

بَيَانُ الْفَوَائِدِ

فِي حَلِّ

شَرْحِ الْعَقَائِدِ

مولانا مجيب اللہ صاحب گوندوی

استاذ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ سید احمد شہید

بیانِ القوائد فی حل شرح العقائد

علمِ کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف "شرح عقائد فی الیسی اود شرح حسین
عبادت حل کر نیلے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کر نیکی کوشش کی گئی ہے

حصہ اول

تالیف

مولانا مجیب اللہ صاحب گونڈوی

استاذ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ سید الجمیل شہید

بالمقابل دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک



عصر حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ

باہتمام: محمد ادریس اعوان

جملہ حقوق محفوظ ہیں

سلسلہ مطبوعات - ۱۶

سن اشاعت ۲۰۰۴ء

محمد شاہ عادل نے

حاجی حنیف پرنٹرز سے چھپوا کر

المیزان اردو بازار لاہور سے شائع کی۔

پیش لفظ



نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ ! علامہ سعد الدین نقضانی کی مایہ ناز تالیف شرح عقائد نسفی کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے علم کلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی مل ہے ۔

۱۳۰۲ھ میں جب مادر علمی دارالعلوم دیوبند میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے راقم الحروف بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا اندازہ ہوا اور دل میں کتاب کی تشریح و تبیل کا داعیہ پیدا ہوا مگر اپنی علمی کم ایگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کر سکا اور جب شروع کیا تو خرابی صحت کے باعث تسلسل برقرار نہ رکھ سکا اور اس طرح کئی سال میں کتاب کی تشریح و تبیل کا کام مکمل ہوا ۔

فَا لِحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّو الصَّالِحَاتُ ۔

اس شرح میں محل عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکانی کوشش کی گئی ہے کہ بات صرف محل عبارت تک محدود رکھی جائے اور دقیق علمی و فلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں مرتب انداز میں پیش دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو ۔ بہر حال کتاب جیسی بھی ہے آپ کے سامنے ہے ۔ اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے ۔ اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے ۔

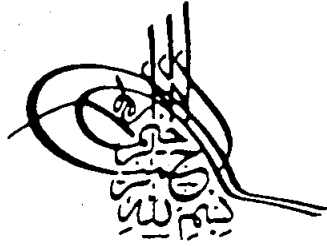
بڑی ناپاسی ہو گی اگر میں اپنے ان کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں جن کے بہیم تقاضوں نے مجھے یہ اوراق سیاہ کرنے کی بہت عطا کی ۔ خصوصاً بزرگوار محرم مولانا ریاست علی صاحب مجبوری اور مولانا عبدالرحیم صاحب بستوی اساتذہ دارالعلوم دیوبند کا یہ تسہل سے ممنون ہوں جن کے شعروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی اور ان حضرات نے رائے تحریر فرما کر کتاب کی قدر افزائی فرمائی ۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم کو دعا خیر سے محروم نہ فرمائیں ۔ دعا ہے کہ جو پروردگار اپنے فضل سے یتیمات کو حسنت میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے احقر کی اس کاوش کو طلبہ کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے ۔ آمین

مبیشہ نامی حضرت

خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۲۹ محرم ۱۴۱۳ھ مطابق ۳۱ جولائی ۱۹۹۲ء
بروز جمعہ



تقدیم

حضرت مولانا ریا علی حسنا بجنوری استاذ و محدث دارالعلوم دیوبند

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول محمد وعلى آله وصحبه اجمعين!

اما بعد: اسلام تمام انسانوں کے لئے اللہ کا نازل کردہ ایک فطری مذہب ہے اور اسی لئے وہ انسانی فطرت کے مطابق آسان اور سلیس زبان میں عقائد احکام اور اخلاق کی تعلیمات پر مشتمل ہے، قرآن کریم میں اس کو دین فطرت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

ما قام وجهك للدين خفيضا فطرت الله
التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله
ذلك الدين القيم (سورة الروم آیت ۳۰)
تم کیسے ہو کر دین (صحیح) کی جانب اپنا رخ کرو یہ اللہ کی
پیدا کی ہوئی وہ فطرت جس پر اس انسان کو پیدا کیا ہے اللہ
کی پیدا کردہ فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، بعد عادیں بھی ہے
حدیث پاک میں بھی یہ مضمون زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا گیا ہے، ارشاد ہے۔

ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه
يهودا نصارى او مجسانا كما تنجب البهيمة
جماء هل تحسون فيها من جدعاء ثم
يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس
پیدا ہونے والا ہر بچہ دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پھر
اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنادیتے
ہیں جیسے چوپایہ تمام خلقت پیدا ہوتا ہے، اس کا کوئی
مضول ہوا نہیں ہوتا، پھر راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ

علیہا الآتية (بخاری ص ۱۶۱) یہی آیت پڑھتے خطبہ اللہ تعالیٰ فطر الناس علیہا

اسلام کی اسی فطری سادگی کے سبب علم کلام بھی ابتدائیں انتہائی سادہ اور مختصر تھا، یعنی ضاف اور سلیس زبان میں عقائد صحیحہ کا بیان، لیکن اسلام کے ابتدائی عہد میں بیرونی سازشوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا پھر ان سیاسی جماعتوں نے اپنے اختلافات کو مذہبی لباس پہنانے کے لئے عقائد میں تاویل و تبلیس بلکہ تحریف کا عمل شروع کیا تو علماء اسلام کو ان کے مقابلہ میں توجہات مہذول کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، پھر جب دوسری صدی میں خلیفہ منصور (الموتوی ۱۵۸ھ) کے عہد میں دنیا کی مختلف زبانوں کے علمی ذخیروں کا عربی میں ترجمہ کرایا گیا تو اسلامی عقائد سے متعلق کچھ مزید بحثوں کا دروازہ کھل گیا۔

محدثین کرام نے بھی اس سلسلے میں اپنے ذوق اور انداز کے مطابق کام کیا۔ مگر ان کی خدمات کا حاصل فرق باطلہ کے نظریات کی تردید کے سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو کجی کر دینا ہے ان حضرات نے مسئلہ کی تنقیح کی ذمہ داری کو قبول نہیں کیا بلکہ بسا اوقات یہ بھی واضح نہیں کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک سے غلط افکار و نظریات کی تردید کے سلسلے میں ان کا طرز استدلال کیسے ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہ ان حضرات کا میدان بھی نہیں تھا ان کی جانب سے جتنا کام وجود میں آیا وہ اس میدان کے علماء کی رہنمائی کے سلسلے میں انتہائی کارآمد ثابت ہوا۔

چنانچہ متکلمین اسلام نے جو اس میدان کے مردان کار تھے۔ اپنا فرض منصبی ادا کیا، انہوں نے صحیح اسلامی عقائد کو عقل اور نقل کے دلائل سے ثابت کیا، اندرونی اختلافات کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اشکالات و اعتراضات کی جوابدہی کی، اور ان اندرونی فرقوں کی جانب سے پیش کئے جانے والے غلط افکار و نظریات کی تردید کا تفصیلی کام کیا، اسی کے ساتھ دیگر اقوام کے اختلاط اور ان کے عقلی علوم کے عربی تراجم کے بعد جو مشکلات پیدا کی گئی تھیں ان سب کا علاج پیش کیا۔

اگرچہ علوم عقلیہ کی فنی اصطلاحات کے استعمال کے ساتھ، صحیح عقائد کی تشریح و ترجمانی نے حکمیں کیے ایک اور شکل پیدا کر دی کہ غلط فہمی کی بنیاد پر امت کے قابل اعتماد فقہاء و محدثین، علم کلام کے خلاف صف آراء ہو گئے۔ امام اعظم ابوحنیفہ کے علاوہ، تمام ہی فقہاء و محدثین کے مخالفانہ رویہ کی شہادتیں تاریخ میں محفوظ ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ مخالفت کی باوجود کلمہ علی الرغم عالی دماغ اور روشن ضمیر علماء امت نے زمانہ کی ضرورت کے مطابق اپنی خدمت کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھا۔ بحث و تحقیق کی نئی اور نازک منزلوں میں کتنے ہی قدم جاوے استقامت دانستہ یا نادانستہ سفر بھی ہوئے لیکن رسوخ فی العلم کی دولت سے فضاہب علماء کرام نے صراط مستقیم کے دائرہ میں رہتے ہوئے اسلامی عقائد و نظریات کو عقلی و نقلی دلائل سے تائید و توثیق کر دیا۔

اندھان کی مساعی کو قبول فرمائے اور ان کی محنتوں کا بہتر صلہ عطا فرمائے۔ آمین

علماء امت کی انہی قابل قدر کوششوں میں ایک قابل اعتماد متن العقائد النسفیۃ ہے جو عمر بن محمد بنم الدین النسفی المتوفی ۷۳۵ھ کی تالیف ہے، جن کا شمار فقہ حنفی کے اساطین میں ہوتا ہے۔ اور جب ان کے قلم نے فقہ، کلام، ادب، تفسیر، تاریخ اور دیگر علوم و فنون پر ترقی، اسوار، کو مدوں کیا ہے، ان کے عہد تک علم کلام کا کارواں پرتوجہ مرحلوں سے گذر کر منزل آشنا ہو چکا تھا اور یہ فن اپنے اوج کمال تک پہنچ گیا تھا۔ امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ بھی اُن سے کچھ ہی پہلے گذرے ہیں، امام نسفی نے اپنے پیشرو علماء کرام کی محنتوں سے استفادہ کرتے ہوئے عقائد صحیحہ سے متعلق ایک متن تیار کیا جسے امت کے درمیان قبول عام نصیب ہوا۔

پھر آٹھویں صدی کے مشہور کثیر التصانیف محقق عالم مسعود بن عمر علامہ سعد الدین قنارانی المتوفی ۸۹۲ھ نے اس متن کی شرح لکھی جس میں علامہ موصوف نے ماتریدہ اور اشاعرہ کے علوم سے استفادہ کرتے ہوئے خاص فنی انداز میں علم کلام کے مسائل کو عقلی و نقلی دلائل سے مبرن کیا، علامہ موصوف علوم کی گیرائی و گہرائی میں اپنی نظیر آپ ہیں، تاریخ میں موصوف ہی ایک ایسے خوش نصیب مصنف ہیں جن کی مختلف علوم و فنون کی دیووں کی نصاب تعلیم کا جز بنائی گئی ہیں اور آج تک علمی دنیا ان کے احسانات سے گراں بار ہے، لیکن یہ واقعہ ہے کہ جس طرح ان کی زبان میں لکنت تھی اسی طرح ان کا قلم بھی تنقید سے خالی نہیں ہے، بشرح عقائد میں یہ وصف موجود ہے اور درس نظامی میں شامل ہو جانے کے سبب اس کی مشکلات کو حل کرنے کی ضرورت اور زیادہ بڑھ گئی ہے، اسی لئے عربی، فارسی اور اردو میں اس کی متعدد شروح و حواشی موجود ہیں، پھر یہ کہ مشکلات کی تشریح کا عمل بھی ہر عہد کے حالات کے تابع ہے، پچھلی صدی تک یہ حال تھا کہ محققی انداز میں جو مضمون بیان ہو جاتا تھا سمجھا جاتا تھا کہ وہ آسان ہو گیا ہے، اور یہ بات تو ماضی قریب تک پائی جاتی تھی کہ علم کلام کی بحثوں کے دوران فلسفہ اور منطق کی مستعمل اصطلاحات کی علیحدہ سے تشریح کی ضرورت نہیں تھی، لیکن ظاہر ہے کہ اب یہ نوعیت نہیں ہے، اب فنی اصطلاحات کی آسان تشریح اور محققات کو محسوسات کا لباس پہنانے بغیر مضمون کا اہتمام ناممکن ہے۔

خدا کا فضل و کرم ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے کامیاب مدرس برادر عزیز خاں مولانا محبوب علی صاحب تاشکی زید مجتہد نے عہد حاضر کی ضرورت کے پیش نظر شرح عقائد نسفی کی اردو شرح بیان الفوائد کے نام سے مرتب کی ہے، موصوف مجتہد کو مبداء فیاض سے بڑی خوبیاں عطا ہوئی ہیں، وہ فطری مدرس ہیں، زمانہ طالب علمی میں ان کے مذاکرہ و تکرار میں ان کے ہم سبق طلباء کثیر تعداد میں بڑے ذوق و شوق سے شرکت کرتے تھے۔

ذہانت و فطانت ان کا خدا داد وصف ہے، مشکل اور پیچیدہ مضامین ان کے یہاں آسان اور مرتب ہو جاتے ہیں، بیان کا ایسا سلیقہ ہے کہ مضامین خود بخود ذہن نشین ہونے لگتے ہیں، ایک مضمون کو مختلف انداز میں تعبیر کرنے اور تفہیم کے لئے تازہ مثالوں کے ایجاد و اختراع میں انہیں خصوصی کمال حاصل ہے، تدریسی زندگی کے بیس سالہ تجربات نے ان اوصاف میں مزید جلا اور حسن پیدا کر دیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند میں شرح عقائد کا سبق تقریباً دس سال پہلے ان سے متعلق کیا گیا تھا، اس دوران طلبہ نے بھی ان سے فرمائش کی اور متعدد اساتذہ کرام نے مشورہ دیا کہ وہ اپنے طویل تدریسی تجربہ اور اپنے کامیاب انداز تفہیم کی مدد سے شرح عقائد کی آسان شرح تحریر کر دیں، اور اب الحمد للہ موصوف کے آہستے قلم سے برآمد کیا ہوا یہ نافہ مشک بیان الفوائد کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے جس کے بارے میں عطار کو کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

دعا ہے کہ پروردگار عالم ان کی کاوش کو اہل علم اور طلبہ کے درمیان قبول عام اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول سے نوازے، اور علوم و فنون کی مزید خدمات کے لئے توفیق عطا فرمائے۔ والحمد للہ الذی بنعمتہ تنم الصالحات۔

ریاست علی غفرلہ
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۱۶ محرم الحرام ۱۴۱۳ھ

رائے گرامی

حضرت مولانا عبد الرحیم صاحب بستوی مدرس دارالعلوم دیوبند

حامدا و مصلیا

صدق کرم حضرت مولانا مجاہد صاحب قاضی گوندوی دارالعلوم دیوبند کے مقبول و کامیاب اساتذہ میں ہیں، جن کی اور حیدر الاستعداد عالم ہیں، اپنے دور طالب علمی میں بھی طلبہ کی نظر میں انتہائی مقبول تھے، ہاؤرنگ طلبہ کے حلقہ تکرار میں بھی کراستفادہ کرتے تھے، دورۂ حدیث میں دل پوزیشن سے کامیاب بھی ہوئے تھے، دارالعلوم دیوبند علم و فن اور فکر و نظر کا کوہ ہمالہ ہے، کسی طالب علم کا اول پوزیشن سے کامیابی حاصل کرنا اگر ایک طرف اعزاز ہے اور یقیناً اعزاز ہے تو دوسری طرف اسکی علمی عظمت اور استعداد پر ہر تصدیق بھی ہے، حضرت مولانا مجاہد صاحب نے اپنی خوش بخت فضلہ میں ہر ضرورت کو برپا رکھتے ہوئے بلاغت، فقہ و کلام و بیان منطق و فلسفہ سب اچھی نظر رکھتے ہیں، موشگافی درسی تقریر میں مغربی مغرب ہوتا ہے، کلام مشور و اندسے پاک ہوتا، مشکل سے مشکل ترین مسائل اور پیچیدے پیچیدہ مسائل کو اس طرح حل کر دیتے ہیں کہ طالب علم مطمئن ہو جاتا ہے، شرح عقائد نفسی کا درس کبھی کیا رسالہ مولانا موصوفی متعلق ہے، علامہ سعد الدین نقضانی کی یہ تصنیف علم کلام میں معجزۃ الہیہ اور سند تصور کجائی ہے، کلام بذات خود ایک نازک اور گنبد فنی ہے، پھر یہ کہ علامہ نقضانی جیسے بحر العلوم حکمت آفرین قلم نے اس کتاب کو اور بھی ادق بنا دیا ہے، اسلئے اسکی تدریس کوئی آسان نہیں ہے، مگر مولانا مجاہد صاحب نے منظر کی تالیف "بیان الفوائد" نے جو اسکی عرق ریزی اور دماغی کاوش کا مظہر ہے، شرح عقائد کے حلیہ میں کو سمجھنا آسان اور سہل کر دیا، اسے پہلے عبارت کا ترجمہ، ترجمہ کی زبان نہایت ہی عام فہم اور سہل ہے، زیر بحث مسئلہ کی عمومی شرح کے ساتھ عبارت کے اہم جزاء کی علمی تشریح نے کتاب کی افادیت میں اضافہ کر دیا، سیر علم و ادب میں شرح عقائد کی کوئی ایسی اور شرح نہیں ہے جو اسکے تمام ضروری گوشوں اور سیاق و سبب پر روشنی ڈالتی ہو اور عبارت کی لفظی و معنوی تفسیر کو کھولتی ہو اس پر اردو میں ایک ایسی شرح کی ضرورت نہ رہتی تھی جو مذکورہ خصوصیات اور خوبوں کی حامل ہو، "بیان الفوائد" فی حل شرح العقائد، اس ضرورت کو بدرجہ اتم پورا کر رہی ہے، اللہ بیشک یہ ایسی جامع اور تمام تر خوبیوں کی حامل شرح ہے جو دیگر تمام شرح سے مستغنی کر دے گی، اسے کہ مدارس عربیہ کے اساتذہ اور طلبہ اس علمی اور تحقیقی نگار سے تو قدر و منزلت کی نظر سے دیکھیں گے، اللہ تعالیٰ بیان الفوائد کو قبولیت عطا کرے اور مؤلف کو جزائے خیر دے کہ ان کے علم و قلم نے شرح عقائد کو قوت پر داز بخشی ہے، آمین

عبد الرحیم بستوی
استاذ دارالعلوم دیوبند

۱۸ محرم الحرام ۱۳۳۲ھ

فهرست شرح العقائد للجزء الاول

رقم العدد	العنوان	الصفحة	رقم العدد	العنوان	الصفحة
١	خطبة الكتاب	١٣	٢٧	القديم	١٧٥
٢	تقسيم الاحكام الشرعية والعلم المتعلق بها	١٨	٢٤	ليس بعرض	١٤٣
٣	وجوه عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة	١٩	٢٨	وهذا مبنى على ان بقاء الشيء	١٤٤
٤	ومعظم خلافاً مع الفرق الاسلامية	٢٣	٢٩	ولا جسم ولا جوهر	١٤٨
٥	وجوه تسمية المعتزلة انفسهم باصحاب العدل	٢٤	٣٠	ولا مصور ولا محدود	١٨٣
	والتوحيد	٢٤	٣١	ولا يوصف بالماهية	١٨٦
٦	كيف ترك الاشعري مذهب ساذه	٢٨	٣٢	ولا يتمكن في مكان	١٨٤
٧	سبب خلط الفلسفة بالكلام	٣٠	٣٣	ولا يجري عليه زمان	١٩٠
٨	وبالجملة هو اشرنا لعلوم الخ	٣١	٣٣	ثم ان مبنى التنزيه الخ	١٩٢
٩	حقائق الاشياء ثابتة	٣٤	٣٥	ولا يشبهه شيء	١٩٨
١٠	الفرق الاعتباري بين الحقيقة والماهية	٣٤	٣٦	ولا يخرج عن علمه وقد رشي	٢٠٣
١١	والعلم بها متحقق	٣٢	٣٤	وله صفات	٢٠٥
١٢	افتراق السوفسطائية الى ثلاث فرق	٣٢	٣٨	صفات الله تعالى ازلية	٢٠٩
١٣	الدلائل على ثبوت الاشياء	٣٥	٣٩	استدلال المعتزلة على نفى الصفات	٢١١
١٤	اسباب العلم ثلاث	٣٩	٣٠	وهي لا هو ولا غيره	٢١١
١٥	وجوه حصول اسباب في الثلاثة	٥٥	٣١	مبحث الكلام	٢٢٢
١٦	ورود الاعتراض على حصول الامتياز في الثلاثة	٥٦	٣٢	وهو متكلم بكلام هو صفة له	٢٣٤
١٧	الجواب عن اليراد المذكور	٥٩	٣٣	وهو صفتها منافية للسكوت	٢٣٤
١٨	الخبر الصادق على نوعين	٦٥	٣٣	والله تعالى متكلم بها امر وناه	٢٣٩
١٩	والنوع الثاني خبر الرسول	٤٣	٣٣	ومخبر	٢٣٩
٢٠	مبحث ان عقل	٨٢	٣٥	الكلام صفة واحدة	٢٣٩
٢١	العالم بجميع اجزائه محدث	١٠٦	٣٦	مسألة خلق القرآن	٢٣٥
٢٢	الدلائل على حدوث الاعيان	١٣٦	٣٤	مبحث التكوين	٢٤٠
٢٣	المحدث للعالم هو الله	١٣٣	٣٨	التكوين ازلي	٢٤١
٢٤	برهان التطبيق	١٣٩	٣٩	التكوين غير المكون	٢٤١
٢٥	الواحد	١٥٢	٥٠	والارادة صفة لله تعالى ازلية	٢٤٤

فہرست مضامین بیان الفوائد ص ۱۰

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	عنوان
۳۱	جواب مذکور کی مزید تحقیق	۳	پیش لفظ	
۳۲	ثبوت اشیاء کا علم ہے	۴	تقدیم مولانا ریاست علی صاحب	
۳۳	سوفسطائیہ کون ہیں	۸	پانچ گرامی مولانا عبدالرحیم صاحب بتوی	
۳۵	تحقیق اور الزامی دلیل کہے کہتے ہیں	۱۶	حکم کے کیا مراد ہے	۱
۳۶	ثبوت اشیاء کا علم نہ ہونے پر لادریہ کی دلیل	۱۶	قاعدہ کسے کہتے ہیں	۲
۳۸	لادریہ کی دلیل کا جواب	۱۶	عقیدہ سے کیا مراد ہے	۳
۳۹	علم کی تعریف	۱۸	احکام شرعیہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم	۴
۵۱	تقدیر کی جارہی ہیں	۲۰	علم کلام اور فقہ کی حاجت اور انکی تدوین کا پس منظر	۵
۵۶	استنباط علم کے تین میں مختصر یونکی دیں استقراء ہے	۲۲	علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ	۶
۵۷	استنباط علم کے تین ہونے پر اعتراض	۲۳	متقدمین کا علم کلام نقلی تھا	۷
۵۸	عادت، وعذان، حدس اور تجربہ کے معانی کا بیان	۲۵	متقدمین کے علم کلام کے نقلی ہونے کا سبب	۸
۵۹	نظر کے کہتے ہیں	۲۵	مذہب اعتزال کی بنیاد کیسے پڑی	۹
۶۱	حصر استنباط پر اعتراض مذکور کا جواب	۲۶	معتزل اپنے آپکو اصحاب العدل والتوحید کیوں کہتے ہیں	۱۰
۶۱	حواس کو پانچ میں محصور کرنے پر اعتراض اور اس کا جواب	۲۶	واصل بن عطاء کون ہے	۱۱
۶۱	سمیع کی تعریف	۲۶	شیخ ابوالحسن اشعری کی مذہب اعتزال سے	۱۲
۶۲	قوت باصرہ کی تعریف	۲۸	برگشتگی کا سبب	۱۳
۶۲	قوت شہ کے تعریف	۲۸	علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب	۱۴
۶۲	ہر حواس سے مخصوص چیزوں کا ادراک ہوتا ہے	۳۲	علم کلام کی وجوہ فضیلت	۱۵
۶۶	خبر صادق کی تعریف	۳۲	اہل حق کی وجوہ تسمیہ	۱۶
۶۶	خبر متواتر کی تعریف	۳۳	حق کا معنی	۱۷
۶۸	خبر متواتر ہونے کے لئے راویوں کی کوئی معین تعداد	۳۵	حق اور صدق کے درمیان فرق اعتباری	۱۸
۶۸	شہ طہ نہیں	۳۶	محکمین، مشرقیین، مشائخ اور صوفیاء کون ہیں	۱۹
۶۸	خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے	۳۶	حقیقت اور ماہیت ایک ہی چیز ہیں	۲۰
۶۹	خبر متواتر کے مفید علم ہونے پر ایک اعتراض مع جواب	۳۸	حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری ہے	۲۱
۷۱	خبر متواتر سے حاصل شدہ علم کے ضروری ہو پر اعتراض	۳۸	محدوم کے شی نہ ہونے پر قرآن سے استدلال	۲۲
۷۱	مع جواب	۳۹	ثبوت اشیاء پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	

صفحہ	مضامین	صفحہ	عنوان
۱۰۷	عالم سے کیا مراد ہے	۷۳	۷۳
۱۰۸	صفات باری عالم سے خارج ہیں	۷۳	۷۳
۱۰۸	موجودات کی تقسیم	۷۵	۷۳
۱۰۹	عالم کا ذرہ ذرہ فانی ہے۔	۷۶	۷۵
۱۱۲	قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف	۷۶	۷۶
۱۱۳	عرض کا اپنے مول سے انتقال متنع ہے	۷۸	۷۸
۱۱۷	حبسیت کے تحقق کے لئے کتنے اجزاء ضروری ہیں	۷۹	۷۹
۱۱۸	طول و عرض اور عرض کے کہتے ہیں	۸۰	۷۹
۱۱۹	نزاع فطری کی دو قسمیں ہیں	۸۱	۸۳
۱۲۰	جزء لائچیری کی تعریف	۸۲	۸۴
۱۲۱	تقسیم دہمی ستارہ اور تقسیم فرضی غیر ستارہ ہے	۸۳	۸۸
۱۲۲	جزء لائچیری کے بطلان کی دلیل	۸۴	۸۸
۱۲۳	جزء لائچیری کے ثبوت کی دلیل	۸۵	۹۰
۱۲۷	اثبات جزء کے دلائل کا ضعف	۸۶	۹۰
۱۲۹	جزء لائچیری کا انکار عقیدہ شر کے انکار کو مستلزم ہے	۸۷	۹۳
۱۳۱	اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون کا معنی	۸۸	۹۴
۱۳۳	حدوث اعراض	۸۹	۹۴
۱۳۴	قدم اور عدم میں مناسبات کی دلیل	۹۰	۹۶
۱۳۶	نقشہ منظر احتمالات در قدیم	۹۱	۹۶
۱۳۷	حدوث اعیان	۹۲	۱۰۰
۱۴۰	اعیان کے اجسام درجہ ہر میں مختص ہونے پر اعتراض	۹۳	۱۰۰
۱۴۰	اعتراض مذکور کا جواب	۹۴	۱۰۱
۱۴۱	حدوث اعراض کی دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب	۹۵	۱۰۲
۱۴۳	ازلیت، ابدیت اور سرمدیت کا معنی	۹۶	۱۰۴
۱۴۴	ہر جسم کے لئے حیز لازم ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۹۷	۱۰۵
۱۴۵	وجود باری	۹۸	۱۰۵
۱۴۸	مناہج عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل	۹۹	۱۰۶
۴۷	سمیہ کون لوگ ہیں		
۴۸	براہمہ کون ہیں		
۴۹	براہمہ کا ثبوت سے انکار اور اس کا جواب		
۵۰	رسول اور نبی کے درمیان نسبت کا بیان		
۵۱	معجزہ کی تعریف		
۵۲	خبر رسول مفید علم ہے		
۵۳	خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم یقین کے معنی میں ہے		
۵۴	خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کے استدلال ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب		
۵۵	مراتب عقل		
۵۶	عقل کی متعدد تعریفات اور ان میں تطبیق		
۵۷	قوت کا معنی		
۵۸	نفس کی تعریف اور اس کا مصداق		
۵۹	نفس مطمئنہ، نفس قوار اور نفس امارہ		
۶۰	نظر کے مفید علم نہ ہونے پر سنیہ کا استدلال		
۶۱	ملاحظہ کون ہیں اور ان کے کیا عقائد ہیں		
۶۲	سنیہ اور ملاحظہ کے استدلال کا جواب		
۶۳	نظر کے مفید علم ہونے پر مشہور اعتراض		
۶۴	اعتراض مذکور کا جواب		
۶۵	کسب کی تعریف		
۶۶	اکتاب اور استدلال کے درمیان فرق		
۶۷	ضروری کا دو معنی بیان کر کے ایک تناقض کا دفعہ		
۶۸	الہام سبب علم نہیں		
۶۹	الہام کا معنی		
۷۰	عادل کسے کہتے ہیں		
۷۱	مجتہد کسے کہتے ہیں		
۷۲	امام طحاوی کے حنفی مذہب اختیار کرنے کا واقعہ		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	نمبر
۱۰۰	برہان تطبیق	۱۵۰	۱۲۳	۱۰۰
۱۰۱	برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا ازالہ	۱۵۲	۱۲۳	۱۰۱
۱۰۲	معلومات الہیہ مقدورات الہیہ سے زائد ہیں	۱۵۳	۱۲۵	۱۰۲
۱۰۳	اللہ کے واحد ہونے سے کیا مراد ہے	۱۵۵	۱۲۶	۱۰۳
۱۰۴	برہان تمانع کی تقریر	۱۵۶	۱۲۷	۱۰۴
۱۰۵	آیت "لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسد ما"	۱۵۸	۱۲۸	۱۰۵
۱۰۶	تعدد الہ کے بطلان پر حجت اقامہ ہے	۱۵۹	۱۲۹	۱۰۶
۱۰۷	خطابیات سے کیا مراد ہے	۱۶۰	۱۳۰	۱۰۷
۱۰۸	آیت مذکورہ کو حجت قطعیہ ماننے سے دلیل نام نہیں ہوگی۔	۱۶۳	۱۳۱	۱۰۸
۱۰۹	تعدد الہ کے بطلان پر آیت مذکورہ سے استدلال کرنے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۶۴	۱۳۲	۱۰۹
۱۱۰	واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کا بیان	۱۶۷	۱۳۳	۱۱۰
۱۱۱	صفات کے واجب ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۶۹	۱۳۵	۱۱۱
۱۱۲	صانع عالم عرض نہیں ہے	۱۷۳	۱۳۶	۱۱۲
۱۱۳	قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل	۱۷۴	۱۳۷	۱۱۳
۱۱۴	بقیہ عرض کے محال ہونے کی دلیل کن باتوں پر مبنی ہے	۱۷۵	۱۳۸	۱۱۴
۱۱۵	قیام عرض بالعرض کے حواجز پر فلاسفہ کی دلیل کا صانع عالم کے جسم اور جوہر ہونے کی دلیل	۱۷۶	۱۳۹	۱۱۵
۱۱۶	جسم اور جوہر بمعنی قائم بالذات کا ذات باری پر اطلاق کیوں ناجائز ہے	۱۷۹	۱۴۰	۱۱۶
۱۱۷	اسماء الہی توفیقی ہیں	۱۸۰	۱۴۱	۱۱۷
۱۱۸	ذات باری پر واجب اور قدیم کا اطلاق باوجود شریعت کے ذکر نہ کرنے کے کیوں جائز ہے	۱۸۲	۱۴۲	۱۱۸
۱۱۹	اسماء الہی کا توفیقی ہونا مختلف فیہ ہے	۱۸۳	۱۴۳	۱۱۹
۱۲۰	کم کی تعریف اور تقسیم شکل کی تعریف	۱۸۵	۱۴۴	۱۲۰
۱۲۱	ماہیت کا معنی مماثلت ہے	۱۸۶	۱۴۵	۱۲۱
۱۲۲	باری تعالیٰ کا کوئی ہم جنس نہیں	۱۸۶	۱۴۶	۱۲۲
۱۸۷	اللہ تعالیٰ کسی کیفیت کے ساتھ متصف نہیں	۱۲۳	۱۵۰	۱۸۷
۱۸۸	تمکین اور مکان کی تعریف	۱۲۳	۱۵۲	۱۸۸
۱۸۹	باری تعالیٰ کے مکان سے پاک ہونے کی دلیل	۱۲۵	۱۵۳	۱۸۹
۱۸۹	تمکین کے معنی پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۲۶	۱۵۵	۱۸۹
۱۸۹	باری تعالیٰ کے خیر سے پاک ہونے کی دلیل	۱۲۷	۱۵۶	۱۸۹
۱۹۱	باری تعالیٰ جہت سے پاک ہیں	۱۲۸	۱۵۸	۱۹۱
۱۹۱	باری تعالیٰ کے زمان سے پاک ہونے کی دلیل	۱۲۹	۱۵۹	۱۹۱
۱۹۲	تزییات کی بنیاد	۱۳۰	۱۶۰	۱۹۲
۱۹۲	باری تعالیٰ کیلئے جہت اور سمت کے ثبوت پر مجبرہ کی نقل اور عقلی دلیل	۱۳۱	۱۶۳	۱۹۲
۱۹۷	مجسمہ کی دلیل کا جواب	۱۳۲	۱۶۴	۱۹۷
۱۹۹	باری تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں	۱۳۳	۱۶۷	۱۹۹
۲۰۱	مماثلت کے معنی میں متعارض اقوال کے درمیان تطبیق	۱۳۳	۱۶۹	۲۰۱
۲۰۳	کوئی شئی اللہ کے علم و قدرت سے باہر نہیں	۱۳۵	۱۷۳	۲۰۳
۲۰۶	صفات باری کے ثبوت پر دلیل	۱۳۶	۱۷۴	۲۰۶
۲۰۸	اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع علم و قدرت	۱۳۷	۱۷۵	۲۰۸
۲۰۹	صفات کو عین ذات کہنے پر محالات کا لزوم	۱۳۸	۱۷۶	۲۰۹
۲۱۰	صفات کو حادث کہنے پر کرامیہ کی تردید	۱۳۹	۱۷۹	۲۱۰
۲۱۰	صفات کی چار قسمیں	۱۴۰	۱۸۰	۲۱۰
۲۱۱	معتزلہ کلام کو ذات باری کے تشبہ قائم نہیں ہونے	۱۴۱	۱۸۲	۲۱۱
۲۱۱	صفات کی نفی پر معتزلہ کی دلیل	۱۴۲	۱۸۳	۲۱۱
۲۱۳	صفات کی نفی پر معتزلہ کی دلیل کا جواب	۱۴۳	۱۸۵	۲۱۳
۲۱۹	عنیت اور غیریت دونوں کی نفی ارتقاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے	۱۴۴	۱۸۶	۲۱۹
۲۱۹	مشائخ اشاعرہ کے نزدیک غیریت کا معنی	۱۴۵	۱۸۷	۲۱۹
۲۱۹	عنیت اور غیریت کے درمیان تاقض نہیں	۱۴۶	۱۸۸	۲۱۹
۲۲۱	مشائخ اشاعرہ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر پر اعتراض	۱۴۷	۱۸۹	۲۲۱
۲۲۳	غیریت کی مذکورہ تفسیر کی ایک تفسیر اور اس کا رد	۱۴۸	۱۹۰	۲۲۳

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	عنوان
۲۵۷	کلام اللہ کے مشترک لفظی ہونے پر ایک اعتراض	۲۲۵	صاحب موقف کی طرف مصنف کے قول دھی	۱۴۹
۲۵۷	اور اس کا جواب	۲۲۵	لاھود لا غیبہ کی ایک توجیہ	۱۵۰
۲۵۹	کلام لفظی کو بعض مشائخ کے مجازاً کلام اللہ کہنے	۲۲۶	شارح کی طرف سے توجیہ مذکور کی تردید	۱۵۱
۲۵۹	پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا متنا موقف کی طرف	۲۲۸	صفات حقیقہ کی تعداد	۱۵۲
۲۵۹	سے جواب	۲۲۸	علم الہی کے ازلی ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۵۳
۲۶۱	تکوین ازلی صفت ہے	۲۲۹	صفت قدرت کی تعریف	۱۵۴
۲۶۲	تکوین کے ازلی ہونے پر بجا رد لیلیں	۲۲۹	صفت سمیع و بصیر کے ازلی ہونے پر معتزلہ کے اعتراض کا جواب	۱۵۵
۲۶۲	اشعریہ کے نزدیک تکوین اضافی صفت ہے	۲۳۰	صفت ارادہ کے معنی کی وضاحت مثیل انداز میں	۱۵۶
۲۶۲	تکوین کے حادث ہونے پر ایک استدلال کا جواب	۲۳۱	ارادہ کو قدیم کہنے میں کراسیمیک اور ذات باری کے	۱۵۷
۲۶۲	تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال	۲۳۱	ساتھ قائم کہنے میں بعض معتزلہ کی تردید ہے	۱۵۷
۲۶۲	امام صابونی کا معارضہ اور قدیم ہونے پر استدلال	۲۳۲	تکوین کے حقیقی صفت ہونے میں اشعریہ اور	۱۵۸
۲۶۲	صاحب کھائیہ کی طرف سے تکوین کے حادث	۲۳۲	ماتریدہ کا اختلاف	۱۵۸
۲۶۲	پر اشعریہ کے استدلال کی تردید	۲۳۵	صفات باری کے ذہنی میں کلام سے کلام نفسی مراد ہے	۱۵۹
۲۶۲	تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت پر	۲۳۵	کلام نفسی کے ثبوت پر رد لیلیں	۱۶۰
۲۶۲	ماتریدہ کے طرف سے دو رد لیلیں	۲۳۹	کلام ایک ہی صفت ہے	۱۶۱
۲۶۲	اشعریہ کے تکوین کو عین مکون کہنے کی	۲۴۰	کلام کے صفت واحد ہونے پر ایک اعتراض کا جواب	۱۶۲
۲۶۲	شارح کی طرف سے توجیہ	۲۴۰	کلام الہی کی ازلیت پر معتزلہ کے دو اعتراض کا جواب	۱۶۳
۲۶۲	تکوین کے بارے میں شارح کا اشعریہ کی طرف سے	۲۴۱	معتزلہ اور اشاعہ کا اصل اختلاف کلام نفسی کے ثبوت	۱۶۴
۲۶۲	ارادہ کو ذات باری کے ساتھ اور ازلی صفت	۲۴۱	اور نفسی میں ہے	۱۶۵
۲۶۲	کہنے میں سنجاریہ اور کراسیمہ اور بعض معتزلہ	۲۴۱	کلام نفسی کی نفی اور قرآن مخلوق ہونے پر معتزلہ کا استدلال	۱۶۶
۲۶۲	کی تردید ہے	۲۴۱	خلق قرآن پر معتزلہ کے استدلال کا جواب	۱۶۷
۲۶۲	ارادہ کے ازلی اور ذات باری کے ساتھ	۲۵۰	خلق قرآن پر معتزلہ کا ایک اور استدلال اور اس کا جواب	۱۶۸
۲۶۲	قائم ہونے کے دلائل	۲۵۲	وجود کے مختلف اقسام و احوال کے مختلف احکام	۱۶۹
۲۶۲		۲۵۲	کلام نفسی کا سماع ممکن ہے یا نہیں	۱۷۰
۲۶۲		۲۵۷	کلام اللہ کلام لفظی اور نفسی کے درمیان مشترک لفظی	۱۷۱

خطبۃ الکتاب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



الحمد لله المتوحد بجلال ذاته، وكمال صفاته المتقدس في
نعت الجبروت عن شوائب النقص وسمات الصلوة على
نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته، وعلى آله
واصحابه هداة طريق الحق وحماته

ترجمہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم ذات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے جو اپنی صفات
رفعت و عظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامات سے پاک ہے۔ اور رحمت کاملہ نازل
ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کو طاقت بخشی گئی ہے۔ ان کی روشن جہتوں اور ان کے واضح دلائل کے
ذریعہ۔ اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح قولہ: بجلال ذاته۔ جلال کے معنی عظمت ہیں اور اس ہیئت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسرے
کے لئے خوف اور درشت کا موجب ہو۔ پھر جلال کی اضافت ذات کی طرف اور کمال کی اضافت
صفات کی طرف اضافت الصفات الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔ اور تقدیر عبارت ہے الحمد لله المتوحد
بذاتہ الجلیلۃ وصفاتہ الکاملۃ۔ اور صفات سے صفات ثبوتیہ مراد ہیں جو باری تعالیٰ کے لئے ثابت
ہیں اور جن کی ذات باری سے نفی موجب نقص ہے مثلاً علم حیوۃ، قدرت، ارادہ، سمع، بصر وغیرہ۔
قولہ: الجبروت۔ یہ لفظ جیم اور باء دونوں حرفوں کے فتح کے ساتھ بروزن ملکوت ہے۔ اسکے
معنی رفعت اور عظمت کے ہیں۔ اور صفات جبروت سے صفات سلبیہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا عرض نہ ہونا۔ جوہر نہ ہونا
جسم نہ ہونا، زمانی اور مکانی نہ ہونا وغیرہ ذکر مراد ہیں۔

