَا اِبْتِدَاءَ لِوُجُوْدِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قدیم کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ قدیم وہ ہوتا ہے کہ جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو یعنی اس کا وجود غیر مسبوق بالعدم ہو۔

حَتّٰى وَقَعَ فِيْ كَلَامِ بَعْضِهِمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعض لوگوں کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ واجب الوجود اور قدیم کے مابین ترادف ہے، لیکن ان لوگوں کی ترادف کی بات درست نہیں کیونکہ ترادف ! اتحاد فی المفہوم کو کہتے ہیں جبکہ قدیم اور واجب الوجود کے مفہوم میں تغایر ہے اس لئے کہ قدیم کا معنیٰ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو اور واجب الوجود کا معنیٰ ہے جس کا وجود ذاتی ہو الغرض ! قدیم اور واجب الوجود کے مفہوم کے مابین لزوم قوی تو ہے لیکن ترادف نہیں۔

وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي التَّسَاوِيْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قدیم اور واجب الوجود کے مابین نسبت تساوی ہے یا نہیں اس امر کو بیان کرنا ہے پس واجب الوجود اور قدیم کے درمیان نسبتِ تساوی ہونے یا نہ ہونے میں دو مذہب ہیں۔

1: واجب الوجود اور قدیم کے مابین نسبتِ تساوی نہیں ہے بلکہ نسبتِ عموم وخصوص مطلق کی ہے، قدیم اعم مطلق ہے کیونکہ اس کا طلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر بھی ہوتا اور صفاتِ باری تعالیٰ پر بھی ہوتا ہے جبکہ واجب الوجود اخص مطلق ہے کیونکہ اس کا اطلاق صرف ذاتِ باری تعالیٰ پر ہوتا ہے صفاتِ باری تعالیٰ پر نہیں ہوتا کیونکہ اگر صفات کو واجب کہیں گے تو تعددِ وجباء لازم آئیگا جو کہ توحید کے منافی ہے اس لئے کہ توحید وحدۃ الوجوب کی مقتضی ہے، یہ جمہور کا قول ہے۔

وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِيْ تَعَدُّدِ الصِّفَاتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جس طرح واجب کا اطلاق صفاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں کیونکہ اس سے تعددِ وجباء لازم آتا ہے جو کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

توحید کے منافی ہے اسی طرح قدیم کا اطلاق صفاتِ باری تعالیٰ پر بھی نہیں ہونا چاہیئے ورنہ تعددِ قدماء لازم آئیگا (کیونکہ صفاتِ بہت زیادہ ہیں) یہ بھی توحید کے منافی ہے۔

﴿جواب﴾: ذواتِ قدیمہ کا تعدد محال ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آرہا بلکہ صفاتِ قدیمہ کا تعدد لازم آرہا ہے جو کہ محال نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا مذہب

﴿عبارت﴾: وَفِیْ کَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِیْنَ کَالْإِمَامِ حَمِیْدِالدِّیْنِ الضَّرِیْرِ وَمَنْ تَبِعَهٗ تَصْرِیْحٌ بِاَنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُوْدَلِذَاتِهٖ هُوَاللّٰهُ تَعَالٰی وَصِفَاتُهٗ وَاسْتَدَلُّوْاعَلٰی اَنَّ کُلَّ مَاهُوَقَدِیْمٌ فَهُوَوَاجِبٌ لِذَاتِهٖ بِاَنَّهٗ لَوْلَمْ یَکُنْ وَاجِبًالِذَاتِهٖ لَکَانَ جَائِزَالْعَدَمِ فِیْ نَفْسِهٖ فَیَحْتَاجُ فِیْ وُجُوْدِهٖ اِلٰی مُخَصِّصٍ فَیَکُوْنُ مُحْدَثًااِذْلَانَعْنِیْ بِالْمُحْدَثِ اِلَّامَایَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِاِیْجَادِشَیْءٍ آخَرَ

﴿ترجمہ﴾ اور بعض متاخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس کا عدم ممکن بالذات ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی اس لئے حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کے ایجاد سے وابستہ ہو۔

﴿تشریح﴾

وَفِیْ کَلَامِ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِیْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا مذہب بیان کرنا ہے وہ یہ ہے کہ بعض متاخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے نزدیک واجب اور قدیم کے درمیان نسبتِ تساوی ہے جیسا کہ قدیم اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اور صفاتِ باری تعالیٰ دونوں پر ہوتا ہے اسی طرح واجب کا طلاق بھی ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ دونوں پر ہوتا ہے اس مذہب کے مطابق دو قضیئے بنیں گے۔ یعنی ہر واجب قدیم ہے اور ہر قدیم واجب ہے پہلا قضیہ چونکہ اول مذہب والوں کو مسلم ہے کیونکہ وہ واجب کو اخص جبکہ قدیم کو اعم قرار دیتے ہیں اور اعم! اخص کے ہر ہر فرد پر صادق آتا ہے اس لئے متاخرین ائمہ نے دوسرے قضیئے پر دلیل پیش کی ہیں۔ کہ اگر قدیم واجب نہیں تو ممکن ہوگا اور ممکن میں جانبِ عدم اور جانبِ وجود دونوں مساوی ہوتے ہیں پھر جانب الوجود کو جانب العدم پر ترجیح دینا کسی مرجح کے ذریعے ہوگا اور جو چیز کسی مرجح اور مخصص کی محتاج ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے، کیونکہ حادث وہ ہوتا ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو تو اس صورت میں قدیم کا حادث ہونا لازم آئیگا اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے لہٰذا قدیم کا ممکن ہونا بھی باطل ہوگا اور جب قدیم کا ممکن ہونا باطل ہوا تو یقیناً ہر قدیم واجب ہوگا۔

☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

قیام المعنیٰ بالمعنیٰ اور قیام العرض بالعرض

عبارت: ثُمَّ اعْتَرَضُوْا بِاَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا لَكَانَتْ بَاقِيَةً وَالْبَقَاءُ مَعْنًى فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰى بِالْمَعْنٰى فَاَجَابُوْا بِاَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فَهِيَ بَاقِيَةٌ بِبَقَاءٍ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ وَهٰذَا الْكَلَامُ فِيْ غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيْدِ وَالْقَوْلُ بِاِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِيْ قَوْلَهُمْ بِاَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ

ترجمہ: پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ہونگی، اور بقاء ایک معنیٰ ہے یعنی صفت بھی عرض ہونے کی وجہ سے ایک معنیٰ ہے تو پھر قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئیگا اور یہ محال ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسی بقاء کیساتھ کہ وہ بقاء عین صفت ہے، اور یہ امر انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ واجب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور صفات کے امکان کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔

تشریح:

ثُمَّ اعْتَرَضُوْا بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جو لوگ واجب اور قدیم کے مابین نسبت تساوی کے قائل ہیں اور صفات کو واجب کہتے ہیں انہوں نے اپنے اوپر ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دیا ہے، قبل از اعتراض و جواب ایک تمہید جاننا ضروری ہے۔

کہ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف کے ساتھ لگ کر موجود ہو الگ موجود نہ ہو تو متکلمین اس کو "معنیٰ" سے اور فلاسفہ اس کو عرض سے تعبیر کرتے ہیں، جیسے صفات باری تعالیٰ ذات باری کے ساتھ لگ کر قائم اور باقی ہیں الگ موجود نہیں تو صفات باری تعالیٰ عند المتکلمین از قبیل معنیٰ ہونگی۔

اعتراض: جب ہم نے صفات باری تعالیٰ کو واجب لذاتہ مانا ہے یعنی جس کا عدم محال ہو اور بقاء ضروری ہو تو ان کا بقاء بھی ماننا ہوگا اور بقاء ایک معنیٰ ہے اور صفت باری تعالیٰ بھی ایک معنیٰ ہے تو قیام المعنیٰ بالمعنیٰ عند المتکلمین اور قیام العرض بالعرض عند الفلاسفہ لازم آئیگا جو کہ محال ہے۔

فَاَجَابُوْا بِاَنَّ كُلَّ صِفَةٍ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

جواب: قیام المعنیٰ بالمعنیٰ اس وقت لازم آتا ہے کہ جب دو چیزیں پائی جائیں۔ (۱) قائم۔ (۲) ماقام بہ، یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں ایک نہیں اور یہاں صفات اور ان کا بقاء ایک ہی چیز ہے علیحدہ علیحدہ چیز نہیں بلکہ صفات کا بقاء عین صفات ہے یہاں ہرگز ایسا نہیں کہ بقاء (قائم) الگ شے ہے اور صفات (مَاقَامَ بِہٖ) الگ شے ہے، لہٰذا یہاں دونوں ایک ہی چیز یعنی قائم ہیں، دوسری چیز ماقام بہ نہیں تو قیام المعنیٰ بالمعنیٰ عند المتکلمین اور قیام العرض بالعرض عند الفلاسفہ لازم نہیں آرہا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَهٰذَا كَلَامٌ فِيْ غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ یہ دونوں قول یعنی جمہور کا اور امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا انتہائی مشکل اور دشوار ہیں، کیونکہ دونوں قولوں پر اعتراض وارد ہوتا ہے، پہلے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب صفاتِ باری تعالیٰ قدیم ہوکر واجب نہیں بلکہ واجب صرف باری تعالیٰ ہے تو پھر ممکن ہونگی، یعنی ان کا وجود وعدم دونوں برابر ہیں اور ممکن حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں صفات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے، دوسرے قول پر یہ اعتراض ہوگا کہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبتِ تساوی کو مان لیں کہ صفاتِ باری تعالیٰ قدیم ہوکر واجب لذاتہ ہیں تو اس صورت میں تعددِ وجباء لازم آئیگا کیونکہ صفات متعدد ہیں جو کہ توحید کے منافی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

جمہور کے جواب کا رد

﴿عبارت﴾: فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهَا قَدِيْمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَهٰذَا لَا يُنَافِيْ الْحُدُوْثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ اِلٰى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اِنْقِسَامِ كُلٍّ مِّنَ الْقِدَمِ وَالْحُدُوْثِ اِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ وَفِيْهِ رِفْضٌ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْقَوَاعِدِ سَيَأْتِيْ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

﴿ترجمہ﴾: پس اگر صفات کو ممکن کہنے والے یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں تو یہ حادث بالذات بمعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے تو یہ ایسی بات کا کہنا ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے یعنی قدیم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں سے بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جمہور کے جواب کو ذکر کرکے اس کا رد کرنا ہے۔

جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ واجب جو کہ اخص ہے وہ صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور قدیم اعم ہے جس کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ دونوں پر ہے، پھر ان پر یہ اعتراض ہوا کہ صفاتِ باری تعالیٰ قدیم ہوکر واجب لذاتہ نہیں تو ممکن ہونگی، اور ممکن حادث ہوتا ہے لہٰذا صفاتِ باری تعالیٰ حادث ہوئیں حالانکہ آپ نے ان کو قدیم کہا، اور قدیم حادث کے منافی ہوتا ہے پس اس اعتراض کا انہوں نے وہ جواب دیا جو کہ ایک تمہید کو جاننے کا محتاج ہے۔

❁ قدم اور حادث دونوں کی دو دو قسمیں ہیں۔

(۱) قدیم بالزمان۔ (۲) قدیم بالذات۔ (۱) حادث بالزمان۔ (۲) حادث بالذات۔

قدیم بالزمان: وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی اس پر عدم نہ طاری ہوا ہو۔

Maktaba Tul Ishaat.com

قدیم بالذات: وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔

حادث بالزمان: وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس پر عدم طاری ہوا ہو۔

حادث بالذات: وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔

۞ اس اعتراض کا جواب جمہور کی طرف سے یہ دیا گیا کہ صفاتِ باری تعالیٰ قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہیں اس طرح کہ وہ صفات مسبوق بالعدم نہ ہونے کی وجہ سے قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذاتِ باری تعالیٰ کی محتاج ہونے کی وجہ سے حادث بالذات ہیں لہٰذا اب قدیم کا ممکن و حادث ہونا لازم نہیں آرہا جو دونوں میں منافات کو ثابت کرتا ہے، اس لئے کہ قدیم ہونا ایک اعتبار سے اور حادث ہونا دوسرے اعتبار سے ہے اس میں کوئی منافات نہیں۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ نے جمہور کے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ قدیم اور حادث کی زمانی ارذاتی کی طرف تقسیم کرنا یہ فلاسفہ کا مذہب ہے متکلمین کا مذہب نہیں، بلکہ متکلمین کے ہاں اس تقسیم کا تو اعتبار ہی نہیں، کیونکہ متکلمین کے ہاں قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث ہو ہے جو مسبوق بالعدم ہو لہٰذا دونوں میں منافات ہے، اب صفات کو قدیم اور حادث کہنا اجتماع متنافیین کا حکم لگانا ہے اور یہ ہرگز درست نہیں۔

☆ نیز فلاسفہ کا مذہب اپنانے سے بہت سے اسلامی اصولوں کو ترک کرنا بھی لازم آتا ہے۔ جن میں سے چند یہ ہیں۔

1: فاعل مختار صرف اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے ہر چیز کا صدور اسی کے ارادہ و اختیار سے ہوتا ہے۔

2: جو چیز اللہ تعالیٰ کے ارادے سے صادر ہو وہ فاعل مختار یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کی معلول کہلاتی ہے اور وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

3: کسی چیز کا بالایجاب یعنی بلا اختیار صادر ہونا نقص و عیب ہے۔

۞ رہی یہ بات کہ صفات باری تعالیٰ کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے کی صورت میں ان قواعد کا ترک کیسے لازم آئیگا؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ صفاتِ قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا صدور ذاتِ باری تعالیٰ اس کے اختیار کے بغیر ہوگا تو ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئیگا پس پہلا قاعدہ متروک ہوگیا۔

☆ یا صفاتِ باری تعالیٰ کا صدور ذاتِ باری تعالیٰ سے بالارادہ ہوگا تو دوسرا قاعدہ متروک ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں صفات، فاعل مختار کا معلول بن کر حادث بالزمان ہونگی حالانکہ صفات کو قدیم کہا گیا ہے۔

☆ اور اگر صفاتِ باری تعالیٰ کا صدور ذاتِ باری تعالیٰ سے بلا ارادہ ہو اور عالم کا صدور ذاتِ باری تعالیٰ سے بالاختیار ہو تو تیسرا قاعدہ متروک ہو جائیگا کیونکہ بلا اختیار ہونا نقص و عیب ہے۔ الغرض! شارح علیہ الرحمۃ جمہور کے جواب کی تردید کردی ہے۔

سَیَأْتِیْ لِھٰذا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اس مسئلہ (صفات) کی مزید وضاحت اور تحقیق مصنف علیہ الرحمۃ کے قول وھی لاھو ولا غیرہ یعنی صفات کی بحث میں آگے آئیگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

صفات سبعہ

﴿عبارت﴾: اَلْحَیُّ الْقَادِرُ الْعَلِیْمُ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ الشَّائِیُ الْمُرِیْدُ لِاَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ جَازِمَةٌ بِاَنَّ مُحْدِثَ الْعَالِمِ عَلٰی هٰذَا النَّمَطِ الْبَدِیْعِ وَالنِّظَامِ الْمُحْکَمِ مَعَ مَایَشْتَمِلُ عَلَیْهِ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُتْقَنَةِ وَالنُّقُوْشِ الْمُسْتَحْسَنَةِ لَایَکُوْنُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّفَاتِ عَلَاوَاَنَّ اَضْدَادَهَانَقَائِصُ یَجِبُ تَنْزِیْهُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَنْهَاوَاَیْضًاقَدْوَرَدَالشَّرْعُ بِهَاوَبَعْضُهَامِمَّالَایَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَیْهَافَیَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالشَّرْعِ فِیْهَاکَالتَّوْحِیْدِبِخِلَافِ وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَکَلَامِهٖ وَنَحْوِذَالِكَ مِمَّایَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَیْهِ

﴿ترجمہ﴾: صانع عالم زندہ، قدرت والا، علم والا، سمع والا، بصر والا، مشیت اور ارادہ والا ہے اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس انوکھے ڈھنگ پر مستحکم مبنی پر حکمت نظام پر اس مستحکم کاریگری اور پسندیدہ نقش ونگار کیساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیز شریعت نے ان صفات کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہٰذا ان صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کرنا درست ہے مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلْحَیُّ الْقَادِرُ الْعَلِیْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سات صفاتِ باری تعالیٰ بیان کرنی ہیں۔

(۱) حیاۃ۔(۲) قدرت۔(۳) علم۔(۴) سمع۔(۵) بصر۔(۶) مشیت (۷) اردہ۔

﴿سوال﴾: الشائی اور المرید یہ دونوں لفظ مترادف ہیں لہٰذا دونوں میں سے صرف ایک کا ہی ذکر کرلیا جاتا دونوں کا ذکر کیوں کیا گیا ہے؟

﴿جواب﴾: چونکہ یہ دونوں لفظ قرآن مجید میں الگ الگ ذکر کئے گئے ہیں، جیسے یَفْعَلُ اللّٰهُ مَایَشَاءُ وَاِنَّمَااَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَشَیْئًااَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ کُنْ فَیَکُوْنُ بس اسی مطابقت سے یہاں بھی علیحدہ علیحدہ ذکر کئے گئے ہیں۔

✿ مذکورہ صفات کے اثبات پر شارح علیہ الرحمۃ نے تین دلیلیں پیش کی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

لِاَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی دلیل بیان کرنی ہے کہ عالم کا شاندار اور مضبوط و مستحکم نظام چلنا اور طرح طرح کی مصنوعات ومخلوقات کا ہونا، بلند وبالا پہاڑ اور اونچے اونچے آسمان کو دیکھ کر عقل کا بدیہی فیصلہ ہوتا ہے کہ اس عالم کا بنانے والا کوئی ایسا ویسا نہیں بلکہ وہ ہے جو مذکورہ صفات سے متصف ہے۔

عَلٰی اَنَّ اَضْدَادَهَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری دلیل بیان کرنی ہے کہ اگر اس کائنات کو بنانے والا ان صفات سے متصف نہیں ہے تو پھر وہ لازماً ان صفات کی اضداد کیساتھ متصف ہوگا، حیات کی ضد موت ہے، اور قدرت کی ضد

Maktaba Tul Ishaat.com

عجز ہے، علم کی ضد جہالت ہے اور سمع کی ضد بہرہ پن ہے اور بصر کی ضد اندھا پن ہے اور الشائی اور المرید کی ضد مجبور ہونا ہے حالانکہ ان چیزوں کا یعنی اضداد کا ذاتِ باری تعالیٰ میں پایا جانا محال ہے کیونکہ یہ نقائص ہیں اور ذات باری تعالیٰ ہر قسم کے نقص سے اور ہر قسم کی کمی وکجی سے مبرا ومنزہ ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہوا۔

وَاَیْضًا قَدْوَرَدَالشَّرْعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسری دلیل پیش کرنی ہے کہ قرآن وحدیث میں مذکورہ صفات کا ثبوت ہے جیسے **الحی القیوم ،ان اللہ علی کل شیء قدیر ،انہ علیم بذات الصدور ،انہ سمیع بصیر** وغیرہ ان صفات پر ایمان لانا اور تصدیق کرنا ضروری ہے۔

وَبَعْضُهَامِمَّالَایَتَوَقَّفُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل ثالث پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کی دلیل ثالث سے دور لازم آرہا ہے ایسے کہ آپ نے کہا کہ مذکورہ صفات کا ذکر شریعۃ میں ہوا ہے تو آپ نے صفات کو شریعت سے ثابت کیا ہے جبکہ شریعت کا ثبوت بھی انہی صفات پر موقوف ہے مثلاً ان میں سے ایک صفت وجودِ باری تعالیٰ کو لیں! اسی پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے کیونکہ شریعت کو اسی وقت ہی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ جب وجود صانع کو صانع ثابت کیا گیا ہو ورنہ کوئی وجود صانع کا منکر کہہ سکتا ہے کہ شریعت کیا چیز ہے؟ اس کو بنانے والا کون ہے؟ لہٰذا شریعت کا ثبوت وجودِ صانع کے ثبوت پر موقوف ہوا، اب اگر وجود صانع کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو **تو قف الشیء علی نفسہ** لازم آئیگا جو کہ باطل ہے اور جو بطلان کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا دلیل ثالث بھی باطل ہوئی۔

﴿جواب﴾: صفاتِ باری تعالیٰ دو طرح کی ہیں۔

1: وہ صفات کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً وجود صانع، علم صانع وغیرہ۔

2: وہ صفات کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں۔ مثلاً جیسے توحید باری تعالیٰ وغیرہ ہماری مراد ایسے مواقع پر ایسی صفات ہوتی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہوتا لہٰذا اب مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانع عالم عرض نہیں ہے

﴿عبارت﴾: **لَیْسَ بِعَرَضٍ لِاَنَّهٗ لَایَقُوْمُ بِذَاتِهٖ بَلْ یَفْتَقِرُاِلٰی مَحَلٍّ یَقُوْمُهٗ فَیَکُوْنُ مُمْکِنًا وَلِاَنَّهٗ یَمْتَنِعُ بَقَائُهٗ وَاِلَّالَکَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًی قَائِمًابِهٖ فَیَلْزَمُ قِیَامُ الْمَعْنٰی بِالْمَعْنٰی وَهُوَمُحَالٌ لِاَنَّ قِیَامَ الْعَرَضِ بِالشَّیْءِ مَعْنَاهُ اَنَّ تَحَیُّزَهٗ تَابِعٌ لِتَحَیُّزِهٖ وَالْعَرَضُ لَاتَحَیُّزَلَهٗ بِذَاتِهٖ حَتّٰی یَتَحَیَّزَغَیْرُهٗ بِتَبَعِیَّتِهٖ**

﴿ترجمہ﴾: صانع عالم عرض نہیں ہے اسلئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسے قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقاء ممتنع ومحال ہے ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کیساتھ قائم ہوگا تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے اسلئے کہ عرض کے کسی شے کیساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شے کے

Maktaba Tul Ishaat.com

تحیز کے تابع ہو اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کا تابع ہو کر متحیز ہو۔

﴿تشریح﴾:

لَیْسَ بِعَرْضٍ لِاَنَّہ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صفات ثبوتیہ کے بیان سے فراغت کے بعد صفات سلبیہ کا بیان شروع کرنا ہے چنانچہ پہلی صفت سلبیہ ہے کہ صانع عالم عرض نہیں ہے۔

لِاَنَّہٗ لَایَقُوْم الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس صفت (صانع عالم عرض نہیں ہے) پر پہلی دلیل دینی ہے۔ کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کو عرض مانا جائے تو چونکہ عرض قائم بذاتہٖ نہیں ہوتا بلکہ وہ اس محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسے قائم رکھے تو ایسی صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئیگا اور محتاجی ممکن اور حادث ہونے کی علامت ہے تو ذاتِ باری تعالیٰ ممکن اور حادث ہوگی جبکہ ماقبل میں ذاتِ باری تعالیٰ کا ممکن ہونا اور حادث ہونا باطل کیا گیا ہے اور ذات باری تعالیٰ کا واجب الوجود ہونا ثابت کیا گیا ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

وَلِاَنَّہٗ یَمْتَنِعُ بَقَائُہٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس صفت (صانع عالم عرض نہیں ہے) پر دوسری دلیل دینی ہے کہ عرض کا باقی رہنا ممتنع ومحال ہے اگر ذاتِ باری تعالیٰ کو عرض مانا جائے تو اس کی بھی بقاء محال ہو جائیگی، حالانکہ اس ذات کی بقاء ضروری ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

وَالَّا لَکَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اگر عرض کے باقی رہنے کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئیگا جو کہ ممتنع ومحال ہے کیونکہ عرض بھی ایک معنیٰ ہے اور بقاء بھی ایک معنیٰ ہے جب بقاء! عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو پھر قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آئیگا۔

﴿فائدہ﴾: جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف کے ساتھ لگ کر موجود ہو الگ موجود نہ ہو تو متکلمین اس کو "معنیٰ" سے اور فلاسفہ اس کو عرض سے تعبیر کرتے ہیں، جیسے صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ باری کے ساتھ لگ کر قائم اور باقی ہیں الگ موجود نہیں تو صفاتِ باری تعالیٰ عند المتکلمین از قبیل معنیٰ ہونگی۔

لِاَنَّ قِیَامَ الْعَرْضِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ قیام المعنیٰ بالمعنیٰ محال کیوں ہے؟ اس لئے کہ عرض کا کسی شے کے ساتھ قائم ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ مقوّم یعنی عرض کا تحیز مقوّم یعنی شے کے تحیز کے تابع ہو جائے، جب کہ عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں تو پھر دوسری شے عرض کے تحیز کے تابع کس طرح ہو جائیگی اس لئے قیام المعنیٰ بالمعنیٰ محال ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

دلیل ثانی کا رد

﴿عبارت﴾: وَھٰذَا مَبْنِیٌّ عَلٰی اَنَّ بَقَاءَ الشَّیْءِ زَائِدٌ عَلٰی وُجُوْدِہٖ وَاَنَّ الْقِیَامَ مَعْنَاہُ التَّبَعِیَّۃُ فِی التَّحَیُّزِ وَالْحَقُّ اَنَّ الْبَقَاءَ اِسْتِمْرَارُ الْوُجُوْدِ وَعَدَمُ زَوَالِہٖ وَحَقِیْقَتُہُ الْوُجُوْدُ مِنْ حَیْثُ النِّسْبَۃِ اِلَی الزَّمَانِ

Maktaba Tul Ishaat.com

الثَّانِیْ وَمَعْنٰی قَوْلِنَا وُجِدَ وَلَمْ یَبْقَ اَنَّهٗ حَدَثَ فَلَمْ یَسْتَمِرَّ وُجُوْدُهٗ وَلَمْ یَکُنْ ثَابِتًا فِی الزَّمَانِ الثَّانِیْ وَاَنَّ الْقِیَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ کَمَا فِیْ اَوْصَافِ الْبَارِیْ تَعَالٰی فَاِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَلَا تَتَحَیَّزُ بِطَرِیْقِ التَّبْعِیَّةِ لِتَنْزِیْهِهٖ تَعَالٰی عَنِ التَّحَیُّزِ وَاَنَّ انْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِیْ کُلِّ اٰنٍ وَمُشَاهَدَةَ بَقَائِهَا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ لَیْسَ بِاَبْعَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِی الْاَعْرَاضِ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ (دلیل ثانی) اس بات پر مبنی ہے کہ شے کا بقاء شے کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اسکی حقیقت وجود ہے زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول وجد ولم یبق کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور اگلے زماں میں ثابت نہیں رہا اور حق یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے جیسا کہ اوصاف باری میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہو کر متحیز نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے اور حق یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منتفی ہونا تجدد امثال کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے کیساتھ اعراض کے ہر آن میں منتفی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰذَا مَبْنِیٌّ عَلٰی الخ: ماقبل میں ذاتِ باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر دو دلیلیں قائم کی گئیں تھیں، چونکہ دوسری دلیل عندالشارح ضعیف تھی اس لئے یہاں سے اس دلیل ثانی کا رد کر رہے ہیں۔

چنانچہ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دلیل دو مقدموں پر موقوف ہے اور وہ دونوں غلط ہیں، پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بقاء وجود سے ایک زائد چیز ہے یعنی بقاء ایک الگ چیز ہے اور شے کا وجود ایک الگ چیز ہے۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام العرض بالعرض کا معنیٰ تبعیت فی التحیز ہے۔ یہ دونوں مقدمے ہی ہمیں تسلیم نہیں لہٰذا دلیل ثانی کالعدم ہوگئی۔

وَالْحَقُّ اَنَّ الْبَقَاءَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل ثانی کے مقدمہ اولیٰ کو رد کرنا ہے کہ بقاء شے کے وجود سے زائد اور خارج کوئی الگ چیز نہیں کہ قیام العرض اور بالعرض لازم آجائے بلکہ بقاء عین وجودِ شے ہی ہے، جب کوئی شے عدم سے وجود کی طرف خروج کرتی ہے تو آن حدوث میں اس کو وجد سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ وجود جب زمان ثانی میں مستمر اور برقرار رہتا ہے تو اس کو بقی سے تعبیر کرتے ہیں، بقاء الشیء عین وجودِ شے ہے بات صرف اتنی ہے کہ آن حدوث میں یہ حدوث وجود کہلاتا ہے اور زمان ثانی میں جب یہ وجود مستمر اور برقرار رہتا ہے تو یہ وجود بقاء کہلاتی ہے تو جب بقاء العرض اور عرض دونوں ایک چیز ہیں تو بقاء کو قائم اور عرض کا ماقام بہ قرار دیکر قیام العرض بالعرض کا حکم لگانا درست نہیں ہوگا کیونکہ قائم اور ماقام بہ میں مغایرت ہوتی ہے جو کہ یہاں مفقود ہے۔

وَجِدَ وَلَمْ یَبْقَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: اگر بقاء کو عین وجود قرار دیا جائے تو یہ قول وجد لم یبق جس کی صحت پر تمام عقلاء متفق ہیں باطل ہو جائیگا

Maktaba Tul Ishaat.com

،وہ اس طرح کہ وجد میں جو وجود اولاً ثابت کیا گیا ہے لم یبق میں اسی وجود کی نفی کی گئی ہے اور یہ صراحۃً تناقض ہے تو وجد ولم یبق کا معنیٰ یہ ہوگا بقی ولم یبق لہٰذا اس تناقض سے بچنے کے لئے بقاء کو وجود سے زائد ماننا پڑیگا۔

﴿جواب﴾: وجد ولم یبق میں وجد جو کہ اثبات ہے اس کا تعلق زمانہ اول سے ہے اور ولم یبق جو کہ نفی ہے اس کا تعلق زمانہ ثانی سے ہے اور وجد ولم یبق کا معنیٰ یہ ہوا کہ انہ حدث فلم یستمر وجودہ یعنی شے کا حدوث ہوا پھر یہ وجود زمانہ ثانی میں باقی نہیں رہا، تو جب اثبات کا تعلق زمانہ اول سے ہے اور نفی کا تعلق زمانہ ثانی سے ہے پس تناقض نہ رہا کیونکہ تناقض کے لئے وحدتِ زمان ضروری ہے، جو کہ یہاں مفقود ہے لہٰذا وجد ولم یبق درست قول ہے اور ہمارا قول کہ ''بقاء وجود سے زائد کوئی چیز نہیں ہے'' درست ہے۔

وَاَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرے مقدمہ کی تردید کرنی ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قیام الشیء کا یہ معنیٰ بیان کرنا کہ قائم ہونے والی شے یعنی بقاء دوسری شے یعنی عرض کے تحیز کے تابع ہو درست نہیں، ورنہ صفات باری تعالیٰ کا ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذاتِ باری تعالیٰ کے تابع ہیں تو اس صورت میں صفات اور ذاتِ باری تعالیٰ کا متحیز ہونا لازم آئیگا حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفات کسی طرح بھی متحیز نہیں نہ تو بالذات اور نہ ہی بالتبع۔

بلکہ حق بات تو یہ ہے کہ قیام کا معنیٰ اختصاص ناعت یعنی ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ ایسا گہرا تعلق واختصاص ہو کہ شے اول کا موصوف بننا اور شے ثانی کا صفت بننا صحیح ہو مثلاً جسم اسود میں اسود کا جسم کیساتھ ایسا تعلق وربط ہے کہ جسم کا موصوف بننا اور اسود کا صفت بننا درست ہے لہٰذا جسم اسود کہنا درست ہے بعینہٖ ایسے ہی صفات باری تعالیٰ کا ذاتِ باری تعالیٰ کا گہرا تعلق واختصاص ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا موصوف بننا اور صفاتِ باری تعالیٰ کا صفت بننا درست ہے پس اللہ القدیر، اللہ العلیم، اللہ البصیر، اللہ السمیع کہنا درست ہے۔

وَاَنَّ انْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیل کے دونوں مقدمات کو رد کرنے کے بعد اصل دلیل اور دعویٰ کو رد کرنا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن میں فانی ہوتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل پیدا ہوتا ہے تو تجدد امثال کی وجہ سے اجسام کی بقاء ضروری ہے تو جس طرح تجدد امثال کی وجہ سے اجسام کی بقاء ضروری ہے اسی طرح تجدد امثال کی وجہ سے اعراض کی بقاء بھی ضروری ہونی چاہیئے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ ''اعراض کی بقاء محال ہے'' درست نہیں ہے۔

﴿فائدہ﴾: اشاعرہ کا یہ کہنا کہ اجسام کی بقاء تجدد امثال کی وجہ سے ہے غلط ہے کیونکہ اگر اجسام کی بقاء تجدد امثال کی وجہ سے مان لی جائے تو جزا اور سزا باطل ہو جائیگی، اور کریگا کوئی اور بھرے گا کوئی کا معاملہ پیش آجائیگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

قیام العرض بالعرض محال ہے

﴿عبارت﴾: نَعَمْ تَمَسُّكُهُمْ فِيْ قِيَامِ الْعَرْضِ بِالْعَرْضِ بِسُرْعَةِ الْحَرْكَةِ وَبُطُوْئِهَا لَيْسَ بِتَامٍّ اِذْ لَيْسَ هٰهُنَا شَيْءٌ هُوَ حَرْكَةٌ وَاَخَرُ وَهُوَ سُرْعَةٌ اَوْ بُطُوْءٌ بَلْ هٰهُنَا حَرْكَةٌ مَخْصُوْصَةٌ تُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ اِلٰى بَعْضِ الْحَرَكَاتِ سَرِيْعَةً وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْبَعْضِ بَطِيْئَةً وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنْ لَيْسَتِ السُّرْعَةُ وَالْبُطُوْءُ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ مِنَ الْحَرْكَةِ اِذِ الْاَنْوَاعُ الْحَقِيْقِيَّةُ لَا تَخْتَلِفُ بِالْاِضَافَاتِ

﴿ترجمہ﴾: ہاں! فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فلاسفہ کے ہاں قیام العرض بالعرض محال نہیں، شارح علیہ الرحمۃ اسے نقل کر کے رد کر رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حرکت موصوف ہوتی ہے سرعت اور بطوء کیساتھ، حرکت ایک عرض ہے اور سرعت دوسرا عرض ہے جو حرکت کے ساتھ قائم ہے تو معلوم ہوا قیام العرض بالعرض جائز ہے کوئی ممتنع نہیں شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ درست تو تب ہوتا جب حرکت کا وجود الگ ہوتا اور سرعت کا وجود الگ ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ یہ ایک ہی حرکتِ مخصوصہ ہے اسی کو بعض حرکات کے اعتبار سے سریع کہہ دیتے ہیں، اور دیگر بعض حرکات کے اعتبار سے بطیء کہہ دیتے ہیں مثال کے طور پر ایک شخص نے ایک گھنٹہ میں دس میل اور دوسرے نے پانچ میل اور تیسرے نے دو میل طے کیا اب جس نے پانچ میل طے کئے یہ دس میل والے کے اعتبار سے بطیء ہے اور دو میل والے کے اعتبار سے سریع ہے۔

وَالْبُطُوْءُ نَوْعَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ میں مذہب مختار بیان کرنا ہے۔

کہ حرکتِ سریعیہ اور بطیئیہ یہ مطلق حرکت کی انواع ہیں یا نہیں؟ بعض ائمہ نے کہا کہ مطلق حرکت جنس ہے اور یہ اس کی دو نوعیں ہیں لیکن یہ کہنا غلط ہے کیونکہ انواع میں اختلاف فصول کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے حیوان ایک جنس ہے انسان اور فرس اس کی دو نوعیں ہیں لیکن یہاں پر اختلاف ذاتیات کی وجہ سے نہیں بلکہ امورِ اضافیہ کی وجہ سے ہے پس معلوم ہوا کہ حرکتِ سریع اور بطیء یہ مطلق حرکت کی انواع نہیں ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

صانع عالم جسم وجوہر نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَا جِسْمٌ لِاَنَّهٗ مُتَرَكِّبٌ وَمُتَحَيِّزٌ وَذَالِكَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَلَا جَوْهَرٌ اَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهٗ اِسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِیْ لَا يَتَجَزّٰی وَهُوَ مُتَحَيِّزٌ وَجُزْءٌ مِّنَ الْجِسْمِ وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُتَعَالٍ عَنْ ذٰلِكَ وَاَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلِاَنَّهُمْ وَاِنْ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلْمَوْجُوْدِ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ مُجَرَّدًا كَانَ اَوْ مُتَحَيِّزًا لٰكِنَّهُمْ جَعَلُوْهُ مِنْ اَقْسَامِ الْمُمْكِنِ وَاَرَادُوْا بِهِ الْمَاهِيَّةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِیْ اِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ وَاَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِهِمَا الْقَائِمَةُ بِذَاتِهٖ وَالْمَوْجُوْدُ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ فَاِنَّمَا يَمْتَنِعُ اِطْلَاقُهُمَا عَلَی الصَّانِعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِذَالِكَ مَعَ تَبَادُرِ الْفَهْمِ اِلَی الْمُرَكَّبِ وَالْمُتَحَيِّزِ وَذِهَابِ الْمُجَسِّمَةِ وَالنَّصَارٰی اِلَی اِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَی الَّذِیْ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَنْهُ

﴿ترجمہ﴾: اور صانع عالم جسم نہیں ہے اسلئے کہ جسم مرکب ومتحیز ہوتا ہے اور یہ (مرکب ومتحیز ہونا) حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جوہر ہے ہمارے نزدیک اس لئے کہ جوہر جزء لایتجزی کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انہوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد ہو یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے۔ کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو، بہر حال جب جسم اور جوہر سے بالترتیب قائم بالذات اور موجود لافی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے شریعت کے ان الفاظ کو نہ ذکر کرنے کی وجہ سے ان دونوں لفظوں سے مرکب اور متحیز کی طرف ذہن کے سبقت کرنے کے ساتھ اور مجسمہ اور نصاریٰ کے اس معنی میں جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا جِسْمٌ لِاَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر دلیل دینا ہے کہ جسم عند الفلاسفہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے اور عند المتکلمین اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہوتا ہے اور ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا حدوث کی علامت ہے، اسی طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے اور وہ اپنے تحیز میں حیز (مکان) کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا امکان وحدوث کی علامت ہے، اور امکان وحدوث ہونا واجب ہونے کے منافی ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ واجب الوجود ہیں لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ جسم نہیں ہیں۔

وَلَا جَوْهَرٌ اَمَّا عِنْدَنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر دلیل دینا ہے۔ جوہر کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے جس کا بیان شارح علیہ الرحمۃ نے کیا ہے لیکن دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ جوہر نہیں لیکن جوہر نہ ہونے پر ہر ایک کی دلیل الگ الگ ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

۞ متکلمین کے ہاں جوہر جزء لایتجزیٰ کا نام ہے اور جزء لایتجزیٰ متحیز اور جزء من الجسم ہوتا ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ تحیز اور جزئیت سے منزہ ہے۔

۞ فلاسفہ کے نزدیک جوہر اس موجود کو کہتے ہیں جو کہ اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو اس معنیٰ کے لحاظ سے جوہر کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر ہونا چاہیئے مگر پھر بھی یہ حضرات جوہر کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اس لئے نہیں کرتے کہ جوہر ممکن کی قسم ہے چنانچہ انہوں نے مفہوم کی دو قسمیں کیں ہیں (۱) جوہر۔ (۲) عرض۔ اور جوہر کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جوہر وہ ماہیتِ ممکنہ ہے جو اپنے وجود میں محل کی محتاج نہ ہو یعنی جوہر وہ موجود ہے جو کہ موجود تو ہو مگر کسی محل میں نہ ہو تو فلاسفہ نے جوہر کو ممکن قرار دیا ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ ممکن نہیں ہے، اس لئے ان کے ہاں بھی ذاتِ باری تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

اِذَا اُرِیْدَ بِھِمَا الْقَائِمَۃُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر جسم و جوہر کا وہ معنیٰ مراد لیا جائے جو کہ ماقبل میں بیان ہوا یعنی جسم کا معنیٰ قائم بالذات مراد لیا جائے اور جوہر کا معنیٰ ایسا موجود لیا جائے جو کہ اپنے وجود میں محل کا محتاج نہ ہو تو پھر ذاتِ باری تعالیٰ پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق کیوں درست نہیں؟ حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ قائم بالذات بھی ہیں اور اپنے وجود میں محل کے محتاج بھی نہیں ہیں۔

﴿جواب﴾: تین وجوہ سے جسم و جوہر کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

1: شریعت میں ذاتِ باری تعالیٰ پر ان دونوں لفظوں کا اطلاق نہیں ہوا اور فرمان باری تعالیٰ ہے کہ **وَلِلّٰہِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْہُ بِھَا** کہ اللہ تعالیٰ کو اسمائے حسنیٰ سے پکارو! جبکہ جسم و جوہر اسمائے حسنیٰ میں سے نہیں ہیں۔

2: جب بھی جسم یا جوہر کا اطلاق ذتِ باری تعالیٰ پر کرینگے تو فی الفور ذہن جسم سے مرکب کی طرف اور جوہر سے متحیز کی طرف منتقل ہوگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ مرکب اور متحیز ہونے سے پاک ہیں، اس لئے ان الفاظ کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

3: ذاتِ باری تعالیٰ پر جسم اور جوہر کے اطلاق سے فرقہ مجسمہ اور نصاریٰ کے قول کیساتھ مشابہت لازم آئیگی، اور یہ فرق باطلہ ہیں اور فرق باطلہ کی مشابہت سے بچنا ضروری ہے کیونکہ آقائے دو جہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے کہ **مَنْ تَشَبَّہَ بِقَوْمٍ فَھُوَ مِنْھُمْ** کہ جو کسی قوم کی مشابہت اپنائیگا تو وہ اسی قوم میں سے ہوگا۔

۞ فرقہ مجسمہ کہتا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا بھی ویسا جسم ہے جیسا ہمارا جسم ہے۔

۞ نصاریٰ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسا جوہر ہے جو تین اجزا سے یعنی ابن، اب اور روح القدس سے مرکب ہے۔

جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ کا ان امور سے پاک ہونا ضروری ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

ذاتِ باری تعالیٰ پر قدیم، واجب، موجود اور خدا کا طلاق

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ اِطْلَاقُ الْمَوْجُوْدِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيْمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ قُلْنَا بِالْاِجْمَاعِ وَهُوَ مِنْ اَدِلَّةِ الشَّرْعِ وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى وَالْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ وَالْمَوْجُوْدُ لَازِمٌ لِلْوَاجِبِ وَاِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِاِطْلَاقِ اِسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ اِذْنٌ بِاِطْلَاقِ مَا يُرَادِفُهُ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ اَوْ مِنْ لُغَةٍ اُخْرٰى وَمَا يَلْزَمُ مَعْنَاهُ وَفِيْهِ نَظَرٌ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے ہم کہیں گے کہ اجماع کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کیلئے لازم ہیں اور اس جواب میں نظر ہے، یعنی چند خرابیاں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض و جواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ذاتِ باری تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق اس لئے درست نہیں کہ ان پر شرع وارد نہیں ہوئی، تو پھر قدیم، واجب اور موجود اور فارسی میں لفظِ خدا وغیرہ کا اطلاق بھی ذاتِ باری تعالیٰ پر نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ ان الفاظ پر بھی شرع نہیں وارد ہوئی ہے حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ پر واجب، قدیم، موجود اور خدا کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

قُلْنَا بِالْاِجْمَاعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: قدیم، واجب، موجود اور خدا کا طلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اجماع سے ثابت ہے اور اجماع ادلۃ شرع میں سے ایک دلیل ہے۔

وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا ایک اور جواب دینا ہے۔ لیکن اس جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید جاننی ضروری ہے۔ کہ لفظ اللہ، قدیم، اور واجب الفاظِ مترادفہ ہیں اور موجود! واجب کے لئے لازم ہے کیونکہ واجب اس موجود ذات کو کہتے ہیں جس کا وجود لذاتہ ہو لہٰذا واجب کے لئے وجود لازم ہے۔

﴿جواب﴾: قاعدہ یہ ہے کہ جب شریعت ذاتِ باری تعالیٰ پر کسی لفظ کے اطلاق کی اجازت دے دے، تو اس لفظ کے جتنے بھی الفاظ مترادف ہیں خواہ اسی زبان میں سے ہوں یا کسی اور زباں سے تو ان الفاظ مترادفہ کا اطلاق بھی ذاتِ باری تعالیٰ پر درست ہوگا اور اسی طرح اس لفظ کا اطلاق بھی درست ہوگا جو لازم ہو۔ لہٰذا جب شریعت نے ذاتِ باری پر لفظِ اللہ کا اطلاق درست قرار دیا ہے تو قدیم اور واجب کا اطلاق بھی درست ہوگا کیونکہ یہ بھی لفظِ اللہ کے مترادف ہیں، اور لفظِ خدا کا بھی اطلاق

Maktaba Tul Ishaat.com

درست ہوگا کیونکہ یہ بھی زبان فارسی میں لفظِ اللہ کا مترادف ہے، اور جب لفظِ واجب کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست ہوا تو لفظِ موجود کا اطلاق بھی درست ہوگا کیونکہ یہ واجب کو موجود ہونا لازم ہے۔

وَفِیْہِ نَظَرٌ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کو رد کرنا ہے۔

اس جواب میں تین باتیں بیان کی گئی ہیں۔

1: اللہ، واجب، قدیم یہ تینوں الفاظ مترادفہ ہیں۔

2: جب شریعت ذاتِ باری تعالیٰ پر کسی لفظ کے اطلاق کی اجازت دے دے، تو اس لفظ کے جتنے بھی الفاظ مترادفہ ہیں خواہ اسی زبان میں سے ہوں یا کسی اور زباں سے تو ان الفاظ مترادفہ کا اطلاق بھی ذاتِ باری تعالیٰ پر درست ہوگا۔

3: شریعت جب کسی اسم کے اطلاق کی اجازت دے دیتی ہے تو اس لفظ کے لازم کے اطلاق کی بھی اجازت ہوتی ہے۔

❁ یہ تینوں باتیں درست نہیں ہیں پہلی بات تو اس لئے کہ ترادف اتحادفی المفہوم کو کہتے ہیں جبکہ واجب، قدیم اور لفظِ اللہ کے درمیان اتحادفی المفہوم نہیں کیونکہ واجب کا مفہوم ہے کہ جس کا وجود ذاتی ہو اور قدیم کا معنیٰ یہ ہے کہ جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو، اور لفظِ اللہ اس ذات کا علم ہے جو صفاتِ کمالیہ کی جامع ہو۔

☆ اور دوسری بات بھی درست نہیں کیونکہ بعض اوقات شریعت کسی لفظ کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست قرار دیتی ہے لیکن اس لفظ کے مترادف کا نقص والے معنیٰ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ذات باری تعالیٰ پر اطلاق درست نہیں ہوتا جیسے ذاتِ باری تعالیٰ پر عالم کا اطلاق درست ہے کیونکہ شرع نے خود عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّھَادَۃِ کہہ کر اس کی اجازت دی ہے لیکن عالم کا مترادف عاقل ہے اس کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں کیونکہ عقل بمعنیٰ قید ہے اور قید کا لفظ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے معیوب ہے۔

☆ تیسری بات بھی درست نہیں کیونکہ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر شرع نے کیا ہے اور اس کے لوازم میں سے ایک لازم خَالِقُ الْخَنَازِیْرِ ہے اور خَالِقُ الْخَنَازِیْرِ کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانع عالم مصوّر، محدود اور معدود نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَا مُصَوِّرٌ اَیْ ذِیْ صُوْرَۃٍ وَشَکْلٍ مِثْلُ صُوْرَۃِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ تِلْکَ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَھَا بِوَاسِطَۃِ الْکَمِیَّاتِ وَالْکَیْفِیَّاتِ وَاِحَاطَۃِ الْحُدُوْدِ وَالنِّھَایَاتِ وَلَا مَحْدُوْدٌ اَیْ ذِیْ حَدٍّ وَنِھَایَۃٍ وَلَا مَعْدُوْدٌ اَیْ ذِیْ عَدَدٍ وَکَثْرَۃٍ یَعْنِیْ لَیْسَ مَحَلًّا لِلْکَمِیَّاتِ الْمُتَّصِلَۃِ کَالْمَقَادِیْرِ وَلَا الْمُنْفَصِلَۃِ کَالْاَعْدَادِ وَھُوَ ظَاھِرٌ

﴿ترجمہ﴾: صانع عالم شکل اور صورت والا نہیں ہے جیسے انسان یا گھوڑے کی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا

Maktaba Tul Ishaat.com

خاصہ ہیں جوانہیں کمیات اور کیفیات اور حدود ونہایات کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں اور وہ حدود نہایت والا بھی نہیں ہے اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیات متصلہ مثلاً مقداروں کا محل ہے اور نہ ہی کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے، اور یہ ظاہر ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا مُصَوَّرٌ اَی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ صفات سلبیہ میں سے چوتھی صفت لامصور کا ذکر کرنا ہے، کہ ذاتِ باری تعالیٰ ذو صورت نہیں یعنی ذاتِ باری تعالیٰ شکل وصورت سے پاک ہے، جیسے انسان کی شکل وصورت ہے وہ اس صورت سے پاک ہے کیونکہ شکل وصورت حاصل ہوتی ہے اجسام کو بواسطہ کمیات، طول، عرض، عمق اور کیفیات، رنگ، سیدھا پن، ٹیڑھا پن اور حدود کے احاطہ سے اور یہ سب اعراض ہیں، پس اگر ذات باری تعالیٰ کو مصور مانا جائے تو اس کا عرض ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

وَلَا مَحْدُوْدٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ پانچویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے۔ کہ ذاتِ باری تعالیٰ محدود نہیں ہیں یعنی اس کی کوئی حد یا انتہاء نہیں ہے۔

وَلَا مَعْدُوْدٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ چھٹی صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ! ذی عدد اور ذی کثرت نہیں ہے یعنی نہ تو اس کے اجزاء ہیں اور نہ ہی اس کی جزئیات ہیں اور نہ ہی اس کے شرکاء ہیں۔

یَعْنِیْ لَیْسَ مَحَلًّا الخ: اس عبارت کی توضیح سے قبل ایک تمہید جاننی ضروری ہے۔

کہ کم اس عرض کو کہتے ہیں جو بالذات تقسیم کو قبول کرے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔(۱) کم متصل۔(۲) کم منفصل۔

کم متصل: وہ عرض ہے کہ جب اس کی تقسیم کی جائے تو اس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک ہو جیسے ایک خط مستقیم کے وسط میں جب ہم ایک نقطہ فرض کرلیں گے تو یہ خط دو حصوں میں تقسیم ہو جائیگا اور یہ نقطہ ان دونوں حصوں کے درمیان حد مشترک ہوگا۔

کم منفصل: وہ عرض ہے کہ جب اس کی تقسیم کی جائے تو اس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک نہ ہو جیسے اعداد، مثلاً دس کو جب دو حصوں کے درمیان اس طرح تقسیم کریں کہ ایک طرف چار اور دوسری طرف چھ ہو تو چار اور چھ کے درمیان کوئی ایسا حد مشترک عدد نہیں ہے جو کہ دونوں جانب معتبر ہو۔ پھر کم متصل کی دو قسمیں ہیں۔(۱) قار الذات۔(۲) غیر قار الذات۔

قار الذات: وہ عرض ہے جس کے اجزا مجتمع فی الوجود ہوں۔ جیسے مقدار اگر یہ طول، عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول کرے تو یہ جسم ہے اگر صرف طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرے تو سطح ہے اور اگر صرف طول میں تقسیم قبول کرے تو خط ہے۔

غیر قار الذات: وہ عرض ہے کہ جس کے اجزا مجتمع فی الوجود نہ ہوں بلکہ یکے بعد دیگرے موجود ہوں جیسے زمانہ کے اجزا ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہیں۔

۞ اس تمہید کو جان لینے کے بعد مذکورہ عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کم کا محل نہیں ہے خواہ کم متصل ہو یا

Maktaba Tul Ishaat.com

منفصل ہو۔ لامحدود میں کم متصل کی طرف اشارہ کیا ہے اور لا معدود میں کم منفصل کی طرف اشارہ کیا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانع عالم متبعض، متجزی، متر کب اور متناہی نہیں ہے

﴿عبارت﴾: وَلَامُتَبَعِّضٍ وَلَامُتَجَزِّءٍ اَیْ ذِیْ اَبْعَاضٍ وَاَجْزَاءٍ وَلَامُتَرَکِّبٍ مِنْهَا لِمَافِیْ کُلِّ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِیَاجِ الْمُنَافِیْ لِلْوُجُوْبِ فَمَالَهٗ اَجْزَاءٌ یُسَمّٰی بِاعْتِبَارِ تَاَلُّفِهٖ مِنْهَا مُتَرَکِّبًا وَبِاعْتِبَارِ انْحِلَالِهٖ اِلَیْهَا مُتَبَعِّضًا وَمُتَجَزِّیًا وَلَامُتَنَاهٍ لِاَنَّ ذَالِكَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِیْرِ وَالْاَعْدَادِ

﴿ترجمہ﴾: صانع عالم متبعض اور متجزی نہیں، یعنی ابعاض اور اجزاء والا نہیں ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاجی ہے جو وجوب کے منافی ہے پھر جس چیز کیلئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہے اس لئے کہ یہ (متناہی ہونا) مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَامُتَبَعِّضٍ وَلَامُتَجَزِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ساتویں، آٹھویں اور نویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے۔ کہ ذاتِ باری تعالیٰ حصوں والے اور اجزا والے نہیں اور نہ ہی اجزا اور حصوں سے مرکب ہیں۔ کیونکہ جو چیز حصوں والی اور اجزا والی ہوگی تو وہ حصوں اور اجزا کی محتاج ہوگی اسی طرح جو چیز حصوں اور اجزا سے مرکب ہوگی وہ بھی اجزا کی محتاج ہوگی اور محتاج ہونا وجوب کے منافی ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ محتاج ہونے سے پاک ہیں لہٰذا وہ متبعض اور متجزی اور مرکب ہونے سے بھی پاک ہونگے۔

مرکب کی تعریف: جس چیز کے چند اجزا ہوں اگر وہ چیز اپنے اجزا سے مرکب ہو تو اسے متر کب کہا جاتا ہے۔

متبعض اور متجزی کی تعریف: چند اجزا سے مرکب ہونے والی شے کو اگر اس کے اجزا کی طرف کھول دیا جائے یعنی ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے تو اس شے کو متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے۔

وَلَامُتَنَاهٍ لِاَن الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ دسویں صفتِ سلبیہ کا بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ متناہی بھی نہیں کیونکہ متناہی ہونا مقدار اور عدد کی صفت ہے اور ماقبل میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ مقدار کا بھی محل نہیں اور عدد کا بھی محل نہیں پس مقدار و عدد کی صفت متناہی ہونے کا بھی محل نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانع عالم ماہیت کیساتھ اور کسی کیفیت کے متصف نہیں ہیں

﴿عبارت﴾: وَلَایُوْصَفُ بِالْمَاهِیَّةِ اَیِ الْمُجَانَسَةِ لِلْاَشْیَاءِ لِاَنَّ مَعْنٰی قَوْلِنَا مَاهُوَ مِنْ اَیِّ جِنْسٍ

Maktaba Tul Ishaat.com

هُوَوَالْمُجَانَسَةِ تُوْجِبُ التَّمَايُزَعَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُصُوْلٍ مُقَوِّمَةٍ فَيَلْزَمُ التَّرْكِيْبُ وَلَابِالْكَيْفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَالرُّطُوْبَةِ وَالْيُبُوْسَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّاهُوَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ وَتَوَابِعِ الْمِزَاجِ وَالتَّرْكِيْبِ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہے ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ماھو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور مجانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیات مثلاً مزہ، بو، حرارت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کیساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَلَايُوْصَفُ بِالْمَاهِيَّةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کی گیارھویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے کہ باری تعالیٰ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہیں، یعنی جنس ہونے کے ساتھ موصوف نہیں، شارح علیہ الرحمۃ نے ماہیت کی تفسیر مجانست سے کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں، کیونکہ جب بھی کسی چیز کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی جنس بتاؤ کہ کس جنس سے ہے اور کس ماہیت سے اس کا تعلق ہے کیونکہ ماہیت، ماھو سے ماخوذ ہے اگر اللہ تعالیٰ ماہیت یعنی جنس کے ساتھ متصف ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسری اشیاء بھی شریک ہو جائیں گی پھر اللہ تعالیٰ کو دوسری اشیاء سے ممتاز کرنے کے لئے فصل کی ضرورت پڑیگی، کیونکہ ہر جنس کے لئے فصل ضرور ہوتی ہے جو اس کی ذاتیات میں سے ہوتی ہے تو اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا جنس و فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور مرکب اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن ہونے کی علامت ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ واجب ہیں۔

وَلَابِالْكَيْفِيَّةِ مِنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کی بارھویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے کہ باری تعالیٰ کسی کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں مثلاً لون، طعم، رائحہ، حرارۃ، برودۃ، رطوبۃ، اور یبوسۃ وغیرہ اس قسم کی کیفیت کیساتھ ذاتِ باری تعالیٰ متصف نہیں، یعنی یہ سوال نہیں کیا جاسکتا کہ باری تعالیٰ کا رنگ کیسا ہے؟ کیونکہ یہ کیفیات ہیں اور کیفیت یہ صفت ہے جسم کی اور مزاج کے توابع میں سے ہیں جبکہ باری تعالیٰ ان سے پاک ہیں۔

✿ مزاج بمعنیٰ آمیزش، چند متضاد کیفیات کے ملانے سے ایک معتدل کیفیت پیدا ہوتی ہے اسی کا نام مزاج ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانعِ عالم کسی مکان میں متمکن نہیں

﴿عبارت﴾: **وَلَايَتَمَكَّنُ فِيْ مَكَانٍ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نُفُوْذِ بُعْدٍفِيْ اٰخَرَمُتَوَهَّمٍ اَوْمُتَحَقَّقٍ يُسَمُّوْنَهُ الْمَكَانَ وَالْبُعْدُعِبَارَةٌ عَنِ امْتِدَادِ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ اَوْبِنَفْسِهٖ عِنْدَالْقَائِلِيْنَ بِوُجُوْدِ الْخَلَاءِ وَاللّٰهُ**

Maktaba Tul Ishaat.com

تَعَالٰی مُنَزَّهٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَالْمِقْدَارِ لِاسْتِلْزَامِهِ التَّجَزِّیَ فَاِنْ قِیْلَ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ مُتَحَیِّزٌ وَلَا بُعْدَ فِیْهِ وَاِلَّا لَکَانَ مُتَجَزِّیًا قُلْنَا الْمُتَمَکِّنُ اَخَصُّ مِنَ الْمُتَحَیِّزِ لِاَنَّ الْحَیِّزَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِیْ یَشْغَلُهٗ شَیْءٌ مُمْتَدٌّ اَوْ غَیْرُ مُمْتَدٍّ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ہے ایک بُعد کے دوسرے بُعد کے اندر سرایت کرنے سے وہ دوسرا بُعد متوہم ہو عند المتکلمین یا متحقق ہو عند الفلاسفہ یہ حضرات اس بعد زمانی کا نام مکان رکھتے ہیں اور بُعد مراد ہے اس امتداد سے جو جسم کیساتھ قائم ہے یا بذات خود قائم ہے ان لوگوں کے نزدیک جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے منزہ ہے اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے تجزی کو پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس میں بُعد نہیں ہے ورنہ تو وہ متجزی ہوتا ہم کہیں گے کہ متمکن متحیز سے اخص ہے اسلئے کہ حیز وہ فراغ متوہم ہے جس کو کوئی شے پُر کرے ممتد ہو وہ یا غیر ممتد۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا یَتَمَکَّنُ فِیْ مَکَانٍ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کی تیرھویں صفتِ سلبیہ کا ذکر کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے۔

لِاَنَّ التَّمَکُّنَ عِبَارَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کے مکان میں متمکن نہ ہونے کی دلیل کو بیان کرنا ہے۔ لیکن قبل از دلیل چار باتوں کو بطورِ تمہید جاننا ضروری ہے۔

1: بعد وامتداد کی تعریف: بعد وامتداد (طول، عرض، عمق) اس عرض کو کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ قائم رہتا ہے اور جسم کی حقیقت سے زائد ہوتا ہے اس امتداد کو بعد عرضی، جسم تعلیمی، مقدار اور بعدِ نامی کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے یہ بعد اور امتداد جسم کی حقیقت سے زائد اس لئے ہوتا ہے کہ مثلاً موم کو لیا جائے اس موم کو اگر گول کر لیا جائے تو یہ موم جسم ہے اور گول ہونا بعد ہے اب اگر اس کو مربع کر لیا جائے تو پہلا امتداد ختم ہو جائیگا اور دوسرا شروع ہو جائیگا تو دیکھیں یہ امتداد ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوا اور جسم اپنی حالت پر قائم ہے تو معلوم ہوا کہ بعد وامتداد جسم سے زائد ہوتا ہے متکلمین اس بعد کو موہوم سے تعبیر کرتے ہیں اور فلاسفہ اس بعد کو متحقق مانتے ہیں۔

2: مکان کی تعریف: مکان کی تعریف میں اقوال ثلاثہ معتبر ہیں۔

(۱) پہلا قول افلاطون کا ہے ان کے ہاں مکان اس بعد مجرد عن المادہ کا نام ہے کہ جس میں جسم تداخل اور سرایت کرتا ہو اور اگر جسم اس کو مشغول نہ کرے تو اس کو خلاء کہتے ہیں مثلاً تالاب کے اندر ایک بعد ہے جس پر تالاب کی اطراف نے احاطہ کیا ہوا ہوتا ہے یہ بعد ہوا سے بھرا ہوتا ہے، جب اس میں پانی داخل ہو جاتا ہے تو ہوا نکل جاتی ہے اور پانی اس بعد کو پر کر دیتا ہے دونوں صورتوں میں یہ بعد اپنی حالت پر قائم ہے فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی صورت یہ بعد ہوا کے ساتھ مشغول تھا اور دوسری

Maktaba Tul Ishaat.com

صورت میں پانی نے اس بعد کو پر کر دیا ہے چونکہ یہ بعد مادہ سے مجرد ہے اس لئے اس بعد کو مجرد عن المادہ کہتے ہیں۔

(۲) دوسرا قول متکلمین کا ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ مکان بعدِ موہومی کا نام ہے اور خارج میں اس کا تحقق نہیں ہے یہ مذہب افلاطون کے مذہب کی طرح ہے لیکن فرق اتنا ہے کہ یہ بعد کو موہومی قرار دیتے ہیں۔

(۳) تیسرا قول ارسطو کا ہے ارسطو کے نزدیک مکان جسم حاوی کی اس سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مس کر رہی ہو یعنی جسم حاوی اور جسم محوی کے جائے اتصال کو مکان کہا جاتا ہے مثلاً گلاس کے اندر اس حصہ کو مکان کہتے ہیں جو کہ جسم محوی یعنی پانی کو مس کر رہی ہے۔

3: خلا کی تعریف: خلاء اس جگہ کو کہتے ہیں کہ جس جگہ کو کسی جسم نے مشغول نہ کیا ہو، پھر اس امر میں اختلاف ہے کہ جہان میں خلاء کا وجود ہے یا نہیں؟۔

4: تمکن اور تحیز میں فرق: تمکن یہ ہے کہ کوئی ممتد شے خلا کو پر کر دے، اور تحیز یہ ہے کہ کوئی ممتد چیز یا غیر ممتد چیز خلاء کو پر کر دے۔ ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے تمکن اخص مطلق ہے اور تحیز اعم مطلق ہے جہاں تمکن ہوگا وہاں تحیز بھی ہوگا جیسے جسم یہ متحیز بھی ہے متمکن بھی ہے لیکن جوہر فرد یہ متحیز تو ہے لیکن متمکن نہیں کیونکہ اس میں بعد وامتداد نہیں جس میں امتداد نہ ہو وہ متمکن نہیں ہوتی۔

۞ ان امورِ اربعہ کو جان لینے کے بعد دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ متمکن اس لئے نہیں ہے کہ تمکن اس کو کہا جاتا ہے کہ ایک بعد دوسرے بعد میں سرایت کرے خواہ یہ بعد موہومی ہو جیسا کہ متکلمین کا مذہب ہے یا متحقق ہو جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے تو تمکن کی اس تعریف کی بناء پر متمکن وہ ہوگا جس کے بعد، امتداد اور مقدار ہوں جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ ان چیزوں سے پاک ہیں، کیونکہ امتداد اور مقدار قابل تجزی ہوتے ہیں اور ذاتِ باری تعالیٰ قابل تجزی نہیں ہیں پس اس لئے ذاتِ باری تعالیٰ متمکن نہیں ہیں۔

وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعد کی دو قسمیں بیان کرنی ہیں کہ ایک وہ بعد ہے کہ جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس بعد کو بعد عرض، امتداد، مقدار اور بعد مادی کہا جاتا ہے۔ اور دوسرا وہ بعد ہے جو کہ قائم بالذات ہوتا ہے اس بعد کو اگر جسم پر نہ کیا ہو تو اس بعد کو خلا اور مکان کہتے ہیں۔

فَإِنْ قِيْلَ الْجَوْهَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض وجواب کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: تمکن کی مذکورہ تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ متمکن ومتحیز وہ ہوگا جس کے لئے بعد ہو حالانکہ جوہر فرد متحیز ہے اور اس کا کوئی بعد نہیں ہے کیونکہ اگر جوہر فرد کے لئے بعد مانا جائے تو جوہر کا متجزی ہونا لازم آئیگا۔

﴿جواب﴾: آپ نے متمکن ومتحیز کو ایک ہی شے سمجھا ہے حالانکہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، متمکن! اخص ہے اور متحیز اعم ہے، متمکن کے لئے ذی بعد ہونا ضروری ہے یعنی متمکن امر ممتد ہوگا اور متحیز ممتد اور غیر ممتد دونوں ہو سکتا ہے، کیونکہ متحیز! حیز میں ہوتا ہے اور حیز اس خلاء کو کہا جاتا ہے جسے امر ممتد یا امر غیر ممتد نے پر کیا ہو، لہٰذا جوہر فرد متحیز تو ہے لیکن متمکن نہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے، جب جو ہر فرد متمکن نہیں تو آپ کا اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ آپ کا اعتراض تو اس بناء پر تھا کہ جو ہر فرد متمکن ہے اور متمکن و متحیز دونوں ایک ہی چیز ہیں، الغرض جو ہر فرد متحیز تو ہے لیکن متمکن نہیں اور متحیز کے لئے ذی بعد ہونا ضروری نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانع عالم متحیز نہیں ہے

﴿عبارت﴾: فَمَاذُكِرَ دَلِيْلٌ عَلٰى عَدَمِ التَّمَكُّنِ فِي الْمَكَانِ وَاَمَّا الدَّلِيْلُ عَلٰى عَدَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ اَنَّهٗ لَوْ تَحَيَّزَ فَاِمَّا فِي الْاَزَلِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْحَيِّزِ اَوْ لَا فَيَكُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَاَيْضًا اِمَّا اَنْ يُّسَاوِيَ الْحَيِّزَ اَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُوْنُ مُتَنَاهِيًا اَوْ يَزِيْدَ عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ مُتَجَزِّيًا وَاِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِيْ جِهَةٍ لَا عُلْوٍ وَلَا سِفْلٍ وَلَا غَيْرِهِمَا لِاَنَّهَا اِمَّا حُدُوْدٌ وَاَطْرَافٌ لِلْاَمْكِنَةِ اَوْ نَفْسُ الْاَمْكِنَةِ بِاعْتِبَارِ عُرُوْضِ الْاِضَافَةِ اِلٰى شَيْءٍ

﴿ترجمہ﴾: جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ اللہ کے کسی مکان میں متمکن نہ ہونے پر دلیل ہے اور بہر حال عدم تحیز کی دلیل پس وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہو تو وہ یا تو ازل میں متحیز ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں یعنی ازل میں متحیز نہ ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا اور نیز اللہ تعالیٰ یا تو حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم ہوگا تو وہ متناہی ہوگا یا حیز سے زائد ہوگا تو وہ متحیز ی ہوگا اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو وہ کسی جہت میں نہ ہوگا نہ اوپر کی جہت مین اور نہ پستی کی اور نہ ان دونوں کے غیر میں اسلئے کہ جہات یا تو امکنہ کی حدود و اطراف ہیں یا نفس امکنہ ہیں اضافت کے عارض ہونے کے اعتبار سے دوسری شے کی جانب لحاظ کرتے ہوئے۔

﴿تشریح﴾

وَاَمَّا الدَّلِيْلُ عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس امر پر دلیل دینا ہے کہ صانع عالم متحیز نہیں ہے۔

1: اگر باری تعالیٰ کے لئے حیز ہو تو یہ حیز دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ ازل سے ہوگا یا ازل سے نہیں ہوگا، اگر ازل سے ہو تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے، کیونکہ اس سے تعدد قدماء لازم آئیگا اور اگر ازل سے نہ ہو تو پھر حیز حادث ہوگا اور باری تعالیٰ کے محل کا حادث ہونا لازم آئیگا اور جو چیز محل حادث ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ باری تعالیٰ اس سے مبراء و منزاء ہیں،

2: اگر باری تعالیٰ متحیز ہوں تو تین حال سے خالی نہیں، باری تعالیٰ حیز کے مساوی ہونگے، یا ناقص ہونگے، یا زیادہ ہونگے، پہلی دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئیگا، اور یہ باطل ہے اور اگر حیز سے کچھ زائد ہوں تو اس سے باری تعالیٰ کا متجزی ہونا لازم آئیگا کہ کچھ متحیز ہیں اور کچھ متحیز نہیں حالانکہ یہ باطل ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کا متحیز ہونا باطل ہوا۔

وَاِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ مَكَانٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جیسے ذات باری تعالیٰ مترکب و متمکن اور متحیز نہیں ہے ویسے ہی اس کی کوئی جہت بھی تو نہیں ہے تو پھر

Maktaba Tul Ishaat.com

مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کی نفی کیوں نہیں کی؟

﴿جواب﴾: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ذاتِ باری تعالیٰ متمکن نہیں ہوسکتی یعنی اس کا کسی مکان سے کوئی تعلق نہیں ،جبکہ جہات ! فلاسفہ کے نزدیک امکنہ کی حدود اور اطراف ہیں اور متکلمین کے نزدیک نفس امکنہ ہی جہات ہیں تو جب باری تعالیٰ کا مکان سے ہی تعلق نہیں تو متعلقاتِ مکان سے بھی اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا لہٰذا وہ کسی جہت میں بھی نہیں ہوگا۔

﴿نوٹ﴾: ذات باری تعالیٰ کی صفات جان لینے کے بعد بدعقیدہ لوگوں کو سوچنا چاہیئے جو بات بات پر شرک کا فتویٰ جڑتے ہیں کہ شرک تو تب ہوتا جب ہم ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات کی طرح آقائے دوجہاں ﷺ کی صفات قرار دیتے، حالانکہ ہم تو حضور ﷺ کی جس قدر بھی صفات اور اوصاف بیان کرلیں آخر میں یہ ضرور کہتے ہیں کہ حضور متمکن ومتحیز اور مخلوق وعبد ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانعِ عالم پر زمانہ جاری نہیں ہوتا

﴿عبارت﴾: وَلَایَجْرِیْ عَلَیْهِ زَمَانٌ لِاَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مُتَجَدِّدٍ یُقَدَّرُ بِهٖ مُتَجَدِّدٌ اٰخَرُ وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ عَنْ مِقْدَارِ الْحَرْکَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُنَزَّهٌ عَنْ ذٰلِكَ وَاعْلَمْ اَنَّ مَاذَکَرَهٗ فِی التَّنْزِیْهَاتِ بَعْضُهٗ یُغْنِیْ عَنِ الْبَعْضِ اِلَّا اَنَّهٗ حَاوَلَ التَّفْصِیْلَ وَالتَّوْضِیْحَ قَضَاءً لِّحَقِّ الْوَاجِبِ فِیْ بَابِ التَّنْزِیْهِ وَرَدًّا عَلَی الْمُشَبِّهَةِ الْمُجَسِّمَةِ وَسَائِرِ فِرَقِ الضَّلَالِ وَالطُّغْیَانِ بِاَبْلَغِ وَجْهٍ وَاَوْکَدِهٖ فَلَمْ یُبَالِ بِتَکْرِیْرِ الْاَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَالتَّصْرِیْحِ بِمَاعُلِمَ بِطَرِیْقِ الْاِلْتِزَامِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا اسلئے کہ زمان ہمارے نزدیک مراد ہے اس متجدد (امر متغیر) سے جس سے دوسرے متجدد (امر متغیر) کا اندازہ لگایا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک زمانہ حرکت کی مقدار کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔اور جان لیں کہ جن صفات کو مصنف علیہ الرحمۃ نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستغنی کردیتی ہیں مگر تحقیق مصنف علیہ الرحمۃ نے ارادہ کیا تفصیل اور توضیح کا باب تنزیہ میں واجب تعالیٰ کے حق کو پورا کرنے کی غرض سے اور فرقہ مشبہہ اور مجسمہ اور ضلال وسرکشی کے تمام فرقوں پر بلیغ اور مؤکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے تو انھوں نے الفاظ مترادفہ کے تکرار کی پرواہ نہیں کی، اور ان چیزوں کی تصریح کرنے میں کوئی پرواہ نہیں کی جو کہ التزامی طریقہ سے معلوم ہوچکی تھیں۔

﴿تشریح﴾:

وَلَایَجْرِیْ عَلَیْهِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ سے زمان کی نفی کرنی ہے۔

لِاَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ (صانعِ عالم پر زمانہ جاری نہیں ہوتا) پر دلیل دینا ہے کہ زمانہ ہمارے ہاں اس امر متجدد کو کہتے ہیں جس سے دوسرے امر متجدد کا اندازہ کیا جائے مثلاً سیکنڈ سے گھنٹوں کا اندازہ کیا جاتا ہے اور گھنٹوں سے دنوں کا اندازہ کیا جاتا ہے اور دنوں سے مہینوں کا اندازہ کیا جاتا اور مہینوں سے سال کا اندازہ کیا

Maktaba Tul Ishaat.com

جاتا اور سالوں سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کے ہاں زمانہ مقدارِ حرکت کا نام ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ تجدد اور مقدار سے منزہ اور پاک ہیں اس لئے ذاتِ باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّ مَاذَكَرَهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے جن صفاتِ سلبیہ کو ذکر کیا ہے ان میں تکرار بھی ہے اور بعض صفات کی نفی دیگر بعض صفات کی نفی کو مستلزم ہے وہ اس طرح کہ متجزی اور متبعض مترادف ہے تو جب **لیس بمتجزی** کہا تو **لا متبعض** کی ضرورت نہیں تھی اسی طرح جسم کی نفی مستلزم ہے جوہریت کی نفی کو کیونکہ جسم کل ہے اور جوہر جزء ہے اور نفی کل مستلزم ہوتی ہے نفی جزء کو تو جب جسم کی نفی ہوئی تو جوہریت کی نفی کی ضرورت نہیں تھی، اس طرح جسم کی نفی شکل وصورت اور کیفیت وغیرہ کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ شکل وصورت کیفیت محدود جسم کے خواص میں سے ہے۔

﴿جواب﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے مکرر الفاظ اس لئے لائے ہیں تاکہ باب تنزیہ میں ذاتِ باری کا پورا حق ادا کیا جائے اور فرق ضالہ خصوصاً مجسمہ، مشبہہ پر اکمل طریقہ سے رد کیا جا سکے اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے الفاظ مترادفہ ذکر کئے ہیں اور جن صفات کی نفی کا علم بطریق التزام معلوم ہوا تھا ان کی دوبارہ تصریح کر دی۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

مشائخؒ کے کمزور دلائل

﴿عبارت﴾: **ثُمَّ اَنَّ مَبْنٰى التَّنْزِيْهِ عَمَّاذُكِرَتْ عَلٰى اَنَّهَاتُنَافِيْ وُجُوْبَ الْوُجُوْدِ لِمَافِيْهَامِنْ شَائِبَةِ الْحُدُوْثِ وَالْاِمْكَانِ عَلٰى مَااَشَرْنَااِلَيْهِ لَاعَلٰى مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَشَائِخُ مِنْ اَنَّ مَعْنَى الْعَرْضِ بِحَسْبِ اللُّغَةِمَايَمْتَنِعُ بَقَائُهٗ وَمَعْنَى الْجَوْهَرِمَايَتَرَكَّبُ عَنْهُ غَيْرُهٗ وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَايَتَرَكَّبُ هُوَعَنْ غَيْرِهٖ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِمْ هٰذَااَجْسَمُ مِنْ ذَالِكَ وَاِنَّ الْوَاجِبَ لَوْتَرَكَّبَ اَجْزَائُهٗ اِمَّااَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزَمُ تَعَدُّدُالْوَاجِبِ اَوْلَافَيَلْزَمُ النَّقْصُ وَالْحُدُوْثُ**

﴿ترجمہ﴾: پھر تحقیق کہ مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ صفات مذکورہ وجوب الوجود کے منافی ہیں اس وجہ سے کہ ان میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ کہ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب مشائخ گئے ہیں۔ یعنی یہ کہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے مایمتنع بقاؤہٗ کے ہیں یعنی جس کی بقاء ممتنع ہو۔ اور جوہر کے معنی یہ ہیں کہ اس سے اس کا غیر مرکب ہو۔ اور جسم کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو ان کے اس قول کی دلیل سے کہ یہ اس سے اجسم ہے۔ اور واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا تو کمال کی صفت سے متصف ہوں گے تو واجب کا تعدد لازم آئے گا یا نہیں یعنی کمال کی صفت سے متصف نہ ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا۔

﴿تشریح﴾:

Maktaba Tul Ishaat.com

ثُمَّ اَنَّ مَبْنٰی التَّنْزِیْہ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ماقبل میں جتنی چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ اور تقدیس بیان کی گئی ہے مثلاً عرض ہونے سے، جسم ہونے سے، جوہر ہونے سے، صورت وشکل والا ہونے سے، محدود اور متناہی ہونے سے زمان اور مکان میں ہونے سے ان تمام سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدوث کا شائبہ پائے جانے کی وجہ سے یہ سب باتیں باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں، مشائخ علیہم الرحمۃ نے ذاتِ باری تعالیٰ سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی ہرگز مبنی نہیں ہے کیونکہ وہ دلائل کمزور ہیں۔

لَاعَلٰی مَاذَھَبَ اِلَیْہِ الخ: یہ شارح علیہ الرحمۃ کے قول **عَلٰی اَنَّھَا تُنَافِی** پر معطوف ہے اور کلمہ ما سے مراد دلائل ہیں۔

اَنَّ مَعْنَی الْعَرْض الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرض اس لئے نہیں کہ عرض کی بقاء ممتنع ہوتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ بقاء ضروری ہے یہ دلیل مشائخ اس لئے کمزور اور ضعیف ہے کہ مخالف کہہ سکتا ہے کہ عرض کی وہ تعریف نہیں جسے مشائخ نے ذکر کیا ہے بلکہ عرض کی تعریف یہ ہے کہ جو قائم بالذات نہ ہو خواہ اس کی بقاء ممتنع ہو یا نہ ہو۔

وَمَعْنَی الْجَوْھَر الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ اس لئے جوہر نہیں کہ جوہر اسے کہتے ہیں جس سے غیر مرکب ہو یعنی جوہر غیر کے لئے جزء بنتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کسی کی جزء نہیں ہے۔ یہ دلیل اس لئے ضعیف ہے کہ جوہر کا معنیٰ قائم بالذات ہے وہ معنیٰ نہیں جسے مشائخ نے دلیل بنا کر ذکر کیا ہے۔

وَمَعْنَی الْجِسْمِ مَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ جسم اس لئے نہیں جسم اس کو کہتے ہیں جو غیر سے مرکب ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے **ھذا اجسم من الاخر** یہ اس وقت بولا جاتا ہے کہ جب ایک جسم کے اجزاء دوسرے جسم کے اجزاء سے زائد ہوں اور اس معنیٰ کے اعتبار سے جسم کا مرکب ہونا ضروری ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ مرکب نہیں لہٰذا وہ جسم بھی نہیں ہے، یہ دلیل اس لئے ضعیف ہے کہ کا معنیٰ قائم بالذات ہے وہ معنیٰ نہیں جسے مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

وَاَنَّ الْوَاجِبَ لَوْتَرَکَّبَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ باری تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ اگر باری تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہو تو تمام اجزاء یا تو صفاتِ کمال سے متصف ہونگے، یا متصف نہیں ہونگے اور یہ دونوں صورتیں ہی باطل ہیں، پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ صفاتِ کمال میں سے سب سے بڑی صفت وجوب ہے لہٰذا یہ اجزاء وجوب سے متصف ہونگے تو اس صورت میں تعددِ وجباء لازم آئیگا اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب بعض صفات کے ساتھ متصف ہو اور بعض صفات کے ساتھ متصف نہ ہو تو اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ میں نقص لازم آئیگا

Maktaba Tul Ishaat.com

اور نقص مستلزم ہے حدوث کو جبکہ ذات باری تعالیٰ اس سے مبرا ومنزہ ہیں پس جب دونوں صورتیں ہی باطل ہوئیں تو ذات باری تعالیٰ کا مرکب ہونا بھی باطل ہوا اس دلیل میں ضعف یہ ہے کہ اتصاف! اجزاء کا خاصہ نہیں ہے بلکہ مجموعہ کا خاصہ ہے جبکہ مشائخ نے اتصاف کو اجزاء کا خاصہ بنادیا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

باری تعالیٰ ذی شکل وصورت، ذی مقدار اور ذی کیفیت بھی نہیں

﴿عبارت﴾: وَاَیْضًا اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ عَلٰی جَمِیْعِ الصُّوَرِ وَالْاَشْکَالِ وَالْمَقَادِیْرِ وَالْکَیْفِیَّاتِ فَیَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْاَضْدَادِ اَوْ عَلٰی بَعْضِهَا وَهِیَ مُسْتَوِیَةُ الْاَقْدَامِ فِیْ اِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ وَفِیْ عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَیْهِ فَیَفْتَقِرُ اِلٰی مُخَصِّصٍ وَیَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْغَیْرِ فَیَکُوْنُ حَادِثًا بِخِلَافِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ فَاِنَّهَا صِفَاتُ کَمَالٍ تَدُلُّ الْمُحْدَثَاتُ عَلٰی ثُبُوْتِهَا وَاَضْدَادُهَا صِفَاتُ نُقْصَانٍ لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلٰی ثُبُوْتِهَا لِاَنَّهَا تَمَسُّکَاتٌ ضَعِیْفَةٌ تُوَهِّنُ عَقَائِدَ الطَّالِبِیْنَ وَتُوَسِّعُ مَجَالَ الطَّاعِنِیْنَ زَعْمًا مِّنْهُمْ اَنَّ تِلْکَ الْمَطَالِبَ الْعَالِیَةَ مَبْنِیَّةٌ عَلٰی اَمْثَالِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ الْوَاهِیَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور نیز واجب یا تو تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقادیر وکیفیات پر ہوگا تو اضداد کا اجماع لازم آئے گا یا بعض پر ہوگا حالانکہ یہ تمام صفات مرتبہ میں برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور ان پر محدثات کی دلالت نہ ہونے میں تو وہ کسی مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہوگا تو وہ حادث ہوگا بخلاف علم وقدرت کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات (ممکنات) ان کے ثبوت پر دال ہیں اور ان کی اضداد (بہرہ پن، اندھا پن) صفات نقصان ہیں جن کے ثبوت پر محدثات (ممکنات) کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ تنزیہ کی بنیاد مشائخ کی مذکورہ دلیلوں پر نہیں ہے اسلئے کہ یہ کمزور دلیلیں ہیں جو طالبین کے عقائد کو ضعیف کرتی ہیں اور طعنہ زنوں کے راستوں کو وسیع کرتی ہے ان کی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ مطالب عالیہ ان کمزور شبہات کے مثلوں پر مبنی ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاَیْضًا اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مشائخ کی وہ دلیل دینا ہے جو کہ مشائخ نے مشترکہ طور پر تین تنزیہات پر قائم کی ہے کہ ذات باری تعالیٰ ذی شکل وصورت نہیں، ذی مقدار اور ذی کیفیت بھی نہیں، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ متصف ہونگے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیات کے ساتھ متصف ہونگے یا ان میں سے بعض کے ساتھ، پہلی صورت میں اجتماع اضداد لازم آئیگا کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کہ وہ حسن صورت اور بدصورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً سفید بھی ہو اور کالا بھی ہو اور یہ اجتماع ضدین ہے اور دوسری صورت

Maktaba Tul Ishaat.com

میں باری تعالیٰ کا محتاج ہونا او غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ تمام اشکال اور مقادیر اور کیفیات بصورتِ ثبوت مفیدِ مدح ہونے میں اور بصورتِ عدم ثبوت مفیدِ نقص ہونے میں برابر ہیں، نیز اس بات میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کرتے، لہٰذا جب باری تعالیٰ بعض صفات کے ساتھ متصف ہونگے اور بعض صفات کے ساتھ متصف نہیں ہونگے تو یا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی یا کسی مرجح کو ماننا لازم آئیگا، ترجیح بلا مرجح جا ئز نہیں اور مرجح ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آتا ہے پس جب دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو ذاتِ باری تعالیٰ کا ان صفات کے ساتھ متصف ہونا بھی باطل ہوگا۔

۞ اس دلیل میں کمزوری یہ ہے کہ کوئی مخالف کہہ سکتا ہے کہ مخصص خود باری تعالیٰ ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت ہونا لازم نہیں آئیگا۔

بِخِلَافِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ اشکال، کیفیات کیساتھ اتصاف اگر مرجح کے بغیر ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی، اور اگر مرجح کی وجہ سے ہو تو ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئیگا یہ خرابی تو صفاتِ ثبوتیہ میں بھی پیش آتی ہے کیونکہ آپ علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ صفات ثابت کرتے ہیں ان صفات کی اضداد کو ثابت نہیں کرتے ہیں، تو ان صفات کے ساتھ اتصاف یا تو بغیر مرجح کے ہوگا یا مرجح کی وجہ سے ہوگا اگر بغیر مرجح کے ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی او اگر مرجح کی وجہ سے ہو تو ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ احتیاجی سے پاک ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں کسی مخصص کی ضرورت نہیں جہاں کا انوکھا انداز ہی اس بات پر دال ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف ہیں اور ان کی اضداد کے ساتھ یعنی جہل، عجز، موت وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں ہیں، اور ممکناتِ عالم ذاتِ باری تعالیٰ کے ان کی اضداد کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت نہیں کر رہے پس اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا کسی مخصص و مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم نہیں آرہا۔

لِاَنَّهَا تَمَسُّكَاتٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ان تنزیہات کا مدار ان دلائل پر نہ رکھا جائے کیونکہ یہ بہت کمزور ہیں اس سے مزید شکوک وشبہات پیدا ہونگے اور یہ طلبہ کے عقائد کو مزید کمزور کر دینگے اور تنقید وطعن کرنے والوں تنقید وطعن کا مزید موقع مل جائیگا کہ دعوے اتنے اونچے اور دلائل اتنے کمزور ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

فرقۂ مجسمہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَالصُّوْرَةِ وَالْجَوَارِحِ وَبِاَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدَيْنِ فُرِضَا لَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ اَحَدُهُمَا مُتَّصِلًا بِالْاٰخَرِ مُمَاسًّا لَهٗ اَوْ مُنْفَصِلًا عَنْهُ مُبَايِنًا فِي الْجِهَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى

Maktaba Tul Ishaat.com

لَيْسَ حَالًّا وَلَا مَحَلًّا لِلْعَالَمِ فَيَكُوْنُ مُبَايِنًا لِلْعَالَمِ فِيْ جِهَةٍ فَيَتَحَيَّزُ فَيَكُوْنُ جِسْمًا اَوْ جُزْءَ جِسْمٍ مُصَوَّرًا مُتَنَاهِيًا

﴿ترجمہ﴾: وراستدلال کیا ہے فریق مخالف نے ان نصوص ظاہرہ سے جو جہت اور جسمیت اور صورت و جوارح کے متعلق وارد ہیں اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر دو موجود جن کو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے سے متصل ہو اس سے مس کر رہا ہو یا اس سے جدا ہو اس سے جہت کے اندر مبائن ہو حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ نہ عالم کے لئے حال ہے اور نہ محل تو وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہوگا تو وہ متحیز ہوگا پھر وہ جسم ہوگا یا جسم کا جزء جو مصور متناہی ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِالنُّصُوْص الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ مجسمہ کا بیان کرنا ہے جو کہ اس بات کے قائل ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جسم ہے وہ اس بات کا دلیل نقلی اور دلیل عقلی سے استدلال کرتے ہیں۔

دلیل نقلی: فرقہ مجسمہ کہتا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ایک جہت میں ہے، کیونکہ قرآن مجید کا ظاہر اسی پر شاہد ہے الرحمن علی العرش استوی، دوسرے مقام پر ہے ید اللہ فوق ایدیھم، اسی طرح ایک عورت! آقائے دوجہاں ﷺ کی بارگاہ میں حاضر ہوئی تو حضور ﷺ نے اس سے پوچھا کہ اللہ کہاں ہے؟ تو اس عورت نے آسمان کی طرف اشارہ کیا، تو آقائے دوجہاں ﷺ نے اس کے ایمان کی تصدیق فرمائی، اسی طرح ایک حدیثِ پاک میں ہے ان اللہ ینزل الی سماء الدنیا الغرض وہ ان نصوص ظاہرہ سے دلائل پکڑتے ہیں اور ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جہت، صورت اور جوارح ثابت کرتے ہیں۔

دلیل عقلی: جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہونگے خواہ یہ اتصال بایں معنیٰ ہو کہ دونوں کے حدود و اطراف ایک دوسرے سے ملے ہوں یا بایں معنیٰ ایک کا دوسرے میں تداخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہونگے جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہونگے مثلاً ایک اگر جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا اس طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود عالم اور دوسرا باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دو احتمال ہیں پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم میں حلول کرنے والے ہیں اور نہ ہی عالم کا محل ہیں کہ عالم ان کے اندر حلول کئے ہوئے ہو کیونکہ حلول حال اور محل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا مقتضی ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں لہٰذا دوسری صورت متعین ہوگئی، کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہونگے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے لہٰذا باری تعالیٰ متحیز ہونگے اور متحیز یا تو جسم ہوتا ہے یا جوہر فرد ہوتا ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ جسم یا جوہر فرد ہوگی اور جسم کے لئے شکل وصورت، مقدار و کیفیت اور متناہی ہونا لازم آتا ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ بھی مصور و مشکل، محدود و متناہی ہوگا الغرض ان دلائل سے ثابت ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ ثابت ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

فرقۂ مجسمہ کو جواب

﴿عبارت﴾: وَالْجَوَابُ اَنَّ ذَالِكَ وَهْمٌ مَحْضٌ وَحُكْمٌ عَلٰى غَيْرِ الْمَحْسُوْسِ بِاَحْكَامِ الْمَحْسُوْسِ وَالْاَدِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنْزِيْهَاتِ فَيَجِبُ اَنْ يُّفَوَّضَ عِلْمُ النُّصُوْصِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى مَاهُوَ اَدَبُ السَّلَفِ اِيْثَارًا لِّلطَّرِيْقِ الْاَسْلَمِ اَوْ يُاَوَّلَ بِتَاْوِيْلَاتٍ صَحِيْحَةٍ عَلٰى مَااخْتَارَهُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ دَفْعًا لِّمَطَاعِنِ الْجَاهِلِيْنَ وَجَذْبًا لِّضَبْعِ الْقَاصِرِيْنَ سُلُوْكًا لِلسَّبِيْلِ الْاَحْكَمِ

﴿ترجمہ﴾: اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور محسوس پر غیر محسوس کا حکم لگانا ہے حالانکہ دلائل قطعیہ تنزیہات پر قائم ہیں پس واجب ہے نصوص کا علم اللہ کی طرف سپرد کیا جائے اس طریقہ پر جو سلف کا طریقہ ہے محفوظ راستے کو ترجیح دیتے ہوئے یا ان نصوص کی صحیح تاویل کی جائیگی اس طریقہ پر کہ جس کو متاخرین نے پسند کیا ہے جہلاء کے اعتراضات کو ختم کرنے کے لئے اور کمزور مسلمانوں کے بازوؤں کو تھامنے کے لئے مضبوط راستہ پر چلنے کی غرض سے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْجَوَابُ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فریق مخالف کی دلیل عقلی ونقلی کا جواب دینا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب: دو موجودین کا اس طور پر فرض کرنا کہ ان کے درمیان اتصال ہوگا یا انفصال ہوگا یہ سب توہمات ہیں ان کی کوئی حقیقت نہیں، یہ غیر محسوس (ذاتِ باری تعالیٰ) پر محسوس (عالم) کا حکم لگانا ہے جو کہ ناجائز ہے کیونکہ قیاس الغائب علی الشاہد کے قبیل سے ہے اور قیاس الغائب علی الشاہد ناجائز وباطل ہے۔

دلائل نقلیہ کا جواب: یہ ہے کہ یہ بات علی الاتفاق مسلمہ ہے کہ جن نصوص کے ظاہری الفاظ کسی ایسے معنیٰ پر دلالت کر رہے ہوں جو خلافِ عقل ہوں تو ان نصوص کے ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہونگے، لہٰذا ان نصوص میں مذکورہ دو طریقے اختیار کئے جائیں گے۔

1: ان نصوص کے علم کو ہم اللہ کے حوالے کرتے ہیں جیسا کہ متشابہات کے بارے میں متقدمین کا مذہب ہے یعنی ہم مانتے ہیں کہ ان آیات ونصوص میں ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے ید، جسم، صورت وغیرہ ثابت ہو رہی ہیں، لیکن ان کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں، مگر اتنی بات بالکل مسلمہ ہے کہ ان کی شکل وصورت ہماری شکل وصورت جیسی نہیں ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ لیس کمثلہ شیء اور یہ طریقہ سلامتی والا طریقہ ہے اسی وجہ سے اس طریقہ کو اسلم کہا گیا ہے۔

2: دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم ان نصوص میں تاویلاتِ صحیحہ کرتے ہیں جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے چونکہ ان کے دور میں گمراہ فرقے اور فتنے پھیلنا شروع ہو گئے تھے، پس ان گمراہ کن فرقوں نے ظاہری نصوص سے استدلالات شروع کر دیئے اور ضعیف الاعتقاد مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنا شروع کر دیا، تو متاخرین نے ان نصوص میں تاویلات کو ضروری سمجھا تاکہ مخالفین کے استدلالات کے جوابات بھی ہو سکیں اور کمزور مسلمانوں کو راہ راست پر لایا جا سکے، متاخرین نے ان نصوص میں جو تا

Maktaba Tul Ishaat.com

ویلات کی ہیں ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں۔

الرحمن علی العرش استوی: میں استویٰ سے مراد غلبہ ہے۔

ید اللہ فوق ایدیھم: میں ید سے مراد قوت وطاقت ہے۔

آسمان کی طرف اشارہ سے مراد: قوتِ خداوندی ہے۔

ان اللہ ینزل الی سماء الدنیا: میں ینزل سے مراد توجہ خاص ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صانع عالم کے مشابہ کوئی نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَایُشْبِهُهٗ شَیْءٌ اَیْ لَایُمَاثِلُهٗ اَمَّااِذَااُرِیْدَ بِالْمُمَاثَلَةِ الْاِتِّحَادُ فِی الْحَقِیْقَةِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّااِذَا اُرِیْدَبِهَا کَوْنُ الشَّیْئَیْنِ بِحَیْثُ یَسُدُّاَحَدُهُمَامَسَدَّالْاٰخَرِاَیْ یَصْلُحُ کُلُّ وَاحِدٍمِّنْهُمَالِمَایَصْلُحُ لَهُ الْاٰخَرُفَلِاَنَّ شَیْاءً مِّنَ الْمَوْجُوْدَاتِ لَایَسُدُّهٗ تَعَالٰی فِیْ شَیْءٍ مِّنَ الْاَوْصَافِ فَاِنَّ اَوْصَافَهٗ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَیْرِذٰلِكَ اَجَلُّ وَاَعْلٰی مِمَّافِی الْمَخْلُوْقَاتِ بِحَیْثُ لَامُنَاسَبَةَ بَیْنَهُمَا

﴿ترجمہ﴾: اور اس (ذاتِ باری تعالیٰ) کے کوئی چیز مشابہ نہیں ہے یعنی اس کا کوئی مماثل نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے اتحاد فی الحقیقت مراد ہو تو ظاہر ہے اور جب مماثلت سے دو چیزوں کا اس طریقہ پر ہونا مراد لیا جائے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقامی کر سکے یعنی ان دونوں میں ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھے جس کی دوسرا رکھتا ہے تو یہ اس لئے ممنوع ہے کہ موجودات میں سے کوئی شئی اس کے کسی اوصاف میں اسکی قائم مقامی نہیں کر سکتی اس لئے کہ اوصاف یعنی علم و قدرت وغیرہ اونچے اور اعلیٰ ہیں ان صفات سے جو مخلوقات میں ہیں اس طریقہ پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَلَایُشْبِهُهٗ شَیْءٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ذاتِ باری تعالیٰ کی ایک اور صفتِ سلبیہ بیان کرنی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے مشابہ کوئی چیز نہیں، شارح علیہ الرحمۃ نے مشابہ کا معنیٰ مماثلت سے کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں، اور مماثلت کی شارح علیہ الرحمۃ نے دو تعریفیں کی ہیں، اور ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے کسی تعریف کے اعتبار سے بھی مماثلت ثابت نہیں۔

1: **اتحاد فی الحقیقۃ** یعنی اتحاد فی النوع: کہ دو چیزیں آپس میں تمام ذاتیات میں شریک ہوں اور ان میں فرق و امتیاز صرف عوارض اور تشخص کے ذریعے ہو۔ ذاتیات سے مراد جنس اور فصل ہے مثلاً زید اور عمرو آپس میں تمام ذاتیات میں شریک ہیں یعنی حیوان (جنس) اور ناطق (فصل) میں میں شریک ہیں مگر دونوں میں فرق عوارض اور تشخص کے اعتبار سے ہے کہ زید کی صورت الگ ہے اور عمرو کی صورت وشکل الگ ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی

Maktaba Tul Ishaat.com

کی ذاتیات میں شریک ہیں مثلاً اللہ کی ذاتی واجب الوجود ہے اب اگر کوئی اللہ کی مماثل ہوگا تو وہ واجب الوجود میں اللہ تعالیٰ کا شریک ہوگا تو اس صورت میں تعددِ وجباء لازم آئیگا جو کہ توحید کے منافی ہے۔

2:مماثلت کی دوسری تعریف دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ہر ایک دوسری کی نیابت اور قائم مقامی کر سکے یعنی ایک میں جس چیز کی صلاحیت و استعداد ہو دوسری میں اسی کی صلاحیت ہو، پس اگر مخلوق! ذاتِ باری تعالیٰ کی مماثل ہو تو لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ میں جس چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں مخلوق میں بھی اسی چیز کی صلاحیت اور صفات ہیں حالانکہ ایسا ہرگز نہیں کیونکہ مخلوق! اللہ تعالیٰ کی کسی صفت میں بھی مماثل نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

باری تعالیٰ اور مخلوق کی صفات میں کوئی مناسبت نہیں ہے

﴿عبارت﴾: قَالَ فِی الْبِدَایَةِ اِنَّ الْعِلْمَ مِنَّا مَوْجُوْدٌ وَعَرْضٌ وَعِلْمٌ مُحْدَثٌ وَجَائِزُ الْوُجُوْدِ وَیَتَجَدَّدُ فِی کُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ اَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلّٰهِ تَعَالٰی لَکَانَ مَوْجُوْدًا وَصِفَةً قَدِیْمَةً وَوَاجِبَ الْوُجُوْدِ وَدَائِمًا مِنَ الْاَزَلِ اِلَی الْاَبَدِ فَلَا یُمَاثِلُ عِلْمَ الْخَلْقِ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ هٰذَا کَلَامُهٗ فَقَدْ صَرَّحَ بِاَنَّ الْمُمَاثَلَةَ عِنْدَنَا اِنَّمَا یَثْبُتُ بِالْاِشْتِرَاکِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْصَافِ حَتّٰی لَوِ اخْتَلَفَا فِیْ وَصْفٍ وَّاحِدٍ انْتَفَتِ الْمُمَاثَلَةُ وَقَالَ الشَّیْخُ اَبُو الْمُعِیْنِ فِی التَّبْصِرَةِ اِنَّا نَجِدُ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا یَمْتَنِعُوْنَ مِنَ الْقَوْلِ بِاَنَّ زَیْدًا مِثْلُ عَمْرٍو فِی الْفِقْهِ اِذَا کَانَ یُسَاوِیْهِ فِیْهِ وَیَسُدُّ مَسَدَّهٗ فِیْ ذٰلِکَ الْبَابِ وَاِنْ کَانَتْ بَیْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوُجُوْهٍ کَثِیْرَةٍ وَمَا یَقُوْلُهُ الْاَشْعَرِیُّ مِنْ اَنَّهٗ لَا مُمَاثَلَةَ اِلَّا بِالْمُسَاوَاةِ مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ قَالَ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ وَاَرَادَ الْاِسْتِوَاءَ فِی الْکَیْلِ لَا غَیْرَ وَاِنْ تَفَاوَتَ الْوَزْنُ وَعَدَدُ الْحَبَّاتِ وَالصَّلَابَةُ وَالرَّخَاوَةُ وَالظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا مُخَالَفَةَ لِاَنَّ مُرَادَ الْاَشْعَرِیِّ الْمُسَاوَاةُ مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ فِیْمَا بِهِ الْمُمَاثَلَةُ کَالْکَیْلِ مَثَلًا وَعَلٰی هٰذَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّحْمَلَ کَلَامُ صَاحِبِ الْبِدَایَةِ اَیْضًا وَاِلَّا فَاشْتِرَاکُ الشَّیْئَیْنِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْصَافِ وَمُسَاوَاتُهُمَا مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ یَرْفَعُ التَّعَدُّدَ فَکَیْفَ یُتَصَوَّرُ التَّمَاثُلُ

﴿ترجمہ﴾: صاحبِ ہدایہ نے اپنی کتاب ہدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا (مخلوق کا) علم موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث ہے اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانہ میں بطریق تجدد آتا ہے تو اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت بنا کر ثابت کریں تو وہ موجود ہوگا اور صفت قدیمہ ہوگی اور واجب الوجود ہوگا اور ازل سے ابد تک دائمی ہوگا تو علم باری علم خلق کے کسی بھی اعتبار سے مماثل نہ ہوگا یہ ہے ان کا کلام۔ اور انھوں نے تصریح کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف کے اندر اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر دو چیزیں کسی وصف کے اندر مختلف ہو جائیں تو مماثلت منتفی ہو جائے گی۔ اور شیخ ابو المعین علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب ''تبصرہ'' میں فرمایا کہ ہم پاتے ہیں و ہم لغت کو کہ وہ یہ کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے جبکہ زید فقہ میں

Maktaba Tul Ishaat.com

عمرو کے مساوی ہے اور اس باب میں اس کے قائم مقام ہوسکتا ہو اگر چہ ان دونوں کے درمیان بہت سی وجوہ کے اعتبار سے مخالفت ہو۔ اور وہ بات کہ اشعری جس کے قائل ہیں کہ مماثلت نہیں ہوسکتی مگر تمام وجوہ میں برابری کیساتھ یہ بات بات فاسد ہے اسلئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے فرمایا **الحنطه بالحنطة مثلا بمثل الحديث** اور مراد **استواء فی الکیل** ہے نہ کہ وزن اور اگر چہ وزن متفاوت ہو جائے اور دونوں کا عدد متفاوت ہو اور سختی اور نرمی متفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے اس لئے کہ اشعری کی مراد مساوات من جمیع الوجوہ ہے اس وصف میں جس میں مماثلت ہے جیسے کیل ہے اور مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام کو بھی اسی پر محمول کرلیا جائے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور من جمیع الوجوہ ان دونوں کی برابری تعدد ہی کو ختم کردے گی تو تماثل کیسے متصور ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

قَالَ فِی الْبِدَایَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب بدایہ (علامہ نور الدین احمد بن محمود بخاری جو صابونی کے نام سے مشہور ہیں، جو کہ شاید صابن بناتے تھے یا صابن بیچتے تھے ان کی وفات 580 ہجری میں ہوئی) کے قول سے اپنے اس بات کی تائید پیش کرنی ہے کہ باری تعالیٰ اور مخلوق کی صفات میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

صاحب بدایہ نے اپنی کتاب ''**البداية الكفاية**'' میں علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم مخلوق بھی موجود ہے اور باری تعالیٰ کا علم بھی موجود ہے، مخلوق کا علم موجود ہو کر عرض ہے اور حادث و متغیر ہے بخلاف باری تعالیٰ کے علم کے وہ موجود ہو کر قدیم و ازلی ہے اس کا ثبوت ہمیشہ کے لئے ہے پس کوئی مناسبت نہیں ہے مخلوق کے علم اور باری تعالیٰ کے علم کے درمیان، پس صاحب بدایہ کے کلام سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مماثلت تب ہوگی کہ جب تمام اوصاف میں اشتراک ہو، کسی ایک وصف میں بھی مخالفت و اختلاف نہ ہو حتیٰ کہ ایک صفت میں بھی اختلاف ہو گیا تو مماثلت نہیں ہوگی اور باری تعالیٰ اور مخلوق کی صفات میں کوئی اشتراک نہیں ہے۔

وَقَالَ الشَّيْخُ اَبُوالْمُعِيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صاحب بدایہ کا کلام تو اس بات پر دال ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لئے جمیع اوصاف میں اشتراک ضروری ہے جبکہ شیخ ابو معین کی رائے یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لئے جمیع اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں ہے بلکہ ایک وصف میں ہی اشتراک کافی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت کہتے ہیں مثلاً زید اور عمرو یہ مساوی ہوں شکل وصورت اور قد و قامت میں اور دیگر تمام اوصاف مثلاً صرفی ہونا، نحوی ہونا اس میں مخالف ہوں پھر بھی اہل لغت یہ کہہ دیتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان مماثلت ہے پس شیخ ابو معین کے کلام سے معلوم ہوا کہ دو چیزوں کے درمیاں مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری نہیں ہے۔

۞ اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ ابوالحسن اشعریؒ تو یہ کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری ہے؟ جواب میں شیخ ابو معین کہتے ہیں کہ ابوالحسن کا یہ کہنا غلط ہے اس کی دلیل آقائے دو جہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے کہ گندم کی گندم کے بدلے میں بیع ہو تو یہ آپس میں کیل کے اعتبار سے مساوی ہوں، اب کہا جائیگا کہ دونوں میں

Maktaba Tul Ishaat.com

مماثلت ہے اگر چہ دیگر اوصاف مثلاً دانوں کی مقدار، سختی اور نرمی وغیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر دو چیزوں کے درمیان کسی ایک وصف میں اشتراک پایا جاتا ہے تو کہا جائیگا کہ یہ مماثل ہیں پس نتیجہ یہ نکلا کہ اس بات میں اختلاف ہوا کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لئے تمام صفات میں اشتراک ضروری ہے یا نہیں تو صاحبِ ہدایہ اور ابوالحسن اشعری ؒ کے نزدیک تمام اوصاف میں اور شیخ ابومعینؒ کے نزدیک ایک وصف میں اشتراک ضروری ہے۔

وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا مُخَالَفَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ محاکمہ بیان کرنا ہے کہ ابوالحسن اشعریؒ نے جو یہ کہا کہ من کل الوجوہ مساوات ضروری ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ تمام اوصاف میں اشتراک ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت ہے اس میں من کل الوجوہ مماثلت ہونی چاہیئے یعنی علی وجہ الکمال مساوات ہو تب مماثلت کا قول کرینگے اور یہی ہے صاحبِ ہدایہ کے کلام کا، پس دونوں قولوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

نیز جمیع اوصاف میں اشتراک بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر جمیع اوصاف میں اشتراک ہو تو وحدت پیدا ہو جائیگی اور تعدد باقی نہیں رہیگا اور تماثل کے لئے ضروری ہے کہ چیزیں دو ہوں۔

○○○……○○○……○○○

ذاتِ باری تعالیٰ کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور فرق باطلہ کی تردید

﴿عبارت﴾: **وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ شَيْءٌ لِاَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعِجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ اِلٰى مُخَصِّصٍ مَعَ اَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُوْمِ الْعِلْمِ وَشُمُوْلِ الْقُدْرَةِ فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَعَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهٗ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلٰى اَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ وَالدَّهْرِيَّةُ اَنَّهٗ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهٗ وَالنِّظَامُ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحِ وَالْبَلْخِيُّ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى مِثْلِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى نَفْسِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ**

﴿ترجمہ﴾: اور اس (ذاتِ باری تعالیٰ) کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے اسلئے کہ بعض جہل اور بعض چیزوں سے جہل اور بعض چیزوں سے عجز نقص ہے اور مخصص کی طرف محتاج ہونا ہے باوجود اس کے کہ نصوص قطعیہ، عموم علم اور شمول قدرت کو بیان کر رہی ہیں تو وہ ہر چیز کو جاننے والا اور ہر چیز پر قادر ہے ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ جزئیات کو نہیں جانتا اور ایک سے زیادہ پر قدرت نہیں رکھتا اور ایسی بات بھی نہیں کہ جیسے دہریہ گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور نہ ایسی بات ہے جیسے نظام کا خیال ہے کہ وہ جہل و قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور نہ ہی ایسی بات ہے جیسا کہ بلخی کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں، اور نہ ایسی بات ہے جیسا کہ عامۃ المعتزلہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بعینہٖ مقدور العبد پر قادر نہیں ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَلَایَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهٖ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم سے کوئی شے خارج نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کوئی شے خارج نہیں ہے۔

لِاَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر پہلی دلیل بیان کرنی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم اور قدرت تمام چیزوں پر نہ ہو تو ایسی صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ میں جہل اور عجز لازم آئیگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ جہل اور عجز سے پاک ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت تمام اشیاء کو محیط ہے۔

وَاِفْتِقَارٌ اِلٰی مُخَصِّص الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر دوسری دلیل بیان کرنی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے علم اور قدرت کا تعلق تمام اشیاء کے ساتھ برابر ہے لہٰذا بعض اشیاء کو جاننا اور بعض اشیاء کو نہ جاننا، اور بعض پر قدرت کا ہونا اور بعض پر قدرت کا نہ ہونا مرجح اور مخصص کا محتاج ہوگا لہٰذا اس مصورت میں ذاتِ باری تعالیٰ غیر کے تحت داخل ہو جائیگی اور ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا باطل ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت تمام اشیاء پر ہے۔

اَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِيَّةَ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ دعویٰ پر تیسری دلیل بیان کرنی ہے کہ نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر شے کو محیط ہے اور اس کی قدرت ہر شے پر حاوی ہے جیسا کہ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ اور عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ جیسی آیات مبارکہ اسی چیز پر دلالت کر رہی ہیں۔

لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَاسِفَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرق باطلہ کی تردید کرنی ہے جو کہ پانچ ہیں۔

1: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو صرف کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے کیونکہ جزئیات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے، اب اگر ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے جزئیات کا علم مانیں تو علمِ باری تعالیٰ میں بھی تغیر لازم آئیگا اور علم باری تعالیٰ میں تغیر و تبدل باطل ہے کیونکہ صفت میں تغیر کا وقوع ذات میں تغیر کے وقوع کو مستلزم ہوگا، جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ تغیر سے مبرا و منزہ ہیں۔

تو اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ یہ محض وہم ہے اس لئے کہ جو تغیر واقع ہوتا ہے وہ متعلقات میں واقع ہوتا ہے اور متعلقات کے تغیر کی وجہ سے باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا مثلاً ایک آئینہ کو لیجئے جب اس کے سامنے انسان آجاتا ہے تو اس میں انسان کی صورت آجاتی ہے اور جب گدھا آجائے تو گدھے کی صورت آجاتی ہے تو یہاں دیکھئے تغیر آئینے کے متعلقات میں آیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خود آئینہ اور اس کی صفت میں بھی تغیر ہے۔

2: ولا یقدر الخ: سے فلاسفہ کا دوسرا قول بیان کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، واحد سے صرف ایک چیز صادر ہوتی ہے نہ کہ زائد، ورنہ یہ توحید کے منافی ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا پھر اس نے دوسری عقل کو پیدا کیا پھر دوسری نے تیسری کو پیدا کیا اور تیسری نے چوتھی کو پیدا کیا حتی کہ تاسع نے عاشر کو پیدا کیا اور یہ عقل عاشر فعال ہے اور متصرف ہے، تو اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ یہ بات بالکل غلط ہے کہ واحد سے امورِ کثیر کا صدور نہیں ہوتا بلکہ واحد سے امورِ کثیرہ کا صدور ممکن اور واقع ہے جیسے انسان واحد ہے اور اس سے بہت سے افعال صادر ہوتے ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

3: والد هرية الخ : دہریہ کے دوگروہ ہیں ایک گروہ کہتا ہے سارا نظام خود بخود چل رہا ہے لوگ پیدا ہورہے ہیں، مر رہے ہیں کوئی پیدا کرنے والا مارنے والا نہیں۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ صانع عالم تو ہے مگر اس کا شریک ومعاون دہر (زمانہ) ہے یہاں یہی دوسرا گروہ مراد ہے وہ کہتا ہے کہ اللہ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے کیونکہ علم، عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نسبت ہو تو ان دونوں کے درمیان مغایرت ہوتی ہے تو اب اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہو تو پھر باری تعالیٰ اور ذات باری میں مغایرت ہوگی حالانکہ دونوں متحد ہیں متغایر نہیں۔ تو اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ عالم اور معلوم میں جس مغایرت کی بات آپ نے کی ہے یہ علم حصولی کا خاصہ ہے نہ کہ علم حضوری کا اور اللہ کو جو اپنی ذات کا علم ہے یہ علم حضوری اور ذاتی ہے اسی طرح انسان کو بھی اپنی ذات کا علم ہے اور اس کا یہ علم حضوری ہے اگرچہ حادث ہے مگر یہاں بھی مغایرت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، وہاں (باری تعالیٰ اور ذات باری تعالیٰ) مغایرت کیسے ضروری ہوگی۔

4: والنظام الخ یہ نظام معتزلی کا قول ہے (ان کا نام ابراہیم بن سیار ہے، یہ معتزلہ کا امام اور انکا مقتدا ہے معتزلہ کے کلام میں فلسفہ ملانے کی ذمہ داری اس نے اٹھائی تھی، ان کا وصال 231 ہجری میں ہوا) ان کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قبح کو پیدا کرنا دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے پیدا کرتے وقت یہ معلوم ہوگا کہ یہ شر ہے یا معلوم نہیں ہوگا۔ اگر اول صورت ہو تو یہ شر ہے کیونکہ برائی کو جانتے ہوئے بھی اس کو پیدا کر دیا اور اگر ثانی صورت ہو تو یہ جہل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک ہیں۔ تو اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ کسب قبیح تو قبیح ہے لیکن خلق قبیح قبیح نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی بری چیز کو پیدا کرنا برا نہیں وہ تو آزمائش کے لئے پیدا کرنا ہے لیکن اس کا حاصل کرنا برا ہے۔

5: والبلخی الخ یہ بلخی ابوالقاسم بلخی ہے، (ان کا نام عبداللہ بن احمد بن منصور الکعبی ہے اور ابوالقاسم کنیت ہے جو کہ بلخی اور خراسانی لقب سے مشہور ہیں، یہ معتزلہ کے امام اور ان کے ایک فرقہ کعبیہ کے رئیس تھے، ان کی ولادت 273ھ اور وفات 319 ہجری میں ہوئی) یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مثل مقدور العبد پر قادر نہیں اس لئے کہ بندہ جو کام کرتا ہے یا تو وہ طاعت ہوتا ہے یا معصیت ہوتا ہے یا عبث ہوتا ہے اور یہ تینوں افعال ہی ذات باری تعالیٰ کی شایان شان نہیں ہیں۔

۞ متکلمین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جب بندہ ان افعال کو بجالاتا ہے تو یہ کیفیات ظاہر ہو جاتی ہیں اور جب اللہ تعالیٰ کی جانب اس کی نسبت ہو تو چونکہ اس کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے بلکہ وہ اغراض ودواعی سے منزہ ہے اس لئے مثل مقدورِ عبد بدون اغراض کے اس سے صدور ممکن ہے۔

وعامة المعتزله: عام معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ نفس مقدور العبد پر قادر نہیں ورنہ تمانع لازم آئیگا کہ باری تعالیٰ ایک فعل کا ارادہ کرینگے اور بندہ نہیں کریگا۔ اس کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ یہ محض وہم ہے، بندے کی قدرت مؤثر نہیں ہے بلکہ جو کچھ اللہ چاہتا ہوگا وہی ہوگا خواہ اس کو بندہ چاہتا ہو یا نہ چاہتا ہو لہٰذا تمانع واقع نہیں ہوسکتا، کیونکہ تمانع کے وقوع کے لئے دونوں طرف میں برابری ضروری ہے اور اللہ کے سامنے بندے کی حیثیت ہی کیا ہے؟

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

صفات کا ثبوت اور معتزلہ کا رد

﴿عبارت﴾: وَلَهٗ صِفَاتٌ لِمَاثَبَتَ مِنْ اَنَّهٗ تَعَالٰی عَالِمٌ قَادِرٌ حَیٌّ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ كُلًّا مِّنْ ذَالِكَ یَدُلُّ عَلٰی مَعْنًی زَائِدٍ عَلٰی مَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ وَلَیْسَ الْكُلُّ اَلْفَاظًا مُتَرَادِفَةً وَاَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ عَلَی الشَّیْءِ یَقْتَضِیْ ثُبُوْتَ مَاخَذِالْاِشْتِقَاقِ لَهٗ فَتَثْبُتُ لَهٗ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَیٰوةِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ لَا كَمَایَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّهٗ عَالِمٌ لَاعِلْمَ لَهٗ وَقَادِرٌ لَاقُدْرَةَ لَهٗ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّهٗ مَحَالٌ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا اَسْوَدُ لَاسَوَادَ لَهٗ وَقَدْنَطَقَتِ النُّصُوْصُ بِثُبُوْتِ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ وَغَیْرِهِمَاوَدَلَّ صُدُوْرُ الْاَفْعَالِ الْمُتْقَنَةِ عَلٰی وُجُوْدِ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ عَلٰی مُجَرَّدِ تَسْمِیَتِهٖ عَالِمًاوَقَادِرًا

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ کیلئے صفات ہیں، اسی وجہ سے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر حی وغیرہ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دال ہے جو واجب کے مفہوم پر زائد ہے اور یہ تمام کے تمام الفاظ مترادفہ نہیں ہیں اور کسی شئی پر اسمِ مشتق کا صدق اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ماخذ اشتقاق اس شے کے لئے ثابت ہے پس اس اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ علم اور قدرت اور حیات وغیرہ ثابت ہیں۔

ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ وہ ایسا عالم ہے جس کیلئے علم نہیں ہے اور ایسا قادر ہے جس کیلئے قدرت نہیں ہے وغیرہ اس لئے کہ یہ تو ظاہراً محال ہے یہ تو ہمارے اس قول کی مانند ہے کہ وہ ایسا اسود ہے جس کیلئے سیاہی نہیں ہے حالانکہ نصوص ناطق ہیں اس کے علم وقدرت وغیرہ کے ثبوت پر اور مضبوط افعال کا صدور اس کے علم وقدرت کے وجود پر دال ہے نہ کہ محض عالم قادر نام رکھنے پر۔

﴿تشریح﴾:

"وَلَهٗ" خبر مقدم ہے اور "صِفَاتٌ" مبتداء مؤخر ہے اور تقدیم خبر حصر کیلئے ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ پر منحصر ہے البتہ مخلوق! اللہ کیساتھ ان صفات میں صرف اشتراک اسمی میں شریک ہے مثلاً علم اللہ تعالیٰ کیلئے بھی ثابت ہے اور مخلوق کیلئے بھی لیکن مخلوق کا علم حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم قدیم ہے۔ اور یہ بات بھی ذہن میں رکھیں کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات ذات باری تعالیٰ سے زائد ہیں عین ذات باری تعالیٰ نہیں ہے اور معتزلہ کے نزدیک صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں صفات واجب الوجود کے مفہوم سے زائد نہیں ہیں۔

لِمَاثَبَتَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صفات کے ثبوت پر دلیل پیش کرنی ہے کہ دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر ہیں اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ صفات واجب الوجود کے مفہوم سے زائد معانی پر دلالت کرتی ہیں اور تمام صفات الفاظ مترادفہ نہیں ہیں تو جب یہ صفات واجب الوجود کے مفہوم سے ایک زائد معنی پر دلالت کرتے ہیں تو ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کیلئے علم، حیات، قدرت، سمع، بصر اور ان کے علاوہ دوسری صفات ثابت ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ كُلًّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صفات کے ثبوت پر دوسری دلیل کو بیان کرنا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز پر مشتق کیساتھ حکم لگایا جائے تو یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس چیز کیساتھ ماخذ اشتیاق قائم ہے مثلاً اسود اس کو کہا جاتا ہے جس کیساتھ سواد قائم ہو تو جب اللہ تعالیٰ عالم، قادر، سمیع، بصیر وغیرہ ہیں تو اس قاعدہ کے مطابق ازلی طور پر اللہ تعالیٰ کیساتھ علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ دوسری صفات قائم ہوں گی۔

لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب پر رد کرنا ہے کہ صفات! ذات باری تعالیٰ سے ایک زائد معنی پر دلالت کرتی ہیں ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم اس کیساتھ قائم نہیں ہے اور قادر ہے اور قدرت ان کیساتھ قائم نہیں ہے اسی طرح سمیع، بصیر ہے سمع اور بصر ان کیساتھ قائم نہیں ہیں۔

فَاِنَّهٗ مُحَالٌ ظَاهِرٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی اس بات (اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم اس کیساتھ قائم نہیں ہے اور قادر ہے اور قدرت اس کیساتھ قائم نہیں ہے) کے بطلان کو بیان کرنا ہے..... شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی اس بات کا محال اور باطل ہونا ظاہر ہے جیسا کہ ہمارا یہ قول باطل ہے کہ یہ چیز کالی ہے اور کالا پن اس کیساتھ قائم نہیں ہے تو جس طرح ہمارا یہ قول ''هذا الشئی اسود ولا سواد له'' (کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی نہیں) باطل ہے بالکل معتزلہ کا اسی طرح کہنا کہ ''اللہ تعالیٰ عالم اور قادر ہے لیکن علم اور قدرت وغیرہ اس کیساتھ قائم نہیں ہیں'' بھی باطل ہے۔

وَقَدْ نَطَقَتِ النُّصُوْصُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ پر رد کرنا ہے اور اس بات کو دلیل سے ثابت کرنا ہے کہ صفات اللہ تعالیٰ کیساتھ قائم ہیں جس سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ نصوص ان صفات کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً ان اللہ علی کل شئی قدیر، ان اللہ کل شیء علیم'' یہ نصوص صفات کے ثبوت پر واضح دلائل ہیں اور عالم کا نرالہ اور محکم نظام بھی اس پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات، علم، حیات اور قدرت وغیرہ ثابت ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

بعض لوگوں کی غلط فہمی اور مابہ النزاع صفات

﴿عبارت﴾: **وَلَيْسَ النِّزَاعُ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِيْ هِيَ مِنْ جُمْلَةِ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْمَلَكَاتِ لِمَا صَرَّحَ بِهٖ مَشَائِخُنَا مِنْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى حَيٌّ وَلَهٗ حَيٰوةٌ اَزَلِيَّةٌ لَيْسَتْ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَحِيْلِ الْبَقَاءِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى عَالِمٌ وَلَهٗ عِلْمٌ اَزَلِيٌّ شَامِلٌ لَيْسَ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَحِيْلِ الْبَقَاءِ وَلَا ضَرُوْرِيٌّ وَلَا مُكْتَسَبٍ وَكَذَا فِيْ سَائِرِ الصِّفَاتِ بَلِ النِّزَاعُ فِيْ اَنَّهٗ كَمَا اَنَّ لِلْعَالِمِ مِنَّا عِلْمًا هُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ بِهٖ زَائِدٌ عَلَيْهِ حَادِثٌ فَهَلْ لِلصَّانِعِ الْعَالِمِ عِلْمٌ هُوَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِهٖ زَائِدَةٌ عَلَيْهِ وَكَذَا جَمِيْعُ الصِّفَاتِ فَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ وَالْمُعْتَزِلَةُ وَزَعَمُوْا اَنَّ صِفَاتِهٖ عَيْنُ ذَاتِهٖ بِمَعْنٰى اَنَّ ذَاتَهٗ يُسَمّٰى بِاعْتِبَارِ التَّعَلُّقِ بِالْمَعْلُوْمَاتِ عَالِمًا وَبِالْمَقْدُوْرَاتِ قَادِرًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَلَا يَلْزَمُ تَكَثُّرٌ فِي الذَّاتِ وَلَا تَعَدُّدٌ فِي الْقُدَمَاءِ وَالْوَاجِبَاتِ وَالْجَوَابُ مَا سَبَقَ مِنْ اَنَّ الْمُسْتَحِيْلَ تَعَدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِيْمَةِ وَهُوَ غَيْرُ لَازِمٍ**

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: اور اختلاف اس علم اور قدرت میں نہیں ہے، جو کہ من جملہ کیفیات اور ملکات کے ہیں اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کیلئے حیوٰۃ ازلی ثابت ہے جو کہ نہ عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے ورنہ اللہ عالم ہے اور ان کیلئے علم ازلی ثابت ہے جو کہ ہر چیز پر محیط ہے نہ عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے نہ ضروری ہے اور نہ کسبی ہے اور اس طرح تمام صفات کے بارے میں۔ اور نزاع (جھگڑا) اس علم قدرت کے اندر نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور ملکات حادثہ کے ہے بوجہ اس کے کہ جس کی ہمارے مشائخ نے تصریح کی ہے یعنی اس کی کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کیلئے حیات ازلیہ ہے جو نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کا علم ازلی ہے جو شامل ہے (ہر چیز کو محیط ہے) نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور نہ ضروری ہے نہ اکتسابی ہے اور ایسے ہی تمام صفات میں بلکہ نزاع اس میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی عالم کیلئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کی ذات کیساتھ قائم ہے اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے تو کیا صانع عالم کیلئے ایسا ہی علم ہے جو صفت ازلیہ ہو اس کی ذات کیساتھ قائم ہو ذات پر زائد ہو اور ایسے ہی تمام صفات کا تو فلاسفہ اور معتزلہ نے انکار کیا ہے۔ اور انھوں نے گمان کیا ہے کہ اس کی صفات بعینہٖ اس کی ذات ہے اس معنی کر کے اس کی ذات کا معلومات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم نام رکھا جاتا ہے اور مقدورات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے اس کا نام قادر ہے وغیرہ تو نہ ذات میں تکثر لازم آئے گا اور نہ قدماء اور واجبات کے اندر تعدد، اور جواب وہ ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے یعنی یہ کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے، اور یہ لازم نہیں آرہا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَيْسَ النِّزَاعُ فِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ان بعض لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جن کا خیال ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع وہ علم اور قدرت ہے جو کہ کیفیات اور ملکات کی جنس سے ہیں ہم اس کا اثبات کرتے ہیں اور معتزلہ اس کی نفی کرتے ہیں تو شارح علیہ الرحمۃ نے اسر کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ مابہ النزاع وہ علم اور قدرت نہیں ہے جو کہ کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہیں بلکہ ان کے نفی پر تمام علماء نے اتفاق کیا ہے ہم بھی نفی کے قائل ہے اور معتزلہ بھی نفی کے قائل ہے کیونکہ جو علم اور قدرت کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہیں وہ اعراض ہیں اور اعراض حادث ہوتے ہیں اور صفات باری تعالیٰ حادث نہیں ہیں۔

لِمَا صَرَّحَ بِهِ الخ: سے غرضِ شارح عللیہ الرحمۃ اس بات کی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ مابہ النزاع وہ علم اور قدرت نہیں ہے جو کہ کیفیات اور ملکات کے قبیل سے ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس علم اور قدرت کے ثبوت کے قائل نہیں ہے جو کہ ملکات اور کیفیات کے قبیل سے ہیں کیونکہ ہمارے مشائخ تمام صفات کے ازلی ہونے کی تصریح کر چکے ہیں۔

مثلاً مشائخ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور حیوٰۃ نامی ازلی صفت اس کیساتھ قائم ہے، اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم نامی ازلی صفت اس کیساتھ قائم ہے جو کہ نہ عرض ہے اور نہ مستحیل البقاء ہے اور نہ ضروری اور مکتسب ہے اسی طرح تمام صفات کے بارے میں مشائخ یہی کہتے ہیں کہ وہ ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ کیساتھ قائم ہیں تو مشائخ کی تصریح کے مطابق جو صفات اللہ تعالیٰ

Maktaba Tul Ishaat.com

کیساتھ قائم ہیں وہ ازلی ہیں تو جو علم اور قدرت کیفیات اور ملکات میں سے ہیں وہ اس لئے اللہ تعالیٰ کی صفات نہیں ہیں کہ وہ اعراض ہونے کی وجہ سے حادث ہیں اور صفاتِ باری تعالیٰ حادث نہیں ہوسکتیں۔

بَلِ النِّزَاعُ فِیْ اَنَّہٗ کَمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مابہ النزاع صفات یعنی علم اور قدرت وغیرہ کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف اس میں ہے کہ جس طرح ہمارے ساتھ صفات قائم ہیں اور ہماری ذات سے زائد اور حادث ہیں اسی طرح للہ تعالیٰ کیساتھ صفات قائم ہیں ان کی ذات سے زائد ہیں مثلاً جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ علم نامی صفت اس کیساتھ قائم ہے اور حادث اور عرض ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا مطلب بھی یہی ہے کہ علم نامی صفت اس کی ذات کیساتھ قائم ہے اور ازلی ہے ہم ثبوت کے قائل ہیں اور معتزلہ انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں، صفات ذات باری تعالیٰ سے زائد کوئی چیز نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے عالم وقادر ہونا امر اضافی ہے یعنی معلومات سے تعلق ہونے کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو عالم اور مقدورات سے تعلق ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو قادر کہا جاتا ہے اسی طرح مسموعات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے اسے سمیع اور مبصرات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے اسے بصیر کہا جاتا ہے۔

وَلَا تَعَدُّدٌ فِی الْقُدَمَاءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض کی جانب اشارہ کرنا ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات سے زائد صفاتِ قدیمہ کا قول تعددِ قدماء کو نیز قدیم اور واجب کے مترادف ہونے کی بنیاد پر وجباء کو بھی مستلزم ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ نے معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب وہی دیا ہے جو القدیم کی شرح میں گزرا کہ محال! ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے وہ لازم نہیں آرہا ہے بلکہ صفاتِ قدیمہ کا تعدد لازم آرہا ہے اور وہ محال نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صفاتِ باری تعالیٰ عین ذاتِ باری تعالیٰ نہیں

﴿عبارت﴾: وَیَلْزَمُکُمْ کَوْنُ الْعِلْمِ مَثَلًا قُدْرَۃً وَحَیٰوۃً وَعَالِمًا وَحَیًّا وَقَادِرًا وَصَانِعًا لِلْعَالِمِ وَمَعْبُوْدًا لِلْخَلْقِ وَکَوْنُ الْوَاجِبِ غَیْرَ قَائِمٍ بِذَاتِہٖ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مِنَ الْمُحَالَاتِ اَزَلِیَّۃٌ لَا کَمَا یَزْعَمُ الْکَرَامِیَّۃُ مِنْ اَنَّ لَہٗ صِفَاتٌ لٰکِنَّھَا حَادِثَۃٌ لِاسْتِحَالَۃِ قِیَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِہٖ قَائِمَۃٌ بِذَاتِہٖ ضَرُوْرَۃَ اَنَّہٗ لَا مَعْنٰی لِصِفَۃِ الشَّیْءِ اِلَّا مَا یَقُوْمُ بِہٖ لَا کَمَا یَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَۃُ مِنْ اَنَّہٗ مُتَکَلِّمٌ بِکَلَامٍ وَھُوَ قَائِمٌ بِغَیْرِہٖ لٰکِنْ مُرَادُھُمْ نَفْیُ کَوْنِ الْکَلَامِ صِفَۃً لَّہٗ لَا اِثْبَاتُ کَوْنِہٖ صِفَۃً لَہٗ غَیْرَ قَائِمٍ بِذَاتِہٖ

﴿ترجمہ﴾: البتہ تم پر مثلاً علم کی قدرت اور حیات اور عالم اور حی اور قادر اور صانع للعالم ہونا اور مخلوق کا معبود ہونا اور واجب کا اپنی ذات کیساتھ قائم نہ ہونا اس کے علاوہ دوسرے محالات لازم آرہے ہیں، اس کی صفات ازلیہ ہیں ایسا نہیں ہے جیسے کرامیہ کا گمان ہے کہ اس کی صفات تو ہیں لیکن حادث ہیں حوادث کے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے اس (اللہ تعالیٰ) کی

Maktaba Tul Ishaat.com

ذات کیساتھ، اوراس کی صفات ازلیہ اس کی ذات کیساتھ قائم ہیں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ کوئی معنی نہیں شئی کی صفت کا مگر جواس کیساتھ قائم ہوں ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کیساتھ جواس کے غیر کیساتھ قائم ہے لیکن ان (معتزلہ) کی مراد کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے نہ کہ کلام کو اسکی ایسی صفت بنا کر ثابت کرنا جواس کی ذات کیساتھ قائم نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَيَلْزَمُكُمْ كَوْن الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ اور فلاسفہ پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر صفاتِ باری تعالیٰ عین ذات باری تعالیٰ قرار دی جائیں تو بہت سے محالات لازم آئیں گے وہ اس طرح کہ علم! عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عین قدرت ہے لہٰذا علم عین قدرت ہوگا اسی طرح علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عین حیاۃ ہے تو علم بھی عین حیات ہوگا، علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عالم، حی، قادر، صانع، معبود للخلق وغیرہ ہے تو علم بھی عالم، حی، قادر، صانع، معبود للخلق وغیرہ ہوگا اور یہ محالات صفات کی جانب عینیت کی صورت میں لازم آتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی جانب عینیت کی صورت میں واجب تعالیٰ کا غیر قائم بالذات ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ ذات باری تعالیٰ عین صفات ہے اور صفات غیر قائم بالذات ہوتی ہیں تو واجب الوجود بھی غیر قائم بالذات ہوگا۔ اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم بالذات ہونا محال ہے لہٰذا صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

اَزَلِيَّةٌ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ صفاتِ باری تعالیٰ کا حکم بیان کرنا ہے، پہلا حکم ازلی ہے۔

فرقہ کرامیہ کا رد

لَا كَمَا يَزْعَمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ کرامیہ کا رد کرنا ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ حادث ہیں، اور حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ جائز ہے کیونکہ صفاتِ باری تعالیٰ میں تغیر وتجدد ہوتا ہے مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے اس کا علم یہ تھا کہ وہ پیدا ہوگا لیکن جب وہ پیدا ہو چکا تو اب اس کا یہ علم ہے کہ وہ پیدا ہو چکا لہٰذا علم الٰہی میں تغیر ہوا اور ہر متغیر حادث ہوتا ہے لہٰذا صفاتِ باری تعالیٰ حادث ہوئیں۔ ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سمع کا تحقق بغیر مسموع کے اور بصر کا تحقق بغیر مبصر کے اور کلام کا تحقق بغیر مخاطب کے نہیں ہوتا اور مسموع، مبصر اور مخاطب حادث ہیں لہٰذا ان سے متعلقہ صفات بھی حادث ہوں گی ہم جواباً کہتے ہیں کہ صفات کے متعلقات بیشک حادث ہیں، لیکن متعلقات کے حادث ہونے سے صفات کا حدوث لازم نہیں آتا، اور صفات کو حادث ماننے کی صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا لازم آئیگا اور جو چیز حوادث کا محل ہو وہ بھی حادث ہوتی ہے۔

قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا رد کرنا ہے کہ جو کہتے ہیں صفاتِ باری تعالیٰ ہیں لیکن باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہونے کا معنیٰ یہ نہیں کہ کلام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے بلکہ معنیٰ یہ ہے کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

کلام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے جیسے لوح محفوظ کے ساتھ، اور جبرائیل علیہ السلام کے ساتھ وغیرہ۔ لیکن شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ شے کی صفت وہی ہوتی ہے جو شے کے ساتھ قائم ہو جیسے کپڑے کی سفید کپڑے کی صفت تب ہوگی جب کپڑے کے ساتھ ہوگی۔

لٰكِنْ مُرَادُهُمْ نَفْيُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے ماقبل میں تو کہا تھا کہ معتزلہ صفات کے انکاری ہیں اور صفات کو عین ذات باری تعالیٰ قرار دیتے ہیں اور ابھی آپ کہہ رہے ہیں کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے لیکن یہ غیر کے ساتھ قائم ہے اور یہ تناقض ہے۔

﴿جواب﴾: معتزلہ کا مذکورہ عبارت سے یہ غرض نہیں کہ صفت کلام ذات باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور غیر کے ساتھ قائم ہے کہ صفت کسی اور کی ہو اور کسی اور کے ساتھ قائم ہو، بلکہ ان کا اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ کلام نامی صفت ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ معتزلہ کے اس قول اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ وَهُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس معنیٰ میں متکلم ہیں کہ صفت کلام اس کے ثابت ہے اور غیر کے ساتھ مثلاً لوح محفوظ وغیرہ کیساتھ قائم ہے یعنی وہ متکلم بمعنیٰ موجد کلام لیتے ہیں، معتزلہ کے اس قول کا جواب یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ الاشتقاق قائم ہو جبکہ موجد پر مشتق کا اطلاق نہیں ہوتا یعنی متکلم اسے کہا جائیگا جس کے ساتھ کلام قائم ہو، نہ کہ موجد کلام کو۔

فرقہ کرامیہ اور ان کا نظریہ:

کرامیہ: بکسر الکاف وتخفیف الراء یا بفتح الکاف وتشدید الراء یعنی دو طرح کے تلفظ ہیں اس فرقہ کا بانی ابوعبداللہ محمد بن کرام ہے، اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود غزنوی علیہ الرحمۃ کے دور میں ہوا، اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے صفات تو ثابت ہیں مگر وہ صفات ازلی نہیں بلکہ حادث ہیں اور حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ درست ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صفات باری تعالیٰ نہ عین باری تعالیٰ ہیں اور نہ ہی غیر باری تعالیٰ ہیں

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّ فِيْ اِثْبَاتِ الصِّفَاتِ اِبْطَالَ التَّوْحِيْدِ لِمَا اَنَّهَا مَوْجُوْدَاتٌ قَدِيْمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِّذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَلْزَمُ قِدَمُ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَعَدُّدُ الْقُدَمَاءِ بَلْ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ عَلٰى مَا وَقَعَتِ الْاِشَارَةُ اِلَيْهِ فِيْ كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ وَالتَّصْرِيْحُ بِهٖ فِيْ كَلَامِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ مِنْ اَنَّ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ بِالذَّاتِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَصِفَاتُهٗ وَقَدْ كَفَرَتِ النَّصَارٰى بِاِثْبَاتِ ثَلٰثَةٍ مِّنَ الْقُدَمَاءِ فَمَا بَالُ الثَّمَانِيَةِ اَوْ اَكْثَرَ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهٗ يَعْنِيْ اَنَّ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرَ الذَّاتِ فَلَا يَلْزَمُ قِدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكَثُّرُ الْقُدَمَاءِ وَالنَّصَارٰى وَاِنْ لَّمْ يُصَرِّحُوْا بِالْقُدَمَاءِ الْمُتَغَايِرَةِ لٰكِنْ لَزِمَهُمْ ذٰلِكَ لِاَنَّهُمْ اَثْبَتُوا الْاَقَانِيْمَ الثَّلٰثَةَ هِيَ الْوُجُوْدُ وَالْعِلْمُ وَالْحَيٰوةُ

Maktaba Tul Ishaat.com

وَسَمَّوْهَا الْاَبَ وَالْاِبْنَ وَرُوْحَ الْقُدُسِ وَزَعَمُوْا اَنَّ اُقْنُوْمَ الْعِلْمِ قَدِانْتَقَلَ اِلٰی بَدَنِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ فَجَوَّزُوْا الْاِنْفِکَاکَ وَالْاِنْتِقَالَ فَکَانَتْ ذَوَاتٍ مُتَغَایِرَةٍ

﴿ترجمہ﴾: اور جبکہ معتزلہ نے استدلال کیا کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے اس لئے کہ وہ صفات موجودات قدیمہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغائر ہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا تعدد لازم آتا ہے بلکہ واجب لذاتہ کا تعدد لازم آتا ہے اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب متقدمین کے کلام میں اشارہ واقع ہے اور جسکی تصریح ہے متاخرین کے کلام میں یعنی یہ کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں حالانکہ نصاریٰ کی تکفیر کی گئی ہے تین قدماء کے اثبات سے تو اس سے زیادہ کا کیا حال ہوگا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے اس قول سے جو بعد میں آرہا ہے جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور صفات نہ ذات باری ہیں اور نہ اس کا غیر ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات تو نہ غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ قدماء کا تکثر لازم آئے گا۔ اور نصاریٰ نے اگر چہ قدماء متغائرہ کی تصریح نہیں کی لیکن یہ بات ان کو لازم آتی ہے اس لئے کہ انھوں نے اقانیم ثلثہ یعنی تین اصلوں کو ثابت کیا ہے جو وجود اور علم اور حیات ہیں اور انھوں نے انکا نام اب ابن اور روح القدس رکھا ہے اور انھوں نے گمان کیا ہے کے اقنوم علم عیسیٰ کے بدن کی جانب منتقل ہوگیا ہے تو انھوں نے انفکاک وانتقال کو جائز قرار دیدیا تو؛ قانیم ذوات متغائرہ ہوگئے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا تَمَسَّکَتِ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی جانب سے ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: معتزلہ کہتے ہیں کہ اے اہل سنت وجماعت! تم بقول اشاعرہ سات صفات اور بقول ماتریدیہ آٹھ صفاتِ الٰہیہ کے قائل ہو اور انہیں ذات سے زائد بھی مانتے ہو جس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان صفات میں بھی مغایرت ہے اور ذات وصفات میں بھی مغایرت ہے اور ساتھ ہی تم ان صفات کو واجب الوجود بالذات بھی مانتے ہو جب انہیں واجب لذاتہ مان لیا اور ذات سے مغایر مان لیا تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا تعدد لازم آ گیا حالانکہ نصاریٰ نے صرف تین قدماء (اب ،ابن، اور روح القدس) مانے تھے تو ان کی تکفیر کردی گئی جب تم نے تو آٹھ قدماء مان لئے تو پھر تمہاری تکفیر کا عالم کیا ہوگا؟

وَهِیَ لَاهُوَ وَلَاغَیْرُهٗ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ تو عین باری تعالیٰ ہیں کیونکہ عینیت کا معنیٰ اتحاد فی المفہوم ہے اور صفات اور ذات کا مفہوم ایک نہیں ہے اور نہ ہی صفاتِ باری تعالیٰ غیر ذاتِ باری تعالیٰ ہیں کیونکہ غیریت کا معنیٰ اور مفہوم یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو سکے جبکہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ تو ایک دوسری سے جدا ہو سکتی ہیں اور نہ ہی صفات اور ذات میں انفکاک ممکن ہے تو جب صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو قدم غیر اللہ اور تعدد قدماء لازم نہیں آیا کیونکہ

Maktaba Tul Ishaat.com

تعددِ قدماء! متغایرہ غیریت پر بایں معنیٰ موقوف ہے کہ وہ ایک دوسرے سے جدا بھی ہوسکیں جبکہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ تو ایک دوسری سے جدا ہوسکتی ہیں اور نہ ہی صفات وذات کا انفکاک ممکن ہے۔

وَالنَّصَارٰی وَاِنْ لَمْ یُصَرِّحُوْا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: نصاریٰ نے قدماء متغائرہ کی کسی بھی مقام پر تصریح نہیں کی تو انہیں کافر کیوں کہا جاتا ہے؟

﴿جواب﴾: یہ بات درست ہے کہ انہوں نے قدماء متغائرہ کی کہیں بھی تصریح نہیں کی لیکن ان کے عقائد اور اشاراتِ اقوال سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ وہ قدماء متغائرہ (ثلاثہ) کے قائل اور معترف ہیں، وہ اس طرح کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اقنوم تین ہیں وجود، علم، حیات اور وہ اول کو اب ثانی کو ابن اور تیسرے کو روح القدس کہتے ہیں، اول سے مراد اللہ تعالیٰ، اور ثانی سے مراد عیسیٰ علیہ السلام اور ثالث سے مراد جبرائیل علیہ السلام لیتے ہیں اور وہ کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں اقنوم ذاتِ باری تعالیٰ سے منتقل ہوکر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف آگیا تو انہوں نے ایک اقنوم یعنی علم ذاتِ باری تعالیٰ سے جدا اور منفک تسلیم کیا ،اور اقنوم ابن کی طرف منتقل مانا تو گویا انہوں نے انتقال کو جائز کرکے یہ ثابت کردیا کہ یہ تینوں چیزیں متغائر ہیں اور یہ تینوں چیزیں ذات بھی ہیں کیونکہ انتقال ذات کا ہوتا ہے صفات کا نہیں ہوتا۔

فائدہ: اقنوم! سریانی زبان کا لفظ ہے بمعنیٰ صفت یا بمعنیٰ اصل ہے۔ اور عیسیٰ علیہ السلام کو ایشوع بھی کہا جاتا ہے اور ایشوع بھی سریانی زبان کا لفظ ہے جس کا معنیٰ مبارک ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صفاتِ باری تعالیٰ ممکن ہونے کے باجود بھی قدیم ہیں

﴿عبارت﴾: **وَلِقَائِلٍ اَنْ یَمْنَعَ تَوَقُّفَ التَّعَدُّدِ وَالتَّکَثُّرِ عَلَی التَّغَایُرِ بِمَعْنٰی جَوَازِ الْاِنْفِکَاکِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَرَاتِبَ الْاَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَیْنِ وَالثَّلٰثَةِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَکَثِّرَةٌ مَعَ اَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِّنَ الْبَعْضِ وَالْجُزْءُ لَایُغَایِرُ الْکُلَّ وَاَیْضًا لَایُتَصَوَّرُ نِزَاعٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ فِیْ کَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَدُّدِهَا مُتَغَایِرَةً کَانَتْ اَوْ غَیْرَ مُتَغَایِرَةٍ فَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ الْمُسْتَحِیْلُ تَعَدُّدُ ذَوَاتٍ قَدِیْمَةٍ لَاذَاتٍ وَصِفَاتٍ وَاَنْ لَایُجْتَرَأَ عَلَی الْقَوْلِ بِکَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةَ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهَا بَلْ یُقَالُ هِیَ وَاجِبَةٌ لَالِغَیْرِهَا بَلْ لِمَالَیْسَ عَیْنَهَا وَلَا غَیْرَهَا اَعْنِیْ ذَاتَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَتَقَدَّسَ وَیَکُوْنُ هٰذَا مُرَادَ مَنْ قَالَ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهٖ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَصِفَاتُهٗ یَعْنِیْ اَنَّهَا وَاجِبَةٌ لِذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالٰی وَتَقَدَّسَ وَاَمَّا فِیْ نَفْسِهَا فَهِیَ مُمْکِنَةٌ وَلَا اسْتِحَالَةَ فِیْ قِدَمِ الْمُمْکِنِ اِذَا کَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِیْمِ وَاجِبًا غَیْرَ مُنْفَصِلٍ عَنْهُ فَلَیْسَ کُلُّ قَدِیْمٍ اِلٰهًا حَتّٰی یَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْقُدَمَاءِ وُجُوْدُ الْاٰلِهَةِ لٰکِنْ یَنْبَغِیْ اَنْ یُقَالَ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَدِیْمٌ بِذَاتِهٖ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِهٖ وَلَایُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقُدَمَاءِ لِئَلَّا یَذْهَبَ الْوَهْمُ اِلٰی اَنَّ کُلًّا مِّنْهَا قَائِمٌ**

Maktaba Tul Ishaat.com

بِذَاتِهٖ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِ الْاُلُوْهِيَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور قائل کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ منع کرے تعدد اور تکثر کے موقوف ہونے کو اس تغایر پر جو جواز انفکاک کے معنی میں ہے اس بات کے یقینی ہونیکی وجہ سے کہ مراتب اعداد ایک اور دو اور تین سے اس کے غیر تک متعدد کثیر ہیں باوجود یکہ ان میں سے بعض بعض کا جزء ہے اور جزء کل کے مغایر نہیں ہوتا اور نیز صفات کی کثرت و تعدد کے بارے میں اہلسنت کی جانب سے کوئی نزاع متصور نہیں خواہ صفات متغایر ہوں یا غیر متغایر ہوں۔ پس اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے ایک ذات اور چند صفات نہیں یعنی اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

اور اولیٰ یہ ہے کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے، بلکہ کہا جائے کہ یہ واجب ہیں اپنے غیر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی ذات کی وجہ سے جو نہ انکا عین ہے اور نہ غیر مراد لیتا ہوں میں اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات کو اور بہر حال بذات خود صفات ممکن ہیں اور ممکن قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جبکہ ممکن قدیم کی ذات کیساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے جدا نہ ہو سکے تو ہر قدیم معبود نہیں یہاں تک کہ قدماء کے وجود سے چند معبودوں کا وجود لازم آجائے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کیساتھ قدیم ہے اپنی صفات کیساتھ موصوف ہے اور صفات پر قدماء کا قول نہ بولا جائے تا کہ وہم اس بات کی طرف نہ جائے کہ ان دونوں میں سے یعنی ذات و صفات ہر ایک قائم بالذات ہے الوہیت کی صفت سے متصف ہے۔

﴿تشریح﴾:

ابھی ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے معتزلہ کے اعتراض کا جواب لا ھو و لا غیرہ سے دیا تھا یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ اس جواب کو کمزور ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو جواب دیا تھا اس کا حاصل یہ تھا کہ تعدد اور تکثر اس وقت ہوتا ہے جبکہ صفات اور ذات میں تغایر ہو شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کی اس بات پر کوئی معترض اعتراض کر سکتا ہے کہ تغایر اور انفکاک کے باوجود ہم آپ کو تکثر اور تعدد دکھا سکتے ہیں مثلاً مراتب عدد، ایک سے لیکر دس تک، تو دیکھیں دس میں تعدد اور تکثر ہے یعنی ان میں سے ہر ایک مستقل عدد ہے، ایک بھی مستقل عدد ہے، دو بھی مستقل عدد ہے علیٰ ھذا القیاس لیکن تعدد و تکثر کے باوجود بھی یہاں تغایر نہیں پایا جاتا کیونکہ ان میں سے بعض عدد دوسرے بعض کا جزء ہیں مثلاً آٹھ نو کا جزء ہے، سات! آٹھ کا جز ہے، چھ! سات کا جزء ہے وغیرہ اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء اور کل میں تغایر نہیں ہوتا تو یہاں عدم تغایر کے باوجود تکثر ہے جبکہ آپ کا کہنا ہے تکثر اور تعدد اس وقت ہوگا جب تغایر ہو لہٰذا آپ کا جواب درست نہیں۔

وَاَيْضًا لَا يَتَصَوَّرُ نِزَاعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ پر دوسرا اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ لا ھو و لا غیرہ کہہ کر صفات کے عدم تغایر کو ثابت کر کے جو صفات کے عدم تعدد اور عدم تکثر کو ثابت کیا ہے یہ اہل سنت کی تصریحات کے خلاف ہے کیونکہ اہل سنت کی تصریح یہ ہے کہ صفات میں تکثر ہے تبھی تو بعض سات صفات کے قائل ہیں اور بعض آٹھ صفات کے قائل اور معترف ہیں، اور دیگر بعض آٹھ سے زائد صفات بھی مانتے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہیں۔

فَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: تعدد کی دو قسمیں ہیں (۱) ذوات کا تعدد۔ (۲) صفات کا تعدد۔ اول جائز نہیں جبکہ ثانی جائز ہے اور یہاں تعدد صفات ہی لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔ لہٰذا معتزلہ کا اعتراض رفع ہو گیا۔

وَاَنْ لَایُجْتَرَأَ عَلٰی الخ: ماقبل میں جو معتزلہ نے اشاعرہ پر اعتراض کیا تھا کہ تم نے صفاتِ باری تعالیٰ کو واجب لذاتہ کہا ہے کیونکہ تم نے واجب اور قدیم کے درمیان ترادف مانا ہے تو اس صورت میں تعددِ وجباء لذاتہ لازم آئیگا جو کہ توحید کے منافی ہے پس شارح علیہ الرحمۃ یہاں سے اشاعرہ کو خبردار کر رہے ہیں صفاتِ باری تعالیٰ کو واجب لذاتہ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیئے بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ صفاتِ باری تعالیٰ واجب بمعنیٰ ثابت تو ہیں لیکن واجب لذاتہ نہیں بلکہ واجب للغیر ہیں، لہٰذا جن لوگوں نے صفات کو واجب کہا ہے ان کے قول میں یہی تاویل کرنی چاہیئے تاکہ توحید پر جتنے بھی دلائل ہیں وہ ذات اور صفات میں فرق کئے بغیر واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کرتے رہیں۔

وَاَمَّا فِیْ نَفْسِهَا فَهِیَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صفات کا حکم نفس الامر کے اعتبار سے بیان کرنا ہے۔ کہ صفاتِ نفس لامر میں ممکن قدیم ہیں کیونکہ صفاتِ قدیم ذات کے ساتھ متعلق ہیں اور قدیم ذات کے ساتھ جو چیز متعلق ہو اس کا قدیم ہونا محال نہیں ہوتا۔

وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِیْ قِدَمِ الْمُمْكِنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مشہور قاعدہ ہے کہ **كُلُّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ** کہ ہر ممکن حادث ہوا کرتا ہے لہٰذا اس قاعدے کی بناء پر صفاتِ باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئیگا۔

﴿جواب﴾: صفات ممکن ہونے کے باوجود بھی قدیم ہیں حادث نہیں ہیں کیونکہ صفات قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جو چیز قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو وہ قدیم ہوتی ہے رہی بات آپ کے قاعدہ کی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ ممکن جو حادث ذات کے ساتھ قائم ہو وہ حادث ہوتا ہے۔

فَلَیْسَ كُلُّ قَدِیْمٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ہر قدیم معبود بھی نہیں ہوتا ورنہ پھر لازم آئیگا کہ ہر صفت معبود اور الٰہ ہو کیونکہ ہر صفت قدیم ہے اور پھر تعددِ قدماء کی وجہ سے تعدد الٰہ و معبود ہونا لازم آئیگا، لہٰذا وہ قدیم الٰہ و معبود ہوگا جس کا قدم ذاتی ہو غیر کے سبب سے نہ ہو جبکہ صفاتِ باری تعالیٰ میں قدامت ذاتی نہیں بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی وجہ سے آئی ہے یعنی غیر کی وجہ سے ہے۔

لٰكِنْ یَنْبَغِیْ اَنْ یُّقَالَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ مشورہ دینا ہے کہ یوں کہنا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں اور یوں نہیں کہنا چاہیئے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ عوام (یعنی ان کو جو قدیم کو الٰہ سمجھتے ہیں) کو یہ وہم نہ ہو کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

ہر ہر صفت صفتِ الوہیت کے ساتھ متصف ہو کر قائم بذاتہ ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صفاتِ باری تعالیٰ کا قول انتہائی مشکل ہے

﴿عبارت﴾: وَلِصُعُوْبَةِ هٰذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ اِلٰى نَفْيِ الصِّفَاتِ وَالْكَرَامِيَّةُ اِلٰى نَفْيِ قِدَمِهَا وَالْاَشَاعِرَةُ اِلٰى نَفْيِ غَيْرِيَّتِهَا وَعَيْنِيَّتِهَا فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا فِي الظَّاهِرِ رَفْعٌ لِلنَّقِيْضَيْنِ وَفِي الْحَقِيْقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الشَّيْءِ اِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْمَفْهُوْمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَهُوَ غَيْرُهٗ وَاِلَّا فَعَيْنُهٗ وَلَا يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ قُلْنَا قَدْ فَسَّرُوا الْغَيْرِيَّةَ بِكَوْنِ الْمَوْجُوْدَيْنِ بِحَيْثُ يُقَدَّرُ وَيُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ اَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ اَيْ يُمْكِنُ الْاِنْفِكَاكُ بَيْنَهُمَا وَالْعَيْنِيَّةُ بِاتِّحَادِ الْمَفْهُوْمِ بِلَا تَفَاوُتٍ اَصْلًا فَلَا يَكُوْنَانِ نَقِيْضَيْنِ بَلْ يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ بِاَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْءُ بِحَيْثُ لَا يَكُوْنُ مَفْهُوْمُهٗ مَفْهُوْمَ الْاٰخَرِ وَلَا يُوْجَدُ بِدُوْنِهٖ كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ وَالصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ وَبَعْضِ الصِّفَاتِ مَعَ الْبَعْضِ فَاِنَّ ذَاتَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَاتِهٖ اَزَلِيَّةٌ وَالْعَدَمُ عَلَى الْاَزَلِيِّ مُحَالٌ وَالْوَاحِدُ مِنَ الْعَشَرَةِ يَسْتَحِيْلُ بَقَاؤُهٗ بِدُوْنِهَا وَبَقَاؤُهَا بِدُوْنِهٖ اِذْ هُوَ مِنْهَا فَعَدَمُهَا عَدَمُهٗ وَوُجُوْدُهٗ بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمُحْدَثَةِ فَاِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بِدُوْنِ تِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ مُتَصَوَّرٌ فَتَكُوْنُ غَيْرَ الذَّاتِ كَذَا ذَكَرَهُ الْمَشَائِخُ

﴿ترجمہ﴾: اور اس مقام کے دقیق ہونے کی وجہ سے گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کرنیکی طرف اور کرامیہ صفات کے قدم کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کی غیریت وعینیت کی نفی کی طرف۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ ظاہر میں رفع نقیضین ہے اور حقیقت میں جمع بین النقیضین ہے اسلئے کہ ایک چیز کا مفہوم اگر وہ دوسری کا مفہوم نہ ہو تو یہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ متصور نہیں ہے۔ ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونے ساتھ کی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود مقدر و متصور ہو سکے دوسرے کے عدم کیساتھ یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر مفہوم کے متحد ہونے کیساتھ کی ہے بالکل بغیر کسی فرق کے تو یہ یعنی عینیت وغیریت دونوں نقیضین نہ ہوں گی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے اس طریقہ پر کہ یک اس کی حیثیت پر ہو کہ اس کا مفہوم دوسری کا مفہوم نہ ہو اور نہ اس کے بغیر پائی جائے جیسے جزء کل کیساتھ اور صفت ذات کیساتھ اور بعض صفات دوسری بعض صفات کیساتھ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اسکی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور دس میں سے ایک اس کا یعنی ایک کا بقاء بغیر اس کے یعنی دس کے اور دس کا بقاء بغیر ایک کے اس لئے کہ ایک انھیں دس میں سے ہے تو دس کا عدم واحد کا عدم ہے اور دس کا وجود واحد کا وجود ہے بخلاف صفات محدثہ کے اس لئے کہ ذات کا قیام بغیر صفت معینہ کے متصور ہے تو ہو جائیں گی یعنی صفات محدثہ غیر ذات مشائخ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَلِصَعُوْبَةِ هٰذَاالْمَقَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صفات کا قول انتہائی مشکل ہے کیونکہ اگر صفاتِ الٰہیہ کے ثبوت کا قول کریں تو دو حال سے خالی نہیں قدیم مانیں گے یا حادث مانیں گے، اگر قدیم مانیں تو تعددِ قدماء لازم آئیگا اور یہ توحید کے منافی ہے اور اگر حادث مانیں تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا یہ بھی صحیح نہیں، اسی وجہ سے فرقہ کرامیہ نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے یوں کہا کہ صفاتِ الٰہیہ قدیم نہیں بلکہ حادث ہیں، اور باری تعالیٰ کے محل حوادث ہونے کو جائز قرار دے دیا ہے اور معتزلہ اور فلاسفہ نے جان چھڑاتے ہوئے کہا کہ صفاتِ باری تعالیٰ کا سرے سے وجود ہی نہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ذاتِ واحد ہیں اگر اس کا تعلق مقدورات کے ساتھ ہو تو قادر ہے اور اگر معلومات کے ساتھ ہو تو عالم ہے، اگر مسموعات کے ساتھ ہو تو سامع ہے جبکہ اہل سنت و جماعت بڑا محتاط موقف اختیار کرتے ہوئے کہا کہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ عین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات ہیں جبکہ تعددِ قدماء کا قول کرنا اس وقت لازم آئیگا جب صفات! باری تعالیٰ کا غیر ہوں

فَاِنْ قِيْلَ هٰذَافِي الظَّاهِرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ صفاتِ باری تعالیٰ! ذاتِ باری تعالیٰ کا نہ عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں، درست نہیں کیونکہ اس قول میں تناقض ہے ظاہراً ارتفاعِ نقیضین ہے (یعنی نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے) اور حقیقۃً اجتماعِ نقیضین ہے وہ اس طرح کہ جب کہا کہ صفاتِ باری تعالیٰ! ذاتِ باری تعالیٰ کا عین نہیں تو غیریت ثابت ہوگئی، اور جب کہا کہ غیر نہیں تو عینیت ثابت ہوگی اور یہی اجتماعِ نقیضین ہے۔

❁ عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہو بلکہ مغائر ہو۔ ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

قُلْنَاقَدْفَسَّرُوالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کے جواب کو ذکر کرنا ہے۔

﴿جواب﴾: آپ نے عینیت و غیریت میں انفصال حقیقی ثابت کیا ہے جبکہ یہ غلط ہے کیونکہ ان دونوں میں منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع درست ہوتا ہے جیسے زید دریا میں ہے اور ڈوبے نہیں تو یہ منع خلو ہے جس میں دنوں کا اجتماع ممکن ہے جیسے بارہا اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ زید دریا میں ہوتا ہے لیکن ڈوبتا نہیں اسی طرح عینیت اور غیریت میں منع خلو ہے پس دونوں کا اجتماع درست ہے لہٰذا ارتفاعِ نقیضین اور اجتماعِ نقیضین کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ سوال تو صرف انفصال حقیقی کی صورت میں ہی ہوسکتا ہے۔

اس کی تفصیل یوں ہے کہ آپ نے عینیت و غیریت میں جو تناقض ثابت کیا ہے وہ ثابت ہے نہیں۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ نے غیریت کی تعریف یوں کی ہے کہ دو چیزوں میں ایک کا تصور بغیر دوسری شے کے کیا جا

Maktaba Tul Ishaat.com

سکے یعنی ان دونوں میں امکان انفکاک کا نام غیریت ہے اور عینیت کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ دو چیزوں کے مفہوم میں با لکل تفاوت نہ ہو، یعنی عینیت وغیریت کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ جب ایک کا مفہوم بعینہٖ دوسرے کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہوگئی مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جاسکے تو غیریت کی نفی ہوگئی پس معلوم ہوا کہ یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ نہ عینیت ہو اور نہ ہی غیریت ہو لہٰذا واسطہ ثابت ہوگیا اور ان دونوں کے درمیان تناقض کا قول باطل ہوگیا۔

رہی یہ بات کہ وہ کون سی مثالیں ہیں کہ جہاں نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے؟ تو اس امر کی شارح علیہ الرحمۃ نے چار مثالیں بیان کی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی مثال بیان کرنی ہے کہ جزء اور کل میں نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے یعنی جزء! کل کا عین بھی نہیں ہے اور غیر بھی نہیں ہے لہٰذا ان میں تناقض نہیں ہے بلکہ ایک واسطہ ہے کیونکہ جزء کا مفہوم اور ہے اور کل کا مفہوم اور ہے اس لئے جزء کل کا عین نہیں ہے اور چونکہ کل! جزء کے بغیر پایا نہیں جاتا یعنی ان میں انفکاک نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ جزء کل کا غیر بھی نہیں ہے کیونکہ غیریت کے معنیٰ ہیں انفکاک ممکن ہو اور یہاں انفکاک ممکن نہیں ہے۔

وَالصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری مثال بیان کرنی ہے کہ صفت اور ذات میں نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے کیونکہ موصوف کا مفہوم اور ہے اور صفت کا مفہوم اور ہے لہٰذا دونوں میں عینیت نہ ہوئی غیریت اس لئے نہیں کہ صفت! موصوف کے بغیر پائی نہیں جاسکتی، کیونکہ صفت نہ عین ذات ہے اور نہ ہی غیر ذات ہے پس واسطہ ثابت ہوگیا، صفات سے! صفاتِ باری تعالیٰ اور ذات سے ذاتِ باری تعالیٰ مراد ہے کیونکہ ممکن اشیاء میں یہ اصول جاری نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عنقریب آئیگا۔

وَبَعْضِ الصِّفَاتِ مَعَ الْبَعْضِ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسری مثال بیان کرنی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات دوری صفات کے لئے نہ عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف اس کی صفات بھی ازلی ہیں تو جب صفات! ازلی ہیں تو ان پر کبھی عدم طاری نہیں ہوسکتا تو جب تمام صفات ازلی ہیں تو تمام صفات ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائی جائینگی یعنی جملہ صفات کا وجود ضروری ہے کیونکہ وہ ازلی ہیں تو ان صفات میں انفکاک نہیں ہوسکتا اس لئے یہ صفات ایک دوسرے کا غیر نہیں ہیں کیونکہ غیریت کے لئے انفکاک ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے لہٰذا صفات میں غیریت نہیں پائی جاسکتی اور چونکہ جملہ صفات اور کے معانی ومفاہیم جدا جدا ہیں اس لئے ان صفات میں عینیت بھی نہیں ہے کیونکہ عینیت کے لئے اتحاد مفہوم ضروری ہے پس خلاصہ یہ نکلا کہ صفات آپس میں نہ تو دوسری صفات کی غیر ہیں کیونکہ ان صفات میں انفکاک نہیں ہوسکتا اور نہ ہی عین ہیں کیونکہ تمام صفات کے معانی ومفاہیم الگ الگ ہیں۔

وَالْوَاحِدُ مِنَ الْعَشَرَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ چوتھی مثال بیان کرنی ہے کہ واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان عینیت نہیں ہے کیونکہ واحد من العشرہ اور عشرہ کا مفہوم اور معنیٰ ایک نہیں ہے، عشرہ کل ہے اور واحد من

Maktaba Tul Ishaat.com

العشرہ جزء ہے، کل اپنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جبکہ جزء مرکب نہیں ہوتا بلکہ بسیط ہوتا ہے لہٰذا عینیت نہ ہوئی۔ اور غیریت اس وجہ سے نہیں ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر پائے جاتے نہیں کیونکہ عشرہ بغیر واحد من العشرہ کے عشرہ نہیں رہتا اور واحد من العشرہ یعنی وہ واحد جو عشرہ کا جزء ہے بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا پس غیریت کی بھی نفی ہوگئی۔

۞ الغرض! یہ چار مثالیں ہیں جن میں نہ عینیت ہے اور نہ ہی غیریت ہے پس ثابت ہوا کہ صفات باری تعالیٰ اور ذاتِ باری تعالیٰ میں تناقض نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے اور مصنف علیہ الرحمۃ اور اشاعرہ کا صفات باری تعالیٰ کے متعلق یہ کہنا صحیح اور درست ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ ذاتِ باری تعالیٰ کا عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں۔

بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمُحْدَثَةِ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جس ذات اور اس کی صفات کے درمیان مغایرت نہیں ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں جبکہ ہماری ذوات اور ہماری صفات کے درمیان مغایرت ہے، مثلاً آج ہم صحتمند ہیں یعنی صحت کی صفت سے متصف ہیں پھر کل یہ صحت والی صفت ہم سے زائل ہو جاتی ہے، اور ہم بیمار پڑ جاتے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر اعتراض

﴿عبارت﴾: **وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّهُمْ اِنْ اَرَادُوْا بِهِ صِحَّةَ الْاِنْفِكَاكِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ انْتَقَضَ بِالْعَالَمِ مَعَ الصَّانِعِ وَالْعَرْضِ مَعَ الْمَحَلِّ اِذْلَايُتَصَوَّرُوُجُوْدُ الْعَالَمِ مَعَ عَدَمِ الصَّانِعِ لِاسْتِحَالَةِ عَدَمِهٖ وَلَاوُجُوْدُ الْعَرْضِ كَالسَّوَادِ مَثَلًا بِدُوْنِ الْمَحَلِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ مَعَ الْقَطْعِ بِالْمُغَايَرَةِ اِتِّفَاقًا وَاِنِ اكْتَفَوْا بِجَانِبٍ وَّاحِدٍ لَزِمَتِ الْمُغَايَرَةُ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَكَذَا بَيْنَ الذَّاتِ وَالصِّفَةِ لِلْقَطْعِ بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْجُزْءِ بِدُوْنِ الْكُلِّ وَالذَّاتِ بِدُوْنِ الصِّفَةِ وَمَاذُكِرَ مِنَ اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ ظَاهِرُ الْفَسَادِ**

﴿ترجمہ﴾: وراس میں اعتراض ہے اس لئے کہ اگر انہوں (اشاعرہ) نے (غیریت کی تفسیر میں) جانبین سے انفکاک کا صحیح ہونا مراد لیا ہو تو یہ تعریف عالم کے صانع کیساتھ ٹوٹ جائے گی اور عرض کے محل کیساتھ ٹوٹ جائے گی اس لئے کہ عالم کے وجود کا تصور صانع کے بغیر غیر متصور ہے صانع کے عدم کے محال ہونے کی وجہ سے اور عرض کا وجود جیسے سیاہی مثلاً بغیر محل کے غیر متصور ہے اور یہ ظاہر ہے بالاتفاق مغایرت کے قطعی ہونے کے باوجود اور اگر وہ ایک جانب پر اکتفاء کریں تو جزء اور کل کے درمیان مغایرت لازم آئے گی اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان وجود جزء کے جواز کے قطعی ہونے کی وجہ سے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفات کے اور جو ذکر کیا گیا ہے یعنی بقاء واحد کا بغیر دس کے وہ ظاہر الفساد ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّهُمْ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی جانب سے اشاعرہ پر جو انہوں نے غیریت کی

Maktaba Tul Ishaat.com

تعریف کی ہے وارد شدہ اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے غیریت کی جو تعریف ''امکان انفکاک'' سے کی ہے، آپ کی انفکاک سے کیا مراد ہے؟ انفکاک من الجانبین ہے یا انفکاک من جانب واحد ہے؟ جو بھی صورت مراد لیں باطل ہوگی، کیونکہ اگر انفکاک من الجانبین ہے تو اس صورت میں غیریت کی تعریف جامع نہیں رہے گی کیونکہ اس صورت میں صانع اور عالم کے درمیان اور اسی طرح محل اور عرض کے درمیان مغایرت ثابت نہیں ہوگی حالانکہ صانع اور عالم کے درمیان اسی طرح محل اور عرض کے درمیان مغایرت ثابت شدہ ہے، صانع اور عالم کے درمیان مغایرت اس لئے ثابت نہیں ہوگی کہ صانع کے وجود کا تصور تو بغیر عالم کے ممکن ہے لیکن عالم کا وجود بغیر صانع کے ممکن نہیں کیونکہ صانع ازلی ہے اور ازلی کا عدم محال ہے ایسے ہی عرض اور محل کے درمیان مغایرت اس لئے ثابت نہیں ہوگی کہ محل تو بغیر عرض کے موجود ہوسکتا ہے لیکن عرض کا پایا جانا بغیر محل کے ممکن نہیں۔

اور اگر انفکاک من جانب واحد ہو تو یہ صورت بھی باطل ہوگی کیونکہ اس صورت میں ذات اور صفات کے درمیان اور اسی طرح کل اور جزء کے درمیان مغایرت لازم آئیگی اس لئے کہ صفات اگرچہ بغیر ذات کے پائی نہیں جاسکتیں لیکن ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے (تو انفکاک ایک جانب سے پایا گیا) اسی طرح کل اگرچہ جزء کے بغیر نہیں پایا جاسکتا لیکن جزء! کل کے بغیر پایا جاسکتا ہے۔

وَمَاذُكِرَمِنَ اسْتِحَالَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ کے اس قول کو رد کرنا ہے کہ جس کا ذکر ابھی ماقبل میں ہوا کہ ''جس طرح عشرہ بغیر واحد من العشرہ کے نہیں پایا جاتا اس طرح واحد من العشرہ بھی بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا'' معتزلہ کہتے ہیں کہ واحد من العشر کی بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ جب عشرہ نہیں ہوگا تو ''تسعۃ'' یا خمسۃ مثلاً رہ جائیگا اس میں واحد موجود ہے تو واحد کی بقاء بغیر عشرہ کے ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ کو جواب

﴿عبارت﴾: وَلَايُقَالُ الْمُرَادُ اِمْكَانُ تَصَوُّرِ وُجُوْدِ كُلٍّ مِّنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ وَلَوْبِالْفَرْضِ وَاِنْ كَانَ مُحَالًا وَالْعَالَمُ قَدْيُتَصَوَّرُمَوْجُوْدًاثُمَّ يُطْلَبُ بِالْبُرْهَانِ ثُبُوْتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَاِنَّهٗ كَمَايَمْتَنِعُ وُجُوْدُالْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْوَاحِدِيَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْوَاحِدِمِنَ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ اِذْ لَوْوُجِدَلَمَا كَانَ وَاحِدًامِنَ الْعَشَرَةِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ وَصْفَ الْاِضَافَةِ مُعْتَبَرٌ وَامْتِنَاعَ الْاِنْفِكَاكِ حِيْنَئِذٍ ظَاهِرٌ لَانَّانَقُوْلُ قَدْصَرَّحُوْابِعَدَمِ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَالَايُتَصَوَّرُعَدَمُهَا لِكَوْنِهَازَلِيَّةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ يُتَصَوَّرُوُجُوْدُالْبَعْضِ كَالْعِلْمِ مَثَلًاثُمَّ يُطْلَبُ اِثْبَاتُ الْبَعْضِ الْاٰخَرِ فَعُلِمَ اَنَّهُمْ لَمْ يُرِيْدُوْاهٰذَاالْمَعْنٰى مَعَ اَنَّهٗ لَايَسْتَقِيْمُ فِى الْعَرْضِ مَعَ الْمَحَلِّ وَلَوْاُعْتُبِرَوَصْفُ الْاِضَافَةِ لَزِمَ عَدَمُ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ كُلِّ مُتَضَايِفَيْنِ كَالْاَبِ وَالْاِبْنِ وَالْاَخَوَيْنِ وَكَالْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ بَلْ بَيْنَ الْغَيْرَيْنِ لِاَنَّ الْغَيْرِيَّةَ مِنَ الْاَسْمَاءِ الْاِضَافِيَّةِ وَلَا قَائِلَ بِذَالِكَ

﴿ترجمہ﴾: اور غیریت کی تفسیر میں یوں نہ کہا جائے کہ ہماری مراد ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کیساتھ اگر چہ عدم آخر فرضی ہو، اگر چہ مفروض محال ہو یعنی اس کا وقوع اور عالم متصور ہوسکتا ہے موجود ہونے کے اعتبار سے پھر صانع کے ثبوت کو دلیل کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے بخلاف کل کیساتھ اس لئے کہ دس کا وجود بغیر واحد کے ممتنع ہے کہ جیسا کہ دس میں ایک کا وجود بھی بغیر دس کے ممتنع ہے اسلئے کہ اگر ایک بغیر دس کے پایا جائے تو وہ دس میں سے ایک نہیں رہے گا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور انفکاک کا ممتنع ہونا اس وقت ظاہر ہے۔ اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے صفات کے درمیان عدم مغایریت کی تصریح کی ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ سفات کا عدم متصور نہیں ان کے ازلی ہونے کی وجہ سے اس بات کے یقین ہونے کے باوجود کہ بعض کے وجود کا تصور کیا جاسکتا ہے جیسے مثلاً علم ہے پھر دوسری بعض کے اثبات کو طلب کیا جاتا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشائخ یعنی اشاعرہ نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا باوجود یکہ یہ تفسیر عرض ومحل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر متضایفین کے درمیان عدم مغایریت لازم آئیگی جیسے باپ اور بیٹا اور دو بھائی اور جیسے علت اور معلول بلکہ دو غیروں کے درمیان (عدم مغایریت لازم آئے گی) اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا يُقَالُ الْمُرَادُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ کے مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔ کہ امکان انفکاک سے مراد امکان انفکاک من الجانبین ہے اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ متغائرتین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہو اگر چہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال ہی کیوں نہ ہو اس توجیہ کے بعد مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ ''امکان انفکاک من الجانبین کی صورت میں اعتراض یہ کیا گیا تھا کہ عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ثابت نہیں ہوگی'' تو ہم جواباً معترض سے کہیں گے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان دونوں کے درمیان مغایرت نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان مغایرت ہے کیونکہ جس طرح صانع کا تصور بغیر عالم کے ہوسکتا ہے اسی طرح عالم کے وجود کا تصور بغیر صانع کے ہوسکتا ہے کیونکہ ہم صانع کے عدم کو فرض کرینگے اگر چہ صانع کا عدم محال ہے اور نفس الامر میں عالم !صانع سے جدا نہیں ہوسکتا لیکن محال کو بھی فرض تو کیا جاسکتا ہے، لہٰذا صانع کے عدم کو فرض کرنے کی صورت میں عالم کا تصور بغیر صانع کے ممکن ہے، اسی وجہ سے پہلے عالم کا تصور کیا جاتا ہے پھر دلائل وبراہین سے صانع کے پائے جانے کو ثابت کیا جاتا ہے۔

بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: غیریت کی مذکورہ توجیہ سے ''کہ متغائرتین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے بغیر ہوسکتا ہے اگر چہ دوسرے کا عدم فرضی ہی کیوں نہ ہو'' کل اور جزء کے درمیان مغایرت ثابت ہوجائیگی، مثلاً واحد کے تصور کے بعد دس کو

Maktaba Tul Ishaat.com

دلیل سے طلب کیا جاسکتا ہے تو پھر واحد اور عشرۃ کے درمیان بھی مغایرت کو درست کہنا چاہیئے حالانکہ واحد اور عشرہ کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: دس میں سے ایک تصور بھی بغیر دس کے نہیں ہوسکتا اور دس کا تصور بغیر ایک کے نہیں ہوسکتا کیونکہ یہاں وصفِ اضافت معتبر ہے یعنی وہ ایک مراد ہے جو دس میں سے ایک ہو اور دس وہ ہے کہ ایک بھی جس کا جزء ہے، الغرض یہاں وصفِ اضافت معتبر ہے اور وصفِ اضافت معتبر ہونے کی وجہ سے واحد من العشرہ اور عشرہ کے درمیان مغایرت ثابت نہیں ہوگی۔

اشاعرہ کے جواب پر اعتراضاتِ ثلاثہ

لِاَنَّانَقُوْلُ قَدْصَرَّحُوْاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اشاعرہ کا یہ بیان کردہ جواب غلط ہے کیونکہ اس پر تین اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

1: اس جواب کی صورت میں مشائخ کے قول کی غلط ترجمانی ہوگی کیونکہ مشائخ اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ صفاتِ باری میں آپس میں مغایرت نہیں اس لئے کہ تمام ازلی ہیں تو ایک کا دوسرے سے انفکاک محال ہے اور اگر غیریت کی یہ تفسیر وتعریف کی جائے جو آپ نے بیان کی تو صفات کے درمیان مغایرت لازم آئیگی جو کہ مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے اور مغایرت اس لئے لازم آئیگی کہ مثلاً صفتِ علم! صفتِ کلام سے نفس الامر کے اعتبار سے غیر منفک ہے لیکن علم کا تصور بغیر کلام کے ہوسکتا ہے اور یہی تعریف غیریت کی آپ نے کی ہے کہ ایک کا تصور دوسری کے بغیر ہو جائے تو یہاں درست ہے لہٰذا انہیں مغائر کہنا چاہیئے حالانکہ انہیں مغائر کہنا غلط ہے۔

2: اگر مذکورہ توجیہ کو مان لیں تو زیادہ سے زیادہ صانع مع العالم سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ہوگا محل مع العرض پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب نہیں بن سکیگا کیونکہ یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اگر محل کے عدم کو فرض کریں گے تو عرض کا وجود متصور ہوگا کیونکہ عرض کا وجود بعینہٖ محل کا جود ہے، عرض کا مستقل کوئی وجود نہیں ہے۔

3 **وَلَوْاعْتُبِرَوَصْفُ الخ:** سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کے دیئے گئے جواب پر تیسرا اعتراض کرنا ہے۔

کہ اگر وصفِ اضافت کا اعتبار کیا جائے جیسے واحد من العشرۃ اور عشرہ میں کیا ہے تو دو خرابیاں لازم آئینگی۔

(ا) متضایفین مغائرہ نہ ہو۔ جیسے اب اور ابن یہ آپس میں متضایف ہیں کہ ہر ایک کا تعقل وتحقق دوسرے کے تعقل وتحقق پر موقوف ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ ان میں سے کسی کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے مثال کے طور پر متضایفین میں نسبت ہو دونوعوں کی کیونکہ اب اور نوع ہے اور ابن اور نوع ہے یا متضایفین میں ایک نوع ہو جیسے اخوین کہ یہ بھائی ہے اس کا اور دوسرا بھائی ہے اس کا تو ان میں اضافت ہے کہ ہر ایک بھائی ہے دوسرے کا۔ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ ایک کے وجود کا تصور ہو دوسرے کے عدم کے ساتھ، اور اس طرح علت ومعلوم میں بھی مغایرت نہیں ہوگی کہ علت کا وجود معلول کے عدم یا معلول کا وجود علت کے عدم کے ساتھ متصور نہیں ہوسکتا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۲) بلکہ غیرین میں بھی تغایر نہیں ہوگا کیونکہ دو غیر ہوں تو ان میں بھی اضافت معتبر ہوتی ہے کہ یہ غیر ہے اس کا اور وہ غیر ہے اس کا، تو یہاں بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایک غیر کا وجود دوسرے غیر کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے حالانکہ کسی نے بھی متضایفین کی نفی غیریۃ یا غیرین یا علت ومعلول کی نفی میں غیریۃ کا قول نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ وصف الاضافۃ معتبر نہیں تو جب وصف الاضافۃ معتبر نہ ہوا تو واحد من العشرۃ، عشرۃ کی جزء نہیں ہوگی بلکہ صرف واحد! عشرۃ کی جزء ہوگی اور واحد تو عشرہ سے جدا جدا پایا جا سکتا ہے لہٰذا لایقال والا جواب جزء کل میں جاری نہ ہوا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر مذکورہ توجیہ مراد لی جائے تو صفاتِ باری تعالیٰ میں مغایرت ثابت ہوگی اور باطل ہے اور عرض محل میں عدم مغایرت لازم آئیگی یہ بھی باطل ہے اور اگر وصفِ اضافت کا اعتبار کیا جائے تو پھر متضایفین بلکہ غیرین کے درمیان بھی عدم مغایرت ثابت ہوگی اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہٰذا یہ بھی باطل ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صاحب مواقفؒ کی توجیہ اور اسکا رد

﴿عبارت﴾ فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَايَجُوْزُاَنْ يَّكُوْنَ مُرَادُهُمْ اَنَّهَا لَاهُوَ بِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ وَلَاغَيْرُهٗ بِحَسْبِ الْوُجُوْدِ كَمَاهُوَحُكْمُ سَائِرِ الْمَحْمُوْلَاتِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَوْضُوْعَاتِهَافَاِنَّهٗ يَشْتَرِطُ الْاِتِّحَادَ بَيْنَهُمَا بِحَسْبِ الْوُجُوْدِلِيَصِحَّ الْحَمْلُ وَالتَّغَايُرُبِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ لِيُفِيْدَ كَمَافِيْ قَوْلِنَاالْاِنْسَانُ كَاتِبٌ بِخِلَافِ قَوْلِنَاالْاِنْسَانُ حَجَرٌفَاِنَّهٗ لَايَصِحُّ وَقَوْلِنَاالْاِنْسَانُ اِنْسَانٌ فَاِنَّهٗ لَايُفِيْدُقُلْنَالَاَنَّ هٰذَااِنَّمَا يَصِحُّ فِيْ مِثْلِ الْعَالِمِ وَالْقَادِرِبِالنِّسْبَةِاِلَى الذَّاتِ لَافِيْ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ مَعَ اَنَّ الْكَلَامَ فِيْهِ وَلَافِي الْاَجْزَاءِ الْغَيْرِ الْمَحْمُوْلَةِ كَالْوَاحِدِمِنَ الْعَشْرَةِوَالْيَدِمِنْ زَيْدٍ وَذُكِرَفِي التَّبْصِرَةِاَنَّ كَوْنَ الْوَاحِدِمِنَ الْعَشْرَةِ وَالْيَدِمِنْ زَيْدٍغَيْرُهٗ مِمَّالَمْ يَقُلْ بِهٖ اَحَدٌ مِّنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ سِوٰى جَعْفَرَ بْنِ حَارِثٍ وَقَدْخَالَفَ فِيْ ذَالِكَ جَمِيْعُ الْمُعْتَزِلَةِ وَعُدَّذَالِكَ مِنْ جَهَالَاتِهٖ وَهٰذَالِاَنَّ الْعَشَرَةَاِسْمٌ لِجَمِيْعِ الْاَفْرَادِ مُتَنَاوِلٌ لِّكُلِّ فَرْدٍمَعَ اَغْيَارِهٖ فَلَوْكَانَ الْوَاحِدُ غَيْرَهَالَصَارَغَيْرَنَفْسِهٖ لِاَنَّهٗ مِنَ الْعَشَرَةِ وَاَنْ تَكُوْنَ الْعَشَرَةُ بِدُوْنِهٖ وَكَذَالَوْكَانَ يَدُزَيْدٍغَيْرَهٗ لَكَانَ الْيَدُغَيْرَنَفْسِهَاهٰذَاكَلَامُهٗ وَلَايَخْفٰى مَافِيْهِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ ان دونوں سے یعنی عینیت وغیریت سے ان مشائخ کی مراد یہ ہے کہ صفات عین ذات نہیں مفہوم کے اعتبار سے اور غیر ذات نہیں وجود کے اعتبار سے جیسا کہ تمام محمولات کا یہی حکم ہے ان کے موضوعات کیطرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے کہ ان دونوں (موضوع ومحمول) کے درمیان باعتبار وجود کے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل صحیح ہو جائے اور باعتبار مفہوم کے تغایر شرط ہے تاکہ حمل مفید ہو جیسے ہمارے قول الانسان کاتب کے اندر بخلاف ہمارے قول الانسان حجر کے کیونکہ یہ صحیح نہیں اور بخلاف ہمارے قول الانسان انسان کے کیونکہ یہ مفید نہیں تو ہم جواب

Maktaba Tul Ishaat.com

دیں گے اس لئے کہ یہ (تاویل) صحیح ہوسکتی ہے عالم اور قادر کی مثل میں نسبت کرتے ہوئے ذات کی طرف نہ کہ علم وقدرت کے مثل میں باوجود اس بات کے کہ گفتگو اسی میں ہے یعنی علم وقدرت کی مثل میں اور نہ اجزاء غیر محمولہ میں جیسے عشرہ میں ایک اور زید کا ہاتھ۔ اور تبصرہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ الواحد من العشرة اور ید زید کا اس کا غیر ہونا ان باتوں میں سے ہے جس کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں سوائے جعفر ابن حارث کے اور اس سلسلہ میں تمام معتزلہ نے (اس کی) مخالفت کی ہے اور اس کو اس کی جہالات میں سے شمار کیا گیا ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد کا نام ہے جو شامل ہے ہر اس فرد کو جو اپنے اغیار کیساتھ ملحوظ ہے تو اگر واحد! اس عشرہ کا غیر ہو تو واحد اپنی ذات کا غیر ہوگا اس لئے کہ وہ واحد (ایک) عشرہ میں سے ہے اور یہ بات لازم آئے گی کہ عشرہ بغیر ایک کے لازم پایا جائے اور ایسے ہی اگر زید کا ہاتھ زید کا غیر ہو تو ہاتھ ہاتھ کا غیر ہو جائے گا یہ ہے ان کا کلام اور پوشیدہ نہیں ہے وہ بات جو اس میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ لِمَ لَایَجُوْزُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ مواقف کی اس توجیہ کا بیان کرنا ہے جو انہوں نے اشاعرہ کے قول لا ھو غیرہ کی! کی ہے جس سے ارتفاعِ نقیضین اور اجتماعِ نقیضین والا اعتراض ختم ہو جاتا ہے۔

❁ قبل از توجیہ صاحبِ مواقف تمہید اً جان لیں!

صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع اور محمول کے درمیان وجودِ خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تا کہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متغائر ہونا ضروری ہے تا کہ حمل مفید ہو جیسے الانسان کاتب کہ موضوع اور محمول وجودِ خارجی میں متحد ہیں کہ خارج میں جو ذات! انسان کا مصدق ہے وہی ذات کاتب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے اگر اتحاد خارجی نہ ہو تو حمل درست نہیں ہوگا جیسے الانسان حجر اور اگر مفہوم میں تغایر نہ ہو تو حمل مفید نہیں ہوگا جیسے الانسان انسان یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ محمول سے کوئی زائد معنیٰ سمجھ میں آجائے اور یہاں محمول سے کوئی زائد معنیٰ سمجھ نہیں آرہا۔

❁ صاحبِ مواقف کہتے ہیں کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجودِ خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ اشاعرہ کی مراد لا ھو و لا غیرہ سے یہ ہو کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں بلکہ غیر ہیں اور وجودِ خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں ہیں بلکہ عین ہیں جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابلے میں اسی طرح ہوتا ہے اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاعِ نقیضین لازم آئیگا اور نہ ہی اجتماعِ نقیضین لازم آئیگا۔

☆ الغرض! اشاعرہ کی مراد لا ھو عینہ سے یہ ہے کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذاتِ باری تعالیٰ نہیں ہیں اور لا ھو غیرہ سے مراد یہ ہوگی کہ صفات وجودِ خارجی کے اعتبار سے غیر ذاتِ باری تعالیٰ نہیں ہیں تو جب عینیت اور غیریت کی نفی کی حیثیت تبدیل ہوگئی تو اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

قُلْنَا لِاَنَّ هٰذَا اِنَّمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقف کی مذکورہ توجیہ کا رد کرنا ہے کہ یہ توجیہ تو اسمائے صفات میں یعنی قدیر، سمیع وغیرہ میں جاری ہوسکتی ہے کیونکہ ان کا حمل ذاتِ باری تعالیٰ پر درست ہے اور یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ عالم، اللہ قدیر وغیرہ اور صفات میں یعنی علم، قدرت وغیرہ میں یہ توجیہ جاری نہیں ہوسکتی کیونکہ ان کا حمل ذاتِ باری تعالیٰ پر درست نہیں ہے اور یہ کہنا درست نہیں ہے اللہ علم، اللہ قدرۃ حالانکہ ہماری گفتگو جو چل رہی ہے وہ صفات میں ہے اسمائے صفات میں نہیں ہے۔

وَلَا فِی الْاَجْزَاءِ الْغَیْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقف کی توجیہ پر دوسرا رد کرنا ہے۔

لیکن اس سے پہلے تمہیداً یہ جاننا ضروری ہے کہ اجزا کی دو قسمیں ہیں۔(۱) اجزائے محمولہ۔(۲) اجزائے غیر محمولہ۔

اجزائے محمولہ وغیر محمولہ:

اجزائے محمولہ ان اجزاء کو کہتے ہیں جو کہ وجود میں اپنے کل سے علیحدہ نہ ہوسکیں اور تنہاء ہر جزء! کل پر محمول ہوسکے، اور مجموعہ اجزاء بھی کل پر محمول ہوسکے۔ جیسے انسان کے اجزا حیوان اور ناطق ہیں، حیوان اور ناطق کا الگ الگ حمل انسان پر درست ہے یعنی یہ کہہ سکتے ہیں انسان حیوان ہے یا انسان ناطق ہے۔ اسی طرح حیوان اور ناطق کے مجموعے کا حمل بھی انسان پر درست ہے چنانچہ یہ کہنا درست ہوگا کہ ''انسان! حیوان ناطق'' ہے۔

اجزائے غیر محمولہ ان اجزاء کو کہتے ہیں جو وجود میں اپنے کل سے علیحدہ نہ ہوسکیں اور الگ الگ کل پر محمول نہ ہوسکیں۔ البتہ مجموعہ کا حمل کل پر درست ہو۔ جیسے چائے اجزاء دودھ پانی، چائے، چینی، ان اجزاء کا الگ الگ حمل چائے پر درست نہیں چنانچہ یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ ''چائے پانی ہے، یا چائے دودھ ہے'' لیکن مجموعہ اجزاء کا حمل چائے پر درست ہے چنانچہ یہ کہنا درست ہوگا کہ ''چائے! چینی، دودھ اور پانی کے مجموعے کا نام ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اجزائے غیر محمولہ میں بھی یہ توجیہ صادق نہیں آتی جیسے وَاحِدٌ مِّنَ الْعَشَرَةِ اپنے عَشَرَة پر محمول نہیں ہوتا اسی طرح یَدُزَیْدٍ اپنے کل زید پر محمول نہیں ہوتا یعنی اس طرح نہیں کہا جاسکتا وَاحِدٌ مِّنَ الْعَشَرَةِ اِعَشَرَة کہ وَاحِدٌمِنَ الْعَشَرَة اِعَشَرَة لہٰذا وَاحِدٌ مِّنَ الْعَشَرَة کا حمل عَشَرَة پر درست نہیں، اسی طرح یَدُزَیْدٍزَیْدٌ کہ زید کا ہاتھ زید ہے کہنا بھی درست نہیں کیونکہ یَدُزَیْدٍ کا حمل زید پر کرنا صحیح نہیں تو لہٰذا وَاحِدٌمِّنَ الْعَشَرَةِ اور اس کے کل عَشَرَة کے درمیان اور اسی طرح یَدُزَیْد اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے مگر ان دونوں پر لا ھو بحسب المفھوم اور ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔

نوٹ:

علامہ عبدالعزیز پرہاروی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں صاحبِ مواقف کے کلام کی ایسی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ اس پر اعتراض وارد نہ ہو کہ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے کلام کی جو توجیہ کی ہے وہ فقط صفاتِ الٰہیہ کے متعلق ہے اگرچہ کلام کے

Maktaba Tul Ishaat.com

چلاؤ سے عموم معلوم ہورہا ہے لہٰذا اجزائے غیر محمولہ کو لیکر اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔

وَذُكِرَ فِي التَّبْصِرَةِ اَنَّ الخ: ماقبل میں یہ کہا گیا تھا کہ اجزائے غیر محمولہ نہ تو اپنے کل کا عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں، اس کے باوجود بھی صاحب مواقف کی توجیہ لاھو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں آرہی۔

اب یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ تبصرۃ کے قول سے اجزائے غیر محمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر دلیل و حجت پیش کررہے ہیں کہ صاحب تبصرہ نے اپنی کتاب تبصرہ میں یہ بات کہی ہے کہ **واحد من العشرۃ** کا اپنے کل عشرہ کے غیر ہونے کا اور اسی طرح ید زید کا اپنے کل زید کے غیر ہونے کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی غیریت کے قائل نہیں ہیں البتہ معتزلہ میں سے جعفر بن حارث غیریت کے قائل ہیں جس کی وجہ سے تمام معتزلہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت قرار دیا ہے اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے کہ جن سے عشرہ مرکب ہوتا ہے اب اگر واحد (اکائی) عشرہ کو عشرہ کا غیر قرار دیا جائے تو چونکہ عشرہ واحد یعنی اکائی کو بھی شامل ہے اور دیگر نو اکائیوں کو بھی شامل ہے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ واحد! واحد کا غیر ہے، نیز واحد اور عشرہ میں جب مغایرت ہوگی تو قاعدہ کے رو سے کہ شے اپنی مغائر کے بغیر پائی جاتی ہے تو لازم آئیگا کہ عشرہ بغیر واحد کے پایا جائے، اسی طرح ید زید جب اپنے کل زید کا غیر ہوگا تو یہ بات لازم آئیگی کہ ید زید غیر ید زید ہے اور یہ **مغایرۃ الشیء لنفسہ** ہے جو کہ باطل ہے۔

الغرض! خلاصہ یہ نکلا جب اجزاء غیر محمولہ میں **لا ھو ولا غیرہ** صادق ہے تو صفات بھی ایسے ہی درست ہیں یعنی وہ بھی لاھو ولا غیرہ ہیں، مگر ولا تخفی مافیہ کی عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے صاحب تبصرۃ کے قول کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس پر اعتراض کیا ہے کہ اگر **واحد من العشرۃ** کو عشرۃ کا غیر مانا جائے تو پھر یہ بات لازم آئیگی کہ واحد اپنے نفس کا غیر ہوجائے حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر کوئی چیز کسی چیز کے مغائر ہے تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ اس چیز کے ہر ہر جزء کے مغائر ہوگی بریانی اور گوشت میں مغایرت ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بریانی کے ہر ہر جزء کا مغائر ہے نیز عشرہ تمام اکائیوں کے مجموعے کا نام ہے ہر اکائی کو عشرہ نہیں کہیں گے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صفاتِ ذاتیہ کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَهِيَ اَيْ صِفَاتُهُ الْاَزَلِيَّةُ الْعِلْمُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تَنْكَشِفُ الْمَعْلُوْمَاتُ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَالْقُدْرَةُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُؤَثِّرُ فِي الْمَقْدُوْرَاتِ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَالْحَيٰوةُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُوْجِبُ صِحَّةَ الْعِلْمِ وَالْقُوَّةُ وَهِيَ بِمَعْنَى الْقُدْرَةِ وَالسَّمْعُ وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَسْمُوْعَاتِ وَالْبَصَرُ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمُبْصَرَاتِ فَتُدْرَكُ بِهِمَا اِدْرَاكًا تَامًّا لَا عَلٰى سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلٰى طَرِيْقِ تَأَثُّرِ حَاسَّةٍ وَوُصُوْلِ هَوَاءٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ الْمَسْمُوْعَاتِ وَالْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ**

Maktaba Tul Ishaat.com

وَالْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ لِاَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيْمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ یعنی اس کی صفات ازلیہ علم ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے کہ معلومات منکشف ہو جاتے ہیں اس صفت کے معلومات کے ساتھ متعلق ہونے کے وقت اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے صفت قدرت کے متعلق ہونے کے وقت میں مقدورات کیساتھ اور حیوٰۃ ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو صحت علم کو واجب کرتی ہے اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنٰی میں ہے، اور سمع ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مسموعات کے متعلق ہوتی ہے اور بصر ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مبصرات کیساتھ متعلق ہوتی ہے پس ان کا یعنی مسموعات ومبصرات کا ان دونوں کے ذریعہ یعنی سمع اور بصر کے ادراک تام کیساتھ ادراک کرلیا جاتا ہے تخیل اور توھم کے طریقہ پر نہیں اور نہ کسی حاسہ کے متاثر ہونے کے اور ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر اور ان دونوں کے یعنی سمع اور بصر کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں جن کیلئے حوادث کیساتھ تعلقات حادث ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَهِيَ اَیْ صِفَاتُهٗ الخ: ابھی تک تو صرف اس بات کا ذکر تھا کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات ثابت ہیں اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ ان صفات کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں، رہی یہ بات کہ وہ کونسی اور کتنی ہیں تو اس کا ذکر مصنف علیہ الرحمۃ یہاں سے فرمارہے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک سات ہیں اور ماتریدیہ کے ہاں آٹھ صفات ہیں چونکہ مصنف علیہ الرحمۃ ماتریدیہ میں سے ہیں اس لئے انھوں نے صفات ذاتیہ کی تعداد آٹھ بتائی ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں

(۱) علم، (۲) قدرت، (۳) سمع، (۴) بصر، (۵) حیوٰۃ، (۶) ارادہ، (۷) کلام، (۸) تکوین۔

جبکہ اشاعرہ کے نزدیک صفات ذاتیہ کی تعداد سات ہے اشاعرہ تکوین کو مستقبل صفت نہیں مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قدرت مقدورات میں مؤثر ہے اور اس قدرت کا دوسرا نام تکوین ہے ماتریدیہ تکوین کو مستقبل صفت حقیقیہ مانتے ہیں اور تکوین کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ شی معدوم کا عدم سے وجود کی طرف لانے کا نام تکوین ہے اور تعلقات کی وجہ سے تکوین کی مختلف انواع وفروع ہیں مثلاً تکوین کا تعلق اگر صورت سے ہے تو اس وقت تکوین تصویر کہلاتی ہے اور اگر تکوین کا تعلق رزق سے ہے تو ترزیق کہلاتی ہے اور اگر تکوین کا تعلق حیوۃ سے ہے تو احیاء کہلاتی ہے وعلیٰ ھذا القیاس۔

وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس علم کی تعریف کرنی ہے جو کہ ازلی اور صفت باری تعالیٰ ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کی وہ ازلی صفت ہے کہ جب اس کا تعلق معلومات کیساتھ قائم ہو جائے تو اس تعلق کی وجہ سے معلومات منکشف ہو جاتی ہیں۔

﴿اعتراض﴾: انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے کو کہتے ہیں لہٰذا معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت کرنا جائز نہیں ہونی چاہئے کیونکہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آجائے گی۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾: معلومات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں معلوم ہونے کی استعداد وصلاحیت ہو، معلومات سے مراد وہ چیزیں نہیں ہیں جو کہ پہلے سے معلوم ہوں۔

وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قدرت کی تعریف بیان کرنی ہے کہ قدرت وہ صفت ازلی ہے کہ جب اس کا تعلق مقدورات کیساتھ قائم ہوجائے تو یہ قدرت ان میں اثر انداز اور مؤثر ہوتی ہے۔

وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حیٰوۃ نامی صفت کی تعریف بیان کرنی ہے کہ حیاۃ ایک ایسی صفت ازلی ہے جس کی وجہ سے علم وادراک کی صحت ہوتی ہے یعنی جہاں یہ صفت ہوگی وہاں ضروری ہے کہ علم اور قدرت ہو۔

❁ قوت یہ قدرت کے مترادف ہے الگ صفت نہیں مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کا ذکر اس لئے کیا تا کہ معلوم ہوجائے کہ قدرت اور قوت آپس میں مترادف ہیں۔

وَالسَّمْعُ وَهِيَ الخ: سمع اور بصر اللہ کی صفات ہیں سمع کا تعلق مسموعات سے ہوتا ہے اور بصر کا تعلق مبصرات سے ہوتا ہے جب سمع اور بصر کا تعلق اپنے متعلقات کیساتھ قائم ہوجائے تو سمع اور بصر کی وجہ سے وہ متعلقات پورے اور کامل طریقے سے واضح ہوجاتے ہیں۔

تخیل اور توہم کی تعریف:

لَاعَلٰى سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ وَالتَّوَهُّمِ الخ: اس عبارت کی تشریح سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک کرنا **تخیل** کہلاتا ہے۔ مثلاً کسی کو دیکھا اور اس کی آواز سن لی پھر کچھ عرصے بعد اسے دیکھ کر اور اس کی آواز سن کر اسے پہچاننا۔ تخیل! سمع وبصر سے کم مرتبے کا حامل ہے کیونکہ تخیل میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے جبکہ سمع وبصر میں براہ راست ادراک ہوتا ہے۔

اور محسوسات میں غیر محسوس کا ادراک **توہم** کہلاتا ہے۔ مثلاً زید ایک محسوس چیز ہے اور علم اور شجاعت وغیرہ زید کے اندر غیر محسوس معانی ہیں اور ان معانی کا ادراک وہم کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ سمع وبصر سے۔

❁ اس تمہید کے بعد کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مسموعات اور مبصرات کا ادراک صفتِ سمع اور صفتِ بصر سے کرتے ہیں تخیل اور توہم سے نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مرتبہ سمع وبصر سے کم ہے۔

وَلَاعَلٰى طَرِيْقِ تَاثُّرِ حَاسَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فلاسفہ کے ایک شبہ کا ازالہ کرنا ہے۔

شبہ: کہ سمع اور بصر سے اس وقت ادراک ہوتا ہے جب قوت سامعہ اور قوت باصرہ مبصر اور مسموع سے اثر قبول کرے اور اس طرح سمع کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ آواز پہلے ہوا سے متکیف ہوکر کانوں کے سوراخ تک پہنچے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ان جوارح سے پاک ہیں۔

ازالہ: اللہ تعالیٰ مسموعات اور مبصرات کا ادراک کرتے ہیں مگر ان ادراک میں اللہ تعالیٰ قوۃ سامعہ اور قوۃ باصرہ کی طرف محتاج نہیں ہیں اور اسی طرح مسموعات کا سماع کرتے ہیں اور مکیف کی ضرورت نہیں ہوتی قوۃ سامعہ اور قوۃ باصرہ کی طرف

Maktaba Tul Ishaat.com

مخلوقات محتاج ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا مخلوقات پر قیاس کرنا باطل ہے اور قیاس! قیاس مع الفارق ہے۔

وَلَا یَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: سمع اور بصر ازلی ہیں اور ان کا تعلق مسموعات اور مبصرات سے ہوتا ہے تو ان صفات ازلیہ کی وجہ سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ مسموعات اور مبصرات حادث ہیں۔

﴿جواب﴾: سمع اور بصر کا قدیم ہونا مسموعات اور مبصرات کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے جس طرح دیگر مثلاً علم ،قدرت کا قدم معلومات اور مقدورات کے قدم کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح سمع اور بصر کا قدم مسموعات اور مبصرات کے قدم کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ یہ صفات قدیم اور ان کے متعلقات حادث ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ارادہ اور منشاء الٰہی کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيَّةُ وَهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوْجِبُ تَخْصِيْصَ اَحَدِ الْمَقْدُوْرَيْنِ فِيْ اَحَدِ الْاَوْقَاتِ بِالْوُقُوْعِ مَعَ اِسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ اِلَى الْكُلِّ وَكَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوْعِ وَفِيْمَا ذُكِرَ تَنْبِيْهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمَشِيْئَةَ قَدِيْمَةٌ وَالْإِرَادَةَ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَعَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ مَعْنٰى اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِعْلَهٗ اَنَّهٗ لَيْسَ بِمُكْرَهٍ وَلَا سَاهٍ وَلَا مَغْلُوْبٍ وَمَعْنٰى اِرَادَتِهٖ فِعْلَ غَيْرِهٖ اَنَّهٗ اٰمِرٌ بِهٖ كَيْفَ وَقَدْ اَمَرَ كُلَّ مُكَلَّفٍ بِالْاِيْمَانِ وَسَائِرِ الْوَاجِبَاتِ وَلَوْ شَاءَ لَوَقَعَ۔**

﴿ترجمہ﴾: اور ارادہ اور مشیت ہے اور یہ دونوں عبارت ہیں زندہ ایسی صفت سے جو مقدورین میں سے کسی ایک کی تخصیص کو واجب (ثابت) کرتی ہے وقوع کیساتھ اوقات میں سے کسی وقت میں کل کی جانب قدرت کی نسبت برابر ہونے کے باوجود اور علم کا تعلق ہونے کے باوجود وقوع کے تابع ہو کر اور اس تقریر میں جو متن میں ذکر کی گئی ہے تنبیہ ہے رد کرنے کی ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہے اور ان لوگوں پر بھی رد ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنے فعل کو انجام دینے میں مجبور بھی نہیں اور بھولنے والا بھی نہیں اور نہ ہی وہ مغلوب ہے اور اس کے ارادہ کرنے کے معنی اپنے غیر کے فعل کے یہ ہیں کہ وہ اس کا آمر ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ہر مکلف ایمان اور تمام واجبات کا حکم دیا گیا ہے اور اگر وہ چاہتا تو اس کا وقوع ہو جاتا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيَّةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ارادہ کی تعریف کرنی ہے کہ ارادہ ایسی صفت کا نام ہے جو کہ زندہ میں ہوتی ہے اور مقدورین میں سے کسی مقدور کو اوقات مخصوصہ میں سے کسی وقت میں ترجیح دیتی ہے باوجود اسکے کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

قدرت کا تعلق دونوں مقدوروں کیساتھ برابر ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ زید کو لڑکا دینے اور نہ دینے پر قادر ہیں اور اسی طرح دن میں دینے اور رات کو دینے پر بھی قادر ہیں تو جب اللہ تعالیٰ زید کو لڑکا دیتے ہیں اور رات کی بجائے دن کو دیدیتے ہیں تو سوال یہ ہوتا ہے کہ لڑکے کے دینے کو نہ دینے پر کیوں ترجیح دیتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی یہی تھی اور ارادہ الٰہی کا تعلق دن میں دینے کیساتھ متعلق تھا۔

ارادہ اور قدرت میں فرق:

مَعَ اِسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یا تو ماقبل کیساتھ ربط قائم کرنا ہے جیسا کہ ابھی تشریح میں ہم نے ماقبل عبارت کیساتھ لگا کر اس کی وضاحت کی یا اس عبارت کی غرض ارادہ اور قدرت کے درمیان فرق بیان کرنا ہے کہ قدرت کا تعلق تمام مقدورات سے ہوتا ہے خواہ وقوع کے قبیل سے ہوں یا لا وقوع کے قبیلے سے ہوں اور اسی طرح قدرت کا تعلق فعل اور ترک فعل دونوں کیساتھ ہوتا ہے قدرت فعل اور ترک کیلئے مرجح نہیں ہوتی پس قدرت کا تعلق ضدین سے ہوتا ہے اور ارادہ کا تعلق احد المقدورین سے ہوتا ہے یعنی ارادہ صفت مرجحہ ہے اور قدرت صفت مصححہ ہے۔

علم اور ارادہ میں فرق:

وَكَوْنُ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ علم ارادہ کا تابع ہوتا ہے اور ارادہ علم سے پہلے ہوتا ہے یعنی جب شے مراد کا وقوع ہو جاتا ہے تو علم متحقق اور ثابت ہو جاتا ہے، علم مراد کے وقوع کے بعد اس لئے ہوتا ہے کہ کسی چیز کا علم اس چیز کے واقع ہونے کے مطابق ہوتا ہے چنانچہ جس کیفیت پر وہ چیز موجود ہے اس کیفیت کے مطابق اگر علم نہ ہو تو جہل ہوگا اس لئے معلوم ہوا کہ علم مراد کے وقوع کے بعد ہوتا ہے اور ارادہ احد المقدورین کے وقوع کیلئے مرجح اور مخصص ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ارادہ اور علم ایک شے نہیں ہیں کیونکہ علم وقوع کا تابع ہوتا ہے اور ارادہ وقوع کیلئے مرجح ہوتا ہے۔

✿ یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ فلاسفہ پر رد کر رہے ہیں یہ حضرات کہتے ہیں کہ ارادہ اور علم ایک ہیں تو شارحؒ نے ان پر رد کیا کہ علم اور ارادہ ایک چیز نہیں ہیں کیونکہ علم شے کے وقوع کا تابع ہوتا ہے اور ارادہ شے کے وقوع کیلئے مرجح ہوتا ہے اب اگر علم عین ارادہ ہو جائے تو علم بھی شے کے وقوع کیلئے مرجح ہوگا شے کا وقوع علم کا تابع ہو جائے گا پس دور لازم آجائے گا اور دور باطل ہے تو ارادہ کا عین علم ہونا بھی باطل ہوگا۔

وَفِيْمَا ذُكِرَ تَنْبِيْهٌ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ کرامیہ کا رد کرنا ہے۔ کہ وہ کہتے ہیں مشیت و ارادہ مترادف المعنیٰ نہیں ہیں بلکہ مشیت صفت قدیمہ ہے اور ارادہ صفت حادث ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے ان کے ہاں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا جائز ہے۔

عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعض معتزلہ کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ ارادہ کی نسبت ذات باری تعالیٰ کی طرف حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً ہے..... ان کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب و معنیٰ یہ ہے کہ وہ

Maktaba Tul Ishaat.com

اپنے فعل کو انجام دینے میں نہ تو مجبور ہے اور نہ ہی بھولنے والا ہے اور نہ ہی وہ کسی سے مغلوب ہونے والا ہے اور اللہ تعالیٰ کا بندے کے فعل کا ارادہ کرنے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس نے بندے کو اس فعل کا حکم فرمایا ہے گویا معتزلہ کے ہاں ارادہ امر کا مترادف ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ارادہ امر کا مترادف کیسے ہوسکتا ہے؟ ورنہ اس سے تو یہ لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا حکم فرمایا ہے اس کا ارادہ بھی فرمایا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جب کسی امر کا ارادہ فرماتے ہیں تو پھر اس امر کا وقوع ضروری ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف کو ایمان کا امر فرمایا ہے اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اگر امر اور ارادہ مترادف المعنیٰ ہوتے تو تمام مکلفین مؤمن ہوتے اور صاحبِ تقویٰ و پارسا ہوتے حالانکہ اکثر لوگ بے ایمان اور عاصی پائے گئے ہیں پس معلوم ہوا کہ اس نے امر تو ایمان اور واجبات کا فرمایا ہے لیکن ارادہ نہیں فرمایا ورنہ اس کے خلاف نہ ہوتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

فعل اور تخلیق کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْفَعْلُ وَالتَّخْلِيْقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ تُسَمّٰى بِالتَّكْوِيْنِ وَسَيَجِيْءُ تَحْقِيْقُهٗ وَعَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لِشُيُوْعِ اِسْتِعْمَالِهٖ فِي الْمَخْلُوْقِ وَالتَّرْزِيْقِ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَّخْصُوْصٌ صَرَّحَ بِهٖ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا اُسْنِدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى كُلٌّ مِّنْهَا رَاجِعٌ اِلٰى صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِيْنُ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْاَفْعَالِ

﴿ترجمہ﴾: اور فعل اور تخلیق دونوں عبارت ہیں صفت ازلیہ سے جس کا نام تکوین ہے اور اس کی تحقیق عنقریب آرہی ہے اور مصنف علیہ الرحمۃ نے لفظ خلق سے عدول کیا اس کے استعمال کے شائع ہونے کی وجہ سے مخلوق کے معنیٰ میں۔ اور ترزیق یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی تصریح فرمادی اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ کے مثل ان صفات میں سے جو اللہ تعالیٰ کی طرف مسند ہیں ان میں سے ہر ایک اس صفت حقیقی کی جانب راجع ہیں جو ازلی ہے ذات باری کیساتھ قائم ہے وہ تکوین ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ (صفات) تو اضافات ہیں اور صفات افعال ہیں نہ کہ صفات ذاتیہ۔

﴿تشریح﴾:

وَالْفَعْلُ وَالتَّخْلِيْقُ عِبَارَتَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فعل اور تخلیق کی تعریف کرنی ہے کہ یہ دونوں صفاتِ ازلیہ ہیں ان دونوں کا نام تکوین ہے اور تکوین کی بحث آگے آرہی ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے الفعل والتخلیق کہا ہے، تخلیق کی بجائے الخلق کیوں نہیں کہا ہے حالانکہ خلق کی فعل کے ساتھ مناسبت بھی ہے کہ وہ بھی ثلاثی مجرد ہے تو اس کا جواب دیا کہ لفظِ خلق! مخلوق کے معنیٰ میں اکثر و بیشتر استعمال

Maktaba Tul Ishaat.com

ہوتا ہے، پس اس لئے خلق کی بجائے تخلیق کہا ہے، کیونکہ لفظِ تخلیق! مخلوق کے معنیٰ میں استعمال نہیں ہوتا۔

وَالتَّرْزِيْقِ هُوَ تَكْوِيْنٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ترزیق کی تعریف کرنی ہے کہ وہ ایک مخصوص تکوین ہے۔

❁ پھر اعتراض ہوا کہ ترزیق کو الگ ذکر کیوں کیا؟ تو اس کا شارح علیہ الرحمۃ نے یہ جواب دیا کہ اس تصریح سے اس بات کی طرف اشارہ مقصود تھا کہ تخلیق، تصویر، ترزیق اور احیاء اور امانۃ وغیرہ جن کا ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف اسناد ہوتا ہے ان سب کا ایک ایسی صفتِ حقیقیہ کی طرف رجوع ہے جو ازلی اور قدیمہ ہے اور وہ تکوین ہے یعنی ہمارے نزدیک تکوین صفت قدیمہ حقیقیہ ہے اور ترزیق، تخلیق، تصویر وغیرہ سب تکوین کی اقسام ہیں، اس تکوین کی نسبت رزق کی طرف کیجائے تو یہ تکوین ترزیق ہوگی، خلق کی طرف نسبت کی جائے تو یہ تکوین تخلیق ہوگی بہر حال تکوین مستقل صفت ہے بخلاف اشعری کے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ تخلیق وغیرہ صفاتِ اضافیہ ہیں اور یہ افعال کی صفات ہیں کہ اگر فعل رزق کا ہے تو صفتِ ترزیق ہوگی وغیرہ۔

اور ہم کہتے ہیں کہ یہ افعال کی صفات نہیں ہیں، ذات کی صفات ہیں چنانچہ اشعری کے نزدیک تکوین مستقل صفت نہیں ہے ہمارے نزدیک تکوین مستقل صفت ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کلام کا بیان

﴿عبارت﴾: اَلْكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمُسَمّٰى بِالْقُرْآنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْحُرُوْفِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ كُلَّ مَنْ يَاْمُرُ وَيَنْهٰى وَيُخْبِرُ يَجِدُ فِيْ نَفْسِهٖ مَعْنًى ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ اَوِ الْكِتَابَةِ اَوِ الْاِشَارَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ اِذْ قَدْ يُخْبِرُ الْاِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْهُ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهٗ وَغَيْرُ الْاِرَادَةِ لِاَنَّهٗ قَدْ يَاْمُرُ بِمَا لَمْ يُرِيْدْهُ كَمَنْ اَمَرَ عَبْدَهٗ قَصْدًا اِلٰى اِظْهَارِ عِصْيَانِهٖ وَعَدَمِ امْتِثَالِهٖ لِاَوَامِرِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور کلام ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جس کو اس نظم سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہے وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے نفس میں ایک معنیٰ پاتا ہے پھر اس معنیٰ کے اوپر عبارت یا کتابت یا اشارہ کے ذریعے دلالت کرتا ہے اور یہ کلام علم کا غیر ہے اس لئے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جس کو نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف کو جانتا ہے اور ارادہ کا غیر ہے اس لئے کہ انسان کبھی ایسی چیز کا حکم کرتا ہے جس کا ارادہ نہیں رکھتا وہ شخص جس نے اپنے غلام کو کسی بات کا حکم کیا قصداً اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے۔

﴿تشریح﴾:

وَهِيَ صِفَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلام کی تعریف کرنی ہے۔ قبل از تعریف یہ بات بطورِ تمہید جاننی ضروری ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) کلام نفسی۔ (۲) کلام لفظی۔ کلام نفسی وہ کلام ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

اور کلام لفظی وہ کلام ہے جو حروف اور اصوات کے قبیل سے ہے۔

☆ یہ کلام الٰہی جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں یہ کلام لفظی ہے کیونکہ حروف اور اصوات کے قبیل سے ہے یہ کلام نفسی پر دال ہے، یہ حادث ہے یہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت نہیں۔

اَزَلِیَّۃٌ عُبِّرَ عَنْھَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جو کلام ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے وہ نفسی وازلی ہے جس کو نظم متلو کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

وَذَالِكَ لِاَنَّ كُلَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مطلق کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل پیش کرنی ہے کہ جو شخص کسی چیز کا امر کرتا ہے یا کسی چیز سے نہی کرتا ہے یا کسی چیز کی خبر دیتا ہے تو اس سے پہلے اس کے دل میں ایک معنیٰ اور ایک کیفیت پائی جاتی ہے تو اس مضمر اور دل میں پوشیدہ کیفیت اور معنیٰ کو کلام نفسی کہتے ہیں پھر اس کلام نفسی کا اظہار کبھی الفاظ وعبارت سے ہوتا ہے کبھی کتابت اور اشارہ سے ہوتا ہے جسے کلام لفظی کہا جاتا ہے۔

وَھُوَ غَیْرُ الْعِلْمِ اِذالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ یہ معنیٰ جو نفس میں ہوتا ہے یہی علم ہے اور یہی ارادہ ہے، لہٰذا کلام مستقل صفت نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: کلام! علم اور ارادہ کے علاوہ مستقل صفت ہے، علم کا غیر اس طرح ہے کہ کبھی انسان ایک معنیٰ دل میں گھڑتا ہے پھر اس معنیٰ کی الفاظ کے ساتھ کسی کو خبر دیتا ہے اس کے باوجود اس خبر کا علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے مثلاً زید کھڑا نہیں تھا اور اس نے کہا کہ زید کھڑا ہے تو یہ کلام تو ہے کہ دل میں اس نے معنیٰ سوچا یعنی جس کو ہم خبر سے تعبیر کرتے ہیں اس کو دل میں سوچا لیکن یہ علم نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف کا علم ہے ''کہ زید کھڑا نہیں ہے'' پس اگر یہ کلام علم ہوتا تو ہر جگہ علم بھی ہوتا، اسی طرح یہ کلام! ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ کبھی آدمی دل میں ایک امر کو سوچتا ہے پھر وہ کہتا ہے کہ تو اس طرح کر، اس بات کے باوجود کہ یہ کلام ہے اس امر کا ارادہ نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص اپنے غلام کو روزانہ مارتا ہے کسی نے اس سے کہا کہ تو اسے کیوں مارتا ہے؟ اس نے کہا کہ یہ بہت خبیث ہے اس نے کہا کہ یہ تو بہت شریف شخص ہے اس پر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک امر کیا مثلاً یہ کہا کہ جا تو پانی بھر کر لا اور اس امر سے اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ وہ پانی بھر کے بھی لائے بلکہ مقصد یہ تھا کہ وہ بجا آوری نہ کرے تا کہ اس کا خبث ظاہر ہو جائے تو دیکھیں یہاں کلام تو ہے لیکن ارادہ نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کلام نفسی پر دلائل ثلاثہ

﴿عبارت﴾: **وَیُسَمّٰی ھٰذَا کَلَامًا نَفْسِیًّا عَلٰی مَا اَشَارَ اِلَیْہِ الْاَخْطَلُ بِقَوْلِہٖ شِعْرٍ اِنَّ الْکَلَامَ لَفِی الْفُؤَادِ وَاِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَی الْفُؤَادِ دَلِیْلًا۔ وَقَالَ عُمَرُ اِنِّیْ زَوَّرْتُ فِیْ نَفْسِیْ مَقَالَۃً وَکَثِیْرًا مَّا تَقُوْلُ لِصَاحِبِكَ اِنَّ فِیْ نَفْسِیْ کَلَامًا اُرِیْدُ اَنْ اَذْکُرَہٗ لَكَ وَالدَّلِیْلُ عَلٰی ثُبُوْتِ صِفَۃِ الْکَلَامِ**

Maktaba Tul Ishaat.com

اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَتَوَاتُرُ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اَنَّهٗ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاسْتِحَالَةِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ فَثَبَتَ اَنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى صِفَاتٌ ثَمَانِيَةٌ هِيَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالْحَيٰوةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْاِرَادَةُ وَالتَّكْوِيْنُ وَالْكَلَامُ

﴿ترجمہ﴾: اور نام رکھا جاتا ہے اس کا کلام نفسی جیسا کے اخطل (شاعر) نے اپنے اس قول سے اس کی جانب اشارہ کیا ہے شعر: کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنا دیا گیا ہے اور فرمایا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ سوچ لیا اور بسا اوقات آپ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ میرے دل میں ایک بات ہے میں چاہتا ہوں کہ اس کو آپ کے سامنے ذکر کروں اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اجماعِ امت ہے اور نقل کا متواتر ہونا ہے انبیاء علیہم السلام سے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ صفتِ کلام کے ثبوت کے بغیر متکلم ہونا محال ہے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کیلئے آٹھ صفات ہیں جو کہ علم اور قدرت اور حیوٰۃ اور سمع اور بصر اور ارادہ اور تکوین اور کلام ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَيُسَمّٰى هٰذَا كَلَامًا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اہل عرب کلام لفظی کا اطلاق اس معنیٰ و مدلول پر نہیں کرتے جو دل میں پوشیدہ ہو بلکہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

﴿جواب﴾: ایسی بات نہیں ..... بلکہ وہ دل کے معانی اور مطالب پر بھی کلام کا اطلاق کرتے ہیں جس پر درج ذیل امثلہ شاہد ہیں۔

1: عرب کا نصرانی شاعر اخطل جو کہ بنو امیہ کے ابتدائی عہدِ خلافت میں درباری شاعر تھا، ان کا نام غیاث بن غوث بن طارقہ ہے، لیکن اخطل نام سے مشہور رہا، 19 ہجری میں پیدا ہوا اور 90 ہجری میں فوت ہوا..... اس کا قول ہے.....

اِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَاِنَّمَا: جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيْلًا۔

کہ بیشک کلام دل میں ہوتا ہے اور زبان کو دل پر ترجمان ٹھہرایا جاتا ہے تو یہاں کلام کا اطلاق اس معنیٰ پر ہوا ہے جو دل میں پوشیدہ و مخفی ہے، جسے کلامِ نفسی کہتے ہیں۔

شعراء کے طبقات اربعہ:

شعراء کے چار طبقے ہیں۔

(۱) ایک وہ جو زمانہ جاہلیت میں گزرا۔

(۲) دوسرا وہ جنہوں نے کچھ عرصہ زمانہ جاہلیت میں پایا اور کچھ زمانہ اسلام کا۔

(۳) تیسرا طبقہ وہ جنہوں نے خالصۃً زمانہ اسلام پایا اور متقدمین کہلائے۔ (یعنی زمانہ اسلام پانے والے دو طبقے ہوئے

Maktaba Tul Ishaat.com

ایک وہ جسے متقدمین کہتے ہیں اور دوسرا وہ جسے متاخرین کہتے ہیں)۔

(۴) چوتھا طبقہ وہ جنہوں نے زمانہ اسلام پایا اور متاخرین کہلائے۔

۞ یاد رہے پہلے تین طبقات کا کلام حجت ہے متاخرین کا کلام حجت نہیں، اخطل چونکہ متقدمین میں سے ہے اس لئے اس کا کلام حجت ہے۔

2: حضور ﷺ کے وصال کے بعد سقیفہ بنی ساعدہ میں جب خلافت کے بارے میں صحابہ کرام کا آپس میں نزاع ہوا تو انصار نے سعد بن عبادہ کو خلافت کے منتخب کیا جبکہ دیگر قبائل نے مخالفت کی، اس بات کی جب سیدنا صدیق اکبر اور سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہما کو خبر ہوئی تو یہ دونوں شخصیات بھی انصار کے مجمع کی طرف روانہ ہوئے، راستے میں سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے وہاں خطاب فرمانے کے لئے دل ہی دل میں ایک لمبی تقریر تیار کر لی، جس کا تذکرہ حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے کیا تو انہوں نے ایسا کرنے سے منع کر دیا چنانچہ سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اِنِّیْ زَوَّرْتُ فِیْ نَفْسِیْ مَقَالَۃً کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام تیار کیا تو یہاں دیکھیں حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اس معنیٰ پر کلام کا اطلاق کیا جو ان کے دل میں تھا۔ پس معلوم ہوا کلام کا طلاق معنیٰ و مدلول پر بھی ہوتا ہے۔ جسے کلام نفسی کہتے ہیں۔

3: بسا اوقات انسان اپنے ساتھی سے کہتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے اسے بتاؤں؟ پس معلوم ہوا کہ اس معنیٰ مفہوم پر کلام کا اطلاق کیا جاتا ہے جو دل میں پوشیدہ و مخفی ہو۔

وَالدَّلِیْلُ عَلٰی ثُبُوْتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر دلیل دینا ہے کہ کلام نفسی ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے بھی ثابت ہے چنانچہ اس پر دلیل ایک تو صفتِ کلام کے ثبوت پر اجماع امت ہے اور دوسری دلیل انبیاء سے نقل متواتر ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے کہ کسی کے لئے صفتِ کلام ثابت کئے بغیر اس کا متکلم ہونا محال ہے، نیز اہل لغت کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ متکلم ہے بایں معنیٰ کہ وہ کلام کا موجد ہے پس معتزلہ کا قول اجماع امت، نقل متواتر اور اہل لغت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ارادہ، تکوین اور کلام کا ذکر دوبارہ کیوں؟

﴿عبارت﴾: **وَلَمَّا كَانَ فِي الثَّلٰثَةِ الْاَخِيْرَةِ زِيَادَةُ نِزَاعٍ وَخِفَاءٍ كَرَّرَ الْاِشَارَةَ اِلٰى اِثْبَاتِهَا وَقَدَّمَهَا وَفَصَّلَ الْكَلَامَ بِبَعْضِ التَّفْصِيْلِ فَقَالَ وَهُوَ اَيِ اللّٰهُ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهٗ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ اِثْبَاتِ الْمُشْتَقِّ لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ قِيَامِ مَاخَذِ الْاِشْتِقَاقِ بِهٖ وَفِيْ هٰذَا رَدٌّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ لَيْسَ صِفَةً لَهٗ اَزَلِيَّةً ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ**

Maktaba Tul Ishaat.com

بِذَاتِهٖ تَعَالٰی لَیْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوْفِ وَالْاَصْوَاتِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا اَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوْطٌ حُدُوْثُ بَعْضِهَا بِانْقِضَاءِ الْبَعْضِ لِاَنَّ اِمْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحُرُوْفِ الثَّانِیْ بِدُوْنِ الْقَضَاءِ الْحَرْفِ الْاَوَّلِ بَدِیْهِیٌّ وَفِیْ هٰذَا رَدٌّ عَلَی الْحَنَابِلَةِ وَالْكَرَامِیَّةِ الْقَائِلِیْنَ بِاَنَّ كَلَامَهٗ عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ وَمَعَ ذٰلِكَ فَهُوَ قَدِیْمٌ

﴿ترجمہ﴾: اور جب کہ آخر والی تینوں صفتوں (ارادہ، تکوین اور کلام) میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو اس کے اثبات اور قدیم ہونے کی جانب مصنف علیہ الرحمۃ نے تکرار کے ساتھ اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کیساتھ انکی تفصیل بیان فرمائی۔ پس مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کیساتھ جو اسی کی صفت ہے کسی شئی کیلئے مشتق کے اثبات کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے ماخذ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر اور اس میں رد ہے معتزلہ پر جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کیساتھ جو اس کے غیر کیساتھ قائم ہو اس کی صفت نہیں ہے، مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ کلام صفت ازلی ہے قیام حوادث کے قیام کا ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ محال کے ضروری ہونے کی وجہ سے، کہ وہ کلام حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ وہ (حروف واصوات) اعراض حادثہ ہیں ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے ختم ہونے کیساتھ اس لئے کہ حرف ثانی کے تکلم کا ممتنع ہونا حرف اول کے ختم ہوئے بغیر بدیہی ہے اور اس عبارت میں رد ہے ان حنابلہ اور کرامیہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا کلام عرض ہے جو اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا كَانَ فِی الثَّلٰثَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ارادہ، تکوین اور کلام کا ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے تو پھر دوبارہ اس کا ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی یہ تو تکرار ہے جو کہ مخل بالفصاحت ہوتا ہے۔

﴿جواب﴾: ان مذکورہ صفاتِ ثلاثہ کے بارے میں ائمہ کرام کا کثرت کے ساتھ اختلاف اور نزاع ہے اور ان کیساتھ بہت سی مباحث متعلق ہیں اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے انہیں دوبارہ ذکر کر کے ان کی تفصیل کی اور کہا ذاتِ باری تعالیٰ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہیں جو ان کے ساتھ قائم ہے۔

ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر دلیل دینا ہے کہ کلام ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ اس کا ماخذ الاشتقاق قائم ہو، تو جب ذاتِ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے تو یقیناً اس کا ماخذ اشتقاق یعنی کلام اس کے ساتھ قائم ہوگا اور شے جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کی صفت ہوتی ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہوا۔

وَفِیْ هٰذَا رَدٌّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے هو صفة له کہہ کر معتزلہ کا بھی رد کر

Maktaba Tul Ishaat.com

دیا، جو کہ یہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ متکلم تو ہے لیکن اس کا کلام اس کے ساتھ قائم نہیں بلکہ لوح محفوظ، جبرائیل علیہ السلام یا تاجدار کائنات ﷺ کے ساتھ قائم ہے ان کی یہ بات چونکہ مذکورہ قاعدے کے خلاف ہے اس لئے وہ مردود ہے۔

ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلام کے ازلی ہونے پر دلیل دینا ہے۔ کہ حوادث کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ممتنع ومحال ہے لہٰذا جو صفت ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی وہ ازلی وقدیم ہوگی۔

لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صفتِ کلام الٰہی! حروف اور اصوات کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ حروف اور اصوات تو اعراض اور حادث ہیں کیونکہ ان میں بعض کا حدوث دوسرے بعض کے ختم ہونے کے ساتھ مشروط ہے یعنی دوسرے حرف کا تلفظ کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک پہلے حرف کا تلفظ ختم اور معدوم نہ ہو جائے اور معدوم ہونا حادث ہونے کی علامت ونشانی ہے۔

وَفِيْ هٰذَا رَدٌّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کے اس قول (صفتِ کلام الٰہی! حروف اور اصوات کے قبیل سے نہیں ہے) سے حنابلہ اور کرامیہ کا بھی رد ہو گیا کہ حنابلہ! صفتِ کلام کو حروف اور اصوات کی جنس سے مان کر قدیم مانتے ہیں اور کرامیہ کلام الٰہی کو حروف اور اصوات کی جنس سے مان کر حادث مانتے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ذاتِ باری تعالیٰ سکوت اور آفت سے مبرا ومنزا ہے

﴿عبارت﴾: وَهُوَ اَيِ الْكَلَامُ صِفَةٌ اَیْ مَعْنًى قَائِمٌ بِالذَّاتِ مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوْتِ الَّذِیْ هُوَ تَرْكُ التَّكَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ وَالْاٰفَةِ الَّتِیْ هِیَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْاٰلَاتِ اِمَّا بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِی الْخَرْسِ اَوْ بِحَسْبِ ضُعْفِهَا وَعَدَمِ بُلُوْغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِی الطُّفُوْلِيَّةِ فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِیِّ دُوْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِیِّ اِذِ السُّكُوْتُ وَالْخَرْسُ اِنَّمَا يُنَافِی التَّلَفُّظَ قُلْنَا الْمُرَادُ السُّكُوْتُ وَالْاٰفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بِاَنْ لَا يُدَبِّرَ فِیْ نَفْسِهِ التَّكَلُّمَ اَوْ لَا يَقْدِرُ عَلٰى ذٰلِكَ فَكَمَا اَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِیٌّ وَنَفْسِیٌّ فَكَذَا ضِدُّهٗ اَعْنِی السُّكُوْتَ وَالْخَرْسَ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسا معنی ہے جو ذات کیساتھ قائم ہے جو سکوت کے منافی ہے اور وہ سکوت تکلم نہ کرنے کا نام ہے تکلم پر قدرت کے باوجود اور منافی ہے اس آفت کے جو کہ آلات کے عدم موافقت کا نام ہے یا تو فطرت کے اعتبار سے جیسے گونگے پن میں ہوتا ہے یا ضعف کی وجہ سے اور اس کے نہ پہنچنے کیوجہ سے قوت کی حد تک جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو کلام لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر اس لئے کہ سکوت وگونگا پن تلفظ کے منافی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ باطنی سکوت اور آفت مراد ہے اس طریقہ پر کہ وہ اپنے نفس میں تکلم کا تدبر نہ کر سکے یا اس پر قادر نہ ہو سکے تو جیسے کلام کی دو قسمیں ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور گونگے پن کی بھی دو قسمیں ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ اَیِ الْکَلَامُ صِفَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ ازلی صفت ہے اور سکوت وآفت کے منافی ہے یعنی ایسی بات نہیں کہ ذات باری تعالیٰ کو کلام پر قدرت تو ہو لیکن کلام نہ کریں اور نہ ہی ایسی بات کہ آلات کی عدم موافقت کی وجہ سے کلام پر قادر نہ ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ بغیر آلات کے بھی کلام کرنے پر قادر ہیں۔

اَلَّذِیْ هُوَ تَرْکٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ سکوت کی تعریف کرنی ہے کہ سکوت نام ہے کلام پر قدرت کے باوجود کلام نہ کرنا۔

وَالْاٰفَةِ الَّتِیْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آفت کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ آفت نام ہے کلام کرنے کے آلات کا موافق نہ ہونا، خواہ عدم موافقت فطری ہو جیسے گونگا پن یا ضعف اور کمزوری کی وجہ سے ہو جیسے بچپنے میں ہوتی ہے۔

فَاِنْ قِیْلَ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ کلام سکوت اور آفت کے منافی ہے یہ بات تو کلام لفظی پر صادق آتی ہے اور کلام نفسی پر صادق نہیں آتی اس لئے سکوت نام عدم تلفظ کا اور عدم تلفظ تلفظ کے منافی ہے اور تلفظ تو کلام لفظی میں ہوتا ہے نہ کہ کلام نفسی میں تو آپ کی بات کلام لفظی کے اعتبار سے صحیح ہے نہ کہ کلام نفسی کے اعتبار سے حالانکہ ہماری بحث تو کلام نفسی کے متعلق ہے۔

قُلْنَا الْمُرَادُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: جیسے کلام کی دو قسمیں ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی اسی طرح سکوت اور آفت کی بھی دو قسمیں ہیں سکوت و آفت ظاہری اور سکوت و آفت باطنی۔ سکوت ظاہری یہ ہے کہ قدرت کے ہوتے ہوئے بھی کلام نہ کرنا اور سکوت باطنی یہ ہے کہ قدرت کے ہوتے ہوئے دل میں بھی کسی چیز کے متعلق سوچ نہ سکنا، یعنی تدبر کی تمام صلاحیتوں کا ختم ہو جانا۔

پس مصنف علیہ الرحمۃ نے جو کہا ہے کلام! سکوت اور آفت کا منافی ہے تو سکوت اور آفت سے باطنی سکوت اور آفت مراد ہے جو کہ کلام نفسی کے مقابل ہے ظاہری سکوت اور آفت مراد نہیں ہے جو کہ کلام لفظی کے مقابل ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کلام! صفت واحدہ ہے.....نہ کہ صفات خمسہ کا عنوان

﴿عبارت﴾: **وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُتَکَلِّمٌ بِهَا اٰمِرٌ وَنَاهٍ وَمُخْبِرٌ یَعْنِیْ اَنَّهٗ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ تَتَکَثَّرُ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاَمْرِ وَالنَّهْیِ وَالْخَبَرِ بِاخْتِلَافِ التَّعَلُّقَاتِ کَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فَاِنَّ کُلًّا مِّنْهَا وَاحِدَةٌ قَدِیْمَةٌ وَالتَّکَثُّرُ وَالْحُدُوْثُ اِنَّمَا هُوَ فِی التَّعَلُّقَاتِ وَالْاِضَافَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِکَ اَلْیَقُ بِکَمَالِ التَّوْحِیْدِ وَلِاَنَّهٗ لَا دَلِیْلَ عَلٰی تَکَثُّرِ کُلٍّ مِّنْهَا فِیْ نَفْسِهَا**

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے صفت کلام کیساتھ، اور حکم دینے والا ہے اور منع کرنے والا ہے اور خبر دینے والا ہے یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جس میں تکثر ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر اور نہی اور خبر کی جانب نسبت کے لحاظ سے کثرت والی ہے جیسے علم اور قدرت اور تمام صفات اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے صفت واحدہ قدیمہ ہے اور تکثر اور حدوث اور اضافات میں اس لئے یہی کمال توحید کے زیادہ لائق ہے اور اس لئے کہ فی نفسہٖ ان میں سے ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعض اشاعرہ کا رد کرنا ہے کہ جو یہ کہتے ہیں کہ کلام صرف ایک صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات ہیں امر، نہی، خبر، استفہام اور ندا، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کلام! صفتِ واحدہ مگر نہ تو کلی ہے کہ امر، نہی اور خبر وغیرہ اس کے افراد اور جزئیات کثیرہ ہوں اور نہ ہی کل ہے کہ امر، نہی اور خبر وغیرہ اس کے اجزاء ہوں اور جزئیاتِ کثیرہ اور اجزاء کثیرہ رکھنے کی وجہ سے متکثر ہو اور اس میں کثرتِ حقیقی ہو بلکہ جس طرح جزئی حقیقی کے مختلف تعلقات ہوتے ہیں اور ان تعلقاتِ کثیرہ کے سبب اس میں کثرت اعتباری ہوتی مثلاً زید جزئی حقیقی ہے ،اب وہ کتابت کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے وہ.....کاتب ہے، شعر گوئی سے تعلق رکھنے کی وجہ سے.....شاعر ہے، تجارت سے تعلق رکھنے کی وجہ سے.....تاجر ہے لہٰذا یہ اعتباری کثرت ہے حقیقت میں وہ شخص واحد ہے بالکل اسی طرح کلام جزئی حقیق ہے امر، نہی، اور خبر وغیرہ ناموں کے ساتھ اس کا موسوم ہونا اختلافِ تعلقات کی وجہ سے ہے، طلبِ فعل سے تعلق کے اعتبار سے وہ امر ہے طلب ترک کے اعتبار سے وہ نہی ہے اور حکایت سے تعلق کے اعتبار سے وہ خبر ہے لہٰذا کلام میں وحدتِ حقیقی ہو ئی اور کثرت اعتباری ہوئی۔

تَتَكَثَّرُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَمْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صرف امر، نہی اور خبر کا ذکر تمثیل کے طور پر کرنا ہے نہ کہ حصر کے طور پر کیونکہ ان تین کے علاوہ بھی کلام کی اقسام ہیں۔

لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَلْيَقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلام کے صفتِ واحدہ ہونے پر دلیل دینی ہے کہ توحید کے مناسب تو صفات کا بالکلیہ انکار تھا لیکن صفاتِ ثمانیہ ضرورت کی وجہ سے ہم نے ثابت کی ہیں لہٰذا انسب یہ ہے کہ حتی الامکان کم از کم صفات مانی جائیں اور ضرورت سے زائد کی نفی کر دی جائے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کلام کے صفتِ واحدہ ہونے پر اعتراض وجواب

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ هٰذِهِ اَقْسَامٌ لِلْكَلَامِ لَا يُعْقَلُ وُجُوْدُهٗ بِدُوْنِهَا فَيَكُوْنُ مُتَكَثِّرًا فِيْ نَفْسِهٖ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ بَلْ اِنَّمَا يَصِيْرُ اَحَدَ تِلْكَ الْاَقْسَامِ عِنْدَ التَّعَلُّقَاتِ وَذٰلِكَ فِيْمَا لَا يَزَالُ وَاَمَّا فِي الْاَزَلِ فَلَا اِنْقِسَامَ اَصْلًا وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ فِي الْاَزَلِ خَبَرٌ وَمَرْجِعُ الْكُلِّ اِلَيْهِ لِاَنَّ حَاصِلَ الْاَمْرِ اِخْبَارٌ عَنْ

Maktaba Tul Ishaat.com

اِسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ وَالنَّهْيِ عَلَى الْعَكْسِ وَحَاصِلَ الْاِسْتِخْبَارِ اَلْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْاِعْلَامِ وَحَاصِلَ النِّدَاءِ اَلْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْاِجَابَةِ وَرُدَّ بِاَنَّا نَعْلَمُ اِخْتِلَافَ هٰذِهِ الْمَعَانِيْ بِالضَّرُوْرَةِ وَاسْتِلْزَامَ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَا يُوْجِبُ الْاِتِّحَادَ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ (اقسام خمسہ مذکورہ) کلام کی قسمیں ہیں ان اقسام کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا، پس وہ کلام فی نفسہٖ متکثر ہوگا تو ہم کہیں گے کہ یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک تعلقات کے وقت ہوتا ہے اور یہ ازل کے بعد میں ہے اور بہر حال ازل میں تو بالکل کوئی انقسام نہیں ہے۔ اور گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ کلام ازل میں خبر ہے اور کل کا مرجع خبر کی جانب ہے اس لئے کہ امر کا حاصل خبر دینا ہے ثواب کے استحقاق کی فعل پر اور عقاب کے ترک پر اور نہی کا حاصل اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل طلب اعلام کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل اجابت کی خبر دینا ہے اور اس کو رد کر دیا گیا اس طریقہ پر کہ ہم بداہۃً ان معانی کے اختلاف کو جانتے ہیں اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ هٰذِهِ اَقْسَامٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کلام کلی ہے اور امر، نہی اور خبر وغیرہ اقسام اس کی جزئیات کثیرہ ہیں، جیسے کلی خارج میں اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پائے جانے کے سبب متکثر اور قابل کثرت ہوتی ہے اسی طرح کلام بھی اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں خارج میں موجود ہوگا اور متکثر ہوگا، لہٰذا کلام کو صفتِ واحدہ قرار دینا درست نہیں۔

قُلْنَا مَمْنُوْعٌ بَلْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے ... یاد رہے کہ یہ جواب عبداللہ بن سعید القطان اور بعض متقدمین کے مذہب کے مطابق ہے جو ازل میں کلام الٰہی کے لئے امر، نہی وغیرہ اقسام کا وجود نہیں مانتے اور کہتے ہیں ازل میں کلام الٰہی کی تقسیم بالکل نہیں تھی۔ لہٰذا اس مذہب کے اعتبار سے ازل میں کلام الٰہی کے واحد ہونے پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا البتہ ازل کے بعد کلام الٰہی کی امر، نہی اور خبر کی طرف تقسیم ہوئی تو اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہوگا۔

﴿جواب﴾: کلام کا ان اقسام کے ضمن میں ہی پایا جانا اور ان کے بغیر نہ پایا جانا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ کلام کلی اور اقسام مذکورہ اس کے لئے جزئیات نہیں ہیں کہ ان کے بغیر کلام کا وجود ہی نہ ہو جیسا کہ آپ نے کہا، بلکہ کلام مامور بہ کے ساتھ تعلق کے وقت امر اور منہی عنہ کے ساتھ تعلق کے وقت نہی اور مخبر عنہ کے ساتھ تعلق کے وقت خبر بن جاتا ہے اور تعلقات عوارض کے قبیل سے ہیں تو کلام جزئی حقیقی ہوگا جس طرح جزئی حقیقی اپنے عوارض کثیرہ کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے اسماء کثیرہ کے ساتھ متصف ہوتی ہے مثلاً زید کتابت کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے ..... کاتب ہے، شعر گوئی سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ..... شاعر ہے، تجارت سے تعلق رکھنے کی وجہ سے وہ ..... تاجر ہے تو جس طرح ان اسماء کثیرہ کا تعلقاتِ کثیرہ کے اعتبار سے ذاتِ زید کے ساتھ متصف ہونا ذاتِ زید میں کثرت کا باعث نہیں اسی طرح کلام کا بھی تعلقاتِ کثیرہ کے اعتبار سے امر، نہی، خبر وغیرہ

Maktaba Tul Ishaat.com

اسمائے کثیرہ کے ساتھ متصف ہونا حقیقتِ کلام میں کثرت کا باعث نہیں ہوگا بلکہ حقیقتِ میں کلام صفتِ واحدہ ہی ہوگا۔

الغرض! یہ عبداللہ بن سعید للقطان اور بعض متقدمین اشاعرہ کا مذہب تھا جس پر مذکورہ جواب مبنی ہے اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامور بہ اور منہی اور مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ازل سے ہی قائم تھا اور کلام ازل میں امر، نہی، اور خبر کی طف منقسم تھا پس اس صورت مین اعتراض مذکورہ کا جواب یہ ہوگا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت! ذات میں کثرت کا باعث اور موجب نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازلی ہی ہو۔

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب نقل کرنا ہے جو امام رازی علیہ الرحمۃ نے دیا ہے امام رازی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ازل میں کلام! تمام کا تمام خبر تھا اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے کیونکہ امر میں اس بات کی خبر دینی مقصود ہوتی ہے کہ امر کو بجالانے والا مستحق ثواب ہوگا اور تارک مستحق عذاب ہوگا اور نہیں میں اس بات کی خبر دینی ہوتی ہے کہ فعل منہی عنہ کو چھوڑنے والا مستحق ثواب اور کرنے والا مستحق عذاب ہوگا اور استفہام میں طلبِ اعلام کی خبر دینی ہوتی ہے اور ندا میں طلبِ توجہ کی اور طلب کی خبر دینی ہوتی ہے تو جب ان تمام کی مرجع اور حاصل خبر ہے اور خبر ایک صفت ہے تو کلام میں تکثر نہ ہوا۔

وَرُدَّ بِأَنَّا نَعْلَمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ امام رازی علیہ الرحمۃ کے مذہب اور جواب کا رد کرنا ہے کہ امر، نہی اور خبر کے معانی کا باہم متبائن ہونا یقینی ہے کیونکہ یہ سب کلام کی اقسام ہیں اور شے کی اقسام آپس میں ایک دوسرے کی قسیم ہوتی ہیں اور ایک دوسرے کے متبائن ہوتی ہیں، اسی وجہ سے خبر میں صدق اور کذب کا احتمال ہوتا ہے جبکہ امر و نہی میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا۔

وَاسْتِلْزَامَ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ کہنا ہے کہ یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امر اس بات کی خبر دینے کو مستلزم ہے کہ فعل مامور بہ کو انجام دینے والا مستحق ثواب اور اس کو ترک کرنے والا مستحق عذاب ہے لیکن یہ استلزام! امر اور خبر دونوں کے ایک ہونے کو مستلزم نہیں ورنہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ درست نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

امر اور نہی کے لئے مخاطب کا موجود فی الخارج ہونا کوئی ضروری نہیں

﴿عبارت﴾: **فَإِنْ قِيلَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِلَا مَأْمُورٍ وَمَنْهِيٍّ سَفْهٌ وَعَبَثٌ وَالْإِخْبَارُ فِي الْأَزَلِ بِطَرِيقِ الْمُضِيِّ كَذِبٌ مَحْضٌ يَجِبُ تَنْزِيهُ اللّٰهِ تَعَالَى عَنْهُ قُلْنَا إِنْ لَمْ نَجْعَلْ كَلَامَهُ فِي الْأَزَلِ أَمْرًا وَنَهْيًا وَخَبَرًا فَلَا إِشْكَالَ وَإِنْ جَعَلْنَاهُ فَالْأَمْرُ فِي الْأَزَلِ لِإِيجَابِ تَحْصِيلِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي وَقْتِ وُجُودِ الْمَأْمُورِ وَصَيْرُورَتِهِ أَهْلًا لِتَحْصِيلِهِ فَيَكْفِي وُجُودُ الْمَأْمُورِ فِي عِلْمِ الْآمِرِ كَمَا إِذَا قَدَرَ الرَّجُلُ ابْنًا لَهُ فَأَمَرَهُ بِأَنْ يَفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُودِ وَالْإِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَزَلِ لَا تَتَّصِفُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ**

Maktaba Tul Ishaat.com

اِذْلَامَاضِیَ وَلَامُسْتَقْبِلَ وَلَاحَالَ بِالنِّسْبَةِ اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی لِتَنَزُّھِہٖ عَنِ الزَّمَانِ کَمَااَنَّ عِلْمَہٗ اَزَلِیٌّ لَایَتَغَیَّرُ بِتَغَیُّرِ الْاَزْمَانِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور (جس کو حکم دیا جائے) اور منہی جس کو روکا جائے کہ حماقت ہے اور لغو کام ہے اور ازل میں ماضی کے طریقہ پر خبر دینا کذب محض ہے اس سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم اس کے کلام کو ازل میں امر اور نہی اور خبر قرار نہ دیں تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر ہم اس کو (امر و خبر وغیرہ) قرار دیں تو ازل کے اندر امر مامور کے وجود کے وقت میں مامور بہ کی تحصیل کو واجب کرنے کیلئے ہے اور مامور کے اہل ہو جانے کے وقت مامور بہ کی تحصیل کا تو آمر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے جب کہ تصور کیا کسی آدمی نے اپنے بیٹے کا تو اس نے اس کو حکم دیا کہ وہ وجود کے بعد فلاں کام کرے اور خبر دینا نسبت کرتے ہوئے ازل کی جانب کسی زمانہ کیساتھ متصف نہیں ہے اس لئے کہ نہ ماضی ہے نہ مستقبل اور نہ حال اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کرتے ہوئے اللہ کے زمان سے منزہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ اس کا علم ازلی ہے تغیر ازمان کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ الْاَمْرُ وَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کئے گئے دو اعتراضات اور ان کے جوابات کا ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾:1 آپ نے کہا کہ کلام امر، نہی، وغیرہ پر مشتمل ہے اور امر اور نہی کے لئے مامور اور منہی کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ازل میں مامور، منہی، امر، نہی نہیں تھے تو امر بغیر مامور کے اور نہیں بغیر منہی کے ہوا اور امر کا بغیر مامور کے اور نہی کا بغیر منہی کے ہونا عبث ولغو ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ عبث ولغو سے پاک ہے۔

﴿اعتراض﴾2: بیشتر مضامین اور واقعات کی اللہ تعالیٰ نے بصیغہ ماضی خبر دی ہے جیسے انا ارسلنا نوحا، قلنا یا ذالقرنین وغیرہ اور ماضی کے صیغہ سے اس چیز کے متعلق خبر دی جاتی ہے جو کہ پہلے سے واقع ہو حالانکہ ازل میں یہ واقعات رونما نہیں ہوئے تھے تو اس سے کلام الٰہی کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کذب سے پاک ہے۔

قُلْنَااِنْ لَمْ نَجْعَلْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ازل میں کلام صفتِ واحدہ تھی، ازل میں امر اور نہی نہیں تھے تو جب ازل میں امر اور نہی نہیں تھے تو مامور اور منہی کا وجود بھی نہیں ہوگا۔ لہٰذا اعتراض جاتا رہا۔

❁ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم بالفرض یہ تسلیم بھی کرلیں کہ ازل میں کلام امر اور نہی پر مشتمل تھا تو آپ کے اعتراض پر ہم یہ کہیں گے کہ امر اور نہی کے لئے مخاطب کا موجود فی الخارج ہونا کوئی ضروری نہیں بلکہ آمر کے ذہن اور علم میں اس کا وجود ذہنی ہی کافی ہے پس امر کا ازل میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کہ جب مامور پایا جائے اور اس میں مامور کو بجالانے کی صلاحیت بھی ہو تو اس وقت اس سے یہ مطلوب ہوگا کہ مامور بہ کو بجالائے یہ بالکل ویسے ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹا فرض کرے کہ میرا بیٹا ہوگا تو میں اسے یہ حکم دوں گا، اب بیٹا موجود فی الخارج نہیں ہے لیکن موجود فی الذہن ہے اسی طرح امر اور نہی کے لئے مخاطب کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ موجود فی الذہن ہونا ہی کافی ہوتا ہے۔ پس امر و نہی کا بلا مور اور بلا منہی کے پایا جانا لازم نہ آیا۔

وَالْاِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرے اعتراض کے جواب کو بیان کرنا ہے۔

﴿جواب﴾: کلام الٰہی ازل کے اعتبار سے کسی زمانے کے ساتھ مختص و متصف نہیں ہے ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں کی نسبت ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف برابر و مساوی ہے کیونکہ ازل میں یہ زمانے نہیں تھے اس لئے ذاتِ باری تعالیٰ زمانہ سے پاک ہے پس جیسے اس کا علم ازل میں زمانے کے تغیر سے متغیر نہیں ہوتا ایک حالت پر برقرار رہتا ہے اسی طرح کلام بھی ایک حالت پر برقرار ہے اس میں بھی کوئی زمانہ نہیں ہے۔ ہمارے تمہارے تعلقات کی وجہ سے زمانہ پایا گیا وہ اس طرح کہ جب کلام کا تعلق کسی ایسی چیز کے ساتھ ہے جو پہلے واقع ہو چکی ہو تو وہ ماضی ہے اور جب کلام کا تعلق کسی ایسی چیز کے ساتھ ہو جو کلام کا ہم مقارنہ اور ہم زمانہ ہے تو وہ حال ہے اور جب ایسی چیز سے کلام کا تعلق ہے جو آئندہ واقع ہونے والی ہے تو مستقبل ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

مسئلہ خلق القرآن اور امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا صَرَّحَ بِاَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى اَنَّ الْقُرْآنَ اَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى هٰذَا الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيْمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النَّظْمِ الْمُتْلُوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَعَقَّبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ مِنْ اَنَّهٗ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ لِئَلَّا يَسْبِقَ اِلَى الْفَهْمِ اَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ قَدِيْمٌ كَمَا ذَهَبَتْ اِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا اَوْ عِنَادًا وَاَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوْقِ وَمَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اِتِّحَادِهِمَا وَقَصْدًا اِلٰى جَرْيِ الْكَلَامِ عَلٰى وَفْقِ الْحَدِيْثِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْقُرْآنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَمَنْ قَالَ اِنَّهٗ مَخْلُوْقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللّٰهِ الْعَظِيْمِ وَتَنْصِيْصًا عَلٰى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِيْمَا بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ وَهُوَ اَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوْقٌ اَوْ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَلِهٰذَا تُتَرْجَمُ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْئَلَةِ خَلْقِ الْقُرْآنِ

﴿ترجمہ﴾: اور جب مصنف علیہ الرحمۃ نے کلام کے ازلی ہونے کی صراحت فرمائی ہے تو انھوں نے ارادہ کیا اس بات پر تنبیہ کرنے کا کہ قرآن کا اطلاق کبھی اس کلام نفسی پر کر دیا جاتا ہے جو قدیم ہے جیسا کہ اطلاق کیا جاتا ہے اس نظم پر جس کی تلاوت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو فرمایا مصنف علیہ الرحمۃ نے اور قرآن جو اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

اور مصنفؒ پیچھے لائے قرآن کے کلام اللہ تعالیٰ کو بوجہ اس کے مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق

Maktaba Tul Ishaat.com

بولا جاتا ہے اور القرآن غیر مخلوق نہیں بولا جاتا تا کہ فہم کی جانب یہ بات سبقت نہ کرے کہ جو اصوات وحروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ غیر مخلوق کو غیر حادث کی جگہ رکھا تنبیہ کرتے ہوئے ان دونوں کے اتحاد پر اور ارادہ کرتے ہوئے کلام کو جاری کرنے کا حدیث کے موافق اس حیثیت سے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ قرآن جو اللہ کا کلام ہے وہ غیر مخلوق ہے اور جس نے کہا کہ مخلوق ہے اس نے اللہ عظیم کیساتھ کفر کیا اور تصریح کرتے ہوئے محل اختلاف پر اس عبارت کے ذریعہ جو فریقین کے درمیان مشہور ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کو عنوان دیا جاتا ہے مسئلہ خلق قرآن کیساتھ۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا صَرَّحَ بِاَزَلِيَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب مصنف علیہ الرحمۃ نے کلام کے ازلی ہونے کی تصریح کر چکے تو اب اس امر پر تنبیہ فرما رہے ہیں کہ کلام کا اطلاق جس طرح کلام لفظی اور کلام نفسی پر ہوتا ہے اسی طرح قرآن کا اطلاق نظم متلو حادث یعنی کلام لفظی پر بھی ہوتا ہے اور کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے۔

وَعَقَّبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے صرف القرآن غیر مخلوق نہیں کہا بلکہ القران کلام اللہ غیر مخلوق کہا ہے یعنی القرآن کے بعد کلام اللہ کے لفظ کا اضافہ کیا ہے ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: چونکہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلام لفظی سمجھا جاتا ہے جو کہ حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اگر القرآن غیر مخلوق کہا جائے تو ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائیگا حالانکہ نظم متلو مخلوق ہے، نیز قرآن کے بعد کلام کو ذکر کرنے میں تنبیہ کرنا ہے اس امر پر کہ ان دونوں میں ترادف ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے الانسان البشر ضاحك تو اس وقت کلام! عطف بیان ہے قرآن سے، قرآن سے بدل نہیں ہے۔

كَمَا ذَهَبَتْ اِلَيْهِ الخ: حنابلہ! امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ کی طرف منسوب ہیں، امام احمد بن حنبل علیہ الرحمۃ اس مسئلہ کے متعلق بڑی محنت ومشقت سے گزرے ہیں اس وقت کا خلیفہ معتزلی تھا اس نے امام صاحب کو بڑی سخت سزا دی اس امر پر کہ یہ اقرار کریں کہ قرآن مخلوق ہے لیکن امام احمد بن حنبل نے اقرار نہیں کیا یہ بھی منقول ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے ہاں ایک قمیص لایا گیا اور یہ کہا کہ یہ قمیص امام احمد بن حنبلؒ کا ہے اسی قمیص میں ان کو سزا دی گئی حضرت امام شافعیؒ نے اس قمیص کو دھویا اور اس کا پانی پی لیا اور اپنے چہرے پر بہایا بعض صالحین نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ کو خواب میں دیکھا ان کی حالت کے بارے میں پوچھا گیا تو حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ اللہ کے سامنے میری پیشی ہوئی تو مجھ سے کہا گیا "یا احمد قد اذیت فینا فانظر الیٰ وجهنا" کہ اے احمد بن حنبل تجھے چونکہ میرے بارے میں اذیت دی گئی پس تو میرا دیدار کر لے (نبراس)

وَاَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوْق: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾ مصنف علیہ الرحمۃ نے غیر حادث کی جگہ پر غیر مخلوق کیوں کہا؟

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾ اس کے تین جوابات ہیں۔

1: اس امر کی طرف اشارہ کیا کہ حادث اور مخلوق دونوں میں اتحاد ہے۔

2: حدیث پاک کیساتھ موافقت مقصود ہے کیونکہ حدیث پاک میں بھی اَلْقُرْآنُ کَلَامُ اللّٰہِ غَیْرُ مَخْلُوْقٍ وَمَنْ قَالَ اِنَّہٗ مَخْلُوْقٌ فَھُوَ کَافِرٌ بِاللّٰہِ الْعَظِیْمِ آیا ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا کلام الٰہی غیر مخلوق ہے، جس نے کلام الٰہی کو مخلوق کہا اس نے اللہ عظیم کیساتھ کفر کیا۔

3: معتزلہ اور اہل السنّت کے درمیان محل اختلاف کی صراحت کرنے کیلئے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا ''مسئلہ خلق قرآن'' عنوان رکھا جاتا ہے یعنی اس مسئلہ کا عنوان مسئلہ حدوث نہیں رکھا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

قرآن کے مخلوق ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف

﴿عبارت﴾: وَتَحْقِیْقُ الْخِلَافِ بَیْنَنَا وَبَیْنَھُمْ یَرْجِعُ اِلٰی اِثْبَاتِ الْکَلَامِ النَّفْسِیِّ وَنَفْیِہٖ وَاِلَّا فَنَحْنُ لَانَقُوْلُ بِقِدَمِ الْاَلْفَاظِ وَالْحُرُوْفِ وَھُمْ لَایَقُوْلُوْنَ بِحُدُوْثِ الْکَلَامِ النَّفْسِیِّ وَدَلِیْلُنَا مَامَرَّ اَنَّہٗ ثَبَتَ بِالْاِجْمَاعِ وَتَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِیَاءِ اَنَّہٗ مُتَکَلِّمٌ وَلَامَعْنٰی لَہٗ سِوٰی اَنَّہٗ مُتَّصِفٌ بِالْکَلَامِ وَیَمْتَنِعُ قِیَامُ اللَّفْظِیِّ الْحَادِثِ بِذَاتِہٖ تَعَالٰی فَتَعَیَّنَ النَّفْسِیُّ الْقَدِیْمُ

﴿ترجمہ﴾: اور اختلاف کی تحقیق ہمارے اور ان (معتزلہ) کے درمیان کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی طرف لوٹ رہی ہے ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ یعنی معتزلہ کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی ہے کہ انبیاء سے اور اجماع سے نقل متواتر ہونے سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم کے کوئی معنی اس کے علاوہ نہیں ہیں کہ وہ صفت کلام سے متصف ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ لفظی حادث کا قیام ممتنع ہے تو نفسی قدیم متعین ہوگیا۔

﴿تشریح﴾:

وَتَحْقِیْقُ الْخِلَافِ بَیْنَنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی اصلیت بتانا ہے کہ اصلاً اختلاف! کلام اللہ کے مخلوق ہونے یا نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی میں ہے اشاعرہ! کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور معتزلہ! کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اگر ہم بھی معتزلہ کی طرح کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر رکھیں اور کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو پھر ہم کلام اللہ کو قدیم نہیں کہیں گے بلکہ حادث کہہ دینگے، اور اگر وہ معتزلہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مانیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث نہیں مانیں گے بلکہ ہماری طرح قدیم اور غیر مخلوق مانیں گے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَدَلِيْلُنَامَامَرَّ اَنَّهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کلامِ نفسی کے قدیم ہونے پر اشاعرہ کے دلائل بیان کرنے ہیں۔

1: پوری امت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ متکلم ہے، نیز اہل لغت کا بھی اس بات پر اتفاق واجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کا اس کے علاوہ کوئی معنیٰ ہیں کہ صفتِ کلام! ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے کیونکہ شے! جس کے ساتھ قائم ہوتی اسی کی صفت ہوتی ہے۔

2: انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ متکلم ہے اور صفتِ کلام اس کے لئے ثابت ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کلام لفظی حادث ہونے کی وجہ سے اس کا قیام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ممتنع ہے تو یہ بات متعین ہوگئی کہ جو کلام ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے اور قدیم ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کی قرآن کے مخلوق ہونے پر پہلی دلیل اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَاَمَّااِسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الْقُرْآنَ مُتَّصِفٌ بِمَاهُوَمِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوْقِ وَسِمَاتِ الْحُدُوْثِ مِنَ التَّالِيْفِ وَالتَّنْظِيْمِ وَالْاِنْزَالِ وَالتَّنْزِيْلِ وَكَوْنِهٖ عَرَبِيًّامَسْمُوْعًافَصِيْحًامُعْجِزًااِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّمَايَقُوْمُ حُجَّةً عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَاعَلَيْنَالِاَنَّاقَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ النَّظْمِ وَاِنَّمَاالْكَلَامُ فِي الْمَعْنٰى الْقَدِيْمِ

﴿ترجمہ﴾: اور بہرحال معتزلہ کا استدلال اس طریقہ پر کہ قرآن ان چیزوں کیساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات میں سے اور حدوث کی علامات میں سے ہیں یعنی تالیف (مرکب ہونا) اور تنظیم (مرتب ہونا) اور انزال اور تنزیل اور اس کا عربی مسموع، فصیح، معجزہ وغیرہ ہونا (تو یہ استدلال) حنابلہ کے خلاف حجت ہوسکتا ہے ہم پر نہیں اس لئے کہ ہم تو حدوث نظم کے قائل ہیں اور گفتگو معنی قدیم میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّااِسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے مخلوق اور حادث ہونے پر پہلی دلیل پیش کرنی ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک ذاتِ باری تعالیٰ کا کلام ہے اور قرآن ایسی صفت کے ساتھ موصوف ہے کہ جو مخلوق کی صفات ہیں اور حدوث کی علامات ہیں جیسے قرآن کا مؤلف ہونا، منظم ہونا، منزل ہونا، عربی ہونا مسموع ہونا، فصیح ہونا اور معجز ہونا یہ تمام صفات الفاظ کی ہیں اور الفاظ حادث ہیں اور ظاہر ہے کہ کلام لفظی مخلوق ہے یہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت نہیں بن سکتی۔

فَاِنَّمَايَقُوْمُ حُجَّةً سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے استدلال کا جواب دینا ہے۔

کہ آپ کا یہ استدلال حنابلہ کے خلاف تو حجت ہوگا کیونکہ وہ صفتِ کلام کو مذکورہ اوصاف (حروف واصوات

Maktaba Tul Ishaat.com

وغیرہ) کے ساتھ متصف مان کر قدیم مانتے ہیں کہ قرآن کلام اللہ ہے بمعنیٰ کلام لفظی ہو کر ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے۔
لیکن ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتا کیونکہ ہم تو کہتے ہیں کہ قرآن کلام بمعنیٰ کلام نفسی ہو کر ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ باری تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار نہیں کر سکتے.....

﴿عبارت﴾: وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّالَمْ يُمْكِنْهُمْ اِنْكَارُ كَوْنِهٖ تَعَالٰى مُتَكَلِّمًاذَهَبُوْااِلٰى اَنَّهٗ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنٰى اِيْجَادِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ فِيْ مَحَالِّهَااَوْاِيْجَادِ اَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ وَاِنْ لَّمْ يَقْرَأْ عَلٰى اِخْتِلَافِ بَيْنِهِمْ وَاَنْتَ خَبِيْرٌبِاَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لَامَنْ اَوْجَدَهَاوَاِلَّا يَصِحُّ اِتِّصَافُ الْبَارِيْ بِالْاَعْرَاضِ الْمَخْلُوْقَةِ لَهٗ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ جبکہ ممکن نہیں ہے ان کو اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار تو وہ گئے ہیں اس بات کی طرف کہ وہ متکلم ہے اصوات اور حروف کو ایجاد کرنے کے معنی میں لوح محفوظ میں اگر چہ وہ قرأت نہ کرے ان کے درمیان اختلاف کے مطابق اور آپ جانتے ہیں کہ متحرک وہ ہے جس کیساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ جو حرکت کی ایجاد کرے ورنہ تو صحیح ہوگا باری تعالیٰ کا متصف ہونا ان اعراض کیساتھ جو اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت عالی شان ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّالَمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی تاویل کو نقل کر کے اس کا ابطال کرنا ہے۔
کہ معتزلہ اس بات کا ابطال نہیں کر سکے کہ باری تعالیٰ متکلم ہیں کیونکہ قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر، نہی، اور خبر کے صیغے اور الفاظ وارد ہیں، بلکہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں لیکن متکلم ہونے کا معنیٰ یہ کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ حروف واصوات کو اپنے اپنے محل میں پیدا کر دیا یعنی لسان جبرائیل پر یا نبی کریم ﷺ کی زبان پر یا متکلم کا یہ معنیٰ کرتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ نے الفاظِ مخصوصہ پر دلالت کرنے والے جو نقوش ہیں انہیں پیدا فرمایا لوح محفوظ میں اگر چہ خود ذاتِ باری تعالیٰ نے ان کا تلفظ نہیں کیا۔

عَلٰى اِخْتِلَافِ بَيْنِهِمْ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: متکلم کی دو دو تفسیریں کیوں ذکر کی گئیں؟

﴿جواب﴾: معتزلہ کے اختلاف کو بیان کرنا ہے جو! ان میں ہوا کہ جبرائیل علیہ السلام کا قرآن کو لیکر آنے کی کیفیت کیا ہے؟ اس پر بعض نے کہا کہ وہ اس طرح سمجھتے اور سنتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آواز کو ان کی زبان پر پیدا فرما دیتے ہیں یا ہوا میں آواز کو پیدا فرما دیتے ہیں تو جبرائیل علیہ السلام اسے سن لیتے ہیں۔ اس قول کے قائل کے نزدیک متکلم کی پہلی تفسیر ہوگی۔

☆ اللہ تعالیٰ لوح محفوظ پر کتابت کے نقوش پیدا فرما دیتے ہیں جس کو جبرائیل علیہ السلام پڑھ لیتے ہیں اور یاد کر لیتے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہیں، اس قول کے قائل کے نزدیک متکلم کی دوسری تفسیر ہوگی۔

وَاَنْتَ خَبِیْرٌ بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی تاویل کو رد کرنا ہے کہ ان کی یہ تاویل باطل ہے کیونکہ متحرک کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ حرکت قائم ہو اس کو نہیں کہتے جو حرکت کا موجد ہو ورنہ لازم آئیگا کہ وہ تمام اعراض جن کے موجد باری تعالیٰ ہیں ان کے مبادی باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو یعنی ان کے موصوف باری تعالیٰ ہو جائیں مثلاً سواد کے موجد باری تعالیٰ ہیں تو لازم آئیگا کہ باری تعالیٰ اسود ہوں اسی طرح بیاض کے موجد باری تعالیٰ ہیں اور ابیض باری تعالیٰ ہوں حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ ان اوصاف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کی قرآن کے مخلوق ہونے پر دوسری دلیل اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَمِنْ اَقْوٰی شُبُهِ الْمُعْتَزِلَةِ اِنَّكُمْ مُتَّفِقُوْنَ عَلٰی اَنَّ الْقُرْآنَ اِسْمٌ لِمَانُقِلَ اِلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا وَهٰذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهٗ مَكْتُوْبًا فِی الْمَصَاحِفِ مَقْرُوًّا بِالْاَلْسُنِ مَسْمُوْعًا بِالْاٰذَانِ وَكُلُّ ذٰلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ بِالضَّرُوْرَةِ فَاَشَارَ اِلَی الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَیِ الْقُرْآنُ الَّذِیْ هُوَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی مَكْتُوْبٌ فِیْ مَصَاحِفِنَا اَیْ بِاَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَصُوَرِ الْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ مَحْفُوْظٌ فِیْ قُلُوْبِنَا اَیْ بِاَلْفَاظٍ مُّخَيَّلَةٍ مَقْرُوٌّ بِاَلْسِنَتِنَا بِحُرُوْفِهِ الْمَلْفُوْظَةِ الْمَسْمُوْعَةِ مَسْمُوْعٌ بِاٰذَانِنَا بِتِلْكَ اَيْضًا غَيْرُ حَالٍّ فِيْهَا اَیْ مَعَ ذٰلِكَ لَيْسَ حَالًّا فِی الْمَصَاحِفِ وَلَا فِی الْقُلُوْبِ وَلَا فِی الْاَلْسِنَةِ وَلَا فِی الْاٰذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنًی قَدِيْمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰی يُلْفَظُ وَيُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَيُحْفَظُ بِالنَّظْمِ الْمُخَيَّلِ وَيُكْتَبُ بِنُقُوْشٍ وَاَشْكَالٍ مَوْضُوْعَةٍ لِلْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مُضِیٌّ مُحْرِقٌ يُذْكَرُ بِاللَّفْظِ وَيُكْتَبُ بِالْقَلَمِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيْقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَحَرْفًا

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ کے قوی شبہوں میں سے یہ شبہہ ہے کہ تم یعنی اے اشاعرہ اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کا نام ہے جو ہماری طرف منقول ہوا بطریق تواتر مصاحف کی دفتین (دفۃ دال پر فتحہ کے ساتھ کا اور فاء کی تشدید کیساتھ! ہے بمعنیٰ پہلو یعنی وہ جلد جو قرآن کی حفاظت کے لئے ہوتی ہے، دفتین! تثنیہ بمعنیٰ دو جلدیں) کے درمیان ہو کر، اور یہ (تعریف مذکور) اس کے مکتوب فی المصاحف (مصاحف میں لکھا ہوا) مقرو بالالسن (جس کو زبان سے پڑھا جائے) مسموع باذان (جس کو کانوں سے سنا جائے) ہونے کو مستلزم ہے اور یہ سب کی سب حدوث کی علامات ہیں تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول (آئندہ) سے اس کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور وہ یعنی وہ قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے کتاب کی شکلوں اور ان حروف کی صورتوں کیساتھ جو اس پر دال ہیں (یعنی کلام اللہ پر) ہمارے قلوب میں محفوظ ہے الفاظ مخیلہ کیساتھ ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کیساتھ جن کو بولا جاتا ہے سنا جاتا ہے ہمارے کانوں

Maktaba Tul Ishaat.com

سے سنا جاتا ہے انھیں لفظوں کیساتھ حلول کیے ہوئے نہیں ہے ان میں یعنی اس کے باوجود کلام اللہ مصاحف اور قلوب اور زبانوں اور کانوں میں حلول کیے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ ایسے معنی قدیم ہیں جو اللہ کی ذات کیساتھ قائم ہیں بولا اور سنا جاتا ہے اس نظم کے ذریعہ جو اس پر دال ہے اور یاد کیا جاتا ہے ان الفاظ مخیلہ کے ذریعہ اور لکھا جاتا ہے ان نقوش اور اشکال کیساتھ جو وضع کیے گئے ہیں ان حروف کیلئے جو اس (کلام) پر دال ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے ''النار جوهری مضئی محرق'' آگ ایسا جوہر ہے جو چمکدار ہے جلانے والا ہے اس کو لفظ کے ذریعہ بولا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت و حروف ہونا لازم نہیں آتا۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ اَقْوٰی شُبُهِ الْمُعْتَزِلَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی قرآن کے مخلوق ہونے پر دوسری دلیل پیش کرنی ہے کہ..... اے اہل سنت! تم خود اس بات سے متفق ہو کہ قرآن نقل متواتر کیساتھ مصاحف میں نقل بھی کیا گیا ہے، دو جلدوں کے درمیان بھی ہوتا ہے، ہم اس کی قرأت بھی کرتے ہیں، اسے سنتے بھی ہیں، یاد بھی کرتے ہیں، لکھتے بھی ہیں اور قرأت، سماع، حفظ، کتابت یہ تمام کے تمام حادث ہیں کیونکہ قرأت کا محل زبان ہے اور سماع کا محل کان ہیں، حفظ کا محل قلب ہے، کتابت کا ذریعہ قلم ہے اور محل اوراق ہیں تو جب تمام محلات حادث ہیں تو ان کا حال بھی حادث ہے پس مذکورہ اشیاء (قرأت، سماع، حفظ، کتابت) کا موصوف یعنی قرآن بھی حادث ہوگا اور مخلوق ہوگا۔

فَاَشَارَ اِلَی الْجَوَابِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا جواب دینا ہے کہ بیشک یہ قرآن کی تعریف ہے، لیکن یہ کلام نفسی کی تعریف نہیں ہے بلکہ اس کے دال یعنی کلام لفظی کی تعریف ہے اور کلام لفظی مصاحف میں مکتوب ہے اشکال کتابت اور صور حروف کیساتھ، اور یہی کلام لفظی ہمارے قلوب واذہان میں محفوظ ہے الفاظ مخیلہ یعنی الفاظ کے ساتھ جو ہمارے ذہن وخیال میں ہیں، اور یہ کلام لفظی مقروء بھی ہے حروفِ ملفوظہ مسموعہ کیساتھ، اور یہ کلام لفظی مسموع ہے انہیں حروفِ ملفوظہ مسموعہ کیساتھ الغرض! یہ کلام لفظی کی صفات ہیں، کہ وہ مکتوب ہوتا ہے، مقروء ہوتا ہے، مسموع ہوتا ہے متلو ہوتا ہے وغیرہ، جبکہ کلام نفسی! مصاحف میں، کانوں، دلوں اور زبانوں میں حلول نہیں کرتا جو حلول کرتا ہے وہ کلام لفظی ہے جو کہ دال ہے کلام نفسی پر، کلام لفظی کو حادث ہم بھی مانتے ہیں، جبکہ کلام نفسی تو ایک معنیٰ قدیم ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب، محفوظ، مقروء اور مسموع ہوتے ہیں، دال کے مکتوب، محفوظ، مقروء اور مسموع ہونے سے خود مدلول (کلام نفسی) کا مکتوب، محفوظ، مقروء اور مسموع ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا کلام نفسی (قرآن) غیر مخلوق اور غیر حادث ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ **اَلنَّارُ جَوْهَرٌ مُضِیٌّ مُحْرِقٌ** کہ آگ روشن اور جلانے والا مادہ ہے یہ ایک جملہ ہے جو بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے اور سنا بھی جاتا ہے وغیرہ، حروف، اصوات والفاظ کی خصوصیات میں سے ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آگ کی حقیقت یعنی جلانا حروف واصوات وغیرہ کے قبیل سے ہے، اس لئے آگ کی حقیقت کو بولا، سنا اور لکھا نہیں جاتا ورنہ زبان، کان اور اوراق وغیرہ خاکستر ہو جاتے اور بھسم ہو جاتے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

معتزلہ کے لئے مزید تحقیقی جواب

﴿عبارت﴾: وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ لِلشَّيْءِ وُجُوْدًا فِي الْاَعْيَانِ وَوُجُوْدًا فِي الْاَذْهَانِ وَوُجُوْدًا فِي الْعِبَارَةِ وَوُجُوْدًا فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعِبَارَةِ وَهِيَ عَلٰى مَا فِي الْاَذْهَانِ وَهُوَ مَا فِي الْاَعْيَانِ فَحَيْثُ يُوْصَفُ الْقُرْآنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا اَلْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيْقَتُهُ الْمَوْجُوْدَةُ فِي الْخَارِجِ وَحَيْثُ يُوْصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوْقَاتِ وَالْمُحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْاَلْفَاظُ الْمَنْطُوْقَةُ الْمَسْمُوْعَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ اَوِ الْمُخَيَّلَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْآنَ اَوْ يُرَادُ بِهِ الْاَشْكَالُ الْمَنْقُوْشَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْآنِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شیء کے لئے خارج میں ایک وجود ہوتا ہے، اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے اور ایک وجود عبارت میں اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے پس کتابت عبارت پر یعنی الفاظ پر دلالت کرتی ہے اور عبارت اس چیز پر جو اذہان میں ہے اور وہ اس چیز پر جو خارج میں ہے پس جب قرآن کو ان اوصاف کے ساتھ متصف کیا جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے ہمارے قول ''اَلْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ'' میں اور مراد قرآن کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہو ان اوصاف کیساتھ جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم میں سے ہے تو اس کے الفاظ منطوقہ مسموعہ (جنکو بولا جائے، سنا جائے) مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ''قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ'' میں یا الفاظ مخیلہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ''حَفِظْتُ الْقُرْآنَ'' میں یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول ''يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْآنِ'' میں۔

﴿تشریح﴾:

وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ لِلشَّيْءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماقبل میں بیان کردہ معتزلہ کے لئے جواب کی مزید توضیح اور تحقیق کرنی ہے، قبل از تحقیقی جواب کے ایک تمہید جاننی ضروری ہے۔

کہ ایک شے کے مختلف وجود ہو سکتے ہیں جس کی وجہ سے اس شے پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں، اور شے کے چار وجود ہیں۔(۱) وجودِ خارجی۔(۲) وجودِ ذہنی۔(۳) وجودِ کتابی۔(۴) وجودِ لفظی۔

وجودِ خارجی: وہ ہے کہ جس میں شے خارج اور نفس الامر میں موجود ہو خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے، اس کا تصور کرے یا نہ کرے، وہ ہر حال میں موجود ہوتا ہے۔

وجودِ ذہنی: وہ ہے جس میں شے کی صورت ذہن میں ہو۔

وجودِ کتابی: وہ ہے کہ جس میں شے کتابت میں موجود ہوتی ہے، اسے وجودِ تعبیری بھی کہتے ہیں۔

وجودِ لفظی: وہ ہے کہ جو لفظ شے کے وجود کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کا کسی چیز پر لکھا ہوا ہونا یعنی نقوش۔

Maktaba Tul Ishaat.com

۞ وجودِ خارجی کے اعتبار سے قرآن سے مراد کلام نفسی ہے، بقیہ تین وجود کے اعتبار سے قرآن سے مراد کلام لفظی ہے اوران وجود کی وجہ سے کسی شے پر مختلف احکام لاگو ہو سکتے ہیں۔

۞ اس تمہید کے بعد جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہاں کہیں قرآن کے لئے ایسی صفات ثابت کی جائیں جو کہ قدیم کے لوازمات میں سے ہیں جیسے القرآن غیر مخلوق تو اس وقت قرآن کا وجود خارجی مراد ہوگا اور قرآن کا وجود خارجی کلام نفسی ہے اور جس وقت قرآن کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا جائے جو کہ مخلوق اور حادث کے لوازمات میں سے ہیں تو اس وقت قرآن سے کلام لفظی مراد ہوگا اور قرآن کو وجودِ لفظی سے تعبیر کیا جائے گا مثلاً کہا جائے قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآن، قرأت قرآن سے مراد الفاظ ہونگے جن کو ہم بولتے اور سنتے ہیں۔ اور اگر یوں کہا جائے حَفِظْتُ الْقُرْآن تو اب قرآن کو وجودِ ذہنی سے تعبیر کیا جائیگا اور قرآن الفاظِ مخیلہ مراد ہونگے جو خزانہ خیال میں جمع ہوتے ہیں اور اگر یوں کہا جائے يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْآنِ اب قرآن کو وجودِ کتابی سے تعبیر کرینگے مراد اس سے نقوش ہونگے، جن کا چھونا محدث کے لئے حرام ہے۔

۞ الغرض! معتزلہ کا اعتراض کلام لفظی کے اوصاف کے متعلق ہے کہ جس کو ہم بھی مخلوق اور حادث مانتے ہیں اور جس کو ہم قدیم اور غیر مخلوق مانتے ہیں وہ کلام نفسی ہے اس کے مذکورہ اوصاف نہیں ہیں۔

۞ کبھی مجاز عقلی کے طور پر کلام نفسی کو بھی مذکورہ اوصاف کے ساتھ متصف کر دیا جاتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کلام نفسی کو سننا ممکن ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا كَانَ دَلِيْلُ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَاللَّفْظُ دُوْنَ الْمَعْنٰى الْقَدِيْمِ عَرَّفَهُ أَئِمَّةُ الْاُصُوْلِ بِالْمَكْتُوْبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلِ بِالتَّوَاتُرِ وَجَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا اَىْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنٰى لَا لِمُجَرَّدِ الْمَعْنٰى وَاَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيْمُ الَّذِىْ هُوَ صِفَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى فَذَهَبَ الْاَشْعَرِىُّ اِلٰى اَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّسْمَعَهٗ وَمَنَعَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْاِسْحٰقَ الْاِسْفَرَائِنِىُّ وَهُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِىْ مَنْصُوْرِ الْمَاتُرِيْدِىِّ فَمَعْنٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ فَمُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًا دَالًّا عَلٰى كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنْ لَمَّا كَانَ بِلَا وَاسِطَةِ الْكِتَابِ وَالْمَلَكِ خُصَّ بِاسْمِ الْكَلِيْمِ

﴿ترجمہ﴾: اور جب احکام شرعیہ کی دلیل صرف وہ لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم تو ائمہ اصول نے اس (قرآن) کی تعریف کی مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر کیساتھ اور انھوں نے اس کو (قرآن) نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا معنیٰ پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ محض معنی کی وجہ سے اور بہر حال کلام قدیم جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، پس اشعری گئے ہیں اس بات کی طرف کہ جائز ہے کہ اس کو سن لیا جائے اور استاذ ابو اسحاق اسفرائنی نے اس کا انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو

Maktaba Tul Ishaat.com

منصور ماتریدیؒ کا مختار ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان ''حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَامَ اللّٰہِ'' کے معنیٰ ''یسمع ما یدل علیه'' ہیں (یعنی ایسی آواز سننا جو کلام اللہ پر دال ہو) جیسے کہ کہا جاتا ہے میں نے فلاں کے علم کو سنا، تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو اللہ کے کلام پر دال تھی لیکن جبکہ وہ کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھی تو ان کو کَلِیمُ اللّٰہ کے نام سے خاص کر دیا گیا۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا کَانَ دَلِیْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر قرآن پاک مشترک لفظی ہوتا یعنی اس کا اطلاق کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں پر ہوتا تو پھر ائمہ اصول قرآن پاک کی تعریف یوں نہ کرتے کہ جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی، کیونکہ انہوں نے قرآن کی تعریف یوں کی ہے کہ **المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول نقلا متواترا** اور یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے کلام نفسی پر صادق نہیں آتی۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے کلام نفسی کا نام نہیں۔

﴿جواب﴾: قرآن الفاظ (کلام لفظی) اور معنیٰ (کلام نفسی) کے مجموعے کا نام ہے ائمہ اصول نے قرآن پاک کی مذکورہ تعریف جس انداز سے کی ہے وہ یقیناً کلام لفظی پر ہی صادق آتی ہے کیونکہ ان کی غرض استنباط مسائل ہیں یعنی احکام، وجوب، حرمت وغیرہ اور ان احکام کا تعلق کلام لفظی کے ساتھ ہوتا ہے نہ کلام نفسی کے ساتھ، پس اس لئے انہوں نے قرآن کی تعریف ایسے الفاظ کے ساتھ کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے ورنہ ان کے ہاں قرآن الفاظ اور معنیٰ دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔

وَاَمَّا الْکَلَامُ الْقَدِیْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ کا بیان کرنا ہے۔

کہ کلام نفسی کو سننا ممکن ہے یا نہیں؟

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے نزدیک کلام نفسی کو سننا ممکن ہے ان کی پہلی دلیل قرآن پاک سے ہے **وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْهُ حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰہِ** اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پر کلام الٰہی سنا تھا۔

لیکن امام ابو اسحٰق اسفرائینی اور امام ابو منصور ماتریدی کے نزدیک کلام الٰہی کا سننا ناممکن ہے، ان حضرات نے مذکورہ دلائل کا جواب یہ دیا ہے کہ دونوں مقامات پر سننے سے مراد وہ الفاظ ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں۔

❁ رہی یہ بات اگر موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلام لفظی سنا اور ہم بھی کلام لفظی سنتے ہیں تو پھر انہیں کلیم اللہ کیوں کہا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے ہم کلام لفظی کو سنتے ہیں کتاب اللہ کے واسطہ سے، اور دیگر انبیاء سنتے رہے جبرائیل کے واسطے سے جبکہ موسیٰ علیہ السلام نے کلام لفظی کو سنا تھا جبرائیل اور کتاب اللہ کے واسطے کے بغیر پس اسی وجہ سے صرف انہیں ہی کلیم اللہ کہا جاتا ہے اور کسی کو نہیں کہا جاتا۔

امام ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمۃ

یہ امام محمد بن محمد بن محمود السمرقندی علیہ الرحمۃ ہیں ماتریدی کی طرف منسوب ہیں، ماتریدسمرقند میں ایک بستی ہے، ان کا

Maktaba Tul Ishaat.com

لقب علم الہدیٰ تھا یہ ماوراء النہر کے علماء کے رئیس تھے، حنفی المذہب تھے، ابونصر عیاض کے شاگرد تھے، ابونصر عیاض ابوبکر جوز جانی کے شاگرد ہیں اور ابوبکر جوز جانی امام محمد کے شاگرد ہیں اور امام محمد علیہ الرحمۃ امام اعظم علیہ الرحمۃ کے شاگرد رشید ہیں۔

آپ علیہ الرحمۃ کا 335 ہجری میں وصال ہوا، مقام جاکردیز میں مدفون ہوئے، آپ کا مزار آج بھی مرجع خلائق ہے، آپ کے متبعین کو ماتریدیہ کہا جاتا ہے اور امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کے متبعین کو اشعریہ کہا جاتا ہے اور دونوں فریقین کے مجموعہ کو تغلیباً اشاعرہ کہتے ہیں۔

ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ:

امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ! حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ جو کہ مشہور و معروف صحابی ہیں ان کی نسل پاک سے ہیں، اشعر! یمن کے قبائل میں سے ایک قبیلہ تھا اسی قبیلہ کے چشم و چراغ سیدنا موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ تھے جو کہ ہجرت کر کے مکہ مکرمہ تشریف لائے پھر کفار مکہ کے ظلم و ستم سے تنگ آکر حبشہ تشریف لے گئے، امام ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ شافعی المذہب تھے، آپ کے متبعین کو اشعریہ کہا جاتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کلام اللہ! کی وضع کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے لئے ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ لَوْكَانَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِى الْمَعْنٰى الْقَدِيْمِ مَجَازًافِى النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ يَصِحُّ نَفْيُهٗ عَنْهُ بِاَنْ يُّقَالَ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنْزَلُ الْمُعْجِزُالْمُفَصَّلُ اِلَى السُّوَرِوَالْاٰيَاتِ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْاِجْمَاعُ عَلٰى خِلَافِهٖ وَاَيْضًاالْمُعْجِزُالْمُتَحَدّٰى بِهٖ هُوَكَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقِيْقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَايُتَصَوَّرُفِى النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُفَصَّلِ اِلَى السُّوَرِاِذْلَامَعْنٰى لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيْمَةِ قُلْنَاالتَّحْقِيْقُ اَنَّ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِسْمٌ مُّشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيْمِ وَمَعْنَى الْاِضَافَةِ كَوْنُهٗ صِفَةً لَهٗ تَعَالٰى وَبَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّوَرِوَالْاٰيَاتِ وَمَعْنَى الْاِضَافَةِ اَنَّهٗ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لَيْسَ مِنْ تَالِيْفَاتِ الْمَخْلُوْقِيْنَ فَلَايَصِحُّ النَّفْيُ اَصْلًاوَلَايَكُوْنُ الْاِعْجَازُ وَالتَّحَدِّىْ اِلَّافِىْ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلام اللہ معنی قدیم میں حقیقت ہے نظم مؤلف میں مجاز تو صحیح ہو جائے گی کلام کی نفی اس نظم مؤلف سے اس طرح کہ کہا جائے کہ وہ نظم منزل جو معجز ہے سورتوں اور آیات کی طرف جس کی تفصیل کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے حالانکہ اجماع اس کے خلاف ہے اور نیز جو معجز متحدیٰ بہ ہے وہ حقیقۃ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ یہ (تحدی و چیلنج) متصور ہو سکتا ہے اس نظم مؤلف میں جس کی تفصیل سورتوں کی جانب کی گئی ہے اس لئے کہ صفت قدیمہ کیساتھ معارضہ کے کوئی معنی نہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسم مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان جو کہ مرکب ہے سورتوں اور آیات سے اور اضافت کے معنی یہ ہیں کہ یہ (کلام) اللہ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے مخلوقین کی

Maktaba Tul Ishaat.com

تعبیرات میں سے نہیں ہے، پس بالکل نفی کرنا صحیح نہیں ہوگی، اور اعجاز اور چیلنج نہیں ہوگا مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں۔

تشریح

وَاِنْ قِيْلَ لَوْ كَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

اعتراض: ماقبل میں مصنف علیہ الرحمۃ نے کلام الٰہی (کلام نفسی) کے متعلق کہا کہ ''وہ حروف اور اصوات کی جنس میں سے نہیں ہے'' اس سے معلوم ہوا کہ کلام اللہ کا اطلاق! کلام نفسی پر حقیقۃً ہے اور نظم مؤلف یعنی قرآن (جو کہ کلام لفظی ہے) اس پر مجازاً ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ''جب لفظ کا اطلاق کسی شے پر مجازاً کیا گیا ہو تو اس لفظ کی شے سے نفی کرنا جائز ہوتی ہے'' جیسے یہ کہا جائے کہ زَيْدٌ اَسَدٌ کہ زید شیر ہے یعنی زید پر مجازاً اسد یعنی شیر کا اطلاق کیا ہے اب اس کی نفی کرنا بھی درست ہے یعنی یوں کہا جا سکتا ہے زَيْدٌ لَيْسَ بِاَسَدٍ۔

تو یہاں بھی کلام اللہ کا اطلاق مجازاً نظم مؤلف یعنی کلام لفظی پر کیا گیا ہے تو یہاں بھی کلام اللہ کی نفی کرنا درست ہونی چاہیے لیکن جب ہم نفی کرتے ہیں تو معنیٰ یہ بنتا ہے کہ ''قرآن جو کہ نظم مؤلف یعنی جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں تقسیم کیا گیا ہے جس کو کلام لفظی کہا جاتا ہے وہ کلام اللہ نہیں ہے'' یہ معنیٰ تو درست نہیں کیونکہ یہ امت کے اجماع کے خلاف ہے، پوری امت کا اجماع ہے کہ ''قرآن یعنی کلام لفظی کلام اللہ ہے'' جب یہ تالی باطل ہے تو مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی کے معنیٰ میں حقیقۃً اور نظم مؤلف کے معنیٰ مجازاً ہونا بھی باطل ہوگا۔

وَاَيْضًا مُعْجِزًا سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اور اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

اعتراض: معجز اور متحدیٰ بہ (عاجز کرنے والا، اور جس کے ساتھ چیلنج کیا گیا ہے) کلام اللہ حقیقۃً ہے اور جو متحدیٰ بہ بن سکتی ہے وہ کیونکہ کفار سے تحدی الفاظ و نظم میں ہوگی کلام نفسی کو تو ہم بھی سمجھ نہیں سکتے تو اس کے ساتھ تحدی کیسے متصور ہوگی؟ تحدی نظم مؤلف سے کی جاتی ہے پس معلوم ہوا کہ کلام اللہ حقیقۃً بھی کلام لفظی ہے۔

قُلْنَا التَّحْقِيْقُ اَنَّ كَلَامَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراضین کا جواب دینا ہے۔

جواب: جناب عالی! آپ کا اعتراض تو تب ہوگا جب ہم یہ کہیں کہ کلام اللہ کی وضع صرف کلام نفسی کے لئے ہے جبکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کلام اللہ مشترک ہے دونوں کے درمیان یعنی کلام اللہ کی وضع کلام نفسی کے لئے بھی ہے اور کلام لفظی کے لئے بھی ہے تو دونوں حقیقۃً کلام اللہ ہوئے، اب پہلا اعتراض بھی نہیں ہوگا کہ معنیٰ مجازی کے لفظ سے نفی صحیح ہوتی ہے کیونکہ کلام لفظی بھی حقیقۃً کلام اللہ ہے اور دوسرا اعتراض بھی نہیں ہوگا کیونکہ ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ کلام اللہ دونوں میں مشترک ہے لہٰذا کلام لفظی کے متحدیٰ بہ ہونے سے اعتراض نہ ہوگا کیونکہ متحدیٰ بہ کلام اللہ حقیقی ہونی چاہیے اور کلام لفظی بھی حقیقۃً کلام اللہ ہے جیسے کلام نفسی حقیقۃً کلام اللہ ہے۔

وَمَعْنَى الْاِضَافَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ کا بیان کرنا ہے۔

جب کلام سے مراد کلام نفسی ہو تو کلام کی اضافت! ذات باری تعالیٰ کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل

Maktaba Tul Ishaat.com

سے ہوگی، اور معنیٰ یہ ہوگا کہ کلام نفسی وہ کلام ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اور جب کلام لفظی مراد ہوگا تو اس وقت کلام کی اضافت ذات باری تعالیٰ کی طرف آضافۃ المخلوق الی الخلق کے قبیل سے ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ کلام لفظی ذات باری تعالیٰ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات کی طرح نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کلام اللہ! کلام نفسی کے لئے بلاواسطہ اور کلام لفظی کے لئے بالواسطہ موضوع ہے

﴿عبارت﴾: وَمَا وَقَعَ فِیْ عِبَارَةِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ مِنْ اَنَّهٗ مَجَازٌ فَلَیْسَ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ مَوْضُوْعٌ لِلنَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ بَلْ اَنَّ الْکَلَامَ فِی التَّحْقِیْقِ وَبِالذَّاتِ اِسْمٌ لِلْمَعْنٰی الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ وَتَسْمِیَةُ اللَّفْظِ بِهٖ وَوَضْعُهٗ لِذَالِكَ اِنَّمَاهُوَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهٖ عَلَی الْمَعْنٰی فَلَانِزَاعَ لَهُمْ فِی الْوَضْعِ وَالتَّسْمِیَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور جو بعض مشائخ کے کلام میں واقع ہے کہ یہ (کلام اللہ کا اطلاق نظم مؤلف پر) مجاز ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ (کلام اللہ) نظم المؤلف کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ کلام حقیقۃً وبالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کیساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام رکھنا اس کیساتھ (یعنی کلام) کیساتھ اور لفظ کو وضع کر دینا اس کلام کیلئے محض اس لفظ کے معنیٰ پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے پس ان (مشائخ) کا (نظم مؤلف کے لئے کلام اللہ کے) وضع کئے جانے اور نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمَا وَقَعَ فِیْ عِبَارَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: بعض مشائخ کے کلام میں ہے کہ انہوں نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ کلام اللہ! کلام لفظی اور کلام نفسی کے معنیٰ میں مشترک لفظی ہے یعنی دونوں (کلام لفظی، کلام نفسی) کلام اللہ کے حقیقی معانی ہیں، کیسے درست ہوگا؟

﴿جواب﴾: مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظم مؤلف کے معنیٰ میں مجاز کہا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلاواسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مؤلف کے لئے اس واسطے سے وضع کیا گیا ہے کہ نظم مؤلف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ کلام اولاً موضوع تھا نفسی کے لئے اور پھر لفظی کے لئے اس وجہ سے وضع کیا کہ لفظی! نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

﴿فائدہ﴾: یہاں پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ جس چیز کو معنیٰ ثانی کے لئے وضع کیا گیا ہو باعتبار علاقہ کے اس کو تو منقول کہتے ہیں مشترک نہیں کہتے، اور نقل! معنیٰ ثانی کو حقیقت اور معنیٰ اول کو مجاز بنالیتا ہے تو کلام بھی جب اولاً موضوع تھا نفسی کے لئے پھر ثانیاً وضع کیا لفظی کے لئے تو لفظی میں حقیقت بنا اور نفسی میں مجاز بنا تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ منقول وہ ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

جس میں وضع ثانی! وضع اول سے مؤخر ہوتا خرِ زمانی کے طور پر، مشترک میں دونوں وضعیں ایک دوسرے سے تاخر زمانی کے طور پر مؤخر نہیں ہوتیں، یہ جو کہا جاتا ہے کہ کلام! اولاً نفسی کے لئے موضوع تھا پھر لفظی کے لئے وضع کیا یہاں تأخر سے مراد تاخر بالذات ہے، باعتبار زمان نہیں ہوتا۔

☆ دوسرا جواب یہ ہے کہ منقول وہ ہے کہ جس کا استعمال معنیٰ اول میں متروک ہو جائے اور کلام کا اطلاق! کلام نفسی پر متروک نہیں ہوا بلکہ شائع ہے اس وجہ سے منقول نہیں بنا بلکہ مشترک رہا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صاحبِ مواقفؒ کی طرف سے جواب

﴿عبارت﴾: وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ الْمَعْنٰى فِيْ قَوْلِ مَشَائِخِنَا كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى مَعْنًى قَدِيْمٌ لَيْسَ فِيْ مُقَابَلَةِ اللَّفْظِ حَتّٰى يُرَادَبِهٖ مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ وَمَفْهُوْمُهٗ بَلْ فِيْ مُقَابَلَةِ الْعَيْنِ وَالْمُرَادُ بِهٖ مَا لَايَقُوْمُ بِذَاتِهٖ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ وَمُرَادُهُمْ اَنَّ الْقُرْآنَ اِسْمٌ لِلَّفْظِ وَالْمَعْنٰى شَامِلٌ لَهُمَاوَهُوَقَدِيْمٌ لَا كَمَازَعَمَتِ الْحَنَابِلَةُ مِنْ قِدَمِ النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُرَتَّبِ الْاَجْزَاءِ فَاِنَّهٗ بَدِيْهِيُّ الْاِسْتِحَالَةِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَايُمْكِنُ التَّلَفُّظُ بِالسِّيْنِ مِنْ بِسْمِ اللّٰهِ اِلَّابَعْدَالتَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ بَلِ الْمَعْنٰى اَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرَتَّبَ الْاَجْزَاءِ فِيْ نَفْسِهٖ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِتَرَتُّبِ الْاَجْزَاءِ وَتَقَدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ وَالتَّرَتُّبُ اِنَّمَايَحْصُلُ فِى التَّلَفُّظِ وَالْقِرَأَةِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ الْاٰلَةِ وَهٰذَامَعْنٰى قَوْلِهِمُ الْمَقْرُوُّ قَدِيْمٌ وَالْقِرَأَةُ حَادِثَةٌ وَاَمَّاالْقَائِمُ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَا تَرَتُّبَ فِيْهِ حَتّٰى اَنَّ مَنْ سَمِعَ كلامه غَيْرَمُرَتَّبِ الْاَجْزَاءِ لِعَدَمِ احْتِيَاجِ اِلَى الْاٰلَةِ هٰذَاحَاصِلُ كَلَامِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنیٰ ہمارے مشائخ کے قول میں ''کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم'' لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے یہاں تک اس سے لفظ کا مدلول ومفہوم مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور مراد اس سے وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو تو تمام صفات کے مثل اور ان (محققین) کی مراد یہ ہے کہ قرآن نام ہے لفظ ومعنیٰ کا جو ان دونوں کو شامل ہے اور قدیم ہے۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے اس لئے کہ یہ تو بدیہی الاستحالہ ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن نہیں مگر باء کے تلفظ کے بعد بلکہ معنیٰ یہ ہیں کہ وہ لفظ جو نفس کیساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جیسے وہ الفاظ جو نفس حافظ صاحب کیساتھ بغیر ترتیب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض پر مقدم ہوئے اور ترتب تلفظ وقرأت میں حاصل ہوتا ہے آلہ کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے اس قول کے معنیٰ ہیں کہ مقروء قدیم اور قرأت حادث ہے۔ اور بہر حال جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یہاں تک جو اللہ تعالیٰ کے کلام کو سن سکے گا تو اس کو اس حال میں سنے گا کہ وہ غیر مرتب

Maktaba Tul Ishaat.com

الاجزاء ہوگا اس کے آلہ کی جانب محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ ان کے (صاحب مواقف) کے کلام کا حاصل ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب جو کہ صاحب مواقف نے دیا ہے اسے نقل کرنا ہے۔

صاحب مواقف کے جواب سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ معنیٰ کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلہ میں ہوتا ہے اس وقت معنیٰ سے مراد مفہوم اور مدلول لفظ ہوتا ہے بذات خود لفظ مراد نہیں ہوتا ہے اور اس صورت میں کلام اللہ کلام نفسی میں حقیقت ہوگا اور کلام لفظی میں مجاز ہوگا اور کبھی معنیٰ عین کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور عین چونکہ قائم بنفسہ ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں معنیٰ سے مراد قائم بالغیر ہوگا جب معنیٰ عین کے مقابلہ میں ہو تو اس وقت کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر حقیقۃً ہوگا اور دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات اور قدیم ہونگے۔

۞ اس تمہید کے بعد صاحب مواقف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشائخ نے جو فرمایا ہے کہ کلام اللہ معنیٰ قدیم ہے تو مشائخ کی اس عبارت سے بعض لوگوں کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ یہاں معنیٰ لفظ کے مقابلہ میں ہے لہٰذا کلام اللہ کلام نفسی میں حقیقت ہے اور کلام لفظی میں مجاز ہوگا اور انھوں نے سمجھا ہے کہ کلام نفسی کلام للہ حقیقی ہے اور کلام لفظی کلام اللہ حقیقی نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا گیا ہے ان لوگوں کو یہ دھوکہ ہوا کہ معنیٰ لفظ کے مقابلہ میں ہے حالانکہ یہاں معنیٰ عین کے مقابلہ میں ہے اور معنیٰ سے مراد قائم بالغیر ہے جو کہ کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں کو شامل ہیں اور قرآن لفظ اور معنیٰ دونوں سے عبارت ہے کیونکہ یہ دونوں قائم بالغیر ہوتے ہیں اور یہ دونوں کلام حقیقی ہوتے ہیں قدیم ہیں اور ذات باری کیساتھ قائم ہیں۔ الغرض! مشائخ کے نزدیک کلام نفسی اور لفظی دونوں کلام کے حقیقی معنیٰ ہیں۔

لَا كَمَا ذَهَبَتِ الْحَنَابِلَةُ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: جب معنیٰ سے مراد وہ معنیٰ ہے جو کہ عین کے مقابلہ میں ہے اور کلام نفسی اور لفظی دونوں کو شامل ہے تو اس صورت میں کلام لفظی کا قدیم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ کلام لفظی کا قدیم ہونا حنابلہ کا مذہب ہے۔

﴿جواب﴾: ہم کلام لفظی کو قدیم اس اعتبار سے نہیں کہتے جس اعتبار سے حنابلہ کہتے ہیں کہ وہ کلام لفظی جو کہ مرتب الاجزاء ہے قدیم ہے چونکہ یہ بدیہی الاستحالہ ہے اس لئے کہ جو کلام لفظی مرتب الاجزاء ہے وہ قدیم نہیں بلکہ وہ حادث ہے اس لئے کہ بسم اللہ میں سین پر تلفظ کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک باء پر تلفظ نہ ختم کیا جائے، اسی طرح میم پر تلفظ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک سین کے تلفظ کو ختم نہ کیا جائے وعلیٰ ھذا لقیاس۔