قولہ: بساطع حججه الخ ساطع کی اضافت حجج کی جانب اور واضح کی اضافت بینات کی جانب
اضافت الصفات الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔ بالحقج الساطعة والبینات الواضحة کے معنی میں ہے۔
قولہ: هداة: لفظ هداة ہادی یعنی رہبر کی جمع ہے۔ جس طرح حماۃ حامی یعنی محافظ کی جمع ہے
وبعد! فان مبني علم الشرائع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد
والصفات الموسوم بالکلام المنجی عن غياهب الشکوک وظلمات الاوهام، وان المختصر
المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام بمنهج الملة والدين عبد النسي

اعلیٰ اللہ درجہ فی دار السلام، یثمل من هذا الفن علی غرر الفرائد ودرر الفوائد فی ضمن فصول ہی للبدین قواعد و اصول۔ وانشاء نصوص ہی للیقین جواهر و فصوص مع غایت من التفتیح و التہذیب و نہایت من حسن التنظيم و الترتیب، و فحاولت ان اشرحہ شرحاً یفصل بجملة و یبین معضلات و ینشر مطویات و ینظہر مکنونات مع توجیہ للكلام فی تنقیح و تنبیہ علی المرام فی توضیح، و تحقیق للمسائل غیب تقریر و تدقیق للامثل اشر تحریر، و تفسیر للمقاصد بعد تمہید، و تکثیر للفوائد مع تجرید طاوياً کشح المقال عن الاطالة و الاملال، و متجافیا عن طر فی الاقتصاد الاطناب الاخلا و اللہ الہادی الی سبیل الرشاد، و المسؤل لبیل العصمة و الدلائل، و هو حسبی و نعم الوکیل۔

ترجمہ اور حمد و صلوة کے بعد عرض ہے کہ علم اشرائع و الاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جڑ علم التوحید و الصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے۔ وہ علم کلام، جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے۔ اور یہ عرض ہے کہ باہمت امام علماء اسلام کے پیشوا، غم الخ والذین عمر نسفی کلا اللہ تعالیٰ دار السلام میں ان کا درجہ بلند فرمائے، عقائد نامی 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 کے ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں۔ انتہائی کاٹ چھانٹ، اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ قومیں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کی مبہم اور مجمل باتوں کو کھول دے، اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے اور اس کی لمبی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے، کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منفع کرنے کے دوران، اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انھیں بیان کرنے کے بعد، اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انھیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد، اور مقصود مسائل کی تفسیر کے ساتھ ایک تمہید کے بعد، اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کے ساتھ تجرید یعنی خشود زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے کلام کو طول دینے، اور (طول دیکر) آکٹا ہٹ میں مبتلا کرنے سے، اور کثرت کشی اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور بجا اختصار سے۔ اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے۔ اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے۔ اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کار ساز ہے۔

تشریح | شراائع شریعت کی جمع ہے جس کے معنی طریق اور راستہ کے ہیں اور اہل اسلام کے عرف میں شریعت سے دین اسلام مراد ہوتا ہے۔ اور کبھی دین کے ہر مسئلہ کو بھی شریعت کہتے ہیں شراائع کے قول علم الشرائع میں شریعت کا یہی تیسرا معنی مراد ہے۔

احکام حکم کی جمع ہے۔ علماء شرع کے عرف میں حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے جو بندوں سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا کسی فعل سے انہیں منع کرنے یا کسی فعل کا اختیار دینے سے متعلق ہو۔ اول کی مثال ایقبوا الصلوٰۃ ثانی کی مثال لا تقربوا الزنا۔ اور ثالث کی مثال اذ لم یخلفتم فاصطادوا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک علم الشرائع سے اصول فقہ اور علم الاحکام سے فروع فقہ مراد ہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ علم الشرائع سے وہ تمام علوم مراد ہیں جو شرع کی طرف منسوب ہیں۔ مثلاً تفسیر حدیث وغیرہ۔ اور علم الاحکام سے اصول فقہ اور فروع فقہ مراد ہیں۔ بہر حال علم کلام ان علوم کے لئے بنیاد کی حیثیت اس لئے رکھتا ہے کہ علم کلام کی بدولت اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت دلائل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے در یہ بات یقینی ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل نہیں ہوگی اس وقت تک انبیاء کی معرفت حاصل نہ ہوگی نہ قرآن و حدیث کی اور نہ اصول فقہ و فروع فقہ کی معرفت حاصل ہوگی۔

قواعد قاعدہ کی جمع ہے۔ علماء کی اصطلاح میں قاعدہ سے وہ قضیہ کلیہ مراد ہے جس سے اس کے موضوع کے افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اور موضوع کے افراد کا حال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کے جس فرد کا حال معلوم کرنا ہے اس کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو معمول بنائیں موضوع اور معمول مل کر پہلا مقدمہ ہوگا جسے صغریٰ کہتے ہیں۔ اور قضیہ کلیہ کو دوسرا مقدمہ کہہ کر بنادیں مثلاً کل نقص منفی عن الواجب ایک قضیہ کلیہ ہے جس کے موضوع "کل نقص" کے افراد میں جمیعت بھی ہے۔ آپ جمیعت کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی نقص کو معمول بناتے ہوئے کہیں الجسمیۃ نقص یہ صغریٰ ہوا۔ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنادیں۔ تو شکل یہ ہوگی۔ الجسمیۃ نقص، کل نقص منفی عن الواجب نتیجہ نکلے گا۔ فالجسمیۃ منفیۃ عن الواجب۔

عقائد عقیدہ کی جمع ہے۔ عقیدہ وہ قضیہ ہے جس کی تصدیق کی جائے دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے۔ علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی اساس اس لئے کہا گیا کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

غیاہب غیب کی جمع ہے جس کے معنی ظلمت اور سیاہی کے ہیں۔ "فوس غیب"

بہت زیادہ سیاہ گھوڑے کو کہتے ہیں۔ غیاہب کی اضافت شکوک کی جانب اضافۃ المشبہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

ہمام بمعنی عظیم الہمت ہے۔

نجم الملک والدین دین اور ملت دونوں سے شریعت مراد ہے۔ کیونکہ دین کے معنی طاعت ہیں۔ شریعت کو اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کو اسلواء کرایا جاتا ہے لکھا اور لکھا جاتا ہے ملت کہتے ہیں۔

نجم الملک والدین، اتن کا لقب ہے عمر نام ہے ابو حفص کنیت ہے، اور ترکستان کے سف نامی شہر میں پیدا ہونے لگی وجہ سے نسبی نسبت ہے۔

عُزْر۔ بضم العین وفتح الراء۔ غُرَّة۔ بضم العین وتشدید الراء کی جمع ہے جس کے معنی گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے ہیں۔ جو گھوڑے کے عمدہ اور بابرکت ہونے کی علامت شمار کی جاتی ہے اس کے بعد عمر کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

فسرائد۔ فربدہ کی جمع ہے جس سے مراد وہ موتی ہے جو سیپ میں سے تباہ کئے، تباہ ہونے کی وجہ سے وہ بڑی بھی ہوتی ہے اور زیادہ آبدار بھی۔ اس بناء پر وہ بیش قیمت ہوتی ہے۔ عُزْر الفرائد میں عزر بمعنی مفید باتوں کو عمدہ اور بیش قیمت ہونے میں فرائد بمعنی نیک موتیوں سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہذا عُزْر مشبہ اور الفرائد مشبہ ہے اور اضافت اضافۃ المشبہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

دُرر الفوائد دُرر بضم الدال وفتح الراء دُرَّة کی جمع ہے جس کے معنی موتی ہیں۔ الفوائد فائدہ کی جمع ہے جس کے معنی عمدہ اور نفع بخش کے ہیں۔ فوائد بمعنی عمدہ اور نفع بخش باتوں کو نفع بخش و بیش قیمت ہونے میں دُرر بمعنی موتی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہذا فوائد مشبہ اور دُرر مشبہ ہے اور اضافت اضافۃ المشبہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

اقتناء نصوص۔ اقتناء جمع ہے شئی بروزن عَصَا کی۔ اس کے معنی درمیان اور ضمن کے ہیں۔ نصوص جمع ہے نص کی جس سے مراد کلام شائع ہے۔ یا مطلق وہ کلام ہے جو معنی مراد پر صاف طور پر دلالت کرے۔

تنقیح۔ ہڈی سے گودا نکالنا۔ درخت کی بے فائدہ شاخوں کو کاٹنا۔ تہذیب سوارنا، اصلاح کرنا، نامناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

معضلات۔ بکسر الصاد۔ مُعضلۃ کی جمع ہے جس کا معنی مشکل اور لاناہل مسئلہ ہے۔ بولاجاتا

ہے۔ **اعضل المرضیٰ الطیب**۔ بیماری نے طیب کو عاجز کر دیا یعنی بیماری لاعلاج ثابت ہوئی۔
غیب تفرید یعنی مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرنے کے بعد، کیونکہ شارح کا طرز اس کتاب
میں یہی ہے کہ پہلے مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرتے ہیں اس کے بعد ان کے نزدیک جوابات حق
ہوتی ہے اس کو ثابت کرتے ہیں تحقیق مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا۔ بتدقیق دلائل کے مقدمات
کو ثابت کرنا۔ اور ان مقدمات پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا۔ تمہید ایسی باتیں ذکر
کرنا جن پر مقصود کا سمجھنا موقوف ہو۔

کشف المقال۔ مجازاً اعراض مراد ہے۔ اخلال۔ انا اختصار جو فہم مراد میں مغل ہو۔
اعلم ان الاحکام الشرعیۃ منہا ما یتعلق بکیفیۃ العمل، وتسمیٰ ذریعۃً وعملیۃً
ومنہا ما یتعلق بالاعتقاد، وتسمیٰ اصلیۃً واعتقادیۃً، والعلم المتعلق بالاولیٰ یسمیٰ
علماً شرائعاً والاحکام، لہما انتہالاً لتفاد الازمنہ، ولا یسبق الفہم عند
الطلاق الاحکام الالہی، وبالثانیۃ علم التوحید والصفات، لہما ان ذلک الشہد
مباحثہ و اشرف مقاصدہ۔

ترجمہ | جاننا چاہیے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ 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 و صفات 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 | شارح رحمۃ اللہ علیہ عبارت مذکورہ بالا میں احکام شرعیہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم فرمائی
ہے۔ تو فیجاء اس تفسیر کی یہ ہے کہ احکام شرعیہ یعنی جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوتے ہیں وہ
دو طرح کے ہیں بعض تو وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ بایں معنی کہ ان سے مقصود بندوں سے کسی
عمل کا مطالبہ کرنا ہے۔ جیسے شریعت کا یہ حکم کہ نماز روزہ فرض ہے۔ کہ اس حکم کے ذریعہ بندوں سے عمل یعنی
نماز روزہ کی ادائیگی مطلوب ہے۔ ایسے احکام کو عمل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے احکام عملیہ اور اصول اعتقاد
کے علم پر متفرع ہونے کی وجہ سے احکام فرعیہ کہتے ہیں اور جو فن ان احکام کے بیان سے متعلق ہے اس

کو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں علم الشرائع کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی باتوں کی طرف منتقل ہوتا ہے جو عقل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد کرنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا یہ حکم کہ اللہ جی ہے سمیع ہے بصیر ہے عظیم ہے وغیرہ اگر مطلوب اس سے عمل نہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ اپنے کے متصف ہونے کو مان لینا اور اعتقاد کر لینا ہے۔ ایسے احکام کو اعتقاد سے تعلق رکھنے کی بناء پر احکام اعتقاد کہتے ہیں۔ اور ان پر احکام عملیہ کے متفرع ہونے کی بناء پر احکام اصلیہ کہتے ہیں اور جس فن سے ان احکام کا علم ہوتا ہے اس کو علم التوحید و الصفات کہتے ہیں کیونکہ اس فن میں اگرچہ دیگر مسائل مثلاً نبوت، معاد اور امامت وغیرہ بھی زیر بحث آتے ہیں مگر ان تمام مباحث میں توحید و صفات باری کا مسد براہ راست ذات باری سے تعلق رکھنے کی بناء پر زیادہ شہرت و بزرگی کا حامل ہے۔ اس لئے تسمیۃ الكل باسم شہر اجزاء و اشرف اجزائے کے طور پر اس نام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقائد هم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنيين عن تدوين العلمين وترتيبهما الابواب وفضولاً، وتقدير مقاصد هما فروعاً واصولاً الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبخي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتهما وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات، وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العمليّة عن ادلتها التفصيليّة بالفقه، ومعرفة احوال الادلة اجمالاً في افادتها الاحكام باصول الفقه، ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيليّة بالكلام۔

ترجمہ اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین (بالترتیب) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل

اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع والا حکام) اور علم التوحید والصفات) کو مدقن کرنے اور باب دار فضل دار 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 درمیان اعتقادی فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا۔ اور رایوں کا اختلاف اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا۔ اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتاویٰ اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر و استدلال، اجتہاد و استنباط اور قواعد و اصول تیار کرنے اور ابواب و فصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جواباً سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو خاص خاص معنی کے مقابل میں متعین کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے میں لگ گئے۔ اور انھوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علیہ کی معرفت عطا کرے، فقہ نام رکھا اور جواد کے ان احوال کی اجالی معرفت عطا کرے، جو مفید احکام ہیں اس کا اصول فقہ نام رکھا۔ اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

تشریح

شراح علیہ الرحمہ علم کلام اور فقہ کی حاجت اور ان دونوں فنون کی تدوین کا پس منظر بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ متقدمین میں حضرات صحابہ کرام کے عقائد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد ذات نبوت سے قریب العهد ہونے کی وجہ سے شکوک و شبہات سے پاک تھے، اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کہ جن کا حکم شریعت میں مخصوص نہ ہو۔ اور اختلافات بھی کم پیش آتے تھے۔ اور اگر کوئی نیا مسئلہ پیش بھی آیا یا کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف ہوا تو ایسے اجلہ صحابہ سے دریافت کر کے اپنے شکوک و شبہات اور اختلاف کا ازالہ کر سکتے تھے۔ جن کے علم کی گہرائی و گیرائی اور خلوص و بے نفسی پر لوگوں کو پورا اطمینان اور بھروسہ تھا۔ ان وجوہات کی بنا پر انھیں مذکورہ دونوں فنون کی تدوین کی حاجت نہ تھی لیکن بعد میں جب مسلمانوں کے مابین اعتقادی فتنے رونما ہوئے۔ اور معتزلہ و خوارج وغیرہ فرق باطلہ پیدا ہوئے۔ اور علماء حق پر ظلم و زیادتی ہونے لگی اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا۔ اسی طرح عمل سے تعین رکھنے والے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے۔ اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاویٰ مختلف ہوتے۔ اور اہم مسائل میں لوگوں کا علماء کی طرف رجوع بڑھنے لگا۔ تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نظر و استدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انھوں نے اجتہاد و استنباط کر کے دونوں فنون کے مسائل کو مدلل کیا۔ اور ان پر وارد کئے جانے والے شبہات و اعتراضات کو ذکر کر کے ان کے جوابات دئے۔ اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علیہ کی معرفت حاصل

ہوتی ہے اس کا فقہ نام رکھا۔ اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ اسلامی عقائد کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا۔ اس سے علم کلام کی یہ تعریف معلوم ہوتی کہ علم کلام اسلامی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے جس طرح فقہ احکام علمیہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔

قولہ: من الصحابة والتابعين۔ یہ الاوائل کا بیان ہے۔ اور الاوائل کانت کا اسم ہے۔

قولہ: لصفاء عقائد ہم۔ جا رہے ہیں مجرور سے ملکر آگے شارح کے قول مستثنیٰ سے متعلق ہے۔

جو کانت کی خبر ہے۔ قولہ: تدوين العلمين۔ علمین سے علم الاعتقادات اور علم الشرائع والا احکام مراد ہیں۔

قولہ: حدثت الفتن۔ مراد اعتقادی فتنے ہیں جو معتزلہ، روافض اور جریہ وغیرہ کی طرف سے ظاہر ہوئے۔

قولہ: البغی علی ائمتہ الدین۔ مراد وہ مظالم ہیں جو بعض خلفاء کی طرف سے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ

علیہ اور ان کے رفقاء پر اس بناء پر کئے گئے کہ وہ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل نہیں تھے۔ جو اس وقت حکومت

میں معتزلہ کے غالب ہونے کی وجہ سے سرکاری مذہب بن گیا تھا۔

جدع یہ بدعت کی جمع ہے بدعت سے مراد ہر وہ امر ہے جس کا وجود عہد رسالت میں دین کی حیثیت

سے نہ ہو۔ اور بعد میں بغیر کسی حجت شرعی کے اسکو دین میں داخل کر لیا گیا ہو۔

لان عنوان مباحثہ کان قولہما الکلام فی کذا وکذا، ولان مسئلۃ الکلام کانت اشہر

مباحثہ، واكثرها نزاعا وجد الحق ان بعض المتغلبه قتل كثيرا من اهل الحق لعدم

قولهم بخلق القرآن، ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام

الخصوم كالنطق للفلاسفة، ولانه اذل ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم بالكلام

فاطلق عليه، هذا الاسم لذلك، ثم خص به، ولم يطلق على غيره تمييزا، ولانه

انما يتحقق بالمباحثه وادارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بمطالعة

الكتب والتأمل، ولانه اكثر العلوم نزاعا وخلافا، فيستد افتقاراً الى الكلام

مع المخالفين والرد عليهم، ولانه لقوة ادلته صار كأنه هو الكلام، ولا

لا يبنائه على الادلة القطعية الموثقة اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم

تاثيرا في القلب وتغلغل فيه، فسعى بالكلام المشتق من الكلمة وهو الجرح

وهذا هو كلام القدماء

ترجمہ (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول "الکلام فی

کذا وکذا" ہوا کرتا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے

زیادہ مشہور 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 و لا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جو طبع منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول تھا ہے۔ اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا۔ پھر دوسرے علوم سے متنازع رکھنے کے لئے یہ نام اسی علم کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانبین سے کلام کو آدے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ ۳۱) بناء پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج 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۔ لہذا اس کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلمہ سے مشتق ہے۔ اور کلمہ کے معنی زخمی کرنا ہے، اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے۔

تشریح

مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ ذکر فرمائی ہیں۔ ان میں سے بعض میں کلام سے کلام باری تعالیٰ مراد لیا ہے۔ بعض میں عربی معنی یعنی بات جیت و مباحثہ اور بعض میں اس کے مشتق منہ کلمہ کا معنی ملحوظ ہے۔ اب میں ان آٹھوں وجوہ تسمیہ کو نمبر وار تحریر کرتا ہوں۔

(۱) متقدمین کی کتابوں میں اس فن کے مباحث کا عنوان ”باب کذا“ یا ”فصل فی کذا“ کے بجائے لفظ کلام ہوا کرتا تھا، مثلاً مسئلہ اثبات نبوت کا عنوان ”الكلام فی اثبات النبوة“ اسی طرح قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان ”الكلام فی مسئلہ خلق القرآن“ ہوا کرتا تھا۔ اس لئے تسمیۃ العلم بلفظ عنوان مباحثہ کے طور پر اس کا نام کلام رکھا گیا۔

(۲) ولان مسئلۃ الکلام الخ اس فن کے مسائل میں کلام الہی کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ ایک زمانہ میں دیگر مسائل کے مقابلہ میں زیادہ شہرت کا حامل رہا، اس بناء پر تسمیۃ الشی باسم أشهر اجزاء کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۳) ولانہ لودث الخ جس طرح مسائل فلسفہ کے اثبات میں نظروں کو میں خطا سے بچانے والے علم سے قدرت علی المخلوق حاصل ہونے کے سبب حکماء نے اس کا نام منطوق رکھا، اسی طرح احکام شرعیہ کے اثبات اور مخالفین کو ساکت اور لاجواب کرنے کے سلسلے میں اس علم کی بدولت کلام اور بحث و مباحثہ کی قدرت حاصل ہونے کے سبب متکلمین نے اس کا نام کلام رکھا۔

(۴) علم ان علوم میں سے ہے جن کے سیکھنے اور سکھانے کا سبب اور ذریعہ کلام ہے، بنا بریں سائر علوم اس بات کے مستحق تھے کہ تسمیۃ النشی باسم السبب کے طور پر انہیں کلام کے ساتھ موسوم کیا جائے مگر چونکہ یہ علم ایسا ہے کہ اس سے ذات باری کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری کی معرفت اول الواجبات ہے تو یہ علم بھی کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات ہوگا، کیونکہ وہاں کے حصول کا ذریعہ بھی واجب ہوتا ہے۔ لہذا اس علم کے اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا اور کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے دیگر علوم سے اس کو ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ اور دیگر علوم پر اس لفظ کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ اگرچہ وجہ تسمیہ یعنی کلام کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جانا بھی موحد ہے۔

(۵) ولانہ انما یتحقق الخ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ علم فریقین کے درمیان کلام اور بحث و مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے جب تک کلام اور بحث و مباحثہ نہ ہو اس وقت تک نہ یہ علم کسی کو کما حقہ حاصل ہوتا ہے اور نہ کوئی متکلم اور مناظر ہو سکتا ہے گویا کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں پختگی پیدا ہونے کا سبب ہے اس لئے تسمیۃ النشی باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۶) ولانہ اکثر العلوم نزاعاً الخ چونکہ اس علم کا حلق اعتقادی مسائل سے ہے اور اعتقادی مسائل میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے۔ اس لئے دیگر علوم کے مقابلہ میں اس علم میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے لہذا رفع خلاف اور مخالفین کی تردید کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث و مباحثہ کی حاجت شدید ہے تو یہ علم محتاج ہوا۔ اور کلام محتاج الیہ ہوا۔ اور تسمیۃ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

(۷) ولانہ لقوة ادلت الخ جس طرح سے کسی چیز کے بارے میں دو آدمی اپنا اپنا کلام اور اپنی اپنی بات پیش کریں۔ ان میں سے ایک کا کلام مبنی بر دلیل ہونے کی وجہ سے زیادہ قوی اور وزن دار ہو تو اس کے متعلق لوگ حصر کے ساتھ کہہ دیتے ہیں کہ ”کلام یہ ہے“ ”بات تو بس یہ ہے“ وغیر ذلک

تو جس طرح اس شخص کا کلام اپنی دلیل کی قوت کی بناء پر اس بات کا مستحق ہو گیا کہ اسی کو کلام کہا جائے اس کے بالمقابل دوسرے شخص کے کلام کو کلام ہی نہ کہا جائے۔ اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا بس یہی کلام ہے۔ دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔ (۸) اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اس بناء پر وہ دل میں زیادہ اثر انداز اور جلدی جاگزیں ہو جاتے ہیں گویا کہ وہ سینہ کو چیرنے اور زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں۔ لہذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو ”کلمہ“ بمعنی زخمی کرنے سے مشتق ہے۔

قوله: حتیٰ ان بعض المعتزلة الخ اس سے مراد خلیفہ مامون اور معتصم وغیرہ ہیں جو معتزلہ کے زبردست حامی تھے اور انہوں نے خلق قرآن کے مسئلہ کو کفر و ایمان کا معیار بنالیا تھا چنانچہ بہت سے علماء حق کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت قید و بند کی سزا دی۔

قوله: هذا هو کلام القدماء یعنی متقدمین کے علم کلام میں مسائل کا اثبات ایسے قطعی دلائل سے ہو گا تھا جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی تھی۔ اور ان میں فلسفہ کی آمیزش بالکل نہیں تھی اس بناء پر متقدمین کے علم کلام کو علم کلام نقلی بھی کہا جاسکتا ہے۔

ومعظم خلافاً مع الفرق الاسلامیة خصوصاً المعتزلة، لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجری علیہ جماعۃ الصحابة رضوان اللہ علیہم اجمعین فی باب العقائد، وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقران من ارتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافراً ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن قد اعتزل عنا، فسُموا المعتزلة، وهم سُموا أنفسهم اصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفى الصفات القدیمة عنه۔

ترجمہ اور متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کے ساتھ 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 رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا رہی اور وہ یوں ہوا کہ ان کا سردار واصل بن عطاء حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا۔ دران حالیکہ 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 انھوں 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 قولہ: ومحظہ خلا فیاتہ الخ اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول "ہذا ہو کلام المعتز مآء" سے یہ بتلایا تھا کہ متقدمین کے علم کلام میں نقل و نقل پر غلبہ تھا الہ کی وجہ ذکر فرماتے ہیں کہ متقدمین کو صرف اسلامی فرقوں معتزلہ، خوارج اور روافض کی مخالفت کا سامنا تھا۔ جن میں سے ہر ایک کا کتاب اور سنت پر ایمان تھا اس لئے ان کے مقابل میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا اس سے باہر جانے کی ضرورت نہ تھی، نیز اس وقت تک مسلمان یونانی فلسفہ سے آشنا بھی نہ ہوئے تھے کہ اس کے سبب عقائد میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالہ کے لئے فلسفیانہ طرز استدلال کی ضرورت پڑتی۔

قولہ: وذلك لان رئيسهم الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذہب اعتزال کی بنیاد کیسے پڑی اس کی وضاحت یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اعمال کو ایمان کا مل کا جزء قرار دیتے ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عمل میں کوتاہی سے ایمان کامل نہیں رہتا۔ لیکن نفس ایمان باقی رہتا ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال یعنی واجبات کی ادائیگی اور منہیات کا ترک حقیقت ایمان کا جزء ہے کہ اس کے بغیر نفس ایمان ہی باقی نہیں رہتا۔ اور چونکہ کبیرہ بھی منہیات میں سے ہے۔ لہذا اس کا ترک کرنا حقیقت ایمان کا جزء ہوگا۔ نیز معتزلہ کفر کی حقیقت ما جاء به النبی علیہ السلام کی تکذیب اور اس کی صداقت سے کھلم کھلا انکار کو قرار دیتے ہیں تو ان لوگوں کے نزدیک مرتکب کبیرہ حقیقت ایمان کا جزء یعنی ترک کبیرہ کے فوت ہونے کے سبب ایمان سے خارج ہوگا اور کفر کی حقیقت یعنی تکذیب کے نہ پائے جانے کے سبب کفر میں داخل بھی نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے جب حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں ایک شخص نے سوال کیا کہ ہمارے زمانے میں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہی نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کسی بھی گناہ سے کچھ نہیں بگڑتا۔ اب آپ بتائیے کہ ہم کس کی بات کو حق سمجھیں تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سوچنے لگے۔ اتنے میں واصل بن عطا جو حسن بصری کے حلقہ درس میں شریک ہوا کرتا تھا بول پڑا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر اس طرح اس نے ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کیا جس پر حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ ہماری جماعت سے علیمہ ہو گیا۔ چنانچہ اسی روز سے واصل بن عطا اور اس کے متبعین معتزلہ معنی

حق سے یا جماعت حقہ سے اعتزال و علیحدگی اختیار کرنے والے کہے جانے لگے۔ اور واصل بن عطا کو مذہب اعتزال کا بانی کہا گیا۔ لیکن ان لوگوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا اصحاب العدل نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار بندوں کو ثواب دینا اور گنہگار بندوں کو سزا دینا واجب ہے کیونکہ یہی عدل کا تقاضہ ہے۔ لیکن اہل السنۃ والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ کیونکہ اطاعت گزار اور گنہگار سب اللہ کے بندے اور مملوک ہیں اور مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح تصرف کا اختیار ہے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ اطاعت گزار کو جہنم میں ڈال دے تو یہ اس کا عدل ہے اور اگر جنت میں داخل فرما دے تو اس کا فضل ہے۔ اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ مثلاً علم، حیات، قدرت وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید کا تقاضہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ماننے سے تعدد قدماء لازم آتا ہے جو توحید کے معنی میں ہے۔ اہل السنۃ والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ قدیم صرف ایک ذات ہے اس معنی کے اعتبار سے متعدد ذات کو قدیم ماننا توحید کے معنی میں ہو گا نہ کہ متعدد صفات کو قدیم ماننا۔

قولہ: واصل بن عطاء ان کی پیدائش ۳۱۰ھ میں حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے جو مشہور جلیل القدر تابعی ہیں جن کی پیدائش ۲۱۰ھ میں ہے اور ان کے والد ابو الحسن یسار مشہور صحابی حضرت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ تھے۔ اور ان کی ماں جن کا نام حیرہ تھا ام المومنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ تھیں۔ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۱۱۰ھ میں ہوئی۔

قولہ: یشب المنزلۃ بین المنزلتین اس سے مراد کفر و ایمان کے درمیان واسطہ ہے نہ کہ جنت و دوزخ کے درمیان، جیسا کہ منزلۃ بین المنزلتین کے لفظ سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوئی کیوں کہ معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ مرتکب کبیرہ نہ جنت میں داخل ہو گا نہ جہنم میں۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ اگر بغیر توبہ مرحائے تودہ کافر کی طرح مخلد فی النار ہے۔

قولہ: لقولہم بوجوب ثواب المطیع الخیر اصحاب العدل کی وجہ تسمیہ ہے۔

قولہ: ولفی الصفات القدیمۃ۔ یہ اصحاب التوحید کی وجہ تسمیہ ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کہتے ہیں کہ معتزلہ کا عدل اور توحید بھی عجیب ہے۔ کیونکہ ان کی توحید سے ان کا عدل باطل ہو جاتا ہے اور ان کے عدل سے ان کی توحید باطل ہو جاتی ہے۔ اول تو اس لئے کہ جب توحید کو بچانے کے لئے انھوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہونے کا انکار کیا تو صفت کلام کا بھی انکار ہوا۔ اور جب صفت کلام کا انکار ہوا تو

اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی چیز کا امر اور کسی چیز سے نہی کے ہونے کا بھی انکار ہوا کیونکہ امر و نہی کلام ہی کی قسمیں ہیں۔ اور جب اللہ کی طرف سے نہ کسی فعل کا امر ہے نہ کسی فعل سے نہی اور ممانعت ہے تو ایسی صورت میں کسی گناہ پر بندہ کو سزا دینا ظلم ہوا۔ تو پھر معتزلہ کا عدل کہاں باقی رہا۔ اور ثانی اس لئے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں ہے، در نہ بندہ کو ان افعال پر جزاء و سزا ملنے کی صورت میں ”کسے کوئی بھروسے کوئی“ والی مثل صادق آئے گی۔ جو سراسر ظلم ہے۔ لہذا عدل کا تقاضہ یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہو۔ وجہ معتزلہ کے نزدیک بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے تو خلق میں وہ اللہ تعالیٰ کا شریک ہوا جو خدائی اعلان ”أَلَا لَهُ الْخَلْقُ“ کے متضاد ہے۔ ایسی صورت میں ان کی توحید کہاں باقی رہی۔

ثمة انهم توغلوا في علم الكلام وتشبوا باذیال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام، فشناع مذهبهم فيما بين الناس الى قال المشيخ ابو الحسن الاشعري لا ستاذة ابى على الجبائی، ما تقول في ثلثة اخوة، مات احد هم مطيعا، والاخر عاصيا والثالث صغيرا، فقال: ان الاول يثاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب، فقال الاشعري، فان قال الثالث: يارب لمة امتنى صغيرا وما بقيتني الى ان اكبر، فأومن بك وأطيعك، وأدخل الجنة، فماذا يقول الرب فقال: يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت، لتعصيت، فدخلت النار، فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا، فقال الاشعري، فان قال الثاني يارب لمة لمة ثممتني صغيرا لئلا اعصى لك فلا ادخل النار فماذا يقول الرب، فبقيت الجبائی وترك الاشعري مذهبهم فاشتغل شرو من تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة. فسموا اهل السنة والجماعة.

ترجمہ پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں انہوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا۔ اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا۔ یہاں تک کہ شیخ ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاد ابو علی جبائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔ جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہو کر مرے گا اور دوسرا گناہگار ہو کر مرے گا اور تیسرا بچپن میں ہی مر گیا۔ تو استاد نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائیگی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا نہ عذاب۔ اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے پروردگار

آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ رہنے دیا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا۔ اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے گا۔ اس پر اساذ نے کہا کہ پروردگار فرمائے گا کہ تمہارے متعلق میں جانتا تھا کہ اگر تم بڑے ہو گئے تو نافرمانی کرو گے اور جہنم میں داخل ہو گے اس لئے تمہارے حق میں بچپن ہی میں مر جانا بہتر تھا۔ تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو پروردگار کیا جواب دے گا۔ اس پر ابو علی جبائی ہکا بکا رہ گئے۔ اور اشعری نے ان کا مذہب تک کر دیا اور اپنے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کے اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا۔ اور جس پر جماعت صحابہ عمل پیرا رہی۔ اس لئے اہل السنۃ والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

تشریح

اما سبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ معتزلہ کا ظہور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں ہوا تھا جن کی سالہ میں وفات ہو گئی۔ اس کے بعد جب سالہ میں ابو جعفر منصور عباسی خلیفہ ہوا اور بغداد میں اس کے قائم کردہ ادارہ بیت الحکمت میں فلاسفہ یونان کی کتابوں کے تراجم شروع ہوئے تو مسلمانوں کا پہلی بار یونانی فلسفہ سے تعارف ہوا۔ نیز دوسرے مذاہب کے علماء و متکلمین سے اختلاط ہوا۔ اور ایک نیا طرز استدلال اور طریق بحث و فکر سامنے آیا اور اس کے نتیجے میں خلق قرآن جب و قدرا رویت باری وغیرہ نئے نئے مسائل و مباحث وجود میں آئے۔ دینی فلسفیوں کے اس گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے۔ تاہم ہارون رشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا۔ جب سالہ میں مامون مسند آرائے خلافت ہوا جو یونانی فلسفہ اور عقلیت سے مرعوب اور مذہب اعتزال کا حامی اور پر جوش داعی تھا تو معتزلہ کو حکومت و قوت کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ مامون نے محدثین کو (جو معتزلہ کے مخالف تھے) خلق قرآن کے مسئلہ میں بزور و طاقت معتزلہ کا ہم لونا بنانے کی ٹھان لی۔ اور بعض محدثین کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی بناء پر قتل کر دیا۔ مامون کے انتقال کے بعد معصم اور واقع نے بھی مامون کی وصیت کے مطابق اس کا مسلک اختیار کیا اور محدثین بالخصوص امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو قرآن کو مخلوق نہ ماننے کی وجہ سے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔ جب متوکل مسند خلافت پر آیا جو مذہب اعتزال سے بیزار اور امام احمد بن حنبل کا عقیدت مند تھا تو اس نے معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا جس سے ان کا زور ٹوٹ گیا۔

امام احمد بن حنبل کی بے مثال عزیمت کے نتیجے میں خلق قرآن کا مسئلہ دم توڑ چکا تھا۔ مگر دیگر

مسائل زندہ تھے۔ ان مسائل میں معتزلہ فلسفیانہ طرز استدلال اختیار کرتے جس سے لوگ متاثر ہوتے اور سمجھتے کہ معتزلہ دقیق النظر اور محقق ہوتے ہیں ان کی تحقیقات عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ معتزلہ کے بالمقابل محدثین اور ان کے ہم مسلک علماء نے نئے طرز استدلال کی طرف توجہ نہیں دی جس کا معتزلہ اور فلاسفہ کے اثر سے رونا چڑھ چکا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ مباحثہ کی مجلسوں میں محدثین کی یہ کمزوری محسوس کی جاتی تھی اور اس طرح ظاہر شریعت اور مسلک سلف کی بے توقیری ہو رہی تھی، خود محدثین اور ان کے تلامذہ کے گرد و ہوں میں بعض حضرات معتزلہ کی عقلیت اور فلسف سے مرعوب ہو رہے تھے امام احمد بن حنبلؒ ۲۴۱ھ میں انتقال کر چکے تھے ان کے بعد خاندان میں کوئی طاقتور علمی شخصیت پیدا نہیں ہوئی جو اس صورت حال کا مقابلہ کرتی۔ اس لئے اسلام کو ایسی شخصیت درکار تھی جو کتاب و سنت پر کامل عبور رکھنے کے ساتھ عقلیت کے گلی کوچہ سے بھی اجھی طرح واقف ہو۔ اللہ تعالیٰ نے شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی جن کا نام ابوالحسن علیؒ اور باپ کا نام اسماعیل ہے۔ ۲۴۱ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے مشہور صحابی رسول حضرت ابو موسیٰ اشعریؒ کی نسل سے ہونے کی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں۔ بچپن میں ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا۔ توان کی والدہ نے وقت کے مشہور متکلم اور مذہب اعتزال کے زبردست داعی ابو علی جبائی سے نکاح کر لیا شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے ان ہی کی آغوش میں تربیت پائی۔ ابو علی جبائی کا میاب مدرس اور مصنف ضرور تھے۔ مگر زبان و بیان پر خاص قدرت نہیں تھی ان کے بالمقابل شیخ ابوالحسن اشعریؒ بہت ہی زبان آور و حاضر جواب تھے۔ ابو علی جبائی مناظروں میں ان کو آگے بڑھا دیتے تھے۔ ظاہری قرآن بتلاتے تھے کہ وہ مذہب اعتزال کی حمایت و اشاعت میں اپنے استاد ابو علی جبائی سے بھی آگے نکل جاتے تھے۔ مگر قدرت کو ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا۔ چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جو تاریخ نے ذکر فرمایا اور اسی واقعہ نے شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی زندگی کا رخ بدل دیا۔ واقعہ کی تفصیل اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں اصلح للعباد یعنی زندہ کے حق میں جو چیز مفید اور بہتر ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ شیخ ابوالحسن کو معتزلہ کے اس قاعدہ پر کچھ بے اطمینانی ہوئی اور انھوں نے اپنے استاد ابو علی جبائی سے پوچھا کہ آپ ایسے تین مجاہدوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک نے خدا کی عبادت اور اطاعت میں زندگی گزار کر انتقال کیا۔ دوسرے نے معصیت میں زندگی گزار کر انتقال کیا۔ تیسرے بچپن ہی میں انتقال کر گیا۔ جبکہ وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہی نہیں تھا کہ کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کی بناء پر اس کو مطیع یا عاصی کہا جائے۔ تو ابو علی جبائی نے جواب دیا کہ اول کو جنت میں ثواب دیا جائے گا۔ دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا۔ اور تیسرے کو ثواب دیا جائے گا نہ عذاب۔