اور ختم ہونا اور معدوم ہونا حدوث کی علامت ہے بلکہ ہم کلام لفظی کو اس اعتبار سے قدیم کہتے ہیں کہ کلام لفظی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور مرتب الاجزاء نہیں ہے، اس کی مثال یوں ہے کہ جس طرح حافظِ قرآن کے ذہن میں الفاظ غیر مرتب جمع ہوتے ہیں اور ان میں تقدیم و تاخیر نہیں ہوتی ہے بلکہ ترتیب، تقدیم، تاخیر تلفظ کے وقت ہوتی ہے کیونکہ زبان غیر

Maktaba Tul Ishaat.com

مرتب الفاظ پر دفعۃً واحدۃً تلفظ نہیں کر سکتی تو جس طرح حافظِ قرآن کے ذہن میں الفاظ ہیں اور غیر مرتب ہیں اس طرح کلام لفظی جو کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور ان میں ترتیب، تقدیم اور تاخیر نہیں ہوتی صرف اتنی بات ہے کہ جو الفاظ حافظ قرآن کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قرأت یہ از خود مرتب ہو جاتے ہیں اور ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم الفاظ قدیم ہیں اور غیر مرتب ہیں ۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صاحبِ مواقف کا رد

﴿عبارت﴾: وَهُوَ جَيِّدٌ لِمَنْ يَتَعَقَّلُ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوْفِ الْمَنْطُوْقَةِ اَوِ الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوْطِ وُجُوْدُ بَعْضِهَا بِعَدَمِ الْبَعْضِ وَلَا مِنَ الْاَشْكَالِ الْمُرَتَّبَةِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ وَنَحْنُ لَا نَتَعَقَّلُ مِنْ قِيَامِ الْكَلَامِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ اِلَّا كَوْنَ صُوَرِ الْحُرُوْفِ مَخْزُوْنَةً مُرْتَسِمَةً فِيْ خَيَالِهٖ بِحَيْثُ اِذَا الْتَفَتَ اِلَيْهَا كَانَتْ كَلَامًا مُؤَلَّفًا مِنَ الْاَلْفَاظِ مُتَخَيَّلَةٍ اَوْ نُقُوْشٍ مُرَتَّبَةٍ وَاِذَا تَلَفَّظَ كَانَتْ كَلَامًا مَسْمُوْعًا

﴿ترجمہ﴾: اور یہ (صاحب مواقف کی مذکورہ تقریر) عمدہ ہے اس شخص کیلئے جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہے جو کہ ذات کیساتھ قائم ہے اور اس حال میں کہ وہ ان حروف منطوقہ (تلفظ کئے جانے والے حروف) یا مخیلہ سے مرکب نہ ہوں کہ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہے بعض کے نہ ہونے کیساتھ اور نہ (مرکب ہوں) ان اشکال مرتبہ سے جو الفاظ پر دال ہوں اور ہم نہیں سمجھتے کہ حافظ قرآن کے ذہن کیساتھ کلام کے قیام سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانہ خیال میں اس طرح جمع ہونا اور مرتسم ہونا کہ جب وہ ان صورتوں کی طرف متوجہ ہو تو وہ ایسا کلام ہو جائے جو الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہو اور جب وہ تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ جَيِّدٌ لِمَنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ مواقف کے کلام پر طعن کرنا ہے کہ لفظ کا ذاتِ واجب کے ساتھ قائم ہونا اس اعتبار سے بہت اچھا ہے کہ اس سے بلا تکلف قواعدِ شرع کی موافقت ہو جاتی ہے لیکن یہ بات غیر معقول ہے کیونکہ ایسے لفظ کا تصور ناممکن ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کے اجزاء میں ترتیب اور تقدم و تاخر نہ ہو اور تلفظ کئے جانے والے حروف سے اور الفاظ و حروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

صفتِ تکوین کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالتَّكْوِيْنُ وَهُوَالْمَعْنٰى الَّذِىْ يُعَبَّرُعَنْهُ بِالْفَعْلِ وَالْخَلْقِ وَالتَّخْلِيْقِ وَالْإِيْجَادِ وَالْاِحْدَاثِ وَالْإِخْتِرَاعِ وَنَحْوِذَالِكَ وَيُفَسَّرُبِاِخْرَاجِ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاِطْبَاقِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلٰى اَنَّهٗ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مُكَوِّنٌ لَهٗ وَامْتِنَاعِ اِطْلَاقِ الْاِسْمِ مُشْتَقٍّ عَلَى الشَّىْءِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَكُوْنَ مَاخَذُالْاِشْتِقَاقِ وَصْفًالَهٗ قَائِمًابِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور تکوین یہ وہ معنی ہے جس کو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور اس کے مثل سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کی تفسیر کی جاتی ہے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ساتھ (یہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل ونقل کے متفق ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ وہ عالم کا خالق اس کو بنانے والا ہے اور کسی شئی پر اسم مشتق کے اطلاق کے ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتیاق اس کا ایسا وصف ہو جو اس کیساتھ قائم ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَالتَّكْوِيْنُ وَهُوَالْمَعْنٰى الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ آٹھویں صفت تکوین کا بیان کرنا ہے چونکہ مصنف علیہ الرحمۃ ماتریدیہ میں سے ہیں اور ان کے ہاں صفاتِ ذاتیہ آٹھ ہیں جبکہ اشعریہ کے ہاں سات ہیں جن کا ماقبل میں ذکر اور بیان ہو چکا، اشعریہ! تکوین کو امر اضافی اور امر اعتباری قرار دیتے ہیں۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں تکوین کو فعل تخلیق، خلق، ایجاد، احداث اور اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تکوین کا معنیٰ یہ ہے کہ جس کے ذریعے سے معدوم چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالا جائے۔

صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تکوین کے وجود وثبوت پر دلیل پیش کرنی ہے۔

کہ عقل ونقل کا اس بات پر اجماع ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ عالم کے خالق ومکون ہیں اور قاعدہ ہے کہ اسم مشتق کا اطلاق شے پر بغیر اس کے ماخذ اشتقاق ممتنع ومحال ہے لہٰذا جب عقل ونقل سے ذاتِ باری تعالیٰ کا خالق ومکون ہونا ثابت ہے تو خلق وتکوین (ماخذِ اشتقاق) بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگی اور صفت ہوگی اور جو صفت کسی موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہوتی ہے لہٰذا تکوین! ذاتِ باری تعالیٰ صفتِ حقیقیہ ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صفتِ تکوین کے ازلی ہونے پر دلائل اربعہ

﴿عبارت﴾: اَزَلِيَّةٌ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى لِمَامَرَّ الثَّانِىْ اَنَّهٗ وَصَفَ ذَاتَهٗ فِىْ كَلَامِهِ الْاَزَلِىِّ فَلَوْلَمْ يَكُنْ فِى الْاَزَلِ خَالِقًالَزِمَ الْكِذْبُ اَوِالْعُدُوْلُ اِلَى الْمَجَازِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ

Maktaba Tul Ishaat.com

اَیِ الْخَالِقُ فِیْمَا یَسْتَقْبِلُ اَوِ الْقَادِرُ عَلَی الْخَلْقِ مِنْ غَیْرِ تَعَزُّرِ الْحَقِیْقَةِ عَلٰی اَنَّهٗ لَوْ جَازَ اِطْلَاقُ الْخَالِقِ عَلَیْهِ بِمَعْنَی الْقَادِرِ عَلَی الْخَلْقِ لَجَازَ اِطْلَاقُ کُلِّ مَا یَقْدِرُ هُوَ عَلَیْهِ مِنَ الْاَعْرَاضِ عَلَیْهِ۔ اَلثَّالِثُ اَنَّهٗ لَوْ کَانَ حَادِثًا فَاِمَّا بِتَکْوِیْنٍ اٰخَرَ فَیَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ وَهُوَ مُحَالٌ وَیَلْزَمُ مِنْهُ اسْتِحَالَةُ تَکْوِیْنِ الْعَالَمِ مَعَهٗ اَنَّهٗ مُشَاهَدٌ وَاِمَّا بِدُوْنِهٖ فَیَسْتَغْنِی الْحَادِثُ عَنِ الْمُحْدِثِ وَالْاِحْدَاثِ وَفِیْهِ تَعْطِیْلُ الصَّانِعِ الرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْ حَدَثَ لَحَدَثَ اِمَّا فِیْ ذَاتِهٖ فَیَصِیْرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ اَوْ فِیْ غَیْرِهٖ کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ اَبُو الْهُذَیْلِ مِنْ اَنَّ تَکْوِیْنَ کُلِّ جِسْمٍ قَائِمٍ بِهٖ فَیَکُوْنُ کُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَّمُکَوِّنًا لِنَفْسِهٖ وَلَا خَفَاءَ فِیْ اِسْتِحَالَتِهٖ

﴿ترجمہ﴾: تکوین اللہ کی صفت ازلیہ ہے چند وجوہ کی بنا پر۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ حوادث کا قیام ممتنع ہے ان دلائل کی وجہ سے جو مذکور ہو چکے۔ دوسری یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف کیا ہے پس اگر ازل میں خالق نہ ہوتا جھوٹ لازم آئے گا یا مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا یعنی پیدا کرنے کا زمانہ مستقبل میں یا مخلوق پر قدرت رکھنے والا بغیر اس کے کہ حقیقت کا اطلاق متعذر نہیں باوجود یہ کہ اگر خالق کا اطلاق اس پر جائز ہو قادر علی الخلق کے معنیٰ کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہوگا تو اعراض میں سے ہر اس عرض کا اطلاق اس پر جائز ہونا چاہیئے جس پر وہ قادر ہے۔ تیسری یہ کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کیساتھ ہوگا تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آتا ہے باوجود یہ کہ اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے اور یا اس کے بغیر ہوگا تو حادث محدث اور احداث سے مستغنیٰ ہوگا اور اس میں صانع کا معطل ہونا ہے چوتھی بات یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہے اس حدث کی وجہ سے جو یا تو اس کی ذات میں ہے تو وہ حوادث کا محل بن جائے گا یا اس کی ذات کے علاوہ میں ہوگا جیسا کہ اس کی طرف ابو ہزیل گئے ہیں کہ ہر جسم کی تکوین جسم کیساتھ قائم ہوتی ہے تو اس طرح ہر جسم خالق ہوگا اور اپنے ہی لئے مکون ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَزَلِیَّةٌ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّل الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کے بیان کردہ دعویٰ (کہ تکوین ذات باری تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے حادث نہیں ہے) پر دلائل اربعہ بیان کرنے ہیں۔

1: اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور اگر ہم تکوین کو حادث مانیں گے تو ذات باری تعالیٰ محل حوادث ہو جائے گی اور قدیم ذات محل حوادث نہیں بن سکتی لہٰذا تکوین کا قدیم اور ازلی ہونا متعین ہے۔

2: اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کیلئے ازلی کلام (قرآن) میں صفت خلق کو بیان کیا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے خالق کل شیء پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا جبکہ ذات باری تعالیٰ کا کاذب ہونا محال ہے۔

اَوِ الْعُدُوْلُ اِلَی الْمَجَاز سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ان دو جوابات کا رد کرنا ہے جو اشاعرہ نے دیئے ہیں۔

(۱) امام غزالی علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ادھر ہم مجازی معنیٰ لیتے ہوئے خالق کو تخلق کے معنیٰ پر لیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ مستقبل میں پیدا فرمانے والا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۲) صاحب جمع الجوامع فرماتے ہیں کہ یہاں پر خالق بمعنیٰ القادر علی الخلق لیں گے کہ اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ قادر علیٰ الخلق ہے۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں مذکورہ دونوں تاویلات میں حقیقت سے مجاز کی عدول کرنا لازم آئیگا اور کسی عذر کے بغیر حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف جانا جائز نہیں۔

عَلٰی اَنَّہٗ لَوْ جَازَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری تاویل کے رد پر ایک اور وجہ کو بیان کرنا ہے کہ اگر خالق بمعنیٰ قادر علیٰ الخلق کے معنیٰ جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے مثلاً اسود کا قادر علی السواد کے معنیٰ میں جائز ہونا چاہیے یا ابیض کا قادر علی البیاض کے معنیٰ میں جائز ہونا چاہیے۔ حالانکہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق کرنا سوءادب ہے، لہٰذا امام غزالی علیہ الرحمۃ اور صاحب جمع الجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔

3: اگر صفت تکوین حادث ہوگی تو اس کیلئے ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی پھر اس کو ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی تو اس سے تسلسل لازم آجائے گا جو کہ محال ہے اور اس سے عالم کا محال ہونا اس طرح لازم ہوگا کہ عالم کا وجود ان تکوینیات غیر متناہیہ سے ہوگا اور تکوینیاتِ غیر متناہی ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال پر موقوف ہوتا ہے وہ بھی محال ہی ہوتا ہے لہٰذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ عالم موجود اور مشاہد ہے اور اگر اس کو از خود حادث لے لیں اور اس کیلئے کوئی محدث نہ لیں تو اس کا احداث اور ایجاد سے مستغنیٰ اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے کہ اس سے صانع کی تعطیل لازم آتی ہے جو کہ باطل ہے۔

4: اگر صفت تکوین کو حادث مان لیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

☆ **اما فی ذاتہ:** یعنی تکوین حادث ہے اور ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے تو اسی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا۔

☆ **او فی غیرہ** یعنی صفت تکوین حادث ہو کر غیر ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے جیسا ابو ہزیل معتزلی کا مذہب ہے کہ ہر جسم کا تکوین خود اس جسم کیساتھ قائم ہے تو اس صورت میں ہر جسم کا مُکَوِّن اور خالق ہونا لازم آجائے گا کیونکہ مکون اور خالق کے یہی معنیٰ ہیں کہ اس کیساتھ صفت خلق اور صفت تکوین کا قیام ہو اور یہ باطل ہے۔

﴿اعتراض﴾: دلیل اول اور دلیل رابع تقریباً ایک ہی جیسی ہیں تو دونوں ذکر کرنے سے بات بلاضرورت لمبی ہوگئی تو اگر ان میں سے ایک کا ذکر ہوتا تو بات مختصر ہوتی۔

﴿جواب﴾: اول اور رابع دونوں کا ذکر الگ الگ اس لئے کیا ہے کہ دلیل اول ذو شق واحد ہے اور دلیل رابع ذو شقین ہے بالفاظ دیگر دلیل اول مختصر اور دلیل رابع مفصل ہے لہٰذا دونوں کو اس لئے ذکر کیا تا کہ طالب علم خوب فائدہ اُٹھا سکے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

ماتریدیہ کے دلائل نظر انداز

﴿عبارت﴾: وَمَبْنٰى هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ عَلٰى اَنَّ التَّكْوِيْنَ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْمُحَقِّقُوْنَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ عَلٰى اَنَّهٗ مِنَ الْاِضَافَاتِ وَالْاِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلِ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعَهٗ وَبَعْدَهٗ وَمَذْكُوْرًا بِاَلْسِنَتِنَا وَمَعْبُوْدًا وَمُمِيْتًا وَمُحْيِيًا وَنَحْوَ ذٰلِكَ وَالْحَاصِلُ فِي الْاَزَلِ هُوَ مَبْدَءُ التَّخْلِيْقِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِمَاتَةِ وَالْاِحْيَاءِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَلَا دَلِيْلَ عَلٰى كَوْنِهٖ صِفَةً اُخْرٰى سِوَى الْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ فَاِنَّ الْقُدْرَةَ وَاِنْ كَانَتْ نِسْبَتُهَا اِلَى الْوُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَعَدَمِهٖ عَلَى السَّوَاءِ لٰكِنْ مَعَ اِنْضِمَامِ الْاِرَادَةِ يَتَخَصَّصُ اَحَدُ الْجَانِبَيْنِ

﴿ترجمہ﴾: ان مذکورہ دلائل کی بناء اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقیہ ہے جیسے علم وقدرت اور متکلمین میں سے محقق حضرات اس بات پر ہیں کہ یہ تکوین اضافات اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ وتقدس کا ہر شے سے پہلے ہونا اور ہر شے کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور زبانوں پر مذکور ہونا، معبود ہونا، مارنے والا، زندہ کرنے والا، وغیرہ ہونا اور ازل میں جو حاصل تھی وہ تخلیق، ترزیق، اماتت، احیاء وغیرہ کا مبدء ہے اور اس (تکوین) کے قدرت وارادہ کے سوا دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکون اور اس کے عدم کی طرف برابر ہے لیکن ارادہ کے مل جانے کی وجہ سے ایک جانب کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمَبْنٰى هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی تائید ماتریدیہ کے دلائل کو نظر انداز کرنا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ صفت تکوین کے ازلی ہونے پر جتنے دلائل بھی پیش کئے گئے ان تمام دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفت حقیقی ہے جیسا کہ علم اور قدرت حقیقی صفات ہیں حالانکہ محققین اشاعرہ کے ہاں تکوین صفتِ اضافی اور اور امر اعتباری ہے جیسا کہ قبلیت، بعدیت، اماتۃ، احیاء امورِ اعتباریہ ہیں اسی طرح تکوین بھی امر اضافی ہے، قدرت کا تعلق جب ایجاد کے ساتھ آجائے تو یہی قدرت تکوین ہے اور امر اضافی کے حادث ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔

❁ رہی یہ بات کہ مذکورہ دلائل کیسے غیر تام ہیں؟ تو پہلی اور چوتھی دلیل میں یہ کہا گیا تھا کہ تکوین کو اگر حادث قرار دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کا محل للحوادث ہونا لازم آئے گا۔ ان دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ جب تکوین امر اضافی اور امر اعتباری ہے جیسا کہ اشعریہ کہتے ہیں تو امر اضافی اور امر اعتباری کا ذات باری تعالیٰ کیساتھ قائم ہونا اور ذات باری تعالیٰ کا امر اعتبای کیلئے محل ہونا! ناجائز نہیں بلکہ جائز ہے۔

❁ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت متعذر ہے اور تاویل کر کے مجازی معنیٰ مراد لیا جائیگا کیونکہ حقیقی معنیٰ کی صورت میں مصنوعات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے اور اس طرح اضافت کا تحقق بغیر احد المتضائفین کے لازم آتا ہے اور

Maktaba Tul Ishaat.com

مصنوعات کا قدیم ہونا اس طرح لازم آئیگا کہ جب خالق کا حقیق معنیٰ مراد لیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ازل میں خالق ہیں تو پھر ازل میں مخلوق بھی ہوگی تو اس طرح مخلوق کا ازلی ہونا لازم آئیگا۔ اور اضافت کا بغیر احد المتضائفین کے اس طرح لازم آئیگا کہ جب تکوین امر اضافی ہے اور امر اضافی کے لئے متضائفین کا وجود ضروری ہے اور متضائفین خالق ومخلوق ہیں حالانکہ ازل میں خالق تھا لیکن مخلوق نہیں تھی۔

❁ اور تیسری دلیل اس وجہ سے غیر تام ہے کہ جب تکوین امر اعتباری اور امر اضافی ہے اور امر اضافی کسی دوسری تکوین کا محتاج نہیں ہوتا ہے بلکہ امر موجود! احداث اور محدث کا محتاج ہوتا ہے جبکہ امر اعتباری احداث کا محتاج نہیں ہوتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تکوین کے حدوث پر اشاعرہ کا استدلال اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ التَّكْوِيْنِ بِاَنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ كَالضَّرْبِ بِدُوْنِ الْمَضْرُوْبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيْمًا لَزِمَ قِدَمُ الْمُكَوَّنَاتِ وَهُوَ مُحَالٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَيِ التَّكْوِيْنُ تَكْوِيْنُهٗ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِهٖ لَا فِي الْاَزَلِ بَلْ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ عَلٰى حَسْبِ عِلْمِهٖ وَاِرَادَتِهٖ فَالتَّكْوِيْنُ بَاقٍ اَزَلًا وَاَبَدًا وَالْمُكَوَّنُ حَادِثٌ بِحُدُوْثِ التَّعَلُّقِ كَمَا فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ الَّتِيْ لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ مُتَعَلَّقَاتِهَا حَادِثَةً

﴿ترجمہ﴾: اور جب حدوث تکوین کے قائل حضرات نے استدلال کیا کہ تکوین بغیر مکون کے متصور نہیں ہوسکتا جیسے ضرب بغیر مضروب متصور نہیں ہوسکتی، پس اگر تکوین قدیم ہو تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے قول ''اور وہ'' یعنی تکوین ''عالم کیلئے اور عالم کے اجزاء میں سے ہر جزء کو بنانا ہے'' لیکن ازل میں نہیں بلکہ ''اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں'' پس تکوین ہمیشہ سے ہمیشہ تک باقی ہے اور مکون متعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے حادث ہے جیسا کہ علم، قدرت اور اس کے علاوہ دیگر صفات قدیمہ ہیں کہ ان کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ہے ان کے تعلقات کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی عبارت سے اشاعرہ کے ایک استدلال کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ تکوین حادث ہے اور اس پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ تکوین کا تصور بغیر مکون (مخلوق) کے نہیں ہوسکتا، جیسے ضرب! بغیر مضروب کے پائی نہیں جاسکتی، تو اگر تکوین قدیم ہو جائے تو اس سے مکونات کا قدیم ہونا لازم آئیگا حالانکہ مکونات حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ تکوین حادث ہے۔

❁ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنے قول هُوَ تَكْوِيْنُهٗ لِلْعَالَمِ سے اس دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ تکوین کا

Maktaba Tul Ishaat.com

تعلق عالم کے ساتھ ہے لیکن تعلق ازل سے نہیں بلکہ عالم کے موجود ہونے کے وقت سے ہے پس تکوین ازلی ہے اور مکونات کا تعلق حادث ہے کیونکہ صفت کا قدیم ہونا متعلقات کے قدم کو مستلزم نہیں ہوتا، جس طرح علم اور قدرت قدیم ہیں اور ان کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدورات حادث ہیں اسی طرح تکوین قدیم ہے اور مکونات حادث ہیں کیونکہ متعلقات حادث ہوتے ہیں اور صفات قدیم ہوتی ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اشاعرہ کو امام صابونی کا جواب

﴿عبارت﴾: وَهٰذَا تَحْقِيْقُ مَا يُقَالُ اِنَّ وُجُوْدَ الْعَالَمِ اِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَةٍ مِّنْ صِفَاتِهٖ لَزِمَ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ وَاسْتِغْنَاءُ الْحَوَادِثِ عَنِ الْمُوْجِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنْ تَعَلَّقَ فَاِمَّا اَنْ يَّسْتَلْزِمَ ذٰلِكَ قِدَمَ مَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِهٖ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْعَالَمِ وَهُوَ بَاطِلٌ اَوْ لَا فَلْيَكُنِ التَّكْوِيْنُ اَيْضًا قَدِيْمًا مَعَ حُدُوْثِ الْمُكَوَّنِ الْمُتَعَلِّقِ بِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر متعلق نہ ہو ذات باری تعالیٰ کیساتھ یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کیساتھ تو صانع کا معطل ہونا اور حوادث کا موجد سے بے نیاز و بے پرواہ ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر متعلق ہو تو یا یہ اس کے قدم کو مستلزم ہوگا جس کیساتھ اس کا وجود متعلق ہے تو لازم آئے گا کہ عالم قدیم ہو اور یہ باطل ہے یا وہ متعلق نہیں ہوگا تو پھر چاہئے کہ کہ تکوین بھی قدیم ہو اس کے ساتھ مکون جو اس کیساتھ متعلق ہے حادث ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰذَا تَحْقِيْقُ مَا الخ: سے غرض شارح علیہ لرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو جواب دیا ہے وہ بعینہٖ اس جواب کی تفصیل ہے جو امام صابونی علیہ الرحمۃ نے دیا ہے، امام صابونی علیہ الرحمۃ نے اشاعرہ کے استدلال کا جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ عالم کے وجود میں احتمالات تین ہیں۔

1: وجودِ عالم کا تعلقاتِ باری تعالیٰ اور اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ نہ ہو، یہ صورت باطل ہے کیونکہ اس صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی۔ (۱) تعطیل صانع۔ (۲) حوادث کا محدث سے مستغنی ہونا۔

2: عالم کے وجود کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ ہو اور صفت کے قِدَم کی وجہ سے عالم بھی قدیم ہو، یہ صورت بھی باطل ہے کیونکہ عالم! تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔

3: عالم کے وجود کا تعلق کسی صفت سے ہو اور عالم حادث ہو اور یہی صورت درست ہے۔

اسی طرح صفتِ تکوین کے ساتھ مکونات (مخلوقات) کا تعلق ہے اور تکوین کا قدیم ہونا مکونات کے قدیم ہونے مستلزم نہیں ہے لہٰذا صفتِ تکوین قدیم ہوئی اور تکوین کا قدیم ہونا مکونات کے قدم کو مستلزم نہ ہوا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

صاحبِ مواقف کا استدلال اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَمَايُقَالُ مِنْ اَنَّ الْقَوْلَ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ بِالتَّكْوِيْنِ قَوْلٌ بِحُدُوْثِهٖ اِذِالْقَدِيْمُ مَالَايَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالْغَيْرِ وَالْحَادِثُ مَايَتَعَلَّقُ بِهٖ فَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ هٰذَامَعْنٰى الْقَدِيْمِ وَالْحَادِثِ بِالذَّاتِ عَلٰى مَاتَقُوْلُ بِهِ الْفَلَاسِفَةُ وَاَمَّاعِنْدَالْمُتَكَلِّمِيْنَ فَالْحَادِثُ مَالِوُجُوْدِهٖ بِدَايَةٌ اَىْ يَكُوْنُ مَسْبُوْقًابِالْعَدَمِ وَالْقَدِيْمُ بِخِلَافِهٖ وَمُجَرَّدُ تَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِالْغَيْرِ لَايَسْتَلْزِمُ الْحُدُوْثَ بِهٰذَاالْمَعْنٰى لِجَوَازِاَنْ يَّكُوْنَ مُحْتَاجًااِلَى الْغَيْرِ صَادِرًاعَنْهُ دَائِمًابِدَوَامِهٖ كَمَاذَهَبَ اِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ فِيْمَاادَّعُوْا قِدَمَهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ كَالْهُيُوْلٰى مَثَلًا

﴿ترجمہ﴾: اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ مکون کے وجود کا تعلق تکوین کیساتھ ہونے کا قول مکون کے حادث ہونے کا قول ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر کیساتھ متعلق ہو اور حادث وہ ہے جو غیر سے متعلق ہو تو اس میں اعتراض ہے کیونکہ قدیم اور حادث بالذات کا یہ معنیٰ اس تعریف کے مطابق ہے جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور البتہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہے یعنی جو مسبوق بالعدم ہے اور قدیم وہ جو اس کے خلاف ہو اور اس کا خالی غیر سے متعلق ہونا اس معنیٰ میں حدوث کو لازم نہیں ہے کیوں کہ جائز ہے کہ وہ غیر محتاج ہو اس سے صادر ہو اس دوام سے ہمیشہ ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں اس میں جس کے ممکنات میں سے قدیم ہونے کا انھوں نے دعویٰ کیا جیسے مثلاً۔ ہاں جب ہم نے عالم کا صانع سے اختیار کیساتھ صادر ہونا ثابت کر دیا نہ کہ ایجاب کیساتھ اس دلیل سے جو عالم کے حادث ہونے پر موقوف نہیں ہے اس کے وجود کے تعلق کا اللہ تعالیٰ کی تکوین کیساتھ ہونے کا قول اس کے حادث ہونے کا قول ہوگا اور یہاں سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ عالم کے اجزاء میں ہر جزء پر نص بیان کرنا اشارہ ہے اس پر رد کی طرف جو بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا گمان کرتا ہے جیسے ہیولیٰ۔

﴿تشریح﴾:

وَمَايُقَالُ مِنْ اَن الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقفؒ کے اس استدلال کو ذکر کرنا ہے جو انہوں نے اشاعرہ کے مذکورہ استدلال کا جواب دیا۔ صاحبِ مواقف کہتے ہیں کہ اے اشاعرہ!

آپ نے کہا کہ بغیر مضروب کے ضرب کا تصور نہیں ہوسکتا، اسی طرح بغیر مکون کے تکوین کا تصور نہیں ہوسکتا اگر تکوین ازلی ہو تو پھر مکونات (مخلوقات) کا قدیم ہونا لازم آئے گا تو دیکھئے آپ نے اپنے اس استدلال میں مکون کا تعلق تکوین کیساتھ مان لیا اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کیساتھ ہو تو وہ حادث ہوتا ہے، تو مکون کا حادث ہونا ثابت ہو گیا نہ کہ مکون کا قدیم ہونا ثابت ہوا، تو آپ کا استدلال خود آپ کے خلاف جا رہا ہے۔

فَفِيْهِ نَظْر الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ مواقف کے استدلال کو رد کرنا ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ آپ نے حادث کا جو یہ معنیٰ بیان کیا ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو تو وہ

Maktaba Tul Ishaat.com

حادث ہوتا ہے..... جنابِ عالی! یہ حادث بالذت ہے اور یہ فلاسفہ کے ہاں ہے..... وہ کہتے ہیں کہ حادث بالذات وہ ہے کہ جس کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہو جبکہ متکلمین کے ہاں حادث یہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتدا ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو۔

یاد رکھ لیں! کسی چیز کے وجود غیر کے ساتھ متعلق ہونا اس کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے وجود کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ ہے مگر یہ مسبوق بالعدم نہیں لہٰذا حادث کا اگر مذکورہ بالا معنیٰ لیا جائے تو فلاسفہ کی بھی تردید نہیں ہوگی اور عالم کا حادث ہونا یعنی مسبوق بالعدم ہونا بھی ثابت نہیں ہوگا حالانکہ ہم مکون و عالم کو حادث بمعنیٰ مسبوق بالعدم مانتے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صاحبِ مواقفؒ کے جواب کی درستگی کی صورت

﴿عبارت﴾: نَعَمْ اِذَا اَثْبَتْنَا صُدُوْرَ الْعَالَمِ عَنِ الصَّانِعِ بِالْاِخْتِيَارِ دُوْنَ الْاِيْجَابِ بِدَلِيْلٍ لَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ كَانَ الْقَوْلُ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِتَكْوِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى قَوْلًا بِحُدُوْثِهٖ

﴿ترجمہ﴾: ہاں! جب ہم ثابت کر دیں کہ عالم کا صدور صانع سے بالاختیار ہے نہ کہ بالایجاب ایسی دلیل کے ساتھ جو حدوث عالم کے ثبوت پر موقوف نہیں ہوگا قائل ہونا مکون کے وجود کے تعلق کا ذاتِ باری تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ قائل ہونا ہے اس کے حدوث کا۔

﴿تشریح﴾:

نَعَمْ اِذَا اَثْبَتْنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقف کے جواب کی درستگی کی صورت کو بیان کرنا ہے۔ کہ اگر صاحب مواقف کے جواب کیساتھ خارج سے ایک مقدمہ لیا جائے تو وہ جواب درست ہو سکتا ہے۔

اس طرح کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کو قادر و مختار ثابت کر دیا جائے یعنی یہ بات صاف صاف کر دی جائے کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے عالم کا صدور بالایجاب نہیں بلکہ بالاختیار ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہو جائیگا کہ وجودِ مکون کا تکوین کے ساتھ متعلق ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ عالم حادث ہے اور اس پر عدم طاری رہ چکا ہے کیونکہ قادر و مختار کی مصنوعات و مکونات قدیم نہیں ہوں گی۔

لیکن یاد رہے کہ باری تعالیٰ کا قادر و مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوثِ عالم پر موقوف نہ ہو ورنہ دور لازم آئیگا کہ حدوثِ عالم موقوف ہے صانع کے قادر و مختار ہونے پر اور اس کا قادر و مختار ہونا موقوف ہے حدوثِ عالم پر اور یہی دور ہے جو کہ محال و باطل ہے اور اس کے صانع و مختار ہونے پر بغیر حدوث عالم پر موقوف ہوئے کثیر دلائل ہیں، نقلیہ بھی ہیں اور عقلیہ بھی ہیں۔ جیسے فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ اور ایجاب! صفتِ نقصان ہے اور بداہتِ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ صفتِ کمال یعنی اختیار ہونی چاہیئے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

امام صابونی علیہ الرحمۃ کی توجیہ پر دوسرا رد

﴿عبارت﴾: وَمِنْ هٰهُنَا يُقَالُ اِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلٰى كُلِّ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ قِدَمَ بَعْضِ الْاَجْزَاءِ كَالْهُيُوْلٰى وَاِلَّا فَهُمْ اِنَّمَا يَقُوْلُوْنَ بِقِدَمِهَا بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ لَا بِمَعْنٰى عَدَمِ تَكْوِيْنِهٖ بِالْغَيْرِ

﴿ترجمہ﴾: اور اسی وجہ سے (حادث سے مراد وہ ہے کہ جس کے وجود کی ابتدا ہو اور قدیم وہ ہے جو اس کے برعکس ہو) کہا جاتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا عالم کے ہر ایک جزء کی تصریح کرنا ان لوگوں کی تردید کرنے کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء کے قدیم ہونے کے قائل ہیں جیسا کہ ہیولی۔ ورنہ وہ قائل ہیں اس (ہیولیٰ) کے قدیم ہونے کے، مسبوق بالعدم نہ ہونے کے معنیٰ میں نہ کہ مکون بالغیر نہ ہونے کے معنیٰ میں۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ هٰهُنَا يُقَالُ اِنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امام صابونی علیہ الرحمۃ کی توجیہ پر دوسرا رد کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے متن میں یہ کہا کہ تکوین کا تعلق عالم کے ہر ہر جزء کے ساتھ ہے یہ اس لئے کہا ہے کہ فلاسفہ کا رد ہو جائے اور فلاسفہ کا رد اس صورت میں ہوگا کہ جب حادث سے حادث بالزمان یعنی مسبوق بالعدم اور قدیم سے قدیم بالذمان مراد لیا جائے کیونکہ فلاسفہ ہیولیٰ کو قدیم بالزمان کہتے ہیں تو جب عالم تمام اجزا سمیت حادث بالزمان ہوا تو قدیم بالزمان نہیں ہوسکتا کیونکہ ان دونوں کے درمیان منافات ہے پس فلاسفہ کا رد ہو گیا۔ اور اگر مجیب کی طرح حادث اور قدیم سے حادث بالذات اور قدیم بالذات مراد لیا جائے تو فلاسفہ کی تردید نہیں ہوگی کیونکہ فلاسفہ عالم کے بعض اجزا مثلاً ہیولیٰ کو قدیم بالزمان کہتے ہیں قدیم بالذات نہیں کہتے اور قدیم بالذماں! حادث بالذات کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے محتاج ہو کر حادث بالذات ہو اور مسبوق بالعدم نہ ہونے کی وجہ سے قدیم بالذمان ہو تو اب فلاسفہ کا رد نہیں ہوگا۔

بہر حال مجیب کی توجیہ کے مطابق مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت میں فلاسفہ کی تردید نہیں ہوگی حالانکہ مصنف علیہ الرحمۃ فلاسفہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں اس لئے مجیب والا جواب درست نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اشاعرہ کے استدلال کا جواب

﴿عبارت﴾: وَالْحَاصِلُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَا يَتَصَوَّرُ التَّكْوِيْنُ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَاِنَّ وَزَانَهٗ مَعَهٗ وَزَانُ الضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ فَاِنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ اِضَافِيَّةٌ لَا يَتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُضَافَيْنِ اَعْنِى الضَّارِبَ وَالْمَضْرُوْبَ وَالتَّكْوِيْنَ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ هِىَ مَبْدَءُ الْاِضَافَةِ اِلٰى هِىَ اِخْرَاجُ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ لَا عَيْنُهَا حَتّٰى لَوْ كَانَتْ عَيْنَهَا عَلٰى مَا وَقَعَ فِىْ عِبَارَةِ الْمَشَائِخِ لَكَانَ الْقَوْلُ بِتَحَقُّقِهٖ بِدُوْنِ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْمُكَوَّنِ مُكَابَرَةً اَوْ اِنْكَارًا لِلضَّرُوْرِيِّ

﴿ترجمہ﴾: جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین مکون کے وجود کے بغیر متصور نہیں ہے اور بے شک اس تکوین کا حال اس (مکون) کیساتھ ضرب کے مضروب کیساتھ حال کی طرح ہے کہ بے شک ضرب صفتِ اضافی ہے جو دو مضافوں کے بغیر متصور نہیں ہوتی میری مراد ضارب اور مضروب ہے اور تکوین صفت حقیقی ہے یہ اضافت کا مبدء ہے جو معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنا ہے اس کا عین نہیں حتیٰ کہ اگر اس کا عین ہو جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہوا ہے یقیناً ہوگا ۔اسکے بغیر مکون کے متحقق ہونے کا قول تکبر ہوگا اور ضروری کا انکار ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَاصِلُ اَنَّا لَا نُسَلِّم الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کے استدلال کا جواب دینا ہے کہ اشاعرہ نے تکوین کو ضرب پر قیاس کرتے ہوئے کہا تھا کہ جس طرح ضرب بغیر مضروب کے پائی نہیں جاسکتی اسی طرح تکوین بھی بغیر مکون کے پائی نہیں جاسکتی، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ قیاس درست نہیں کیونکہ ضرب صفتِ اضافیہ ہے جبکہ تکوین صفت حقیقیہ ہے ضرب! بغیر ضارب و مضروب کے پائی نہیں جاسکتی، جبکہ تکوین بغیر مکون کے پائی جاتی ہے کیونکہ وہ صفتِ حقیقی ہے اضافی نہیں ہے بلکہ تکوین تو اضافت کا مبدأ و منبع ہے یعنی تخلیق و ترزیق، احیاء وغیرہ کا مبدأ ہے جو معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالتا ہے۔

اگر تکوین امر اضافی ہوتی جیسا کہ اشاعرہ کے کلام میں تسامح ہوا تو پھر ایسی صورت میں واقعۃً بغیر مکون کے تکوین پائے جانے کا قول بدیہی چیز کا انکار کرنا ہوتا الغرض! تکوین اور ضرب میں فرق ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صاحب عمدہؒ کا قول اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: فَلَا يَنْدَفِعُ بِمَا يُقَالُ مِنْ اَنَّ الضَّرْبَ عَرَضٌ مُسْتَحِيْلُ الْبَقَاءِ فَلَا بُدَّ لِتَعَلُّقِهٖ بِالْمَفْعُوْلِ وَوُصُوْلِ الْاَلَمِ اِلَيْهِ مِنْ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ مَعَهٗ اِذْ لَوْ تَاَخَّرَ لَانْعَدَمَ هُوَ بِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِيْ تَعَالٰى فَاِنَّهٗ اَزَلِيٌّ وَاجِبُ الدَّوَامِ يَبْقٰى اِلٰى وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ

﴿ترجمہ﴾: اس کا رد نہ ہوگا جو کہا جاتا ہے کہ ضرب عرض ہے اس کی بقاء محال ہے تو اس کا تعلق مفعول کیساتھ ہونا ضروری ہے اور مفعول کے وجود سے الم کا اس تک پہنچنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر مؤخر ہو تو معدوم ہو جائے بخلاف فعل باری تعالیٰ کے کہ وہ ازلی ہے اس کا دوام واجب ہے مفعول کے وجود تک باقی رہے گا۔

﴿تشریح﴾:

فَلَا يَنْدَفِعُ بِمَا يُقَالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب عمدہ کی بات کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

صاحب عمدہ نے کہا کہ تکوین بھی ضرب کی طرح صفتِ اضافیہ ہے، جیسے بغیر مضروب کے پائی نہیں جاتی ویسے ہی تکوین بھی بغیر مکون کے پایا نہیں جاتا، اس پر اشاعرہؒ نے صاحب عمدہ سے کہا..... پھر تکوین کو بھی ضرب کی طرح حادث کہنا چاہیئے! کہ جس طرح ضرب حادث ہے ویسے ہی تکوین بھی حادث ہے حالانکہ ماتریدیہ تکوین کو صفتِ حقیقیہ اور قدیمی وازلی مانتے ہیں تو صاحب عمدہ نے جواب دیا کہ آپ کی بات درست ہے لیکن تکوین اور ضرب میں فرق ہے وہ اس طرح ضرب ایک عرض ہے اور عرض کی بقاء کے لئے ایک محلِ مقوم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود بغیر ضارب ومضروب کے نہیں ہوسکتا اس لئے ضرب یعنی عرض کے لئے لازمی ہے اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ قائم ہو اور الم یعنی درد کے مفعول تک پہنچنے کے لئے اس مفعول کا ضرب کے ساتھ ہونا بھی ضروری ہے اگر دونوں (ضرب ومضروب وغیرہ) کا زمانہ ایک نہ ہوا بلکہ مؤخر ہوا تو پھر لازم آئیگا کہ عرض دو زمانوں تک باقی رہ گیا حالانکہ یہ بات معروف ہے کہ عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہتا بخلاف فعل باری کے ،یعنی تکوین کے کہ وہ واجب البقاء ہے کہ ازل سے ابد تک مکون کے وجود کے وقت تک باقی رہے گی۔

الغرض! صاحب عمدہ کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ تکوین وضرب دونوں امر اضافیہ ہیں لیکن دونوں میں فرق ہے ضرب ایک عرض ہونے کی بناء پر حادث ہے اور تکوین غیر عرض ہونے کی بناء پر قدیم وازلی ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے صاحبِ عمدہ کی بات کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات انہیں تسلیم نہیں ہے کہ یہ دونوں امر اضافیہ ہیں اور ان میں سے ایک حادث ہے اور ایک قدیم ہے بلکہ مناسب یہی ہے کہ تکوین کو مبدأ اضافت کہا جائے اور ضرب کو عینِ اضافت کہا جائے۔

بِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِیْ الخ: یہاں فعل سے مراد صفتِ تکوین ہے اس لئے کہ شارح علیہ الرحمۃ اشعری ہیں اور اشعریہ کے ہاں تکوین! صفاتِ افعال میں سے ہے۔اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے تکوین کو فعل سے تعبیر کیا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اشاعرہ کا رد.....دلائل اربعہ سے

﴿عبارت﴾: وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الْمَفْعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ وَالْاَكْلِ مَعَ الْمَاكُوْلِ وَلِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ اَنْ يَكُوْنَ الْمُكَوَّنُ مُكَوَّنًا مَخْلُوْقًا بِنَفْسِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ مُكَوَّنٌ بِالتَّكْوِيْنِ الَّذِیْ هُوَ عَيْنُهٗ فَيَكُوْنُ قَدِيْمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ لِلْخَالِقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ سِوٰى اَنَّهٗ اَقْدَمُ مِنْهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ مَعَ غَيْرِ صُنْعٍ وَتَاْثِيْرٍ فِيْهِ ضَرُوْرَةَ تَكَوُّنِهٖ بِنَفْسِهٖ وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ كَوْنَهٗ خَالِقًا وَالْعَالَمَ مَخْلُوْقًا فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِاَنَّهٗ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ وَصَانِعُهٗ هٰذَا خُلْفٌ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُكَوِّنًا لِلْاَشْيَاءِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَا مَعْنٰى لِلْمُكَوِّنِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِيْنُ وَالتَّكْوِيْنُ اِذَا كَانَ عَيْنَ الْمُكَوَّنِ لَا يَكُوْنُ قَائِمًا بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاَنْ يَّصِحَّ الْقَوْلُ بِاَنَّ خَالِقَ

Maktaba Tul Ishaat.com

سَوَادِ هٰذَا الْحَجَرِ اَسْوَدُ وَهٰذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِلسَّوَادِ اِذْلَا مَعْنٰى لِلْخَالِقِ وَالْاَسْوَدِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ وَالسَّوَادُ وَهُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ

﴿ترجمہ﴾: اور وہ غیر مکون ہے ہمارے نزدیک کیونکہ فعل بالضرورت مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کیساتھ اور اکل ماکول کیساتھ اور اس لئے کہ اگر نفس مکون ہو لازم آئے گا کہ مکون خود ہی مکون ہو مخلوق ہو اس بات کے ضروری ہونے کیلئے کہ وہ مکون ہے اس تکوین کیساتھ جو اس کا عین ہے تو وہ قدیم ہوگا صانع سے مستغنیٰ ہوگا اور یہ محال ہے اور یہ کہ خالق کا عالم سے تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے مقدم ہے اس پر قادر ہے اس میں صنعت و تاثیر کے بغیر اس کے بنفسہ ضرورۃ متکون ہونے کی وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق ہونے کو عالم کے مخلوق ہونے کو واجب نہیں کرتی تو یہ قول کہ ''وہ عالم کا خالق ہے اور صانع ہے'' درست نہیں ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون نہیں ہے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ مکون کا اس کے سوا کوئی معنیٰ نہیں کہ جس کیساتھ تکون قائم ہو اور تکوین جب مکون کا عین ہوگی تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم نہ ہوگی اور یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سیاہی کا خالق ہے اس لئے کے خالق اور اسود کا معنیٰ اس کے سوا اور کوئی نہیں ''جس کیساتھ خلق اور سواد قائم ہو'' یہ دونوں ایک ہی ہیں تو ان دونوں کا محل واحد ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اشاعرہ کا رد کرنا ہے کہ وہ کہتے ہیں تکوین !مُکَوَّن کا عین ہے یعنی خلق !مخلوق ہے، اشاعرہ نے جب دیکھا کہ مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان میں **هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَاَرُوْنِيْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِيْنَ مِنْ دُوْنِهٖ الخ** :تو انہوں نے کہہ دیا تکوین !عین مُکَوَّن ہے اور امر اضافی ہے مصنف علیہ الرحمۃ نے ان کا رد کرتے ہوئے کہا تکوین !عین مُکَوَّن نہیں ہے۔

لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی پہلی دلیل کو بیان کرنا ہے کہ تکوین !عین مکون نہیں ہے۔ کیونکہ تکوین فعل ہے اور مکون مفعول ہے اور فعل اور مفعول میں مغایرت ہے جیسا کہ ضرب اور مضروب ،اسی طرح اکل اور ماکول میں مغایرت ہے، بالکل ویسے ہی تکوین اور مکون کے مابین بھی مغایرت ہے۔

وَلِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ نَفْسَ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی دوسری دلیل کو بیان کرنا ہے کہ اگر تکوین !عین مکون ہو تو تو مکون کا بذاتِ خود موجود ہونا بلا صنع صانع ہونا لازم آئیگا اسی طرح مکون کا قدیم ہونا اور مستغنی عن الصانع ہونا لازم آئیگا اور مکون کا بذاتِ خود پیدا ہونا، قدیم ہونا اور مستغنی عن الصانع ہونا باطل ہے لہٰذا تکوین کا عین مکون ہونا بھی باطل ہوا حالانکہ مکون یعنی عالم حادث ہے اور صانع کا محتاج ہے۔

❁ رہی یہ بات کہ مکون کا بذاتِ خود پیدا ہونا، قدیم ہونا اور مستغنی عن الصانع ہونا کیسے لازم آئیگا؟

تو وہ اس طرح کہ جب تکوین !عین مکون ہے تو مکون اس تکوین سے پیدا ہوگا جو اس کا عین ہے اور جب مکون عین اس تکوین سے پیدا ہو جو اس کا عین ہے تو ظاہر ہے کہ مکون کا وجود لذاتہ ہوگا اور جس کا وجود لذاتہ ہوتا ہے وہ قدیم اور مستغنی

Maktaba Tul Ishaat.com

عن الصانع ہوتا ہے، حالانکہ مکون کا بذاتِ خود پیدا ہونا قدیم ہونا اور مستغنی عن الصانع ہونا باطل ہے لہٰذا تکوین کا عین مکون ہونا بھی باطل ہوا۔

وَاَنْ لَایَکُوْنَ لِلْخَالِق الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی تیسری دلیل بیان کرنی ہے۔ کہ اگر تکوین! عین مُکَوَّن ہو جائے تو اس صورت میں باری تعالیٰ کا عالم کے ساتھ جو تعلق ہے یہ صرف اتنا تعلق ہوگا کہ باری تعالیٰ کا قدیم ہونا یہ مقدم ہے عالم کے وجود پر، اور باری تعالیٰ کو عالم پر قدرت حاصل ہے لیکن باری تعالیٰ کی عالم میں کوئی تاثیر نہیں ہے کیونکہ تاثیر! تکوین کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہ مکون کا عین ہے، اور تکوین جب عین مکون ہوا تو ہر مکون اس تکوین سے پیدا ہوگا جو اس کے ساتھ قائم ہے تو لامحالہ ہر مکون بذاتِ خود موجود ہوگا صانع مؤثر نہیں ہوگا اور ذاتِ باری تعالیٰ کا خالق اور صانع نہ ہونا باطل ہے لہٰذا تکوین کا عین مکون ہونا بھی باطل ہے۔

وَاَنْ لَایَکُوْنَ اللّٰہُ تَعَالٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی چوتھی دلیل بیان کرنی ہے۔ اگر تکوین عین مکون ہو جائے تو باری تعالیٰ کا مکون الاشیاء ہونا درست نہیں ہوگا کیونکہ مکون اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تکوین قائم ہو تو جب تکوین عین مکون ہوا تو تکوین ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوگا لہٰذا باری تعالیٰ کا مکون ہونا درست نہیں ہوگا حالانکہ باری تعالیٰ مکون الاشیاء ہیں۔ تو جب باری تعالیٰ مکون الاشیاء ہیں تو تکوین کا عین مکون ہونا باطل ہوگا۔

وَاَنْ یَّصِحَّ الْقَوْلُ الخ: غرض شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ کی پانچویں دلیل بیان کرنی ہے۔ کہ اگر تکوین کو عین مُکَوَّن ہو نا مان لیا جائے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ خَالِقُ سَوَادِ ھٰذَاالْجِسْمِ اَسْوَدُ یعنی اس جسم کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ کہنا اس لئے صحیح ہوگا کہ خلق! تکوین ہے اور سواد مکون ہے تو جب تکوین و مکون ایک ہے تو خلق اور سواد بھی ایک ہونگے اور ان دونوں کا محل بھی ایک ہوگا لہٰذا جس کے ساتھ سواد قائم ہوگا اس کے ساتھ تکوین اور خلق قائم ہوگا کیونکہ دونوں کا محل ایک ہے اور سواد! اسود کے ساتھ قائم ہے تو خلق بھی اسود کے ساتھ قائم ہوگا تو جب خلق بھی اسود کے ساتھ قائم ہوگا تو اسود کو خالق کہنا صحیح ہوگا کیونکہ جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہوتا ہے اسے خالق و مکون کہا جاتا ہے حالانکہ اسود کو خالق کہنا درست نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تکوین! عین مُکَوَّن نہیں ہے۔

اسی طرح اگر تکوین! عین مُکَوَّن ہو جائے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق پتھر ہے کیونکہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے تو جب تکوین اور مکون ایک ہے تو خلق اور سواد بھی ایک ہونگے اور دونوں کا محل بھی ایک ہوگا تو جس کے ساتھ سواد قائم ہوگا اس کے ساتھ خلق قائم ہوگا کیونکہ دونوں کا محل ایک ہے اور سواد حجر کے ساتھ قائم ہے تو خلق بھی حجر کے ساتھ قائم ہوگا تو جب خلق اور تکوین حجر کے ساتھ قائم ہوگا تو حجر کو خالق کہہ کر یوں کہنا درست ہونا چاہئے کہ خالق سواد ھذالحجر حجر حالانکہ یہ کہنا درست نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تکوین عین مکون نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ کا ماتریدیہ پر اعتراض

﴿عبارت﴾: وَهٰذَا كُلُّهٗ تَنْبِيْهٌ عَلٰى كَوْنِ الْحُكْمِ بِتَغَايُرِ الْفِعْلِ وَالْمَفْعُوْلِ ضَرُوْرِيًّا لٰكِنَّهٗ يَنْبَغِيْ لِلْعَاقِلِ اَنْ يَّتَاَمَّلَ فِيْ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ وَلَا يُنْسَبُ اِلَى الرَّاسِخِيْنَ عَنْ عُلَمَاءِ الْاُصُوْلِ مَاتَكُوْنُ اسْتِحَالَتُهٗ بَدِيْهِيَّةً ظَاهِرَةً عَلٰى مَنْ لَهٗ اَدْنٰى تَمَيُّزٍ بَلْ يُطْلَبُ لِكَلَامِهٖ مَحَلًّا يَصْلُحُ مَحَلًّا لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ وَخِلَافِ الْعُقَلَاءِ

﴿ترجمہ﴾: یہ سب کا سب حکم کے "فعل اور مفعول کے متغایر ہونے کا حکم لگانا ضروری ہے" پر تنبیہ ہے۔ لیکن عقل مند کیلئے مناسب یہ ہے کہ اس بحث کی مثالوں میں غور وفکر کرے اور علماء اصول سے راسخ فی العلم کی طرف اس کو منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو ظاہر ہو اس پر جس کو کم از کم تمیز ہو بلکہ وہ اس کی کلام کے لئے کوئی محل تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقل والوں کے خلاف کا محل بن سکے۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰذَا كُلُّهٗ تَنْبِيْهٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: تکوین اور مُکَوَّن کے درمیان مغایرت ایک امر بدیہی ہے اور بدیہی چیز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا مذکورہ دلائل کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی؟

﴿جواب﴾: یہ دلائل نہیں ہیں بلکہ یہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت پر تنبیہات ہیں کیونکہ مغایرت کا ہونا امر بدیہی ہے اور بدیہی چیز پر تنبیہات کو پیش کیا جاتا ہے۔

لٰكِنَّهٗ يَنْبَغِيْ لِلْعَاقِلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماتریدیہ پر ایک اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: تکوین اور مُکَوَّن کے درمیان مغایرت کا ہونا ایک امر بدیہی ہے اور امر بدیہی کا انکار ایک ادنی سی تمیز والا شخص بھی نہیں کرسکتا، تو اشاعرہ جیسے راسخین فی العلم والاصول یہ انکار کیسے کرسکتے ہیں تو ان کی طرف یہ نسبت کرنا کہ ان کے درمیان تکوین اور مکون کے درمیان اتحاد فی المفہوم ہے کیسے درست ہوسکتا ہے؟ لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ کو چاہیئے یہ تھا کہ اشاعرہ کی طرف اس قول کی نسبت نہ کرتے بلکہ اس امر کی کوئی نہ کوئی بہتر توجیہ فرمالیتے یا کوئی ایسا مطلب لے لیتے کہ جس میں علماء کے اختلاف کی کوئی گنجائش ہوتی۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

"تکوین! مُکَوَّن کا عین ہے" کی توجیہ

﴿عبارت﴾: فَاِنَّ مَنْ قَالَ اَلتَّكْوِيْنُ عَيْنُ الْمُكَوَّنِ اَرَادَ اَنَّ الْفَاعِلَ اِذَا فَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هُنَا اِلَّا الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُوْلُ وَاَمَّا الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّكْوِيْنِ وَالْاِيْجَادِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَهُوَ اَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ

Maktaba Tul Ishaat.com

يَحْصُلُ فِي الْعَقْلِ مِنْ نِسْبَةِ الْفَاعِلِ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَلَيْسَ اَمْرًا مُحَقَّقًا مُغَايِرًا لِلْمَفْعُوْلِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يُرِدْ اَنَّ مَفْهُوْمَ التَّكْوِيْنِ هُوَ بِعَيْنِهٖ مَفْهُوْمُ الْمُكَوَّنِ لِتَلْزَمَ الْمُحَالَاتُ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ اِنَّ الْوُجُوْدَ عَيْنُ الْمَاهِيَّةِ فِي الْخَارِجِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَّةِ تَحَقُّقٌ وَلِعَارِضِهَا الْمُسَمّٰى بِالْوُجُوْدِ تَحَقُّقٌ اٰخَرُ حَتّٰى يَجْتَمِعَا اِجْتِمَاعَ الْقَابِلِ وَالْمَقْبُوْلِ كَالْجِسْمِ وَالسَّوَادِ بَلِ الْمَاهِيَّةُ اِذَا كَانَتْ فَكَوْنُهَا هُوَ وُجُوْدُهَا لٰكِنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ لِلْعَقْلِ اَنْ يُّلَاحِظَ الْمَاهِيَّةَ دُوْنَ الْوُجُوْدِ وَبِالْعَكْسِ

﴿ترجمہ﴾: تو بے شک جس نے کہا تکوین عین مکون ہے اس نے مراد لیا کہ فاعل جب کوئی کام کرے تو وہاں سوائے فاعل اور مفعول کے اور کوئی نہ ہو البتہ وہ معنیٰ جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی مفعول کی طرف منسوب سے حاصل ہوتا ہے اور مفعول کیلئے کوئی امر خارج میں مغائر محقق نہیں ہے۔ اور مراد نہیں لیا گیا کہ تکوین کا مفہوم ہی بعینہٖ مکون کا مفہوم ہے تاکہ محالات لازم آئیں اور یہ اسی طرح ہے جیسا کہ کہا جائے کہ وجود خارج میں ماہیت کا عین ہے اس معنیٰ میں کہ ماہیت کیلئے خارج میں کوئی تحقق نہیں ہے اور اس کے معارض کا جسے وجود کہا جاتا ہے ایک اور دوسرا تحقق ہے یہاں تک کہ دونوں قابل و مقبول کے اجتماع کی طرح جمع ہو جائیں جیسے جسم و سواد بلکہ ماہیت جب ہو تو اس کا ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن دونوں میں عقل کے اندر مغایرت ہے اس معنیٰ میں کہ عقل کیلئے یہ ہے کہ وہ ماہیت کا لحاظ کرے اور وجود کا لحاظ نہ کرے اور اس کا عکس ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنَّ مَنْ قَالَ اَلتَّكْوِيْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کے اس قول کہ ''تکوین! مُکَوَّن کا عین ہے'' کی ایسی توجیہ پیش کرنی ہے کہ جس سے مصنف علیہ الرحمۃ کی طرف سے کیا گیا اشاعرہ پر اعتراض زائل ہو جائے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جنہوں نے تکوین کو عین مُکَوَّن کہا ہے ان کا اس سے مطلب یہ ہے کہ جب کوئی فاعل! فعل سرانجام دیتا ہے تو خارج میں صرف دو ہی چیزیں پائی جاتی ہیں (۱) فاعل۔ (۲) مفعول، فعل! خارج میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہ ایک نسبت اور امر اضافی ہے جو کہ فاعل اور مفعول دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے جیسے ضرب ایک فعل ہے، خارج میں اس کا وجود حقیقۃً نہیں ہوتا خارج میں تو ضارب اور مضروب ہی پائے جاتے ہیں، بالکل اسی طرح تکوین ایک فعل ہے جو کہ امر اضافی ہے خارج میں حقیقۃً اس کا کوئی وجود نہیں، یہ مُکَوِّن اور مُکَوَّن دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے، خارج میں مُکَوِّن اور مُکَوَّن دونوں پائے جاتے ہیں تکوین جو کہ فعل ہے وہ نہیں پایا جاتا۔

۞ اشاعرہ نے جو یہ کہا تکوین! مُکَوَّن کا عین ہے ان کی مراد و منشاء عینیت یہ نہیں کہ دونوں کا مفہوم ہی ایک ہے، کیونکہ اس سے تو کئی محالات لازم آئیں گے جو کہ ان کے شایان شان نہیں بلکہ ان کی مراد وجودِ خارجی کا اتحاد ہے۔ کہ تکوین!

Maktaba Tul Ishaat.com

مُکَوِّن اور مُکَوَّن دونوں کے تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔ جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ نے مفہوم میں اتحاد مراد لیکر اعتراض کیا، الغرض جو اشاعرہ کی مراد ہے اس پر اعتراض نہیں اور جس پر اعتراض ہے وہ اشاعرہ کی مراد نہیں۔

وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ توجیہ پر ایک تمثیل کو بیان کرنا ہے۔

کہ جس طرح کہ مناطقہ حضرات کہتے ہیں کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا نہیں کہ ماہیت کا ایک تحقق ہے اور وجود جو اس ماہیت کو عارض ہے اس کا دوسرا تحقق ہے دونوں خارج میں ایک ساتھ اس طرح موجود ہیں کہ جس طرح قابل (جسم) اور مقبول (سواد) دونوں ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں (جسم قابل ہے جس نے سیاہی کو اپنے اندر قبول کیا ہے اور اسود مقبول ہے جس کو جسم نے قبول کر لیا ہے) یعنی سواد اور جسم کا خارج میں وجود الگ الگ ہے مگر دونوں میں اجتماع ہو گیا ہے وجود اور ماہیت میں اس طرح نہیں کہ دونوں کا خارج میں وجود الگ الگ ہو پھر اجتماع ہو گیا ہو بلکہ مناطقہ کی مراد یہ ہے کہ جب بھی خارج میں ماہیت موجود ہوتی ہے تو اس کا موجود ہونا ہی کون اور حصول ہوگا، خارج میں ماہیت اور وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے بلکہ ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے۔ ہاں البتہ ذہن میں دونوں یعنی وجود اور ماہیت میں مغایرت ہو سکتی ہے وہ اس طرح کہ **ماهيت مابه الشيء هو هو** کو کہتے ہیں اور وجود خارج میں شے کے **کون** اور **حصول** کو کہتے ہیں یہ ہو سکتا ہے کہ ذہن ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ہی کر لے۔ اسی طرح تکوین اور مُکَوَّن ہیں تعقل یعنی ذہن کے اعتبار سے دونوں مغایرت ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد ہے۔

۞ مصنف علیہ الرحمۃ یعنی ماتریدیہ نے دونوں یعنی تکوین اور مُکَوَّن کو باعتبار تعقل کے غیر کہا اور اشاعرہ نے باعتبار تحقق کے دونوں کو عین کہا ہے لہٰذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض و منافات نہیں۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ کے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ اپنے قول ''وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا'' سے صرف اپنے مذہب کو بیان کیا ہے کہ ہمارے ماتریدیہ کے ہاں تکوین مکون کا غیر ہے اور اپنے مذہب پر ہی دلائل بیان کئے ہیں یہ کب کہا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں باعتبار مفہوم کے عینیت ہے، لہٰذا مصنف علیہ الرحمۃ پر خواہ مخواہ اعتراض ہے۔

☆ اور دوسری بات یہ ہے اشاعرہ کو بھی ایسی گول مول باتیں کرنے کی کیا ضرورت ہے، سیدھی بات صاف لفظوں میں ہی کر دیں تاکہ سننے اور پڑھنے والوں کو سمجھ آ جائے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تکوین.....امر اضافی ہے

﴿عبارت﴾: فَلَا يَتِمُّ اِبْطَالُ هٰذَا الرَّأْيِ اِلَّا بِاِثْبَاتِ اَنَّ تَكَوُّنَ الْاَشْيَاءِ وَصُدُوْرَهَا عَنِ الْبَارِيْ تَعَالٰى يَتَوَقَّفُ عَلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُغَايِرَةٍ لِلْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ وَالتَّحْقِيْقُ اَنَّ تَعَلُّقَ الْقُدْرَةِ عَلٰى

Maktaba Tul Ishaat.com

وَفْقِ الْإِرَادَةِ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ اِذَا نُسِبَ اِلَى الْقُدْرَةِ يُسَمّٰى اِيْجَادًا لَهٗ وَاِذَا نُسِبَ اِلَى الْقَادِرِ يُسَمّٰى الْخَلْقَ وَالتَّكْوِيْنَ وَنَحْوَ ذٰلِكَ فَحَقِيْقَتُهٗ كَوْنُ الذَّاتِ بِحَيْثُ تَعَلَّقَتْ قُدْرَتُهٗ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِهٖ ثُمَّ تَتَحَقَّقُ بِحَسْبِ خُصُوْصِيَّاتِ الْمَقْدُوْرَاتِ خُصُوْصِيَّاتُ الْاَفْعَالِ كَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اِلٰى مَالَا يَكَادُ يَتَنَاهٰى

﴿ترجمہ﴾: تو اس رائے کو باطل کرنا پورا نہ ہوگا مگر اس بات کو ثابت کر کے کہ اشیاء کا تکون اور صدور باری تعالیٰ سے صفتِ حقیقیہ قائم بالذات پر موقوف ہے جو صفت قدرت وارادہ کے مغائر ہے اور تحقیق یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ارادہ کے موافق پر مقدور کے وجود کیساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو جب اس وجود کی نسبت قدرت کیساتھ ہوگی تو اسے ایجاد کہا جائے گا اور جب اسے قادر کی طرف منسوب کیا جائے گا تو خلق، تکوین وغیرہ کہا جائے گا تو اس کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے اس کی قدرت مقدور کے وجود سے اس کے وقت میں متعلق ہو۔ پھر افعال کی خصوصیات کا تحقق مقدورات کی خصوصیات کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ جیسے صورت بنانا رزق دینا، زندہ کرنا، موت دینا وغیرہ یہاں تک کہ ان کی انتہاء نہیں۔

﴿تشریح﴾:

فَلَا يَتِمُّ اِبْطَالُ هٰذَا الرَّأْيِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی تائید کرنی ہے کہ ان کا یہ جملہ کہ تکوین! عین مکون ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری ہے جسے ان دلائل سے باطل نہیں کیا جا سکتا جو کہ ماقبل میں ماتریدیہ نے ذکر کئے ہیں بلکہ اگر اسے ماتریدیہ باطل کرنا چاہتے ہیں تو اس کا صرف ایک طریقہ اور راستہ ہے کہ ماتریدیہ یہ ثابت کر دیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے اشیاء ومکونات کا صدور کسی ایسی صفت پر موقوف ہے جو قائم بذاتہٖ تعالیٰ ہو اور وہ صفت! قدرت وارادہ کا غیر ہو اور اگر یہ بات ثابت کر دی گئی تو اشاعرہ نے جو تکوین کو امر اعتباری کہا ہے ان کا یہ قول باطل ہو جائیگا لیکن کیا کیا جائے ماتریدیہ ایسی کوئی صفت ثابت نہیں کر سکتے لہٰذا تکوین کو امر اعتبار کہنا درست ہوگا اور یہ ماننا ہوگا کہ اصلاً! صفت قدرت و ارادہ ہے جسے تکوین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَالتَّحْقِيْقُ اَنَّ تَعَلُّقَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی تائید کرنی ہے کہ مقدور کے زمانہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ جب تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے تو اس کا نام ایجاد ہوتا ہے اور جب اس تعلق قدرت کو قادر کی طرف منسوب کیا جائے تو اس تعلق قدرت کا نام خلق اور تکوین ہو جاتا ہے پس لب لباب یہ ہوا کہ تکوین ایک امر اضافی ہے، چنانچہ تکوین کہتے ہیں کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ ان کے زمانہ وجود میں ہو پھر اس کے بعد مقدورات کی خصوصیات کی وجہ سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے اسماء میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں چنانچہ قدرت کا اگر رزق سے تعلق ہوگا تو اس کو ترزیق کہا جائیگا اگر مقدور صورت ہو تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلائیگا اور اگر مقدور حیات ہے اور موت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء اور اماتہ کہلاتا ہے پس اسی پر اور مقدورات کو قیاس کر لیا جائے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

تکوین کے متعلق مذہب ثالث کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاَمَّا كَوْنُ كُلٍّ مِّنْ ذٰلِكَ صِفَةً حَقِيْقَةً اَزَلِيَّةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهٖ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاوَرَاءِ النَّهْرِ وَفِيْهِ تَكْثِيْرٌ لِّلْقُدَمَاءِ جِدًّا وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ مُتَغَايِرَةً وَالْاَقْرَبُ مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْهُمْ وَهُوَ اَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ اِلَى التَّكْوِيْنِ فَاِنَّهٗ اَنْ تَعَلَّقَ بِالْحَيٰوةِ يُسَمّٰى اِحْيَاءً وَبِالْمَوْتِ اِمَاتَةً وَبِالصُّوْرَةِ وَتَصْوِيْرًا وَبِالرِّزْقِ تَرْزِيْقًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَالْكُلُّ تَكْوِيْنٌ وَاِنَّمَا الْخُصُوْصُ بِخُصُوْصِيَّةِ التَّعَلُّقَاتِ

﴿ترجمہ﴾: البتہ ان میں سے ہر ایک کا صفت حقیقی ازلی ہونا ہے تو یہ ان باتوں میں سے ہے کہ جن میں ماوراء النہر کے بعض علماء الگ ہیں یا منفرد ہیں، یا تنہاء ہیں اور اس میں قدیم کو بہت زیادہ قرار دینا ہے اور اگر چہ وہ صفات متغائر نہیں تو قریب وہ ہے جس کی طرف ان میں سے محقق حضرات گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ سب کا مرجع تکوین کی طرف ہے تو بے شک اگر اس کا تعلق حیات کیساتھ ہوتو اسے احیاء (زندہ کرنا) کہا جائے گا اور اگر موت کیساتھ ہوتو اسے اماتۃ (مارنا یا موت دینا) کہا جائے گا اور صورت کیساتھ ہوگا تو تصویر (صورت بنانا) کہا جائے گا اور رزق کیساتھ ہوتو ترزیق (رزق دینا) کہا جائیگا وغیرہ تک تو سب تکوین ہیں اور بلا شک خصوص تعلقات کی خصوصیت سے ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّا كَوْنُ كُلٍّ مِّنْ الخ: سے غرض شارح تکوین کے متعلق ایک تیسرے مذہب کو بیان کرنا ہے۔ جو کہ بعض ماتریدیہ کا ہے..... یاد رکھ لیں!

تکوین کے متعلق تین جماعتیں ہیں:

1: پہلی جماعت ماتریدیہ کی ہے جو کہ تکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں اور ترزیق کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں۔

2: دوسری جماعت اشاعرہ کی ہے جو تکوین کو قدرت اور ارادے کے تابع قرار دیتے ہیں۔

3: تیسری جماعت کا ذکر یہاں ہو رہا ہے کہ تکوین، ترزیق، احیاء، اماتۃ وغیرہ سب مستقل صفات ہیں گویا ان کے صفاتِ الٰہیہ بے شمار ہیں۔ یہ مذہب علماء ماوراء النہر کا ہے۔

ماوراء النہر کا تعارف:

ماوراء النہر کا معنیٰ ہے نہر پار، جیسے عام طور پر کہا جاتا ہے ندی پار، دریا پار وغیرہ۔ یہ علاقہ چونکہ دریائے جیحون کے پار واقع ہے اس لئے اسے ماوراء النہر سے تعبیر کیا جاتا ہے، بخارا، سمرقند، نسف، جندہ شاش، روز جند اور خوارزم وغیرہ کے علاقے ماوراء النہر میں شامل ہیں۔

وَفِيْهِ تَكْثِيْرٌ لِّلْقُدَمَاءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اگر تخلیق وترزیق وغیرہ کا مرجع تکوین کو قرار نہ دیا

Maktaba Tul Ishaat.com

جائے بلکہ ان سب کو مستقل صفات حقیقیہ قرار دیئے جائیں تو اس سے تعددِ قدماء لازم آئیگا اصل تو یہ تھا کہ تعددِ قدماء سے کلیۃً احتراز کیا جاتا مگر جب صفات کا ثبوت ضروری ہے تو اس میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ کم از کم صفات ثابت کی جائیں لہٰذا ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

وَاِنْ لَمْ یَکُنْ مُتَغَایِرَۃً الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح صفاتِ الٰہیہ ذاتِ باری تعالیٰ کا غیر نہیں اسی طرح یہ صفات ایک دوسری کی بھی غیر نہیں، لیکن انہیں مستقل صفات ماننے کی صورت میں تعددِ قدماء لازم آئیگا، بیشک قدماء باہم متغائر تو نہیں ہونگے مگر خواہ مخواہ تعدد قدماء لازم آئیگا جو کہ توحید کے منافی ہے لہٰذا حتی الامکان اس سے احتراز کیا جائے۔

وَالْاَقْرَبُ مَاذَھَبَ اِلَیْہِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ بعض علماء ماوراء النہر کے مسلک کے مقابلے میں علماء ماتریدیہ کا مذہب اقرب الیٰ الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ترزیق، تخلیق وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہے۔

❁ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امانۃ، احیاء، اور ترزیق وغیرہ سب ہی تکوین ہیں مگر خصوصی اسماء جن کے ساتھ یہ موسوم ہیں یہ مختلف تعلق کی وجہ سے ہے اور اس تعلق کی وجہ سے نام کی تبدیلی آتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ارادہ ومشیت اور فِرَقِ اربعہ کا رد

﴿عبارت﴾: **وَالْاِرَادَۃُ صِفَۃٌ لِلّٰہِ تَعَالٰی اَزَلِیَّۃٌ قَائِمَۃٌ بِذَاتِہٖ کَرَّرَ ذٰلِکَ تَاکِیْدًا وَتَحْقِیْقًا لِاِثْبَاتِ صِفَۃٍ قَدِیْمَۃٍ لِلّٰہِ تَعَالٰی تَقْتَضِیْ تَخْصِیْصَ الْمُکَوَّنَاتِ بِوَجْہٍ دُوْنَ وَجْہٍ وَفِیْ وَقْتٍ دُوْنَ وَقْتٍ لَا کَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَۃُ مِنْ اَنَّہٗ تَعَالٰی مُوْجِبٌ بِالذَّاتِ لَا فَاعِلٌ بِالْاِرَادَۃِ وَالْاِخْتِیَارِ وَالنَّجَارِیَّۃُ مِنْ اَنَّہٗ مُرِیْدٌ بِذَاتِہٖ لَا بِصِفَتِہٖ وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَۃِ مِنْ اَنَّہٗ مُرِیْدٌ بِاِرَادَۃٍ حَادِثَۃٍ لَا فِیْ مَحَلٍّ وَالْکَرَامِیَّۃُ مِنْ اَنَّ اِرَادَتَہٗ حَادِثَۃٌ فِیْ ذَاتِہٖ**

﴿ترجمہ﴾: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہے اس کا تکرار تاکید اور اس بات کی تحقیق کیلئے کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہے جو مکونات کی تخصیص کا ایک وجہ سے تقاضا کرتی ہے اور ایک وجہ سے نہیں اور ایک وقت میں کرتی ہے ایک وقت میں نہیں ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ بالذات موجب ہے ارادہ اور اختیار کا فاعل نہیں اور نجاریہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کیساتھ مرید ہے صفت کیساتھ نہیں ہے اور بعض معتزلہ کا گمان یہ ہے کہ وہ ارادۂ حادثہ کا مرید ہے محل میں نہیں ہے اور کرامیہ کا گمان یہ ہے کہ اس کا ارادہ اس کی ذات میں حادث ہے۔

﴿تشریح﴾:

کَرَّرَ ذٰلِکَ تَاکِیْدًا الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ماقبل میں ارادہ ومشیت کا بیان تفصیل سے گزر گیا تھا تو پھر دوبارہ اسے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾: ارادہ مشیت کا ذکر دوبارہ تاکید کے لئے کیا ہے اور اس لئے بھی کیا ہے کہ اس کے متعلق مختلف فرقوں کا اختلاف ہے تاکہ ان کا رد بھی ہو جائے۔

تَقْتَضِیْ تَخْصِیْصَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ ومشیت کی کیا ضرورت ہے؟

﴿جواب﴾: صفتِ قدرت کا تعلق تمام مخلوقات کے ساتھ یکساں ہے مثلاً ذاتِ باری تعالیٰ کسی کو لڑکا دینے پر قادر ہے تو اسی طرح لڑکی دینے پر بھی قادر ہے تو وہ کونسی صفت ہے جس نے لڑکے کو لڑکی پر ترجیح دی تو جس صفت کی وجہ سے ایک حالت کو دوسری حالت پر ترجیح دی گئی وہ صفتِ ارادہ ومشیت ہے۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہاں سے مقصد فرق اربعہ کی تردید کرنی ہے۔

1: فلاسفہ کا رد کیا کہ وہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ فاعل بالایجاب ہے فاعل بالاختیار نہیں یعنی ذاتِ باری تعالیٰ سے اشیاء کا صدور بغیر ارادہ ومشیت کے ہو رہا ہے پس مصنف علیہ الرحمۃ نے **والا رادة صفة الله** کہہ کر ان کا رد کر دیا۔

2: نجاریہ کا رد کیا، یہ (فرقہ نجاریہ) لوگ کچھ مسائل میں معتزلہ کے ساتھ ہیں اور کچھ مسائل میں اہل سنت وجماعت کے ساتھ ہیں یہ کہتے کہ ذاتِ باری تعالیٰ فاعل بالارادہ ہیں لیکن فاعل بالارادہ ذاتِ باری ہے الگ طور پر کوئی صفت نہیں ہے ،پس مصنف علیہ الرحمۃ نے ان پر **صفة** کے لفظ کے ساتھ رد کر دیا کہ ارادہ عین ذات نہیں بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے۔

فرقہ نجاریہ:

نجاریہ ایک فرقہ ہے جو کہ محمد بن حسین بن عبداللہ نجار کی طرف منسوب ہے جو کہ ایک جولاہا تھا اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ ارادہ فرمانے والا ہے یعنی اردہ اس کی صفت نہیں بلکہ عین ذات ہے۔

3: بعض معتزلہ کا بھی رد کیا جو کہتے ہیں کہ ارادہ ہے تو ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت لیکن حادث ہے (قدیم نہیں ہے) اور یہ حدوث کسی محل میں نہیں ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ نے **ازلية** کہہ کر ان کا بھی رد کر دیا۔

4: فرقہ کرامیہ کا بھی رد کر دیا جو کہ اس بات کے قائل ہیں کہ ارادہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت ہے لیکن یہ حادث ہے اور حدوث ذاتِ باری تعالیٰ میں ہے اور یہ لوگ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ حدوث کے قیام کو جائز قرار دیتے ہیں پس مصنف علیہ الرحمۃ نے **اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهٖ** کہہ کر کے ان کا رد کر دیا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

ارادہ کے صفت ہونے پر دلائل

﴿عبارت﴾: وَالدَّلِيْلُ عَلٰى مَاذَكَرْنَا الْاٰيَاتُ النَّاطِقَةُ بِاِثْبَاتِ صِفَةِ الْاِرَادَةِ وَالْمَشِيَّةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى مَعَ الْقَطْعِ بِلُزُوْمِ قِيَامِ صِفَةِ الشَّيْءِ بِهٖ وَامْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى وَاَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَوُجُوْدُهٗ عَلَى الْوَجْهِ الْاَوْفَقِ الْاَصْلَحِ دَلِيْلٌ عَلٰى كَوْنِ صَانِعِهٖ قَادِرًا مُخْتَارًا وَكَذَا حُدُوْثُهٗ اِذْلَوْ كَانَ صَانِعُهٗ مُوْجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ قِدَمُهٗ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمُوْجِبَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس پر دلیل وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کیلئے ارادہ ومشیت کی صفت کو ثابت کرنے کیساتھ ناطق ہیں جبکہ شے کی صفت کا شے کیساتھ قیام کا لزوم قطعی ہے اور حوادث کا اس کی ذات کیساتھ قیام ممتنع ہے اور نیز عالم کا نظام اور اس کا وجود زیادہ درست اور موافق صورت پر ہونا اس پر دلیل ہے کہ اس کا صانع وقادر ومختار ہے اور اسی طرح اس کا حدوث ہے اس لئے کہ اگر اسکا صانع موجب بالذات ہو تو اس کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہ ضروری ہے کہ معلول کا اپنی علتِ موجبہ سے پیچھے رہنا ممتنع ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى مَاذَكَرَ الخ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ارادہ کے صفت ہونے پر دلائل بیان کرنے ہیں۔

1: پہلی دلیل نقلی ہے کہ قرآن وحدیث اس بات پر شاہد ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ ثابت ہے چنانچہ قرآن پاک میں سورۃ بقرۃ میں ہے يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

2: وَاَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری دلیل جو کہ عقلی ہے اسے بیان کرنا ہے۔ کہ عالم کا ایک مضبوط اور محکم نظام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عالم کا صانع فاعل مختار ہے کیونکہ بغیر ارادہ کے ایسا نظام چلانا ناممکن ہے۔

3: وَكَذَا حُدُوْثُهٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسری دلیل عقلی کا بیان کرنا ہے، جس سے پہلے یہ بات بطورِ تمہید جاننا ضروری ہے کہ جب کسی فاعل سے کوئی شے ارادہ واختیار سے صادر ہو جائے تو اس فاعل کو فاعل بالاختیار کہتے ہیں اور اس سے صادر ہونے والا مصنوع حادث ہوتا ہے اور جس فاعل سے بلا اختیار وبلا ارادہ کوئی شے صادر ہو جائے تو اس فاعل کو موجب اور علتِ موجبہ کہتے ہیں اور علتِ موجبہ اور معلول کے درمیان تخلف ناجائز ہے جیسے آگ سے حرارت کا صدور اس کے ارادہ کے بغیر ہوتا ہے اب ایسا نہیں ہوسکتا کہ آگ ہو اور حرارت نہ ہو۔

اس تمہید کے بعد دلیل یہ ہے عالم کا حدوث صانع کے فاعل بالاختیار ہونے پر دلالت کرتا ہے وہ اس طرح کہ اگر صانع بالاختیار نہ ہو بلکہ فاعل موجب ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا کیونکہ تخلف المعلول عن العلة الموجبة ناجائز ہے لہٰذا جب سے ذاتِ باری تعالیٰ ہوگی اس وقت سے عالم کا ہونا بھی ضروری ہوگا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ ازل سے ہیں لہٰذا عالم بھی ازل سے ہو کر قدیم ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا باطل ہے لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کا موجب بالذات ہونا بھی باطل ہوا تو جب موجب

Maktaba Tul Ishaat.com

بالذات ہونا باطل ہوا تو لامحالہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہونگے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

رؤیۃ باری تعالیٰ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَرُؤْيَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَعْنَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعْنٰى اِثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ وَذٰلِكَ اَنَّا اِذَا نَظَرْنَا اِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ اَغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خِفَاءَ فِيْ اَنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لٰكِنَّ اِنْكِشَافَهٗ حَالَ النَّظْرِ اِلَيْهِ اَتَمُّ وَاَكْمَلُ وَلَنَا بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ حِيْنَئِذٍ حَالَةٌ مَخْصُوْصَةٌ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالرُّؤْيَةِ جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ اِذَا خُلِّيَ وَنَفْسُهٗ لَمْ يَحْكُمْ بِامْتِنَاعِ رُؤْيَةٍ مَالَمْ يَقُمْ لَهٗ بُرْهَانٌ عَلٰى ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْاَصْلَ عَدَمُهٗ وَهٰذَا الْقَدْرُ ضَرُوْرِيٌّ فَمَنِ ادَّعَى الْاِمْتِنَاعَ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ

﴿ترجمہ﴾: ''اور اللہ تعالیٰ کا دیدار'' پورے انکشاف کے معنیٰ میں ''آنکھوں کیساتھ'' اور یہی معنیٰ ہے شے کو ثابت کرنے کا جیسا کہ دیکھنے والی حس کیساتھ ہوتا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ ہم جب چودھویں کے چاند کی طرف دیکھیں پھر ہم آنکھیں بند کرلیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں کہ وہ اگرچہ ہمارے نزدیک دو حالتوں میں منکشف ہے لیکن اس کا انکشاف اسکی طرف دیکھنے کی حالت میں پورا اور کامل تر ہے اور ہمارے لئے اس کی نسبت سے اس وقت ایک مخصوص حالت ہے جسے رؤیت کہا جاتا ہے ''عقل میں جائز ہے'' اس معنیٰ میں کہ عقل کو جب تنہا کر دیا جائے اور نفس عقل رویت کے ممتنع ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب اس پر اس کیلئے کوئی برہان قائم نہ ہو باوجویکہ اصل اس کا عدم ہے۔ اور اس قدر ہی ضروری ہے تو جو کوئی امتناع کا دعویٰ کرے بیان اس کے ذمہ ہے۔

﴿تشریح﴾:

رویۃ باری تعالیٰ اہل وجماعت کے مسلمہ عقائد میں سے ایک اہم ترین عقیدہ ہے جس کے مطابق اہل ایمان قیامت کے دن باری تعالیٰ کا دیدار کرینگے اور دیدارِ خداوندی کی یہ نعمت ان کے باہمی درجات میں تفاوت کی دلیل ہوگی، اور بارگاہ خداوندی میں جس کا جتنا زیادہ مقام ہوگا وہ اسی قدر زیادہ دیدار وانوار سے لطف اندوز ہوگا۔

اس مسئلہ میں اہل سنت کے ساتھ معتزلہ کا اختلاف ہے، اہل سنت کے نزدیک دیدارِ خداوندی دنیا میں ممکن ہے لیکن واقع نہیں اور آخرت میں واقع ہوگا جبکہ معتزلہ کے نزدیک دیدارِ خداوندی دنیا اور آخرت دونوں میں ممتنع ومحال ہے

پس اس مسئلہ کے اثبات ونفی میں اہل سنت اور معتزلہ کے دلائل مندرجہ ذیل دلائل ہیں۔

اہل سنت کے دلائل:

1: وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ.

Maktaba Tul Ishaat.com

2: رَبِّ اَرِنِیْٓ اَنْظُرْ اِلَیْكَ ۔ اگر رؤیۃ باری تعالیٰ ممتنع ہوتا تو سیدنا موسیٰ علیہ السلام اس کا سوال ہی نہ کرتے۔

3 وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِیْ اللہ رب العزت نے اپنی رؤیۃ کو استقرار کے ساتھ معلق کیا اور استقرارِ جبل فی نفسہٖ ایک امر ممکن ہے۔

4: قَالَ لَنْ تَرٰىنِیْ یعنی یہ کہا کہ موسیٰ تو مجھے دیکھ نہیں سکتا، یہ نہیں کہا کہ مجھے دیکھا نہیں جا سکتا۔

5: حدیث پاک میں ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا اِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَةَ الْبَدْرِ کہ تم قیامت کے دن اسے یوں دیکھوں گے جیسے تم چودھویں رات کا چاند دیکھتے ہو۔

6: عقلی دلیل یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ موجود ہے اور ہر موجود چیز دیکھی جا سکتی ہے، لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

معتزلہ کے دلائل:

1: فرمان باری تعالیٰ لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ ز وَهُوَ یُدْرِكُ الْاَبْصَارَ ج وَهُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ کہ اللہ تعالیٰ لطیف ہیں اور لطیف چیز دیکھی نہیں جا سکتی، اور باری تعالیٰ کا فرمان بھی ہے کہ کہ آنکھیں اس کا دیدار نہیں کر سکتیں تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ ادراک کی دو قسمیں ادراک تام اور ادراک ناقص، یہاں آیت کریمہ میں ادراک تام کی نفی ہو رہی ہے، کہ اس کا ادراک تام کوئی نہیں کر سکتا، مطلقاً ادراک و دیدار کی نفی نہیں ہے۔

2: دوسری دلیل وہ بنی اسرائیل کا مطالبہ ہے جو انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کیا تھا، کہ اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصّٰعِقَةُ کہ اے موسیٰ تو ہمیں اللہ کا دیدار کرا تو ان پر آسمانی بجلی آن گری جس سے وہ جل کے خاکستر ہو گئے، اگر دیدار خداوندی ممکن ہوتا تو انہیں بھی کرا دیا جاتا تو ہم جواباً کہتے ہیں انہیں جلایا جانا دیدار کے سوال پر نہیں ہوا تھا کہ ایک نبی کو نہ ماننے پر اور ان کی بات پر اعتماد نہ کرنے پر ہوا تھا کہ پیغمبر کی گستاخی ہو گئی تھی اور پیغمبر کی گستاخی کی سزا واجب القتل ہے کہ اسے زمین پہ رہنے کا حق نہ دیا جائے۔

رُؤْیَةُ اللّٰهِ : رؤیۃ مصدر ہے اور یہاں مبنی للمفعول ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کا مرئی ہونا اور اسی امر میں اختلاف ہے، یہاں یہ مصدر مبنی للفاعل نہیں کیونکہ ایسی صورت میں رؤیہ بمعنیٰ رائی ہو گا یعنی اللہ کا ناظر ہونا اور اس امر میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ ناظر ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں کہ وہ دکھائی بھی دیا جا سکتا ہے یا کہ نہیں؟۔

بِمَعْنَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رؤیۃ کی پہلی تعریف کرنی ہے کہ رؤیۃ کہتے ہیں کہ انکھ کے ذریعے کسی چیز کا انکشاف تام حاصل ہو جانا۔

وَهُوَ مَعْنٰى اِثْبَاتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رؤیۃ کی دوسری تعریف کرنی ہے کہ حاسہ بصر کے ذریعے کسی چیز کا اس طرح ادراک کر لینا جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہے۔ دونوں تعریفوں کا مرجع و مآل ایک ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَذٰلِكَ اَنَّا اِذَا الخ: ذالک کا مشارٌ الیہ انکشاف تام ہے، پس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ رؤیۃ انکشافِ تام کو کہا جاتا ہے ، جب ہم چاند کو دیکھ کر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو دونوں صورتوں میں چاند منکشف رہتا ہے مگر دیکھنے کی حالت میں جو انکشاف و وضاحت ہوتی ہے وہ آنکھیں بند کر لینے کی صورت میں نہیں ہوتی، چاند کو دیکھنے کی صورت میں جو مخصوص کیفیت و حالت حاصل ہوتی ہے وہ انکشاف تام ہے اور آنکھیں بن کر لینے کی صورت میں جو انکشاف ہوتا ہے وہ ناقص ہے۔

بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا رد کرنا ہے کہ عقلاً اور نقلاً ذات باری تعالیٰ کو رؤیۃ ممکن ہے ، عقلاً رؤیۃ باری تعالیٰ کے ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو خارجی اثرات اور وساوس سے مجرد کر دیا جائے تو وہ رؤیۃ باری تعالیٰ کے امتناع محال ہونے کا حکم نہیں دیگی، جب تک کہ رؤیۃ کے محال ہونے کی دلیل نہ ملے جبکہ متناع رؤیۃ پر کوئی دلیل قائم نہیں تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ رؤیۃ ممکن ہے اور کہتے ہیں رؤیۃ باری تعالیٰ ممتنع ہے تو انہیں چاہئے کہ وہ اس کے لئے دلیل بیان کریں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

رؤیتِ باری تعالیٰ پر عقلی دلیل

﴿عبارت﴾: وَقَدِاسْتَدَلَّ اَهْلُ الْحَقِّ عَلٰى اِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ بِوَجْهَيْنِ عَقْلِيٍّ وَسَمْعِيٍّ تَقْرِيْرُ الْاَوَّلِ اَنَّا قَاطِعُوْنَ بِرُؤْيَةِ الْاَعْيَانِ وَالْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ اَنَّا نُفَرِّقُ بِالْبَصَرِ بَيْنَ جِسْمٍ وَجِسْمٍ وَعَرَضٍ وَعَرَضٍ وَلَا بُدَّ لِلْحُكْمِ الْمُشْتَرِكِ مِنْ عِلَّةٍ مُّشْتَرَكَةٍ وَهِيَ اِمَّا الْوُجُوْدُ اَوِ الْحُدُوْثُ اَوِ الْاِمْكَانُ اِذْ لَا رَابِعَ يَشْتَرِكُ بَيْنَهُمَا وَالْحُدُوْثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُوْدِ بَعْدَ الْعَدَمِ وَالْاِمْكَانُ عَنْ عَدَمِ ضَرُوْرَةِ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَا مَدْخَلَ لِلْعَدَمِ فِي الْعِلِّيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْوُجُوْدُ وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الصَّانِعِ وَغَيْرِهٖ فَيَصِحُّ اَنْ يُّرٰى مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقِ عِلَّةِ الصِّحَّةِ وَهِيَ الْوُجُوْدُ وَيَتَوَقَّفُ اِمْتِنَاعُهَا عَلٰى ثُبُوْتِ كَوْنِ شَيْءٍ مِنْ خَوَاصِّ الْمُمْكِنِ شَرْطًا اَوْ مِنْ خَوَاصِّ الْوَاجِبِ مَانِعًا وَكَذَا يَصِحُّ اَنْ يُّرٰى سَائِرُ الْمَوْجُوْدَاتِ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالطُّعُوْمِ وَالرَّوَائِحِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا لَا يُرٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمْ يَخْلُقْ فِي الْعَبْدِ رُؤْيَتَهَا بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لَا بِنَاءً عَلٰى اِمْتِنَاعِ رُؤْيَتِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور اہل حق نے اللہ تعالیٰ کے دیدار ممکن ہونے پر دو طرح سے استدلال کیا ہے (۱) عقلی (۲) نقلی۔ پہلی وجہ کی تقریر یہ ہے کہ ہم اعیان و اعراض کی رویت کا قطعی فیصلہ کرتے ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم بصر کیساتھ جسم اور جسم میں اور عرض اور عرض میں فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کیلئے علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ علت مشترکہ یا وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ چوتھا کوئی نہیں ہے جو ان میں مشترک ہو اور حدوث کے لفظ سے عدم کے بعد وجود کو تعبیر کیا جاتا ہے اور امکان کے لفظ سے وجود و عدم کے ضروری نہ ہونے کو تعبیر کیا جاتا ہے عدم کا علت ہونے میں کوئی

Maktaba Tul Ishaat.com

دخل نہیں ہے تو پھر وجود متعین ہوگیا اور وہ صانع اور اس کے غیر کے درمیان مشترک ہے تو اس کا دیکھا جانا درست ہے، صحت (درستگی) کی علت کے متحقق ہونے کی حیثیت سے۔ اور وہ علت وجود ہے۔ اور اس کا ممتنع ہونا شے کے ممکن کے خواص سے ہونا شرط ہونے کے ثبوت پر موقوف ہو یا واجب کے خواص میں سے ہونا مانع ہونے کے ثبوت پر اور اسی طرح صحیح ہے تمام موجودات کو دیکھا جانا درست ہو یعنی آوازیں، ذائقے، خوشبوئیں، وغیرہ اس بات پر بناء رکھتے ہوئے رویت کی بات نہیں کی جارہی کہ اللہ تعالیٰ نے بندے میں رویت کو پیدا نہیں کہا جیسا کہ اس کی عادت جاری ہے نہ اس پر بناء رکھتے ہوئے کہ اس وجہ سے کہ موجودات کی رویت ممتنع ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدِاسْتَدَلَّ اَهْلُ الْحَقِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رؤیتِ باری تعالیٰ کے ثبوت پر دو دلیل پیش کرنی ہیں۔ (۱) عقلی۔ (۲) نقلی۔

تَقْرِيْرُ الْاَوَّلِ اَنَّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دلیلِ عقلی کا بیان کرنا ہے۔

دلیل عقلی کا بیان:

کہ بداہۃً یہ ثابت ہے کہ جن چیزوں کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں ان میں سے کچھ اجسام ہیں اور کچھ اعراض ہیں، اور اجسام واعراض کا انکار سفسطہ ہے اور خلافِ بداہت ہے۔ کیونکہ اجسام کو دیکھ کر ہم ان میں یہ فرق کر لیتے ہیں کہ یہ جسم فلاں سے بڑا یا طویل ہے وغیرہ۔

اور اسی طرح کیفیات واعراض کو دیکھ کر بھی ہم ان میں یہ فرق کر لیتے ہیں تو اجسام واعراض کی رؤیۃ بداہۃً ثابت ہے اور ان سب کو دیکھ لینا ایسا حکم ہے جو ان تمام کے درمیان مشترک ہے، الغرض! رؤیت! حکم مشترک ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حکم مشترک کے لئے علت بھی مشترکہ ہونی چاہئے .....تو وہ علتِ مشترک کیا ہے؟ پس غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جن چیزوں میں علت بننے کا احتمال ہے وہ تین چیزیں ہیں (۱) حدوث۔ (۲) امکان۔ (۳) وجود۔ یعنی اجسام واعراض کو یا تو ان کے حادث ہونے کی وجہ سے دیکھا جاتا ہے یا ممکن ہونے کی وجہ سے دیکھا جاتا ہے یا موجود ہونے کی وجہ سے دیکھا جاتا ہے لیکن پھر غور وخوض سے معلوم ہوا کہ پہلے دونوں احتمالوں میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں عدمی ہیں اور عدم کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا۔

❁ رہی یہ بات کہ یہ دونوں عدمی کیسے ہیں؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ حدوث کہتے ہیں وجود بعد العدم کو اور امکان کہتے ہیں وجود وعدم کے ضروری نہ ہونے کو۔ دونوں (حدوث، امکان) کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔

پس گویا وجود کی وجہ سے جملہ مرئیات کو دیکھا جاتا ہے اور وجود مشترک ہے ذاتِ باری تعالیٰ میں اور مخلوقات میں یعنی وجود اللہ کا بھی ہے اور مخلوقات کا بھی ہے پس جس طرح مخلوقات کے پائے جانے کی وجہ سے مخلوقات کو دیکھا جاسکتا ہے چونکہ

Maktaba Tul Ishaat.com

ذاتِ باری تعالیٰ بھی پائی جارہی ہے پس اسے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

وَيَتَوَقَّفُ اِمْتِنَاعُهَا عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ اجسام واعراض کے دکھائی دینے کی علت ان کا وجود ہے جو کہ ذاتِ باری تعالیٰ میں بھی ہے مگر بھی تو ہوسکتا ہے کہ رؤیت کے لئے کچھ شرائط ہوں مثلاً شے مرئی کا سامنے ہونا، جہت میں ہونا، روشنی میں ہونا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ تو ان چیزوں سے پاک ہیں تو پھر ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت کس طرح ہوسکتی ہے؟

﴿جواب﴾: رؤیتِ باری تعالیٰ تب ناممکن ہوتی جب رؤیت کے لئے مذکورہ چیزیں شرائط ہوتیں، حالانکہ رؤیت کے لئے کوئی شرط ہی نہیں، خواہ وہ شرائط ممکن کے خواص میں سے ہوں جیسا کہ وہ اوپر شرائط بیان کی گئیں ہیں یا واجب کے خواص میں سے کوئی مانع ہوں یعنی صفاتِ واجب میں سے کسی صفت کو رؤیت سے مانع مان لیا جائے اگر یہ چیزیں ہوتیں تو پھر تو کہا جاسکتا تھا کہ یہ شرائط ذاتِ باری تعالیٰ میں نہیں پائی جارہیں لہٰذا رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن نہیں حالانکہ رؤیت کے لئے شرطیں ہیں ہی نہیں۔

وَكَذَا يَصِحُّ اَنْ يُّرٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ رؤیت کی علت وجود ہے تو پھر آوازیں، ذائقے اور بوئیں بھی تو پائی جارہی ہیں تو پھر یہ کیوں نہیں دکھائی دیتیں؟

﴿جواب﴾: ہماری بحث جواز رؤیت کے سلسلے میں ہے تحقق رؤیت کے سلسلے میں نہیں، مذکورہ چیزیں چونکہ پائی جاتی ہیں لہٰذا انہیں دیکھنا بھی ممکن ہے ممتنع ومحال نہیں۔

﴿اعتراض﴾: جب مذکورہ اشیاء کی رؤیت ممکن ہے تو پھر وہ دکھائی کیوں نہیں دیتیں؟

﴿جواب﴾: اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم کر رکھی ہے کہ ان چیزوں کی رؤیت بندوں کے اندر پیدا نہ فرمائیں ورنہ اگر وہ چاہیں تو خرقِ عادت کے طور پر ان مذکورہ چیزوں کی رؤیت بندوں کے اندر پیدا فرمادیں، الغرض ان چیزوں کی رؤیت کا نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ ان میں رؤیت محال وممتنع ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کے اعتراضاتِ اربعہ اور ان کے جوابات

﴿عبارت﴾: وَحِيْنَ اعْتُرِضَ بِاَنَّ الصِّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ فَلَا تَسْتَدْعِيْ عِلَّةً وَلَوْسُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النَّوْعِيُّ قَدْيُعَلَّلُ بِالْمُخْتَلِفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَالنَّارِ فَلَايَسْتَدْعِيْ عِلَّةً مُشْتَرَكَةً وَلَوْسُلِّمَ فَالْعَدَمِيُّ يَصْلُحُ عِلَّةً لِلْعَدَمِيِّ وَلَوْسُلِّمَ فَلَانُسَلِّمُ اِشْتِرَاكَ الْوُجُوْدِ بَلْ وُجُوْدُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُهٗ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلَّةِ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ وَالْقَابِلُ لَهَا وَلَاخِفَاءَ فِيْ لُزُوْمِ كَوْنِهٖ وُجُوْدِيًّا ثُمَّ لَايَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ

Maktaba Tul Ishaat.com

خُصُوْصِيَّةَ الْجِسْمِ اَوِالْعَرَضِ لِاَنَّا اَوَّلُ مَا نَرٰى شَبَحًا مِنْ بَعِيْدٍ اِنَّمَا نُدْرِكُ مِنْهُ هُوِيَّةً مَا دُوْنَ خُصُوْصِيَّتِهٖ جَوْهَرِيَّةً اَوْعَرَضِيَّةً اَوْاِنْسَانِيَّةً اَوْفَرَسِيَّةً وَنَحْوَ ذٰلِكَ وَبَعْدَ رُؤْيَتِهٖ بِرُؤْيَةٍ وَّاحِدَةٍ مُّتَعَلِّقَةٍ بِهُوِيَّةٍ قَدْنَقْدِرُ عَلٰى تَفْصِيْلِهٖ اِلٰى مَافِيْهِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ وَقَدْلَانَقْدِرُ فَمُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَكَوْنُ الشَّيْءِ لَهٗ هُوِيَّةً مَّاوَهُوَالْمَعْنٰى بِالْوُجُوْدِ وَاشْتِرَاكُهٗ ضَرُوْرِيٌّ وَفِيْهِ نَظْرٌ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَالْجِسْمِيَّةُ وَمَايَتْبَعُهَا مِنَ الْاَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ خُصُوْصِيَّةٍ

﴿ترجمہ﴾: اور جب اعتراض ہو کہ صحت (رؤیت) عدمی چیز ہے تو اس کے علت ہونے کی بات ہی نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ واحد نوعی کی علت کبھی مختلف اشیاء کو بنا دیا جاتا ہے جیسے حرارت (کی علت) سورج سے اور آگ، تو اسے علتِ مشترکہ نہیں کہا جاسکتا اور تسلیم کرلیا جائے تو عدمی عدمی کیلئے علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اگر یہ تسلیم ہے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے بل ہر شے کا وجود اس کا عین ہوا کرتا ہے۔ اس کا جواب دیا گیا کہ مراد علت سے رویت کا متعلق اور اس کو قبول کرنے والا ہے اور اس کے وجودی ہونے کے لزوم میں کوئی خفاء نہیں ہے۔ جائز نہیں ہے کہ وہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو کیونکہ سب سے اول جو دور سے ہم شبیہ دیکھتے ہیں اس سے ہم ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں جو جوہری یا عرضی یا انسانی یا فرسی وغیرہ خصوصیت کے بغیر ہوتی ہے اور اسے ایک بار ایسا دیکھنا دیکھنے کے بعد جو ہویت کے متعلق ہوتا ہے ہم اس کی تفصیل بیان کرنے پر قدرت رکھتے ہیں جو اس میں جواہر و اعراض ہیں اور کبھی ہم اس کی قدرت نہیں رکھتے تو رویت کا متعلق شے کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کیلئے کوئی ہویت ہو اور وہ وجود کیساتھ مقصود ہے اور اس کا اشتراک ضروری ہے اور اس میں نظر ہے اس کے جواز کی وجہ سے کہ رویت کا متعلق جسمیت اور جو اس کے تابع ہے یعنی اعراض خصوصیت کا اعتبار کئے بغیر۔

﴿تشریح﴾:

وَحِيْنَ اعْتُرِضَ بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا اعتراض اول نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے اور وجود مشترک ہے واجب میں اور غیر واجب میں لہٰذا واجب تعالیٰ کی رؤیت صحیح ہے ہم یہ کہتے ہیں صحتِ رؤیت تو علت کی مقتضی ہی نہیں کیونکہ صحت رؤیت تو عدمی ہے (کیونکہ صحت بمعنیٰ امکان ہے اور امکان عدمی چیز ہے کیونکہ امکان کہتے ہیں جس کی جانبِ وجود اور جانب عدم دونوں کی ضرورت کا سلب ہو) اور عدمی کی کوئی علت نہیں ہوتی تو جب صحتِ رؤیت کی کوئی علت ہی نہیں ہوگی تو پھر رؤیتِ باری تعالیٰ کیسے صحیح ہوگی؟۔

وَلَوْسُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النَّوْعِيُّ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض ثانی کو نقل کرنا ہے۔

لیکن اس سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ وحدت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وحدتِ جنسی: اس کلی کو کہتے ہیں جس کے تحت مختلف حقیقت کے افرادِ کثیرہ ہوں۔ جیسے حیوان، اس کے تحت انسان اور جانور داخل ہیں۔

(۲) وحدتِ نوعی: وہ کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ داخل ہوں۔ جیسے انسان اس کے تحت زید، عمرو بکر وغیر

Maktaba Tul Ishaat.com

ہ داخل ہیں۔

(۳) وحدتِ شخصی وہ ہے جس کے تحت شخص معین ہو۔ جیسے زید۔

﴿اعتراض﴾: عَلٰی سَبِیْلِ التَّنَزُّل! اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ رؤیت عدمی ہے اور یہ علت کا مقتضی ہے لیکن آپ نے وجود کو علت بنایا ہے جبکہ صحتِ رؤیت! واحد نوعی ہے اور واحد نوعی کی صرف ایک علت نہیں ہوتی بلکہ مختلف علتیں ہوتی ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکنات کی رؤیت کے لئے اور علت ہوگی اور واجب تعالیٰ کی رویت کے لئے اور علت ہوگی اور یہ علت واجب تعالیٰ میں نہ پائی جائے تو پھر بھی رؤیتِ باری تعالیٰ ثابت نہ ہوئی۔

كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ واحد نوعی کی مثال بیان کرنی ہے جیسے حرارت واحدِ نوعی ہے اور اس کی علت شمس بھی ہے، نار بھی ہے اور رگڑ بھی ہے بہر حال علتِ مشترکہ ثابت نہ ہوئی۔

وَلَوْ سُلِّمَ فَالْعَدَمِیُّ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض ثالث کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: عَلٰی سَبِیْلِ التَّنَزُّل! اگر ہم یہ بھی تسلیم کر لیتے ہیں کہ صحتِ رؤیت کی مختلف علتیں نہیں ہیں بلکہ علتِ مشترکہ ہے لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ وہ علت وجود ہے بلکہ وہ علت حدوث ہونی چاہیئے، یا امکان ہونی چاہیئے کیونکہ صحتِ رؤیتِ عدمی ہے لہٰذا اس کی علت بھی عدمی ہونی چاہیے اور عدمی یا حدوث ہے یا امکان ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ میں حدوث و امکان پایا نہیں جاتا لہٰذا رؤیتِ باری تعالیٰ ثابت نہ ہوئی۔

وَلَوْ سُلِّمَ فَلَا نُسَلِّمُ اِشْتِرَاكَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض رابع کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: بالفرض ہم یہ بھی تسلیم کر لیتے ہیں کہ صحتِ رؤیت کی علت وجود ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ وجود سب میں مشترک ہے بلکہ ہر شے کا اپنا وجود ہے جو اس کی ذات کا عین ہے ممکنات کا وجود ممکنات کا عین ہے اور واجب کا وجود اس کی ذات کا عین ہے پس علتِ مشترکہ کیسے ثابت ہوئی؟

وَاُجِیْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الخ سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

کہ علت سے ہماری مراد علتِ مؤثرہ نہیں بلکہ علتِ قابلہ ہے یعنی جو رؤیت کو قبول کرنے والی ہو اور رؤیت کا متعلق ہو اور رؤیت کا متعلق مرئی ہوتا ہے اور مرئی وجود ہی ہوتا ہے عدمی کیسے مرئی بن سکتا ہے؟ کیونکہ معدوم کو دیکھا نہیں جا سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ رؤیت کی علت وجود ہے۔ اس تقریر سے اعتراض اول اور اعتراض ثالث دور ہو گئے۔

ثُمَّ لَا یَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اعتراض ثانی کا جواب دینا ہے۔

کہ جب علتِ رؤیت سے مراد متعلق رؤیت ہے تو کسی چیز کے قابلِ رؤیت ہونے میں جوہریت و عرضیت کا دخل نہیں ہوگا کیونکہ اگر جوہریت و عرضیت کا دخل ہوتا تو پھر ہر قابلِ رؤیت چیز کا جوہر یا عرض ہونا لازم آئیگا حالانکہ ہر قابلِ رؤیت چیز جوہر یا عرض نہیں ہے اس لئے جب ہم دور سے ایک صورت کو دیکھتے ہیں تو اسکے نہ تو جوہر یا عرض ہونے کا ہمیں علم ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے انسان یا گدھا وغیرہ ہونے کا ہمیں علم ہوتا ہے صرف اتنا ہمیں علم ہوتا ہے کہ یہاں کوئی چیز ہے اور یہی کسی چیز کا

Maktaba Tul Ishaat.com

ہونا جس کو ہویت کہتے ہیں متعلق رؤیت ہے اور اسی ہویت کو وجود کہتے ہیں جو کہ رؤیت کی علت ہے اور یہ وجود علتِ مشترکہ ہیں پس دوسرا اعتراض ختم ہوا کہ رؤیت واحد بالنوع ہے جس کے لئے متعدد علتیں ہو سکتیں ہیں۔

وَاشْتِرَاكُهُ ضَرُوْرِيٌّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعتراض رابع کا جواب دینا ہے۔

کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجود رؤیت کی علت ہے تو جود کا مشترک ہونا امر بدیہی ہے اور امر بدیہی سے انکار کر ناعناد اور ہٹ دھرمی ہے لہٰذا چوتھا اعتراض بھی جاتا رہا کہ وجود مشترک نہیں ہے۔

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِجَوَازِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب (کہ جب علتِ رؤیت سے مراد متعلق رؤیت ہے تو کسی چیز الـــخ:) پر اعتراض کرنا ہے۔ کہ آپ نے کہا ہے کہ علتِ رؤیت سے مراد متعلق رؤیت ہے اور متعلق رؤیت آپ نے ہویت اور وجود کو قرار دیا ہے پس شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ متعلق رؤیت ہویت اور وجود نہ ہو بلکہ جسم اور اس کے تابع اعراض ہوں یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ دور سے دکھائی دینے والی صورت کے لئے علت! جسمیت اور عرضیت ہو، اس جسمیت اور عرضیت کی وجہ سے ہم اس کو دیکھتے ہوں اور جسمیت اور عرضیت امر مشترکہ نہیں ہے کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ جسم نہیں ہے لہٰذا علتِ رؤیت کے نہ ہونے کی وجہ سے رؤیت ممکن نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

رؤیتِ باری تعالیٰ پر نقلی دلیل

﴿عبارت﴾: وَتَقْرِيْرُ الثَّانِيْ اَنَّ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْسَأَلَ الرُّؤْيَةَ بِقَوْلِهٖ رَبِّ اَرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ فَلَوْلَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً لَّكَانَ طَلَبُهَا جَهْلًا بِمَا يَجُوْزُ فِيْ ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَالَا يَجُوْزُ اَوْسَفَهًا وَعَبَثًا وَطَلَبًا لِلْمُحَالِ وَالْاَنْبِيَاءُ مُنَزَّهُوْنَ عَنْ ذٰلِكَ وَاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْعَلَّقَ الرُّؤْيَةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ اَمْرٌ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْاِخْبَارُ بِثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ بِهٖ وَالْمُحَالُ لَايَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ مِّنَ التَّقَادِيْرِ الْمُمْكِنَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور دوسری تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ کا سوال کیا جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد کیساتھ بیان کیا "اے میرے رب مجھے دیکھا میں تجھے دیکھوں" اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو اس کی طلب جہالت ہوتی۔ اس کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں جائز اور جائز نہیں ہے یا بے وقوفی، اور بے کار اور محال کی طلب ہوتی اور انبیاء کرام علیہ الصلوٰۃ والسلام اس سے پاک ہیں اور بے شک اللہ تعالیٰ نے رویت کو پہاڑ کے اپنی جگہ پر قرار رہنے سے معلق کیا اور یہ امر اپنی ذات میں ممکن ہے اور ممکن سے جو معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتا ہے کیونکہ اس کا معنیٰ معلق بہ ہونے کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اور محال ممکن تقدیروں میں سے کسی پر ثابت نہیں ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

Maktaba Tul Ishaat.com

وَتَقْرِيْرُ الثَّانِيْ اَنَّ مُوْسٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت وجماعت کی دلیل نقلی بیان کرنی ہے۔ابھی تک ماقبل میں دلیل عقلی کا بیان ہوتا رہا،اب اس استدلال کے تحت دو دلائل نقلیہ بیان کرنے ہیں، چونکہ دونوں دلائل کا ماخذ ایک ہی آیت کریمہ ہے اس لئے شارح علیہ الرحمۃ نے دونوں کو ایک ہی عنوان کے تحت جمع کر دیا ہے۔

دونوں دلائل کا ماخذ یہ آیت کریمہ ہے۔

1: **وَلَمَّا جَآءَ مُوْسٰى لِمِيْقَاتِنَا وَكَلَّمَهٗ رَبُّهٗ لاقَالَ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ ،قَالَ لَنْ تَرٰىنِيْ وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرٰىنِيْ فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا۔** کہ جب سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے کلام باری تعالیٰ سنا تو دل میں دیدارِ خداوندی کا شوق پیدا ہوا تو بارگاہ الٰہی میں درخواست کی کہ **رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ** باری تعالیٰ تو مجھے اپنا دیدار کرادے۔تو جواباً اللہ تعالیٰ نے فرمایا **لَنْ تَرٰىنِيْ** کہ موسیٰ تو میرا دیدار ہرگز نہیں کرسکتا۔

سیدنا موسیٰ علیہ السلام کی یہ دیدارِ خداوندی کی درخواست! دیدارِ خداوندی کے ممکن ہونے کی دلیل ہے۔کیونکہ اگر دیدارِ خداوندی دنیان میں ناممکن ہوتا تو پھر دو صورتیں ہیں (۱) یا تو موسیٰ علیہ السلام کا اس بات کا علم ہی نہیں تھا (۲) یا موسیٰ علیہ السلام کو دیدار خدوندی کے ناممکن ہونے کا علم تھا۔پہلی صورت محال ہے کیونکہ اس سے ایک الوالعزم رسول کا جاہل ہونا ثابت ہو جائیگا (استغفر اللہ) کہ انہیں اس بات کا بھی علم نہیں کہ بارگاہ خداوندی میں کونسی بات کرنی ہے اور کونسی نہیں کرنی ہے۔جبکہ حقیقت یہ ہے کہ انبیاء سے بڑھ کر آداب بارگاہ بارگاہ خداوندی کون جان سکتا ہے؟ اور اگر دوسری صورت لیں تو یہ بھی محال ہے کیونکہ اس سے ایک الوالعزم رسول کا فضول معاملے میں الجھنا اور محال چیز کی طلب کرنا لازم آئیگا جبکہ انبیاء ورسل ان آلائشوں سے مبرا ومنزہ ہیں۔پس ثابت ہوا کہ دیدارِ خداوندی دنیا میں ممکن ہے تبھی تو موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا۔

2: دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو کہ اگر یہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو تم رؤیت کرلو گے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو استقرارِ جبل کے ساتھ معلق کیا اور پہاڑ کا اپنی جگہ استقرار امر ممکن ہے اور جس حکم کو امر ممکن کے ساتھ معلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہوا کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ رؤیتِ باری تعالیٰ امر ممکن ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

رؤیتِ باری تعالیٰ کی دلیل نقلی پر معتزلہ کے اعتراضات اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: **وَقَدِاعْتُرِضَ بِوُجُوْهٍ اَقْوَاهَا اَنَّ سُؤَالَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ لِاَجْلِ قَوْمِهٖ حَيْثُ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَسَاَلَ لِيَعْلَمُوْا امْتِنَاعَهَا كَمَا عَلِمَهٗ هُوَ وَبِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْمُعَلَّقَ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ بَلْ هُوَ اسْتِقْرَارُ الْجَبَلِ حَالَ تَحَرُّكِهٖ وَهُوَ مُحَالٌ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَلَا ضَرُوْرَةَ فِيْ ارْتِكَابِهٖ عَلٰى اَنَّ الْقَوْمَ اِنْ كَانُوْا مُؤْمِنِيْنَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ**

Maktaba Tul Ishaat.com

الرُّؤْيَةُ مُمْتَنِعَةٌ وَاِنْ كَانُوْا كُفَّارًا لَمْ يُصَدِّقُوْهُ فِيْ حُكْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالْاِمْتِنَاعِ وَاَيًّا مَّا كَانَ يَكُوْنُ السُّؤَالُ عَبَثًا وَالْاِسْتِقْرَارُ حَالَ التَّحَرُّكِ اَيْضًا مُمْكِنٌ بِاَنْ يَّقَعَ السُّكُوْنُ بَدَلَ الْحَرَكَةِ وَاِنَّمَا الْمُحَالُ اِجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُوْنِ

﴿ترجمہ﴾: اس جگہ کئی طرح اعتراض کیا گیا ہے ان میں سے قوی ترین یہ ہے کہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سوال کرنا اپنی قوم کی وجہ سے تھا کیونکہ انھوں نے کہا تھا ''ہم ہرگز آپ کی بات نہیں مانیں گے حتیٰ کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ظاہراً دیکھ لیں'' تو آپ نے سوال کیا تا کہ انہیں معلوم ہو جائے کہ رویت باری تعالیٰ ممتنع ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بتایا۔ اور اس وجہ سے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ معلق علیہ (جس پر کسی شے کو معلق کیا جائے) ممکن ہوتا ہے بلکہ وہ استقرارِ جبل ہے اس حال میں کہ اس میں حرکت تھی اور یہ محال ہے اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں سے سب کچھ ظاہر کے خلاف ہے۔ اور اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس بات پر کہ قوم اگر مؤمن تھی تو ان کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کافی ہو جاتا کہ رؤیت ممتنع ہے اور اگر وہ قوم کافر تھی تو وہ اس (حضرت موسیٰ علیہ السلام) کی اللہ تعالیٰ کے امتناع کے حکم لگانے میں تصدیق نہ کرتی، اور جو بھی صورت ہو (حضرت موسیٰ علیہ السلام کا) سوال عبث ہو جائیگا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے بایں صورت کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدِ اعْتُرِضَ بِوُجُوْهٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی جانب سے جاحظ اور اس کے متبعین کے مذکورہ دلائل پر اعتراضین کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے۔

جاحظ اور اس کے متبعین کا مذکورہ دلائل پر پہلا اعتراض یہ کیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے کہ رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہے لیکن اپنی قوم کو سمجھانے کے لئے سوال کیا، قوم نے کہا کہ اے موسیٰ اگر ہم سے اللہ کو منوانا ہے تو پہلے اسے دکھانا ہوگا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی اور دیدارِ خداوندی کی درخواست کی اور قوم کو سمجھایا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو یہ ممتنع ہے۔

اور دوسرا یہ اعتراض کیا کہ ذات باری تعالیٰ نے رؤیت کو استقرارِ جبل پر معلق فرمایا ہے اور استقرار سے مراد بحالتِ حرکت استقرار ہے اور یہ محال ہے کہ پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو اور بدیہی طور اجتماع نقیضین ہے، تو جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہوگا، لہٰذا اس دلیل سے رؤیت کا اثبات نہیں ہو رہا ہے۔

وَاُجِيْبَ بِاَنَّ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ الخ: علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ نے اہل سنت وجماعت کی طرف سے مذکورہ اعتراضین کے جواب دیئے، ابتداءً دونوں اعتراضوں کا مشترکہ جواب دیا کہ یہ دونوں خلاف ظاہر ہیں وہ اس طرح کہ اگر موسیٰ علیہ السلام قوم کے لئے رؤیت کی درخواست کرتے تو رَبِّ اَرِنِیْ نہ فرماتے بلکہ رَبِّ اَرِهِمْ فرماتے اور اَنْظُرْ اِلَيْكَ نہ فرماتے بلکہ

Maktaba Tul Ishaat.com

یَنْظُرُوْنَ اِلَیْکَ فرماتے اور دوسرا اعتراض اس لئے خلافِ ظاہر ہے کہ آیت میں مطلقاً استقرار مراد ہے حالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے

عَلٰی اَنَّ الْقَوْمَ اِنْ کَانُوْا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دونوں اعتراضوں کے الگ الگ جواب دینے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم مؤمن تھی یا کافر تھی؟ اگر مؤمن تھی تو ان کے لئے اس سوال کی کیا ضرورت تھی؟ بلکہ حضرتِ موسیٰ علیہ السلام کا اتنا کہنا ہی کافی تھا کہ اے میری قوم یہ سوال نہ کرو یہ سوال ممتنع ومحال ہے اور اگر قوم کافرہ تھی تو وہ کسی بھی صورت میں ماننے والی نہیں تھی اگر چہ انہیں حکم خداوندی ہی سنا دیا جاتا کہ یہ سوال نہ کیا جائے کیونکہ یہ سوال ممتنع ہے پس معلوم ہوا کہ سوال قوم کے لئے نہیں تھا بلکہ باری تعالیٰ کے ساتھ مکالمے کے بعد دیدار کا اشتیاق دامن گیر ہوا۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرار سے مراد استقرار بحالت حرکت لیا جائے تو یہ بھی ممکن ہے کہ حرکت کی جگہ استقرار اور سکون ہو جائے تو اجتماع ضدین بھی لازم نہیں آئیگا جو کہ محال ہے یعنی تحرک کے وقت استقرار ہوگا تو تحرک ختم ہو جائیگا تو بوقتِ تحرک استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے۔ ہاں ایک ہی گھڑی میں تحرک اور استقرار یعنی سکون دونوں کا اجتماع ہو جائے تو یہ محال ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

آخرت میں دیدارِ خداوندی کے وقوع پر دلائل

﴿عبارت﴾: وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ وَقَدْوَرَدَالدَّلِيْلُ السَّمْعِيُّ بِاِيْجَابِ رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِيْنَ اللّٰهَ تَعَالٰى فِيْ دَارِ الْاٰخِرَةِ اَمَّاالْكِتَابُ فَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍنَاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَانَاظِرَةٌ وَاَمَّاالسُّنَّةُ فَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَاتَرَوْنَ الْقَمَرَلَيْلَةَ الْبَدْرِوَهُوَمَشْهُوْرٌرَوَاهُ اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِرِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ وَاَمَّاالْاِجْمَاعُ فَهُوَاَنَّ الْاُمَّةَ كَانُوْمُجْمِعِيْنَ عَلٰى وُقُوْعِ الرُّؤْيَةِ فِي الْاٰخِرَةِ وَاَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ ذٰلِكَ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَاثُمَّ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمُخَالِفِيْنَ وَشَاعَتْ شُبُهَاتُهُمْ وَتَاْوِيْلَاتُهُمْ

﴿ترجمہ﴾: (رویت باری) نقل سے ثابت ہے اور وارد ہوئی ہے دلیل نقلی دار آخرت میں مومنین کیلئے اللہ کی رویت کے اثبات کے سلسلے میں بہر حال کتاب تو فرمان باری ''وجوہ یومئذ ناضرۃ الیٰ ربھا ناظرۃ'' ہے اور بہر حال سنت تو وہ فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ بیشک تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جیسا کے تم چودھویں رات کو چاند کو دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس صحابہ کرام نے روایت کیا ہے اور بہر حال اجماع تو وہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رویت کے وقوع پر اور بیشک آیات جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظواہر پر محمول ہیں۔ پھر مخالفین کا قول ظاہر ہوا اور ان کے شبہات وتاویلات پھیل گئے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ وَقَدْوَرَدَالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ آخرت میں رؤیتِ باری تعالیٰ کا وقوع دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت ہے۔ چنانچہ آخرت میں دیدارِ خداوندی کے وقوع پر.....

1: پہلی دلیل یہ آیت کریمہ ہے وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍنَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَانَاظِرَةٌ کہ ''قیامت کے دن بہت سے لوگ ہشاش بشاش ہونگے اپنے رب کو دیکھیں گے''۔

2: اور دوسری دلیل وہ حدیث مشہورہ ہے کہ جس کو 21 صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نقل کیا ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا اِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَاتَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ کہ تم قیامت کے دن اسے یوں دیکھوں گے جیسے تم چودھویں رات کا چاند دیکھتے ہو۔

3: اور تیسری دلیل اجماعِ امت ہے کہ امتِ مسلمہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ اخرت میں مؤمنین دیدار خداوندی کرینگے۔

وَاَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ امتِ مسلمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ آیاتِ الٰہیہ کو ان کے ظواہر پر محمول کیا جائیگا جب تک کہ وہ آیات متشابہات کے قبیل سے نہ ہوں اس اجماع کے بعد فرقِ باطلہ کا ظہور ہوا اور وہ اس مسئلہ (دیدارِ خداوندی) میں اختلاف کرنے لگے اور ان کے شبہات اور تاویلاتِ فاسدہ ہر سو پھیل گئے

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کے ایک قوی ترین اعتراض کا جواب

﴿عبارت﴾: وَاَقْوٰى شُبُهِهِمْ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ اَنَّ الرُّؤْيَةَ مَشْرُوْطَةٌ بِكَوْنِ الْمَرْئِيِّ فِيْ مَكَانٍ وَجِهَةٍ وَمُقَابَلَةٍ مِنَ الرَّائِيْ وَثُبُوْتِ مُسَافَةٍ بَيْنَهُمَابِحَيْثُ لَايَكُوْنُ فِيْ غَايَةِ الْقُرْبِ وَلَافِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ مِّنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمَرْئِيِّ وَكُلٌّ ذٰلِكَ مُحَالٌ فِيْ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْجَوَابُ مَنْعُ هٰذَا الْاِشْتِرَاطِ وَاِلَيْهِ اَشَارَبِقَوْلِهٖ فَيُرٰى لَافِيْ مَكَانٍ وَلَاعَلٰى جِهَةٍ مِّنْ غَيْرِمُقَابَلَةٍ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ وَثُبُوْتِ مُسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيْ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسِدٌ

﴿ترجمہ﴾: وران کے عقلی شبہات میں سے سب سے قوی ترین شبہ یہ ہے کہ یہ رویت مشروط ہے مرئی کے ہونے کے ساتھ کسی مکان میں اور کسی جہت میں اور رائی کے سامنے اور رائی اور مرئی کے درمیان مسافت کے اس طرح ثابت ہونے کے ساتھ کے نہ انتہائی قرب میں ہو اور نہ انتہائی بعد میں ہو اور شعاع کے پہنچنے کیساتھ باصرہ سے مرئی تک اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ان میں سے ہر ایک محال ہے اور جواب اس اشتراط کا انکار ہے اور اسی کی جانب مصنف نے اپنے قول سے (آئندہ عبارت سے) اشارہ کیا ہے۔ پس اللہ کو دیکھ لیا جائے گا بغیر مکان اور بغیر جہت کے اور بغیر مقابلہ کے اتصال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنا فاسد ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَاَقْوٰی شُبُهِهِمْ مِنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے ایک قوی ترین اعتراض کو ذکر کرنا ہے۔

کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ رؤیت کے شرط یہ ہے کہ مرئی مکان میں ہو، کسی جہت میں ہو، اور رائی کے سامنے ہو، رائی اور مرئی کے درمیان نہ تو زیادہ قرب ہو (جیسے ہم اپنے چہرے کو زیادہ قرب کی وجہ سے دیکھ نہیں سکتے) اور نہ ہی زیادہ بعد ہو (جیسے ہم یہاں شیخوپورہ سے مینار پاکستان کو دیکھ نہیں سکتے) اور اسی طرح رؤیت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ رائی کی نگاہ سے نکلنے والی شعاع مرئی سے متصل ہو اور یہ تمام باتیں ذاتِ باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں، پس چونکہ رویت کی شرائط ذاتِ باری تعالیٰ میں مفقود ہیں لہٰذا رؤیتِ باری تعالیٰ محال ہے۔

وَالْجَوَابُ مَنْعُ هٰذَا سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہم مذکورہ شرائط کو نہیں مانتے کیونکہ رؤیت کے لئے کوئی شرط نہیں ہے بلکہ رؤیت خلق خداوندی کا نتیجہ ہے، شرائط خواہ پائی بھی جائیں لیکن اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہے تو رؤیت نہیں ہوسکتی، اور شرائط نہ بھی ہوں لیکن اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو رؤیت ہوسکتی ہے اور پھر آپ کی بیان کردہ شرائط عادیہ ہیں لازمہ نہیں یعنی عادۃً کسی چیز کی رؤیت مذکورہ شرائط کی وجہ سے ہوتی ہے مگر خلاف عادۃ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ذاتِ باری تعالیٰ ہمیں دکھائی دے، اس طرح کہ وہ کسی مکان میں بھی نہ ہو، کسی جہت میں بھی نہ ہو چنانچہ قرآن پاک سے ثابت ہے کہ شبِ معراج آقائے دوجہاں ﷺ نے دوبار دیدار کیا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰی۔

وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جو جواب ہم نے دیا ہے اسی جواب کی طرف مصنف علیہ الرحمۃ نے بھی اپنے کلام سے اشارہ کیا ہے چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار یوں ہوگا کہ نہ تو وہ کسی مکان میں ہوگا اور نہ ہی وہ کسی جہت میں ہوگا۔

وَقِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا جواب دینا ہے۔

کہ رؤیت کے لئے مذکورہ شرائط کا ہونا دنیا میں ضروری ہے اور مخلوق کے لئے ضروری ہے جبکہ آخرت میں یا ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے ان شرائط کا ہونا ضروری نہیں پس رؤیتِ اخرویہ کو یا رؤیتِ باری تعالیٰ کو رؤیتِ دنیا پر قیاس کرنا یہ قیاس الغائب علیٰ الشاهد کے قبیل سے ہے جو کہ ناجائز ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلٰى عَدَمِ الْاِشْتِرَاطِ بِرُؤْيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِيَّانَا وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِي الرُّؤْيَةِ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ فَاِنْ قِيْلَ لَوْ كَانَ جَائِزَ الرُّؤْيَةِ وَالْحَاسَّةُ سَلِيْمَةٌ وَسَائِرُ الشَّرَائِطِ مَوْجُوْدَةٌ لَوَجَبَ اَنْ يُّرٰى وَاِلَّا لَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بِحَضْرَتِنَا جِبَالٌ شَاهِقَةٌ لَا نَرَاهَا وَاِنَّهٗ سَفْسَطَةٌ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ

Maktaba Tul Ishaat.com

الرُّؤْيَةَ عِنْدَنَا بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا يَجِبُ عِنْدَ اجْتِمَاعِ الشَّرَائِطِ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے (مذکورہ شرطوں کیساتھ رویت کے) مشروط نہ ہونے پر اللہ کے دیکھنے کیساتھ ہم کو اور اس استدلال میں نظر ہے اس لئے کہ گفتگو اس رویت میں ہے جو حاسۂ بصر سے حاصل ہو۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ جائز الرویت ہو حالانکہ حاسۂ بصر صحیح وسالم ہو تو یہ بات واجب ہوتی کہ اس کو دنیا میں دیکھ لیا جاتا وگرنہ تو یہ بات جائز ہوتی کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے پہاڑوں جن کو ہم نہ دیکھیں حالانکہ یہ سفسطہ ہے (بدیہی کا انکار ہے) ہم کہیں گے کہ یہ ممنوع ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک رویت اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہوتی ہے تو شرائط کے اجتماع کے وقت واجب نہ ہوگی۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلٰى عَدَمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس جواب کو نقل کر کے رد کرنا ہے جسے بعض لوگوں نے معتزلہ کے مذکورہ اعتراض کا جواب بنایا۔

بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب یہ دیا کہ جیسے ذاتِ باری ہمیں دیکھتی ہے بغیر مذکورہ شرائط کے اسی طرح ہم بھی اس کو دیکھ لیں گے بغیر شرائط کے۔

وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ استدلال کو رد کرنا ہے کہ ہماری گفتگو اس رؤیت کے متعلق ہے جو حاسۂ بصر کے ساتھ ہو جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ ہمیں حاسۂ بصر کے بغیر دیکھ رہی ہے کیونکہ وہ حواس سے پاک ہے لہٰذا ہماری رؤیت کو ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت پر قیاس نہ کیا جائے کیونکہ یہ قیاس مع الفارق ہے بلکہ بغیر قیاس کے کہا جائے کہ رؤیت کے لئے کوئی شرط نہیں ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ لَوْ كَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہوتی تو پھر حاسۂ بصر کے صحیح سالم ہونے پر، اور شرائطِ بصر کے پائے جانے کے وقت اس ذات کو دکھائی دینا چاہیے تھا حالانکہ وہ ذات پھر بھی دکھائی نہیں دیتی۔

لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ شرائط کے پائے جانے کے باوجود دکھائی دینا کوئی ضروری نہیں ہے تو پھر ایسا بھی ممکن ہونا چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند وبالا پہاڑ ہو اور ہم حاسۂ بصر کے صحیح وسالم ہونے کے باوجود بھی اسے نہ دیکھ سکیں۔ حالانکہ ایسا نہ ہوا اور نہ ہی ہو سکتا ہے۔

قُلْنَا مَمْنُوْعٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: رؤیت کی شرائط کا رؤیت کے لئے ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ رؤیت ہمارے ہاں خلق خداوندی کا نتیجہ ہے جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ نہیں چاہے گا رؤیت ہو ہی نہیں سکتی، پس شرائط کا پایا جانا رؤیت کے لئے کوئی ضروری نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

معتزلہ کی نقلی دلیل اور اس کے جوابات اربعہ

﴿عبارت﴾: وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَالْجَوَابُ بَعْدَتَسْلِيْمِ كَوْنِ الْاَبْصَارِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ وَاِفَادَتِهِ عُمُوْمَ السَّلْبِ لَاسَلْبَ الْعُمُوْمِ وَكَوْنِ الْاِدْرَاكِ هُوَالرُّؤْيَةُ مُطْلَقًالَاالرُّؤْيَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْئِيِّ اَنَّهُ لَادَلَالَةَ فِيْهِ عَلٰى عُمُوْمِ الْاَوْقَاتِ وَالْاَحْوَالِ

﴿ترجمہ﴾: اور (معتزلہ کی دلیل) سمعیات ونقلیات میں سے فرمان باری "لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" ہے اور جواب ابصار کے ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلب عموم کیلئے اور ادراک کے متعلق رویت ہونے کے بعد استغراق کے واسطے اور اس فرمان کے افادہ کو تسلیم کرنے کے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلب عموم کیلئے اور ادراک کے متعلق رویت ہونے کے بعد نہ کہ وہ رویت جو مرئی کے جوانب کو احاطہ کے طریقہ پر ہو (جواب یہ ہے کہ) اس میں اوقات واحوال کے عموم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رویت کے ناممکن ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

معتزلہ کی قوی دلیل فرمان باری تعالیٰ لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ ج وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ کہ اللہ تعالیٰ لطیف ہیں اور وجہ استدلال یہ ہے کہ الابصار میں الف ولام برائے استغراق ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے معرف باللام استغراق کا فائدہ دیتا ہے پس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت کوئی آنکھ بھی نہیں کرسکتی، کہ نہ تو مسلمان اسے دیکھ سکتا ہے اور نہ ہی کافر اسے دیکھ سکتا ہے۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ اس دلیل کے چار جوابات دیئے ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

وَالْجَوَابُ بَعْدَتَسْلِيْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿جواب﴾:1 کہ ہم یہ تسلیم کرتے کہ یہاں الف ولام برائے استغراق ہے کیونکہ الف ولام برائے استغراق وہاں ہوتا ہے کہ جہاں الف ولام عہد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو حالانکہ یہاں الف ولام عہدی ہونے پر قرینہ موجود ہے اور قرینہ وہ آیات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مؤمن ذاتِ باری تعالیٰ کا دیدار کریگا لہٰذا اس آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوا کہ لا تدرکہ ابصار الکفار کہ کوئی کافر دیدار نہیں کرسکیگا۔

وَاِفَادَتِهِ عُمُوْمَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:2 کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ الابصار میں لام تعریف! استغراق کے لئے ہے تو پھر بھی آپ کا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلبِ عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ " تدرکہ الابصار" لام تعریف برائے استغراق ہونے کی صورت میں "یدرکہ کل بصر " کے معنیٰ میں ہوگا جو کہ موجبہ کلیہ ہے پھر اس کے بعد جب اس پر لا حرف نفی داخل ہوتو ایجاب کلی کا رفع ہوگیا اور آیت کے معنیٰ " لا تدرکہ جمیع الابصار " ہوئے یعنی تمام نگاہیں اسے نہیں دیکھیں گی، اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابصار مؤمنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔

وَكَوْنِ الْإِدْرَاكِ هُوَالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:3 اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ آیت عموم سلب پر دلالت کررہی ہے نہ کہ سلب عموم پر لیکن یہ ہمیں تسلیم نہیں کہ ادراک سے مطلق رؤیت مراد ہے بلکہ ادراک سے ایسی رؤیت مراد ہے جو مرئی کی تمام حدود واطراف کا احاطہ کرے اور معنیٰ ہو گا کہ "لاتدرکہ الابصار" کہ کوئی نظر بھی ذاتِ باری تعالیٰ کا احاطہ نہیں کرسکے گی، اور یہی بات ہم کہتے ہیں کہ مؤمن کی نگاہ ذاتِ باری تعالیٰ کے تمام حدود واطراف کا احاطہ نہیں کرسکے گی، کیونکہ احاطہ تو متناہی چیز کا ہوتا ہے نہ کہ غیر متناہی کا جبکہ ذاتِ باری تعالیٰ متناہی ہونے سے پاک ہیں۔

لَادَلَالَةَ فِيْهِ عَلٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ چوتھا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ نفی مطلق رؤیت کی کی گئی ہے تو ہم یہ جواب دینگے کہ آیت کریمہ میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ نفی تمام احوال واوقات کو شامل ہے بلکہ یہ نفی بعض احوال واقات کے ساتھ خاص ہے پس آیتِ کریمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ رؤیت تمام اوقات میں نہیں ہوگی بلکہ بعض اوقات میں ہوگی یعنی دنیا میں نہیں ہوگی بلکہ آخرت میں ہوگی یا تمام احوال میں اہل ایمان کو نہیں ہوگی بلکہ بعض احوال میں جنت میں اہل ایمان کو ہوگی یعنی کسی کو ہر جمعہ میں ایک بار ہوگی اور کسی کو ہر دن میں دوبار ہوگی اور کسی کو ہر جمعہ میں دوبار ہوگی، جیسا کہ احادث میں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: **وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِالْآيَةِ عَلٰى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ إِذْ لَوِ امْتَنَعَتْ لَمَا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْيِهَا كَالْمَعْدُوْمِ لَا يُمْدَحُ بِعَدَمِ رُؤْيَتِهٖ لِامْتِنَاعِهَا وَإِنَّمَا التَّمَدُّحُ فِيْ أَنْ يُّمْكِنَ رُؤْيَتُهٗ وَلَا يُرٰى لِلتَّمَنُّعِ وَالتَّعَزُّزِ بِحِجَابِ الْكِبْرِيَاءِ وَإِنْ جَعَلْنَا الْإِدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلٰى وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَالْحُدُوْدِ فَدَلَالَةُ الْآيَةِ عَلٰى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقِهَا أَظْهَرُ لِأَنَّ الْمَعْنٰى أَنَّهٗ مَعَ كَوْنِهٖ مَرْئِيًّا وَلَا يُدْرَكُ بِالْأَبْصَارِ لِتَعَالِيْهِ عَنِ التَّنَاهِيْ وَالْإِتِّصَافِ بِالْحُدُوْدِ وَالْجَوَانِبِ**

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی رؤیت کے ممکن ہونے پر اس مذکورہ آیت سے استدلال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ اگر رویت ممتنع ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم چیز کی تعریف حاصل نہیں کی جاتی اس کی رویت نہ ہونے کیساتھ رویت کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اور تعریف کی بات تو یہ ہے کہ اس کی رویت ممکن ہو اور رکاوٹ کی وجہ سے اور حجاب کبریائی کیساتھ عزیز ہونے کی وجہ سے دیکھا نہ جائے۔ اور ہم کردیں ادراک کو مراد اس رویت سے جو جوانب وحدود کے احاطہ کے طریقہ پر ہو تو

Maktaba Tul Ishaat.com

آیت کی دلالت جواز رویت بلکہ تحقق رویت پر ظاہر ہے اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے مرئی ہونے باوجود آنکھوں سے ادراک نہیں کیا جاتا اس کے منزہ ہونے کی وجہ سے متناہی ہونے سے اور اس کے منزہ ہونے کی وجہ سے حدود اور جوانب کیساتھ متصف ہونے سے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِالْآيَةِ عَلَى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دلیل کا پانچوں جواب دینا ہے۔ کہ مذکورہ آیت کریمہ آپ کی دلیل نہیں بلکہ ہماری دلیل ہے وہ اس طرح کہ یہ آیتِ کریمہ باری تعالیٰ کی مدح میں واقع ہوئی ہے اور مقام مدح میں رؤیت کی نفی کی ہے ''کہ میں ایک لطیف ذات ہوں اور مجھے دنیا میں دیکھا نہیں جاسکتا'' اور ممکن کی نفی مو جب مدح ہوتی ہے اور محال و ممتنع چیز کی نفی موجب مدح نہیں ہوتی، پس اگر رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہوتی تو یہاں سے مدح کیسے حاصل ہوتی؟ کیونکہ ممتنع شے کی نہ دکھائی دینے سے کوئی مدح حاصل نہیں ہوتی، جس طرح معدوم چیز کی رؤیت محال ہے اس کی نفی موجبِ مدح نہیں ہے اسی طرح اگر رؤیت ممتنع ہوتی تو رؤیت کی نفی سے مدح حاصل نہ ہوتی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کی نفی مقام مدح میں کی ہے یہ نفی اس بات کی دلیل ہے کہ رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن ہے۔

وَاِنْ جَعَلْنَا الْاِدْرَاكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دلیل کا چھٹا جواب دینا ہے۔

کہ آیتِ کریمہ میں ادراک سے مراد ادراک علیٰ وجہ الاحاطہ ہے اور جب ادراک سے ادراک علیٰ وجہ الاحاطہ مراد لیا جائے تو اس آیت کی دلالت امکان رؤیت پر بلکہ وقوع رؤیت پر وہ واضح ہے کیونکہ اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیتا ہے لیکن دکھائی دینے کے باوجود کسی کے احاطہ نظر میں نہیں آسکتا، کیونکہ احاطہ میں وہ چیز آیا کرتی ہے جو کہ حدود و جوانب سے متصف ہو، جب کہ ذاتِ باری تعالیٰ حدود و جوانب سے پاک ہیں۔ الغرض! مطلب یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی علیٰ وجہ الاحاطہ رؤیت نہیں ہوسکتی بدون الاحاطہ یعنی احاطہ کے بغیر رؤیت ہوسکتی ہے پس معلوم ہوا کہ اس آیت کی امکان رؤیت پر بلکہ وقوع رؤیت پر دلالت واضح ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کا اعتراض اور اس کا جواب

﴿عبارت﴾: **وَمِنْهَا اَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ سُؤَالِ الرُّؤْيَةِ مَقْرُوْنَةٌ بِالْاِسْتِعْظَامِ وَالْاِسْتِقْبَالِ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِتَعَنُّتِهِمْ وَعِنَادِهِمْ فِيْ طَلَبِهَا لِامْتِنَاعِهَا وَاِلَّا لَمَنَعَهُمْ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ذٰلِكَ كَمَا فَعَلَ حِيْنَ سَاَلُوْا اَنْ يَّجْعَلَ لَهُمْ اِلٰهًا فَقَالَ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ وَهٰذَا مُشْعِرٌ بِاِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ فِي الدُّنْيَا وَلِهٰذَا اخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمْ فِيْ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ هَلْ رَاٰى رَبَّهٗ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ اَمْ لَا وَالْاِخْتِلَافُ فِي الْوُقُوْعِ دَلِيْلُ الْاِمْكَانِ وَاَمَّا الرُّؤْيَةُ فِي الْمَنَامِ**

Maktaba Tul Ishaat.com

فَقَدْ حُكِيَتْ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنَ السَّلْفِ وَلَا خِفَاءَ فِيْ اَنَّهَا نَوْعُ مُشَاهَدَةٍ يَكُوْنُ بِالْقَلْبِ دُوْنَ الْعَيْنِ

﴿ترجمہ﴾: اور انہی میں سے (معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے) وہ آیات ہیں جو سوال رؤیت کے سلسلہ میں وارد ہیں جو استعظام اور استنکار کیساتھ ملی ہوئی ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کے تعنت اور سرکشی کی وجہ سے ہے رویت کی طلب کے سلسلہ میں نہ کہ رؤیت کے ممتنع ہونے کی وجہ سے ورنہ تو موسیٰ علیہ السلام ان کو اس سے منع کر دیتے جیسا کہ انھوں نے جب کیا تھا کہ تم جاہل قوم ہو اور یہ (موسیٰ علیہ السلام کا منع نہ کرنا دنیا میں امکان رویت کی جانب مشعر ہے)۔ اور اسی وجہ سے (امکان رویت کی وجہ سے) صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اختلاف کیا ہے اس سلسلے میں کہ کیا آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ واسلم نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا ہے یا نہیں؟ اور وقوع کے اندر اختلاف امکان کی دلیل ہے۔ اور بہر حال خواب میں رویت پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں ہے اس بارے میں کہ یہ مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ آنکھ سے۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْهَا اَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے نقلی اعتراضات میں سے ایک اور اعتراض بیان کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ متعدد آیات ہیں کہ جن میں یہ مذکور ہے کہ جب بھی رؤیت کا سوال کیا گیا تو جواباً اللہ تعالیٰ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا اور رؤیت کے سوال کو تکبر پر محمول کیا اور درخواست کرنے والوں کو سخت سزا جھیلنی پڑی ہے وہ آیات یہ ہیں۔

(۱) وَقَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ نَرٰى رَبَّنَا ۔لَقَدِ اسْتَكْبَرُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيْرًا

(۲) وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوْسٰى لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصّٰعِقَةُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ۔

(۳) يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَاَلُوْا مُوْسٰى اَكْبَرَ مِنْ ذَالِكَ فَاَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ

۞ پہلی آیتِ کریمہ میں انہیں حد سے گزرنے والا اور متکبر کہا گیا، اور دوسری آیتِ کریمہ میں انہیں جلا دیا گیا، اور تیسری آیت کریمہ میں انہیں ظالم کہہ کر فی الفور سزا دی گئی، جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہوتی تو دیدار کی تمنا کرنے والے کے ساتھ یہ مذکورہ سلوک نہ کیا جاتا۔

﴿جواب﴾: رؤیت کے سوال کو اس بناء پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں کیا کہ رؤیتِ الٰہی محال و ناممکن تھی، بلکہ اس لئے کہ ان کا مطالبہ اور تمنا از رہ شرارت تھی، ایمان لانے کی غرض اور نیت سے نہیں تھا ورنہ اگر رؤیتِ باری تعالیٰ ممتنع و محال ہوتی تو موسیٰ

Maktaba Tul Ishaat.com

علیہ السلام انہیں اس درخواست سے منع فرمادیتے جس طرح انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا اِجْعَلْ لَّنَا اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سختی سے ڈانٹ کر فرمایا بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ ''کہ تم بڑے جاہل ہو'' جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے انہیں منع نہیں فرمایا یہ دنیا میں رؤیتِ باری تعالیٰ کے امکان کی دلیل ہے۔

شبِ معراج دیدارِ خداوندی:

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں اختلاف تھا کہ معراج کی شب آقائے دوجہاں ﷺ نے باری تعالیٰ کو دیکھا تھا یا نہیں، بعض صحابہ کرام فرماتے ہیں اس رات آقائے دوجہاں ﷺ اپنی سر مبارک کی آنکھوں سے دیکھا تھا ،اور بعض اس طرف بھی گئے کہ حضور نے دیدارِ خداوندی نہیں کیا تھا بلکہ یہ آخرت کے خصائص میں سے ہے، الغرض! قطع نظر اس بات کے کہ حضور ﷺ نے باری تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا تھا یا نہیں لیکن صحابہ کرام کا یہ اختلاف امکان رؤیت کی دلیل ہے ورنہ صحابہ کرام کا اختلاف وقوعِ رؤیتِ باری تعالیٰ میں نہ ہوتا۔

جمہور کا قول:

جمہور علماء وائمہ کا قول یہ ہے کہ شب معراج آقائے دوجہاں ﷺ دنیوی آنکھوں کیساتھ رب کائنات کا دیدار کیا اور یہی مختار اور پسندیدہ قول ہے، بعض کہتے ہیں کہ دل کی آنکھوں سے دیدار کیا تو شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں دل کی آنکھوں سے دیکھنے سے حضور ﷺ کی کوئی خصوصیت یا نکھارِ عظمت ثابت نہیں ہوتا یہ ایسا دیدار تو کئی اولیاء کو بھی حاصل رہا چنانچہ امام اعظم علیہ الرحمۃ نے 100 مرتبہ دیدار کیا۔

وَاَمَّا الرُّؤْيَةُ فِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کہہ رہے کہ دنیا میں رؤیتِ خداوندی ممکن نہیں ہے حالانکہ کئی اولیاء اللہ کے متعلق منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں دیدارِ خداوندی کیا جیسا کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ منقول ہے انہوں نے 100 مرتبہ خواب میں اللہ کا دیدار کیا، آپ فرماتے ہیں کہ میں نے 99 مرتبہ اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا تو دل میں سوچا کہ اگر میں نے اب اللہ تعالیٰ کی زیارت کی تو میں اس سے پوچھونگا کہ تیرے بندے تیرے عذاب سے قیامت کے دن کیسے بچ سکتے ہیں ؟.....فرماتے ہیں کہ پھر مجھے زیارت ہوئی تو میں نے یہی سوال کیا کہ تو اللہ پاک نے فرمایا جو صبح وشام یہ کلمات پڑھے گا وہ میرے عذاب سے محفوظ رہیگا۔ وہ کلمات یہ ہیں۔

سُبْحَانَ اَبَدِی الْاَبد ،سبحان الواحد الاحد ،سبحان الفرد الصمد ،سبحان رافع السماء بغیر عمد ،سبحان من بسط الارض علی ماء جمد ،سبحان من خلق الخلق فاحصاهم عدد ،سبحان من قسم الرزق ولم ینس احد ،سبحان الذی لم یتخذ صاحبة ولا ولد ،سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد۔

Maktaba Tul Ishaat.com

۞ حضرت حمزہ رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق منقول ہے کہ میں نے خواب میں سارا قرآن اللہ تعالیٰ کو سنایا تو جب میں وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ پر پہنچا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں تمہارے سامنے ہوں وَهُوَ الْقَاهِرُ کی بجائے تم اَنْتَ الْقَاهِرُ کہو۔

﴿جواب﴾: خواب میں باری تعالیٰ کو دیکھنا رؤیتِ قلبی ہے کہ رؤیتِ بصری اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ رؤیت ممکن ہے لیکن واقع نہیں اس سے مراد رؤیتِ بصری ہے جو مختلف فیہ ہے لیکن رؤیتِ قلبی کے وقوع میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کیا انسان اپنے افعال واعمال کا خالق ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾: وَاللّٰهُ تَعَالٰى خَالِقٌ لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْيَانِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِاَفْعَالِهٖ وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنْهُمْ يَتَحَاشَوْنَ عَنْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَيَكْتَفُوْنَ بِلَفْظِ الْمُوْجِدِ وَالْمُخْتَرِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَحِيْنَ رَاَى الْجُبَائِيُّ وَاَتْبَاعُهٗ اَنَّ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمُخْرِجُ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ تَجَاسَرُوْا عَلٰى اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا خالق ہے یعنی کفر وایمان اور اطاعت وعصیان کا ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور تحقیق کہ معتزلہ میں سے پہلے حضرات بچتے تھے لفظ خالق کے اطلاق سے (غیر اللہ پر) اور لفظ موجد اور مخترع اور اس کے مثل پر اکتفاء کرتے تھے اور جب جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کے معنی ایک ہیں اور وہ نکالنے والا ہے عدم سے وجود کی جانب تو انھوں نے دلیری کی لفظ خالق کے اطلاق پر۔

﴿تشریح﴾:

وَاللّٰهُ تَعَالٰى خَالِقٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اہم اختلافی مسئلہ کا بیان کرنا ہے ''کہ کیا انسان اپنے افعال واعمال کا خود خالق ہے یا اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی خالق ہے؟'' اس بحث میں جانے سے قبل یہ سمجھ لیں کہ اعمال انسانی کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) افعال اضطراریہ: یعنی وہ افعال جو انسان کے ارادے کے بغیر انسان سے صادر ہوتے ہیں۔

(۲) افعال اختیاریہ: یعنی وہ افعال جن کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔

۞ پہلی قسم کیا افعال بالاتفاق ذاتِ باری تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور ان کے صدور میں بندے کی قدرت واختیار کو کوئی دخل نہیں جبکہ دوسری قسم میں اختلاف ہے اور اس میں علماء کی تین آراء ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان کے تمام افعال کا خالق ہے خواہ افعال! خیر ہوں یا شر ہوں جبکہ انسان ان افعال کا کاسب ہے اور اس کسب کی وجہ سے اسے سزا یا جزا ملے گی۔

2: معتزلہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ اور خود کاسب ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

3: جبریہ کہتے ہیں انسان مجبورِ محض ہے اسے نہ تو خلق میں اختیار ہے اور نہ ہی کسب میں اختیار ہے۔

وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنْهُم الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ متقدمین معتزلہ اور متاخرین معتزلہ کے مابین فرق بیان کرنا ہے کہ متقدمین معتزلہ غیر اللہ کے لئے خالق کا لفظ استعمال نہیں کرتے تھے، بلکہ اس کی بجائے موجد و مخترع کا لفظ استعمال کرتے، کیونکہ خالق کے لفظ کا اطلاق قرآن پاک میں ذاتِ باری تعالیٰ پر کیا گیا ہے، لیکن جب جبائی اور اس کے متبعین کا زمانہ آیا تو انہوں نے خالق، موجد، مخترع جیسے الفاظ کا معنی ایک سمجھ کر کے لفظِ خالق کا اطلاق غیر اللہ پر بھی کرنا شروع کر دیا یعنی متقدمین معتزلہ میں یہ جرأت نہیں تھی کہ اپنے نظریئے کا صاف لفظوں میں بیان کرتے لیکن متاخرین صاف اور واضح لفظوں میں کہنے لگے کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

''بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر دلیل عقلی

﴿عبارت﴾: **اِحْتَجَّ اَهْلُ الْحَقِّ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْعَبْدَ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيْلِهَا ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِيْجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذَالِكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَاِنَّ الْمَشْيَ مِنْ مَّوْضِعٍ اِلٰى مَوْضِعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلٰى سَكَنَاتٍ مُتَخَلِّلَةٍ وَعَلٰى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلَا شُعُوْرَ لِلْمَاشِيْ بِذَالِكَ وَلَيْسَ هٰذَا ذُهُوْلًا عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ وَهٰذَا فِيْ اَظْهَرِ اَفْعَالِهٖ وَاَمَّا اِذَا تَاَمَّلَتْ فِيْ حَرَكَاتِ اَعْضَائِهٖ فِي الْمَشْيِ وَالْاَخْذِ وَالْبَطْشِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَمَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيْكِ الْعَضَلَاتِ وَتَمْدِيْدِ الْاَعْصَابِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَالْاَمْرُ اَظْهَرُ**

﴿ترجمہ﴾: اہل حق نے چند وجوہ سے استدلال پکڑا ہے، اول یہ ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہو تو اپنے افعال کی تمام تفاصیل کا جاننے والا ہوگا اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ کسی چیز کی ایجاد قدرت اور اختیار کیساتھ نہیں ہوتی مگر ایسے ہی اور لازم باطل ہے اس لئے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف چلنا درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہے کہ ان میں سے بعض سریع اور بعض بطی ہیں اور چلنے والے کو اس کا کچھ شعور نہیں ہوتا اور یہ جاننے سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو وہ نہ جان سکے گا اور یہ اس کے ظاہری افعال میں ہے۔ او بہر حال تو غور کرے گا اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلنے اور لینے اور پکڑنے میں اور اسکے مثل میں اور ان چیزوں میں جن کی جانب وہ محتاج ہوتا ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے میں اور اس کے مثل میں تو بات زیادہ ظاہر ہے۔

﴿تشریح﴾:

اِحْتَجَّ اَهْلُ الْحَقِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر کہ ''بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر دلیل عقلی پیش کرنی ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

دلیل عقلی:

اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا لیکن تالی باطل ہے یعنی بندے کو تمام افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہیں لہٰذا مقدم یعنی بندے کا اپنے افعال کا خود خالق ہونا بھی باطل ہے

وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تالی کے بطلان پر دلیل بیان کرنی ہے۔

کہ جب بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف جاتا ہے تو بندے کا یہ جانا مختلف حرکات اور سکنات پر مشتمل ہوتا ہے جن میں سے بعض حرکات اور سکنات سریع ہوتی ہیں اور بعض بطیء ہوتی ہیں اور بندے کو ان حرکات اور سکنات کی تعداد کا علم نہیں ہوتا کہ کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا، اور کونسا قدم کتنی دیر زمین سے اٹھا رہا اور فضاء میں معلق رہا، اسی طرح یہ بھی علم نہیں ہوتا کہ کس قدم کی حرکت سریع تھی اور کس قدم کی حرکت بطیء تھی، اسی طرح یہ بھی علم نہیں ہوتا کہ کونسا قدم زمین پر پورا رہا، اور کونسے قدم کا کا حصہ زمین پر تھوڑا رہا۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ تو ظاہری حرکات وسکنات کا حال ہے اگر ہم باطنی حرکات وسکنات کو لے لیں، مثلاً کسی چیز کو لینے اور پکڑنے کے وقت کن کن رگوں کو حرکت ہوتی ہے اور کن کن پٹھوں اور اعصاب میں کتنا تناؤ ہوتا ہے تو اس وقت بھی یہ بات اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ بندے کو ان افعال کا علم نہیں تو جب بندے کو اپنے افعال کا علم نہیں تو بندے کو خالق کہنا اپنے افعال کا خالق کہنا درست کیسے ہوسکتا ہے؟

وَلَيْسَ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ کہنا کہ بندے کو اپنے افعال کا علم نہیں ہوتا یہ درست نہیں، بلکہ بندے کو اپنے افعال کا علم ہوتا ہے لیکن وہ اس سے غافل ہوتا ہے اور ان افعال کی طرف اس کی توجہ نہیں ہوتی۔

﴿جواب﴾: ہمیں یہ آپ کی بات تسلیم نہیں کہ بندے کو اپنے افعال کا علم تو ہوتا ہے لیکن عدم علم اس کی غفلت کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ غافل نہ ہو بلکہ وہ پوری توجہ بھی کر لے، اور اسے پوچھ پوچھ کر توجہ دلائی جائے تب بھی اسے ان افعال کا علم نہیں ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں" پر پہلی دلیل نقلی

﴿عبارت﴾: اَلثَّانِیْ اَلنُّصُوْصُ الْوَارِدَةُ فِیْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ اَیْ عَمَلَكُمْ عَلٰی اَنَّ مَا مَصْدَرِیَّةٌ لِئَلَّا یُحْتَاجَ اِلٰی حَذْفِ الضَّمِیْرِ اَوْ مَعْمُوْلَكُمْ عَلٰی اَنَّ مَا مَوْصُوْلَةٌ وَیَشْمَلُ الْاَفْعَالَ لِاَنَّا اِذَا قُلْنَا اَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوْقَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰی اَوْ لِلْعَبْدِ لَمْ نُرِدْ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَی الْمَصْدَرِیَّ الَّذِیْ هُوَ الْاِیْجَادُ وَالْاِیْقَاعُ بَلِ الْحَاصِلَ بِالْمَصْدَرِ الَّذِیْ هُوَ مُتَعَلَّقُ الْاِیْجَادِ وَالْاِیْقَاعِ اَعْنِیْ مَا

Maktaba Tul Ishaat.com

نُشَاهِدُهٗ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ مَثَلًا وَلِلذُّهُوْلِ عَنْ هٰذِهِ النُّكْتَةِ قَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ الْاِسْتِدْلَالَ بِالْاٰيَةِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى كَوْنِ مَا مَصْدَرِيَّةً

﴿ترجمہ﴾: (استدلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ''واللہ خلقکم وما تعملون''، یعنی اللہ تعالیٰ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے''، یعنی ماتعملون بمعنیٰ عملکم ہے اس بناء پر کہ ما مصدریہ ہے تاکہ حذف ضمیر کی طرف حاجت پیش نہ آئے یا معمولکم کے معنیٰ میں ہے اس بناء پر کہ ما موصولہ ہو اور یہ (معمول) افعال کو شامل ہوگا اسلئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کے یا بندے کے مخلوق ہیں تو ہم فعل سے اس معنیٰ مصدری کا ارادہ نہیں کرتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ اس حاصل مصدرہ کا ارادہ کرتے ہیں جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے مراد لیتا ہوں مثلاً ان حرکات وسکنات کو جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور اس نکتہ سے غفلت کی وجہ سے کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال موقوف ہے ما کے مصدریہ ہونے پر۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِیْ اَلنُّصُوْصُ الْوَارِدَةُ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر کہ ''بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر دلیل نقلی پیش کرنی ہے۔

دلیل نقلی:

کہ قرآن مجید میں ہے کہ واللہ خلقکم وماتعملون کہ اللہ نے تمہیں اور تمہارے افعال کو پیدا کیا ہے، اس آیت کریمہ میں مذکور ''ما'' کے بارے میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مائے مصدریہ۔ (۲) مائے موصولہ۔

✿ اس ماء کو مائے مصدریہ بنانا زیادہ مناسب ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی محذوف نہیں ماننا پڑتا بخلاف مائے موصولہ ماننے کے، اس صورت میں صلہ یعنی تعملون میں ضمیر ماننی پڑیگی جو مائے موصولہ کی طرف راجع ہوگی، اور کلام وہی عمدہ ہوتا ہے کہ جہاں کچھ محذوف نہ ماننا پڑے، بہر مائے مصدریہ کی صورت میں عبارت یوں ہوگی واللہ خلقکم وماتعملون کہ اللہ نے تمہیں اور تمہارے عمل کو پیدا کیا۔

اور عمل مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنیٰ میں ہوتا ہے پس مفعول کے معنیٰ میں ہونے کی صورت میں ما تعملون کا معنیٰ ہوگا معمولاتکم یعنی ''بندوں کے کئے ہوئے کام'' اگرچہ اس میں بندوں کے کسب کا دخل ہے مگر ان کی خلق منجانب اللہ ہے۔

اور مائے موصولہ کی صورت میں عبارت یہ ہوگی واللہ خلقکم وماتعملونہ۔ ماتعملونہ بمعنیٰ مامعمولکم، اب یہاں اعتراض ہوگا کہ آیت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے مثلاً کرسی، میز اور چارپائی وغیرہ کہ ان کا خالق ذات باری تعالیٰ ہے حالانکہ گفتگو بندوں کے افعال کے سلسلے میں ہے نہ کہ معمول

Maktaba Tul Ishaat.com

کے بارے میں تو شارح علیہ الرحمۃ نے ویشمل الا فعال الخ: سے جواب دیا کہ اگر ماتعملون کو معمول کے معنیٰ میں لیا جائے تو اس میں افعال عباد داخل ہونگے، وہ کیسے لا نا اذا قلنا الخ: سے بتلا رہے ہیں کہ افعال عباد! اس سے معنیٰ مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں بلکہ ایجاد اور ایقاع کا متعلق یعنی وہ چیز مراد ہے کہ جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے یعنی وہ افعال کہ جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہی افعال مراد ہیں کہ ان کا خالق کون ہے؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ ان کا خالق خود بندہ ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان کا خالق ذات باری تعالیٰ ہے۔

اوَلِلذُّهُوْلِ عَنْ هٰذِهِ النُّكْتَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قاضی بیضاوی اور صاحب ہدایہ پر اعتراض کرنا ہے کہ انہوں نے کہا کہ مذکورہ آیتِ کریمہ سے استدلال اس وقت درست ہوگا کہ جب مائے مصدریہ ہو کیونکہ مائے موصولہ کی صورت میں تقدیری عبارت ''معمولکم'' ہوگی جس سے ہمارا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکے گا، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قاضی علیہ الرحمۃ اور صاحب ہدایہ کی اس امر کی طرف توجہ نہیں گئی ہے کہ معمول افعال کو بھی شامل ہے پس اسی وجہ سے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ استدلال مائے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں'' پر دوسری، تیسری دلیل نقلی

﴿عبارت﴾: وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اَیْ مُمْكِنٍ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَفِعْلُ الْعَبْدِ شَيْءٌ وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ فِيْ مَقَامِ التَّمَدُّحِ بِالْخَالِقِيَّةِ وَكَوْنِهَا مَنَاطًا لِاسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے، اللہ ہر چیز کا خالق ہے یعنی ہر ممکن کا عقل کی دلالت کی وجہ سے اور بندہ کا فعل شیء ہے۔ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ''اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ'' خالقیت کیساتھ تعریف کی جگہ میں اور خالقیت کے ہونے کی وجہ سے استحقاق عبادت کا مدار۔

﴿تشریح﴾:

وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى خَالِقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات پر دوسری دلیل دینا ہے کہ بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں اللہ ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے کہ خالق کل شیء فاعبدوہ کہ اللہ ہر شے کا خالق ہے، چونکہ افعال عباد بھی شے ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ افعال العباد کا خالق بھی ذات باری تعالیٰ ہے۔

اَیْ مُمْكِنٍ بِدَلَالَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مذکورہ آیت کریمہ میں لفظ شیء بمعنیٰ موجود ہے پس یہ لفظ شیء تمام موجودات ممکنہ اور ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کو بھی شامل ہوگا حالانکہ ذات باری تعالیٰ اپنی ذات وصفات کے خالق نہیں ہیں۔

﴿جواب﴾: یہاں شیء سے مراد ''ممکن'' ہے لہٰذا ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ اس لفظ شیء سے خارج ہو

Maktaba Tul Ishaat.com

جائیں گی کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ اور صفاتِ باری تعالیٰ ممکن نہیں ہیں۔

﴿سوال﴾: لفظِ عام سے خاص مراد لینے کی صورت میں کوئی قرینہ ہونا چاہیے تو یہاں قرینہ کونسا ہے؟

﴿جواب﴾: یہاں پر قرینہ دلالۃ العقل ہے یعنی عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں شیء سے مراد ممکن ہے کیونکہ شیء کا اپنی ذات وصفات کا خالق ہونا عقلاً محال ہے۔

وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَفَمَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات تیسری دلیل دینا ہے کہ بندوں کے افعال کا خالق بندہ نہیں اللہ ہے چنانچہ قرآن مجید میں ہے کہ **اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ** کہ کیا خالق یعنی اللہ اور غیر خالق یعنی معبودانِ باطلہ برابر ہیں؟ آیت کریمہ میں استفہام انکاری ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کے مقام میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے، اور مدح اس وقت ہوگی کہ جب ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ کوئی بھی صفتِ خالقیت کے ساتھ متصف نہ ہو، اسی طرح خالق ہونے کو استحقاقِ عبادت کا مدار قرار دیا ہے تو استحقاقِ عبادت ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس وقت خاص ہوسکتا ہے کہ جب اس کے سوا کوئی بھی خالق نہ ہو لہٰذا جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہوا تو پھر بندہ اپنے افعال کا خود خالق نہیں ہوگا بلکہ افعالِ عباد کا خالق خدا ہوگا

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ! مشرک نہیں ہیں

﴿عبارت﴾: **لَا يُقَالُ فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِّاَفْعَالِهٖ يَكُوْنُ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ دُوْنَ الْمُوَحِّدِيْنَ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْاِشْتِرَاكُ هُوَ اِثْبَاتُ الشَّرِيْكِ فِى الْاُلُوْهِيَّةِ بِمَعْنٰى وُجُوْبِ الْوُجُوْدِ كَمَا لِلْمَجُوْسِ اَوْ بِمَعْنٰى اِسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ كَمَا لِعَبَدَةِ الْاَصْنَامِ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَا يُثْبِتُوْنَ ذٰلِكَ بَلْ لَا يَجْعَلُوْنَ خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ كَخَالِقِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِافْتِقَارِهٖ اِلَى الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ الَّتِىْ هِىَ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى**

﴿ترجمہ﴾: یہ نہ کہا جائے کہ جو بندے کے اپنے افعال کے خالق ہونے کا قائل ہے وہ مشرکین میں سے ہوگا نہ موحدین میں سے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہے وجوب الوجود کے معنیٰ میں جیسا کہ مجوس کیلئے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاقِ عبادت کے معنیٰ میں جیسا کہ بتوں کہ پجاریوں کیلئے (یہ عقیدہ ہے) اور معتزلہ اس کو (ان دونوں میں سے کسی کو) ثابت نہیں کرتے بلکہ وہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے مثل شمار نہیں کرتے بندہ کے محتاج ہونے کی وجہ سے ان اسباب اور آلات کی جانب جو اللہ کے پیدا کرنے سے (پیدا ہوئے) ہیں۔

﴿تشریح﴾:

لَا يُقَالُ فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: معتزلہ بندے کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں، اور جو خالق ہو وہی معبود ہوتا ہے اور واجب الوجود ہوتا ہے تو جب معتزلہ نے بندے کو خالق کہہ دیا تو ان کے قول کے مطابق تعددِ وجباء اور تعددِ الٰہ لازم آیا جو کہ توحید کے منافی ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

،لہٰذا معتزلہ کو مشرکین میں شمار کرنا چاہیے۔

لِاَنَّانَقُوْلُ الْاِشْتِرَاك سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو اس ذات کے ساتھ اس طرح شریک کیا جائے کہ اس غیر کو اس کی طرح واجب الوجود شمار کیا جائے یا اس غیر کو مستحق عبادت شمار کیا جائے اول کے قائل مجوس ہیں جو دو خدا مانتے ہیں ایک کو خالق خیر کہتے ہیں اور ایک کو خالق شر کہتے ہیں پہلے کا نام انہوں نے یزدان رکھا ہوا ہے اور دوسرے کا نام اہرمن رکھا ہوا ہے اور ثانی کے قائل بت پرست ہیں کہ وہ بتوں کو واجب الوجود تو نہیں سمجھتے مگر ان کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں، جب یہ شرک یہ حقیقت ہے جسے ہم نے بیان کیا تو سن لیجئے معتزلہ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی نہیں کہ نہ تو وہ بندے کو خالق افعال کہہ کر اس کو واجب الوجود سمجھتے ہیں اور نہ ہی اس کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں پس ان کا شرک ثابت نہ ہوا، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں بندہ اپنے افعال کا خالق تو ضرور ہے لیکن اس کی خالقیت اور اللہ کی خالقیت میں بہت زیادہ فرق ہے، اللہ کی خالقیت کا حال یہ ہے کہ وہ بغیر کسی نمونے کے اور آلات واسباب کے جس کو چاہے پیدا فرماتا ہے اور بندے کی خالقیت کا حال یہ ہے کہ وہ اپنے خلق میں آلات واسباب کا محتاج ہے جو کہ اللہ کے پیدا کردہ ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

''تمام افعال کا خالق اللہ ہے'' اس پر معتزلہ کے دلائل

﴿عبارت﴾: اِلَّا اَنَّ مَشَائِخَ مَاوَرَاءِ النَّهْرِ قَدْ بَالَغُوْا فِیْ تَضْلِیْلِهِمْ فِیْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ حَتّٰی قَالُوْا اِنَّ الْمَجُوْسَ اَسْعَدُ حَالًا مِنْهُمْ حَیْثُ لَمْ یُثْبِتُوْا اِلَّا شَرِیْكًا وَّاحِدًا وَالْمُعْتَزِلَةُ یُثْبِتُوْنَ شُرَكَاءَ لَاتُحْصٰی وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَیْنَ حَرَكَةِ الْمَاشِیْ وَبَیْنَ حَرَكَةِ الْمُرْتَعِشِ اَنَّ الْاُوْلٰی بِاخْتِیَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِیَةِ وَبِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی لَبَطَلَتْ قَاعِدَةُ التَّكْلِیْفِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا یَتَوَجَّهُ عَلَی الْجَبْرِیَّةِ الْقَائِلِیْنَ بِنَفْیِ الْكَسْبِ وَالْاِخْتِیَارِ اَصْلًا وَاَمَّا نَحْنُ فَنُثْبِتُهٗ عَلٰی مَانُحَقِّقُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی

﴿ترجمہ﴾: مگر تحقیق کہ مشائخ ماوراء النہر نے مبالغہ سے کام لیا ہے معتزلہ کی تضلیل میں اس مسئلہ میں یہاں تک کہ انھوں نے کہا ہے کہ مجوس اچھی حالت میں ہیں معتزلہ سے اس حیثیت سے کہ انھوں نے ثابت نہیں کیا مگر ایک ہی شریک کو اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بے شمار شرکاء۔ اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے اس طریقہ پر کہ ہم بدلہۃ فرق کرتے ہیں چلنے والے کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری اور اس طریقہ پر کہ اگر تمام کے تمام افعال اللہ کے خلق کی وجہ سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہو جائے گا اور مدح اور مذمت اور ثواب اور عقاب کا قاعدہ باطل ہو جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ الزام جبریہ پر متوجہ ہوتا ہے جو بالکلیہ کسب اور اختیار کی نفی کے قائل ہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

اور بہر حال ہم اس کو ثابت کرتے ہیں اس تفصیل کے مطابق جس کو ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

﴿تشریح﴾:

اِلَّا اَنَّ مَشَائِخَ مَاوَرَاءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ماوراء النہر کے مشائخ معتزلہ کو مجوس سے بھی بدتر قرار دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ان سے تو مجوس بھی بہتر ہیں کیونکہ وہ تو صرف دو ہی خداؤں کے قائل ہیں ایک اہرمن کے اور دوسرے یزدان کے جبکہ معتزلہ بے شمار خدا کے شریک بناتے ہیں کیونکہ وہ بندوں کو خالق کہتے ہیں جو کہ بے شمار ہیں۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّا نُفَرِّقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی پہلی عقلی دلیل ان کے موقف پر (کہ افعال کا خالق اللہ ہے) پیش کرنی ہے۔

معتزلہ کی دلیل اول:

ماشی بھی حرکت کرتا ہے اور مرتعش (جس کے بدن میں رعشہ ہو) بھی حرکت کرتا ہے اور ان دونوں حرکتوں کے درمیان بڑا فرق ہے پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری حرکت غیر اختیاری ہے جو کہ بالاتفاق مخلوق ہے اور اول حرکت کا خالق خود بندہ ہے اگر دونوں حرکتوں کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ ہی ہے تو پھر دونوں حرکتوں میں فرق کیوں ہے؟

بِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ الْكُلُّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دوسری دلیل بیان کرنی ہے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل:

کہ اگر تمام افعال کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ کو قرار دیا جائے تو پھر بندے کو مکلف بنانا باطل ہو جائیگا کیونکہ جب بندے کے اختیار کا دخل نہیں ہے تو بندہ مکلف کیسے ہوگا؟ اور اسے اچھے کام کرنے پر تعریف اور ثواب کا مستحق اور برے کام پر مذمت اور عذاب کا مستحق کیوں بنایا گیا ہے؟

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی مذکورہ دونوں دلیلوں کا مشترکہ جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ آپ کے مذکورہ دلائل جبریہ کے خلاف تو قائم ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بندے کو مجبورِ محض قرار دیتے ہیں نہ کاسب کہتے ہیں اور نہ ہی خالق کہتے ہیں، انہیں ہمارے خلاف قائم کرنا درست نہیں کیونکہ ہم تو ذاتِ باری تعالیٰ کو خالق مانتے ہیں اور بندے کو کاسب مانتے ہیں، اللہ تعالیٰ کو کاسب ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بندے کے کسب کا دخل نہیں اور جب بندے کاسب ہیں تو انہی مکلف بنانا درست ہے اور اس کا مستحق مدح وذم ہونا بھی درست ہوگا لہٰذا اعتراض ثانی بھی جاتا رہا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

شیء.....کا موجد اشیء.....کے ساتھ متصف نہیں ہوتا

﴿عبارت﴾: **وَقَدْ يُتَمَسَّكُ بِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ وَالْاٰكِلُ وَالشَّارِبُ وَالزَّانِيْ وَالسَّارِقُ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ وَهٰذَا جَهْلٌ عَظِيْمٌ لِاَنَّ الْمُتَّصِفَ بِالشَّيْءِ مَنْ قَامَ بِهٖ**

Maktaba Tul Ishaat.com

ذٰلِكَ الشَّيْءُ لَامَنْ اَوْجَدَهٗ اَوَلَايَرَوْنَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى هُوَالْخَالِقُ لِلسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْاَجْسَامِ وَلَايَتَّصِفُ بِذَالِكَ وَرُبَمَايُتَمَسَّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْخَلْقَ هٰهُنَا بِمَعْنَى التَّقْدِيْرِ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر اللہ ہی بندوں کے افعال کا خالق ہوتو وہی قائم اور قاعدہ اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا اور یہ بہت بڑی جہالت ہے اس لئے کہ شے سے متصف وہ شے ہوتی ہے جس کیساتھ وہ شے قائم ہو نہ کہ وہ جس نے اس کو ایجاد کیا ہو کیا یہ لوگ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سواد و ابیاض اور تمام ان صفات کا خالق ہے جو اجسام میں ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ ان کیساتھ متصف نہیں ہے۔ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے ''فتبارك الله احسن الخالقين '' و اذا تخلق من الطين كهئية الطير '' سے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر اور تصویر کے معنیٰ میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْيُتَمَسَّكُ بِاَنَّهٗ لَوْالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی تیسری دلیل پیش کرنی ہے۔

معتزلہ کی تیسری دلیل:

کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ کو بندوں کے افعال کا خالق مانا جائے تو پھر وہ اکل، قعود، شرب وغیرہ کے بھی خالق ہونگے، تو اکل کی خلق کی وجہ سے آکل، اور قعود کی خلق کی وجہ سے قاعد اور شرب کے خلق کی وجہ سے شارب انہیں کہنا چاہئے حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ کا آکل، قاعد اور شارب ہونا باطل ہے، لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ کا بندوں کے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہوا۔

وَهٰذَاجَهْلٌ عَظِيْمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دلیل ثالث کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: معتزلہ کی مذکورہ دلیل انتہائی جاہلانہ ہے، انہیں اس بات کا بھی علم نہیں کہ شے کا موجد شے کے ساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ شے کا قیام ہوگا وہی اس شے سے متصف ہوگا یہ تمام صفات یعنی قیام، اکل، شرب وغیرہ بندے کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا بندہ ہی قائم آکل اور شارب ہوگا نہ کہ ان اشیاء کا موجد یعنی ذاتِ باری تعالیٰ۔

❁ کیا معتزلہ نے کبھی اس امر میں غور و خوض نہیں کیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ نے سیاہی، سفیدی اور جسم کی جتنی بھی صفات پیدا کی ہیں وہ سب کی سب جسم کے ساتھ ہیں، ذاتِ باری تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہیں اور متصف بھی انہی نے ہونا ہے کہ جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

معتزلہ کے دلائل نقلیہ اور ان کا جواب:

وَرُبَمَايُتَمَسَّكُ بِقَوْلِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی پہلی دلیل نقلی کا بیان کرنا ہے۔

معتزلہ کی پہلی دلیل قرآن پاک کی آیت کریمہ ہے فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ

Maktaba Tul Ishaat.com

☆ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین سے بہتر قرار دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ بھی خالق ہیں۔

وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دوسری دلیل نقلی کا بیان کرنا ہے۔

یہ بھی قرآن مجید کی آیت کریمہ ہے **وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ** کہ اس آیت کریمہ میں تخلق فعل کی نسبت حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے کہ وہ مٹی سے پرندوں کو پیدا فرماتے تھے پس وہ بھی خالق ہوئے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ الْخَلْقَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے دلائل نقلیہ کا بیان کرنا ہے۔

کہ دونوں آیات میں خلق بمعنیٰ تقدیر وتصویر کے ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ صورت بنانے والوں میں سے اور اندازہ کرنے والوں میں سے سب سے بہتر صورت بنانے والے اور سب سے بہتر اندازہ فرمانے والے ہیں۔

۞ اور دوسری آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اے عیسیٰ علیہ السلام جب آپ نے مٹی سے پرندے جیسی صورت بنائی یعنی حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام صرف پرندوں کی صورتیں بناتے تھے پرندوں کو پیدا نہیں فرماتے تھے۔ لہٰذا معتزلہ کا مذکورہ آیات سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تمام افعالِ عباد! ذاتِ باری تعالیٰ کے حکم کے مطابق اور قضاء کے تحت ہیں۔

﴿عبارت﴾: **وَهِيَ اَيْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ كُلُّهَا بِاِرَادَتِهٖ وَمَشِيْئَتِهٖ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّهُمَا عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مَعْنًى وَاحِدٍ وَحُكْمِهٖ لَا يَبْعُدُ اَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰى خِطَابِ التَّكْوِيْنِ وَقَضِيَّتِهٖ اَيْ قَضَائِهٖ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ اِحْكَامٍ لَا يُقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَوَجَبَ الرِّضَاءُ بِهٖ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكُفْرِ كُفْرٌ لَا نَقُوْلُ الْكُفْرُ مَقْضِيٌّ لَا قَضَاءٌ وَالرِّضَاءُ اِنَّمَا يَجِبُ بِالْقَضَاءِ دُوْنَ الْمَقْضِيِّ**

﴿ترجمہ﴾: اور یہ یعنی بندوں کے افعال! تمام کے تمام اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کی وجہ سے ہیں اور تحقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں (ارادہ ومشیت) ایک ہی معنیٰ سے عبارت ہیں اور بندوں کے تمام افعال اس کے حکم سے ہیں، بعید نہیں ہے یہ بات کہ یہ اشارہ ہوا خطاب تکوین کی جانب یعنی بندوں کے افعال جس طرح اس کی مشیت اور ارادہ کے ماتحت ہیں اسی طرح وہ افعال اس کے حکم کے ماتحت ہیں۔ اور بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کے فیصلہ کیمطابق ہیں اور قضاء مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے، یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کہ فیصلہ سے ہے تو اس سے راضی ہونا واجب ہے اس لئے کہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لئے کہ رضاء بالکفر کفر ہے اسلئے کہ ہم کہتے ہیں کہ کفر وہ ہے جس کا فیصلہ کیا گیا ہے قضاء کفر نہیں ہے اور رضاء صرف قضاء کیساتھ واجب ہے نہ کہ مقتضی کیساتھ۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَهِیَ اَیْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ معتزلہ کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ افعال قبیحہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے، مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تمام افعال عباد! خواہ از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں ذاتِ باری تعالیٰ کے ارادہ ومشیت کے ماتحت ہیں۔

وَقَدْسَبَقَ اَنَّهُمَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کرامیہ کا رد کرنا ہے کہ جو کہتے ہیں کہ ارادہ! صفتِ الٰہی حادث ہے، اور مشیت! قدیم ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بات ماقبل میں بیان کی جا چکی ہے کہ ارادہ اور مشیت دونوں ایک ہی چیز ہے۔

وَحُكْمِهٖ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ تمام افعال عباد! ذاتِ باری تعالیٰ کے حکم کے مطابق معرض وجود میں آتے ہیں۔

لَایُبْعَدُاَنْ یَّكُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ حکم سے مراد خطاب تکوین ہے یعنی کسی چیز کے ایجاد کے ارادے کے وقت کلمہ کن فرمانا جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے اِنَّمَااَمْرُهٗ اِذَااَرَادَ شَیْئًااَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنَ یا پھر حکم قضاء کے معنیٰ میں بھی ہوسکتا ہے جس کا ذکر آئندہ آنے والی عبارت میں ہے۔

اَیْ قَضَائِهٖ وَهُوَالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ تمام افعال عباد! قضاء الٰہی کے تحت ہیں کوئی بھی فعل قضاء الٰہی کے بغیر موجود نہیں ہوسکتا۔

وَهُوَعِبَارَةٌ عَنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ قضاء کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ قضاء کا معنیٰ ہے کہ کسی فعل کو ایسے محکم طریقے سے کرنا کہ کسی کو تبدیل کرنے کی گنجائش نہ ہو۔

لَایُقَالُ لَوْكَانَ الْكُفْرُالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ تمام افعال عباد! ذاتِ باری تعالیٰ کے حکم اور اس کی قضاء کے مطابق ہیں تو کافر کا کفر بھی قضاء الٰہی کے مطابق ہوگا اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور ضروری ہے تو بندے پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ کفر پر راضی ہو حالانکہ یہ بات درست نہیں کیونکہ کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، لہٰذا یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ تمام افعال عباد! قضاء الٰہی کے مطابق ہیں۔

﴿جواب﴾: قضاء! مقضی کا غیر ہوتا ہے، دونوں ایک چیز نہیں ہیں، قضاء! باری تعالیٰ کا تعالیٰ کا فعل ہے اور تکوین کا دوسرا نام ہے اور مقضی بندے کا فعل ہے، تو قضاء! مقضی کا غیر ہوتا ہے جیسے تکوین! مکون کا غیر ہوتا ہے کفر! مقضی ہے نہ کہ قضاء تو رضاء بالقضاء واجب ہے نہ کہ رضاء بالمقضی واجب ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

تقدیر الٰہی کے مطابق ہونے سے مراد؟

﴿عبارت﴾: وَتَقْدِيْرُهٗ وَهُوَتَحْدِيْدُكُلِّ مَخْلُوْقٍ بِحَدِّهِ الَّذِىْ يُوْجَدُمِنْ حُسْنٍ وَقُبْحٍ وَنَفْعٍ وَضَرَرٍوَمَايَحْوِيْهِ مِنْ زَمَانٍ وَمَكَانٍ وَمَايَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ وَالْمَقْصُوْدُ تَعْمِيْمُ اِرَادَةِاللّٰهِ تَعَالٰى وَقُدْرَتِهٖ لِمَامَرَّمِنْ اَنَّ الْكُلَّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَيَسْتَدْعِى الْقُدْرَةَ وَالْاِرَادَةَ لِعَدَمِ الْاِكْرَاهِ وَالْاِجْبَارِفَاِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ الْكَافِرُمَجْبُوْرًافِىْ كُفْرِهٖ وَالْفَاسِقُ فِىْ فِسْقِهٖ فَلَايَصِحُّ تَكْلِيْفُهُمَابِالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ قُلْنَااِنَّهٗ تَعَالٰى اَرَادَمِنْهُمَاالْكُفْرَوَالْفِسْقَ بِاخْتِيَارٍفَلَاجَبْرَكَمَااَنَّهٗ عَلِمَ مِنْهُمَاالْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِالْاِخْتِيَارِوَلَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيْفُ الْمُحَالِ

﴿ترجمہ﴾: اور بندوں کے تمام افعال اس کی تقدیر سے ہیں اور تقدیر وہ ہر مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو کہ پائی جائے گی یعنی خوبی اور برائی اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو شامل ہوگی یعنی زمان اور مکان اور جو کہ اس مخلوق پر مرتب ہوگا یعنی ثواب اور عقاب۔ اور مقصود اس سے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اس کی قدرت کی تعمیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ کل افعال اللہ کے پیدا کرنے کی وجہ سے ہیں اور خلق مقتضی ہے قدرت اور ارادہ کو اکراہ اور اجبار نہ ہونے کی وجہ سے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا تو ان دونوں کو ایمان اور اطاعت کا مکلّف بنانا صحیح نہ ہوگا، تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ ان دونوں سے ان کے اختیار کیساتھ کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے تو جبر نہیں رہا جیسا کہ اس نے ان دونوں کے متعلق اختیار سے کفر و فسق کرنے کو جان لیا اور محال کا مکلّف بنانا لازم نہ آیا۔

﴿تشریح﴾:

وَتَقْدِيْرُهٗ وَهُوَتَحْدِيْدُالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ بندوں کے تمام افعال تقدیر الٰہی کے مطابق موجود ہوتے ہیں خواہ از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں۔

وَهُوَتَحْدِيْدُكُلِّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تقدیر کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمان و مکان میں موجود ہونا ہے وہ پہلے سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے، مثلاً علم الٰہی میں ہے کہ فلاں فلاں وقت میں فلاں مکان میں پیدا ہوگا، فلاں فلاں اچھے یا برے افعال سرانجام دیگا جس کی وجہ سے مستحق جہنم یا مستحق جنت ہوگا الغرض! جو کچھ ہونے والا تھا اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے علم سے جان کر لکھ دیا اس کا نام تقدیر ہے۔

وَالْمَقْصُوْدُ تَعْمِيْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ! مصنف علیہ الرحمۃ کے قول **وهی کلها با رادته و مشیته** کی غرض بیان کرنی ہے کہ اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمۃ کی غرض یہ ہے تاکہ ارادہ اور مشیت میں تعمیم ہو جائے کیونکہ ماقبل میں یہ بات بیان کر دی گئی ہے کہ افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور خلق کے لئے قدرت اور ارادہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر یہ افعال بغیر قدرت و ارادہ کے صادر ہوں تو ذات باری تعالیٰ کا (استغفر اللہ) مجبور ہونا لازم آئیگا حالانکہ ذات باری تعالیٰ کے

Maktaba Tul Ishaat.com

حق میں اکراہ اور اجبار باطل ہیں، پس ثابت ہوا کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کا تعلق تمام افعال سے ہے۔

فَاِنْ قِیْلَ فَیَکُوْنُ الْکَافِرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض نقل کرنا ہے جو معتزلہ کی طرف سے اہل حق پر وارد ہوتا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب بندوں کے تمام افعال کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور یہ بات بھی ہے کہ افعال مخلوق! قضاء الٰہی اور تقدیر الٰہی کے ماتحت ہیں تو پھر کافر کفر پر اور فاسق فسق پر مجبور ہے کیونکہ اس کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتی، تو یہ کافر رہنے پر اور فاسق رہنے پر مجبور ہے لہٰذا ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلّف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا**

قُلْنَا اِنَّہٗ تَعَالٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے کفر کا اور فاسق سے فسق کا ارادہ بایں معنیٰ کیا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے کفر اور فسق کریگا، کفر اور فسق میں بندے کی کسب کا تعلق ہوگا، تو جب اختیار برقرار ہے تو جبر کہاں ہوا؟ نیز جیسے اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ یہ اپنے اختیار سے کفر اور فسق کرینگے اور یہ جاننا منافی اختیار نہیں ہے ایسے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہٰذا محال کا مکلّف بنانا لازم نہیں آیا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کا عقیدۂ بد اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: **وَالْمُعْتَزِلَۃُ اَنْکَرُوا اِرَادَۃَ اللّٰہِ تَعَالٰی لِلشُّرُوْرِ وَالْقَبَائِحِ حَتّٰی قَالُوْا اِنَّہٗ اَرَادَ مِنَ الْکَافِرِ وَالْفَاسِقِ اِیْمَانَہٗ وَطَاعَتَہٗ لَا کُفْرَہٗ وَمَعْصِیَتَہٗ زَعْمًا مِنْھُمْ اِنَّ اِرَادَۃَ الْقَبِیْحِ قَبِیْحَۃٌ کَخَلْقِہٖ وَاِیْجَادِہٖ وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذٰلِکَ بَلِ الْقَبِیْحُ کَسْبُ الْقَبِیْحِ وَالْاِتِّصَافُ بِہٖ فَعِنْدَھُمْ یَکُوْنُ اَکْثَرُ مَا یَقَعُ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلٰی خِلَافِ اِرَادَۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَھٰذَا شَنِیْعٌ جِدًّا**

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے شرور اور افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا، یہاں تک کہ انھوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اس کے کفر اور معصیت کا اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ قبیح ہے جس طرح اس کی خلق اور اس کی ایجاد، اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح قبیح کا کسب اور اس کیساتھ متصف ہونا ہے تو معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمُعْتَزِلَۃُ اَنْکَرُوا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے ایک غلط نظریے کا بیان کرنا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق برے اور قبیح افعال کے ساتھ نہیں ہوسکتا، حتی کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا

Maktaba Tul Ishaat.com

اور فاسق سے طاعت کا ارادہ فرمایا ہے۔

زَعْمًا مِنْهُمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی ان کے مذکورہ نظریئے پر دلیل بیان کرنی ہے، معتزلہ کہتے ہیں کہ جس طرح خلق قبیح! قبیح ہوتا ہے اسی طرح ارادہ قبیح بھی قبیح ہوتا ہے۔

وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذٰلِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے نظریئے کی تردید کرنی ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ ارادہ قبیح بھی قبیح ہوتا ہے اور اس بات کو بھی نہیں تسلیم کرتے کہ خلق قبیح قبیح ہوتا ہے بلکہ کسب قبیح! قبیح ہوتا ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہوتا بلکہ اس ذات کا ہر ہر فعل حکمت اور حسن سے لبریز ہے۔

فَعِنْدَهُمْ يَكُوْنُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے نظریئے پر دوسرا وار کرنا ہے کہ اگر معتزلہ کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ ذاتِ باری تعالیٰ نے صرف خیر کا ہی ارادہ فرمایا ہے امورِ قبیحہ کا ارادہ نہیں فرمایا تو پھر دنیا میں خیر ہی خیر ہونی چاہیے تھی، تمام لوگوں کو مسلمان ہی ہونا چاہیے تھا شر اور فساد کا نام ونشان بھی نہیں ہونا چاہیے تھا، حالانکہ کفار وفساق کی تعداد مسلمانوں اور پرہیزگاروں کی بنسبت زیادہ ہے، اور افعال کا بغیر ارادۂ الٰہیہ کے واقع ہونا ذاتِ باری تعالیٰ میں نقص اور عیب کے مترادف ہے کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا عاجز ہونا لازم آتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ارادۂ الٰہی کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا امر شنیع ہے

﴿عبارت﴾: حُكِيَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ اَنَّهٗ قَالَ مَاالْزَمَنِيْ اَحَدٌمِثْلَ مَاالْزَمَنِيْ مَجُوْسِيٌّ كَانَ مَعِيْ فِي السَّفِيْنَةِ فَقُلْتُ لَهٗ لِمَ لَاتُسْلِمُ فَقَالَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمْ يُرِدْ اِسْلَامِيْ فَاِذَااَرَادَاِسْلَامِيْ اَسْلَمْتُ فَقُلْتُ لِلْمَجُوْسِيِّ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يُرِيْدُاِسْلَامَكَ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَايَتْرُكُوْنَكَ فَقَالَ الْمَجُوْسِيُّ فَاَنَااَكُوْنُ مَعَ الشَّرِيْكِ الْاَغْلَبِ وَحُكِيَ اَنَّ الْقَاضِيَ عَبْدَالْجَبَّارِ الْهَمْدَانِيَّ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عِبَادٍ وَعِنْدَهُ الْاُسْتَاذُاَبُوْاِسْحٰقَ الْاِسْفَرَائِنِيُّ فَلَمَّارَاَى الْاُسْتَاذَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ فَقَالَ الْاُسْتَاذُ عَلَى الْفَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَايَجْرِيْ فِيْ مُلْكِهٖ اِلَّامَايَشَاءُ

﴿ترجمہ﴾: عمرو بن عبید سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ مجھ کو کسی نے ایسا الزام نہیں دیا جو الزام مجھے ایک مجوسی نے دیا ہے جو میرے ساتھ ایک کشتی میں سوار تھا تو میں نے اس سے کہا کہ تو اسلام کیوں نہیں قبول کرتا تو وہ بولا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں بھی مسلمان ہو جاؤں گا تو میں نے اس مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تیرے اسلام، کا ارادہ تو کیا ہے لیکن شیاطین تجھ کو چھوڑتے نہیں ہیں تو مجوسی بولا کہ میں شریک غالب کیساتھ رہوں گا۔ اور منقول ہے قاضی عبدالجبار ہمدانی! صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور اس کے پاس استاذ ابواسحٰق سفرائنی موجود تھے تو جب قاضی نے استاذ کو دیکھا تو کہا سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاء کہ پاکی ہے اس ذات کے لئے جو کہ برائی سے پاک ہے۔ تو

Maktaba Tul Ishaat.com

استاذ نے فوراً کہا سُبْحَانَ مَنْ لَایَجْرِی فِیْ مُلْکِہٖ اِلَّا مَایَشَاءُ کہ وہ ذات پاک ہے جس کی سلطنت میں اس کی مشیت کے سوا کچھ جاری نہیں ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

حُکِیَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَیْدالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دو حکایات بطور تائید اس امر پر پیش کرنی ہیں کہ افعال عباد کا باری تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف واقع ہونا ذاتِ باری تعالیٰ میں عیب ہے۔

حکایت نمبر 1: عمرو بن عبید (جو کہ اکابر معتزلہ میں سے ہیں، اور اعتزال سے انہوں نے توبہ کرلی تھی، جس کا سبب مندرجہ ذیل واقعہ بنا، اور امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے ہم عصر ہیں، بصرہ کے رہنے والے تھے، اور راویان حدیث میں شامل ہیں، جبکہ ولادت 80 ہجری میں ہوئی اور 143 یا 144 ہجری میں ان کا وصال ہوا) اپنی کہانی اپنی زبانی بیان کرتے ہیں کہ ایک بار ایک مجوسی نے مجھے ایسا لاجواب کیا کہ اس سے پہلے ایسا لاجواب مجھے کسی نے نہیں کیا تھا۔

ہوا یوں کہ میں وہ! ہم ایک کشتی میں سوار تھے، تو میں نے اس مجوسی سے کہا کہ تو اسلام کیوں نہیں قبول کرتا؟ تو مجوسی نے آگے سے جواب دیا کہ ابھی میرے اسلام کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ نہیں فرمایا جب وہ ارادہ فرمالیگا تو میں بھی اسلام قبول کرلونگا، میں نے کہا کہ اللہ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین کے ہتھکنڈوں میں تو الجھا ہوا ہے، شیاطین تجھے چھوڑ نہیں رہے، اس لئے تو اسلام کی طرف نہیں آرہا۔ اس پر مجوسی بولا کہ پھر اس کا مطلب تو یہ ہے کہ شیاطین (معاذ اللہ) اللہ پر غالب ہو چکے ہیں اور ذاتِ باری تعالیٰ مغلوب ہوگئی ہے تو پھر مجھے شیاطین کے ساتھ رہنا چاہیے کیونکہ وہ غالب ہیں، اس حکایت سے یہ سبق ملا کہ ایک مجوسی جو اللہ تعالیٰ کے ارادے کا قائل نہیں تھا اس نے ایک بہت بڑے معتزلی کو لاجواب کردیا۔

حکایت نمبر 2: قاضی عبدالجبار ہمدانی (ان کا نام اسماعیل ہے، یہ عضدوالدولہ کے وزیر تھے، اس لئے انہیں قاضی کہا جاتا، یہ بھی معتزلی ہیں ان کی وفات 415 ہجری میں ہوئی) ایک روز اپنے شاگرد! صاحب ابن عباد کے پاس چلے گئے، جبکہ ان کے پاس استاذ ابواسحاق اسفرائنی متوفی 418ھ بھی موجود تھے، تو قاضی عبدالجبار نے بطور تعریض کہا سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّہَ عَنِ الْفَحْشَاءِ کہ اللہ تعالیٰ ہر برائی اور ہر قسم کے عیب سے پاک ہے (جس سے مقصود یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں) تو استاذ ابواسحاق اسفرائنی نے فوری جواب دیا کہ سُبْحَانَ مَنْ لَایَجْرِی فِیْ مُلْکِہٖ اِلَّا مَایَشَاءُ کہ اس ذات کے لئے پاکی ہے جس کی بادشاہی میں وہ ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے یعنی استاذ کا مطلب یہ تھا کہ اللہ کے ارادہ کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا بہت بری بات ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ اور اہل سنت کے مابین ایک اختلافی مسئلہ

﴿عبارت﴾: وَالْمُعْتَزِلَۃُ اِعْتَقَدُوْا اَنَّ الْاَمْرَ یَسْتَلْزِمُ الْاِرَادَۃَ وَالنَّھْیَ عَدَمَ الْاِرَادَۃِ فَجَعَلُوْا اِیْمَانَ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْكَافِرِ مُرَادًا وَكُفْرَهُ غَيْرَ مُرَادٍ وَنَحْنُ نَعْلَمُ اَنَّ الشَّيْءَ قَدْ لَا يَكُوْنُ مُرَادًا وَيُؤْمَرُ بِهٖ وَقَدْ يَكُوْنُ مُرَادًا وَيُنْهٰى عَنْهُ لِحِكَمٍ وَّمَصَالِحَ يُحِيْطُ بِهَا عِلْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِاَنَّهٗ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ اَلَا يُرٰى اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَرَادَ اَنْ يُّظْهِرَ عَلَى الْحَاضِرِيْنَ عِصْيَانَ عَبْدِهٖ يَأْمُرُهٗ بِشَيْءٍ وَلَا يُرِيْدُ مِنْهُ وَقَدْ يُتَمَسَّكُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ بِالْاٰيٰتِ، وَبَابُ التَّاوِيْلِ مَفْتُوْحٌ عَلَى الْفَرِيْقَيْنِ

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے تو انھوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ شے کبھی مراد نہیں ہوتی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراد ہوتی ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کے پیش نظر کہ جن کو اللہ تعالیٰ کا علم محیط ہے پس اس لئے کہ جو کچھ کرے اس کے بارے باز پرس نہیں کی جاسکتی، کیا یہ نہیں دیکھتے کے آقا جب ارادہ کرتا ہے کہ حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کا تو اس کو کسی کام کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کا ارادہ نہیں کرتا ہے اور دونوں جانبوں سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمُعْتَزِلَةُ اِعْتَقَدُوْا اَنَّ الخ : سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ اور اہل سنت کے مابین ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا حکم کریں وہی مراد ہوتی ہے اور اسی کا اس نے ارادہ کیا ہے اور جس چیز سے منع کریں وہ اس کی مراد نہیں ہوتی کیونکہ اس نے اس کا ارادہ ہی نہیں کیا یعنی معتزلہ کے ہاں اللہ تعالیٰ کا ارادہ! امر سے وابستہ ہوتا ہے نہی سے وابستہ نہیں ہوتا مثلاً کافر سے ایمان! مرادِ خداوندی ہے اور کفر مرادِ خداوندی نہیں۔

جبکہ اہل سنت کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست نہیں کہ جب امر ہوگا تو ارادہ بھی ہوگا اور نہی یعنی منع کرنا ہوگا تو ارادہ بھی نہیں ہوگا کیونکہ کبھی اس کے برعکس بھی ہوتا ہے کہ غیر مراد کا حکم دیا جاتا ہے اور مراد سے روکا جاتا ہے، ایسا مصلحتوں اور حکمتوں کے پیش نظر کیا جاتا ہے کہ جن کا احاطہ اللہ تعالیٰ کا علم کئے ہوئے ہے۔ یا پھر وہ مالک مطلق ذات ہے اسے ہر طرح کا تصرف کرنے کا حق ہے کسی کو اس کی بارگاہ میں سوال کرنے کا حق تو نہیں ہے جیسا کہ اس نے خود فرمایا کہ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ

اور پھر اس میں قباحت ہی کیا ہے کہ وہ امر کرے اور ارادہ نہ کرے یا منع کرے اور ارادہ کرلے، اور ایسا تو ہوتا رہتا ہے جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اسے ایسے کام کا حکم دے جس کو وہ نہ چاہتا ہو، کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ وہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے۔

وَقَدْ يُتَمَسَّكُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اہل سنت اور معتزلہ دونوں نے آیات سے استدلال کیا ہے اور تاویلات کا باب دونوں پر مفتوح ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

مسئلہ جبر واختیار

﴿عبارت﴾: وَلِلْعِبَادِ اَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ بِهَا اِنْ كَانَتْ طَاعَةً وَيُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا اِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ اَنَّهٗ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ اَصْلًا وَاَنَّ حَرَكَاتِهٖ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا اِخْتِيَارَ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِاَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَطْشِ وَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ وَنَعْلَمُ اَنَّ الْاَوَّلَ بِاِخْتِيَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِيْ وَلِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ اَصْلًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهٗ وَلَا يَتَرَتَّبُ اِسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلٰى اَفْعَالِهٖ وَلَا اِسْنَادُ الْاَفْعَالِ الَّتِيْ تَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ اِلَيْهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ مِثْلُ صَلّٰى وَكَتَبَ وَصَامَ بِخِلَافِ مِثْلِ طَالَ الْغُلَامُ وَاسْوَدَّ لَوْنُهٗ وَالنُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ

﴿ترجمہ﴾: اور بندوں کے لئے افعال اختیاریہ ہیں جن پر وہ ثواب دیئے جائیں گے اگر وہ طاعت ہوں اور سزا دیئے جائیں گے اگر وہ معصیت ہوں ایسا نہیں ہے کہ جیسے جبریہ نے گمان کیا ہے کہ بندے کے لئے کوئی فعل (اختیاری) نہیں ہے اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات میں سے ہیں نہ ان حرکات پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد واختیار اور یہ باطل ہے اس لئے کہ ہم بداہۃً فرق کرتے ہیں پکڑنے کی حرکت اور رعشہ کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت بندہ کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔ اور اس لئے کہ اگر بندہ کیلئے بالکل کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا اور اسکے افعال پر ثواب وعقاب کا ترتیب صحیح نہ ہوگا اور بندہ کی طرف بطور حقیقت ان افعال کی اسناد (صحیح نہ ہوگی) جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صَلّٰی اور کَتَبَ اور صَامَ بخلاف طَالَ الْغُلَامُ اور اَسْوَدَّ لَوْنُهٗ جیسی مثالوں کے۔ اور نصوص قطعیہ اس کی (انسان کے مجبور ہونے کی) نفی کرتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ''جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ'' اور جیسے فرمان تعالیٰ ہے فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر اور اسکے علاوہ دیگر آیات۔

﴿تشریح﴾:

وَلِلْعِبَادِ اَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جبر واختیار کے مسئلہ کو بیان کرنا ہے۔

اہل سنت کے ہاں! اگر افعال اختیاریہ از قبیل طاعت ہوں تو ان پر ثواب ملے گا اور اگر از قبیل معصیت ہوں تو ان پر عذب ملے گا۔

لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کا رد کرنا ہے کہ جو کہتے ہیں کہ افعال میں بندے کے اختیار کا کوئی عمل دخل نہیں، بندہ تو جمادات کی طرح مجبور محض ہے اس کی تو حرکات تو جمادات کی حرکات کی طرح

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جبریہ کا یہ عقیدہ باطل وفاسد ہے۔

لِاَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل اول بیان کرنی ہے۔

کہ ہم یقینی طور پر پکڑنے کی حرکت اور رعشہ کی حرکت کے مابین فرق محسوس کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اول حرکت اختیاری ہے اور ثانی حرکت غیر اختیاری ہے اور یہ فرق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بندے کے اختیار کا دخل ہے، بندہ مجبورِ محض نہیں ہے کیونکہ اگر وہ مجبورِ محض ہوتا تو ہم یہ فرق نہ کر سکتے ہوتے۔

لِاَنَّهٗ لَوْلَمْ يَكُنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل ثانی بیان کرنی ہے۔

کہ اگر بندہ مجبورِ محض ہوتا تو بندہ کو احکام کا مکلّف بنانا درست نہ ہوتا یہی وجہ ہے کہ جمادات کو احکام کا مکلّف نہیں بنایا گیا کیونکہ وہ مجبورِ محض ہیں، جبکہ بندے کو احکام کا مکلّف بنایا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بندہ مجبورِ محض نہیں۔

وَلَا يَتَرَتَّبُ اِسْتِحْقَاقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل ثالث بیان کرنی ہے۔

کہ اگر بندہ مجبورِ محض ہوتا تو وہ اچھے اور برے افعال کی وجہ سے مستحق ثواب اور مستحق عذاب نہ ہوتا حالانکہ وہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بندہ مجبورِ محض نہیں۔

وَلَا اِسْنَادُ الْاَفْعَالِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل رابع بیان کرنی ہے۔

کہ اگر بندہ مجبورِ محض ہوتا تو افعالِ اختیاریہ کی نسبتِ حقیقی بندہ کی طرف کرنی صحیح نہ ہوتی کیونکہ اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ افعالِ اختیاریہ کی نسبتِ حقیقی بندہ کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے صَلّٰی زَيْدٌ۔ كَتَبَ زَيْدٌ۔ صَامَ زَيْدٌ

وَالنُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کے بطلان پر دلیل خامس بیان کرنی ہے۔

کہ نصوص قطعیہ فرقہ جبریہ کے عقیدہ کا بطلان بیان کرتی ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ہے کہ اس میں بندوں کی طرف عمل کی نسبت کی گئی ہے اور ان کے عمل پر جزا مرتب کی گئی ہے اور جزا افعالِ اختیاریہ پر مرتب ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ بندے کے کچھ افعال اختیاریہ بھی ہیں۔

اور دوسرے مقام پر اشارۂ باری تعالیٰ ہے فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ کہ جس کا دل چاہے ایمان لائے اور جس کا دل چاہے کفر کرے، اس سے بھی یہ معلوم ہو رہا ہے کہ کفر اور ایمان بندے کے افعالِ اختیاریہ ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

فرقۂ جبریہ کا اشاعرہ پر اعتراض اور اس کا جواب

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ بَعْدَ تَعْمِيْمِ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاِرَادَتِهِ الْجَبْرُ لَازِمٌ قَطْعًا لِاَنَّهُمَا اِمَّا اَنْ يَّتَعَلَّقَا بِوُجُوْدِ الْفِعْلِ فَيَجِبُ اَوْ بِعَدَمِهٖ فَيَمْتَنِعُ وَلَا اِخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوْبِ وَالْاِمْتِنَاعِ قُلْنَا يَعْلَمُ وَيُرِيْدُ اَنَّ الْعَبْدَ يَفْعَلُهٗ اَوْ يَتْرُكُهٗ بِاِخْتِيَارِهٖ فَلَا اِشْكَالَ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ کی تعمیم کے بعد جبر یقیناً لازم ہے اسلئے کہ یہ دونوں یعنی

Maktaba Tul Ishaat.com

علم وارادہ یا فعل کے وجود کیساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہو جائے گا یا اس کے عدم کیساتھ تو فعل ممتنع ہو جائے گا حالانکہ وجوب اور امتناع کیساتھ جبر لازم ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ کرتا ہے کہ بندہ اس (فعل) کو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ بَعْدَ تَعْمِیْمِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقۂ جبریہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ماقبل میں آپ نے کہا کہ اللہ کے علم اور ارادہ میں تعمیم ہے، آپ کی اس تعمیم سے جبر لازم آتا ہے کیونکہ اللہ کے علم اور ارادے کا تعلق یا تو وجودِ فعل سے ہوگا یا عدمِ فعل سے ہوگا، اگر وجودِ فعل سے ہوا تو فعل واجب ہو گیا اور اگر عدمِ فعل سے ہوا تو فعل ممتنع ہو گیا اور جو شے واجب یا ممتنع ہو جائے اس کے ساتھ تو کوئی اختیار نہیں ہوتا کیونکہ اختیار کہتے ہیں کہ چاہے آپ وہ کام کریں یا نہ کریں تو جب فعل واجب ہو گیا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ چاہے آپ نہ کریں اور جب فعل ممتنع ہو گیا تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ چاہے آپ کر لیں، پس جب اختیار نہ رہا تو بندہ مجبور ہو گیا۔

قُلْنَا یَعْلَمُ وَیُرِیْدُ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق وجودِ فعل یا عدمِ فعل کے ساتھ بایں معنیٰ ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فعل کریگا یا ترک کریگا تو جب بندے کے اختیار کا فعل کے وجود اور ترک میں دخل ہے تو جبر کہاں رہا؟۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

فرقۂ جبریہ کے اشاعرہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات

﴿عبارت﴾: **فَاِنْ قِیْلَ فَیَکُوْنُ فِعْلُهُ الْاِخْتِیَارِیُّ وَاجِبًا اَوْ مُمْتَنِعًا وَهٰذَا یُنَافِی الْاِخْتِیَارَ قُلْنَا اِنَّهٗ مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْوُجُوْبَ بِالْاِخْتِیَارِ مُحَقِّقٌ لِلْاِخْتِیَارِ لَا مُنَافٍ لَهٗ وَاَیْضًا مَنْقُوْضٌ بِاَفْعَالِ الْبَارِیْ فَاِنْ قِیْلَ لَا مَعْنٰی لِکَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْاِخْتِیَارِ اِلَّا کَوْنُهٗ مُوْجِدًا لِاَفْعَالِهٖ بِالْقَصْدِ وَالْاِرَادَةِ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْاَفْعَالِ وَاِیْجَادِهَا وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمَقْدُوْرَ الْوَاحِدَ لَا یَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَتَیْنِ مُسْتَقِلَّتَیْنِ قُلْنَا لَا کَلَامَ فِیْ قُوَّةِ هٰذَا الْکَلَامِ وَمَتَانَتِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ بِالْبُرْهَانِ اَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَبِالضَّرُوْرَةِ اَنَّ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَاِرَادَتِهٖ مَدْخَلًا فِیْ بَعْضِ الْاَفْعَالِ کَحَرَکَةِ الْبَطْشِ دُوْنَ الْبَعْضِ کَحَرَکَةِ الْاِرْتِعَاشِ احْتَجْنَا فِی التَّفَصِّیْ عَنْ هٰذَا الْمُضِیْقِ اِلَی الْقَوْلِ بِاَنَّ اللّٰهَ خَالِقٌ وَالْعَبْدَ کَاسِبٌ**

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات غیر مسلم ہے اس لئے کہ اختیار کا وجوب اختیار کو ثابت کرنے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے اور نیز یہ اعتراض

Maktaba Tul Ishaat.com

باری تعالیٰ کے افعال سے ٹوٹ جاتا ہے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندے کے فاعل بالاختیار ہونے کے کوئی معنی نہیں مگر اس کا قصد وارادہ سے اپنے افعال کا موجد ہونا حالانکہ یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ خلق افعال اور ایجاد افعال کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ مستقل ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد و مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ ہم جواب دینگے اس کلام کی قوت وسنجیدگی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور بالبداہۃ یہ بات ثابت ہو چکی کہ بندہ کی قدرت اور اس کے ارادے کا بعض افعال میں دخل ہے جیسے پکڑنے کی حرکت نہ کہ بعض میں جیسا کہ رعشہ کی حرکت تو ہم محتاج ہوئے اس تنگی سے چھٹکارا پانے میں اس بات کے قائل ہونے کی طرف کہ اللہ خالق اور بندہ کاسب ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ فَیَکُوْنُ فِعْلُہٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقۂ جبریہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اور اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب بندے کے فعل اختیاری کے وجود یا عدم کے ساتھ اللہ کے علم اور ارادے کا تعلق ہو چکا ہے تو پھر بندے کا فعل اختیاری یا واجب بن جائیگا یا ممتنع ہو جائیگا اور فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع بننا یہ تو اجتماع ضدین ہے اور اختیار کے منافی ہے کیونکہ اختیار کا مطلب ہے کہ کرنا بھی جائز ہو اور نہ کرنا بھی جائز ہو تو جب فعل اختیاری واجب ہوا تو مطلب ہوگا کہ فعل کرنا واجب اور ضروری بھی ہے اور جائز بھی ہے، اسی طرح فعل اختیاری ممتنع ہوا تو مطلب ہوگا کہ فعل اختیاری کا امتناع ضروری ہے اور جائز بھی ہے اور یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ اختیار کے منافی ہے۔

قُلْنَا اِنَّہٗ مَمْنُوْعٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع ہونا اختیار کے کوئی منافی نہیں کیونکہ وجوب بالاختیار تو الٹا اختیار کو پختہ کرتا ہے یعنی تو نے اختیار کے ساتھ یہ کام ضرور کرنا ہے تو یہ اختیار کے کب منافی ہے؟۔

وَاَیْضًا مَنْقُوْضٌ بِاَفْعَالِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی جس طرح بندوں کے افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں ویسے ہی باری تعالیٰ کے افعال کے ساتھ بھی تعلق رکھتے ہیں لہٰذا آپ کے قول کے مطابق ذات باری تعالیٰ کے افعال کو بھی واجب کہنا چاہیے اور ممتنع کہنا چاہیے کیونکہ باجماع اہل اسلام وہ فاعل مختار ہے فَعَّالٌ لِمَا یُرِیْدُ، اِنَّ اللّٰہَ یَرْزُقُ مَنْ یَّشَاءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ لہٰذا معلوم ہوا کہ علم وارادہ کا فعل کے ساتھ تعلق اگر واقعی وجوب وامتناع کو ثابت کرتا تو افعال باری تعالیٰ میں بھی کرتا تو جب یہاں وجوب و امتناع کو ثابت نہیں کیا تو افعال عباد کے اندر بھی وجوب اور امتناع کو ثابت نہیں کریگا لہٰذا بندے کا اختیار بدستور برقرار ہے، فرقہ جبریہ کا بندے کو اس بناء پر مجبور کہنا باطل ہوا۔

فَاِنْ قِیْلَ لَا مَعْنٰی لِکَوْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ فرقۂ جبریہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اور اعتراض

Maktaba Tul Ishaat.com

وارد کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: اے جماعتِ اہلِ سنت! آپ کا معاملہ بھی عجیب ہے ایک طرف تو آپ یہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعلِ مختار ہے یعنی بندہ اپنے قصد و اختیار سے اپنے افعال کو ایجاد کرتا ہے اور دوسری طرف آپ یہ کہتے ہیں کہ بندے کے افعال کا خالق اور موجد باری تعالیٰ ہے، یہ دونوں باتیں باہمی متعارض ہیں۔

کیونکہ اگر آپ کی دوسری بات (بندے کے افعال کا خالق اور موجد باری تعالیٰ ہے) کو لیں تو پھر بندے نے کیا کیا؟ اور اگر پہلی بات (بندہ فاعلِ اختیار ہے) کو لیں تو پھر سوال ہوگا کہ اللہ نے کیا کیا؟ اور اگر آپ یہ کہیں کہ دونوں نے مل کر کیا ہوگا تو یہ اور بھی غلط ہوگا کیونکہ جب اللہ کی قدرت اس کی خلق میں کافی تھی تو قدرتِ عبد کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر خود بندہ فاعلِ مختار ہے تو پھر قدرتِ باری تعالیٰ کی کیا ضرورت تھی؟

اور یہ قاعدہ بھی مسلمہ ہے کہ مقدورِ واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا، اور آپ کی بات سے یہاں یہی خرابی لازم آرہی ہے کہ مقدورِ واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہے، جب یہ تمام صورتیں باطل ہوئیں تو ہمارا مذہب ثابت ہوگیا کہ بندہ مجبورِ محض ہے سب کچھ اللہ ہی کرنے والا ہے۔

قُلْنَا لَا كَلَامَ فِيْ قُوَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: جنابِ عالی! آپ کا اعتراض انتہائی مضبوط و مستحکم ہے اور اس میں سنجیدگی ہے تاہم یہ بات دلائل سے ثابت ہو چکی ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ خالق و موجد ہے اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعالِ اختیاریہ میں بندے کی قدرت اور اس کے ارادے کا بھی دخل ہے جیسے پکڑنے کی حرکت میں بندے کے ارادے اور اس کے اختیار کا دخل ہے اور بعض افعال میں نہیں ہے جیسے مرتعش کی حرکت تو اس تناقض والے اعتراض سے بچنے کی خاطر ہم نے کہا کہ ذاتِ باری تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کا سب ہے تو مقدورِ واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت دو مختلف جہتوں سے داخل ہوا، بندہ کی قدرت کے تحت کسب کے اعتبار سے داخل ہوا اور اللہ کی قدرت کے تحت خلق کے اعتبار سے داخل ہوا اور مقدورِ واحد کا دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہونا دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے جائز ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

پس بندہ کا سب اور ذاتِ باری تعالیٰ خالق ہے

﴿عبارت﴾: **وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ صَرْفَ الْعَبْدِ قُدْرَتَهٗ وَاِرَادَتَهٗ اِلَى الْفِعْلِ كَسْبٌ وَاِيْجَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى الْفِعْلَ عَقِيْبَ ذٰلِكَ خَلْقٌ وَالْمَقْدُوْرُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لٰكِنْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَالْفِعْلُ مَقْدُوْرُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْاِيْجَادِ وَمَقْدُوْرُ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْنٰى ضَرُوْرِيٌّ وَاِنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلٰى اَزْيَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِيْ تَلْخِيْصِ الْعِبَارَةِ الْمُفَصِّحَةِ عَنْ تَحْقِيْقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللّٰهِ**

Maktaba Tul Ishaat.com

تَعَالٰی وَاِیْجَادِہٖ مَعَ مَالِلْعَبْدِفِیْہِ مِنَ الْقُدْرَۃِ وَالْاِخْتِیَارِ

﴿ترجمہ﴾: اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ بندے کا اپنی قدرت و ارادہ کو فعل کی طرف پھیرنا کسب ہے اور اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کا فعل کو پیدا کر دینا خلق ہے اور مقدور واحد دو قدرتوں کے تحت داخل ہے لیکن دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے پس فعل! اللہ کا مقدور ہے ایجاد کی جہت سے اور بندے کا مقدور ہے کسب کی جہت سے اور معنی میں سے یہ مقدار یقینی ہے اگرچہ ہم قادر نہیں ہیں اس سے زیادہ پر اس عبارت کی تلخیص میں جو ظاہر کرنے والی ہے فعل عبد کے ہونے کی تحقیق کو اللہ کے خلق اور اسکی ایجاد سے ہونے کی تحقیق کو باوجود اسکے کہ اس میں بندہ کی قدرت و اختیار ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَتَحْقِیْقُہٗ اَنَّ صَرْفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ماقبل والے جواب کی مزید توضیح کرنی ہے کہ بندہ جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بندے میں اس فعل کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں تو جب بندہ اللہ کی دی ہوئی قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود اور پیدا کر دیتے ہیں، بندے کا قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب کہلاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو پیدا کر دینا خلق کہلاتا ہے پس بندہ کا سب اور ذاتِ باری تعالیٰ خالق ہے اور مقدورِ واحد کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا دو مختلف جہتوں کے اعتبار سے یہ جائز ہے، اللہ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندے کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے۔

ھٰذَاالْقَدْرُمِنَ الخ: غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کو خالق کہنا اور بندے کو کاسب کہنا یہ امر! یقینی ہے اس پر دلائل بھی موجود ہیں اس مسئلہ کی مزید تحقیق کرنا ہمارے بس کی بات نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خلق اور کسب کے درمیان فرق

﴿عبارت﴾: وَلَھُمْ فِی الْفَرْقِ بَیْنَھُمَاعِبَارَاتٌ مِثْلُ اَنَّ الْکَسْبَ وَاقِعٌ بِالَّۃٍ وَالْخَلْقَ لَابِالَّۃٍ وَالْکَسْبُ مَقْدُوْرٌوَقَعَ فِیْ مَحَلِّ قُدْرَتِہٖ وَالْخَلْقُ لَافِیْ مَحَلِّ قُدْرَتِہٖ وَالْکَسْبُ لَایَصِحُّ اِنْفِرَادُالْقَادِرِ بِہٖ وَالْخَلْقُ یَصِحُّ فَاِنْ قِیْلَ فَقَدْاَثْبَتُّمْ مَانَسَبْتُمْ اِلَی الْمُعْتَزِلَۃِ مِنْ اِثْبَاتِ الشِّرْکَۃِ قُلْنَاالشِّرْکَۃُ اَنْ یَّجْتَمِعَ اِثْنَان عَلٰی شَیْءٍ وَیَتَفَرَّدُکُلٌّ مِّنْھُمَابِمَاھُوْلَہٗ دُوْنَ الْاٰخَرِ کَشُرَکَاءِ الْقَرْیَۃِ وَالْمَحَلَّۃِ وَکَمَا اِذَاجُعِلَ الْعَبْدُخَالِقًالِاَفْعَالِہٖ وَالصَّانِعُ خَالِقًالِسَائِرِ الْاَعْرَاضِ وَالْاَجْسَامِ بِخِلَافِ مَااِذَااُضِیْفَم اَمْرٌ اِلٰی شَیْئَیْنِ بِجِھَتَیْنِ مُخْتَلِفَتَیْنِ کَالْاَرْضِ تَکُوْنُ مِلْکًالِلّٰہِ تَعَالٰی بِجِھَۃِ التَّخْلِیْقِ وَلِلْعِبَادِبِجِھَۃِ ثُبُوْتِ التَّصَرُّفِ وَکَفِعْلِ الْعَبْدِیُنْسَبُ اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی بِجِھَۃِ الْخَلْقِ وَاِلَی الْعَبْدِبِجِھَۃِ الْکَسْبِ

﴿ترجمہ﴾: اور ان متکلمین کیلئے ان دونوں یعنی خلق و کسب کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں مشائخ کی مختلف

Maktaba Tul Ishaat.com

عبارات ہیں جیسے یہ کہ کسب کا وقوع آلہ کیساتھ ہوتا ہے اور خلق کا بغیر آلہ کے اور کسب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق قادر کی قدرت کے محل میں نہیں ہے اور کسب صحیح نہیں ہے اس کیساتھ قادر کا انفراد اور خلق (کے اندر) صحیح ہے، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تم نے جو معتزلہ کی طرف منسوب کیا ہے اس کو خود ثابت کر دیا یعنی شرکت کا اثبات تو ہم جواب یہ دینگے کہ شرکت یہ ہے کہ دو افراد کسی ایک شے پر جمع ہو جائیں اور متفرد ہو جائیں ان دونوں سے ہر ایک اس حصہ کیساتھ جو اس کیلئے دوسرے کے بغیر ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء ہوتے ہیں اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق شمار کیا جائے اور صانع کو تمام اعراض واجسام کا خالق قرار دیا جائے بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک شے کی اضافت دو مختلف جہتوں کے سبب دو چیزوں کی جانب کر دی جائے جیسے زمین تخلیق کی جہت سے اللہ کی ملک ہے اور تصرف کے ثابت ہونے کے اعتبار سے بندوں کی اور جیسے بندہ کا فعل خلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ جانب منسوب کیا جاتا ہے اور کسب کے اعتبار سے بندہ کی طرف۔

﴿تشریح﴾:

وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: آپ نے خلق کی نسبت ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف کی ہے اور کسب کی نسبت بندے کی طرف کی ہے، آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے؟

﴿جواب﴾: اس فرق کے سلسلے میں ہمارے مشائخ سے مختلف تعبیرات منقول ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: کسب! آلات اور اعضاء کا محتاج ہے جبکہ خلق آلات اور اعضاء کا محتاج نہیں، لہٰذا بندہ جو بھی کام کرتا ہے یا تو اعضاء ظاہری کی مدد سے کرتا ہے یا اعضاء باطنی کی مدد سے کرتا ہے۔

2: کسب! ذاتِ کاسب میں واقع ہوتا ہے جبکہ خلق ذاتِ خالق میں واقع نہیں ہوتا، بندہ جو بھی کام اور کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہو جاتا ہے مثلاً قعود کا کسب کیا تو قاعد ہوا، ضرب کا کسب کیا تو ضارب ہوا، قیام کا کسب کیا تو قائم ہوا، جبکہ اس ضرب اور قیام کی خلق کی وجہ سے ذاتِ باری تعالیٰ کو ضارب اور قائم نہیں کہا جا سکتا۔

3: کاسب اپنا کسب اللہ کے ارادے اور خلق کے بغیر نہیں کر سکتا، کیونکہ اگر اللہ اس کام کی تخلیق نہیں کریگا تو بندہ کسب کس طرح کریگا؟ اور خلق جو ذاتِ باری تعالیٰ کا فعل ہے وہ انسان کے کسب کا محتاج نہیں، لہٰذا ذاتِ باری تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَقَدْ أَثْبَتُّمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جبریہ کی جانب سے اہل سنت پر ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جناب عالی! آپ نے بندے کو کاسب مان کر اسے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس طرح شریک کر دیا کہ فعل عبد کو بندے اور ذاتِ باری تعالیٰ دونوں کا مقدور قرار دیا اگرچہ دونوں کی جہات مختلف ہیں لیکن پھر بھی ایک قسم کی شرکت تو آ گئی ہے، جب معتزلہ نے بندے کو اپنے افعال کا خالق کہا تو آپ نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا تھا کہ یہ ذاتِ باری تعالیٰ

Maktaba Tul Ishaat.com

کی صفتِ خالقیت میں شرکت ہے جو کہ شرک ہے، پس جو اعتراض تم نے معتزلہ پر کیا تھا کہ انہوں نے بندہ کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ خلق میں شریک کہا، یہی شرکت والا اعتراض تو تم پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ تم نے بھی مقدورِ واحد کو ذاتِ باری تعالیٰ اور بندے کی قدرت کے تحت داخل مانا ہے، اور بندے کو قدرت میں ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شریک کر دیا۔

قُلْنَا الشِّرْكَةُ اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: بندے کو کاسب کہنے سے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شرکت لازم نہیں آتی، کیونکہ شرکت کہتے ہیں کہ دو یا دو سے زائد لوگ کسی چیز میں شریک ہوں اور ہر ایک کا الگ الگ حصہ ہو، جس میں دوسرا شریک نہ ہو۔ جیسے کسی محلے کے لوگ محلے کے باسی ہونے میں شریک ہوتے ہیں اور اس محلے میں ہر ایک کا الگ الگ مکان ہوتا ہے جس میں دوسرا شریک نہیں ہوتا۔

شرکت کا یہ معنیٰ لیتے ہوئے معتزلہ پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ انہوں نے صفتِ خلق میں مخلوق کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس طرح شریک کر دیا کہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہہ کر اسے جدا کر دیا، اور ذاتِ باری تعالیٰ کو بقیہ تمام اشیاء کا خالق کہہ کر اسے جدا کر دیا، جبکہ صورتِ مذکورہ میں ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شرکت متحقق نہیں کیونکہ یہاں ایک چیز کی اضافت دو کی طرف مختلف حیثیتوں سے کی گئی ہے جیسے زمین کی اضافت! ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف بھی کی جاتی ہے اور بندے کی طرف بھی کی جاتی ہے لیکن مختلف جہات سے، ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف مالکِ حقیقی کے طور پر اور بندے کی طرف متصرف کے اعتبار سے اور مالکِ مجازی کی نسبت سے، لہٰذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ زمین! ذاتِ باری تعالیٰ اور بندے کے درمیان مشترک ہے حالانکہ دونوں کی طرف نسبت موجود ہے اور شرکت ثابت نہیں، بالکل اسی طرح اشیاء کی نسبت ذاتِ باری تعالیٰ اور بندے دونوں کی طرف کی گئی ہے لیکن اس نسبت سے شرکت ثابت نہیں ہو رہی۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کسب قبیح! قبیح ہے لیکن خلق قبیح! قبیح نہیں ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيْحِ قَبِيْحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ بِخِلَافِ خَلْقِهٖ قُلْنَا لِاَنَّهٗ قَدْ ثَبَتَ اَنَّ الْخَالِقَ حَكِيْمٌ لَا يَخْلُقُ شَيْئًا اِلَّا وَلَهٗ عَاقِبَةٌ حَمِيْدَةٌ وَاِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهَا فَجَوَّزْنَا بِاَنَّا مَا نَسْتَقْبِحُهٗ مِنَ الْاَفْعَالِ قَدْ يَكُوْنُ لَهٗ فِيْهَا حِكَمٌ وَمَصَالِحُ كَمَا فِيْ خَلْقِ الْاَجْسَامِ الْخَبِيْثَةِ الضَّارَّةِ الْمُؤْلِمَةِ بِخِلَافِ الْكَاسِبِ فَاِنَّهٗ قَدْ يَفْعَلُ الْحَسَنَ وَقَدْ يَفْعَلُ الْقَبِيْحَ فَجَعَلْنَا كَسْبَهٗ لِلْقُبْحِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهُ قَبِيْحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کسب قبیح قبیح و جہالت استحقاقِ مذمت کا باعث کیسے ہوگا بخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) تو ہم جواب دیں گے اس لئے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق حکیم ہے جو کسی چیز کو پیدا نہیں کرتا مگر اس کا اچھا انجام ہوتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہو سکیں تو ہم نے اس بات کا یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

ان کے اندر کچھ حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسا کہ ان اجسام خبیثہ کے پیدا کرنے میں جو مضر ہیں تکلیف دینے والے ہیں بخلاف کاسب کہ اس لئے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے اس کے برائی کے کسب کو اس کام کی ممانعت کے وارد ہونے کے باوجود قبیح جہالت استحقاق مذمت وسزا کا باعث قرار دیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ فَکَیْفَ کَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب ذاتِ باری تعالیٰ! خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور فعل عبد! ذاتِ باری تعالیٰ اور انسان کی قدرتوں کے تحت مختلف جہات سے داخل ہوگیا ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسبِ قبیح کو قبیح قرار دیکر اس کے کاسب کو دنیان میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے اور خلق قبیح کو قبیح نہیں قرار دیا گیا حالانکہ کسب کی بنسبت خلق زیادہ قوی ہے۔

﴿جواب﴾: مشہور ومعروف مقولہ ہے کہ فِعْلُ الْحَکِیْمِ لَایَخْلُوْعَنِ الْحِکْمَۃِ کہ کسی دنا کا کوئی کام حکمت ودنائی سے خالی نہیں ہوتا، اللہ کی ذات صرف حکیم نہیں اَلَیْسَ اللّٰہُ بِاَحْکَمِ الْحٰکِمِیْنَ تمام حکیموں کو پیدا فرمانے والا ہے تو اس کا کام مصلحت اور حکمت سے خالی کیسے ہوسکتا ہے، لہٰذا جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں حکمت اور مصلحت مضمر ہے اگرچہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے اس حکمت کا ادراک نہیں کرسکتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے کہ زہریلا مچھر! زہریلے اثرات کو ہوا سے کھینچ کھینچ کر ہوا کو صاف کردیتا ہے، اسی طرح بچھو کی راکھ گردوں کی پتھری کا علاج ہے، لہٰذا ان حکمتوں کے پیش نظر خلق قبیح کو قبیح شمار نہیں کیا جاسکتا، جبکہ کاسب میں اسقدر حکمت اور مصلحت کہاں ہوتی ہے وہ تو کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے لہٰذا کسبِ قبیح کو قبیح دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا باعث قرار دیا گیا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

فعل حسن اور فعل قبیح

﴿عبارت﴾: وَالْحَسَنُ مِنْهَا اَیْ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ وَهُوَمَایَکُوْنُ مُتَعَلَّقُ الْمَدْحِ فِی الْعَاجِلِ وَالثَّوَابِ فِی الْاٰجِلِ وَالْاَحْسَنُ اَنْ یُّفَسَّرَ بِمَالَایَکُوْنُ مُتَعَلَّقًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ لِیَشْمَلَ الْمُبَاحَ بِرِضَاءِ اللّٰہِ تَعَالٰی اَیْ بِاِرَادَتِہٖ مِنْ غَیْرِ اعْتِرَاضٍ وَالْقَبِیْحُ مِنْهَا وَهُوَمَایَکُوْنُ مُتَعَلَّقُ الذَّمِّ فِی الْعَاجِلِ وَالْعِقَابِ فِی الْاٰجِلِ لَیْسَ بِرِضَائِہٖ لِمَاعَلَیْہِ مِنَ الْاِعْتِرَاضِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَلَایَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَیَعْنِیْ اَنَّ الْاِرَادَۃَ وَالْمَشِیْئَۃَ وَالتَّقْدِیْرَیَتَعَلَّقُ بِالْکُلِّ وَالرِّضَاءُ وَالْمَحَبَّۃُ وَالْاَمْرُلَایَتَعَلَّقُ اِلَّابِالْحَسَنِ دُوْنَ الْقَبِیْحِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور حسن ان میں سے یعنی بندوں کے افعال میں سے اور وہ (فعل حسن) جو دنیا میں تعریف کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا، اور بہتر یہ ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا متعلق نہ ہوتا کہ مباح کو شامل

Maktaba Tul Ishaat.com

ہو جائے اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کیساتھ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہیں بغیر اعتراض کے، اور افعال عباد میں سے قبیح بھی ہیں اور قبیح وہ ہے جو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں سزا کا متعلق ہو، ان کا صدور اللہ تعالیٰ کی رضا مندی سے نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کو اس پر اعتراض ہے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ''۔ یعنی ارادہ اور مشیت اور تقدیر سب کیساتھ متعلق ہے اور رضا اور محبت اور امر صرف اچھے افعال کیساتھ متعلق ہے نہ کہ برے افعال کیساتھ۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَسَنُ مِنْهَا الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب جملہ افعال علم الٰہی اور ارادہ الٰہی سے وجود میں آئے ہیں تو چاہیے کہ تمام افعال و اعمال پر اللہ تعالیٰ خوش ہوں؟ حالانکہ وہ کچھ اعمال سے خوش ہوتا ہے اور کچھ اعمال سے ناراض ہو جاتا ہے، ایسا کیوں؟

﴿جواب﴾: انسان کے افعال و اعمال دو قسم کے ہیں۔ (۱) اچھے۔ (۲) برے۔

اچھے اعمال سے ذاتِ باری تعالیٰ خوش اور برے اعمال سے وہ ذات ناراض ہو جاتی ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ''وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ'' کہ وہ اپنے بندوں کے لئے کفر پسند نہیں کرتے''۔

وَهُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ہمیں کیسے پتہ چلیگا کہ کونسے اعمال اچھے ہیں اور کون سے اعمال برے ہیں؟

﴿جواب﴾: حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں مدح اور تعریف کا مستحق اور آخرت میں اجر و ثواب کا حقدار بنے جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ لیکن اس تعریف کے لحاظ سے مباح افعال! فعل حسن کی تعریف سے خارج ہو جائینگے جو کہ بغیر نیت کے ادا کئے جائیں مثلاً کھانا، سونا وغیرہ کیونکہ جب فعل مباح کو بغیر نیت کے ادا کیا جائے تو اس سے بندہ نہ مستحق ذم بنتا ہے اور نہ ہی حقدار ثواب و مدح ہوتا ہے (یاد رہے اگر امر مباح کے ساتھ نیت حسنہ کر لی جائے تو یہ باعث اجر بن جاتا ہے) لہٰذا بہتر یہ ہے کہ فعل حسن کی تعریف یوں کی جائے کہ فعل حسن وہ ہے جس سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب متعلق نہ ہو، اس تعریف کے اعتبار سے افعال مباح بھی فعل حسن کی تعریف میں داخل و شامل ہو جائینگے۔

اور فعل قبیح وہ ہے جس کے بجالانے سے بندہ دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق ہو، فعل قبیح پر عدم رضائے الٰہی کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے ولا یرضی لعبادہ الکفر کہ اللہ بندوں کے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔

يَعْنِيْ اَنَّ الْاِرَادَةَ وَالْمَشِيْئَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ارادہ و مشیت و تقدیر کا تعلق بندے کے تمام افعال کے ساتھ ہے خواہ وہ افعال اچھے ہوں یا برے ہوں مگر رضا اور محبت اور امر کا تعلق صرف بندوں کے اچھے اعمال کے ساتھ ہے نہ کہ اعمال قبیحہ کے ساتھ۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

استطاعت کے دو معانی

﴿عبارت﴾: وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهِيَ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَكُوْنُ بِهَا الْفِعْلُ اِشَارَةٌ اِلٰى مَاذَكَرَهُ صَاحِبُ التَّبْصِرَةِ مِنْ اَنَّهَا عَرْضٌ يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْحَيَوَانِ يَفْعَلُ بِهِ الْاَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ وَهِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهَا شَرْطٌ لِاَدَاءِ الْفِعْلِ لَا عِلَّةٌ

﴿ترجمہ﴾: اور استطاعت فعل کیساتھ ہوتی ہے معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے اور یہ بعینہٖ وہ قدرت ہے جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے یہ اشارہ ہے اس چیز کی طرف جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ استطاعت یہ ایسا فرض ہے جس کا اللہ تعالیٰ حیوان میں خلق فرماتا ہے جس کے ذریعے سے وہ افعال اختیاریہ کو کر لیتا ہے اور یہ فعل کیلئے علت ہے اور جمہور اس بات پر ہیں کہ یہ (استطاعت) اداء کیلئے شرط ہے علت نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے، جس سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ استطاعت کے دو معنیٰ ہیں۔

(۱) سلامت الاسباب والآت یہ مجازی معنیٰ ہے، اور مدار تکلیف یہی معنیٰ ہے۔

(۲) وہ قدرت جس کے سبب سے فعل کا وجود ہوتا ہے، یہ استطاعت کا حقیقی معنیٰ ہے۔

۞ استطاعت بمعنیٰ سلامت الاسباب والآت، یہ استطاعت فعل پر مقدم ہوتی ہے اگر بندے کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو پھر ما لا یطاق کا مکلف بنانا لازم آئیگا جو کہ درست نہیں۔ اور استطاعتِ حقیقی کے بارے میں اشاعرہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے مقارن ہوتی ہے اور یہ مدارِ تکلیف بھی نہیں ہے۔

پس عبارت کی توضیح یہ ہے کہ متن مین استطاعت سے مراد دوسرا معنیٰ ہے جو کہ حقیقی معنیٰ ہے اور مدارِ تکلیف بھی نہیں ہے، اور اشاعرہ کے ہاں یہ استطاعت (قدرتِ حقیقیہ) فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی، بخلاف معتزلہ کے ان کے ہاں یہ استطاعت (قدرتِ حقیقیہ) بندہ کے اندر فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا بھی لازم نہ آئے اور فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا بھی لازم نہ آئے۔

اَنَّهَا عَرْضٌ يَخْلُقُ سے وهي علة للفعل تک: صاحب تبصرہ (شیخ ابو معین) کی عبارت ہے وہ کہتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو بها الفعل کہا ہے، تو یہاں باء برائے تعلیل ہے کیونکہ استطاعت (قدرتِ حقیقیہ) ایسی عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ حیوان میں پیدا فرما دیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ افعال اختیاریہ کر لیتا ہے اور یہ قدرت فعل کے لئے علت ہے، محل اشارہ ''بها الفعل'' میں باء ہے جو کہ علت کے لئے ہے، لیکن جمہور اشاعرہ کے ہاں یہ استطاعت اداء فعل کے لئے شرط ہے نہ کہ علت، اور علت و شرط میں فرق ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو شے وجود میں مؤثر ہو اور شے کی جزء نہ ہو اور شرط وہ ہوتی ہے جو شے

Maktaba Tul Ishaat.com

کے وجود میں مؤثر بھی نہ ہو اور نہ ہی شے کی جزء ہو بلکہ شے کا وجود اس پر موقوف ہو۔

❁ الغرض! لب لباب یہ ہے کہ متن میں لفظِ استطاعت سے مراد قدرتِ حقیقیہ ہے (جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے) اور یہی قدرتِ حقیقیہ محل نزاع ہے، معتزلہ کے ہاں یہ قدرتِ حقیقیہ فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور فعل کے ساتھ مقارن بھی ہوتی ہے بخلاف اشاعرہ کے ان کے ہاں یہ قدرتِ حقیقیہ فقط فعل کے مقارن ہوتی ہے، رہی وہ قدرت جو آلات واسباب کی سلامتی کے معنیٰ میں ہے وہ محل نزاع نہیں اس کے متعلق تمام کا اتفاق ہے کہ وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کے اعتراض کا جواب

﴿عبارت﴾: وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَّخْلُقُهَا اللّٰهُ تَعَالٰى عِنْدَ قَصْدِ اِكْتِسَابِ الْفِعْلِ بَعْدَ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ فَاِنْ قَصَدَ فِعْلَ الْخَيْرِ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَالثَّوَابَ وَاِنْ قَصَدَ فِعْلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ فَكَانَ هُوَ الْمُضَيِّعُ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَلِهٰذَا ذَمَّ الْكَافِرُوْنَ بِاَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَاِذَا كَانَتِ الْاِسْتِطَاعَةُ عَرَضًا وَجَبَ اَنْ تَكُوْنَ مُقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَا سَابِقَةً عَلَيْهِ وَاِلَّا لَزِمَ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِلَا اسْتِطَاعَةٍ وَقُدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ مِنَ امْتِنَاعِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ

﴿ترجمہ﴾: اور حاصل کلام استطاعت ایسی صفت ہے اللہ تعالیٰ جس کو اللہ تعالیٰ اسباب اور آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کے ارادہ کرنے کے وقت خلق فرماتے ہیں اگر وہ خیر کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ خیر کے کام کی قدرت کا خلق فرما دیتا ہے تو بندہ مستحق مدح وثواب ہوتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت فرما دیتا ہے تو بندہ خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کرنیوالا ہو تو وہ مستحق مذمت وسزا ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کافروں کی مذمت کی گئی ''لا یستطیعون السمع'' یہ کفار سننے کی طاقت نہیں رکھتے اور جب استطاعت عرض ہے تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہو اس سے مقدم نہ ہو ورنہ فعل پر استطاعت اور قدرت کے بغیر فعل کا وقوع لازم آئے گا بوجہ اس تفصیل کے جو گزر چکی ہے یعنی اعراض کے بقاء کا ممتنع ہونا۔

﴿تشریح﴾:

وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے کئے جانے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب قدرتِ حقیقیہ فعل کے مقارن ہوتی ہے تو جو بندہ خیر کو ترک کر دے تو وہ مستحق ذم اور عقاب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میرے اندر قدرت نہیں تھی میں فعل خیر کیسے بجالاتا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾: استطاعت (قدرتِ حقیقیہ) ایک ایسی صفت ہے کہ آلات واسباب کی سلامتی کے بعد جب بندہ فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس قدرت کو پیدا فرماتے ہیں، اگر بندہ فعل خیر کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ خیر کی قدرت کو پیدا فرماتے ہیں جس کی وجہ سے بندہ تعریف اور ثواب کا مستحق بن جاتا ہے اور اگر بندہ شر! کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بندے کے اندر شر کی قدرت کو پیدا فرماتے ہیں اور جب بندہ خیر کا ارادہ ترک کر کے شر کا ارادہ کرتا ہے تو گویا کہ بندے نے اپنے اختیار سے خیر کی قدرت کو ضائع کرلیا، جس کی وجہ سے مستحقِ ذم وعقاب ہوا، اگر بندہ شر کا ارادہ نہ کرتا بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو اس سے خیر کا صدور ہوتا تو جب بندے نے اپنے اختیار سے خیر کی قدرت کو ضائع کیا تو بندہ مستحق ذم وعقاب ہوا یہ ایسا ہے کہ جیسا کہ مشرکین! حق بات ماننے کی غرض سے نہیں سنتے تھے اور اپنے اختیار سے حق بات کو سننے کی قدرت کو ضائع کیا تھا جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت بیان کی اور ان سے استطاعت کی نفی کی اور فرمایا کہ یہ لوگ حق بات کو ماننے کی طاقت نہیں رکھتے۔

وَاِذَا كَانَتِ الْاِسْتِطَاعَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی دلیل کو بیان کرنا ہے۔

کہ استطاعت (قدرت) کا فعل کے ساتھ مقارن ہونا ضروری ہے، کیونکہ اگر مقارن نہ ہو بلکہ مقدم ہو تو فعل کا بغیر استطاعت کے پایا جانا لازم آتا ہے کیونکہ استطاعت عرض ہے اور اعراض کی بقاء محال ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ جس وقت استطاعت موجود ہوئی ہے اس وقت سے لیکر وجودِ فعل تک موجود ہو اور فعل کا بغیر استطاعت کے پایا جانا محال ہے لہٰذا استطاعت کا مقدم ہونا باطل ہے اور مقارن ہونا ثابت ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ لَوْسُلِّمَتِ اسْتِحَالَةُ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَلَانِزَاعَ فِيْ اِمْكَانِ تَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ عَقِيْبَ الزَّوَالِ فَمِنْ اَيْنَ يَلْزَمُ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ قُلْنَا اِنَّمَا نَدَّعِيْ لُزُوْمَ ذٰلِكَ اِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ هِيَ الْقُدْرَةُ السَّابِقَةُ وَاَمَّا اِذَا جَعَلْتُمُوْهَا الْمِثْلَ الْمُتَجَدِّدَ الْمُقَارِنَ فَقَدِ اعْتَرَفْتُمْ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ لَاتَكُوْنُ اِلَّا مُقَارِنَةً لَهٗ ثُمَّ اِنِ ادَّعَيْتُمْ اَنَّهٗ لَابُدَّ لَهَا مِنْ اَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتّٰى لَا يُمْكِنَ الْفِعْلُ بِاَوَّلِ مَا يُحْدَثُ مِنَ الْقُدْرَةِ فَعَلَيْكُمُ الْبَيَانُ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر بقاء اعراض کا استحالہ تسلیم کرلیا جائے تو زوالِ اعراض کے بعد نئے نئے امثال کے پیدا ہونے کے امکان میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے وقوع کیونکر لازم آئے گا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ اس کے لزوم کا (وقوع فعل بلا قدرت کے لزوم کا) اس وقت دعویٰ کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل ہوا وہ قدرت صرف فعل کے مقارن ہوتی ہے پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسی امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمے دلیل کا پیش کرنا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ لَوْ سُلِّمَتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے مذکورہ دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ہم اس بات کو نہیں مانتے کہ اگر قدرت فعل پر مقدم ہو جائے تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعراض کی بقاء محال ہے بلکہ اعراض کی بقاء ممکن ہے تو قدرتِ سابقہ کا فعل کے وجود کے وقت تک باقی رہنا ممکن ہے تو فعل بغیر قدرت کے کہاں پایا گیا، بلکہ قدرتِ سابقہ وجودِ فعل تک باقی ہے اس کی وجہ سے فعل پایا گیا ہے اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ اعراض کی بقاء محال ہے تو تجدد امثال میں کوئی نزاع نہیں ہے لہٰذا تجددِ امثال کی وجہ سے قدرتِ سابقہ موجود ہے تو جب تجدد امثال کی وجہ سے قدرتِ سابقہ باقی ہے تو فعل کا وقوع بغیر قدرت کے نہیں لہٰذا آپ کی بات درست نہیں ہے کہ اگر قدرت کو مقدم مان لیا جائے تو فعل کا وقوع بغیر قدرت کے ہو جائیگا؟

قُلْنَا اِنَّمَا نَدَّعِیْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: ہم نے جو کہا ہے کہ اگر قدرت کو مقدم مان لیا جائے تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا ہم اس لزوم کے اس وقت دعویدار ہیں جب کہ وہ قدرت جس کی وجہ سے فعل پایا جاتا ہے وہ قدرت سابقہ ہو نہ کہ اس کی مثل، تو اب فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آتا ہے اور اگر آپ کہیں کہ تجدد امثال کی وجہ سے قدرتِ سابقہ وجودِ فعل تک موجود ہے تو آپ نے یہ بات تسلیم کرلی کہ قدرت مقارن ہوتی ہے مثلاً تین بج کر دس منٹ اور چھ سیکنڈ پر قدرت کا وجود ہوا ہو پھر ساتویں سیکنڈ میں زائل ہو گیا ہو، اور آٹھویں سیکنڈ میں اس کا مثل موجود ہو چکا ہو اور اسی آٹھویں سیکنڈ میں فعل کا وقوع بھی پایا گیا ہو تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اس فعل کا وقوع اس قدرتِ سابقہ کی وجہ سے ہے جو کہ چھٹے سیکنڈ میں پیدا ہوئی یا فعل کا وقوع قدرت کی اس مثل متجدد کی وجہ سے ہوا ہے جو کہ آٹھویں سیکنڈ میں پیدا ہوئی ہے، اگر پہلی صورت ہے تو لازماً فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آتا ہے کیونکہ قدرتِ سابقہ تو چھٹے سیکنڈ میں پیدا ہوئی ہے اور فعل کا وقوع آٹھویں سیکنڈ میں ہوا ہے اور اگر آپ یہ کہیں کہ فعل کا وقوع اس قدرت کی وجہ سے ہوا ہے جس کی مثل آٹھویں سیکنڈ میں پیدا ہوئی ہے تو آپ نے یہ تسلیم کرلیا کہ قدرت فعل کے مقارن ہوتی ہے کیونکہ اس آٹھویں سیکنڈ میں فعل کا بھی وقوع ہوا ہے۔

ثُمَّ اِنِ ادَّعَیْتُمْ اَنَّہٗ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: اے معتزلہ! اگر تم اس بات کے مدعی ہو کہ قدرتِ سابقہ حادثہ مثلاً وہ جو کہ چھٹے سیکنڈ میں پیدا ہوئی تھی وہ وقوعِ فعل میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کے لئے امثال متجددہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ مثل متجدد جو کہ ساتویں یا آٹھویں سیکنڈ میں پیدا ہوا ہے وہ وقوعِ فعل میں مؤثر ہے تو آپ کا یہ دعویٰ تعجب خیز ہے کیونکہ قدرت تو دونوں حالتوں میں مساوی ہے تو کیا وجہ ہے کہ قدرتِ سابقہ مؤثر نہیں ہے اس کے امثال متجددہ مؤثر ہیں تو آپ کو اس دعویٰ پر دلیل قائم کرنا ضروری ہے اور دلیل آپ کے پاس نہیں ہے لہٰذا آپ کا قول کہ قدرتِ سابقہ مؤثر نہیں امثال متجددہ مؤثر ہیں باطل ہے تو جب امثال متجددہ کا قول باطل

Maktaba Tul Ishaat.com

ہوا تو قدرتِ سابقہ مؤثر ہوگی اور قدرتِ سابقہ کے وقت فعل موجود نہیں تھا فعل تو قدرتِ سابقہ کے بعد آٹھویں سیکنڈ میں پیدا ہوا ہے تو لازماً فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صاحبِ کفایہ کا جواب

﴿عبارت﴾: وَاَمَّامَایُقَالُ لَوْفَرَضْنَابَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ اِلٰی اَنِ الْفِعْلِ اِمَّابِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ وَاِمَّا بِاسْتِقَامَةِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَاِنْ قَالُوْابِجَوَازِ وُجُوْدِالْفِعْلِ بِهَافِی الْحَالَةِ الْاُوْلٰی فَقَدْتَرَكُوْامَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَّزُوْامُقَارَنَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةَ وَاِنْ قَالُوْابِامْتِنَاعِهٖ لَزِمَ التَّحَكُّمُ وَالتَّرْجِيْحُ بِلَامُرَجِّحٍ اِذِالْقُدْرَةُ بِحَالِهَالَمْ تَتَغَيَّرْوَلَمْ يَحْدُثْ فِيْهَامَعْنًى لِاسْتِحَالَةِ ذٰلِكَ عَلَى الْاَعْرَاضِ فَلِمَ صَارَالْفِعْلُ بِهَافِی الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجِبًاوَفِی الْحَالَةِ الْاُوْلٰی مُمْتَنِعًا

﴿ترجمہ﴾: بہرحال (معتزلہ کی طرف سے کئے گئے مذکورہ اعتراض کا جواب یوں) کہا جاتا ہے کہ اگر ہم فرض کرلیں قدرتِ سابقہ کی بقاء کو وجودِ فعل کے وقت تک خواہ تجدد امثال کی شکل کیساتھ اور خواہ بقاء اعراض کے درست ہونے کے ساتھ پس اگر وہ قائل ہو جائیں وجودِ فعل کے جواز کے اس قدرت کے ذریعہ پہلی حالت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا اس وجہ سے کہ انھوں نے جائز قرار دیدیا ہے فعل کی قدرت کیساتھ مقارنت کو اور وہ اس کے امتناع کے قائل ہو جائیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی جدید وصف پیدا نہیں ہوا اس کے (حدوث معنیٰ کے) ممتنع ہونے کی وجہ سے اعراض پر تو اس قدرت کی وجہ سے فعل دوسری حالت میں کیوں واجب ہوگیا اور پہلی حالت میں ممتنع کیوں ہوا۔

﴿تشریح﴾:

وَاَمَّامَایُقَالُ لَوْفَرَضْنَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب کفایہ کے جواب کو نقل کرنا ہے۔

کہ اگر اس بات کو تسلیم کرلیں کہ قدرتِ سابقہ جو فعل پر مقدم ہے وہ وجودِ فعل تک باقی ہے خواہ تجددِ امثال کے ذریعے جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے یا اس وجہ سے کہ قدرت کی بقاء جائز ہے جیسا کہ غیر اشاعرہ کا مذہب ہے تو ہم معتزلہ سے پوچھتے ہیں کہ فعل کا وقوع قدرت کی حالتِ اولیٰ میں ہوا ہے یا حالتِ ثانیہ میں ہوا، اگر آپ کہیں کہ فعل کا وقوع حالتِ اولیٰ میں ہوا ہے یعنی اس حالت میں ہوا ہے جس میں قدرت پیدا ہوئی ہے تو گویا آپ نے اپنا مذہب ترک کردیا اور یہ مان لیا کہ قدرت! فعل کے مقارن ہوتی ہے، اور اگر آپ کہیں گے کہ فعل کا وقوع حالتِ ثانیہ میں ہوا ہے تو یہ تحکم اور ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے، یہ نہیں کہ قدرت حالتِ اولیٰ میں ضعیف تھی، اور حالتِ ثانیہ میں قوی ہوگئی، کیونکہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی قسم کا تغیر تبدل محال و ممتنع ہے تو جب قدرت بحالہٖ ہے تو حالتِ اولیٰ میں قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا

Maktaba Tul Ishaat.com

اور حالتِ ثانیہ میں فعل کا جائز ہونا ترجیح بلا مرجح اور تحکم ہے

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صاحبِ کفایہ کا رد

﴿عبارت﴾: فَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْقَائِلِيْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لَا يَقُوْلُوْنَ بِاِمْتِنَاعِ الْمُقَارَنَةِ الزَّمَانِيَّةِ وَبِاَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ بِقُدْرَةٍ سَابِقَةٍ عَلَيْهِ بِالزَّمَانِ الْبَتَّةَ حَتّٰى يَمْتَنِعَ حُدُوْثُ الْفِعْلِ فِيْ زَمَانِ حُدُوْثِ الْقُدْرَةِ مَقْرُوْنَةً بِجَمِيْعِ الشَّرَائِطِ وَلِاَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّمْتَنِعَ الْفِعْلُ فِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى لِانْتِفَاءِ شَرْطٍ وَوُجُوْدِ مَانِعٍ وَيَجِبُ فِي الثَّانِيَةِ لِتَمَامِ الشَّرَائِطِ مَعَ اَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ هِيَ صِفَةُ الْقَادِرِ فِي الْحَالَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ

﴿ترجمہ﴾: تو اس جواب میں نظر ہے۔ کیونکہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قدرت فعل پر مقدم ہوتی ہے وہ مقارنتِ زمانی کے امتناع کے قائل نہیں ہیں اور وہ اس بات کے قائل بھی نہیں ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت ہی کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانہ قطعاً ہی مقدم ہو یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ وہ قدرت اپنی تمام شرطوں کیساتھ ملی ہوئی ہے اور اس لئے کہ یہ بات جائز ہے کہ حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو کسی شرط کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اور کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے باوجودیکہ وہ قدرت جو قادر کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْقَائِلِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحبِ کفایہ کے جواب کو رد کرنا ہے۔

کہ مذکورہ جواب محل نظر ہے کہ جناب صاحب کفایہ! معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ استطاعت فعل کے مقارن نہیں ہوتی بلکہ وہ کہتے ہیں کہ استطاعت جیسے فعل پر مقدم ہوتی ہے ویسے ہی فعل کے مقارن بھی ہوتی ہے تو اس صورت میں ان پر ترکِ مذہب کا الزام عائد نہیں ہوگا اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ معتزلہ قدرت قبل الفعل وجوباً کے قائل نہیں ہیں بلکہ جوازاً کے قائل ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے فعل سے پہلے ہونا ضروری نہیں ہے

اور دوسری شق میں آپکا ان پر تحکم و ترجیح بلا مرجح کا الزام عائد کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حالتِ اولیٰ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط موجود نہ ہوں اور کوئی مانع تاثیر موجود ہو جس کی وجہ سے فعل! حالتِ اولیٰ میں ممتنع ہو اور حالتِ ثانیہ میں قدرت کی تاثیر کی شرائط پائی جا رہی ہوں اور کوئی مانع بھی نہ ہو جس کی وجہ سے فعل کا حالتِ ثانیہ میں وجود واجب اور ضروری ہو تو تاثیر کی شرائط کا پایا جانا اور مانع ہونا وجودِ فعل کے لئے مرجح ہے حالانکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے قدرت کے عرض ہونے کی وجہ سے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے لہٰذا معتزلہ پر تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح کا الزام

Maktaba Tul Ishaat.com

لگانا درست نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَمِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِالْاِسْتِطَاعَةِ الْقُدْرَةُ الْمُسْتَجْمِعَةُ لِجَمِيْعِ شَرَائِطِ التَّاثِيْرِ فَالْحَقُّ اَنَّهَا مَعَ الْفِعْلِ وَاِلَّا فَقَبْلَهٗ وَاَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَمَبْنِيٌّ عَلٰى مُقَدَّمَاتٍ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ اَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ وَاَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَاَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ

﴿ترجمہ﴾: اور اسی وجہ سے اشاعرہ میں سے بعض لوگ اس بات کی جانب گئے ہیں کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو تو حق یہ ہے کہ وہ قدرت فعل کیساتھ ہوتی ہے ورنہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ اور بہر حال اعراض کی بقاء کا ممتنع ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے۔ جن کا اثبات دشوار ہے اور وہ یعنی تین مقدمات یہ ہیں کہ شے کی بقاء ایسا امر حقیقی ہے جو شے پر زائد ہے اور دوسرا یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ ممتنع ہے اور تیسرا یہ ہے کہ ان دونوں کا یعنی عرض و بقاء کا قیام اکٹھے ایک محل کیساتھ ممتنع ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امام رازی علیہ الرحمۃ کے قول کو ذکر کرنا ہے۔

امام رازی علیہ الرحمۃ نے معتزلہ اور اشاعرہ کے اقوال میں مطابقت کرنا چاہی ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ ایک وہ قدرت ہے جس میں تمام شرائطِ تاثیر موجود ہوں اور دوسری وہ قدرت ہے کہ جس میں شرائطِ تاثیر موجود نہ ہوں، اس تفصیل کو بنیاد بنا کر امام رازی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے اقوال میں مطابقت کی صورت یہ ہے کہ اگر قدرت سے وہ قدرت مراد لی جائے جس میں تمام شرائطِ تاثیر موجود ہوں تو حق یہی ہے کہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے۔

اور اگر قدرت سے مراد وہ قدرت لی جائے جس میں تمام شرائطِ تاثیر موجود نہ ہوں تو حق بات یہ ہے کہ قدرت فعل کے مقارن ہوتی ہے جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے لہٰذا معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان نزاع لفظی ہے اور حقیقی نزاع نہیں ہے۔

وَاَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کے اس قول کو رد کرنا ہے کہ جسے انہوں نے اپنے دعویٰ کی دلیل میں ذکر کیا تھا، وہ یہ تھی کہ اگر قدرت کو مقدم مان لیا جائے تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئیگا کیونکہ قدرت ایک عرض ہے اور اعراض کی بقاء ممتنع و محال ہے تو اب شارح علیہ الرحمۃ اشاعرہ کی اس بات کو کہ اعراض کی بقاء ممتنع ہے رد فرما رہے ہیں کہ جس کا لب لباب یہ ہے کہ اعراض کی بقاء کا امتناع ایسے تین مقدمات پر موقوف ہے کہ جنہیں ثابت کرنا انتہائی دشوار ہے، اگر ان مقدمات کو ثابت کیا جائے تو اعراض کی بقاء کا امتناع ثابت ہو جائیگا لیکن یہ مقدمات ثلاثہ ثابت نہیں ہیں۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بقاء الگ شے ہے اور شے کا وجود الگ شے ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام العرض بالعرض ممتنع

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے، تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ بقاء اور عرض کا قیام ایک محل کے ساتھ ممتنع ہے، جب یہ مقدمات ثلاثہ ثابت ہو جائیں گے تو اب عرض کی بقاء ممتنع ہو جائیگی۔ وہ اس طرح کہ اگر عرض کو باقی مانا جائے تو باقی اسم مشتق کا صیغہ ہے اور اسم مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو تو اس قاعدہ کی بناء پر بقاء عرض کے ساتھ قائم ہوگی تو قیام العرض بالعرض لازم آئیگا اور قیام العرض بالعرض محال ہے اور مستلزم للمحال محال ہوتا ہے لہٰذا عرض کی بقاء بھی محال اور ممتنع ہے۔

پس ان مقدمات پر عرض کی بقاء کا امتناع موقوف ہے لیکن یہ مقدماتِ ثلاثہ ثابت نہیں ہیں، پہلا اس لئے ثابت نہیں ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بقاء الگ شے اور عرض الگ شے ہے حالانکہ بقاء! عین وجود شے ہے، بقاء وجودِ استمراری کو کہا جاتا ہے اور دوسرا مقدمہ اس لئے ثابت نہیں کہ قیام العرض بالعرض اس وقت محل ہے جب قیام کا معنیٰ تبعیت فی التحیز مراد لیا جائے یعنی قیام کا معنیٰ یہ مراد لیا جائے کہ شے اپنے تحیز اور مکان میں ہونے میں غیر کا تابع ہو تو اس وقت قیام العرض بالعرض محال ہوگا، کیونکہ عرض کا اپنا کوئی تحیز نہیں ہوتا تو غیر اس کے تحیز کا تابع کیسے ہوگا حالانکہ یہاں قیام کا معنیٰ اختصاص نعتی ہے اور اختصاص نعتی اسے کہتے ہیں کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو کہ ایک کو موصوف بنانا اور دوسرے کو صفت بنانا درست ہو اور اختصاص نعتی کی صورت میں قیام العرض بالعرض جائز و درست ہے جیسا کہ سواد و شدید کا آپس میں ایسا تعلق ہے جس کی وجہ سے ایک کو موصوف بنانا اور دوسرے کو صفت بنانا جائز ہے اور یوں کہنا صحیح ہے کہ سواد شدید حالانکہ یہ دونوں عرض ہیں۔ اور تیسرا مقدمے کو ہم اس لئے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ عرض اور بقاء دونوں کا ایک محل کے ساتھ قیام درست ہے مثلاً سواد اور اس کی بقاء جسم کے ساتھ قائم ہوتے ہیں جیسے کالا کمبل، کہ اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہے اور اس کی بقاء بھی قائم ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

قدرتِ حقیقی اور قدرتِ مجازی

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِاَنَّ التَّكْلِيْفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْاِيْمَانِ وَتَارِكَ الصَّلٰوةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ فَلَوْلَمْ تَكُنِ الْاِسْتِطَاعَةُ مُتَحَقَّقَةٌ حِ لَزِمَ تَكْلِيْفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَيَقَعُ هٰذَا الْاِسْمُ يَعْنِىْ لَفْظَ الْاِسْتِطَاعَةِ عَلٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَالْجَوَارِحِ كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا فَاِنْ قِيْلَ الْاِسْتِطَاعَةُ صِفَةُ الْمُكَلَّفِ وَسَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَيْسَتْ صِفَةً لَهٗ فَكَيْفَ يَصِحُّ تَفْسِيْرُهَا بِهَا قُلْنَا الْمُرَادُ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَهٗ وَالْمُكَلَّفُ كَمَا يَتَّصِفُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ يَتَّصِفُ بِذٰلِكَ حَيْثُ يُقَالُ هُوَ ذُوْ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ اِلَّا اَنَّهٗ لِتَرَكُّبِهٖ لَا يَشْتَقُّ مِنْهُ اِسْمُ فَاعِلٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِطَاعَةِ وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تُعْتَمَدُ عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ الَّتِىْ هِىَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَا الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ فَاِنْ اُرِيْدَ بِالْعِجْزِ عَدَمُ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنٰى الْاَوَّلِ فَلَانُسَلِّمُ اسْتِحَالَةَ تَكْلِيْفِ الْعَاجِزِ وَاِنْ اُرِيْدَ بِالْمَعْنٰى الثَّانِيْ فَلَانُسَلِّمُ لُزُوْمَهٗ لِجَوَازِ اَنْ تَحْصُلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَاِنْ لَمْ تَحْصُلْ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ

﴿ترجمہ﴾: اور جب استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں اس طریقہ پر کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلّف ہے اور تارک صلوٰۃ دخول وقت کے بعد نماز کا مکلّف ہے پس اگر اس وقت استطاعت نہ موجود نہ ہو تو عاجز کو مکلّف بنانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے تو اشارہ کیا مصنف علیہ الرحمۃ نے جواب کی طرف اپنے اس (آئندہ) قول سے اور واقع ہوتا ہے یہ نام یعنی لفظ استطاعت اسباب و آلات جوارح کی سلامتی پر جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ میں ہے اور اللہ کیلئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا جس کو اس تک راستہ کی طاقت ہو۔ پس اگر یہ کیا جائے کہ استطاعت مکلّف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلامتی مکلّف کی صفت نہیں ہے تو کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کیساتھ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد مکلّف کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے اور مکلّف جیسے متصف ہوتا ہے استطاعت کیساتھ ایسے ہی متصف ہوتا ہے اس کیساتھ (اسباب و الات کی سلامتی کیساتھ) اس حیثیت سے کہا جاتا ہے ''ھو ذو سلامة الاسباب'' مگر تحقیق شان یہ ہے کہ اس کے (سلامۃ الاسباب و الآلات) مرکب ہونے کی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جس کا اس پر حمل ہو سکے بخلاف استطاعت کے۔ اور تکلیف کی صحت موقوف ہے اس استطاعت پر جو کہ اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ استطاعت جو پہلے معنی میں ہے پس اگر ارادہ کیا جائے عجز سے پہلے معنی کے اعتبار سے استطاعت کا نہ ہونا تو ہم ایسے عاجز کی تکلیف کے استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے اور اگر ارادہ کیا جائے (عدم استطاعت کا) دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت حاصل نہ ہو جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آئندہ متن کے لئے تمہید بیان کرنی ہے، اور معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر ایک اعتراض کا بیان کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ اے اہل سنت! آپ جب قدرت کو فعل کے مقارن مانتے ہیں تو اس سے تکلیف مَالَایُطَاق لازم آتی ہے جو کہ قرآنی اصولوں کے خلاف ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے کہ لَایُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا مثلاً کافر ایمان سے پہلے حالتِ کفر میں ایمان کا مکلّف ہوتا ہے حالانکہ آپ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس کو ایمان کی قدرت حاصل نہیں اسی طرح نماز کا وقت داخل ہوتے ہی بندہ نماز کا مکلّف ہو جاتا ہے حالانکہ نماز کی ادائیگی سے پہلے اسے نماز کی قدرت حاصل نہیں ،لہٰذا قدرت کے بغیر کافر کو ایمان کا مکلّف بنانا اور نمازی کو قدرت کے بغیر نماز کا مکلّف بنانا تکلیف مَالَایُطَاق اور تکلیف

Maktaba Tul Ishaat.com

العاجز ہے جو کہ باطل ہے۔

وَيَقَعُ هٰذَا الْاِسْمُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: قدرت کا استعمال دو معانی میں ہوتا ہے (۱) قدرتِ حقیقی یہ وہ قدرت ہے جو کہ انسان کو فعل کی ادائیگی کے وقت حاصل ہوتی ہے (۲) قدرتِ مجازی: اس سے مراد آلات، اسباب اور اعضاء کی سلامتی ہے اور استطاعت کی قسم ثانی مدار تکلیف ہے جو کہ فعل کی ادائیگی سے پہلے پہلے حاصل ہے لہٰذا استطاعت کے اس دوسرے معنیٰ کو لیتے ہوئے تکلیف عاجز لازم نہیں آتی۔

❁ پھر اعتراض ہوا کہ استطاعت کے اس معنیٰ کے لئے شریعت میں کیا اصل ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ نے جواب دیا کہ **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** یہاں استطاعت سے مراد! استطاعتِ مجازی ہے جس کی وجہ سے انسان پر حج کی فرضیت لازم آتی ہے الغرض! لب لباب یہ ہے کہ استطاعت بالمعنیٰ الاول مقارن ہے جو کہ تکلیف کا مدار نہیں اور استطاعت بالمعنیٰ الثانی جو کہ مدارِ تکلیف ہے وہ فعل پر مقدم ہے تاکہ تکلیفِ عاجز لازم نہ آئے۔

فَاِنْ قِيْلَ الْاِسْتِطَاعَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾ استطاعت کی تفسیر سلامتی اور آلات و اسباب سے اس لئے ٹھیک نہیں کہ استطاعت مکلّف کی صفت ہے جیسے کہا جاتا کہ **اَلْمُكَلَّفُ الْمُسْتَطِيْعُ** اور سلامتی آلات و اسباب وہ مکلّف کی صفت نہیں بلکہ اسباب و آلات کی صفت ہے۔

﴿جواب﴾: سلامتی آلات و اسباب بھی مکلّف کی صفت ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے **رجل ذو سلامة آلات و اسباب**، لہٰذا استطاعت اور سلامتی اسباب دونوں مکلّف کی صفت ہیں، البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہوتا ہے اور سلامت الاسباب مرکب ہے تو اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا۔

وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تُعْتَمَدُ عَلٰى هٰذِهِ الخ: مذکورہ تفصیل کے بعد اب اصل جواب کی طرف لوٹ کر کہتے ہیں استطاعت بالمعنیٰ الثانی مدار تکلیف ہے نہ بمعنی الاول اور آپ کے **تكليف العاجز** کا الزام باطل ہے کیونکہ اگر قبل الفعل استطاعت حقیقی حاصل نہیں تو اس سے عجز لازم نہیں کیونکہ یہ مدار تکلیف نہیں اور نہ اس سے کوئی استحالہ لازم آتا ہے جب ہم استطاعت بمعنیٰ الثانی لیتے ہیں تو تکلیف العاجز کا الزام ہم پر اس لئے لازم نہیں کہ ہم اس کے قائل ہیں کہ یہ فعل سے پہلے پہلے حاصل ہے پہلی صورت میں لزوم مسلم مگر استحالہ نہیں اور دوسری صورت میں نہ لزوم ہے اور نہ استحالہ۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: **وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ صَالِحَةٌ لِلضِّدَّيْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ حَتّٰى اَنَّ الْقُدْرَةَ الْمَصْرُوْفَةَ اِلَى الْكُفْرِ هِيَ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِيْ تُصْرَفُ اِلَى الْاِيْمَانِ لَا اخْتِلَافَ اِلَّا فِي التَّعَلُّقِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِلَافَ فِيْ نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْاِيْمَانِ الْمُكَلَّفُ بِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ صَرَفَ قُدْرَتَهٗ اِلَى الْكُفْرِ وَضَيَّعَ بِاخْتِيَارِهٖ صَرْفَهَا اِلَى الْاِيْمَانِ فَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَلَا يَخْفٰى اَنَّ فِيْ هٰذَا**

Maktaba Tul Ishaat.com

الْجَوَابِ تَسْلِيْمًا لِكَوْنِ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْاِيْمَانِ فِيْ حَالِ الْكُفْرِ تَكُوْنُ قَبْلَ الْاِيْمَانِ لَامُحَالَةَ فَاِنْ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْقُدْرَةَ وَاِنْ صَلُحَتْ لِلضِّدَّيْنِ لٰكِنَّهَا مِنْ حَيْثُ التَّعَلُّقِ بِاَحَدِهِمَا لَاتَكُوْنُ اِلَّا مَعَهٗ حَتّٰى اَنَّ مَايَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفِعْلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ وَمَايَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلتَّرْكِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِهٖ وَاَمَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ فَقَدْ تَكُوْنُ مُتَقَدِّمَةً مُتَعَلِّقَةً بِالضِّدَّيْنِ قُلْنَا هٰذَا مِمَّا لَايُتَصَوَّرُ فِيْهِ نِزَاعٌ اَصْلًا بَلْ هُوَ لَغْوٌ مِنَ الْكَلَامِ فَلْيُتَاَمَّلْ

﴿ترجمہ﴾: اور کبھی جواب دیا جاتا ہے بایں طور پر کہ قدرت ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک ضدین (ایمان وکفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کے جو قدرت کفر کی جانب متوجہ ہے وہی بعینہٖ ایمان کی طرف متوجہ کی جاسکتی ہے، کوئی اختلاف نہیں ہے مگر تعلق میں اور یہ یعنی تعلق کا اختلاف نفس قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلّف ہے مگر اس نے ایمان کی قدرت کو کفر کی جانب صرف کر دیا اور اپنے اختیار سے اس نے اس کے ایمان کی جانب صرف کرنے کو ضائع کر دیا تو وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو گیا۔ اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ حالتِ کفر میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر پہلے ہوگی۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن قدرت ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوگی مگر اسی کیساتھ یہاں تک وہ قدرت جس کی فعل سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کیساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت جس کے ترک سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور بہر حال نفس قدرت کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے ہم جواب دینگے یہ بات تو ان میں سے ہے جن میں بالکل کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ تو لغو کلام ہے پس اس میں غور کیا جائے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ الخ: ماقبل (وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ) معتزلہ کی طرف سے اہل سنت پر ایک اعتراض وارد ہوا تھا کہ اگر قدرت عمل کی ادائیگی سے پہلے حاصل نہ ہو تو اس سے تکلیف العاجز لازم آئیگی، تو اس کا ایک جواب ابھی ماقبل میں گزرا، جبکہ بعض علماء نے ایک اور جواب دیا ہے جو امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب ہے کہ قدرت! ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کی وجہ سے کافر سے کفر سرزد ہوتا ہے اسی قدرت کی ہی وجہ سے اس سے ایمان بھی صادر ہوتا ہے بس فرق صرف تعلق کا ہے اور اس تعلق کے اختلاف کی وجہ سے نفس قدرت میں اختلاف رونما نہیں ہوتا جیسا کہ سجدہ جب ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے کیا جائے تو طاعت وبندگی ہے، اور بت کو کیا جائے شرک ومعصیت ہے تو یہاں سجدے کے تعلق میں اختلاف ہے لیکن اس کی حقیقت یعنی پیشانی کو زمین پر رکھنے میں کوئی اختلاف نہیں۔ وہ تو دونوں حالتوں میں یکساں ہے۔ اسی طرح قدرت کا حال ہے کہ قدرت کے تعلق میں اختلاف ہے بذاتِ خود قدرت میں اختلاف نہیں، لہٰذا بندے نے جو قدرت کفر میں صرف کی ہے اس قدرت کی وجہ سے وہ ایمان لانے پر بھی قادر تھا لیکن اس نے اپنے اختیار سے

Maktaba Tul Ishaat.com

ایمان کی قدرت کو ضائع کیا اور مستحق ذم وعقاب ہوا تو جب حالت کفر میں ایمان پر قدرت ثابت تھی تو کلیف العاجز ہونا لازم نہ آیا۔

وَلَا یَخْفٰی اَنَّ فِیْ هٰذَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کو رد کرنا ہے۔

کہ مذکورہ جواب سے معتزلہ کا اگر چہ رد ہو جاتا ہے مگر ان کے مدعیٰ کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے اور ان کا مدعیٰ استطاعت کا قبل الفعل ہونا ہے اور وہ مذکورہ جواب سے ثابت ہو جاتی ہے اس طرح کہ کفر کی حالت میں قدرت علی الایمان یقیناً ایمان پر مقدم ہوگی، تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا پایا گیا اور یہی معتزلہ کا نظریہ ہے۔

فَاِنْ اُجِیْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الخ: بعض لوگوں نے شارح علیہ الرحمۃ کے اس اعتراض کا (جو وَلَا یَخْفٰی اَنَّ فِیْ هٰذَا الخ: کے تحت بیان ہوا) کا یہ جواب دیا ہے کہ قدرت اگر چہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق ہوگا یا تو کفر کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے کفر کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہیں ہوگی یا ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہیں ہوگی یہ قدرتِ متعلقہ بالفعل کہلاتی ہے۔ اور دوسری نفس قدرت ہے جو ایمان و کفر دونوں میں سے کسی سے متعلق نہیں ہے لیکن اسے ضدین کے لئے صالح کہا گیا ہے وہ نفس قدرت فعل پر مقدم ہوگی، لہٰذا جب نفس قدرت اور قدرتِ متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہو گیا تو یہ یاد رکھ لیں! کہ مدارِ تکلیف وہ نفس قدرت ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے اور جو قدرت مع الفعل ہے یعنی قدرتِ متعلقہ وہ مدارِ تکلیف نہیں ہے لہٰذا دونوں اعتراضوں میں سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا نہ ہی تکلیف العاجز کا اور نہ ہی معتزلہ کے مذہب سے اتفاق کرنے کا۔

قُلْنَا هٰذَا مِمَّا لَا یَتَصَوَّرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب (فَاِنْ اُجِیْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الخ:) پر تین اعتبار سے نقض وارد کرنا ہے۔

1: آپ نے جو یہ کہا کہ قدرتِ متعلقہ بالفعل فعل کے ساتھ ہوتی ہے فعل پر مقدم نہیں ہوتی تو اس میں اہل سنت اور معتزلہ کا کوئی اختلاف ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایک واضح چیز ہے کہ قدرتِ متعلقہ بالفعل فعل ہی کے ساتھ ہوگی، اصل نزاع تو نفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے یا نہیں؟ معتزلہ اول صورت کے قائل ہیں اور اہل سنت ثانی صورت کے قائل ہیں۔

2: شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ قول حَتّٰی اَنَّ مَا یَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفِعْلِ هِیَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ لغو اور فضول ہے کیونکہ اس کا تو کوئی معنیٰ ہی نہیں کیونکہ مقارن فعل تو متعلق فعل ہی ہوتا ہے، یہ کونسی نئی بات کہی گئی ہے۔

3: شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ مقام غور وفکر ہے کیونکہ اہل حق سے اس بات کی تصریح نہیں ملتی کہ نفس قدرت ضدین سے متعلق ہو کر قبل الفعل ہوتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تکلیف مالا یطاق کی اقسام اور ان کے احکام

﴿عبارت﴾: **وَلَا یُکَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَیْسَ فِیْ وُسْعِهٖ سَوَاءٌ کَانَ مُمْتَنِعًا فِیْ نَفْسِهٖ کَجَمْعِ الضِّدَّیْنِ**

Maktaba Tul Ishaat.com

اَوْمُمْكِنًا كَخَلْقِ الْجِسْمِ وَاَمَّامَايَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى عَلِمَ خِلَافَهٗ اَوْاَرَادَخِلَافَهٗ كَاِيْمَانِ الْكَافِرِوَطَاعَةِ الْعَاصِىْ فَلَانِزَاعَ فِىْ وُقُوْعِ التَّكْلِيْفِ بِهٖ لِكَوْنِهٖ مَقْدُوْرًالِلْمُكَلَّفِ بِالنَّظْرِالٰى نَفْسِهٖ ثُمَّ عَدَمُ التَّكْلِيْفِ بِمَالَيْسَ فِى الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًااِلَّاوُسْعَهَاوَالْاَمْرُفِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنْبِئُوْنِىْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ لِلتَّعْجِيْزِدُوْنَ التَّكْلِيْفِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى حِكَايَةً رَبَّنَاوَلَاتُحَمِّلْنَامَالَا طَاقَةَ لَنَابِهٖ لَيْسَ الْمُرَادُبِالتَّحْمِيْلِ هُوَالتَّكْلِيْفُ بَلْ اِيْصَالُ مَالَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ اِلَيْهِمْ

﴿ترجمہ﴾: اور بندہ اس چیز کا مکلّف نہیں ہوتا جو اس کی طاقت میں نہ ہو خواہ وہ فعل بذات خود محال ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم کا پیدا کرنا اور بہر حال وہ فعل جو ممتنع ہے اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کو جانا یا اس کے خلاف کا ارادہ کیا جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو کوئی نزاع نہیں ہے اس کی تکلیف کے واقع ہونے میں کیونکہ وہ مکلّف کا مقدور ہے مکلّف کی طرف نظر کرتے ہوئے پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کیساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ''لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا'' اور باری تعالیٰ کے فرمان ''انبؤنی باسماء ھؤلاء'' میں امر تعجیز کیلئے ہے نہ کہ تکلیف کیلئے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطورِ حکایت کے ''ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به'' تحمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے بلکہ بندوں کو ان عوارض کا پہنچانا ہے کہ جن کے تحمل کی طاقت نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَلَايُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تکلیف مالا یطاق کی اقسام ثلاثہ کا بیان کرنا ہے۔ کہ بندہ جس کام کے بجالانے کی طاقت نہیں رکھتا کیا اس کام کا بندے کو مکلّف بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا تکلیف دی بھی گئی ہے یا نہیں؟ تو اس کی توضیح یہ ہے کہ ایسے کام کہ جن کی طاقت بندے میں نہیں اس کی تین قسمیں ہیں۔

1: محال بالذات ہو جیسے نقیضین کو جمع کرنا۔

2: جو فی نفسہٖ ممکن ہو لیکن عادۃً محال ہو۔ جیسے فضاء میں اڑنا۔

3: جو فی نفسہٖ ممکن ہو اور اس کا وقوع بھی ممکن ہو لیکن اس کے عدم کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی متعلق ہو۔ جیسے ابوجہل کا ایمان لانا ممکن تھا لیکن علم الٰہی میں یہ بات ازل سے تھی کہ ابوجہل ایمان نہیں لائے گا اور اپنے اختیار سے ایمان کو ترک کردیگا تو چونکہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی اس کے عدم ایمان کے ساتھ متعلق تھا اس لئے اس کا ایمان لانا ممتنع ہوا کیونکہ اللہ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوسکتا۔

❁ جمہور کہتے ہیں کہ تکلیف مالا یطاق کی پہلی قسم نہ جائز ہے اور نہ ہی واقع ہے۔ اگرچہ بعض حضرات نے اس کے جواز کی نسبت شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ کی طرف کی ہے۔ اور دوسری قسم کا بھی وقوع نہیں ہے لیکن اس کے امکان میں اختلاف ہے معتزلہ امکان کی نفی کرتے ہیں لیکن اہل سنت اثبات کے قائل ہیں۔ اور رہی بات تیسری قسم کی اس کا مکلّف بنانا بھی جائز ہے اور واقع بھی ہے جیسے ابوجہل و ابولہب کے متعلق ذاتِ باری تعالیٰ کو پہلے سے علم تھا کہ ایمان نہیں لائیں گے اس کے باوجود انہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

ایمان کا مکلف بنایا گیا کیونکہ ان کا ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا، اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار زائل نہیں ہوا اور تکلیف کا مدار بھی قدرت واختیار کے باقی رہنے پر ہے اسی وجہ بعض ائمہ نے اس قسم کو مالا یطاق میں سے شمار نہیں کیا۔

وَالْاَمْرُ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: آپ کا قول کہ ''تکلیف مالا یطاق کا عدم وقوع متفق علیہ ہے'' درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء کا علم عطا فرمایا اور ملائکہ کو اس کا علم نہیں عطا فرمایا اور نہ ہی ان کی قدرت وبساط میں تھا کہ وہ ان ناموں کی خبر دیتے جن کی تعلیم اللہ پاک نے صرف سیدنا آدم علیہ السلام کو عطا فرمائی تھی لیکن ملائکہ کی عدم طاقت وقدرت کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو انبئونی با سماء ھؤلاء کہہ کر انباء بالاسماء کا مکلّف بنایا، پس آپ کا یہ قول کہ ''تکلیف مالا یطاق کا عدم وقوع متفق علیہ ہے'' درست نہیں۔

﴿جواب﴾: ذات باری تعالیٰ کا فرشتوں کو انبؤنی با سماء ھؤلاء سے انبا بالاسما کا مکلّف بنانا نہیں تھا بلکہ یہ امر تعجیزی تھا تکلیفی نہیں تھا، امر تکلیفی وہ امر ہوتا ہے کہ جس میں آمر! مامور بہ کے وقوع کو چاہتا ہے اور امر تعجیزی وہ امر ہوتا کہ جس میں آمر عدم وقوع سے بھی وہ راضی ہوتا ہے تو یہاں فرشتوں کو حکم اس لئے دیا گیا تھا تا کہ ان کا عاجز ہونا ظاہر ہو جائے۔

وَقَوْلُہٗ تَعَالٰی حِکَایَۃً الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: اگر تکلیف مالا یطاق ممتنع ہوتا تو صحابہ کرام نے تکلیف مالا یطاق سے اس قول ''رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَۃَ لَنَا بِہٖ'' کے ذریعے پناہ کیوں مانگی ہے؟ پس تکلیف مالا یطاق کا وقوع ثابت ہوا۔

﴿جواب﴾: اس آیتِ کریمہ میں تحمیل! تکلیف کے معنیٰ میں نہیں بلکہ توصیل کے معنیٰ میں ہے پس تقدیری عبارت یوں ہوگی کہ رَبَّنَا وَلَا تُوَصِّلْنَا مَا لَا طَاقَۃَ لَنَا بِہٖ اے باری تعالیٰ ہمیں ایسے عوارض اور مصائب نہ پہنچا جو کہ ہماری طاقت میں نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تکلیف مالا یطاق کی قسم ثانی کا وقوع ممکن ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِی الْجَوَازِ فَمَنَعَتْہُ الْمُعْتَزِلَۃُ بِنَاءً عَلَی الْقُبْحِ الْعَقْلِیِّ وَجَوَّزَہُ الْاَشْعَرِیُّ لِاَنَّہٗ لَا یُقْبَحُ مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی شَیْءٌ وَقَدْ یُسْتَدَلُّ بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا عَلٰی نَفْیِ الْجَوَازِ وَتَقْرِیْرُہٗ اَنَّہٗ لَوْ کَانَ جَائِزًا لَمَا لَزِمَ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِہٖ مُحَالٌ ضَرُوْرَۃَ اَنَّ اِسْتِحَالَۃَ اللَّازِمِ تُوْجِبُ اِسْتِحَالَۃَ الْمَلْزُوْمِ تَحْقِیْقًا لِلْمَعْنٰی الْمَلْزُوْمِ لٰکِنَّہٗ لَوْ وَقَعَ لَزِمَ کِذْبُ کَلَامِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَھُوَ مُحَالٌ وَھٰذِہٖ نُکْتَۃٌ فِیْ بَیَانِ اسْتِحَالَۃِ کُلِّ مَا یَتَعَلَّقُ عِلْمُ اللّٰہِ وَاِرَادَتُہٗ وَاِخْتِیَارُہٗ بِعَدَمِ وُقُوْعِہٖ

Maktaba Tul Ishaat.com

وَحَلُّهَا اَنَّا لَانُسَلِّمُ كُلَّ مَا يَكُوْنُ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ وَاِنَّمَا يَجِبُ ذَالِكَ لَوْلَمْ يَعْرِضْ لَهُ الْاِمْتِنَاعُ بِالْغَيْرِ وَاِلَّا لَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ لُزُوْمُ الْمُحَالِ بِنَاءً عَلَى الْاِمْتِنَاعِ بِالْغَيْرِ

﴿ترجمہ﴾: اور نزاع جواز میں ہے تو معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے قبح عقلی پر اور اشعریؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی شے قبیح نہیں ہے اور کبھی لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا سے استدلال کیا جاتا ہے جواز کی نفی پر، اور اس استدلال کی تقریر یہ ہے کہ اگر (تکلیف مالا یطاق) جائز ہوتا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کی ضروری ہونے کی وجہ سے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو واجب کرتا ہے لزوم کے معنیٰ کو ثابت کرنے کیلئے لیکن اگر تکلیف واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فعل کے محال ہونے کے بیان میں کہ اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ واختیار جس کے عدم وقوع کے ساتھ متعلق ہو جائے، اور حل اس نکتہ کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہٖ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو امتناع بالغیر عارض نہ ہو ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بناء کرتے ہوئے امتناع بالغیر پر۔

﴿تشریح﴾:

وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْجَوَازِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ تکلیف مالا یطاق کی قسم ثانی واقع تو نہیں ہے، کیا وہ ممکن ہے یا نہیں؟ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندے کو ایسی چیز کا مکلف بنا دے جو بندے کی طاقت میں نہ ہو معتزلہ کہتے ہیں یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقلاً قبیح ہے کہ بندے کی طاقت میں ایک شے نہ ہو اور اسے اس کا مکلف بنا دیا جائے اور اللہ تعالیٰ امور قبیحہ سے پاک ہیں۔ اہل سنت کے ہاں تکلیف مالا یطاق ممکن ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تمام عباد کے خالق و مالک ہیں اور مالک اپنے مملوک میں ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے، لہٰذا ذات باری تعالیٰ کے لئے کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اس آیت کریمہ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا سے معتزلہ نے تکلیف مالا یطاق کی نفی امکان اور نفی جواز پر دلیل قائم کی ہے کہ اس آیت میں تکلیف مالا یطاق کی نفی کی گئی ہے، اگر تکلیف مالا یطاق ممکن ہوتی تو ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا حالانکہ اگر یہاں تکلیف مالا یطاق کے وقوع کو فرض کیا جائے تو محال لازم آئیگا یعنی باری تعالیٰ کے کلام (لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا) کا کاذب ہونا لازم آئیگا اور باری تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا محال ہے لہٰذا تکلیف مالا یطاق کا ممکن ہونا باطل ہوا کیونکہ مستلزم محال محال ہوتا ہے لہٰذا تکلیف مالا یطاق ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے۔

☆ رہی یہ بات کہ مستلزم محال! محال کیوں ہوتا ہے؟ تو وہ اس لئے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو تو لازم وملزوم کے درمیان لزوم کا رشتہ ختم ہو جاتا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَهٰذِهٖ نُكْتَةٌ فِيْ بَيَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے استدلال کا جواب دینا ہے۔

کہ آپ لوگوں کی تقریر سے تو ہر اس فعل کا محال ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے کہ جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی متعلق ہو مثلاً یوں کہا جاسکتا ہے کہ ابوجہل وابولہب کے عدم ایمان کے ساتھ علم الٰہی وارادہ الٰہی کا تعلق ہے، اس کے باوجود اگر ابوجہل اور ابولہب ایمان لاتے تو یہ محال ہوتا کیونکہ ایمان لانے کی صورت میں علم الٰہی وارادہ الٰہی کی مخالفت لازم آئیگی، اور یہ محال ہے، جب لازم محال ہے تو ملزوم بھی محال ہوگا یعنی ایمان لانا بھی محال ہوگا اور محال چیز کا بندہ مکلف نہیں ہوتا لہٰذا ابوجہل وابولہب ایمان کے مکلف نہیں ہیں۔ حالانکہ ابوجہل وابولہب ایمان کے مکلف ہیں پس اگر معتزلہ کی مذکورہ تقریر کو صحیح مان لیا جائے تو یہ خرابی لازم آئیگی۔

وَحَلُّهَا اَنَّا لَا نُسَلِّمُ كُلَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا جواب دینا ہے۔

کہ آپ کا یہ قول ''کہ محال چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور ممکن چیز کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا'' ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز بذاتِ خود ممکن ہو مگر وہ غیر کی وجہ سے ممتنع ہوگئی ہو تو اس صورت میں اس ممکن کا وقوع ماننے سے بھی محال لازم آئیگا، اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے مگر اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہی امتناع بالغیر ہے لہٰذا آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال کا لزوم وعدم لزوم

﴿عبارت﴾: اَلَا تَرٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمَّا اَوْجَدَ الْعَالَمَ بِقُدْرَتِهٖ وَاِخْتِيَارِهٖ فَعَدَمُهٗ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ مَعَ اَنَّهٗ يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ وَهُوَ مُحَالٌ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْمُمْكِنَ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ بِالنَّظْرِ اِلٰى ذَاتِهٖ وَاَمَّا بِالنَّظْرِ اِلٰى اَمْرٍ زَائِدٍ عَلٰى نَفْسِهٖ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَا يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ

﴿ترجمہ﴾: کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت واختیار سے پیدا فرمایا تو اس کا عدم فی نفسہٖ ممکن ہے باوجودیکہ اس کا وقوع ماننے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کو ماننے سے محال لازم نہیں آتا ذات ممکن کی جانب لحاظ کرتے ہوئے اور بہر حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

اَلَا تَرٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى الخ: ماقبل میں شارح علیہ الرحمۃ نے کہا تھا کہ جو چیز ممکن بنفسہٖ ہو اور محال بالغیر ہو تو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا، اب شارح علیہ الرحمۃ یہاں سے اسی بات کی تائید کے لئے ایک مثال لا رہے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہیں کہ عالم! اللہ تعالیٰ سے اپنے اختیار سے صادر ہوا ہے اور جو چیز اللہ تعالیٰ سے بالاختیار صادر ہو اس کا عدم ممکن ہوتا ہے لہٰذا عالم کا عدم ممکن ہے اور ممتنع بالغیر ہے کیونکہ ایک معین وقت تک عالم کے وجود کے ساتھ ارادہ الٰہی کا تعلق ہے، اب اگر عالم کے عدم کے وقوع کو فرض کیا جائے تو محال لازم آئیگا وہ یہ کہ معلول واجبہ کا تخلف عن العلة الموجبه لازم آتا ہے۔

پس عالم کا عدم ممکن بنفسہٖ ہے اور محال لغیرہٖ ہے تو عالم کے عدم کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے، لہٰذا آپ کا یہ قول کہ ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا باطل ہے تو آیت مذکورہ سے استدلال کرنا نفی جواز پر درست نہیں ہے کیونکہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ ممکن کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا تو جب آپ کی یہ بات باطل ہے تو آیت کریمہ سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

الغرض! ممکن بالذات کی دو جہتیں ہیں اگر اس کی ذات کو لیا جائے تو اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور اگر ممکن کو امر زائد اور امتناع بالغیر کے اعتبار سے لیا جائے تو اس کے وقوع سے محال لازم آتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

افعال متولدات میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف

﴿عبارت﴾: وَمَا يُوْجَدُ مِنَ الْاَلَمِ فِي الْمَضْرُوْبِ عَقِيْبَ ضَرْبِ اِنْسَانٍ وَالْاِنْكِسَارِ فِي الزُّجَاجِ عَقِيْبَ كَسْرِ اِنْسَانٍ قَيَّدَ بِذَالِكَ لِيَصْلُحَ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ فِيْ اَنَّهٗ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيْهِ صُنْعٌ اَمْ لَا وَمَا اَشْبَهَهٗ كَالْمَوْتِ عَقِيْبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذٰلِكَ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَحْدَهٗ وَاَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنِدَةٌ اِلَيْهِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا اَسْنَدُوْا بَعْضَ الْاَفْعَالِ اِلٰى غَيْرِ اللّٰهِ قَالُوْا اِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنِ الْفَاعِلِ لَا بِتَوَسُّطِ فِعْلٍ آخَرَ بِطَرِيْقِ الْمُبَاشَرَةِ وَاِلَّا فَبِطَرِيْقِ التَّوْلِيْدِ وَمَعْنَاهُ اَنْ يُوْجِبَ فِعْلٌ لِفَاعِلِهٖ فِعْلًا آخَرَ كَحَرَكَةِ الْيَدِ تُوْجِبُ حَرَكَةَ الْمِفْتَاحِ فَالْاَلَمُ يَتَوَلَّدُ مِنَ الضَّرْبِ وَالْاِنْكِسَارُ مِنَ الْكَسْرِ وَلَيْسَا مَخْلُوْقَيْنِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَعِنْدَنَا الْكُلُّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى

﴿ترجمہ﴾: اور جو درد مضروب میں پایا جاتا ہے کسی انسان کی ضرب کے بعد اور جو ٹوٹنا شیشہ میں پایا جاتا ہے کسی انسان کے توڑنے کے بعد، (مصنف علیہ الرحمۃ نے عقیبَ ضرب انسان، اور عقیب کسر انسان) کی قید لگادی تا کہ اختلاف کا محل بن سکے اس بات میں کہ اس میں بندے کا کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہیں جیسے موت قتل کے بعد یہ سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور یہ تمام ممکنات بلا واسطہ اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہیں، اور معتزلہ نے جب کہ بعض افعال کی نسبت اللہ کے غیر کی جانب کی ہے تو انھوں نے کہا کہ اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کے واسطہ کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور تولید کے معنی یہ ہیں کہ فعل اپنے فاعل کیلئے دوسرا فعل صادر کرے جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے۔ پس درد ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور ٹوٹ جانا کسر سے

Maktaba Tul Ishaat.com

پیدا ہوتا ہے اور یہ دونوں اللہ کے مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ کی مخلوق ہیں۔

﴿تشریح﴾:

یاد رہے بندے کے افعال دو قسم کے ہیں۔

(۱) وہ افعال کہ جنہیں بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے یعنی وہ افعال جو بندے سے براہ راست صادر ہوتے ہیں، جیسے ہاتھ کی حرکت وغیرہ ان میں بندہ کا سب ہوتا ہے خالق نہیں۔

(۲) وہ افعال جو بندے کے کسی فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں یعنی بندے کے فعل اختیاری کا اپنے فاعل کے لئے دوسرا فعل پیدا کرنا، ان افعال کو افعال متولدات کہتے ہیں جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی میں حرکت کا پیدا ہونا، اسی طرح ضارب کے فعل ضرب سے مضروب میں درد کا پیدا ہو جانا اور شیشہ کے توڑنے سے شکستگی کا پیدا ہو جانا اور مقتول میں قاتل کے فعل قتل سے موت کا واقع ہو جانا یہ تمام کے تمام یعنی درد، شکستگی اور موت افعال متولدات کہلاتے ہیں۔

وَمَا يُوْجَدُ مِنَ الْاَلَمِ فِي الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ افعال متولدات میں اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان اختلاف کو بیان کرنا ہے۔ کہ افعال متولدات اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی مخلوق ہیں؟ اشاعرہ پہلی بات کے قائل ہیں کہ وہ اللہ کی مخلوق ہیں، بندہ ان میں نہ خالق ہے اور نہ ہی کاسب ہے، جبکہ جمہور معتزلہ دوسری بات کے قائل ہیں کہ وہ بندے کی مخلوق ہیں اور ان میں بندہ خالق ہے

قَيَّدَ بِذَالِكَ لِيَصْلُحَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے عقیب ضرب انسان اور عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی؟

﴿جواب﴾: تا کہ اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کے درمیان محل اختلاف متعین ہو جائے کہ جو درد کسی انسان کی ضرب کا اور جو شکستگی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہے (جنہیں افعال متولدات کہا جاتا ہے) ان میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے کہ ہمارے ہاں وہ افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور معتزلہ کے ہاں وہ بندے کی مخلوق ہیں، لیکن رہی بات درد کی اور شکستگی کی! جو ذاتِ باری تعالیٰ کے فعل کا نتیجہ ہے وہ محل اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق وہ اللہ کی مخلوق ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

افعال متولدات کا بندہ خالق و کاسب نہیں

﴿عبارت﴾: **لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْ تَخْلِيْقِهٖ وَالْاَوْلٰى اَنْ لَا يُقَيَّدَ بِالتَّخْلِيْقِ لِاَنَّ مَا يُسَمُّوْنَهٗ مُتَوَلِّدَاتٍ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ اَصْلًا اَمَّا التَّخْلِيْقُ فَلِاسْتِحَالَتِهٖ مِنَ الْعَبْدِ وَاَمَّا الْاِكْتِسَابُ فَلِاسْتِحَالَةِ اِكْتِسَابِ مَا لَيْسَ قَائِمًا بِمَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَلِهٰذَا لَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ عَدَمِ حُصُوْلِهَا بِخِلَافِ اَفْعَالِهِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ**

﴿ترجمہ﴾: بندہ کا اس کی تخلیق میں کوئی دخل نہیں اور اولیٰ یہ تھا کہ مصنف علیہ الرحمۃ تخلیق کی قید نہ لگاتے اس لئے کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

معتزلہ جن افعال کو متولدات کہتے ہیں اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے بہر حال تخلیق تو بندے کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے ہے اور بہر حال اکتساب تو اس چیز کے اکتساب کے محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کے محل (کا سب) کیساتھ قائم نہیں ہے اور اس وجہ سے بندہ اس کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے بخلاف اپنے افعال اختیاریہ کے۔

﴿تشریح﴾:

لَاصُنْعَ لِلْعَبْدِ فِیْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ افعال متولدات کی تخلیق میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے۔

وَالْاَوْلٰی اَنْ لَایُقَیِّدَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اولیٰ یہ تھا کہ مصنف علیہ الرحمۃ فی تخلیقہٖ کی قید نہ لگاتے بلکہ صرف لاصنع فیہ للعبد کہہ لیتے کیونکہ اس قید سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ بندہ افعال متولدات کا خالق تو نہیں، البتہ کا سب ہوگا حالانکہ عندالاشاعرہ! وہ جیسے خالق نہیں ہے ویسے ہی وہ افعال متوالدات کا کاسب بھی نہیں ہے۔

اَمَّاالتَّخْلِیْقُ فَلِاسْتِحَالَتِہٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ افعال متولدات کا بندہ خالق اس لئے نہیں ہے کیونکہ بندے سے کسی چیز کی خلق محال ہے اور کاسب اس لئے نہیں ہے کیونکہ افعال متولدات جو بندے کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً درد، ٹوٹنا وغیرہ ذاتِ ضارب، اور ذات کاسر کیساتھ قائم نہیں بلکہ مضروب اور مکسور کے ساتھ قائم ہیں پس بندہ ان کا خالق بھی نہیں ہے اور ان کا کاسب بھی نہیں ہے کیونکہ کسب کے لئے ضروری ہے کہ مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے اسی قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو، نیز بندہ اس کے عدم حصول پر بھی قادر نہیں مثلاً کسی کو ضرب واقع کرے اور مضروب میں درد پیدا نہ ہونے دے، بخلاف اس کے افعال اختیاریہ کے کہ اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے مثلاً ضرب کہ خواہ اسے واقع نہ کرے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کیا مقتول اپنے وقتِ مقررہ پر مرتا ہے؟

﴿عبارت﴾ وَالْمَقْتُوْلُ مَیِّتٌ بِاَجَلِہٖ اَیِ الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِ لِمَوْتِہٖ کَمَازَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَۃِ مِنْ اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی قَدْقَطَعَ عَلَیْہِ الْاَجَلَ لَنَااَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی قَدْحَکَمَ بِاٰجَالِ الْعِبَادِعَلٰی مَاعُلِمَ مِنْ غَیْرِتَرَدُّدٍ وَبِاَنَّہٗ اِذَاجَاءَ اَجَلُھُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَۃً وَّلَایَسْتَقْدِمُوْنَ وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَۃُ بِالْاَحَادِیْثِ الْوَارِدَۃِ فِیْ اَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ یَزِیْدُفِی الْعُمْرِوَبِاَنَّہٗ لَوْکَانَ مَیِّتًابِاَجَلِہٖ لَمَااسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذَمًّاوَلَاعِقَابًاوَلَادِیَۃً وَلَاقِصَاصًااِذْلَیْسَ مَوْتُ الْمَقْتُوْلِ بِخَلْقِہٖ وَلَابِکَسْبِہٖ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی کَانَ یَعْلَمُ اَنَّہٗ لَوْلَمْ یَفْعَلْ ھٰذِہِ الطَّاعَۃَ لَکَانَ عُمْرُہٗ اَرْبَعِیْنَ سَنَۃً لٰکِنَّہٗ عَلِمَ اَنَّہٗ یَفْعَلُھَا وَیَکُوْنُ عُمْرُہٗ سَبْعِیْنَ سَنَۃً فَنُسِبَتْ ھٰذِہِ الزِّیَادَۃُ اِلٰی تِلْکَ الطَّاعَۃِ بِنَاءً عَلٰی عِلْمِ اللّٰہِ تَعَالٰی اَنَّہٗ لَوْلَاھَالَمَا کَانَتْ تِلْکَ الزِّیَادَۃُ

Maktaba Tul Ishaat.com

وَعَنِ الثَّانِیْ اَنَّ وُجُوْبَ الْعِقَابِ وَالضَّمَانِ عَلَی الْقَاتِلِ تَعَبُّدِیٌّ لِارْتِکَابِہِ الْمَنْھِیَّ وَکَسْبِہِ الْفِعْلَ الَّذِیْ یَخْلُقُ اللّٰہُ تَعَالٰی عَقِیْبَہُ الْمَوْتَ بِطَرِیْقِ جَرْیِ الْعَادَۃِ فَاِنَّ الْقَتْلَ فِعْلُ الْقَاتِلِ کَسْبًا وَاِنْ لَمْ یَکُنْ خَلْقًا

﴿ترجمہ﴾: اور مقتول اپنے وقت پر مرتا ہے یعنی اس وقت جو اس کی موت کیلئے مقدر تھا ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر اس کی مدت کو ختم کر دیا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اجلوں کا فیصلہ کر دیا ہے اس تفصیل کے مطابق جس کو بغیر تردد کے اس نے جانا اور فیصلہ کیا اس طریقہ پر کہ جب بندوں کا وقت مقررہ آئے گا تو نہ وہ کچھ مؤخر ہو سکتے اور نہ مقدم اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے ان احادیث سے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلہ میں کہ بعض طاعات عمر میں اضافہ کرتی ہیں اور استدلال کیا ہے اس طریقے کے اگر مقتول اپنے وقت پر مرتا تو قاتل مذمت اور سزا اور دیت اور قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لئے کہ مقتول کی مدد نہ قاتل کے خلق سے ہے اور نہ اس کے کسب سے، اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ اس طاعت کو نہیں کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کو اس کی طاعت کی جانب منسوب کر دیا بناء کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے علم پر کہ اگر وہ طاعت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ سزاء اور ضمان کا وجوب قاتل پر امر تعبدی ہے اس کے منہی عنہ کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور اس فاعل کا کسب کرنے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ جس کے پیچھے موت کو پیدا فرما دیتے ہیں عادت کے جاری ہونے کے طریقے سے، اس لئے کہ قتل باعتبار کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ باعتبار خلق کے نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمَقْتُوْلُ مَیِّتٌ بِاَجَلِہِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مذہب اہل سنت کا اثبات اور مذہب معتزلہ کی تردید کرنی ہے اشاعرہ اور ماتریدیہ کا کہنا یہ ہے ہر انسان کی موت کے لئے حتمی طور پر ایک مقررہ وقت ہے جس میں کسی قسم کا کوئی تردد اور شک وشبہ نہیں ہے، نہ تو اس میں تقدیم ممکن ہے اور نہ ہی تاخیر ممکن ہے۔ جبکہ معتزلہ کہتے ہیں مقتول اپنے وقت پر نہیں مرتا بلکہ ابھی اس کی زندگی باقی ہوتی ہے لیکن قاتل اسے اس کی زندگی ختم ہونے سے بھی پہلی مار دیتا ہے۔

اہل سنت کے دلائل:

1: وہ حدیث پاک ہے کہ جسے ملا علی قاری علیہ الرحمۃ نے مرقاۃ میں نقل کی ہے کہ جب انسان نطفے کی صورت میں ماں کے پیٹ میں چلا جاتا ہے تو فرشتے پوچھتے ہیں یا ربی مخلقة ام غیر مخلقة تو جواب ملتا ہے کہ مخلقة پھر فرشتے پوچھتے ہیں شقی ام سعید تو جواب ملتا ہے کہ سعید تو پھر اللہ تعالیٰ کے حکم سے فرشتے انسان کے لئے عمر، رزق، اجل اور مرنے کی جگہ لکھ دیتے ہیں انسان ابھی دنیا میں نہیں آیا ہوتا لیکن اس کے لئے ساری چیزیں لکھی ہوئی ہوتی ہیں۔

2: یہ آیت کریمہ بھی ہے کہ اذا جاء اجلھم لا یستؤخرون ساعة ولا یستقدمون

Maktaba Tul Ishaat.com

معتزلہ کے دلائل:

1: وہ حدیث پاک کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا لا یر دالقضاء الا الدعاء ولا یز ید فی العمر الا البر (رواہ الترمذی والحاکم)۔

2: اور وہ حدیث پاک جو کہ بخاری میں ہے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے ارشاد فرمایا من احب ان یبسط رزقه وینسأ له فی اثره فلیصل کہ طاعات اور نیکیاں انسان کی عمر اور رزق میں اضافہ کرتی ہیں۔

3: معتزلہ کی عقلی دلیل یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے اگر مقتول اپنے وقتِ مقررہ پر مر چکا ہے تو پھر قاتل دنیا میں مذمت اور دیۃ کا ذمہ دار کیوں ہوتا ہے اور آخرت میں عذاب الٰہی کا مستحق کیوں بن جاتا ہے؟۔

معتزلہ کے دلائل کے جوابات:

شارح علیہ الرحمۃ نے معتزلہ کے دونوں دلائل کے جواب دیئے ہیں

1: اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر فلاں بندہ عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر چالیس سال مقرر کرتے اور اگر وہ عبادت اور طاعت میں زندگی گزاریگا تو ہم اس کے لئے 50 سال کی زندگی دینگے لہٰذا غور کرنے سے یہ بات سامنے آگئی کہ یہاں نہ کمی ہے نہ زیادتی ہے، زیادتی کا تحقق تو اس وقت ہوتا ہے کہ جب اس کی عمر 40 سال مقرر کی جا چکی ہوتی تو پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر 50 سال کر دی جاتی یا اس کا برعکس ہوتا اور حالانکہ بات ایسی نہیں بلکہ علم الٰہی میں یہ سب کچھ پہلے سے موجود ہے۔

2: جبکہ بعض علماء نے اس کا ایک اور بھی جواب دیا ہے کہ زیادتی سے مراد برکت ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لئے 40 سال میں اتنی برکت ڈالیگا کہ وہ اس میں اتنا کام کر سکیگا کہ لوگ 50 اور 60 میں بھی نہیں کر سکیں گے۔

3: معتزلہ کی عقلی دلیل کا جواب یہ ہے مقتول اگرچہ وقتِ مقررہ پر مرا ہے، لیکن قاتل اس کا مجرم ہے کیونکہ اس نے وہ فعل سرانجام دیا کہ جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا تھا اور جس پر سخت وعید وارد ہے کہ وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا یعنی قاتل کے لئے سزا ایک امر تعبدی (تعبد یہ ہے کہ بندے کا آقا کے حکم کی اطاعت کرنا ہے) کے طور پر ہے کہ اس نے امر الٰہی کی مخالفت کی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

موت! امر وجودی ہے یا امر عدمی؟

﴿عبارت﴾: وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لَاصُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ تَخْلِيْقًا وَلَا اِكْتِسَابًا

Maktaba Tul Ishaat.com

وَمَبْنٰی هٰذَا عَلٰی اَنَّ الْمَوْتَ وُجُوْدِیٌّ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوةَ وَالْاَکْثَرُوْنَ عَلٰی اَنَّهٗ عَدَمِیٌّ وَمَعْنٰی خَلْقِ الْمَوْتِ قَدْرُهٗ

﴿ترجمہ﴾: اور موت میت کیساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے نہ باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار اکساب کے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان خلق الموت والحیٰوۃ'' کی دلیل کی وجہ سے اور اکثر متکلمین اس بات پر ہیں کہ موت عدمی ہے اور خلق الموت کا معنی قدرہ کے ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ خلق کا تعلق ! موجودات سے ہوتا ہے معدومات سے نہیں ہوتا، نیز موت کے وجود اور عدمی ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے، بعض ائمہ کرام نے اسے وجودی قرار دیا ہے جن، میں مصنف علیہ الرحمۃ شامل ہیں اور اکثر ائمہ نے اسے عدمی قرار دیا ہے۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ موت (جو فعل متولد ہے) میت کے ساتھ قائم ہے یہ مخلوق باری تعالیٰ ہے، بندہ نہ تو اس کا خالق ہے اور نہ ہی اس کا کاسب ہے، اور اس کے میت کے ساتھ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موت وجودی ہے اور امر وجودی ہی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور اس کے وجودی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ خلق الموت والحیوۃ، اس فرمان عالیشان میں خلق کی نسبت موت وحیات کی طرف کی گئی ہے اور یہ بات ابھی جان لی گئی ہے کہ خلق کا تعلق امر وجودی کے ساتھ ہوتا ہے امر عدمی کے ساتھ نہیں ہوتا لہٰذا حیات کی طرف موت بھی امر وجودی ہوئی۔

جبکہ اکثر مشائخ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ موت ایک امر عدمی ہے خاج میں نہیں پائی جارہی، اور امر معدوم کسی محل کی محتاج نہیں ہوتی لہٰذا موت میت کے ساتھ جو کہ محل ہے قائم نہیں ہے، رہی بات خلق الموت والحیوۃ کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ خلق بمعنیٰ قَدَّرَ کے ہے یعنی تقدید کے معنیٰ میں ہے، اور تقدیر کا تعلق امر وجودی کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے اور امر عدمی کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے کیونکہ جیسے کسی چیز کا ہونا مقدر ہوتا ہے ویسے ہی کسی چیز کا نہ ہونا بھی مقدر ہوتا ہے، جبکہ خلق کا تعلق صرف امر وجودی کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اجل ایک ہے یا کہ دو؟

﴿عبارت﴾: وَالْاَجَلُ وَاحِدٌ لَا کَمَا زَعَمَ الْکَعْبِیُّ اَنَّ لِلْمَقْتُوْلِ اَجَلَیْنِ الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ وَاَنَّهٗ لَوْلَمْ یُقْتَلْ لَعَاشَ اِلٰی اَجَلِهِ الَّذِیْ هُوَالْمَوْتُ وَلَا کَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ اَنَّ لِلْحَیَوَانِ اَجَلًا طَبِیْعِیًّا وَهُوَ وَقْتُ مَوْتِهٖ بِتَحَلُّلِ رُطُوْبَتِهٖ وَانْطِفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرِیْزِیَّتَیْنِ وَاَجَلًا اخْتِرَامِیَّةً بِحَسْبِ الْاٰفَاتِ وَالْاَمْرَاضِ

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کعبی نے گمان کیا ہے کہ مقتول کی دو اجل ہیں ایک قتل دوسرا موت اور اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کی ایک تو اجل طبیعی ہے اور وہ اس کی موت کا وقت ہے اس کی فطری رطوبت تحلیل ہونے کی وجہ سے اور اس کے فطری حرارت کے بجھ جانے کی وجہ سے اور ایک اجل اختر امی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے، لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ موت وقت سے پہلے واقع ہوتی ہے یا نہیں، اشاعرہ کہتے کہ موت وقت سے پہلے نہیں واقع ہو سکتی، حتی کہ مقتول کی موت بھی وقت پر ہی ہوتی ہے اس سے پہلے نہیں ہوتی، جبکہ جمہور معتزلہ موت کو وقت مقررہ سے پہلے واقع ہونے کو بھی ممکن سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں مقتول اپنے مقررہ وقت سے پہلے مرتا ہے اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ زندہ رہتا،

۞ معتزلہ میں سے ابوالقاسم بلخی کہتے ہیں کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت، یہ ان دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موت تو ذاتِ باری تعالیٰ کا فعل ہے اور قتل بندے کا فعل ہے، اگر بندہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اجل یعنی موت تک زندہ رہتا۔

۞ فلاسفہ کہتے ہیں کہ حیوانات میں دو طرح کی اجل ہیں۔(۱) ایک اجل طبیعی۔ (۲) اور دوسری اجل اختر امی، ناگہانی۔ اجل طبیعی! انسان کی 120 سال ہے کیونکہ اس عمر میں انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہو جاتی ہے اور فطری رطوبت وحرارت انسانی زندگی میں اسی طرح مؤثر ہے جیسے گاڑی کے لئے پٹرول مؤثر ہے۔ اور دوسری اجل اختر امی ہے جو آفات اور امراض کے سبب مر جانے کا وقت ہے جیسے کسی گاڑی میں تیل ہونے کے باوجود گاڑی اچانک ایکسیڈنٹ سے یا کسی خرابی کے پڑ جانے سے رک جاتی ہے اسی طرح اچانک بیماری کے آجانے سے یا دریا میں ڈوب جانے سے یا کسی دیوار کے نیچے آجانے سے انسان کی زندگی ختم ہو جاتی ہے۔

☆ جبکہ مصنف علیہ الرحمۃ ان کی تردید کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ اجل صرف ایک ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

رزق کسے کہتے ہیں؟ کیا حرام! رزق ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾: وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لِاَنَّ الرِّزْقَ اِسْمٌ لِمَا یَسُوْقُهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اِلَی الْحَیَوَانِ فَیَاْكُلُهٗ وَذٰلِكَ قَدْ یَكُوْنُ حَلَالًا وَقَدْ یَكُوْنُ حَرَامًا وَهٰذَا اَوْلٰی مِنْ تَفْسِیْرِهٖ بِمَا یَتَغَذّٰی بِهِ الْحَیَوَانُ لِخُلُوِّهٖ عَنْ مَعْنَی الْاِضَافَةِ اِلَی اللّٰهِ تَعَالٰی مَعَ اَنَّهٗ مُعْتَبَرٌ فِیْ مَفْهُوْمِ الرِّزْقِ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَیْسَ بِرِزْقٍ لِاَنَّهُمْ فَسَّرُوْهُ تَارَةً بِمَمْلُوْكٍ یَاْكُلُهُ الْمَالِكُ وَتَارَةً بِمَا لَا یُمْنَعُ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَذٰلِكَ لَا یَكُوْنُ اِلَّا حَلَالًا لٰكِنْ

Maktaba Tul Ishaat.com

يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ اَنْ لَايَكُوْنَ مَاتَاْكُلُهُ الدَّوَابُّ رِزْقًا وَعَلَى الْوَجْهَيْنِ اَنَّ مَنْ اَكَلَ الْحَرَامَ طُوْلَ عُمْرِهٖ لَمْ يَرْزُقْهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اَصْلًا

﴿ترجمہ﴾: اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق نام ہے اس چیز کا جس کو اللہ تعالیٰ بھیجے حیوان کی طرف پس وہ اس کو کھا لے اور یہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی یہ حرام ہوتا ہے اور یہ تفسیر اَولیٰ ہے رزق کی اس تفسیر سے جو بایں الفاظ ہے ''ما یتغذیٰ به الحیوان'' (کہ جسے حیوان اپنی غذا بنائے) کیونکہ یہ تفسیر اللہ کی طرف اضافت کے معنیٰ سے خالی ہے حالانکہ یہ (اللہ تعالیٰ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے اس لئے کہ انھوں نے کبھی رزق کی تعریف ایسے کی ہے ''مملوك یاكله المالك'' (وہ مملوک جس کو مالک کھائے) اور کبھی ایسے کی ہے ''ما لا یمنع من الانتفاع به'' (جس سے نفع حاصل کرنا ممنوع نہ ہو) اور یہ نہیں ہوتا مگر حلال میں لیکن پہلی تعریف پر یہ خرابی لازم آتی ہے جس کو چوپائے کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہوا اور دونوں تفسیروں پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جس نے عمر بھر کھایا اس کو اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق نہیں دیا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَرَامُ رِزْقٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ کو بیان کرنا ہے کہ حرام! رزق ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی رزق ہے لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ رزق نہیں ہے بلکہ رزق کا اطلاق تو صرف حلال پر ہوتا ہے،

لِاَنَّ الرِّزْقَ اِسْمٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رزق کی دو تعریفیں بیان کرنی ہیں جو کہ اشاعرہ نے کی ہیں۔

1: رزق وہ شے جسے اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے اور حیوان اسے کھائے، ایسی شے حلال بھی ہوتی ہے اور حرام بھی ہوتی ہے۔

2: رزق وہ شے ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ نے فرماتے ہیں کہ دونوں تعریفات میں سے پہلی تعریف بہتر ہے کیونکہ اس میں رزق کی نسبت و اضافت منجانب اللہ ہے اور رزق کے مفہوم میں اضافت منجانب اللہ ہی معتبر ہے۔

وَعِنْدَالْمُعْتَزِلَةِ اَلْحَرَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ رزق کی دو تعریفیں بیان کرنی ہیں جو کہ معتزلہ نے کی ہیں۔

1: رزق وہ مملوک ہے جسے مالک کھائے، چونکہ مملوک پر حرام کا اطلاق نہیں ہوتا لہٰذا حرام رزق نہیں ہے۔ (عندالمعتزلہ)

2: کہ رزق وہ چیز ہے کہ جس کے انتفاع سے شریعت نہ روکے، چونکہ حرام سے نفع اٹھانے پر شریعت روکتی ہے اس لئے حرام رزق نہیں ہے۔

لٰكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی پہلی تعریف پر اعتراض وارد کرنا

﴿اعتراض﴾: چوپائے تو کسی چیز کے مالک نہیں، لہٰذا وہ جو کہ [illegible] وہ تو آپ کی پہلی تعریف کے لحاظ سے رزق نہ ہوگا حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ قرآن پاک میں ہے وما من الا علی اللہ رزقھا کہ زمین کے ہر

Maktaba Tul Ishaat.com

رزق اللہ تعالیٰ کے ذمہ کرم پر ہے۔

وَعَلَى الْوَجْهَيْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دونوں تعریفات پر اعتراض کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ جس شخص نے ساری زندگی ہی حرام کھایا تو اسے تو گویا آپ کی تعریف رزق کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ نے رزق دیا ہی نہیں۔ اور یہ بات قران مجید کی نص کے خلاف ہے کہ ابھی گزرا کہو **مامن دابة فی الارض الا علی الله رزقها** کہ زمین کے ہر جاندار کا رزق اللہ تعالیٰ کے ذمہ کرم پر ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حرام چیز.....کے رزق ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف کی وجہ؟

﴿عبارت﴾: **وَمَبْنٰى هٰذَا الْاِخْتِلَافِ عَلٰى اَنَّ الْاِضَافَةَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مُعْتَبَرَةٌ فِيْ مَعْنَى الرِّزْقِ وَاَنَّهٗ لَا رَازِقَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ وَاَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ عَلٰى اَكْلِ الْحَرَامِ وَمَا يَكُوْنُ مُسْتَنَدًا اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى لَا يَكُوْنُ قَبِيْحًا وَمُرْتَكِبُهٗ لَا يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِسُوْءِ مُبَاشَرَةِ اَسْبَابِهٖ بِاخْتِيَارِهٖ وَكُلٌّ يَسْتَوْفِيْ رِزْقَ نَفْسِهٖ حَلَالًا كَانَ اَوْ حَرَامًا لِحُصُوْلِ التَّغَذِّيْ بِهِمَا جَمِيْعًا وَلَا يُتَصَوَّرُ اَنْ لَّا يَاْكُلَ اِنْسَانٌ رِزْقَهٗ اَوْ يَاْكُلَ غَيْرُهٗ رِزْقَهٗ لِاَنَّ مَا قَدَّرَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى غِذَاءَ شَخْصٍ يَجِبُ اَنْ يَّاْكُلَهٗ وَيَمْتَنِعُ اَنْ يَّاْكُلَ غَيْرُهٗ وَاَمَّا بِمَعْنَى الْمِلْكِ فَلَا يَمْتَنِعُ**

﴿ترجمہ﴾: اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب رزق کی اضافت معتبر ہے تفسیر میں اور اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی رازق نہیں اور اس پر کہ بندہ حرام کھانے پر مذمت اور سزا کا مستحق ہوتا ہے اور جو چیز اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اور جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط اختیار کرنے کی وجہ سے ہے اور ہر فرد اپنا رزق پورا وصول کرتا ہے حلال ہو یا حرام ہو ان دونوں سے غذائیت کے حاصل کرنے کی وجہ سے اور یہ ممکن نہیں کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کا غیر اس کا رزق کھائے اسلئے کہ وہ چیز جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا بنا کر مقدر فرما دیا ہے ضروری ہے کہ وہ اس کو کھائے اور ممتنع ہے کہ اس کو اس کا غیر کھا جائے اور بہر حال (اگر رزق) ملک کے معنی میں ہو (جیسا کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے) تو ممتنع نہیں ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَمَبْنٰى هٰذَا الْاِخْتِلَافِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے میں اہل سنت کا جو اختلاف ہے اس کی بنیاد کو بیان کرنا ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی بنیاد مقدمات ثلاثہ پر ہے۔

(۱) رزق کی نسبت منجانب اللہ کرنا ضروری ہے کیونکہ رازق صرف باری تعالیٰ ہے، یہ مقدمہ اتفاقی ہے۔

(۲) حرام کھانے والا مستحق ذم وعقاب ہوتا ہے یہ مقدمہ بھی اتفاقی ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۳) جو چیز منجاب اللہ منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی، اور اس فعل کا مرتکب مستحق ذم وعقاب نہیں ہوتا۔

اس تیسرے مقدمے میں اختلاف ہے معتزلہ اثبات کے قائل ہیں اور اہل سنت انکار کرتے ہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر حرام کو رزق کہا جائے تو پہلے مقدمے کی وجہ سے حرام کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا ضروری ہوگا اور جب حرام کی نسبت منجاب اللہ ہوگی تو اس تیسرے مقدمے کی وجہ سے حرام امر قبیح نہ ہوا اور حرام کا مرتکب مستحق ذم وعقاب نہ ہوگا کیونکہ جو چیز منجانب اللہ منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مستحق ذم وعقاب نہیں ہوتا حالانکہ حرام کھانے والا مستحق ذم وعقاب ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ حرام رزق نہیں ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مقدمہ ثالث کا جواب دینا ہے۔

کہ حرام رزق ہے اور اس کی نسبت منجانب اللہ کرنا قبیح نہیں ہے، رہی یہ بات کہ پھر بندہ کیوں مستحق ذم وعقاب ہے؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ بندہ مستحق ذم وعقاب اس لئے ہے کہ اس نے کمانے کے غلط ذرائع اختیار کئے ہیں اگر وہ صحیح ذرائع و اسباب اختیار کرتا تو مستحق ذم وعقاب نہ ہوتا۔

وَكُلٌّ يَسْتَوْفِيْ رِزْقَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے ہر شخص اپنا رزق ضرور پائیگا خواہ حلال ہو یا حرام ہو اور یہ ممکن نہیں کہ کسی انسان کا رزق کوئی اور کھالے بلکہ ہر انسان اپنے مقررہ رزق کو کھائیگا۔

لِحُصُوْلِ التَّغَذِّيْ بِهِمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات کی علت کو بیان کرنا ہے کہ حرام اور حلال دونوں رزق کیوں ہیں؟ یہ اس لئے کہ رزق اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کو انسان اپنی غذا بنائے، اور غذا حلال وحرام دونوں سے حاصل کی جاتی ہے اس لئے حلال اور حرام دونوں رزق ہیں۔

لِاَنَّ مَاقَدَّرَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس امر پر دلیل دینا ہے کہ یہ کیوں ناممکن ہے کہ ایک شخص دوسرے کا رزق نہیں کھا سکتا، تو جواباً عرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ازل میں جس انسان کے لئے جو بھی رزق مقرر کیا ہے وہ اسی انسان کو ہی ملے گا اس کے علاوہ کسی اور اسے کھانا ممتنع ومحال ہے کیونکہ اگر کوئی اور اسے کھائے تو اللہ تعالیٰ کا عاجز ہونا لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ نے رزق تو مقرر کسی اور کے لئے کیا تھا جب کہ اسے کھایا کسی اور نے اور ذات باری تعالیٰ کا عاجز ہونا باطل ہے، لہٰذا دوسرے انسان کے رزق کو کھانا ممتنع محال ہے اور ہر انسان کو اپنا مقررہ رزق ہی ملے گا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ہدایت اور اضلال کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاللّٰهُ تَعَالٰى يُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ بِمَعْنٰى خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَالْاِهْتِدَاءِ لِاَنَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهٗ وَفِي التَّقْيِيْدِ بِالْمَشِيَّةِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْهِدَايَةِ بَيَانَ طَرِيْقِ الْحَقِّ لِاَنَّهٗ عَامٌّ فِيْ حَقِّ الْكُلِّ وَالْاِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وِجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا اَوْ تَسْمِيَتِهٖ ضَالًّا اِذْلَا مَعْنٰى لِتَعْلِيْقِ ذٰلِكَ

Maktaba Tul Ishaat.com

بِمَشِيْئَتِهٖ تَعَالٰى نَعَمْ قَدْتُضَافُ الْهِدَايَةُ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِيْقِ التَّسْبِيْبِ كَمَا يُسْنَدُ اِلَى الْقُرْاٰنِ وَقَدْ يُسْنَدُ الْاِضْلَالُ اِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا كَمَا يُسْنَدُ اِلَى الْاَصْنَامِ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہے ہدایت دیتا ہے، ضلالت اور اہتداء خلق کے معنی میں اس لئے کہ وہی تنہا خالق ہے۔ اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد راہ حق کو بیان کرنا نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو تمام لوگوں کے حق میں عام ہے اور نہیں اضلال مراد بندہ کو ضال پانے سے یا اس کا نام ضال رکھنے سے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں، ہاں کبھی اضافت کر دی جاتی ہے ہدایت کی نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی جانب بطور مجاز کے سبب ہونے کے طریقہ پر جیسا کہ اسناد کر دیا جاتا ہے قرآن کی جانب اور کبھی اسناد کر دیا جاتا ہے اضلال کی شیطان کی جانب مجازاً جیسا کہ بتوں کی جانب اسناد کر دیا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاللّٰهُ تَعَالٰى الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کا خالق ہے انہی افعال میں سے ایک فعل ہدایت اور ایک فعل گمراہی بھی ہے تو کیا ان کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے؟

﴿جواب﴾: بے شک وہی خالق ہدایت اور وہی خالق ضلالت ہے۔

ہدایت اور اضلال کے معنیٰ میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف:

اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی خلق طاعت اور خلق اھتداء ہے کہ بندے کے اندر ہدایت پیدا کرنا اور بندے کو راہ راست پر لانا ہے اور اضلال کا معنی خلق ضلالت اور خلق معصیت ہے یعنی بندے کے اندر معصیت اور گمراہی پیدا کرنا، یعنی اللہ تعالیٰ جس میں چاہتے ہیں طاعت پیدا فرما دیتے ہیں اور جس میں چاہتے ہیں گمراہی اور معصیت پیدا فرما دیتے ہیں، کیونکہ ہر شے کا خالق وہی ہے۔ جبکہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ ہدایت کا معنی راستہ حق بیان کرنا اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا اور اس کا نام گمراہ رکھنا ہے

اشاعرہ اور معتزلہ کے دلائل:

1 اشاعرہ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ طاعت اور معصیت بندے کے افعال میں سے ہیں اور ماقبل میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ بندے کے افعال کا خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا بندے کے اندر ہدایت، طاعت، ضلالت اور معصیت کو پیدا فرمانے والا بھی صرف اللہ ہے۔

2 دوسری دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ان اللہ یضل من یشاء ویھدی الیہ من اناب جس میں ہدایت اور ضلالت کی ذات باری تعالیٰ کی طرف نسبت کی گئی ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہدایت اور ضلالت کا خالق ذات باری تعالیٰ ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

❁ معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہدایت اور گمراہی کا خالق ذات باری تعالیٰ کو قرار دیا جائے تو پھر نیکی کے بدلے مستحق مدح وثواب اور برائی کے بدلے مستحق ذم وعقاب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ جب طاعت اور معصیت میں بندے کے اختیار و قدرت کا کا دخل ہی نہیں تو پھر بندہ مستحق ثواب وعقاب نہیں ہونا چاہیے حالانکہ بندہ مستحق ثوات وعقاب ہوتا ہے۔

☆ معتزلہ کی اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ جملہ افعال کا خالق تو ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور بندہ کا سب ہے اور اس کے اختیار وکسب کا دخل ہے تو جب بندے کے کسب کا دخل ہے تو بندے طاعت کی وجہ سے مستحق ثواب اور معصیت کی وجہ سے مستحق عقاب ہوگا۔

وَفِي التَّقْيِيدِ بِالْمَشِيَّةِ الخ: شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں مصنف علیہ الرحمۃ کے قول **وَاللّٰهُ تَعَالٰى يُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ** میں ھدایت اور اضلال کو مشیت الٰہی پر معلق کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت کا معنیٰ راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ راہ حق کا بیان کرنا ضالین اور مھتدین سب کے حق میں عام ہے قرآن مجید میں جابجا یا ایھا لناس کے عمومی خطاب کے ساتھ تمام کے لئے راہ حق کو بیان کیا گیا ہے اسی طرح فرمان باری تعالیٰ واللہ یدعوا الی دار اسلام ویھدی من یشاء الی صراط مستقیم میں بھی دعوت بمعنیٰ راہ حق بیان کرنے کو عام رکھنے میں اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہ حق کا بیان کرنا عام ہے اور ہدایت خاص ہے۔

☆ اسی طرح اضلال کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اضلال کا معنیٰ وجدان العبد ضالا یعنی بندے کو ضال پانا یا جاننا نہیں ہے اور نہ ہی تسمیة العبد ضالا یعنی بندے کا نام ضال رکھنا ہے کیونکہ وجدان کا معنیٰ علم ہے اور ذات باری تعالیٰ کا علم ہر چیز کو محیط ہے مشیت اور عدم مشیت کا اس میں دخل نہیں ہے تو وجدان العبد ضالا کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا بے معنیٰ ہے اسی طرح تسمیۃ کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا بھی بے معنیٰ ہے کیونکہ تسمیہ کے حق میں مشیت وعدم مشیت دونوں برابر ہیں لہٰذا اضلالت کو مشیت کیساتھ معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ضلالت کا معنیٰ وجدان العبد ضالا یاتسمیة العبد ضالا نہیں ہے۔

نعم قد تضاف الھدایة الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

﴿اعتراض﴾: جب ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء ہے اور اضلال کا معنیٰ خلق ضلالت ہے اور آپ کے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے تو پھر ہدایت کی نسبت نبی کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے وانك لتھدی الیٰ صراط مستقیم میں اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کیوں کی گئی ہے جیسے ولاضلنھم میں جب تالی باطل ہے تو پھر مقدم بھی باطل ہوگا یعنی ہدایت کا معنیٰ خلق اہتداء اور اضلال کا معنیٰ خلق ضلالت ومعصیت، تو ہدایت کا معنیٰ راہ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنیٰ وجدان العبد ضالا او تسمیته ،ضالا صحیح ہوگا۔

جواب: ہدایت کی نسبت تاجدار کائنات ﷺ کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان رجیم کی طرف مجازاً ہے کیونکہ مجاز کے چوبیس

Maktaba Tul Ishaat.com

علاقوں میں سے ایک علاقہ ''سبب'' بھی ہے، اور نبی! بھی بندوں کے ہدایت پانے کا ایک سبب ہے اور شیطان بھی گمراہی کا ایک سبب ہے جیسے ''ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم'' میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف مجازا کی گئی ہے اور ''رب انهن اضللن کثیرا من الناس'' میں اضلال کی نسبت اصنام (بتوں) کی طرف مجازا کی گئی ہے اسی طرح ایمان کی زیادتی جو حقیقت میں اللہ کا فعل ہے اس کی نسبت آیات قرآنی کی طرف کی گئی ہے جیسے ''واذا تلیت علهم ایاته زادتهم ایمانا'' میں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: ثُمَّ الْمَذْكُوْرُ فِیْ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَنَا خَلْقُ الْاِهْتِدَاءِ وَمِثْلُ هَدَاهُ اللّٰهُ فَلَمْ يَهْتَدِ مَجَازٌ عَنِ الدَّلَالَةِ وَالدَّعْوَةِ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيْقِ الصَّوَابِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ اِهْدِ قَوْمِیْ مَعَ اَنَّهٗ بَيَّنَ الطَّرِيْقَ وَدَعَاهُمْ اِلَى الْاِهْتِدَاءِ وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ اَلدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَعِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ سَوَاءٌ حَصَلَ الْوُصُوْلُ وَالْاِهْتِدَاءُ اَوْ لَمْ يَحْصُلْ

﴿ترجمہ﴾: پھر جو مشائخ کے کلام میں ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتداء کا خلق ہے اور ''ہداہ اللہ فلم یہتد'' کے مثل مثالوں میں دلالت اور اہتداء کی طرف دعوت دینے سے مجاز ہے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان ''انك لا تهتدی من احببت'' کی وجہ سے اور حضور ﷺ کے فرمان ''اللهم اهد قومی'' کی وجہ سے باوجودیکہ آپ نے راستہ کو بیان کر دیا اور لوگوں کو اہتداء کی جانب دعوت دی۔ اور مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک ایسے راستہ کی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچائے خواہ پہنچنا اور اہتداء حاصل ہو یا حاصل نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ الْمَذْكُوْرُ فِیْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب مشائخ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ خلق ہدایت ہے تو ہدایت اور اہتداء کے مابین تخلف نہیں ہونا چاہیے یعنی یہ نہیں ہونا چاہیے کہ خلق ہدایت ہو لیکن ہدایت حاصل نہ ہو حالانکہ خلق ہدایت اور اہتداء کے درمیان تخلف کا وقوع ہوا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ هَدَاهُ اللّٰهُ فَلَمْ يَهْتَدِ اللہ نے اسے ہدایت دی مگر اس نے ہدایت حاصل نہیں کی۔

﴿جواب﴾: یہاں پر مجاز مرسل کی 24 قسموں میں سے ایک قسم علاقہ مسببیت مراد ہے کہ علاقہ مسببیت یہ ہے کہ ذکر مسبب کا ہوا اور مراد سبب ہو بس یہاں بھی ذکر ہدایت کا ہے یعنی مسبب کا ہے اور مراد سبب یعنی الدلالة و الدعوة الی

Maktaba Tul Ishaat.com

الاھتداء الغرض! یہاں ہدایت سے مجازاً امرادِ ہدایت کی طرف بلانا اور دعوت دینا ہے اور اس طرح کا مجاز قرآن پاک میں کثیر الوقوع ہے۔

وَعِنْدَالْمُعْتَزِلَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب کو بیان کرنا ہے۔ کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ہدایت کا معنیٰ ہے راہِ حق کو بیان کرنا۔

وَھُوَبَاطِلٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذہب معتزلہ کی مع الدلائل تردید کرنی ہے کہ اگر ہدایت کا معنیٰ راہِ حق کو بیان کرنا ہوتا تو قرآن مجید میں آقائے دو جہاں ﷺ کی ذات گرامی سے ہدایت کی نفی نہ کی جاتی یعنی یہ نہ کہا جاتا اِنَّكَ لَاتَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ کیونکہ راہ حق کو بیان کرنا آپ کا فرض منصبی تھا اور معتزلہ کے مذہب کے بطلان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے اپنی قوم کے لئے ہدایت کی دعا کی ہے اَللّٰھُمَّ اِھْدِقَوْمِیْ اگر ہدایت کا معنیٰ راہ حق کو بیان کرنا ہوتا تو ایسی دعا کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے کیونکہ راہ حق کو آپ نے بیان کیا ہے اب دوبارہ سوال کرنا تحصیل حاصل ہے جو کہ ناجائز ہے پس معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنیٰ راہ حق کو بیان کرنا نہیں۔

وَالْمَشْھُوْرُاَنَّ الْھِدَایَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ہدایت کے معنیٰ میں جو مفسرین کا اختلاف ہوا ہے اسے بیان کرنا ہے۔ مفسرین معتزلہ کے ہاں ہدایت اس دلالت کو کہتے ہیں جو کہ بالفعل موصل ہو اور مفسرین اشاعرہ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ ہے ایسے راستے کی راہنمائی کرنا جو مطلوب تک پہنچانے والا ہو خواہ ایصال اور اہتداء حاصل ہو یا نہ ہو یعنی معتزلہ کے ہاں ہدایت کا معنیٰ ہے ایصال الی المطلوب اور اشاعرہ کے نزدیک ہدایت ہدایت بمعنیٰ اراءۃ الطریق ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کیا اَصْلَحْ لِلْعَبْد اللہ پر واجب ہے؟

﴿عبارت﴾: وَمَاھُوَالْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِفَلَیْسَ ذٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَی اللّٰہِ تَعَالٰی وَاِلَّالَمَاخَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِیْرَالْمُعَذَّبَ فِی الدُّنْیَاوَالْاٰخِرَةِ وَلَمَاكَانَ لَهٗ اِمْتِنَانٌ عَلَی الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقُ شُكْرٍفِی الْھِدَایَةِ وَاِفَاضَةِ اَنْوَاعِ الْخَیْرَاتِ لِكَوْنِھَااَدَاءً لِلْوَاجِبِ وَلَمَاكَانَ اِمْتِنَانُهٗ عَلَی النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَوْقَ اِمْتِنَانِهٖ عَلٰی اَبِیْ جَھْلٍ لَعَنَهُ اللّٰہُ تَعَالٰی اِذْفَعَلَ بِكُلٍّ مِّنْھُمَاغَایَةً مَقْدُوْرَةً مِنَ الْاَصْلَحِ لَهٗ وَلَمَاكَانَ لِسُوَالِ الْعِصْمَةِ وَالتَّوْفِیْقِ وَكَشْفِ الضَّرَّاءِ وَالْبَسْطِ فِی الْخَصْبِ وَالرَّخَاءِ مَعْنًی لِاَنَّ مَالَمْ یَفْعَلْ فِیْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَھُوَمُفْسِدَةٌ لَهٗ یَجِبُ عَلَی اللّٰہِ تَعَالٰی تَرْكُھَاوَلَمَابَقِیَ فِیْ قُدْرَةِ اللّٰہِ تَعَالٰی بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَصَالِحِ الْعِبَادِشَیْءٌ اِذْقَدْاَتٰی بِالْوَاجِبِ

﴿ترجمہ﴾: اور جو چیز بندے کیلئے بہتر ہے وہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ تو وہ پیدا نہ کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے جو دنیا و آخرت میں معذب ہے اس کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور ہدایت کے سلسلہ میں اور بھلائیوں کی مختلف انواع کے پہنچانے میں

Maktaba Tul Ishaat.com

شکر کا استحقاق نہ ہوتا اس کے ہونے کی وجہ سے واجب کی ادائیگی اور اللہ کا احسان نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اللہ کے اس احسان سے زیادہ نہ ہوتا جو ابوجہل پر ہے اس پر اللہ کی لعنت ہو اس لئے کہ اللہ نے دونوں کیساتھ وہ کیا جو بہترائی میں سے ہر ایک کیلئے اللہ کے مقدور کا منتہا ہے۔ اور (گناہوں سے) بچاؤ کے سوال کے اور (طاعت کی) توفیق کے سوال کے اور شدت کو دور کرنے کے سوال کے اور کشادگی کے سوال کے سرسبزی اور فراخی کے اندر کوئی معنی نہ ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا تو وہ اس کیلئے فساد کا باعث ہے جس کا ترک اللہ پر واجب ہے۔ اور البتہ اللہ کی قدرت میں کوئی چیز نہ باقی رہتی نسبت کرتے ہوئے مصالح عباد کی جانب اس لئے کہ وہ واجب کو انجام دے چکا ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَمَاهُوَالْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے۔

کہ کیا اصلح للعباد (جو چیز بندے کے حق انفع وانسب ہو) اللہ پر اس کا دینا واجب ہے یا نہیں؟ معتزلہ میں سے کچھ کہتے ہیں کہ صرف دینی لحاظ سے جو بندے کے لئے انفع ہو وہ اللہ پر واجب ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ دین و دنیا دونوں کے لحاظ سے جو بھی بندے کے لئے انفع ہو اسے عطا کرنا اللہ پر واجب ہے جبکہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معتزلہ کا یہ نظریہ انتہائی غلط ہے..... اللہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں۔

وَاِلَّالَمَاخَلَقَ الْکَافِرَالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی تردید کے لئے دلائل خمسہ بیان کرنے ہیں۔

1: اگر اصلح للعبد !اللہ پر واجب ہوتا تو پھر وہ فقیر جو دنیا میں فقر کے عذاب میں مبتلاء ہے اللہ اسے پیدا نہ فرماتا، اسی طرح وہ کافر جو آخرت میں عذاب میں مبتلاء ہوگا اسے بھی اللہ تعالیٰ پیدا نہ فرماتا کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح وانفع ہے۔

2: اگر اصلح للعبد !اللہ پر واجب ہوتا تو پھر بندے کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی نعمتیں اور نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے اللہ! کا شکر ادا کرنا ضروری نہ ہوتا اور اللہ کو بندے پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے شکر اور احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا، جیسے کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کرنے سے شکریا احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلاتے ہوئے فرمایا ہے **بل اللہ یمن علیکم ان ھداکم للایمان ان کنتم صادقین**، اور اس کی نعمتوں کا شکر بجالانا بھی ہم پر واجب ہے۔

3: اگر اصلح للعبد! اللہ پر واجب ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ ابوجہل کے مقابلے میں آقائے دوجہاں ﷺ پر زیادہ احسان نہ جتلاتے، کیونکہ دونوں کے لئے وہ کچھ کیا گیا جو ان کے لئے انفع واصلح تھا تو پھر آپ ﷺ زیادہ احسان کیوں جتلایا گیا؟

4: اگر اصلح للعبد !اللہ پر واجب ہوتا تو پھر گناہوں سے محفوظ ہونے دعا کرنا، یا نیکی کی توفیق مانگنا اور مصائب سے دوری کی دعا مانگنا فضول ہوتا کیونکہ مذکورہ چیزیں عطا کرنا اللہ پر واجب ہوگا، پھر دعائیں مانگنے کی کیا ضرورت؟

5: اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہو تو اس کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا کہ اللہ کی قدرت میں

Maktaba Tul Ishaat.com

کوئی اصلح للعبد ہو اور بندے کو نہ ملے، تو جب تمام اصلح للعبد بندے کو مل جائینگے اور اللہ کی قدرت میں کوئی اصلح للعبد نہیں رہیگا تو اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا لزم آئیگا اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے لہٰذا اصلح للعبد اللہ پر واجب ہونا بھی باطل ہوا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اصلح للعبد پر معتزلہ کی دلیل اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَلَعَمْرِیْ اِنَّ مَفَاسِدَ هٰذَا الْاَصْلِ اَعْنِیْ وُجُوْبَ الْاَصْلَحِ بَلْ اَکْثَرُ اُصُوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ اَظْهَرُ مِنْ اَنْ یَخْفٰی وَاَکْثَرُ مِنْ اَنْ یُّحْصٰی وَذٰلِكَ لِقُصُوْرِ نَظْرِهِمْ فِی الْمَعَارِفِ الْاِلٰهِیَّةِ وَرُسُوْخِ قِیَاسِ الْغَائِبِ عَلَی الشَّاهِدِ فِیْ طَبَاعِهِمْ وَغَایَةُ تَشَبُّثِهِمْ فِیْ ذٰلِكَ اَنَّ تَرْكَ الْاَصْلَحِ یَکُوْنُ بُخْلًا وَسَفَهًا وَجَوَابُهٗ اَنَّ مَنْعَ مَا یَکُوْنُ حَقَّ الْمَانِعِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِیَّةِ کَرَمُهٗ وَحِکْمَتُهٗ وَعِلْمُهٗ بِالْعَوَاقِبِ یَکُوْنُ مَحْضَ عَدْلٍ وَحِکْمَةٍ ثُمَّ لَیْتَ شِعْرِیْ مَا مَعْنٰی وُجُوْبِ الشَّیْءِ عَلَی اللّٰهِ تَعَالٰی اِذْ لَیْسَ مَعْنَاهُ اِسْتِحْقَاقَ تَارِکِهِ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا لُزُوْمَ صُدُوْرِهٖ عَنْهُ بِحَیْثُ لَا یَتَمَکَّنُ مِنَ التَّرْكِ بِنَاءً عَلٰی اِسْتِلْزَامِهٖ مُحَالًا مِنْ سَفَهٍ اَوْ جَهْلٍ اَوْ عَبَثٍ اَوْ بُخْلٍ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ لِاَنَّهٗ رِفْضٌ لِقَاعِدَةِ الْاِخْتِیَارِ وَمَیْلٌ اِلَی الْفَلْسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِ

﴿ترجمہ﴾: اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصلح بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد واضح اور بے شمار ہیں اور یہ انکی نظروں کے کوتاہ ہونے کی وجہ سے ہے معارف الٰہیہ میں اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنے کے راسخ ہونے کی وجہ سے انکی طبیعتوں میں اور اس مسئلہ میں ان کا آخری استدلال یہ ہے کہ بہتر چیز کا چھوڑنا بخل ہوگا یا سفاہت اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو روکنا جو روکنے والے کا حق ہے حالانکہ دلائل قطعیہ سے اس کا کریم ہونا اور اس کی حکمت اور اس کا انجاموں کو جاننا ثابت ہے محض عدم، محض حکمت ہوگا پھر کاش کہ یہ لوگ جان لیتے کہ اللہ تعالیٰ پر کسی شے کو واجب کرنے کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ اس کے معنی اس کے تارک کے استحقاق مذمت وسزا کے نہیں ہیں اور یہ بات ظاہر ہے اور (نہ اس کے معنیٰ) اس چیز کے صدور کے لزوم کے ہیں باری تعالیٰ اس طریقہ پر کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو بناء کرتے ہوئے اس کے مستلزم ہونے پر محال ہو کو یعنی سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل یا اس کے مثل کو اس لئے کہ یہ چھوڑ دینا ہے اختیار کے قاعدہ کو اور مائل ہونا ہے اس فلسفہ کی جانب جو کہ عیب دار ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَعَمْرِیْ اِنَّ مَفَاسِدَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے اصول کی خرابیاں بیان کرنی ہیں۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا صرف اصلح للعبد کا ہی مسئلہ نہیں بلکہ ان کے اکثر اصول غلط اور فاسد ہیں، اور معتزلہ سے یہ اکثر و بیشتر غلطیاں اس وجہ سے سرزد ہوئیں ہیں کہ انہیں باری تعالیٰ کی ذات وصفات کی بالکل معرفت ہی

Maktaba Tul Ishaat.com

نہیں تھی، اور انہوں نے اس سلسلے میں بحث ومباحثہ کرنا شروع کر دیا۔ اور دوسری وجہ یہ تھی کہ وہ ذات باری تعالیٰ کو ایک معین شخص پر قیاس کرتے رہے۔

﴿فائدہ﴾: لعمری لام اور عین فتح کے ساتھ ہے بمعنیٰ میری عمر اور میری زندگی، یہ ترکیب میں مبتدأ ہے اور اس کی خبر یہاں مقدر ہے اصلاً لعمری مقسم به ہے۔

وَغَايَةُ تَشَبُّثِهِمْ فِيْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اصلح للعبد کے وجوب پر معتزلہ کی دلیل بیان کرنی ہے۔

کہ اصلح للعبد دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو ذات باری تعالیٰ کے علم میں ہوگا کہ فلاں چیز بندے کے لئے نافع ہے یا نہیں، یا اس چیز کا علم باری تعالیٰ کو نہیں ہوگا، پہلی صورت میں بندے کو اصلح و انفع چیز نہ دینا بخل و کنجوسی ہوگی جس سے ذات باری تعالیٰ پاک ہے۔ اور دوسری صورت میں ذات باری تعالیٰ کے لئے جہل ثابت ہوگا جبکہ ذات باری تعالیٰ جہل سے بھی پاک ہیں۔ لہٰذا اصلح للعبد باری تعالیٰ واجب ہوا۔

وَجَوَابُهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی مذکورہ دلیل کا جواب دینا ہے۔

کہ دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام امور کے انجام سے باخبر ہونا ثابت ہے، پس بندے کو کوئی چیز دینا یا نہ دینا اس کی حکمت اور عدل کی وجہ سے ہوتا ہے ذات باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔

لَيْتَ شَعْرِيْ مَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اصلح للعبد ذات باری تعالیٰ پر واجب نہیں، اس پر دلیل دینا ہے۔ کہ وجوب کے دو معنیٰ ہیں۔

1: تارك مستحق ذم عقاب ہو یہ تو ظاہر ہے کہ اس معنیٰ کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے، کیونکہ ذات باری تعالیٰ ذم وعقاب سے منزہ ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ معنیٰ وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی مکلف پر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف بھی نہیں ہیں۔

2: اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر لازم ہو اور وہ ترک پر قادر نہ ہو: کیونکہ اگر ترک پر قادر مانیں گے تو محالات لازم آئیں گے وہ اس طرح کہ یا تو اللہ تعالیٰ کو یہ علم ہوگا کہ یہ چیز بندہ کیلئے انفع ہے یا علم نہ ہوگا، اور اگر علم ہے اور پھر بھی بندہ کو انفع نہ دے تو اللہ تعالیٰ کا بخیل ہونا لازم آئے گا اور باری تعالیٰ کا بخیل ہونا باطل ہے اگر اللہ تعالیٰ کو یہ علم نہیں ہے کہ فلاں چیز انفع للعبد ہے تو اللہ تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ کا جاہل ہونا بھی باطل ہے تو لامحالہ باری تعالیٰ ترک پر قادر نہیں ہونگے تو جب باری تعالیٰ سے صدور لازم ہوا اور ترک پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں قاعدہ اختیار باطل ہو جائے گا اور باری تعالیٰ کا فاعل موجب ہونا لازم آئے گا یعنی فاعل بے اختیار ہونا لازم آئیگا جو کہ فلاسفہ کا مذہب ہے، جس کا غلط ہونا اور فاسد ہونا ظاہر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وجوب کا یہ معنیٰ درست نہیں ہے تو جب وجوب کا ایک معنیٰ بھی باری تعالیٰ پر صحیح نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

عذابِ قبر کا بیان

﴿عبارت﴾: وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِيْنَ وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ خُصَّ الْبَعْضُ لِاَنَّ مِنْهُمْ مَّنْ لَّا يُرِيْدُ اللّٰهُ تَعَالٰى تَعْذِيْبَهٗ فَلَا يُعَذَّبُ وَتَنْعِيْمُ اَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَيُرِيْدُهٗ وَهٰذَا اَوْلٰى مِمَّا وَقَعَ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلٰى اِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُوْنَ تَنْعِيْمِهٖ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ النُّصُوْصَ الْوَارِدَةَ فِيْهِ اَكْثَرُ وَعَلٰى اَنَّ عَامَّةَ اَهْلِ الْقُبُوْرِ كُفَّارٌ وَعُصَاةٌ فَالتَّعْذِيْبُ بِالذِّكْرِ اَجْدَرُ وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ وَهُمَا مَلَكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْاَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهٖ وَعَنْ دِيْنِهٖ وَعَنْ نَبِيِّهٖ قَالَ السَّيِّدُ اَبُوْ شُجَاعٍ اِنَّ لِلصِّبْيَانِ سُؤَالًا وَكَذَا لِلْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ

﴿ترجمہ﴾: اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیلئے اور مؤمنین میں سے بعض گنہگار مؤمنین کیلئے (ثابت ہے) (مؤمنین میں سے) بعض کو خاص کر دیا گیا اس لئے کہ ان میں سے کچھ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ عذاب دینے کا ارادہ نہیں کرے گا تو انہیں قبر کا عذاب نہیں دیا جائیگا اور اہل طاعت کو قبر میں نعمت دینا اس چیز کیساتھ جس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ رکھتا ہے (ثابت ہے) اور یہ (یعنی عذاب اور تنعیم دونوں کا ذکر کرنا) اولیٰ ہے اس طریقہ سے جو عام کتابوں میں واقع ہے یعنی عذاب قبر کے اثبات پر اکتفاء کرنا نہ کہ قبر کی نعمتوں کا بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نصوص جو عذاب قبر کے سلسلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں اس بناء پر کے عام اہل قبور کفار اور عصاۃ ہیں تو تعذیب کا ذکر زیادہ لائق ہے۔ اور منکر نکیر کا سوال (حق ہے) اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے بندہ سے اس کے رب کے بارے میں اور اس کے دین کے بارے میں اور اس کے نبی کے بارے میں سوال کریں گے سید ابو شجاع فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بعض لوگوں کے نزدیک۔

﴿تشریح﴾:

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِيْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ مسئلۂ عذابِ قبر بیان کرنا ہے اور عذابِ قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو انسان کو مرنے کے بعد دوبارہ قیامت کے دن اٹھانے سے پہلے ہوگا خواہ میت قبر میں ہو، یا جلا دیا گیا ہو، یا زندہ کھالیا گیا ہو یا پانی میں ڈبو دیا گیا ہو الغرض وہ برزخی عذاب ہے، اس کی نسبت قبر کی طرف اس لئے کر دی گئی کہ عام طور پر مردوں کو قبروں میں دفن کیا جاتا ہے۔

﴿فائدہ﴾: اس بحث کی ضرورت اس لئے پڑی کہ معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر سے انکار کر دیا تو ان کے باطل نظریئے کا زہریلا اثر مسلمانوں پر پڑنے کا خطرہ علماء کو محسوس ہوا پس انہوں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل گفتگو فرما کر مسلمانوں کو گمراہ ہونے سے بچالیا۔ تو گویا اس بیان سے مقصود جہاں اپنے نظریئے کا اثبات ہے وہاں معتزلہ اور روافض کی تردید ہے۔

خُصَّ الْبَعْضُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے عذاب قبر کے لئے بعض

Maktaba Tul Ishaat.com

مؤمنین کی تخصیص فرمائی ہے اس لئے کہ بعض مؤمنین ایسے بھی ہونگے کہ انہیں ان کے گناہگار ہونے کے باوجود عذابِ قبر نہیں ہوگا جیسے شہداً، شہید اگرچہ زندگی میں گناہگار بھی ہو لیکن پھر بھی اسے عذابِ قبر نہیں ہوگا اور حدث پاک میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں قل ھو اللہ احد پڑھیگا اگر وہ اسی بیماری میں مرگیا تو عذبِ قبر سے محفوظ ہوگا یا قیامت کے دن فرشتے اسے اپنے ہاتھوں پر اٹھا کر پل صراط سے گزار کر جنت کے دروازے تک پہنچا دیں گے اور بعض گناہگار مؤمنین وہ بھی ہونگے کہ جنہیں عذابِ قبر دینا میرے پیارے اللہ کو منظور نہیں ہوگا۔ (اللہ ان میں ہمیں بھی شامل فرمالے۔ آمین)

وَھٰذَا اَوْلٰی مِمَّا الخ: سے غرض شارح علیہ لرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے بہت اچھا کیا کہ عذابِ قبر کے بیان کے ساتھ قبر میں ملنے والی نعمتوں کا بھی ذکر کردیا کیونکہ شریعت کے مزاج میں ترغیب وترہیب دونوں چیزیں ہیں، ورنہ اگر صرف عذابِ قبر کا بیان کیا جاتا اور قبر میں ہونے والے انعامات کا ذکر نہ کیا جاتا تو وہم پڑتا کہ شاید قبر میں عذاب ہی ہوتا ہے کسی کو وہاں کوانعام واکرام سے نوازا نہیں جاتا۔

فِیْ عَامَّةِ الْکُتُبِ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بالعموم علم کلام کی کتب میں فقط عذابِ قبر کا ذکر ہے قبر نعمۃ خداوندی کا ذکر نہیں ہے اس کی ان مصنفین علیہم الرحمۃ نے دو وجہیں بیان کی ہیں۔

(۱) وعیدات زیادہ ہیں بنسبت فضائل کے۔ (۲) زیادہ تر لوگ کافر اور فساق ہیں۔

وَسُؤَالُ مُنْکَرٍ وَنَکِیْرٍ الخ: منکر اور نکیر کا معنیٰ ہے اجنبی اور غیر معروف، ان دونوں فرشتوں کو منکر ونکیر اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ پیدائش اور بناوٹ میں کسی انسان اور جانور کے مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے پہچانے نہیں جائیں گے۔

۞ ائمہ شافعیہ میں سے علامہ ابن یونس علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کفار اور فساق کے لئے منکر ونکیر دو فرشتے ہیں اور مؤمنین کے لئے مبشر اور بشیر دو الگ فرشتے ہیں، الغرض یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہوکر سوال کرتے ہیں کہ تیرا رب کون ہے؟ تیرا دین کونسا ہے؟ تیرا نبی کون ہے؟

۞ علماء حنفیہ میں سے علامہ سید ابوالشجاع فرماتے ہیں کہ قبر میں بچوں اور انبیاء سے بھی سوال ہوگا، علامہ قرطبی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں جب بچوں سے سوال ہوگا تو انہیں عقل کامل دے دی جائیگی، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ بچوں سے اور انبیاء علیہم السلام سے کوئی سوال نہیں ہوگا، جن روایات میں سوال کا ذکر ہے وہاں سوال سے مراد ان کی امت کے متعلق سوال ہے اور یہ ان کا اعزاز ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

احوالِ قبر کا اثبات دلائل عقلیہ ونقلیہ سے

﴿عبارت﴾: ثَابِتٌ کُلٌّ مِّنْ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِیَّةِ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْکِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ عَلٰی مَانَطَقَتْ بِهِ النُّصُوْصُ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْهَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا وَیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا قَالَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ

Maktaba Tul Ishaat.com

اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِیْ عَذَابِ الْقَبْرِ اِذَا قِیْلَ لَهٗ مَنْ رَّبُّكَ وَمَا دِیْنُكَ وَمَنْ نَبِیُّكَ فَیَقُوْلُ رَبِّیَ اللّٰهُ وَدِیْنِیَ الْاِسْلَامُ وَنَبِیِّیْ مُحَمَّدٌ صَلَّی اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَام اِذَا اُقْبِرَ الْمَیِّتُ اَتَاهُ مَلَكَانِ اَسْوَدَانِ اَزْرَقَانِ یُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَلِلْاٰخَرِ النَّكِیْرُ اِلٰی اٰخِرِ الْحَدِیْثِ وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِّنْ رِّیَاضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّیْرَانِ

﴿ترجمہ﴾: ثابت ہیں یہ (مذکورہ) تمام امور دلائل نقلیہ سے اس لئے کہ یہ تمام امور ممکنہ ہیں جن کے بارے میں مخبر صادق نے خبر دی ہے جن پر نصوص ناطق ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے وہ آگ ہے جس میں وہ (آل فرعون) صبح شام پیش کئے جاتے ہیں اور جس دن قیامت قائم ہوگی تو فرشتوں کو حکم ہوگا کہ داخل کرو فرعون والوں کو سخت عذاب میں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کفار قوم نوح اپنے گناہوں کیوجہ سے غرق کئے گئے پھر ڈالے گئے آگ میں فرمایا نبی کریم ﷺ نے پیشاب سے صفائی رکھو اس لئے کے قبر کا عذاب عام طور سے اسی وجہ سے ہوتا ہے اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ اہل ایمان کو اللہ تعالیٰ قول کی ثابت کیوجہ سے ثابت قدم رکھتا ہے یہ آیت عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے کہ جس وقت اس مردے سے کہا جائیگا کہ تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے؟ اور تیرا نبی کون ہے؟ اور وہ کہے گا میرا رب اللہ ہے۔ میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں اور فرمایا نبی ﷺ نے جب میت کو قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کالے ہیں نیلی آنکھوں والے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔ اور فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کے قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

﴿تشریح﴾:

ثَابِتٌ كُلٌّ مِّنْ هٰذِهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ یہ تینوں امور (عذاب قبر، تنعیم قبر اور سوال قبر) دلائل نقلیہ سے ثابت ہیں یعنی قرآن وحدیث سے ثابت ہیں۔

لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُّمْكِنَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امور مذکورہ (عذاب قبر، تنعیم قبر اور سوال قبر) کے اثبات کے لئے دلیل عقلی بیان کرنی ہے کہ مذکورہ امور! امور ممکنہ ہیں، اور مخبر صادق ﷺ ان کے متعلق خبر دے رہے ہیں لہٰذا ان پر ایمان لانا ضروری ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر امر ممکن کہ جس کی خبر! مخبر صادق ﷺ دیں تو اس پر بغیر تاویل توجیح کے ایمان لانا ضروری ہوتا ہے۔

عَلٰی مَا نَطَقَتْ بِهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ احوال قبر پر تین آیات اور تین احادیث بیان کرنی ہیں۔

احوالِ قبر پر آیات سے دلائل

1: اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْهَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا وَیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ فرعونیوں کو قبر میں صبح وشام آگ کا عذاب دیا جاتا ہے اور قیامت کے دن ان کے متعلق فرشتوں سے کہا جائیگا کہ انہیں سخت عذاب سے دوچار کیا جائے۔

2: اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا کہ قوم نوح پانی میں غرق کئے جانے کے بعد فوراً آگ میں داخل کردی گئی چونکہ ابھی وہ عالم برزخ میں ہیں لہٰذا عالم برزخ کا عذاب ثابت ہوا۔

3: يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ حدیث پاک میں ہے کہ یہ آیت کریمہ احوال قبر کے متعلق نازل ہوئی۔

احوالِ قبر پر حادیث سے دلائل:

1: اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ کہ پیشاب کے قطروں سے بچو کہ اکثر وبیشتر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے۔

2: اِذَا اُقْبِرَ الْمَيِّتُ اَتَاهُ مَلَكَانِ اَسْوَدَانِ اَزْرَقَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَلِلْاٰخَرِ النَّكِيْرُ فَيَقُوْلَانِ مَا كُنْتَ تَقُوْلُ فِيْ هٰذَا الرَّجُلِ فَيَقُوْلُ هُوَ عَبْدُ اللّٰهِ وَرَسُوْلُهٗ اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ فَيَقُوْلَانِ قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْلُ هٰذَا ثُمَّ يُفْسَحُ لَهٗ فِيْ قَبْرِهٖ سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فِيْ سَبْعِيْنَ ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهٗ فِيْهِ ثُمَّ يُقَالُ لَهٗ نَمْ فَيَقُوْلُ اَرْجِعُ اِلٰى اَهْلِيْ فَاُخْبِرُهُمْ فَيَقُوْلَانِ نَمْ كَنَوْمَةِ الْعُرُوْسِ الَّذِيْ لَا يُوْقِظُهٗ اِلَّا اَحَبُّ اَهْلِهٖ اِلَيْهِ حَتّٰى يَبْعَثَهُ اللّٰهُ مِنْ مَضْجَعِهٖ ذَالِكَ وَاِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُوْلُوْنَ قَوْلًا فَقُلْتُ مِثْلَهٗ لَا اَدْرِيْ، فَيَقُوْلَانِ قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْلُ ذَالِكَ فَيُقَالُ لِلْاَرْضِ اِلْتَئِمِيْ عَلَيْهِ فَتَلْتَئِمُ عَلَيْهِ فَتَخْتَلِفُ اَضْلَاعُهٗ فَلَا يَزَالُ فِيْهَا مُعَذَّبًا حَتّٰى يَبْعَثَهُ اللّٰهُ مِنْ مَضْجَعِهٖ ذَالِكَ (رواه الترمذی)

کہ جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو کالے ہوتے ہیں اور ان کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں ،اور انہیں منکر نکیر کہا جاتا ہے۔

3: اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِّنْ رِّيَاضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيْرَانِ کہ قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

عذابِ قبر کی نفی پر معتزلہ وروافض کے اعتراضات اور ان کا رد

﴿عبارت﴾: وَبِالْجُمْلَةِ الْاَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَفِيْ كَثِيْرٍ مِّنْ اَحْوَالِ الْاٰخِرَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى وَاِنْ لَّمْ يَبْلُغْ اٰحَادُهَا حَدَّ التَّوَاتُرِ وَاَنْكَرَ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ لِاَنَّ الْمَيِّتَ

Maktaba Tul Ishaat.com

جَمَادٌ لَا حَيٰوةَ لَهٗ وَلَا اِدْرَاكَ فَتَعْذِيْبُهٗ مُحَالٌ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَجْزَاءِ اَوْفِيْ بَعْضِهَا نَوْعًا مِّنَ الْحَيٰوةِ قَدْرَمَا يُدْرِكُ اَلَمَ الْعَذَابِ اَوْلَذَّةَ التَّنْعِيْمِ وَهٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ اِعَادَةَ الرُّوْحِ اِلٰى بَدَنِهٖ وَلَا اَنْ يَّتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ اَوْيُرٰى اَثَرُ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتّٰى اَنَّ الْغَرِيْقَ فِي الْمَاءِ وَالْمَاكُوْلَ فِيْ بُطُوْنِ الْحَيَوَانَاتِ وَالْمَصْلُوْبَ فِي الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَاِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهِ وَمَنْ تَاَمَّلَ فِيْ عَجَائِبِ مُلْكِهٖ وَمَلَكُوْتِهٖ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِهٖ وَجَبَرُوْتِهٖ لَمْ يَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذٰلِكَ فَضْلًا عَنِ الْاِسْتِحَالَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور حاصل کلام احادیث اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے اکثر احوال کے بارے میں متواتر المعنی ہیں اگرچہ ان کے افراد حد تواتر کو نہیں پہنچے اور بعض معتزلہ نے اور بعض روافض نے عذابِ قبر کا انکار کیا ہے اسلئے کے میت میں بے جان ہے جس میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک تو اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی کوئی قسم اس طرح پیدا کر دے کہ وہ عذاب کے درد کا یا نعمتوں کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی طرف روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اس کو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھالیا گیا اور جو حیوانات کے پیٹوں میں ہو اور جس کو فضاء میں سولی دی گئی ہو اس کو عذاب دیا جائے گا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہو سکیں اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور ملکوت کے عجائبات میں اور اس کی قدرت و جبروت کے غرائب میں وہ اس کے امثال کو بعید نہیں جانے گا چہ جائیکہ محال جانے۔

﴿تشریح﴾:

ذہن نشین فرمالیں کہ تواتر کی دو قسمیں ہیں (۱) تواتر لفظی۔ (۲) تواتر معنوی۔

تواتر لفظی: یہ ہے کہ الفاظ بعینہٖ تواتر کے ساتھ منقول ہوں۔ جیسے الفاظِ قرآن۔

تواتر معنوی: الفاظ بعینہٖ تواتر کے ساتھ منقول نہ ہوں۔ بلکہ الفاظ مختلف ہوں اور خبر آحاد کے طریقہ پر راویوں سے منقول ہو لیکن تمام الفاظ معنیٰ میں مشترک ہوں اور ان کا معنیٰ تواتر کو پہنچا ہوا ہو، تواتر لفظی کی طرح تواتر معنوی بھی حجت ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْاَحَادِيْثُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ احوال قبر اور احوال آخرت کے بارے میں اس قدر کثرت کے ساتھ احادیث وارد ہوئی ہیں کہ معنیٰ کے اعتبار سے تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں۔

وَاَنْكَرَ عَذَابَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعض معتزلہ اور بعض روافض کا مذہب بیان کرنا ہے کہ انہوں نے عذابِ قبر کا انکار کیا ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ میت جماد کی طرح ہوتا ہے جس میں ادراک کی قوت نہیں ہوتی لہٰذا میت کو عذاب دینا محال ہوا، ہم یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ میت کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کا ادراک پیدا فرمادیں جس کی وجہ سے میت عذاب کا اور نعمتوں کا ادراک کرلے۔

وَهٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ اور روافض کے اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿اعتراض﴾: جب اللہ تعالیٰ قبر کے اندر میت میں ایک خاص قسم کی حیات پیدا فرما دیتے ہیں تو اس سے روح کا دوبارہ عود کرنا لازم آئیگا اور انسان بعثت سے پہلے دو مرتبہ موت کا ذائقہ چکھے گا ایک مرتبہ دنیا میں اور ایک مرتبہ بعثت سے پہلے حالانکہ قران مجید میں کہ انسان موت کا ذائقہ صرف ایک بار چکھے گا۔ لا یذوقون فیھا الموت الا الموتۃ الاولیٰ

﴿جواب﴾: روح یا سجین میں ہوگی یا علیین میں ہوگی، اور وہاں ہوتے ہوئے اس کا تعلق بدن کے ساتھ بھی ہوگا جس کی وجہ سے میت راحت اور الم کا ادراک کر لیگا، اس تعلق سے یہ لازم نہیں آتا کہ روح بھی عود کرے اور میت دو مرتبہ مرے۔

وَلَا اَنْ یَّتَحَرَّکَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا اور مرنے کے بعد پانی میں رہا تو اب اسے آگ کا عذاب ہونا محال ہے کیونکہ پانی آگ کو بجھا دیتا ہے۔ اسی طرح جسے کسی جانور نے کھا لیا ہو اسے بھی آگ کا عذاب ہونا محال ہے کیونکہ آگ کا عذاب دینے کی صورت میں جانور کا پیٹ جل جائیگا اسی طرح جس شخص کو سولی پر لٹکایا گیا ہو اگر اسے عذاب ہوتا تو پھر اس کا جسم لٹکا ہوا حرکت کرتا اور تڑپتا اور اس پر عذاب کا اثر دکھائی دیتا حالانکہ مذکورہ باتوں میں سے ہمیں کوئی بھی چیز نظر نہیں آتی۔

﴿جواب﴾: ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھا اس کے چیز کے نہ ہونے دلیل نہیں ہے، جیسے جبرائیل آقائے دو جہاں ﷺ کے پاس تشریف لاتے تو حضور ﷺ تو انہیں دیکھتے لیکن صحابہ کرام انہیں دیکھ نہیں سکتے تھے، اسی طرح آسیب زدہ شخص جنات کو دیکھتا ہے لیکن اس کے پاس موجود ہونے والے لوگ انہیں دیکھ نہیں سکتے، بس اسی طرح جس کو کسی درندے نے کھا لیا ہو اور وہ درندے کے پیٹ میں ہو یا دریا میں غرق ہو گیا ہو یا سولی پر لٹکایا گیا ہو تو اس کو عذاب وہیں ہوگا مگر ہم اسے دیکھ نہیں سکیں گے کیونکہ وہ عذاب برزخی ہے اس کے ادراک کے لئے عقل اور اس عالم شہود کی آنکھیں ناکافی ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

بعث کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمَّا کَانَ اَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَیْنَ اُمُوْرِ الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ اَفْرَدَهَا بِالذِّکْرِ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَیَانِ حَقِیَّةِ الْحَشْرِ وَتَفَاصِیْلِ مَا یَتَعَلَّقُ بِاُمُوْرِ الْاٰخِرَةِ وَدَلِیْلُ الْکُلِّ اَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْکِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ وَنَطَقَ بِهَا الْکِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَتَکُوْنُ ثَابِتَةً وَصَرَّحَ بِحَقِیَّةِ کُلٍّ مِنْهَا تَحْقِیْقًا وَتَاْکِیْدًا وَاعْتِنَاءً بِشَاْنِهٖ فَقَالَ وَالْبَعْثُ وَهُوَ اَنْ یَّبْعَثَ اللّٰهُ تَعَالٰی الْمَوْتٰی مِنَ الْقُبُوْرِ بِاَنْ یَجْمَعَ اَجْزَاءَ هُمُ الْاَصْلِیَّةَ وَیُعِیْدُ الْاَرْوَاحَ اِلَیْهَا حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی قُلْ یُحْیِیْهَا الَّذِیْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مِنَ النُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحَشْرِ الْاَجْسَادِ**

﴿ترجمہ﴾: اور جان لے کہ جب احوال قبر ان احوال میں سے ہیں جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے تو

Maktaba Tul Ishaat.com

ان کو مصنف علیہ الرحمۃ نے الگ بیان کیا کہ پھر مصنف علیہ الرحمۃ مشغول ہو گئے حشر کے حق ہونے کے بیان میں، اور ان تفاصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے متعلق ہیں اور دلیل ان سب کی یہ ہے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں جن کے بارے میں مخبر صادق نے خبر دی ہے اور کتاب اور حدیث ان احوال کے سلسلے میں ناطق ہیں تو یہ تمام امور ثابت ہوں گے اور مصنف علیہ الرحمۃ نے صراحت فرمائی احوال آخرت میں سے ہر ایک کے حق ہونے کی تحقیق اور تاکید کی غرض سے اور ہر ایک کی شان کا لحاظ رکھنے کی وجہ سے۔ اور بعث (مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جانا) اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مردوں کو قبروں سے اٹھائیں گے اس طریقہ پر کہ ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر دینگے اور ان کی جانب روحوں کو لوٹا دیں گے یہ حق ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون" کی وجہ سے، اور اللہ تعالیٰ کے فرمان 'قل یحییھا الذی انشأھا اول مرۃ' کی وجہ سے اس کے علاوہ وہ نصوص جو قطعی ہیں جو جسموں کے جمع کئے جانے کے سلسلے میں ناطق ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے احوال قبر کو مستقل کیوں ذکر کیا؟ بعث بعد الموت کے تحت بیان کیوں نہیں کیا؟

﴿جواب﴾: احوال قبر! امورِ دنیا اور امورِ آخرت کے درمیان میں ہیں، اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے ابتداء احوال دنیا کو بیان کیا اور وسط میں احوال قبر کو بیان فرما رہے ہیں اور آخر میں احوال آخرت بیان فرمائیں گے۔

وَدَلِيْلُ الْكُلِّ اَنَّهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ احوال آخرت کے اثبات پر دلیل دینا ہے۔

کہ یہ امورِ ممکنہ ہیں جس کے متعلق مخبر صادق ﷺ نے خبر دی ہے اور وہ امورِ ممکنہ جس کی خبر مخبر صادق ﷺ نے دی ہو وہ واقع اور ثابت ہوتے ہیں لہٰذا احوال آخرت ثابت ہیں۔

وَصَرَّحَ بِحَقِيَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مصنف علیہ الرحمۃ نے امورِ آخرت میں سے ہر ایک کی حقیقت کو الگ الگ کیوں بیان کیا؟ یعنی یہ کیوں کہا البعث حق، والوزن حق یوں کہہ لیا جاتا کہ یہ تمام امور حق ہیں۔

﴿جواب﴾: ہر ایک کے لئے الگ سے خبر اس لئے بیان کی تاکہ ہر ایک کا بیان جداگانہ طور پر متحقق ہو جائے اور مؤکد ہو جائے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک امر، امر ذیشان ہے، تو ہر ایک کو ان کی عظمت کے پیش نظر الگ الگ طور پر بیان کیا۔

وَالْبَعْثُ وَهُوَ اَنْ يَّبْعَثَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ بعث اور ان کے بعد احوال آخرت کا ذکر کرنا ہے۔

چنانچہ فرمایا بعث حق ہے، شارح علیہ الرحمۃ نے بعث کی تعریف یہ کی ہے کہ بعث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ سے مردوں کو قبروں سے دوبارہ زندہ کریں گے، اس طور پر کہ ان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کر کے اس میں اس روح کو جو اس جسم

Maktaba Tul Ishaat.com

میں تھی لوٹائیں گے۔شارح علیہ الرحمۃ نے بعث پر دو دلیلیں بیان کی ہیں۔

1: ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ کہ پھر تم قیامت کے دن اٹھائے جاؤ گے۔

2: قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ ابی بن خلف نے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیوں کو لے کر مسلتے ہوئے کہا تھا "مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ" کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا؟ تو جواب میں یہ آیت نازل ہوئی "قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ" اے نبی ﷺ ان کو بتلا دیجئے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ زندہ کرے گا کہ جس نے انھیں پہلی بار پیدا کیا ہے، اس قسم کی بیشمار آیات ہیں کہ جو صریح لفظوں میں مرنے کے بعد دوبارہ اٹھائے جانے کی خبر دے رہی ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

فلاسفہ کا بعث کے متعلق نظریہ اور ان کا رد

﴿عبارت﴾: وَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلٰى اِمْتِنَاعِ اِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ وَهُوَ مَعَ اَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهٖ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ لِاَنَّ مُرَادَنَا اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَجْمَعُ الْاَجْزَاءَ الْاَصْلِيَّةَ لِلْاِنْسَانِ وَيُعِيْدُ رُوْحَهٗ اِلَيْهِ سَوَاءٌ سُمِّيَ ذٰلِكَ اِعَادَةَ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ اَوْ لَمْ يُسَمَّ وَبِهٰذَا يَسْقُطُ مَا قَالُوْا اِنَّهٗ لَوْ اَكَلَ اِنْسَانٌ اِنْسَانًا بِحَيْثُ صَارَ جُزْءً مِنْهُ فَتِلْكَ الْاَجْزَاءُ اِمَّا اَنْ تُعَادَ فِيْهِمَا وَهُوَ مُحَالٌ اَوْ فِيْ اَحَدِهِمَا فَلَا يَكُوْنُ الْاٰخَرُ مُعَادًا بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُعَادَ اِنَّمَا هُوَ الْاَجْزَاءُ الْاَصْلِيَّةُ الْبَاقِيَّةُ مِنْ اَوَّلِ الْعُمُرِ اِلٰى اٰخِرِهٖ وَالْاَجْزَاءُ الْمَاكُوْلَةُ فُضْلَةٌ فِي الْاٰكِلِ لَا اَصْلِيَّةٌ

﴿ترجمہ﴾: اور فلاسفہ نے بعث کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے بعینہٖ معدوم کے اعادہ کے ممتنع ہونے پر اور یہ بات باوجود اس بات کے کہ ان کیلئے اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے جو (ہمارے) مقصود کیلئے مضر نہیں اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرے گا اور اس کی طرف اس کی روح کو لوٹا دیگا خواہ اس کا نام بعینہٖ معدوم کا اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔ اور اس سے (ہمارے اجزاء اصلیہ کے اعادہ کے قائل ہونے سے) دور ہو جائے گا وہ اعتراض جو فلاسفہ نے کیا ہے کہ اگر کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کے ماکول آکل کا جزء ہو جائے تو یہ اجزاء یا تو ان دونوں میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں تو دوسرا اپنے پورے اجزاء کیساتھ معاد (لوٹایا ہوا) نہ ہوا اور یہ (سقوطِ اعتراض) اس لئے کہ جن کو لوٹایا جائے گا وہ اجزاء اصلیہ ہوں گے جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں گے اور اجزاء ماکولہ آکل میں زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذہب فلاسفہ بیان کرنا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ فلاسفہ جسم انسانی کے دوبارہ لوٹنے کے انکاری ہیں اور اس پر دلیل یہ دیتے ہیں وہ معدوم چیز کو لوٹانا ممکن ومحال ہے۔

وَهُوَمَعَ اَنَّهٗ لَادَلِيْلَ لَهُمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب (معدوم چیز کا اعادہ محال ہے) کو رد کرنا ہے کہ معتزلہ کے پاس اپنے مذہب کی تائید کے لئے کوئی معتبر دلیل نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا اعادۂ معدوم کے محال ہونے کا قول ہمارے مدعیٰ کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے دو اجزائے اصلیہ جو متفرق اور ٹکڑے ٹکڑے ہوئے ہیں کلیۃً معدوم نہیں ہوئے ہیں انہیں جمع فرمادینگے اور ان میں روح کو لوٹادینگے، اب چاہے تم اسے نام اعادۂ معدوم کا دو یا نہ دو..... نام سے ہمیں کوئی سروکار نہیں، بلکہ ہم تو صرف یہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ اجزائے اصلیہ کو جمع فرمائیں گے اور اس میں روح کو لوٹادینگے۔

وَبِهٰذَايَسْقُطُ مَاقَالُوْا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ہمارے مذکورہ بیان سے کہ بعث اجزائے اصلیہ کے جمع کرنے کا نام ہے معتزلہ کا ایک اور اعتراض بھی جاتا رہا۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے، تو انسان ماکول کے اجزاء انسان آکل کے اجزاء کے جزء بن جاتے ہیں تو اب دو صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ اجزائے ماکولہ کا اعادہ انسان ماکول اور آکل دونوں میں ہو یہ صورت باطل ہے کیونکہ آن واحد میں جزء واحد کا دو محل کے ساتھ قیام ممتنع ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کہ ان دونوں میں سے ایک میں ان اجزاء کا اعادہ ہو اب اگر ان اجزاء کا اعادہ انسان ماکول میں ہو تو انسان آکل کا تمام اجزاء کے ساتھ عود نہیں ہوا اور اگر آکل میں اعادہ ہو تو انسان ماکول کا تمام اجزاء کے ساتھ عود نہیں ہوا اور تمام اجزا کے ساتھ عود نہ کرنا باطل ہے لہٰذا بعث بھی باطل ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہماری مذکورہ بحث وبیان سے اس اعتراض کا جواب بھی آگیا کہ ہم دوسری صورت لیتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اجزائے ماکولہ کا انسان ماکول کے اندر اعادہ ہوگا، اب اگر یہ کہا جائے کہ انسان آکل کا تمام اجزاء کے ساتھ اعادہ نہیں ہوا تو ہم یہ کہیں گے کہ انسان آکل کا اعادہ تمام اجزاء کے ساتھ ہوا ہے کیونکہ بعث کا معنیٰ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ ان اجزائے اصلیہ کو جمع فرمائیں جو کہ ابتدائے عمر سے لیکر انتہائے عمر تک ہوں اور اجزائے ماکولہ انسان آکل کے اجزائے اصلیہ نہیں ہیں بلکہ اجزاء فضلہ ہیں کیونکہ یہ اجزاء ابتدائے عمر میں نہیں تھے، یہ تو انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معاد جسمانی تناسخ نہیں ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ هٰذَاقَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ لِاَنَّ الْبَدَنَ الثَّانِيَ لَيْسَ هُوَالْاَوَّلُ لِمَاوَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ وَاِنَّ الْجَهَنَّمِيَّ ضِرْسُهٗ مِثْلُ اُحُدٍ وَمِنْ هٰهُنَاقَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ مَذْهَبٍ اِلَّا وَلِلتَّنَاسُخِ فِيْهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ قُلْنَااِنَّمَايَلْزَمُ التَّنَاسُخُ لَوْلَمْ يَكُنِ الْبَدَنُ الثَّانِيْ مَخْلُوْقًامِنَ الْاَجْزَاءِ الْاَصْلِيَّةِ

Maktaba Tul Ishaat.com

لِلْبَدَنِ الْاَوَّلِ وَاِنْ سُمِّیَ مِثْلُ ذٰلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ نِزَاعًا فِیْ مُجَرَّدِ الْاِسْمِ وَلَا دَلِیْلَ عَلٰی اِسْتِحَالَةِ اِعَادَةِ الرُّوْحِ اِلٰی مِثْلِ هٰذَا الْبَدَنِ بَلِ الْاَدِلَّةُ قَائِمَةٌ عَلٰی حَقِیَّتِهٖ سَوَاءٌ سُمِّیَ تَنَاسُخًا اَمْ لَا

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ دوسرا بدن بعینہٖ پہلا بدن نہیں ہے بوجہ اس کے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اہل جنت بے بال اور بے داڑھی ہوں گے اور جہنمی کی ڈاڑھ احد پہاڑ کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہنے والے نے کہا کہ نہیں کوئی مذہب نہیں ہے مگر تناسخ کا اس میں مضبوط قدم ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ تناسخ لازم آئے گا اگر دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے پیدا نہ کیا گیا ہو اور اگر اس کے مثل کا نام تناسخ رکھا جائے تو محض نام میں جھگڑا ہوگا اور اس بدن کے مثل کی جانب اعادۂ روح کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں خواہ اس کا نام تناسخ رکھا جائے یا نہیں۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِیْلَ هٰذَا قَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے معادِ جسمانی کی جو تفصیل بیان کی ہے یہ درحقیقت تناسخ ہی ہے، کیونکہ تناسخ کے ماننے والے یہی کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہوتی ہے اور آپ بھی اسی بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ دنیا میں جس جسم میں روح تھی اب روح ایک اور جسم میں داخل ہوگئی ہے، دنیا کا جسم اور تھا آخرت کا جسم اور ہے کیونکہ دنیا میں اس بدن پر بال تھے لیکن آخرت میں بدن پر بال نہیں ہونگے، آخرت میں چہرے پر داڑھی نہیں ہوگی اور جہنمی شخص کی داڑھ احد پہاڑ کے برابر ہوگی، لہٰذا ایک طرف تو تناسخ کو باطل کر رہے ہیں اور دوسری طرف تناسخ کا اعتراف کر رہے ہیں۔

قُلْنَا اِنَّمَا یَلْزَمُ التَّنَاسُخُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: تناسخ اس وقت ہوتا جب دوسرے بدن کو پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا اور یہاں تو دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزائے اصلیہ سے بنایا گیا ہے لہٰذا دونوں بدنوں کے اندر صرف ترکیب اور ہیئت کا فرق ہے اور اس تغیر کا نام تناسخ رکھنا مناسب ہے جس طرح انسانی بدن میں روزِ اول سے لیکر بڑھاپے تک کتنے تغیرات رونما ہوتے ہیں مگر ان تغیرات کا نام بالاجماع تناسخ نہیں اور اگر آپ خواہ مخواہ تناسخ ہی کہتے ہیں تو یہ صرف نام کے بارے میں نزاع ہوگا کہ آپ اسے تناسخ کا نام دیتے ہیں اور ہم اسے تناسخ کا نام نہیں دیتے، نزاع فی التسمیہ کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

عقیدۂ تناسخ:

ہندوؤں کا ایک باطل عقیدہ ہے یہ عقیدہ معادِ جسمانی کے انکار کو مستلزم ہونے کی وجہ سے کفر کا عقیدہ ہے، ہندوؤں کا مذہب یہ ہے انسان کی روح برے اعمال کی سزا بھگتنے کے لئے بار بار اس دنیا میں کسی جسم میں عود کرتی ہے اور اپنے برے اعمال کی جزاء اسے دنیا میں بھگتنی پڑتی ہے پھر ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ ہر روح ایک لاکھ چوراسی ہزار بدنوں میں منتقل ہوتی ہے

Maktaba Tul Ishaat.com

اہل سنت کے ہاں یہ لوگ کافر ہیں کیونکہ یہ لوگ معاد کے منکر ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

وزن اور میزان کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَالْوَزْنُ یَوْمَئِذِ نِ الْحَقُّ وَالْمِیْزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا یُعْرَفُ بِهٖ مَقَادِیْرُ الْاَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنِ اِدْرَاكِ كَیْفِیَّتِهٖ وَاَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ لِاَنَّ الْاَعْمَالَ اَعْرَاضٌ اِنْ اَمْكَنَ اِعَادَتُهَا لَمْ یُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰی فَوَزْنُهَا عَبَثٌ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِی الْحَدِیْثِ اَنَّ كُتُبَ الْاَعْمَالِ هِیَ الَّتِیْ تُوْزَنُ فَلَا اِشْكَالَ وَعَلٰی تَقْدِیْرِ تَسْلِیْمِ كَوْنِ اَفْعَالِ اللّٰهِ تَعَالٰی مُعَلَّلَةً بِالْاَغْرَاضِ لَعَلَّ فِی الْوَزْنِ حِكْمَةً لَا نَطَّلِعُ عَلَیْهَا وَعَدَمُ اِطِّلَاعِنَا عَلَی الْحِكْمَةِ لَا یُوْجِبُ الْعَبَثَ

﴿ترجمہ﴾: اور وزن حق ہے، اللہ کے فرمان کی وجہ سے اور وزن اس دن حق ہے اور میزان مراد ہے اس چیز سے جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اس کی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن کا انکار کیا ہے اس لئے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا اعادہ ممکن ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں ہے اور اسلئے کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبث ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ اعمال کی کتابیں تولی جائیں گی تو کوئی اشکال نہیں اور اللہ تعالیٰ کے افعال کو معلل بالاغراض ماننے کی تقدیر پر شاید وزن کرنے میں کوئی ایسی حکمت ہو جس پر ہم مطلع نہ ہوں اور ہمارا حکمت پر مطلع نہ ہونا عبث کو ثابت نہیں کرتا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت کا ایک اعتقادی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ قیامت کے دن اعمال کا وزن ترازو کے ساتھ حق ہے، ترازو کی کیفیت کیا ہوگی؟ اللہ جانے اور اس کا رسول جانے مگر اس بات کو حق سمجھتے ہیں کہ وزن ہوگا جیسا کہ اللہ پاک نے بھی فرمایا والوزن یو مئذ الحق

وَالْمِیْزَانُ عِبَارَةٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ میزان کا معنیٰ بیان کرنا ہے کہ میزان اس ترازو کو کہتے ہیں کہ جس کے ساتھ اعمال کی مقدار کو تولا جائیگا۔ اس ترازو کی کیفیت و ہیئت اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو معلوم ہے عقل اس کا ادراک کرنے سے قاصر و عاجز ہے۔

وَاَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا مذہب بیان کرنا ہے کہ معتزلہ وزن اعمال کے منکر ہیں ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اعمال اعراض ہیں، اعمال کا اعادہ اگرچہ ممکن ہے لیکن اعمال کا وزن ناممکن ہے کیونکہ وزن اجسام کا ہوتا ہے اعراض کا نہیں ہوتا اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ انسان کے اعمال اللہ تعالیٰ کو پہلے سے ہی معلوم ہیں تو وزن کرنے کا کیا فائدہ ہے؟ یہ تو فضول کام ہے جو اللہ کی شایان شان نہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ قَدْوَرَدَالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ اقوال کا جواب دینا ہے، پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ نفس اعمال نہیں تولے جائیں گے بلکہ اعمال جن چیزوں میں مندرج ہونگے یعنی اعمال نامے ان کو تولا جائیگا جیسا کہ حدیث پاک میں ہے کہ اعمال نامے تولے جائیں گے، اور اعمال نامے اجسام ہیں اور اجسام کا وزن کرنا متحقق وثابت ہے لہٰذا آپ کا اعتراض جاتا رہا۔

اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ کی دلیل اس بات پر مبنی ہے کہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہیں حالانکہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں اور اگر ہم اس بات کو تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وزن میں اللہ تعالیٰ کی کوئی خاص حکمت کارفرما ہو جس کے متعلق ہمیں علم نہ ہو تو ہمارے عدم علم سے یہ لازم نہیں آتا کہ وزن کرنا فضول ہے بلکہ وزن کرنے میں کوئی حکمت بھی کارفرما ہوسکتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اعمال نامہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْكِتَابُ الْمُثْبَتُ فِيْهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيْهِمْ يُؤْتٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ بِاَيْمَانِهِمْ وَالْكُفَّارِ بِشَمَائِلِهِمْ وَوَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاَمَّا مَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ اِكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ وَاَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ زَعْمًا مِنْهُمْ اَنَّهٗ عَبَثٌ وَالْجَوَابُ مَامَرَّ

﴿ترجمہ﴾: اور کتاب جس میں بندوں کی طاعات اور ان کی معصیات لکھی ہوئی ہیں مومنین کو ان کے دائیں ہاتھ میں اور کفار کو ان کے بائیں ہاتھ میں اور ان کی پشتوں کے پیچھے سے دی جائے گی۔ (یہ کتاب) حق ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے اور نکالیں گے ہم بندوں کیلئے قیامت کے دن ایسی کتاب جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا اور اللہ کے فرمان کی وجہ سے بہر حال جو شخص دیا گیا اپنی کتاب اپنے دائیں ہاتھ میں تو اس سے ہلکا حساب ہوگا اور سکوت فرمایا مصنف علیہ الرحمۃ نے حساب کے ذکر سے کتاب پر اکتفاء کرتے ہوئے اور معتزلہ نے کتاب کا انکار کیا ہے ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ یہ عبث ہے اور اس کا جواب وہی ہے جو گزر چکا۔

﴿تشریح﴾:

کتاب سے مراد! صحیفہ اعمال ہے، اللہ تعالیٰ نے دو فرشتے مقرر کئے ہیں جن کا نام کراماً کاتبین ہے، ان کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ انسان کے عمل لکھتے رہتے ہیں، بعض علماء کے نزدیک تو وہ ہر انسانی عمل لکھتے ہیں حتیٰ کہ حالتِ مرض میں آہ بکاء کو بھی لکھتے ہیں اور بعض ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ وہ صرف خیر اور شر کو لکھتے ہیں جسے انسان قیامت کے دن خود پڑھ لیگا۔

جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا

Maktaba Tul Ishaat.com

وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب کتاب کا تذکرہ ہوا ہے تو حساب کا بھی ذکر ہونا چاہیے تھا۔

﴿جواب﴾: حساب اور کتاب لازم وملزوم ہیں بلکہ کتاب تو ہے ہی حساب کے لئے۔ جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے

اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا

وَانْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا مذہب بیان کرنا ہے۔ کہ معتزلہ نے کتاب نامہ کا انکار کیا ہے اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اعمال پہلے سے ہی معلوم ہیں تو کتاب میں لکھنے کا کیا فائدہ ہے؟

معتزلہ کی اس دلیل کا جواب وہی ہے جو ابھی ماقبل میں گزرا کہ آپ کی دلیل اس بات پر مبنی ہے کہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہیں حالانکہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں اور اگر ہم اس بات کو تسلیم کر بھی لیں تو پھر جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کتاب میں اللہ تعالیٰ کی کوئی خاص حکمت کارفرما ہو جس کے متعلق ہمیں علم نہ ہو تو ہمارے عدم علم سے یہ لازم نہیں آتا کہ اعمال نامہ فضول ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اعمال کے متعلق سوال کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَالسُّؤَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ اللّٰهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهٗ وَيَسْتُرُهٗ فَيَقُوْلُ اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُوْلُ نَعَمْ اَيْ رَبِّ حَتّٰى اِذَا قَرَّرَهٗ بِذُنُوْبِهٖ وَرَاٰى فِيْ نَفْسِهٖ اَنَّهٗ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَاَنَا اَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ فَيُعْطٰى كِتَابَ حَسَنَاتِهٖ وَاَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُوْنَ فَيُنَادٰى بِهِمْ عَلٰى رُؤُوْسِ الْخَلَائِقِ هٰؤُلَاءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظَّالِمِيْنَ**

﴿ترجمہ﴾: اور سوال حق ہے آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قریب فرمائے گا اور اس پر اپنا بازو رکھ دے گا پھر فرمائے گا فلاں فلاں گناہ جانتے ہو وہ کہے گا ہاں اے پروردگار (پہچانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس کو اس کے گناہوں کا اقرار کرادیں گے اور وہ سمجھے گا کہ اب تو مارا گیا تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں نے دنیا میں تیرے اوپر پردہ ڈالا تھا آج بھی انکو معاف کررہا ہوں تو اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی اور بہر حال کفار اور منافقین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائے گا کہ یہی وہ لوگ ہیں کہ جنہوں نے جھوٹ باندھا تھا ظالمین پر اللہ کی لعنت ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَالسُّؤَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت کا ایک اہم عقیدہ بیان

Maktaba Tul Ishaat.com

کرنا ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ بندوں سے ان کے اعمال کے متعلق سوال فرمائیگا۔اور یہ عقیدہ قرآن وحدیث سے ثابت ہے چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے وَقِفُوْهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُوْلُوْنَ ،يَوْمَ يَجْمَعُ اللّٰهُ الرُّسُلَ فَيَقُوْلُ مَاذَا اُجِبْتُمْ قَالُوْا لَا عِلْمَ لَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلَّامُ الْغُيُوْبِ، اورحدیث پاک میں ہے کہ لَا تَزُوْلُ قَدَمَا ابْنِ آدَمَ حَتّٰى تُسْأَلَ عَنْ خَمْسٍ عَنْ عُمُرِهٖ فِيْمَا اَفْنَاهُ وَعَنْ شَبَابِهٖ فِيْمَا اَبْلَاهُ وَعَنْ مَالٍ مِنْ اَيْنَ اِكْتَسَبَهٗ وَفِيْمَا اَنْفَقَهٗ وَعَنْ عِلْمِهٖ مَاذَا عَمِلَ بِهٖ لہٰذا ان پانچ چیزوں کی باز پرس ضرور ہوگی۔

﴿اعتراض﴾: قرآن مجید میں ایک مقام پر سوال کی نفی کا ذکر بھی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْۢبِهٖٓ اِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ ۔

﴿جواب﴾: اس سے مراد وہ وقت ہے جس وقت لوگ قبروں سے نکل کر میدان محشر کی طرف چلیں گے لہٰذا وہاں باز پرس نہیں ہوگی بلکہ میدان محشر میں باز پرس ہوگی۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حوضِ کوثر کا بیان

﴿عبارت﴾ وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ،وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضِيْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ،مَاؤُهٗ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيْحُهٗ اَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيْزَانُهٗ اَكْثَرُ مِنْ نُّجُوْمِ السَّمَآءِ مَنْ يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ اَبَدًا،وَالْاَحَادِيْثُ فِيْهِ كَثِيْرَةٌ

﴿ترجمہ﴾: اور حوض حق ہے اللہ کے فرمان "انا اعطینك الكوثر" کی وجہ سے "اور آقا علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میرا حوض" ایک مہینہ کی مسافت کا ہے اور اس کے تمام گوشے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی خوشبو مشک سے زیادہ عمدہ ہے اور اس کے جام آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس میں سے پیئے گا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی اور احادیث اس سلسلہ میں بکثرت ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْحَوْضُ حَقٌّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اہم عقیدہ بیان کرنا ہے کہ حوض کوثر حق ہے،اس کی حقانیت قرآن اور سنت دونوں سے ثابت ہے، یہ میدان محشر میں ہوگا،اس سے حضور ﷺ اپنی پیاسی امت کو پانی پلائیں گے ،اسی وجہ سے آپ ﷺ کو ساقی کوثر کہا جاتا ہے،حوض کوثر کی عجیب وغریب صفات ہیں جن میں سے چند کا بیان شارح علیہ الرحمۃ نے کیا ہے کہ اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی.....اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا.....اس کی خوشبو مشک سے زیادہ عمدہ ہوگی.....اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہوگا.....شہد سے زیادہ شیریں ہوگا.....برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا.....جو ایک بار پی لیگا اسے کبھی دوبارہ پیاس نہیں لگے گی.....اس کے جام آسمان کے ستاروں کی تعداد سے بھی زائد ہونگے.....مربع شکل کا ہوگا

Maktaba Tul Ishaat.com

یعنی ہر طرف سے ایک ایک ماہ کی مسافت کا ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

پل صراط کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جَسْرٌ مَمْدُوْدٌ عَلٰى مَتْنِ جَهَنَّمَ اَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَاَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ يَعْبُرُهُ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَتَزِلُّ بِهِ اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ، وَاَنْكَرَهُ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ، لِاَنَّهُ لَا يُمْكِنُ الْعُبُوْرُ عَلَيْهِ وَاِنْ اَمْكَنَ فَهُوَ تَعْذِيْبٌ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلٰى اَنْ يُّمْكِنَ مِنَ الْعُبُوْرِ عَلَيْهِ، وَيَسْهَلُهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَتّٰى اَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَّجُوْزُهُ كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ وَمِنْهُمْ كَالرِّيْحِ الْهَابَّةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ الْمُسْرِعِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ

﴿ترجمہ﴾: اور صراط حق ہے اور وہ ایک پل ہے جسے قیامت کے دن جہنم کی پشت پر بچھا دیا جائے گا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگی اہل جنت اس کو پار کریں گے اور اہل جہنم کے قدم اس میں پھسل جاہیں گے اور صراط کا اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کے اوپر سے گزرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن بھی ہو تو یہ مومنین کو عذاب دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس پر سے گزرنے کی قدرت دیدے اور اس گزرنے کو مومنین پر آسان بنادے یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں گے جو اس کو اچکنے والی بجلی کی طرح پار کرینگے اور کچھ تو ایسے ہوں گے جو تیز ہوا کی طرح اسے پار کرینگے اور کچھ ایسے ہوں گے جو تیز رفتار گھوڑے کی طرح اسے پار کرینگے، اس کے علاوہ ان مختلف طریقوں کے ساتھ (اسے پار کیا جائیگا) جو حدیث میں وارد ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اہل سنت اور اہل حق کے عقائد میں سے ایک عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے دن جہنم پر ایک پل ہوگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا، جسے جنتی پار کرلیں گے لیکن جہنمی اسے پار نہیں کرسکیں گے بلکہ اس سے پھسل کر نیچے جہنم میں گر جائیں گے۔ معتزلہ اس عقیدہ کا انکار کرتے ہیں۔

امام غزالی علیہ الرحمۃ کا قول:

امام غزالی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہر نماز میں اھد نا الصراط المستقیم کہہ کر جس صراط مستقیم کا بار بار سوال کیا جاتا ہے یہ بھی درحقیقت تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہے۔

معتزلہ کی دلیل:

معتزلہ کہتے ہیں کہ اس پر گزرنا ممکن نہیں ہے، بالفرض اگر ممکن مانا بھی لیا جائے تو یہ مؤمنین کو عذاب دینا ہے، اور قیامت کے دن مؤمنین کو عذاب نہیں دیا جائیگا بلکہ کافرین کو عذاب ہوگا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

معتزلہ کو جواب:

اللہ تعالیٰ ہر چاہت پر قادر ہے تو اس امر پر بھی تو قادر ہیں کہ مؤمنین کو اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں، اور اس پر گزرنے کے عمل کو مؤمنین کے لئے آسان بنادیں، بلکہ احادیث میں ہے کہ گزرنے والے کچھ اچکنے والی بجلی کی طرح تیز گزر رہے ہونگے، کچھ تیز ہوا کی طرح گزر رہے ہونگے، اور کوئی تیز رفتار گھوڑے کی طرح گزر رہا ہوگا اور اس کے علاوہ بھی گزرنے کے کئی طریقے ہونگے جو احادیث میں وارد و منقول ہیں۔

لیکن جو جہنمی ہونگے وہ اس سے کٹ کٹ کر جہنم میں گر رہے ہونگے، پل صراط پر شدید اندھیرا ہوگا، وہاں ایمان کے علاوہ کوئی روشنی نہیں ہوگی، مؤمنین ایمان کی روشنی میں پل صراط سے گزرینگے، جیسے باری تعالیٰ کا فرمان یوم لا یخزی اللہ النبی والذین امنو امعہ نورھم یسعی بین ایدیھم وبا یمانھم کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ نبی ﷺ کو اور مؤمنین کو عزت عطا فرمائیں ان کے سامنے اور دائیں جانب نور ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

جنت اور جہنم کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لِاَنَّ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثَ الْوَارِدَةَ فِيْ اِثْبَاتِهِمَا اَشْهَرُ مِنْ اَنْ تُخْفٰى وَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى تَمَسَّكَ الْمُنْكِرُوْنَ بِاَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوْفَةٌ بِاَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَهٰذَا فِيْ عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مُحَالٌ وَفِيْ عَالَمِ الْاَفْلَاكِ اَوْ فِيْ عَالَمٍ آخَرَ خَارِجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِجَوَازِ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِيَامِ وَهُوَ بَاطِلٌ قُلْنَا هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِيْ مَوْضِعِهٖ۔

﴿ترجمہ﴾: اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اس لئے کہ وہ آیات واحادیث جو ان دونوں کے ثابت کرنے میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدگی سے اور زیادہ ہیں احاطہ کرنے سے، منکرین فلاسفہ نے استدلال کیا ہے کہ جنت موصوف ہے (یعنی اس کا حال یہ ہے) کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا کسی دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو (تو یہ) خرق والتیام کے جواز کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے ہم جواب دینگے کہ یہ تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے جس پر ہم اس کے موقع پر کلام کر چکے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

اہل سنت اور اہل حق کے عقائد میں سے ایک عقیدہ یہ بھی ہے کہ جنت اور جہنم حق ہیں، جنت وجہنم کے حقانیت پر قرآن وسنت میں متعدد دلائل موجود ہیں، لیکن یہ دونوں لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہیں، قیامت کے دن ظاہر کی جائیگی، رہی

Maktaba Tul Ishaat.com

یہ بات کہ جنت اور جہنم کہاں واقع ہیں؟ بعض علمائے کرام کے نزدیک جنت ساتوں آسمانوں کے اوپر اور عرش معلیٰ کے نیچے ہے، قرآن مجید میں ہے عند سدرة المنتهى عند ها جنة الماوى اور جہنم ساتوں زمینوں کے نیچے ہے مگر حق بات یہی ہے کہ جنت اور جہنم پیدا ہو چکی ہیں، مگر ہیں کہاں یہ اللہ اور اس کا رسول ﷺ ہی بہتر جانتے ہیں۔

فلاسفہ کا عقیدہ اور ان کی دلیل:

فلاسفہ جنت اور جہنم کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں جنت اور جہنم دنیوی راحت و آرام اور پریشانی کے نام ہیں، یہ ان کا عقیدہ کفریہ ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ جنت کے بارے میں یہ جو کہا گیا کہ اس کی وسعت زمینوں و آسمانوں کی وسعت کے برابر ہے، اس قسم کی جنت کا عالم عناصر میں ہونا محال ہے کیونکہ وہ تنہا ایک عالم میں کیسے آسکتی ہے؟ اور نہ ہی اس کا علم افلاک میں ہونا ممکن ہے کیونکہ اس سے عالم افلاک میں خرق والتیام لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور ہم جواباً کہتے ہیں کہ آپ کا یہ فاسد وغلط عقیدہ عقل اور نقل دونوں کے مخالف ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

جنت اور جہنم پیدا ہو چکی ہیں

﴿عبارت﴾: وَهُمَا اَيِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوْقَتَانِ الْاٰنَ مَوْجُوْدَتَانِ تكريرٌ وَتَاكِيْدٌ وَزَعَمَ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهُمَا اِنَّمَا تُخْلَقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَنَا قِصَّةُ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ وَاِسْكَانُهُمَا الْجَنَّةَ وَالْاٰيَاتُ الظَّاهِرَةُ فِيْ اَعْدَادِهِمَا مِثْلُ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ وَاُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ اِذْ لَا ضَرُوْرَةَ فِي الْعُدُوْلِ عَنِ الظَّاهِرِ فَاِنْ عُوْرِضَ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا قُلْنَا يَحْتَمِلُ الْحَالَ وَالْاِسْتِمْرَارَ وَلَوْ سُلِّمَ فَقِصَّةُ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبْقٰى سَالِمَةً عَنِ الْمُعَارَضَةِ۔

﴿ترجمہ﴾: اور یہ دونوں یعنی جنت اور جہنم اس وقت پیدا کئے جا چکے ہیں دونوں موجود ہیں (مخلوقتان کے بعد موجودتان) تکریر اور تاکید ہے اکثر معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ یہ دونوں جزا کے دن پیدا کئے جائیں گے اور ہماری دلیل آدم وحواء اور ان دونوں کے جنت میں رہنے کا قصہ ہے اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر ہیں جیسے ''اعدت للمتقین'' اور اعدت للکافرین'' اس لئے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں پس اگر معارضہ کیا جائے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مثل سے ''تلك الدار الآخرة الخ'' تو ہم جواب دینگے کہ یہ (فعل مضارع) حال اور استقراء دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے (کہ استقبال مراد ہے) تو آدم علیہ السلام کا قصہ معارضہ سے محفوظ ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهُمَا اَيِ الْجَنَّةُ الخ: سے ایک اختلافی مسئلہ بیان فرمارہے ہیں کہ اہل سنت کے ہاں جنت اور جہنم ابھی سے پیدا کئے ہوئے ہیں اور دونوں فی الحال موجود ہیں، لیکن اکثر معتزلہ اس کے انکاری ہیں وہ کہتے ہیں کہ قیامت کے دن جنت

Maktaba Tul Ishaat.com

اور جہنم پیدا کئے جائیں گے۔

تَکْرِیْرٌ وَتَاکِیْدٌ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب مخلوقتان کہہ دیا تھا تو اس کے بعد موجودتان کہنے کی ضرورت ہی نہیں تھی، کیونکہ جو چیز مخلوق ہوگی وہ موجود ضرور ہوگی۔

﴿جواب﴾: اس کا اضافہ اس لئے کیا تا کہ جنت اور جہنم کا ابھی سے پیدا ہونا اچھی طرح ثابت اور مؤکد ہو جائے یعنی موجودتان! مخلوقتان کے لئے تاکید ہے۔

وَلَنَا قِصَّةُ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جنت اور جہنم کے موجود ہونے پر اہل سنت کے دلائل بیان کرنے ہیں۔ پہلی دلیل سیدنا آدم وحوا علیہما السلام کا قصہ ہے کہ وہ دونوں جنت میں سکونت اختیار کر چکے ہیں، اور دوسری دلیل وہ آیات ہیں کہ جن میں جنت اور جہنم کے پیدا ہونے کی صیغہ ماضی کے ساتھ خبر دی گئی ہے۔ جیسے **اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِیْنَ وَاُعِدَّتْ لِلْکَافِرِیْنَ**

اِذْلَاضَرُوْرَةَ فِی الْعُدُوْلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جنت اور جہنم کا پیدا ہونا یقینی ہے، اور امر یقینی کو کبھی کبھی صیغہ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے تا کہ اس کا یقینی ہونا اچھی طرح ثابت ہو جائے لہٰذا آیات مذکورہ میں ماضی بمعنیٰ مستقبل ہے صرف تعبیر ماضی سے کیا گیا ہے۔

﴿جواب﴾: ماضی کو مستقبل کے معنیٰ میں لینا ظاہر سے عدول کرنا ہے اور ظاہر سے عدول کرنا ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہاں کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے۔

فَاِنْ عُوْرِضَ بِمِثْلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا مذکورہ آیات سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ ان آیات کا یہ قول باری تعالیٰ **تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِیْنَ لَا یُرِیْدُوْنَ عُلُوًّا فِی الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا** (کہ ہم دارِ آخرت ان لوگوں کے لئے بنائیں جو دنیا میں سرکشی اور فساد کا ارادہ نہیں رکھتے) معارض ہے کیونکہ اس آیت میں نجعلها فعل مضارع کا صیغہ مستقبل کے معنیٰ میں ہے، لہٰذا جنت اور جہنم ابھی پیدا نہیں ہوئے بلکہ مستقبل میں پیدا کئے جائینگے۔

﴿جواب﴾: یہ صیغہ مضارع مستقبل کے معنیٰ میں ہونا یقینی نہیں ہے بلکہ یہ حال اور استمرار کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

جنت کے پھلوں کی نوع باقی رہیگی لیکن افراد بدلتے رہینگے

﴿عبارت﴾: **قَالُوْا لَوْ کَانَتَا مَوْجُوْدَتَیْنِ الْاٰنَ لَمَا جَازَ هَلَاكُ اُكُلِ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اُكُلُهَا دَآئِمٌ لٰكِنَّ اللَّازِمَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ قُلْنَا لَاخِفَاءَ فِیْ اَنَّهٗ لَا یُمْكِنُ**

Maktaba Tul Ishaat.com

دَوَامُ اُكُلِ الْجَنَّةِ بِعَيْنِهٖ وَاِنَّمَاالْمُرَادُ بِالدَّوَامِ اَنَّهٗ اِذَافُنِیَ مِنْهُ شَیْءٌ جِیْءَ بِبَدْلِهٖ،وَهٰذَالَایُنَافِی الْهَلَاكَ لَحْظَةً عَلٰی اَنَّ الْهَلَاكَ لَایَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ یَكْفِی الْخُرُوْجُ عَنِ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَلَوْسُلِّمَ فَیَجُوْزُاَنْ یَّكُوْنَ الْمُرَادُ اَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ هَالِكٌ فِیْ حَدِّذَاتِهٖ بِمَعْنٰی اَنَّ الْوُجُوْدَالْاِمْكَانِیَّ بِالنَّظَرِاِلَی الْوُجُوْدِالْوَاجِبِیِّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ

﴿ترجمہ﴾: معتزلہ نے کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوتا اللہ کے فرمان ''اکلہا دائم'' کی وجہ سے لیکن لازم باطل ہے اللہ کے فرمان ''کل شیء ہالک الا وجہہ'' کی وجہ سے تو ایسے ہی ملزوم (بھی باطل ہے یعنی دونوں کا موجود ہونا) ہم جواب دینگے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ جنت کے پھلوں کا بعینہٖ دوام ممکن نہیں اور دوام سے مراد یہ ہے کہ جب اس میں سے کوئی چیز فنا ہو جائے گی تو اس کا بدل لایا جائے گا اور یہ دوام ایک لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ ہلاکت فناء کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے (کہ ہلاک فناء کو مستلزم ہے) تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہونے والا ہے اس معنی کر کے کہ وجود امکانی وجود واجبی کے لحاظ سے عدم کے درجہ میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

قَالُوْالَوْكَانَتَامَوْجُوْدَتَیْنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض ذکر کر کے اس کے تین جوابات ذکر کرنے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: اگر ابھی ہی سے جنت وجہنم کو موجود مانا جائے تو پھر اس کے پھلوں کا ہلاک ہونا ممکن نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ارشادِ خداوندی ہے اکلھا دائم کہ جنتی پھل ہمیشہ دائمی ہونگے، حالانکہ لازم (یعنی جنت کے پھلوں کا ہلاک نہ ہونا باطل ہے) کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کل شیء ھالك الا وجھہ (کہ اللہ کے سوا سب کچھ ہلاک ہونے والا ہے) تو ملزوم یعنی جنت وجہنم کا موجود ہونا بھی باطل ہے۔

قُلْنَالَاخِفَاءَ فِی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا پہلا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:1 قبل از جواب یہ ذہن نشین فرمالیں۔ کہ دوام کی دو قسمیں ہیں (۱) نوعی۔ (۲) شخصی۔

دوام نوعی یہ ہے نوع باقی ہو اور افراد بدلتے رہیں۔ جیسے جنت کے پھلوں کی نوع باقی رہیگی لیکن افراد بدلتے رہینگے، ایک فرد کے ختم ہونے کے بعد دوسرا فرد پیدا ہوگا۔ اور دوام شخصی یہ ہے کہ شیء کی ذات بعینہٖ باقی ہو۔

- اسی طرح ہلاکت کی بھی دو قسمیں ہیں۔
- (۱) ہلاکت دائمی کہ جو ہمیشہ کے لئے ہلاکت ہو۔
- (۲) ہلاکت لحظی، کہ جو صرف ایک لحظہ اور ایک ساعت کے لئے ہلاکت ہو۔

Maktaba Tul Ishaat.com

اب جواب یہ ہے کہ اس بات میں کوئی پوشیدگی واضمار نہیں کہ جنتی پھلوں کا بعینہٖ باقی رہنا ممکن نہیں لہٰذا مذکورہ آیت (اکلھا دائم) میں دوام سے مراد دوام نوعی ہے کہ ایک فرد کے ختم ہونے کے بعد دوسرا فرد ہوگا لیکن نوع باقی ہوگی، اور وکل شی ھالك الا وجھہ میں ہلاکت سے مراد ہلاکت لحظی ہے اور دوام نوعی ہلاکتِ لحظی کا منافی نہیں ہے تو منافات تو دوامِ شخصی اور ہلاکتِ دائمی میں ہے لہٰذا دونوں آیات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

عَلٰی اَنَّ الْھَلَاكَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:2 اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ دوام سے مراد دوامِ شخصی ہے پھر بھی یہ آیت کریمہ (اکلھا دائم) اس آیت (کل شی ھالك الا وجھہ) کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں ہلاک سے مراد یہ ہے کہ شے باقی ہو لیکن قابل انتفاع نہ ہو لہٰذا ہلاک! فناء اور انعدام کو مستلزم نہیں ہے، شے کے ہلاک ہونے کے لئے یہ بھی کافی ہے کہ وہ قابل انتفاع نہ ہو اور نفس شے باقی ہو، تو جب نفس شے باقی ہو صرف قابل انتفاع نہ ہو تو اب دونوں آیات میں منافات جاتی رہیگی۔

وَلَوْ سُلِّمَ فَیَجُوْزُ اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا تیسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:3 اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ دوام سے دوامِ شخصی مراد ہے اور ہلاک! فناء اور انعدام کو مستلزم ہے اور ہلاکت کا معنیٰ معدوم ہو جانا اور فناء ہو جانا ہے تو پھر کل شی ء ھالك الا وجھہ.....اکلھا دائم کے منافی نہیں ہے کیونکہ جنت کے پھلوں کا وجود امکانی ہے اور باری تعالیٰ کا وجود! وجودِ واجبی ہے، اور وجودِ امکانی، وجودِ واجبی کے مقابلے میں بمنزلہ عدم کے ہوتا ہے پس کل شی ء ھالك الا وجھہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ممکن خواہ جنتی پھل ہوں یا کوئی اور شے ذاتِ باری تعالیٰ کے مقابلے میں معدوم ہیں، پس جنتی پھل باقی ہیں لیکن ذاتِ باری تعالیٰ کے وجودِ واجبی کے مقابلے میں بمنزلہ معدوم کے ہیں پس دونوں آیات میں تعارض جاتا رہا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

جنت اور اہل جنت اور جہنم اور اہل جہنم ہمیشہ رہینگے

﴿عبارت﴾: بَاقِیَتَانِ لَاتُفْنِیَانِ وَلَایُفْنِیْ اَھْلُھُمَا اَیْ دَائِمَتَانِ لَایَطْرَءُ عَلَیْھِمَا عَدَمٌ مُسْتَمِرٌّ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فِیْ حَقِّ الْفَرِیْقَیْنِ خَالِدِیْنَ فِیْھَا اَبَدًا وَاَمَّا مَا قِیْلَ مِنْ اَنَّھُمَا تَھْلَکَانِ وَلَوْ لَحْظَۃً تَحْقِیْقًا لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی کُلُّ شَیْءٍ ھَالِكٌ اِلَّا وَجْھَہٗ، فَلَا یُنَافِی الْبَقَاءَ بِھٰذَا الْمَعْنٰی لِاَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ اَنَّہٗ لَا دَلَالَۃَ فِی الْاٰیَۃِ عَلَی الْفَنَاءِ وَذَھَبَتِ الْجَھْمِیَّۃُ اِلٰی اَنَّھُمَا تَفْنِیَانِ وَیَفْنِیْ اَھْلُھُمَا وَھُوَ قَوْلٌ مُخَالِفٌ لِلْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ وَالْاِجْمَاعِ وَلَیْسَ عَلَیْہِ شُبْھَۃٌ فَضْلًا عَنْ حُجَّۃٍ

﴿ترجمہ﴾: (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہنے والی ہیں اور یہ دونوں فنا نہیں ہوں گی اور نہ دونوں کے اہل فناء ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی، ان پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا جو ہمیشہ ہوا، دونوں گروہوں (اہل جنت اور اہل دوزخ) کے حق

Maktaba Tul Ishaat.com

میں اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے ''خالدین فیھا ابدا'' (ہمیشہ ہمیشہ اس میں رہیں گے) اور جو کہا گیا ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ہلاک ہوں گی اگر چہ ایک لحظہ کیلئے ہو اللہ تعالیٰ کے فرمان ''کل شئی ہالک الا وجہہ'' کی تحقیق کی وجہ سے تو وہ اس معنی کے اعتبار سے بقاء کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ آپ پہچان چکے ہیں کہ آیت میں فناء پر کوئی دلالت نہیں ہے اور فرقہ جہمیہ اس بات کی طرف گیا ہے کہ جنت اور دوزخ دونوں فناء ہو جائیں گی اور دونوں کے اہل فناء ہو جائیں گے اور یہ ایسا قول ہے جو کتاب اور سنت اور اجماع کے مخالف ہے اور اس پر کوئی شبہ بھی نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل ہو۔

﴿تشریح﴾:

بَاقِیَتَانِ لَاتَفْنِیَانِ وَلَایُفْنِیْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اجماعی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ جنت اور اہل جنت ہمیشہ کے لئے ہونگے، اسی طرح جہنم اور اہل جہنم بھی ہمیشہ کے لئے ہونگے، دونوں کے متعلق فرمان باری تعالیٰ ہے **خالدین فیھا ابدا** اور صحیح مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا **اذا دخل اھل الجنۃ الجنۃ ینادی مناد ان لکم ان تصحو افلا تسقموا ابدا وان لکم ان تحیوا فلاتموتوا ابدا وان لکم ان تشبو افلاتھر موا ابدا ان لکم ان تنعمو فلاتباسوا ابدا** کہ اے جنتیو! تم ہمیشہ یہاں صحت مند رہو گے، یہاں تم نے بیمار نہیں ہونا تم ہمیشہ کے لئے زندہ رہو گے، یہاں تم پر موت نہیں آئیگی، تم ہمیشہ کے لئے جوان رہو گے، کبھی تم پر بڑھاپا نہیں آئیگا، تم ہمیشہ خوش رہو گے، کبھی تمھیں غمزدگی نہیں آئیگی، اور موت کو مینڈھے کی صورت میں ذبح کر دیا جائیگا۔

وَاَمَّامَاقِیْلَ مِنْ اَنَّھُمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور فانی نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عدم استمراری نہیں آئیگی کہ وہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں لہٰذا کل شی ء ھالک الا وجہہ کے ساتھ منافات نہ رہی، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظِ ہلاک فناء کے معنیٰ پر ہے ہو سکتا ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجودِ واجبی کے مقابلے میں اس کے وجودِ امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا مراد ہو، لہٰذا جنت اور جہنم کے خلود کا کل شی ء ھالک الا وجہہ کے ساتھ کوئی منافات نہیں رہے گی۔

فرقہ جہمیہ کا قول

فرقہ جہمیہ (جہم ابن صفوان ترمذ کی طرف منسوب ہے) کا قول یہ ہے کہ جنت اور جہنم اپنے اہل سمیت فانی ہیں ان کا یہ قول قران وحدیث اور اجماع کے مخالف ہے اور اتنا باطل ہے کہ اس کے بطلان کے لئے کسی دلیل کی کوئی ضرورت نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

گناہ کبیرہ کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْكَبِيْرَةُ قَدِاخْتَلَفَ الرِّوَايَاتُ فِيْهَافَرَوَى ابْنُ عُمَرَ اَنَّهَاتِسْعَةٌ اَلشِّرْكُ بِاللّٰهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِحَقٍّ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالزِّنَاوَالْفِرَارُعَنِ الزَّحْفِ وَالسِّحْرُوَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ وَالْاِلْحَادُفِي الْحَرَمِ وَزَادَاَبُوْهُرَيْرَةَ اَكْلُ الرِّبٰوِوَزَادَعَلِيٌّ اَلسَّرِقَةُ وَشُرْبُ الْخَمْرِوَقِيْلَ كُلُّ مَاكَانَ مُفْسَدَتُهٗ مِثْلَ مَفْسَدَةِشَيْءٍ مِمَّاذُكِرَاَوْاَكْثَرَمِنْهُ وَقِيْلَ كُلُّ مَاتَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوْصِهٖ وَقِيْلَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ اَصَرَّعَلَيْهَاالْعَبْدُفَهِيَ كَبِيْرَةٌ وَكُلُّ مَااسْتَغْفَرَعَنْهَافَهِيَ صَغِيْرَةٌ وَقَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ وَالْحَقُّ اَنَّهُمَااِسْمَانِ اِضَافِيَّانِ لَايُعْرَفَانِ بِذَاتَيْهِمَافَكُلُّ مَعْصِيَةٍ اُضِيْفَتْ اِلٰى مَا فَوْقَهَافَهِيَ صَغِيْرَةٌ وَاِنْ اُضِيْفَتْ اِلٰى مَادُوْنَهَافَهِيَ كَبِيْرَةٌ وَالْكَبِيْرَةُ الْمُطْلَقَةُ هِيَ الْكُفْرُاِذْلَاذَنْبَ اَكْبَرُمِنْهُ وَبِالْجُمْلَةِ الْمُرَادُهٰهُنَااَنَّ الْكَبِيْرَةَالَّتِيْ هِيَ غَيْرُالْكُفْرِ

﴿ترجمہ﴾: اور کبیرہ گناہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں پس عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے روایت کی کہ یہ نو ہیں اللہ تعالیٰ کیساتھ شرک کرنا اور کسی نفس کو بغیر حق کے قتل کرنا اور پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا اور زنا کرنا اور میدان جہاد سے بھاگنا اور جادو کرنا اور یتیم کا مال کھانا اور مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم میں گناہ کرنا اور ابوھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سود کھانیکا اضافہ کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ گناہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے) اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ جس پر صاحب شرع نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے (وہ کبیرہ ہے) اور ہر وہ معصیت جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے بندہ نے استغفار کرلیا ہو وہ صغیرہ ہے۔ اور صاحب کفایہ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ دونوں اضافی نام ہیں، ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی پس ہر وہ گناہ جس کی اضافت کی جائے اس سے اوپر کی جانب تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اضافت کی جائے اس سے نیچے کی جانب تو یہ کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے اس لئے کہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ یہاں مراد وہ کبیرہ ہے جو کفر کا غیر ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْكَبِيْرَةُ قَدِاخْتَلَفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ کبیرہ گناہ کتنے اور کونسے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں۔

1: حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت جسے امام بخاری علیہ الرحمۃ نے ادب المفرد میں نقل کی ہے اس میں نو چیز مذکور ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۱) اللہ تعالیٰ کیساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا۔ (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا۔
(۳) پاک دامن 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 میں گناہ کرنا۔

2: حضرت ابوھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سود کھانیکا اضافہ کیا ہے، یعنی آپ کے نزدیک گناہ کبیرہ دس ہیں نو مذکورہ
(۱۰) سود کھانا۔

3: حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔ گویا مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کے ہاں گناہ کبیرہ 12 ہیں 10 وہی جنکا ماقبل میں ذکر ہوا اور.....
(۱۱) چوری کرنا۔ (۱۲) شراب نوشی کرنا۔

4: بعض ائمہ کرام کہتے ہیں کہ ہر وہ گناہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو تو وہ گناہ کبیرہ ہے۔ برابری کی مثال جیسے شراب کے علاوہ کسی نشہ آور چیز کا استعمال۔ زائد کی مثال مال چھیننے کے ساتھ ساتھ راستہ روکنا یہ چوری سے زائد جرم ہے۔

5: بعض ائمہ کرام کہتے ہیں کہ وہ گناہ جس پر صاحب شرع نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہے یعنی خاص طور جس گناہ سے ڈرایا گیا ہو وہ کبیرہ ہے۔ جیسے نماز باجماعت کے متعلق وعیدات

6: بعض ائمہ کرام کہتے ہیں کہ ہر وہ گناہ جس پر بندہ نے اصرار کیا ہو وہ کبیرہ ہے یعنی معمولی سمجھ کر مسلسل کرتا رہے تو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے بندہ نے توبہ واستغفار کرلیا ہو وہ صغیرہ ہے۔

7: صاحب کفایہ نے فرمایا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ یہ دونوں اضافی نام ہیں، ان کی بذات خود کوئی تعریف نہیں کیجا سکتی، ہر وہ گناہ کہ جس کا اس سے بڑے گناہ کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو وہ صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو وہ کبیرہ ہے مثلاً کسی کا بازو توڑ دینا! ناحق قتل کے مقابلے میں صغیرہ ہے لیکن تھپڑ مار دینے کے مقابلے میں کبیرہ ہے۔

۞ مطلق کبیرہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں لیکن یہاں کبیرہ گناہ سے مراد وہ گناہ ہے جو کفر کا غیر ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

گناہ کبیرہ کا ارتکاب ایمان سے خارج کرتا ہے یا نہیں؟

﴿عبارت﴾: لَاتُخْرِجُ الْعَبْدَالْمُؤْمِنَ مِنَ الْاِیْمَانِ لِبَقَاءِ التَّصْدِیْقِ الَّذِیْ هُوَحَقِیْقَةُ الْاِیْمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ حَیْثُ زَعَمُوْااَنَّ مُرْتَکِبَ الْکَبِیْرَةِ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا کَافِرٍ وَهٰذَاهُوَالْمَنْزِلَةُ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ بِنَاءً عَلٰی اَنَّ الْاَعْمَالَ عِنْدَهُمْ جُزْءٌ مِّنْ حَقِیْقَةِ الْاِیْمَانِ وَلَاتُدْخِلُهُ اَیِ الْعَبْدَالْمُؤْمِنَ فِی

Maktaba Tul Ishaat.com

الْكُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَإِنَّهُمْ ذَهَبُوْا إِلٰى أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ بَلِ الصَّغِيْرَةُ أَيْضًا كَافِرٌ وَأَنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْإِيْمَانِ وَالْكُفْرِ

﴿ترجمہ﴾: (گناہ کبیرہ) بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیثیت سے کہ انہوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور کافر اور منزلة بين المنزلتين ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء ہے۔ (اور گناہ کبیرہ) بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا اس میں خوارج کا اختلاف ہے اس لئے کہ وہ گئے ہیں اس بات کی طرف کہ کبیرہ بلکہ صغیرہ کا مرتکب بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

لَا تُخْرِجُ الْعَبْدَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مؤمن رہتا ہے یا کافر ہو جاتا ہے، اس میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔

○ اہل سنت کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور یہ گناہ کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی، لہٰذا گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن کافر نہیں ہوگا۔

☆ جبکہ معتزلہ کے ہاں گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے لیکن کفر میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ ان کے ہاں ایمان نام اقرار باللسان، وعمل بالارکان اور تصدیق بالقلب کا، اعمال ان کے ہاں ایمان کا جزء ہے، اور جزء کے فوت ہونے سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے، لہٰذا گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان سے خارج ہو جائیگا لیکن کفر میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ کفر کی حقیقت ما جاء به النبی کی تکذیب کرنا ہے اور وہ یہاں پائی نہیں گئی گویا معتزلہ کے ہاں گناہ کبیرہ کا مرتکب ایمان اور کفر کے درمیان ی منزل میں رہتا ہے۔

☆ اور خوارج کہتے ہیں کہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا بھی کافر ہے اور صغیرہ کا مرتکب بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن کافر نہیں ہوتا

﴿عبارت﴾: وَلَنَا وُجُوْهٌ الْأَوَّلُ مَا سَيَجِيْءُ مِنْ أَنَّ حَقِيْقَةَ الْإِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ فَلَا يَخْرُجُ الْمُؤْمِنُ عَنِ الْإِتِّصَافِ بِهِ إِلَّا بِمَا يُنَافِيْهِ وَمُجَرَّدُ الْإِقْدَامِ عَلَى الْكَبِيْرَةِ لِغَلَبَةِ شَهْوَةٍ أَوْ حَمِيَّةٍ أَوْ أَنَفَةٍ أَوْ كَسَلٍ خُصُوْصًا إِذَا اقْتَرَنَ بِهِ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ عَنِ التَّوْبَةِ لَا يُنَافِيْهِ نَعَمْ إِذَا كَانَ بِطَرِيْقِ الْإِسْتِحْلَالِ وَالْإِسْتِخْفَافِ كَانَ كُفْرًا لِكَوْنِهِ عَلَامَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَلَا نِزَاعَ فِيْ أَنَّ مِنَ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْمَعَاصِيْ مَاجَعَلَهُ الشَّارِعُ اَمَارَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَعُلِمَ كَوْنُهُ كَذَالِكَ بِالْاَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُوْدِ الصَّنَمِ وَاِلْقَاءِ الْمُصْحَفِ فِي الْقَاذُوْرَاتِ وَالتَّلَفُّظِ بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ اَنَّهُ كُفْرٌ وَبِهٰذَا يَنْحَلُّ مَايُقَالُ اِنَّ الْاِيْمَانَ اِذَا كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ يَنْبَغِيْ اَنْ لَايَصِيْرَ الْمُؤْمِنُ الْمُقِرُّ الْمُصَدِّقُ كَافِرًا بِشَيْءٍ مِنْ اَفْعَالِ الْكُفْرِ وَاَلْفَاظِهٖ مَالَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ التَّكْذِيْبُ اَوِ الشَّكُّ۔

﴿ترجمہ﴾: ہمارے لئے چند دلائل ہیں اول وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئیگی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے، پس مومن بندہ تصدیق قلبی سے متصف ہونے سے خارج نہیں ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو اور محض گناہِ کبیرہ پر اقدام کرنا غلبہ شہوت کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا ننگ و عار کی وجہ سے یا سستی و کاہلی کی وجہ سے جب کہ اس کیساتھ سزا کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا ارادہ ملا ہوا ہو تصدیق کے منافی نہیں ہے۔ ہاں جب کہ گناہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر ہو اور ہلکا سمجھنے کے طریقہ پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب ہونے کی علامت کی وجہ سے۔ اور کوئی نزاع نہیں ہے اس سلسلہ میں کہ گناہوں میں سے بعض وہ ہیں جن کو شارح نے تکذیب کی علامت ٹھہرایا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (علامتِ تکذیب ہونا) ادلہ شرعیہ سے جانا گیا ہے جیسے بت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈال دینا اور کلماتِ کفر کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان کاموں میں سے جن کا دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اور اسی تقریر سے حل ہو جاتا ہے وہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایمان جب کہ مراد ہے تصدیق اور اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مومن جو اقرار کرنے والا تصدیق کرنے والا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے افعالِ کفر اور الفاظِ کفر میں سے جب تک کہ اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

﴿تشریح﴾:

وَلَنَا وُجُوْهٌ الْاَوَّل الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت کی طرف سے اس امر پر دلائل ثلاثہ بیان کرنے ہیں کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن کافر نہیں ہوتا۔

دلیل اول: ایمان درحقیقت تصدیق قلبی کا نام ہے جو کہ گناہ کبیرہ سے زائل نہیں ہوتی، جب تک اس کے منافی امر یعنی تکذیب یا اس کی علامت نہ پائی جائے، خواہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب غلبۂ شہوت کی وجہ سے ہو، جیسے زنا کرنا، یا غیرت کی وجہ سے ہو، یا کسی کے عار دلانے کی وجہ سے جیسے قتل کر دینا یا سستی کی وجہ سے ہو جیسے نماز کو چھوڑ دینا بشرطیکہ تصدیق قلبی پر دلالت کرنے والی چیزیں پائی جائیں۔ آخرت کی سزا کا خوف، معافی کی امید، اور گناہ کرنے پر توبہ کا عزم یہ تمام چیزیں تصدیق کے پائے جانے پر دلالت کر رہی ہیں۔

نَعَمْ اِذَا كَانَ بِطَرِيْقِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کچھ گناہوں کے مرتکبین کو اہل شرع کافر قرار دیتے ہیں جبکہ آپ کہہ رہے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾: شارع علیہ السلام نے کچھ گناہوں کو تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو کہ تصدیق قلبی کے منافی ہے، اس لئے اس کا مرتکب کافر ہوگا مثلاً حلال اور جائز سمجھنا، یہ کفر ہے کیونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے، اسی طرح بت کو سجدہ کرنا اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالنا اور کلمات کفریہ کہنا یہ تمام تکذیب کی علامات ہیں اور امور کفریہ ہیں۔

وَبِهٰذَا يَنْحَلُّ مَا يُقَالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب ایمان کی حقیقت یعنی تصدیق قلبی اس میں پائی گئی تو پھر گناہوں کے ارتکاب سے اسے کافر کیوں کہا ہے کوئی تکذیب یا شک تو اس سے پایا نہیں گیا۔

﴿جواب﴾: جو گناہ تکذیب کی علامات ہیں وہ تصدیق قلبی کے منافی ہیں جب ایسے گناہ پائے گئے تو گویا اس میں تکذیب پائی گئی اور تصدیق قلبی معدوم ہوئی، تو جب تصدیق قلبی اس میں نہیں پائی گئی تو وہ کفر میں داخل ہو گیا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

گناہ کبیرہ کے مرتکب پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے

﴿عبارت﴾: **اَلثَّانِيْ اَلْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ النَّاطِقَةُ بِاِطْلَاقِ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْعَاصِيْ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا الْاٰيَةُ وَهِيَ كَثِيْرَةٌ وَالثَّالِثُ اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِلٰى يَوْمِنَا هٰذَا بِالصَّلٰوةِ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَالدُّعَاءِ وَالْاِسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِارْتِكَابِهِمُ الْكَبَائِرَ بَعْدَ الْاِتِّفَاقِ عَلٰى اَنَّ ذَالِكَ لَا يَجُوْزُ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِ**

﴿ترجمہ﴾: (ہمارے لئے) دوسرا دلیل وہ آیات اور وہ احادیث ہیں جو گنہگار پر مومن کے اطلاق کے سلسلہ میں ناطق ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ یا یھا الذین الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ یایھا الذین امنو الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ وان طائفتان الخ اور ایسی آیات واحادیث بکثرت ہیں۔ (اور ہمارے لئے) تیسری دلیل امت کا اجماع ہے آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے زمانہ پاک سے ہمارے زمانے تک اس شخص پر نماز جنازہ پڑھنے کے سلسلہ میں جو اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کے مرجائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے ارتکاب کبائر کو جاننے کے باوجود اس بات پر متفق ہونے کیساتھ ساتھ کہ یہ (نماز جنازہ وغیرہ) غیر مومن کیلئے جائز نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِيْ اَلْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اہل سنت کی طرف دوسری اور تیسری دلیل اس امر پر پیش کرنی ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن! کافر نہیں ہوتا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

دلیل دوم: اس امر پر دلیل ثانی وہ آیات واحادیث ہیں جن میں گناہگار بندے پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی کہ اے ایمان والو! تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے، ناحق قتل کرنے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے، اور اسے اس آیت میں مؤمن قرار دیا گیا ہے

۞ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللّٰہِ تَوْبَۃً نَّصُوْحًا یہ آیتِ کریمہ صغائر کو شامل نہیں کیونکہ ان کے لئے توبہ کی ضرورت ہی نہیں ہوتی وہ ویسے ہی اعمال صالحہ کے بجالانے سے معاف ہوتے رہتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ان الحسنات یذھبن السیئات لہٰذا یہ آیت کریمہ لازماً گناہ کبیرہ کے مرتکبین کے لئے ہوگی، اور اس آیت میں گناہ کبیرہ کے مرتکبین کو مؤمن قرار دیا جارہا ہے۔

۞ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا الخ: کہ اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں قتال کریں، قتال کرنا گناہ کبیرہ ہے، اور گناہ کبیرہ کے مرتکبین کو یہاں مسلمان قرار دیا جارہا ہے پس ثابت ہوا کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بندہ مؤمن کافر نہیں ہوتا۔

دلیل سوم: آقائے علیہ السلام کے زمانہ پاک سے لیکر آج تک پوری امت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب بغیر توبہ کے مرجائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اس کے لئے دعا واستغفار کی جائے، اور نماز جنازہ، یا دعا واستغفار کافر کے لئے تو نہیں ہوتی مسلمان اور صاحب ایمان کے لئے ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب شخص صاحب ایمان ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کے دلائل

﴿عبارت﴾: وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَۃُ بِوَجْھَیْنِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاُمَّۃَ بَعْدَ اتِّفَاقِھِمْ عَلٰی اَنَّ مُرْتَکِبَ الْکَبِیْرَۃِ فَاسِقٌ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّہٗ مُؤْمِنٌ وَھُوَ مَذْھَبُ اَھْلِ السُّنَّۃِ وَالْجَمَاعَۃِ اَوْ کَافِرٌ وَھُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ اَوْ مُنَافِقٌ وَھُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِیِّ فَاَخَذْنَا بِالْمُتَّفَقِ عَلَیْہِ وَتَرَکْنَا الْمُخْتَلَفَ فِیْہِ وَقُلْنَا ھُوَ فَاسِقٌ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا کَافِرٍ وَلَا مُنَافِقٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ ھٰذَا اِحْدَاثٌ لِلْقَوْلِ الْمُخَالِفِ لِمَا اَجْمَعَ عَلَیْہِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَۃِ بَیْنَ الْمَنْزِلَتَیْنِ فَیَکُوْنُ بَاطِلًا الثَّانِیْ اَنَّہٗ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا جُعِلَ الْمُؤْمِنُ مُقَابِلًا لِلْفَاسِقِ وَقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَا یَزْنِی الزَّانِیْ وَھُوَ مُؤْمِنٌ وَقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَۃَ لَہٗ وَلَا کَافِرٍ لِمَا تَوَاتَرَتْ مِنْ اَنَّ الْاُمَّۃَ کَانُوْا لَا یَقْتُلُوْنَہٗ وَلَا یَجْرُوْنَ عَلَیْہِ اَحْکَامَ الْمُرْتَدِّیْنَ وَیَدْفِنُوْنَہٗ فِیْ مَقَابِرِ الْمُسْلِمِیْنَ

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ نے دو طریقوں پر دلیل پکڑی ہے اول یہ کہ امت اپنے اس بات پر متفق ہونے کیساتھ مرتکب

Maktaba Tul Ishaat.com

کبیرہ فاسق ہے انہوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ وہ مومن ہے یہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے یہ حسن بصری علیہ الرحمۃ کا قول ہے تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ ایجاد ہے ایسے قول کی جو اجماع سلف کے مخالف ہے یعنی منزلة بين المنزلتين کا ہونا تو یہ باطل ہوگا۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ وہ مومن نہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے افمن كان الخ مومن کو فاسق کا مقابل ٹھہرایا اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے فرمان لا يزنى الزانى الخ کی وجہ سے اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے فرمان لا ايمان لمن الخ کی وجہ سے اور نہ وہ کافر ہے بوجہ اس کے کہ بطریق تواتر یہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہیں کرتی تھی اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتی تھی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے دلائل بیان کرنے ہیں۔

دلیل اول: گناہ کبیرہ کے مرتکب شخص کے لئے چار اقوال ہیں۔ (۱) وہ فاسق ہے بالاتفاق۔ (۲) اہل سنت کہتے ہیں کہ وہ مؤمن ہے۔ (۳) خوارج کہتے ہیں کہ وہ کافر ہے۔ (۴) امام حسن بصری علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ وہ منافق ہے۔ پس ہم نے اتفاقی قول کو لے لیا کہ وہ فاسق ہے، نہ مؤمن ہے، نہ کافر ہے، اور نہ ہی منافق ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی اس عقلی دلیل کا جواب دینا ہے۔

کہ معتزلہ کا یہ قول سلف کے اجماع کے خلاف ہے، سلف کا اجماع اس بات پر ہے کہ ایمان اور کفر کے درمیان کوئی منزلہ اور مرتبہ نہیں اور جو قول سلف کے اجماع کے مخالف ہو وہ باطل ہوتا ہے لہٰذا معتزلہ کا یہ قول باطل ہوا۔

❁ رہی یہ بات کہ امام حسن بصری علیہ الرحمۃ ثبوتِ منزلہ کے قائل ہیں کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر ہے بلکہ فاسق ہے تو اس کے متعدد جوابات ہیں ایک تو یہ ہے کہ امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا اور ایک جواب یہ ہے امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نفاق سے مراد نفاق عملی لیتے ہیں تو امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ بھی مؤمن ہے لہٰذا ایمان اور کفر کے مابین منزلہ ثابت نہیں ہوا۔

اَلثَّانِیْ اَنَّهٗ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دوسری دلیل بیان کرنی ہے۔

دلیل ثانی: معتزلہ کی دوسری دلیل وہ آیت کریمہ کہ جس میں فاسق کو مؤمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے، آیت یہ ہے اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا اس آیت کریمہ میں فاسق کو مؤمن کے مقابلے میں ذکر کیا گیا ہے اور مقابلہ مغایرت پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا اس مقابلے سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے مؤمن نہیں۔

دلیل ثالث: معتزلہ کی تیسری دلیل آقا علیہ السلام کا فرمان ہے (۱) لَا يَزْنِى الزَّانِىْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، (۲) لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَّا اَمَانَةَ لَهٗ اول حدیث میں آپ ﷺ نے زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ گناہ ہے اس سے ایمان کی نفی فرمائی ہے اور

Maktaba Tul Ishaat.com

دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے خیانت کرنے والے سے جو کہ مرتکب کبیرہ گناہ ہے اس سے ایمان کی نفی فرمائی ہے، لہٰذا دونوں احادیث سے یہ ثابت ہوا کہ مرتکب کبیرہ گناہ مؤمن نہیں اسی طرح مرتکب کبیرہ گناہ کافر بھی نہیں کیونکہ اجماع امت ہے اور بطریق تواتر امت کا یہ عمل چلا آرہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کو قتل نہیں کرتے تھے، اور نہ ہی اس پر مرتدین کے احکام لاگو کرتے تھے، بلکہ اسے بھی مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے، اگر مرتکب کبیرہ گناہ! کافر ہوتا تو اس کے مرتد ہونے کی بناء پر اسے قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ کیا جاتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کے استدلال کا جواب

﴿عبارت﴾: وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَاسِقِ فِی الْاٰیَةِ هُوَالْکَافِرُ فَاِنَّ الْکُفْرَمِنْ اَعْظَمِ الْفُسُوْقِ وَالْحَدِیْثُ وَارِدٌ عَلٰی سَبِیْلِ التَّغْلِیْظِ وَالْمُبَالَغَةِ فِی الزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِیْ بِدَلِیْلِ الْاٰیَاتِ وَالْاَحَادِیْثِ الدَّالَّةِ عَلٰی اَنَّ الْفَاسِقَ مُؤْمِنٌ حَتّٰی قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِاَبِیْ ذَرٍّ لَمَّابَالَغَ فِی السُّؤَالِ وَاِنْ زَنٰی وَاِنْ سَرَقَ عَلٰی رَغْمِ اَنْفِ اَبِیْ ذَرٍّ۔

﴿ترجمہ﴾: اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے اس لئے کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور حدیث وارد ہوئی ہے تغلیظ کے طریقہ پر اور معاصی سے زجر کرنے میں مبالغہ کرنے پر ان آیات اور احادیث کی دلیل سے جو دلالت کرنیوالی ہیں اس بات پر کہ فاسق مومن ہے یہاں تک کہ تاجدار کائنات صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جب کہ انھوں نے سوال میں مبالغہ کیا ''وان زنیٰ وان سرق علی رغم انف ابی ذر'' کہ اگر چہ زنا کرے، اگر چہ چوری کرے ابوذر کی ناگواری کے باوجود (لا الہ الا اللہ کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)۔

﴿تشریح﴾:

وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے استدلال کا جواب دینا ہے کہ جزء ثانی میں تو آپ کا ہمارے ساتھ اتفاق ہے یعنی کافر نہیں لہٰذا اس کا جواب دینے کی کوئی ضرورت نہیں، پہلی جزء میں اختلاف ہے یعنی آپ کے نزدیک مؤمن نہیں تو آیت کا جواب یہ دیا کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے، کیونکہ مسلمہ قاعدہ ہے المطلق اذا اطلق اطلق بہ علی فردا الکامل کہ مطلق کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو فرد کامل پر کیا جاتا ہے اور فسق کا فرد کامل کفر ہے، آیت کا سیاق وسباق بتا رہا ہے کہ یہاں مؤمنین اور کفار کا تقابل مقصود ہے اور دونوں حدیثوں کا جواب یہ دیا کہ یہ مبالغہ فی الزجر پر محمول ہیں، رہی یہ بات کہ اس کی کیا دلیل ہے؟ تو اس کی دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں فاسق کو مؤمن کہا گیا ہے جن کا ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے اور ایک حدیث پاک جس کو شارح علیہ الرحمۃ نے یہاں نقل کیا جس میں واشگاف الفاظ سے یہ بات موجود ہے کہ زانی اور چور مؤمن ہیں اور وہ مؤمن ہونے کی وجہ سے جنت میں ضرور جائیں گے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

حدیث پاک یہ ہے مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ ثُمَّ مَاتَ عَلٰى ذَالِكَ اِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قَالَ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قَالَ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قَالَ وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ ثُمَّ فِي الرَّابِعَةِ عَلٰى رَغْمِ اَنْفِ اَبِيْ ذَرٍّ

الغرض! اس حدیث پاک سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ! کافر نہیں اور خارج از ایمان نہیں، اسی وجہ سے تو جنت میں جائے گا لہٰذا ضروری ہوا کہ اگر کوئی حدیث اس سے متعارض معلوم ہو تو اس کی تاویل کی جائے اس کو زجر پر اور تشدید پر محمول کر لیا جائے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

خوارج کا استدلال اور اس کا رد

﴿عبارت﴾: وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِيْ اَنَّ الْفَاسِقَ كَافِرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَالِكَ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ ،وَكَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ وَفِيْ اَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى لَا يَصْلٰهَا اِلَّا الْاَشْقَى الَّذِيْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْءَ عَلَى الْكَافِرِيْنَ اِلٰى غَيْرِ ذَالِكَ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا مَتْرُوْكَةُ الظَّاهِرِ لِلنُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ عَلٰى اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ لَيْسَ بِكَافِرٍ وَالْاِجْمَاعُ الْمُنْعَقِدُ عَلٰى ذٰلِكَ عَلٰى مَامَرَّ وَالْخَوَارِجُ خَوَارِجُ عَمَّا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْاِجْمَاعُ فَلَا اِعْتِدَادَ بِهِمْ۔

﴿ترجمہ﴾: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ کافر فاسق ہے جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ومن لم یحکم الخ اور جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ومن کفر بعد ذالك الخ اور جیسے فرمانِ آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم من ترك الصلوٰة الخ۔ اور انھوں نے استدلال کیا ہے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ عذاب کافر کیساتھ مختص ہے جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ان العذاب الخ اور لا یصلها الخ اور جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ان الخزی الخ وغیرہ۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص متروکہ الظاہر ہیں ان نصوص کی وجہ سے جو قطعی ہیں اس سلسلہ میں کہ مرتکبِ کبیرہ کافر نہیں ہے اور اس اجماع کی وجہ سے جو اس پر منعقد ہو چکا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور خوارج خارج ہیں اس جماعت سے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خوارج کے دلائل اور ان کا جواب ذکر کرنا ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے خوارج کے استدلال میں پانچ آیتیں اور ایک حدیث پاک نقل کی ہے، خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے اور ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے کہ جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے۔

آیت 1: وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ کہ جو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں۔ طریقہ استدلال یہ ہے کہ ما انزل اللہ پر عمل نہ کرنا گناہ کبیرہ ہے اور اس گناہ کبیرہ کے مرتکب شخص کو اس مقام پر کافر قرار دیا گیا ہے۔

آیت 2: وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں: طریقہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہیں اور درمیان میں ضمیر فصل بھی ہے جو کہ حصر کا فائدہ دیتی ہے پس معنیٰ یہ ہوگا کہ کفر فاسق پر منحصر ہے اور ہر فاسق کافر ہے اور دوسری طرف یہ بات بھی ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ فاسق ہے اور ہر فاسق کافر ہے تو مرتکبِ کبیرہ گناہ بھی کافر ہوا۔

حدیث پاک: آقائے دوجہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ کہ جس نے جان بوجھ کر نماز ترک کی وہ کافر ہوا: طریقہ استدلال یہ ہے کہ عمداً نماز کو ترک کرنا گناہ کبیرہ ہے، اور آقائے دوجہاں ﷺ نے اس مرتکبِ کبیرہ گناہ کو کافر قرار دیا ہے۔

آیت 3: اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے۔

آیت 4: لَا يَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَى الَّذِيْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے۔

آیت 5: اِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ کہ آج کے دن رسوائی اور عذاب کافروں کو ہی ہوگا

ان تینوں آیات میں طریقہ استدلال یہ ہے کہ ان آیات میں عذاب دیا جانا حق کی تکذیب کے ساتھ مختص ہے جو کہ یقیناً کفر ہے اور یہ بات بھی ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ کو عذاب دیا جائیگا تو نتیجہ نکلا کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ! کافر ہے۔

وَالْجَوَابُ اَنَّهَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خوارج کے مذکورہ استدلال کا جواب دینا ہے کہ ان نصوص کا ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ اور نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مرتکب کبیرہ گناہ کافر نہیں ہے اور امتِ مسلمہ کا بھی اس بات پر اجماع ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ کافر نہیں ہے تبھی تو ان کی نمازِ جنازہ پڑھی جاتی ہے اور ان کے لئے دعاو استغفار کی جاتی ہے۔

وَالْخَوَارِجُ خَوَارِجُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب خوارج مرتکبِ کبیرہ گناہ کے کافر ہونے کے قائل ہیں تو ان کے بغیر مرتکبِ کبیرہ گناہ کے کافر نہ ہو

Maktaba Tul Ishaat.com

نے اجماع کیسے منعقد ہوگیا؟

﴿جواب﴾: خوارج اہل سنت و جماعت کے اجماع سے خارج ہیں، تو جب وہ خارج ہوئے تو انہیں داخل کرنا بھی ضروری نہیں تھا لہٰذا اہل سنت کا اجماع معتبر و مستند ہوا، ان کے اختلاف کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑیگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

شرک! ناقابل معافی جرم ہے

﴿عبارت﴾: وَاللّٰہ تَعَالٰی لَایَغْفِرُاَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِیْنَ لٰکِنَّھُمْ اِخْتَلَفُوْافِیْ اَنَّہٗ ھَلْ یَجُوْزُعَقْلًااَمْ لَا فَذَھَبَ بَعْضُھُمْ اِلٰی اَنَّہٗ یَجُوْزُعَقْلًاوَاِنَّمَاعُلِمَ عَدَمُہٗ بِدَلِیْلِ السَّمْعِ وَبَعْضُھُمْ اِلٰی اَنَّہٗ یَمْتَنِعُ عَقْلًالِاَنَّ قَضِیَّۃَ الْحِکْمَۃِ اَلتَّفْرِقَۃُ بَیْنَ الْمُسِیْءِ وَالْمُحْسِنِ وَالْکُفْرُنِھَایَۃٌ فِی الْجِنَایَۃِ لَا یَحْتَمِلُ الْاِبَاحَۃَ وَرَفْعَ الْحُرْمَۃِ اَصْلًا فَلَایَحْتَمِلُ الْعَفْوَوَرَفْعَ الْغَرَامَۃِ وَاَیْضًاالْکَافِرُیَعْتَقِدُہٗ حَقًّاوَلَا یَطْلُبُ لَہٗ عَفْوًاوَمَغْفِرَۃً فَلَمْ یَکُنِ الْعَفْوُعَنْہُ حِکْمَۃً وَاَیْضًاھُوَاِعْتِقَادُ الْاَبَدِفَیُوْجِبُ جَزَاءَ الْاَبَدِوَھٰذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوْبِ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا اس بات کو کہ اس کیساتھ شرک کیا جائے، مسلمانوں کے اجماع کیساتھ لیکن علماء نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ یہ (کفر و شرک کا معاف کرنا) عقلاً جائز ہے یا نہیں تو بعض لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت و شرک) دلیل نقلی سے معلوم ہوا ہے اور ان میں سے بعض اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہ عقلاً ممتنع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضہ نیکوکار اور بدکار کے درمیان فرق ہے۔ اور کفر جرم کا آخری درجہ ہے جو نہ اباحت کا احتمال رکھتا ہے اور نہ بالکل حرمت کے ختم ہونے کا تو وہ معافی اور عذاب کے اٹھائے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھے گا اور نیز کافر کفر کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس لئے معافی اور مغفرت کا طالب نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت نہ ہوگا اور نیز کفر ہمیشگی کا اعتقاد ہے تو یہ ہمیشگی کی سزا کو واجب کرے گا اور یہ تمام گناہوں کے برخلاف ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاللّٰہ تَعَالٰی لَایَغْفِرُالخ: سے غرض شارح ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ اس بات تو اتفاق ہے کہ شرک کی معافی نہیں ہوگی یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ مشرکین کو معاف کر دیا جائے اور جنت میں داخل کر دیا جائے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا شرک کی معافی عقلاً ممکن ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ عقلاً تو ممکن ہے لیکن واقع نہیں کیونکہ نصوص شرعیہ سے عدم معافی ثابت ہے اور معتزلہ اور ماتریدیہ کا قول یہ ہے کہ شرک کی معافی عقلاً بھی ناممکن و ممتنع ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے معتزلہ اور ماتریدیہ کی طرف سے چار دلائل پیش کئے ہیں۔