مع اخذ از تاریخ دعوت و عزیمت

شیخ ابوالحسن نے پھر پوچھا کہ اگر تمہارا کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی کیوں بڑا نہیں ہونے دیا تاکہ آپ کے احکام کا مکلف ہو کر ان پر عمل کرتا اور آپ کے اطاعت گزار بندوں میں شامل ہو کر جنت میں داخل ہوتا۔ تو اللہ تعالیٰ کا جواب دیں گے۔ ابوعلی جبائی نے مقررہ کے وجہ اصلاح کے قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمائے تاکہ مجھے تیرے بارے میں معلوم تھا کہ تو بڑا ہو کر میری نافرمانی کرے گا جس کے نتیجے میں جہنم میں داخل ہو گا۔ اس لئے تیرے حق میں اصلاح اور بہتر ہی تھا کہ تو بچپن ہی میں مر جاتا۔ شیخ ابوالحسن نے پھر سوال کیا کہ اگر دوسرا یہ کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کے احکام کا مکلف ہو کر عذر قلم کی وجہ سے عاصی نہ ہوں اور جہنم میں داخل نہ ہوں۔ اس پر اللہ تعالیٰ کا جواب دیں گے۔ یہ سوال سن کر ابوعلی جبائی لا جواب ہو گئے۔ پس اسی وقت سے شیخ ابوالحسن کی طبیعت میں اعتدال کا رد عمل پیدا ہوا۔ اور انھیں احساس ہوا کہ یہ سب ذہانت کی باتیں ہیں حقیقت وہی ہے جو صحابہ کرام اور اہل بیت کا مسلک ہے۔ الغرض چالیس سال تک مقررہ کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت و تبلیغ کے بعد ان کے ذہن میں اس کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں اب تک مقررہ کی تمام میرے فلاں و فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں۔ آج سے میرا کام مقررہ کی تردید اور ان کی کمزوریوں کا اظہار ہو گا چنانچہ اسی روز سے وہ اپنے متبعین کے ساتھ حدیث و سنت کے بیان کردہ اور جماعت صحابہ کے اختیار کردہ طریق کی حمایت و اشاعت میں لگ گئے۔ اس بناء پر یہ لوگ اہل سنت والجماعت کے نام سے موسوم ہوئے۔

اسی زمانہ میں دینی اسلام کے ایک دوسرے علائقہ مادر اہل بیت میں ایک دوسرے عالم شیخ ابو منصور ماتریدی نے علم کلام کی طرف توجہ کی۔ انھوں نے حشور و زوائد اور ایسے التزامات کو جو اشعری علم کلام کا جزء نہ تھے خارج کر کے اہل سنت والجماعت کے علم کلام کو زیادہ معتدل اور جامع بنادیا۔ اس طرح اہل سنت والجماعت اشعری اور ماتریدی دو مکتب فکر میں بٹ گئے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے جس طرح شیخ ابوالحسن اشعری شافعی تھے۔ اس بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں جس طرح حنفی علماء و متکلمین بالعموم ماتریدی ہیں۔ اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف جزئی ہے اور دونوں کے مابین مختلف فیہ مسائل کی تعداد زیادہ سے زیادہ نہیں ہے۔ ان میں بھی بیشتر مسائل میں اختلاف لفظی ہے۔

ثُمَّ لَمَّا نَقَلْتُ الْفَلَسَفَةَ عَنِ الْيُونَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيهَا الْإِسْلَامِيُّونَ وَحَادُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَسَفَةِ فِي مَا خَالَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ، فَخَلَطُوا بِالْكَلَامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسَفَةِ، لِيَحْقِيقُوا مَقَامِدَهَا، فَيَتَمَكَّنُوا مِنَ الْبَطَالِهَا، وَهَلُمَّ جَرًّا إِلَى أَنْ

ادرجانیہ معظمہ الطبعیات والالہیات، وخصاوض فی الرياضیات، حتی کادلا یتتمیز عن الفلسفۃ، لولا اشتمالہ علی السمعیات، وھذا ھو کلام المتأخرین۔

ترجمہ | پھر جب 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 انھوں نے خریعت کی مخالفت کی تھی۔ تو انھوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت کریں۔ پھر ان کو باطل کر سکیں اور اسی طرح ملائے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا۔ اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے۔ یہاں تک کہ قریب تھا 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 متأخرین کا کلام ہے۔

تشریح | مذکورہ عبارت میں علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب اور متأخرین کے کلام کا متقدمین کے کلام سے وجہ امتیاز بیان کیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب یونانی فلسفہ کا جس کے بہت سے اصول وقواعد شریعت اسلامی سے متصادم تھے، عربی زبان میں ترجمہ ہوا جس کی شروعات اگرچہ خلیفہ منصور عباسی کے عہد میں ہو چکی تھی مگر زیادہ کام مامون کے عہد خلافت میں ہوا تو مسلمان علماء و متکلمین اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہو گئے۔ اور انھوں نے فلسفہ کے مخالف شریعت اصول کو رد کرنے اور ان ہی کی زبان اور اصطلاحات میں بحث کر کے اسلامی عقائد کے عقل و نقل دونوں کے مطابق ہونے کو ثابت کرنے کا ارادہ کیا۔ اس مقصد سے انھوں نے کلام میں کافی فلسفہ ملا دیا۔ اور کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ طبعیات اور الہیات کا بیشتر حصہ بلکہ ریاضیات کا بھی کچھ حصہ علم کلام میں داخل کر کے اس کو اس منزل پر پہنچا دیا کہ اگر اس میں کچھ ایسے مسائل مذکور نہ ہوتے جو خالص سمعی اور نقلی ہیں۔

مثلاً قبر حشر، شرادرجت، درزخ کے احوال وغیرہ۔ تو علم کلام اور فلسفہ میں کوئی فرق ہی نہ رہ جاتا۔ اور یہی علم کلام جس میں فلسفہ کی کافی آمیزش ہو گئی، متأخرین کا علم کلام ہے برخلاف متقدمین کے کلام کے کہ اس میں فلسفہ کی آمیزش نہ تھی وبالجملة ھو اشرف العلوم لكونہ اساس الاحکام الشرعیۃ، ودرئیس العلوم الدینیۃ وكون معلوماتہ العقائد الاسلامیۃ وغایتہ النور بالسفاد الدینیۃ والدنیۃ وبراہینہ الحجج القطعیۃ المویدا کثرھا بالادلة السمعیۃ وما نقل عن السلف من الطعن فیہ والمنع عنه فانما ھو للمتعصب فی الدین والقاصد عن تحصیل البقین والقاصد الی افساد عقائد المسلمین، والخائف فیما لا یفتقر الیہ من غوامض

المفلسین، وَالْأَكْفِیْفَ یَتَصَوَّرُ الْمَنْعَ عَمَّا هَاصِلُ الْوَاجِبَاتِ وَاسَاسُ الْمَشْرُوعَاتِ۔

ترجمہ اور بہر حال (متقدمین کا علم کلام ہو یا متأخرین کا) وہ تمام علوم سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شرعیہ کی جڑ 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 دنیوی سعادتوں کا پانا ہونے کی وجہ سے، اور اس کے براہین ایسی قطعی جہتیں 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 جاسکتا ہے۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ نے عبارت مذکورہ بالا میں علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت ذکر فرمائی ہیں (۱) ان احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے جن کے بیان کا مکمل علم فقہ ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ علمیہ کی تمیز کا وجوب اسی وقت معلوم ہوگا جب ان احکام کے عطا کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول کی معرفت حاصل ہو۔ اور اللہ و رسول کی معرفت علم کلام سے حاصل ہوتی ہے۔ (۲) تمام علوم دینیہ مثلاً تفسیر، حدیث فقہ اور تصوف وغیرہ کا سردار ہے۔ کیونکہ یہ سارے علوم ذات باری، صفات باری اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں۔ جس کا ذریعہ علم کلام ہی ہے (۳) تیسری فضیلت معلوم کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس علم سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں جن کے شرف و فضیلت میں شبہ کی گنجائش نہیں (۴) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے جو دینی و دنیوی سعادتوں سے ہم کنار ہونا ہے۔ (۵) پانچویں فضیلت دلائل کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس فن میں مسائل کا اثبات جن دلائل قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل کتاب و سنت سے بھی ہوتی ہے۔

قولہ: وَمَا نَقَلَ عَنْ السَّلَفِ الْوَيْهَ اس سوالِ مقدّر کا جواب ہے کہ جب علم کلام اس قدر وجوہ شرف و فضیلت کا حامل ہے تو پھر سلف نے اس علم کی مذمت اور اس کے حاصل کرنے سے ممانعت کیوں فرمائی مثلاً امام ابو یوسفؒ نے علماء کلام کو زندیق کہا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ میرا فیصلہ علماء کلام کے بارے میں یہ ہے کہ ان سب کی پٹائی ہو اور انھیں اونٹ پر سوار کر کے شہروں میں گھمایا جائے اور منادی کرائی جائے کہ یہ کتاب و سنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض مشائخ نے یہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنا مال علماء اسلام کو دیتے جانے کی وصیت کرے تو علماء کلام اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔ گویا ان کے نزدیک

علم کلام کا اسلام سے کوئی تعلق ہی نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے۔ وہ صرف چار اشخاص کے لئے ہے۔ (۱) اس شخص کے لئے جو دین میں متعصب ہو کہ حق واضح ہو جانے کے بعد بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ (۲) کم فہم اور کند ذہن کے لئے جو مسئلہ کی نہ تک پہنچنے سے قاصر ہو کہ لغین کے بجائے شکوک و شبہات میں مبتلا ہو جاتا ہو۔ (۳) اس شخص کے لئے جس کا مقصد ضعیف مسکین کے دلوں میں شبہات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا ہو۔ (۴) اس شخص کے لئے جو فلاسفہ کی بے فائدہ اور غیر ضروری موثر گائیوں میں دل چسپی رکھتا ہو۔

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله، ثم الانتقال منها الى سائر السمعيات، ناسب لصديق الكتاب بالتبني على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوصل به الى معرفة ما هو المقصود الا هم فقال قال اهل الحق۔

ترجمہ

پھر جبکہ 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 فقہیہ 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 مشاہدہ اور محسوس ہیں۔ تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے۔ چنانچہ (ما تانے) فرمایا۔ قال اهل الحق۔ الى آخره

تشریح

ما تانے نے آغاز کتاب میں اولاً اشیاء کا وجود ان کے وجود کا علم ہونا اور ان کا حلاط ہونا بیان کیا ہے۔ اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ علم کلام میں مقصود بالذات مسائل وجود و صانع توحید و صفات صانع وغیرہ ہیں۔ تو پھر ما تانے نے کتاب "العقائد النسفیة" کا آغاز ان مسائل مقصودہ کے بیان سے کرنے کے بجائے غیر مقصود چیزوں کے بیان سے کیوں کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم کلام میں مقصود بالذات وجود و صانع اور صفات و صانع اور توحید و صانع کے مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر علم کلام میں استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے کیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً ان مخلوقات کے وجود اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کر دیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعراض کی قبیل سے ہوں یا اعیان کی قبیل سے تاکہ ان سے استدلال کے ذریعہ ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو، جو اس فن کا مقصود ہیں۔ اس بناء پر پہلے ما تانے نے فرمایا:

قال اهل الحق الى آخرة -

قولہ : ثم الانتقال منها الى ذات صانع اور صفات صانع اور افعال صانع کے اثبات کے بعد مسائل سمعیہ بیان کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ مسائل سمعیہ مثلاً منکر و نکیح کا سوال۔ عذاب قبر، صراط، میزان، عمل، جنت اور دوزخ کے احوال کا علم رسول سے سننے پر موقوف ہے۔ اور رسول کا رسول ہونا دلیل رسالت یعنی اس کے ہاتھ پر معجزہ صادر ہونے پر موقوف ہے۔ اور معجزہ صادر کرنا باری تعالیٰ کے صفات افعال میں سے ہے۔ تو جب تک باری تعالیٰ کے لئے صفات افعال کا ثبوت معلوم نہیں ہوگا۔ سمعیات کا علم نہیں ہوگا۔ قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الاقوال والعقائد والادیان والمدانہ باعتبار اشتغالها عن ذلک، ويقابلہ المباطل، وأما الصدق فقد شاع فی الاقوال خاصة ويقابلہ الکذب، وقد یفترق بینہما بان المطابقة تعتبر فی الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنی صدق الحكم مطابقتہ للواقع، ومعنی حقیقہ مطابقتہ الواقع ایاد۔

ترجمہ اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا، انکے شغل ہونگی وجہ اس پر 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 قال اهل الحق۔ اہل حق سے اہل السنۃ والجماعت مراد ہیں۔ اس نام سے موسوم ہونے کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حق باری تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے چونکہ اہل السنۃ والجماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں۔ اس لئے انھیں اہل حق کہا گیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حق کے معنی جزم و احتیاط کے بھی آتے ہیں چونکہ جو بات ظاہر سنت سے ثابت ہے اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا عمل رہا ہے یہ لوگ اس کی حفاظت اور پابندی کرتے ہیں حتی الامکان اس سے کسی عقلی دلیل کی بناء پر انحراف نہیں کرتے۔ یہی احتیاط کا تقاضہ بھی ہے۔ اس بناء پر وہ اہل حق بمعنی اہل احتیاط کے نام سے موسوم ہوئے۔

قولہ : وهو الحكم الخ۔ یہ حق کے معنی کا بیان ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ حکم ایک

چیز کی دوسری چیز کی طرف ثبوتی یا سلبی نسبت کرنے کا نام ہے جو واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو باطل ہے۔ مثلاً اللہ کا واحد ہونا امر واقعی ہے اور ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا اور "اللہ واحد" کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ اور ہر وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو حق ہے۔ پس ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا اور "اللہ واحد" کہنا حق ہے۔ اس کے برخلاف خدا کا تین ہونا خلاف واقع ہے تو کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور "آلہمۃ ثلاثۃ" کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق نہیں ہے اور ہر ایسا حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو، باطل ہے۔ لہذا کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور "آلہمۃ ثلاثۃ" کہنا باطل ہے۔

قولہ: یطلق علی الاقوال الخ۔ حق کا معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح نے اس کا محل استعمال بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حق کا اطلاق اقوال پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے اقوال حقہ اور عقائد پر بھی طلاق ہوتا ہے بولا جاتا ہے عقائد حقہ اور ادیان پر اطلاق ہوتا ہے کہا جاتا ہے ادیان حقہ اور مذاہب پر اطلاق ہوتا ہے بولا جاتا ہے مذاہب حقہ۔ پھر یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جب حق کا معنی حکم مطابق للواقع ہے۔ تو اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب غیر موضوع نہ ہوتے۔ اور غیر موضوع نہ ہر لفظ کا اطلاق مجازی ہوتا ہے۔ لہذا ان چاروں پر لفظ حق کا اطلاق مجازی ہوگا۔ اور مجاز کے لئے کوئی علاقہ ضروری ہے۔ تو شارح نے اپنے قول "لا یشتملہا علی ذلک" سے بتلایا کہ علاقہ مجاز شامل ہے۔ یعنی ان چاروں پر لفظ حق کا اطلاق اس بناء پر ہوتا ہے کہ یہ چاروں اس کے معنی موضوع نہ یعنی حکم مطابق للواقع پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً ہمارا قول "اللہ واحد" اللہ کی طرف وحدت کی اسناد پر مشتمل ہے اور اللہ کی طرف وحدت کی اسناد ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ لہذا ہمارا قول "اللہ واحد" حکم مطابق للواقع پر مشتمل ہے۔

قولہ: اما الصدق الخ یعنی صدق کا استعمال خاص طور سے اقوال میں مشہور ہے کہا جاتا ہے اقوال صادقہ، رعبہ عقائد اور ادیان اور مذاہب تو ان میں لفظ صدق کا استعمال شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ پھر یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ شارح نے حق کا معنی بھی بیان کیا اور استعمال بھی اور صدق کا معنی نہیں بیان کرتا۔ استعمال کیا اس کی طرف اشارہ ہے کہ صدق اور صدق کے درمیان معنی کے اعتبار سے کوئی حقیقی فرق نہیں، صرف استعمال کے اعتبار سے فرق ہے کہ اول عام ہے۔ اقوال، ادیان، عقائد، مذاہب سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور ثانی خاص ہے زیادہ تر صرف اقوال پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولہ: وقد یفترق الخ۔ اوپر حق کا معنی بیان کر کے اور صدق کا معنی نہ بیان کر کے اس بات کی

طرف اشارہ کیا تھا کہ دونوں کے درمیان حقیقی فرق نہیں ہے البتہ اعتباری کا ہونا بیان فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقت مصدر مفاعلت ہے جس کی خاصیت مشارکت ہے یعنی فاعل اور مفعول دونوں کے فعل میں شریک ہوئے اور ہر ایک کے فاعل و مفعول ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح واقع اور حکم دونوں فعل بمطابقت میں شریک ہیں۔ ہر ایک مطابق (بکسر الباء) بھی ہے اور مطابق (بفتح الباء) بھی، سو حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور واقع ہی مطابق (بکسر الباء) ہوتا ہے اور حکم کے حق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقع حکم کے مطابق ہو۔ اور صدق میں مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے ہوتا ہے۔ اور حکم ہی مطابق (بالکسر) ہوتا ہے اور حکم کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم واقع کے مطابق ہے۔ فافہم

فائدہ ۵۔ چونکہ اہل حق سے ایک خاص گروہ مراد ہے جسے اہل سنت والجماعت کہا جاتا ہے اس مناسبت سے اس موقع پر بعض دوسرے گروہوں کا اجمالی تعارف خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ یہ بات تو آپ کو معلوم ہوگی کہ انسان کے لئے سب سے بڑی سعادت اور اس کا سب سے بڑا کمال مبدء اور معاد کی معرفت ہے جس کا ایک طریقہ نظر و استدلال ہے اور دوسرا طریقہ ریاضت و مجاہدہ ہے۔ سو پہلا طریقہ اختیار کرنے والے اگر کسی دین سماوی سے وابستہ ہوں تو وہ متکلیف کہلاتے ہیں۔ اور اگر کسی دین سماوی سے وابستہ نہ ہوں تو مشائین کہلاتے ہیں اور دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے اگر اپنی ریاضت اور مجاہدہ میں احکام شرع کی موافقت کرتے ہوں۔ تو وہ صوفیہ ہیں۔ ورنہ اشتراقیین کہلاتے ہیں۔ کذا فی حاشیہ رمضان آفندی۔

حقائق الاشیاء ثابتہ حقیقۃ الشی و ماہیتہ ما بہ الشی ہو ہو کال حیوان الناطق
للا انسان بخلاف مثل الضاحک والکاتب مما یمکن تصور الانسان بدونہ
فائدہ من العراض،

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

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تفسیر ذکر کر کے اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔ شارح کے قول کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقۃ الشی و ماہیتہ مبتدا ہے۔ اور ما موصولہ ہے۔ اور بہا میں حرف بابیت کے لئے ہے اور اور مجرور لیکون فعل ناقص مخذون کے متعلق ہے اور الشی فعل ناقص مخذوف کا اسم ہے اور پہلا لفظ ھو ضمیر مرفوع برائے فصل ہے اور دوسرا لفظ ھو جس کا مرجع الشی

ہے فعل ناقص مخذون کی خبر ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ حقیقتہً المشی و ماہیتہ ما یکون بہا المشی^۴ ذلک المشی یعنی شی کی حقیقت اور ماہیت وہ شی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ شی بنتی ہے مثلاً آٹا، پانی اور آگ ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے روٹی، روٹی بنتی ہے۔ اور تعریف مذکور کی رو سے جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی بنے وہی اس شی کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ معلوم ہوا کہ آٹا، پانی اور آگ روٹی کی حقیقت اور ماہیت ہیں۔ یا مثلاً حیوانیت اور ناطقیت دو ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے انسان انسان ہوتا ہے۔ اور جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی بنے وہی اس کی حقیقت ہے۔ معلوم ہوا کہ حیوان اور ناطق انسان کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ حاصل یہ کہ شی کی حقیقت اور ماہیت اس کی ذاتیات ہوتی ہیں جن کے بغیر شی کے وجود کا تصور ہی ممکن نہیں۔ برخلاف ضالک و کاتب وغیرہ کے، کہ یہ انسان کی حقیقت نہیں کیونکہ یہ انسان کے عوارض میں سے ہیں ان کے بغیر بھی انسان کے وجود کا تصور ممکن ہے۔

وقد یقال ان ما بہ الشئ ہو هو باعتبار متحققہ حقیقۃً وباعتبار تشخصہ ہویۃً ومع قطع النظر عن ذلک ماہیۃ۔

اور کبھی (حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے) کہا جاتا ہے کہ ما بہ الشئ ہو هو^۵ اعتبار سے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے مشخص ہونے کے اعتبار سے ہویۃ ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح اس قول کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان اگرچہ واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ اوپر شارح جذونوں کی ایک ہی تعریف ذکر کر کے اشارہ کر چکے ہیں لیکن دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ ایک شی جو نفس الامر میں واحد ہے۔ مگر اس میں مختلف حیثیات ہوتی ہیں۔ اور ان مختلف حیثیوں کے اعتبار سے اس کے متعدد نام ہوتے ہیں مثلاً زید ایک شخص ہے جو کتابت کرتا ہے۔ اور کپڑے کی سلائی بھی کرتا ہے۔ پہلی حیثیت کے اعتبار سے اس کو کاتب کہا جاتا ہے اور دوسری حیثیت کے اعتبار سے اس کو خیاط کہا جاتا ہے۔ اور دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان ہے۔ اسی طرح ما بہ الشئ ہو هو، یعنی جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ خارج میں متحقق بمعنی موجود ہے۔ اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو انسان کی حقیقت کہیں گے، گو یا حقیقت بمعنی متحقق اور موجود ہے۔ دوسری حیثیت یہ ہے کہ خارج میں متحقق اور معین ہے جس کی وجہ سے اس قابل ہے کہ اس کو ضمیر مثلاً ہو کا مرجع بنایا جائے۔ کیونکہ متحقق اور معین ہی کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کو ہونیت کہتے ہیں۔ جو ضمیر ہو سے ماخوذ ہے۔

اور ان دونوں جہتوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اس کو ماہیت کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت اور ماہیت ایک ہی چیز یعنی مابہ الشی کے دو مختلف اعتبارات سے دو نام ہیں۔ لہذا دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہوا۔

وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُودُ، وَالثَّبُوتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْجُودُ وَالْكَوْنُ الْمَعْرُوفُ مُتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بَدِيهِي الْمَتَّصِر

اور شیء ہم (اشاعرہ) کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

ترجمہ

لغت میں شیء اس کو کہتے ہیں جس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنانا یا جس کے بارے میں کوئی خبر دینا ممکن ہو۔ اس بناء پر موجود اور معدوم ممکن اور محال سب کوشی کہہ سکتے ہیں۔ موجود کوشی کہنا تو ظاہر ہے۔ اور معدوم ممکن کی مثال بیٹے سے محروم شخص کا یہ کہنا کہ میرا بیٹا انشاء اللہ عالم ہوگا۔ اس مثال میں بیٹا وجود یکہ معدوم ممکن ہے۔ پھر بھی اس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے۔ لہذا اس کا بیٹا بھی شیء ہے۔ اور محال کی مثال ہمارا قول شریک الباری مستغ ہے کہ شریک الباری کے محال ہونے کے باوجود اس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنایا جا رہا ہے اس کے بارے میں متنع ہونے کی خبر دی جا رہی ہے۔ اور جس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنانا صحیح ہو وہ شیء ہے۔ لہذا محال بھی شیء ہے۔

اور اصطلاح میں ہم اشاعرہ کے نزدیک شیء درحقیقت موجود کا نام ہے۔ اگر کہیں معدوم پر شیء کا اطلاق ہے تو وہ مجاز ہے۔ معدوم کے شیء نہ ہونے پر اشاعرہ کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد "وَقَدْ خَلَقْنَا مِنْ قَبْلِ وَكَلِمَةٍ شَيْئًا" ہے، یعنی میں نے تمہجہ کو پیدا کیا، حالانکہ تو اس سے پہلے یعنی پیدا کئے جانے سے پہلے شیء نہ تھا۔ اور ظاہر ہے کہ پیدا کئے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا۔ سو جب اللہ تعالیٰ نے انسان سے اس کے عدم کی حالت میں شیء کی نفی فرمائی تو معلوم ہوا کہ معدوم شیء نہیں ہے۔ بلکہ شیء صرف موجود کا نام ہے۔

اور معتزلہ کے نزدیک شیء موجود اور معدوم دونوں معنی میں حقیقت ہے مگر معدوم شیء بمعنی ثابت ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ثبوت وجود سے عام ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ممکن معدوم اپنے وجود سے پہلے واجب ہوگا یا متمنع ہوگا یا ممکن ہوگا۔ اول اور ثانی محال ہے ورنہ واجب سے ممکن کی طرف یا متمنع سے ممکن کی طرف انقلاب لازم آئے گا۔ حالانکہ تینوں حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہیں اور ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف انقلاب محال ہے۔ لہذا تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ ممکن اپنے وجود سے پہلے ممکن ہوگا۔ اور امکان ایک صفت ہے جس کے لئے موصوف کی ضرورت ہے۔ اب وہ موصوف موجود تو ہو نہیں سکتا ورنہ شیء کا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا لازم آئے گا۔ لہذا وہ ثابت ہوگا۔ معلوم ہوا کہ معدوم ممکن شیء بمعنی ثابت ہے۔

قوله: وَالثَّبُوتُ وَالتَّحَقُّقُ بِالْعَيْنِ لَغْتٌ فِيهِ چاروں الفاظ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

بناء پر ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکتا ہے۔

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة، قلنا المراد به ان ما اعتقده حقائق الاشياء ونسبته بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر، كما يقال واجب الوجود موجود۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشياء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہو گا۔ ہمارے قول "الامور الثابتة ثابتة" کے درجہ میں ہو گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشياء سمجھتے ہیں۔ اور انسان، فرس، سماء، ارض وغیرہ ان کا نام رکھتے ہیں۔ ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

تشریح اوپر شارح نے حقیقت اور ماہریت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ بالشی کو اس کے متحقق اور موجود ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت بمعنی موجود ہے۔ دوسری بات یہ بتلائی تھی کہ اشعارہ کے نزدیک شیء موجود کو کہتے ہیں اور تیسری بات یہ بتلائی تھی کہ وجود اور ثبوت مترادف ہیں جس کی رو سے موجود اور ثابت بھی مترادف ہوں گے تو ان تینوں باتوں کے مجموعے سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ جس کا شارح جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب حقیقت بحکم مقدمہ اولیٰ متحقق کے معنی میں ہے۔ اور تحقق بحکم مقدمہ ثالث ثبوت کا مراد ہے تو حقائق بمعنی ثابتات ہوا۔ اور بحکم مقدمہ ثانیہ اشياء بمعنی موجودات ہے اور موجود بحکم مقدمہ ثالث ثابت کا مراد ہے تو لفظ اشياء بھی بمعنی ثابتات ہوا۔ اور حقائق اشياء عین اشياء ہوئے۔ اور ماتن کا قول حقائق الاشياء الثابتات کے معنی میں ہو سکتا ہو۔ اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور حقائق الاشياء ثابتہ کہنا۔ ہمارے قول الثابتات ثابتہ کے درجہ میں ہو گا۔ بلاشبہ لغو اور غیر مفید کلام ہے۔ کیونکہ کلام کے مفید ہونے کے لئے موضوع اور محمول کے درمیان معنی کے اعتبار سے مغایرت ضروری ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

شارح نے اعتراض مذکور کا جو جواب دیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مغایرت بایں طور موجود ہے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے۔ یعنی موضوع حقائق الاشياء سے اس کے الثابتات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور محمول لفظ ثابتہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس الامر ہے اور ماتن کے قول حقائق الاشياء ثابتہ کا معنی ہے۔ الثابتات فی اعتقادنا، ثابتہ فی نفس الامر یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں

ثابت اور موجود ہیں وہ واقع اور نفس الامر میں بھی ثابت اور موجود ہیں اور ثبوت اشیاء کے سلسلہ میں ہمارا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے۔

قولہ: والمراد بهما الخ یعنی جن چیزوں کو ہم حقائق الاشیاء بمعنی ثابت اور موجود اعتقاد کرتے ہیں۔ اور ثابت و موجود سمجھ کر ہم ان کے مختلف نام رکھتے ہیں وہ نفس الامر میں بھی ثابت اور موجود ہیں۔

قولہ: كما يقال الخ یہ تاویل مذکور یعنی موضوع کے بحسب الاعتقاد اور محمول کے بحسب نفس الامر مراد لئے جانے کی تائید ہے۔ وجہ تائید یہ ہے کہ واجب الوجود ایک موجود ہستی کا نام ہے اس کے باوجود کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود۔ جو ہمارے قول الموجود موجود 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 واجب الوجود موجود کے معنی میں الموجود الذی لتقده واجب الوجود موجود فی نفس الامر یعنی جس موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں۔ وہ نفس الامر میں بھی موجود ہے۔ اسی طرح ماقبل کا قول حقائق الاشیاء ثابتہ بھی موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہونے کی وجہ سے مفید کلام ہے۔

وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابوالنجم وشعري شعري۔

ترجمہ اور یہ کلام مفید ہے (نغونہیں ہے) بہت کم محتاج تاویل ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے (کیونکہ یہ تو نغو ہے) اور نہ ہی شاعر کے قول: انا ابوالنجم وشعري شعري کے مثل ہے۔ (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے)

تشریح محضین نے مذکور عبارت کی توضیح مختلف وجہ سے کی ہے۔ (۱) رَبِّ تَقْلِيل کے لئے ہو تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ حقائق الاشیاء ثابتہ کلام مفید ہے نغونہیں ہے۔ بہت کم بیان کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ موضوع کو بحسب الاعتقاد اعتبار کرنا عرف و سنت میں شائع ذائع ہے۔ اس لئے

اس کا معنی واضح ہے البتہ بعض کمزور ذہن والوں کو سمجھانے کے لئے بعض دفعہ بیان کرنا پڑتا ہے۔ و

لیس مثل قولك: الثابت ثابت اور تمہارے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو نغو

کلام ہے اور وجہ لغویت یہ ہے کہ قائل نے موضوع اور محمول دونوں کو بحسب نفس الامر مراد لیا ہے۔ لہذا الثابت ثابت

کے معنی ہوئے۔ الثابت فی نفس الامر ثابتہ فی نفس الامر۔ اور اس کلام کی لغویت مخفی نہیں۔ ولا

مثل قوله: انا ابوالنجم وشعري شعري۔ اور نہ ہی ابوالنجم کے قول انا ابوالنجم وشعري شعري کے مثل

ہے کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے۔ کثرت احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ شعری شعری کا معنی ہے۔ شعری
الآن کس شعری فیما مضیٰ۔ یعنی میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں۔ بڑھاپے کی وجہ سے
میری عقل متاثر ہوئی ہے اور نہ میرے اشعار کی بلاغت۔ یہ تاویل تکلف پر مبنی ہونے کی وجہ سے متبادر الی الفہم نہیں
اس لئے بہت زیادہ محتاج بیان ہے پورا شعر جس میں ابوالنجم نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے یہ ہے۔

لہ ذری ما احس صدری تمام عینی و فتوادی یسری

مع العفاریت بارض قفر انا ابوالنجم وشعری شعری

(۲) دوسری توضیح یہ ہے کہ ربعاً محتاج الی البیان معنف کے قول ہذا کلام مفید کی تاکید ہو۔ اور ر
خواہ تفلیل کے لئے ہو خواہ تکثیر کے لئے اور بیان سے مراد دلیل ہو۔ تو عبارت کے معنی یہ ہونگے کہ حقائق الاشیاء
ثابتہ مفید کلام ہے بعض دفعہ یا بسا اوقات سونسطائیہ پر جو اشیاء کے وجود و ثبوت کا انکار کرتے ہیں رد کرتے
کئے محتاج دلیل ہوتا ہے اور دلیل پیش کرنا عقلاء کا کام ہے اور جو کلام عقلاء کی معرکہ آرائی کا میدان ہو وہ لغو نہیں
ہو سکتا بلکہ مفید ہی ہوگا۔ اس لئے حقائق الاشیاء ثابتہ کلام مفید ہے۔

(۳) تیسری توضیح یہ ہے کہ بیان کے معنی تاویل کے ہوں۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہو کہ حقائق الاشیاء ثابتہ
کلام مفید ہے بعض دفعہ ظاہر سے پھیرے بغیر تاویل کی حاجت ہوتی ہے بخلاف الثابت ثابت کے کہ یہ لغو ہے
اور بخلاف انا ابوالنجم وشعری شعری کے کہ وہ ایسی تاویل کا محتاج ہے جس میں اس کو ظاہری معنی سے پھیرنا
جاتا ہے۔

وتحقیق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة، يكون الحكم عليه بشئ
مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض كالانسان اذا اخذ من
حيث انه جسم كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، واذا اخذ من حيث انه
حيوان مطلق كان ذلك لغواً

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 مطلق ہے تو رد حکم لگانا لغو ہوگا۔

تشریح مذکورہ جواب کی ایسے انداز پر تحقیق پیش کر رہے ہیں جس سے اعتراض و جواب کا منشا بھی معلوم
ہو جائے۔ حاصل تحقیق کا یہ ہے کہ ایک چیز میں مختلف حیثیتیں ملحوظ ہوتی ہیں۔ بعض کے لحاظ سے

کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض کے لحاظ سے اس چیز کا حکم لگانا مفید نہیں ہوتا۔ مثلاً انسان کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے تو جب اس کے جسم ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور انسان حیوان کہا جائے تو یہ کلام مفید ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں انسان حیوان کہنا ہذا الجسم حیوان کہنے کے درجہ میں ہوگا۔ اور جب اس کے حیوان ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور انسان حیوان کہا جائے تو لغو ہوگا کیونکہ اس صورت میں انسان حیوان کہنا ہذا الجسم حیوان حیوان کہنے کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح مانق کے قول۔ حقائق الاشیاء میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ ہے کہ وہ موجود اور ثابت ہیں اس حیثیت کے لحاظ سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں حقائق الاشیاء ثابتہ، اثبات ثابتہ کے درجہ میں ہوگا۔ اور منشاء اعتراض اسی حیثیت کا اعتبار ہے۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ معلوم ہیں۔ اس لحاظ سے ان پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہے کیونکہ اس صورت میں حقائق الاشیاء ثابتہ ہمارے قول المعلومات ثابتہ کے معنی میں ہے۔ جواب کا منشاء اس دوسری حیثیت کا اعتبار ہے۔

وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصَدِيقُ بِهَا وَبِأَحْوَالِهَا مَتَحَقِّقٌ وَقِيلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثَبُوتِهَا لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيعِ الْحَقَائِقِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسَ مِنْ دَاخِلِ الْعَائِلِيَّتِ بِأَنَّهُ لَا ثَبُوتَ لَشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثَبُوتِ حَقِيقَةٍ وَلَا بَعْدَ ثَبُوتِهَا۔

ترجمہ اور حقائق اشیاء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق الاشیاء کے وجود اور ان کے احوال (حوالہ) امکان وغیرہ کی تصدیق اور نفس الامر میں ثابت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کے قول العلم بیہا سے مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے۔ اس بات کے یقینی ہو چکی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ (الحقائق سے) مراد جنس (حقائق) ہے ان لوگوں پر رد کرنے کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شے کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

تشریح فرقہ سوفسطائیں سے کچھ کا کہنا ہے کہ کسی کو کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ ان پر رد کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طریقہ سے اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامر ہے وہی و خدالی یا مبنی براعتاد نہیں اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان و محدث و غیرہ کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے۔ مثلاً جس طرح آسمان و زمین و غیرہ وہی و خدالی چیزیں نہیں بلکہ

واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں۔ اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ہم کو ان کے وجود کا علم بھی ہے۔ اور ان کے احوال مثلاً آسمان کے ہمارے اوپر ہونے اور زمین کے ہمارے نیچے ہونے کا بھی علم ہے۔

قولہ ذیل الخ شارح نے ماتن کے قول ذالعلم بھا میں ضمیر مجبور کا مرجع الحقائق کو قرار دیا تھا۔ بعض شراح نے کہا کہ چونکہ الحقائق پر لام تعریف استغراق کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی یہ ہونے کہ تمام حقائق اشیاء کا علم متحقق ہے۔ حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم بندے کو نہیں ہے۔ اس لئے مضان لفظ ثبوت مقدر مانتے ہوئے کہا کہ ماتن کے قول ذالعلم بھا سے مراد العلم بثبوتھا ہے یعنی تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے۔

والجواب الخ جواب کا ماصل یہ ہے کہ مضان مقدر ماننے کی حاجت نہیں کیونکہ الحقائق پر الف لام استغراق کے لئے ہے ہی نہیں جس کی وجہ سے اعتراض وارد ہو۔ بلکہ لام جنس کے لئے ہے۔ اور ماتن کے قول العلم بھا سے مراد العلم بجنس الحقائق ہے اس لئے کہ مقصد ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی بھی شے کے ثبوت بالعلم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ قول ”لا علم بثبوت شیء من الحقائق ولا عدم ثبوتہ“ سلب کلیہ ہے۔ تو جب جنس حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے جو موجب جزئیہ کے حکم میں ہے تو ان کا سلب کلیہ باطل ہو گیا۔ کیوں کہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

خلافاً للسوفسطائیۃ فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخیالات باطلۃ وهم العنادیۃ، ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقاد حتى ان اعتقادنا الشيء جوهرًا فجوهرًا وعرضًا فعرض، أو قد يمانقديهم، أو حادثًا فحادث، وهم العنادیۃ، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شیء ولا ثبوتہ ويزعم انه شاك، وشاك في انه لشاك، وهم جازا، وهم اللاادریۃ۔

ترجمہ برخلاف سوفسطائیہ کے، کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب ہی چیزیں اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض اشیاء کے ثبوت (نفس الامر) کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ (اشیاء) ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں۔ یہاں تک کہ اگر ہم کسی شے کو جو ہر اعتقاد میں تو وہ جو ہر ہے یا عرض (اعتقاد کریں) تو عرض ہے یا قدیم (اعتقاد کریں) تو قدیم ہے یا حادث (اعتقاد کریں) تو حادث ہے۔ اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں، اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض شے کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انھیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے۔ علیٰ ہذا النقیاس۔

تشریح بعض لوگوں کے قول کے مطابق سوفسطائیہ احمق فلاسفہ کی ایک جماعت ہے جن میں تین فرقے

ہیں۔ شارح کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ دنیا میں کوئی بھی اس مذہب کا اختیار کرنے والا نہیں ہے بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں غلطی کر رہا ہے اس میں سونفطائی ہے جیسا کہ اس کے ماخذ اشتقاق سے ظاہر ہے جس کو عنقریب شارح بیان فرمائیں گے۔ بہر حال سونفطانیہ کے تین گروہ ہیں۔ ایک گروہ عناد کہلاتا ہے جو اشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ بھی ہم دیکھ رہے ہیں یا محسوس کر رہے ہیں سب اوبام دخیالات ہیں۔ نفس الامر میں کسی بھی شے کا ثبوت اور وجود نہیں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ کوئی بھی قضیہ جو بدیہی ہو یا نظری اس کا معارض قضیہ ضرور موجود ہے۔ لہذا إذا انعارضنا ساقطا کے تحت دونوں میں سے کوئی بھی متحقق اور ثابت نہیں ہوگا۔ مثلاً ممکنین کا ایک قضیہ ہے کہ جو ہر فرد بمعنی اجزاء لا تجزئ موجود ہے۔ اس کے معارض فلاسفہ کا یہ قضیہ ہے کہ ہر جوہر کی تقسیم غیر متناہی ممکن ہے۔ تقسیم کسی جزء پر بیحد کر ختم ہی نہ ہوگی کہ اس جزء کو لا تجزئ کہا جائے۔ سو ممکنین کا قضیہ فلاسفہ کے دلائل سے باطل ہے اور فلاسفہ کا قضیہ ممکنین کے اثبات جزو لا تجزئ پر قائم کردہ دلائل سے باطل ہے۔ اس گروہ کو عنادیہ کہنے کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ حق کا ناحق انکار کرتے ہیں اور عناد کے معنی ناحق جھگڑنے کے ہیں اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ حق سے منحرف ہیں اور عندا عن الطريق کے معنی منحرف ہونے کے ہیں۔

دوسرا گروہ عندیہ کہلاتا ہے عند کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے خروج الدم ینقض الوضوء عند ابی حنیفہ۔ یعنی خروج دم کے ناقض ہونے کا امام ابو حنیفہ کو اعتقاد ہے۔ چونکہ یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامر کے منکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ نفس الامر میں کوئی شے کچھ نہیں ہے بلکہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم ایک چیز کو جوہر اعتقاد کر لیں تو جوہر ہے اور اگر اسی چیز کو عرض اعتقاد کر لیں تو عرض ہے۔ اسی طرح جس چیز کو ہم نے جوہر اعتقاد کیا ہے وہ ہمارے نزدیک جوہر ہے اور اسی چیز کو دوسرا شخص عرض اعتقاد کرے تو اس کے نزدیک وہ عرض ہے اور ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے۔ فریق مقابل کے نزدیک باطل ہے۔ اس بناء پر ان لوگوں کو عندیہ کہا گیا۔

تیسرا گروہ لا ادریہ کہلاتا ہے۔ جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم یقین کا انکار اور دونوں میں شک کا اظہار کرتا ہے۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت اور موجود ہیں تو کہیں گے لا ادری مجھے علم نہیں۔ اور اگر پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت نہیں ہیں تو بھی لا ادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کریں گے۔ حتیٰ کہ انھیں اپنے مشکئی ہونے میں بھی شک ہے۔ چنانچہ اگر ان میں کسی سے پوچھیں کہ کیا یقین اشیاء کے ثبوت کا علم نہیں تو بھی کہیں گے لا ادری یعنی مجھے اس بات کا بھی علم نہیں کہ مجھے علم نہیں ہے۔

ماتن نے اپنے قول ”حقائق الاشیاء ثابتہ“ سے اشیاء کے ثبوت نفس الامر کا دعویٰ کر کے عناد

اور عند یہ کی مخالفت کی ہے۔ اور ”وَالْعِلْمُ بِهَا مَتَحَقَّقٌ“ سے ثبوتِ اشیاء کے علم کا دعویٰ کر کے لا ادریہ کی مخالفت کی ہے۔ یہ توضیح ہے ماتن کے قول ”خِلَافًا لِلْمُتَوَسِّلَةِ“ کی۔

وَلَمَّا تَحْقِيقًا اَنَا نَجْزِمُ بِالضَّرُورَةِ بَثْوَتِ بَعْضُ الْأَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ وَبَعْضُهَا بِالْبَيَانِ وَالزَّامَاتُ، إِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ لِنَفْيِ الْأَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَ، وَإِنْ تَحَقَّقَ فَالِنَفْيِ حَقِيقَةً مِنَ الْحَقَائِقِ، لَكُونُهُ نَوْعًا مِنَ الْكَلِمَةِ فَقَدْ ثَبَتَ شَيْئٌ مِنَ الْحَقَائِقِ فَلَمْ يَصَحَّ نَفْيُهَا عَلَى الظَّلَامِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ انْصَابُهُمْ عَلَى الْعَادِيَةِ.

اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کیوجہ سے اور بعض کے ثبوت کا دلیل **ترجمہ** کی وجہ سے یقین کرتے ہیں۔ اور الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے تو ثبوت ہو چکا۔ اور اگر متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی۔ لہذا اس کی بالکل نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ دلیل صرف عنادیہ کے خلاف درست ہوگی۔

تشریح تحقیقی وہ دلیل ہے جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں۔ اگرچہ فریقِ مقابل کے نزدیک سچے نہ ہوں اور وہ انھیں تسلیم نہ کرتا ہو۔ دلیل تحقیقی سے مقصود محض اظہار حق ہوتا ہے۔ فریقِ مقابل کو لا جواب کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ کیونکہ فریقِ مقابل کہہ سکتا ہے کہ جن مقدمات پر تمھاری دلیل مبنی ہے۔ وہ مقدمات ہی میرے نزدیک درست نہیں۔ اور الزامی سے مراد فریقِ مقابل کے نزدیک تسلیم شدہ مقدمات سے مرکب ایسی دلیل ہے۔ جس سے اس کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہو۔ اگرچہ دلیل پیش کرنے والے کو خود وہ مقدمات تسلیم نہ ہوں۔ اور دلیل الزامی سے مقصود محض فریقِ مقابل کو لا جواب کرنا ہوتا ہے۔

ثبوتِ اشیاء پر تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور بعض اشیاء کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ مثلاً زمین، آسمان، دریا، جنگل، پہاڑ وغیرہ کے وجود کا دیکھنے کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ اور باری تعالیٰ کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ یا مثلاً دھواں کے وجود کا دیکھ کر یقین کرتے ہیں اور اس وقت آگ کے وجود کا اس دلیل سے یقین کرتے ہیں کہ دھواں آگ کا اثر ہے اور شئی جس چیز کا اثر ہوتی ہے اس کے بغیر موجود نہیں ہوتی۔ لہذا یقینی طور پر آگ بھی موجود ہے۔ اس دلیل پر سفسطائیہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کو یقین ہو گا۔ ہم تو یقین نہیں کرتے، بلکہ ہم تو یہی سمجھتے ہیں کہ یہ سب اولہامِ دخیالات ہیں۔ نفس الامر میں کوئی بھی شئی موجود نہیں۔

اور الزامی دلیل یہ ہے کہ ہم سفسطائیہ سے پوچھیں گے کہ نفی اشیاء جس کے تم قائل ہو متحقق ہے یا نہیں اگر کہتے ہیں کہ متحقق نہیں ہے تو یہ نفی کی نفی ہوتی۔ جو عین اثبات ہے لہذا اشیاء کا ثبوت ہو گیا۔ اور اگر کہتے ہیں کہ نفی اشیاء

متحقق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت اور موجود خارجی ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں ایجاب اور نفی، لہذا نفی حکم کی ایک قسم ہوئی۔ اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم ایک نفسانی کیفیت ہے اور کیف عرض ہے اور عرض موجودات خارجیہ اور حقائق اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی اور جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی جو موجب جزئیہ بعض الحقائق ثابت کے معنی میں ہے تو علی الاطلاق یعنی سلب کلی کے طور پر حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا اور یہ کہنا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہرگز درست نہ ہوگا۔ کیونکہ ایجاب جزئی نے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

اس الزامی دلیل کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ اس سے صرف عنادیہ کے خلاف حجت قائم ہوگی۔ کیوں کہ عنادیہ کہہ دیں گے کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں صحیح ہوگی۔ ہمارے اعتقاد میں صحیح نہیں ہے۔ اور لا ادلیۃ سوال کی دونوں شعبوں کے جواب میں لا ادری کہہ دیں گے۔ کسی شق کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ ان پر حجت قائم ہو۔ قالوا للضروریات منها حیاتیات، والحس قد یغلط کثیرا کالاحول یروی الواحد اثنتین فی الصفراء قد یجد العلوم مؤامنها بدیہیات، وقد تقع فیہا اختلافات وتعرض بہا شبهة تفقر فی حلہا الی النظر دقیقة، والنظریات فرع الضروریات، ففسادہا فسادہا، ولہذا اکثر فیہا اختلاف العقلاء۔

ترجمہ سوسطانیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حیاتیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے جیسے بھیگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے۔ اور ضروریات میں سے بدیہیات ہیں اور بعض دفعہ ان میں اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلے میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا۔ اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلا کا اختلاف بہت ہے۔

تشریح علم کی دو قسمیں ہیں۔ اگر کسی چیز کا علم نظر اور ترتیب معلومات کے واسطے سے حاصل ہو تو وہ نظری ہے ورنہ ضروری ہے اور ضروری کے بہت سے اقسام ہیں۔ مثلاً حیاتیات، بدیہیات، متواترات و مبرائیات حدیثیات تجربیات اور فطریات وغیرہ۔ ان سب میں اقویٰ حیاتیات اور بدیہیات کو قرار دیا گیا ہے تو سوسطانیہ میں سے لا ادریہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حیاتیات کے ثبوت کا علم بخفی یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ حیاتیات کے علم یقین کا ذریعہ حواس ہیں۔ اور حواس کلیات کا ادراک نہیں کرتے، کیونکہ کلیات کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کے ادراک میں حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں۔ مثلاً صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے۔ بھیگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے۔ حاسہ بصر چھوٹی چیز کو بڑی دیکھتا ہے۔ مثلاً انگور کو پانی میں ڈال دو تو وہ اپنے واقعی حجم سے

بڑا دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً فضا میں اڑنے والے جہاز اپنے واقعی حجم سے بہت چھوٹے دکھائی دیتے ہیں۔ بارش کے قطرے تار کے مانند دکھائی دیتے ہیں۔ ایسی رسی کو جس کے ایک سرے پر ذرا سی چکارا ہو اگر تیزی سے گھمایا جائے تو آگ کا پیہر سا دکھائی دیتا ہے۔ جلتی ہوئی ٹرین کے بند ڈبے میں بیٹھے ہوئے شخص کو ڈبہ سا کم معلوم ہوتا ہے۔ تیز رفتار ٹرین میں بیٹھے ہوئے شخص کو ریلوے لائن کے کنارے کھڑے درخت اور بجلی کے ساکن کھمبے متحرک دکھائی دیتے ہیں۔ اس کثرت سے حواس کے غلط ادراک کرنے کے باوجود حسیات کے ثبوت کا کیسے علم و یقین ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ضروریات میں سے بدیہیات ہیں۔ ان میں کثرت سے اختلاف ہے جس کی بنا پر ان کے ثبوت پر بھی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً فرقہ مشبہ اس قضیہ کے بدیہی ہونے کا مدعی ہے کہ ہر موجود کا مکان میں ہونا ضروری ہے۔ اشعار اس کا انکار کرتے ہیں۔ معتزلہ اس قضیہ کی بدیہیت کے مدعی ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال اختیار کا خالق ہے۔ اشعار اس کا انکار کرتے ہیں۔ فلاسفہ اس قضیہ کو بدیہی قرار دیتے ہیں کہ فاعل غیا کا اپنی دو تحت القدرہ چیزوں میں سے کسی ایک کو بغیر مرجع کے ترجیح دینا محال ہے۔ اشعار اس کا انکار کرتے ہیں۔ بدیہیات میں اس قدر اختلاف ان کے ثبوت پر اعتماد کو ختم کر دیتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے بدیہیت کا دعوی غلط ہو۔ نیز بدیہیات میں بعض دفعہ ایسے شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں حل کرنے میں نظر دقیق کی حاجت ہوتی ہے۔ اور محتاج نظر ہونا بدیہیت کے معنی ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ باوجود نظر کے شبہ زائل نہ ہو اور اس کے حل میں غلطی ہو جائے سو جب حسیات اور بدیہیات کے ثبوت کا علم و یقین نہیں ہو سکتا جو ضروریات کے اقسام میں اقویٰ مانے گئے ہیں۔ تو باقی ضروریات کے ثبوت کا بدرجہ اولیٰ علم نہیں ہو سکتا اور جب ضروریات کا علم نہیں ہو سکتا تو نظریات کا بھی علم نہیں ہو سکتا کیونکہ نظریات بایں محنی ضروریات کی فرع ہیں کہ ضروریات ہی کو ترتیب دیکر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ لہذا ضروریات کا یعنی فساد علم نہ ہونا نظریات کا علم نہ ہونے کو مستلزم ہوگا اور اسی وجہ سے ضروریات کے ثبوت کا علم نہ ہونا نظریات کے ثبوت کا علم نہ ہونے کا سبب ہے۔ نظریات میں کثرت سے اختلاف ہے۔

فَلَا غِلْطَ الْحَقِّ فِي الْبَعْضِ لَا سَبَابَ جَزْئِيَّةٍ لَا يَنَاقِي الْجُزْمَ بِالْبَعْضِ بِلِغَاءِ اسباب الغلط والاختلاف في الهدى مع عدم الإلف أو لخباء في التصور لا ينافي المبدأ هـ، وكثرة الاختلاف لفساد النظر لا تنافي حقيقة بعض النظريات. والحق انه لا طريق الى المناظر معهم خصوصاً مع الادريّة، لا نهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق قد يبهم بالنار، ليعترفوا، او يتعرقوا، وسوف نسطا اسم للحكمة المؤهنة والعلم المزخرف، لان سوفامعناه العلم والحكمة، واسطامعناه المزخرف والغلط، ومنه اشتقت السفسطة، كما اشتقت الفلسفة من فيلا سون، اي محب الحكمة.

ترجمہ ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حق کا غلطی کرنا غلطی کے استناداً رد ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے منافی نہیں ہے۔ اور (طریقین کے) تصور میں خفاء ہونے کی وجہ سے یا انیسیت نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہی میں اختلاف ہونا بد اہمت کے منافی نہیں ہے۔ اور فسادِ نظر کی وجہ سے کثرتِ اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے اور ایماندار کی بات تو یہ ہے کہ ان کے ساتھ خاص کمر لار رہنے کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراف ہی نہیں کرتے۔ جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے۔ بلکہ راستہ (ان سے ٹھٹھنے کا) ان کو آگ کی سزا دینا ہے تاکہ یا تو اعتراف کریں یا جہل کر بھسم ہو جائیں اور سوسنظامین اور آراستہ پر آستہ علم کا نام ہے۔ کیونکہ سونا کا معنی علم و حکمت ہے۔ اور اسطفا کا معنی مزین اور غلط ہے۔ اور اسی سے (رباعی کا مصدر) منقسطہ مشتق ہے جس طرح فلسفہ۔ فیلاسوف یعنی محبِ حکمت سے مشتق ہے۔

تشریح شارحِ اولیٰ حیات کے ثبوت پر لاادریہ کے وارد کردہ اعتراض کا جواب دیتے ہیں بعض چیزوں کے ادراک میں حماس کے غلطی کرنے کی بناء پر لاادریہ نے یہ کلیہ تصور کیا تھا کہ پھر کسی چیز میں بھی حماس کا فیصلہ متبر نہ ہوگا۔ شارحِ اس کلیہ کا انکار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ خاص اسباب کی وجہ سے کسی کے حماس کا بعض چیزوں کے ادراک میں غلطی کرنا دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے 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 سو جو شخص صفراوی نہ ہوگا اس کا حاستہ ذوق غلط ادراک نہ کرے گا۔ یا مثلاً تیز رفتار ٹرین کے مسافر کو بجلی کے ساکن کھیلوں کے متحرک دکھائی دینے کا سبب ٹرین کی تیز رفتاری تھی تو جو شخص ٹرین میں سوار نہ ہوگا اس کو ساکن کھیلے متحرک نہ معلوم ہوں گے۔

اور بدیہیات کے ثبوت پر لاادریہ کے نقض کا جواب یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک قضیہ نفس الامر میں بدیہی ہوتا ہے مگر ایک شخص پر اس کے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور مخفی رہتا ہے جس کی بناء پر وہ اس بدیہی قضیہ سے اختلاف اور اس کا انکار کرتا ہے لیکن جب اسے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور ہو جاتا ہے تو اختلاف ختم ہو جاتا ہے مثلاً "واجب الوجود لیس بعرض" ایک بدیہی قضیہ ہے جس سے ایک شخص اختلاف کرتا ہے لیکن جب اس کو موضوع اور محمول کا صحیح تصور کرایا جائے گا اور بتایا جائے گا کہ واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا تابع اور محتاج نہ ہو۔ اور عرض اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں اس محل کا تابع اور محتاج ہو جس کے ساتھ لگ کر وہ موجود ہے تو بلا توقف وہ بھی کہے گا کہ واجب الوجود عرض نہیں ہے۔ اسی طرح ایک بدیہی قضیہ سے اختلاف اس سے انیسیت نہ ہونے کے سبب ہوتا ہے مثلاً ان کو دوسرے مذہب کے اعتقادی مسائل گرچہ وہ بدیہی ہوں مانوس نہیں ہوتے۔ جس کی بناء

ہر ان سے اختلاف کرنا ہے لیکن اگر خود اس مذہب کو اختیار کر لے تو اس مذہب کے جن مسائل اور قضایا سے اس کو پہلے اختلاف تھا۔ اب ان سے انسیت ہو جانے کی بناء پر اختلاف نہیں رہے گا! الغرض تنصیب کے موضوع و محمول کے معنی کا تصور مخفی ہونے کی وجہ سے یا تنصیب سے انسیت نہ ہونے کے سبب بدرجہی تضایا میں اختلاف ان قضایا کی بداهت کے منافی نہیں ہے۔ اور کثرت اختلاف کے ذریعہ نظریات کے ثبوت پر وارد کئے جانے والے نقض کا شارح نے اپنے قول ”و کثرة الاختلاف لفساد النظر والحواس“ سے یہ جواب دیا کہ بعض نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر بعضی ترتیب مقدمات میں غلطی اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور فساد کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہوتا دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے اس نظری کو نظر صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

قولہ: والحق انه الخ آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ کچھ بات تو یہ ہے کہ سونسطائیہ خاص طور سے لا اور بے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصد تو یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں اور جن کا وہ اعتراف کرتا ہے انہیں ترتیب دے کر اسے اس بات کا تصور کرایا جائے جو اس سے پہلے اس کو معلوم نہ تھی یا جس کا وہ اب تک اعتراف نہ کرتا تھا اور لا اور بے تو کسی چیز کے معلوم ہونے کا اعتراف ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے بلکہ جس شق کے بارے میں ان سے سوال کریں گے وہ لا اور بے کہہ دیں گے۔ تو اب ان سے نمٹنے کی بس یہی صورت ہے کہ انہیں آگ میں ڈالا جائے تاکہ یا تو وہ تکلیف اور الم کا اعتراف کریں۔ تو ہمارا مدعی ثابت ہے کیونکہ تکلیف اور الم بھی ایک حقیقت ہے لہذا فی الجملہ حقائق اشیاء کا ثبوت ہوا اور اگر اعتراف نہ کریں تو آگ ہی میں پڑے رہنے دیا جائے۔ یہاں تک کہ جس کرخم ہو جائیں اور خس کم جہاں پاک۔

قولہ: وسونسطا الخ شارح سونسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ لفظ معترب ہے۔ یونانی زبان کے دو لفظوں سوف اور اسطا سے مرکب ہے۔ سوف کا معنی علم و حکمت اور اسطا کے معنی مزین اور غلط کے ہیں۔ لہذا سوف کا معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں۔ پھر اس سے رباعی کا مصدر سفسطہ بروز بعثرة مشتق مانا گیا۔ جس طرح فلسفہ مصدر رباعی ہے اور معترب ہے۔ یونانی زبان کے دو لفظوں فیلا بمعنی محب اور سوف بمعنی علم و حکمت سے مشتق ہے اور فیلا سوف کے معنی محب علم و حکمت ہیں۔

واسباب العلم وھی صفت یتجلی بہا المذکور ملکہ قامت ہی بہ ای یتضح ویظہر ما ینذکر ویمكن ان یجبر عنه موجودا کان او معدوماً فی شمل ادرال الحواس وادرال عقل من التصورات والقصدایقات الیقینیة وغیر الیقینیة۔

ترجمہ: اور اسباب علم اور وہ علم، ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شے اس شخص کو منکشف اور واضح

ہو جاتی ہے۔ جس کے ساتھ وہ (صفت) قائم ہوتی ہے۔ یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا ازبان سے ذکر کیا جانا ممکن ہوتا ہے۔ لہذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ (سب) کو شامل ہوگی۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ نے علم کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں۔ ایک تعریف تو یہی ہے۔ صفتہ یتجلی بہا المذکور جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی ہے۔ دوسری تعریف آگے آرہی ہے جس کو شارح اپنے قول "بخلاف قولہ صفتہ توجب تمییزاً لا یحتمل النقص سے بیان کرینگے۔ پہلی تعریف عام ہے اور دوسری تعریف خاص ہے۔ اس کے بعد شارح پہلی تعریف میں ایک قید کا اعتبار کر کے دونوں تعریفوں کو یکساں قرار دینگے۔ پہلی تعریف کا اصل یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت کا نام ہے جس صفت کی وجہ سے شئی اس شخص کے آئینہ ذہن میں کہ جس کے اندر یہ صفت موجود ہوتی ہے اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جاتی ہے جیسے کہ ہم اسے اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھ رہے ہوں۔ مثلاً گلاب کا نام سنتے ہی اس کا رنگ اس کی شکل و صورت اس کی بناوٹ سب کچھ ہمارے ذہن کے آئینے میں اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جاتی ہے جیسے کہ وہ ہماری نگاہوں کے سامنے ہو۔ معلوم ہوا کہ ہمارے اندر کوئی ایسی صفت اور مخفی قوت ہے جس کی وجہ سے ہمارے آئینہ ذہن میں اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے وہی صفت جس کو مبدأ انکشاف اور ماہب الانکشاف وغیرہ الفاظ سے بھی تعبیر کرتے ہیں علم کہلاتی ہے۔

قولہ: المذکور یہاں مذکور کا لفظ شئی کے معنی میں ہے۔ چاہے موجود ہو یا معدوم ہو، اور معدوم ممکن ہو یا معدوم محال ہو۔ مناسب یہی تھا کہ "صفتہ یتجلی بہا النشئی" کہتے۔ مگر اٹا عرہ کی اصطلاح میں جو کہ شئی کا اطلاق موجود پر حقیقت اور معدوم پر مجاز ہے اور تعریفات میں مجازی الفاظ کا استعمال مناسب نہیں ہوتا۔ اس بناء پر "النشئی" کے بجائے المذکور کا لفظ لائے۔

قولہ یتضح و یظہر: یتجلی کی تفسیر ہے۔ قولہ ما یدکسیر المذکور کی تفسیر یعنی علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شئی منکشف ہو جائے جو ذکر کی جائے۔ یا جس کا نام لیا جائے۔

قولہ: ویمكن ان یعبّر عنہما یہ یئذ کس پر عطف تفسیری ہے۔ اور مقصود اس سے ایک اعتراض کو دفع کرنا ہے۔ جو ما یدکسیر پر وارد ہوتا ہے۔ حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان کا کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ ان کے نام کا تلفظ نہیں ہوتا۔ محض سوچنے اور نظر و فکر کرنے سے وہ ذہن کے آئینہ میں منکشف ہو جاتی ہیں۔ تو جس صفت کی وجہ سے ان غیر مذکور اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے۔ وہ صفت مذکورہ تعریف کی رو سے علم نہ ہوئی۔ حالانکہ یہ علم ہے۔ تو تعریف مذکور جامع نہ ہوئی حاصل جواب یہ ہے کہ بالفعل ذکر کیا جانا ضروری نہیں بلکہ ذکر کئے جانے کا امکان کافی ہے۔ یعنی علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شئی منکشف ہو جاتی ہے جو ذکر

کی جاتی ہے یا ذکر نہیں کی جاتی البتہ اس کا ذکر کیا جانا اور کسی لفظ سے اس کا تعبیر کیا جانا ممکن ہے۔

قولہ فی شمل یہاں سے شارح اس تعریف کا عام ہونا ظاہر فرما رہے ہیں اس عبارت کو سمجھنے کے لئے تہید کے طور پر اتنی بات ذہن نشین کر لیجئے کہ حواس کے ذریعے کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے مثلاً قوت باصرہ کے ذریعہ الوان و اشکال کا، قوت سامعہ کے ذریعہ آوازوں کا، قوت شامہ کے ذریعہ خوشبوؤں اور بدبوؤں کا۔ قوت ذائقہ کے ذریعہ ذائقوں کا، قوت لامسہ کے ذریعہ حرارت و برودت کا، یہ سب ادراکات احساس کہلاتے ہیں۔

اور عقل کے ذریعہ کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے وہ ادراک تعقل کہلاتا ہے، پھر عقل کے ادراک یعنی تعقل کی تقسیم اس طرح ہوگی کہ عقل کے ذریعہ جو ادراک حاصل ہوا ہے۔ اگر وہ ادراک نسبت تامہ خبرہ کے اذعان سے نہایت ہے تو تصور ہے۔ اور اگر نسبت تامہ خبرہ کا اذعان ہے تو تصدیق ہے۔ پھر تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال ہے تو یہ تصدیق ظن کہلائے گی۔ مثلاً آثار و قرائن کی مدد سے کسی کی عقل نے یہ ادراک کیا کہ اس سال بارش خوب ہوگی مگر خود اس کے نزدیک اس کے جانب مخالف یعنی بارش کم ہونے کا بھی احتمال ہے تو وہ یہ تو کہے گا کہ میرا ظن و گمان یہ ہے کہ اس سال بارش خوب ہوگی۔ یہ نہیں کہے گا کہ مجھے یقین ہے۔

اور اگر تصدیق میں جانب مخالف کا احتمال نہیں ہے۔ تو یہ تصدیق اعتقاد اور حزم کہلائے گی مثلاً آپ نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ اسلام ہی دین برحق ہے اور آپ کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ آپ کی عقل کو اس کے خلاف سننا تک گوارا نہیں۔ اور اسلام کے دین باطل ہونے کا آپ کے گوشہ عقل میں ذرہ برابر احتمال نہیں تو مذکورہ ادراک یا تصدیق آپ کا اعتقاد کہلائے گی۔ اور آپ کہیں گے کہ میرا اعتقاد ہے کہ اسلام ہی دین برحق ہے۔ پھر اعتقاد مذکور اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ اعتقاد جہل مرکب کہلائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی عقل سے یہ سمجھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا اور اس کا یہ ادراک اتنا پختہ ہے کہ اس کے ذہن میں اس کے جانب مخالف یعنی نبی کے بشر ہونے کا کوئی احتمال تک نہیں، تو مذکورہ ادراک یا تصدیق اس کا اعتقاد کہلائیگی اور چونکہ اس کا یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے اس بناء پر اعتقاد مذکور جہل مرکب ہوگا۔ اور کہا جائے گا کہ نبی کے بشر نہ ہونے کا اعتقاد رکھنے والا جہل مرکب میں مبتلا ہے۔

اور اگر اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق تو ہے۔ مگر تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل کے مبتلاء مشکک کرنے سے اعتقاد مذکور زائل اور ختم ہو سکتا ہے تو اسے تقلید کہیں گے۔ جیسے کسی شخص کا محض ایک ایسے عالم کی اتباع میں کہ جس کے ساتھ حسن ظن رکھتا ہے کسی چیز کو حرام یا حلال، مگر وہ یا مستحب و غیرہ اس خبیثی کے ساتھ سمجھ لیا کہ جانب مخالف کا احتمال نہ رہے تقلید کہا جائے گا کیوں کہ ہو سکتا ہے آئندہ اس کے سامنے اس

اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل مثلاً اسی عالم کا دوسرا قول آجائے، جس کی وجہ سے پہلا اعتقاد زائل ہو جائے۔ اور اگر اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے اور اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ تصدیق یقین کہلائے گی۔ ایمان کے باب میں اسی درجہ کی تصدیق معتبر ہے مثلاً ہم نے اپنی عقل کی مدد سے یہ سمجھا ہے کہ خدا ایک ہی ہے اور ہمارے ذہن میں اس کے مخالف جانب خدا کے ایک نہ ہونے کا احتمال نہیں۔ تو یہ تصدیق ہمارا اعتقاد کہلائے گی۔ پھر چونکہ یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل کے مبتلائے شک کرنے سے زائل اور ختم ہونے والا نہیں اس بناء پر اعتقاد مذکور ہمارا ایمان اور یقین کہلائے گا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی اولاد دوسری ہیں، ایک تصور، دوسری تصدیق، پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں۔ ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین، مؤخر الذکر کے علاوہ جتنی تصدیقات ہیں یعنی ظن، جہل مرکب اور تقلید، یہ سب تصدیقات غیر یقینیہ کہلاتی ہیں۔

حکماء صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل ہی کو علم قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو علم نہیں کہتے۔ اور مکملین حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو علم کہتے ہیں۔ البتہ عقل کے ادراک میں اتنا اختلاف سمجھ میں آتا ہے کہ بعض کے نزدیک عقل کے ادراک کی ساری اقسام علم ہیں اور بعض کے نزدیک بعض ہی اقسام علم ہیں۔

اس تمیز کے بعد مذکورہ عبارت کا حل یہ ہے کہ علم کی تعریف مذکور میں علم اس صفت کو کہا گیا ہے جس کے سبب شئی کا آئینہ ذہن میں انکشاف و ظہور ہوتا ہے اور یہ انکشاف حواس و عقل دونوں کے ادراک میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے۔ پھر تعریف مذکور میں لفظ یتجلی بمعنی ینکشف مطلق ہے، انکشاف تام اور انکشاف ناقص دونوں صورتوں کو عام ہے۔ اس بناء پر تعریف مذکور عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیق یقینی کو جس میں انکشاف تام ہوتا ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ ظن، جہل مرکب اور تقلید جن میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔ سب کو شامل ہو جائے گی۔

قولہ ادراک الحواس حواس سے حواس خمسہ ظاہرہ مراد ہیں، کیونکہ اشاعہ حواس باطنہ یعنی حس شہر خیال، دہم، متعز، حافظ وغیرہ نامی قوی باطنہ کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ پھر ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی طرف ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مدرک (بالکسر) ہیں بلکہ انسان حواس یا عقل کے ذریعہ اشیاء کا ادراک کرتا ہے تو مدرک ان سے ہے جس کو لفظ نفس سے تعبیر کیا جاتا ہے اور حواس و عقل آئے ادراک ہیں لہذا ادراک کی اضافت حواس و عقل کی طرف اضافت اشئی الی فاعلہ کے قبیل سے نہیں۔ بلکہ اضافت اشئی الی آلہ کے قبیل سے ہے اور ادراک الحواس کا معنی حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا ادراک ہے۔

قولہ من التصورات الخ یہ فقط ادراک العقل کا بیان ہے کیونکہ حواس کا ادراک متکلیف اور حکماء دونوں میں سے کسی کے یہاں تصور و تصدیق نہیں کہلاتا۔ تصور اور تصدیق صرف تعقل یعنی عقل کے ادراک کی قسم ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔

بخلاف قولہم صفة توجب تمییز الا یحتمل النقیض فانہ وان کان شاملاً لا دراک الحواس بناءً علی عدم التقیید بالمعانی وللتصورات بناءً علی ان لا نقائص لہا علی ما زعموا لکنہ لا یشمل غیر الیقینیات من التصدیقات ہذا۔ ولکن ینیغی ان یجمل التجلی علی الانکشاف التام الذی لا یشمل النظم لان العلم عندہم مقابل للنظم۔

ترجمہ

ابرخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمییز پیدا کرتی ہے جو نفیض کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے معانی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی شامل ہے، اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی نفیض ہی نہیں ہوتی لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لیکن مناسب ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

تشریح

اصل تعریف یوں تھی۔ صفة توجب تمییزاً بلیت المعانی، علم ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے ذہن میں معانی ایسے طور پر منکشف اور ماسوا سے متماز ہوتے ہیں کہ نفیض کا احتمال نہیں رکھتے۔ اور معانی ان موجودات کو کہتے ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہوتا لیکن جب علم ایسی صفت کا نام ہوگا جس کی وجہ سے معانی غیر محسوس کا انکشاف و امتیاز ہوتا، محسوس کا انکشاف امتیاز نہیں ہوتا جو اس کا ادراک جس کی وجہ سے محسوس کا انکشاف و امتیاز ہوتا، مذکور تعریف کی اسے علم نہیں ہوگا حالانکہ شیخ اشعری کے نزدیک بھی حواس کا ادراک علم ہے جس طرح شیخ ابو مازیدی کے نزدیک حواس کا ادراک علم ہے۔ اس بناء پر متاخرین کچھ میں خود شارح علیہ الرحمہ بھی ہیں۔ معانی کی قید کو نکال کر صرف ان الفاظ پر اکتفا کیا۔ (صفة توجب تمییزاً لا یحتمل النقیض) یعنی علم ایک ایسی صفت ہے جو عالم کے ذہن میں شئی کو منکشف اور ایسے طور پر متماز کر دیتی ہے کہ وہ شئی منکشف و متماز نفیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ خواہ وہ شئی محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی کے قبیل سے ہو۔ تو چونکہ حواس اور عقل دونوں کے ادراک میں شئی ذہن میں منکشف اور ماسوا سے متماز ہوتی ہے۔ اس لئے حواس و عقل دونوں کے ادراک علم ہونگے۔ البتہ (لا یحتمل النقیض) کی قید لگ جانے کی وجہ سے اگرچہ تعریف مذکور عقل کے ادراک کی قسموں میں سے تصورات کو ان لوگوں کے قول کے مطابق شامل ہوگی جو تصورات کے لئے نفیض نہیں مانتے۔ اسی طرح تصدیق یعنی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس میں نفیض کا احتمال نہیں رہتا ہے۔ لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب

اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے خاص ہے۔

قولہ لا یحتمل النقیض نقیض کا احتمال نہ رکھنا عام ہے۔ چاہے اس بناء پر ہو کہ اس کی نقیض ہوتی ہی نہیں یا نقیض ہوتی تو ہے مگر ادراک یقینی ہے جس کا زوال ممکن نہیں۔ اس بناء پر نقیض اور مخالف باب احتمال نہیں۔

قولہ علی ما زعموا۔ صیغہ ترمیض ہے اس قول کے غیر مختار ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تصورات کی نقیض نہ ہونا صرف بعض لوگوں کا قول ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ تصورات خالی عن النسبت ہونے کی بناء پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے ادلاً اس لئے کہ مناطقہ کہتے ہیں "نقیض المتساویین متساویان" اور ظاہر ہے کہ متساویین سے دو کلیاں مراد ہیں اور کلیات مفردات کی قبیل سے ہیں۔ معلوم ہوا کہ مفردات کی نقیض ہوتی ہے۔

ثانیاً یہ کہ تصور جو علم کی قسم ہونے کی بناء پر علم ہے اگر اس کی نقیض بالکل نہ ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ ہر تصور علم ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ جو تصور واقع اور نفس الامر کے خلاف ہو گا وہ تصور جہل ہو گا علم اگر نہیں ہو گا۔

قولہ لا یشتمل غیر البقینات من التصدیقات۔ تعریف مذکور غیر یقینی تصدیقات میں سے ظن کو تو اس وجہ سے شامل نہیں ہوگی کہ ظن فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ظن کہتے ہی اس تصدیق کو ہیں جو نقیض کا احتمال رکھے۔ ادجہل مرکب اور تقلید کو اس لئے نہیں شامل ہوگی کہ یہ دونوں اگرچہ فی الحال نقیض کا احتمال نہیں رکھتے کیونکہ دونوں اعتقاد کی قسم ہیں جس میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا لیکن آئندہ نقیض کا احتمال ہے باین طور کہ تشکیک مشکوک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جہل یا تقلید کے درجہ میں آتا ہے اور نقیض کا احتمال پیدا ہو جائے۔

قولہ ولکن ینبغی انہ یکا اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ اگر علم میں تو دوسری تعریف ان کو شامل نہیں کی وجہ جامع نہ ہوتی اور اگر علم نہیں ہے پہلی تعریف ان کو شامل ہوگی وجہ مانع نہ ہوتی حالانکہ تعریف کو جامع و مانع ہونی چاہیے۔ شارح علیہ الرحمہ اس اشکال کو دفع کرنا نیز دوسری تعریف کے مختار ہونے کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

حاصل اس کا یہ ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ علم نہیں ہیں کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔ اور ظن وہ تصدیق ہے جس میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے تو اس کے مقابل علم سے مراد وہ تصدیق ہوگی جو نقیض کا احتمال نہ رکھنے فی الحال اور نہ فی المال۔ اور ایسی تصدیق یقین ہے لہذا علم یقین کے معنی میں ہوا۔ اور تصدیقات غیر یقینیہ علم سے خارج ہوئیں اس بناء پر مناسب ہے کہ پہلی تعریف میں لفظ تعجبی جو مطلق ہے انکشاف نام کے معنی میں لیا جائے، جس میں شی اس طرح منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے کہ نقیض کا احتمال نہیں رہتا نہ فی الحال اور نہ

فی المال، اس صورت میں دونوں تعریفیں مال کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گی۔ یعنی دونوں تصدیقات غیب۔ یقینہ کو شامل نہیں ہوں گی۔

دوسری تعریف کے مخار ہونے کی طرف اشارہ یوں ہوتا ہے کہ شارح نے پہلے ہی تعریف میں تاویل کر کے اس کو دوسری تعریف کی طرف لوٹایا کہ جس طرح دوسری تعریف تصدیقات غیر یقینہ کو شامل نہیں ہے تاویل مذکور کے بعد پہلی تعریف بھی اسی طرح ہو جائے گی۔ معلوم ہوا کہ شارح کے نزدیک دوسری تعریف پسندیدہ ہے رہی، بات کہ لفظ تجلی مطلق انکشاف کے معنی میں آتا ہے۔ لہذا اس سے انکشاف تام مراد لینا عام بول کر بلا قرینہ مجاز خاص مراد لینے کی قبیل سے ہوگا اور یہ جائز نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مطلق سے متبادر الی الذہن اس کا فرد کامل ہے اور انکشاف کا فرد کامل انکشاف تام ہے لہذا مطلق لفظ تجلی سے متبادر الی الذہن انکشاف تام ہی ہوگا اور متبادر الی الذہن قرینہ ہے اور تعریفات میں لفظ کو اس معنی پر مجبور کرنا واجب ہوتا ہے جو متبادر الی الذہن ہو۔

لِلخَلْقِ اِی الْمَخْلُوقِ مِنَ الْمَلٰئِكَةِ وَالْاَنْسِ وَالْجِنِّ بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالٰی فَانَّمَا لِدَا تَدَلُّ لِّلسَّبَبِ مِنَ الْاَسْبَابِ ثَلَاثَةٌ الْحَوَاسِ السَّلِيمَةُ وَالْخَبْرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَآءِ وَجِهًا الضَّبْطَانِ السَّبَبِ اِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبْرُ الصَّادِقُ وَاِلَّا فَان كَانَ اَلَا تَدْعِي الْمَدْرَكَ فَالْحَوَاسِ وَالْاَفْعَالُ۔

ترجمہ (اور اسباب علم) مخلوق فرشتہ، انسان اور جنات کے لئے استقراء کی روش سے تین ہیں حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل، برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ خود اس کی ذات کی وجہ سے ہے کسی سبب کے سہارے نہیں ہے وجہ حصہ یہ کہ سبب اگر (مدرك سے) خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ ہے (ادرا کا) جو مدرك کا غیر ہے تو حواس ہیں ورنہ بھیر عقل ہے۔

تشریح قولہ لِلخَلْقِ یہ العلم کی صفت جو ماقبل کے قول ”اسباب العلم“ میں مضان الیہ واقع ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ ”اسباب العلم الحاصل للخلق ثلاثاً۔ مخلوق کو حاصل ہونے والے علم کے اسباب تین ہیں۔“

قولہ مِنَ الْمَلٰئِكَةِ الخ یہ الْمَخْلُوقِ کا بیان ہے رہا یہ اشکال کہ مقام بیان و تفصیل میں چند چیزیں ذکر کر کے خاموش ہو جانا محصر پر دلالت کرتا ہے تو یہاں مخلوق کی تفصیل کرنے کے موقع پر فرشتہ، انسان اور جنات کا تذکرہ کر کے خاموش ہو جانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخلوق ان ہی تین میں منحصر ہے حالانکہ مخلوقات بہت ہیں۔ جو اس کا یہ ہے کہ مخلوق سے مراد ذوی العقول مخلوق ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ذوی العقول مخلوق ہی تین ہیں۔ انسان۔ فرشتہ اور جنات۔

قولہ فانہ لذاتہ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے علم کے حصول میں کافی ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہونے اور علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے مقصف ہونے میں اس کی ذات کے علاوہ کسی چیز کا دخل نہیں ہے۔
 قولہ تلکما الاستقراء یعنی اسباب علم کے تین میں مخم ہونے کی دلیل الاستقراء ہے جو مفید نظر ہے۔
 کیونکہ تعقیر استقرائی کی دلیل قیاس استثنائی ہے جس کے مقدمین میں تلازم یقینی نہیں ہوا۔ مثلاً یہاں قیاس استثنائی یوں بنے گی کہ اگر تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہوتا تو استقراء یعنی تلاش و تتبع سے پایا جاتا لیکن تلاش و تتبع کے بعد کوئی اور سبب نہیں پایا گیا معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں مقدم یعنی تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہونے اور تالی یعنی تلاش و تتبع سے اس کے پائے جانے کے درمیان کوئی لازم نہیں ہے لہذا تلاش و تتبع سے تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہ پانے سے کوئی ضروری نہیں کہ نفس الامر میں بھی ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب موجود نہ ہو۔ البتہ گمان بھی ہوتا ہے کہ شاید تین ہی اسباب ہیں ان کے علاوہ کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔
 قولہ وجہ الضبط حاصل وجہ صریح یہ ہے کہ سبب علم در حال سے خالی نہیں یا تو وہ مدرک سے خارج ہو گا یا خارج نہیں ہو گا۔ اگر مدرک سے خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر مدرک سے خارج نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ آلہ ادراک ہے مدرک نہیں ہے یا آلہ ادراک نہیں ہے بلکہ مدرک ہے پہلی صورت میں جبکہ وہ آلہ ادراک ہو مدرک نہ ہو حواس ہیں اور دوسری صورت میں جبکہ وہ آلہ نہ ہو تب مدرک ہو تو عقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل مدرک ہے حالانکہ ماضی میں گذر چکا ہے کہ عقل آلہ ادراک ہے جیسا کہ حواس آلہ ادراک ہیں اور مدرک نفس ناطقہ یا انسان ہے جیسا کہ متکلمین کا یہی مذہب ہے لیکن چونکہ کسی چیز کا ادراک کرنے میں عقل کا پورا دخل ہوتا ہے گویا کہ وہی مدرک ہے۔ اس بناء پر شرح نے علی سبیل التسلح عقل کو مدرک قرار دے دیا۔

فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقہ وایجادہ من غیر تاثیر للعاستہ والخبر والعقل والسبب الظاہری كالنار للاحتراق هو العقل لا غیر وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضی فی الجملة بان یخلق اللہ تعالیٰ العلم معہ بطریق جبری العادۃ لیشمل المدرک کا عقل والآلة كالحس والطریق كالخبر لا ینحصر فی الثلاثہ بل ہلہنا اشیاء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربۃ ونظر العقل بمعنی ترتیب المبادی والمقدما اگر کہا جاوے کہ سبب مؤثر یعنی سبب حقیقی تو تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حات اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہیں اور

ترجمہ

حواس و اخبار کو ادراک میں آکر اور طریق ہیں، اور سبب فی الجملہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے شئی کا علم پیدا فرمادیں، تاکہ اس سبب بایں معنی، مدبرک جیسے عقل کو اور آکر جیسے حس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے۔ تو وہ اس سبب بایں معنی مذکور ان ہی تین میں منحصر نہیں ہے، بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں، مثلاً وجدان اور حدس اور نظر عقل، جنہی ترتیب مبادی اور ترتیب مقدمات۔

تشریح

قولہ فان قيل۔ یہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ سبب علم تین قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب کے معنی میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ سبب مراد سبب حقیقی ہو۔ دوم یہ کہ سبب سے مراد سبب ظاہری ہو، یعنی جس کی طرف عرف و لغت میں غفل کا عہد و منسوب ہوتا ہے۔ جیسے جلدنے کے لئے آگ سبب ظاہری ہے، کیونکہ عرف و لغت میں جلدنا، آگ کی طرف منسوب ہوتا ہے، سوم یہ کہ سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہو، یعنی جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الہی ہے۔ یہ تین احتمال ہیں اور ان میں سے کسی احتمال کے اعتبار سے مصنف کا اسباب علم تین قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ احتمال اول کی صورت میں تو اس لئے کہ سبب حقیقی تمام علوم کا صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ علوم محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور موجود کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ لہذا مذکورہ اشیاء ثلثہ میں سے کوئی بھی سبب حقیقی نہیں ہوگا۔ دوسرے احتمال کی صورت میں یمن اسباب علم ٹھہرانا اس لئے صحیح نہیں ہوگا کہ سبب ظاہری علم کا صرف عقل ہے کیونکہ عرف و لغت میں علم کی اسناد اسی کی طرف ہوتی ہے اور تیسرے احتمال کی صورت میں اسباب کا حصرتین میں صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ سبب فی الجملہ کس جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق شئی کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ تین ہی نہیں ہیں بلکہ تین کے علاوہ بھی ہیں، مثلاً وجدان، حدس اور تجربہ وغیرہ کہ ان چیزوں کے پائے جانے کے وقت بھی اللہ تعالیٰ علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ لہذا یہ بھی سبب فی الجملہ ہوئے۔ الغرض سبب کے تین معنی میں سے کسی معنی کے اعتبار سے اسباب علم تین ٹھہرانا صحیح نہیں ہے

قولہ السبب المؤثر الخ سبب مؤثر سے سبب حقیقی مراد ہے جو شئی کو بغیر کسی چیز کے واسطے کے موجود کر دے۔ قولہ انما الحواس والاخبار الخ آلات کا تعلق حواس سے اور طرق کا تعلق اخبار سے ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ "انما الحواس آلات والاخبار طرق"

قولہ بطریق جدوی العادة یعنی یہ محض اللہ تعالیٰ کی عادت ہے کہ سبب کے پائے جانے پر علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ مثلاً شئی کی حرارت کے علم کا سبب شئی کا اس قوت لامرہ سے اتصال ہے جو جاندار جسم کی کھال پر موجود ہے تو جب کسی گرم چیز کا جاندار کی کھال کے جس میں قوت لامرہ موجود ہے اتصال ہوتا ہے اس وقت اللہ تعالیٰ اس شئی کی حرارت کا علم اس جاندار میں پیدا فرمادیتے ہیں۔ یہ محض اللہ تعالیٰ کی عادت ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ خرق عادت کے طور پر ایسا بھی کر سکتے ہیں کہ سبب کے پائے جانے کے باوجود علم نہ پیدا فرمائیں۔ اس سے حکماء کے اس قول کی تردید ہو جاتی ہے کہ علم کا اپنے سبب سے تخلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ سبب علم موجود ہو اور علم حاصل نہ ہو۔

قولہ العادة کسی شی سے ایک فعل کا صدور بار بار ہوجتی کہ دیکھنے والوں کو کسی قسم کا تعجب نہ ہو تو وہ فعل عادت کہلاتا ہے مثلاً انسان سے کھانے پینے چلنے پھرنے، سننے، بولنے کا صدور، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو خرق عادت کہلاتا ہے جیسے انسان کا نضا میں اڑنا۔

قولہ لیستعمل المدراک الخ معنی کے اعتبار سے اس کا تعلق سبب فی الجملہ کی تفسیر میں شارح کے قول بان ینتاق الخ سے ہے یعنی ہم نے سبب فی الجملہ کی یہ تفسیر کہ جس کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرمادہا میں اس لئے کی ہے تاکہ مدرک یعنی عقل کو ادراک اور آراء کا مدراک مثلاً حواس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے کیونکہ عقل حواس، خبر صادق یا سبب ایسی چیز میں ہیں کہ جن کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرمادیتے ہیں مثلاً ایک شخص رسول صادق و مصدوق علیہ السلام کی یہ خبر سنتا ہے ”المومن لا یکذب“ درال حالیکہ وہ شخص عقل والا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ مذکورہ خبر اور حواسہ سماع اور عقل منوں کے پائے جانے کے ساتھ خبر مذکور کے مضمون یعنی جھوٹ بولنا مومن کی شان نہ ہونے کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔

قولہ کا لعقل الخ ما سبب میں گذر چکا ہے کہ مدرک در حقیقت نفس ہے اور عقل آراء ادراک ہے مگر چونکہ ادراک کے معاملہ میں عقل کو دخل تام ہے گویا کہ وہی مدرک ہے اس بناء پر شارح مجازاً اس کو مدرک کہہ دیا کرتے ہیں۔

قولہ کا لوجدان وجدان اس قوت باطنی کا نام ہے جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے مثلاً ایک شخص کا چہرہ دیکھ کر ہم سمجھ لیتے ہیں کہ یہ شخص رنجیدہ و پریشان ہے۔ یا بھوکا یا پیاسا ہے۔ تو جس قوت سے ان کیفیات کا ادراک ہوتا ہے اس قوت کو وجدان کہتے ہیں۔

والحداس حدس سے مراد وہ قوت جو بغیر نظر و فکر کے ذہن کو تیزی سے مطلوب کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔

والآتجر بتما سبب کے پائے جانے کے ساتھ سبب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے مثلاً زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا۔

قولہ بمعنی الخ نظر عقل کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ نظر عقل سے یہاں نظر کا اصطلاحی معنی مراد ہے۔ اور اصطلاح منطق میں نظر سے مراد معلوم تصورات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو جائے اور معلوم تصدیقات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو جائے جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہوا انہیں معرّف اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہوا انہیں دلیل کہتے ہیں اور معرّف کے اجزاء یعنی معلوم تصورات اور

دلیل کے اجزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں۔ اور صرف دلیل کے اجزاء کو مقدمات کہتے ہیں۔ لہذا المقدمات "کا عطف" المبادی "پر عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے۔

قلنا لهذا علی عادة المشائخ فی الاقتصار علی المقاصد والاعراض عن تدقیقات الفلاسفة، فانهم لما وجدوا بعض الادراکات حاصلة عقیب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شک فیها سواء كانت من ذوی العقول أو غیرهم جعلوا الحواس احدا لاسباب، ولما کان معظم المعلومات الذلیلیة مستفادا من الخبر الصادق جعلوا اسبابا آخر، ولما لم ینبذ عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخیال والوهم وغیر ذلک ولم یخلق لهم غرض بتفصیل الحدس والتجربیات والبدیہیات والنظریات وکان مرجع الكل الی العقل جعلوه سببا ثالثا فیضی الی العلم بمجرد اتفات أو بالنظام حدس أو تجربة أو ترتیب مقدمات، فجعلوا السبب فی العلم بان لما جوعا وعطشا وأن الكل اعظم من الجزء، وان نور القمر مستفاد من نور الشمس، وأن السقمونیا مسهل، وأن العالم حادث هو العقل، وان کان فی البعض باستعانة من الحس۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ یہ (اسباب علم کا تین ہونا) مشائخ (اہل حق) کی اس عادت پر مبنی ہے جو مقام پر اکتفا کرنے اور فلاسفہ کی مشکافیوں سے اعراض کرنے کے سلسلہ میں رہی ہے۔ کیونکہ انھوں نے بعض ادراکات کو ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بدرجہا مل ہوتے دیکھا جن کے وجود میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے ہوں تو انھوں نے حواس کو علم کا ایک سبب قرار دیا اور جب کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے معلوم ہوا ہے تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا۔ اور چونکہ مشائخ اہل حق کے نزدیک حس مشترک، خیال، اور وہم وغیرہ نامی حواس باطنہ کا وجود ثابت نہیں ہے اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات سے ان کا کوئی فائدہ وابستہ نہیں تھا اور ان سبب علوم کا مرجع عقل ہی ہے تو عقل کو تیسرا سبب قرار دیا۔ جو محض اتفات سے یا حدس یا تجربہ کے افہام سے یا ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے۔ اور اس بات کے علم کا کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور اس بات کے علم کا کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے۔ اور اس بات کے علم کا کہ سقمونیا دست آور ہے سبب عقل ہی کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں علم جس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ: قلنا الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم تیسری شق کو اختیار کرنے میں کہ سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملة ہے اور اس صورت میں اگر تدریق سے کام لیا جائے اور بال کی کھال نکالی جائے تو اسباب علم میں مختصر نہیں رہتے مگر مصنف کا کلام فلاسفہ کی لاجینی اور غیر فیو پر مبنی نہیں ہے بلکہ مشائخ مقدسین کی عادت پر مبنی ہے اور مشائخ مقدسین کی عادت ان ہی چیزوں پر اکتفا کرنے کی تھی جن کا ثبوت قطعی ہو، اور وہ اصل و مرجع ہوں۔ نیز معارف بھی ہوں۔

قولہ: فانہم لما وجدوا الخ یہ عادت مشائخ کے مطابق اسباب علم کے تین میں مختصر ہونے کا بیان ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ مشائخ نے دیکھا کہ ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن کا وجود اور سبب علم ہونا ہر شے و شے سے بالاتر ہے بعض چیزوں کا ادراک ہوتا ہے تو حواس ظاہرہ کو سبب علم قرار دے دیا۔ پھر انہوں نے دیکھا کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے ہمیں معلوم ہوا ہے تو اگرچہ اس علم کا سبب عقل کو بھی قرار دیا جاسکتا تھا کیونکہ خبر صادق مثلاً خبر متواتر سے کسی چیز کا علم و یقین باہیں سبب ہوتا ہے کہ عقل خبر متواتر کے اتنے کثیر راویوں کے متفق علی الکذب ہونے کو محال عادی سمجھتی ہے۔ مگر خبر صادق کی اہمیت اور شرف کے پیش نظر اس کو دوسرا سبب قرار دیا۔

اور چونکہ حواس باطنہ حس مشترک، وہم، خیال وغیرہ جن کو فلاسفہ ملتے ہیں مشائخ کے نزدیک یقینی دلائل سے ثابت نہیں ہیں اور حدسیات، تجربات، بدہیات و نظریات کی تفصیلات سے نہ ان کا کوئی فائدہ ہے نہ ان سے دلچسپی ہے۔ پھر ان سب کا مرجع عقل ہی ہے۔ اس بناء پر عقل کو تیسرا سبب علم قرار دیا۔ جو پہلا میں محض التفات سے، اور حدسیات میں التفات کے ساتھ حدس کے افہام سے، اور تجربات میں تجربہ اور نظریات میں ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتی ہے۔

قولہ: فجعلوا السبب الخ اس سے پہلے عبارت میں شارح کا قول: لَمَّا لَمْ يَثْبُتْ الخ شرط ہے۔ اور جعلوہ سبباً ثالثاً جزاء ہے۔ اب شارح علیہ الرحمہ اسی جزاء کی تفصیل کر رہے۔ اس میں پہلی مثال وجدانی کی ہے۔ دوسری مثال بدیہی کی اور تیسری حدسی کی، جو قطعی تجربی کی اور باخجوں نظری کی ہے۔

لیحواس جمع حاسۃ بمعنی القوۃ الحاسۃ خمس بمعنی ان العقل حاکم بالضرورة بوجودہا، واما الحواس الباطنۃ الّتی تثبتہا الفلاسفۃ فلا تتم دلائلہا علی الاصول الا سلامیۃ السمع وهو قوۃ مودعۃ فی العصب المضروب فی مقعر الصماخ یہذاک بہا الاصوات بطریق وصول الهواء المتکلف بکیفیۃ الصوت لى الصماخ بمعنی ان الله تعالى یخلق الادراک فی النفس عند ذلک۔

ترجمہ اِس حواس جو حاشہ بمعنی قوت حاشہ کی جمع ہے پانچ ہیں بایں معنی کہ عقل بدیہی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے۔ رہے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے ثبوت کے دلائل اسلامی قواعد پر پورے نہیں اترتے۔ (ان حواس خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پھٹوں میں (منہاج اللہ) رکھی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے بچنے کے واسطے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرما دیتے ہیں۔

تشریح قولہ: فالحواس خمسہ الخ ما سبق میں مصنف نے اجمالی طور پر فرمایا تھا کہ اسباب علم تین ہیں (۱) حواس سلیمہ (۲) خبر صادق (۳) عقل اب بالترتیب ہر ایک کی تفصیل فرماتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حواس کل پانچ ہیں (۱) قوت سامعہ (۲) قوت باصرہ (۳) قوت شامعہ (۴) قوت ذائقہ (۵) قوت لامہ۔

قولہ: بمعنی القوۃ الحاشیۃ جو کہ معروف عام میں حواس کا اطلاق ان اعضاء ظاہری جسمانی پر بھی ہوتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے مخفف قوتیں ودیعت کر رکھی ہیں جیسے آنکھ ناک کان وغیرہ اس بناء پر شارح نے مذہب ضروری سمجھی اور فرمایا کہ حواس کا لفظ حاشہ بمعنی قوت حاشہ کی جمع ہے اور دلیل یہ ہے کہ جتنے حاشے ہیں سب کی تعریف قوت سے کی جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آنکھ ناک کان وغیرہ جسمانی اعضاء قوت نہیں ہیں بلکہ مختلف قوتوں کے محل ہیں۔

قولہ: بمعنی ان العقل حاکم الخ مصنف کے قول فالحواس خمسہ پر یہ اشکال وارد ہوا تھا کہ حواس کا لفظ مطلق ہے حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں کو شامل ہے۔ اس اعتبار سے حواس کی تعداد پانچ سے زائد ہے لہذا علی الاطلاق حواس کو پانچ میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ شارح علیہ الرحمہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا مقصد یہ نہیں ہے کہ حواس واقع اور نفس الامریں صرف پانچ ہی ہیں اس سے زائد نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہم کو معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں۔ رہے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو اگرچہ ان کے وجود کا امکان ہے مگر جن دلائل سے فلاسفہ ان حواس باطنہ کا اثبات کرتے ہیں وہ دلائل چونکہ اسلامی اصول و قواعد سے ٹکراتے ہیں اس بناء پر حواس باطنہ کے وجود کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ: وهو قوۃ مودعۃ الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ کان کا سوراخ ایک خالی اور قدرے کشادہ فضاء پر ختم ہوتا ہے یہ فضاء ہوا سے بھری ہوئی ہے۔ اس کے باطن پر ایک پٹھانچا ہوا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے آوازوں کے ادراک کی قوت ودیعت کر رکھی ہے۔ جس طرح سے پانی میں پتھر وغیرہ پھینکنے سے لہر پیدا ہوتی ہے

اسی طرح سے کسی جسم کے ٹکرانے وغیرہ سے اس جگہ کی ہوا میں لہر پیدا ہوتی ہے اور اس لہر کے نتیجے میں ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو صوت کہلاتی ہے پھر اس ہوا کی مجاور اور متصل ہوا بھی اس صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جاتی ہے اور یہ لہر جب کان کے سوراخ میں فضاء مذکور کی ہوا تک پہنچتی ہے تو اس کے ہاں پرچھے ہونے پہلے میں درحیث کی ہوئی قوت آوازوں کا ادراک کر لیتی ہے

تولہ: العصب اس کو اردو میں پٹھا کہتے ہیں۔ یہ سفید ہوتا ہے ربڑ کی طرح بہت آسانی سے ادھر ادھر مڑ جاتا ہے مگر کٹا مشکل سے ہے

تولہ: بکیفیت الصوت ہوا میں لہر پیدا ہونے سے ایک خاص کیفیت حاصل ہوتی ہے وہی کیفیت صوت کہلاتی ہے۔ اس بناء پر کیفیت الصوت میں اضافت بیان یہ ہے

تولہ: بمعنی ان اللہ تعالیٰ الخ ما سبق میں کہا گیا تھا کہ خارجی ہوا جو صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے جب کان کے سوراخ میں پہنچتی ہے تو آواز کا ادراک ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ سمجھا جاسکتا تھا کہ خارجی ہوا کا جو صوتی کیفیت کے ساتھ متصف ہے کان کے سوراخ میں پہنچنے پر آوازوں کے ادراک کی علت ہے۔ مثلاً اس دم کو دور کرنے کے لئے فرما رہے ہیں کہ خارجی ہوا کے سوراخ میں پہنچنے کے وقت آوازوں کا ادراک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت وہ خارجی ہوا کان کے سوراخ میں پہنچتی ہے اس وقت عادۃ اللہ تعالیٰ آواز کا ادراک پیدا فرما دیتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ ہوا کا اندر پہنچنا آوازوں کے ادراک کی علت ہے۔

والبصر وهو قوة مودعة في العصبين المجوفين اللتين تتلاقیان في الدماغ ثم تفترقان، فتأديان الى العينين يدرك بهما الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة

ترجمہ اور (حواس ظاہرہ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں۔ پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں کھوکھلیوں میں پہنچتے ہیں۔ اس (قوت) کے ذریعہ روشنیوں، رنگوں اور شکلوں اور مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی و بدصورتی وغیرہ 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 وھو قوۃ الخ توضیح اسکی یہ ہے کہ دماغ کے اگلے حصہ سے دو کھوکھلے پٹھے ایک ساتھ آگے کی طرف آتے ہیں ان ہی دونوں پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے الوان والاشكال وغیرہ کے ادراک

کی ایک قوت ودیعت کر رکھی ہے جو باصرہ کہلاتی ہے۔ یہ دونوں پیٹھے دونوں پلکوں کے ملتی کے اوپر پہنچ کر باہر مل جاتے ہیں اور ہر ایک کی اندرونی دیوار ختم ہو کر دونوں کے لئے ایک ہی جوف رہ جاتا ہے جس کو مجمع النورین کہتے ہیں پھر وہاں سے یہ دونوں پیٹھے ایک دوسرے الگ ہو کر دونوں آنکھوں میں جا پہنچتے ہیں مگر پہنچنے کی کیفیت میں علماء شریح الاعضاء میں اختلاف رکھتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ ہر پٹھا اپنی ہی سمت کی آنکھ میں پہنچتا ہے۔ یعنی دایاں پٹھا داکا آنکھ میں اور بائیں پٹھا بائیں آنکھ میں پہنچتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں تقاطع ہوتا ہے۔ یعنی دایاں پٹھا بائیں آنکھ میں اور بائیں پٹھا داکا آنکھ میں پہنچتا ہے۔

والشم وہی قوة مودعة فی الزائدین الثابتین فی مقدم الدماغ الشبیه تین تعلقی الشدی تدرک بہا الزوائج بطریق وصول الهواء المنکف بکيفية ذی الراححة الى الخیشوم، والذائق وہی قوة منبشة فی العصب المغروش على جرم اللسان یدرک بہا الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية السی فی انفسہ بالمطعموم ووصولہا الى العصب، واللسن وہی قوة منبشة فی جميع البدن تدرک بہا الحرارة والرطوبة والیبوسة ونحو ذلک عند المتاس والا اتصال بہ۔

ترجمہ اور حواس میں سے تیس راہ سے مشترک ہے اور وہ مقدم دماغ میں پستان کی گھنڈوں کے مشابہ پیدا ہونے والے گوشت کے ڈھکڑوں میں ودیعت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ بودار چیز کی کیفیت (بو) کے ساتھ متصف ہونے والی ہوا کے ناک کے بانہ تک پہنچنے کے واسطے ہر قسم کی بو کا ادراک ہوتا ہے۔

اور حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو زبان کے اوپر چبے ہوئے پیٹھے میں ودیعت کی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کھائی جانے والی یا ذائقہ والی چیز کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے (مذکورہ پیٹھے تک پہنچنے کے واسطے سے ہر قسم کے) ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے۔ اور حواس خمسہ میں سے پانچواں حاسہ لمس ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے اس کے ذریعہ بدن کے ساتھ مس اور اتصال کرنے کے وقت حرارت، برودت، رطوبت، یوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

تشریح قوله: حُلْمَتی الشدی۔ یہ لفظ حُلْمَتہ بضم الحاء وسکون اللام کا تثنیہ ہے۔ اس کے معنی عورت کے پستان کی گھنڈی ہیں

قوله: بکيفية ذی الراححة۔ تقدیر عبارت ہے بما یسا کل کیفیت ذی الراححة۔ اس لئے کہ کیفیت سے مراد بو ہے۔ اور بودار چیز کی بوجہ نہ ہوا میں منتقل نہیں ہوتی۔ ورنہ عرض واحد کا آن واحد میں دو مل یعنی بودار چیز میں اور ہوا میں موجود ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور بعض نسخوں میں بکيفية ذی الراححة ہے۔

اس صورت میں اضافت بیان نہ ہوگی۔

قولہ: فی جمیع البدن۔ مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت ہے فی جمیع جلد البدن

وہکل حاسة منها ای من الحواس الخمس یوقف ای یطلع علی ما وضعت ہی تلتک الحاسة
لہ یعنی ان الله تعالى قد خلق کلًا من تلتک الحواس لا دراک اشياء مخصوصة کا
لاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا یدرک بہا ما یدرک بالخاصة الذوق
واما انہ هل یحوز ذالک ففیہ خلافت بین العلماء والحق الجواز لما ان ذالک ببعض
خلق الله تعالى من غیر تاثیر للحواس۔ فلا یمتنع ان یخلق الله عقبب صرف الباصرة
ادراک الاصوات مثلاً فان قيل البسمت الذائقہ تدرك حلوة الشیء وحرارته
معاً قلنا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فی الذمہ اللسان

ترجمہ اور ان حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ اسی چیز کی آگاہی ہوتی ہے جس کے لئے وہ خاصہ پیدا
کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص اشیاء کے ادراک کے لئے
پیدا کیا ہے۔ مثلاً حاسہ سمع کو آوازوں کے (ادراک کے) لئے اور حاسہ ذوق کو ذائقوں کے (ادراک کے)
لئے اور قوت شامہ کو خوشبوؤں، بدبوؤں کے (ادراک کے) لئے پیدا کیا ہے۔ ان (میں سے کسی) کے ذریعہ
ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے۔ یہی بات کہ کیا ایسا ممکن ہے (یا نہیں)
تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اور حق امکان ہے۔ کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔
حواس کے مؤثر ہونے کی وجہ سے نہیں۔ پس یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو متوجہ کرنے کے بعد مثلاً آواز کا ادراک
پیدا فرما دیں۔ پھر اگر اعراض کیا جاوے کہ کیا قوت ذائقہ ایک شے کی حلاوت اور حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں
کرتی، ہم جواب دیں گے کہ نہیں، بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک
اس قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تشریح وہکل حاسۃ من الحواس سے پہلے آپ کو حواس خمسہ میں سے ہر ایک کی تعریف کے ساتھ
اس کے مدرکات کا بھی علم ہو چکا ہے۔ مثلاً حاسہ بصر کے ذریعہ الوان و اشکال کا ادراک
سمع کے ذریعہ اصوات کا اور حاسہ ذوق کے ذریعہ حلاوت و مرارت وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

غرض ہر حاسہ کچھ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ
ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعہ
ممکن ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا ادراک قوت سامہ کے ذریعہ ہوتا ہے، تو کیا ان آوازوں کا ادراک

قوت باصرہ کے ذریعہ بھی ممکن ہے جو خاص طور سے الوان و اشکال کے ادراک کے لئے پیدا کی گئی ہے یا ایسا ممکن نہیں؟ اور اگر ایسا ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہیں یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حالت کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے دوسرے حالت کے ذریعہ بھی ان کا ادراک ہو یا ایسا نہیں ہوتا۔

مصنف علیہ الرحمہ کا کلام دوسرے سوال کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ہر حالت کے ذریعہ ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کے لئے وہ حالت وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً قوت باصرہ کے ذریعہ الوان و اشکال ہی کا ادراک ہوتا ہے۔ اصوات کا ادراک نہیں ہوتا اور قوت سامعہ کے ذریعہ اصوات ہی کا ادراک ہوتا ہے الوان و اشکال کا ادراک نہیں ہوتا۔

واما انہ ہل یجوز ذالک الخ یہ شارح کی طرف سے پہلے سوال کا جواب ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان کا دوسرے حاسہ کے ذریعہ ادراک ممکن ہے یا نہیں؟ حاصل جواب ہے کہ مستحکم نہیں ہے فلاسفہ کہنا کہ ایسا ممکن نہیں اور اہل سنت اجماع کہنا کہ ایسا ممکن ہے کیونکہ جو اس ذریعہ ادراک اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہے فی نفسہ جو اس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں۔ اس لئے اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ قوت باصرہ کے ذریعہ آوازوں کا اور سامعہ کے ذریعہ الوان و اشکال کا ادراک ہمارے اندر پیدا فرمادیں۔

فان قیل اس اعتراض کے مخاطب مصنف ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ہم کوئی ایسی چیز جو طبیعی ہونے کے ساتھ گرم بھی ہو زبان پر رکھتے ہیں تو زبان پر پھیلی ہوئی قوت ذائقہ اس کی حلاوت کا ادراک کرنے کے ساتھ اس کے لئے وضع کی گئی ہے اس کی حرارت کا بھی ادراک کرتی ہے اور بیک وقت اس کا بیٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں ہم کو معلوم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ حرارت کے ادراک کے لئے یہ قوت نہیں وضع کی گئی ہے یہ تو قوت لامسہ کے مدارکات میں سے ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ہر حاسہ کسی چیز کا ادراک ہوگا جس کے ادراک کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے کیسے صحیح ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ قوت ذائقہ کے ذریعہ اس چیز کی حرارت کا ادراک ہوا ہے حقیقت یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوت ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوت لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے۔ سو جس وقت قوت ذائقہ اس چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے عین اسی وقت قوت لامسہ اس کی حرارت کا ادراک کر لیتی ہے والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر کلام یكون نسبتہ خارجاً تطابقاً للنسبة فيكون صادقاً ولا تطابقاً فيكون كاذباً۔ فالصدق والكذب علی هذا من ادوات الخبر وقد يقال ان بمعنى الاخبار عن الشيء علی ما هو به ای الاعلام بنسبة تامّة تطابق الواقع ولا تطابقه فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فی بعض الكتب

الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافه.

ترجمہ

اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو، وہ نسبت دکلامی، اس خارج کے مطابق ہو، اس صورت میں خبر صادق ہوگی، یا وہ نسبت دکلامی خارج کے مطابق نہ ہو تو خبر کا ذب ہوگی، تو صدق اور کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی صدق و کذب کا اطلاق شئی (نسبت تامہ) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے جس کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ 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) اس صورت میں صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ پس اسی وجہ سے ذکر تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے خبر کے اوصاف میں سے ہیں، بعض کتابوں میں الخبر الصادق ترکیب توصیفی کے تھا آیا ہے اور بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

تشریح

قولہ: المطابق للواقع الخ یہ خبر صادق کی تعریف ہے اور واقع سے مراد نسبت خارجی ہے یعنی خبر صادق وہ خبر ہے جو نسبت خارجی کے مطابق ہو اس کی مزید وضاحت شارح کے قول فان الخبر کلام یکون لہ نسبتہ خارج الخ سے ہو جاتی ہے۔ حال اس کا یہ ہے کہ جس طرح سے کلام میں کبھی چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت دکلامی کہتے ہیں۔ اسی طرح خارج میں بھی کبھی چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت خارجی کہتے ہیں۔ سو اگر نسبت دکلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو یا اس معنی کہ کلام میں اگر ایک شئی کی دوسری شئی کی طرف ثبوتی نسبت ہے تو خارج میں بھی اس شئی کی دوسری شئی کی طرف ثبوتی نسبت ہو تو خبر صادق کہلائے گی۔ مثلاً آسمان بلند ہے یہ ایسا کلام ہے جس میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور خارج میں بھی بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے اور آسمان کی طرف اس کی ثبوتی نسبت ہے تو نسبت دکلامی نسبت خارجی کے مطابق ہے اس وجہ سے بھارا قول "آسمان بلند ہے" خبر صادق ہے اور اگر آپ نے کہا کہ آسمان بلند نہیں ہے، تو اس میں نسبت دکلامی سلبی ہے۔ جبکہ خارج میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے اس بنا پر آپ کا قول "آسمان بلند نہیں ہے" خبر کا ذب کہلائے گا۔ اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور خبر ہی صادق و کاذب کہلائے گی۔

قولہ: وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشیء ما ہو بہ ولا علی ما ہو بہ۔ یہ صدق اور

کذب کی دوسری تفسیر ہے اور اشیء سے مراد نسبت تامہ ہے اور کلمہ ما سے مراد کیفیت ایجاب و سلب ہے، اور

ضمیر ہو کا مرجع الشیء ہے۔ حاصل تفسیر یہ ہے کہ صدق کسی نسبت تامہ کے اس کیفیتِ ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا ہے جس کیفیتِ ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔ اور کذب کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیتِ ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔ مثلاً نفس الامر اور خارج میں آگ کی طرف حرارت کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے۔ ایسی صورت میں کسی کا آگ کے گرم ہونے کی خبر دینا اور یہ کہنا کہ آگ گرم ہے صدق ہے اور اس کے خلاف خبر دینا اور یہ کہنا کہ آگ گرم نہیں ہے کذب ہے۔ اس تفسیر میں صدق اور کذب اخبار کو قرار دیا ہے اور اخبار مخبر کی صفت ہے اس لئے اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب مخبر کے اوصاف سے ہوں گے اور شکل یہ بنے گی کہ صدق اور کذب (بالترتیب) واقع کے مطابق یا غیر مطابق نسبت کی خبر دینا ہے اور خبر دینا مخبر کی صفات میں سے ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ صدق اور کذب مخبر کی صفات میں سے ہے۔

على نوعين احدهما الخبر المتواتر متى بذل الما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواترهم اى لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصادقهم وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان البعد فلهنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وأنه ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم المحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتمام لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات۔

(اور خبر صادق) دو قسموں پر ہے ان میں سے ایک تو خبر متواتر ہے۔ یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ خبر یکبارگی نہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگاتار واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو جائے کہ متفق علی الکذب ہونا متصور نہ ہو۔ یعنی ان کے متفق علی الکذب ہونے کو عقل جائز نہ قرار دے اور اس کا مصدق علم کا حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے۔ جیسے زمانہ لمائے ہمایہ میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور در دراز کے شہروں کا علم۔ یہ احتمال رکھنا ہے الملوک پر معطوف ہونے کا اور لازمنہ پر معطوف ہو نیکا اور اول درستی سے زیادہ فریب گزیدہ لفظا دوسرے تو یہاں دُعا تہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بات بدیہی ہے کیونکہ ہم اپنے اندر کہہ دینا کے وجہ کا یقین پاتے ہیں اور بلاز

یہ یقین خبروں سے ہی حاصل ہے۔ دوسرے یہ کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ یقین صاحب استدلال کو بھی اور استدلال کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ان بچوں کو حاصل ہوتا ہے جنہیں طریق الکتاب اور ترتیب معجزات کی کوئی شد بد نہیں ہوتی۔

تشریح قولہ: ستمی بذالک الخ اس عبارت سے شارح خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بتلانا چاہتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ تواتر کے معنی کسی کام کے وقفہ کے ساتھ لگاتار ہونے کے ہیں۔ چونکہ یہ خبر بھی وقفہ

کے ساتھ یکے بعد دیگرے لگاتار پہنچتی ہے اس بناء پر اسے خبر متواتر کہتے ہیں۔
وہو الخبرا الثابت الخ یعنی متواتر ایسی خبر کو کہتے ہیں جو اتنے لوگوں کی زبانی پہنچی ہو جن کے متفق علی الکذب ہونے کا تصور نہ کیا جاسکے، مگر اس پر اعتراض وارد ہو گا کہ زیادہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہو گا اور محال کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح نے لای تصور کی تفسیر لا يجوز العقل الخ سے کی، یعنی عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

قولہ: ومصادقہ وقوع العلم الخ مسئلہ یہ ہے کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راوی کی کوئی معین تعداد ضروری ہے یا نہیں؟ بہت سے حضرات تعداد کی تعیین کرتے ہیں کسی نے چار کی تعداد متعین کی، کسی نے بارہ، کسی نے بیس، کسی نے چالیس اور کسی نے ستر راوی ہونا ضروری قرار دیا۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ چار چھ کے خبر دینے سے بھی ان کے صحیح ہونے کا یقین ہو جاتا ہے لیکن بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ اتنے آدمیوں کے خبر دینے سے ان کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا، اس لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی تعداد معین کرنا صحیح نہیں۔ بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مثلاً دس ہی ہوں۔ اور یقین نہیں حاصل ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ اس کے راوی بیس ہوں۔ یہی شارح کا بھی رجحان ہے۔

قولہ: وهو بالضرورة موجب العلم بالضرورة الخ اس عبارت سے مصنف خبر متواتر کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خبر متواتر سے ضروری یعنی بغیر استدلال اور بغیر نظروں فکر کے یقین حاصل ہوتا ہے۔ جیسے ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز کے شہروں کا علم ولیقین ہم کو حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علم محض ان خبروں کی وجہ سے ہے جو ہم کو تواتر کے ساتھ پہنچتی رہی ہیں۔ معلوم ہو کہ خبر متواتر مفید علم ولیقین ہے۔
قولہ بالضرورة الخ یعنی خبر متواتر کا علم ضروری کا فائدہ دینا ضروری ہے کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ یحتمل العطف الخ شارح بتلانا چاہتے ہیں کہ البلدان النائية کا عطف المملوک پر بھی ہو سکتا

ہے جو لفظاً اور ہے اور الا زمانہ پر بھی ہو سکتا ہے جو لفظاً اس سے قریب ہے۔ مگر ملوک پر عطف کرنا ازراہ معنی کے اقرب اور زیادہ بہتر ہے اگرچہ نسبت ازمنہ کے لفظاً وہ دور ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دو مثال بنیں گی۔ اور عبارت کا معنی ہوگا زمانہ ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم، بخلاف ازمنہ پر عطف کرنے کے کہ اس صورت میں ایک ہی مثال ہوگی اور عبارت کا ترجمہ ہوگا جیسے زمانہ ماضیہ اور دور دراز کے شہروں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم، اور مقام تو ضیع میں دو مثال بہتر ہے ایک مثال سے۔

قولہ، فہمنا امران الخ شارح مصنف کے کلام کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کی تو ضیع کر رہے ہیں کہ مصنف نے دو باتیں فرمائی ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر سے علم و یقین حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ متواتر سے جو علم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف نہیں ہے۔ متواتر کے مفید علم ہونے کی بات تو واضح ہے کہ عرب میں مکہ و مدینہ نامی شہروں کے وجود کا نہ دیکھنے کے باوجود ہمیں علم ہے اور یہ علم جس ان خبروں اور تذکروں سے حاصل ہوا ہے جو تواتر کے ساتھ ہم کو پہنچتے رہے ہیں اور ہم سُننے 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 کا حاصل ہونا کسی استدلال پر موقوف ہوتا، تو صرف استدلال کی قوت رکھنے والے کو ہی حاصل ہوتا۔ حالانکہ خبر متواتر سے بہت سی چیزوں کا علم ان بچوں تک کو حاصل ہوتا ہے جو استدلال اور ترتیب مقدمات کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

وَأَمَّا خُبْرُ النَّصَارَى بِقَتْلِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالْيَهُودِ بِتَأْبِيدِ دِينِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَوَاتَرُهُ مَمْنُوعٌ، فَإِنْ قِيلَ خُبْرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَصُمَّ الظَّنُّ إِلَى الظَّنِّ لَا يَتَوَقَّعُ الْيَقِينُ، وَالْإِضَاحُ أَنَّ كَذِبَ كُلِّ وَاحِدٍ يُوْجِبُ جَوَازَ كَذِبِ الْمَجْمُوعِ، لِأَنَّهُ لَوْ أَنَّ أَحَادًا قَلِيلًا بَلَمَّا يَكُونُ مَعَ الْجَمَاعَةِ مَا لَا يَكُونُ مَعَ الْإِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُتَوَلِّفِ مِنَ الشَّعْرَاتِ.