1: اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی حکیم ہے اور حکیم کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مطیع اور عاصی میں فرق واضح کرے، تو اگر

Maktaba Tul Ishaat.com

مؤمن اور مشرک دونوں کی مغفرت ہو جائے تو ان دونوں کے درمیان کیا فرق رہا؟

2: دیگر گناہ بعض اوقات مباح ہو جاتے ہیں مثلاً شراب بطورِ دوائی استعمال کیا جاتی ہے لیکن کفر کسی حالت میں بھی مباح نہیں۔ لہٰذا مشرک کی مغفرت عقلاً جائز نہیں۔

3: کافر اور مشرک خود کو برحق سمجھتا ہے جس کی وجہ سے وہ معافی نہیں مانگتا تو اس کو معاف کرنے میں کوئی حکمت نہیں ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممتنع ہے اس لئے شرک کی معافی عقلاً ممتنع ہے۔

4: کفر اعتقادِ ابدی ہے لہٰذا اس کی جزاء بھی ابدی ہونی چاہیے بخلاف دیگر گناہوں کے کہ وہ ابدی نہیں ہوتے ہیں لہٰذا کفر کو معاف کرنا عقلاً ممتنع ومحال ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

شرک کے علاوہ دیگر تمام گناہوں کی بخشش ہو جائیگی

﴿عبارت﴾: وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ مَعَ التَّوْبَةِ اَوْبِدُوْنِهَا خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَفِيْ تَقْرِيْرِ الْحُكْمِ مُلَاحَظَةٌ لِلْاٰيَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ وَالْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى كَثِيْرَةٌ وَالْمُعْتَزِلَةُ يُخَصِّصُوْنَهَا بِالصَّغَائِرِ وَبِالْكَبَائِرِ الْمَقْرُوْنَةِ بِالتَّوْبَةِ وَتَمَسَّكُوْا بِوَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ الْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الْوَارِدَةُ فِيْ وَعِيْدِ الْعُصَاةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا عَلٰى تَقْرِيْرِ عُمُوْمِهَا اِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوْعِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ وَقَدْ كَثُرَتِ النُّصُوْصُ فِي الْعَفْوِ فَيُخَصَّصُ الْمُذْنِبُ الْمَغْفُوْرُ عَنْ عُمُوْمَاتِ الْوَعِيْدِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخُلْفَ فِي الْوَعِيْدِ كَرَمٌ فَيَجُوْزُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْمُحَقِّقُوْنَ عَلٰى خِلَافِهٖ كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيْلٌ لِلْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ مغفرت کر دیں گے مشرک کے علاوہ کی، جس کی چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ کیساتھ یا بغیر توبہ کے معتزلہ کا اختلاف ہے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور آیات واحادیث اس معنیٰ میں بکثرت ہیں۔ اور معتزلہ اس (مغفرت) کو خاص کرتے ہیں صغائر کیساتھ اور ان کے کبائر کیساتھ جو توبہ سے ملے ہوئے ہوں اور انہوں نے دو طریقہ پر استدلال کیا ہے اور اول وہ آیات اور وہ احادیث ہیں جو گنہگاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص ان کے عام ہونے کی تقدیر پر وقوع پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر اور معافی کے سلسلہ میں نصوص بکثرت ہیں تو مغفور گنہگار کو وعید کے عموم سے خاص کر لیا جائے گا، اور گمان کیا ہے ان (اہل سنت میں سے) بعض نے کہ وعید کی خلاف ورزی کرم ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جائز ہے اور محققین (ماتریدیہ) اس کے خلاف ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ قول کی تبدیلی ہے اور ارشادِ باری تعالیٰ ہے ما یبدل القول لدی کہ میرے ہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کی بخشش ہو جائیگی، خواہ وہ کبیرہ ہوں یا صغیرہ ہوں مع التوبہ ہوں یا بدون التوبہ ہوں، معتزلہ کہتے ہیں کہ کبیرہ گناہ توبہ کے بغیر معاف نہیں ہوتے، لہٰذا کوئی مرتکبِ کبیرہ گناہ! بغیر گناہ کے مرگیا تو وہ کافر کی طرح ہمیشہ جہنم میں رہیگا، دلائل آگے مذکور ہونگے۔

وَفِيْ تَقْرِيْرِ الْحُكْمِ سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی عبارت کا اقتباس آیت سے اس لئے کیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ مسئلہ اسی آیت سے ثابت ہے جس کو مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی عبارت کا عنوان بنایا ہے۔

فائدہ: مقدس کلام کو اپنے کلام کی جزء بنانے کے لیے اپنے کلام سے مقدس کلام کی طرف اشارہ کرنا اقتباس کہلاتا ہے۔

وَالْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْث الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اہل سنت کے عقیدہ پر دلالت کرنے والی آیات اور احادیث متعدد ہیں جن میں سے چند یہ ہیں۔

1: لَاتَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ۭ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا

2: اِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰي ظُلْمِهِمْ

وَالْمُعْتَزِلَةُ يُخَصِّصُوْنَهَا الخ: معتزلہ کہتے ہیں کہ **ویغفر ما دون الخ** میں مغفرت صرف صغائر کے ساتھ خاص ہے، رہی بات کبائر کی، تو اگر توبہ کر لی ہو تو مغفرت ہو جائیگی، ورنہ اگر وہ بغیر توبہ کے مرگیا تو یہ شخص کافر کی طرح ہوگا حتی کہ یہ کفار کی طرف ہمیشہ ہمیشہ جہنم رہیگا، معتزلہ نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے۔

معتزلہ کا پہلا استدلال

وہ آیات واحادیث ہیں جو گناہگاروں کی وعید کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں۔ جیسے **ومن یعص اللہ ورسولہ فان لہ نار جھنم خالدین فیھا، ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزائہ جھنم خالدا فیھا، وان الفجار لفی جحیم** طریقہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں وعید اور عذاب کی خبر دی گئی ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ کبائر گناہوں کو معاف فرمادیں اور ان پر ان کے مرتکبین کو سزا نہ دیں تو پھر ان نصوص کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

اور آقائے دو جہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے کہ تین شخص ایسے ہیں کہ جن پر اللہ تعالیٰ نے جنت کو حرام قرار دیا ہے۔

(۱) شرابی، (۲) والدین کا نافرمان۔ (۳) دیوث یعنی جس کی ماں، بہن، بیٹی اور بیوی کے پاس غیر لوگوں کا آنا جانا ہو اور اسے ناگواری نہ ہو، اگر مذکورہ اشخاص بغیر توبہ کے مرگئے، اللہ تعالیٰ معاف فرمادیں اور سزا نہ دیں تو پھر اس خبر صادق کا جھوٹا ہونا اور متغیر ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ کہ میرے ہاں بات

Maktaba Tul Ishaat.com

بدلا نہیں کرتی۔

وَالْجَوَابُ اَنَّهَا عَلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی مذکورہ نصوص کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:1 کہ یہ نصوص عام نہیں بلکہ یہ نصوص کفار اور گناہگار مسلمانوں کے بارے میں ہیں۔

2: اگر ہم اس کو تسلیم بھی کرلیں کہ ان نصوص میں عموم ہے تو پھر ہم جواب یہ دینگے کہ مذکورہ نصوص تو عقاب کے وقوع پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر دلالت نہیں کرتیں حالانکہ ہمارا اختلاف وجوب میں ہے، ہم کہتے ہیں کہ گناہگاروں کو عقاب دینا ذات باری تعالیٰ پر واجب نہیں، معتزلہ وجوب کے قائل ہیں اور وقوع میں کسی کا اختلاف نہیں۔

3: اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ ان نصوص میں عموم ہے پھر بھی یہ نصوص عام مخصوص منہ البعض ہیں اس سے بعض گناہگار خارج ہیں اور دلیل تخصیص وہ نصوص ہیں جن میں گناہگاروں کے بارے میں معافی کا ذکر ہے جیسے لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اور عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے اور امورِ ظنیہ سے عقائد کے باب میں استدلال کرنا درست نہیں۔

وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ الخ: معتزلہ کی ان نصوص کا جواب بعض اہل سنت نے دیا شارح علیہ الرحمۃ اس کو نقل کر کے اس کا رد فرمارہے ہیں کہ ان نصوص میں وعید کا ذکر ہے اور وعیدِ خلافی عین کرم ہے جیسے کوئی شخص اپنے بیٹے کے جرم پر کہے اب سو جا کہ تجھ سے کل صبح پوچھونگا حالانکہ اگر اسے سزا دینا ہوتی اسی لمحے دیتا بس وہ اپنی وعید سنا کر گویا کہ کرم کرتا ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا اپنی وعید کے خلاف کرنا اور مجرموں کو معاف کرنا باری تعالیٰ کا کرم ہے۔

وَالْمُحَقِّقُوْنَ عَلٰی خِلَافِهٖ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کے ضعف کو بیان کرنا ہے کہ محققین اس بات کے خلاف ہیں، وہ کہتے ہیں کہ وعیدِ خلافی ناجائز اور مذموم ہے کیونکہ اس سے باری تعالیٰ کے قول کا تبدیل ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ باری تعالیٰ کے قول تبدیل نہیں ہوا کرتے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معتزلہ کا دوسرا استدلال

﴿عبارت﴾: اَلثَّانِیْ اَنَّ الْمُذْنِبَ اِذَا عَلِمَ اَنَّهٗ لَا يُعَاقَبُ عَلٰی ذَنْبِهٖ كَانَ ذٰلِكَ تَقْرِيْرًا لَّهٗ عَلَی الذَّنْبِ وَاِغْرَاءً لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ وَهٰذَا يُنَافِیْ حِكْمَةَ اِرْسَالِ الرُّسُلِ وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا يُوْجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُوْمَاتُ الْوَارِدَةُ فِی الْوَعِيْدِ الْمَقْرُوْنَةُ بِغَايَةٍ مِنَ التَّهْدِيْدِ تُرَجِّحُ جَانِبَ الْوُقُوْعِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفٰی بِهٖ زَاجِرًا

﴿ترجمہ﴾: معتزلہ کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ گنہگار کو جب یہ بات معلوم ہوگی کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو اس کو گناہ پر ثابت رکھنا اور اس کے غیر کو گناہ پر ابھارنا ہوگا اور انبیاء علیہم السلام کے بھیجنے کی حکمت کے منافی ہے اور

Maktaba Tul Ishaat.com

جواب یہ ہے کہ محض معافی کا جواز عدم سزا کے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا علم کو تو کیا ثابت کرے گا (اور یہ ظن اور علم عدم عقاب) کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ وہ عمومات جو وعید کے سلسلہ میں وارد ہوئیں ہیں جو بڑی تہدید (دھمکی) سے ملی ہوئی ہیں ہر ایک کی جانب نسبت کرتے ہوئے سزا کی جانب وقوع کو ترجیح دیتی ہیں اور یہ (یعنی جانب وقوع کا راجح ہونا) زاجر ہونے کے اعتبار سے کافی ہے۔

﴿تشریح﴾:

اَلثَّانِیْ اَنَّ الْمُذْنِبَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کی دوسرا استدلال بیان کرنا ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ گناہ! کو یہ علم ہو جائے کہ مجھے گناہ پر کوئی سزا نہیں ہوگی تو یقین کی وجہ سے وہ گناہ کرنے مزید جری ہو جائیگا اور گناہ پر ثابت دم اور برقرار رہیگا اور دوسرے لوگوں کے لئے بھی گناہ پر آمادگی کا باعث بنے گا اور یہ انبیاء علیہم السلام کو بھیجنے کی حکمت کے بھی خلاف ہوگا کیونکہ انبیاء اس لئے بھیجے جاتے رہے کہ لوگوں کو نیکی کی دعوت دیں اور برائی سے روکیں اب اگر انبیاء علیہم السلام یہ کہیں گے کہ گناہ پر کوئی سزا نہیں ہوگی تو ان کی بعثت کا پھر کیا فائدہ ہوگا؟

وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذکورہ استدلال کا رد کرنا ہے کہ ہم تو کفر اور شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کی معافی اور مغفرت کو صرف جائز اور ممکن کہتے ہیں کہ وہ بھی میں مشیت ایزدی کے ساتھ، صرف مغفرت و معافی کے جواز و امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین کر لینا تو دور کی بات ہے اس کا ظن بھی حاصل نہیں ہوتا کیونکہ سزا کے سلسلے میں وارد ہونے والی نصوص اس تہدید اور دھمکی آمیز ہیں کہ جو ہر ایک گناہگار کے لئے سزا کے وقوع کو ترجیح دیتی ہیں یہی چیز ان کو گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

گناہ صغیرہ پر سزا دینے یا نہ دینے کے متعلق ائمہ کا اختلاف

﴿عبارت﴾: وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيْرَةِ سَوَاءٌ اِجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيْرَةَ اَمْ لَا لِدُخُوْلِهَا تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصٰهَا وَالْاِحْصَاءُ اِنَّمَا يَكُوْنُ لِلسُّؤَالِ وَالْمُجَازَاةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثِ وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجُزْ تَعْذِيْبُهٗ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقَعَ لِقِيَامِ الْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَقَعُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْكَبِيْرَةَ الْمُطْلَقَةَ هِيَ الْكُفْرُ لِاَنَّهُ الْكَامِلُ وَجَمْعُ الْاِسْمِ بِالنَّظْرِ اِلٰى اَنْوَاعِ الْكُفْرِ وَاِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً وَاحِدَةً فِي الْحُكْمِ اَوْ اِلٰى اَفْرَادِهِ الْقَائِمَةِ بِاَفْرَادِ الْمُخَاطَبِيْنَ عَلٰى مَا تَمَهَّدَ مِنْ قَاعِدَةِ اَنَّ مُقَابَلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِيْ اِنْقِسَامَ الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ كَقَوْلِنَا رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ

Maktaba Tul Ishaat.com

وَلَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ

﴿ترجمہ﴾: اور صغیرہ گناہ پر سزا دینا خواہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے اس صغیرہ کے داخل ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان ویغفر ما دون ذلك لمن يشاء کے تحت۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان لا يغادر صغيرة الخ (اعمال نامہ سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلمبند کر رکھا ہے) کی وجہ سے، اور قلم بند کرنا صرف سوال اور سزا دینے کیلئے ہی ہے اس کے علاوہ دیگر آیات اور احادیث ہیں، اور بعض معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جب وہ کبائر سے بچے گا تو اس کو عذاب دینا صحیح نہیں اس کا یہ معنیٰ نہیں کہ سزا دینا عقلاً ممتنع ہے بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ وقوع جائز نہیں دلائل نقلیہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس (سزا) کا وقوع نہیں ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم۔ (اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب کرو گے تو ہم تمہارے صغائر معاف کر دیں گے) اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ مطلق کبیرہ وہ کفر ہے اس لئے کہ کفر ہی کامل ہے اور اسم (کبائر) کا جمع لانا انواع کفر کے لحاظ سے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہوں یا (جمع لانا) کفر کے ان افراد کے لحاظ سے ہے جو مخاطبین کے افراد کیساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے مقابلہ، آحاد کا آحاد پر انقسام کو مقتضی ہے جیسے ہمارا قول ''ركب القوم دوابهم'' (وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے) اور ''لبسو ثيابهم'' (انہوں نے اپنے کپڑے پہنے)۔

﴿تشریح﴾:

وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلَى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ گناہ صغیرہ پر سزا دینے یا نہ دینے کے متعلق اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے اسے مع الدلائل بیان کرنا ہے۔ اہل سنت کے ہاں اللہ تعالیٰ کا صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے خواہ بندہ کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو یا نہ ہو۔

دلیل یہ ہے کہ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جسے ہم چاہیں معاف کر دیں، غیر شرک میں جس طرح کبائر داخل ہیں ویسے ہی صغائر بھی داخل ہیں دونوں کی مغفرت مشیت الٰہی پر موقوف ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ اَحْصٰهَا جب چھوٹے بڑے تمام گناہوں کو قلمبند کیا جاتا ہے جس کو دیکھ کر لوگ قیامت کے دن خوف زدہ ہونگے، لہٰذا قلم بند کرنا ہی سزا کے لئے ہے تو اس کے ذریعے سزا کا ملنا کیسے ناممکن ہو سکتا ہے یعنی صغائر بھی اسباب عقاب بن سکتے ہیں۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب کو بیان کرنا ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں صغائر کے ساتھ ساتھ اس انسان نے کبائر سے اجتناب کیا ہو تو اسی صورت میں صغائر پر سزا شرعاً جائز نہیں البتہ عقلاً محال بھی نہیں یعنی واقع نہیں دلیل یہ آیت کریمہ ہے کہ اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ

وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْكَبِيْرَةَ الخ: ہم جواب یہ دیتے ہیں کہ اس آیت کریمہ میں کبائر سے مراد شرک ہے کیونکہ یہ مطلق ذکر کیا

Maktaba Tul Ishaat.com

گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ المطلق اذا اطلق اطلق به علی فرد الکامل کہ مطلق کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو اس کا اطلاق فردِ کامل پر ہوتا ہے اور گناہ کبیرہ کا فردِ کامل شرک ہی ہے۔

☆ رہی یہ بات کہ شرک تو واحد ہے جبکہ کبائر جمع ہے، تو اس کے شارح علیہ الرحمۃ نے دو جوابات دیئے ہیں۔

1: باعتبار نوع! کفر میں بھی تعدد ہے مثلاً کفرِ کفار، کفرِ نصاریٰ، کفر یہود وغیرہ اور یہاں بھی کفر باعتبار نوع لایا گیا ہے۔

2: کہ یہاں کبائر (جمع) ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں چونکہ جن افراد کے ساتھ کفر قائم ہے ان مین تعدد ہے مثلاً کفر ابوجہل، کفر ابولہب، کفر نمرود وغیرہ ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس لئے کبائر بصورت جمع لائے ،اور یہ لانا صحیح ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو پھر وہاں تقسیم لاحاد علی الاحاد ہوتی ہے یعنی ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے رکب القوم دوابهم ،لبسو اثیابهم کہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے کپڑے پہنے اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہر ایک بہت سی سواریوں پر سوار ہوا ہے اور ہر ایک نے بہت سے کپڑے پہنے ہیں۔

اسی طرح ان تجتنبوا کبائر میں تجتنبوا صیغہ جمع کا ہے اور کبائر بھی جمع ہے تو قاعدہ کے اعتبار سے ایک جمع کے افراد دوسری جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم میں سے ہر ایک اپنے کفر سے بچے گا چونکہ کفر تو متحد ہے لیکن یہ قیام جس افراد کے ساتھ ہے ان میں تعدد ہے تو اس بناء پر کبائر بصیغہ جمع لانا صحیح ہے۔

وَاِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾ آپ کہہ رہے ہیں کہ کفر کی متعدد انواع ہیں جب کہ فقہاء کہتے ہیں کہ اَلْكُفْرُ مِلَّةٌ وَّاحِدَةٌ کہ کفر ملۃ واحدہ ہے۔

﴿جواب﴾ ہم نے کفر کا تعدد باعتبار نوع کے قرار دیا ہے اور فقہاء نے اسے ملۃ واحدہ قرار دیا باعتبار جنس کے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

گناہ کبیرہ کی معافی ممکن ہے بشرطیکہ استحلال نیت سے نہ کیا ہو

﴿عبارت﴾: وَالْعَفْوُ عَنِ الْكَبِيْرَةِ هٰذَا مَذْكُوْرٌ فِيْمَا سَبَقَ اِلَّا اَنَّهٗ اَعَادَهٗ لِيُعْلَمَ اَنَّ تَرْكَ الْمُؤَاخَذَةِ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَغْفِرَةِ وَلِيَتَعَلَّقَ بِهٖ قَوْلُهٗ اِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ اسْتِحْلَالٍ وَالْاِسْتِحْلَالُ كُفْرٌ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْذِيْبِ الْمُنَافِيْ لِلتَّصْدِيْقِ وَبِهٰذَا ظَهَرَ الْجَوَابُ عَنِ الْاَدِلَّةِ عَلٰى تَخْلِيْدِ الْعُصَاةِ فِي النَّارِ اَوْ عَلٰى سَلْبِ اِسْمِ الْاِيْمَانِ عَنْهُمْ

﴿ترجمہ﴾: اور کبیرہ گناہ کو معاف کر دینا جائز ہے یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی ہے مگر مصنف علیہ الرحمۃ نے اس کا اعادہ کیا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ کو چھوڑ دینا اس کے اوپر لفظ عفو کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے اس پر لفظ

Maktaba Tul Ishaat.com

مغفرت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تا کہ اس کیساتھ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ قول متعلق ہو جائے جب کہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس تاویل کیساتھ ان نصوص کو مؤول کر دیا جائے گا جو دلالت کرتی ہیں جو گناہگاروں کے مخلد فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرتی ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالْعَفْوُ عَنِ الْكَبِيْرَةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ گناہ کبیرہ کی معافی ممکن ہے بشرطیکہ اس کا ارتکاب استحلال نیت سے نہ کیا ہو کیونکہ گناہ کو حلال سمجھ کر کرنا کفر ہے۔

هٰذَا مَذْكُوْرٌ فِيْمَا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: گناہ کبیرہ کی معافی کا ذکر تو ماقبل میں ہو چکا ہے تو اب دوبارہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ مصنف علیہ الرحمۃ اس کا ذکر دوبارہ کیوں لائے ہیں؟

﴿جواب﴾: تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ گناہ کی معافی اور اس کے ترکِ مواخذہ پر جیسے لفظِ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے ویسے ہی لفظِ عفو کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا تکرار اس لئے بھی کیا تا کہ آنے والی عبارت اس کے ساتھ متعلق ہو سکے۔ اگر اس عبارت کو ذکر نہ کرتے تو آنے والی عبارت کا تعلق ماقبل والی کسی عبارت کے ساتھ صحیح نہ ہوتا۔

لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْذِيْبِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات کی علت بیان کرنی ہے کہ استحلال کی صورت میں گناہ کرنا کفر کیوں ہو جاتا ہے؟ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں استحلال میں تکذیب ہے اور تکذیب ایمان کے منافی ہے، تکذیب کے پائے جانے کی وجہ سے ایمان ختم ہو جاتا ہے، اور انسان کافر ہو جاتا ہے۔

وَبِهٰذَا يُؤَوَّلُ النُّصُوْصُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ جن نصوص سے عصاۃ مؤمنین کا مخلد فی النار ہونا معلوم ہوتا ہے یا ایمان کا سلب ہونا معلوم ہوتا ہے مثلاً **وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَائُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا** ان نصوص میں بھی یہ تاویل کریں گے کہ یہ استحلال پر محمول ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

شفاعت کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْاَخْيَارِ فِيْ حَقِّ اَهْلِ الْكَبَائِرِ بِالْمُسْتَفِيْضِ مِنَ الْاَخْبَارِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِدُوْنِ الشَّفَاعَةِ فَبِالشَّفَاعَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمْ لَمَّا لَمْ يَجُزْ لَمْ تَجُزْ لَنَا قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ فَاِنَّ اُسْلُوْبَ هٰذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَاِلَّا لَمَا كَانَ لِنَفْيِ نَفْعِهَا عَنِ الْكَافِرِيْنَ عِنْدَ الْقَصْدِ اِلٰى تَقْبِيْحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيْقِ يَاْسِهِمْ مَعْنًى لِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا**

Maktaba Tul Ishaat.com

الْمَقَامِ يَقْتَضِيْ اَنْ يُّوَسَّمُوْا بِمَا يَخُصُّهُمْ لَا بِمَا يَعُمُّهُمْ وَغَيْرَهُمْ وَلَيْسَ الْمُرَادُ اَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهٖ عَمَّا عَدَاهُ حَتّٰى يَرِدَ عَلَيْهِ اَنَّهٗ اِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَّقُوْلُ بِمَفْهُوْمِ الْمُخَالَفَةِ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَفَاعَتِيْ لِاَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِيْ وَهُوَ مَشْهُوْرٌ بَلِ الْاَحَادِيْثُ فِيْ بَابِ الشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى

﴿ترجمہ﴾: شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیکوں لوگوں کی اہل کبائر کے حق میں جو کہ اخبار مشہورہ سے ثابت ہے اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور یہ مبنی ہے اس بات پر جو گزر چکی یعنی عفو اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت کے تو شفاعت کی وجہ سے بدرجۂ اولیٰ ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب کہ عفو کا جواز نہیں تو مغفرت (کے لئے شفاعت بھی) جائز نہیں ہے، ہماری دلیل اللہ تعالیٰ فرمان ''واستغفر لذنبك'' ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ''فما تنفعهم الخ'' ہے اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دال ہے ورنہ تو کفار کی حالت کی برائی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنے کیلئے ارادہ کے وقت کفار سے شفاعت کے نفع کی نفی کرنے کے کوئی معنیٰ نہ ہوں گے اسلئے کہ یہ کلام اس بات کو مقتضی ہے کہ کفار ایسی امت کیساتھ مخصوص کئے جائیں گے جو انہیں کیلئے خاص ہو ایسی حالت کیساتھ نہیں جو ان کو اور ان کے غیر کیلئے عام ہو اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کا کافر پر معلق کرنا کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت ہو سکتی ہے جو مفہوم مخالف کا قائل ہے، اور ہماری دلیل فرمان نبی صلی اللہ تعالیٰ علی والہ وسلم ہے میری شفاعت میری امت کے اہل کبائر کیلئے ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ احادیث باب شفاعت میں متواترۃ المعنیٰ ہیں۔

﴿تشریح﴾:

معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ کو چھوڑ دینا اس کے اوپر لفظ عفو کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تاکہ اس کیساتھ مصنف علیہ الرحمۃ کا یہ قول متعلق ہو جائے جب کہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس تاویل کیساتھ ان نصوص کو مؤول کر دیا جائے گا جو دلالت کرتی ہیں جو گناہگاروں کے مخلد فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرتی ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اہل سنت کا اہم عقیدہ بیان کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ اہل کبائر کے حق میں انبیاء علیہم السلام اور صلحاء امت کی شفاعت ثابت ہے اور جو بارگاہ ایزدی میں مقبول بھی ہوگی۔ چنانچہ ابن ماجہ شریف کی حدیث پاک ہے حضرت سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے دن تین قسم کے لوگ شفاعت کرینگے اولاً انبیاء علیہم السلام، ثانیاً علماء کرام اور ثالثاً شہداء۔

✿ شفاعت کے ثبوت پر ہمارے پاس متعدد دلائل ہیں جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

1: وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ اے نبی ﷺ اپنے اہل وعیال اور دیگر مؤمنین ومؤمنات کے گناہوں کی مغفرت طلب فرمائیں، اس آیت کریمہ میں حضور ﷺ کے اہل وعیال اور مؤمنین ومؤمنات کی مغفرت طلب کرنے کا حضور ﷺ کو حکم دیا گیا ہے اور مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے۔

ضروری بات: لِذَنْبِكَ میں ذَنْب کی نسبت آقائے دوجہاں ﷺ کی طرف بطورِ مجاز مرسل ہے، اور یہ مجازِ مرسل کی 24 اقسام میں سے علاقہ حذفِ مضاف ہے یعنی یہاں مضاف محذوف ہے اصلاً لِذَنْبِ اَهْلِكَ ہے اور اس مجاز پر قرینہ یہ ہے کہ نبی معصوم ہوتا ہے اس کی طرف ذنب کی نسبت نہیں ہوسکتی۔ (مفتی محمد یوسف القادری)

2: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ کہ کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہیں دیگی، گویا قیامت کے دن شفاعت کا نفع بخش نہ ہونا صرف کفار کے لئے ہوگا مؤمنین اور مسلمین کے لئے نہیں ہوگا۔

❁ جبکہ معتزلہ نفسِ شفاعت کے تو قائل ہیں لیکن کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گناہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں ہوگی بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کا باعث ہوگی۔

وَلَيْسَ الْمُرَادُ اَنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ قبل از اعتراض و جواب مفہوم مخالف کا مفہوم سمجھ لیں۔ مفہوم مخالف یہ ہے کہ مذکورہ شے کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو جائے مثلاً حدیث پاک میں ہے کہ ''کہ سائمہ بکریوں میں زکوۃ ہے'' اب اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ ''غیر سائمہ بکریوں میں زکوۃ نہیں''۔ شوافع مفہوم مخالف کے قائل ہیں جبکہ حنفیہ قائل نہیں۔

﴿اعتراض﴾: مذکورہ آیت فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی گئی ہے، رہی بات مؤمنین کی تو ان کے متعلق یہ آیت کریمہ خاموش اور مسکوت ہے لیکن آپ نے مفہوم مخالف مراد لیا ہے اور مؤمنین کے حق کے شفاعت کے نفع بخش ہونے کو ثابت کیا ہے حالانکہ حنفیہ اور معتزلہ تو مفہوم مخالف کے قائل ہی نہیں تو پھر مذکورہ آیت کریمہ کو معتزلہ کے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟

﴿جواب﴾: ہم نے مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کیا بلکہ کلام کے اسلوب اور سیاق سے استدلال کیا ہے، اور اسالیب کلام کے واقف پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

3: شفاعت کے ثبوت میں تیسری دلیل آقا علیہ السلام کا فرمان ہے شَفَاعَتِيْ لِاَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِيْ ابوداؤد، ترمذی، بیہقی کی روایت ہے اور بروایت انس بن مالک امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے بھی روایت کیا ہے، کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبار کے لئے ہے۔ اہل کبائر سے مراد کبیرہ گناہوں کے مرتکبین لوگ، یہ حدیث مشہور ہے، جو کہ علم استدلالی کا فائدہ دیتی ہے اور متواتر المعنیٰ ہے جس کی حجت مسلّم ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

شفاعت کے منکرین کے لئے جوابات اربعہ

﴿عبارت﴾: وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُوْمِ فِى الْاَشْخَاصِ وَالْاَزْمَانِ وَالْاَحْوَالِ اَنَّهٗ يَجِبُ تَخْصِيْصُهَا بِالْكُفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْاَدِلَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ نے استدلال کیا ہے اللہ کے اس فرمان کی مثل سے ''واتقوا یوما الخ'' اور اس کے فرمان کی مثل ''وما للظلمین ''الخ سے اور جواب ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموماً اشخاص اور ازمان اور احوال پر یہ ہے کہ ان کی تخصیص کفار کیساتھ کرنا واجب ہے جملہ دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے۔

﴿تشریح﴾:

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کا استدلال اور ان کا جواب دینا ہے۔

معتزلہ کا استدلال دو آیات ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ

اس دن سے ڈرو جس دن کوئی جان کسی جان کا بدلہ نہیں ہوگی، اور نہ ہی کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول کی جائیگی۔

2: وَمَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ ظالموں کا نہ کوئی دوست ہوگا اور نہ ہی کوئی سفارشی ہوگا۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ نے معتزلہ کے اس استدلال کے چار جوابات دیئے جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: آپ کی بیان کردہ آیات کفار کے حق میں نازل ہوئیں ہیں جبکہ ہم بات مؤمنین اور مؤمنات اور مسلمین اور مسلمات کے حق میں سفارش کی کر رہے ہیں۔

2: اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ شفاعت کی نفی تمام اشخاص کے حق میں ہے خواہ وہ مؤمن ہوں، یا کافر ہوں لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نفی شفاعت ہر زمانہ میں ہو، ہوسکتا ہے کہ شفاعت کا قبول نہ ہونا کسی خاص زمانہ میں ہو، جیسے وہ وقت جس میں شفاعت کی کسی کو بھی اجازت نہ ہو۔ جیسے فرمان باری تعالیٰ من ذالذی یشفع عندہ

3: اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ نفی شفاعت تمام اشخاص کے حق میں اور تمام زمانوں میں ہے تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نفی شفاعت تمام احوال میں ہے کیونکہ بعض احوال ایسے بھی ہونگے جس میں شفاعت نہیں ہوگی جیسا کہ حدیث پاک میں ہے کہ سید عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے آقائے دوجہاں ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ کہ کیا قیامت کے دن آپ اپنے اہل وعیال کو بھی یاد رکھیں گے تو جواباً فرمایا کہ تین احوال ایسے ہونگے کہ وہاں کوئی کسی کو یاد نہیں رکھے گا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۱) وزن اعمال کے وقت۔ (۲) نامہ اعمال دیئے جانے کے وقت۔ (۳) پل صراط سے گزرنے کے وقت

4: یہ نصوص ان نصوص کے معارض ہیں کہ جن سے شفاعت کا ثبوت ملتا ہے تو تعارض ختم کرنے کے لئے ہمیں تطبیق دینا ہوگی اور تطبیق کی صورت یہ ہے کہ آپ کی بیان کردہ آیات کو کفار کے ساتھ خاص کر دیا جائے اور نصوص سے ثبوت ملتا ہے انہیں مؤمنین کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

شفاعت کے باب میں معتزلہ کا رد

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا كَانَ اَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكَبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ التَّائِبَ وَمُرْتَكِبَ الصَّغِيْرَةِ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيْرَةِ لَا يَسْتَحِقَّانِ الْعَذَابَ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْنٰى لِلْعَفْوِ وَاَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّ النُّصُوْصَ دَالَّةٌ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنٰى طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجِنَايَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور جبکہ اصل عفو اور شفاعت کتاب وسنت اور اجماع کے دلائل قطعیہ سے ثابت ہے تو معتزلہ قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبائر کی معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہوئے زیادتی ثواب کیلئے اور ان کے یہ دونوں قول فاسد ہیں بہر حال پہلا قول تو اسلئے کہ تائب (توبہ کرنیوالا) اور ہر وہ صغیرہ کا مرتکب جو کبیرہ سے بچتا ہے یہ دونوں تو ان کے نزدیک عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر عفو کے کیا معنی؟ اور بہر حال دوسرا قول پس اسلئے کہ نصوص اس شفاعت پر دال ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کے معنی میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا كَانَ اَصْلُ الْعَفْوِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید بیان کرنی ہے۔ کہ دلائل قطعیہ سے یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے چونکہ نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے اس لئے معتزلہ اس کا انکار کرنے کی جرأت نہ کر سکے، پس وہ نفس معافی کے قائل تو ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے حتیٰ کہ انہوں نے کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے خواہ مومن ہو یا کافر حتیٰ کہ مرتکب کبیرہ جو مع التوبہ مر گیا ہو، رہے کبائر بلا توبہ کے تو وہ معاف نہیں کئے جائینگے اور شفاعت کے بارے میں معتزلہ نے کہا کہ نفس شفاعت تو ثابت ہے لیکن شفاعت کا معنیٰ طلب عفو نہیں بلکہ زیادت ثواب ہے۔

وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ معتزلہ کے دونوں قول اور دونوں باتیں ہی باطل اور فاسد ہیں پہلی بات اس لئے باطل ہے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبائر سے بچنے والا ہو عذاب

Maktaba Tul Ishaat.com

کے مستحق نہیں ہیں تو جب عذاب کے مستحق نہیں ہیں تو پھر عفو کا کیا مطلب ہے؟ کیونکہ عفو کا مطلب تو یہ ہے کہ مستحق عذاب کو معاف کیا جائے تو جب یہ دونوں عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر عفو یعنی معاف کئے جانے کا کوئی معنیٰ نہیں بنتا۔

اور دوسری بات اس لئے باطل و فاسد ہے کہ نصوص قطعیہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ شفاعت کا معنیٰ طلب عفو عن الجنایۃ ہے جیسا کہ حدیث پاک میں ہے کہ خُيِّرْتُ بَيْنَ اَنْ يَّدْخُلَ نِصْفَ اُمَّتِهٖ وَبَيْنَ الشَّفَاعَةِ فَاخْتَرْتُ الشَّفَاعَةَ اَتَرَوْنَهَا لِلْمُتَّقِيْنَ وَلٰكِنَّهَا لِلْمُذْنِبِيْنَ الْخَطَّائِيْنَ

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

مومنین میں سے کبیرہ گناہوں کے مرتکبین ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے

﴿عبارت﴾: وَاَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَا يَخْلُدُوْنَ فِي النَّارِ فَاِنْ مَاتُوْا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَنَفْسُ الْاِيْمَانِ عَمَلُ خَيْرٍ لَا يُمْكِنُ اَنْ يَّرٰى جَزَائَهٗ قَبْلَ دُخُوْلِ النَّارِ ثُمَّ يَدْخُلُ النَّارَ لِاَنَّهٗ بَاطِلٌ بِالْاِجْمَاعِ فَتَعَيَّنَ الْخُرُوْجُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْمُؤْمِنِ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الْاَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّ الْعَبْدَ لَا يَخْرُجُ بِالْمَعْصِيَةِ عَنِ الْاِيْمَانِ وَاَيْضًا الْخُلُوْدُ فِي النَّارِ مِنْ اَعْظَمِ الْعُقُوْبَاتِ وَقَدْ جُعِلَ جَزَاءً لِلْكُفْرِ الَّذِيْ هُوَ اَعْظَمُ الْجِنَايَاتِ فَلَوْ جُوْزِيَ بِهٖ غَيْرُ الْكَافِرِ لَكَانَتْ زِيَادَةً عَلٰى قَدْرِ الْجِنَايَةِ فَلَا يَكُوْنُ عَدْلًا

﴿ترجمہ﴾: اور مومنین میں سے کبیرہ گناہوں کے مرتکبین ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے اگر چہ وہ بغیر توبہ کے مر گئے ہوں اللہ کے فرمان ''فمن یعمل مثقال الخ'' (کہ جو شخص ذرہ بھر بھی نیکی کریگا تو اس کا بدلہ پائیگا) کی وجہ سے اور نفس ایمان عمل خیر ہے (شرعاً) یہ تو ممکن نہیں کہ وہ اس کی جزاء دوزخ میں داخل ہونے سے پہلے دیکھے اس لئے کہ یہ تو بالاجماع باطل ہے پس دوزخ سے نکلنا متعین ہو گیا اور اللہ کے فرمان وعداللہ الخ کی وجہ سے اور اللہ کے فرمان ان الذین امنوا الخ کی وجہ سے اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو دلالت کرتی ہیں مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر باوجود ان گزشتہ دلائل قطعیہ کے جو دلالت کرتے ہیں کہ بندہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور نیز ہمیشہ جہنم میں رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر غیر کافر کو یہ سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زیادتی ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَاَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ اہل سنت اور معتزلہ کے مابین ایک اختلافی مسئلہ کا

Maktaba Tul Ishaat.com

بیان کرنا ہے، اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں کے مرتکبین مؤمنین جو بلاتوبہ مرگئے تو کیا وہ مخلد فی النار ہونگے یعنی کیا وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہینگے؟ یا نکال لئے جائینگے؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ مخلد فی النار ہونگے جبکہ اہل سنت کہتے ہیں کہ وہ اپنی سزا کاٹ کر جہنم سے نکال لئے جائینگے۔

☆ اہل سنت کے دلائل ثلاثہ۔

1: فرمان باری تعالیٰ فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ کہ جو شخص ذرہ بھر بھی نیکی کریگا اس کا بدلہ پائیگا، اب بدلہ پانے کی تین صورتیں ہیں (۱) دنیا میں نعمتوں کی صورت میں ہو تو یہ باطل ہے کیونکہ آقائے دوجہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ جسے موت آئی اس یقین کے ساتھ کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو وہ جنت میں داخل ہوگا۔ (۲) آخرت میں سزا سے پہلے جنت میں داخل کرنے کے ساتھ ہو، یہ صورت بھی باطل ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ جو جنت میں جائیگا وہ پھر واپس نہیں نکالا جائیگا۔ (۳) آخرت میں پہلے سزا ہو پھر بعد میں ایمان کی جزا ہو پس یہی صورت متعین ہے اور ہمارا یہی مدعیٰ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ جو بلاتوبہ مرگیا وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیگا بلکہ اپنے گناہوں کی سزا کاٹ لینے کے بعد جہنم سے نکال لیا جائیگا اور جنت میں داخل کردیا جائیگا۔

2: فرمان باری تعالیٰ وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ کہ مؤمنین اور مؤمنات سے اللہ نے جنت کا وعدہ کیا ہے، اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ کہ بیشک جو لوگ ایمان لائے اور اچھے عمل کئے ان کے لئے جنات الفردوس میں مہمانی ہوگی، تو مؤمنین کے لئے خواہ وہ گناہ کبیرہ کے مرتکبین ہوں انہیں جنت ملے گی وہ مخلد فی النار نہیں ہوسکتے۔

3: ہمیشہ جہنم میں رہنا! یہ تو سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر غیر کافر کو یہ سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زیادتی ہوجائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کافر مُخَلَّدٌ فِی النَّار ہوگا

﴿عبارت﴾: وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلٰى اَنَّ مَنْ اُدْخِلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِيْهَا لِاَنَّهٗ اِمَّا كَافِرٌ اَوْ صَاحِبُ كَبِيْرَةٍ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ اِذِ الْمَعْصُوْمُ وَالتَّائِبُ وَصَاحِبُ الصَّغِيْرَةِ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَيْسُوْا مِنْ اَهْلِ النَّارِ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ اُصُوْلِهِمْ وَالْكَافِرُ مُخَلَّدٌ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا صَاحِبُ الْكَبِيْرَةِ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ بِوَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ اَنَّهٗ يَسْتَحِقُّ الْعَذَابَ وَهُوَ مُضِرَّةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ فَيُنَافِيْ اِسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ الَّذِيْ هُوَ مَنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ وَالْجَوَابُ مَنْعُ قَيْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنْعُ الْاِسْتِحْقَاقِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ قَصَدُوْهُ وَهُوَ الْاِسْتِيْجَابُ وَاِنَّمَا الثَّوَابُ فَضْلٌ مِنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ فَاِنْ شَاءَ عَفَا وَاِنْ شَاءَ عَذَّبَهٗ مُدَّةً ثُمَّ يُدْخِلُهٗ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْجَنَّةَ الثَّانِيْ النُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَى الْخُلُوْدِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ فَاُولٰئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ لِكَوْنِهٖ مُؤْمِنًا لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَافِرًا وَكَذَا مَنْ تَعَدّٰى جَمِيْعَ الْحُدُوْدِ وَكَذَا مَنْ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ وَشَمِلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَلَوْ سُلِّمَ فَالْخُلُوْدُ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَكْثِ الطَّوِيْلِ كَقَوْلِهِمْ سِجْنٌ مُّخَلَّدٌ وَلَوْ سُلِّمَ فَمُعَارِضٌ بِالنُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰى عَدَمِ الْخُلُوْدِ كَمَامَرَّ

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جس کو جہنم میں داخل کر دیا گیا تو وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونے والا) یا تو کافر یا تو وہ صاحب کبیرہ ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا ہو اس لئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنے والا اور صاحب صغیرہ جب کہ وہ کبائر سے بچے یہ ان کے گزشتہ اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بالاجماع مخلد فی النار ہے اور ایسے ہی وہ صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مر جائے دو طرح کی دلیلوں سے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور عذاب دائمی مضرت خالصہ ہے تو عذاب اس استحقاق کے منافی ہے جو دائمی منفعتِ خالصہ ہے اور جواب یہ ہے کہ دوام کی قید کا انکار کرنا ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار کرنا ہے جس معنی کا معتزلہ نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب اس کا عدل ہے اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے ایک مدت تک عذاب دے پھر اس کو جنت میں داخل کر دے۔ دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ومن یقتل مومنا الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ومن یعص اللہ الخ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ من کسب سیئة الخ اور جواب یہ ہے کہ مومن ہونے کی وجہ سے مومن کو قتل کرنے والا کافر ہی ہوگا اور اسی طرح وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا اور ایسے ہی وہ شخص جس کا اس کی خطاؤں نے احاطہ کر لیا ہو اور اس کو ہر جانب سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم لیا جائے تو خلود کبھی زیادہ ٹھہرنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے ان کا قول ''سجن مخلد (لمبی قید) اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ معارض ہے ان نصوص کے جو عدم خلود پر دلالت کر رہی ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے۔

﴿تشریح﴾:

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو بھی جہنم داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا وہ کبھی نکل نہیں پائے گا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ گناہ! جو بلا توبہ مر گیا، لہٰذا وہ شخص جس سے صغیرہ یا کبیرہ کوئی گناہ سرزد ہی نہ ہوا ہو، یا مرتکب کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے توبہ کر لی ہو، یا وہ مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو یہ معتزلہ کے اصول کے مطابق جہنم کا مستحق ہی نہیں۔ جہنم میں داخل ہونے والا صرف کافر ہوگا یا وہ مرتکب کبیرہ گناہ! جو بلا توبہ مر گیا ہو، وہ مخلد فی النار ہوگا یعنی ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہیگا کبھی بھی نکل نہیں پائے گا۔ ہم اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ کافر تو مخلد فی النار ہوگا لیکن مرتکب کبیرہ

Maktaba Tul Ishaat.com

گناہ جو بلاتوبہ مراد وہ صرف اپنی سزا کے جھیلنے تک جہنم میں رہیگا پھر اس کو نکال دیا جائیگا۔

☆ معتزلہ اپنے دعویٰ دو قسم کی دلیل پیش کرتے ہیں۔

1: مرتکبِ کبیرہ مستحق عذاب ہے اور عذاب وثواب دو متبائن کلیاں ہیں، کیونکہ عذاب دائمی مضرت کا نام ہے اور ثواب دائمی منفعت کا نام ہے دونوں میں تضاد ہے اجتماع ناممکن ہے لہٰذا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ہو؟ لہٰذا مرتکبِ کبیرہ گناہ ہونے کی وجہ سے دائمی طور پر مستحق عذاب ہوگا اور یہی ہمارا دعویٰ ہے۔

﴿جواب﴾: آپ کا عذاب وثواب کا بیان کردہ معنیٰ درست ہے لیکن اس میں دوام کی قید درست نہیں، بلکہ ہم تو معتزلہ کی طرح استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے، ہمارے ہاں ذاتِ باری تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہم جو یہ کہتے ہیں مطیع جنت کا مستحق ہے اور عاصی جہنم کا مستحق ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے مطیع اللہ کے فضل کا اہل ہے اور عاصی اللہ کے عدل کا اہل ہے، اب اللہ کی مرضی کہ اسے کچھ عرصے کے لئے جہنم میں ڈال دے یا اپنے فضل سے یا کسی کی شفاعت سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے اسے جنت میں داخل فرمادے۔

2: وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ گناہ کے مخلد فی النار ہونے پر دال ہیں وہ تین آیات ہیں

۱: وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا

۲ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا

۳ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ فَاُولٰئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ

وَالْجَوَابُ اَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ آیات کے استدلال کا جواب دینا ہے۔

کہ مذکورہ آیات کفار کے حق میں نازل ہوئیں، مرتکبین کبیرہ کے حق میں نازل نہیں ہوئیں، چنانچہ پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو کسی مؤمن کو اس کے مؤمن ہونے کی وجہ سے قتل کریگا اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ کسی مؤمن کو اس کے مؤمن ہونے کی وجہ سے قتل کرنا کفر ہے۔ دوسری آیت میں حدود مرکب اضافی ہے اور اضافت بھی اس میں استغراقیہ ہے پس معنیٰ یہ ہوا کہ جو اللہ کے تمام احکام کی نافرمانی کریگا، اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسالت بھی داخل ہے تو ان کے ترک سے وہ کافر ہوگا، تو یہ دوسری آیت بھی کفار کے لئے ہوئی، اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر و باطن کا احاطہ کرے یعنی اعضاء و جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں تو اس صورت میں ایمان یعنی تصدیق نہ تو اس کے دل میں ہوگی اور نہ ہی اقرار اس کی زبان پر ہوگا تو ایسے شخص کے کفر میں بھی کوئی شک نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا یہ تیسری آیت بھی کفار کے ہی حق میں نازل ہوئی۔

﴿جواب﴾:2 علی سبیل التنزل ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ مذکورہ تینوں آیات فساق مؤمنین کے بارے میں نازل ہوئیں ہیں کفار کے بارے میں نازل نہیں ہوئیں تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ خلود کا لفظ کبھی لمبی مدت کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کہتے سجن مخلد بمعنیٰ دائمی قید حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ بیس یا تیس سال تک کی ہوتی ہے اسی طرح کہا جاتا ہے خلد اللہ ملکہ کہ اللہ اس کی حکومت کو تادیر رکھے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾:3 اور اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ خلود کا معنیٰ دوام ہے تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ کی بیان کردہ نصوص کے معارض بھی نصوص ہیں جو عدمِ خلود پر دلالت کر رہی ہیں۔

1: جیسے فرمانِ باری تعالیٰ فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ

2: اور آقائے دوجہاں ﷺ کا فرمان عالیشان ہے مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ

3: فرمانِ باری تعالیٰ وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ

4: فرمانِ باری تعالیٰ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ایمان کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْاِيْمَانُ فِي اللُّغَةِ اَلتَّصْدِيْقُ اَيْ اِذْعَانُ حُكْمِ الْمُخْبِرِ وَقَبُوْلُهٗ وَجَعْلُهٗ صَادِقًا اِفْعَالٌ مِّنَ الْاَمْنِ كَاَنَّ حَقِيْقَةَ اٰمَنَ بِهٖ اَمَّنَهُ التَّكْذِيْبَ وَالْمُخَالَفَةَ يُعَدّٰى بِاللَّامِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِخْوَةِ يُوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اَيْ بِمُصَدِّقٍ وَبِالْبَاءِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِيْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ اَلْحَدِيْثَ اَيْ تُصَدِّقُ

﴿ترجمہ﴾: اور ایمان لغت میں تصدیق ہے یعنی خبر دینے والے کے حکم کا یقین کر لینا اور اس کو قبول کر لینا اور اس کو صادق قرار دینا (ایمان) امن سے (مصدر) افعال ہے گویا کہ امن بہ کی حقیقی معنیٰ ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے بے خوف کر دیا (ایمان) لام کیساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وما انت بمؤمن لنا'' میں ہے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت کرتے ہوئے یعنی بمصدق (کے معنیٰ میں) اور متعدی ہوتا ہے باء کیساتھ جیسے حضور اکرم ﷺ کے فرمان میں ہے الایمان ان تؤمن باللہ یعنی تو تصدیق کرے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْاِيْمَانُ فِي اللُّغَةِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان کے متعلق بحث کرنی ہے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ ایمان باب افعال کا مصدر ہے اور اس میں ہمزہ افعال اگر تعدیہ کے لئے ہو تو اس کا معنیٰ ''کسی کو امن والا بنانا'' ہوگا اور اگر ہمزہ صیرورت کا ہو تو اس کا معنیٰ ''امن والا ہو جانا'' ہوگا، پھر شریعت نے اسے تصدیق کے معنیٰ کی طرف نقل کر دیا۔ لیکن شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ایمان کا معنیٰ کسی کو امن والا بنانا یا امن والا ہو جانا نہیں، بلکہ ایمان کا معنیٰ تصدیق ہے یعنی ایمان کہتے ہیں کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کی بات کو قبول کر لینا اور اس کو سچا قرار دینا۔

يُعَدّٰى بِاللَّامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ لفظِ ایمان کبھی متعدی باللام ہوتا ہے او

Maktaba Tul Ishaat.com

رکبھی متعدی بالباء ہوتا ہے متعدی باللام کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے قول کی حکایت کی وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اس آیت میں ایمان متعدی باللام ہے اور کبھی ایمان متعدی بالباء ہوتا ہے جیسے آقا علیہ السلام کے فرمان میں اَلْاِیْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰہِ

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تصدیق منطقی اور تصدیق شرعی ایک چیز ہیں

﴿عبارت﴾: وَلَیْسَتْ حَقِیْقَةُ التَّصْدِیْقِ اَنْ تَقَعَ فِی الْقَلْبِ نِسْبَةُ التَّصْدِیْقِ اِلَی الْخَبَرِ اَوِ الْمُخْبِرِ مِنْ غَیْرِ اِذْعَانٍ وَقَبُوْلٍ بَلْ هُوَ اِذْعَانٌ وَقَبُوْلٌ ذٰلِكَ بِحَیْثُ یَقَعُ عَلَیْهِ اِسْمُ التَّسْلِیْمِ عَلٰی مَا صَرَّحَ بِهِ الْاِمَامُ الْغَزَالِیُّ وَبِالْجُمْلَةِ الْمَعْنٰی الَّذِیْ یُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِیَّةِ بِگَرْوِیْدَنْ هُوَ مَعْنَی التَّصْدِیْقِ الْمُقَابِلِ لِلتَّصَوُّرِ حَیْثُ یُقَالُ فِیْ اَوَائِلِ عِلْمِ الْمِیْزَانِ اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ وَاِمَّا تَصْدِیْقٌ صَرَّحَ بِذَالِكَ رَئِیْسُهُمْ ابْنُ سِیْنَا

﴿ترجمہ﴾: اور تصدیق کی حقیقت نہیں ہے کہ سچائی کی نسبت دل میں آجائے خبر یا مخبر کی جانب بغیر اذعان کے اور بغیر قبول کرنے کے بلکہ تصدیق یقین کر لینا ہے اور اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر تسلیم کا نام بولا جا سکے جیسا کہ امام غزالی علیہ الرحمۃ نے اس کی تصریح کی ہے اور حاصل کلام وہ معنی ہیں جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی اس تصدیق کے معنی ہیں جو تصور کا مقابل ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ علم منطق کہ اوائل میں کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے مناطقہ کے رئیس ابن سینا نے اس کی تصریح کی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَیْسَتْ حَقِیْقَةُ التَّصْدِیْقِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: بعض کفار تاجدارِ کائنات ﷺ کو سچا جانتے تھے بالخصوص اہل کتاب، تو ان کی طرف سے تصدیق پائی گئی تو انہیں مؤمن کہنا چاہیے تھا حالانکہ انہیں مؤمن نہیں کہا گیا پس ثابت ہوا کہ ایمان محض تصدیق کا نام نہیں ہے۔

﴿جواب﴾: تصدیق! صرف کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا بغیر اذعان وقبول کے دل میں آجانے کا نام نہیں ہے بلکہ مخبر کی خبر کو سچ جاننے کے ساتھ ساتھ سچ مان لینا بھی ضروری ہے جس کو تسلیم کہا جاتا ہے جیسا کہ اس امر پر امام غزالی علیہ الرحمۃ نے تصریح کی ہے کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم وانقیاد ہے جسے فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں جس کا معنیٰ ہے بغیر عناد، انکار اور استکبار کے مان لینا۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں جو تصور وتصدیق کی بحث آتی ہے وہاں بھی تصدیق سے مراد گرویدن ہے یعنی تصدیق منطقی اور تصدیق شرعی کے درمیان نسبت تساوی ہے اور مناطقہ کے رئیس ابن سینا نے اس کی

Maktaba Tul Ishaat.com

تصریح کی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تصدیق بمعنیٰ تسلیم کے باوجود کافر کیوں؟

﴿عبارت﴾: فَلَوحَصَلَ هٰذَاالْمَعْنٰى لِبَعْضِ الْكُفَّارِ كَانَ اِطْلَاقُ اِسْمِ الْكَافِرِ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ اَنَّ عَلَيْهِ شَيْئًامِّنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ كَمَافَرَضْنَااَنَّ اَحَدًاصَدَّقَ بِجَمِيْعِ مَاجَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَسَلَّمَهٗ وَاَقَرَّبِهٖ وَعَمِلَ وَمَعَ ذٰلِكَ شَدَّالزُّنَّارِبِالْاِخْتِيَارِاَوْسَجَدَلِلصَّنَمِ بِالْاِخْتِيَارِنَجْعَلُهٗ كَافِرًالِمَااَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلَ ذٰلِكَ عَلَامَةَ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِوَتَحْقِيْقُ هٰذَاالْمَقَامِ عَلٰى مَا ذَكَرْتُ يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيْقَ اِلٰى حَلِّ كَثِيْرٍمِنَ الْاَشْكَالَاتِ الْمُوْرَدَةِ فِيْ مَسْأَلَةِ الْاِيْمَانِ

﴿ترجمہ﴾: اگر یہ معنیٰ کسی کافر کو حاصل ہو جائے تو اس پر کافر کے نام کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامات میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہم فرض کریں کسی ایسے شخص کو جو ماجاء بہ الرسول کی تصدیق کرتا ہے اور اس کو تسلیم کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنار باندھتا ہے یا بت کو سجدہ کرتا ہے تو اس کو کافر قرار دیں گے اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کو تکذیب اور انکار کی علامت ٹھہرا دیا ہے۔ اور اس مقام کی تحقیق جس طریقہ پر میں نے ذکر کی ہے تیرے لئے راستہ آسان کر دے گی بہت سے ان اشکالات کو حل کرنے کیلئے جو وارد کئے گئے ہیں ایمان کے مسئلہ میں۔

﴿تشریح﴾:

فَلَوحَصَلَ هٰذَاالْمَعْنٰى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: بعض کفار کو تصدیق بمعنیٰ تسلیم حاصل تھی، پھر بھی انہیں شریعت کی طرف سے کافر قرار دیا جاتا ہے، کیوں؟

﴿جواب﴾: بعض کفار کو اگرچہ تصدیق بمعنیٰ تسلیم حاصل تھی لیکن پھر بھی انہیں کافر قرار دیا گیا کیونکہ ان میں انکار اور تکذیب کی علامت پائی جارہی تھی، جس کی وجہ سے شریعت نے انہیں کافر قرار دے دیا مثلاً ہم فرض کریں کہ کوئی شخص آقائے دوجہاں ﷺ کی تمام باتوں کی تصدیق بھی کرتا ہے اور اقرار بھی کرتا ہے، اور ان فرمودات کے مطابق عمل بھی کرتا ہے، لیکن یہ شخص اپنی مرضی سے زنار (یہ ایک دھاگہ ہوتا ہے جسے کافر اپنی گردنوں میں ڈالتے ہیں جو ان کا شعار ہے یہ درحقیقت ان کے دارلاسلام میں ذمی بن کر رہنے کے لئے ایک ذلت کا نشان تھا جو ان کی پہچان کے لئے منتخب کیا گیا تھا لیکن انہوں نے اسے اب بطور اعزاز باندھنا شروع کر دیا ہے) بھی باندھتا ہے اور بتوں کو سجدہ بھی کرتا ہے تو ہم اس کو کافر کہیں گے کیونکہ زنار باندھنا اور بتوں کو سجدہ کرنا یہ شریعت محمدی میں تکذیب اور انکار کی علامت قرار دی گئی ہیں یہ تصدیق کے منافی ہیں، اور اس سے تصدیق ختم ہو جاتی ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

وَتَحْقِيْقُ هٰذَاالْمَقَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان کے باب میں مذکور اپنی تحقیق کا ذیشان ہونا بیان فرمانا ہے کہ میری مذکورہ تحقیق کی وجہ سے بہت سے اشکالات جو کہ ایمان کے مسئلہ میں وارد کئے گئے تھے زائل ہو گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایمان اگر تصدیق کا نام ہے تو پھر یہ تصدیق ابوجہل کو بھی تھی کیونکہ وہ بھی آقائے دو جہاں ﷺ کو صادق مانتا تھا لہٰذا اسے بھی مؤمن کہنا چاہیے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تصدیق کی حقیقت تسلیم ہے اور ابوجہل میں تسلیم اور انقیاد نہیں تھا اس لئے وہ کافر قرار دیا گیا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ایمان کا شرعی معنیٰ

﴿عبارت﴾: وَاِذَاعَرَفْتَ حَقِيْقَةَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ فَاعْلَمْ اَنَّ الْاِيْمَانَ فِى الشَّرْعِ هُوَالتَّصْدِيْقُ بِمَا جَاءَ بِهٖ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ تَعَالٰى اَىْ تَصْدِيْقُ النَّبِىِّ بِالْقَلْبِ فِىْ جَمِيْعِ مَاعُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ مَجِيْئُهٗ بِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِجْمَالًافَاِنَّهٗ كَافٍ فِى الْخُرُوْجِ عَنْ عُهْدَةِ الْاِيْمَانِ وَلَاتَنْحَطُّ دَرَجَتُهٗ عَنِ الْاِيْمَانِ التَّفْصِيْلِىِّ فَالْمُشْرِكُ الْمُصَدِّقُ بِوُجُوْدِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهٖ لَايَكُوْنُ مُؤْمِنًااِلَّابِحَسْبِ اللُّغَةِ دُوْنَ الشَّرْعِ لِاِ خْلَالِهٖ بِالتَّوْحِيْدِوَاِلَيْهِ الْاِشَارَةُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَايُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّاوَهُمْ مُشْرِكُوْنَ وَالْاِقْرَارُبِهٖ اَىْ بِاللِّسَانِ اِلَّااَنَّ التَّصْدِيْقَ رُكْنٌ لَايَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ اَصْلًاوَالْاِقْرَارُ قَدْيَحْتَمِلُهٗ كَمَا فِىْ حَالَةِ الْاِكْرَاهِ فَاِنْ قِيْلَ قَدْلَايَبْقٰى التَّصْدِيْقُ كَمَافِىْ حَالَةِ النَّوْمِ وَالْغَفْلَةِ قُلْنَااَلتَّصْدِيْقُ بَاقٍ فِى الْقَلْبِ وَالذُّهُوْلُ اِنَّمَاهُوَعَنْ حُصُوْلِهٖ وَلَوْسُلِّمَ فَالشَّارِعُ جَعَلَ الْمُحَقَّقَ الَّذِىْ لَمْ يَطْرَءْ عَلَيْهِ مَا يُضَادُّهٗ فِىْ حُكْمِ الْبَاقِىْ حَتّٰى كَانَ الْمُؤْمِنُ اِسْمًالِمَنْ اٰمَنَ فِى الْحَالِ اَوْفِى الْمَاضِىْ وَلَمْ يَطْرَءْ عَلَيْهِ مَاهُوَعَلَامَةُ التَّكْذِيْبِ هٰذَاالَّذِىْ ذَكَرَهٗ مِنْ اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَالتَّصْدِيْقُ وَالْاِقْرَارُمَذْهَبُ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَاِخْتِيَارُالْاِمَامِ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَفَخْرِالْاِسْلَامِ

﴿ترجمہ﴾: اور جب تم نے تصدیق کا حقیقی معنیٰ پہچان لیا تو اب یہ بھی جان لو کہ ایمان شریعت میں وہ تصدیق ہے اس چیز کی جس کو رسول اللہ ﷺ اللہ کے پاس سے لے کر آئے ہیں یعنی نبی کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا جن کو آپ ﷺ کا من عند اللہ لیکر آنا بدلیہۃ جان لیا گیا ہو اس لئے کہ یہ (تصدیق اجمالی) کافی ہے ایمان کی ذمہ داری سے نکلنے کیلئے اور اس کا درجہ کم نہیں ہے ایمان تفصیلی سے۔ تو وہ مشرک جو وجود صانع اور اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے وہ مؤمن نہیں مگر باعتبارِ لغت کے نہ کہ باعتبارِ شریعت کے اس کی توحید میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے اور اسی کی جانب اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ''وما یؤمن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون''۔ اور اس کا زبان سے اقرار کرنا مگر تصدیق ایسا رکن ہے جو بالکل سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ حالت اکراہ میں پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بسا اوقات تصدیق باقی نہیں رہتی جیسے نیند اور غفلت کی حالت میں تو ہم کہیں گے کہ تصدیق دل میں باقی رہے اور ذہول اس کے حصول سے ہے اور اگر تسلیم کر

Maktaba Tul Ishaat.com

لیا جائے تو شارع نے اس شیء محقق کو جس پر اس کی ضد طاری نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مومن اس شخص کا نام ہوگا کہ فی الحال ایمان لایا یا زمانہ گزشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہو، یہ بات جو مصنف علیہ الرحمۃ نے ذکر کی ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے۔ بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاِذَاعَرَفْتَ حَقِيْقَةَالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان کا شرعی معنیٰ بیان کرنا ہے۔

یاد رکھ لیں! ایمان شرعی کے متعلق پانچ مذاہب ہیں جنکا اس مقام سے شارح علیہ الرحمۃ نے تذکرہ کرنا شروع کیا ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: بعض علماء اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اقرار اور تصدیق بالقلب دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ اور یہی مذہب شمس الائمہ سرخسی (ان کا سم گرامی محمد بن احمد سرخسی متوفیٰ 438 ہجری) اور فخر الاسلام بزودی (ان کا سم گرامی علی بن محمد سن ولادت 400 ہجری) علیہما الرحمۃ کا ہے۔

2: جمہور محققین اور امام اعظم ابوحنیفہ علیہم الرحمۃ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، رہی بات اقرار باللسان کی وہ دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

3: کرامیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

4: جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ وخوارج کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اقرار باللسان، وعمل بالارکان اور تصدیق بالقلب ان تینوں چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔

5: فرقہ قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ماجاء به النبی ﷺ کی معرفت کا نام ہے۔

وَاِذَاعَرَفْتَ حَقِيْقَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان شرعی کے متعلق پہلا مذہب بیان کرنا ہے۔

کہ بعض ائمہ اہل سنت کے ہاں ایمان شرعی یہ ہے کہ اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو سچ جان کر سچا مان لینا اور ان باتوں کے حق و سچ ہونے کا زبان سے اقرار بھی کرنا کہ جن کو تاجدار کائنات ﷺ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لیکر آئے ہیں اور وہ قطعی دلیل سے ثابت ہیں۔

❁ اس ایمان شرعی کے دو رکن ہیں۔ (۱) ایک تصدیق قلبی۔ (۲) اقرار باللسان۔

اول رکن اصلی ہے جو کسی حال میں بھی ساقط نہیں ہوتا اور دوسرا رکن اصلی نہیں بلکہ زائد ہے جو حالت اکراہ وغیرہ میں ساقط ہو جاتا ہے اور رکن اصلی یعنی "ما جاء به النبی الخ" کی تصدیق، اس میں توحید بھی داخل ہے جو مشرک! اللہ کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے لیکن شریعت کی تصدیق نہیں کرتا کہ جس میں توحید داخل ہے تو وہ مومن لغوی ہے شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہے کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے صرف وجود باری تعالیٰ اور صفات باری کو ماننا وحدانیت کے تسلیم کرنے کو مستلزم نہیں حالانکہ توحید سب بڑا اہم رکن ہے ان احکام کا کہ جن کو تاجدار کائنات ﷺ لے کر آئے ہیں، اللہ

Maktaba Tul Ishaat.com

تعالیٰ نے اسی مفہوم کو اسی طرح بیان فرمایا ''وَمَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ''

فَاِنْ قِیْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض اور اس کے دو جواب بیان کرنے ہیں۔

﴿اعتراض﴾: اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں اس کو مومن نہیں کہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔

﴿جواب﴾: ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ تصدیق قلبی نیند اور غفلت کی حالت میں باقی نہیں رہتی تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے شریعت نے اس کو اس وقت تک باقی رکھا ہے کہ جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب اس کی جگہ پر نہ آجائے تو یہاں یہ بات ظاہر ہے کہ نیند اور غفلت کی صورت میں اگر تصدیق نہیں رہتی تو تکذیب بھی تو نہیں آتی، لہٰذا تصدیق کو باقی شمار کرینگے، اسی طرح جو شخص پہلے ایمان لایا فی الحال ایمان لایا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامت طاری نہیں ہونگی، اس کو مؤمن ہی کہا جائیگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

عندالاحناف ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے

﴿عبارت﴾: وَذَهَبَ جُمْهُوْرُ الْمُحَقِّقِیْنَ اِلٰی اَنَّهٗ هُوَ التَّصْدِیْقُ بِالْقَلْبِ وَاِنَّمَا الْاِقْرَارُ شَرْطٌ لِاِجْرَاءِ الْاَحْكَامِ فِی الدُّنْیَا لِمَا اَنَّ تَصْدِیْقَ الْقَلْبِ اَمْرٌ بَاطِنٌ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ عَلَامَةٍ فَمَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَلَمْ یُقِرَّ بِلِسَانِهٖ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَاِنْ لَّمْ یَكُنْ مُؤْمِنًا فِیْ اَحْكَامِ الدُّنْیَا وَمَنْ اَقَرَّ بِلِسَانِهٖ وَلَمْ یُصَدِّقْ بِقَلْبِهٖ كَالْمُنَافِقِ فَبِالْعَكْسِ وَهٰذَا هُوَ اخْتِیَارُ الشَّیْخِ اَبِیْ مَنْصُوْرٍ وَالنُّصُوْصُ مُعَاضِدَةٌ لِذٰلِكَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِكُمْ وَقَالَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِیْنِكَ وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِاُسَامَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ حِیْنَ قَتَلَ مَنْ قَالَ لَااِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور جمہور محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ایمان (شرعی) صرف تصدیق بالقلب ہے اور اقرار دنیا میں احکام جاری کرنے کیلئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک مخفی چیز ہے جس کیلئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مومن ہے اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مومن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور دل سے تصدیق نہ کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصور علیہ الرحمۃ کا مختار ہے۔ اور نصوص اس کے مؤید ہیں فرمایا اللہ تعالیٰ نے ''اولئك كتب فی قلوبهم الایمان'' اور فرمایا ''قلبه مطمئن بالایمان'' اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے ''ولما یدخل الایمان فی قلوبكم'' اور فرمایا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر ثابت رکھ اور فرمایا آپ ﷺ نے حضرت اسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جبکہ انھوں نے قتل کر دیا تھا

Maktaba Tul Ishaat.com

اس شخص کو جس نے ''لا الہ الا اللہ'' کہا تھا کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔

﴿تشریح﴾:

وَذَهَبَ جُمْهُوْرُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان شرعی کے متعلق دوسرا مذہب بیان کرنا ہے، جمہور محققین اور امام اعظم ابوحنیفہ علیہم الرحمۃ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، رہی بات اقرار باللسان کی وہ دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق ایک باطنی چیز جس پر لوگوں کی واقفیت نہیں ہوسکتی لہٰذا اس کے لئے کوئی علامت چاہیے تو وہ علامت اقرار باللسان ہے، لہٰذا یہ اقرار باللسان دنیان میں ایمان کے احکام کے جاری ہونے کے لئے شرط ہے۔

☆ جو شخص تصدیق قلبی رکھتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کرتا تو وہ عنداللہ تو مؤمن ہوگا لیکن عندالناس مؤمن نہیں ہے اور نہ ہی اس پر دنیا میں ایمان کے حکام جاری ہونگے، اور جو شخص سرف زبان سے اقرار کرے لیکن اس کے دل میں تصدیق قلبی نہ ہو تو وہ منافق ہے وہ عندالناس تو مؤمن ہوگا اور اس پر ذنیان میں ایمان کے احکام بھی لاگو ہونگے لیکن وہ عنداللہ مؤمن نہیں ہوگا

۞ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دال ہیں کہ ایمان فعل قلب کا نام ہے اور فعل قلب صرف تصدیق ہے، لہٰذا فقط تصدیق قلبی کا نام ہے۔

آیت 1: اُولٰئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ۔ اس آیت میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا گیا ہے۔

آیت 2: وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ اس آیت میں بھی ایمان کا محل قلب کو قرار دیا گیا ہے۔

آیت 3: وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ اس آیت میں بھی ایمان کا محل قلب کو قرار دیا گیا ہے۔

حدیث 1: آقا علیہ السلام اکثر تعلیم امت کے لئے یہ دعا مانگتے اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِيْ عَلٰى دِيْنِكَ اس حدیث پاک میں دین سے مراد ایمان ہے تو معنیٰ یہ ہوا کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھ۔

حدیث 2: ایک جنگ میں ایک کافر شخص کو جب حضرت اسامہ قتل کرنے لگے تو اس نے کلمہ پڑھ لیا مگر آپ نے اسے یہ سوچکر پھر بھی قتل کر دیا کہ یہ میرے ڈر سے کلمہ پڑھ رہا ہے جب یہ واقعہ آقاء علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تو حضور ﷺ نے حضرت اسامہ سے فرمایا هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهٖ کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا، تو مطلب یہ ہوا کہ ایمان! دل کی چیز کا نام ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ نے کہا

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قُلْتَ نَعَمْ اَلْاِيْمَانُ هُوَ التَّصْدِيْقُ لٰكِنَّ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَعْرِفُوْنَ مِنْهُ اِلَّا التَّصْدِيْقَ بِاللِّسَانِ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاَصْحَابُهٗ كَانُوْا يَقْنَعُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ وَيَحْكُمُوْنَ

Maktaba Tul Ishaat.com

بِاِيْمَانِهٖ مِنْ غَيْرِ اِسْتِفْسَارٍ عَنْ قَلْبِهٖ قُلْتُ لَا خَفَاءَ فِيْ اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّصْدِيْقِ عَمَلُ الْقَلْبِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ وَضْعِ لَفْظِ التَّصْدِيْقِ لِمَعْنًى اَوْ وَضْعَهٗ لِمَعْنًى غَيْرِ التَّصْدِيْقِ الْقَلْبِيِّ لَمْ يَحْكُمْ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ اللُّغَةِ وَالْعُرْفِ بِاَنَّ الْمُتَلَفِّظَ بِكَلِمَةِ صَدَّقْتُ مُصَدِّقٌ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُؤْمِنٌ بِهٖ وَلِهٰذَا صَحَّ نَفْيُ الْاِيْمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُقِرِّيْنَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَاَمَّا الْمُقِرُّ بِاللِّسَانِ وَحْدَهٗ فَلَا نِزَاعَ فِيْ اَنَّهٗ يُسَمّٰى مُؤْمِنًا لُغَةً وَتَجْرِيْ عَلَيْهِ اَحْكَامُ الْاِيْمَانِ ظَاهِرًا وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِيْ كَوْنِهٖ مُؤْمِنًا فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ بَعْدَهٗ كَمَا كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِاِيْمَانِ مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِكُفْرِ الْمُنَافِقِ فَدَلَّ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَكْفِيْ فِي الْاِيْمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ وَاَيْضًا الْاِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلٰى اِيْمَانِ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَقَصَدَ الْاِقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَنَعَهٗ مِنْهُ مَانِعٌ مِنْ خَرَسٍ وَنَحْوِهٖ فَظَهَرَ اَنْ لَيْسَتْ حَقِيْقَةُ الْاِيْمَانِ مُجَرَّدَ كَلِمَتَيِ الشَّهَادَةِ عَلٰى مَا زَعَمَتِ الْكَرَّامِيَّةُ

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ ہاں ایمان وہ تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے نہیں پہچانتے مگر زبانی تصدیق کو اور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے صحابہ مومنین سے کلمہ شہادت پر اکتفاء کرلیا کرتے تھے اور اس کے دل میں کیا ہے اس کو پوچھے بغیر اس کے ایمان کا حکم لگا دیا کرتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ تصدیق میں قلب ہی کا عمل معتبر ہے یہاں تک کہ ہم فرض کرلیں لفظ تصدیق کسی معنی کے لئے وضع نہیں ہے یا تصدیق قلبی کے علاوہ اور معنی کے لئے وضع ہے تو اہل لغت اور اہل عرف میں سے کوئی بھی اس بات کا حکم نہیں دیگا کہ کلمہ ''صدقت'' کو بولنے والا نبی کریم ﷺ کی تصدیق کرنیوالا اور آپ پر ایمان رکھنے والا ہے۔ اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض ان لوگوں سے جو زبان سے اقرار کرتے ہیں فرمایا باری تعالیٰ نے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جو زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے اور کہا دیہاتیوں نے کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ فرمادیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن یوں کہو کہ ہم مسلمان ہوگئے۔ اور بہر حال جو فقط زبان سے اقرار کرتا ہے تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ اس کو لغۃً مومن کہا جائے گا اور ظاہراً اس پر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع اس میں ہے کہ یہ عند اللہ مؤمن ہے اور نبی کریم ﷺ اور جو آپ ﷺ سے بعد تھے (صحابہ و تابعین) جس طرح وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا جو کلمہ شہادت کا تکلم کرے ایسے ہی وہ حکم لگاتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ بات اس پر دال ہے کہ ان کے اندر زبان کا فعل کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منعقد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرنے کا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روکدے مثلاً گونگا ہونا اور اس کے مثل تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ایمان کی حقیقت کرامیہ کے گمان کے مطابق محض شہادت کے دونوں کلمہ نہیں ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قُلْتَ نَعَمْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تیسرا مذہب جو کہ کرامیہ کا ہے اس کا بیان کرنا ہے کرامیہ کہتے ہیں کہ کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔ ان کی دو دلیلوں کو شارح علیہ الرحمۃ سوال کی سورت میں ذکر کرتے ہیں پھر شارح علیہ الرحمۃ ان کا جواب ذکر کرتے ہیں۔

دلیل اول: ایمان لغت میں تصدیق کو کہتے ہیں، اور اہل لغت تصدیق! سے تصدیق لسانی یعنی اقرار لسانی کا معنیٰ مراد لیتے ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ایمان اقرار باللسان کا نام ہے۔

دلیل دوم: جب کوئی شخص تاجدار کائنات ﷺ اور صحابہ کرام کے سامنے کلمہ شہادت کہتا تو آقائے دوجہاں ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ کرام اس کے اقرار لسانی پر ہی اکتفاء فرماتے اور اس پر مسلمان ہونے کے احکام جاری فرمادیتے، اور تصدیق قلبی کا اس سے سوال نہیں فرماتے تھے، اگر تصدیق! اقرار لسانی سے عبارت نہ ہوتی تو آقائے دوجہاں ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ کرام اس کے اقرار لسانی پر اکتفاء نہ فرماتے حالانکہ انہوں نے اس کے اقرار لسانی پر اکتفاء کیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ایمان اقرار لسانی کا نام ہے۔

قُلْتُ لَاخِفَاءَ فِیْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کرامیہ کی پہلی دلیل کا جواب دینا ہے۔

کہ اگر ایمان اقرار لسانی سے عبارت ہو جائے تو پھر لفظِ صدقت کا تلفظ کرنے والا کو آپ ﷺ کا مؤمن اور مصدق ہوتا، خواہ لفظِ تصدیق کسی معنیٰ کے لئے وضع نہ کیا گیا ہوتا یعنی مہمل ہوتا یا تسلیم وانقیاد کے علاوہ کسی اور معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہوتا مثلاً رؤیت یا سونگھنے کے معنیٰ میں ہوتا تو کیا پھر کوئی صدقت کہتا اور اس کا مؤمن ہونا مان لیا جاتا؟ ہرگز نہیں، اہل لغت اور عرف کے اجماع سے صدقت کا تلفظ کرنے والے کا مصدق نبی اور مؤمن ہونا باطل ہے پس معلوم ہوا کہ تصدیق اقرار باللسان کا نام نہیں اسی کی تائید میں شارح علیہ الرحمۃ نے دو آیتیں پیش کی ہیں کہ ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں بلکہ تصدیق قلبی کا نام ہے

1: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ

2: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا

☆ چونکہ ان دونوں مقامات پر وہ لوگ زبان سے اقرار کرنے والے تھے، ان کے پاس تصدیق قلبی نہ تھی اسی لئے انہیں مؤمن قرار نہیں دیا گیا۔

وَاَمَّا الْمُقِرُّ بِاللِّسَانِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کرامیہ کی دوسری دلیل کے تین جوابات دیئے ہیں۔

1: آقا علیہ السلام اور صحابہ کرام صرف اقرار باللسان کرنے والے پر ظاہری ایمان کا حکم لگاتے تھے تاکہ دنیا میں جان کی سلامتی ہو جائے، حقیقی ایمان کا حکم نہیں لگاتے تھے کیونکہ یہ شخص عنداللہ مؤمن شمار نہیں کیا جاتا۔

2: تاجدارِ کائنات ﷺ اور صحابہ کرام جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے پر مؤمن ہونے حکم لگاتے اسی طرح اس

Maktaba Tul Ishaat.com

منافق یعنی اس شخص کے کفر کا بھی فیصلہ فرماتے جو صرف زبان سے اقرار کرے لیکن دل سے اس کی تصدیق نہ کرے پس ثابت ہوا کہ ایمان صرف زبان سے اقرار کرنے کا نام نہیں ہے۔

3: ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اقرار باللسان نہیں اس پر امتِ مسلمہ کا اجماع ہے کہ ایک شخص کے دل میں تصدیق ہے لیکن وہ گونگا ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کرسکتا، تو وہ بالاجماع مؤمن ہے پس ثابت ہوا ایمان اقرار باللسان کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ نے کہا ورنہ یہ شخص اقرار باللسان نہ پائے جانے کی وجہ سے مؤمن نہ کہلاتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ وخوارج کا مذہب

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الْمُحَدِّثِيْنَ وَالْمُتَكَلِّمِيْنَ وَالْفُقَهَاءِ اَنَّ الْاِيْمَانَ تَصْدِيْقٌ بِالْجَنَانِ وَاِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْاَرْكَانِ اَشَارَ اِلٰى نَفْيِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان دل سے تصدیق کرنا اور زبان سے اقرار کرنا اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا اپنے اس قول آئندہ سے۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان شرعی کے سلسلے میں مذہب رابع بیان کرنا ہے اور نیز آنے والے متن کی تمہید بیان کرنی ہے، چوتھا مذہب جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین اور معتزلہ وخوارج کا ہے وہ کہتے ہیں کہ ایمان اقرار باللسان، وعمل بالارکان اور تصدیق بالقلب ان تینوں چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔ مصنف علیہ الرحمۃ کے نزدیک یہ قول مختار کے خلاف ہے اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ آنے والے متن میں اس کی تردید فرمائیں گے اور یہ ثابت فرمائیں گے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اعمال! ایمان میں داخل نہیں

﴿عبارت﴾: فَاَمَّا الْاَعْمَالُ اَيِ الطَّاعَاتُ فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِيْ نَفْسِهَا وَالْاِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَلَا يَنْقُصُ فَهٰهُنَا مَقَامَانِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاَعْمَالَ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي الْاِيْمَانِ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ وَلِاَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْاَعْمَالِ عَلَى الْاِيْمَانِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُغَايَرَةَ وَعَدَمَ دُخُوْلِ الْمَعْطُوْفِ فِي الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ وَوَرَدَ اَيْضًا جَعْلُ الْاِيْمَانِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ

Maktaba Tul Ishaat.com

مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْمَشْرُوْطَ لَايَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لِامْتِنَاعِ اِشْتِرَاطِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهٖ وَوَرَدَ اَيْضًا اِثْبَاتُ الْاِيْمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا عَلٰى مَامَرَّ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَاتَحَقُّقَ لِلشَّيْءِ بِدُوْنِ رُكْنِهٖ

﴿ترجمہ﴾: پس بہر حال اعمال یعنی طاعات بڑھتی رہتی ہیں بذاتِ خود اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام ہیں، پہلا مقام یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس تقریر کی وجہ سے جو گزر چکی کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اس لئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ میں اعمال کا عطف ایمان پر ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ''ان الذین امنوا وعملو الصالحات'' میں ہے اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے اور (تقاضہ کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل نہ ہونے کا اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کو شرط قرار دینا اعمال کی صحت کیلئے جیسے فرمان باری تعالیٰ ومن یعمل الخ میں ہے، اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا اشتراط شئی کیلئے ممتنع ہونے کی وجہ سے اپنے ہی نفس کیلئے اور نیز وارد ہوا ہے ایمان کا اثبات ان لوگوں کیلئے جنھوں نے بعض اعمال کو چھوڑ دیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وان طائفتان من المومنین اقتتلوا'' میں ہے اس تقریر کے مطابق جو گزر چکی ہے کہ شیء کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

فَاَمَّا الْاَعْمَالُ اَيِ الطَّاعَاتُ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اعمال! ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں کیونکہ اعمال وطاعات میں وقتاً فوقتاً کمی وبیشی ہوتی رہتی ہے جبکہ ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی، اور اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہوتے تو ایمان بھی کمی وبیشی کو قبول کرتا، تو چونکہ ایمان کمی وبیشی کو قبول نہیں کرتا اس لئے اعمال! ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔

❁ گویا یہاں دو باتیں ہوئیں (۱) اعمال! ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں۔ (۲) ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی۔

ہر ایک کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاَعْمَالَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ پہلی بات کی توضیح کرنی ہے کہ اعمال! ایمان میں داخل نہیں، کیونکہ ماقبل والی تقریر سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے، لہٰذا اعمال! ایمان کا جزء نہیں ہونگے، اس پر شارح علیہ الرحمۃ نے تین دلیلیں پیش کی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

دلیل اول: فرمان باری تعالیٰ ہے اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اس آیت میں اعمال صالحہ کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے، اگر اعمال! ایمان کی حقیقت میں داخل ہوتے تو عطف جائز نہ ہوتا کیونکہ عطف مغایرت کا مقتضی ہے یعنی اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں مغایرت ہے کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

شے واحد ہو اور معطوف علیہ اور معطوف ہو کر استعمال ہو رہی ہو یا جزء کا کل پر عطف ہو رہا ہو۔

وَوَرَدَ اَیْضًا جَعْلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعمال! ایمان میں داخل نہیں اس پر دوسری دلیل بیان کرنی ہے۔

دلیل دوم: فرمان باری تعالیٰ ہے **وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَکَرٍ اَوْ اُنْثٰی وَھُوَ مُؤْمِنٌ** اس آیت کریمہ میں ایمان! اعمال کی شرط ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مشروط! شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا، اور یہاں مشروط اعمال ہیں، اور شرط ایمان ہے تو اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال کو داخل مانیں گے تو مشروط کا شرط کی حقیقت میں داخل ہونا لازم آئیگا اور پھر یہ بھی اصول ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی وہ جزء کے لئے بھی شرط ہوگی، تو جب ایمان اعمال کے لئے شرط ہوا تو ایمان! ایمان کے لئے بھی شرط ہوا اور اس سے دور لازم آئیگا جو کہ باطل ہے لہٰذا اعمال کا! ایمان میں داخل ہونا باطل ہوا۔

وَوَرَدَ اَیْضًا اِثْبَات الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اعمال! ایمان میں داخل نہیں اس پر تیسری دلیل بیان کرنی ہے۔

دلیل سوم: فرمان باری تعالیٰ ہے **وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا** قاعدہ یہ ہے کہ بغیر رکن کے شے کا تحقق نہیں ہوتا، حالانکہ آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعمال! ایمان کا جزء نہیں ورنہ ترکِ اعمال پر ان کو مؤمن نہ قرار دیا جاتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

امام شافعیؒ، جمہور محدثینؒ اور فقہائے کرام! اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں

﴿عبارت﴾: **وَلَایَخْفٰی اَنَّ ھٰذِہِ الْوُجُوْہَ اِنَّمَا تَقُوْمُ حُجَّۃً عَلٰی مَنْ یَّجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُکْنًا مِنْ حَقِیْقَۃِ الْاِیْمَانِ بِحَیْثُ اَنَّ تَارِکَھَا لَایَکُوْنُ مُؤْمِنًا کَمَا ھُوَ رَاْیُ الْمُعْتَزِلَۃِ لَا عَلٰی مَنْ ذَھَبَ اِلٰی اَنَّھَا رُکْنٌ مِّنَ الْاِیْمَانِ الْکَامِلِ بِحَیْثُ لَایَخْرُجُ تَارِکُھَا عَنْ حَقِیْقَۃِ الْاِیْمَانِ کَمَا ھُوَ مَذْھَبُ الشَّافِعِیِّ وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّکَاتُ الْمُعْتَزِلَۃِ بِاَجْوِبَتِھَا فِیْمَا سَبَقَ**

﴿ترجمہ﴾ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تمام دلائل ان لوگوں پر حجت بن کر قائم ہو سکتے ہیں جو طاعات کو ایمان کی حقیقت کا رکن قرار دیتے ہیں اس طریقہ پر کہ ان کا تارک مومن نہیں ہوتا جیسا کہ یہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں پر جو اس طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کامل کا رکن ہیں اس طریقہ پر کہ ان کا تارک حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا مذہب ہے اور تحقیق کہ معتزلہ کے مستدلات مع ان کے جوابات کے ماقبل میں گزر چکے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَلَایَخْفٰی اَنَّ ھٰذِہِ الْوُجُوْہ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مذکورہ دلائل ثلاثہ معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت بنیں گے کہ جو اعمال کو ایمان کی حقیقت میں داخل مان کر اس کے تارک کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں لیکن یہ مذکورہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں بنیں گے جو اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں جیسے امام

Maktaba Tul Ishaat.com

شافعی علیہ الرحمۃ، جمہور محدثین اور فقہائے کرام! کیونکہ ان کے ہاں ترکِ عمل کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اس ایمان کامل سے خارج ہوتا ہے کہ جس پر جنت میں دخولِ اول کا مدار ہے۔

☆ نیز شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں معتزلہ کے دو دلائل اور ان کے جوابات گزر چکے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی

﴿عبارت﴾: اَلْمَقَامُ الثَّانِیْ اَنَّ حَقِیْقَةَ الْاِیْمَانِ لَاتَزِیْدُ وَلَاتَنْقُصُ لِمَامَرَّمِنْ اَنَّهَاالتَّصْدِیْقُ الْقَلْبِیُّ الَّذِیْ بَلَغَ حَدَّالْجَزْمِ وَالْاِذْعَانِ وَهٰذَالَایُتَصَوَّرُزِیَادَةٌ وَّلَانُقْصَانٌ حَتّٰی اَنَّ مَنْ حَصَلَ لَهٗ حَقِیْقَةُ التَّصْدِیْقِ فَسَوَاءٌاَتٰی بِالطَّاعَاتِ اَوِارْتَکَبَ الْمَعَاصِیْ فَتَصْدِیْقُهٗ بَاقٍ عَلٰی حَالِهٖ لَاتُغَیَّرُفِیْهِ اَصْلًا وَالْاٰیَاتُ الدَّالَّةُ عَلٰی زِیَادَةِ الْاِیْمَانِ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰی مَاذَکَرَهٗ اَبُوْحَنِیْفَةَ اَنَّهُمْ کَانُوْااٰمَنُوْافِی الْجُمْلَةِ ثُمَّ یَاْتِیْ فَرْضٌ بَعْدَفَرْضٍ وَکَانُوْایُؤْمِنُوْنَ بِکُلِّ فَرْضٍ خَاصٍّ وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ کَانَ یَزِیْدُبِزِیَادَةِ مَایَجِبُ بِهِ الْاِیْمَانُ وَهٰذَالَایُتَصَوَّرُفِیْ غَیْرِعَصْرِ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ

﴿ترجمہ﴾: دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم اور زیادہ نہیں ہوتی اس تقریر کی وجہ سے جو گزر چکی کہ وہ (حقیقتِ ایمان) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچتی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور نقصان غیر متصور ہے یہاں تک کہ وہ شخص جس کیلئے تصدیق کی حقیقت حاصل ہوگئی تو خواہ وہ طاعات کرے یا معاصی کا مرتکب ہو اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں بالکل کوئی تغیر نہیں ہے اور وہ آیات جو دلالت کرتی ہیں ایمان کی زیادتی پر وہ محمول ہیں اس پر جو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے ذکر فرمایا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایمان اجمالی لاتے تھے پھر آتا تھا ایک فرض بعد دوسرے فرض کے اور وہ ایمان لاتے تھے ہر ہر خاص فرض پر اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان زیادہ ہوتا تھا ما یجب به الایمان کی (جس پر ایمان لانا واجب ہے) زیادتی کی وجہ سے اور یہ غیر متصور ہے نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے غیر میں۔

﴿تشریح﴾:

اَلْمَقَامُ الثَّانِیْ اَنَّ حَقِیْقَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری بات بیان کرنی ہے کہ محققین کے نزدیک ایمان میں کمی وزیادتی نہیں ہوتی کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو کہ جزم اور اذعان کی حد تک پہنچی ہوئی ہو اور اس تصدیق یعنی جزم واذعان میں کمی وبیشی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا ایمان میں بھی کمی وبیشی نہیں ہوگی۔

وَالْاٰیَاتُ الدَّالَّةُ عَلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ قول کہ ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی درست نہیں کیونکہ کئی قرآنی آیات ہیں جو ایمان کی کمی و زیادتی پر دلالت کرتی ہیں مثلاً واذا تلیت علیهم ایاته زادتهم ایمانا ،لیزدادو ایمانا

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿جواب﴾:1 ان آیات کے مصداق صحابہ کرام ہیں، وہ پہلے اجمالی ایمان لائے تھے، پھر نبوت کے 23 سالہ دور نبوت و رسالت آقائے دوجہاں ﷺ پر جو آیات اور احکامات نازل ہوتے رہے وہ ان پر ایمان لاتے رہے مثلاً نماز، روزہ۔ حج وغیرہ۔ لیکن اب چونکہ اسلامی تعلیمات کا بیان مکمل ہو چکا لہٰذا اب کمی وزیادتی کا تصور نہیں ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ایمان میں کمی وبیشی سے مراد امثال میں کمی وبیشی ہے

﴿عبارت﴾: وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْاِطِّلَاعَ عَلٰى تَفَاصِيْلِ الْفَرَائِضِ مُمْكِنٌ فِيْ غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْاِيْمَانُ وَاجِبٌ اِجْمَالًا فِيْمَا عُلِمَ اِجْمَالًا وَتَفْصِيْلًا فِيْمَا عُلِمَ تَفْصِيْلًا وَلَا خِفَاءَ اَنَّ التَّفْصِيْلِيَّ اَزْيَدُ بَلْ اَكْمَلُ وَمَا ذُكِرَ مِنْ اَنَّ الْاِجْمَالِيَّ لَا يَنْحَطُّ عَنْ دَرَجَتِهٖ فَاِنَّمَا هُوَ فِي الْاِتِّصَافِ بِاَصْلِ الْاِيْمَانِ وَقِيْلَ اِنَّ الثَّبَاتَ وَالدَّوَامَ عَلَى الْاِيْمَانِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ فِيْ كُلِّ سَاعَةٍ وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ الْاَزْمَانِ لِمَا اَنَّهٗ عَرَضٌ لَا يَبْقٰى اِلَّا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ حُصُوْلَ الْمِثْلِ بَعْدَ انْعِدَامِ الشَّيْءِ لَا يَكُوْنُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِيْ شَيْءٍ كَمَا فِيْ سَوَادِ الْجِسْمِ مَثَلًا

﴿ترجمہ﴾: اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ مطلع ہونا فرائض کی تفاصیل پر نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے زمانہ کے غیر میں ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں جن کو اجمالاً جانا گیا ہو اور ایمان تفصیلی واجب ہے ان احکام میں جن کو تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی ازید بلکہ اکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا تھا کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے تو وہ گفتگو اصل ایمان کیساتھ اتصاف میں ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر ثابت قدم رہنا اور مداومت، ایمان پر زیادتی ہے ہر ساعت میں اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ازمان کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے اس وجہ سے کہ ایمان عرض ہے جو بغیر تجدد امثالی کے باقی نہیں رہے گا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ شئی کے معدوم ہونے کے بعد اس کے مثل کا حصول کچھ زیادتی اس کے مثل کا حصول کچھ زیادتی نہیں ہے جیسے مثلاً جسم کی سیاہی میں۔

﴿تشریح﴾:

وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْاِطِّلَاعَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کی تردید کرنی ہے کہ نفس ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی، بلکہ مؤمن بہ کے اعتبار سے ایمان میں کمی وبیشی ہوتی رہتی ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ کہنا کہ ایسی کمی وبیشی صرف حضور ﷺ کے زمانہ پاک میں تھی آج نہیں ہو سکتی یہ غلط ہے بلکہ آپ ﷺ کے زمانہ پاک کے بعد بھی مؤمن بہ کے اعتبار سے زیادتی ممکن ہے وہ اس طرح کہ آپ ﷺ کے لائے احکامات کی ابتداء اجمالاً تصدیق کر لی جائے اور اور جیسے جیسے احکامات کی تفصیل معلوم ہوتی رہے اس کی بھی تصدیق کرتا جائے اور اس پر بھی ایمان لاتا جائے کیونکہ جن چیزوں کا علم اجمالی ہوا ہے ان پر اجمالاً ایمان لانا ضروری ہے اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہوا ہے ان پر تفصیلاً ایمان لانا ضروری ہے

❁ مثلاً ایمان اجمال یہ ہے کہ آپ ﷺ کے تمام ضروریات دین کی تصدیق کرے، اور ایمان تفصیل یہ ہے کہ جب نماز علم

Maktaba Tul Ishaat.com

ہوتو نماز کی تصدیق کرے، روزے کا علم ہوتو روزے کی تصدیق کرے اسی طرح دیگر احکامات کی تصدیق کرتا جائے تو ایمان تفصیلی میں اضافہ تو آپ ﷺ کے بعد آج بھی ہوسکتا ہے۔

وَلَا خِفَاءَ اَنَّ التَّفْصِیْلِیَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے کہ ایمان تفصیلی! ایمان اجمالی سے ازید واکمل ہوتا ہے۔

وَمَاذُکِرَ مِنْ اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ماقبل میں تو آپ نے کہا تھا کہ ایمان اجمالی اور یمان تفصیلی میں کوئی فرق نہیں ہے جبکہ یہاں سے کہہ رہے ہیں کہ فرق ہے یہ تو دونوں باتوں میں تناقض ہے۔

﴿جواب﴾: دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے ماقبل میں جو کہا تھا کہ ان میں کوئی فرق نہیں تو اس کا مطلب یہ تھا کہ نفس ایمان کے متصف ہونے میں دونوں برابر ہیں، لیکن یہاں اور بات کی ہے کہ ایمان اجمالی کی بنسبت ایمان تفصیلی کا درجہ ومقام زیادہ ہے۔

وَقِیْلَ اِنَّ الثُّبَاتَ وَالدَّوَامَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:2 جن آیات سے ایمان کی کمی وبیشی معلوم ہوتی ہے ان سے امثال کی زیادتی مراد ہے جس کے امثال زیادہ ہونگے، اس کا ایمان بھی زیادہ ہوگا اور جس کے ایمان کے امثال بھی کم ہونگے اس کا ایمان بھی کم ہوگا، اور امثال کی زیادتی زمانہ کے اعتبار سے ہے جس کے ایمان پر زیادہ زمانہ گزرتا جائیگا اس کے امثال زیادہ ہونگے، اور جس کے ایمان پر کم زمانہ گزریگا اس کے امثال بھی کم ہونگے۔

✿ رہی یہ بات کہ ایمان کے امثال میں زیادتی کس طرح ہوتی ہے وہ اس طرح کہ ایمان تصدیق کا نام ہے اور تصدیق علم کا نام ہے اور علم کیفیات میں سے ہے اور تمام کیفیات اعراض ہیں، لہٰذا ان وسائط کی وجہ سے ایمان بھی عرض ہوگا، اور اشاعرہ کے نقطہ نظر سے اعراض کی بقاء تجدد امثال کی وجہ سے ہوتی ہے جب ایک عرض فناء ہوجاتا ہے تو اس آن میں اس کا مثل پیدا ہوجاتا ہے پھر وہ بھی فناء ہوجاتا ہے اور اس کا مثل پیدا ہوجاتا ہے لہٰذا جس شخص کے ایمان پر زمانہ زیادہ گزریگا اور اس کے ایمان میں جس قدر ثبات اور دوام ہوگا تو اس کے امثال بھی زیادہ ہونگے تو امثال کی زیادتی کی وجہ سے ایمان میں بھی زیادتی ہوتی ہے اور جس شخص کے ایمان میں ثبات اور دوام نہیں ہوگا تو اس کے امثال بھی زیادہ نہیں ہونگے پس اس کا ایمان بھی کم رہیگا۔

وَفِیْہِ نَظْرٌ لِاَنَّ حُصُوْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کی تردید کرنی ہے۔

آپ کا یہ قول کہ تجدد امثال کی وجہ سے ایمان میں اضافہ ہوتا رہتا ہے یہ درست نہیں، کیونکہ کسی شے کے ءہونے اور اس کی مثال پیدا ہونے سے اس شے میں اضافہ نہیں ہوتا مثلاً سواد ایک عرض ہے اب اگر اس کی بقاء تجدد امثال کی وجہ سے ہو تو تجدد امثال کی وجہ سے سواد میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا جسم کا سواد اپنی سابقہ حالت پر ہی رہتا ہے اس میں کوئی تغیر وتبدل واقع نہیں ہوتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

ایمان میں کمی وبیشی سے مراد ایمان کے ثمرات میں کمی وبیشی ہے

﴿عبارت﴾: وَقِيْلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمَرَتِهٖ وَاِشْرَاقُ نُوْرِهٖ وَضِيَائِهٖ فِي الْقَلْبِ فَاِنَّهٗ يَزِيْدُ بِالْاَعْمَالِ وَيَنْقُصُ بِالْمَعَاصِيْ وَمَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ جُزْءٌ مِّنَ الْاِيْمَانِ فَقَبُوْلُهُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ فَرْعُ مَسْاَلَةِ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءٌ مِّنَ الْاِيْمَانِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ لَا نُسَلِّمُ اَنَّ حَقِيْقَةَ التَّصْدِيْقِ لَاتَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضُعْفًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ تَصْدِيْقَ اٰحَادِ الْاُمَّةِ لَيْسَ كَتَصْدِيْقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا قَالَ اِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ

﴿ترجمہ﴾: اور کہا گیا ہے مراد ایمان کے ثمرہ کا زیادہ ہونا اور اس کے نور اور چمک کا روشن ہونا ہے دل میں اس لئے کہ یہ اعمال سے زیادہ ہوگا اور گناہوں سے کم ہوگا۔ اور جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونیکی فرع ہے۔ اور فرمایا بعض محققین نے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ یہ متفاوت ہوتی ہیقوت اور ضعف کے اعتبار سے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی کریم ﷺ کی تصدیق کے مثل نہیں ہے اور اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تا کہ میرا دل مطمئن ہو جائے۔

﴿تشریح﴾:

وَقِيْلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا تیسرا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾:3 جن نصوص سے ایمان کی زیادتی معلوم ہوتی ہے ان سے ایمان کے ثمرات اور نتائج کی زیادتی اور نور ایمانی کا دل میں روشن ہونا مراد ہے کیونکہ نیک اعمال کی وجہ سے اس نورانی کیفیت میں اضافہ ہوتا ہے اور معاصی کی وجہ سے کمی ہوتی ہے۔

وَمَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک فائدہ بیان کرنا ہے۔

کہ جن کے ہاں اعمال! ایمان کا جزء ہیں ان کے نزدیک ایمان کی وبیشی کو قبول کرتا ہے کیونکہ اعمال میں کمی وبیشی روز روشن کی طرح عیاں ہے۔

وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ هٰذِهِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسرا فائدہ بیان کرنا ہے۔

اعمال میں کمی وبیشی کا مسئلہ اس بات پر متفرع ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں یا نہیں، اگر اعمال کو ایمان کا جزء قرار دیا جائے تو ایمان میں کمی وبیشی ہو سکتی ہے کیونکہ اعمال میں کمی وبیشی ہوتی ہے۔ اور اگر اعمال کو ایمان کا جزء نہ قرار دیا جائے تو ایمان زیادتی ونقصان کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور تصدیق میں کمی وبیشی نہیں ہوتی۔

وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب مواقف علامہ عضد الدین کا موقف بیان کرنا

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے، صاحبِ مواقف فرماتے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ حقیقت تصدیق کی وبیشی کو قبول نہیں کرتی بلکہ ایمان میں قوۃ وضعف کے تفاوت کے اعتبار سے کمی وبیشی ہوسکتی ہے علامہ عضد الدین علیہ الرحمۃ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ امت کے افراد کی تصدیق آقائے دوجہاں ﷺ کی تصدیق سے کم ہے اور آپ ﷺ کی تصدیق قوت کے اعتبار سے بڑھ کر ہے تو اس سے معلوم کہ تصدیق میں اضافہ ہوسکتا ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ احیاء موتیٰ کے بارے میں حضرت سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے درخواست کی تو اللہ پاک نے فرمایا اولم تؤمن ؟ تو جواباً ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا بلی ولکن لیطمئن قلبی کہ مجھے یقین ہے لیکن پھر بھی مردوں کو زندہ کرنا دیکھنا چاہتا ہوں تا کہ میرا طمئنان بڑھ جائے اور میری تصدیق یعنی ایمان میں اضافہ ہوجائے اس آیت کریمہ سے بھی یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایمان میں زیادتی ہوسکتی ہے۔

ہم علامہ عضد الدین علیہ الرحمۃ کو جواباً عرض کرتے ہیں کہ اس آیت سے جو زیادتی معلوم ہوتی ہے یہ قوت وضعف اور کیفیت کے اعتبار سے ہے مقدار اور نفس ایمان کے اعتبار زیادتی معلوم نہیں ہوتی کیونکہ ابراہیم علیہ السلام نے نفس ایمان زیادتی کے اعتبار سے سوال نہیں کیا تھا نفس ایمان تو ان کو حاصل تھا، انبیاء کرام کے ایمان کی مقدار تو ایک ہی حالت پر ہوتی ہے بلکہ ابراہیم علیہ السلام نے کیفیت کے اعتبار سے سوال کیا تھا، اور قوۃ وضعف اور کیفیت کے اعتبار سے ایمان میں اضافہ ہونے میں ہمارا نزاع نہیں ہم تو مقدار اور نفس ایمان کے اعتبار سے کہتے ہیں کہ ایمان میں زیادتی اور نقصان نہیں ہوتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ایمان معرفت کا نام نہیں

﴿عبارت﴾: بَقِیَ هٰهُنَا بَحْثٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِیَّةِ ذَهَبَ اِلٰی اَنَّ الْاِیْمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَاَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلٰی فَسَادِهٖ لِاَنَّ اَهْلَ الْکِتَابِ کَانُوْا یَعْرِفُوْنَ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ کَمَا کَانُوْا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَ هُمْ مَعَ الْقَطْعِ بِکُفْرِهِمْ لِعَدَمِ التَّصْدِیْقِ وَلِاَنَّ مِنَ الْکُفَّارِ مَنْ کَانَ یَعْرِفُ الْحَقَّ یَقِیْنًا وَاِنَّمَا کَانَ یُنْکِرُ عِنَادًا وَاسْتِکْبَارًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَیْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ فَلَا بُدَّ مِنْ بَیَانِ الْفَرْقِ بَیْنَ مَعْرِفَةِ الْاَحْکَامِ وَاسْتِیْقَانِهَا وَبَیْنَ التَّصْدِیْقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا لِیَصِحَّ کَوْنُ الثَّانِیْ اِیْمَانًا دُوْنَ الْاَوَّلِ

﴿ترجمہ﴾: یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی اور وہ یہ ہے کہ بعض قدریہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ایمان معرفت ہے اور ہمارے علماء نے اس کے فساد پر اتفاق کیا ہے اس لئے کہ اہل کتاب محمد ﷺ کی نبوت کو ایسے پہچانتے تھے جیسے اپنے بیٹوں کو تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے ان کے کفر کے یقینی ہونے کے باوجود اور اس لئے کہ کفار میں سے کچھ ایسے تھے جو بالیقین حق کو پہچانتے تھے اور صرف عناد وتکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے فرمان باری تعالیٰ ہے "وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم تو ضروری ہے فرق بیان کرنا احکام کی معرفت واستیقان کے درمیان اور احکام کی تصدیق اور اعتقاد کے درمیان تا کہ دوسرے کا

Maktaba Tul Ishaat.com

ایمان ہونا صحیح ہو سکے نہ کہ اول کا۔

﴿تشریح﴾:

بَقِیَ هٰهُنَا بَحْثٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایمان شرعی کے متعلق پانچواں مذہب بیان کرنا ہے۔ پانچواں مذہب قدریہ کا ہے، ان کے ہاں ایمان معرفت کا نام ہے، یعنی اللہ اور اس کے رسول کی معرفت ہونا ہی ایمان ہے۔

وَاَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس مذہب کی تردید کرنی ہے کہ اس مذہب کے بطلان پر ائمہ نے اجماع منعقد کیا ہے۔

لِاَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس مذہب کے بطلان پر دلیل کا بیان کرنا ہے۔

کہ اہل کتاب کو معرفت حاصل تھی، اور وہ حضور ﷺ کی نبوت کو اس طرح پہچانتے تھے جیسے وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے تھے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **وَالَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ** لیکن پھر بھی وہ کافر تھے، کیونکہ ان کو تصدیق قلبی حاصل نہ تھی، اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب یہود و نصاریٰ کافر نہ ہوتے۔

وَلِاَنَّ مِنَ الْكُفَّارِ مَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس مذہب کے بطلان پر دوسری دلیل کا بیان کرنا ہے۔

کہ کفار میں سے بعض کفار حق کو پہچانتے تھے، لیکن تکبر اور عناد کی وجہ سے اس کا انکار کرتے تھے، جیسے آل فرعون کے متعلق ہے **وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَیْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ** کہ انہوں نے تکبر اور عناد کی وجہ سے حق کا انکار کیا پس اس وجہ سے انہیں کافر قرار دیا گیا حالانکہ انہیں معرفت حاصل تھی، لیکن تصدیق قلبی نہ تھی، پس ثابت ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں ورنہ انہیں کافر نہ کہا جاتا۔ پس ثابت ہوا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے۔

فَلَابُدَّ مِنْ بَیَانِ الْفَرْقِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معرفت و استیقان اور تصدیق و اعتقاد کے درمیان فرق کرنا ہے تاکہ تصدیق و اعتقاد کا ایمان ہونا ثابت ہو جائے اور معرفت و استیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تصدیق اور معرفت کے مابین فرق

﴿عبارت﴾: **وَالْمَذْكُوْرُ فِیْ كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ اَنَّ التَّصْدِیْقَ عِبَارَةٌ عَنْ رَبْطِ الْقَلْبِ عَلٰی مَا عُلِمَ مِنْ اِخْبَارِ الْمُخْبِرِ وَهُوَ اَمْرٌ كَسْبِیٌّ یَثْبُتُ بِاخْتِیَارِ الْمُصَدِّقِ وَلِذَا یُثَابُ عَلَیْهِ وَیُجْعَلُ رَاْسُ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَاِنَّهَا رُبَّمَا یَحْصُلُ بِلَا كَسْبٍ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهٗ عَلٰی جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهٗ مَعْرِفَةُ اَنَّهٗ جِدَارٌ اَوْ حَجَرٌ وَهٰذَا مَا ذَكَرَهٗ بَعْضُ الْمُحَقِّقِیْنَ مِنْ اَنَّ التَّصْدِیْقَ هُوَ اَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِیَارِكَ الصِّدْقَ اِلَی الْمُخْبِرِ حَتّٰی لَوْ وَقَعَ ذٰلِكَ فِی الْقَلْبِ مِنْ غَیْرِ اخْتِیَارٍ لَمْ یَكُنْ تَصْدِیْقًا وَاِنْ كَانَ مَعْرِفَةً**

﴿ترجمہ﴾: اور جو بعض مشائخ کے کلام میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ تصدیق مراد ہے دل کے اتفاق کرنے سے اس چیز پر

Maktaba Tul Ishaat.com

جو مخبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار سے ثابت ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو عبادت کی جڑ قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے اس لئے کہ معرفت بسا اوقات بغیر کسب کے حاصل ہو جاتی ہے جیسے وہ شخص جس کی نظر کسی جسم پر پڑی تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہوگئی کہ یہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہ وہ بات ہے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے یعنی تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے صدق کو مخبر کی جانب منسوب کرے یہاں تک کہ اگر یہ بغیر اختیار کہ دل میں واقع ہو جائے تو یہ تصدیق نہیں ہے اگر چہ معرفت ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تصدیق اور معرفت کے مابین فرق بیان کرنا ہے کہ بعض مشائخ نے تصدیق اور معرفت میں یہ فرق کیا ہے کہ مخبر کی خبر سے جو بات معلوم ہو جائے اس پر دل جمانے کا نام تصدیق ہے اور یہ کسبی اور اختیاری امر ہے جو کہ مصدق کے اختیار سے حاصل ہوتا ہے تصدیق چونکہ کسبی ہے اور کسبی چیز پر ثواب ملتا ہے اس لئے تصدیق پر بھی ثواب ملتا ہے اور تصدیق کو رأس العبادات قرار دیا گیا ہے بخلاف معرفت کے کہ وہ غیر اختیار امر ہے بلا کسب و اختیار حاصل ہوتی ہے جیسا کہ کسی جسم پر اچانک نظر پڑ جائے تو اس جسم کے حجر اور شجر ہونے کا علم بلا اختیار حاصل ہو جائے، الغرض! تصدیق کسبی اور اختیار ہے اور معرفت غیر اختیاری اور غیر کسبی ہے۔

وَهٰذَا مَاذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مندرجہ بالا جو فرق بیان کیا گیا ہے یہ بعینہٖ وہی فرق ہے جس کو بعض محققین مثلاً صاحب توضیح نے بیان کیا ہے، کہ تصدیق اس سے عبارت ہے کہ آپ اپنے اختیار سے مخبر کی طرف صدق کی نسبت کریں یہاں تک کہ اگر آپ کے دل میں بلا اختیار مخبر کے صادق ہونے کا علم حاصل ہو جائے تو اسے تصدیق نہیں کہا جائیگا بلکہ اسے معرفت کہا جائیگا۔ تو محققین علیہم الرحمۃ کا بھی یہی ماحصل ہے کہ تصدیق امر اختیاری ہے اور معرفت امر غیر اختیاری ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تصدیق کے حصول میں صرف معرفت کافی نہیں ہے

﴿عبارت﴾: **وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ مِنْ اَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُوْنَ الْاَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِاَنَّا اِذَا تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَشَكَكْنَا فِيْ اَنَّهَا بِالْاِثْبَاتِ اَوِ النَّفْيِ ثُمَّ اُقِيْمَ الْبُرْهَانُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا فَالَّذِيْ يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْاِذْعَانُ وَالْقَبُوْلُ لِتِلْكَ النِّسْبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْحُكْمِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْاِيْقَاعِ نَعَمْ تَحْصِيْلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُوْنُ بِالْاِخْتِيَارِ فِيْ مُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ وَصَرْفِ النَّظْرِ وَرَفْعِ الْمَوَانِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ يَقَعُ التَّكْلِيْفُ بِالْاِيْمَانِ وَكَاَنَّ هٰذَا هُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِهٖ كَسْبِيًّا اِخْتِيَارِيًّا وَلَا يَكْفِيْ فِيْ حُصُوْلِ التَّصْدِيْقِ الْمَعْرِفَةِ لِاَنَّهَا قَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِ ذٰلِكَ**

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: اور یہ بات مشکل ہے اس لئے کہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے نہ کہ افعال اختیار میں سے اس لئے کہ جب ہم نے دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کیا اور ہم نے شک کیا کہ یہ نسبت اثبات کیساتھ ہے یا نفی کیساتھ تو پھر اس نسبت کے ثبوت پر دلیل قائم کی جاتی ہے تو جو چیز ہم کو حاصل ہوتی ہے تو وہ اس نسبت کا اذعان ہے اور اس کی نسبت کو قبول کر لینا ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور ایقاع کا معنیٰ ہے یہاں اس کیفیت کی تحصیل اختیار سے ہوتی ہے اسباب کے استعمال کرنے میں اور نظر وفکر کو کام میں لانے میں اور موانع کے اٹھانے میں اور اس کے مثل میں اور اس اعتبار سے واقع ہوگا ایمان کا مکلّف بنانا اور گویا کہ یہی مراد ہے اس (تصدیق) کے کسبی اختیاری ہونے کی، اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں اس لئے کہ معرفت کبھی بغیر اس کے حاصل ہو جاتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ کہنا کہ تصدیق امر اختیاری ہے یہ درست نہیں بلکہ تصدیق امر غیر اختیاری ہے کیونکہ تصدیق ایمانی اور تصدیق منطقی ایک ہی چیز ہیں اور تصدیق منطقی علم کی ایک قسم ہے تو تصدیق ایمانی بھی علم کی ہی ایک قسم ہوگی اور علم! کیفیاتِ نفسانیہ میں سے ہے اور کیفیاتِ نفسانیہ غیر اختیاریہ ہوتی ہیں، کیفیاتِ نفسانیہ اختیاریہ میں سے نہیں ہوتیں، لہٰذا تصدیق بھی غیر اختیاری ہوگی۔

لِاَنَّا اِذَا تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ تصدیق! کے غیر اختیاری کی دلیل بیان کرنی ہے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کریں اور ہم اس شک میں پڑ جائیں کہ نسبتِ ثبوتیہ ہے یا سلبیہ ہے؟ جیسے ہم عالم اور حادث کے درمیان نسبت کا تصور کریں کہ ان دونوں کے درمیان نسبت ثبوتی ہے اور عالم! حادث ہے یا نسبت سلبی ہے اور اور عالم غیر حادث ہے اس کے بعد ہم اس نسبت کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں اور ہم مثلاً یوں کہتے ہیں **العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث** تو اس دلیل سے ہمیں اس نسبت کا اذعان، یقین اور قبول حاصل ہو جاتا ہے اور اسی اذعان کو تصدیق، حکم اور ایقاع اور اثبات کہتے ہیں تو اذعان اور تصدیق دلیل سے حاصل ہوتی ہیں اور جو چیز دلیل سے حاصل ہوتی ہے وہ غیر اختیاری ہوتی ہے لہٰذا تصدیق بھی غیر اختیاری ہوگی اگر چہ دلیل کو قائم کرنا اور مقدمات کو ترتیب دینا اختیاری ہے جیسے آنکھ سے دیکھنا غیر اختیاری فعل ہے اور آنکھ کو کھولنا اور حرکت دینا اختیاری امور ہیں۔

نَعَمْ تَحْصِيْلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ الخ: سے غرض شرح علیہ الرحمۃ مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿جواب﴾: کہ ہمارا یہ قول کہ تصدیق امر اختیاری ہے اس سے ہماری یہ مراد نہیں کہ نفس تصدیق امر اختیاری ہے، نفس تصدیق کو تو ہم بھی غیر اختیاری امر مانتے ہیں بلکہ تصدیق کے اختیاری ہونے سے مراد یہ ہے کہ تصدیق حاصل کرنے کے اسباب اور طرق! اختیاری اور کسبی ہیں مثلاً مقدمات کو ترتیب دینا، قوتِ عاقلہ کو دلیل کی طرف متوجہ کرنا، اشکال اربعہ میں سے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہر شکل کی شرائط اور انتاج کا لحاظ رکھنا اور موانع کو دور کرنا یہ سب امور اختیاری ہیں اور تصدیق کو حاصل کرنے کے اسباب ہیں اور یہی وجہ ہے کہ کسبِ ایمان فعل اختیاری ہے اور ہم ایمان کے ساتھ مکلّف ہیں، تصدیق کے حصول میں صرف معرفت کافی نہیں ہے کیونکہ معرفت بغیر کسب واختیار کے حاصل ہوتی ہے الغرض! تصدیق کے اختیاری ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ اس کے حصول کے اسباب اختیاری ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کسب واختیار سے حاصل ہونے والی معرفت تصدیق بن جاتی ہے

﴿عبارت﴾: نَعَمْ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الْمَعْرِفَةُ الْيَقِيْنِيَّةُ الْمُكْتَسَبَةُ بِالْاِخْتِيَارِ تَصْدِيْقًا وَلَا بَأْسَ بِذَالِكَ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَحْصُلُ الْمَعْنَى الَّذِىْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِگرويدن وَلَيْسَ الْاِيْمَانُ وَالتَّصْدِيْقُ سِوٰى ذَالِكَ وَحُصُوْلُهٗ لِلْكُفَّارِ الْمُعَانِدِيْنَ الْمُنْكِرِيْنَ مَمْنُوْعٌ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ الْحُصُوْلِ فَتَكْفِيْرُهُمْ يَكُوْنُ بِاِنْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَاِصْرَارِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَالْاِسْتِكْبَارِ وَمَاهُوَ مِنْ عَلَامَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ

﴿ترجمہ﴾: ہاں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جو اختیار سے حاصل ہو تصدیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت میں وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن (ماننا) سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان وتصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو معاندین ومنکرین ہیں ممنوع ہے اور حصول کی تقدیر پر ان کی تکفیر ان کے زبانی انکار اور ان کے عناد وتکبر پر اصرار کی وجہ سے ہوگی اور یہ چیزیں تکذیب اور نکار کی علامتیں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

نَعَمْ يَلْزَمُ اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ معرفت اس لئے ایمان نہیں کہ وہ کسبی اور اختیاری نہیں ہے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ جب کسی کو معرفت کسب واختیار سے حاصل ہو جائے تو اس کو مؤمن کہنا چاہیے لہٰذا یہ کہنا مطلقاً درست نہیں کہ معرفت ایمان نہیں،

﴿جواب﴾: جب کسی کو کسب واختیار سے معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو پھر وہ معرفت نہیں رہتی بلکہ تصدیق بن جاتی ہے اور اس کے دل میں ایسی کیفیت حاصل ہو جاتی ہے جسے فارسی میں گرویدن کہا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق بھی اسی کیفیت کا نام ہے۔

وَحُصُوْلُهٗ لِلْكُفَّارِ الْمُعَانِدِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: ایسی کیفیت تو بعض کافروں کو بھی حاصل تھی کہ انہیں مؤمن کہنا چاہیے۔

﴿جواب﴾: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ کفار اور معاندین کو ایسی کیفیت حاصل ہو اگر بالفرض تسلیم بھی کر لی جائے کہ کفار کو ایسی کیفیت حاصل ہے تو ان کی تکفیر انکار لسانی اور عناد اور تکبر پر مصر ہونے کی وجہ سے ہے جو کہ کفر کی علامات میں سے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

اسلام اور ایمان مترادف المعنیٰ ہیں

﴿عبارت﴾: وَالْاِیْمَانُ وَالْاِسْلَامُ وَاحِدٌ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ هُوَالْخُضُوْعُ وَالْاِنْقِیَادُ بِمَعْنٰی قَبُوْلِ الْاَحْکَامِ وَالْاِذْعَانِ بِهَا وَذٰلِكَ حَقِیْقَةُ التَّصْدِیْقِ عَلٰی مَامَرَّ وَیُؤَیِّدُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰی فَاَخْرَجْنَا مَنْ کَانَ فِیْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِیْهَا غَیْرَ بَیْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ وَبِالْجُمْلَةِ لَا یَصِحُّ فِی الشَّرْعِ اَنْ یُّحْکَمَ عَلٰی اَحَدٍ بِاَنَّهٗ مُؤْمِنٌ وَلَیْسَ بِمُسْلِمٍ اَوْ مُسْلِمٌ وَلَیْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا نَعْنِیْ بِوَحْدَتِهِمَا سِوٰی ذٰلِكَ

﴿ترجمہ﴾: اور ایمان اور اسلام ایک ہیں اس لئے کہ اسلام وہ خضوع وانقیاد ہے احکام کو قبول اور احکام کے اذعان کے معنیٰ میں ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس تفصیل کے مطابق جو گزر گئی اور فرمان باری تعالیٰ ''فاخرجنا'' اس کا مؤید ہے اور حاصل کلام شریعت میں یہ بات صحیح نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگا دیا جائے کہ یہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم اور مومن نہیں ہے اور ہم اس کے علاوہ ان دونوں کی وحدت سے کچھ اور مراد نہیں لیتے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْاِیْمَانُ وَالْاِسْلَامُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں، ان کے مابین نسبتِ تساوی ہے۔

لِاَنَّ الْاِسْلَامَ هُوَالخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان اور اسلام کے درمیان وحدت کی دلیل کو بیان کرنا ہے۔ کہ اسلام کا معنیٰ خضوع اور انقیاد ہے، خضوع کا معنیٰ عاجزی کرنا اور انقیاد کا معنیٰ احکام کو قبول کرنا اور مان لینا اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اور تصدیق! عین ایمان ہے۔ لہٰذا ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز کے دو نام ہیں۔

یُؤَیِّدُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان اور اسلام کی وحدت پر دلیل نقلی بیان کرنی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان عالیشان ہے کہ فَاَخْرَجْنَا مَنْ کَانَ فِیْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِیْهَا غَیْرَ بَیْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ کہ ''قوم لوط میں جتنے بھی مؤمن تھے سب کو وہاں سے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان بستیوں میں کوئی مؤمن نہ پایا سوائے ایک مسلم گھرانے کے'' طریقہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ ہے یعنی من المؤمنین مستثنیٰ منہ ہے اور غیر بیت من المسلمین مستثنیٰ ہے، استثناء میں اصل استثناء متصل ہے کہ مستثنیٰ! مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو تو یہاں اسی ایک گھرانے کو مؤمنین سے جو کہ مستثنیٰ منہ ہے اور مسلمین سے جو کہ مستثنیٰ ہے تعبیر کیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَا یَصِحّ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایمان اور اسلام کی وحدت پر دوسری دلیل بیان کرنی ہے۔ کہ شریعت میں یہ صحیح نہیں کہ کسی کو یہ کہا جائے کہ وہ مسلم ہے لیکن مؤمن نہیں ہے یا مؤمن ہے لیکن مسلم نہیں، جب یہ بات ہے تو ضروری ہوا کہ جو مسلم ہے وہی مؤمن ہے اور جو مؤمن ہے وہی مسلم ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

اسلام اور ایمان میں اتحاد اصطلاحی ہے

﴿عبارت﴾: وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّهُمْ اَرَادُوْا عَدَمَ تَغَايُرِهِمَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَنْفَكُّ اَحَدُهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ لَا الْاِتِّحَادَ بِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْكِفَايَةِ مِنْ اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ تَصْدِيْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْمَا اَخْبَرَ مِنْ اَوَامِرِهٖ وَنَوَاهِيْهِ وَالْاِسْلَامُ هُوَ الْاِنْقِيَادُ وَالْخُضُوْعُ لِاُلُوْهِيَّتِهٖ وَذَا لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِقَبُوْلِ الْاَمْرِ وَالنَّهْيِ فَالْاِيْمَانُ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْاِسْلَامِ حُكْمًا فَلَا يَتَغَايَرَانِ وَمَنْ اَثْبَتَ التَّغَايُرَ يُقَالُ لَهٗ مَا حُكْمُ مَنْ اٰمَنَ وَلَمْ يُسْلِمْ اَوْ اَسْلَمَ وَلَمْ يُؤْمِنْ فَاِنْ اَثْبَتَ لِاَحَدِهِمَا حُكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ لِلْاٰخَرِ فَبِهَا وَاِلَّا فَقَدْ ظَهَرَ بُطْلَانُ قَوْلِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور مشائخ علیہم الرحمۃ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے ان دونوں کے عدم تغایر سے یہ مراد لی ہے ان میں سے ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوتا مفہوم کے اعتبار سے اتحاد کا ارادہ نہیں کیا ہے جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان اللہ کی تصدیق ہے ان احکام کے بارے میں جو اس نے اپنے اوامر اور نواہی کے متعلق خبر دی اور اسلام یہ ہے کہ اس کی الوہیت کے سامنے عاجزی کرنا ہے اور اس کے احکام کو ماننا ہے اور یہ (انقیاد وخضوع) امر اور نہی کو قبول کئے بغیر محقق نہیں ہوگا تو حکم کے اعتبار سے ایمان اسلام سے منفک نہیں ہے لہٰذا ان دونوں میں تغایر نہیں ہے، اور جو ان دونوں کے درمیان تغایر کو ثابت کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو ایمان لایا اور اسلام نہیں لایا یا اسلام لایا اور ایمان نہیں لایا؟ تو وہ اگر ان دونوں میں سے ایک کیلئے ایسا حکم ثابت کردے جو دوسرے کیلئے ثابت نہیں تو ٹھیک ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہو جائیگا۔

﴿تشریح﴾:

وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَائِخِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مشائخ نے جو ان دونوں کے درمیان نسبتِ تساوی بیان کی ہے اس اتحاد سے اتحاد لغوی مراد نہیں کیونکہ لغوی اعتبار سے ایمان اور اسلام کے مفہوم میں تغایر ہے اگر اتحاد لغوی ہوتا تو پھر باعتبار مفہوم تغایر نہ ہوتا بلکہ اتحاد سے مراد اتحاد اصطلاحی ہے یعنی مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں کہ جو مسلم ہے وہ مؤمن ہے اور جو مؤمن ہے وہ مسلم ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے صاحبِ کفایہ کے قول کو بطورِ دلیل پیش کیا ہے کہ انہوں نے کفایہ میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے اور اس کی الوہیت کے سامنے انقیاد اور خضوع کا نام اسلام ہے اور یہ خضوع وانقیاد اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی کو قبول کئے بغیر حاصل نہ ہوگا اور امر ونہی کی تصدیق ہی ایمان ہے پس معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوتا تو دونوں میں عدم تغایر ہے یعنی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اسی کو تساوی کہتے ہیں تو مصداق کے اعتبار سے اسلام اور ایمان متحد ہیں۔ کہ جو مسلم ہوگا وہ مؤمن ہوگا اور جو مؤمن ہوگا وہ مسلم ہوگا۔

وَمَنْ اَثْبَتَ التَّغَايُرَ يُقَالُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جو شخص ان دونوں میں تغایر کا قائل

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے تو اس سے ہم کہیں گے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مؤمن ہے اور مسلم نہیں یا مسلم ہے، اور مؤمن نہیں ہے اگر وہ ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے نہ ثابت ہو تو اس کا مغایرت کا قول تسلیم کرلیا جائیگا اور اگر وہ ایسا نہیں کر سکتے تو مغایرت کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اسلام شرعی اور ایمان شرعی کے مابین تغایر نہیں ہے

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا صَرِيْحٌ فِيْ تَحَقُّقِ الْاِسْلَامِ بِدُوْنِ الْاِيْمَانِ قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ الْاِسْلَامَ الْمُعْتَبَرَ فِي الشَّرْعِ لَا يُوْجَدُ بِدُوْنِ الْاِيْمَانِ وَهُوَ فِي الْاٰيَةِ بِمَعْنَى الْاِنْقِيَادِ الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ انْقِيَادِ الْبَاطِنِ بِمَنْزِلَةِ التَّلَفُّظِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَصْدِيْقٍ فِيْ بَابِ الْاِيْمَانِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فرمان باری تعالیٰ ''قالت الاعراب الخ'' صریح ہے بغیر ایمان کے اسلام کے متحقق ہونے میں تو ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائیگا اور وہ (اسلام) آیت میں انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر انقیاد باطن کے یہ بابِ ایمان میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمہ شہادت کا تلفظ ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب نقل کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: کہ آپ کا یہ کہنا کہ اسلام! ایمان کے بغیر متحقق نہیں ہوتا یہ درست نہیں، کیونکہ اس آیت قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا میں ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام کا اثبات کیا گیا ہے لہٰذا یہ آیت کریمہ اس امر میں بالکل واضح ہے کہ اسلام! ایمان کے بغیر پایا سکتا ہے۔ اور اسلام اور چیز ہے اور ایمان اور چیز ہے لہٰذا آپ کا فلا یتغایران کہنا درست نہیں۔

﴿جواب﴾: ہم نے جو یہ کہا کہ اسلام! ایمان کے بغیر پایا نہیں جا سکتا تو اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ اسلام! شرعی ایمان کے بغیر پایا نہیں جا سکتا، اور آیت میں اسلام سے اسلام لغوی یعنی انقیادِ ظاہری مراد ہے اور انقیادِ باطنی کے بغیر انقیادِ ظاہری کو اسلام نہیں کہا جاتا، جس طرح تصدیق قلبی کے بغیر اقرارِ لسانی کو ایمان نہیں کہا جاتا تو آیت میں اعراب کے لئے اسلام لغوی یعنی انقیادِ ظاہری کا اثبات کیا گیا ہے اور ایمان شرعی کی نفی کی گئی ہے لہٰذا یہ آیت کریمہ اسلام لغوی اور ایمان شرعی کے مابین مغایرت پر دال ہے اور اسلام شرعی اور ایمان شرعی کے درمیان مغایرت اس آیت کریمہ سے ثابت نہیں ہو رہی۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

اقرار بالشہادتین اور اعمالِ اسلام کی تفسیر نہیں بلکہ اسلام کی علامات اور ثمرات ہیں

﴿عبارت﴾: فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنْ تَشْهَدَ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَتُقِيْمَ الصَّلٰوةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكٰوةَ وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ اِنِ اسْتَطَعْتَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا دَلِيْلٌ عَلٰى اَنَّ الْاِسْلَامَ هُوَ الْاَعْمَالُ لَا التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ ثَمَرَاتِ الْاِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهٖ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَفَدُوْا عَلَيْهِ اَتَدْرُوْنَ مَا الْاِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ فَقَالُوا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَهَادَةُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَاِقَامُ الصَّلٰوةِ وَاِيْتَاءُ الزَّكٰوةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَاَنْ تُعْطُوْا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ وَكَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ شُعْبَةً اَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَدْنَاهَا اِمَاطَةُ الْاَذٰى عَنِ الطَّرِيْقِ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر یہ کہا جائے کہ آقائے دوجہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا فرمان ہے، اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر اس کی طرف راستہ کی طاقت ہو۔ (یہ فرمان نبوی صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم) اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی۔ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے اس قوم سے فرمایا تھا جو بطریق وفد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے پاس آئے تھے، کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ پر ایمان لانا کیا ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول ہی زیادہ جانتے ہیں۔ تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ تم مال غنیمت میں سے خمس دیا کرو اور جیسا کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایمان کی ستر اور کچھ شاخیں ہیں ان میں سے سب سے اعلیٰ لا الہ الا اللہ کہنا اور ان میں سے سب سے ادنیٰ راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ قول کہ ''ایمان اور اسلام میں مغایرت نہیں ہے'' درست نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان تغایر ثابت ہے کیونکہ حدیث پاک میں ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے آپ ﷺ سے پوچھا کہ اسلام کیا ہے؟ تو آقائے دوجہاں ﷺ نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال اربعہ سے فرمائی جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) نماز پڑھنا۔ (۲) زکوٰۃ دینا۔ (۳) ماہ رمضان کے روزے رکھنا۔ (۴) حج کرنا۔ تو گویا اسلام! اقرار با

Maktaba Tul Ishaat.com

لشہادتین اور اعمال کا نام ہے جبکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے لہٰذا ان دونوں میں تغایر ثابت ہوا۔

﴿جواب﴾ مذکورہ حدیث پاک میں آقائے دوجہاں ﷺ نے اسلام کی حقیقت نہیں بتلائی، بلکہ اسلام کی علامات اور ثمرات بیان فرمائے ہیں، کہ اقرار بالشہادتین اسلام کی علامت ہے اور اعمال اربعہ اسلام کے ثمرات ہیں، جیسا کہ دوسری حدیث پاک ہے کہ وفدِ بنی عبدالقیس آقا علیہ السام کے پاس آیا تو حضور ﷺ نے ان سے ایمان کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول ہی بہتر جانتے ہیں، تو حضور ﷺ نے ایمان کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال اربعہ (نماز، زکوٰۃ، ماہ رمضان کے روزے، مال غنیمت سے خمس ادا کرنا) کے ساتھ فرمائی، اسی طرح ایک اور حدیث پاک میں ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا کہ ایمان کی ستر سے زائد شاخیں ہیں ان میں سے اعلیٰ کلمہ شہادت ہے اور ادنیٰ راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے تو جس طرح ان دونوں احادیث میں ایمان کی علامات اور ثمرات بیان کرنے مقصود ہیں اسی طرح پہلی حدیث میں اسلام کی حقیقت بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ اسلام کی علامات اور ثمرات مقصود ہیں تو جب اقرار بالشہادتین اور اعمال اسلام کی تفسیر نہیں تو اسلام اور ایمان کے مابین تغایر ثابت نہ ہوا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی اور اَنَامُؤْمِنٌ حَقًّا کہنا

﴿عبارت﴾: وَاِذَاوُجِدَمِنَ الْعَبْدِالتَّصْدِیْقُ وَالْاِقْرَارُصَحَّ لَہٗ اَنْ یَّقُوْلَ اَنَامُؤْمِنٌ حَقًّالِتَحَقُّقِ الْاِیْمَانِ عَنْہُ وَلَایَنْبَغِیْ اَنْ یَّقُوْلَ اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی لِاَنَّہٗ اِنْ کَانَ لِلشَّکِّ فَھُوَکُفْرٌ لَامُحَالَۃَ وَاِنْ کَانَ لِلتَّادِیْبِ وَاِحَالَۃِ الْاُمُوْرِاِلٰی مَشِیَّۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی اَوْلِلشَّکِّ فِی الْعَاقِبَۃِ وَالْمَالِ لَافِی الْاٰنِ وَالْحَالِ اَوْلِلتَّبَرُّکِ بِذِکْرِاللّٰہِ اَوْلِلتَّبَرُّءِ عَنْ تَزْکِیَۃِ نَفْسِہٖ وَالْاِعْجَابِ بِحَالِہٖ فَالْاَوْلٰی تَرْکُہٗ لِمَااَنَّہٗ یُوْھِمُ بِالشَّکِّ وَلِھٰذَاقَالَ لَایَنْبَغِیْ دُوْنَ اَنْ یَّقُوْلَ لَایَجُوْزُلِاَنَّہٗ اِذَالَمْ یَکُنْ لِلشَّکِّ فَلَامَعْنٰی لِنَفْیِ الْجَوَازِ کَیْفَ وَقَدْذَھَبَ اِلَیْہِ کَثِیْرٌمِّنَ السَّلْفِ حَتَّی الصَّحَابَۃِ وَالتَّابِعِیْنَ

﴿ترجمہ﴾: اور جب بندے سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس لئے جائز ہے کہ وہ یوں کہے ''انا مومن حقا'' اس کے ایمان کے متحقق ہونیکی وجہ سے اور یہ مناسب نہیں کہ وہ یوں کہے میں انشاء اللہ مومن ہوں اس لئے کہ یہ (انشاء اللہ کہنا) اگر شک کیلئے ہے تو یہ یقیناً کفر ہے اور اگر تادیب کے لئے ہو یا اللہ تعالیٰ کی مشیت کی طرف امور کو حوالے کرنے کے لئے ہو یا انجام اور آخرت میں شک ہونے کی وجہ سے ہو یا اللہ تعالیٰ کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کے لئے ہو یا اپنے نفس کے تزکیہ کی براءت حاصل کرنے کیلئے ہو اور خود پسندی کی براءت کیلئے ہو تو افضل اس کا ترک ہی ہے اس لئے کہ یہ شک کا وہم پیدا کرتا ہے اور اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ لا ینبغی فرمایا ہے، لا یجوز نہیں فرمایا اس لئے کہ جب شک کے لئے نہ ہو تو جواز کی نفی کا کوئی معنی نہیں ہے یہ کیسے ہوسکتا ہے، جبکہ بہت سے سلف یہاں تک کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین اس طرف گئے ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَاِذَاوُجِدَمِنَ الْعَبْدِالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے جو کہ احناف اور شوافع کے مابین مختلف فیہ ہے کہ جب بندے کو تصدیق قلبی اور اقرار باللسان حاصل ہو گیا تو وہ مؤمن ہوا تو کیا اب وہ **اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ** اور **اَنَامُؤْمِنٌ حَقًّا** کہہ سکتا ہے؟

۞ شوافع کہتے ہیں کہ **اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ** کہنا مستحب ہے اور **اَنَامُؤْمِنٌ حَقًّا** کہنا مکروہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک تو اس میں اپنی تعریف کا ترک کرنا ہے اور دوسرا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضا ہے اور تیسری بات یہ بات کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں۔ اور چوتھا یہ ہے کہ تمام امور ذات باری تالیٰ کی طرف سپرد کر دینا مناسب ہے۔

۞ احناف کہتے ہیں **اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ** کہنا مناسب نہیں ہے جبکہ **اَنَامُؤْمِنٌ حَقًّا** کہنا مناسب ہے (یہی مذہب مصنف علیہ الرحمۃ کا ہے)، کیونکہ استثناء تمام عقود کو باطل کر دیتا ہے اسی طرح ایمان کو بھی باطل کر دیگا۔

اور حضرت سیدنا عطاء رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام کو پایا اور وہ یوں کہتے **نحن المسلمون والمؤمنون**، ایک شخص نے کہا **اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ** تو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے؟ تو اس نے کہا جی ہاں! تو آپ نے فرمایا پھر تم یوں کہو **اَنَامُؤْمِنٌ حَقًّا** پھر آپ نے یہ آیت کریمہ تلاوت کی **انما امؤمنون الذین امنوا با للہ ورسولہ ثم لم یر تابوا وجاھدوابا موالھم وانفسھم فی سبیل اللہ واولائك ھم الصادقون**

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مؤمن بندے نے **اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ** شک کی بناء پر کہا تو یہ یقیناً کفر ہوگا لیکن چار وجوہ کی بناء پر یوں کہنا درست ہے لیکن خلاف، اولیٰ ہے۔

1: اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے تمام امور کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے حوالے کر دینا۔

2: انجام اور مآل میں شک کی وجہ سے نہ کہ فی الحال شک کی وجہ سے کیونکہ خاتمہ کا کسی کو حال معلوم نہیں۔

3: اللہ تعالیٰ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کے لئے۔

4: اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برأت ظاہر کرنے کے لئے **اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ** کہنا جائز ہے لیکن لفظ **اِنْ شَاءَ اللّٰہُ** کو ترک اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایمان کے بارے میں شک کا وہم موجود ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اسی وجہ سے کہ ترک اولیٰ ہے نہ کہ واجب مصنف علیہ الرحمۃ نے **لا یجوز** نہیں کہا ہے بلکہ **لا ینبغی** کہا ہے کیونکہ جب شک کی وجہ سے **اِنْ شَاءَ اللّٰہُ** نہیں کہا تو پھر جواز کی نفی کرنے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے بلکہ ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا کیونکہ بہت سے صحابہ کرام اور تابعین عظام **اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ** کہنے کے جواز کے قائل ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

صاحبِ کفایہ کے قول کی تردید

﴿عبارت﴾: وَلَيْسَ هٰذَا مِثْلَ قَوْلِكَ اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّ الشَّبَابَ لَيْسَ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُكْتَسَبَةِ وَلَا مِمَّا يُتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَآلِ وَلَا مِمَّا يَحْصُلُ بِهٖ تَزْكِيَةُ النَّفْسِ وَالْاِعْجَابُ بَلْ مِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ الَّذِيْ بِهٖ يَخْرُجُ عَنِ الْكُفْرِ لٰكِنَّ التَّصْدِيْقَ فِيْ نَفْسِهٖ قَابِلٌ لِلشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ وَحُصُوْلُ التَّصْدِيْقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِيْ الْمُشَارِ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ اِنَّمَا هُوَ فِيْ مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى

﴿ترجمہ﴾: اور نہیں ہے یہ (اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى) تیرے قول ''انا شاب ان شاء اللہ'' کی مثل، اس لئے کہ جوانی افعال کسبیہ میں سے نہیں ہے اور نہ ہی ان چیزوں میں سے ہے کہ جن پر انجام کار بقاء متصور ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جس کے ذریعہ تزکیہ نفس اور خود پسندی ہو بلکہ یہ تو تیرے قول ''انا زاھد متق ان شاء اللہ تعالیٰ'' کے مثل ہے۔ اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقتِ تصدیق ہے جس کے ذریعہ سے وہ کفر سے خارج ہوتا ہے، لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے اور اس تصدیق کامل کا حصول جو نجات دینے والی ہے، جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان ''اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ الخ'' سے اشارہ ہے۔ یہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

﴿تشریح﴾

وَلَيْسَ هٰذَا مِثْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ صاحب کفایہ کی بات کو نقل کر کے اس کی تردید کرنی ہے کہ صاحبِ کفایہ نے اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا اس طرح مہمل اور باطل ہے جیسے اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا مہمل اور باطل ہے گویا کہ ان کے ہاں اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اور اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا دونوں مہمل ہونے میں برابر ہیں، شارح علیہ الرحمۃ یہاں ان کی تین وجوہ سے تردید فرما رہے ہیں کہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ، اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے مثل نہیں ہے لہٰذا مؤمن کو شاب پر قیاس کرنا ہی غلط ہے۔

☆ وہ تین وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: شباب امر کسبی واختیاری نہیں ہے جبکہ ایمان (تصدیق) کسبی واختیاری ہے۔

2: شباب کا زوال یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا بخلاف ایمان کے کہ اس پر بقاء متصور ہے۔

3: شباب اعمال صالحہ میں سے نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے انسان خود پسندی میں مبتلاء ہو بخلاف ایمان کے کہ وہ اعمال صالحہ میں سے ہے اس کی وجہ سے انسان خود پسندی میں مبتلاء ہو سکتا ہے، لہٰذا مذکورہ تینوں وجوہ سے اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ، اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے مثل نہیں ہے بلکہ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ، اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے مثل ہے کیونکہ زہد

Maktaba Tul Ishaat.com

وتقویٰ امر کسبی واختیاری ہے جس پر آئندہ بھی بقاء متصور ہے اور اس کی وجہ سے انسان خود پسندی میں مبتلاء بھی ہو جاتا ہے، جس طرح زہد وتقویٰ میں استثناء بالاتفاق جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء جائز ہوگا۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بعض محققین مثلاً امام الحرمین نے اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کے کہنے کے متعلق ایک توجیہ پیش کی ہے اسے بیان کرنا ہے۔

کہ وہ تصدیق جو بندہ کو حاصل ہے یہ تصدیق کی وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے نکلتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے کیونکہ افرادِ امت کی تصدیق کی بنسبت انبیاء کی تصدیق اقویٰ واشد ہے اور تصدیق کامل کا حصول جو کہ نجات دینے والی ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے، اس تصدیق کامل کی طرف اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ میں اشارہ کیا گیا ہے تو تصدیق کامل منجی کے اعتبار سے اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا جائز ہے اور اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ اَنَامُؤْمِنٌ نَاجٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

جوازِ استثناء کے متعلق ایک دلیل

﴿عبارت﴾: وَلَمَّانُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْاَشَاعِرَةِ اَنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْعِبْرَةَ فِى الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ وَبِالْخَاتِمَةِ حَتّٰى اَنَّ الْمُؤْمِنَ السَّعِيْدَمَنْ مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ وَاِنْ كَانَ طُوْلَ عُمْرِهٖ عَلَى الْكُفْرِ وَالْعِصْيَانِ وَالْكَافِرُالشَّقِيُّ مَنْ مَّاتَ عَلَى الْكُفْرِ نَعُوْذُبِاللّٰهِ مِنْهُمَاوَاِنْ كَانَ طُوْلَ عُمْرِهٖ عَلَى التَّصْدِيْقِ وَالطَّاعَةِ عَلٰى مَااُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِىْ حَقِّ اِبْلِيْسَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ وَبِقَوْلِهٖ اَلسَّعِيْدُمَنْ سَعِدَفِىْ بَطْنِ اُمِّهٖ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِىْ بَطْنِ اُمِّهٖ اَشَارَاِلٰى اِبْطَالِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالسَّعِيْدُقَدْيَشْقٰى بِاَنْ يَّرْتَدَّبَعْدَالْاِيْمَانِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ وَالشَّقِيُّ قَدْيَسْعَدُبِاَنْ يُّؤْمِنَ بَعْدَ الْكُفْرِ

﴿ترجمہ﴾: اور جب کہ بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہنا صحیح ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ ایمان اور کفر میں اور سعادت وشقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے یہاں تک کہ مومن سعید وہ ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں کفر وعصیان پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصے میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسا کہ ان کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اللہ کے اس فرمان میں جو ابلیس کے حق میں ہے وکان من الکافرین اور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے اس فرمان میں السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه تو مصنف علیہ الرحمۃ نے اشارہ کیا اس کے ابطال کی طرف اپنے اس قول (آئندہ) سے۔ اور سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے اس طرح کہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے (نعوذ بالله من ذلك) اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے اس طرح کے کفر کے بعد مومن ہو جائے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّانُقِلَ عَنْ بَعْضِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ جوازِ استثناء کے متعلق ایک دلیل کو بیان کرنا ہے جو کہ بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ بعض اشاعرہ نے اَنَامُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ کہنے کو اس بناء پر جائز قرار دیا ہے کہ ایمان اور کفر، اسی طرح سعادت اور شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے حتی کہ مؤمن سعید وہ ہوگا جس کا خاتمہ ایمان پر ہو اگر چہ ساری زندگی کفر و عصیاں میں مبتلاء رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جس کا خاتمہ کفر پر ہو اگر چہ اس نے ساری زندگی طاعت وعبادت میں گزاری ہو، اور خاتمہ کے معتبر ہونے کی طرف اس آیت وَکَانَ مِنَ الْکَافِرِیْنَ میں اشارہ کیا گیا ہے کہ شیطان بہت بڑا عبادت گزار تھا لیکن اس کا خاتمہ شقاوت پر ہوا، یہی وجہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق کہا کہ وہ کافروں میں سے تھا، اسی طرح خاتمہ کے معتبر ہونے کی طرف اس حدیث پاک میں اشارہ کیا گیا ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ سعید وہ ہے جو کہ ماں کے پیٹ میں سعید ہو اور شقی وہ ہے جو ماں کے پیٹ میں شقی ہو، یہ حدیث پاک اس مر کی نشاندہی کر رہی ہے کہ کہ جس کے لئے سعادت لکھی گئی ہے اس کا خاتمہ سعادت پر ہوگا اور جس کے لئے شقاوت لکھی گئی ہے اس کا خاتمہ شقاوت پر ہوگا۔

الغرض! معتبر خاتمہ ہے اور خاتمہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے تو خاتمہ کے اعتبار سے انشاء اللہ کہنا درست ہے۔

❁ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ اپنی آنے والی عبارت سے اس قول کے بطلان کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اس طرح کہ ان اشاعرہ نے سعادت اور شقاوت کو خاتمہ کے ساتھ خاص کیا ہے اور درمیان میں ایمان اور کفر کو کالعدم مانا ہے تو ان کے قول کے مطابق یہ لازم آتا ہے کہ شقی کفر سے توبہ کرنے کے بعد ایمان میں داخل نہ ہوا اور اس طرح سعید ارتداد کے بعد کفر میں داخل نہ ہو، حالانکہ یہ درست نہیں، کیونکہ سعید شقی بن سکتا ہے وہ اس طرح کہ وہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے اور شقی سعید بن سکتا ہے وہ اس طرح کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ایمان کے دو معانی

﴿عبارت﴾: وَالتَّغَیُّرُ یَکُوْنُ عَلَی السَّعَادَۃِ وَالشَّقَاوَۃِ دُوْنَ الْاِسْعَادِ وَالْاِشْقَاءِ وَھُمَامِنْ صِفَاتِ اللّٰہِ تَعَالٰی لِمَا اَنَّ الْاِسْعَادَ تَکْوِیْنُ السَّعَادَۃِ وَالْاِشْقَاءَ تَکْوِیْنُ الشَّقَاوَۃِ وَلَاتَغَیُّرَ عَلَی اللّٰہِ وَلَا عَلٰی صِفَاتِہٖ لِمَامَرَّ مِنْ اَنَّ الْقَدِیْمَ لَایَکُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَالْحَقُّ اَنَّہٗ لَاخِلَافَ فِی الْمَعْنٰی لِاَنَّہٗ اِنْ اُرِیْدَ بِالْاِیْمَانِ وَالسَّعَادَۃِ مُجَرَّدُ حُصُوْلِ الْمَعْنٰی فَھُوَ حَاصِلٌ فِی الْحَالِ وَاِنْ اُرِیْدَمَایَتَرَتَّبُ عَلَیْہِ النَّجَاۃُ وَالثَّمَرَاتُ فَھُوَفِیْ مَشِیَّۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی لَاقَطْعَ بِحُصُوْلِہٖ فِی الْحَالِ فَمَنْ قَطَعَ بِحُصُوْلِہٖ فِی الْحَالِ اَرَادَ الْاَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ اِلَی الْمَشِیَّۃِ اَرَادَالثَّانِیَ

﴿ترجمہ﴾: اور تغیر سعادت وشقاوت کا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء کا اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اس

Maktaba Tul Ishaat.com

لئے کہ اسعاد وہ سعادت کی تکوین (خلق) ہے اور اشقاء وہ شقاوت کی تکوین (خلق) ہے اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی کہ قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا اور حق بات یہ ہے کہ معنوی اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایمان وسعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے وہ فی الحال جس کے حصول کا کوئی یقین نہیں ہے تو جس نے حصول کو قطعی جانا تو اس نے اول معنی کا ارادہ کیا ہے اور جس نے مشیت ایزدی کے سپرد کر دیا تو اس نے معنی ثانی کا اعتبار کیا ہے،

﴿تشریح﴾:

وَالتَّغَيُّرُ يَكُوْنُ عَلَى السَّعَادَةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے ماقبل میں کہا ہے کہ سعید کبھی شقی ہوتا ہے اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے تو اس سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم آتا ہے حالانکہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے۔

﴿جواب﴾: سعادت اور شقاوت بندے کی صفات ہیں ان میں تغیر ہوتا رہتا ہے، سعادت سے شقاوت کی طرف اور شقاوت سے سعادت کی طرف، اسی طرح طاعت سے عصیان کی طرف اور عصیان سے طاعت کی طرف لیکن اللہ تعالیٰ کی صفات اسعاد بمعنیٰ تکوین سعادت اور اشقاء بمعنیٰ تکوین شقاوت ہے اس تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، اس اسعاد اور اشقاء میں کوئی تغیر نہیں لازم آتا جس طرح کہ بندے کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی اماتۃ کا تعلق ہوتا ہے لیکن صفتِ تکوین (خلق) میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

وَالْحَقُّ اَنَّهٗ لَا خِلَافَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ احناف اور شوافع کے درمیان مذکورہ مسئلہ میں اختلاف لفظی ہے معنوی نہیں ہے وہ اس طرح کہ اگر ایمان اور سعادت سے مراد تصدیق اور اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس سے مراد وہ ہے کہ جس پر آخرت کی نجات اور ثمرات مرتب ہوتے ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ مشیت پر موقوف ہیں اس کی بندہ کو کچھ خبر نہیں ہے تو ایمان کے دو معنیٰ ہیں (۱) تصدیق واقرار کا فی الحال حصول (۲) وہ چیز جس پر نجات مرتب ہے چنانچہ جس نے انا مؤمن حقا کہا تو اس نے بھی درست کہا کیونکہ اس نے پہلا معنیٰ مراد لیا اور جس نے انا مؤمن ان شاء اللہ کہا تو اس نے بھی درست کہا کیونکہ اس نے دوسرا معنیٰ مراد لیا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