ترجمہ: رہی نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق اور یہود کی خبر دین موسیٰ کے ابدی ہونے کے متعلق تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر واحد کی خبر صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانا یقین نہیں پیدا کرتا۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (مجموعہ) عین آحاد ہے۔ ہم جواب دیتے کہ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی۔ جیسے بہت سے بالوں سے

میکرک رسی کی قوت ہے۔ قولہ: وَأَمَّا خُبْرُ النَّصَارَى الْخَوَارِجِ شَارِحٌ نے اپنے قول فہمنا امران سے بتایا تھا۔

کہ خبر متواتر کے حکم میں مصنفؒ نے ڈوبا میں کہی ہیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر مفید علم ہے۔ دوسری یہ کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم یقین ضروری ہے تو پہلی بات یعنی متواتر کے مفید علم ہونے پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق نصاریٰ تواتر کے ساتھ خبر دیتے آئے ہیں اسی طرح پہلو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تواتر کے ساتھ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا تھا تحت کواہ السبت مادامت السموات والارض یعنی تا قیامت یوم السبت کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل پیرا رہنا اور یہ ارشاد اس بات کی صراحت ہے کہ دین موسیٰ ابدی اور ناقابلِ تیغ ہے۔ حالانکہ ہمیں مذکورہ دونوں خبروں کے کاذب ہونے کا ان کے متواتر ہونے کے باوجود یقین ہے معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید یقین نہیں ہوا کرتی۔

قولہ : فتواترہ مضموع۔ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ خبر متواتر کے شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ ابتداء سے لے کر انتہا تک ہر طبقہ اور ہر دور میں اس کے راویوں کی تعداد اس قدر کثیر ہو کہ عادتاً ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہو۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق نصاریٰ کی خبر کے راویوں کی تعداد بعد میں اگرچہ حد تواتر کو پہنچ گئی، مگر ابتداء میں حد تواتر کو نہیں پہنچتی، کیونکہ ابتداء میں ان کی تعداد ایک قول کے مطابق چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی۔ اور یہ تعداد قلیل ہے ان کا متفق علی الکذب ہونا مستبعد نہیں ہے۔ اور دین موسیٰ کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر کے راویوں کی تعداد ابتدا اور انتہا میں بھلے حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہو، مگر درمیان میں یہ تواتر باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ مشہور مجوسی بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کر کے یہود کا ایسا قتل عام کیا کہ تقریباً یہود کا خاتمہ ہی ہو گیا تھا۔ بیچ کے لئے اگر کچھ بچ بھی گئے تو وہ اتنے قلیل تھے کہ ان کا متفق علی الکذب ہونا قطعاً مستبعد نہیں۔ البتہ مذکورہ مصیبت کے بعد بھی انھیں کسی خبر کا یاد رہنا اور اس کی روایت کرنا ضرور مستبعد ہے۔ دوسرا جواب صخر خبر یہود کے بارے میں یہ ہے کہ دین موسیٰ کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر جسے وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ارشاد بتلاتے ہیں متواتر اس وقت ہوئی، جب ایک تعداد کثیر جس کا متفق علی الکذب ہونا عادتاً محال ہو۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس خبر کو روایت کرتی۔ پھر ہر دور میں اتنی ہی کثیر تعداد میں اس کے روایت کرنے والے پائے جاتے۔ اور حال یہ ہے کہ نہ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عہد میں اس خبر کا کوئی وجود تھا اور نہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد اسلام کے آنے تک اس خبر کا وجود تھا۔ بلکہ اسلام کے آنے کے بعد ان راوی نامی ایک زمین بننے پر خبر گھڑ کر یہود کو تھمادی تاکہ وہ اس خبر کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف دلیل کے طور پر استعمال کریں کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام دین یہودیت کو ابدی ارشاد فرمائے گئے ہیں۔ اور اس کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے تو اسلام کیسے دین برحق ہو سکتا ہے۔

اور مذکورہ دونوں خبروں سے وارد کئے جانے والے اعتراض کا ایک مشترک جواب علی سبیل الترتیل بھی ہے جو میرے نزدیک زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ حاصل جواب کا یہ ہے کہ اگر ہم مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا تسلیم بھی کر لیں تب بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ متواتر کے مفید علم ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے خلاف ہر دلیل قطعی نہ قائم ہو۔ مثلاً اگر ہزاروں آدمی یکے بعد دیگرے آکر یہ خبر دیں کہ آگ ٹھنڈی چیز ہے یا آسمان ہمارے سر پر کے نیچے ہے تو اگرچہ خبریں کی تعداد حد تو اتروا کر پہنچی ہوئی ہے۔ پھر بھی ہمارے لئے یہ خبر چنداں مفید علم و یقین نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس کے خلاف ہر دلیل قطعی قائم ہے اور وہ ہمارا مشاہدہ ہے۔ اسی طرح قتل عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں نصاریٰ کی خبر کے خلاف ارشاد قرآنی (وما قتلوه وما صلبوه) اور دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر کے خلاف ارشاد ربانی (ان الدین عند اللہ الا سلام) دلیل قطعی ہے اس بناء پر مذکورہ دونوں خبریں باوجود متواتر ہونے کے مفید علم و یقین نہیں ہوں گی۔ اسلئے سنہیں کہ خبر متواتر مفید علم نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لئے کہ متواتر کے مفید علم ہونے کی مذکورہ شرط ان میں موجود نہیں۔ اور ایک جواب علی سبیل التحذیر یہ ہے کہ مسلمانوں کے علاوہ کوئی شخص بھی کسی خبر کو اپنے نبی سے قواتر کے ساتھ ثابت نہیں کر سکتا۔ ومن ادعی غیڈ ذالک ضلایا للبیان

قولہ: فان قيل خبر کل واحد من حاصل اعتراض یہ کہ خبر متواتر اخباراً واحد کا مجموعہ ہے۔ اور ہر واحد کی خبر مفید علم ہو تو مجموعہ بھی مفید علم ہی ہوگا۔ علم بمعنی یقین کا فائدہ نہیں دیکھنا ہر واحد کے کذب کا امکان ہے۔ اور امکان کذب کے ہونے کو علم بمعنی یقین نہیں حاصل کر سکتا۔ لہذا یہ کہنا کہ خبر متواتر سے علم بمعنی یقین حاصل ہوتا ہے درست نہیں۔ جواب کا حاصل یہ کہ مجموعہ کا حکم افراد کے مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک ریشے کو توڑنا آسان ہے مگر بہت سے ریشوں سے بنی ہوئی رسی کو توڑنا مشکل ہے۔

فان قيل المضروور یا لا یقع فیہا التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود الا سیکندر والمتواتر قد انکرت اذ ادق العلم لجماعته من العقلاء کالسنيّة والبرہان قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرری بحسب طائفة التفاوت فی الافعال العادة والممارسة والاختلاف بالهال وتصوّرات الاطراف وقد يختلف فیه مکابرة وعناداً کالسوفسطائية فی جميع النظريات۔

ترجمہ

نصف الاثنين ہونے کے علم کو وجود سکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں۔ اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سنیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے۔ ہم جواب دینے کے یہ (ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا) تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں انیسیت وعادة اور استعمال اور دل میں بات کے گزرنے اور (قضیہ کے) اطراف (موضوع، قبول کے) تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہم تفاوت ہوتا ہے۔ اور تکبر وعناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائے (کا اختلاف ہے) تمام بدیشیہ کے اندر

تشریح

قولہ: فان قيل الا یہ متواتر کے حکم کے دوسرے جزء پر اعتراض ہے کہ متواتر سے حاصل ہونے والے علم کا ضروری ہونا درست نہیں کیونکہ ضروریات میں باہم تفاوت اور اختلاف

نہیں ہوا کرتا اور یہاں تفاوت و اختلاف دونوں ہیں۔ اس لئے کہ واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم و یقین جو ضروری ہے وجود سکندر کے علم سے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے اقویٰ ہے تو تفاوت پایا گیا۔ اور عقلاء کی ایک جماعت نے متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے تو اختلاف پایا گیا۔ اور جب تفاوت و اختلاف موجود ہے تو متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا صحیح نہیں۔ عام شراح اعتراض مذکور کی یہی تقریر کرتے ہیں، مگر یہ تقریر میرے نزدیک درست نہیں کیونکہ متواتر کے مفید علم ہونے کا کسی جماعت کے انکار کرنے سے متواتر کے مفید علم ہونے میں اختلاف متحقق ہوا۔ اور جس میں اختلاف ہو وہ ضروری نہیں، معلوم ہوا کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں، اور اوپر معترض کا منشا یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری نہیں تو اعتراض کی مذکورہ تقریر سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ معترض کا منشا نہیں ہے اور جو معترض کا منشا ہے وہ مذکورہ تقریر سے ثابت نہیں۔ اس لئے میرے نزدیک اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ متواتر کے حکم میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فہمنا امران سے دو باتیں ذکر کی ہیں، مگر درحقیقت تین باتیں ہیں ۱۱۱ خبر متواتر مفید علم ہے ۱۱۲ خبر متواتر کا مفید علم ہونا ضروری ہے شارح نے دلالہ بالضرورۃ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے (۱۳) متواتر سے حاصل ہونے والا علم بھی ضروری ہے۔ تو پہلا معترض پہلے ایک اصولی بات کہتا ہے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا۔ اتنا کہہ کر اپنے اعتراض کا منشا اولاً تیسرے جزء کو قرار دیتا ہے کہ ایک طرف واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم ہے جو ضروری ہے دوسری طرف وجود سکندر کا علم ہے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے۔ ان دونوں میں تفاوت ہے کیونکہ پہلا علم اقویٰ ہے اور دوسرا علم اضعف ہے۔ حالانکہ ضروریات میں تفاوت نہیں ہوا کرتا، معلوم ہوا کہ وجود سکندر کا علم جو متواتر سے حاصل ہوا ہے ضروری نہیں بلکہ نظری و استدلالی ہے۔

اس کے بعد معترض اپنے قول ”قد انکرت افادۃ العلم جماعۃ سے اعتراض کا منشا دوسرے جزء کو بتاتا ہے کہ متواتر کے مفید علم ہونے کا ایک جماعت نے انکار کیا ہے تو متواتر کے مفید علم ہونے میں اختلاف متحقق ہوا اور جس میں اختلاف ہو وہ ضروری نہیں ہوتا، معلوم ہوا کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں بلکہ نظری و استدلالی ہے۔ قولہ: کاستمنیۃ۔ یہ لفظ سین کے منہ اور دیم کے فتح کے ساتھ ہے۔ سنکرت میں شبن زاہد اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ بھگوانامی بدھ مذہب کے ایک زاہد شنی کے لقب سے پکارے جاتے تھے بعد میں تمام پیروان بدھ مذہب کو شنی کہا جانے لگا۔ پھر عربوں نے اس لفظ کو شنی لکھا۔ اور وسط ایشیا میں یہ لفظ شامانی مشہور ہوا۔ ذکر یارازی اور البیرونی نے بدھ مذہب کا تذکرہ ضمنیہ کے نام سے کیا ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ ہندوستان کے مشہور سومات مندر کی طرف منسوب ہے اس اعتبار سے سنہیہ سے سومات مندر کے پجاری اور عقیدت مند مراد ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ شنی کفار ہند کے ایک بت کا نام تھا جس کی طرف منسوب ہو کر یہ لوگ سنہیہ کہلائے۔

قولہ: والبراهمة۔ اس سے کفار ہند کی ایک قوم مراد ہے جو برہمن نامی اپنے ایک سردار کی طرف منسوب ہو کر برہمن کہلائی۔ اور بعض لوگوں کا یہ بھی قول ہے کہ برہم ایک بت کا نام تھا اس کی پوجا کرنے والے اس کی طرف منسوب ہو کر برہمن کہلائے۔ یہ لوگ نبوت کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے۔ جس کا مشاہدہ عہد نبوت کے لوگوں نے کیا۔ لہذا معجزہ صرف ان کے لئے دلیل نبوت ہو سکتا ہے اور غائبین یعنی عہد نبوت کے بعد کے لوگوں نے کسی معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا، ان کے لئے دلیل نبوت نہیں ہو سکتا۔ اب اگر ان سے یہ کہا جائے کہ بعد کے لوگوں نے خود اگرچہ معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا۔ لیکن صدور معجزہ کا علم انھیں خبر متواتر سے حاصل ہے تو اس بات کو یہ لوگ یہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں کہ خبر متواتر مفید علم نہیں ہے۔ چونکہ متواتر کا مفید علم ہونا ایک بدیہی بات ہے اور بدیہی بات کا انکار مبنی پر تکبر و غنا ہوتا ہے۔ اس لئے ان لوگوں کو سمجھانے کی کوئی صورت نہیں، سوائے اس کے کہ سب سے پہلے اصلاح نفس کے ذریعہ ان کے تکبر اور غنا کو ختم کیا جائے۔

قولہ: قلنا هذا ممنوع۔ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ صدور بات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا۔ یہیں تسلیم نہیں۔ بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف دونوں پائے جاتے ہیں اور تفاوت کے مختلف اسباب ہوتے ہیں۔ ایک سبب توانسیت و عادت اور مشق و استعمال میں تفاوت کا پایا جاتا ہے۔ مثلاً واحد اور اشئین ہر دو عدد کثرت استعمال کی بنا پر ہمارے ذہن سے بہت مانوس ہیں۔ اسی طرح ان دونوں کے درمیان آدھے اور ڈگنے کی نسبت بھی بہت مانوس ہے۔ اس کے برخلاف سکندر کا نام مشق و استعمال میں کم آنے کی بناء پر زیادہ مانوس نہیں ہے تو باوجودیکہ واحد کے نصف الاشئین ہونے کا علم اور وجود سکندر کا علم ہر دو ضروری ہے مگر انیسیت اور عدم انیسیت کا تفاوت ہونے کے سبب ان دونوں علموں میں بھی تفاوت ہے کہ ہم واحد کے نصف الاشئین ہونے کے علم ضروری کو وجود سکندر کے علم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں۔

اسی طرح ضروریات میں تفاوت کبھی اطراف قضیہ یعنی موضوع و محمول کے تصور میں بائیں معنی تفاوت پائے جاتے ہیں۔ وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک حکم ضروری کے موضوع و محمول بدیہی ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع و محمول نظری ہیں۔ مثلاً الشمس مضيئة میں آفتاب پر روشن ہونے کا حکم اور واجب الوجود دلیس بعرض میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کا حکم دونوں ضروری ہیں۔ مگر اول میں طرفین یعنی آفتاب اور روشنی کا تصور بدیہی ہے اور ثانی میں طرفین یعنی واجب الوجود اور عرض کا تصور نظری ہے اس تفاوت کی وجہ سے ہم اول قضیہ میں آفتاب پر روشن ہونے کے حکم ضروری کو دوسرے قضیہ میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کے حکم ضروری سے زیادہ واضح پاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر کسی کو واجب الوجود کے معنی قائم بنفسہ اور عرض کے معنی غیر قائم بنفسہ کا استحضار مشق و مزاول کی بناء پر اتنا ہی قوی ہے جتنا آفتاب اور روشنی کے معنی کا استحضار۔ تو دونوں میں وضوح و خفا کا کوئی

تفاوت نہ رہے گا۔

ت

قولہ: وقد یختلف فیہ مکابرة وعنادا۔ اپنی بُرائی ظاہر کرنا کسی غرض سے ناحق جھگڑنے کو کہنا اور دشمنی و ضد کی وجہ سے حق کا انکار کرنے کو عناد کہتے ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ فرما رہے ہیں کہ ضروریات میں اختلاف نہ ہونا بھی ممکن نہیں۔ بلکہ ضروریات میں اختلاف ہوتا ہے۔ مگر یہ اختلاف برہان و مجرّد عناد ہوتا ہے جو کسی حکم ضروری کے ضروری ہونے میں قطعاً مضر نہیں۔

قولہ: کالسوفسطائیة تقدیر عبارت یوں ہے اختلاف السُنیة والبراہمة فی کون المتواتر مفیداً للعلم مکابرة وعنادا کاختلاف السوفسطائیة فی جمیع الضروریات، یعنی خیر متواتر کے مفید علم ہونے سے سنیہ اور براہمہ کا اختلاف و انکار اسی طرح مبنی برمجہر و عناد ہے جس طرح سوفسطائیہ کا تمام بدبیات کے وجود سے اختلاف و انکار مبنی برمجہر و عناد ہے۔ حالانکہ سوفسطائیہ کا اختلاف و انکار بالاجماع مضر نہیں ورنہ تمام بدبیات کا بطلان لازم آئے گا۔ اسی طرح متواتر کے مفید علم ہونے سے سنیہ اور براہمہ کا انکار مبنی برمجہر و عناد ہونے کے سبب چنداں مضر نہ ہوگا۔ اور متواتر کا مفید علم ہونا ضروری ہی رہے گا نظری اور استدلالی نہ ہوگا۔

والنوع الثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت رسالتہ بالمعجزة والرسول المتابعیہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لتبلیغ الاحکام وقد یشترط فیہ الکتاب بخلاف النبی فانہ اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد بہ اظہار صدق من ادعی انہ رسول اللہ تعالیٰ وهو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل وهو الذی یسکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری وقیل قول مؤلف من قضا یا یشترک لذلک قول آخر فعلى الاول الدلیل علی وجود الصانع هو العالم وعلی الثانی قولنا العالم حادث وکل حادث فله صانع واما قولہما الدلیل هو الذی یشترک من العلم بہ العلم بشی آخر فبالثانی اوافق۔

ترجمہ اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو اللہ کی طرف سے قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت بمعجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ پہنچانے کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ اور بعض لوگوں کی طرف سے رسول میں اس پر کتاب نازل ہونے کی شرط لگائی جاتی ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

اور معجزہ وہ علامت (الہی) کو دلالت دے والا امر ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی سہماں کو ظاہر کرنا مقصود ہو جائے

جو اپنے رسول اللہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور وہ خبر رسول ایسے علم کا موجب ہوتا ہے جو استدلال یعنی دلیل میں نظر کرنے (مقدمات کو ترتیب دینے) سے حاصل ہوتا ہے۔ اور دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی مطلوب خبری کے علم کی طرف ممکن ہو۔ اور کہا گیا کہ (دلیل) چند تفسیروں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو، تو پہلی تشریف کی بناء پر وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تشریف کی بناء پر ہمارا قول "العالم متغیر؛ وکل متغیر حادث" ہے۔ بہر حال مطلقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے، تو یہ دوسری تشریف کے زیادہ موافق ہے۔

تشریح قولہ والنوع الثانی۔ خبر صادق کی قسم اول سے فارغ ہونے کے بعد دوسری قسم خبر رسول کو بیان فرما رہے ہیں شارح علیہ الرحمہ نے اس موقع پر رسول کی دو تفریضیں ذکر کی ہیں جن کو سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ رسول اور نبی کے درمیان نسبت میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ دونوں میں تباہی ہے رسول اسے کہتے ہیں جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو۔ اور نبی اسے کہتے ہیں جسے شریعت سابقہ ہی پر لوگوں کو قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو۔ اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو نئی شریعت نہیں عطا کی گئی تھی اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا (انہ کان صادقاً لوعاد) وکان (رسولاً نبیاً) بعین نے کہا کہ رسول عام ہے اور نبی خاص ہے کیونکہ رسول انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی۔ جیسا کہ ارشاد قرآنی (انہ لقول رسول کریم) میں رسول سے فرج وحی حضرت جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں۔ بخلاف نبی کے کہ وہ صرف انسان ہی ہوتے ہیں۔ تیسرا قول جمہور کا ہے کہ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے قاضی بیضاوی کے نزدیک بھی یہی مختار ہے اس لئے کہ وہ ارشاد ربانی (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی) کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ رسول وہ ہے جسے نئی شریعت کی تبلیغ کیلئے بھیجا گیا ہو بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے جسے نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو وہ بھی نبی ہے اور جسے لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو وہ بھی نبی ہے۔ چوتھا قول یہ ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ مصنف اور شارح کے نزدیک یہی مختار ہے۔ مصنف کے نزدیک اس قول کا مختار ہونا یوں سمجھیں آگے کہ اگر نبی اور رسول کے درمیان تساوی نہ ہوتی تو خبر صادق درجہ تیسوں میں منحصر ہوتی بلکہ اس کی تین قسمیں ہوتیں اول خبر متواتر دوم خبر الرسول سوم خبر النبی۔ مگر مصنف نے خبر صادق کو دو ہی قسموں میں منحصر کیا ہے معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک رسول اور نبی دونوں ایک ہی ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔

اور شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک اس قول کے مختار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے شرح مقاصد میں کہا ہے (النبی انسان بعثہ اللہ تعالیٰ لتبلیغ ما اوحی الیہ، وکذا الرسول) اس سے صاف طور

پر معلوم ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک رسول اور نبی میں تسادی کی نسبت سے پھر یہاں بھی شارح نے رسول کی تعریف کو مطلق رکھا کتاب یا شرع جدید کی قید نہیں لگائی اس سے بھی ان کے نزدیک دونوں کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔
 قولہ وقد یشتغل الخ۔ یہ جہور کا مذہب ہے کہ رسول میں یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب نازل ہو بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے اس پر کتاب نازل ہو یا نہ ہو۔

شارح نے بشرط بصیغہ مجہول ذکر کر کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ رسولوں کی تعداد روایت میں تین سو گیارہ آئی ہے اور کتب منزله کل ایک سو چودہ ہیں۔ جن میں تورات۔ زبور۔ انجیل اور قرآن۔ چار بڑی کتابیں ہیں باقی صحیفے ہیں معلوم ہوا کہ رسول پر نزول کتاب شرط نہیں۔

بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے ایک ہی کتاب کے بعد دیگرے مختلف پیغمبروں پر نازل ہوئی ہو جیسے سورہ فاتحہ کا نزول متعدد بار ہوا۔ لیکن یہ جواب نہایت ہی ضعیف ہے کیونکہ شریعت کے باب میں ثبوت درکار ہے محض احتمال کافی نہیں۔

قولہ والمعجزة۔ یعنی معجزہ وہ امر ہے جسے باری تعالیٰ خلاف عادت طور پر نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرمائے۔ شرح مقاصد میں شارح نے معجزہ کی تعریف بایں الفاظ ذکر فرمائی ہے۔ امر خارج للعادة مقرون بالتحلی مع عدم المعارضة۔ یعنی معجزہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا وہ خارج عادت امر ہے کہ باوجود جلیج کرنے کے کوئی غیر نبی اس کا مثل نہ پیش کر سکے۔

مشاہدہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی شکل میں ایسا معجزہ عطا فرمایا کہ ان کہتم فی ربہ۔ مما نزلنا علی عبدنا فاذا بالبسورة من مثله وادعوا لشہداءکم الایہ جیسے عظیم الشان تمحی اور جلیج کے باوجود آج تک کوئی نہ اس کا مثل پیش کر سکا اور نہ تا قیامت پیش کر سکے گا۔

معجزہ کی مذکورہ تعریف سے سمجھ اور شعبہ وغیرہ خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یا امور خارج عادت نہیں بلکہ کچھ مخصوص اعمال و افعال کی مشق و مذاولت کے نتیجہ میں عادت یا چیزیں ظاہر ہو جاتی ہیں تو کوئی بھی شخص ان اعمال کی مراد کر کے یہ چیزیں دکھلا سکتا ہے۔

اسی طرح کرامات الاولیاء بھی تعریف سے خارج ہونگی کیونکہ یہاں دعویٰ نبوت نہیں۔ رہا جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور تو یہ محض فرض عقلی کے درجہ میں ہے۔ جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور نہ اب تک ہوا ہے اور نہ تا قیامت ہوگا۔ واللہ اعلم بوجہ استعمالہ

قولہ: وھو اسی خبر الرسول الخ۔ یہ خبر رسول کے حکم کا بیان ہے کہ خبر رسول ایسا علم و یقین عطا

کہ اسے جو استدلالی ہو مگر یعنی استدلال اور دلیل کے مقدمات ترتیب دینے کا نتیجہ ہوتا ہے۔
 وهو الذی الخ یعنی مشکلین کی اصطلاح میں دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی
 ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو۔ مثلاً عالم میں اگر صحیح نظر کیا جائے تو ذہن میں یہ بات آتی ہے
 کہ ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے۔ اور یہ نتیجہ کہ ”ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے“ جملہ خبریہ ہے معلوم ہوا کہ عالم
 اپنے صانع کے وجود پر دلیل ہے۔

پھر شارح نے ”یصلح ان یتوصل“ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بالفعل نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی
 ہونا اور نتیجہ کا علم ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ امکان کافی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی عالم میں نظروں نہ کرے اور اس کے ذہن کی
 رسائی بالفعل کسی نتیجہ کی طرف نہ ہو تب بھی محض امکان کی وجہ سے وجود صانع پر دلیل ہے۔
 وقیل: مناطقہ دلیل کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ دلیل چند معلوم قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات کسی دوسرے
 قول کو مستلزم ہو۔ یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی کسی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔

قولہ بغی الاول الخ مآذ کو رہ دو نون تعریفوں میں فرق بیان فرما رہے ہیں کہ پہلی تعریف کے لحاظ دلیل مغر
 ہوگی۔ اور وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہوگا نہ کہ ہمارا قول ”العالم حادث“ وکل حادث فلہ صانع
 اس لئے کہ عالم ایسی چیز ہے کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی اس نتیجہ کی طرف ممکن ہوتی ہے کہ اس کا کوئی صانع
 ہے اور جس چیز میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی نتیجہ کی طرف ممکن ہو۔ وہ اس نتیجہ پر دلیل ہے معلوم ہوا کہ عالم
 وجود صانع پر دلیل ہے

قولہ: وعلى الثاني الخ دوسری تعریف کے لحاظ سے دلیل مرکب ہوگی۔ مثلاً وجود صانع پر دلیل ہمارا قول
 ”العالم حادث“ وکل حادث فلہ صانع ہے کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جس سے لازمی
 طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ”العالم لہ صانع“ اور اس تعریف کی رو سے چند قضیوں سے مرکب وہ قول جس سے لازمی
 طور پر کوئی دوسرا قول سمجھ میں آجائے۔ اس دوسرے قول پر دلیل ہے معلوم ہوا کہ ”العالم حادث“ وکل
 حادث فلہ صانع“ یہ مرکب قول العالم لہ صانع پر دلیل ہے تو دلیل مرکب ہوئی۔

قولہ: واما قولہم۔ دلیل صیغہ صفت ہے دلالت سے مشتق ہے۔ اور مناطقہ دلالت کا یہ معنی بیان کرتے
 کہ دلالت کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے لازمی طور پر شی آخر کا علم ہو جائے۔ دلالت کے اس معنی کے پیش نظر
 دلیل اسے کہیں گے جس کے علم سے شی آخر کا علم لازمی طور پر ہو جائے، مثلاً دھواں ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی
 طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

قولہ: فبالثانی اذنی، یعنی یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے کیونکہ جس طرح اس تعریف

میں نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے دوسری تعریف میں بھی نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے۔ بخلاف پہلی تعریف کے کہ اس میں نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی کو صرف ممکن کہا گیا ہے۔ پھر اوفق بہ صیغہ اسم تفضیل کہنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس تیسری تعریف کو پہلی تعریف پر بھی منطبق کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ زیادہ موافق دوسری ہی تعریف کے ہے۔ پہلی تعریف کے ساتھ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ جس وقت عالم کے احوال مشہدات و امکان میں نظر کیا جائے اور ایسے طور پر مرتب کیا جائے کہ حدوث یا امکان حد واسط بن جائے تو لازمی طور پر مرتب مقدمات وجود میں آجائیں گے۔ اور وجود صانع کے علم کو مستلزم ہو جائے گا تو اس تعریف کے لحاظ سے بھی عالم جو کہ مفرد ہے و جو صانع کے لئے دلیل بن جائے گا۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ العالم ممکن، وکل ممکن فله صانع، فالعالم له صانع۔ واما کونہ موجباً للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقاً ليقاله في دعوى الرسالة كان صادقاً فيما اتى به من الاحكام واذ كان صادقاً ليقم العلم بمضمونها قطعاً واما انه استدلالی، فلتوفقه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وکل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمون واقعه۔

ترجمہ اور ہر حال خبر رسول کا موجب علم و یقین ہونا تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے معجزہ ظاہر فرمایا ہے وہ اپنے لئے ہوئے احکام میں سچا ہوگا۔ اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا علم و یقین حاصل ہوگا۔ اور یہی بات کہ وہ خبر رسول سے 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 جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جس کا یہ حال ہو وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح اس سے قبل مصنف نے خبر رسول کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا دھو بوجہ العلم الاستدلالی تو اس میں دلائل فرمائی تھیں ایک تو یہ کہ خبر الرسول مفید علم ہے دوسری یہ کہ خبر الرسول سے جو علم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے۔ ثانیاً شرح دہر ایک کی الگ الگ دلیل پیش فرما رہے ہیں۔ اول یعنی خبر رسول کے مفید علم ہونے کی دلیل مع مختصر سی تمہید کے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آکر ہمیں یہ خبر دے کہ ”زید مرگیا“ تو اگر ہمیں اس خبر دینے والے کے سچا ہونے کا یقین ہے تو اس کی دی ہوئی خبر کے سچے بھی سچے ہونے کا یقین ہوگا۔ اور خبر کی سچائی کا یقین ہونے کا مطلب اس خبر کے مضمون یعنی زید کی موت کا یقین ہوگا۔ بالکل اسی طرح جب ہمیں معلوم ہے کہ رسول وہی شخص ہوتا ہے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے اور اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے بطور دلیل کے اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمایا

تو ہمیں اس رسول کے اپنی لائی ہوئی تمام خبروں میں سچا ہونے کا یقین ہوگا۔ اور جب اس رسول اور اس کی خبروں کی سچائی کا یقین ہوگا تو ان خبروں سے ان کے مضمون کا بھی یقین حاصل ہوگا۔ یہ بات کہ یہ علم یقین جو خبر رسول سے حاصل ہوا ہے استدلالی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ علم استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف ہے اگرچہ بالفعل مقدمات کو ترتیب دینا ضروری نہیں ہے بلکہ مرتب مقدمات کا ذہن میں مستحضر ہونا کافی ہے۔ مثلاً خبر رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں یہ بات مستحضر ہے کہ خبر ایسی ذات کی ہے جس کی رسالت دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے دوسری بات یہ بھی ذہن میں مستحضر ہے کہ خبر ایسی ذات کی ہے جس کی رسالت دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے وہ خبر سچی ہے اور اس کا مضمون یقینی ہے تو مرتب طور پر ان مستحضر مقدمات سے یہ نتیجہ نکل آیا کہ خبر رسول کا مضمون یقینی ہے

والعلم الثابت بہ ای بخبر الرسول یضاهی ای یثابہ العلم الثابت بالنضر وکام الحسنا والبدیہیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال النقیض والثبات ای عدم احتمال الزوال بتشکیک مشکک، نہو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لکان جہلاً أو ظناً أو تقلیداً؛

ترجمہ: اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہونے یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے اور ثابت ہونے یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنے میں اس علم کما شایہوتا ہے جو صفت ضرورت کے ساتھ (یعنی بلا استدلال و ترتیب مقدمات) حاصل ہوتا ہے۔ جیسے محسوسات (کا علم) اور بدیہیات (کا علم) اور متواترات (کا علم) پس وہ (خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم) علم بمعنی ایسے اعتقاد کے ہے جو (واقع کے) مطابق ہو جازم اور ثابت ہو۔ ورنہ جہل ہوگا یا ظن ہوگا یا تقلید ہوگا۔

تشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے حواس اور خبر متواتر کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو ضروری بتایا تھا تو اس سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم نظر استدلال پر موقوف ہے۔ اور نظر واستدلال بمعنی ترتیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہے۔ اس بناء پر شاید خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے معنی میں ہو یا یقین ہی کے معنی میں ہو مگر اس یقین سے کتر ہو جو یقین بدیہیات کا ہوتا ہے یا جو یقین محسوسات کا حواس کے ذریعہ اور متواترات کا خبر متواتر کے ذریعہ ہوتا ہے ایسی دہم کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی ہے با این ہمتیقن میں وہ علم ضروری کے شایہ ہے۔

قولہ کالمحسوسات الخ یعنی جیسے محسوسات اور بدیہیات اور متواترات کا علم ضروری یقین کے معنی میں ہے اسی طرح خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی یقین کے معنی میں ہے۔

قوله: فی التیقن الخ یقین کسی بات کے جزم یعنی ایسے طور پر جاننے کو کہتے ہیں کہ مخالف جانب کا احتمال نہ رہے دراصل حالیکہ یہ جزم واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ثابت بھی ہو یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھے تفصیل مع امثلة ما تن کے قول اسباب العلم کے تحت علم کی تعریف میں گذر چکی ہے۔ حاصل یہ کہ یقین کے مفہوم میں تین باتیں ملحوظ ہیں (۱) جزم یعنی جانب مخالف کا احتمال نہ ہونا۔ (۲) واقع کے مطابق ہونا۔ (۳) ثابت یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنا۔

توجب یقین کے مفہوم میں ثبات داخل ہے تو ما تن کو یقین کے بعد ثبات کا لفظ نہ لانا چاہیے۔ اس کا ذکر نو ہے اس لغویت کے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح نے یقین کی تفسیر فقط عدم احتمال النقیض سے کی۔ اب چونکہ تقلید جس میں تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال ہوتا ہے۔ وہ بھی نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے اس کو خارج کرنے کے لئے مصنف کو لفظ ثبات لانے کی ضرورت پیش آئی معلوم ہوا کہ لفظ ثبات لغوی نہیں بلکہ مفید ہے۔ مگر اعتراض اب بھی وارد ہوگا کہ جہل مرکب ابھی نہیں خارج ہوا۔ اگرچہ بعض مخنیوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ مصنف کا مقصد خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو یقین میں علم ضروری کے قریب بنانا ہے نہ کہ یقین کے معنی میں قرار دینا۔ اس لئے تمام تصدیقات غیر یقینہ کو خارج کرنا ضروری نہیں، مگر یہ جواب صحیح نہیں۔ اس لئے کہ آگے شارح نے فرمایا ہے۔ فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت۔ اور مطابقت للواقع اور جزم و ثبات کو یقین ہی جامع ہوتا ہے۔ اس لئے یہی بات یہ ہے کہ شارح سے چوک ہوگئی۔ انھیں یقین کی تفسیر الجزم المطابق للواقع سے کرنی چاہیے۔ اس صورت میں جزم کی وجہ سے ظن اور مطابقت للواقع کی قید سے جہل مرکب اور آگے ما تن کے قول والثبات سے تقلید خارج ہو جائے گی۔

قوله: فهو علم الخ یعنی جب خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم یقین میں بدہیات و متواترات اور محسوسات کے علم ضروری کی طرح ہے۔ تو پھر یہ علم اس اعتقاد کے معنی میں ہوگا جو اوصاف ثلاثہ جزم، مطابقت للواقع اور ثبات کا جامع ہو۔ ورنہ اگر وہ اعتقاد اوصاف ثنائہ کا جامع نہیں ہوگا تو تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو مطابق للواقع نہیں ہوگا تو جہل مرکب ہوگا یا جازم۔ ہوگا بلکہ جانب مخالف کا احتمال رکھے گا تو ظن ہوگا یا ثابت نہیں ہوگا بلکہ تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھے گا۔ تقلید ہوگا۔

فان قيل هذا مما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول: قلنا الكلام فيما علم الله خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عند ذلك او بخبر ذلك ان امكن، واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم بعروض الشبهة في كونه خبر الرسول: فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم المحاصل فيه ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والمحسيات، لا استدلالا، قلنا العلم الضرورى في المتواتر عن

الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلوة والسلام لان هذا المعنى هو الذي
تواتر الاخبار به، وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الانفا
وكونها كلام رسول الله، والاستدلال في هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله
عليه الصلوة والسلام البينة على المدعى واليمين على من انكر، علمه بالتواتر انه خبر
الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان تكون البينة
على المدعى، وهو استدلال.