نبوت ورسالت کا بیان

﴿عبارت﴾ **وَفِيْ اِرْسَالِ الرُّسُلِ جَمْعُ رَسُوْلٍ عَلٰى فَعُوْلٍ مِنَ الرِّسَالَةِ وَهِيَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَيْنَ اللّٰهِ وَبَيْنَ ذَوِي الْاَلْبَابِ مِنْ خَلِيْقَتِهٖ لِيُزِيْحَ بِهَا عِلَلَهُمْ فِيْمَا قَصُرَتْ عَنْهُ عُقُوْلُهُمْ مِنْ مَّصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَى الرَّسُوْلِ وَالنَّبِيِّ فِيْ صَدْرِ الْكِتَابِ حِكْمَةٌ اَيْ مَصْلِحَةٌ وَعَاقِبَةٌ حَمِيْدَةٌ**

Maktaba Tul Ishaat.com

وَفِیْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ الْاِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَی الْوُجُوْبِ عَلَی اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ بِمَعْنٰی اَنَّ قَضِیَّةَ الْحِکْمَةِ تَقْتَضِیْهِ لِمَا فِیْهِ مِنَ الْحِکَمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَیْسَ بِمُمْتَنِعٍ کَمَا زَعَمَتِ السُّمَنِیَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمُمْکِنٍ یَسْتَوِیْ طَرْفَاهُ کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ بَعْضُ الْمُتَکَلِّمِیْنَ

﴿ترجمہ﴾: اور پیغمبروں کے بھیجنے میں (حکمت) ہے (رسل) رسول کی جمع ہے رسولۃ سے فعول کے وزن پر، رسالۃ سے ہے اور یہ (رسالت) بندہ کی سفارت (پیغام رسانی ہے) اللہ کے درمیان اور اس کی مخلوق میں سے عقلمندوں کے درمیان تا کہ اللہ تعالیٰ اس سفارت کے ذریعہ ان کے امراض کا ازالہ کردے ان باتوں کے سلسلہ میں جن سے ان کی عقلیں قاصر ہیں یعنی دنیا و آخرت کی مصلحتیں اور تو نے کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کے معنی کو پہچان لیا ہے (اور ارسال رسل میں) حکمت ہے اور اچھا انجام ہے۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہونے کے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضہ اس کو مقتضی ہے اس وجہ سے کہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور (ارسال) ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کا خیال ہے اور نہ ممکن ہے جس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسا کہ اس کی جانب بعض متکلمین گئے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَفِیْ اِرْسَالِ الرُّسُلِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نبوت و رسالت اور احوال نبوت و رسالت کا بیان کرنا ہے۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ پیغمبروں کو دنیا میں بھیجنے میں حکمت ہے اس پر شارح علیہ الرحمۃ نے متعدد باتیں فرمائیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: رسل! رسول کی جمع ہے اور رسول فعول کے وزن پر ہے اور رسالت سے مشتق ہے۔

2: رسالت! اللہ اور اس کی ذوالعقول مخلوق کے درمیان سفارت کا نام ہے۔ اس سے ان لوگوں کی تردید ہوگئی جو کہتے ہیں کہ ہر قسم کی مخلوق میں انبیاء اور رسل آئے ہیں، اور استدلال میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں وان من امة الا خلا فیها نذیر، ان کی یہ بات انتہائی غلط اور فاسد و باطل ہے کیونکہ مخلوقات میں تو کتے اور خنزیر بھی ہیں۔ مذکورہ آیت میں امۃ سے مراد گروہ انسانی ہیں اور یہ آیت عام مخصوص منہ البعض ہے، مالکیہ حضرات نے فتویٰ دیا ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ ہر جنس حیوان میں نبی آئے تو وہ کافر ہے۔

3: رسالت و سفارت کی غرض اور مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے بندوں کی امراض کا ازالہ ہو اور ان کے شکوک و شبہات کا جہالت کا خاتمہ ہو خواہ وہ امورِ دنیا سے متعلق ہوں یا امورِ آخرت سے متعلق ہوں کیونکہ عقول انسانی بذاتِ خود ان امور کے ادراک سے قاصر ہیں۔

4: نبی اور رسول میں کیا فرق ہے جس کا بیان کتاب کے شروع میں ہو چکا۔

وَفِیْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ارسال رسل کے متعلق مذاہب اربعہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

معتزلہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل اللہ تعالیٰ کی ذات پر واجب ہے کیونکہ اصلح للعبد اللہ پر اجب ہے۔

2: ماتریدیہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل واجب تو ہے لیکن ذاتِ باری تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کا صدور بمقتضائے حکمت واجب اور ضروری ہے۔

☆ دونوں مذاہب میں فرق یہ ہے کہ اول مذہب مطلق وجوب کا قائل ہے کہ اس کے ترک پر اللہ قادر نہیں جبکہ دوسرے مذہب نے وجوب میں تاویل کی ہے یا یں معنیٰ نہیں کہ وہ اس کے ترک پر قادر نہیں بلکہ با یں معنیٰ کہ عادتِ الٰہیہ ارسال رسل کے متعلق جاری ہے کیونکہ حکمت و مصلحت اس ارسال رسل کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگر چہ اس ارسال کا ترک جائز ہے اور ترکِ ارسال پر اللہ تعالیٰ قادر بھی ہے۔

3: ارسال رسل ممتنع ہے یہ سمنیہ ور براہمہ کا مذہب ہے ان کے چند دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ہمارے پاس کسی رسول کے رسول ہونے پر کیا دلیل ہے، رہی بات کلام الٰہی کی تو یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ وہ کلام الٰہی نہ ہو بلکہ کسی جن کا کلام ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی ایسی دلیل پیدا فرمادیں جو کلام الٰہی کے کلام الٰہی ہونے پر دال ہو۔

(۲) وحی لانے والے فرشتے کے متعلق دو احتمال ہیں کہ مجسم ہو کر آئیں یا غیر مجسم ہو کر آئیں اگر اول صورت ہو تو حاضرین میں سے ہر ایک کو دکھائی دینا چاہیے لیکن وہ کسی کو بھی نظر نہیں آتے اور صورت یعنی غیر مجسم ہونا یہ ہر ایک کے لئے محال ہے، اور بغیر دیکھے رسول کیسے یقین کر سکتا ہے کہ یہ کلام الٰہی ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ کسی جن کا کلام ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ رؤیت کا خالق ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور وہ اس پر قادر ہے کہ اپنے رسول پر فرشتۂ وحی منکشف فرمادیں اور دوسروں پر مخفی رکھیں۔

۞ براہمہ! ارسال کو محال تو نہیں کہتے لیکن یہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل کی ضرورت ہی کوئی نہیں کیونکہ جو احکام رسول لائیگا اس کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو عقل کے موافق ہونگے یا عقل کے خلاف ہونگے، بصورتِ انسان خود ہی ان پر عمل کر لیگا، رسول لانے کی ضرورت ہی نہیں تھی، دوسری صورت میں انسان خود ہی ان کو رد کر دیگا اگر چہ رسول ہی کیوں نہ لایا ہو، اس لئے ارسال رسل کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی۔

☆ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کچھ امور ایسے بھی ہیں کہ جن کے حسن و قبح کی معرفت کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے ان کا حسن و قبح بتلانے کے لئے ارسال رسل کی ضرورت تھی۔

4: اشاعرہ کہتے ہیں کہ ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفضل و احسان ہے، با یں معنیٰ کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادۂ الٰہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے اس لئے کہ ذاتِ باریٔ تعالیٰ کے افعال معلل بالا غراض نہیں ہوتے جو کام وہ چاہتا ہے بغیر کسی غرض و حکمت کے اور بغیر کسی داعی کے کرتا ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ نے ولا یمکن سے اپنے اشعری ہونے کے باوجود جمہور اشاعرہ کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماتریدیہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر فرمایا ہے

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

فوائدِ ارسالِ رسل

﴿عبارت﴾: ثُمَّ اَشَارَاِلٰی وُقُوْعِ الْاِرْسَالِ وَفَائِدَتِهٖ وَطَرِیْقِ ثُبُوْتِهٖ وَتَعْیِیْنِ بَعْضِ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهٗ فَقَالَ (وَقَدْاَرْسَلَ اللّٰهُ تَعَالٰی رُسُلًا مِّنَ الْبَشَرِ مُبَشِّرِیْنَ) لِاَهْلِ الْاِیْمَانِ وَالطَّاعَةِ بِالْجَنَّةِ وَالثَّوَابِ، (وَمُنْذِرِیْنَ) لِاَهْلِ الْکُفْرِ وَالْعِصْیَانِ بِالنَّارِ وَالْعِقَابِ فَاِنَّ ذَالِكَ مِمَّالَاطَرِیْقَ لِلْعَقْلِ اِلَیْهِ وَاِنْ کَانَ فَبِاَنْظَارٍ دَقِیْقَةٍ لَایَتَیَسَّرُاِلَّالِوَاحِدٍبَعْدَوَاحِدٍ (وَمُبَیِّنِیْنَ لِلنَّاسِ مَایَحْتَاجُوْنَ اِلَیْهِ مِنْ اُمُوْرِ الدُّنْیَا وَالدِّیْنِ) فَاِنَّهٗ تَعَالٰی خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَوَاَعَدَّفِیْهِمَاالثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَتَفَاصِیْلُ اَحْوَالِهِمَاوَطَرِیْقُ الْوُصُوْلِ اِلَی الْاَوَّلِ وَالْاِحْتِرَازُعَنِ الثَّانِیْ مِمَّالَایَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ وَکَذَاخَلَقَ الْاَجْسَامَ النَّافِعَةَ وَالضَّارَّةَ وَلَمْ یَجْعَلْ لِلْعُقُوْلِ وَالْحَوَاسِّ الْاِسْتِقْلَالَ بِمَعْرِفَتِهِمَاوَکَذَاجَعَلَ الْقَضَایَامِنْهَامَاهِیَ مُمْکِنَاتٌ لَاطَرِیْقَ اِلَی الْجَزْمِ بِاَحَدِجَانِبَیْهَاوَمِنْهَامَاهِیَ وَاجِبَاتٌ اَوْمُمْتَنِعَاتٌ لَاتَظْهَرُلِلْعَقْلِ اِلَّابَعْدَ نَظْرٍدَائِمٍ وَبَحْثٍ کَامِلٍ لَوِاشْتَغَلَ الْاِنْسَانُ بِهٖ لَتَعَطَّلَ اَکْثَرُمَصَالِحِهٖ فَکَانَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَرَحْمَتِهٖ اِرْسَالُ الرُّسُلِ لِبَیَانِ ذَالِكَ کَمَاقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی "وَمَاارْسَلْنٰكَ اِلَّارَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ"

﴿ترجمہ﴾: پھر مصنف علیہ الرحمۃ نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی جانب اور اس کے فائدہ کی طرف اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی طرف اور بعض ان حضرات کی تعیین کی طرف جنکی رسالت ثابت ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی طرف رسول بھیجے جو اہل ایمان وطاعت کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور کفر ومعصیت والوں کو جہنم اور سزا سے ڈرانیوالے ہیں اس لئے کہ یہ (عقاب وثواب کا علم) ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اور اگر ہو بھی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکا دکا کو ہی میسر ہے، اور بیان کرنے والے ہیں لوگوں کیلئے ان چیزوں کو جنکی طرف وہ محتاج ہیں دنیا اور دین کے امور میں سے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا فرمایا اور ان دونوں میں ثواب اور عقاب کو پیدا کیا اور ان دونوں کے احوال کی تفاصیل اور اول کی طرف پہنچنے کا طریقہ اور ثانی سے بچنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے جس میں عقل مستقل نہیں ہے اور ایسے ہی اللہ نے اجسام نافعہ اور ضارہ کو پیدا کیا اور ان دونوں کی معرفت کیلئے حواس وعقول کو مستقل نہیں بنایا، اور ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے کچھ قضایا (احکام) بنائے ان میں سے کچھ تو ممکنات ہیں جن کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کے جزم کی جانب کوئی راستہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجبات یا ممتنعات ہیں جو عقل کیلئے ظاہر نہ ہوں گے مگر نظر دائم اور بحث کامل کے بعد اس طرح کے اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کے اکثر مصالح معطل ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ کے فضل ورحمت میں سے ہو اس بات کو بیان کرنے کیلئے پیغمبروں کا بھیجنا ارشاد باری تعالیٰ ہے اور ہم نے آپ کو تمام عالموں کیلئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی وُقُوْعُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی آنے والی عبارت کے مقاصد بیان کرنے ہیں۔ کہ مصنف علیہ الرحمۃ اپنی اس عبارت **وقد ارسل** سے وقوع رسالت کو بیان کرینگے،

☆ اور **مبشرین ومنذرین** سے ارسال رسل کے فائدہ کو بیان کرینگے۔

☆ اور **ایدھم بالمعجزات** سے طریقہ اثباتِ نبوت کو بیان کرینگے۔

☆ اور **اولھم ادم** سے بعض انبیاء علیہم السلام کی رسالت کی تعیین کرینگے۔

وَقَدْاَرْسَلَ اللّٰہُ تَعَالٰی الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ارسالِ رسل کے وقوع اور فوائد بیان کرنے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو انسانوں کے پاس پیغمبر بنا کر بھیجا تا کہ امتوں کو ان سے انس رہے اور وہ اس سے استفادہ کرسکیں، اس لئے بھیجا تا کہ انبیاء اپنی طاعت کرنے والوں کو جنت اور ثواب کی خوشخبری سنائیں، اور نافرمانوں کو دوزخ اور آگ سے ڈرائیں یہ ثواب اور عقاب اور ان کے اسباب کا علم ایسی چیز ہے کہ جس کی طرف عقل کی کوئی رسائی نہیں ہے اگر ہوگی بھی تو نظر دقیق سے ہوگی جو اکا دکا کو ہی میسر ہوگی باقی لوگ محروم رہینگے اس لئے حکمتِ خداوندی کا تقاضا یہ ہے کہ انبیاء کو بھیجا جائے۔

(وَمُبَشِّرِیْنَ لِلنَّاسِ مَایَحْتَاجُوْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فوائدِ ارسالِ رسل بیان کرنے ہیں۔

کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو اس لئے بھیجا تا کہ وہ لوگوں کو امور دینیہ اور امور دنیویہ بتائیں جس کی طرف لوگ محتاج ہیں، مثلاً جنت اور جہنم کا پیدا کرنا، اور ان دونوں میں ثواب وعقاب کا ہونا اور ان کے احوال کا جاننا یہ ایسے امور ہیں کہ ان تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے اور ان انبیاء کرام نے لوگوں کو اجسام ضارہ اور اجسام نافعہ کے متعلق خبر دی ہے، اور ان اجسام نافعہ اور اجسام ضارہ کی معرفت میں عقل کافی نہیں ہے اسی طرح احکام کی تین قسمیں ہیں کچھ وہ ہیں جن کی دونوں طرفیں برابر ہیں یہ از قبیل مباح ہیں۔ اور کچھ واجب ہیں اور کچھ ممتنعات میں سے ہیں ان احکام تک رسائی کے لئے نظر دائم اور بحث کامل کی طرف احتیاجی کی ضرورت پیش آتی ہے تو اگر انسان ان احکام کے معلوم کرنے میں لگ جائے تو اس کی بہت سی مصلحتیں فوت ہو جائیں گی، پس اللہ تعالیٰ نے انسانوں پر فضل وکرم فرماتے ہوئے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا تا کہ وہ ان احکام کو بیان فرمائیں، اور انبیاء کی بعثت انسانوں پر اللہ کی خاص رحمت ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے **وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ**

﴿فائدہ﴾: اجسام ضارہ اور اجسام نافعہ سے مراد وہ جڑی بوٹیاں ہیں جن سے دوائیاں بنائی جاتی ہیں، ان دوائیوں کے بارے میں تاجدار کائنات ﷺ نے خبر دی ہے کیونکہ علم طب کی معرفت وحی کے ذریعے ہوئی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

اثباتِ نبوت کا طریقہ

﴿عبارت﴾: (وَاَیَّدَهُمْ) اَیِ الْاَنْبِیَاءَ (بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ) جَمْعُ مُعْجِزَةٍ وَهِیَ اَمْرٌ یَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلٰی یَدِ مُدَّعِی النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحَدِّی الْمُنْکِرِیْنَ عَلٰی وَجْهٍ یُعْجِزُ الْمُنْکِرِیْنَ عَنِ الْاِتْیَانِ بِمِثْلِهٖ وَذَالِكَ لِاَنَّهٗ لَوْلَا التَّاْیِیْدُ بِالْمُعْجِزَةِ لَمَا وَجَبَ قَبُوْلُ قَوْلِهٖ وَلَمَّا بَانَ الصَّادِقُ فِیْ دَعْوَی الرِّسَالَةِ عَنِ الْکَاذِبِ وَعِنْدَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ یَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهٖ بِطَرِیْقِ جَرْیِ الْعَادَةِ بِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی یَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِیْبَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ وَاِنْ کَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْکِنًا فِیْ نَفْسِهٖ وَذَالِكَ کَمَا ادَّعٰی اَحَدٌ بِمَحْضَرٍ مِّنْ جَمَاعَةٍ اَنَّهٗ رَسُوْلُ هٰذَا الْمَلِكِ اِلَیْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمَلِكِ اِنْ کُنْتُ صَادِقًا فَخَالِفْ عَادَتَكَ وَقُمْ مِنْ مَکَانِكَ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ فَفَعَلَ یَحْصُلُ لِلْجَمَاعَةِ عِلْمٌ ضَرُوْرِیٌّ عَادِیٌّ بِصِدْقِهٖ فِیْ مَقَالَتِهٖ وَاِنْ کَانَ الْکِذْبُ مُمْکِنًا فِیْ نَفْسِهٖ فَاِنَّ الْاِمْکَانَ الذَّاتِیَّ بِمَعْنَی التَّجْوِیْزِ الْعَقْلِیِّ لَا یُنَافِیْ حُصُوْلَ الْعِلْمِ الْقَطْعِیِّ کَعِلْمِنَا بِاَنَّ جَبَلَ اُحُدٍ لَمْ یَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ اِمْکَانِهٖ فِیْ نَفْسِهٖ فَکَذَا هٰهُنَا یَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهٖ بِمُوْجَبِ الْعَادَةِ لِاَنَّهَا اَحَدُ طَرِیْقِ الْعِلْمِ کَالْحِسِّ وَلَا یُقْدَحُ فِیْ ذَالِكَ اِمْکَانُ کَوْنِ الْمُعْجِزَةِ مِنْ غَیْرِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَوْ کَوْنِهَا لَا لِغَرَضِ التَّصْدِیْقِ اَوْ کَوْنِهَا لِتَصْدِیْقِ الْکَاذِبِ لِلّٰهِ غَیْرِ ذَالِكَ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ کَمَا لَا یُقْدَحُ فِی الْعِلْمِ الضَّرُوْرِیِّ الْحِسِّیِّ بِحَرَارَةِ النَّارِ اِمْکَانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِلنَّارِ بِمَعْنٰی اَنَّهٗ لَوْ قُدِّرَ عَدَمُهَا لَمْ یَلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ

﴿ترجمہ﴾: اور ان انبیاء کی تائید فرمائی ان معجزات کے ذریعہ جو عادات کو توڑنے والے ہیں۔ (معجزات) معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسی چیز ہے جو خلافِ عادت مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے منکرین کے چیلنج کے وقت اس طریقہ پر کہ جو منکرین کو اس کی مثل کے لانے سے عاجز کر دیتا ہے۔ اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر تائید بالمعجزہ نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٰ رسالت میں صادق کا کاذب سے جدا نہ ہوتا۔ اور معجزہ کے ظاہر ہونے کے وقت نبی کے صدق کا یقین حاصل ہو جاتا ہے عادت کے جاری ہونے کے طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ معجزہ کے ظہور کے بعد صدق کا علم پیدا فرما دیتے ہیں اگرچہ علم کا پیدا نہ کرنا بھی فی نفسہٖ ممکن ہے، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرے کہ میں تمہاری طرف اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر یہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف کیجئے اور آپ اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیے بادشاہ نے ایسا ہی کر دیا تو جماعت کو اس کی بات کی سچائی کا علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ فی نفسہٖ کذب بھی ممکن ہے اس لئے کہ امکان ذاتی جو تجویز عقلی کے معنی میں ہے وہ علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسا ہمارا جاننا اس بات کو کہ احد پہاڑ سونے سے نہیں بدلا اس کے فی نفسہٖ ممکن ہونے کے باوجود۔ پس ایسے ہی یہاں (ظہور معجزہ کے وقت) نبی کے علم کا صدق کا علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے بمقتضائے عادت، اس لئے کہ عادت علم کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے مثل حواس

Maktaba Tul Ishaat.com

کے اور اس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونیکا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونے کا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کیلئے ہونے کا امکان اور اس کے علاوہ دوسرے احتمالات کچھ خلل انداز نہ ہوں گے جیسے آگ کی عدم حرارت فرض کرلی جائے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔

﴿تشریح﴾:

(وَاَیَّدَھُمْ) اَیِ الْاَنْبِیَاءَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اثباتِ نبوت کا طریقہ بیان کرنا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی نبوت کس طرح ثابت ہوتی ہے؟ تو مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ انبیاء کرام کی نبوت پر دلالت کرنے والی چیزیں ان کے معجزات ہیں کیونکہ معجزہ کا ظہور نبی سے ہوتا غیر نبی سے نہیں ہوتا۔

وَھِیَ اَمْرٌ یَظْھَرُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ معجزہ کی تعریف کرنی ہے، کہ معجزہ اس امر کو کہا جاتا ہے جو کہ خلاف عادۃ مدعی نبوت سے صادر ہو۔ اور اس کے ذریعے منکرین نبوت کو ایسے طریقے پر چیلنج کیا جاتا ہے کہ وہ اس کی مثل نہ لا سکے اور ان کا عجز ظاہر ہو جائے جیسا کہ قرآن آقائے دو جہاں ﷺ کا سب سے بڑا معجزہ ہے کہ جس نے مشرکین مکہ اور تمام اہل عرب کو عاجز و ساکت کر دیا۔

وَذَالِكَ كَمَا ادَّعٰى اَحَدٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امکان ذاتی اور علم قطعی کے درمیان عدم منافات پر دو مثالیں بطورِ وضاحت کے پیش کرنی ہیں کہ اگر کوئی شخص لوگوں کے سامنے یہ دعویٰ کرے کہ میں بادشاہ کا قاصد ہوں، لوگ اس سے اس بات پر دلیل طلب کریں تو یہ شخص اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے بادشاہ سے کہے کہ آپ اپنی جگہ سے تین بار اٹھ جائیں تا کہ لوگوں کو میری سچائی کا علم ہو جائے تو یہ بادشاہ تین دفعہ اپنی جگہ سے اٹھ کر کھڑا ہو تو ظاہر بات ہے کہ لوگوں کو اس شخص کے سچا ہونے کا یقین ہو جائیگا۔ اگر چہ اس شخص کے جھوٹے ہونے کا بھی امکان ہے کیونکہ ہو سکتا ہے بادشاہ کسی اور غرض کی وجہ سے کھڑا ہوا ہو مثلاً بادشاہ اس لئے کھڑا ہوا ہو کہ یہ شخص میری رعایا میں سے ایک فرد ہے اور میرے کھڑے ہونے سے اس کا دل خوش ہو جائیگا لیکن یہ امکان ذاتی! اس کے علم قطعی کے مخالف نہیں ہے، اسی طرح ظہورِ معجزہ کے بعد علم قطعی کا حاصل ہونا ضروری ہے اگر چہ علم کا حاصل نہ ہونا ممکن ہے لیکن امکان! علم قطعی کے مخالف و منافی نہیں ہے۔

كَعِلْمِنَا بِاَنَّ جَبَلَ اُحُدٍ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ دوسری مثال بیان کرنی ہے کہ احد کے پہاڑ کا سونا نہ بننا ہم کو قطعی طور پر معلوم ہے لیکن اس کے باوجود یہ احتمال ہے کہ احد پہاڑ سونا بن جائے تو اسی طرح ظہورِ معجزہ کے بعد علم قطعی کا حاصل ہونا یقینی ہے اگر چہ علم کا حاصل نہ ہونا ممکن ہے لیکن یہ امکان علم قطعی کے مخالف نہیں ہے۔

فَكَذَا ھٰھُنَا یَحْصُلُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ اس بات کی علت بیان کرنی ہے کہ معجزہ کے ظاہر ہونے کے بعد علم یقینی کیوں حاصل ہوتا ہے؟ تو شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ظہورِ معجزہ طرق علم میں سے ایک طریقہ ہے جیسے حواس! علم کے طریقے ہیں اور حواس سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے اسی طرح معجزہ کے ظاہر ہونے کے بعد علم قطعی کا حصول! علم عادی۔ علم قطعی حاصل نہ ہونے کے بھی احتمالات ہیں، لیکن یہ احتمالات علم قطعی کے منافی نہیں ہیں جس طرح ہم کو حس کے ذریعے یہ علم

Maktaba Tul Ishaat.com

قطعی حاصل ہے کہ آگ گرم ہے اگر چہ آگ کا گرم نہ ہونا ممکن ہے لیکن یہ ٹھنڈے ہونے کا امکان اس کی حرارت کے منافی نہیں ہے اسی طرح ظہورِ معجزہ کے بعد علم قطعی حاصل ہوتا ہے اور عدم حصول علم کا امکان اس علم قطعی کے منافی نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.... ☆☆☆

بعض انبیاء علیہم السلام کی نبوت کا اثبات

﴿عبارت﴾: (وَاَوَّلُ الْاَنْبِيَاءِ اٰدَمُ وَاٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) اَمَّا نُبُوَّةُ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّالِ عَلٰى اَنَّهٗ قَدْ اُمِرَ وَنُهِيَ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَمْ يَكُنْ فِيْ زَمَنِهٖ نَبِيٌّ اٰخَرُ فَهُوَ بِالْوَحْيِ لَا غَيْرَ وَكَذَا السُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ فَاِنْكَارُ نُبُوَّتِهٖ عَلٰى مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُوْنُ كُفْرًا وَاَمَّا نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلِاَنَّهٗ اِدَّعَى النُّبُوَّةَ وَاَظْهَرَ الْمُعْجِزَةَ اَمَّا دَعْوَى النُّبُوَّةِ فَقَدْ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ وَاَمَّا اِظْهَارُ الْمُعْجِزَةِ فَلِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنَّهٗ اَظْهَرَ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَحَدّٰى بِهِ الْبُلَغَاءَ مَعَ كَمَالِ بَلَاغَتِهِمْ فَعَجَزُوْا عَنْ مُعَارَضَتِهٖ بِاَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِنْهُ مَعَ تَهَالُكِهِمْ عَلٰى ذَالِكَ حَتّٰى خَاطَرُوْا بِمُهَجَتِهِمْ وَاَعْرَضُوْا عَنِ الْمُعَارَضَةِ بِالْحُرُوْفِ اِلَى الْمُقَارَعَةِ بِالسُّيُوْفِ وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِيْ الْاِتْيَانُ بِشَيْءٍ مِمَّا يُدَانِيْهِ فَدَلَّ ذَالِكَ قَطْعًا عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَعُلِمَ بِهٖ صِدْقُ دَعْوَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِلْمًا عَادِيًّا لَا يُقْدَحُ فِيْهِ شَيْءٌ مِّنَ الْاِحْتِمَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ عَلٰى مَا هُوَ شَاْنُ سَائِرِ الْعُلُوْمِ الْعَادِيَّةِ وَثَانِيْهِمَا اَنَّهٗ نُقِلَ عَنْهُ مِنَ الْاُمُوْرِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ مِنْهُ اَعْنِيْ ظُهُوْرَ الْمُعْجِزَةِ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَاِنْ كَانَتْ تَفَاصِيْلُهَا اٰحَادًا كَشَجَاعَةِ عَلِيٍّ وُجُوْدِ حَاتِمٍ وَهِيَ مَذْكُوْرَةٌ فِيْ كُتُبِ السِّيَرِ

﴿ترجمہ﴾: اور انبیاء میں سے سب سے پہلے آدم علیہ السلام اور سب سے آخری حضرت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہیں بہر حال آدم علیہ السلام کی نبوت تو اس کتاب سے ثابت ہے جو دال ہے اس بات پر کہ ان کو حکم کیا گیا اور منع کیا گیا اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ سے ہے نہ کے غیر کے اور ایسے ہی (ان کی نبوت ثابت ہے) حدیث سے اور اجماع سے تو انکی نبوت کا انکار اس طریقے پر جو بعض لوگوں سے منقول ہے کفر ہے اور بہر حال محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کی نبوت اسلئے کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو ظاہر کیا اور بہر حال نبوت کا دعویٰ تو وہ تواتر سے جان گیا ہے اور بہر حال معجزہ کا اظہار تو وہ دو طرح سے ہے ان دونوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ آقائے دو جہان ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعہ بلغاء کو چیلنج دیدیا ان کی کمال بلاغت کے باوجود تو وہ ایک چھوٹی سورت کیساتھ معارضہ کرنے سے عاجز رہ گئے اس پر ان کے حریص ہونے کے باوجود یہاں تک کہ انہوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال دیا اور حروف سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلواروں کیساتھ مقابلہ پر آگئے۔ اور منقول نہیں ہے ان میں سے کسی سے اسباب کے پورے ہونے کے باوجود کسی ایسی چیز کو لانا جو قرآن کے مماثل ہو تو یہ یقینی طور پر اس بات پر دال ہے کہ

Maktaba Tul Ishaat.com

قرآن! اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اسی سے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے دعویٰ کا صدق معلوم ہو گیا ایسے علم علمی کیساتھ جس میں احتمالاتِ عقلیہ میں سے کچھ بھی مخل نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کی یہی پہچان ہوتی ہے۔ اور ان دونوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ سے ایسے امور جو خارق عادت ہیں اتنے منقول ہیں کہ ان کا یعنی ظہور معجزہ کا قدر مشترک حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات خبر آحاد ہیں جیسے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتبِ سیر میں مذکور ہیں۔

﴿تشریح﴾:

(وَاَوَّلُ الْاَنْبِیَاءِ اٰدَمُ وَاٰخِرُھُمْ مُحَمَّدٌ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ بعض انبیاء علیہم السلام کی نبوت کا اثبات کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعثت کے اعتبار سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام ہیں اور آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ ہیں۔

اَمَّانُبُوَّۃُ اٰدَمَ عَلَیْہِ السَّلَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آدم علیہ السلام کی نبوت پر تین دلیل پیش کرنی ہیں۔

1: قرآن مجید میں سیدنا آدم علیہ السلام کو بعض امور کا حکم بھی ہے اور بعض امور سے روکا بھی گیا ہے، اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ سیدنا آدم علیہ السلام کے زمانہ پاک میں اور بھی کوئی نبی نہیں تھا کہ جس کے ذریعے آپ کو امر و نہی ہوتا لہٰذا ثابت ہوا کہ آپ کو وحی ہوئی تھی اور یہ (وحی ہونا) نبی ہونے کی علامت ہے۔

﴿اعتراض﴾: اگر وحی نبی ہونے کی علامت ہے تو پھر یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی ہوئی تھی کہ اَنِ اقْذِفِیْہِ فِی التَّابُوْتِ کہ انہیں (حضرت موسیٰ کو ایک صندوق میں ڈال کر دریا میں بہا دیں)، حضرت سیدہ مریم کو بھی ہوئی تھی جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَھُزِّیْ اِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَۃِ حالانکہ کوئی بھی عورت نبی نہیں۔

﴿جواب﴾: مذکورہ اعتراض کے متعدد جوابات ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: وہ وحی جو نبوت کو مستلزم ہے وہ ہے جو حالتِ بیداری میں مرتکب کلام کی صورت ہو جبکہ ام موسیٰ اور ام عیسیٰ علیہما السلام کو جو وحی ہوئی تھی ہو سکتا ہے کہ وہ القاء فی القلب ہو یا حالتِ نوم میں ہو۔

2: وہ وحی جو نبوت کو مستلزم ہے وہ ہے جو تبلیغ کے لئے ہو جبکہ جبکہ ام موسیٰ اور ام عیسیٰ علیہما السلام کو جو وحی ہوئی تھی وہ تبلیغ کے لئے نہیں ہوئی تھی۔

3: حدیث پاک میں ہے کہ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آقائے دو جہاں ﷺ سے پوچھا کہ کیا حضرت آدم علیہ السلام نبی تھے؟ تو جواباً تاجدارِ کائنات ﷺ نے فرمایا کہ ہاں آدم علیہ السلام صاحبِ کلام نبی تھے۔

وَاَمَّانُبُوَّۃُ مُحَمَّدٍ عَلَیْہِ السَّلَامُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آقائے دو جہاں ﷺ کی نبوت پر دلیل پیش کرنی ہے۔

آپ کی نبوت کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نبوت کا دعویٰ فرمایا (یہ دلیل کا صغریٰ ہے)، اور یہ دعویٰ فرمانا تواتر سے ثابت ہے اور دلیل نبوت پیش فرمائی (یہ کبریٰ ہے) اور جو دعویٰ نبوت کرے اور اس پر دلیل نبوت بھی پیش کرے تو وہ نبی ہوتا

Maktaba Tul Ishaat.com

ہے پس آپ ﷺ کی نبوت ثابت ہوگئی۔

☆ کبریٰ پر شارح علیہ الرحمہ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

1: آپ ﷺ نے کلام الٰہی و بطورِ معجزہ لوگوں کے سامنے پیش کیا اور لوگوں کو چیلنج کیا کہ تم قرآن کی ایک سورۃ کی ہی مثل لے آؤ، وہ اپنی فصاحت و بلاغت کے باوجود قرآن کی ایک چھوٹی سورت کی مثل بھی نہ لا سکے اور کلام اور حروف سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلواروں کے ساتھ مقابلہ کرنے پہ اتر آئے تو یہ ان لوگوں کا عاجز ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن آقائے دوجہاں ﷺ کا معجزہ ہے جسے آپ نے ظاہر فرمایا ہے۔

2: آپ ﷺ سے اس قدر امور خارقہ للعادت صادر ہوئے ہیں کہ جن کا قدرِ مشترک حدتواتر کو پہنچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفاصیل یعنی جزئی واقعات خبر آحاد کے درجے میں ہیں جیسے پتھروں کا آپ ﷺ کو سلام کرنا، جانوروں کا آپ ﷺ کو شکایات کرنا، آپ ﷺ کی انگشت سے پانی جاری ہو جانا اور 1500 صحابہ کرام کا اس سے سیراب ہو جانا بہر حال یہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں ہیں مگر قدرِ مشترک حدتواتر کو پہنچے ہوئے ہیں جیسے سیدنا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ خبر واحد ہے لیکن ہر واقعہ کا دلیل شجاعت ہونا اور دلیل سخاوت ہونا حدتواتر کو پہنچا ہوا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اثباتِ نبوتِ محمدی پر امام غزالی و امام رازی کے دلائل

﴿عبارت﴾ وَقَدْ يَسْتَدِلُّ اَرْبَابُ الْبَصَائِرِ عَلٰى نُبُوَّتِهٖ بِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا مَا تَوَاتَرَ مِنْ اَحْوَالِهٖ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَحَالَ الدَّعْوَةِ وَبَعْدَ تَمَامِهَا وَاَخْلَاقِهِ الْعَظِيْمَةِ وَاَحْكَامِهِ الْحِكْمِيَّةِ وَاِقْدَامِهٖ حَيْثُ تَحَجَّمَ الْاَبْطَالُ وَوُثُوْقِهٖ بِعِصْمَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ وَثَبَاتِهٖ عَلٰى حَالِهٖ لَدَى الْاَهْوَالِ بِحَيْثُ لَمْ تَجِدْ اَعْدَاؤُهٗ مَعَ شِدَّةِ عَدَاوَتِهِمْ وَحِرْصِهِمْ عَلَى الطَّعْنِ فِيْهِ مَطْعَنًا وَلَا اِلَى الْقَدْحِ فِيْهِ سَبِيْلًا فَاِنَّ الْعَقْلَ يَجْزِمُ بِامْتِنَاعِ اِجْتِمَاعِ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ فِيْ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَاَنْ يَّجْمَعَ اللّٰهُ تَعَالٰى هٰذِهِ الْكَمَالَاتِ فِيْ حَقِّ مَنْ يَّعْلَمُ اَنَّهٗ يَفْتَرِيْ عَلَيْهِ ثُمَّ يُمْهِلُهٗ ثَلٰثًا وَعِشْرِيْنَ سَنَةً ثُمَّ يُظْهِرُ دِيْنَهٗ عَلٰى سَائِرِ الْاَدْيَانِ وَيَنْصُرُهٗ عَلٰى اَعْدَائِهٖ وَيُحْيِيْ آثَارَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَثَانِيْهِمَا اَنَّهٗ اِدَّعٰى ذٰلِكَ الْاَمْرَ الْعَظِيْمَ بَيْنَ اَظْهُرِ قَوْمٍ لَا كِتَابَ لَهُمْ وَلَا حِكْمَةَ مَعَهُمْ وَبَيَّنَ لَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُمُ الْاَحْكَامَ وَالشَّرَائِعَ وَاَتَمَّ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ وَاَكْمَلَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ فِي الْفَضَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَنَوَّرَ الْعَالَمَ بِالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَاَظْهَرَ اللّٰهُ دِيْنَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ كَمَا وَعَدَهٗ وَلَا مَعْنٰى لِلنُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ سِوٰى ذٰلِكَ وَاِذَا ثَبَتَتْ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهٗ وَكَلَامُ اللّٰهِ الْمُنَزَّلُ عَلَيْهِ عَلٰى اَنَّهٗ خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ اَنَّهٗ مَبْعُوْثٌ اِلٰى كَافَّةِ النَّاسِ بَلْ اِلَى الْجِنِّ وَالْاِنْسِ ثَبَتَ اَنَّهٗ اٰخِرُ الْاَنْبِيَاءِ وَاَنْ نُبُوَّتَهٗ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ

Maktaba Tul Ishaat.com

النّصاریٰ

﴿ترجمہ﴾: اور بصیرت والوں نے آپ ﷺ کی نبوت پر دو طرح سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک تو وہ آپ ﷺ کے احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور تبلیغ اور دعوت کے وقت اور اس دعوت کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ کے اخلاق عظیمہ اور پر حکمت پر مبنی احکام اور آپ ﷺ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں پہلوان پیچھے ہٹ جائیں اور آپ ﷺ کا اعتماد اللہ کی حفاظت پر تمام احوال میں اور آپ کی ثابت قدمی اپنے حال پر خطرات کے وقت اس طریقہ پر کہ آپ ﷺ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے باوجود اور آپ کو مطعون کرنے پر حریص ہونے کے باوجود کوئی طعن کی جگہ نہیں پاتے اور آپ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پاتے تو عقل یقین کرتی ہے ان امور کے امتناع کا غیر انبیاء میں اور (اس بات کے امتناع کا) کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں جمع کر دے جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ یہ اللہ پر جھوٹ گھڑے گا پھر اس کو مہلت دے 23 سال کی اور اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں پر اور ان کے آثار کو زندہ رکھے ان کے مرنے کے بعد قیامت تک اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انھوں نے اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ ایسی قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت تھی اور ان کیلئے کتاب وحکمت کو بیان کیا اور ان کو احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو فضائل علمیہ وعملیہ سے مزین کر دیا اور عالم کو ایمان سے اور عمل صالح سے منور کر دیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دیا جیسا کہ اللہ نے ان سے اس کا وعدہ کیا تھا اور نبوت ورسالت کے اس کے علاوہ اور کوئی معنی نہیں ہیں اور جبکہ آپ کی نبوت ثابت ہوگئی اور آپ کا کلام اور اللہ کا کلام وہ کلام ہے جو آپ پر نازل کیا گیا ہے اس بات پر دال ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور آپ کو تمام لوگوں کی جانب مبعوث کیا گیا ہے بلکہ جن اور انس کی جانب تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ آخری پیغمبر ہیں اور آپ ﷺ کی نبوت عرب ہی کیساتھ مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَقَدْ یَسْتَدِلُّ اَرْبَابَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ آپ ﷺ کی نبوت اثبات پر دلیلیں پیش کرنی ہیں جن میں سے پہلی دلیل منجانب امام غزالی علیہ الرحمۃ ہے اور دوسری دلیل منجانب امام رازی علیہ الرحمۃ ہے۔

امام غزالی علیہ الرحمۃ کی دلیل

آپ ﷺ کے احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور تبلیغ اور دعوت کے وقت اور اس دعوت وتبلیغ کے مکمل ہونے کے بعد اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ آپ اللہ کے نبی ہیں، اور آپ کے اخلاق عظیمہ اور پر حکمت پر مبنی احکام اور آپ ﷺ کا ایسے مقامات پر بلا خوف وخطر آگے بڑھ جانا جہاں بڑے بڑے پہلوان بھی پیچھے ہٹ جائیں اور آپ ﷺ کا اعتماد اللہ کی حفاظت پر اس قدر زیادہ کہ 313 لیکر 1000 سے بھی زائد کے مقابلے میں آجانا، اور آپ کی ثابت قدمی، خطرات کے

Maktaba Tul Ishaat.com

وقت اس طریقہ پر کہ آپ ﷺ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے باوجود پیچھے ہٹنے پر مجبور ہو جاتے، اور آپ ﷺ آپ کو مطعون کرنے پر حریص ہونے کے باوجود بھی کوئی طعن کرنے کی کوئی بات نہیں پا سکتے تھے، اور آپ ﷺ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پاتے تھے الغرض ان تمام صفات کا غیر نبی میں ہونا ممتنع ومحال ہے اور اسی طرح عقل اس بات کو ممتنع سمجھتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات کسی غیر نبی میں جمع فرمادیں، جس کے بارے میں اللہ کو یہ بھی علم ہو کہ یہ مجھ پر بہتان باندھے گا اور اس کے باوجود اس کو 23 سال کی مہلت بھی عطا فرمادے اور اس کے دین کو تمام ادیان پر غالب بھی فرمادے اور اس کی اس کے دشمنوں پر مدد بھی فرمائے اور ان کے آثار وقوال کو قیامت تک زندہ بھی رکھے، یہ تمام باتیں غیر نبی کے لئے نہیں ہو سکتی تھیں، یہ حضور ﷺ کے لئے ہوئی ہیں، کیونکہ حضور ﷺ نبی تھے۔

وَثَانِيهِمَا أَنَّهُ إِدَّعَى الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نبوتِ محمدی کے اثبات پر دوسری دلیل جو منجانب امام رازی ہے اسے بیان کرنا ہے۔

امام رازی علیہ الرحمۃ کی دلیل

کہ آقائے دو جہاں ﷺ نے نبوت کا دعویٰ ایسی قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت تھی، یہ لوگ علم اور عمل دونوں سے معرا ومجرد تھے، جہالت در جہالت میں مبتلاء تھے، حتی کہ اپنی بیٹیوں کو زندہ درگور کردیا کرتے تھے، کوئی بھی بادشاہ انہیں رعایا بنانے پر تیار نہیں تھا، لیکن آقائے دو جہاں ﷺ ان کیلئے کتاب وحکمت کو بیان کیا اور ان کو احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو فضائل علمیہ وعملیہ سے مزین وآراستہ کر دیا اور پورے عالم کو ایمان سے اور عمل صالح سے منور وروشن کردیا، حتیٰ کہ آپ کا دین! تمام ادیان پر غالب ہو گیا اور وہ لوگ فرش سے عرش تک جا پہنچے، یہ دلیل ہے کہ آپ اللہ کے سچے نبی ہیں۔

وَإِذَا ثَبَتَتْ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مسئلہ ختم نبوت کو ثابت کرنا ہے۔

کہ جب اس قدر دلائل سے آپ کی نبوت ثابت ہوگئی تو یہ بات بھی جان لینی چاہیے کہ آپ خاتم النبیین ہیں یعنی تمام انبیاء میں سے آخری نبی ہیں، آپ کی ختم نبوت پر متعدد آیات اور 150 سے بھی زائدہ احادیث دال ہیں۔

۞ اور آپ کو تمام لوگوں کی جانب مبعوث کیا گیا ہے حتی کہ جنات کی طرف بھی آپ ﷺ مبعوث ہوئے ہیں اور آپ ﷺ کی نبوت عرب ہی کیساتھ مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حضور ﷺ کی ختم نبوت اور انبیاء کرام کی تعداد

﴿عبارت﴾: **فَإِنْ قِيلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ نُزُولُ عِيسَى بَعْدَهُ قُلْنَا نَعَمْ لَكِنَّهُ يَتَّبِعُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّ شَرِيعَتَهُ قَدْ نُسِخَتْ فَلَا يَكُونُ إِلَيْهِ وَحْيٌ وَنَصْبُ الْأَحْكَامِ بَلْ يَكُونُ خَلِيفَةَ رَسُولِ اللّٰهِ**

Maktaba Tul Ishaat.com

عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الْاَصَحُّ اَنَّهٗ يُصَلِّيْ بِالنَّاسِ وَيَؤُمُّهُمْ وَيَقْتَدِيْ بِهِ الْمَهْدِيْ لِاَنَّهٗ اَفْضَلُ فَاِمَامَتُهٗ اَوْلٰى وَقَدْرُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِيْ بَعْضِ الْاَحَادِيْثِ عَلٰى مَارُوِيَ اَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْاَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِاْةُ اَلْفٍ وَاَرْبَعَةٌ وَّعِشْرُوْنَ اَلْفًا وَفِيْ رِوَايَةٍ مِائَتَا اَلْفٍ وَاَرْبَعٌ وَّعِشْرُوْنَ اَلْفًا وَالْاَوْلٰى اَنْ لَايُقْتَصَرَ عَلٰى عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَلَايُؤْمَنُ فِيْ ذِكْرِ الْعَدَدِ اَنْ يَّدْخُلَ فِيْهِمْ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ اِنْ ذُكِرَ عَدَدٌ اَكْثَرُ مِنْ عَدَدِهِمْ اَوْيَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيْهِمْ اِنْ ذُكِرَ اَقَلُّ مِنْ عَدَدِهِمْ يَعْنِيْ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلٰى تَقْدِيْرِ اِشْتِمَالِهٖ عَلٰى جَمِيْعِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ اُصُوْلِ الْفِقْهِ لَايُفِيْدُ اِلَّا الظَّنَّ وَلَاعِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِيْ بَابِ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ خُصُوْصًا اِذَا اشْتَمَلَ عَلٰى اِخْتِلَافِ رِوَايَةٍ وَكَانَ الْقَوْلُ بِمُوْجَبِهٖ مِمَّا يُفْضِيْ اِلٰى مُخَالَفَةِ الْوَاقِعِ وَهُوَ عَدُّ النَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ اَوْغَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اِسْمَ الْعَدَدِ اِسْمٌ خَاصٌّ فِيْ مَدْلُوْلِهٖ لَايَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ

﴿ترجمہ﴾: پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے ہم کہیں گے کہ ہاں مگر وہ محمد ﷺ کی اتباع کریں گے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے تو نہ تو ان کے پاس کوئی وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد ﷺ کے خلیفہ ہوں گے پھر اصح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے۔ ان کی امامت کرینگے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتداء کرینگے۔ اس لئے کے وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اولیٰ ہوگی۔ اور تحقیق بعض احادیث میں انبیاء کرام علیہم السلام کی تعداد کا بیان ہونا مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا۔ ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو بیان نہیں کیا ہے اور عدد ذکر کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہوسکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی ہے یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی یعنی خبر واحد اصول فقہ میں کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت میں ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں۔ خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضیٰ کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ کہ بعض انبیاء علیہم السلام سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو غیر نبی اور غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کمی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

فَاِنْ قِيْلَ قَدْوَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ کا یہ قول کہ حضور ﷺ آخری نبی ہیں درست نہیں کیونکہ حدیث پاک میں ہے کہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کا

Maktaba Tul Ishaat.com

قرب قیامت نزول ہوگا۔

﴿جواب﴾: آپ ﷺ کے آخری نبی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی اور نبی پیدا نہیں ہوگا اور نہ ہی کسی کو نبوت و رسالت دی جائیگی، حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام تو پہلے سے نبی و رسول ہیں وہ اسی سابقہ نبوت و رسالت پر فائز رہتے ہوئے آخری زمانہ میں تشریف لائینگے، الغرض! حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد آپ ﷺ کی ختم نبوت کے منافی نہیں ہے۔

❁ آحادیث میں ہے کہ سیدنا امام مہدی علیہ السلام امامت کروائیں گے اور سیدنا عیسیٰ علیہ السلام ان کی اقتداء میں نماز پڑھیں گے، لیکن شارح علیہ الرحمۃ نے حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کی امامت کو اصح قرار دیا ہے اور اس پر یہ دلیل عقلی پیش کی ہے کہ وہ امام مہدی سے افضل ہیں حالانکہ ایسے مقامات پر دلیل نقلی ہونی چاہیے، تاہم تطبیق ممکن ہے کہ جب عیسیٰ علیہ السلام اتریں اس وقت جماعت حضرت امام محمد مہدی علیہ السلام فرمائینگے، لیکن اس کے بعد وقتاً فوقتاً سیدنا عیسیٰ علیہ السلام جماعت کروایا کریں گے۔ آپ شادی بھی فرمائیں گے، آپ کی اولاد بھی ہوگی، 45 سال دنیا میں رہیں گے۔ پھر آپ کا وصال ہوگا اور آپ کا مزار آقائے دوجہاں ﷺ کے مزارِ اقدس کے پاس گنبد خضرا کے نیچے بنے گا۔

وَقَدْرُوِیَ بَیَانُ عَدَدِهِمُ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ انبیاء کرام کی تعداد کے تعین اور عدم تعین کا مسئلہ بیان کرنا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض روایات میں انبیاء کرام علیہم السلام کی تعداد متعین کی گئی ہے جسے شارح علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ سے پوچھا گیا کہ انبیاء کی تعداد کتنی ہے؟ تو جواباً فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار، اور ایک اور احادیث میں ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ سے پوچھا گیا کہ انبیاء کی تعداد کتنی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا دو لاکھ چوبیس ہزار۔

وَالْاَوْلٰی اَنْ لَایُقْتَصَرَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ انبیاء کرام کی تعداد متعین نہ کی جائے بلکہ یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو بھیجا ہے سب برحق ہیں، ان کی تعداد اللہ اور اس کا رسول ﷺ ہی بہتر جانتے ہیں۔ کیونکہ تمام انبیاء کا ذکر قرآن مجید میں بھی نہیں ہے اور اگر ہم کوئی عدد ان کے تعداد کے متعلق اخذ کریں تو دو خرابیوں میں سے کوئی نہ کوئی خرابی ضرور لازم آئیگی، یا تو ہمارا عدد ان انبیاء کی تعداد سے زائد ہو جائیگا یا کم ہوگا۔ اور دونوں صورتیں خطرے سے خالی نہیں ہیں کیونکہ یا تو غیر نبی کو نبی بنانا لازم آئیگا یا پھر نبی کو غیر نبی قرار دینا لازم آئیگا۔

یَعْنِیْ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: انبیاء کرام کی تعداد متعین کرنی چاہیے کیونکہ احادیث میں متعین ہے۔

﴿جواب﴾: مذکورہ اعتراض کے متعدد جوابات ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: یہ اخبار آحاد ہیں اور یہ ان شرائط پر مشتمل نہیں ہیں جو کہ خبر واحد کی حجیت کے لئے ضروری ہیں۔

2: اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ اخبار ان تمام شرائط پر مشتمل ہیں جو کہ اصول فقہ میں بیان کی گئی ہیں تب بھی یہ اخبار حجت نہیں بن سکتی کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد کا مسئلہ اعتقادی ہے جس کے لئے خبر واحد حجت نہیں بن سکتی۔

3: یہ اخبارِ آحاد مختلف عدد پر مشتمل ہیں لہٰذا کسی ایک عدد پر انبیاء کی تعداد کی تعیین نہیں کی جا سکتی۔

Maktaba Tul Ishaat.com

4: اگر انبیاء کی تعداد بیان کی جائیگی تو فرمان باری تعالیٰ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ کی مخالفت لازم آئیگی کہ اللہ تعالیٰ فرمارہا ہے کہ ہم نے کچھ انبیاء کا ذکر نہیں کیا اور آقا علیہ السلام یہ فرمارہے ہیں کہ ہم نے تمام انبیاء کا ذکر کردیا یہ تو صراحتاً ٹکراؤ ہے جو کہ محال ہے۔

5: اگر ہم کوئی عدد ان کے تعداد کے متعلق اخبار آحاد سے خذ کریں تو دو خرابیوں میں سے کوئی نہ کوئی خرابی ضرور لازم آئیگی ،یا تو ہمارا عدد ان انبیاء کی تعداد سے زائد ہو جائیگا یا کم ہوگا۔اور دونوں صورتیں خطرے سے خالی نہیں ہیں کیونکہ یا تو غیر نبی کو نبی بنانا لازم آئیگا یا پھر نبی کو غیر نبی قرار دینا لازم آئیگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

عصمتِ انبیاء علیہم السلام

﴿عبارت﴾: وَكُلُّهُمْ كَانُوْا مُخْبِرِيْنَ مُبَلِّغِيْنَ عَنِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ هٰذَا مَعْنَى النُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ صَادِقِيْنَ نَاصِحِيْنَ لِلْخَلْقِ لِئَلَّا تَبْطُلَ فَائِدَةُ الْبِعْثَةِ وَالرِّسَالَةِ وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكِذْبِ خُصُوْصًا فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِاَمْرِ الشَّرَائِعِ وَتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَاِرْشَادِ الْاُمَّةِ اَمَّا عَمَدًا فَبِالْاِجْمَاعِ وَاَمَّا سَهْوًا فَعِنْدَ الْاَكْثَرِيْنَ وَفِيْ عِصْمَتِهِمْ عَنْ سَائِرِ الذُّنُوْبِ تَفْصِيْلٌ وَهُوَ اَنَّهُمْ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهٗ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا عَنْ تَعَمُّدِ الْكَبَائِرِ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِلْحَشْوِيَّةِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّ امْتِنَاعَهٗ بِدَلِيْلِ السَّمْعِ اَوِ الْعَقْلِ وَاَمَّا سَهْوًا فَجَوَّزَهُ الْاَكْثَرُوْنَ اَمَّا الصَّغَائِرُ فَيَجُوْزُ عَمَدًا عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِلْجُبَائِيِّ وَاَتْبَاعِهٖ وَيَجُوْزُ سَهْوًا بِالْاِتِّفَاقِ اِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَى الْخِسَّةِ كَسَرِقَةِ لُقْمَةٍ وَالتَّطْفِيْفِ بِحَبَّةٍ لٰكِنَّ الْمُحَقِّقِيْنَ اشْتَرَطُوْا اَنْ يُّنَبَّهُوْا عَلَيْهِ فَيَنْتَهُوْا عَنْهُ هٰذَا كُلُّهٗ بَعْدَ الْوَحْيِ وَاَمَّا قَبْلَهٗ فَلَا دَلِيْلَ عَلٰى امْتِنَاعِ صُدُوْرِ الْكَبِيْرَةِ وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلٰى امْتِنَاعِهَا لِاَنَّهَا تُوْجِبُ النَّفْرَةَ الْمَانِعَةَ عَنِ اتِّبَاعِهِمْ فَتَفُوْتُ مَصْلَحَةُ الْبِعْثَةِ وَالْحَقُّ مَنْعُ مَا يُوْجِبُ النَّفْرَةَ كَقَهْرِ الْاُمَّهَاتِ وَالْفُجُوْرِ وَالصَّغَائِرِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخِسَّةِ وَمَنَعَتِ الشِّيْعَةُ صُدُوْرَ الصَّغِيْرَةِ وَالْكَبِيْرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهٗ لٰكِنَّهُمْ جَوَّزُوْا اِظْهَارَ الْكُفْرِ تَقِيَّةً اِذَا تَقَرَّرَ هٰذَا فَمَا نُقِلَ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِمَّا يُشْعِرُ بِكِذْبٍ اَوْ مَعْصِيَةٍ فَمَا كَانَ مَنْقُوْلًا بِطَرِيْقِ الْاٰحَادِ فَمَرْدُوْدٌ وَمَا كَانَ بِطَرِيْقِ التَّوَاتُرِ فَمَصْرُوْفٌ عَنْ ظَاهِرِهٖ اِنْ اَمْكَنَ وَاِلَّا فَمَحْمُوْلٌ عَلٰى تَرْكِ الْاَوْلٰى اَوْ كَوْنِهٖ قَبْلَ الْبِعْثَةِ وَتَفْصِيْلُ ذٰلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمَبْسُوْطَةِ

﴿ترجمہ﴾: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے اور پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مطلب ہے، سچے تھے، مخلوق کے خیر خواہ تھے۔تاکہ بعث اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو اور اس میں اس بات کی

Maktaba Tul Ishaat.com

طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں خاص طور سے ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے عمداً تو بالاجماع معصوم ہیں اور سہواً اکثر لوگوں کے نزدیک اور دیگر گناہوں سے ان کے معصوم ہونے میں تفصیل ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بالاجماع معصوم ہیں وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی اس طرح جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشویہ کے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعمد کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے رہا سہواً (کبیرہ کا ارتکاب) تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز اور ممکن قرار دیا ہے اور بہر حال صغائر تو عمداً اس کا ارتکاب جمہور کے نزدیک جائز ہے برخلاف جبائی اور ان کے متبعین کے۔ اور سہواً بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا، لیکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ وہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے۔ بہر حال وحی سے پہلے تو صدور کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں اس لئے کہ کبیرہ گناہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کا فائدہ فوت ہوگا اور حق ایسے کبیرہ گناہوں کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو مثلاً ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری کرنا اور گھٹیا پن پر دلالت کرنے والے صغائر اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور از راہ تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا، جب یہ تفصیل بیان ہو چکی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، تو جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہے وہ مردود ہے اور جو تواتر کے طریقہ سے منقول ہے وہ ظاہر سے پھیرا جائے گا اگر ممکن ہو، ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر محمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ انبیاء علیہم السلام کی صفاتِ مشترکہ کا بیان کرنا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء علیہم السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے احکام کی خبر دینے والے اور اللہ کے پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ انبیاء مخبر اور مبلغ ہوں۔

تمام انبیاء علیہم السلام مخلوق کے خیر خواہ تھے تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو، ورنہ اگر ان میں خیر خواہی نہ پائی جاتی تو نبوت کا فائدہ حاصل نہ ہوتا۔

وَفِیْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی اور اس (صادقین) میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں خاص طور سے ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام کے ساتھ اور امت کی رہنمائی سے ہو۔

اَمَّا عَمَدًا فَبِالْاِجْمَاعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عصمت انبیا کا بیان کرنا ہے۔

☆ کہ انبیاء علیہم السلام کذب عمدی سے بالاجماع معصوم ہیں، اور جمہور کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کذب غیر عمدی سے بھی معصوم ہیں، بعض لوگوں کے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے سہواً کذب صادر ہو سکتا ہے، لیکن صحیح قول جمہور کا ہے، کیونکہ اگر انبیاء علیہم السلام سے کذب صادر ہونے لگا تو لوگوں کا اعتماد وحی پر سے ہی اٹھ جائیگا۔

Maktaba Tul Ishaat.com

☆ انبیاء علیہم السلام کفر سے بالا جماع معصوم ہیں وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی اس طرح جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشویہ کے، فرقہ حشویہ کے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے کبائر عمدی کا صدور ہوسکتا ہے، لیکن ان کا یہ مذہب باطل ہے۔

☆ جمہور علماء اس امر میں بالکل متفق ہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے کبیرہ گناہ کسی صورت میں بھی سرزد نہیں ہوسکتا لیکن اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ گناہ کے صادر ہونے کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے ہے۔ معتزلہ اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے کبیرہ گناہ کے صدور کا امتناع دلیل عقلی کی وجہ سے ہے کہ اگر ان سے کبیرہ گناہ سرزد ہونے لگا تو لوگ ان سے نفرت کرنے لگ جائیں گے، اور رسالت کا مقصد ہی فوت ہو جائیگا۔ جبکہ جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ صدور کا امتناع دلیل نقلی کی وجہ سے ہے۔

فرقہ حشویہ کی وجہ تسمیہ:

یہ ایک بدعتی اور گمراہ فرقہ تھا، اسے حشویہ اس لئے کہ جاتا تھا کہ حشو کا معنیٰ ہے ''طرف'' اور یہ لوگ بھی حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ کی مجلس سے ہٹ کر ایک کنارے میں اور ایک طرف بیٹھا کرتے تھے پس اسی وجہ سے انہیں حشویہ کہا جاتا ،ان نظریات فاسدہ کا امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے رد فرمایا۔ انہیں حشویہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ حشو فضول کلام کو کہتے ہیں اور یہ بھی بلا تحقیق کلام کرتے تھے اور فضول گفتگو کرتے تھے، اور ایک وجہ یہ بھی تھی کہ یہ لوگ خراسان کے علاقہ حشوہ میں رہنے والے تھے، پس اسی وجہ سے انہیں حشویہ کہا جاتا تھا۔

☆ انبیاء علیہم السلام سے سہواً کبیرہ گناہ کا ارتکاب اکثر لوگوں نے جائز اور ممکن قرار دیا ہے، شارح علیہ الرحمۃ کی یہ بات درست نہیں کیونکہ راجح قول یہی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کبیرہ گناہوں سے مطلقاً معصوم ہیں خواہ وہ کبائر عمدی ہوں یا غیر عمدی ہوں، قاضی عیاض علیہ الرحمۃ نے اس پر اجماع منعقد کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے مطلقاً گناہ کا صدور ممتنع ومحال ہے۔

☆ انبیاء علیہم السلام سے صغائر کا عمداً ارتکاب جمہور کے نزدیک جائز ہے برخلاف جبائی اور ان کے متبعین کے۔ جبائی اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے عمداً صغیرہ گناہ کا ارتکاب نہیں ہوسکتا۔ یاد رہے شارح علیہ الرحمۃ کا یہ قول بھی مرجوح ہے، اس سلسلے میں راجح قول جبائی اور ان کے متبعین کا ہے۔

☆ انبیاء علیہم السلام سے صغائر کا ارتکاب سہواً بالاتفاق جائز ہے سوائے ایسے صغیرہ گناہ کے جو خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا۔ یاد رہے یہ بھی شارح علیہ الرحمۃ کی بھول چوک ہے اور ان کا قول مرجوح ہے لیکن صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے مطلقاً صغیرہ گناہ کا صدور ممتنع ومحال ہے خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو۔ اور جو لوگ اس نظریئے کے قائل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام صغیرہ گناہ عمداً اور سہواً ہوسکتا ہے ان میں محققین نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ جب انبیاء علیہم السلام منجانب اللہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ سب تفصیل وحی کے بعد کے سلسلے میں ہے، وحی سے پہلے تو کبیرہ گناہ کے صدور کے

Maktaba Tul Ishaat.com

امتناع پر کوئی دلیل نہیں یعنی انبیاء علیہم السلام سے نبوت کے اعلان سے قبل کبیرہ گناہ صادر ہوسکتا ہے اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ نبوت کے اعلان سے قبل بھی نبی سے کبیرہ گناہ صادر نہیں ہوسکتا۔ یاد رہے شارح علیہ الرحمۃ سے یہ بھی غلطی ہوئی ہے اور ان کا یہ قول بھی محل نظر ہے صحیح قول معتزلہ کا ہے کہ وہ نبوت کے اعلان سے قبل بھی ہر قسم کی غلطی و گناہ سے معصوم ہوتے ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور ان کے آباؤ اجداد ایسے گناہ کبیرہ سے بالکل مبرا وہ منزہ ہوتے ہیں جو گناہ کبیرہ موجبِ نفرت ہوں جیسے زنا کرنا اور بدکاری کرنا اور ایسے صغیرہ گناہوں کا ارتکاب بھی ان سے ممتنع محال ہے جو کہ خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرتے ہیں۔

۞ آخر میں اہل تشیع کی حماقت بیان کر رہے ہیں شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ گناہ کے صدور کا انکار کیا ہے کہ وحی سے پہلے اور وحی کے بعد انبیاء علیہم السلام سے کسی قسم کا صغیرہ یا کبیرہ گناہ صادر و سرزد نہیں ہوسکتا، اور ازراہ تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا ہے کہ وہ دشمن کے خوف کی وجہ سے کفر کا اظہار کر سکتے ہیں۔

☆ یاد رہے انبیاء علیہم السلام سے کفر تقیۃً صادر نہیں ہوا ہے اور نہ ہی ہوسکتا تھا یہ شیعوں کا بہت بڑا انبیاء پر بہتان ہے صرف اپنی من گھڑت اصطلاح ''تقیہ'' کو ثابت کرنے کے لئے۔

۞ جب یہ تفصیل بیان ہو چکی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، تو جو خبر واحد کے طور پر منقول ہے وہ مردود ہے مثلاً آپ ﷺ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ آپ ﷺ نے سیدہ زینب کو دیکھا تو اچھی لگیں، جب یہ بات سیدنا زید بن حارثہ کو معلوم ہوئی تو انہوں نے طلاق دیدی، یہ سننے کے بھی قابل نہیں کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی طرف معصیت کی نسبت کرنے سے بہتر ہے کہ راوی کی طرف غلطی کی نسبت کر دی جائے۔

☆ اور جو روایات تواتر کے طریقہ سے منقول ہوں اس میں اگر تاویل ممکن ہو تو تاویل کی جائے، ورنہ ترک اولیٰ پر محمول کی جائیں یا انہیں قبل البعثت ہونے پر محمول ہوں اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

آقائے دوجہاں ﷺ تمام نوع انسانی سے افضل ہیں

﴿عبارت﴾: وَاَفْضَلُ الْاَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ الْاٰيَةَ وَلَاشَكَّ اَنَّ خَيْرِيَّةَ الْاُمَّةِ بِحَسْبِ كَمَالِهِمْ فِى الدِّيْنِ وَذَالِكَ تَابِعٌ لِكَمَالِ نَبِيِّهِمُ الَّذِىْ يَتَّبِعُوْنَهٗ وَالْاِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَا سَيِّدُ وُلْدِ اٰدَمَ وَلَا فَخْرَ لِىْ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِهٖ اَفْضَلَ مِنْ اٰدَمَ بَلْ مِنْ اَوْلَادِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہیں، اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانیکی وجہ سے کہ تم سب

Maktaba Tul Ishaat.com

سے افضل امت ہو۔اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ دین میں کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے ارشاد ''انا سید ولد ادم'' سے استدلال ضعیف ہے۔اس لئے کہ یہ حدیث آدم علیہ السلام سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَاَفْضَلُ الْاَنْبِیَاءِ مُحَمَّد الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ آقائے دو جہاں ﷺ تمام نوع انسانی سے افضل ہیں اس پر دلیل قرآنی یہ ہے کہ، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ** کہ تم سب سے افضل امت ہو، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین کے کامل ہونیکی وجہ سے ہے اور دین کا کامل ہونا، نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور حدیث پاک سے دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ''انا سید ولد ادم'' کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں، اور سردارِ قوم! قوم سے افضل ہوتا ہے یاد رہے ایک تو اس حدیث پاک کا یہ مطلب ہے کہ میں نوع انسانی کے ہر ہر فرد سے افضل ہوں، یہ بھی درست ہے لیکن بہتر معنیٰ یہ ہے کہ میں نوع انسانی کے مجموعہ سے افضل ہوں، یعنی تمام انبیاء، اولیاء، صلحاء اور جملہ انسان مل جل کر بھی میرے مقام و مرتبہ کو نہیں پا سکتے، تو کوئی ایک نبی یا کوئی فرد میرے جیسا کس طرح ہو سکتا ہے؟۔

وَالْاِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِه شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے آپ ﷺ کی افضلیت کا استدلال ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ حدیث آدم علیہ السلام سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے، بیشک شارح علیہ الرحمۃ کی یہ بات درست ہے اگر ولد آدم بمعنیٰ اولاد آدم لیا جائے لیکن اگر ولد آدم بمعنیٰ نوع انسانی لیا جائے جیسا اہل زبان استعمال بھی کرتے ہیں تو پھر استدلال کیا جا سکتا ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

فرشتوں کا بیان

﴿عبارت﴾: **وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَامِلُوْنَ بِاَمْرِهٖ عَلٰى مَادَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَايَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى لَايَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَايَسْتَحْسِرُوْنَ وَلَايُوْصَفُوْنَ بِذُكُوْرَةٍ وَلَا اُنُوْثَةٍ اِذْ لَمْ يَرِدْ بِذَالِكَ نَقْلٌ وَلَادَلَّ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَازَعَمَ عَبَدَةُ الْاَصْنَامِ اَنَّهُمْ بَنَاتُ اللّٰهِ مَحَالٌ بَاطِلٌ وَاِفْرَاطٌ فِيْ شَانِهِمْ كَمَا اَنَّ قَوْلَ الْيَهُوْدِ اِنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيُعَاقِبُهُ اللّٰهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِيْطٌ وَتَقْصِيْرٌ فِيْ حَالِهِمْ فَاِنْ قِيْلَ اَلَيْسَ قَدْ كَفَرَ اِبْلِيْسُ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ اسْتِثْنَائِهٖ مِنْهُمْ قُلْنَا لَا بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ فِيْ صِفَةِ**

Maktaba Tul Ishaat.com

الْمَلَائِكَةِ فِيْ بَابِ الْعِبَادَةِ وَرِفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ جِنِّيًّا وَاحِدًا مَغْمُوْرًا فِيْمَا بَيْنَهُمْ صَحَّ اِسْتِثْنَاؤُهُ مِنْهُمْ تَغْلِيْبًا وَاَمَّا هَارُوْتُ وَمَارُوْتُ فَلَا صَحَّ اَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كَبِيْرَةٌ وَتَعْذِيْبُهُمَا اِنَّمَا هُوَ عَلٰى وَجْهِ الْمُعَاتَبَةِ كَمَا يُعَاتَبُ الْاَنْبِيَاءُ عَلَى الزَّلَّةِ وَالسَّهْوِ وَكَانَ يَعِظَانِ النَّاسَ وَيَقُوْلَانِ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا كُفْرَ فِيْ تَعْلِيْمِ السِّحْرِ بَلْ فِيْ اِعْتِقَادِهٖ وَالْعَمَلِ بِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں، اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں، جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ تھکتے ہیں۔ اور نہ مرد یا عورت ہونے کیساتھ متصف ہیں اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے۔ اور بت پرست یہ جو کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے۔ جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے کوئی نہ کوئی بعض دفعہ کفر کر بیٹھتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو مسخ کی سزا دیتا ہے یہ ان کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے پس اگر کہا جائے ابلیس کافر نہیں ہوگیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے۔ ہم جواب دینگے کہ نہیں بلکہ وہ جنات میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا۔ لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً ان سے اس کا استثناء صحیح ہوگیا اور رہے ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا، اور نہ کوئی کبیرہ گناہ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش میں ہیں۔ لہٰذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے، بلکہ اس کا اعتقاد کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللّٰهِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فرشتوں کا بیان کرنا ہے۔

کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور مخلوق ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق عمل کرتے ہیں، جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے **لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ** کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے **وَلَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ** کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ تھکتے ہیں۔

فرشتوں کے متعلق افراط وتفریط:

☆ فرشتے ایسی نورانی مخلوق ہیں کہ مذکر و مؤنث ہونے سے پاک ہیں، نہ مرد ہیں اور نہ عورت ہونے کیساتھ متصف ہیں اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقلی دلیل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے۔ اور بت پرست یہ جو کہتے ہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے، یہ انہوں نے فرشتوں کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز کا ارتکاب کیا ہے۔ جیسا کہ یہود نے فرشتوں کی شان میں تفریط کا ارتکاب کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ''ان میں سے کوئی نہ کوئی بعض اوقات کفر کر بیٹھتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ اس کو مسخ کر دیتے ہیں'' یہ یہود کی فرشتوں کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے۔

ابلیس کا ملائکہ سے استثناء:

پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ بھی تو ملائکہ میں سے تھا ملائکہ سے اس کا استثناء بھی صحیح ہے کیونکہ آیت کریمہ (وَاِذْقُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ) میں ابلیس کا استثناء فرشتوں سے کیا گیا ہے اور استثناء میں اصل استثناء متصل ہے لہٰذا استثناء اس بات کی دلیل ہے کہ ابلیس فرشتوں کی جنس میں سے تھا۔

اس اعتراض کا ہم جواب یہ دینگے کہ نہیں! وہ فرشتوں میں سے نہیں تھا بلکہ وہ جنات میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا تو ابلیس بن گیا، چونکہ وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا اور فرشتوں کی تعداد زیادہ تھی، لہٰذا اسے تغلیباً فرشتوں میں شامل کر کے اس کا استثناء کیا اور یہ استثناءِ منقطع ہے اور مستثنیٰ منقطع میں مستثنیٰ! مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہوتا پس ابلیس فرشتوں کی جنس سے نہیں ہے۔

ہاروت و ماروت علیہما السلام کا بیان

ہاروت و ماروت علیہما السلام دو فرشتے ہیں یہ دونوں عراق میں اتارے گئے آزمائش کا راستہ متعین کرنے کے لئے تھے ،اس زمانے میں کہ جب جادوگری کو لوگوں نے اوڑھنا بچھونا بنالیا تھا، ہر شخص جادوگری سیکھنے کے درپے تھا، یہ دونوں فرشتے ابتداء لوگوں کو سمجھاتے کہ جادو کرنا کرانا کفر ہے اس سے بچو مگر جو پھر بھی سیکھنے پر اصرار کرتا تو اسے سکھلا دیتے۔ ان سے کوئی کفر صادر نہیں ہوا، اور نہ کوئی صغیرہ و کبیرہ گناہ سرزد ہوا، یہ جو! ان کے متعلق واقعہ سنایا جاتا ہے کہ زہرہ نامی عورت سے عشق کر بیٹھے تھے، شراب پی لی، زنا کر لیا تھا، کنویں میں الٹے لٹکا دیئے گئے یہ ساری بے بنیاد باتیں ہیں قرآن مجید میں اور آحادیث صحیحہ میں ان کی کوئی اصل نہیں۔ حقیقت صرف اسی قدر ہے کہ وہ آزمائش کا راستہ متعین کرنے آئے تھے اور کر کے چلے گئے۔

☆ رہی بات شارح علیہ الرحمۃ نے کہا کہ انہیں عذاب ہو رہا ہے اور وہ بھی ویسا جیسے انبیاء کو لغزش پر عتاب ہوتا ہے، یہ شارح سے لغزش ہوئی ہے کیونکہ جب ان سے کوئی کفر یا کوئی گناہ ہوا ہی نہیں تو عذاب و عتاب کس چیز کا؟ اور شارح علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ انہیں عذاب انبیاء کے عتاب جیسا ہے، کیونکہ انبیاء کو عتاب! عذاب کی صورت میں نہیں ہوتا۔

☆ رہی بات سحر کی تعلیم کی! تو تعلیم سحر کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اندر جو کلمات کفریہ ہیں ان کا اعتقاد رکھنا، اور ان پر عمل کرنا کفر ہے، جبکہ وہ دونوں تو پہلے ہی بتلا دیا کرتے تھے کہ ہم سے جو سیکھ کر عمل کریگا وہ کافر ہو جائیگا، لہٰذا ان سے کوئی گناہ نہیں ہوا اور نہ ہی کسی قسم کے وہ عذاب میں مبتلاء ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

کتب کا بیان

﴿عبادت﴾: وَلِلّٰهِ تَعَالٰی كُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰی اَنْبِيَائِهٖ وَبَيَّنَ فِيْهَا اَمْرَهٗ وَنَهْيَهٗ وَوَعْدَهٗ وَوَعِيْدَهٗ وَكُلُّهَا كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهُوَ وَاحِدٌ وَاِنَّمَا التَّعَدُّدُ وَالتَّفَاوُتُ فِی النَّظْمِ الْمَقْرُوْءِ الْمَسْمُوْعِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ كَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْاٰنُ ثُمَّ التَّوْرَاةُ وَالْاِنْجِيْلُ وَالزَّبُوْرُ كَمَا اَنَّ الْقُرْاٰنَ كَلَامٌ وَّاحِدٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ تَفْضِيْلٌ ثُمَّ بِاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ بَعْضُ السُّوَرِ اَفْضَلَ كَمَا وَرَدَ فِی الْحَدِيْثِ وَحَقِيْقَةُ التَّفْضِيْلِ اَنَّ قِرَاءَتَهٗ اَفْضَلُ لِمَا اَنَّهٗ اَنْفَعُ اَوْ ذِكْرُ اللّٰهِ تَعَالٰی فِيْهِ اَكْثَرُ ثُمَّ الْكُتُبُ قَدْ نُسِخَتْ بِالْقُرْاٰنِ تِلَاوَتُهَا وَكِتَابَتُهَا وَبَعْضُ اَحْكَامِهَا

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور یہ سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت پڑھے سنے جانے والے نظم و عبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر اس کے بعد تورات، انجیل اور زبور ہیں۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ اس تفضیل کا تصور نہیں کیا جا سکتا پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہو سکتی ہیں جیسا کہ احادیث میں وارد ہوا ہے اور تفضیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر قرآن کی وجہ سے تمام کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ان کتب کا ذکر کرنا ہے کہ جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے انبیاء پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بھی بیان فرمایا ہے جیسے تورات، انجیل، زبور اور قرآن پاک۔

☆ یہ سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں، صفتِ واحدہ ہے یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والی ہیں جس میں نہ تعدد ہے اور نہ ہی تفاوت ہے جو تفاوت محسوس ہو رہا ہے یہ کلام لفظی کا تفاوت ہے جب کلام لفظی کے اعتبار سے ثابت ہو گیا تو اس درجہ میں سب افضل کتاب قرآن مجید ہے اس کے بعد دیگر کتب ہیں۔

☆ صفتِ کلامیت میں کسی کو کسی پر کوئی فضیلت نہیں، جس طرح قرآن پاک کلام واحد ہے کلام ہونے کے اعتبار سے کسی سورۃ یا آیت کو دوسری آیات اور سور پر کوئی فضیلت نہیں ہے البتہ قرأت اور کتابت کے اعتبار سے کہ جس کا تعلق نظم دال سے ہے بعض سورتیں بعض سورتوں سے افضل ہیں جیسا کہ حدیث پاک میں ہے کہ قرآن کی سب سے افضل سورۃ بقرہ ہے اور افضل آیت آیۃ الکرسی ہے۔

☆ قرآن مجید کے نزول کی وجہ سے دیگر آسمانی کتب ان کی تلاوت اور ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

معراج کا بیان

﴿عبارت﴾: وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ فِي الْيَقْظَةِ بِشَخْصِهٖ اِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ اِلٰى مَاشَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْعُلٰى حَقٌّ اَیْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ حَتّٰى اَنَّ مُنْكِرَهٗ يَكُوْنُ مُبْتَدِعًا وَاِنْكَارَهٗ وَاِدِّعَاءُ اِسْتِحَالَتِهٖ اِنَّمَا يَبْتَنِيْ عَلٰى اُصُوْلِ الْفَلَاسِفَةِ وَاِلَّا فَالْخَرْقُ وَالْاِلْتِيَامُ عَلَى السَّمٰوَاتِ جَائِزٌ وَالْاَجْسَامُ مُتَمَاثِلَةٌ يَصِحُّ عَلٰى كُلٍّ مَا يَصِحُّ عَلَى الْاٰخَرِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلَى الْمُمْكِنَاتِ كُلِّهَا فَقَوْلُهٗ فِي الْيَقْظَةِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ كَانَ فِي الْمَنَامِ عَلٰى مَا رُوِيَ عَنْ مُعَاوِيَةَ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنِ الْمِعْرَاجِ فَقَالَ كَانَتْ رُؤْيَا صَالِحَةً وَرُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهَا اَنَّهَا قَالَتْ مَا فُقِدَ جَسَدُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِيْ اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الرُّؤْيَا بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنٰى مَا فُقِدَ جَسَدُهٗ عَنِ الرُّوْحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوْحِهٖ وَكَانَ الْمِعْرَاجُ لِلرُّوْحِ وَالْجَسَدِ جَمِيْعًا وَقَوْلُهٗ بِشَخْصِهٖ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ كَانَ لِلرُّوْحِ فَقَطْ وَلَا يَخْفٰى اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِي الْمَنَامِ اَوْ بِالرُّوْحِ لَيْسَ مِمَّا يُنْكَرُ كُلَّ الْاِنْكَارِ وَالْكُفْرَةُ اَنْكَرُوْا اَمْرَ الْمِعْرَاجِ غَايَةَ الْاِنْكَارِ بَلْ كَثِيْرٌ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَدْ اِرْتَدُّوْا بِسَبَبِ ذَالِكَ وَقَوْلُهٗ اِلَى السَّمَاءِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِي الْيَقْظَةِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا اِلٰى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ عَلٰى مَا نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَقَوْلُهٗ ثُمَّ اِلٰى مَاشَاءَ اللّٰهُ اِشَارَةٌ اِلٰى اخْتِلَافِ اَقْوَالِ السَّلَفِ فَقِيْلَ اِلَى الْجَنَّةِ وَقِيْلَ اِلَى الْعَرْشِ وَقِيْلَ اِلٰى فَوْقِ الْعَرْشِ وَقِيْلَ اِلٰى طَرَفِ الْعَالَمِ فَالْاِسْرَاءُ وَهُوَ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلٰى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ قَطْعِيٌّ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ وَالْمِعْرَاجُ مِنَ الْاَرْضِ اِلَى السَّمَاءِ مَشْهُوْرٌ وَمِنَ السَّمَاءِ اِلَى الْجَنَّةِ اَوْ اِلَى الْعَرْشِ اَوْ غَيْرِ ذٰلِكَ آحَادٌ ثُمَّ الصَّحِيْحُ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا رَاٰى رَبَّهٗ بِفُؤَادِهٖ لَا بِعَيْنِهٖ

﴿ترجمہ﴾: اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کو معراج حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا حق ہے یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ خرق والتیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے تو مصنف علیہ الرحمۃ کا قول فی الیقظۃ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ صدیقہ

Maktaba Tul Ishaat.com

رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ شب معراج میں حضور ﷺ کا جسم گم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کیلئے دکھلایا تھا اور جواب یہ دیا گیا کہ (حدیث معاویہؓ میں رویا سے) رویا بالعین مراد ہے اور (حدیث عائشہ صدیقہؓ کا) معنیٰ یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا۔ بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج ؐ اور روح دونوں کی ہوئی۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ کا بشخصہ فرمانا، ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے، جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھرپور انکار کیا جائے، حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھرپور انکار کیا۔ بلکہ بہت سے مسلمان اس کی وجہ سے مرتد ہو گئے۔ اور مصنف علیہ الرحمۃ کا الی السماء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا، اور مصنف علیہ الرحمۃ کا ثم الیٰ ما شاء اللہ فرمانا سلف کے اقوال مختلف ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا گیا کہ عالم کے سرے تک، تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے۔ کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

﴿تشریح﴾:

وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰہِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ معراج مصطفیٰ کا تذکرہ کرنا ہے۔

کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کو معراج حالت بیداری میں ہوا، جسم سمیت ہوا، حضور ﷺ نے آسمانوں کی سیر فرمائی، پھر ان بلند مقامات تک جا پہنچے جہاں تک اللہ نے چاہا، یہ تمام باتیں حق ہے یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کے بیان کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے۔

فلاسفہ کے اعتراضات

فلاسفہ کہتے ہیں کہ معراج کا یہ واقعہ محال ہے کیونکہ اس سے آسمانوں کا خرق والتیام یعنی ان پھٹنا اور ملنا لازم آئیگا جو کہ محال ہے، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں خرق والتیام آسمانوں پر جائز ہے، کیونکہ تمام اجسام (خواہ علوی ہوں جیسے سماوی یا سفلی ہوں جیسے ارض) متماثل ہیں ایک دوسرے کی طرح ہیں، ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے، تو جب اجسام سفلی کو خرق والتیام کو قبول کرتے ہیں تو لازماً اجسام علوی بھی خرق والتیام کو قبول کرتے ہونگے۔

اور فلاسفہ یہ بھی اعتراض کرتے ہیں کہ تھوڑے سے وقت میں اتنا لمبا سفر آقا علیہ السلام نے کیسے فرمالیا؟ اور پہلے آسمان سے پہلے کرہ نار ہے جو اس کے پاس جائے جل جائے حضور ﷺ اس کے پاس سے کیسے گزر گئے ہونگے؟ شارح علیہ الرحمۃ نے سادہ جواب دیا یہ تمام امور ممکن ہیں اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

حدیث امیر معاویہ اور حدیث عائشہ کے جوابات

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول فی الیقظۃ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ شبِ معراج میں حضور کا جسم گم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کیلئے دکھلایا تھا۔

معراج عالم بیداری میں ہوا

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ حدیث معاویہؓ میں رؤیا سے رؤیا بالعین مراد ہے دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے آزمائش قرار دیا ہے اگر یہ واقعہ! خواب کا ہوتا تو آزمائش نہ کہلاتا، کیونکہ خواب میں تو ناممکن بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

اور حدیث عائشہ صدیقہؓ کا معنیٰ یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا، بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج جسم اور روح دونوں کی ہوئی، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اپنے اس فرمان سے حضور ﷺ کے معراج کی سرعت کو بیان فرما رہی ہیں کہ حضور ﷺ اس قدر تیزی کے ساتھ گئے اور آئے کہ یوں لگا کہ حضور ﷺ کا جسم اقدس مجھ سے جدا ہی نہیں ہوا اور تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا یہاں سے کسی اور معراج کی بابت فرما رہی ہیں ہیں اس معراج کے متعلق جو کہ جسمانی ہے نہیں فرما رہی، کیونکہ اس معراج کے وقت ان کی عمر پاک صرف تین سال تھی، اور تین سال کی بچی بات کو ضبط نہیں کر سکتی، لہٰذا ان کی روایت کے مقابلے میں وہ روایات راجح ہونگی کہ جن میں بیداری کی بات ہوئی ہے چنانچہ روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور روایت حضرت عبداللہ ابن مسعود میں ہے کہ آپ ﷺ کو معراج بیداری میں ہوا۔

معراج جسمانی تھا:

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا بشخصہ فرمانا، ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے، جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی جسم کو نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ اگر یہ معاملہ صرف روح کا ہوتا تو کفار اسقدر شور نہ مچاتے، کیونکہ خواب کے معاملے کا کوئی بھی ذی شعور انکار نہیں کرتا، مگر وہ کافر جو بار بار اس کا انکار کر رہے تھے یہ دلیل ہے کہ وہ اس لئے انکار کر رہے تھے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمادیا تھا کہ میں جسم کے ساتھ گیا ہوں اور جسم کے ساتھ ہی واپس آیا ہوں، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ واقعہ خواب کا ہوتا تو بہت سے مسلمان اس واقعہ کو سن کر مرتد نہ ہوتے؟ خواب کے معاملے پر اس قدر ہنگامہ آرائی ہوتی؟۔

سماوی کائنات کی سیر:

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا الی السماء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو

Maktaba Tul Ishaat.com

یہ کہتے ہیں کہ معراج تو حالت بیداری ہوئی تھی، لیکن صرف بیت المقدس تک ہوئی تھی آگے آسمانی کائنات میں حضور ﷺ نہیں تشریف لے گئے جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ آسمانی کائنات میں حضور ﷺ کے جانے کا ذکر اللہ پر واجب تھا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی چیز واجب نہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ آحادیث مشہورہ میں یہ ذکر موجو ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے شب معراج سماوی کائنات کی بھی سیر فرمائی۔ اور حضور ﷺ کا کلام اللہ کا کلام ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا ثم الیٰ ماشاء اللہ فرمانا سلف کے مختلف اقوال ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ جنت تک گئے ہیں اور بعض نے کہا کہ عرش تک گئے ہیں اور بعض نے کہا کہ عالم علوی (آسمانی کائنات) کے سرے تک گئے ہیں۔

سفر معراج کا حکم

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے یہ سفر قطعی ہے یعنی اس کا انکار کرنا کفر ہے کیونکہ قران سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ اس کا انکار گمراہی وضلالت ہے۔

دیدار خداوندی:

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا، لیکن صحیح ترین قول یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے رب کو سر کی آنکھ کے ساتھ دیکھا، یہی عبداللہ بن عباس سے مروی ہے، شیخ ابوالحسن اشعری علیہ الرحمۃ بھی اسی کے قائل ہیں، اور شرح مسلم میں علامہ نووی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء کے ہاں راجح یہی قول ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کراماتِ اولیاء کا بیان

﴿عبارت﴾: وَكَرَامَاتُ الْاَوْلِيَاءِ حَقٌّ وَالْوَلِيُّ هُوَالْعَارِفُ بِاللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَاتِهٖ حَسْبَ مَايُمْكِنُ الْمُوَاظِبُ عَلَى الطَّاعَاتِ الْمُجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِي الْمُعْرِضُ عَنِ الْاِنْهِمَاكِ فِي اللَّذَّاتِ وَالْمَشْهُوْرَاتِ وَكَرَامَتُهٗ ظُهُوْرُ اَمْرٍ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِهٖ غَيْرِ مُقَارِنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ فَمَالَايَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ يَكُوْنُ اِسْتِدْرَاجًا وَمَايَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِدَعْوَى النُّبُوَّةِ يَكُوْنُ مُعْجِزَةً وَالدَّلِيْلُ عَلٰى حَقِيَّةِ الْكَرَامِيَّةِ مَاتَوَاتَرَ مِنْ كَثِيْرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بِحَيْثُ لَايُمْكِنُ اِنْكَارُهٗ خُصُوْصًا الْاَمْرُ الْمُشْتَرَكُ وَاِنْ كَانَتِ التَّفَاصِيْلُ اٰحَادًا وَاَيْضًا الْكِتَابُ نَاطِقٌ بِظُهُوْرِهَا مِنْ مَرْيَمَ وَمِنْ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَعْدَ ثُبُوْتِ الْوُقُوْعِ لَاحَاجَةَ اِلٰى اِثْبَاتِ الْجَوَازِ

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی صفات کی بقدر امکان معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو، اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے، دراں حالیکہ وہ دعوی نبوت کا مقارن نہ ہو تو جو امر خارق عادت ایمان اور عمل صالح کیساتھ نہ ہو، وہ استدراج ہے اور جو دعوی نبوت کیساتھ ہو وہ معجزہ ہے اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ خارق عادات امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ جزئیات اخبار آحاد ہیں، نیز حضرت مریم علیہ السلام اور سلیمان علیہم السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ کراماتِ اولیاء کا بیان کرنا ہے۔ کہ اولیاء کی کرامات حق ہیں یعنی ان کی حقانیت قران وحدیث سے ثابت ہے۔

ولی کی تعریف:

ولی وہ شخص ہے جس کو ممکن حد تک اللہ تعالیٰ کی صفات کی معرفت حاصل ہو، جو عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو۔

کرامت، استدراج اور معجزہ کی تعریف:

کرامت! اس امر کو کہتے ہیں، جو کہ ولی کے ہاتھ سے صادر ہو، اور دعویٰ نبوت کے ساتھ مقارن نہ ہو، اور اگر امر خارق ایمان اور عمل صالح کے ساتھ مقارن نہ ہو یعنی کافر کے ہاتھ سے صادر ہوا ہو تو استدراج کہلاتا ہے اور وہ امر خارق مدعی نبوت کے ہاتھ پر صادر ہوا ہو معجزہ کہلاتا ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کرامت کے اثبات اور حقانیت پر متعدد واقعات ہیں جو کہ صحابہ کرام اور سلف صالحین سے ثابت ہیں، جن کا انکار ناممکن ہے، اگرچہ کرامت کی جزئیات اخبارِ آحاد سے ثابت ہیں نیز حضرت مریم علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے، یعنی قران مجید آج بھی گواہی دیئے جارہا ہے۔

وَبَعْدَ ثُبُوْتِ الْوُقُوْعِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب کرامت کا وقوع دلائل سے ثابت ہوا تو امکان کرامت کے اثبات کی حاجت نہیں ہے کیونکہ جب وقوع ثابت ہے تو امکان بطریق اولیٰ ثابت ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

کرامت کی چند مثالیں

﴿عبارت﴾: ثُمَّ اَوْرَدَ كَلَامًا يُشِيْرُ اِلٰى تَفْسِيْرِ الْكَرَامَةِ وَاِلٰى تَفْصِيْلِ بَعْضِ جُزْئِيَّاتِهِ الْمُسْتَبْعَدَةِ جِدًّا فَقَالَ فَتَظْهَرُ الْكَرَامَةُ عَلٰى طَرِيْقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمَسَافَةِ الْبَعِيْدَةِ فِي الْمُدَّةِ الْقَلِيْلَةِ كَاتِيَانِ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ آصِفُ بْنُ بَرْخِيَّا عَلَى الْاَشْهَرِ بِعَرْشِ بِلْقِيْسَ قَبْلَ اِرْتِدَادِ الطَّرْفِ مَعَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ وَظُهُوْرِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ كَمَا فِيْ حَقِّ مَرْيَمَ فَاِنَّهٗ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَالْمَشْيِ عَلَى الْمَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَوْلِيَاءِ وَالطَّيَرَانِ فِي الْهَوَاءِ كَمَا نُقِلَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ وَلُقْمَانَ السَّرْخَسِيِّ وَغَيْرِهِمَا وَكَلَامِ الْجَمَادِ وَالْعَجْمَاءِ اَمَّا كَلَامُ الْجَمَادِ فَكَمَا رُوِيَ اَنَّهٗ كَانَ بَيْنَ يَدَيْ سَلْمَانَ وَاَبِي الدَّرْدَاءِ قَصْعَةٌ فَسَبَّحَتْ وَسَمِعَا تَسْبِيْحَهَا وَاَمَّا كَلَامُ الْعَجْمَاءِ فَكَتَكَلُّمِ الْكَلْبِ لِاَصْحَابِ الْكَهْفِ وَكَمَا رُوِيَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَسُوْقُ بَقَرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا اِذَا الْتَفَتَتِ الْبَقَرَةُ اِلَيْهِ وَقَالَتْ اِنِّيْ لَمْ اُخْلَقْ لِهٰذَا وَاِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فَقَالَ النَّاسُ سُبْحَانَ اللّٰهِ تَتَكَلَّمُ الْبَقَرَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اٰمَنْتُ بِهٰذَا وَاَبُوْ بَكْرٍ وَعُمَرُ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ فِي الْمَدِيْنَةِ جَيْشَهٗ بِنَهَاوَنْدَ حَتّٰى قَالَ لِاَمِيْرِ جَيْشِهٖ يَا سَارِيَةُ الْجَبَلَ تَحْذِيْرًا لَهٗ مِنْ وَرَاءِ الْجَبَلِ لِمَكْرِ الْعَدُوِّ هُنَاكَ وَسَمَاعِ سَارِيَةَ كَلَامَهٗ مَعَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ كَشُرْبِ خَالِدٍ السَّمَّ مِنْ غَيْرِ تَضَرُّرٍ بِهٖ وَكَجَرَيَانِ النِّيْلِ بِكِتَابِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ وَاَمْثَالُ هٰذَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُّحْصٰى

﴿ترجمہ﴾: پھر مصنف علیہ الرحمۃ ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر اور بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ ولی کیلئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا۔ جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں۔ تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ مریم علیہ السلام کے حق میں کہ جب ان کے پاس زکریا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس (بے موسمی) کھانے پینے کی اشیاء موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے، اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے۔ اور مثلاً فضا میں اڑنا جیسا کہ جعفرؓ بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ اور ابی الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا، اس نے سبحان اللہ کہا تو ان دونوں بزرگوں نے اس

Maktaba Tul Ishaat.com

کی یہ تسبیح سنی، اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا، تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے ایک آدمی بیل لئے جارہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہوکر بولا کہ میں اس کام کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں، میں تو صرف کھیت جوتنے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ، بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں) اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے نہاوند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کے سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کہا اے ساریہؓ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ اور ساریہؓ کی مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن کر لینا اور جیسے خالد بن ولیدؓ کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ اَوْرَدَ كَلَامًا يُشِيْر الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کی آنے والی عبارت کی غرض بیان کرنی ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ آنے والی عبارت سے کرامت کی تفصیل اور بعض جزئی واقعات جو کہ بعید از عقل سمجھے جاتے ہیں انہیں بیان فرمائیں گے۔ چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ولی کیلئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ جن میں سے چند جزئی واقعات مندرجہ ذیل ہیں۔

☆ مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا۔

جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو کہ مشہور قول کے مطابق حضرت آصف بن برخیا ہیں تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا۔

☆ مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا۔

جیسے کہ سیدہ مریم علیہا السلام کے حق میں کہ جب ان کے پاس زکریا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس (بے موسمی) کھانے پینے کی اشیاء موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے۔

☆ مثلاً پانی پر چلنا۔

یہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے، کہ وہ سمندر یا دریا کے پانی پر یوں چلتے تھے جیسے ہم لوگ خشکی پر چلتے ہیں، جیسے شیخ احمد بن خضرویہ کے ہزاروں مرید تھے جو فضاء میں اڑتے تھے اور پانی پر چلتے تھے۔

☆ مثلاً فضا میں اڑنا۔

جیسا کہ جعفرؓ بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ پرندوں کی طرح فضاء میں اڑتے تھے

Maktaba Tul Ishaat.com

جعفر بن ابی طالب! حضرت مولا علی شیر خدا کے بھائی ہیں، حضور علیہ السلام نے ان کے بارے میں فرمایا کہ میں جعفر کو جنت میں فرشتوں کے ساتھ اڑتے ہوئے دیکھا ہے، اسی وجہ سے انہیں جعفر طیار کہا جاتا ہے۔

☆ مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔

جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ اور ابی الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا، اس نے سبحان اللہ کہا تو ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی، اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا، تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے ایک آدمی بیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں، میں تو صرف کھیت جوتنے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ، بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں)۔

☆ مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں۔

جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے نہاوند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کے سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کہا اے ساریہؓ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ، اور ساریہؓ کی مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن کر لینا اور جیسے خالد بن ولیدؓ کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کرامت اولیاء کے بارے میں معتزلہ کا مذہب اور ان کے دلائل

﴿عبارت﴾: وَلَمَّا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْمُنْكِرَةُ لِكَرَامَةِ الْاَوْلِيَاءِ بِاَنَّهٗ لَوْ جَازَ ظُهُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاَوْلِيَاءِ لَاشْتَبَهَ بِالْمُعْجِزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَيَكُوْنُ ذَالِكَ اَىْ ظُهُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِىْ هُوَ مِنْ اٰحَادِ الْاُمَّةِ مُعْجِزَةً لِلرَّسُوْلِ الَّذِىْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِّنْ اُمَّتِهٖ لِاَنَّهٗ يَظْهَرُ بِهَا اَىْ بِتِلْكَ الْكَرَامَةِ اَنَّهٗ وَلِيٌّ وَلَنْ يَّكُوْنَ وَلِيًّا اِلَّا وَاَنْ يَّكُوْنَ مُحِقًّا فِىْ دِيَانَتِهٖ وَدِيَانَتُهُ الْاِقْرَارُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ بِرِسَالَةِ رَسُوْلِهٖ مَعَ الطَّاعَةِ فِىْ اَوَامِرِهٖ وَنَوَاهِيْهِ حَتّٰى لَوِ ادَّعَى هٰذَا الْوَلِيُّ الْاِسْتِقْلَالَ بِنَفْسِهٖ وَعَدَمَ الْمُتَابَعَةِ لَمْ يَكُنْ وَلِيًّا وَلَمْ يَظْهَرْ ذَالِكَ عَلٰى يَدِهٖ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْاَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْجِزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قِبَلِهٖ اَوْ مِنْ قِبَلِ اٰحَادِ اُمَّتِهٖ وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْوَلِيِّ كَرَامَةٌ لِخُلُوِّهٖ عَنْ دَعْوٰى نُبُوَّةٍ مَنْ ظَهَرَ ذَالِكَ مِنْ قِبَلِهٖ فَالنَّبِيُّ لَابُدَّ مِنْ عِلْمِهٖ بِكَوْنِهٖ نَبِيًّا وَمِنْ قَصْدِهٖ اِظْهَارَ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَمِنْ حُكْمِهٖ قَطْعًا بِمُوْجَبِ الْمُعْجِزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِيِّ

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿ترجمہ﴾: اور جب کرامات اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوراق عادات کا ظہور ممکن ہوتا تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوتا۔ اور نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوتا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے یہ کہہ کر جواب کی طر ف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے۔ خوراق عادات کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا۔ جس کی امت کے ایک افراد کیلئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے اس لئے کہ اس کرامت سے یہ معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے اس کے اوامر اور نواہی میں اس کی اطاعت کرنے کیساتھ۔ یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل (جواب کا) یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اسی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے اس شخص کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ (امر خارق عادت) ظاہر ہوا ہے تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوراق عادات کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے مقتضیٰ کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے برخلاف ولی کے (کہ اس کیلئے ان امور ثلاثہ میں سے کچھ بھی ضروری نہیں ہے)۔

﴿تشریح﴾:

وَلَمَّا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ کرامتِ اولیاء کے بارے میں معتزلہ کا مذہب اور ان کے دلائل بیان کرنے ہیں، اکثر معتزلہ نے کراماتِ اولیاء کا انکار کیا ہے۔

دلیل یہ پیش کی ہے کہ اگر اولیاء سے خوراق عادات کا ظہور ممکن ہو تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا اور نبی اور غیر نبی کا امتیاز ختم ہو جائیگا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے یہ جواب دیا کہ ولی سے صادر ہونے والی کرامت اس نبی کا معجزہ ہوگا جس نبی کا وہ امتی ہے کیونکہ اس نبی کی اتباع کی برکت سے اس ولی سے کرامت کا ظہور ہوا ہے، اگر یہ خود مستقل بالذات ہونے کا اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو پھر یہ ولی نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پر کرامت کا ظہور ہوگا اگر کسی خوارق عادت کا ظہور ہو ابھی تو وہ اس کا مکر اور استدراج ہوگا۔

وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْاَمْرَ الخ: سے غرض شرح علیہ الرحمۃ مصنف علیہ الرحمۃ کے جواب کا لب لباب بیان کرنا ہے کہ کرامت ولی اور معجزہ نبی میں التباس کا کوئی خطرہ نہیں، کیونکہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوئی ہے وہ مدعی نبوت نہیں بخلاف معجزہ کے وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر امر خارق عادت کا ظاہر ہونا ہے۔

نبی اور ولی میں فرق:

فَالنَّبِیُّ لَابُدَّ مِنْ عِلْمِهٖ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ نبی اور ولی کے درمیان فرق بیان کرنا ہے جو کہ تین قسم کا ہے اور مندرجہ ذیل ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

1: نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے بخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں۔

2: نبی کے کہ معجزہ کے ظہور کے لئے اس کا قصد وارادہ ضروری ہے، بخلاف ولی کے، کہ اس کی کرامت کے ظہور کے لئے اس کا قصد وارادہ ضروری نہیں۔

3: نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معجزات کے ذریعے اپنی سچائی کا فیصلہ کرے بخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنی کرامت کی بدولت اپنی سچائی کا فیصلہ کرنا کوئی ضروری نہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

امامت وافضلیت کا بیان

﴿عبارت﴾: وَاَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَنَبِيِّنَا وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُّقَالَ بَعْدَالْاَنْبِيَاءِ لٰكِنَّهٗ اَرَادَالْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ وَلَيْسَ بَعْدَنَبِيِّنَانَبِيٌّ مَعَ ذَالِكَ لَابُدَّمِنْ تَخْصِيْصِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذْلَوْاُرِيْدَكُلُّ بَشَرٍيُوْجَدُ بَعْدَنَبِيِّنَاانْتَقَضَ بِعِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْاُرِيْدَكُلُّ بَشَرٍيُوْلَدُبَعْدَهٗ لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيْلَ عَلَى الصَّحَابَةِ وَلَوْاُرِيْدَكُلُّ بَشَرٍهُوَمَوْجُوْدٌ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ فِى الْجُمْلَةِ اِنْتَقَضَ بِعِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اَبُوْ بَكْرِنِ الصَّدِيْقُ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اَلَّذِىْ صَدَّقَ النَّبِىَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِى النُّبُوَّةِ مِنْ غَيْرِتَلَعْثُمٍ وَفِى الْمِعْرَاجِ بِلَا تَرَدُّدٍ ثُمَّ عُمَرُالْفَارُوْقُ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اَلَّذِىْ فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِى الْقَضَايَاوَالْخُصُوْصِيَّاتِ ثُمَّ عُثْمَانُ ذُوالنُّوْرَيْنِ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ لِاَنَّ النَّبِىَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَوَّجَهٗ رُقَيَّةَ وَلَمَامَاتَتْ رُقَيَّةُ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهَازَوَّجَهٗ اُمَّ كُلْثُوْمَ وَلَمَّامَاتَتْ قَالَ لَوْكَانَتْ عِنْدِىْ ثَالِثَةٌ لَزَوَّجْتُكَهَاثُمَّ عَلِىُّ نِ الْمُرْتَضٰى رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ وَخُلِّصَ اَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰهِ اعْلٰى هٰذَاوَجَدْنَاالسَّلَفَ وَالظَّاهِرُاَنَّهٗ لَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَلِيْلٌ عَلٰى ذَالِكَ لَمَّاحَكَمُوْابِذَالِكَ وَاَمَّانَحْنُ فَقَدْوَجَدْنَادَلَائِلَ الْجَانِبَيْنِ مُتَعَارِضَةً فَلَمْ نَجِدْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ مِمَّايَتَعَلَّقُ بِهٖ شَىْءٌ مِّنَ الْاَعْمَالِ اَوْ يَكُوْنُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ مُخِلًّابِشَىْءٍ مِّنَ الْوَاجِبَاتِ وَالسَّلَفُ كَانُوْامُتَوَقِّفِيْنَ فِىْ تَفْضِيْلِ عُثْمَانَ رَضِىَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ حَيْثُ جَعَلُوْامِنْ عَلَامَاتِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْضِيْلَ الشَّيْخَيْنِ وَمَحَبَّةَ الْخَتَنَيْنِ وَالْاِنْصَافُ اَنَّهٗ اِنْ اُرِيْدَبِالْاَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ وَاِنْ اُرِيْدَكَثْرَةُ يَعُدُّهٗ ذَوُوالْعُقُوْلِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا

﴿ترجمہ﴾: اور ہمارے نبی ﷺ کے بعد تمام انسانوں سے افضل حضرت ابوبکر صدیقؓ ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بعد الانبیاء کہا جاتا لیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کریم ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔ اس کے

Maktaba Tul Ishaat.com

باوجود عیسیٰ علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی ﷺ کے بعد موجود ہوگا تو عیسیٰ علیہ السلام سے نقض وارد ہوگا اور اگر ہر انسان مراد لیا جائے جو آپ ﷺ کے بعد پیدا ہوگا تو صحابہ سے افضل ہونے پر دلالت نہ کرے گا۔ اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو روئے زمین پر موجود ہو (آپ ﷺ کے زمانہ پاک میں) تو یہ کلام فائدہ نہیں دیگا تفضیل کا تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں پر، اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے کہ جو روئے زمین پر فی الجملہ مراد ہوگا تو یہ بات ٹوٹ جاتی ہے حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام سے (بہر حال ہمارے نبی ﷺ کے بعد تمام انسانوں سے افضل) حضرت ابو بکر صدیقؓ ہیں۔ جنہوں نے نبوت کے بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی کریم ﷺ کی تصدیق کی، پھر فاروق اعظمؓ ہیں جنھوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر حضرت عثمان ذوالنورینؓ ہیں اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہؓ کو آپ کے نکاح میں دیا۔ اور جب وہ انتقال کر گئیں تو دوسری صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ کو بھی آپ کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ انتقال کر گئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر میری کوئی تیسری بیٹی بھی ہوتی تو وہ بھی آپ کے نکاح میں دے دیتا، پھر مولا علی شیر خداؓ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے بندوں اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ کہ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ نہ کرتے، رہے ہم، تو ہم نے جانبین کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو، اور اس کے بارے میں توقف کسی واجب میں مخل ہو، اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اہل سنت کی علامات میں سے تفضیل شیخین اور محبت ختنین (دو دامادوں کی محبت کو) کو قرار دیا، اور انصاف یہ ہے کہ اگر فضیلت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں۔ تو (توقف کی) کوئی وجہ نہیں۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ امامت و افضلیت کی بحث شروع فرمارہے ہیں، چنانچہ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہمارے نبی ﷺ کے بعد تمام انسانوں سے افضل حضرت ابو بکر صدیقؓ ہیں، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں، پھر سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ ہیں، اور ان کے بعد حضرت مولا علی شیر خدا ہیں۔

☆ مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ بہتر یہ تھا کہ بعد الانبیاء کہا جاتا کہ انبیاء کے بعد سب سے افضل ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں، کیونکہ ایسے مقامات پر بعد سے مراد بعدیت رتبی ہوتا ہے اور بعدیت رتبی کی صورت میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا حضور ﷺ کے علاوہ تمام انبیاء علیہم السلام سے افضل ہونا لازم آئیگا۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں لیکن مصنف علیہ الرحمۃ نے یہاں بعدیت زمانی مراد لی ہے یعنی آقا علیہ السلام کے زمانہ پاک کے بعد تمام انسانوں سے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ افضل ہیں۔ اس توجیہ کے اعتبار سے سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دیگر انبیاء علیہم السلام سے افضل ہونا لازم نہیں آئیگا، کیونکہ ہمارے نبی کریم ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مذکورہ توجیہ کے باوجود مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت میں نقص ہے کیونکہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام ابھی زندہ ہیں اور قرب قیامت نزول فرمائینگے تو مذکورہ توجیہ کے اعتبار سے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سیدنا عیسیٰ علیہ السلام سے بھی افضل ہونا لازم آئیگا۔ لہٰذا سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر متن میں مذکور لفظِ بشر سے وہ انسان مراد لیا جائے جو ہمارے نبی ﷺ کے بعد موجود ہو خواہ ہمارے نبی ﷺ سے پہلے پیدا ہو یا بعد میں پیدا ہو تو عیسیٰ علیہ السلام سے نقض وارد ہوگا اس توجیہ کے اعتبار سے معنیٰ یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کے بعد موجود انسانوں میں سے سب سے افضل سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، اور حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام بھی حضور ﷺ کے زمانہ پاک کے موجود ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ ﷺ کے بعد پیدا ہوا ہو پس مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارے نبی ﷺ کے زمانہ پاک کے بعد پیدا ہونے والے انسانوں میں سے سب سے افضل سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں تو اس صورت میں سیدنا عیسیٰ علیہ السلام والا اعتراض ختم ہو جائیگا۔ کیونکہ وہ آپ ﷺ کے زمانہ پاک سے پہلے پیدا ہوئے ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ توجیہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان صحابہ کرام سے افضل نہ ہوں جو آقائے دوجہاں سے پہلے پیدا ہو چکے ہوں حالانکہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں خواہ وہ حضور ﷺ سے پہلے ہی پیدا ہو چکے ہوں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر بشر سے مراد وہ انسان لیا جائے جو آقائے دوجہاں ﷺ کے زمانہ پاک میں موجود ہو تو اس صورت میں سیدنا عیسیٰ علیہ السلام والا اعتراض نہیں ہوگا لیکن یہ توجیہ پھر بھی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تابعین سے اور بعد میں آنے والے مسلمانوں سے افضل شمار نہیں ہونگے کیونکہ بعد والے اور تابعین آقائے دوجہاں ﷺ کے زمانہ پاک میں نہیں تھے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر بشر سے مراد وہ انسان لیا جائے جو روئے زمین پر موجود ہے خواہ حضور کے زمانہ پاک میں پیدا ہوا یا بعد میں پیدا ہوا ہو تو اس صورت میں صحابہ کرام، تابعین اور بعد والے لوگ تو داخل ہو جائیں گے کہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان تمام سے افضل ہیں لیکن سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ پھر نقض وارد ہوگا کہ وہ بھی قرب قیامت روئے زمین پر موجود ہونگے حالانکہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان سے افضل نہیں ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے آپ کے لقب صدیق کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے، کہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تاجدار کائنات ﷺ کی نبوت کی بلا توقف تصدیق کی، اور واقعہ معراج کی بھی بلا چون و چرا تصدیق کی۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے سیدنا فاروق اعظم کو فاروق کہنے کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ وہ حق اور باطل میں فرق کرنے والے تھے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو ذوالنورین کہنے کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ انہیں ذو النورین اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے نکاح میں آقائے دوجہان ﷺ کی دوشہزادیاتھیں پہلی آقائے دوجہاں ﷺ نے اپنی صاحبزادی حضرت رقیہؓ کو آپ کے نکاح میں دیا۔اور جب وہ انتقال کر گئیں تو دوسری صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ کو بھی آپ کے نکاح میں دیا۔پھر جب وہ انتقال کر گئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر میری کوئی تیسری بیٹی بھی ہوتی تو وہ بھی آپ کے نکاح میں دے دیتا۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے کہ مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کو مرتضیٰ اس لئے کہا جاتا ہے کہ مرتضیٰ کے معنیٰ ہیں ''چنا ہوا'' اور آپ علیہ السلام بھی خدا و مصطفیٰ کے بندوں میں سے چنیدہ بندے تھے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مذکورہ ترتیب پر ہم نے سلف صالحین کو پایا ہے اگر سلف صالحین کے پاس مذکورہ ترتیب پر کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ ترتیب نہ قائم کرتے لیکن انہوں نے یہی ترتیب قائم کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے پاس اس ترتیب کے قیام پر دلیل تھی،لہٰذا ہمیں اس ترتیب میں سلف صالحین کی اتباع کرنی چاہیے۔

وَاَمَّانَحْنُ فَقَدْوَجَدْنَاالخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خلفائے اربعہ کے متعلق چند توجیہات بیان کرنی ہیں۔

1: افضلیت کا مسئلہ ظنی ہے کیونکہ ہم نے اسلاف سے حسن ظن رکھا ہے کہ ان کے پاس کوئی دلیل ہوگی،جس کی وجہ سے انہوں نے خلفاء میں یہ ترتیب رکھی ہے،اگر ہم حسن ظن کی بناء پر ان کی تقلید نہ کرتے تو پھر اس مسئلہ میں سکوت وتوقف افضل تھا کیونکہ اس کے بارے میں اہل سنت اور روافض کے دلائل متعارض ہیں لہٰذا ایک جانب کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

2: یہ افضلیت کا مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں،عملیات میں تو ظن کافی ہوتا ہے مگر اعتقادی مسئلہ میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین مطلوب ہوتا ہے جس کے لئے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

3: افضلیت کے مسئلہ میں سکوت اور توقف کرنے میں کسی واجبِ شرعی کا بھی نقصان نہیں ہے۔

4: اسلاف سے بھی اس مسئلہ میں توقف منقول ہے۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ مذکوری توجیہات کو کمزور اور ضعیف قرار دیا ہے۔پہلی توجیہ اس لئے کمزور ہے کہ اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں جبکہ روافض کے دلائل احادیث موضوعات ہیں یا ایسی احادیث ہیں جن افضلیت مولا علی شیر غیر واضح ہے،لہٰذا دونوں کے دلائل متعارض نہیں ہوئے،متعارض تو تب ہوتے کہ جب دونوں طرف احادیث صحیحہ ہوتیں۔

☆ دوسری توجیہ اس لئے کمزور وضعیف ہے کہ مطلقاً یہ کہنا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں ہوتا درست نہیں،کیونکہ ہم نے اسلاف کی عقائد کی کتب میں ظنی مسائل کو بھی پایا ہے مثلاً فرشتوں کی انبیاء پر فضیلت یا انبیاء کی فرشتوں پر فضیلت،عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ کرام سے افضلیت،بعض کا یہ کہنا کہ ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ ہی گھٹتا ہے..... یہ تمام مسائل ظنیہ ہیں اس کے باوجود اسلاف نے ان مسائل کو عقائد کی کتب میں ان کو درج کیا ہے۔

☆ تیسری توجیہ اس لیئے کمزور وضعیف ہے کہ اس مسئلہ میں افضلیت پر مذہب شیعہ کا ابطال مقصود ہے اور شیعہ مذہب کا

Maktaba Tul Ishaat.com

ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے کیونکہ انہوں نے صحابہ کرام کو حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خلیفہ اول نہ منتخب کرنے پر ظالم اور سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو غاصب قرار دیا ہے۔

☆ چوتھی توجیہ کا جواب یہ ہے کہ سلف نے افضلیت کے مسئلے میں توقف نہیں کیا ہے یہ شارح علیہ الرحمۃ کا اپنا گمان ہے ،سلف تو حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ کو مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے افضل قرار دیتے ہیں جیسا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے ترتیب مذکورہ میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو افضل قرار دیا ہے۔

☆ رہی شارح علیہ الرحمۃ کی یہ بات کہ مذکورہ ترتیب میں ہم نے سلف کو پایا اور اب کہہ رہے ہیں کہ سلف سے توقف منقول ہے تو یہ شارح علیہ الرحمۃ کے کلام میں تعارض ہے تو جواباً عرض یہ ہے کہ ماقبل میں سلف سے جمہور سلف مراد ہیں اور توقف کرنے میں بعض سلف مراد ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ افضلیت کے سلسلے میں اپنی تحقیق پیش فرما رہے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر غور کیا جائے کہ مدارِ افضلیت کیا ہے تو بظاہر دو چیزیں بنتی دکھائی دیتی ہیں (۱) کثرتِ ثواب۔ (۲) کثرتِ فضائل ومناقب، پہلی صورت کو تو عقل سے جانا نہیں جا سکتا، کیونکہ وہ اللہ ہی جانتا ہے کہ کس کی نیکیاں زیادہ ہیں کس کی کم ہیں؟ اور دوسری صورت (کثرت فضائل) کو دیکھا جائے تو اس اعتبار مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مقام اعلیٰ ہے کیونکہ ان کے فضائل ومناقب بہت زیادہ ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

ترتیبِ خلافت پر دلیل

﴿عبارت﴾: وَخِلَافَتُهُمْ اَیْ نِیابَتُهُمْ عَنِ الرَّسُوْلِ فِیْ اِقَامَةِ الدِّیْنِ بِحَیْثُ یَجِبُ عَلٰی کَافَّةِ الْاُمَمِ اَلْاِتِّبَاعُ عَلٰی هٰذَا التَّرْتِیْبِ اَیْضًا یَعْنِیْ اَنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِاَبِیْ بَکْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی ثُمَّ لِعُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ لِعُثْمَانَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی ثُمَّ لِعَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَذَالِكَ لِاَنَّ الصَّحَابَةَ قَدِاجْتَمَعُوْا یَوْمَ تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ فِیْ سَقِیْفَةِ بَنِیْ سَاعِدَةَ وَاسْتَقَرَّ رَأْیُهُمْ بَعْدَ الْمُشَاوَرَةِ وَالْمُنَازَعَةِ عَلٰی خِلَافَةِ اَبِیْ بَکْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی فَاَجْمَعُوْا عَلٰی ذٰلِكَ وَبَایَعَهٗ عَلِیٌّ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی رُؤُسِ الْاَشْهَادِ بَعْدَ تَوَقُّفٍ کَانَ مِنْهُ وَلَوْلَمْ تَکُنِ الْخِلَافَةُ حَقَّالَهٗ لَمَّا اتَّفَقَ عَلَیْهِ الصَّحَابَةُ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمْ وَلَنَازَعَهٗ عَلِیٌّ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی کَمَا نَازَعَ مُعَاوِیَةُ وَلَا احْتَجَّ عَلَیْهِمْ لَوْکَانَ فِیْ حَقِّهٖ نَصٌّ کَمَا زَعَمَتِ الشِّیْعَةُ وَکَیْفَ یُتَصَوَّرُ فِیْ حَقِّ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْاِتِّفَاقُ عَلَی الْبَاطِلِ وَتَرْکُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ ثُمَّ اِنَّ اَبَابَکْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی لَمَّا یَئِسَ مِنْ حَیٰوتِهٖ دَعَا عُثْمَانَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَاَمْلٰی عَلَیْهِ کِتَابَ عَهْدِهٖ لِعُمَرَ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی فَلَمَّا کَتَبَ خَتَمَ الصَّحِیْفَةَ وَاَخْرَجَهَا اِلَی النَّاسِ وَاَمَرَهُمْ اَنْ یُّبَایِعُوْا لِمَنْ فِی الصَّحِیْفَةِ فَبَایَعُوْا حَتّٰی مَرَّتْ بِعَلِیٍّ رَضِیَ

Maktaba Tul Ishaat.com

اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ فَقَالَ بَایَعْنَا لِمَنْ فِیْھَا وَاِنْ کَانَ عُمَرُ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ وَبِالْجُمْلَۃِ وَقَعَ الْاِتِّفَاقُ عَلٰی خِلَافَۃِ ثُمَّ اسْتُشْھِدَ عُمَرُ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ وَتَرَکَ الْخِلَافَۃَ شُوْرٰی بَیْنَ سِتَّۃٍ عُثْمَانَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ وَعَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْھُوَعَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ وَطَلْحَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ وَزُبَیْرٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ وَسَعْدِابْنِ اَبِیْ وَقَاصٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ثُمَّ فَوَّضَ الْاَمْرَ خَمْسَتُھُمْ اِلٰی عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَضُوْابِحُکْمِہٖ فَاخْتَارَعُثْمَانَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْھُوَبَایَعَہٗ وَبِمَحْضَرٍمِنَ الصَّحَابَۃِ فَبَایَعُوْہُ وَانْقَادُوْالِاَوَامِرِہٖ وَصَلُّوْا مَعَہُ الْجُمَعَ وَالْاَعْیَادَ فَکَانَ اِجْمَاعًا ثُمَّ اسْتُشْھِدَ وَتَرَکَ الْاَمْرَمُھْمَلًا فَاَجْمَعَ کِبَارُ الْمُھَاجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِعَلٰی عَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْھُوَالْتَمَسُوْامِنْہُ قَبُوْلَ الْخِلَافَۃِ وَبَایَعُوْہُ لِمَا کَانَ اَفْضَلَ اَھْلِ عَصْرِہٖ وَاَوْلٰھُمْ بِالْخِلَافَۃِ وَمَاوَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ یَکُنْ مِنْ نِزَاعٍ فِیْ خِلَافَتِہٖ بَلْ عَنْ خَطَاءٍ فِی الْاِجْتِھَادِ وَمَاوَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَیْنَ الشِّیْعَۃِ وَاَھْلِ السُّنَّۃِ فِیْ ھٰذِہِ الْمَسْاَلَۃِ وَادِّعَاءُ کُلٍّ مِّنَ الْفَرِیْقَیْنِ النَّصَّ فِیْ بَابِ الْاِمَامَۃِ وَاِیْرَادُالْاَسْوِلَۃِ وَالْاَجْوِبَۃِ مِنَ الْجَانِبَیْنِ فَمَذْکُوْرٌفِی الْمُطَوَّلَاتِ

﴿ترجمہ﴾: اوران کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کے تمام امت پران کی اتباع واجب ہوان کا نائب رسول ہونا بھی اسی ترتیب پر ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کے بعد خلافت حضرت ابوبکر صدیقؓ کی ہے اور پھر حضرت عمر فاروقؓ کی ہے، پھر حضرت عثمانؓ کی ہے اور پھر مولا علی شیر خداؓ کی ہے اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرما جانے کے روز صحابہ کرام سقیفہ بنی ساعدہ (بنوساعدہ کے چبوترہ میں) میں جمع ہوئے اور باہمی مشورے، اور بحث ومباحثہ کے بعد صدیق اکبرؓ کے خلیفہ ہونے پر رائے جم ہوگئی، پس سب نے اس پر اجماع کرلیا اور قدرے توقف کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت کرلی اور خلافت ان کا (صدیق اکبرؓ کا) حق نہ ہوتی تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے اور حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے جس طرح حضرت معاویہؓ سے نزاع کیا تھا اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ صحابہ پر محبت قائم کرتے، اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک کرنے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے؟ پھر جب حضرت ابوبکر صدیقؓ اپنی زندگی سے ناامید ہوگئے تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھایا پھر جب لکھ چکے تو اس صحیفہ کو مہر بند کیا اور لوگوں کے سامنے اس کو پیش کیا اور ان کو حکم دیا کہ وہ اس شخص کیلئے بیعت کریں جو اس صحیفہ میں ہیں، تو انہوں نے بیعت کی یہاں تک کہ وہ صحیفہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے فرمایا ہم نے اس کیلئے بیعت کی جو اس میں ہے اگرچہ وہ عمرؓ ہوں، خلاصہ یہ ہے کہ ان کی خلافت پر اتفاق ہوگیا ہے، پھر جب فاروق اعظمؓ شہید کردئے گئے اور خلافت کو چھ حضرات! حضرت عثمان غنیؓ، حضرت مولا علی شیر خداؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہ اور حضرت سعد بن ابی وقاص کے مشورہ پر چھوڑا، پھر ان سے پانچ نے معاملہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی سپرد کردیا اور ان کے فیصلے پر راضی ہوگئے تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کو ترجیح دی اور صحابہ کی موجودگی میں ان سے بیعت کی پھر دوسرے لوگوں نے

Maktaba Tul Ishaat.com

بیعت کی اوران کے احکام کی تابعداری کی اوران کیساتھ جمعہ اورعیدین کی نمازیں پڑھیں تو یہ اجماع ہوگیا اور پھر جب حضرت عثمانؓ شہید کردیئے گئے اورامر خلافت کومہمل چھوڑا (یعنی خلافت کا معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے) تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علیؓ پر اجماع کیا اوران سے خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اوران سے انہوں نے بیعت کی اس لئے کہ وہ اپنے ہم زمانہ لوگوں میں سے افضل اورخلافت کے سب سے زیادہ حق دار تھے۔اور جو اختلاف اورلڑائیاں ہوئی ہیں تو وہ ان کی خلافت کے بارے میں جھگڑے کی وجہ سے نہیں ہوئیں بلکہ اجتہادی خطاء کی وجہ سے ہوئیں اور جو اس مسئلہ میں شیعہ اوراہل سنت کے درمیان اختلاف واقع ہوا اورمسئلہ امامت میں فریقین میں سے ہرایک کا نص کا دعویٰ کرنا اورسوالات وجوابات پیش کرنا تو یہ لمبی کتابوں میں مذکور ہیں۔

﴿تشریح﴾:

وَخِلَافَتُهُمْ اَیْ نِیَابَتُهُمُ الخ: سے غرضِ شارح علیہ الرحمۃ خلافت کی مذکورہ ترتیب پر دلیل قائم کرنا ہے کہ جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم اس دنیا سے پردہ فرما گئے تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے انصار نے مہاجرین سے کہا کہ ایک امیر ہم میں سے ہوگا اورایک تم میں سے ہوگا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ امراء ہم میں سے ہوں گے اور بطور دلیل یہ حدیث ''الائمة من قریش'' پیش کی، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں سے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنا شروع کرو اسی دوران حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا، ہاتھ بڑھاؤ انھوں نے ہاتھ بڑھایا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی اس کے بعد تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی اوراس پر اجماع منعقد ہوگیا البتہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تھوڑا سا توقف کیا بعض روایات میں آتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ممبر پر چڑھے اورلوگوں کو دیکھا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نظر نہ آئے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بلایا اور فرمایا کہ کیا تم مسلمانوں کی جماعت میں تفرقہ ڈالنا چاہتے ہو تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ''لا تثریب یا خلیفة رسول الله'' اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی اوربعض روایات میں توقف کی یہ وجہ بتلائی گئی ہے، کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ ہم اہل بیت ہیں کم ازکم ہمارا یہ حق بنتا ہے کہ آپ ہم سے بھی مشورہ لیتے، تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ بات دراصل یہ تھی کہ آپ حضور ﷺ کی تکفین اور تدفین میں مشغول تھے لوگوں کے درمیان تنازع کا خوف تھا تو میں نے مناسب سمجھا کہ ایسا نہ ہو کہ میں آپ کو بلاؤں اوراسی دوران صحابہ دو دھڑوں میں تقسیم ہو جائیں تو میں نے اسی لئے آپ سے مشورہ نہیں لیا جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حقیقت حال کا پتہ چلا تو انھوں نے لوگوں کے سامنے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی، اگر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ برحق نہ ہوتے تو صحابہ ان کی خلافت پر اجماع کیوں کرتے؟ کیونکہ باطل پر امت کا اجماع تو ممنوع ہے خصوصاً صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ

Maktaba Tul Ishaat.com

عنہ جو کہ انبیاء علیہم السلام کے بعد تمام انسانوں میں افضل ہیں ان کا باطل پر اجماع تو بطریق اولیٰ ممنوع ہے، اگر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ برحق نہ ہوتے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کیساتھ ضرور لڑتے جیسا کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیساتھ جنگ لڑی، اگر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نص ہوتی جیسا کہ شیعہ حضرات کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے کہا کہ میرے بعد خلیفہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہوں گے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلاف اس نص کو ضرور پیش کرتے لیکن حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بطور استدلال نص کو پیش نہیں کیا تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں کوئی نص نہیں ہے، اور شیعہ حضرات نے جو نص ذکر کی ہے وہ باطل و من گھڑت ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نص ہوتی تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نص کو کیسے ترک کر سکتے تھے؟ اور باطل پر ان کا اجماع کیسے ہوسکتا تھا؟ پس معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نص نہیں ہے اور خلیفہ بر حق حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔

ثُمَّ اِنَّ اَبَابَکْرٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ بقیہ تین خلفاء کی خلافت بیان کرنا ہے۔

کہ جب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ زندگی سے نا امید ہو گئے تو حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بلایا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیلئے خلافت کا عہد نامہ لکھا اور اس صحیفہ پر مہر لگائی اور لوگوں سے کہا کہ اس صحیفہ میں جس کا نام ہے اس کے ہاتھ پر بیعت کریں تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بیعت کی یہاں تک کہ وہ صحیفہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس پہنچا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ اس صحیفہ میں جس آدمی کا نام ہے اس کے ہاتھ پر میں بیعت کرتا ہوں اگر وہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیوں نہ ہوں لہٰذا اس طرح عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اتفاق ہوا۔

پھر جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہید ہو گئے اور خلافت کا معاملہ چھ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مشورہ پر چھوڑا گیا جن کے نام یہ ہیں، حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان میں سے پانچ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خلافت کا معاملہ حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سپرد کیا اور ان کے فیصلے پر رضا مندی اختیار کی، حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خلافت کا اہل سمجھا اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں ان کے ہاتھ پر بیعت کی، اسکے بعد تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بھی حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی اور ان کے اوامر کے مطیع بن گئے اور ان کیساتھ جمعہ اور عیدین کی نمازیں پڑھیں لہٰذا حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا۔

پھر جب حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہید ہو گئے اور خلافت کی بات مہمل چھوڑ گئے یعنی آگے کسی اور کو خلیفہ مقرر نہ کر سکے تو اکابر مہاجرین اور انصار نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اتفاق کیا اور ان قبول خلافت کی گزارش کی اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت ہو گئے کیونکہ اس زمانہ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم

Maktaba Tul Ishaat.com

سے افضل اور مستحق خلافت تھے۔

وَمَاوَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: جب مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ خلیفہ برحق تھے، تو پھر صحابہ کرام نے ان کے خلاف جنگ کیوں لڑی؟

﴿جواب﴾: صحابہ کرام کے مابین جنگیں یعنی جنگِ صفین اور جنگِ جمل اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ صحابہ کرام مولا علی شیر خدا کو خلیفہ برحق نہیں سمجھتے تھے، بلکہ ان سے اجتہادی خطا واقع ہوئی، وہ یعنی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ یہ چاہتے تھے کہ قاتلین عثمان سے فی الفور قصاص لیا جائے جبکہ مولا علی شیر خدا کا موقف یہ تھا کہ پہلے خلافت میں استحکام پیدا ہو جائے تو بدلہ لے لیں گے، فوراً قصاص لینے کی صورت میں بغاوت کا خطرہ تھا، الغرض! سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ! مولا علی شیر خدا کی خلاف کو برحق سمجھتے تھے لیکن اجتہادی خطا سرزد ہوگئی۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں باب امامت میں اہل سنت اور شیعہ نے اپنے اپنے مذہب کے حق میں دلائل پیش کئے ہیں دونوں جانبوں سے سوالات و جوابات بھی ہوئے ہیں جو کہ بڑی کتب (شرح مقاصد، شرح مواقف) میں مذکور ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

مدتِ خلافت

﴿عبارت﴾: وَالْخِلَافَةُ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَاِمَارَةٌ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْخِلَافَةُ بَعْدِیْ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيْرُ بَعْدَهَا مُلْكًا عَضُوْضًا وَقَدِاسْتُشْهِدَ عَلِیٌّ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ عَلٰی رَأْسِ ثَلٰثِيْنَ سَنَةً مِنْ وَفَاتِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمُعَاوِيَةُ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ وَمَنْ بَعْدَهٗ لَايَكُوْنُوْنَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوْكًا وَاُمَرَاءَ وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ اَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْاُمَّةِ قَدْ كَانُوْا مُتَّفِقِيْنَ عَلٰی خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمَرْوَانِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِالْعَزِيْزِ مَثَلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِیْ لَايَشُوْبُهَا شَیْءٌ مِّنَ الْمُخَالَفَةِ وَمَيْلٌ عَنِ الْمُتَابَعَةِ تَكُوْنُ ثَلٰثِيْنَ سَنَةً بَعْدَهَا قَدْ تَكُوْنُ وَقَدْ لَاتَكُوْنُ ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَنَّ نَصْبَ الْاِمَامِ وَاجِبٌ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِیْ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَی اللّٰهِ اَوْ عَلَی الْخَلْقِ بِدَلِيْلٍ سَمْعِیٍّ اَوْ عَقْلِیٍّ وَالْمَذْهَبُ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَی الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَّاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً وَلِاَنَّ الْاُمَّةَ قَدْ جَعَلُوْا اَهَمَّ الْمُهِمَّاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِیِّ عَلَيْهِ السَّلَام نَصْبَ الْاِمَامِ حَتّٰی قَدَّمُوْهُ عَلَی الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ اِمَامٍ وَلِاَنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ

﴿ترجمہ﴾: نبی کریم ﷺ کے بعد خلافت تیس سال ہے، پھر اس کے بعد بادشاہت اور امارت ہے کیونکہ حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ میرے بعد خلافت تیس سال ہے پھر اس کے بعد ظالم بادشاہت ہوگی اور حضور ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرمانے

Maktaba Tul Ishaat.com

کے تیس سال بعد حضرت علیؓ شہید ہو گئے پس معاویہؓ اور ان کے بعد والے لوگ خلفاء نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ اور امراء ہوں گے۔ اور یہ مشکل ہے کیونکہ امت میں سے اہل حل وعقد نے خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ کی خلافت پر قول کیا ہے جیسے عمر بن عبد العزیزؒ کی خلافت مثلاً اور شاید کہ اس سے مراد یہ ہو کہ خلافت کاملہ جس کیساتھ مخالفت اور اتباع سے اغراض کرنے کی ملاوٹ نہ ہو یہ خلافت کاملہ تیس سال ہے اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی، پھر امام مقرر کرنے پر اجماع ہے اختلاف اس میں ہے کہ امام مقرر کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر بدلیل سمعی سے ثابت ہے یا دلیل نقلی سے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے کیونکہ فرمان نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہے کہ جو آدمی مر جائے اور اپنے زمانہ کے امام کو نہ جانتا ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا اور اسلئے کہ امت کیلئے حضور ﷺ نے اپنے بعد سب سے اہم کام امام کے تقرر کو مقرر کر دیا یہاں تک کہ اس کو حضور ﷺ کی تدفین پر مقدم کیا اور ہر امام کی موت کے بعد ایسا کیا گیا ہے اور اسلئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام کے تقرر پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی آنے والی عبارت سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

﴿تشریح﴾:

نبی کریم ﷺ کے بعد خلافت و نیابت تیس سال پر تمام ہوئی ہے، پھر اس کے بعد بادشاہت اور امارت کا دور ہے، اور اس امر کی نشاندہی تاجدار کائنات ﷺ نے پہلے سے فرمادی تھی کہ میرے بعد خلافت تیس سال ہوگی پھر اس کے بعد ظالم بادشاہت ہوگی اور چنانچہ حضور ﷺ کے اس دنیا سے پردہ فرمانے کے تقریباً تیس سال بعد حضرت علیؓ شہید ہو گئے، یاد رہے ان تیس سال کا مولا علی شیر خدا رضی اللہ عنہ کی شہادت پر پورا ہونا تقریباً ہے درحقیقت یہ تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب مولا علی شیر خدا کی شہادت کے بعد امام حسن مجتبیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے چھ مہینے تک خلافت فرمائی، اور پھر خلافت سے دستبردار ہو کر حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھوں جا کر بیعت فرمائی، اور اس بات کی نشاندہی تاجدارِ کائنات ﷺ نے پہلے سے فرمادی تھی کہ میرا یہ بیٹا حسن! میری امت کے دو بہت بڑے دھڑوں میں صلح کرائیگا۔

☆ پس! حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے بعد والے لوگ خلفاء نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ اور امراء ہوں گے۔

30 سالہ خلافت کی تفصیل:

1: حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: دو سال ہے۔

2: حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: دس سال ہے۔

3: حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: بارہ سال ہے۔

4: حضرت سیدنا مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: پانچ سال چھ مہینے ہے۔

5: حضرت سیدنا امام حسن مجتبیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کل مدت خلافت: چھ مہینے ہے۔ = 30

وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ اَهْلَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿اعتراض﴾: مذکورہ حدیث سے خلافت کی کل مدت 30 سال ہے جبکہ مجتہدین نے عباسی خلفاء پر، اور مروان کی نسل میں بعض یعنی دس خلفاء کی خلافت پر اجماع کیا ہے خاص طور پر حضرت عمر بن عبدالعزیز کو خلیفہ خامس قرار دیا ہے لہٰذا خلافت کا تیس سال پر پورا ہونا مشکل ہے۔

﴿جواب﴾: حدیث میں خلافت سے مراد خلافتِ کاملہ ہے جس میں آپ ﷺ کی مخالفت نہ ہو، جو نبوت کے طریقہ پر ہو یعنی اس میں آقائے دو جہاں ﷺ کی اتباع سے بالکل اعراض نہ ہو اس خلافت کاملہ کا دور تسلسل کے ساتھ 30 سال تک برقرار رہیگا پھر یہ تسلسل ٹوٹ جائیگا کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امام کے مقرر کرنے پر امت کا اجماع واتفاق ہے اختلاف اس میں ہے کہ امام مقرر کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر؟ شیعہ کہتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ پر واجب ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ امام کا تقرر لطف واحسان ہے اور احسان کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہو سکتی ہی نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کوئی حاکم نہیں۔ اہل سنت اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے پھر ان دونوں کا اختلاف ہے کہ امام کا جو تقرر مخلوق پر واجب ہے یہ دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل عقلی سے ثابت ہے۔ اہل سنت اول کے قائل ہیں اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اول بات کے ثبوت پر تین دلائل پیش کیے ہیں۔

1: نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے فرمایا جو آدمی مرجائے اور اپنے زمانہ کے امام کو نہ جانتا ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔

2: آقائے دو جہاں ﷺ کے وصال کے بعد صحابہ کرام نے بالاتفاق امام کے تقرر کو ضروری سمجھا۔

3: بہت سے احکام شرعیہ کی ادائیگی امام کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے امام کا تقرر ضروری ہے۔

☆ معتزلہ کہتے ہیں کہ امام کا تقرر مخلوق پر عقلاً واجب ہے کیونکہ ہر قوم کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے جو امت کے افراد کے تنازع کو ختم کرے اور ملک میں امن وامان قائم کرے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

امام کے فرائض منصبی

﴿عبارت﴾: وَالْمُسْلِمُوْنَ لَابُدَّلَهُمْ اِمَامٌ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ اَحْكَامِهِمْ وَاِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ وَسَدِّ ثُغُوْرِهِمْ وَتَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ وَاَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ وَاِقَامَةِ الْجُمَعِ وَالْاَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُوْلِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوْقِ وَتَزْوِيْجِ الصِّغَائِرِ الَّذِيْنَ لَااَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِيْ لَايَتَوَلَّاهَا اَحَادُ الْاُمَّةِ فَاِنْ قِيْلَ لِمَ لَايَجُوْزُ الْاِكْتِفَاءُ بِذِيْ شَوْكَةٍ فِيْ كُلِّ نَاحِيَةٍ وَمِنْ اَيْنَ يَجِبُ نَصْبُ مَنْ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ قُلْنَا لِاَنَّهُ

Maktaba Tul Ishaat.com

يُؤَدِّيْ اِلٰى مُنَازَعَاتٍ وَّمُخَاصَمَاتٍ مُفْضِيَةٍ اِلٰى اِخْتِلَالِ اَمْرِ الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا كَمَا نُشَاهِدُ فِيْ زَمَانِنَا هٰذَا فَاِنْ قِيْلَ فَلْيُكْتَفَ بِذِيْ شَوْكَةٍ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ اِمَامًا كَانَ اَوْ غَيْرَ اِمَامٍ فَاِنَّ اِنْتِظَامَ الْاَمْرِ يَحْصُلُ بِذَالِكَ كَمَا فِيْ عَهْدِ الْاَتْرَاكِ قُلْنَا نَعَمْ يَحْصُلُ بَعْضُ النِّظَامِ فِيْ اَمْرِ الدُّنْيَا وَلٰكِنْ يَّخْتَلُّ اَمْرُ الدِّيْنِ وَهُوَ الْاَمْرُ الْمَقْصُوْدُ الْاَهَمُّ وَالْعُمْدَةُ الْعُظْمٰى فَاِنْ قِيْلَ فَعَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ اَنَّ مُدَّةَ الْخِلَافَةِ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً يَكُوْنُ الزَّمَانُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ خَالِيًا عَنِ الْاِمَامِ فَيَعْصِي الْاُمَّةُ كُلُّهُمْ وَيَكُوْنُ مَيْتَتُهُمْ مَيْتَةَ جَاهِلِيَّةٍ قُلْنَا قَدْ سَبَقَ اَنَّ الْمُرَادَ الْخِلَافَةُ الْكَامِلَةُ وَلَوْ سُلِّمَ فَلَعَلَّ دَوْرَ الْخِلَافَةِ تَنْقَضِيْ دُوْنَ دَوْرِ الْاِمَامَةِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاِمَامَةَ اَعَمُّ لٰكِنَّ هٰذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّا لَمْ نَجِدْهُ مِنَ الْقَوْمِ بَلْ مِنَ الشِّيْعَةِ مَنْ يَّزْعَمُ اَنَّ الْخَلِيْفَةَ اَعَمُّ وَلِهٰذَا يَقُوْلُوْنَ بِخِلَافَةِ الْاَيِمَّةِ الثَّلٰثَةِ دُوْنَ اِمَامَتِهِمْ وَاَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَالْاَمْرُ مُشْكِلٌ

﴿ترجمہ﴾: مسلمانوں کیلئے ایک ایسا امام ضروری ہے جو کہ ان (مسلمانوں) پر احکام (شرعیہ) نافذ کرے ان پر حدود قائم کرے، ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے ان کے لشکر کو تیار کرے، ان سے زکوۃ وصول کرے، ظالموں چوروں اور ڈاکوں کو مغلوب کرے، جمعہ اور عیدین کی نمازیں قائم کرے، لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑے کو ختم کرے، حقوق پر قائم ہونے والے شہادتیں قبول کرے، چھوٹے لڑکوں اور لڑکیوں کا نکاح کرے، جس کا کوئی ولی نہ ہو، مال غنیمت کو تقسیم کرے اور اس کے علاوہ بہت سارے وہ امور انجام دے جن کو امت کے عام افراد سنبھال نہیں سکتے، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر علاقے میں قوت والے پر اکتفاء کرنا کیوں جائز نہیں ہے، اور ایسے شخص کا تقرر کرنا کہاں سے واجب ہے؟ کہ جس کے لئے ریاست عامہ ہو تو ہم جواب میں دینگے کہ ایسی صورت میں یہ ایسے جھگڑے اور مخاصمت کی طرف پہنچا دیگا جن کی وجہ سے امر دین اور امر دنیا میں خلل ہوگا جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ ایسے طاقت والے آدمی پر اکتفاء کیا جائے جس کو ریاست عامہ حاصل ہو، خواہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی وغیرہ ہونے سے متصف ہو) غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط کے ساتھ متصف نہ ہو) اس لیے کہ معاملے کا (یعنی دین ودنیا کے کاموں کا) انتظام اس سے حاصل ہو جائیگا۔ جیسا کے ترک بادشاہوں کے زمانے میں تھا ہم جواب میں دینگے کہ جی ہاں دنیوی امور (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) میں کچھ نہ کچھ انتظام حاصل ہوگا لیکن دینی امور (نماز جمعہ، نماز عید) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) جو کہ اہم مطلوب اور عمدہ عظمیٰ ہے، پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو کہ ذکر گئی ہے کہ خلافت کی مدت تیس سال ہے اور خلفاء راشدین کے بعد والا زمانہ امام سے خالی ہو جائیگا اور تمام امت گناہگار ہوگی اور ان کی موت جاہلیت کی موت ہوگی ہم جواب میں کہیں گے کہ مراد خلافت کاملہ ہے، اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ مطلق خلافت مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ دور خلافت ختم ہو جائیگا نہ کہ دور امامت، اس بات پر بنا کرتے ہوئے کہ امامت خلافت سے اعم ہے، لیکن ہم نے یہ اصطلاح قوم (اہل سنت) سے نہیں پائی، البتہ شیعہ حضرات اسکے برعکس

Maktaba Tul Ishaat.com

کہتے ہیں کہ خلیفہ امام سے اعم ہے، اور یہی وجہ ہے کہ وہ خلفاء ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں اور ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں ، رہا خلافت عباسیہ کے بعد تو یہ بات قابل اشکال ہے۔

﴿تشریح﴾:

اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمۃ امام کے فرائض منصبی بیان کر رہے ہیں۔

(۱) احکام (شرعیہ) نافذ کرے۔ (۲) حدود قائم کرے۔

(۳) سرحدوں کی حفاظت کرے۔ (۴) لشکر کو تیار کرے۔

(۵) زکوۃ وصول کرے۔ (۶) ظالموں چوروں اور ڈاکوں کو مغلوب کرے۔

(۷) جمعہ اور عیدین کی نمازیں قائم کرے۔ (۸) لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑے کو ختم کرے۔

(۹) حقوق پر قائم ہونے والے شہادتیں قبول کرے۔

(۱۰) چھوٹے لڑکوں اور لڑکیوں کا نکاح کرے جنکا کوئی ولی نہ ہو۔

(۱۱) مال غنیمت کو تقسیم کرے۔

☆ اور اس کے علاوہ بہت سارے وہ امور انجام دے جن کو امت کے عام افراد نہیں سکتے۔

فَاِنْ قِیْلَ لِمَ لَایَجُوْز الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾ ہر علاقے میں قوت والے پر اکتفاء کیوں نہیں کیا جاتا، جس کو اس علاقے پر قوت وغلبہ حاصل ہو تو ایسے شخص کا امام مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے کہ جس کے لئے ریاست عامہ حاصل ہو۔

﴿جواب﴾: اگر ہر علاقے میں قوت والے پر اکتفاء کر لیا جائے تو ایسی صورت میں یہ ایسے جھگڑے اور مخاصمت کی طرف پہنچا دیگا جن کی وجہ سے امر دین اور امر دنیا میں خلل ہوگا جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

فَاِنْ قِیْلَ فَلْیُکْتَفَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: پھر تو ایسے طاقت والے آدمی پر اکتفاء کیا جائے جس کو تمام بلادِ اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو، خواہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی وغیرہ ہونے سے متصف ہو) غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط کے ساتھ متصف نہ ہو) اس لیے کہ معاملے کا (یعنی دین ودنیا کے کاموں کا) انتظام اس سے حاصل ہو جائیگا۔ جیسا کے ترک با دشاہوں کے زمانے میں تھا۔

﴿جواب﴾: جی ہاں اس صورت میں دنیوی امور (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) میں کچھ نہ کچھ انتظام حاصل ہوگا لیکن دینی امور (نماز جمعہ، نماز عید) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) جو کہ اہم مطلوب اور عمدہ عظمیٰ ہے۔

فَاِنْ قِیْلَ فَعَلٰی مَاذُکِر الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿اعتراض﴾: ماقبل میں یہ بات بیان کردی گئی کہ خلافت کی مدت تیس سال ہے اور خلفاء راشدین کے بعد والا زمانہ امام سے خالی ہوگا اور تمام امت گنہگار ہوگی اور ان کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔

﴿جواب﴾ خلافت میں جو تیس سال کا جو ذکر ہے اس سے مراد خلافت کاملہ ہے، اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ مطلق خلافت مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ کہ دور خلافت ختم ہو چکا ہے لیکن دور امامت باقی ہے کیونکہ امامت خلافت سے اعم ہے ،خلیفہ اس کو کہا جاتا جس کی حکومت خلفاء اربعہ کے طریق پر ہو اور امام عام ہے خواہ اس کی حکومت خلفاء اربعہ کے طریق پر ہو خواہ نہ ہو۔ تو چونکہ امامت باقی ہے لہٰذا لوگ امام کے تقرر کے مکلف ہیں پس امت گناہگار نہیں ہوگی کیونکہ امت نے امام کے تقرر کا عہدہ ادا کیا ہے۔

لٰكِنَّ هٰذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّا الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ اصطلاح ''کہ امام اعم ہے اور خلیفہ اخص ہے'' ہم نے اہل سنت سے نہیں پائی، البتہ شیعہ حضرات اسکے برعکس کہتے ہیں کہ خلیفہ امام سے اعم ہے، خلیفہ عادل وغیر عادل ہوسکتا ہے بخلاف امام کہ وہ عادل ہوگا اور ان کے بارہ اماموں میں سے ہوگا۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ خلفاء ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں اور ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں۔

وَاَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: خلفاء عباسیہ کے بعد والے زمانے میں نہ تو خلافتِ کاملہ تھی اور نہ ناقصہ تو تقرر امام کو ترک کرنے کی وجہ سے امت گناہگار ہوگی۔

﴿جواب﴾:1 امت نے تقرر امام کو اضطراری طور پر ترک کیا ہے امت گناہگار تب ہوتی کہ جب وہ امام کے تقرر کو اختیاری طور پر ترک کرتے کیونکہ وعید امر اختیاری پر ہوتی ہے امر اضطراری پر نہیں ہوتی۔

2: حدیث پاک میں مَنْ لَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ میں امام سے مراد آقائے دوجہاں ہیں لہٰذا اس حدیث پاک کا مطلب یہ ہے کہ جس نے تاجدار کائنات کی تصدیق نہ کی اور بغیر تصدیق کے مرگیا تو وہ کافر ہے اور جاہلیت کی موت مرا ہے

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کیا امام محمد مہدی علیہ السلام روپوش ہوگئے تھے؟

﴿عبارت﴾: ثُمَّ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاِمَامُ ظَاهِرًا لِيُرْجَعَ اِلَيْهِ فَيَقُوْمُ بِالْمَصَالِحِ لِيَحْصُلَ مَاهُوَ الْغَرَضُ مِنْ نَّصْبِ الْاِمَامِ لَا مُخْتَفِيًا مِنْ اَعْيُنِ النَّاسِ خَوْفًا مِنَ الْاَعْدَاءِ وَمَا لِلظَّلَمَةِ مِنَ الْاِسْتِيْلَاءِ وَلَا مُنْتَظَرًا خُرُوْجُهٗ عِنْدَ صَلَاحِ الزَّمَانِ وَانْقِطَاعِ مَوَادِّ الشَّرِّ وَالْفَسَادِ وَاِخْلَالِ نِظَامِ اَهْلِ الظُّلْمِ وَالْعِنَادِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ خُصُوْصًا الْاِمَامِيَّةُ مِنْهُمْ اَنَّ الْاِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عَلِيٌّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ ثُمَّ اِبْنُهُ الْحَسَنُ ثُمَّ اَخُوْهُ الْحُسَيْنُ ثُمَّ اِبْنُهٗ عَلِيٌّ زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ ثُمَّ اِبْنُهٗ مُحَمَّدُ نِ الْبَاقِرُ ثُمَّ اِبْنُهٗ

Maktaba Tul Ishaat.com

جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ اِبْنُهٗ مُوْسَى الْكَاظِمُ ثُمَّ اِبْنُهٗ عَلِيُّ بِ الرَّضَا ثُمَّ اِبْنُهٗ مُحَمَّدُ بِ التَّقِيُّ ثُمَّ اِبْنُهٗ عَلِيُّ بِ النَّقِيُّ ثُمَّ اِبْنُهٗ الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ اِبْنُهٗ مُحَمَّدُ بِ الْقَاسِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ وَقَدِ اخْتَفٰى خَوْفًا مِّنْ اَعْدَائِهٖ وَسَيَظْهَرُ فَيَمْلَاءُ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا وَلَا امْتِنَاعَ فِيْ طُوْلِ عُمْرِهٖ وَامْتِدَادِ اَيَّامِ حَيٰوتِهٖ كَعِيْسٰى وَالْخِضْرِ وَغَيْرِهِمَا وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ اِخْتِفَاءَ الْاِمَامِ وَعَدَمَهٗ سَوَاءٌ فِيْ عَدَمِ حُصُوْلِ الْاَغْرَاضِ الْمَطْلُوْبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْاِمَامِ وَاَنَّ خَوْفَهٗ مِنَ الْاَعْدَاءِ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوْجَدُ مِنْهُ اِلَّا الْاِسْمُ بَلْ غَايَةُ الْاَمْرِ اَنْ يُّوْجِبَ اِخْتِفَاءَ دَعْوَى الْاِمَامَةِ كَمَا فِيْ حَقِّ اٰبَائِهِ الَّذِيْنَ كَانُوْا ظٰهِرِيْنَ عَلَى النَّاسِ وَلَا يَدَّعُوْنَ الْاِمَامَةَ وَاَيْضًا فَعِنْدَ فَسَادِ الزَّمَانِ وَاخْتِلَافِ الْاٰرَاءِ وَاسْتِيْلَاءِ الظَّلَمَةِ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ اِلَى الْاِمَامِ اَشَدُّ وَانْقِيَادُهُمْ لَهٗ اَسْهَلُ