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم بمعنی یقین ہونا) تو صرف تواتر ہونے کی صورت میں ہوگا۔
پھر تو قسم اول یعنی خبر متواتر ہی کی طرف لوٹ جائے گی، ہم جواب دینے کے ہماری بات (مفید علم ہونے کی)
اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ خبر رسول ہے۔ بایں طور کہ وہ خبر (براہ راست)
آپ کے منہ سے سنی گئی۔ یا وہ خبر آپ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی۔ یا اس کے علاوہ کسی طریقہ سے اگر ممکن ہو۔ اور
بہر حال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جائے
کہ جب وہ (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 حیات کا حکم ہے۔ استدلالی نہیں ہوگا۔ ہم یہ جواب دینے کے اس خبر میں جو رسول اکرم صلی
علیہ وسلم 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 ہے۔ اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے
دہن مبارک سے (براہ راست) سنی گئی، صرف الفاظ کا (حادثہ سمع سے) ادراک اور ان (الفاظ) کا اللہ کے
رسول کا کلام ہونا ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "البينة على المدعى واليمين على من انكر"
ہے اس کے بارے میں تواتر سے 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 بیتہ واجب ہے۔ اور یہ (علم استدلالی ہے۔

ترجمہ اقولہ فان قيل هذا الخبر اعراض شارح کے قول "فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق المجاز
الثابت" پر ہے کہ ایسا علم جو مذکورہ اوصاف کا حامل ہو یعنی جو یقین کے معنی میں ہو۔ اسی خبر رسول سے حاصل
ہوگا جو متواتر ہو اور اس صورت میں وہ خبر متواتر میں داخل ہوگی۔ خبر متواتر کی قسم اور خبر صادق کی دوسری قسم
نہیں بنے گی۔ لہذا مصنف کا خبر صادق کی دو قسمیں قرار دینا صحیح نہیں ہے

قلنا الخبر اعراض مذکور کا جواب ہے کہ ہماری یہ بات کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم مذکورہ تین
اوصاف کا جامع ہوتا ہے اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کا خبر رسول ہونا یقینی طور پر معلوم ہو۔ اور خبر

ہونے کا علم کوئی تو اتر ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ خبر رسول ہونے کا علم تو اتر کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور براہ راست زبان رسالت مآب سے سننے سے بھی ہوتا ہے۔ مثلاً جن صحابہ نے بالمشافہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کوئی ارشاد سنا انھیں اس ارشاد کے خبر رسول ہونے کا علم و یقین حاصل ہوا۔ اسی طرح خواب و الہام کے ذریعہ بھی خبر رسول ہونے کا علم ہو سکتا ہے۔

اسی طرح بعض دفعہ اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی بلاغت اور آپ کے کلام کے اسلوب کا ایسا ادراک عطا فرمادیتے ہیں کہ جس کے ذریعہ وہ خبر رسول کو یقینی طور پر پہچان لیتے ہیں جیسا کہ بعض ائمہ حدیث سے مروی ہے کہ بعض اپنے ذوق سے حدیث صحیح کو غیر صحیح سے اور خبر رسول کو غیر خبر رسول سے ممتاز کر دیتے تھے البتہ اتنی بات ہے کہ تو اتر کے علاوہ کسی اور طریقے سے جس شخص کو کسی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم ہوگا۔ اس کے لئے اگرچہ یہ خبر رسول مفید علم و یقین ہوگی، مگر یہ علم و یقین دوسرے پر حجت دینے کا۔

قولہ: واما خبر الواحد الخ خبر رسول کے حکم میں دو جزو ہیں ایک یہ کہ خبر رسول مفید علم ہے دوسرے یہ کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے۔ تو پہلے جزء پر ایک سوال مقدر ہے کہ خبر واحد یعنی جس میں تو اتر کے شرائط نہیں موجود ہیں وہ بھی خبر رسول ہی ہے اس کے باوجود وہ مفید علم نہیں بلکہ مفید ظن ہے۔ پھر بات کا مطلقاً خبر رسول کو مفید علم کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ شارح اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ خبر واحد اس بناء پر مفید علم نہیں ہے کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے حتیٰ کہ اگر اس کا بھی خبر رسول ہونا معلوم ہو جائے مثلاً بایں طور کہ اس میں تو اتر کے شرائط پائے جانے کا علم ہو جائے تو وہ مفید علم ہی ہوگی۔ مفید ظن نہیں ہوگی۔

قولہ: فان قيل فاذا كان متواتراً الخ اس اعتراض کا تعلق خبر رسول کے حکم کے دوسرے جزء سے ہے باعتبار اس کا حاصل یہ ہے کہ جس خبر کا خبر رسول ہونا تو اتر کے ذریعہ معلوم ہوگا وہ متواتر ہوگی۔ اور جو خبر رسول زبان رسالت سے سنی گئی ہوگی۔ وہ حاشہ سمع سے تعلق رکھنے کی بناء پر محسوس ہوگی۔ اور چونکہ متواترات اور حسیات علم ضروری کے اقسام میں سے ہیں اس لئے ایسی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا۔ استدلالی نہیں ہوگا۔ پس مصنف کا دھوی جب العلم الاستدلالی کہنا صحیح نہیں۔

قلنا الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں ایک تو کسی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم ہے۔ دوسرے خبر رسول ہونے کے علم سے اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم ہے۔ ان میں اول ضروری ہے ثانی استدلالی ہے۔ مثلاً خبر رسول کے متواتر ہونے کی صورت میں علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا ہے کیونکہ تو اتر کے ساتھ اسی بات کی خبر حدیث ثابت ہے یعنی ایک ایسی جماعت جس کا متفق علی الکذب ہونا عادتہ علی ہے اس خبر کو قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر روایت کرتی آتی ہے۔ اس کے مضمون کے صادق ہونے

کا علم تو وہ تو اتر سے نہیں حاصل ہوا کیونکہ مضمون کا صادق ہونا خبر متواتر کے لوازم میں سے نہیں۔ مثلاً مسیلہ کذاب کا دعویٰ نبوت متواتر ہے اس کے باوجود اس دعویٰ کا مضمون کا کذب ہے۔

اسی طرح زبان رسالت سے بالمشافہہ سنی گئی خبر میں اس کے الفاظ کا ادراک اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا علم ضروری ہے مگر اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم اس سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی سے بالمشافہہ کوئی خبر سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس خبر کا مضمون صحیح ہو۔ مثلاً آپ سے زید نے براہ راست یہ بات کہی کہ آگ ایک ٹھنڈے مادہ کا نام ہے۔ تو براہ راست سننے کی وجہ سے آپ کو مذکورہ الفاظ کے کلام زید ہونے کا علم یقین ہو گا۔ مگر مضمون اس کا کاذب ہے حاصل کلام یہ کہ تو اتر کے ذریعہ یا براہ راست زبان رسالت سے سننے کی وجہ سے علم ضروری صرف ان متواتر الفاظ یا سنے گئے الفاظ کے خبر رسول ہونے کا ہوتا ہے۔

قولہ: والاستدلالی الخ اور علم استدلالی اس خبر رسول کے مضمون کے صادق ہونے کا ہے۔ مثلاً زبان رسالت "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" کو لیجئے کہ تو اتر کے ذریعہ اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہوا۔ اور یہ علم ضروری ہے۔ پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر یمین واجب ہے۔ اور یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے بایں طور کہ کہا جاوے گا۔ البینۃ علی المدعی خبر رسول ہے اور خبر رسول کا مضمون صحیح ہے۔ لہذا البینۃ علی المدعی کا مضمون (مدعی پر یمین واجب ہے) صحیح ہے۔

فان قيل الخبر الصلوق المفيد للعلم لا ينصرف في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر اهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى حارث؛ قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخير الله تعالى وخبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وهل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول، وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بانّه لا يفيد بمجرد جوده بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة، قلنا فكذا خبر الرسول، ولذا جعل استدلالياً۔

ترجمہ پھر اگر کہا جاوے کہ خبر صادق جو مفید علم یقین ہو۔ وہی قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرائن کے ساتھ ہو جو کذب کا احتمال ختم کر دیں۔ مثلاً زید کی آمد کی خبر اس کے مکان کی طرف لوگوں کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت (یہ سب خبریں بھی مفید علم ہیں) اہم یہ جواب دیں گے کہ مقسم الخبر الصادق میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقین علی

کرنیوالے قرآن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونکی وجہ سے عامۃ المخلوق کے لئے سبب علم ہو پس اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر عامۃ المخلوق کے لئے اسی وقت سبب علم ہو گی مگر جب عامۃ المخلوق کو رسول علیہ السلام کے توسط سے پہونچے گی اور اس صورت میں اس کا حکم خبر رسول کا ہوگا۔ اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور بعض دفعہ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ اہل اجماع کی خبر محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دلائل کے اعتبار سے (مفید علم ہے) جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم کہیں گے پھر تو اسی طرح خبر رسول بھی ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی قرار دیا گیا۔

تشریح قولہ فان قيل الخ مہمل اعتراض یہ ہے کہ خبر صادق جو سبب علم ہو۔ دوسری خبر متواتر اور خبر الرسول میں منحصر نہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی کچھ خبریں سبب علم ہوتی ہیں۔ جیسے خبر اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اور شب معراج میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کچھ خبر دی۔ اس خبر سے ان دونوں مقدس ہستیوں کو اس کے مضمون کا علم ولیقین حاصل ہوا۔ اسی طرح فرشتہ کی خبر بھی سبب علم ہے کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام حضرات انبیاء کو جو بھی خبر دیتے تھے اس خبر سے ان انبیاء کو علم ولیقین حاصل ہوتا تھا۔ اسی طرح سے وہ خبر واحد جس کے ساتھ اس کی سچائی پر دلالت کرنے والا اور احتمال کذب کو زائل کرنے والا قرینہ بھی ہو۔ وہ بھی سبب علم ہے۔ مثلاً زید حج کے لئے گیا تھا۔ یہ بات آپ کو معلوم ہے اور اب حجاج کی واپسی کا زمانہ ہے۔ آپ نے لوگوں کو زید کے مکان کی طرف دوڑتے ہوئے جاتے دیکھ کر ایک شخص سے پوچھا کہ یہ لوگ کہاں بھاگے چلے جا رہے ہیں اس نے آپ کو خبر دی کہ زید سفر حج سے واپس آگیا۔ اس سے ملنے جا رہے ہیں۔ تو اگرچہ یہ خبر واحد ہے مگر مذکورہ قرآن کی وجہ سے اس خبر واحد سے بھی آپ کو اس کے مضمون یعنی زید کی آمد کا یقین ہو جائے گا۔ اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی مفید علم ہے۔ الغرض اس خبر صادق کو جو مفید علم ہے خبر متواتر اور خبر رسول میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ: المفید للعلم۔ یہ قید اس لئے لگائی کہ جو خبر صادق مفید علم ہے وہی دوسروں میں منحصر ہے۔ مطلق خبر صادق چاہے مفید علم ہو یا نہ ہو دوسروں میں منحصر نہیں ہے۔ مثلاً زید کا انتقال ہو گیا اور اس انتقال کی خبر آپ کو ایک ایسا شخص دیتا ہے جس کی کذب بیانی مشہور ہے تو باوجودیکہ اس کی یہ خبر صادق ہے مگر پھر بھی آپ کو یقین نہیں آئے گا۔ معلوم ہوا کہ بعض خبر صادق ایسی بھی ہوتی ہے جو مفید علم نہیں ہوتی۔ اور جو خبر صادق مفید علم ہوتی ہے وہ دوسروں میں منحصر ہے۔

قولہ: الخبر المقترون۔ یہاں خبر سے خبر واحد مراد ہے۔ کیونکہ خبر متواتر تو بغیر کسی تفریق کے بھی مفید علم ہے۔

قولہ: اہل اجماع امت محمدیہ کے علماء مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے اور قرآن و حدیث متواتر سے یہ بات ثابت ہے کہ جس بات پر مجتہدین امت اتفاق کر لیں وہ حق ہے۔

قولہ: کا بخبر واحد وم زید الخ یہ اس خبر واحد کی مثال ہے جو مقرون بالقرائن ہونے کی وجہ سے مفید علم ہے بعض لوگوں نے اس مثال کو صحیح تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ یہ خبر مفید یقین نہیں ہوگی کیونکہ یہ احتمال بھی ذہن میں آسکتا ہے کہ شاید کسی نے ازراہ مذاق غلط طور پر زید کی آمد کی خبر شہور کی ہو اور مشتاقان دید اس خبر پر اعتماد کر کے دوڑ پڑے ہوں۔ بعض لوگوں نے ایسی خبر واحد کی جو مقرون بالقرائن ہونے کے سبب مفید علم ہو۔ اس سے زیادہ واضح مثال پیش کی ہے۔ وہ یہ کہ مثلاً زید کا کافی دنوں سے صاحب فراش ہونا، اور موت و زبست کی کشمکش سے دوچار ہونا آپ کو پہلے سے معلوم ہو۔ اس حالت میں اس کے گھر میں عورتوں بچوں کے رونے اور نوکھرنے کی آواز سن کر اور دروازے پر لوگوں کی بھڑ اور تجھیز و تکفین کا سامان دیکھ کر کسی سے پوچھیں کہ کبھی یہ کیا بات ہے اور وہ شخص کہے کہ زید کا انتقال ہو گیا ہے تو اس خبر واحد سے اس کے مضمون یعنی زید کی موت کا مذکورہ قرائن کی وجہ سے آپ کو یقین ہو جائے گا۔

فائدہ: جو خبر واحد ایسے قرائن پر مشتمل ہو جو اس خبر کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہیں، جو ہر کے نزدیک مفید علم و یقین نہیں ہے۔ بلکہ ظن قوی کا فائدہ دیتی ہے اور نظام معتزلی اور امام الحرمین اور حجتہ الاسلام ابو حامد الغزالی کے نزدیک علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے شارح ذکر کا بھی یہی مذہب ہے۔ جیسا کہ اعتراض مذکور کے جواب میں شارح کے قول مع قطع النظر عن القرائن المفیدۃ للیقین سے معلوم ہوتا ہے۔

قولہ: قلنا المراد بالخبر الخیر اعتراف سابق کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ مفید علم خصوصاً دق کا خبر متواتر اور خبر الرسول میں حصر صحیح ہے اور خبر واحد مقرون بالقرائن مقسم سے خارج ہے۔ باقی اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر اہل اجماع کی خبر مذکورہ دونوں قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہے اس لئے کہ مقسم یعنی اس خبر صادق میں جو مفید علم ہو خبر سے مراد وہ خبر ہے جو قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہو اور اس صورت میں خبر صادق کی خبر متواتر اور خبر الرسول بھی دو قسمیں ہوں گی کیونکہ خبر واحد تو اس بناء پر مقسم سے خارج ہو جائے گی کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ ان قرائن کی وجہ سے مفید علم ہے جو اس کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اس بناء پر خارج ہو جائے گی کہ یہ عامۃ الخلق کے لئے براہ راست سبب علم نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اور فرشتہ عامۃ الخلق سے براہ راست ہم کلام نہیں ہوتے، ہاں اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر جبرائیل کے واسطے سے عامۃ الخلق کو پہنچنے کی تو اس وقت ان کے لئے مفید علم ہوگی۔ مگر اس صورت میں وہ اللہ کی خبر یا فرشتہ کی خبر نہیں کہلائے گی بلکہ خبر الرسول کہلائے گی۔ رہی اہل اجماع کی خبر تو وہ بھی کوئی علیحدہ قسم نہیں بلکہ خبر متواتر کے حکم میں ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر ایک ایسی کثیر جماعت کی خبر ہوتی ہے جن کا اتفاق علی الکذب عادیہ محال ہے اسی طرح اہل اجماع کی خبر ہے کہ وہ بھی ایسے لوگوں کی خبر ہے جن کو جھٹلایا نہیں جاسکتا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خبر متواتر میں خبر کی سچائی کا یقین بدرہی ہے اور اہل اجماع کی خبر میں خبرین یعنی مجتہدین امت کی سچائی کا یقین استدلالی ہے دلیل سے

حاصل ہوا ہے اور وہ دلیل حدیث لا تجتمع امتی علی الضلالة ہے۔

قولہ: وقد یجاب عنه ای عن النقص بخبر اهل الاجماع ان اہل اجماع کی خبر سے جو نقص وارد ہوا تھا کہ یہ بھی مفید یقین ہے لہذا اس خبر صادق کو جو مفید علم یقین ہے دو ہی قسموں میں منقسم کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا ایک جواب تو اوپر گذر چکا کہ اہل اجماع کی خبر مستقل قسم نہیں بلکہ خبر متواتر میں داخل ہے اور بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ اہل اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے کیونکہ مقسم وہ خبر صادق ہے جو صرف قرآن ہی نہیں بلکہ قرآن و دلائل و دلوں سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہے اور اہل اجماع کی خبر ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دلائل کرتے ہیں۔ مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لا تجتمع امتی علی الضلالة" غلط بات پر میری امت کا اجماع نہیں ہو سکتا۔ یعنی جس بات پر میری امت اجماع و اتفاق کرے وہ حق اور صحیح ہے۔

قولہ: ولذا لا یخبر الرسول الخ شارح مذکورہ جواب کو رد فرما رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ خبر الرسول بھی محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے کہ وہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے۔ اسی بناء پر اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی قرار دیا گیا تو اگر تمہارا یہ جواب صحیح مان لیا جائے کہ اہل اجماع کی خبر اس بناء پر مقسم سے خارج ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کے حجت ہونے پر دلائل کر نیوالے دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے تو خبر الرسول کو بھی خارج کرنا پڑے گا۔ حالانکہ وہ خارج نہیں تو اس سبب اہل اجماع کی خبر بھی مقسم سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم میں داخل ہوگی۔ جیسا کہ پہلے بتایا میں عرض کیا گیا ہے۔ یہ شارح کے رد کا حاصل تھا۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ شارح نے صاحب جواب کا مطلب سمجھا نہیں۔ جواب دینے والے کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں بلکہ اس کو متواتر کے بجائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے۔ وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دلائل کرتی ہے۔ اور اجماع کے حجت ہونے پر دلیل خبر الرسول لا تجتمع امتی علی الضلالة ہے اس بناء پر اہل اجماع کی خبر خبر الرسول کے حکم میں ہوئی۔

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةُ النَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِّلْعُلُومِ وَالْأَدْرَاكَاتِ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ غَرِيزَةٌ يَتَّبِعُهَا الْعِلْمُ بِالْأَنْصُرِ وَرِيَاةٍ عِنْدَ سَلَامَةِ الْأَكْلَاتِ وَتَقِيلُ جَوْهَرًا تَدْرِكُ بِهِ الْغَائِبَاتِ بِالْوَسْطِ وَالْمَحْسُوسَاتِ بِالْمَشَاهِدَةِ۔

ترجمہ اور بہر حال عقل اور وہ عقل انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم و ادراکات (نظریہ کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے (اس) قول سے (کہ عقل وہ) فطری قوت ہے جس کے نتیجے میں آلات (ادراک) کی درستگی کے وقت (بعض) ضروریات کا علم ہوتا ہے، اور (بعض) لوگوں کی طرف سے کہا جاتا ہے (کہ عقل)

ایسا جو ہر ہے جس کے ذریعہ (محاس سے) غائب چیزوں کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے اور اس کے

تشریح

قولہ اما العقل الخ عقل کا اطلاق حکماء کی اصطلاح میں عقول عشرہ پر ہوتا ہے جو ان کے بقول جو ہر مجہول قدیمہ ہیں اور اندر عقل کے حکم سے عالم میں مؤثر ہیں۔ ان کا جسم سے تعلق نہیں ہے۔ نیز ان کے بقول شریعت کی زبان میں یہی ملائکہ معرین ہیں اور عقل عشرہ جسے عقل فعال کہتے ہیں جبرائیل ہے جو عالم عنایم کا انتظام سنبھالتا ہے۔ مگر یہاں عقل سے عقل مذکور مراد نہیں بلکہ عقل نظری مراد ہے۔ جس کو قوت نظریہ اور قوت علمیہ بھی کہتے ہیں۔ ہم غالب علم کی ہوتی کے لئے ایک مثال سے سمجھا رہے ہیں۔ اولاً یہ جان لیجئے کہ کسی چیز کا دوسری چیز میں اثر انداز ہونا اور اس میں تبدیلی پیدا کر دینا تاثر و تغیر اور فعل کہلاتا ہے اور دوسرے کے اثر کو قبول کرنا تاثر و تغیر و انفعال کہلاتا ہے۔ دوسری بات یہ یاد رکھیے کہ مبادی کسی چیز کی علت کو کہتے ہیں۔ اس تہید کے بعد مثال لیجئے کہ جب آپ کسی برتن میں پانی ڈال کر اسے آگ پر رکھ دیتے ہیں تو آگ اس پانی میں تاخیر کرتی ہے۔ اور اس کی کیفیت میں تبدیلی پیدا کر دیتی ہے اور اس کی طبعی بروقت کو زائل کر کے حرارت کے ساتھ متصف کر دیتی ہے۔ آگ کے اس عمل کو تاثر و تغیر اور فعل کہیں گے۔ اس کے برعکس اگر آپ آگ پر پانی ڈال دیں تو وہی آگ پانی سے متاثر ہو کر بجھ جاتی ہے اور اپنی طبعی حرارت کھنٹھیتی ہے۔ یہ آگ کا تاثر و تغیر و انفعال ہے۔ معلوم ہوا کہ آگ میں ایک ایسی قوت ہے جو کسی وقت میں تاثر و تغیر یعنی دوسری چیز میں اثر انداز ہونے اور اس میں تبدیلی و انقلاب برپا کرنے کا مبداء اور علت ہوتی ہے اور کبھی تاثر و انفعال یعنی دوسرے کا اثر قبول کرنے کا مبداء اور علت ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح انسان میں ایک قوت ہے جو مبداء تاثر و تغیر بھی ہے اور مبداء تاثر و انفعال بھی ہے۔ تو وہ قوت اس کیفیت سے کمال علم کہ متصف ہونے کے لئے عالم بالا کی قوتوں سے متاثر ہوتی ہے یعنی واجب الی کی طرف سے یا بقول فدا سفہ عقل فعال کی طرف سے اس پر علم کا جو فیضان ہوتا ہے اس کو قبول کرتی ہے۔ عقل نظری یا قوت نظریہ کہلاتی ہے اور وہی قوت اس کیفیت سے کہ جسم میں تاثر و تغیر کا کام کرتی ہے عقل عملی اور قوت علمیہ کہلاتی ہے جیسے بڑھئی لکڑی میں عمل تاثر و تغیر کرتا ہے کہ کبھی اسے کرسی کی شکل دیتا ہے کبھی میز اور کبھی کوئی اور شکل دیتا ہے۔ گو یا جسم قوت علمیہ کے لئے بمنزلہ مادہ ہے جس میں وہ اپنا عمل تاثر انجام دیتی ہے۔ اور اسی قوت علمیہ کی بدولت مختلف صنعتیں و حرفیں وجود میں آتی ہیں۔ پھر عقل نظری کے چار مراتب ہیں اور ان چار مراتب کے اعتبار سے اس کے چار نام ہیں پہلا مرتبہ استعداد محض کا ہے یعنی اس درجہ میں نفس ہر طرح کے علوم سے بالفعل خالی ہوتا ہے۔ البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد ہوتی ہے جیسا کہ نوموود نچے میں یہ بات پائی جاتی ہے اس درجہ میں عقل نظری عقل ہیولائی کہلاتی ہے اس نام کے ساتھ موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر چیز کا پہلا ہیولی بھی بالفعل ہر صورت سے خالی ہوتا ہے مگر صورت کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ ضروریات بالفعل حاصل ہوں اور ان ضروریات کے ذریعہ نظریات کو

حاصل کرنے کی استعداد ہو۔ اس درجہ میں قوت نظریہ عقل بالملکہ کہلاتی ہے۔ کیونکہ ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کا ملکہ یعنی استعداد حاصل ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ خزانہ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس جب چاہے بذاتِ سرِ فو نظرو فکر کی حاجت کے محض التفات سے ان کے استحضار پر قادر ہو۔ قوت نظری کو اس درجہ میں عقل بالفعل کہتے ہیں۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ نظریات ہمہ وقت نفس کے پاس حاضر ہوں۔ ان کے استحضار کی ضرورت ہی نہ پڑے، جب قوت نظریہ اس مقام کو پہنچ جاتی ہے تو اسے عقل مستفاد کہتے ہیں۔ اس تقریر سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ مندرجہ بالا چاروں نام عقل نظری یعنی قوت نظریہ کے ہیں مگر قوت نظریہ کے ساتھ نفس متصف ہوتا ہے اس بناء پر بعض لوگوں نے مذکورہ ناموں کے ساتھ نفس ہی کو موسوم کیا ہے۔ چنانچہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مواقف میں عقل نظری کے مراتب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ نفس اگر بالفعل تمام علوم سے خالی ہو اور علوم کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہو تو اس حالت میں نفس کو عقل منیولائی کہیں گے اور اگر نفس علوم سے خالی نہیں ہے بلکہ ضروریات بالفعل اس کو حاصل ہیں تو اس حالت میں اسے عقل بالملکہ کہیں گے۔ اور اگر نظریات بھی حاصل ہیں مگر حاضر نہیں ہیں البتہ نفس کو محض التفات اور توجہ کے ذریعہ ان کے استحضار پر قدرت ہے تو اس حالت میں اسے عقل بالفعل کہیں گے اور اگر نظریات حاصل ہیں اور حاضر بھی ہیں غائب ہوتے ہی نہیں کہ ان کے استحضار کی ضرورت پیش آنے تو اس حالت میں اسے عقل مستفاد کہیں گے۔ شیخ بوعلی ابن سینا نے بھی کتاب "المبدأ والمعاد" میں اس کے موافق بات کہی ہے کہ نفس عقل بالملکہ ہوتا ہے پھر عقل بالفعل ہوتا ہے پھر عقل مستفاد ہوتا ہے۔

قولہ "وهو قوة للنفس الخ" یہ عقل نظری کی تعریف ہے عقل نظری کی تعریف بعض لوگوں نے جوہر سے کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے لفظ قوت اور صفت سے کی ہے جو عرض ہے اس لئے اس تعریف کے اعتبار سے عقل عرض ہے اور راجع ہی ہے۔ پھر عقل نظری کی تعریف لوگوں نے مختلف الفاظ میں کی ہے۔ مگر سب کا حاصل ایک ہی ہے۔ ہم بالترتیب پانچ تعریضیں ذکر کر کے ان کا درجہ اتنا بھی تحریر کرتے ہیں۔ پہلی تعریف جس کو شارح نے ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عقل نظری نفس کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر نظری علوم کو قبول کرنے اور فحقی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ دوسری تعریف جس کو شارح نے اپنے قول "وهو المعنى بقوله لهم غريزة يتبعها العلم بالضروریات" سے نقل کیا مشہور مفکر حرث بن اسد محاسبی کی ہے۔ جن کی پیدائش حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں اور وفات ۳۲۷ھ میں ہوئی ہے اور اکابر صوفیاء میں سے ہیں۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسی فطری قوت ہے جس کے نتیجے میں بعض ضروریات کا علم بالفعل ہوتا ہے۔ یہی تعریف اصل ہے پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے اس لئے کہ جب ضروریات کا علم بالفعل ہوگا تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوگی۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بناء پر اپنے قول "وهو المعنى بقوله لهم غريزة الخ" سے دونوں تعریضوں کا حاصل

ایک قرار دیا۔ آپ دونوں تعریفوں کے الفاظ جمع کر کے ایک ہی تعریف قرار دینے کے لئے یوں بھی کہہ سکتے ہیں ”ہو قوۃ غریزۃ للنفس یتبعها العلم بالضروریات وتستعد النفس بها ای بتلك الضروریات للعلوم والا دراکات“ یعنی عقل انسان کی وہ فطری قوت ہے جس کے نتیجے میں ضروریات کا علم بالفعل ہوتا ہے اور ان ضروریات سے انسان میں علوم نظریہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور مراتب کے لحاظ سے عقل اس معنی میں عقل بالملکہ کہلاتی ہے اس لئے یہ عقل بالملکہ کی تعریف ہوئی۔

تیسری تعریف یہ ہے کہ عقل بعض بدیہیات کے علم کو کہتے ہیں یہ تعریف بھی دوسری تعریف کی فرع ہے کیونکہ بدیہیات کا علم اسی فطری قوت کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے جس کو دوسری تعریف میں عقل قرار دیا گیا ہے۔

چوتھی تعریف یہ ہے کہ عقل وہ علوم ہیں جو روزمرہ کے احوال و تجربوں سے حاصل ہوں کیونکہ تجربہ کار اور آزمودہ کاری کو عامل کہا جاتا ہے تجربہ کار کو توغبی اور جاہل کہا جاتا ہے۔ اس معنی میں عقل کو عقل معاشی بھی کہا جاتا ہے جو بڑھاپے میں کامل ہوتی ہے۔ یہ تعریف دوسری اور تیسری تعریف کی فرع ہے کیونکہ عقل بالمعنی الثانی یعنی قوت فطری کے نتیجے میں عقل بالمعنی الثالث یعنی علوم بدیہیہ حاصل ہوتے ہیں و علوم بدیہیہ سے تجربوں کا علم ہوتا ہے

پانچویں تعریف یہ ہے کہ عقل سے مراد یہ ہے کہ قوت فطری اس قدر قوی ہو جائے کہ امور کے عواقب پر اس کی نظر ہو اور لذت دنیا کی طرف داعی شہوت کا ازالہ کر سکے۔ یہ تعریف بھی دوسری تعریف کا ثمرہ اور فائدہ ہے۔ اور تعریف الشی شمرۃ کثرت سے واقع ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ علم خوف خدا کا نام ہے۔ حالانکہ خوف خدا علم کی حقیقت نہیں بلکہ علم کا ثمرہ اور فائدہ ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ دوسری تعریف ہی اصل ہے یعنی عقل ایک فطری قوت ہے باقی تعریفیں اس کا نتیجہ یا ثمرہ ہیں۔

پھر چاہئے کہ عقل کی مذکورہ اقسام میں سے اول و دوم اور سوم فطری اور طبعی ہیں۔ دوم تو اس لئے کہ وہ نام ہی ہے فطری قوت کا۔ اور اول اس لئے کہ وہ دوم میں داخل ہے جیسا کہ دونوں تعریفوں کے الفاظ جمع کر کے میں نے ایک تعریف قرار دے دی ہے۔ اور سوم اس لئے فطری ہے کہ وہ بدیہیات کے علم کا نام ہے اور بدیہیات کا علم فطری ہوتا ہے اور مؤخر الذکر در قسمیں کسی ہیں جسے سمعی بھی کہتے ہیں۔ اسی لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

رأیت العقل عقلین فمطبوع ومسموع

ولا ینفع مسموع اذا لم یکن مطبوع

کما لا تنفع الشمس وضوء العین ممنوع

میرے خیال میں عقلیں دو طرح کی ہوتی ہیں ایک فطری اور دوسری کسی اور جب تک فطری عقل نہ ہو کسی عقل مفید نہیں جس طرح آنکھ کی روشنی کے بغیر آفتاب کی روشنی مفید نہیں۔

ترجمہ

قولہ: قوت کا اطلاق کبھی جاندار کی اس صفت پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ افعال شاذہ یعنی مشقت طلب کاموں کو انجام دے پاتا ہے اس صفت کے مقابلہ میں جو صفت ہوتی ہے یعنی جس کی وجہ سے افعال شاذہ کو انجام دینے سے عاجز ہوتا ہے اس پر لفظ ضعف کا اطلاق ہوتا ہے اور کبھی قوت کا اطلاق شی کی اس صفت پر ہوتا ہے جو مبدأ فعل والفعال اور مبدأ تغیر و تخریب یہاں قوت سے یہی معنی مراد ہیں اور اما العقل سے متعلق کتاب میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔

قولہ: للنفس۔ فلاسفہ کے نزدیک نفس سے مراد وہ جو ہر مجرّد عن المادہ ہے جو جسم سے جدا اور باہر ہے اسی وجہ سے اسے جو ہر مفارقت بھی کہتے ہیں مابینہ جسم سے باہر رہتے ہوئے جسم کے ساتھ تدبیر و تصرف کا تعلق رکھتا ہے مثلاً آپ کے منہ کی طرف کوئی دھول مٹی پھینکے تو آنکھ فوراً چلیک جاتی ہے۔ بچہ آدکی یہ تدبیر نفس کرتا ہے۔ اسی طرح سے ایک آدمی کسی خوبصورت بچے کو لچائی ہوئی نظروں سے دیکھ لیتا ہے تو بچہ دودھ پینا چھوڑ دیتا ہے۔ مسلسل روتا ہی رہتا ہے یہ دیکھنے والے کے نفس کا تصرف ہے جس کو نظر لگنا کہتے ہیں۔

اور متکلمین اہل اسلام میں، بعض حضرات نفس سے انسان کی وہ صفت مراد لیتے ہیں جو غضب اور شہوت کو جامع ہے۔ اہل تصوف پر یہی استعمال غالب ہے کیونکہ وہ نفس سے وہ قوت مراد لیتے ہیں جو صفات مذمومہ کو سمیٹنے والی ہے اسی بناء پر وہ نفس سے جہاد کرنیکی ترغیب دیتے ہیں۔ حدیث شریفہ ”اعدیٰ عدوّ قلّ نفسک المستی بین جنبیل“ میں بھی نفس سے یہی معنی مراد ہیں۔ حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ تیرا سب سے بڑا دشمن تیرا نفس ہے اور جہود اہل شرع کا پسندیدہ قول جو متأخرین اشاعرہ کے نزدیک معتبر ہے کہ نفس ایک امر لطیف غیر مادی اور روحانی ہے وہی مدد رکھنے والا اور احکام شرعیہ اور جزاء و سزا کا مخاطب اور آنا و آنت وغیرہ کا مصداق ہے وہی انسان حقیقی ہے۔ کتاب میں لفظ نفس سے یہی معنی مراد ہیں اسی وجہ سے ہم نے اس کا ترجمہ لفظ ان سے کیا ہے۔ یہ جسم مادی اس کے لئے مرکب اور سواری ہے حقیقی انسان نہیں ہے اس بنا کو ایک مثال سے سمجھئے کہ راشد نامی ایک شخص کی موت واقع ہو گئی۔ ابھی اس کی لاش دفنانی بھی نہیں گئی بلکہ گھر ہی میں رکھی ہے پھر پھر کہا جاتا ہے کہ راشد کا انتقال ہو گیا ارتحال ہو گیا رحلت فرما گئے۔ رفیق اعلیٰ سے حائل وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جسم مادی کا تو انتقال و ارتحال ہوا نہیں وہ تو گھر میں ہی موجود ہے معلوم ہوا کہ راشد یہ جسم مادی نہیں تھا بلکہ اس جسم مادی میں کوئی اور چیز تھی جس کو راشد کہا جاتا تھا۔

پھر یہی نفس جو انسان حقیقی ہے مختلف احوال و اوقات میں مختلف ناموں کے ساتھ موسوم ہوتا ہے اگر امر الہی کے تحت وہ ساکن رہے، شہوات سے مسلسل معارضہ اور مقابلہ آرائی کرتے رہنے سے اضطراب زائل ہو جائے۔ الہی احکام کی تعمیل میں کسی قسم کی کوئی گرائی و اضطراب اور پس و پیش نہ رہے تو نفس مطمئنہ ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”یا ایہذا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی“

اور اگر امر الہی کے تحت ساکن نہ رہے بلکہ امر الہی کے خلاف شہوت موجود ہونے کی وجہ سے قدرے اضطراب اور پس و پیش ہو مگر نفس اس شہوت کو دفع کرتا ہے اور اس سے معارضہ کرتا ہے۔ مثلاً نماز کا وقت ہے خواہش یہ ہو رہی ہے کہ سو جائیں اور نماز نہ پڑھیں، مگر نفس اس خواہش سے معارضہ کرتا ہے کہ نہیں، یہ غلط بات ہے تو اس وقت نفس بڑھتا ہے۔ یہ بھی محمود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے اپنے بزرگ کلام میں اس کی قسم کھائی ہے۔ چنانچہ فرمایا "لا اقسّم بالنفس اللّوامة" (اس میں لاراندہ ہے) اور ظاہر ہے قسم بعظمت اور محمودی شی کی کھائی جاتی ہے۔

اور اگر امر الہی کے تحت نہ تو ساکن رہے اور نہ امر الہی کے خلاف شہوت سے معارضہ کرے بلکہ بے چون و چرا مقصداً شہوت کی تعمیل کرے تو نفس آمارہ ہے۔ یہ مذموم ہے جیسا کہ ارشاد درباری ہے "ان النفس لا تارة بالسوء"

قولہ للعلوم والادراکات۔ علوم و ادراکات ہر ایک سے اگر تصورات اور تصدیقات دونوں مراد ہیں تو ادراکات کا عطف علوم پر عطف احد المرادین علی الاخر کے قبیل سے ہوگا۔ اور اگر علوم سے فقط تصدیقات مراد ہیں تو ادراکات سے تصورات مراد ہوں گے۔ بہر صورت تصورات و تصدیقات سے فقط نظری تصورات اور تصدیقات مراد ہیں اور حاصل تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات و تصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہوتی ہے اور مراتب عقل کے لحاظ سے یہ قوت عقل بالملکہ ہے۔ اور بعض لوگوں نے علوم و ادراکات کو بداهت اور نظریات کے اعتبار سے عام رکھا اس صورت میں حاصل تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کو علم ضروری و نظری کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بالفعل وہ ضروریات و نظریات دونوں سے خالی ہے دونوں کو قبول کرنے کی صرف استعداد موجود ہے اور مراتب عقل کے بیان میں آپ کو معلوم ہی ہو چکا ہے کہ عقل کو استعداد محض کے درجہ میں عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ لہذا اس تقدیر پر یہ تعریف عقل ہیولانی کی ہوگی، پھر شارح "کا اپنے قول" وهو المعنی بقوۃ غریزۃ اتقو سے دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ دوسری تعریف میں بعض ضروریات کا علم بالفعل حاصل ہونا بتایا گیا ہے اور اس درجہ میں عقل کو عقل بالملکہ کہتے ہیں اس لئے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ علوم و ادراکات سے صرف نظریات مراد ہوں تاکہ حسب تشریح سابق دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار پائے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ احکام شرعی کی تکلیف کا مدار بھی عقل بالملکہ پر ہے۔

قولہ: وهو المعنی یعنی دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ المعنی عنی یعنی عنایہ بمعنی ارادہ کرنا سے اسم مفعول ہے۔ اس کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جاتا ہے۔

قولہ: العلم بالضروریات۔ ضروریات سے بعض ضروریات مراد ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے، محال کے محال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم کیونکہ انسان بعض دفعہ بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتا ہے اس کے باوجود وہ عاقل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں۔

قولہ: عند سلامۃ الآلات، آلات ادراک یعنی حواس کی سلامتی ضروری ہے کیونکہ ہزار عقل ہی، مگر سلامتی حواس کے بغیر علم حاصل نہ ہوگا۔ مثلاً سو یا ہوا شخص عاقل ہے مگر بحالت نوم حواس کے معطل ہونے کی وجہ سے وہ علم سے خالی ہے۔ دلیل جو تصور الخ یعنی عقل ایک ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ نظریات کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔

اس تعریف میں غائبات سے مطلقاً نظریات مراد ہیں خواہ تصورات ہوں یا تصدیقات ہوں، اور چونکہ نظری تصور کو جن بدیہی تصورات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو تعریف اور نظری تصدیق کو جن بدیہی تصدیقات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو دلیل کہتے ہیں اس بناء پر واسطے سے دلائل اور تعریفات دونوں مراد ہوں گے۔ عام طور سے شرح لکھتے ہیں کہ اس تعریف کی رو سے عقل بعینہ نفس ناطقہ ہے مگر مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس تعریف میں بیدارگاہ بہ، کا لفظ عقل کے آدراک ہونے پر دلالت کرتا ہے اور نفس ناطقہ آدراک نہیں بلکہ مدرک ہے۔ پھر عنایت کیے لازم آئے گی۔ ہاں اگر کفی باللہ کی طرح ”بیدارگاہ بہ“ میں باء کو زائد مان لیا جائے اور بیدارگاہ بہ صیغہ معروف پڑھا جائے تو البتہ یہ تعریف نفس ناطقہ کی ہو جائے گی۔

تولہ: جوہر عقل کی پہلی تعریف قوت سے کی گئی تھی جو عرض ہے اس لئے پہلی تعریف کے لحاظ سے عقل عرض ہے اور اس تعریف کے لحاظ سے جوہر ہے۔

تولہ: فهو سبب للعلم ایضاً۔ صرح بہ ما فیہ من خلاف السمیۃ والملاحدة فی جمیع النظریات وبعضاً لفلان سفت فی الالہیات بناء علی کثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان خالف لفساد النظر فلا ینافی کون النظر الصحیح من العقل مفید للعلم علی ان ما ذکرتم استدلال بنظر العقل، ففیہ اثبات مانقیم، فان زعموا انه معارضة للفاصل بالفاصل، قلنا اما ان یفید شیئاً فلا یکون فاسداً او لا یفید فلا یکون معارضة

ترجمہ: (تو وہ عقل بھی سبب علم ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی (عقل کے سبب علم ہونے کی) صراحت کی، کیونکہ اس میں سنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ کثرت اختلاف اور تناقض آراء (نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے لہذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔ علاوہ اس کے جنم نے ذکر کیا۔ کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں یہ بھی تو نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو (تمہارے) اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے۔ پس اگر وہ کہیں کہ یہ (جوہر) نے ذکر کیا کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید نہیں ہے استدلال نہیں بلکہ)

(تمہارے قول) فاسد (نظر صحیح مفید علم ہے) کا (ہمارے قول) فاسد (کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید علم نہیں) سے معارضہ ہے۔ ہم کہیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ تمہارا معارضہ) یا تو کچھ مفید (مطلب) ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا۔ یا مفید (مطلب) نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا (اور ہمارا قول "نظر مفید علم ہے معارضہ سے محفوظ رہے گا")

تولہ: صرح بہ الخیرہ ایک سوال مقدار کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ابتداء مصنف نے اپنے قول "واسباب العلم ثلثۃ الخواص السلیمة والخبر الصادق والعقل"

میں حماس اور خبر صادق اور عقل تینوں کا سبب علم ہونا صراحت سے بیان کیا۔ اس کے بعد مقام تفصیل میں ہر ایک کے سبب علم ہونے پر "موجب للعلم الضروری" اور "یوجب العلم الاستدلالی" وغیرہ الفاظ سے دلالت تو کی، لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی، پھر عقل کے سبب علم ہونے کا لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ کیوں صراحت فرمائی۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے کا مسئلہ عقلاء کے مابین مختلف فیہ ہو سکتی وجہ سے متفق تاکید تھا۔ اس بناء پر مصنف نے اس کی مکرر صراحت فرمادی۔ اور اختلاف اگرچہ بعض لوگوں کا حواس کے سبب علم ہونے میں بھی ہے مگر حواس کے سبب علم ہونے کا انکار ایک بدیہی چیز کا انکار ہے جو قابل اعتناء نہیں۔ اس وجہ سے اس میں تاکید کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

تولہ: لما فیہ من خلاف الخ یعنی سیمینہ اور ملاحدہ تمام نظریات میں عقل اور نظر کے مفید علم ہونیکا انکار کرتے ہیں۔ اور بعض فلاسفہ الہیاتی مسائل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ الہیات عقل الہی کی دسترس سے باہر ہیں۔ اس سلسلہ میں عقل و نظر سے زیادہ سے زیادہ ظن حاصل ہو سکتا ہے علم نہیں حاصل ہو سکتا جو یہاں یقین کے معنی میں ہے۔

سیمینہ نظریات میں عقل و نظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نظروں کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم اگر ضروری و بدیہی ہے تو اس اعتقاد کی غلطی نہ ظاہر ہوتی چاہیے۔ حالانکہ غلطی ظاہر ہوتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب بدلتے رہتے ہیں۔ کسی مسئلہ میں ایک شخص کا مذہب اپنی نظروں کے نتیجہ میں کچھ ہوتا ہے پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے اور وہ دوسرا مذہب اختیار کر لیتا ہے۔