﴿ترجمہ﴾: پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہوتا کہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے کہ وہ لوگوں کی بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ مقصود حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے، دشمنوں کے خوف سے اور ظالموں کے غلبہ کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے (احوال) درست ہونے کے وقت، اور شر و فساد کے مادوں کے ختم ہو جانے کے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت، ایسا نہیں ہے جیسا کہ شیعہ گمان کرتے ہیں بالخصوص ان میں سے امامیہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، پھر ان کے بیٹے امام حسن رضی اللہ عنہ پھر ان کے بھائی امام حسین رضی اللہ عنہ پھر حسین رضی اللہ عنہ کے بیٹے امام علی زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام محمد باقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام موسیٰ کاظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام علی رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام محمد تقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام علی نقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام حسن عسکری۔ پھر ان کے بیٹے امام محمد قاسم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہے۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دینگے جس طرح اس وقت دنیا ظلم وستم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جیسے عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام وغیرہ۔ اور آپ خوف واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا برابر ہے ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ اس کا دشمنوں سے خائف ہونا اس طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعوی امامت کو پوشیدہ رکھنے کا مقتضی ہوگا جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (ہمیں معلوم ہے) کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعوی نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور آراء کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کیلئے اس (امام) کی اطاعت آسان ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

ثُمَّ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اہل تشیع کی تردید کرنی ہے کیونکہ شیعہ امامیہ کا نظریہ یہ (جیسا کہ مابعد میں آرہا ہے) ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ کے بعد سلسلہ امامت حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے شروع ہوکر بارہویں امام حضرت امام مہدی علیہ السلام پر ختم ہوگیا تھا جو کہ دشمنوں کے خوف سے 660 ہجری یا 666 ہجری میں ایک غار میں جا چھپے تھے، یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ پر اس غار کے دروازے پر جمع ہوکر ان کے نکلنے کا انتظار کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ جب دنیا سے شر وفساف ختم ہوجائیگا اور اہل باطل کا نظام ختم ہوجائیگا تو اس وقت امام مہدی علیہ السلام ظاہر ہونگے تو مصنف علیہ الرحمۃ نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ امام کو ظاہر وباہر ہونا چاہیے تاکہ لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں نہ کہ لوگوں ظلم وستم اور دشمنوں کے خوف سے پوشیدہ ہوجائے اور درستگی زمانہ کا انتظار کرنے لگے۔

☆ شیعہ امامیہ یہ گمان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت مولا علی شیر خدا رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، پھر ان کے بیٹے امام حسن رضی اللہ عنہ پھر ان کے بھائی امام حسین رضی اللہ عنہ پھر حسین رضی اللہ عنہ کے بیٹے امام علی زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام محمد باقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام موسی کاظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام علی رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام محمد تقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام علی نقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پھر ان کے بیٹے امام حسن عسکری۔ پھر ان کے بیٹے امام محمد قاسم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہے۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہوگئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دینگے جس طرح اس وقت دنیا ظلم وستم سے بھری ہے۔

☆ اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی استحالہ نہیں یہ ویسے ہی ہے جیسے عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام وغیرہ، حضرت ادریس علیہ السلام اور حضرت الیاس علیہم السلام۔

وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ امام غائب کے متعلق عقیدہ کے بطلان پر تین دلیلیں پیش کرنی ہیں۔

1: امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا برابر ہے ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں جو امام کے وجود سے مقصود ہیں مثلاً حدود وغیرہ کا قائم کرنا۔ یعنی اس کا روپوش ہونا اور نہ ہونا بالکل یکساں ہے۔

2: دشمنوں کا خوف اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ امام چھپ جائے اور نام کے علاوہ کوئی وجود ہی نہ رہے بلکہ زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقتضی ہے کہ لوگوں سے اپنی امامت کا دعویٰ مخفی رکھے مگر ان میں ظاہر ہو جیسا کہ ان کے آباء کرتے تھے، جیسے امام حسن عسکری رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں میں ظاہر رہتے تھے لیکن دعویٰ امامت نہیں کرتے تھے۔

3: جب زمانے میں فساد اور آراء کا اختلاف بہت زیادہ ہو اور ظالموں کا غلبہ ہو تو ایسے دور میں چھپنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ایسے زمانے میں لوگوں کو امام کی شدید ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ جن دنیا سے ظلم وبربریت کا خاتمہ ہوجائے تو پھر امام کا کیا فائدہ ہے؟ فائدہ اور ضرورت تو اب ہے کہ اس کی برکت سے شر وفساد کا خاتمہ ہوجائے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

امام کا قریشی ہونا ضروری ہے، ہاشمی اور علوی ہونا ضروری نہیں ہے

﴿عبارت﴾: وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَايَجُوْزُمِنْ غَيْرِهِمْ وَلَايَخْتَصُّ بِبَنِيْ هَاشِمٍ وَاَوْلَادِعَلِيٍّ يَعْنِيْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ الْاِمَامُ قُرَيْشِيًّالِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَهٰذَاوَاِنْ كَانَ خَبَرًاوَاحِدًا لٰكِنْ لَمَّارَوَاهُ اَبُوْبَكْرٍرَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ مُحْتَجًّابِهٖ عَلَى الْاَنْصَارِوَلَمْ يُنْكِرْهُ اَحَدٌفَصَارَمُجْمَعًا عَلَيْهِ وَلَمْ يُخَالِفْ فِيْهِ اِلَّاالْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَلَايُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ هَاشِمِيًّا اَوْعَلَوِيًّالِمَاثَبَتَ بِالدَّلَائِلِ مِنْ خِلَافَةِ اَبِيْ بَكْرٍوَعُمَرَوَعُثْمَانَ مَعَ اَنَّهُمْ لَمْ يَكُوْنُوْامِنْ بَنِيْ هَاشِمٍ وَاِنْ كَانُوْامِنْ قُرَيْشٍ فَاِنَّ قُرَيْشًااِسْمٌ لِاَوْلَادِالنَّضْرِبْنِ كِنَانَةَ وَهَاشِمٍ هُوَاَبُوْعَبْدِالْمُطَّلِبِ جَدِّرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَاِنَّهٗ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبْدِالْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِمُنَافِ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَبْنِ كَعْبِ بْنِ لُوَيِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِبْنِ مَالِكِ بْنِ نَضْرِبْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ اِلْيَاسِ بْنِ مُضَرَبْنِ نِزَارِبْنِ مَعْدِبْنِ عَدْنَانَ،فَالْعَلَوِيَّةُ وَالْعَبَاسِيَّةُ مِنْ هَاشِمٍ لِاَنَّ الْعَبَّاسَ وَاَبَاطَالِبٍ ابْنَاعَبْدِالْمُطَّلِبِ،وَاَبُوْبَكْرٍ قُرَيْشِيٌّ لِاَنَّهٗ اِبْنُ اَبِيْ قُحَافَةَ عُثْمَانَ بْنِ عَامِرِبْنِ عَمْرِوبْنِ تَيْمِ بْنِ مُرَّةَ ابْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيٍّ،وَكَذَا عُمَرُلِاَنَّهٗ ابْنُ الْخَطَّابِ بْنِ نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِالْعُزّٰى بْنِ رِيَاحِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ قُرْطَ بْنِ زَرَاحِ ابْنِ عَدِيِّ بْنِ كَعْبٍ،وَكَذَاعُثْمَانُ،لِاَنَّهٗ ابْنُ عَفَّانَ بْنِ اَبِي الْعَاصِ بْنِ اُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِشَمْسِ بْنِ عَبْدِمُنَافٍ

﴿ترجمہ﴾ اور امام قریش میں سے ہونا چاہیے، غیر قریش میں سے ہونا جائز نہیں ہے اور بنی ہاشم اور اولاد علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ مخصوص نہیں، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے مگر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے انکار نہیں کیا تو یہ حدیث متفق علیہ ہوگئی اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا، البتہ ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ دلائل سے ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت ثابت ہے، باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ کا نام ہے، پس اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لیے کے عباس اور (حضرت علی رضی اللہ عنہ کے باپ) ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لیے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عبداللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمرو بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی، اسی طرح عمر بھی (قریشی ہیں) ان اس لیے کے ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عمر بن خطاب بن نفیل بن

Maktaba Tul Ishaat.com

عبدالعزی بن رباح بن وعبداللہ بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب، اور اسی طرح عثمان بھی قریشی ہیں اس لیے کے ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن وعبد شمس ابن عبد مناف۔

﴿تشریح﴾:

وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْش الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ امامت کی شرائط میں ایک شرط بیان کرنی ہے کہ امام کا قریشی ہونا ضروری ہے کیونکہ نبی علیہ السلام کے ارشادِ گرامی ہے کہ امام قریش میں سے ہو اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے مگر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جب سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت کے مسئلہ میں اختلاف ہوا اور انصار نے اپنا استحقاق جتلایا تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس حدیث کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے انکار نہیں کیا پس یہ حدیث متفق علیہ ہوگئی۔

امام کے قریشی ہونے میں صرف خوارج اور معتزلہ نے اختلاف کیا ہے کہ ان کے ہاں خلیفہ کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں، ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ خلافت کو قریش کے ساتھ خاص کرنا عدم مساوات ہے حالانکہ اسلام نے ہمیں مساوات کا حکم دیا ہے دوسری دلیل یہ حدیث پاک ہے کہ آقائے دوجہاں ﷺ نے فرمایا **اسمعوا واطیعوا وان ولی علیکم عبد حبشی ذو زبیبة** اور تیسری دلیل کہ حضور ﷺ کا یہ فرمان **الائمة من قریش** ایک قسم کی پیشین گوئی ہے کہ عرصہ دراز تک قریش میں خلافت رہیگی، اور واقعۃً عرصہ دراز تک خلافت ان میں رہی بھی، ان دلائل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ شریعت نے مساوات کے قیام کے ساتھ ساتھ فرق مراتب کا بھی خیال رکھا ہے بوڑھے کا غیر بوڑھے پر، حافظ قران کا غیر حافظِ قران پر، لہٰذا قریش کے لئے فرق مراتب ثابت ہے دوسری دلیل کہ جس میں یہ وارد ہے کہ اگر آپ کا سردار اور امیر ایک حبشی غلام بھی ہے تو ان کی بات مانو! تو اس سے مراد لشکر یا قافلے کی امارت ہے، اور تیسری دلیل **الائمة من قریش** ایک طرف پیشین گوئی ہے تو دوسری طرف شرط احقیت ہے کہ قریش بہت زیادہ حقدار ہیں۔

وَلَا يَخْتَصُّ بِبَنِيْ هَاشِم الخ: امام کا قریشی ہونا ضروری ہے، ہاشمی اور علوی ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ دلائل سے ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت ثابت ہے، باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ کا نام ہے، پس اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے **محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مره بن کعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن کنانه بن خزیمه بن مدرکه بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان**، تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لیے کے عباس اور (حضرت علی رضی اللہ عنہ کے باپ) ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لیے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ **عبدالله ابو بکر صدیق بن ابی قحافه عثمان بن عامر بن عمرو بن تیم بن مره بن کعب بن لوی**، اسی طرح عمر بھی (قریشی ہیں) ان اس لیے کے ان کا سلسلہ نسب اس

Maktaba Tul Ishaat.com

طرح ہے۔ عمر بن خطاب بن نفیل بن عبدالعزی بن رباح بن وعبداللہ بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب ، اوراسی طرح عثمان بھی قریشی ہیں اس لیے کے ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن وعبدشمس ابن عبد مناف۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

امام کا معصوم ہونا ضروری نہیں ہے

﴿عبارت﴾: وَلَايُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْصُوْمًالِمَامَرَّمِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى اِمَامَةِ اَبِيْ بَكْرٍ مَعَ عَدَمِ الْقَطْعِ بِعِصْمَتِهٖ وَاَيْضًاالْاِشْتِرَاطُ هُوَالْمُحْتَاجُ اِلَى الدَّلِيْلِ وَاَمَّافِيْ عَدَمِ الْاِشْتِرَاطِ فَيَكْفِيْ فِيْهِ عَدَمُ دَلِيْلِ الْاِشْتِرَاطِ وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَايَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِيْنَ وَغَيْرُالْمَعْصُوْمِ ظَالِمٌ فَلَايَنَالُهٗ عَهْدُالْاِمَامَةِ وَالْجَوَابُ اَلْمَنْعُ فَاِنَّ الظَّالِمَ مَنِ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةًمُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالْاِصْلَاحِ فَغَيْرُالْمَعْصُوْمِ لَايَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ ظَالِمًاوَحَقِيْقَةُ الْعِصْمَةِ اَنْ لَايَخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْعَبْدِالذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهٖ وَاِخْتِيَارِهٖ وَهٰذَامَعْنٰى قَوْلِهِمْ هِيَ لُطْفٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى يَحْمِلُهٗ عَلٰى فِعْلِ الْخَيْرِ وَيَزْجُرُهٗ عَنِ الشَّرِّمَعَ بَقَاءِ الْاِخْتِيَارِتَحْقِيْقًالِلِابْتِلَاءِ وَلِهٰذَاقَالَ الشَّيْخُ اَبُوْمَنْصُوْرِالْمَاتُرِيْدِيُّ الْعِصْمَةُ لَاتُزِيْلُ الْمِحْنَةَ وَبِهٰذَايَظْهَرُفَسَادُقَوْلِ مَنْ قَالَ اِنَّهَاخَاصِيَّةٌ فِيْ نَفْسِ الشَّخْصِ اَوْفِيْ بَدَنِهٖ يَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَاصُدُوْرُالذَّنْبِ عَنْهُ كَيْفَ وَلَوْكَانَ الذَّنْبُ مُمْتَنِعًالَمَاصَحَّ تَكْلِيْفُهٗ بِتَرْكِ الذَّنْبِ وَلَمَّا كَانَ مُثَابًاعَلَيْهِ۔

﴿ترجمہ﴾: اورامام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جوابوبکر رضی اللہ عنہ کی امامت پر گذر چکی باوجود ان کی عصمت کے قطعی نہ ہونے کے باوجود، اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور بہر حال شرط کے نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے اللہ تعالی کے ارشاد لا ینال عھدی الظالمین سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کا عہد امامت نہیں ملے گا اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسے گناہ کا مرتکب ہو جو عدالت کو ساقط کرنے والا ہو توبہ اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ، تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہے اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالی بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے، اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، یہی معنیٰ ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالی کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اکساتی ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کا ساتھ۔ آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی، اور اسی سے ان لوگوں کے قول کو غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کی نفس میں یا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال ہو سکتا ہے اگر محال ہوتا تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا، اور

Maktaba Tul Ishaat.com

ترک گناہ پر اسے ثواب نہ دیا جاتا۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے۔ کہ اہل سنت کے ہاں امام کا معصوم ہونا ضروری نہیں ہے جبکہ شیعہ حضرت کے ہاں امام کا معصوم ہونا ضروری ہے، مصنف علیہ الرحمۃ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام کا معصوم ہونا ضروری نہیں ہے، اس پر پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت و امامت پر صحابہ کرام کا اجماع ہے حالانکہ ان کی عصمت یقینی نہیں ہے اگر امامت کے لئے عصمت ضروری ہوتی تو ان کا معصوم ہونا قطعی طور پر معلوم ہوتا، دوسری دلیل یہ ہے کہ عصمت کا ہونا دلیل کا محتاج ہے حالانکہ عصمت کے شرط ہونے پر کوئی صحیح دلیل موجود نہیں ہے۔

☆ شیعہ حضرات نے امام کی عصمت پر اس آیتِ کریمہ یعنی **لا ینال عهدی الظالمین** سے استدلال کیا ہے کہ میرا عہد قرار ظالمین کو حاصل نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہد امامت کا اہل نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا، درحقیقت اس شرط سے اہل تشیع کا مقصد سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ظالم قرار دیکر امامت کے لئے نا اہل ثابت کرنا ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ اس استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ استدلال کا پہلا مقدمہ (غیر معصوم ظام ہے) ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ظالم اس شخص کو کہتے ہیں جو ایسے گناہ کا مرتکب ہو جو اس کی عدالت کو ساقط کرنے والا ہو پھر نہ وہ توبہ کرے اور نہ ہی اپنے حال کی اصلاح کرے۔ اور ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں آتا کہ جب ایک شخص گناہ کا صدور ہو جائے پھر اس نے توبہ کر لی اور اعمال صالحہ کے ذریعے اپنے احوال کی اصلاح کر لی ہو جس کی بناء پر وہ ظالم نہیں رہا، نیز **لا ینال عهدی الظالمین** میں عہد سے عہد امامت مراد نہیں بلکہ عہدِ نبوت مراد ہے لہٰذا مذکورہ آیت سے استدلال کرنا درست نہیں۔

وَحَقِيقَةُ الْعِصْمَةِ اَنْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ عصمت کی حقیقت اور اس کی ماہیت کو بیان کرنا ہے۔

کہ عصمت کی ماہیت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے میں گناہ پیدا نہ کرے باوجود اس کے کہ اس کی قدرت و اختیار باقی ہو۔ جبکہ معتزلہ نے عصمت کی تعریف یہ کی ہے کہ عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر ایک ایسا لطف و احسان ہے جو کہ انسان کو اچھے اعمال پر ابھارتا ہے اور برے افعال سے روکتا ہے باوجود اس کے کہ امتحان کے لئے اس کا اختیار باقی رہتا ہے یہی وجہ ہے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی۔

وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جب عصمت کی تعریف میں قدرت و اختیار کی بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی صفت ہے کہ جس کے سبب سے اس سے گناہ کا صدور محال ہو جاتا ہے اور گناہ پر قدرت نہیں رہتی، شارح علیہ الرحمۃ فراتے ہین کہ اس قول کے فساد کی دو وجہیں ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

1: اگر گناہ کا صدور محال وممتنع ہوتا تو پھر ترکِ گناہ کا مکلف نہ ہوتا حالانکہ معصوم بھی ترکِ گناہ کا مکلف ہے پس ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال وممتنع نہیں ہے۔

2: اگر گناہ کا صدور محال وممتنع ہوتا تو پھر ترک گناہ پر ثواب کا مستحق نہ ٹھہرایا جاتا حالانکہ معصوم بھی ترک گناہ کی وجہ سے مستحق ثواب ہے تو ثابت ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

امام کے لئے افضل ہونا ضروری نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَا اَنْ يَّكُوْنَ اَفْضَلَ مِنْ اَهْلِ زَمَانِهٖ لِاَنَّ الْمُسَاوِيَ فِي الْفَضِيْلَةِ بَلِ الْمَفْضُوْلَ الْاَقَلَّ عِلْمًا وَعَمَلًا رُبَمَا كَانَ اَعْرَفَ بِمَصَالِحِ الْاِمَامَةِ وَمَفَاسِدِهَا وَاَقْدَرَ عَلَى الْقِيَامِ بِمَوَاجِبِهَا خُصُوْصًا اِذَا كَانَ نَصْبُ الْمَفْضُوْلِ اَدْفَعَ لِلشَّرِّ وَاَبْعَدَ عَنْ اِثَارَةِ الْفِتْنَةِ وَلِهٰذَا جَعَلَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْاِمَامَةَ شُوْرٰى بَيْنَ السِّتَّةِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ بَعْضَهُمْ اَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ فَاِنْ قِيْلَ كَيْفَ يَصِحُّ جَعْلُ الْاِمَامَةِ شُوْرٰى بَيْنَ السِّتَّةِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ نَصْبُ اِمَامَيْنِ فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ قُلْنَا غَيْرُ الْجَائِزِ هُوَ نَصْبُ اِمَامَيْنِ مُسْتَقِلَّيْنِ تَجِبُ اِطَاعَةُ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَلَى الْاِنْفِرَادِ لِمَا يَلْزَمُ فِيْ ذٰلِكَ مِنْ اِمْتِثَالِ اَحْكَامٍ مُتَضَادَّةٍ وَاَمَّا فِي الشُّوْرٰى فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ اِمَامٍ وَّاحِدٍ

﴿ترجمہ﴾: اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اہل زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو، اس لئے کے برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کہ کم علم وعمل والا ہو، بعض دفعہ امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہوتا ہے، بالخصوص اس وقت کے جب مفضول کو مقرر کرنا شر کو زیادہ دفع کرنے والا اور فتنہ کو ابھارنے سے زیادہ دور کرنے والا ہو، اسی لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے امامت کو شوریٰ کے طریقہ پر چھ آدمیوں کے درمیان کر دیا، اس بات کے قطعی ہونے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔ پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوری کو امامت قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں جواب یہ ہے کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے جن میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام تعمیل لازم آئے گی۔ رہا شوری کی صورت میں تو سب (ارکان شوری) امام واحد کے درجہ میں ہیں۔

﴿تشریح﴾:

مصنف علیہ الرحمۃ کا یہاں سے مقصود اہل تشیع کے ایک اور عقیدے کا رد کرنا ہے، اہل تشیع کہتے ہیں کہ امام کے لئے شرط ہے کہ اہل زمان سے افضل ہو، ان کے ہاں مفضول کو امام بنانا امر قبیح ہے، اس شرط سے ان کا مقصد ائمہ ثلاثہ کی خلافت کا انکار ہے، وہ کہتے ہیں کہ بارہ کے بارہ امام معصوم تھے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات ایک شخص علم وعمل میں درجہ کمال تک پہنچا ہوا ہوتا ہے لیکن امورِ سلطنت میں اسے کوئی واقفیت نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی مہارت ہوتی ہے تو ایسی صورت میں اس مفضول کو امام بنانا ضروری ہوگا تا کہ امامت کا مقصود حاصل ہو جائے، اگر افضل کے امام بنانے میں شر کا خطرہ ہو تو اس صورت میں مفضول کو امام بنانا بہت بہتر ہے تا کہ شر کو دور کیا جاسکے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر افضل ہونا شرط ہوتا تو سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ چھ افراد کی کمیٹی نہ بناتے کیونکہ ان چھ میں سے بعض! بعض سے افضل تھے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام کے لئے افضل ہونا ضروری نہیں۔

فَاِنْ قِیْلَ کَیْفَ یَصِح الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب ذکر کرنا ہے۔

﴿اعتراض﴾ اگر ایک وقت میں دو اماموں کی تقرری صحیح نہیں تو پھر سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امامت چھ آدمیوں کی کمیٹی کیسے سپرد کی؟

﴿جواب﴾: بیک وقت دو اماموں کا تقرر اس وقت ناجائز ہے کہ جب ان دو میں سے ہر ایک مستقل ہو اور ہر ایک کی اطاعت واجب ہو اور اس کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں حکام متضادہ کا اجتماع لازم آئیگا بلکہ ایک امام ایک چیز کا حکم کریگا اور دوسرا امام دوسری چیز کا حکم کریگا، لہٰذا اسی تضاد سے بچنے کے لئے لازم ہے کہ بیک وقت صرف ایک امام ہو اور دوسرا اس کا مساوی اور مدمقابل نہ ہو، رہے ارکان شوریٰ تو وہ بمنزلہ امام واحد کے تھے، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خلافت کا معاملہ مذکورہ چھ افراد کے حوالے کیا تھا۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شوریٰ کو اس لئے مقرر کیا تھا کہ وہ آپس میں مشورہ کر کے کسی ایک امام کو منتخب کریں گے ان کو امامت سپرد نہیں کی تھی پس اب اشکال وارد نہیں ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

امامت کی شرائط

﴿عبارت﴾: وَیُشْتَرَطُ اَنْ یَّکُوْنَ مِنْ اَھْلِ الْوِلَایَۃِ الْمُطْلَقَۃِ الْکَامِلَۃِ اَیْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَاکَرًا عَاقِلًا بَالِغًا اِذْمَا جَعَلَ اللّٰہُ لِلْکَافِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا وَالْعَبْدُ مَشْغُوْلٌ بِخِدْمَۃِ الْمَوْلٰی مُسْتَحْقَرًا فِیْ اَعْیُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِیْنٍ وَالصَّبِیُّ وَالْمَجْنُوْنُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِیْرِ الْاُمُوْرِ وَالتَّصَرُّفِ فِیْ مَصَالِحِ الْجُمْھُوْرِ سَائِسًا اَیْ مَالِکًا لِلتَّصَرُّفِ فِیْ اُمُوْرِ الْمُسْلِمِیْنَ بِقُوَّۃِ رَأْیِہٖ وَرَوِیَّتِہٖ وَمَعُوْنَۃِ بَأْسِہٖ وَشَوْکَتِہٖ قَادِرًا بِعِلْمِہٖ وَعَدْلِہٖ وَکِفَایَتِہٖ وَشُجَاعَتِہٖ عَلٰی تَنْفِیْذِ الْاَحْکَامِ وَحِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْاِسْلَامِ وَاِنْصَافِ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ اِذِ الْاِخْلَالُ بِھٰذِہِ الْاُمُوْرِ مُخِلٌّ بِالْغَرَضِ مِنْ نَصْبِ الْاِمَامِ

﴿ترجمہ﴾: اور امام کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مؤمنین پر حکومت کرنے کی کوئی راہ نہیں بنائی، اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں

Maktaba Tul Ishaat.com

مشغول ہے، لوگوں کی نظر میں حقیر ہے اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں اور بچہ اور مجنون انتظام اور عامۃ النسا کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہیں (شرط ہے کہ) کہ امام منتظم ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور فکری قوت سے اور اپنی قوت سے اور شوکت کی مدد سے قادر ہو اپنے علم اور عدل سے اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے پر اور دار الاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا مخل ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

﴿تشریح﴾:

وَيُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ان چیزوں کا بیان کرنا ہے کہ جن کا امام کے اندر پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں امام کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ ولایتِ کاملہ کا اہل ہو، اور ولایت کاملہ کے حصول کے لئے پانچ چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: یعنی مسلمان ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مؤمنین پر حکومت کرنے کی کوئی راہ نہیں بنائی، لہٰذا کافر امام نہیں ہوسکتا۔

2: آزاد ہو کیونکہ غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے، لوگوں کی نظر میں حقیر ہوتا ہے۔

3: عاقل ہو، کیونکہ بے وقوف شخص امامت کے معاملات کو نپٹا نہیں سکے گا۔

4: بالغ ہو کیونکہ بچہ انتظام اور عامۃ النسا کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔

5: مرد ہو کیونکہ عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں۔

☆ اور امام کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ امام اپنی رائے اور فکر کی قوت اور لوگوں کے دلوں میں اپنا رعب و دبدبہ اور اپنی شان و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قدرت رکھنے والا ہو۔

☆ اور امام کے ئے تیسری شرط یہ ہے کہ وہ شریعت کے حکام کا علم رکھنے والا ہو اور انصاف اور اصابتِ رائے اور اپنی شجاعت کیوجہ سے احکام شرعیہ یعنی حدود و قصاص وغیرہ کو نافذ کرنے پر اور دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے پر اور مظلوم کو ظالم سے انصاف دلوانے پر بھی قادر ہو۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا

﴿عبارت﴾: وَلَا يَنْعَزِلُ الْاِمَامُ بِالْفِسْقِ اَيِ الْخُرُوْجِ عَنْ طَاعَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْجَوْرِ اَيِ الظُّلْمِ عَلٰى عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّهٗ قَدْ ظَهَرَ الْفِسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْاَئِمَّةِ وَالْاُمَرَاءِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَالسَّلَفُ كَانُوْا يَنْقَادُوْنَ لَهُمْ وَيُقِيْمُوْنَ الْجُمَعَ وَالْاَعْيَادَ بِاِذْنِهِمْ وَلَا يَرَوْنَ الْخُرُوْجَ عَلَيْهِمْ وَلِاَنَّ

Maktaba Tul Ishaat.com

الْعِصْمَةَ لَيْسَتْ بِشَرْطِ الْإِمَامَةِ اِبْتِدَاءً فَبَقَاءً اَوْلٰى وَعَنِ الشَّافِعِيِّ اَنَّ الْاِمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَاَمِيْرٍ وَاَصْلُ الْمَسْاَلَةِ اَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِاَنَّهٗ لَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهٖ فَكَيْفَ يَنْظُرُ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ هُوَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ حَتّٰى يَصِحَّ لِلْاَبِ الْفَاسِقِ تَزْوِيْجُ اِبْنَتِهِ الصَّغِيْرَةِ وَالْمَسْطُوْرُ فِيْ كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ اَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ بِخِلَافِ الْاِمَامِ وَالْفَرْقُ اَنَّ فِيْ اِنْعِزَالِهٖ وُجُوْبَ نَصْبِ غَيْرِهٖ اِثَارَةَ الْفِتْنَةِ لِمَا لَهٗ مِنَ الشَّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِيْ وَفِيْ رِوَايَةِ النَّوَادِرِ عَنِ الْعُلَمَاءِ الثَّلٰثَةِ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ قَضَاءُ الْفَاسِقِ وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ اِذَا قَلَّدَ الْفَاسِقُ اِبْتِدَاءً يَصِحُّ وَلَوْ قَلَّدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ لِاَنَّ الْمُقَلِّدَ اِعْتَمَدَ عَلٰى عَدَالَتِهٖ فَلَمْ يَرْضَ بِقَضَائِهٖ بِدُوْنِهَا وَفِيْ فَتَاوَى قَاضِيْ خَانَ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّهٗ اِذَا ارْتَشٰى لَا يَنْفُذُ قَضَاءُهٗ فِيْهَا ارْتَشٰى وَاَنَّهٗ اِذَا اَخَذَ الْقَاضِيْ الْقَضَاءَ بِالرِّشْوَةِ لَا يَصِيْرُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضٰى لَا يَنْفُذُ قَضَائُهٗ

﴿ترجمہ﴾: اور فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے امام معزول نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرمانبرداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کی نمازیں قائم کرتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء میں شرط نہیں ہے تو بقاء کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اسی طرح ہر قاضی اور امیر اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسروں پر کیا رحم کریگا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا برخلاف امام کے، اور وجہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارنا ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس حاصل ہے برخلاف قاضی کے، اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی میں سے فاسق کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو جائے گا اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو وہ بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہیں ہوگا، اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر (اجماع کیا ہے) جب اس نے منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا اور فیصلہ کرے گا اور اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

وَلَا يَنْعَزِلُ الْاِمَامُ بِالْفِسْقِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ امام فسق یعنی شراب نوشی، زناکاری کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ اس پر مصنفؒ نے دو دلیلیں قائم کیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

(۱) کہ خلفاء راشدین کے بعد جو ائمہ اور امراء ہوئے ان سے فسق بھی ظاہر ہوا اور ظلم بھی عام ہوا، لیکن اس کے باوجود سلف ان کی فرمانبرداری کرتے رہے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کی نمازیں قائم کرتے رہے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز قرار نہیں دیا۔

(۲) امامت کے لئے ابتداء معصوم ہونا شرط نہیں تو بقاء یعنی امام بن جانے کے بعد اس کا معصوم ہونا بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگا۔

۞ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اسی طرح ہر قاضی اور امیر بھی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسروں پر کیا رحم کریگا اسی طرح ہر قاضی اور امیر بھی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا جس کو مسلمانوں کا والی بنایا گیا ہو۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا بر خلاف امام (بادشاہ) کے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کے معزول کرنے اور اس کی جگہ دوسرے امام کا تقرر کرنے میں فتنہ پیدا جائیگا کیونکہ اسے دبدبہ حاصل ہے جس کو اسان سے دبایا نہیں جا سکتا بخلاف قاضی کے کہ اگر اس کو معزول کرنے میں کوئی فتنہ پیدا بھی ہوا تو امام (بادشاہ) اسے اپنی طاقت سے آسانی سے کچل دیگا۔

۞ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علماء ثلاثہ (امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد) سے نوادر کی روایت میں یہ بات منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے، بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنایا گیا تو قاضی بنانا درست ہوگا اور گر اسے عادل ہونے صورت میں قاضی بنایا گیا پھر وہ فس میں مبتلا ہو گیا تو معزول کر دیا جائیگا کیونکہ امام (بادشاہ) اس کو عادل ہونے کی بناء پر قاضی بنایا تھا اب عادل نہ رہنے کی وجہ سے اس کے قاضی بنے رہنے پر امام راضی نہیں ہوگا۔

☆ اور فتاوٰی قاضی خان میں ہے کہ علماء وفقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جس مقدمہ میں قاضی نے رشوت لے لی تو اس مقدمہ میں قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا اور فتاوٰی قاضی خان میں یہ بھی ہے کہ جب اس نے منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا اور فیصلہ کرے گا اور اس کا فیصلہ نافذ بھی نہ ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

﴿عبارت﴾: وَتَجُوْزُ الصَّلٰوةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ وَلِاَنَّ عُلَمَاءَ الْاُمَّةِ كَانُوْا يُصَلُّوْنَ خَلْفَ الْفَسَقَةِ وَاَهْلِ الْاَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُوْلٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ اِذْ لَا كَلَامَ فِيْ كَرَاهَةِ الصَّلٰوةِ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ هٰذَا اِذَا لَمْ يُؤَدِّ الْفِسْقُ اَوِ الْبِدْعَةُ اِلٰى حَدِّ الْكُفْرِ اَمَّا اِذَا اَدّٰى اِلَيْهِ فَلَا كَلَامَ فِيْ عَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَلْفَهٗ ثُمَّ الْمُعْتَزِلَةُ وَاِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لٰكِنَّهُمْ يُجَوِّزُوْنَ الصَّلٰوةَ خَلْفَهٗ لِمَا اَنَّ شَرْطَ الْاِمَامَةِ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْكُفْرِ لَا وُجُوْدُ الْاِيْمَانِ بِمَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ جَمِيْعًا وَيُصَلّٰى عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ اِذَا مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ

Maktaba Tul Ishaat.com

لِلْاِجْمَاعِ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَدَعُوا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَاِنْ قِيْلَ اَمْثَالُ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ فَلَاوَجْهَ لِاِيْرَادِهَا فِيْ اُصُوْلِ الْكَلَامِ وَاِنْ اَرَادَاَنَّ اِعْتِقَادَ حَقِيَّةِ ذٰلِكَ وَاجِبٌ وَهٰذَامِنَ الْاُصُوْلِ فَجَمِيْعُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ كَذَالِكَ قُلْنَااِنَّهٗ لَمَّافَرَغَ مِنْ مَّقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَّبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْاَفْعَالِ وَالْمَعَادِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْاِمَامَةِ عَلٰى قَانُوْنِ اَهْلِ الْاِسْلَامِ وَطَرِيْقِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى نَبْذٍ مِّنَ الْمَسَائِلِ الَّتِيْ يَتَمَيَّزُبِهَااَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مِمَّاخَالَفَتْ فِيْهِ الْمُعْتَزِلَةُ اَوِالشِّيْعَةُ اَوَالْفَلَاسِفَةُ اَوِالْمُلَاحِدَةُ اَوْغَيْرُهُمْ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعِ وَالْاَهْوَاءِ سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الْمَسَائِلُ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ اَوْغَيْرِهَامِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَقَائِدِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے، آقائے دوجہاں صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو، اور اس لئے کہ علماء امت! فاسقوں اور خواہشاتِ نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلانکیر نماز پڑھتے رہے ہیں، اور بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے، اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق اور اس کی بدعات حد کفر تک نہ پہنچ جائیں، بہر حال جب حد کفر تک پہنچ جائیں تو پھر اس کے پیچھے نماز ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافر نہ ہونا ہے نہ کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال تینوں چیز کا پایا جانا، اور ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو ایک جماع کی وجہ سے اور (دوسرے) نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو جو مر جائے، پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لہٰذا اصول کلام میں انہیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر مصنف علیہ الرحمۃ کی مراد یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں، ہم جواب دیں گے کہ جب مصنف علیہ الرحمۃ علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معاد اور نبوت اور امامت کی مباحث کو قانون اسلام اور اہل السنّت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا کہ جن کی وجہ سے اہل السنّت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل کہ جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل السنّت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَتَجُوْزُ الصَّلٰوةُ خَلْفَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے

Maktaba Tul Ishaat.com

نماز پڑھنا جائز ہے، اس پر پہلی دلیل یہ ہے کہ آقائے دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ علماء امت! فاسقوں اور خواہشاتِ نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا اعتراض نماز پڑھتے رہے ہیں۔

☆ بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے، عدم جواز پر محمول نہیں

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ بات اس وقت تک ہے جب اس فاسق کا فسق اور اس بدعتی کی بدعات حدِ کفر تک نہ پہنچی ہوئیں ہوں، اگر حد کفر تک پہنچی ہوئیں ہوں تو پھر اس کے پیچھے نماز ناجائز ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو ایمان سے خارج مانتے ہیں لیکن وہ بھی ہماری طرح اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط مومن ہونا نہیں بلکہ کافر نہ ہونا ہے، یہ شرط فاسق میں پائی گئی کہ وہ اگرچہ مؤمن نہیں تاہم کافر بھی نہیں ہے۔

☆ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو، اس پر شارح علیہ الرحمۃ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

1: کہ تمام علمائے امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے چلے آئے ہیں لہٰذا تمام ائمہ کا اس پر اجماع ہے۔

2: نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی ہے کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو جو مر جائے۔

﴿اعتراض﴾: جیسے مسائل ابھی بیان کئے جا رہے ہے یہ تو مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں، لہٰذا اصول کلام میں انہیں ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی، اور اگر مصنف علیہ الرحمۃ کی مراد ان کے ذکر سے یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔

﴿جواب﴾: جب مصنف علیہ الرحمۃ علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معاد اور نبوت اور امامت کی مباحث کو قانون اسلام اور اہل السنّت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا کہ جن کی وجہ سے اہل السنّت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل کہ جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل السنّت والجماعت کی مخالفت کی ہے، خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

صحابہ کرام کے متعلق بدزبانی سخت منع ہے

﴿عبارت﴾: وَيَكُفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ اِلَّا بِخَيْرٍ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْاَحَادِيْثِ الصَّحِيْحَةِ فِيْ مَنَاقِبِهِمْ وَوُجُوْبِ الْكَفِّ عَنِ الطَّعْنِ فِيْهِمْ كَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَسُبُّوْا اَصْحَابِيْ فَلَوْ اَنَّ اَحَدَكُمْ اَنْفَقَ مِثْلَ

Maktaba Tul Ishaat.com

اُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ اَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَكْرِمُوْا اَصْحَابِيْ فَاِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ اَلْحَدِيْثُ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهَ اَللّٰهَ فِيْ اَصْحَابِيْ لَا تَتَّخِذُوْهُمْ غَرَضًا مِنْ بَعْدِيْ فَمَنْ اَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّيْ اَحَبَّهُمْ وَمَنْ اَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِيْ اَبْغَضَهُمْ وَمَنْ اٰذَاهُمْ فَقَدْ اٰذَانِيْ وَمَنْ اٰذَانِيْ فَقَدْ اٰذَى اللّٰهَ وَمَنْ اٰذَى اللّٰهَ فَيُوْشِكُ اَنْ يَّاْخُذَهُ ثُمَّ فِيْ مَنَاقِبِ كُلٍّ مِّنْ اَبِيْ بَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَعُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَعُثْمَانَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَعَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَالْحَسَنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَالْحُسَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَغَيْرِهِمْ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ اَحَادِيْثُ صَحِيْحَةٌ وَمَا وَقَعَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْمُنَازَعَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ فَلَهُ مَحَامِلُ وَتَاوِيْلَاتٌ فَسَبُّهُمْ وَالطَّعْنُ فِيْهِمْ اِنْ كَانَ مِمَّا يُخَالِفُ الْاَدِلَّةَ الْقَطْعِيَّةَ فَكُفْرٌ كَقَذْفِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا وَاِلَّا فَبِدْعَةٌ وَفِسْقٌ

﴿ترجمہ﴾: اور ذکر خیر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کرام کے ذکر سے زبان کو روکا جائے، کیونکہ احادیث صحیحہ ان کے مناقب اور ان پر طعن کرنے سے زبان رکنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان گرامی ہے کہ میرے صحابہ کو گالی مت دو کیونکہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر سونا اللہ کے راستے میں خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں سے کسی خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچے گا اور نہ نصف مد کو اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد گرامی کہ میرے اصحاب کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سے بہتر ہیں، اور جیسے نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ میرے بعد تم انہیں نشانہ! نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا۔ اور جو! ان سے بغض کرے گا ہو مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان کو تکلیف پہنچائے گا اس نے مجھ تکلیف پہنچائی جس نے مجھ تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذ افرمائے گا۔ پھر ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حسن اور حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور ان کی تاویلات ہیں تو ان کو بُرا بھلا کہنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ادلہ قطعیہ کے مخالف ہوں تو کفر ہے جیسے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرف زنا کی نسبت کرنا ورنہ فسق اور بدعت ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَيَكُفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ الخ: سے غرضِ مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ صحابہ کرام کے ذکر میں ہمیں کس قدر احتیاط کرنی چاہیے کہ ان کا جب بھی ذکر کیا جائے بس ذکر خیر ہی کیا جائے، ان پر کسی قسم کا طعن یا تنقید نہ کی جائے کیوں آحادیث میں ان پر تنقید وطعن کرنے والوں پر سخت وعیدات بیان کی گئیں ہیں

☆ جیسے آقائے دوجہاں علیہ السلام کا فرمان گرامی ہے کہ میرے صحابہ کو گالی مت دو کیونکہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ

Maktaba Tul Ishaat.com

کے برابر بھی سونا اللہ کے راستے میں خرچ کر ڈالے تو پھر بھی وہ ان میں سے کسی کے خرچ کیے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچ سکتا اور نہ ہی وہ ان کے خرچ کیے ہوئے آدھے مد کو پہنچ سکتا ہے۔

۞ مد میم کے ضمہ کے ساتھ ہے بمعنیٰ صاع کا چوتھائی حصہ۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جو کچھ دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں میں سما جائے وہ مقدار مد ہے۔ جسے ہم پنجابی میں ''مٹھ'' بھی کہتے ہیں۔

☆ جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد گرامی کہ میرے اصحاب کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم میں سے بہترین ہیں۔

☆ جیسے نبی علیہ السلام کا ارشاد گرامی کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرنا، میرے بعد تم انہیں اپنی تنقید کا نشانہ! نہ بنانا، پس جو شخص ان سے محبت کرے گا وہ مجھ سے محبت کرنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا۔ اور جو! ان سے بغض کرے گا ہو مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان کو تکلیف پہنچائے گا اس نے مجھ تکلیف پہنچائی جس نے مجھ تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذ افرمائے گا۔

۞ تمام صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور ان کی تاویلات ہیں، لہٰذا صحابہ کرام کے بارے میں کسی قسم کی بھی گستاخی جائز نہیں ہے۔

☆ اگر صحابہ کرام کے بارے میں کوئی ایسی گستاخی کرے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہو تو یہ کفر ہے جیسے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرف زنا کی نسبت کرنا ورنہ فسق اور بدعت ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عن.....اور یزید پلید علیہ اللعنہ

﴿عبارت﴾: وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِيْنَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِيْنَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلٰى مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَاَحْزَابِهٖ لِاَنَّ غَايَةَ اَمْرِهِمُ الْبَغْيُ وَالْخُرُوْجُ عَلَى الْاِمَامِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اللَّعْنَ وَاِنَّمَا اخْتَلَفُوْا فِيْ يَزِيْدَبْنِ مُعَاوِيَةَ حَتّٰى ذُكِرَ فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا اَنَّهٗ لَا يَنْبَغِيْ اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى الْحَجَّاجِ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّيْنَ وَمَنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَمَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَلِمَا اَنَّهٗ يَعْلَمُ مِنْ اَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهٗ غَيْرُهٗ وَبَعْضُهُمْ اَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لِمَا اَنَّهٗ كَفَرَ حِيْنَ اَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَاَنْفَقُوْا عَلٰى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلٰى مَنْ قَتَلَهٗ اَوْ اَمَرَ بِهٖ اَوْ اَجَازَهٗ وَرَضِيَ بِهٖ وَالْحَقُّ اَنَّ رِضَا يَزِيْدَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَاسْتِبْشَارَهٗ بِذٰلِكَ وَاِهَانَةَ اَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَاِنْ كَانَ تَفَاصِيْلُهٗ اٰحَادًا فَنَحْنُ لَا نَتَوَقَّفُ فِيْ اِيْمَانِهٖ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَعَلٰى اَنْصَارِهٖ وَاَعْوَانِهٖ

﴿ترجمہ﴾: بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا

Maktaba Tul Ishaat.com

جواز منقول نہیں ہے، اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امامِ وقت کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعنت کرنے کو واجب نہیں کرتی، انہوں نے صرف یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کے خلاصہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ ہی حجاج بن یوسف پر، اس لئے کہ تاجدارِ کائنات ﷺ نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ ﷺ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جیسے دوسرے لوگ نہیں جانتے۔ اور بعض لوگوں نے اس (یزید) پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کے وہ کافر ہو گیا تھا، جس وقت اس نے امام حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا، یا اس کی اجازت دی یا اس پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ امام حسینؓ کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھر والوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگر چہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کا حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ کہ حضرت امیر معاویہ اور ان کے بیٹے یزید کے متعلق ہمیں نظریہ کیا رکھنا چاہیئے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین سے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے، لہٰذا ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امامِ وقت کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعنت کو واجب نہیں کرتی۔

☆ ائمہ نے صرف یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف کیا ہے تاہم خلاصہ اور احیاء العلوم وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ یزید پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ ہی حجاج بن یوسف پر لعنت کرنا مناسب ہے، اس لئے کہ تاجدارِ کائنات ﷺ نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے جو اہل قبلہ میں سے ہیں۔

☆ رہی یہ بات کہ تاجدار کائنات ﷺ نے بعض اہل قبلہ پر خود لعنت فرمائی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جیسے دوسرے لوگ نہیں جانتے۔ یعنی آپ ﷺ تو علم غیب بھی رکھتے تھے، آپ تو جانتے تھے اور جانتے ہیں کہ کس کا خاتمہ بالا یمان ہونا ہے اور کس کا بالکفر ہونا ہے۔

☆ اور بعض ائمہ کرام نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کے وہ کافر ہو گیا تھا، جس وقت اس نے امام حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے ہر اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا، یا اس کی اجازت دی یا اس پر خوش ہوا۔

☆ اور حق یہ ہے کہ امام حسینؓ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھر والوں کی توہین کرنا یہ ایسی باتیں ہیں جو تواتر کے ساتھ اسی (یزید) کی طرف منسوب ہیں ہر دور میں امت! سانحہ کربلا کا ذمہ دار یزید کو

Maktaba Tul Ishaat.com

قرار دیتی رہی ہے اگر چہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں لہٰذا ہم یزید پر لعنت کرنے میں توقف نہیں کرتے کیونکہ اس کو بے ایمان قرار دینے میں بھی توقف نہیں کرتے کیونکہ اگر اس سانحہ کا ذمہ دار ابن زیاد تھا تو پھر اس نے واقعہ کربلا کے بعد مکہ مکرمہ پر اور مدینہ منورہ پر چڑھائی کیوں کرائی تھی؟ اسی لئے کہ یہ میرے خلاف کھڑے نہ ہو جائیں۔ کہ مجھ سے کر تو ت ہی ایسا ہوا ہے کہ ان کا کھڑا ہونا یقینی ہے، پس اس پر اور اس کے انصار و اعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

عشرہ مبشرہ اور فاطمۃ، حسن و حسین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین

﴿عبارت﴾ وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَبُوْبَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَطَلْحَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَزُبَيْرٌ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُالرَّحْمٰنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدٌ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَبِيْ وَقَاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعِيْدٌ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَاَبُوْعُبَيْدَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ وَكَذَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا وَالْحَسَنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَالْحُسَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ اَنَّ فَاطِمَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ سَيِّدَةُ نِسَاءِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَاَنَّ الْحَسَنَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَالْحُسَيْنَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ سَيِّدَا شَبَابِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَسَائِرِ الصَّحَابَةِ لَا يَذْكُرُوْنَ اِلَّا بِخَيْرٍ وَيُرْجٰى لَهُمْ اَكْثَرُ مِمَّا يُرْجٰى لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِاَحَدٍ بِعَيْنِهٖ بَلْ نَشْهَدُ بِاَنَّ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْكَافِرِيْنَ مِنْ اَهْلِ النَّارِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہم ان دس صحابہ کرام کے لیے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو تاجدار کائنات علیہ السلام نے بشارت دی۔ چنانچہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا۔ ابوبکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان جنت میں ہوں گے اور علی جنت میں ہوں گے اور طلحہ جنت میں ہوں گے اور زبیر جنت میں ہوں گے اور عبدالرحمٰن بن عوف جنت میں ہوں گے اور اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہو گے اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے اور ابوعبیدا بن الجراح جنت میں ہوں گے اسی طرح ہم فاطمہ اور حسن اور حسین رضی اللہ عنھم کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں، اس لئے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ فاطمہ! جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسن و حسین جنت کے جوانوں کے سردار ہیں اور دیگر صحابہ کا صرف خیر ہی کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور ان کیلئے دیگر مؤمنین کی بنسبت زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جاتی ہے۔ اور ہم متعین طور پر کسی کیلئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

﴿تشریح﴾:

یہاں مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان فرمارہے کہ جن دس صحابہ کرام کو تاجدار کائنات ﷺ نے جنتی قرار دیا، ہم بھی ان کے جنتی ہونے گواہی دیتے ہیں۔ چنانچہ آقائے دو جہاں ﷺ نے فرمایا۔ ابوبکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان جنت میں ہوں گے اور علی جنت میں ہوں گے اور طلحہ جنت میں ہوں گے اور زبیر جنت میں ہوں گے اور عبدالرحمن بن عوف جنت میں ہوں گے اور اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہو گے اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے اور ابوعبیدا بن الجراح جنت میں ہوں گے۔

☆ اسی طرح ہم فاطمہ اور حسن اور حسین رضی اللہ عنھم کے لئے بھی ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں، کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ فاطمہ! جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسن و حسین جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔

☆ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر ہی کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور ان کیلئے دیگر مؤمنین کی بنسبت زیادہ اجر وثواب کی امید اور یقین رکھتے ہیں۔

☆ اور ہم متعین طور پر کسی کیلئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شھادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

موزوں پر مسح کے جواز کے دلائل

﴿عبارت﴾: وَنَرٰی الْمَسْحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ فِی السَّفَرِ وَالْحَضَرِ لِاَنَّهٗ وَاِنْ کَانَ زِیَادَةً عَلَی الْکِتَابِ لٰکِنَّهٗ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَسُئِلَ عَنْ عَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ بْنِ اَبِیْ طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ وَلَیَالِیَهَا لِلْمُسَافِرِ وَیَوْمًا وَلَیْلَةً لِلْمُقِیْمِ وَرَوٰی اَبُوْبَکْرٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ قَالَ رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ وَلَیَالِیَهُنَّ وَلِلْمُقِیْمِ یَوْمًا وَلَیْلَةً اِذَا تَطَهَّرَ فَلَبِسَ خُفَّیْهِ اَنْ یَّمْسَحَ عَلَیْهِمَا وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِیُّ اَدْرَکْتُ سَبْعِیْنَ نَفَرًا مِّنَ الصَّحَابَةِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ یَرَوْنَ الْمَسْحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ مَا قُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ حَتّٰی جَاءَنِیْ فِیْهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ وَقَالَ الْکَرْخِیُّ اَخَافُ الْکُفْرَ عَلٰی مَنْ لَا یَرَی الْمَسْحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ لِاَنَّ الْاٰثَارَ الَّتِیْ جَاءَتْ فِیْهِ فِیْ حَیِّزِ التَّوَاتُرِ وَبِالْجُمْلَةِ مَنْ لَا یَرَی الْمَسْحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ فَهُوَ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعَةِ حَتّٰی سُئِلَ اَنَسُ بْنُ مَالِکٍ عَنِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَقَالَ اَنْ تُحِبَّ الشَّیْخَیْنِ وَلَا تَطْعَنَ فِی الْخَتَنَیْنِ وَتَمْسَحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہم موزوں پر مسح کرنا سفر اور حضر میں جائز ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لئے کہ اگر چہ یہ کتاب اللہ پر

Maktaba Tul Ishaat.com

زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کیساتھ ہے اور حضرت علیؓ بن ابی طالب سے موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے موزوں پر مسح کی مدت مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں مقرر کی ہے اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات مقرر کی ہے حضرت ابوبکر صدیقؓ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے مسافر کیلئے تین دن اور تین راتوں کی رخصت دی ہے اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات کی رخصت دی ہے جبکہ اس نے طہارت حاصل کرنے کے بعد موزے پہنے ہوں، اور حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ نے کہا ہے کہ میں نے ستر صحابہ کرامؓ کو پایا جو کہ موزوں پر مسح کرنے کو جائز سمجھتے تھے یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ میں موزوں پر مسح کے جواز کا قائل نہیں تھا حتی کے میرے پاس دن کی روشنی کی طرح واضح دلائل آ گئے اور امام کرخی علیہ الرحمۃ نے کہا کہ میں اس آدمی پر کفر کا خوف کرتا ہوں جو موزوں پر مسح کرنا جائز نہ سمجھتا ہو کیونکہ اس کے بارے میں جو آثار ہیں وہ حد تواتر کو پہنچے ہیں خلاصہ یہ کہ جو آدمی موزوں پر مسح کرنا جائز نہیں سمجھتا وہ اہل بدع میں سے ہے یہاں تک کہ حضرت انس بن مالکؓ سے اہل سنت کی علامت کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپؓ نے فرمایا کہ شیخین (حضرت ابو بکر اور حضرت عمر) سے محبت کرنا اور ختنین (حضرت عثمان اور مولا علی شیر خدا) کو طعن نہ کرنا اور موزوں پر مسح کرنا۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ موزوں پر مسح کرنے کا بیان کرنا چاہ رہے ہیں ہم اہل سنت موزوں پر مسح کرنا سفر اور حضر میں جائز ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لئے کہ اگر چہ یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کیساتھ ہے اور خبر مشہور کے ساتھ کلام اللہ پر زیادتی کرنا درست ہے۔

☆ چنانچہ احادیث میں ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے موزوں پر مسح کی مدت مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں مقرر کی ہے اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات مقرر کی ہے۔

☆ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ آقائے دو جہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے مسافر کیلئے تین دن اور تین راتوں کی رخصت دی ہے اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات کی رخصت دی ہے بشرطیکہ اس نے موزے طہارت حاصل کرنے کے بعد پہنے ہوں۔

☆ حضرت امام حسن بصری علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کرامؓ کو پایا جو کہ موزوں پر مسح کرنے کو جائز سمجھتے تھے۔

☆ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ میں موزوں پر مسح کے جواز کا قائل نہیں تھا حتی کے میرے پاس دن کی روشنی کی طرح واضح دلائل آ گئے۔

☆ اور امام کرخی علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ میں اس آدمی پر کفر کا خوف کرتا ہوں جو کہ موزوں پر مسح کرنا جائز نہ سمجھتا ہو کیونکہ اس کے بارے میں جو احادیث ہیں وہ حد تواتر کو پہنچی ہوئیں ہیں۔

Maktaba Tul Ishaat.com

☆ الغرض! جو آدمی موزوں پر مسح کرنا جائز نہیں سمجھتا وہ اہل بدع میں سے ہے حتیٰ کہ حضرت انس بن مالکؓ سے اہل سنت کی علامت کے بارے میں پوچھا گیا، تو آپؓ نے فرمایا کہ شیخین (حضرت ابو بکر اور حضرت عمر) سے محبت کرنا اور ختنین (حضرت عثمان اور مولا علی شیر خدا) کو طعن نہ کرنا اور موزوں پر مسح کرنا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اہل سنت نبیذ تمر کی حرمت کے قائل نہیں

﴿عبارت﴾: وَلَانُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمْرِ وَهُوَ اَنْ يُّنْبَذَ تَمْرٌ اَوْ زَبِيْبٌ فِي الْمَاءِ فَيُجْعَلَ اِنَاءٍ مِّنَ الْخَوْفِ فَيَحْدُثُ فِيْهِ لَذْعٌ كَمَا فِي الْفُقَّاعِ كَاَنَّهٗ نُهِيَ عَنْ ذٰلِكَ فِيْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ لَمَّا كَانَتِ الْجِرَارُ اَوَانِيَ الْخُمُوْرِ ثُمَّ نُسِخَ فَعَدَمُ تَحْرِيْمِهٖ مِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِلرَّوَافِضِ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا اشْتَدَّ وَصَارَ مُسْكِرًا فَاِنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَةِ قَلِيْلِهٖ وَكَثْرَةٍ مِّمَّا ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِّنْ اَهْلِ السُّنَّةِ

﴿ترجمہ﴾: اور ہم نہیں حرام سمجھتے نبیذ تمر کو، اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے، جیسا کہ جَو وغیرہ کی شراب میں گویا کہ ابتداء اسلام میں اس سے ممانعت کی گئی تھی جب (نیند کے) مٹکے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ نہی منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرام نہ ہونا اہل سنت کے قواعد میں سے ہے۔ برخلاف روافض کے، اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے، جب وہ (نیند) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔

﴿تشریح﴾:

نبیذ تمر سے مراد یہ ہے کہ خشک کھجوریں یعنی چھوہارے یا خشک انگور یعنی کشمش پانی میں ڈال دی جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے جس سے اس میں کچھ تیزی پیدا ہو جائے، جیسا کہ گندم اور جو وغیرہ کی شراب میں تو جب تک اس میں نشہ نہ پیدا ہو اس وقت تک اس میں حرمت کا حکم جاری نہیں ہوگا۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں جبکہ نبیذ شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی تو اس وقت اس سے ممانعت کی گئی تھی تاکہ خمر کی محبت دلوں سے نکل جائے پھر جب یہ مقصود حاصل ہو گیا تو یہ نہی منسوخ کر دی گئی۔

☆ مصنف علیہ الرحمۃ نے یہ نبیذ تمر کا مسئلہ اس لئے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں روافض کا اختلاف ہے وہ اس کو یعنی نبیذ کو حرام قرار دیتے ہیں جبکہ اہل سنت اس کی حرمت کے قائل نہیں۔

، جب وہ (نیند) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

ولی افضل یا نبی افضل؟

﴿عبارت﴾: وَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الْأَنْبِيَاءِ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ مَامُوْنُوْنَ عَنْ خَوْفِ الْخَاتِمَةِ مُكْرَمُوْنَ بِالْوَحْيِ وَمُشَاهَدَةِ الْمَلَكِ مَامُوْرُوْنَ بِتَبْلِيْغِ الْأَحْكَامِ وَإِرْشَادِ الْأَنَامِ بَعْدَ الْإِتِّصَافِ بِكَمَالَاتِ الْأَوْلِيَاءِ فَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْكَرَّامِيَّةِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ أَفْضَلَ مِنَ النَّبِيِّ كُفْرٌ وَضَلَالٌ نَعَمْ وَقَدْ يَقَعُ تَرَدُّدٌ فِيْ أَنَّ مَرْتَبَةَ النُّبُوَّةِ أَفْضَلُ أَمْ مَرْتَبَةَ الْوِلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ بِأَنَّ النَّبِيَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَأَنَّهُ أَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِيْ لَيْسَ بِنَبِيٍّ وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ مَادَامَ عَاقِلًا بَالِغًا إِلَى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ لِعُمُوْمِ الْخِطَابَاتِ الْوَارِدَةِ فِي التَّكَالِيْفِ وَإِجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِيْنَ عَلَى ذٰلِكَ وَذَهَبَ بَعْضُ الْإِبَاحِيِّيْنَ إِلَى أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمَحَبَّةِ وَصَفَاءَ قَلْبِهٖ وَاخْتَارَ الْإِيْمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نِفَاقٍ فَقَطْ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يُدْخِلُهُ اللّٰهُ النَّارَ بِارْتِكَابِ الْكَبَائِرِ وَبَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ تَسْقُطُ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَكُوْنُ عِبَادَتُهُ التَّفَكُّرَ وَهٰذَا كُفْرٌ وَضَلَالٌ فَإِنَّ أَكْمَلَ النَّاسِ فِي الْمَحَبَّةِ وَالْإِيْمَانِ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ خُصُوْصًا حَبِيْبُ اللّٰهِ تَعَالٰى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَنَّ التَّكَالِيْفَ فِيْ حَقِّهِمْ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَحَبَّ اللّٰهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ عَصَمَهُ مِنَ الذُّنُوْبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا

﴿ترجمہ﴾: اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں، سوء خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں، وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، اولیاء کے کمالات کیساتھ متصف ہونے کے بعد، بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے وہ کفر اور ضلالت ہے، ہاں بعض دفعہ اس بارے تردد واقع ہوتا ہے کہ (نبی کا) مرتبہ افضل ہے یا ولایت کا مرتبہ؟ اس بات کے قطعی ہونے کے ساتھ کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں، اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے شرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ (امر و نہی کے سلسلہ میں) وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور صفاء قلب کی انتہا کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلے میں اختیار کر لے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہے۔ اور یہ کفر ضلالت ہے کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل! انبیاء علیہم السلام ہیں، سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے حبیب آقائے دو جہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم، اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل مکمل ہیں رہا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے محبت کر لے تو اس کو کوئی گناہ کا نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا

Maktaba Tul Ishaat.com

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بناء پر اسے ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ اہل سنت کا ایک اور عقیدہ بیان کر رہے ہیں کہ کوئی بھی ولی خواہ کتنی ہی عبادت کر لے کسی نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں..... سوء خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں..... وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے..... احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں..... جبکہ اولیاء براہ راست مامور نہیں۔ تو جب مرتبہ ولایت! مرتبہ نبوت کے مساوی ہو ہی نہیں سکتا تو پھر بعض کرامیہ کا یہ کہنا کہ "ولی! نبی سے افضل ہو سکتا ہے" کفر اور گمراہی ہے۔

☆ بعض اس امر میں تردد ہوتا ہے کہ نبی کے پاس نبوت بھی ہوتی ہے اور ولایت بھی ہوتی ہے، نبی کے ان دونوں وصفوں میں سے افضل کونسا وصف ہے؟ نبوت یا ولایت؟

☆ بعض صوفیائے کرام فرماتے ہیں کہ نبی کے ان دونوں وصفوں میں سے نبی کی ولایت نبی کی نبوت سے افضل ہوتی ہے کیونکہ نبوت میں نبی کی توجہ کا مرکز مخلوق ہوتی ہے اور ولایت میں نبی کی توجہ کا خالق ہوتا ہے۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْإِبَاحِيِّيْنَ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ فرقہ اباحیین کی تردید کرنی ہے، یاد رہے فرقہ اباحیین وہ فرقہ ہے جو محرمات مباح و جائز قرار دیتا ہے۔ زنا اور شراب کو مباح قرار دیتا ہے۔

اس فرقہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ جب محبت اور صفاء قلب کی انتہا کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر کے مقابلے میں اختیار کر لے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اباحیین اس طرف گئے ہیں کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہے یعنی ذاتِ باری اور صفات باری تعالیٰ میں سوچنا اور یہ کفر ضلالت ہے کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل! انبیاء علیہم السلام ہیں، سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ کے حبیب آقائے دو جہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم ہیں، اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل مکمل ہیں یعنی وہ شرعی احکام کے مکلف رہے ہیں۔ تو پھر کوئی اور پابندیوں سے آزاد کیسے ہو سکتا ہے؟۔

☆ رہی یہ بات کہ آقائے دو جہاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا یہ فرمان عالیشان ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے محبت کر لے تو اس کو کوئی گناہ کا نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بناء پر اسے ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

کتاب وسنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی

﴿عبارت﴾: وَالنُّصُوْصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا مَالَمْ يَصْرِفْ عَنْهَا دَلِيْلٌ قَطْعِيٌّ كَمَا فِي الْاٰيَاتِ الَّتِيْ تُشْعِرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لَا يُقَالُ هٰذِهٖ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوْصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْمُرَادُ بِالنُّصُوْصِ هٰهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُفَسَّرَ الْمُحْكَمَ بَلْ مَا يَعُمُّ اَقْسَامَ النَّظْمِ عَلٰى مَا هُوَ الْمُتَعَارِفُ وَالْعُدُوْلُ عَنْهَا اَيْ عَنِ الظَّوَاهِرِ اِلٰى مَعَانٍ يَدَّعِيْهَا اَهْلُ الْبَاطِنِ وَهُمُ الْمُلَاحِدَةُ وَسَمَّوْا الْبَاطِنِيَّةَ لِادِّعَائِهِمْ اَنَّ النُّصُوْصَ لَيْسَتْ عَلٰى ظَوَاهِرِ هَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنِيَّةٌ لَا يَعْرِفُهَا اِلَّا الْمُعَلِّمُ وَقَصْدُهُمْ بِذَالِكَ نَفْيُ الشَّرِيْعَةِ بِالْكُلِّيَّةِ اِلْحَادٌ اَيْ مَيْلٌ وَعُدُوْلٌ عَنِ الْاِسْلَامِ وَاتِّصَالٌ وَاتِّصَاقٌ بِكُفْرٍ لِكَوْنِهٖ تَكْذِيْبًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْمَا عُلِمَ مَجِيْئُهٗ بِهٖ بِالضَّرُوْرَةِ وَاَمَّا مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ النُّصُوْصَ مَصْرُوْفَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذٰلِكَ فِيْهَا اِشَارَاتٌ خَفِيَّةٌ اِلَى الْاِيْمَانِ وَمَحْضِ الْعِرْفَانِ

﴿ترجمہ﴾: اور کتاب وسنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی جب تک کوئی دلیل قطعی ان سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں بظاہر جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں۔ بلکہ متشابہ میں سے ہیں۔ اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہاں نصوص سے مراد وہ معنی نہیں جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہے۔ بلکہ ایسا معنی مراد ہے۔ جو نظم کے تمام اقسام کو شامل ہے جیسا کہ یہی متعارف ہے اور ان ظاہری معانی سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا جب کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعویٰ کرتے ہیں اور جنہیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں جنھیں معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے۔ یہ طریقہ الحاد ہے یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے لگاؤ ہے بوجہ ہونے نبی ﷺ کی ان باتوں کی تکذیب کے کہ جنہیں آپ ﷺ کا لانا یقینی طور پر معلوم ہے ہر حال وہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اس کے باجود ان میں مخفی اشارات ہیں ایسے دقائق کی طرف کہ جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے یہ تو کمال دین (ایمان) اور خالص عرفان کی بات ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالنُّصُوْصُ مِنَ الْكِتَابِ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ اہل سنت وجماعت کا ایک عقیدہ بیان کرنا ہے کہ اور کتاب وسنت کی نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی جب تک کوئی دلیل قطعی ظاہری معنیٰ کے خلاف نہ ہو، ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظاہری معنیٰ کے خلاف موجود ہو تو پھر نصوص سے ظاہر معنیٰ مراد نہیں لیا جائیگا۔

مثلاً وہ آیات کہ جن میں بظاہر اللہ تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ ثابت ہو رہی ہے جیسے الرحمن علی العرش

Maktaba Tul Ishaat.com

استوی ،یا جیسے ید اللہ فوق ایدیھم تو ان نصوص کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا کیونکہ لغوی معنیٰ کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے اس لئے ان آیات سے بظاہر جہت وجسمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت وجسمیت وجوب ذاتی کے منافی ہے۔

لَایُقَالُ هٰذِهٖ لَیْسَتْ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض اور اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: مذکورہ آیات کو نصوص سے نہیں ہیں کیونکہ نص کی مراد ظاہر ہوتی ہے جبکہ مذکورہ آیات کی مراد ظاہر نہیں ہے لہٰذا مذکورہ آیات متشابہات میں سے ہے انہیں نص کہنا درست نہیں۔

﴿جواب﴾: یہاں نصوص سے مراد نص اصطلاحی نہیں جو کہ ظاہر، مفسر اور محکم کے مقابلے میں ہوتی ہے بلکہ نص سے مطلقاً کلام شارع ہے جیسا کہ نص کا یہ معنیٰ متعارف ہے اور نص کا یہ معنیٰ نظم کی تمام اقسام کو شامل ہے۔

وَالْعُدُوْلُ عَنْهَا اَیْ الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ جن نصوص کے ظاہری معنیٰ کے خلاف دلیل قطعی موجود نہیں ہے ان کے ظاہری معنیٰ کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا کہ جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعویٰ کرتے ہیں یہ کفر اور الحاد ہے اور اسلام سے اعراض وانحراف ہے کیونکہ ایسا کرنے میں نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور جہنم کی حقیقت وہ نہیں جیسے قران وحدیث میں مذکور ہوئی ہے بلکہ جنت سے مراد آزادی ہے اور جہنم سے مراد تکلیف اور مشقت ہے جو فرقہ ان باتوں کا قائل ہے اس کا نام ملاحدہ اور باطنیہ ہے کیونکہ وہ نصوص کو ان کے ظواہر پر محمول نہیں کرتے بلکہ معانی باطنیہ کے مدعی ہیں اور اکہتے ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو معلم کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے اور معلوم سے مراد امام غائب لیتے ہیں۔

☆ اور بعض محققین اس امر کی طرف گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اس کے باجود ان میں مخفی اشارات ہیں ایسے دقائق کی طرف کہ جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے یہ تو کمال دین (ایمان) اور خالص عرفان کی بات ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

نصوص کا رد کفر ہے

﴿عبارت﴾: وَرَدُّ النُّصُوْصِ بِاَنْ یُنْکِرَ الْاَحْکَامَ الَّتِیْ دَلَّتْ عَلَیْهَا النُّصُوْصُ الْقَطْعِیَّةُ مِنَ الْکِتَابِ وَالسُّنَّةِ کَحَشْرِ الْاَجْسَادِ مَثَلًا کُفْرٌ لِکَوْنِهٖ تَکْذِیْبًا صَرِیْحًا لِلّٰهِ تَعَالٰی وَرَسُوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهَا بِالزِّنَا کَفَرَ وَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِیَةِ صَغِیْرَةً کَانَتْ اَوْ کَبِیْرَةً کُفْرٌ اِذَا ثَبَتَ کَوْنُهَا مَعْصِیَةً بِدَلِیْلٍ قَطْعِیٍّ وَقَدْ عُلِمَ ذٰلِكَ مِمَّا سَبَقَ وَالْاِسْتِهَانَةُ بِهَا کُفْرٌ وَالْاِسْتِهْزَاءُ عَلَی الشَّرِیْعَةِ کُفْرٌ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ اِمَارَاتِ التَّکْذِیْبِ وَعَلٰی هٰذِهِ الْاُصُوْلِ یَتَفَرَّعُ مَا ذُکِرَ فِی الْفَتَاوٰی مِنْ اَنَّهٗ اِذَا اعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَاِنْ کَانَتْ حُرْمَتُهٗ لِعَیْنِهٖ وَقَدْ ثَبَتَ بِدَلِیْلٍ قَطْعِیٍّ یُکَفَّرُ وَاِلَّا فَلَا بِاَنْ یَّکُوْنَ حُرْمَتُهٗ لِغَیْرِهٖ اَوْ ثَبَتَ بِدَلِیْلٍ ظَنِّیٍّ وَبَعْضُهُمْ لَمْ یُفَرِّقْ بَیْنَ الْحَرَامِ لِعَیْنِهٖ وَلِغَیْرِهٖ فَقَالَ مَنِ اسْتَحَلَّ حَرَامًا وَقَدْ عُلِمَ فِیْ دِیْنِ

Maktaba Tul Ishaat.com

النَّبِیِّ عَلَیْہِ السَّلَامُ تَحْرِیْمُہٗ کَنِکَاحِ ذَوِی الْمَحَارِمِ اَوْشُرْبِ الْخَمْرِ اَوْاَکْلِ الْمَیْتَۃِ اَوِالدَّمِ اَوِالْخِنْزِیْرِ مِنْ غَیْرِ ضَرُوْرَۃٍ فَکَافِرٌ وَفِعْلُ ھٰذِہِ الْاَشْیَاءِ بِدُوْنِ الْاِسْتِحْلَالِ فِسْقٌ وَمَنِ اسْتَحَلَّ شُرْبَ النَّبِیْذِ اِلٰی اَنْ یُّسْکِرَ کَفَرَ وَاَمَّا لَوْقَالَ لِحَرَامٍ ھٰذَا حَلَالٌ لِتَرْوِیْجِ السِّلْعَۃِ اَوْبِحُکْمِ الْجَھْلِ لَایَکْفُرُ وَلَوْ تَمَنّٰی اَنْ لَایَکُوْنَ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْلَایَکُوْنَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرْضًا لِمَایَشُقُّ عَلَیْہِ لَایَکْفُرُ بِخِلَافِ مَااِذَا تَمَنّٰی اَنْ لَایَحْرُمَ الزِّنَا وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَیْرِ حَقٍّ فَاِنَّہٗ یَکْفُرُ لِاَنَّ حُرْمَۃَ ھٰذَا ثَابِتَۃٌ فِیْ جَمِیْعِ الْاَدْیَانِ مُوَافِقَۃٌ لِلْحِکْمَۃِ وَمَنْ اَرَادَ الْخُرُوْجَ عَنِ الْحِکْمَۃِ فَقَدْ اَرَادَ اَنْ یَحْکُمَ اللّٰہُ تَعَالٰی بِمَالَیْسَ بِحِکْمَۃٍ وَھٰذَا جَھْلٌ مِنْہُ بِرَبِّہٖ تَعَالٰی وَذَکَرَ الْاِمَامُ السَّرْخَسِیُّ فِیْ کِتَابِ الْحَیْضِ اَنَّہٗ لَوِاسْتَحَلَّ وَطْیَ امْرَاَتِہِ الْحَائِضِ یَکْفُرُ فِی النَّوَادِرِ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّہٗ لَایَکْفُرُ ھُوَالصَّحِیْحُ وَفِیْ اِسْتِحْلَالِ اللِّوَاطَۃِ بِامْرَاَتِہٖ لَا یَکْفُرُ عَلَی الْاَصَحِّ وَمَنْ وَّصَفَ اللّٰہَ تَعَالٰی بِمَالَایَلِیْقُ بِہٖ اَوْسَخِرَ بِاسْمٍ مِّنْ اَسْمَائِہٖ اَوْبِاَمْرٍ مِنْ اَوَامِرِہٖ اَوْاَنْکَرَہٗ وَعْدَہٗ اَوْوَعِیْدَہٗ وَکَذَالَوْ تَمَنّٰی اَنْ لَایَکُوْنَ نَبِیٌّ مِنَ الْاَنْبِیَاءِ عَلٰی قَصْدِ اسْتِخْفَافٍ اَوْعَدَاوَۃٍ وَکَذَالَوْضَحِکَ عَلٰی وَجْہِ الرِّضَاءِ فِیْمَنْ تَکَلَّمَ بِالْکُفْرِ وَکَذَالَوْجَلَسَ عَلٰی مَکَانٍ مُرْتَفِعٍ وَحَوْلَہٗ وَجَمَاعَۃٌ یَسْاَلُوْنَہٗ مَسَائِلَ وَیَضْحَکُوْنَہٗ وَیَضْرِبُوْنَہٗ بِالْوَسَائِدِ یَکْفُرُوْنَ جَمِیْعًا وَکَذَالَوْاَمَرَ رَجُلًا اَنْ یَّکْفُرَ بِاللّٰہِ اَوْعَزَمَ عَلٰی اَنْ یَّاْمُرَہٗ بِکُفْرِہٖ وَکَذَالَوْاَفْتٰی لِامْرَاَۃٍ بِالْکُفْرِ لِتَبِیْنَ مِنْ زَوْجِھَا وَکَذَالَوْقَالَ عِنْدَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالزِّنَا بِسْمِ اللّٰہِ وَکَذَااِذَاصَلّٰی بِغَیْرِ الْقِبْلَۃِ اَوْبِغَیْرِ طَھَارَۃٍ مُتَعَمِّدًا یَکْفُرُ وَاِنْ وَافَقَ ذٰلِکَ الْقِبْلَۃَ وَکَذَالَوْاَطْلَقَ کَلِمَۃَ الْکُفْرِ اسْتِخْفَافًا لَااِعْتِقَادًا اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مِنَ الْفُرُوْعِ

﴿ترجمہ﴾: اور نصوص کو رد کرنا بایں طور کہ ان احکام کا انکار کر دیا جائے کہ جن پر نصوص قطعیہ دال ہیں یعنی کتاب وسنت مثلاً حشر اجساد (جسموں کا دوبارہ اٹھائے جانے) کا انکار کرنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں صریح تکذیب ہے اللہ تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ کی تو جس نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر زنا کی تہمت لگائی تو وہ کافر ہوا اور معصیت کو حلال سمجھنا خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، کفر ہے، جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات ماقبل معلوم ہو چکی اور معصیت کو ہلکا سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہیں اور ان پر اصول متفرع ہیں جو فتاویٰ میں مذکور ہیں (انہی اصول کی روشنی میں علماء ماوراء النہر نے اپنے فتاویٰ میں جزئیات بیان فرمائی ہیں) کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے اور دلیل قطعی سے ثابت ہے تو اس کی تکفیر کی جائے گی ورنہ نہیں بایں طور کے حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو، اور بعض فقہاء نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا ہیں فرمایا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے اس حال میں کہ اس کی حرمت نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کے دین سے معلوم ہو، جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار کھانا یا خون یا خنزیر پر بغیر اضطرار کے کھانا تو یہ کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب

Maktaba Tul Ishaat.com

بغیر حلال سمجھے فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے تو وہ کافر ہو جائے گا اور بہر حال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے، سامان کو رواج دینے کیلئے یا جہالت کی وجہ سے (کسی حرام کے متعلق یہ کہے کہ یہ حلال ہے) تو کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر اس کی تمنا کی کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان المبارک کی مشقت کی وجہ سے اس کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو وہ کافر نہ ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب یہ تمنا کرے کہ زنا حرام نہ ہوتا اور ناحق کسی شخص کا قتل کرنا حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہو جائے گا اس لئے کہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے جو حکمت کیموافق ہے اور جس شخص نے حکمت کے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے جو حکمت والا نہ ہو اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے اور امام سرخسی نے کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کیساتھ وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمد علیہ الرحمۃ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی کیساتھ لواطت کو حلال جاننے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا، اور جس نے اللہ تعالیٰ کو ایسی صفات کیساتھ متصف کیا جو ان کے لائق نہیں یا ان کے ناموں میں سے کسی نام کیساتھ مذاق کیا، یا ان کے حکموں میں سے کسی حکم کیساتھ مذاق کیا یا ان کے وعدہ یا وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ انبیاء کرام میں سے کوئی نہ ہوتا استخفاف یا عداوت کے ارادہ سے تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر رضامندی کے طور پر ہنسا اس شخص پر کہ جس نے کلمہ کفر بولا اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے اردگرد ایک جماعت جمع ہوگئی کہ جو اس سے مسائل پوچھتی رہی اور اس پر ہنستی رہی اور تکیے پھینک پھینک کر اس کو مارتی رہی تو سب کافر ہو جائیں گے اور اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کیساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ تعالیٰ کیساتھ کفر کے حکم کرنے کا پختہ ارادہ کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر (اختیار کرنے) کا فتویٰ دیا، تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے اور اسی طرح اگر شراب پیتے وقت یا زنا کرتے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر قصداً بغیر قبلہ کے نماز پڑھی یا قصداً بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو کافر ہو جائے گا اگر وہ اتفاق سے قبلہ ہی کی طرف ہو اور اسی طرح اگر کلمہ کفر بولا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کے بطور اعتقاد کے اس کے علاوہ اور بھی جزئیات ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

اللہ سے ناامیدی اور بے خوف ہونا کفر ہے

﴿عبارت﴾: وَالْيَأْسُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى كُفْرٌ لِاَنَّهٗ لَايَيْأَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ وَالْاَمْنُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى كُفْرٌ لِاَنَّهٗ لَايَأْمَنُ مِنْ مَّكْرِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُوْنَ فَاِنْ قِيْلَ الْجَزْمُ بِاَنَّ الْعَاصِيَ يَكُوْنُ فِي النَّارِ يَأْسٌ مِّنَ اللّٰهِ وَبِاَنَّ الْمُطِيْعَ يَكُوْنُ فِي الْجَنَّةِ اَمْنٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُعْتَزِلِيُّ كَافِرًا مُطِيْعًا كَانَ اَوْ عَاصِيًا لِاَنَّهٗ اِمَّا اٰمِنٌ اَوْ اٰئِسٌ وَمِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ اَنْ لَايُكَفَّرَ اَحَدٌ مِّنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ قُلْنَا هٰذَا لَيْسَ بِيَأْسٍ وَلَا اَمْنٍ لِاَنَّهٗ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْعِصْيَانِ لَايَيْأَسُ اَنْ يُّوَفِّقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ الطَّاعَةِ لَايَاْمَنُ مِنْ اَنْ يَّخْذُلَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فَيَكْتَسِبُ

Maktaba Tul Ishaat.com

وَبِهٰذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ لِمَا قِيْلَ اِنَّ الْمُعْتَزِلِيَّ اِذَا ارْتَكَبَ كَبِيْرَةً لَزِمَ اَنْ يَّصِيْرَ كَافِرًا لِيَأْسِهٖ مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ وَلِاعْتِقَادِهٖ اَنَّهٗ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ اعْتِقَادَ اسْتِحْقَاقِهِ النَّارَ يَسْتَلْزِمُ الْيَأْسَ وَاَنَّ اعْتِقَادَ عَدَمِ اِيْمَانِهِ الْمُفَسَّرِ بِمَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ بِنَاءً عَلٰى انْتِفَاءِ الْاَعْمَالِ يُوْجِبُ الْكُفْرَ هٰذَا وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يُكَفَّرُ اَحَدٌ مِّنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَقَوْلِهِمْ يُكَفَّرُ مَنْ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ وَاسْتِحَالَةِ الرُّؤْيَةِ اَوْ سَبِّ الشَّيْخَيْنِ اَوْ لَعْنِهِمَا وَاَمْثَالُ ذٰلِكَ مُشْكِلٌ

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ سے ناامید ہونا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر ہی ناامید ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے پس بے خوف ہو جانا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو کہ خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی (گنہگار) جہنم میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے ناامیدی ہے اور اس بات کا (یقین) کہ مطیع (فرمانبردار) جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو اسلئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل سنت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ ہی بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ (معتزلی) عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو رسوا کر دیں پس وہ معاصی کا ارتکاب کرنے لگے۔ اور اس تقریر سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو کہ بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو اس کا کافر ہونا لازم آئے گا اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے کی وجہ سے، اور (اپنے بارے میں) یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اسلئے ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اپنے مستحق ناز ہونے کا اعتقاد رکھنا ناامید ہونے کو مستلزم ہے اور (اس بات کو بھی نہیں مانتے) کہ ایمان بمعنی تصدیق، اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے اس کو محفوظ کر لو اور مشائخ کے اس قول کے اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان کہ خلق قرآن اور استحالہ رؤیت باری تعالیٰ یا سب شیخین وغیرہ کے قائل کی تکفیر کی جائے گی۔ تطبیق مشکل ہے۔

﴿تشریح﴾:

وَالْيَأْسُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى الخ: سے غرض مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ناامیدی کفر ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہونا بھی کفر ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ الْجَزْمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾: آپ نے کہا کہ ناامیدی اور اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہونا کفر ہے آپ کی اس تقریر کی بناء پر تو معتزلی کو کافر ہونا چاہیے کیونکہ اگر وہ عاصی ہو تو اس بات کا یقین رکھتا ہے کہ وہ جہنمی ہے اور اگر مطیع ہو تو جنتی ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے۔ کیونکہ

Maktaba Tul Ishaat.com

معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ عاصی کو عقاب دینا اور مطیع کو ثواب دینا ذاتِ باری تعالیٰ پر واجب ہے۔

﴿جواب﴾: معتزلی نہ تو رحمتِ خداوندی سے مایوس ہے اور نہ ہی خدا کے عذاب سے بے خوف ہے کیونکہ اگر وہ عاصی ہو تو اللہ تعالیٰ سے توبہ اور عمل صالح کی امید رکھتا ہے اور اگر مطیع ہو تو اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اس کی پکڑ کر لے ،اور نیکی پر مدد کرنا چھوڑ دے، لہٰذا معتزلی نہ تو مایوس ہے اور نہ ہی بے خوف ہے پس اس کی تکفیر نہیں کی جائیگی۔

وَبِهٰذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا ہے کہ مذکورہ جواب کی تقریر سے ایک دوسرے اعتراض کا بھی جواب حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ اعتراض یہ ہے کہ معتزلی جب گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا تو اس کا کافر ہونا لازمی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ناامید ہو گیا ہے کیونکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ گناہ مؤمن نہیں ہے اور غیر مؤمن کی ناامیدی ظاہر ہے۔

وَذَالِكَ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ مذکورہ اعتراض کا جواب دیان ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مرتکبِ کبیرہ مستحق جہنم ہے اور ناامیدی کو مستلزم ہے کیونکہ مرتکبِ کبیرہ اللہ تعالیٰ سے توبہ اور عمل صالح کی توفیق کی امید رکھتا ہے اور نیز ہم اس بات کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ معتزلہ کا یہ اعتقاد ہے کہ مرتکبِ کبیرہ مؤمن نہیں بلکہ مرتکبِ کبیرہ معتزلہ کے ہاں مؤمن ہے کافر نہیں، تو جب کافر نہیں تو ناامید بھی نہیں ہوگا۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

کاہن کی امورِ غیبیہ میں تصدیق کرنا کفر ہے

﴿عبارت﴾ **وَتَصْدِيْقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهٗ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ اَتٰى كَاهِنًا فَصَدَّقَهٗ بِمَا يَقُوْلُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا اُنْزِلَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى مُحَمَّدٍ وَالْكَاهِنُ هُوَ الَّذِيْ يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَائِنِ فِيْ مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدَّعِيْ مَعْرِفَةَ الْاَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةٌ يَّدَّعُوْنَ مَعْرِفَةَ الْاُمُوْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّ لَهٗ رَئِيًّا مِّنَ الْجِنِّ وَتَابِعَةً يُّلْقِيْ اِلَيْهِ الْاَخْبَارَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّهٗ يَسْتَدْرِكُ الْاُمُوْرَ بِفَهْمٍ اُعْطِيَهٗ وَالْمُنَجِّمُ اِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْاٰتِيَةِ فَهُوَ مِثْلُ الْكَاهِنِ وَبِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ اَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللّٰهُ تَعَالٰى لَا سَبِيْلَ اِلَيْهِ لِلْعِبَادِ اِلَّا بِاِعْلَامٍ مِّنْهُ اَوْ اِلْهَامٍ بِطَرِيْقِ الْمُعْجِزَةِ اَوِ الْكَرَامَةِ اَوْ اِرْشَادٍ اِلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِالْاَمَارَاتِ فِيْهَا يُمْكِنُ فِيْهِ ذٰلِكَ وَلِهٰذَا ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى اَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ عِنْدَ رُؤْيَةِ هَالَةِ الْقَمَرِ يَكُوْنُ مَطَرٌ مُدَّعِيًا عِلْمَ الْغَيْبِ لَا بِعَلَامَتِهٖ كُفْرٌ**

﴿ترجمہ﴾: اور کاہن کی تصدیق کرنا جب وہ غیب سے خبر دے رہا ہو کفر ہے، نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ،کہ جو آیا کسی کاہن کے پاس پس اس کی تصدیق کی اس چیز کے بارے میں جو وہ کہتا ہے تو اس نے کفر کیا اس چیز کا (یعنی کتاب

Maktaba Tul Ishaat.com

اللہ کا) جو اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم پر نازل کیا، اور کاہن وہ ہے جو آئندہ زمانہ میں ہونے والے واقعات کی خبر دیتا ہے اور اسرار کی معرفت کا دعویٰ کرتا ہے اور علم غیب جاننے کا دعویٰ کرتا ہے اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امور غائبہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے جن ہیں جو ان کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض ان میں سے یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خداداد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتے ہیں اور نجومی جب آنے والے حوادثات کے جاننے کا دعویٰ کرے تو وہ کاہن کے مثل ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ علم غیب ایسی چیز ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہے بندوں کیلئے اس کی طرف (از خود) کوئی سبیل نہیں، مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا علامت کے ذریعے استدلال کی طرف رہنمائی کرنا ان امور میں کہ جن میں یہ (استدلال) ممکن ہو اور اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ قائل کا قول چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہ بارش ہوگی، جبکہ وہ غیب کے جاننے کا مدعی ہو، علامت کی وجہ سے نہ کہے تو یہ کفر ہے

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

معدوم خارج میں متحقق نہیں

﴿عبارت﴾: وَالْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْءٍ اِنْ اُرِيْدَ بِالشَّيْءِ الثَّابِتُ الْمُتَحَقَّقُ عَلٰى مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ اَنَّ الشَّيْئِيَّةَ تُسَاوِقُ الْوُجُوْدَ وَالثُّبُوْتَ وَالْعَدَمَ يُرَادِفُ النَّفْيَ فَهٰذَا حُكْمٌ ضَرُوْرِيٌّ لَمْ يُنَازِعْ فِيْهِ اِلَّا الْمُعْتَزِلَةُ الْقَائِلُوْنَ بِاَنَّ الْمَعْدُوْمَ الْمُمْكِنَ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَايُسَمّٰى شَيْئًا فَهُوَ بَحْثٌ لُغَوِيٌّ مَبْنِيٌّ عَلٰى تَفْسِيْرِ الشَّيْءِ بِاَنَّهُ الْمَوْجُوْدُ اَوِ الْمَعْدُوْمُ اَوْمَا يَصْلُحُ اَنْ يُعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ اِلَى النَّقْلِ وَتَتَبُّعِ مَوَارِدِ الْاِسْتِعْمَالِ

﴿ترجمہ﴾: اور معدوم شے نہیں ہے اگر شے سے مراد ثابت متحقق ہے جیسا کہ اس کی جانب محققین گئے ہیں کہ شیئیت وجود اور ثبوت کا مترادف ہے اور عدم نفی کا مترادف ہے پس یہ (معدوم چیز کا شی نہ ہونا) حکم ضروری (بدیہی) ہے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ہے سواء معتزلہ کے، جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کا نام شی نہیں رکھا جاتا تو یہ لغوی بحث ہوگی جو شی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شی) موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے کہ جس کو معدوم و مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع کی چھان بین ہے۔

﴿تشریح﴾:

اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان جن مسائل میں اختلاف ہے ان مسائل میں دو مسائل ایسے ہیں کہ جن کا تعلق معدوم سے ہے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ معدوم خارج میں ثابت اور متحقق ہے یا نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں متحقق نہیں، اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں متحقق ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

☆ اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ معدوم پر شے کا اطلاق کیا جاتا ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں معدوم کو شے نہیں کہا جاتا، البتہ مجازاً معدوم پر شے کا اطلاق ہوسکتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم پر شے کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مصنف علیہ الرحمۃ کا قول کہ المعدوم لیس بشی ء دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال رکھتا ہے اگر اس قول سے پہلا مسئلہ مراد ہو اور شے سے ثابت اور متحقق مراد ہو جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شے موجود اور ثابت کا مرادف ہے اور عدم! نفی کا مرادف ہے تو یہ قول المعدوم لیس بشی ء بدیہی حکم ہے دلیل کا محتاج نہیں ہے۔ اور اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے، جو کہ اس کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔

☆ اور اگر مصنف علیہ الرحمۃ کی عبارت سے یہ مراد ہو کہ معدوم کو شے نہیں کہا جاتا تو یہ نزاع لغوی ہے شے کی تفسیر پر مبنی ہے اور شے کی تفسیر فصحاء اور بلغاء کے استعمال سے معلوم ہوگی، پس اگر شے کی تفسیر موجود سے کی جائے تو اشاعرہ کا مذہب حق ہے اور شے کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا اور اگر شے کی تفسیر معدوم سے کی جائے یا شے کی تفسیر یہ کی جائے کہ جس کو جانا جاتا ہو اور اس کو مخبر عنہ بنانا درست ہو تو پھر معتزلہ کا مذہب حق پر ہے اور شے کی مذکورہ تعریفات کی بناء پر معدوم پر شے کا اطلاق درست ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

زندوں کی دعا مردوں کو فائدہ دیتی ہے

﴿عبارت﴾: وَفِیْ دُعَاءِ الْاَحْیَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ مُتَمَسِّکًا بِاَنَّ الْقَضَاءَ لَا یَتَبَدَّلُ وَکُلُّ نَفْسٍ مَرْهُوْنَةٌ بِمَا کَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مَجْزِیٌّ بِعَمَلِهٖ لَا بِعَمَلِ غَیْرِهٖ وَلَنَا مَا وَرَدَ فِی الْاَحَادِیْثِ الصِّحَاحِ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خُصُوْصًا فِی الصَّلٰوةِ الْجَنَازَةِ وَقَدْ تَوَارَثَهُ السَّلَفُ فَلَوْ لَمْ یَکُنْ لِلْاَمْوَاتِ نَفْعٌ فِیْهِ لَمَا کَانَ لَهٗ مَعْنًی وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَیِّتٍ تُصَلِّیْ عَلَیْهِ اُمَّةٌ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ یَبْلُغُوْنَ مِائَةً کُلُّهُمْ یَشْفَعُوْنَ اِلَّا شُفِّعُوْا فِیْهِ وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ اَنَّهٗ قَالَ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّ اُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَاَیُّ الصَّدَقَةِ اَفْضَلُ قَالَ الْمَاءُ فَحَفَرَ بِئْرًا وَقَالَ هٰذِهٖ لِاُمِّ سَعْدٍ وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلدُّعَاءُ یَرُدُّ الْبَلَاءَ وَالصَّدَقَةُ تُطْفِیْ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعَلِّمَ اِذَا مَرَّا عَلٰی قَرْیَةٍ فَاِنَّ اللّٰهَ یَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَّقْبَرَةِ تِلْکَ الْقَرْیَةِ اَرْبَعِیْنَ یَوْمًا وَالْاَحَادِیْثُ وَالْاٰثَارُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اَکْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰی

﴿ترجمہ﴾: اور مردوں کیلئے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ میں مردوں کو نفع ہوتا ہے بر خلاف معتزلہ کے کہ وہ اس بات سے استدلال کرتے ہیں کہ قضاء تبدیل نہیں ہوتی اور ہر نفس اپنے کئے ہوئے کے بدلہ میں محبوس ہوگا اور انسان کو بدلہ دیا جائے گا اپنے عمل کیساتھ نہ کہ اپنے غیر کے عمل کیساتھ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احادیث صحاح میں مردوں کیلئے دعا کرنا وارد ہوا ہے خصوصاً نماز جنازہ میں، اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے پس اگر اس میں مردوں کیلئے نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا اور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم کا ارشاد ہے کہ نہیں کوئی ایسی میت جس پر مسلمانوں

Maktaba Tul Ishaat.com

کی ایسی جماعت نماز پڑھے جن کی تعداد سو کو پہنچی ہو وہ سب اس کیلئے سفارش کریں مگر ان کی سفارش اس کے حق میں قبول کی جاتی ہے اور حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے عرض کی یارسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم بیشک سعد کی ماں فوت ہوگئی تو کونسا صدقہ افضل ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا پانی تو انہوں نے ایک کنواں کھدوایا اور کہا کہ یہ سعد کی ماں کیلئے ہے، اور آپ ﷺ نے فرمایا دعا دور کرتی ہے مصیبت کو اور صدقہ رب کے غصہ کو بجھاتا ہے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ بیشک عالم اور متعلم جب کسی بستی پر سے گزرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس دن عذاب دور کردیتے ہیں ،اور اس باب میں احادیث اور آثار بے شمار ہیں۔

○○○……○○○……○○○

کیا کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے؟

﴿عبارت﴾: وَاللّٰهُ تَعَالٰى يُجِيْبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِى الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اُدْعُوْنِىْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَالَمْ يَدْعُ بِاِثْمٍ اَوْقَطِيْعَةِ رَحِمٍ مَالَمْ يَسْتَعْجِلْ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ رَبَّكُمْ حَىٌّ كَرِيْمٌ يَسْتَحْيِىْ مِنْ عَبْدِهٖ اِذَارَفَعَ يَدَيْهِ اِلَيْهِ اَنْ يَّرُدَّهُمَاصِفْرًا وَاعْلَمْ اَنَّ الْعُمْدَةَ فِىْ ذٰلِكَ صِدْقُ النِّيَّةِ وَخُلُوْصُ الطَّوِيَّةِ وَحُضُوْرُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اُدْعُوا اللّٰهَ وَاَنْتُمْ مُوْقِنُوْنَ بِالْاِجَابَةِ وَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ لَايَسْتَجِيْبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِىْ اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُّقَالَ يُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ فَمَنَعَهُ الْجُمْهُوْرُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَادُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ اِلَّافِىْ ضَلَالٍ وَلِاَنَّهٗ لَايَدْعُوْاللّٰهَ تَعَالٰى لِاَنَّهٗ لَايَعْرِفُهٗ وَاِنْ اَقَرَّبِهٖ فَلَمَّاوَصَفَهٗ بِمَالَايَلِيْقُ بِهٖ فَقَدْنَقَضَ اِقْرَارَهٗ وَمَارُوِىَ فِى الْحَدِيْثِ اَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ وَاِنْ كَانَ كَافِرًايُسْتَجَابُ مَحْمُوْلٌ عَلٰى كُفْرَانِ النِّعْمَةِ وَجَوَّزَهٗ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ رَبِّ اَنْظِرْنِىْ فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ هٰذِهٖ اِجَابَةٌ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ اَبُوْالْقَاسِمِ الْحَكِيْمُ وَاَبُوْنَصْرٍ الدَّبُوْسِىُّ قَالَ الصَّدْرُالشَّهِيْدُوَبِهٖ يُفْتٰى

﴿ترجمہ﴾: اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتے ہیں اور ضرورتیں پوری کرتے ہیں بوجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور بوجہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کے، کہ بندہ کی دعا قبول کی جاتی ہے جب تک وہ گناہ یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے جب تک جلدی نہ مچائے اور بوجہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کے کہ بیشک تمہارا پروردگار با حیا اور کریم ہے جب بندہ اس کی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اس کو خالی واپس کرتے ہوئے انھیں حیاء آتی ہے اور تم یہ بات جان لو کہ اس بارے میں قابل اعتماد چیز صحیح نیت اور خالوص دل اور دل کا حاضر ہونا ہے بوجہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کے، کہ تم اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اس حال میں کہ تم کو قبول ہونے کا یقین ہو اور تم اس بات کو جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل دل سے دعاء کو قبول

Maktaba Tul Ishaat.com

نہیں فرماتے ،اوراس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہنا جائز ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے تو جمہور نے اس کا انکار کیا ہے بوجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے، کہ کافر کی دعا محض بیکار ہے اور اسلئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اس کو پہچانتا ہی نہیں اگر چہ اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کی جو اس کی شان کے لائق نہیں ہے تو اس نے اپنا اقرار توڑ دیا اور وہ جو حدیث میں روایت کیا گیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگر چہ وہ کافر ہو تو یہ نعمت کی نا شکری پر محمول ہے اور بعض علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے یعنی یہ بات تسلیم کی ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے ابلیس کے متعلق حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ،ابلیس نے کہا اے اللہ قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بیشک تو مہلت دی ہوئی لوگوں میں سے ہے تو یہ قبولیت ہے، اور اسی کی طرف گئے ابو قاسم حکیم اور ابو نصر دبوسی اور صدر الشہید نے کہا کہ اس فتویٰ ہے۔

﴿تشریح﴾:

واختلف المشائخ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے۔ کہ کافر کی دعا قبول ہو تی ہے یا کہ نہیں۔ جمہور محققین کہتے ہیں کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی۔ جبکہ بعض محققین کہتے ہیں کہ کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔ جمہور محققین اپنے مدعا پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

1: کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے **وما دعاء الکا فرین الا فی ضلال** اس سے معلوم ہوا کہ کافر کی دعا بے کار جاتی ہے۔

2: کافر اللہ سے مانگتا ہی نہیں، کیونکہ اسے اللہ کی معرفت ہی نہیں اگر مانگتا ہے اس کے ساتھ کسی کو شریک بنا کر۔

﴿اعتراض﴾: حدیث پاک میں ہے کہ ''مظلوم کی دعا ضرور قبول ہوتی ہے اگر چہ مظلوم کافر ہی کیوں نہ ہو'' تو اس کا مطلب ہوا کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے۔

﴿جواب﴾: یہاں کافر سے مراد کافر اصطلاحی نہیں بلکہ ناشکری کرنے والا مراد ہے۔

☆ بعض محققین کہتے ہیں کہ کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔

بعض محققین کی دلیل قرآن پاک ہے کہ شیطان دنیا کا سب سے بڑا کافر ہے تو اس نے بارگاہ ایزدی میں دعا کی تھی کہ **رب انظر نی الی یو م یبعثون** کہ باری تعالیٰ مجھے قیامت تک کی مہلت دیجئے تو اللہ نے فرمایا **انك من المنظرین** کہ تجھے مہلت دے دی گئی۔ پس ثابت ہوا کہ کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔

☆ ابو القاسم حکیم (یعنی امام اسحاق بن حمد اسماعیل بن زید السمر قندی، یہ علوم ظاہریہ و باطنیہ کے جامع تھے، 10 محرم 1302 ہجری میں ان کا وصال ہوا) اور ابو نصر الدبوسی (دبوسہ سمرقند میں ایک بستی ہے اسی کی طرف منسوب ہیں) ان دونوں کا مذہب یہی تھا کہا کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

علامات قیامت کا بیان

﴿عبارت﴾: وَمَا اَخْبَرَبِهِ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ اَیْ مِنْ عَلَامَاتِهَا مِنْ خُرُوْجِ الدَّجَّالِ وَدَابَّةِ الْاَرْضِ وَیَاْجُوْجَ وَمَاْجُوْجَ وَنُزُوْلِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوْعِ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَبِهَا الصَّادِقُ قَالَ حُذَیْفَةُ بْنُ اُسَیْدِنِ الْغِفَارِیُّ طَلَعَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ عَلَیْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاكَرُ فَقَالَ مَاتَذْكُرُوْنَ قُلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ اِنَّهَا لَنْ تَقُوْمَ حَتّٰی تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ اٰیَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَّالَ وَالدَّابَّةَ وَطُلُوْعَ الشَّمْسِ مِنْ مَّغْرِبِهَا وَنُزُوْلَ عِیْسٰی بْنِ مَرْیَمَ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَیَاْجُوْجَ وَمَاْجُوْجَ وَثَلٰثَةَ خُسُوْفٍ خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخَسْفٌ بِجَزِیْرَةِ الْعَرَبِ وَاٰخِرُ ذٰلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْیَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ اِلٰی مَحْشَرِهِمْ وَالْاَحَادِیْثُ الصِّحَاحُ فِیْ هٰذِهِ الْاَشْرَاطِ كَثِیْرَةٌ جِدًّا وَقَدْ رُوِیَ اَحَادِیْثُ وَاٰثَارٌ فِیْ تَفَاصِیْلِهَا وَكَیْفِیَّاتِهَا فَلْتُطْلَبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِیْرِ وَالسِّیَرِ وَالتَّوَارِیْخِ

﴿ترجمہ﴾: اور نبی کریم ﷺ نے جن قیامت کی نشانیوں کی خبر دی ہے مثلاً دجال، زمین کا جانور، یاجوج ماجوج کا نکلنا عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا، پس یہ حق ہیں اس لئے کہ یہ ایسے امور ہیں جن کی سچی ذات نے خبر دی ہے، حضرت حذیفہ غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ اچانک ہم پر آئے اس حال میں کہ ہم آپس میں باتیں کر رہے تھے تو آپ ﷺ نے پوچھا کہ تم کیا باتیں کر رہے ہو، تو ہم نے کہا کہ قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا بیشک وہ (قیامت) ہرگز قائم نہیں ہوگی حتی کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لیں، پھر آپ ﷺ نے دخان، دجال، دابہ، سورج کے مغرب سے طلوع ہونا، عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کے نزول، یاجوج ماجوج اور تین خسوف کا ذکر کیا مشرق میں ایک خسف (دھنسنے) کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر کیا اور اس کے آخر میں ایسی آگ ہو گی جو یمن سے نکلے گی لوگوں کو محشر کی طرف بھگا کر لے جائے گی اور ان علامات کے بارے میں صحیح احادیث اور آثار مروی ہیں، تو ان کتب تفسیر اور سیر اور تاریخ سے طلب کی جائے۔

﴿تشریح﴾:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ بعض علاماتِ قیامت بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جن علامات کے بارے میں حضور ﷺ نے خبر دی ہے وہ علامات حق ہیں ان علامات میں چند علامات یہ ہیں ''خروج دجال، دابۃ الارض، یاجوج ماجوج، نزول عیسیٰ علیہ السلام، طلوع شمس من المغرب'' دلیل ان علامات کا حق ہونے کی یہ ہے یہ امور ممکنہ ہیں جن کی خبر مخبر صادق نے دی ہے اور امور ممکنہ کے بارے میں جب مخبر صادق خبر دیدیں تو وہ حق ہوتے ہیں پس یہ علامات بھی حق ہیں جس حدیث پاک میں حضور ﷺ نے ان علامات کی خبر دی ہے وہ یہ ہیں، حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ اچانک

Maktaba Tul Ishaat.com

ہمارے پاس آئے اور ہم قیامت کے بارے میں باتیں کر رہے تھے حضور ﷺ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز اس وقت قائم نہ ہوگی جب تک تم ان علامات کو نہ دیکھو گے پھر حضور ﷺ نے ان علامات کا تذکرہ فرمایا

(۱) دخان (۲) دجال (۳) دابۃ (۴) شمس کا مغرب کی طرف سے طلوع ہونا۔

(۵) نزول عیسیٰ علیہ السلام۔ (۶) یاجوج ماجوج۔ (۷) تین خسوف۔

☆ ایک خسف مشرق میں ہوگا اور ایک خسف مغرب میں ہوگا اور ایک خسف جزیرۃ العرب میں ہوگا اور آخری علامت آگ ہے جو کہ یمن کے پہاڑوں سے نکلے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف لے جائے گی، شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علامات قیامت کے بارے میں بہت ساری احادیث ہیں، یہ حدیث اور آثار سیر اور تاریخ کی کتابوں میں مذکور ہیں وہاں سے طلب کی جائے۔

ان دس علامات کی تفصیل ذیل میں ملاحظہ کیجئے

علامت نمبر (۱) دخان؛

حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ سے روایت ہے انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ دخان کیا ہے تو آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ''یوم تاتی السماء بدخان مبین ؛الایۃ'' جس دن آسمان آئے گا واضح دھویں کیساتھ وہ مشرق و مغرب کے درمیان کو بھر دے گا اور چالیس دن اور رات ٹھہرے گا لیکن مؤمن کو زکام کی طرح پہنچے گا اور کافر نشہ والے آدمی کی طرح ہوگا، وہ دھواں کافر کے ناک اور کانوں اور دبر سے نکلے گا، اس کو محی السنۃ نے معالم میں روایت کیا ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بھی یہی قول ہے اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دھواں کے اس مذکور قصہ کا سخت انکار کیا ہے اور انہوں نے آیت مذکورہ کی یہ تفصیل کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے قریش کے کافروں پر قحط کی بد دعاء کی، تو سات سال ان پر قحط آیا حتیٰ کے سخت بھوک کی وجہ سے آسمان اور زمین کے درمیان ان کو دھواں نظر آنے لگا۔

علامت نمبر (۲) خروج دجال:

دجال دجل سے مبالغہ کا صیغہ ہے، بمعنی غلط ملط کرنا اور دجال کو اس لئے دجال کہتے ہیں کہ وہ حق و باطل کو غلط ملط کرے گا اور خروج کے متعلق احادیث متواتر ہیں اور تمام انبیاء علیہم السلام نے اپنی امتوں کو ان کی مکر سے ڈرایا ہے اور وہ بہرہ اور کانا ہوگا جس کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کے امتحان کیلئے زمین پر مسلط کیا ہے اور خدائی کا دعویٰ کرے گا اور اس سے بڑے بڑے استدراجات ظاہر ہوں گے تو وہ ایک مرد سے کہے گا کہ جو تیرے گھر کے افراد فوت ہو گئے ہیں اگر میں ان کو زندہ کر دوں تو کیا مجھے اپنا رب مانے گا تو وہ کہے گا جی ہاں، تو وہ شیاطین کو حکم دے گا تو وہ مردوں کی صورت میں ظاہر ہو جائیں گے دجال پر بہت سے لوگ ایمان لائیں گے جو اس کی تصدیق کریں گے وہ خوشحالی میں ہوں گے اور جو اس کا انکار کریں گے وہ سخت قحط کیساتھ مبتلاء ہو جائیں گے اور چالیس راتوں میں مکہ اور مدینہ کے علاوہ تمام بستیوں میں داخل ہوگا کیونکہ ان کی فرشتے حفاظت کر رہے

Maktaba Tul Ishaat.com

ہوں گے پھر مسلمان امام مہدی علیہ السلام کی امارت میں شام میں اس سے جنگ کریں گے تو بڑی بڑی جنگیں ہوں گی پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے پھر صحیح قول کیمطابق دجال موجود ہے چنانچہ صحیح روایت میں ہے کہ حضرت تمیم داری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سمندر میں کشتی پر سوار ہوئے اور موجیں ایک مہینہ کشتی کو گھماتیں رہیں حتیٰ کہ وہ ایک جزیرہ پر اترے تو وہاں بڑے جسم والا انسان پایا جس کو بیڑیوں کیساتھ جکڑا گیا تھا اور حضرت تمیم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی خبر نبی ﷺ کو دی اور آپ ﷺ نے اس کے بارے میں ان کی تصدیق فرمائی اور صحیح حدیث میں ہے کہ مدینہ میں ایک یہودی پیدا ہوا جس کو ابن صیاد کہا جاتا ہے اور اس سے کہانت ظاہر ہوئی اور اس نے نبوت کا دعویٰ بھی کیا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن صیاد اور اس کے ماں اور باپ میں وہ علامات پائی ہیں جو آپ ﷺ نے دجال اور اس کے ماں باپ کے بارے میں فرمائی ہیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابن صیاد کو دجال اعتقاد کرتے تھے، حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ حرۃ والے دن ہم نے ابن صیاد کو گم پایا اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کو آندھی نے اٹھایا اور کسی جزیرے میں ڈال دیا اور اس کے بارے میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اس نے اسلام ظاہر کیا تھا اور توبہ کی تھے اور مدینہ میں فوت ہوا، اور علماء حدیث کہتے ہیں کہ ابن صیاد کا واقعہ مشکل ہے اور اس میں شک نہیں ہے یہ دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔

علامت نمبر (۳) دابۃ الارض کا نکلنا۔

جس کا قرآن میں ذکر آیا ہے "**واذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم ان الناس كانوا بایاتنا لا یوقنون**" الایۃ: اور جب وعدہ (قیامت کا) ان پر پورا ہونے کو ہوگا تو ہم ان پر ایک عجیب جانور نکالیں گے تو وہ ان سے باتیں کرے گا، کہ کافر لوگ ہماری (اللہ تعالیٰ کی) آیتوں پر یقین نہیں لاتے ہیں، اور دابۃ الارض کا ذکر احادیث اور اثار صحابہ میں بھی ہے تو وہ زمین کے ہلنے کے بعد کعبہ کے پاس سے نکلے گا، اور اس کی لمبائی ساٹھ زراع ہوگی اور اس کی ٹانگیں اور دو بازوں ہوں گے اور زمین میں چلے گا، تو اس کوئی طلب کرنے والا نہیں پکڑ سکے گا اور کوئی بھاگنے والا اس کو عاجز نہیں کر سکے گا تو مؤمن کے چہرے کو روشن ستارے کی طرح سفید کر دے گا اور ان کی آنکھوں کے درمیان مؤمن لکھے گا اور کافر کا چہرہ کالا کر دے گا اور اس کی آنکھوں کے درمیان کافر لکھے گا اور اس کے ناک میں نکیل ڈال دے گا اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کا سر بیل کے مثل ہوگا اور اس کے سینگ پہاڑی بکرے کی مثل ہوں گے اور اس کا سینہ شیر کی مثل ہوگا اور اس کا رنگ چیتے کی مثل ہوگا اور اس کی ٹانگیں اونٹ کی مثل ہوں گی اور اس کی ہر دو جوڑوں کے درمیان بارہ زراع کا فاصلہ ہو گا اور شیعہ کہتے ہیں کہ دابۃ سے مراد حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جو قیامت سے پہلے نکلیں گے اور ان کیساتھ شیعہ بھی اٹھائے جائیں گے اور حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور تمام اہل سنت ان کیلئے جمع کئے جائیں گے تو وہ ان کو سخت عذاب کے ذریعہ قتل کریں گے پھر وہ (حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ) اور ان کی اولاد میں سے ائمہ معصومین ہزاروں سال زمین پر حکومت کریں گے اور شیعہ اس کو رجعت کہتے ہیں اور اس کے بارے

Maktaba Tul Ishaat.com

میں اما جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کئی باتیں نقل کرتے ہیں اور وہ سب محض جھوٹ اور بہتان ہیں۔

علامت نمبر (۴) یاجوج ماجوج کا نکلنا:

یہ یافث بن نوح کی اولاد میں سے دو قبیلے ہیں، جو زمین کے مشرق اور شمال کی طرف رہتے ہیں ان کے جسم بڑے بڑے ہیں اور ان کے اخلاق درندوں والے ہیں جو شہروں میں داخل ہوتے ہیں اور فساد کرتے ہیں اور یہاں تک کہا گیا ہے کہ وہ انسانوں کو بھی کھا جاتے تھے تو ذوالقرنین نے ان کا راستہ بند کر دیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو پہاڑ کے پیچھے روک دیا اور ان کی زیادتی نسل میں وہ باتیں منقول ہیں جن میں عقل حیران رہ جاتی ہے اور قرآن میں مجملاً اور حدیث میں مفصلاً مذکور ہے، کہ عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں ان کا راستہ کھولا جائے گا تو زمین میں پھیل جائیں گے اور اس کو برباد کریں گے اور لوگ پہاڑوں میں ان سے پناہ پکڑیں گے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کر دیں گے اور صحیح حدیث میں ہے کہ وہ جہنمی ہیں۔

علامت نمبر (۶): آسمان سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا:

صحیح حدیث میں ہے کہ آسمان سے زمین کی طرف اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے، اور انصاری کی صلیب کو توڑ دیں گے اور کفار سے جزیہ قبول نہیں کریں گے زمین پر کوئی کافر نہیں رہے گا اور دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہیں رہے گا اور مال زیادہ ہو جائے گا، حتیٰ کے کوئی زکوٰۃ قبول نہیں کرے گا اور دو آدمیوں کے درمیان حسد اور عداوت نہیں رہے گی اور اس بارے میں احادیث متواتر ہیں۔

اور ابن جوزی نے حدیث روایت کی ہے، کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے زمین پر اترنے کے بعد شادی کریں گے، اور ان کی اولاد ہوگی، پھر فوت ہوں گے اور میرے (نبی کریم ﷺ) کیساتھ میری قبر میں دفن کئے جائیں گے، اور زمین پر ان کی مدت ٹھہرنے کے بارے میں روایات مختلف ہیں، چنانچہ مسلم میں ہے کہ سات سال ٹھہریں گے اور مسند احمد میں ہے کہ چالیس سال ٹھہریں گے حافظ ابن کثیر نے دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق دی ہے کہ آسمان پر اٹھائے جانے کے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی عمر 33 سال تھی اور آسمان سے اترنے کے بعد سات سال ٹھہریں گے تو مسند احمد میں ان کے ٹھہرنے کی کل مدت کا ذکر کیا ہے، علامہ سیوطی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ دونوں حدیثوں کے درمیان پہلے بھی اس طرح تطبیق دیتا تھا پھر میرے لئے یہ بات ظاہر ہوئی، کہ آسمان سے اترنے کے بعد عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال ٹھہریں گے کیونکہ اس بارے میں امام احمد علیہ الرحمۃ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے موقوفاً حدیث روایت کی ہے اور طبرانی نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور ان احادیث کے الفاظ ایسے مفسر ہیں جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتے مثلاً مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں کہ بس عیسیٰ علیہ السلام ابن مریم اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال زمین پر ٹھہریں گیا امام عالم انصاف والے حاکم ہوں گے اور سات سال ٹھہرنے کی روایت مسلم نے صرف ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے اور وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ٹھہرنے کے بارے صریح نہیں ہے کیونکہ اس کے الفاظ اسی طرح ہیں کہ اللہ

Maktaba Tul Ishaat.com

تعالیٰ حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام کو بھیجیں گے پس وہ اس کو تلاش کریں گے پس اس کو ہلاک کریں گے پھر لوگ ان کے بعد سات سال ٹھہریں گے اسی حال میں کہ دو آدمیوں کے درمیان دشمنی نہ ہوگی، اور اس میں راجح یہ ہے کہ بعدہ کی ضمیر کا مرجع موت حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہے جیسا کہ ''ثم'' کا کلمہ اس پر دال ہے اب معنی یہ ہوگا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد لوگ سات سال تو ان کے زمانے کے طریقے پر ٹھہریں گے پھر لوگ تبدیل ہو جائیں گے اور ایک روایت میں جس کو ابن جوزی نے روایت کیا ہے یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد پنتالیس سال زمین پر ٹھہریں گے تو اس حدیث کی سند میں کچھ کلام ہے اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر بھی چالیس سال ٹھہرنے کی روایت کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں کسر (پانچ) کو حذف کیا گیا ہے کیونکہ بہت دفع اکائیوں کو دہائیوں سے حذف کیا جاتا ہے۔

علامت نمبر (۶) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا۔

احادیث میں ہے کہ یہ علامت خروج دابہ کے قریب واقعہ ہوگی یا تو اس سے پہلے اور یا اس کے بعد صور پھونکے جانے سے تھوڑا زمانہ پہلے اور بہت ساری صحیح احادیث میں ہے کہ اس کے بعد کافر کا ایمان اور فاسق کی توبہ قبول نہ ہوگی اور بعض آثار میں یہ بھی ہے کہ جس دن سورج مغرب سے طلوع ہوگا تو اس کی رات بہت لمبی ہوگی تو رات کو جاگنے والے لوگ پہچان لیں گے کہ اس میں کوئی حکمت ہے تو وہ رات کا بقیہ حصہ اللہ کی عبادت کریں گے اور توبہ کریں گے تو صبح کو سورج مغرب سے اس طرح طلوع ہوگا کہ اس کی روشنی نہ ہوگی حتیٰ کہ آسمان کے درمیان میں آئے گا تو بہت سارے لوگ خوف کی وجہ سے مر جائیں گے پھر غروب ہو جائے گا پھر اپنی سابقہ عادت کے مطابق طلوع ہوگا اور فلاسفہ سورج کے مغرب سے طلوع ہونے کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد احوال علویہ کا تبدیل ہونا ہے اور اس کی بنیاد ان کے اصول فاسدہ پر ہے لہٰذا ان کا یہ قول فاسد ہے۔

علامت نمبر (۷) عرب کے مشرق کی طرف ایک خسف ہوگا۔

علامت نمبر (۸) عرب کے مغرب کی طرف ایک خسف ہوگا۔

علامت نمبر (۹) عرب کے جزیرہ میں ایک خسف ہوگا۔

جزیرہ سمندر میں موجود خشک زمین کو کہتے ہیں اور جزر سے مشتق ہے اور جزر کے معنی ہیں کاٹنا اور جزیرہ کو جزیرہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی پانی سے کٹا ہوا ہوتا ہے اور عرب کو جزیرہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس چاروں طرف سمندر ہیں چنانچہ بحیرۂ اعظم اس کے جنوب میں واقع ہے اور بحر قلزم اس کے مغرب میں ہے اور بحر عمان اس کے مشرق میں ہے اور نہر فرات اور نہر دجلہ اس کے شمال میں ہیں اور جزیرۃ العرب میں خسف مکہ اور مدینہ کے درمیان مقام بیدا میں ہوگا اس لئے کہ امام احمد اور حاکم نے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ اہل مکہ خلیفہ راشد کی بیت کریں گے اور وہ خلافت بیعت کو ناپسند کرے گا تو شام سے ایک لشکر اس سے لڑنے کا ارادہ کر کے آئے گا تو اس کو مقام بیداء میں دھنسایا جائے گا۔

علامت نمبر (۱۰) یمن سے آگ نکلے گی۔

دس علامتوں میں سے آخر میں یمن سے آگ نکلے گی جو لوگوں کو ان کے محشر (شام) کی طرف بھگائے گی کیونکہ

Maktaba Tul Ishaat.com

حدیث میں ہے کہ محشر شام میں ہوگا اور مسلم ابوداؤد ترمذی اور نسائی میں ہے کہ جب لوگ اتریں گے (ٹھہریں گے) تو وہ بھی ان کیساتھ اترے گی۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

مجتہد کے اجتہاد کی درستگی اور عدم درستگی

﴿عبارت﴾: وَالْمُجْتَهِدُ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَالشَّرْعِيَّاتِ الْاَصْلِيَّةِ وَالْفَرْعِيَّةِ قَدْيُخْطِئُ وَقَدْيُصِيبُ وَذَهَبَ بَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ الَّتِيْ لَاقَاطِعَ فِيْهَا مُصِيْبٌ وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلٰى اِخْتِلَافِهِمْ فِيْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى فِيْ كُلِّ حَادِثَةٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا اَمْ حُكْمُهٗ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ مَاۤاَدّٰى اِلَيْهِ رَأْيُ الْمُجْتَهِدِ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْمَقَامِ اَنَّ الْمَسْاَلَةَ الْاِجْتِهَادِيَّةَ اِمَّااَنْ لَّايَكُوْنَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهَا حُكْمٌ مُّعَيَّنٌ قَبْلَ اِجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِ اَوْيَكُوْنَ وَحِيْنَئِذٍ اِمَّااَنْ لَايَكُوْنَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ دَلِيْلٌ اَوْيَكُوْنَ وَذَالِكَ الدَّلِيْلُ اِمَّاقَطْعِيٌّ اَوْظَنِّيٌّ فَذَهَبَ اِلٰى كُلِّ اِحْتِمَالٍ جَمَاعَةٌ وَالْمُخْتَارُاَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيْلٌ ظَنِّيٌّ اِنْ وَجَدَهُ الْمُجْتَهِدُاَصَابَ وَاِنْ فَقَدَهٗ اَخْطَاَ وَالْمُجْتَهِدُغَيْرُمُكَلَّفٍ بِاِصَابَتِهٖ لِغُمُوْضِهٖ وَخِفَائِهٖ فَلِذَالِكَ كَانَ الْمُخْطِئُ مَعْذُوْرًا بَلْ مَاْجُوْرًافَلَااِخْلَافَ عَلٰى هٰذَاالْمَذْهَبِ فِيْ اَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِاٰثِمٍ وَاِنَّمَاالْخِلَافُ فِيْ اَنَّهٗ مُخْطِئٌ اِبْتِدَاءً وَانْتِهَاءً اَيْ بِالنَّظْرِاِلَى الدَّلِيْلِ وَالْحُكْمُ جَمِيْعًاوَاِلَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ وَهُوَمُخْتَارُالشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرٍاَوْاِنْتِهَاءً فَقَطْ اَيْ بِالنَّظْرِاِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ اَخْطَاَفِيْهِ وَاِنْ اَصَابَ فِي الدَّلِيْلِ حَيْثُ اَقَامَهٗ عَلٰى وَجْهٍ مُسْتَجْمِعًابِجَمِيْعِ شَرَائِطِهٖ وَاَرْكَانِهٖ وَاَتٰى بِمَا كُلِّفَ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْاِجْتِهَادِيَّاتِ اِقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الَّتِيْ مَدْلُوْلُهَاحَقٌّ الْبَتَّةَ

﴿عبارت﴾: اور مجتہد عقلیات اور شرعیات اصلیہ اور فرعیہ میں کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی درستگی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ نے اس طرف گئے ہیں کہ ہر مجتہد ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے اور یہ اختلاف مبنی ہے ان کے اس اختلاف پر کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ہر حادثہ میں حکم معین ہے یا اللہ کا حکم ان مسائل اجتہادیہ میں وہی ہے جس کی طرف مجتہد کی رائے پہنچے، اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسئلہ اجتہادیہ یا تو اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مجتہد کے اجتہاد سے قبل حکم معین نہیں ہوگا یا ہوگا اور اس وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر یا تو کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور یہ دلیل یا قطعی ہو گی یا ظنی ہوگی، پس ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت نے ذہاب کیا ہے، اور مختار قول یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد اس کو پائے تو مصیب ہوگا اور اگر اس کو نہ پائے تو مخطی ہوگا اور مجتہد اصابت پر مکلف نہیں ہے حکم کے پوشیدہ اور خفی ہونے کی وجہ سے تو اس وجہ سے مخطی معذور ہوگا بلکہ ماجور ہوگا۔ تو اس مذہب کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطاء کرنے والا گنہگار نہیں ہے اور اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداءً اور انتہاءً یعنی دلیل اور حکم دونوں

Maktaba Tul Ishaat.com

میں مخطی ہے اور اس کی طرف بعض مشائخ نے ذہاب کیا ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمۃ نے اس کو اختیار کیا ہے، یا صرف انتہاء مخطی ہے، یعنی صرف حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے کہ اس نے حکم میں خطا کی ہے اگر چہ وہ دلیل میں مصیب ہو اس طریقہ پر کہ دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس حال میں کہ وہ دلیل اپنی تمام شرائط اور ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے ان تمام شرائط کو انجام دیا ہے کہ جن کا وہ مکلّف ہے اور اس پر اجتہادیات میں حجت قطعی قائم کرنا لازم نہیں ہے جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

﴿تشریح﴾:

مجتہد جن مسائل میں اجتہاد کرتا ہے ان میں کچھ مسائل عقلی ہوتے ہیں اور کچھ مسائل شرعی ہوتے ہیں، پھر مسائل شرع کی دو قسمیں ہیں، (۱) اصلیہ۔ (۲) فرعیہ۔ اصلیہ میں عقائد اور اصول فقہ داخل ہیں، اور فرعیہ میں فقہ داخل ہے، ان تمام مسائل میں ہمارا (اشاعرہ اور ماتریدیہ کا) مسلک یہ ہے کہ مجتہد سے کبھی غلطی واقع ہوتی ہے اور کبھی وہ درستگی کو پہنچتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ ان مسائل شرعیہ وفرعیہ میں کہ جن کے بارے میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے ہر مجتہد اس میں مصیب یعنی درستگی تک پہنچنے والا ہوتا ہے۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے کہ یہ اختلاف (ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا نہیں) ایک اور اختلاف پر مبنی ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا حکم معین ہے یا مجتہد جو کہہ دے وہی حکم خداوندی ہین اول صورت میں وہی ایک مصیب ہوگا جو اللہ تعالیٰ کے معین حکم تک رسائی حاصل کرے اور ثانی صورت میں ہر ایک مجتہد مصیب ہوگا۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ نے شرح توضیح یعنی تلویح میں فرمایا ہے کہ اجتہادی مسائل میں کل چار احتمالات ہیں اور ہر ایک احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے۔ اور مذہب مختار عند الشارح مذہب رابع ہے۔

1: مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ تعالیٰ کا حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد ے اجتہاد سے جو سمجھے گا وہی حکم خداوندی ہوگا اکثر معتزلہ کا یہی مذہب ہے کہ اس صورت میں حق متعدد ہوگا مثلاً امام اعظم علیہ الرحمۃ کا قے کا ناقض وضو سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کا غیر ناقض وضو سمجھنا بھی حق ہوگا۔

2: مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا ظنیہ پر مطلع ہونے کے مثل ہے اس صورت میں جو مجتہد درستگی کو پہنچ گیا اس کے لئے دوہرا اجر اور درستگی کو نہ پا سکا اس کو اجتہاد کی محنت کا ثوب ملیگا یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔

3: مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اس صورت میں مجتہد اس کی طلب پر ماجور ہے متکلمین کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے۔

4: مجتہد کے اجتہاد سے پہلے ہی اللہ کا حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو پھر صحیح حکم کو جا ن لے گا ورنہ خطا پر ہوگا اور مجتہد صحیح حکم پانے کا مکلّف نہیں ہے اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے، اسی وجہ سے مجتہد صرف معذور ہی نہیں

Maktaba Tul Ishaat.com

بلکہ عنداللہ ماجور ہوتا ہے یہ چوتھا مذہب جمہور محققین کا ہے اور عندالشارح مختار ہے۔

وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِیْ اَنَّهٗ مُخْطِئٌ الخ: سے غرض شارح علیہ الرحمۃ خطاء کرنے والے مجتہد کے متعلق ایک اختلاف بیان کرنا ہے کہ مجتہد نے مبدا اور منتہیٰ یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کی ہے یا صرف منتہیٰ یعنی فقط حکم خطا کی ہے اور اس نے سارا زور دلیل پر لگادیا ہے، بعض مشائخ اور شیخ ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمۃ کی مختار اول صورت ہے اور صدر الشریعہ کی مختار دوسری صورت ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے

﴿عبارت﴾: **وَالدَّلِیْلُ عَلٰی اَنَّ الْمُجْتَهِدَ قَدْ یُخْطِئُ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی فَفَهَّمْنَاهَا سُلَیْمَانَ وَالضَّمِیْرُ لِلْحُکُوْمَةِ وَالْفُتْیَا وَلَوْ کَانَ کُلٌّ مِّنَ الْاِجْتِهَادَیْنِ صَوَابًا لِمَا کَانَ لِتَخْصِیْصِ سُلَیْمَانَ بِالذِّکْرِ جِهَةٌ لِاَنَّ کُلًّا مِّنْهُمَا قَدْ اَصَابَ الْحُکْمَ حِیْنَئِذٍ وَفَهِمَهٗ اَلثَّانِیْ اَلْاَحَادِیْثُ وَالْاٰثَارُ الدَّالَّةُ عَلٰی تَرْدِیْدِ الْاِجْتِهَادِ بَیْنَ الصَّوَابِ وَالْخَطَأِ بِحَیْثُ صَارَتْ مُتَوَاتِرَةَ الْمَعْنٰی قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنْ اَصَبْتَ فَلَکَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَاِنْ اَخْطَأْتَ فَلَکَ حَسَنَةٌ وَّاحِدَةٌ وَفِیْ حَدِیْثٍ اٰخَرَ جَعَلَ لِلْمُصِیْبِ اَجْرَیْنِ وَلِلْمُخْطِئِ اَجْرًا وَّاحِدًا وَعَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍؓ اِنْ اَصَبْتُ فَمِنَ اللّٰهِ وَاِلَّا فَمِنِّیْ وَمِنَ الشَّیْطَانِ وَقَدْ اشْتَهَرَتْ تَخْطِئَةُ الصَّحَابَةِؓ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِی الْاِجْتِهَادِیَّاتِ اَلثَّالِثُ اَنَّ الْقِیَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ فَاِنَّ الثَّابِتَ بِالْقِیَاسِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ اَیْضًا مَعْنٰی وَقَدْ اَجْمَعُوْا عَلٰی اَنَّ الْحَقَّ فِیْمَا ثَبَتَ بِالنَّصِّ وَاحِدٌ لَا غَیْرُ اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَا تَفْرِقَةَ فِی الْعُمُوْمَاتِ الْوَارِدَةِ فِیْ شَرْعِیَّةِ نَبِیِّنَا عَلَیْهِ السَّلَامُ بَیْنَ الْاَشْخَاصِ فَلَوْ کَانَ کُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِیْبًا لَزِمَ اِتِّصَافُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ بِالْمُتَنَافِیَیْنِ مِنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ اَوِ الصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ اَوِ الْوُجُوْبِ وَعَدَمِهٖ وَتَمَامُ تَحْقِیْقِ هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ وَالْجَوَابُ عَنْ تَمَسُّکَاتِ الْمُخَالِفِیْنَ یُطْلَبُ مِنْ کِتَابِنَا التَّلْوِیْحِ فِیْ شَرْحِ التَّنْقِیْحِ**

﴿ترجمہ﴾ اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے کئی طریقوں سے ہے اول اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ ہم نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ سمجھایا، اور ضمیر منصوب فیصلہ اور فتویٰ کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک صحیح ہوتا، تو حضرت سلیمان علیہ السلام کو ذکر کیساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت ان میں سے ہر ایک نے درست حکم پالیا اور اس کو سمجھ لیا۔ دوسری دلیل وہ احادیث ہیں اور آثار ہیں جو کہ اجتہاد کے خطا اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ (احادیث) متواتر المعنی ہیں، نبی کریم ﷺ نے فرمایا اگر تو درستگی کو پہنچا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر تو خطا ہوا تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ مصیب کیلئے دو اجریں ہیں اور مخطی کیلئے ایک اجر ہے، اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے اگر میں مصیب ہوگیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے ورنہ میری طرف سے

Maktaba Tul Ishaat.com

اور شیطان کی طرف سے ہے اور صحابہ کرام سے اجتہادیات میں کچھ نہ کچھ خطا ہونا مشہور ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت نص سے ثابت ہے اور اس بات پر اجماع منعقد ہے کہ ثابت بالنص میں ایک حق ہوگا نہ کہ غیر، چوتھی دلیل یہ ہے کہ ہمارے نبی کریم ﷺ کی شریعت میں جو عمومات اشخاص کے مابین وارد ہیں اس میں کوئی فرق نہیں ہے اگر ہر مجتہد مصیب ہوتا تو فعل واحد کا متنافیین یعنی حظر اور اباحت، صحت اور فساد، وجوب اور عدم سے متصف ہونا لازم آئے گا اور ان ادلہ کی تمام تحقیق اور مخالفین کی دلائل سے جوابات ہماری کتاب تلویح شرح تنقیح سے طلب کیا جاسکتا ہے۔

تشریح:

شارح علیہ الرحمۃ مذہب رابع (کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے) کے حق ہونے پر دلائل اربعہ بیان کررہے ہیں۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

1: اللہ تعالیٰ کا فرمان فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ اس کا پس منظر یہ ہے کہ ایک شخص سیدنا داؤد علیہ السلام کی بارگاہ میں ایک چرواہے کی شکایت لیکر حاضر ہوا کہ اس کی بکریوں نے میرے کھیت کو چرلیا ہے اور روند دیا ہے، اور کھیت کا نقصان اتنا ہی ہے جتنی قیمت بکریوں کی قیمت ہے جس پر داؤد علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا کہ وہ بکریاں کھیت کے مالک کو دے دی جائیں۔

اس پر حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے پاس ایک اور فیصلہ ہے کہ جس میں دونوں یعنی کھیت والے کی بھی اور بکریوں والے کی بھی رعایت ہے اور وہ یہ ہے کہ بکریوں والا یعنی چرواہا اپنی بکریاں کھیت کے مالک کو دیدے اور خود اس کے کھیت کی آبیاری میں لگ جائے، جب تک وہ کھیت ویسا ہی تیار نہیں ہوجاتا تب تک کھیت والا اس کی بکریوں سے دودھ کی منفعت حاصل کرسکتا ہے پس جب کھیت تیار ہوجائے تو چرواہا کھیت کو مالک کے سپرد کرکے اپنی بکریاں واپس لے لے۔ حضرت داؤد علیہ السلام اس فیصلہ سے بہت خوش ہوئے اور اللہ تعالیٰ نے فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ فرما کر اسی فیصلہ سلیمانی کی تائید فرمائی۔

پس ثابت ہوا کہ دو مجتہدین میں سے عنداللہ ایک ہی فیصلہ کو سراہا گیا۔

2: متعدد آیات اور متواتر المعنیٰ احادیث اس امر پر شاہد ہیں کہ مجتہد سے کبھی درستگی ہوتی ہے اور کبھی خطاء ہوتی ہے۔

3: قیاس مظہر ہوتا ہے نہ کہ مثبت کیونکہ قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ معنیٰ نص سے ثابت ہوتا ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت شدہ حکم ایک ہوتا ہے اس میں تعدد نہیں ہوتا اب اگر ہر مجتہد مصیب ہوجائے تو حکم نص میں تعدد آجائیگا حالانکہ حکم نص میں تعدد نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی درستگی کو پہنچتا ہے اور کبھی اس سے خطا سرزد ہوجاتی ہے۔

4: آقا علیہ السلام کی شریعت میں یہ نہیں ہے کہ کچھ کے لئے کوئی حکم ہو اور کچھ کے لئے کوئی اور حکم ہو بلکہ سب کے لئے حکم یکساں خواہ کوئی عربی ہو یا عجمی ہو، اگر ہر مجتہد کو مصیب مان لیا جائے تو پھر شریعت کے حکم میں منافات لازم آئیگی، کہ بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفتِ اباحت کے ساتھ متصف ہوگا اور دوسرے بعض کے لئے وہی وحکم صفتِ ممانعت سے متصف ہوگا تو فعل واحد کا صفاتِ متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ اس امر پر شریعتِ مصطفوی میں کوئی مثال نہیں ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

Maktaba Tul Ishaat.com

انسانوں کے رسول فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں

﴿عبارت﴾: وَرُسُلُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلٰئِكَةِ وَرُسُلُ الْمَلٰئِكَةِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ وَعَامَّةُ الْبَشَرِ مِنْ عَامَّةِ الْمَلٰئِكَةِ اَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْمَلٰئِكَةِ عَلٰى عَامَّةِ الْبَشَرِ فَبِالْاِجْمَاعِ بَلْ بِالضَّرُوْرَةِ وَاَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَعَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى عَامَّةِ الْمَلٰئِكَةِ فَبِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَمَرَ الْمَلٰئِكَةَ بِالسُّجُوْدِ لِاٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰى وَجْهِ التَّعْظِيْمِ وَالتَّكْرِيْمِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِىْ كَرَّمْتَ عَلَىَّ وَاَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ وَمُقْتَضٰى الْحِكْمَةِ الْاَمْرُ لِلْاَدْنٰى بِالسُّجُوْدِ لِلْاَعْلٰى دُوْنَ الْعَكْسِ الثَّانِىْ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ اَهْلِ اللِّسَانِ يُفْهِمُ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا الْاٰيَةَ اَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُ اِلٰى تَفْضِيْلِ اٰدَمَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَبَيَانِ زِيَادَةِ عِلْمِهٖ وَاسْتِحْقَاقِهِ التَّعْظِيْمَ وَالتَّكْرِيْمَ اَلثَّالِثُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَاٰلَ اِبْرَاهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ وَالْمَلَائِكَةُ فَبَقِىَ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِيْهَا عَدَا ذٰلِكَ وَلَا خِفَاءَ فِىْ اَنَّ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ ظَنِّيَّةٌ يُكْتَفٰى فِيْهَا بِالْاَدِلَّةِ الظَّنِّيَّةِ اَلرَّابِعُ اَنَّ الْاِنْسَانَ قَدْ يُحَصِّلُ الْفَضَائِلَ اَوِ الْكَمَالَاتِ الْعِلْمِيَّةَ وَالْعَمَلِيَّةَ مَعَ وُجُوْدِ الْعَوَائِقِ وَالْمَوَانِعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَسُنُوْحِ الْحَاجَاتِ الضَّرُوْرِيَّةِ الشَّاغِلَةِ عَنِ اكْتِسَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ اَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ شَوَاغِلِ وَالصَّوَارِفِ اَشَقُّ وَاَدْخَلُ فِى الْاِخْلَاصِ فَيَكُوْنُ اَفْضَلَ

﴿ترجمہ﴾: اور انسانوں کے رسل فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں اور فرشتوں کے رسل عام انسانوں سے افضل ہیں، اور عام انسان عام ملائکہ سے افضل ہے، بہر حال ملائکہ کے رسل کی فضیلت عام انسان سے اجماع سے بلکہ بداہتہً ثابت ہے، رہی بات انسانوں کے رسل کو فرشتوں کے رسل پر افضل قرار دینا اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو وہ چند دلائل سے ثابت ہے۔

1: پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعظیم اور تکریم کے طور پر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کیلئے سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے اللہ تعالیٰ کی اس قول کی وجہ سے جو کہ ابلیس سے حکایت ہے، مجھے بتایئے یہی وہ شخص ہے جس کو آپ نے میرے اوپر عزت دیدی ہے حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں، مجھ کو تو نے آگ سے پیدا کیا ہے اور اس کو مٹی سے پیدا کیا ہے، اور حکمت کا تقاضا ادنیٰ کو اعلیٰ کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم کر دینا، نہ کہ اس کے برعکس۔

2: دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل لسان میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کے اس قول "وعلم ادم الاسماء کلها" سے یہ سمجھتا ہے کہ مقصود اس سے آدم علیہ السلام کو فرشتوں پر فضیلت دینا ہے اور اس سے آدم علیہ السلام کے علم کی زیادتی اور اس کے استحقاق تعظیم وتکریم کو بیان کرنا ہے۔

Maktaba Tul Ishaat.com

3: تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ''ان اللہ اصطفی ادم نوحا وال ابراھیم وال عمران علی العالمین'' ہے، اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، ال ابراہیم اور ال عمران کو تمام عالموں سے چن لیا ہے اور فرشتے بھی عالم میں سے ہیں اور عام انسانوں کا فرشتے سے افضل ہونا اس آیت سے اجماع کیساتھ خاص کرلیا گیا ہے (کہ آل ابراہم اور آل عمران کے ضمن میں عام انسان بھی تمام عالم سے افضل ہونگے) تو اس کے علاوہ میں آیت معمول بہ رہے گی، اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ یہ مسئلہ ظنیہ ہے اس میں دلائل ظنی کیساتھ اکتفاء کیا جاسکتا ہے۔

4: چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور کمالات علمیہ اور عملیہ حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت، غضب اور کمالات کو حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجات کا پیش ہونا اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے باوجود عبادت کرنا اور کمالات حاصل کرنا زیادہ مشکل اور اخلاص کا زیادہ سبب ہے پس وہ (انسان) افضل ہوگا۔

﴿تشریح﴾:

انسانوں کے رسولوں سے مراد انبیاء علیہم السلام ہیں اور کچھ فرشتے بھی ایسے ہیں جو احکام خداوندی کو دیگر فرشتوں تک پہنچاتے ہیں انہیں رسل ملائکۃ سے تعبیر کیا گیا ہے، اس مقام پر عام انسانوں سے مراد اولیاء اور صلحائے امت ہیں۔ یعنی غیر انبیاء۔ رہی بات فساق، کفار اور فجار کی وہ بہائم جیسے ہیں ان کی یہاں اس تقابل میں بات ہی نہیں ہورہی۔

☆ اہل سنت کا عقید یہ ہے انسانوں کے رسل یعنی انبیاء وہ رسل ملائکۃ سے افضل ہیں اور رسل ملائکۃ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان یعنی اولیاء وصلحاء عام فرشتوں سے افضل ہیں۔

☆ شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ رسل ملائکۃ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے اور رہی بات انسانوں کے رسولوں یعنی انبیاء علیہم السلام کی کہ وہ رسل ملائکۃ سے افضل ہیں اور عام انسان یعنی غیر انبیاء عام فرشتوں سے افضل ہیں تو اس پر متعدد دلائل ہیں جو کتاب میں بالکل واضح ہیں۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

انبیاء پر فرشتوں کی افضلیت کے باب میں معتزلہ کا رد

﴿عبارت﴾: وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ وَبَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ اِلٰى تَفْضِيْلِ الْمَلَائِكَةِ وَتَمَسَّكُوْا بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْمَلَائِكَةَ اَرْوَاحٌ مُّجَرَّدَةٌ كَامِلَةٌ بِالْعَقْلِ مُبَرَّأَةٌ عَنْ مَّبَادِى الشُّرُوْرِ وَالْاٰفَاتِ كَالشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَعَنْ ظُلُمَاتِ الْهُيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ قَوِيَّةٌ عَلَى الْاَفْعَالِ الْعَجِيْبَةِ عَالِمَةٌ بِالْكَوَائِنِ مَاضِيَهَا وَاٰتِيَهَا مِنْ غَيْرِ غَلَطٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ مَبْنٰى ذٰلِكَ عَلَى الْاُصُوْلِ الْفَلْسَفِيَّةِ دُوْنَ الْاِسْلَامِيَّةِ الثَّانِيْ اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعَ كَوْنِهِمْ اَفْضَلَ الْبَشَرِ يَتَعَلَّمُوْنَ وَيَسْتَفِيْدُوْنَ مِنْهُمْ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى

Maktaba Tul Ishaat.com

وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ وَلَاشَكَّ اَنَّ الْمُعَلَّمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّعْلِیْمَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْمَلَائِكَةُ اِنَّمَاهُمُ الْمُبَلِّغُوْنَ اَلثَّالِثُ اَنَّهٗ قَدِاطَّرَدَفِی الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَقْدِیْمُ ذِكْرِهِمْ عَلٰی ذِكْرِ الْاَنْبِیَاءِ وَمَاذَالِكَ اِلَّالِتَقَدُّمِهِمْ فِی الشَّرْفِ وَالرُّتْبَةِ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذَالِكَ لِتَقَدُّمِهِمْ فِی الْوُجُوْدِاَوْلِاَنَّ وُجُوْدَهُمْ اَخْفٰی فَالْاِیْمَانُ بِهِمْ اَقْوٰی وَبِالتَّقْدِیْمِ اَوْلٰی الرَّابِعُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی لَنْ یَّسْتَنْكِفَ الْمَسِیْحُ اَنْ یَّكُوْنَ عَبْدًاللّٰهِ وَلَاالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ فَاِنَّ اَهْلَ اللِّسَانِ یَفْهَمُوْنَ مِنْ ذَالِكَ اَفْضَلِیَّةَ الْمَلَائِكَةِ مِنْ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ اِذِالْقِیَاسُ فِیْ مِثْلِهِ التَّرَقِّیْ مِنَ الْاَدْنٰی اِلَی الْاَعْلٰی یُقَالُ لَایَسْتَنْكِفُ مِنْ هٰذَاالْاَمْرِ الْوَزِیْرُوَلَاالسُّلْطَانُ وَلَایُقَالُ السُّلْطَانُ وَلَاالْوَزِیْرُثُمَّ لَاقَائِلٌ بِالْفَصْلِ بَیْنَ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ وَغَیْرِهٖ مِنَ الْاَنْبِیَاءِ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ وَالْجَوَابُ اَنَّ النَّصَارٰی اِسْتَعْظَمُوْاالْمَسِیْحَ بِحَیْثُ یَتَرَفَّعُ مِنْ اَنْ یَّكُوْنَ عَبْدًامِّنْ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ یَنْبَغِیْ اَنْ یَّكُوْنَ اِبْنًالَهٗ لِاَنَّهٗ مُجَرَّدٌلَااَبَ لَهٗ وَكَانَ یُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ وَیُحْیِی الْمَوْتٰی بِخِلَافِ سَائِرِعِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰی مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ فَرَدَّعَلَیْهِمْ بِاَنَّهٗ لَایَسْتَنْكِفُ مِنْ ذَالِكَ اَلْمَسِیْحُ وَلَامَنْ هُوَاَعْلٰی مِنْهُ فِیْ هٰذَاالْمَعْنٰی وَهُمُ الْمَلَائِكَةُ الَّذِیْنَ لَااَبَ لَهُمْ وَلَااُمَّ لَهُمْ وَیَقْدِرُوْنَ بِاِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلٰی اَفْعَالٍ اَقْوٰی وَاَعْجَبَ مِنْ اِبْرَاءِ الْاَكْمَهِ وَالْاَبْرَصِ وَاِحْیَاءِ الْمَوْتٰی فَالتَّرَقِّیْ وَالْعُلُوُّاِنَّمَاهُوَفِیْ اَمْرِالتَّجَرُّدِوَاِظْهَارِ الْاٰثَارِالْقَوِیَّةِ لَافِیْ مُطْلَقِ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَادَلَالَةَ عَلٰی اَفْضَلِیَّةِ الْمَلَائِكَةِ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَاِلَیْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَآبُ۔

﴿ترجمہ﴾: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو افضل قرار دینے کی طرف گئے ہیں، اور انہوں نے چندہ وجوہ کیساتھ دلیل پکڑی ہے جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

1: پہلی وجہ یہ ہے کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں،..... عقل کے اعتبار سے کامل ہیں.....شرور اور آفات کے اسباب سے پاک ہیں.....،مثلاً شہوت، غضب، اور ہیولیٰ اور صورت کے اندھیروں سے پاک ہیں.....،افعال عجیبہ پر قادر ہیں.....،گزشتہ اور آنے والے واقعات کو بغیر کسی غلطی کے جاننے والے ہیں.....

☆ اور جواب یہ ہے کہ یہ فلسفی اصول پر مبنی ہے نہ کہ اسلامی اصول پر (یہاں بحث کثرتِ ثواب کے بارے میں ہے نہ کہ قدرت وطاقت کے حوالے سے، بیشک فرشتوں کے ان کمالات کو ہم مانتے ہیں لیکن مدارِ فضیلت نہیں مدارِ فضیلت ثواب ہے جو کہ انسانوں میں اتم ہے)

2: دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء کرام افضل البشر ہونے کے باوجود فرشتوں سے علم اور استفادہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول ''نزل به الروح الامین'' (کہ روح الامین اس قرآن کو لے کر آئے ہیں) کی وجہ سے، اور اس بات میں کوئی شک

Maktaba Tul Ishaat.com

نہیں ہے کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے۔

☆ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی جاتی ہے فرشتے تو صرف پہنچانے والے ہیں۔

3: تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن وسنت میں کثرت کیساتھ انبیاء کرام کے ذکر پر فرشتوں کے ذکر کو مقدم کرنا وارد ہے، اور محض شرف اور مرتبہ میں تقدم کی وجہ سے ہے۔

☆ اور جواب یہ ہے کہ یہ (تقدیم ذکر)! ان کے وجود کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اسلئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔

4: اور چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ ہرگز انکار نہیں کریں گے اللہ تعالیٰ کے بندہ ہونے سے مسیح اور نہ مقرب فرشتے ،پس بیشک اہل لسان اس سے فرشتوں کی افضلیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے سمجھتے ہیں کیونکہ اس جیسی ترکیبوں میں ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اس امر سے نہ وزیر عار کرتا ہے اور نہ بادشاہ اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ نہ بادشاہ عار کرتا ہے اور نہ وزیر، (پس معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں اسی طرح دیگر انبیاء سے بھی افضل ہوئے کیونکہ) حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور دیگر انبیاء کرام کے درمیان فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔

☆ جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے مسیح کو جب اتنا بڑا سمجھا کہ وہ ان کے بقول اس بات سے بالاتر ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے ایک بندہ ہوں، بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہیے کیونکہ وہ مجرد تھے ان کا کوئی باپ نہیں تھا اور وہ اندھوں اور برص والوں کو ٹھیک کر دیا کرتے تھے اور مردوں کو زندہ کرتے تھے بخلاف بنی آدم میں سے اللہ تعالیٰ کے دوسرے بندوں کے، تو اللہ تعالیٰ نے اس پر رد کیا کہ مسیح اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) عار محسوس نہیں کرتے ہیں اور نہ وہ جو عیسیٰ علیہ السلام سے اس صفت میں اعلیٰ ہیں اور وہ ایسے فرشتے ہیں جن کیلئے نہ باپ ہے اور نہ ماں ہے اور اللہ تعالیٰ کے اذن سے ایسے افعال پر قادر ہیں جو اندھے اور برص کے ٹھیک کرنے اور مردوں کو زندہ کرنے سے زیادہ عجیب ہیں، پس ترقی اور علو وہ صرف تجرد (یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے) میں ہے اور افعال قویہ کو ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال شرف میں، پس ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ پاک ہیں، بلند ہیں اور درست بات کو زیادہ جاننے والے ہیں اور اس کی طرف رجوع اور ٹھکانہ ہے۔

☆☆☆.....☆☆☆.....☆☆☆

تمت بالخیر

مفتی محمد یوسف القادری

تولی وخطیب مرکزی جامع مسجد سید شہاب الدین

جوئیانوالہ موڑ شیخوپورہ پاکستان

بروز اتوار 21/01/18.11:00AM

Maktaba Tul Ishaat.com

اغراض التہذیب فی شرح تہذیب

شرح بخاری شریف
مکمل 12 جلدیں

اغراض شرح شرح کافیہ

شرح جامع ترمذی
مکمل 7 جلدیں

اغراض شرح نخبۃ الفکر

شرح ابوداؤد شریف
مکمل 8 جلدیں

اغراض ضیاء التراکیب شرح مائۃ عامل

شرح نسائی شریف
مکمل 6 جلدیں

اغراض شرح جامی

فیضان اسلم فی شرح مسند الامام الاعظم

اغراض سلم العلوم

اغراض مرقات

زبیدہ سنٹر ۴۰، اردو بازار لاہور

شبیر برادرز®

فون: 042-37246006

shabbirbrother786@gmail.com

Maktaba Tul Ishaat.com