اور اگر نظر و فکر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو یہ دوسری نظر کا محتاج ہونے کی وجہ سے دور اور تسلسل کو مستلزم ہوگا۔ ہم انھیں یہ جواب دینگے کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا جب ظاہر ہو گیا تو یہی ظاہر ہو گیا کہ جس نظر سے یہ اعتقاد حاصل ہوا تھا وہ نظر صحیح نہیں تھی بلکہ نظر فاسد تھی تو نظر فاسد کے مفید علم ہونے کی نفی ہوتی نہ کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی۔ اور ہم نظر صحیح کو مفید علم کہہ رہے ہیں۔

اور ملاحدہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عقائد میں باہم نہ بردست اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید

علم ہوتی تو یہ اختلاف نہ ہوتا۔ جواب یہ ہے کہ اختلاف نظر کے فساد کی وجہ سے ہے جو نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی مافی نہیں۔
 قولہ: والملاحدة التواملاحدہ سے فرقہ باطنیہ مراد ہے فتنۃ باطنیت فلسفہ کے اثر سے پیدا ہوا۔ جو اسلام کے
 حق میں فلسفہ سے بھی زیادہ خطرناک تھا۔ اس فرقہ نے پورے شد و مد سے اس نظریہ کی تبلیغ کی کہ قرآن وحدیث کے کچھ ظواہر
 ہیں کچھ حقائق، ان حقائق سے ظواہر کو وہی نسبت ہے جو گودے اور مغز سے چھلکے اور پوست کو۔ جبلاء صرف ان ظواہر
 کو جانتے ہیں اور ان کے ہاتھ میں پوست ہی پوست ہے۔ عقلا حقائق کے عالم ہیں اور ان کے ہاتھ میں مغز ہے۔ وہ جانتے
 ہیں کہ یہ الفاظ دراصل حقائق کے رموز و اشارات ہیں ان سے وہ مراد نہیں جو عوام سمجھتے ہیں بلکہ ان سے مراد کچھ اور چیزیں
 ہیں جن کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، ملائکہ، وحی اور اصطلاحات شرعیہ کی من مانی تشریح کر دی
 کر دی جس کے بعض نادرمونے مندرجہ ذیل ہیں۔

”نبی اس ذات کا نام ہے جس پر قوت قدسیہ صافیہ کا فیضان ہے جبرئیل کسی ہستی کا نام نہیں، صرف فیضان
 کا نام ہے۔ معاد سے مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے۔ جنابت سے مراد انشاء راز ہے۔ غسل سے مراد
 تجدید عہد، زنا سے مراد علم باطن کے اظہار کو کسی ایسی ہستی کی طرف منتقل کرنا جو عہد میں شریک نہ ہو۔ طہارت سے مراد
 مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت، صلوٰۃ سے مراد امام وقت کی طرف دعوت، زکوٰۃ سے مراد انشاء
 راز سے پرہیز و احتیاط، حج سے مراد اس علم کی طلب جو عقل کا قبلہ اور منزل مقصود ہے۔ جنت علم باطن اور جہنم علم
 ظاہر کعبہ خود نبی کی ذات ہے۔ باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے۔ قرآن مجید میں طوفان نوح سے مراد
 علم کا طوفان ہے آتش نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے نہ کہ حقیقی آگ وغیرہ وغیرہ (نار پنج دعوت وعزیزت
 حصہ اول)

قولہ: بناء علی کثرة الخلاف التواملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب
 علم ہونے کا انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے اور دلیل قیاس استثنائی بنے گی اور کہا جائے گا۔ دوکان
 العقل سببا للعلم فی النظریات، لم یقع فیہا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیہا
 کثیر، فعلم ان العقل لیس سببا للعلم۔

یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی، تو اس میں اگر باب عقل کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن نظریات میں آبا
 عقل کا اختلاف کثرت سے واقع ہے اس سے معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

قولہ: والجواب ان ذالک التواملاحدہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عقل کے مفید
 علم ہونے سے ہماری مراد عقل کی نظر صحیح کا مفید علم ہونا ہے اور نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر
 کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا فساد نظر کی وجہ سے رونما ہونے والا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم

ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔

قولہ: علیٰ ان ما ذکر کم الخ یہ سنیہ اور ملاحدہ وغیرہ کے استدلال کا الزامی جواب ہے۔ جس میں اس کا یہ ہے کہ تم نے جو ذکر کیا کہ نظریات میں کثرت اختلاف نظر کے مفید علم نہ ہونے کی دلیل ہے اس میں خود نظر سے استدلال ہے۔ کیونکہ جب تم نے مندرجہ ذیل مقدمات اس طرح ترتیب دیتے ہوئے کہا کہ "لو کان نظر العقل سبباً للعلم فی النظریات، لما وقع فیہا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیہا کثیر" یعنی اگر نظر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن اس میں عقلاء کا اختلاف ہے اس نظر اور ترتیب مقدمات سے اس بات کا علم ہوا کہ نظر عقل سبب علم نہیں ہے اور ترتیب مقدمات کا نام نظر ہوگا یا نظریہ سے نظر کے مفید علم نہ ہونے کا علم ہوا۔ اور جس سے کسی بھی چیز کا علم حاصل ہو وہ سبب علم ہے معلوم ہو کہ نظر سبب علم ہے۔ ففیہ اثبات مالفیتہ، تو جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدلال میں اس چیز کا اثبات ہے۔ لہذا تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ اور تم "لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا" کے مصداق بن گئے۔

قولہ: فان زعموا الخ یعنی اگر سنیہ و ملاحدہ یہ کہیں کہ ہم نے جو کچھ ذکر کیا وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جمہور کے قول فاسد النظر لفیض العلم کا ہمارے قول فاسد کثرة الخلاف بتدل علی عدم کون النظر مفیداً للعلم سے معارضہ ہے۔ اور فریق مخالف کو الزام دینے کے لئے مناظرین کے کلام میں معارضۃ الفاسد بالفاسد واقع ہے۔ تو اس کا ہم یہ جواب دیں گے کہ احمق یا بجاؤ کہ تم نے جو ذکر کیا "لو کان نظر العقل سبباً للعلم فی النظریات، لما وقع اختلاف العقلاء فیہا، لکن الاختلاف واقع ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلے میں مفید ہے یا نہیں؟ اگر مفید ہے تو اس کو فاسد کہنا غلط ہے۔ اور اگر مفید نہیں ہے تو معارضہ نہیں ہوگا۔ اور ہمارا قول النظر لفیض العلم معارض سے محفوظ رہا۔ لہذا نظر صحیح کے مفید علم ہونے کا ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔

فان قيل کون النظر مفیداً الاحكام ان کان ضروريا لم يقع فیہ خلاف کما فی قولنا الواحد لا یتبدل، وان کان نظریاً لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فیہ خلاف اما لنادوا بقصور فی الادراک فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة بالاتفاق من العقلاء واستدلّوا من الآثار وشهادة من الاخبار والنظری قد یثبت بنظر مخصوص لا یجبر عنه بالنظر کما یقال قولنا العالم متغیر، وکل متغیر حادث، فیلزم لعلم بحدوث العالم بالضرورة، وليس خالفاً بخصوصیة هذا النظر بل لکونه صحیحاً مقرونّاً بشرطه فیکون کل نظر صحیح مقرون بشرطه مفیداً للعلم وفي تحقیق هذا المنع زیادة تقضین

لا یلیق بهذا الکتاب۔

ترجمہ

پھر اگر کہا جاوے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ ہمارے قول
آگے کا اور یہ دور ہے۔ ہم جواب دینے کے ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا (اطراف قضیہ کے)
ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے، کیونکہ عقلا کے اتفاق اور عقل سے صادر ہونے والے آثار و واقعات کی دلالت
اور اخبار (واحادیث) کی شہادت سے پیدائشی طور پر عقلوں میں تفاوت ثابت ہے۔ اور نظری بعض دفعہ ایسی مخصوص
نظر سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے العالم متغیر و
کل متغیر حادث، یہ یقین کے ساتھ حدود عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ افادہ اس نظر کے خاص ہونے کی
وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے۔ تو پھر ہر نظر صحیح جو نظر کے شرائط
پر مشتمل ہوگی، مفید علم ہوگی، اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

تشریح

قولہ: فان قيل انظر عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کرنے والوں کی طرف سے مشہور اعتراض
ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ نظر عقل کا سبب علم ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ ضروری ہوگا یا
نظری ہوگا اور دونوں شقیں باطل ہیں۔ لہذا نظر کا سبب علم ہونا باطل ہے۔ اسلئے کہ اگر نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہوتا
تو اس میں اسی طرح اختلاف نہ ہوتا جس طرح ایک کے دو کا نصف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن نظر کے
سبب علم ہونے میں اختلاف ہے جس سے معلوم ہوا کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری نہیں ہے اور ثانی یعنی نظر کے
سبب علم ہونے کا نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں نظر کے سبب علم ہونے کو نظر سے ثابت کرنا پڑے گا
اور نظر سے اس وقت ثابت ہوگا جب نظر سبب علم ہو، تو نظر کا سبب علم ہونا نظر کے سبب علم ہونے پر موقوف ہوا۔
اور یہ دور ہے جو باطل ہے۔ لہذا نظر کے سبب علم ہونے کا نظری ہونا باطل ہے اور جب نظر کے سبب علم ہونے
کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں۔ تو نظر کا سبب علم ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ: قلنا الضروری الخ۔ یہ جواب شق اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہے
اور اس پر تمھارا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ضروری میں بعض دفعہ عناد کی وجہ
سے اختلاف ہوتا ہے۔ جیسا کہ سوفسطائیہ تمام ضروریات و بدیہیات کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور بعض دفعہ
ایک قضیہ ضروریہ میں اختلاف بعض لوگوں کے موضوع اور محمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔
کیونکہ سب کی عقلیں یکساں نہیں ہوتیں۔ عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل السنۃ کا اتفاق ہے اور عقل کے
صادر ہونے والے آثار و حکایات بھی عقول کے متفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً امام اعظم ابو حنیفہؒ

نے ایک مرتبہ اپنے ایک رفیق سفر سے پینے کے لئے پانی مانگا۔ اس نے بلا قیمت دینے سے انکار کیا۔ امام صاحب نے منہ ملنے دام دس درہم کے عوض اس کا سارا پانی خرید لیا۔ پھر ایسا ہوا کہ امام صاحب نے ستو ملایا اور اس رفیق سفر کو کھانے میں شریک کر لیا۔ جب اسے پیاس لگی تو اس نے پانی مانگا۔ امام صاحب نے فرمایا کہ فی پالہ دس درہم میں ملے گا۔ مرنے لگا۔ ناچار دس درہم میں اسے ایک پیالہ پانی خریدنا پڑا۔ اس تدبیر سے امام صاحب نے اپنے پیسے بھی واپس لے لئے اور پانی بھی بچ گیا۔ اس کے برخلاف ایک دوسرے شخص کی عقل کا حال ملاحظہ فرمائیں کہ اس نے ایک نائی کو بال کٹی کی اجرت میں روپیہ دیا۔ اٹھتی واپس ملنی چاہیے۔ ریزگاری نہ ہونے کی وجہ سے نائی نے بہت کراہ کر بعد میں لے لینا۔ مگر شخص واپسی پر بضد رہا۔ نائی نے کہا کہ اچھا ایک بہترین حل ہے وہ یہ کہ اٹھنی کے عوض میں نے تمہارا سرمونڈا ہے بقیہ اٹھنی کے عوض تمہاری بیوی کا سرمونڈا دوں گا۔ یہ صاحب مسئلہ کے اس حل سے بہت خوش ہوئے اور اپنی بیوی کو گھیسٹے ہوئے لائے۔ وہ روتی چلاتی رہی مگر یہ صاحب مضبوطی سے اس کا سر پکڑے رہے اور نائی نے اس کا سرمونڈا دیا۔ وہ بیجاری شرم کی وجہ سے سر پر رومال باندھ کر گھر میں پڑ گئی۔ ادھر نائی نے اس عورت کے میکہ والوں کو اطلاع کر دی کہ تمہارے داماد نے تمہاری لڑکی کی بد رگت بنائی ہے۔ چنانچہ وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر ماتم کرتے ہوئے اپنی لڑکی کو لے گئے۔ اور جب تک اس کے سر پر کافی بال نہیں آگئے اپنے یہاں رکھا مذکورہ دونوں حکایتوں کو سامنے رکھ کر آپ خود فیصلہ فرمائیں کہ عقلوں میں کس قدر تفاوت ہے نیز اخبار و احادیث بھی عقلوں میں تفاوت ہونے پر شاہد ہیں۔ مثلاً عورتوں کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”هت ناقصات العقل“ اور شرع کا دو عورتوں کی شہادت کو ایک مرد کی شہادت کے مساوی قرار دینا عقلوں میں تفاوت ہونے پر سچی شہادت ہے۔

قولہ ۱ والنظری قد یثبت الخیرہ دوسرا جواب دوسری مشق کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر صحیح کا مفید علم ہونا نظری ہے اور اس صورت میں تمہارا اعتراض کہ نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا۔ درست نہیں۔ کیونکہ بعض دفعہ نظری ایسی مفوض نظر (ترتیب مقدمات) سے ثابت ہوتا ہے جس کو بدیہی مقدمات پر مشتمل ہونے کی بناء پر نظر نہیں کہا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں: ”العالم متغیر“ وکل متغیر حادث“ تو اس نظر و ترتیب سے ہمیں بدیہی طور پر نتیجہ ”العالم حادث“ کا علم ہوتا ہے۔ تو عالم کا حادث ہونا جو نظری تھا مذکورہ نظر سے ثابت ہوا۔ مگر نظر مذکور کے دونوں مقدمے مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں ان کا اثبات کسی نظر پر موقوف نہیں ہے۔ پھر نظر کے مفید علم ہونے کا دعویٰ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قضیہ ”ہملہ النظر مفید للعلم“ ہے۔ جو نظر مذکور کے مفید علم ہونے سے ثابت ہے کیونکہ قضیہ ”ہملہ موجب جزئہ کے حکم میں ہوتا ہے جس کے صادق آنے کے لئے ایک مثال کافی ہے۔

موضوع

معمول

قیاس کی شکل ثالث یوں ہے گی۔ "العالم متغیر و مکمل متغیر حادث" نظر و العالم متغیر و مکمل متغیر حادث یقیناً العلم، حد واسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں موضوع ہے۔ اس کو گرانے سے نتیجہ نکلتے گا۔ النظر یقیناً العلم۔

اور علامہ آدمی کے نزدیک نظر کے مفید علم ہونے کا دعویٰ قضیہ موجب کلیہ کل نظر صحیح مفید العلم ہے شارح نے اپنے قول و لیس ذالک لخصوصیتہ ہذا النظر الخ سے اسی کی تقریر کی ہے۔ حاصل تقریر یہ ہے کہ نظر مذکور "العالم متغیر و مکمل متغیر حادث" اس بناء پر نتیجہ "العالم حادث" کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے مفید علم بالنتیجہ ہے کہ وہ صحیح ہے اور نظر و ترتیب مقدمات کی شکل اول کی شرائط یعنی صغریٰ کے موجب ہونے اور کبریٰ کے کلیہ ہونے پر مشتمل ہے۔ اور جب حکم یعنی نظر مذکور کے مفید علم ہونے کی علت اس کا صحیح ہونا اور شرائط نظر پر مشتمل ہونا ہے۔ درال حالیکہ علت کا اشتراک حکم کے مشترک کو مستلزم ہوتا ہے تو یہ علت یعنی صحیح ہونا اور شرائط نظر پر مشتمل ہونا جس نظر میں بھی پائی جائیگی حکم یعنی مفید علم ہونا بھی اس نظر میں پایا جائیگا اور ہر نظر جو صحیح ہوگی شرائط نظر پر مشتمل ہوگی مفید علم ہوگی۔ لہذا ہمارا دعویٰ "کل نظر صحیح مفید العلم ثابت ہوگا" و ما ثبت منه ای من العلم الثابت بالعقل بالبداهۃ ای بادل التوجہ من غیر

احتیاج الی الفکر فهو ضروری کا العلم بان کل الشئی اعظم من جزئہ، فانه بعد تصور معنی الكل والجزء والا عظم لا يتوقف علی شئی، ومن توقف فیہ، حیث زعم ان جزء الانسان کالید مثلاً فذہ یکون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنی الكل والجزء۔ و ما ثبت بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالاً من العلة علی المعلول کما اذارئنا فی علم ان لها دخاناً أو المعلول علی العلة کما اذارئنا فی دخاننا فعلم ان هناك ناراً، وقد یخص الاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلال فهو اکتسابی ای حاصل بالکسب وهو مبنا شریۃ الاسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی الاستدلالیات والاصفاء وتقلب الحدیث ونحو ذالک فی الحیات، فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانه الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی، ولا عکس کالابصار الحاصل بالقصد والاختیار

اور جو علم عقل سے برہمی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر و فکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ترجمہ ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ شی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ کل اور جزء اور اعظم کا متنی جان لینے کے بعد کسی اور جزء پر موقوف نہیں رہتا۔ اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض

دفعۃً انسان کا جزء مثلاً ہاتھ کل جسم سے بڑا ہوتا ہے۔ تو درحقیقت وہ کل اور جزء کا معنی ہی نہیں سمجھا۔ اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جب کہ آگ دیکھی تو اس سے اس بات کا علم ہوا کہ اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ جب دھواں دیکھا جس سے اس بات کا علم ہوا کہ وہاں آگ ہے۔ تو وہ ر علم اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے۔ اور کسب اپنے اختیار و ارادے سے اسباب کو عمل میں لانا ہے۔ مثلاً استدلالیات میں عقل کو متوجہ کرنا اور عقلاً کو ترتیب دینا ہے اور حسیات میں کان لگانا، نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ ہے۔

پس اکتسابی استدلالی سے عام ہے کیونکہ استدلالی تو صرف وہی علم ہے جو نظر فی الدلیل سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہوگا اس کا برعکس نہیں ہے جیسے دیکھنا جو اختیار اور ارادہ سے ہو۔

تشریح مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جس طرح دیگر اسباب علم حواس، خبر متواتر اور خبر رسول کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے کے ساتھ ان سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت یعنی اس کا ضروری یا استدلالی و اکتسابی ہونا بھی متعین کیا۔ اسی طرح عقل کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے سے فارغ ہو کر اس سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت بیان فرما رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے اگر کسی چیز کا علم نظروں فکر کی حاجت کے بغیر عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہوگا۔ جیسے کل اور جزء اور اعظم کا معنی جاننے کے بعد کل کے اپنے جزء سے بڑا ہونے کا علم عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جاتا ہے کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔ اگر کوئی شخص کل کے جزء سے بڑا ہونے میں اپنے اس خیال کی وجہ سے توقف کرتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا ایک جزء مثلاً ہاتھ اس کے کل جسم سے بڑا ہوتا ہے۔ لہذا ہر کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونا ضروری نہیں۔ تو درحقیقت وہ کل اور جزء کے معنی سے صحیح طور پر واقف نہیں۔ کیونکہ کل وہ ہاتھ لقیہ تمام اعضاء سمیت ہے۔ اور جزء فقط ہاتھ ہے۔ اس صورت میں اگر ہاتھ کل جسم سے جس میں خود بھی داخل ہے بڑا ہوگا خوشی کا خود اپنے سے بڑا ہونا لازم آئے گا جو بدابہت باطل ہے اور جو علم عقل سے استدلال کی وجہ سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں دھواں ہے اس لئے کہ وہاں آگ جل رہی ہے یا کہا جائے کہ اس وقت دن ہے کیونکہ سورج نکلا ہوا ہے پہلی مثال میں علت (آگ) کو معلول (دھواں) پر دلیل بنایا گیا ہے اور دوسری مثال میں علت (طلوع آفتاب) کو معلول (دھواں) پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ایسی دلیل کو دلیل الٰہی کہتے ہیں۔ یا یہ استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں آگ ہے اس لئے کہ وہاں دھواں اُٹھ رہا ہے۔ اس مثال میں معلول (دھواں) کو علت (آگ) پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ایسی دلیل کو دلیل انی کہتے ہیں۔

قولہ: وما ثبت منه الخ یہ کلمہ ما کا بیان ہے اور شارح ہ قول "ای من العلم الثابت الخ، منه کی ضمیر مجرور کے مرجع کا بیان ہے۔

قولہ: ای ہا دل التوجہ یہ ہدایت کے لغوی معنی کا بیان ہے۔ اور شارح کا قول "من غیر احتیاج الی الفکر ہدایت کے اس معنی کا بیان ہے جو یہاں مراد ہے۔

قولہ: وقد یخص الاول الخ یعنی بعض دفعہ فرق کرنے کے لئے اول معنی علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تعیل اور ثانی یعنی معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال ہی کہا جاتا ہے۔

قولہ: وهو مباشرة الاسباب الخ یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اپنے اختیار و ارادہ سے شی کا علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے علم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات میں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہوگا اور محسوسات کے علم کا سبب اور ذریعہ حواس ہیں تو جو حاسہ اس محسوس کے علم کا سبب ہوگا اس حاسہ کو استعمال کرنا اکتساب ہوگا۔ مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاشہ سمع ہے تو آواز کی طرف حاشہ سمع (کان) کو متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔ اور انوان و اشکال کے علم کا سبب حاشہ بصر ہے۔ تو نگاہ کا کھونا اور اس کو انوان و اشکال کی طرف متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظری الدلیل یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے جیسا کہ اوپر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول "ای بالنظر فی الدلیل" سے معلوم ہوا۔ اور اکتساب نظری الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حیات کے اندر سموات کی طرف کان لگانے، مبصرات کی طرف نگاہ کرنے، اور شی حار اور بار کے متعلق قوت لامسہ کو متصل کرنے کو بھی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے۔ لہذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا کیونکہ وہ استدلالی نظری الدلیل کے ذریعہ حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا اور نظری فی الدلیل کو اکتساب بھی کہتے ہیں اس بناء پر اکتسابی بھی ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جو اکتسابی ہو وہ استدلالی بھی ہو۔ مثلاً ایک شی کی شکل کا علم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے ہوا جو اکتساب ہے تو اس شکل کا علم اکتسابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظری الدلیل و ترتیب مقدمات ندارد ہے۔

واما الضروری فقد یقال فی مقابلة الاکتسابی، ویفسر بما لا یكون تحصیلہ مقدراً بالخطی و قد یقال فی مقابلة الاستدلالی، ویفسر بما یحصل بدون فکر و نظری دلیل. فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیاً ای حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختیار، وبعضهم ضروریاً ای حاصلًا بدون الاستدلال، فظهر انه لا تناقض

فی کلام صاحب البدایہ، حیث قال: إن العلم بالحدوث نوعان، ضروری وهو ما یحدثہ اللہ فی نفس العبد من غیر کسبہ واختیارہ، کالعلم بوجودہ، وتغیر احوالہ، واکتسابی، وهو ما یحدثہ اللہ فیہ، بواسطۃ کسب العبد، وهو ما بشرہ انساباً ثلاثاً، الحواس السلیمة والخیر الصادق ونظر العقل، ثم قال والمحصل من نظر العقل نوعان۔ ضروری یحصل باؤل النظر من غیر تفکر کالعلم بان اکل اعظم من الجزء واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کالعلم بوجود النار عند رؤیة الدخان۔

ترجمہ بہر حال ضروری تودہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم حاصل کیا جاتا ہے جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار و ارادہ سے اسباب دہم کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو۔ تو اب یہ بات صاف ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔ کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اس کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرمادیں۔ مثلاً اس کا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم، اور (دوسرا) اکتسابی ہے۔ اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا فرمائیں۔ اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے۔ اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل۔ پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ کل (بچہ) جزء سے بڑا ہوتا ہے۔ اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے۔ جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موجود ہونے کا علم ہے۔

تشریح قولہ: والضروری الخ یہاں سے شارح ضروری کے دو معنی بیان کر کے آگے دو تناقض دفع کر چکے۔ حاصل یہ ہے کہ اوپر آپ کو معلوم ہوا کہ اکتسابی وہ علم ہے جو اختیار و ارادہ کے بغیر اسباب علم کو عمل میں لانے کے نتیجہ میں حاصل ہو یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہو کہ جب جی چاہے اسباب علم کو عمل میں لا کر حاصل کرے اور استدلالی وہ علم ہے جو دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات ترتیب دینے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ لہذا ضروری تودہ کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابھی مصنف نے نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی ایک قسم کو ضروری اور اس کے مقابلہ میں دوسری قسم کو اکتسابی قرار دیا۔ اور کبھی ضروری کا لفظ استدلالی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی استعمال اور تقابل کے مختلف ہونے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علماء کی اصطلاح

مختلف ہو گئی بعض نے اس کو اکتسابی کا مقابل تصور کر کے یہ تفسیر کی کہ ضروری وہ علم ہے جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اور بعض نے اس کو استدلالی کا مقابل تصور کر کے کہا کہ ضروری وہ علم ہے جو دلیل میں نظر و فکر یعنی مقدمات ترقیب دیئے بغیر حاصل ہو۔

قولہ: ومن ھٰھنا الخ یعنی ضروری کی تفسیر مختلف ہو جانے ہی کے سبب حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کے بارے میں اختلاف ہو گیا جس کے ذہن میں ضروری کی پہلی تفسیر تھی یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اس نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا۔ کیونکہ حواس اسباب علم میں سے ہیں اور جو علم اسباب کا نتیجہ ہو وہ بندہ کا مقدور ہے۔ اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہے۔ اور جس کے ذہن میں ضروری کی دوسری تفسیر تھی یعنی جو دلیل میں نظر و فکر اور ترتیب مقدمات کے بغیر حاصل ہو اس حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا معلوم ہوا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم ضروری بالمعنی الثانی ہے اور ضروری بالمعنی الاول نہیں ہے بلکہ اکتسابی ہے۔ ولما اختلفت جہتا الثبوت والنفي فلاتاقتض ولا تضاد۔

قولہ: فظہر الخ یہ دوسرے تناقض کا دفع ہے اور "ان العلم المحادث" سے لے کر "عند رؤیاء الدخان" تک صاحب بدایہ کا کلام ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امام نور الدین بخاری نے جو اہم صوابوں کے نام سے مشہور ہیں۔ اپنی کتاب "بدایہ الکلام" میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ ایک ضروری اور دوسرا اکتسابی، تو یہاں ضروری کو اکتسابی کا قسم اور مقابل قرار دیا۔ لیکن پھر آگے چل کر نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک ضروری دوسرا استدلالی۔ تو جس ضروری کو ادلا اکتسابی کا قسم قرار دیا تھا اسی کو آگے چل کر اکتسابی کی قسم قرار دیا۔ جس سے قسم شمی کا قسم شمی ہونا لازم آیا اور بعض کو مستلزم ہے کیونکہ اکتسابی کا قسم ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ضروری اکتسابی کا مختار نہ ہو اور یہ صریح تناقض ہے۔ تو شارح اس تناقض کو دفع فرما رہے ہیں کہ ضروری کی تفسیر میں مذکورہ اختلاف جان لینے کے بعد صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کیونکہ قسم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلہ میں ہے۔ اور اوپر آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اکتسابی کے مقابلہ میں ضروری کے معنی اور ہیں اور استدلالی کے مقابلہ میں اور ہیں۔ لہذا اب یہ بات صاف طور پر ظاہر ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

قولہ: ان العلم المحادث فوعان الخ ضروری اور اکتسابی کو علم حادث کی قسم قرار دینے سے معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کا علم نہ ضروری ہے اور نہ اکتسابی ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا علم حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔

وَاللّٰهُمَّ الْمُفْتَرِ بِالْقَاءِ مَعْنَى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ اسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِحَقِّهِ
 الشَّيْءُ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ حَتَّى يَرُدَّ بِهِ الْإِعْتِرَاضُ عَلَى حَصْرِ السَّبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ
 وَكَانَ الْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ "مَنْ اسْبَابُ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ إِلَّا أَنَّهُ حَادِلٌ التَّبَيُّهُ عَلَى أَنْ مَوَادِنَا
 بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدًا لَكُمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ
 أَوِ الْكَلِّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْبَسَائِطِ وَالْجُزْئِيَّاتِ إِلَّا أَنْ تَخْصِصَ الصَّحَّةَ بِالذِّكْرِ مِمَّا
 لَا وَجْهَ لَهُ، ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ إِرَادَانِ الْإِلَهَامِ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَائِشَتِ
 الْخَلْقِ وَيُصْلِحُ لِلْإِزَامِ عَلَى الْغَيْرِ. وَالْأَفْلَاكُ أَنَّهُ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ
 بِهِ فِي الْخَبَرِ نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْهَمْنِي رَبِّي، وَحَكِي عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ أَمَّا
 خَيْرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلُ وَتَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يَفِيدُ أَنَّ الظَّنَّ وَالْإِعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِي
 يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَانَهُ إِرَادَةً بِالْعِلْمِ مَا لَا يَشْلُهَا وَلَا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ السَّبَابِ
 فِي الثَّلَاثَةِ.

ترجمہ اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے۔ اہل حق کے نزد
 کسی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے کہ اس کے سبب علم ہونے سے اسباب علم کے
 نین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو۔ اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف "مَنْ اسْبَابُ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ كَيْفَ، مَكْرَهُوا
 نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم
 کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کر لی
 ہے مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ بھیر نظر ہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا
 مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو۔ اور غیر مرید کوئی چیز لازم کر سکتی
 رکھتا ہو۔ درہم اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے متعلق
 ارشاد ہے مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "الْهَمْنِي رَبِّي" مجھ کو میرے رب نے الہام کیا۔ اور بہت سے
 بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے (کہ انھیں الہام ہوتا تھا) رہی واحد عادل کی خبر اور تقلید
 مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں جو زوال کا احتمال رکھتا ہے تو گویا مصنف نے علم
 سے وہ معنی مراد لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ
 نہیں ہے۔

تشریح بعض لوگوں نے اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض کیا کہ الہام بھی سبب علم ہے۔ لہذا

اسباب کا تین میں انحصار درست نہیں۔ بعض لوگوں نے اعتراض کو درست تسلیم کر کے جواب دیا کہ الہام مستقل اور علیحدہ سبب نہیں ہے بلکہ عقل میں داخل ہے۔ مصنفؒ اعتراض وارد ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک الہام سبب علم نہیں ہے۔ لہذا اسباب کے تین میں مندرجہ نے پر کوئی اعتراض نہیں وارد ہوگا۔

قولہ: المفسر بالقاء معنی الخ یعنی الہام کا معنی باری تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طور پر یعنی بلا استحقاق و بلا اکتساب محض اپنے فضل سے کسی اچھی بات کا ڈالنا ہے۔ اور الہام اس معنی کے اعتبار سے سبب علم نہیں ہے۔ اور الہام کے معنی اعلام بانزال الکتب و ارسال الرسل بھی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَأَنزَلْنَاهَا فَجَوْرَهَا وَتَقْوَاهَا" یعنی ہر نفس کو انزال کتب و ارسال رسل کے ذریعہ خیر و شر سے آگاہ فرمایا۔ اس معنی کے اعتبار سے الہام بلاشبہ سبب علم اور ذریعہ یقین ہے۔

قولہ: وکان الاولی الخ ایک اشکال یہ وارد ہوتا تھا کہ ماسبق میں مصنف نے اپنے قول "و اسباب العلم ثلاثۃ" اسی طرح "اما العقل فہو سبب للعلم" میں لفظ علم کا ذکر فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی "والا لہام لیس من اسباب المعرفۃ" کے بجائے "من اسباب العلم" کہتے تاکہ سابق اور لاحق میں مطابقت رہتی۔ لیکن ایسا نہیں کیا۔ اس میں کیا حکمت ہے۔ تو شارح اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ واقعی مناسب تو یہی تھا کہ "لیس من اسباب المعرفۃ" کہنے کے بجائے "لیس من اسباب العلم" کہتے، لیکن ایسا نہ کرنے کی ایک وجہ ہے وہ یہ کہ بعض لوگوں نے علم اور معرفت کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ علم مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف معرفت باطریق یعنی غیر مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں اسی طرح علم کلیات کے جاننے کا نام ہے اس کے برخلاف معرفت جزئیات کے جاننے کا نام ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے علم کی جگہ معرفت کا لفظ ذکر کر کے اس بات پر متنبہ کیا ہے کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ مصنفؒ نے "من اسباب معرفۃ الشیء" کے بجائے "بصحة الشیء" جو فرمایا اس کی کوئی وجہ نہیں نظر آتی۔ بلکہ لفظ صحت ذکر کرنے سے خلاف مقصود کا بھی وہم ہوتا ہے وہ یہ کہ الہام شی کی صحت جاننے کا سبب نہیں، البتہ شی کا فساد جاننے کا سبب ہے۔ حالانکہ مقصود مطلق سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے۔

قولہ: ثم انظر اھوانہ اراد الخ یعنی ماسبق میں مصنف نے علم کے جن تین اسباب کو بیان فرمایا ہے وہ بھی ایسے ہیں جو عامۃ الخلق کے لئے علم و یقین کا سبب ہیں اور ایسا علم و یقین پیدا کرتے ہیں جو غیر پر

حجت بن سکے۔

اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مصنفؒ کا مقصد الہام سے اسی مذکورہ طریقہ پر سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے یعنی الہام ایسا سبب نہیں جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور وہ غیر پر حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بخلاف اسباب ثلاثہ مذکورہ کے کہ وہ عامۃ الخلق کے لئے ایسا علم حاصل ہونے کا سبب ہیں جو غیر حجت بن سکتا ہے۔

قولہ: **وَالَا الْوَلِيَّ** اگر مصنفؒ کی مراد اپنے قول ”وَالَا لَهُمْ لَيْسَ مِنَ اسباب المعرفة“ ہے نہ ہو کہ الہام عامۃ الخلق کے لئے سبب علم نہیں، بلکہ یہ مراد ہو کہ الہام کسی کے لئے سبب علم نہیں ہے تو یہ بات چونکہ شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ الہام سے صاحب الہام کو علم حاصل ہوتا ہے۔ اس بناء پر مصنفؒ کا قول ”وَالَا لَهُمْ لَيْسَ مِنَ اسباب المعرفة“ باین معنی کہ الہام کسی کے لئے بھی سبب علم نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ: **وَامَا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ** الیہ اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے پر دوسرا اعتراض ہے کہ عادل راویوں کی خبر واحد جو حد تو اتر کو نہ پہنچی ہو، اسی طرح تقلید مجتہد بھی مفید علم ہیں۔ پھر تو اسباب علم پانچ ہوئے۔ لہذا مصنف کا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے اپنے قول ”اسباب العلم ثلاثہ“ میں علم سے تصدیق یعنی مراد لیا ہے اور خبر واحد سے ظن اور تقلید مجتہد سے وہ اعتقاد حاصل ہوتا ہے جو تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ظن و اعتقاد جازم دونوں تصدیقات غیر یقینیہ میں سے ہیں۔ لہذا صحیح ہے۔

قولہ: **خَبَرُ الْوَاحِدِ** - خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جس کے راویوں کی تعداد حد تو اتر کو نہ پہنچی ہو۔

قولہ: **الْعَدْلُ** - عادل سے مراد وہ عاقل بالغ مسلمان ہے جو فرائض و واجبات اور سنن مؤکدہ کی ادائیگی کے ساتھ کبار سے اور صغائر پر اصرار سے اجتناب کرتا ہو اور کوئی بھی ایسا کام نہ کرتا ہو جو اس کی ثقاہت کو مجروح کرے مثلاً عام گذرگاہ پر بیٹھ کر پیشاب کرنا اور بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

قولہ: **الْمُجْتَهِدُ** - مجتہد اس عالم کو کہیں گے جو شریعت کے اولیٰ الربیع یعنی قرآن و سنت، اجماع اور قیاس سے احکام مستنبط کرنے پر قادر ہو۔ اور اجتہاد کے لئے اصول فقہ میں ذکر کردہ دوحہ استدلال اور اجماعی مسائل اور آیات احکام کا علم ہونا شرط ہے۔ مگر آیات احکام کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ ضرورت کے

وقت جلدی سے ان کے استحضار کی قدرت کافی ہے۔

قولہ: قد ایفیدان النطن والا اعتقاد الخوف وشر مرتب ہے۔ یعنی خبر واحد مفید ظن ہے اور تقلید مجتہد مفید اعتقاد ہے جو قابل رد و ال ہے۔ اس لئے کہ مقلد کو کبھی دوسرے امام و مجتہد سے علمی عقیدت ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے۔ اسی طرح مقلد کبھی درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے اور کسی امام کی تقلید کی بنا پر ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق جو اعتقاد اسے حاصل تھا اس کے خلاف دلیل پاتا ہے جس کی وجہ سے وہ تقلید والا اعتقاد زائل ہو جاتا ہے۔ اس موقع پر نیز اس میں امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے حنفی مذہب اختیار کرنے سے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی والدہ نے زناہ حل میں انتقال کیا۔ امام صاحب کو ان کی ماں کا پیٹ چاک کر کے نکالا گیا تھا۔ امام صاحب اپنے خاندانی ماحول سے متاثر ہو کر شافعی المذہب ہوئے۔ مگر جب انھوں نے امام شافعی کی کتاب میں یہ مسئلہ پڑھا کہ اگر حاملہ اس حال میں انتقال کر جائے کہ اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو تو اس کا پیٹ چک نہیں کیا جائے گا بلکہ ماں کے ساتھ اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا۔ برخلاف امام ابو حنیفہ کے کہ ان کے نزدیک پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا۔ تو امام طحاوی نے یہ کہہ کر شافعی مذہب چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیا کہ میں ایسے شخص کا مذہب پسند نہیں کرتا جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

والعالم ای ما سوی اللہ تعالیٰ من الموجودات مما یعلم بہ الصانع یقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الی غیر ذلک، فیخرج صفات اللہ تعالیٰ لانہا لیست غیر الذات کما انہا لیست عنینہا، بجمیع اجزاء من السموات وما فیہا والارض وما علیہا محدث ای مخرج من العدم الی الوجود بمعنی انہ کان معدوماً فوجد خللاً للفلاسفة، حیث ذهبوا الی قدم السموات بموادھا وصورھا واشکالھا وقدم العناصر بموادھا وصورھا، لکن بالنوع بمعنی انہا لم تخل قط عن صورة الحق، اطلقوا القول بحدوث ما سوی اللہ تعالیٰ بمعنی الاحتیاج الی الخیول بمعنی سبق العلم علیہا۔

اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعہ صانع (عالم) کو مانجا جاتا ہے۔ کہاجاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ پس اللہ تعالیٰ کی صفات (عالم سے) خارج ہو جائیں گی کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین نہیں ہیں۔ اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے، یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے۔ بایں معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا۔

برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر و ارباب کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں لیکن قدیم بالنوع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی اور فروم نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی بھی بات کہی ہے لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

تشریح

قولہ: ای ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات۔ اس میں موصولہ ہے اور سببی "غیر" کے معنی میں ہو کر کان نفل ناقص محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور من الموجودات "ما" موصولہ کا بیان ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے: عالم ما کان غیر اللہ تعالیٰ من الموجودات یعنی عالم ان موجودات کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں۔

قولہ: وما یعلم بہ الصانع۔ یہ وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ "عالم" بروزن "فَاعِل" اسم آکر ہے۔ لغت میں عالم اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ کسی دوسری چیز کا علم ہو۔ پھر اس کا استعمال ان موجودات میں غالب ہو گیا۔ جن کے ذریعہ صانع عالم کے وجود کا علم ہوتا ہے اور چونکہ اللہ کے علاوہ جتنی بھی ذوی العقول یا غیر ذوی العقول موجودات ہیں ان کے احوال میں صحیح غور و فکر کرنے کے صانع کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس لئے ماسوی اللہ تمام موجودات "مَا یَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ" کا مصداق ہونے کی وجہ سے عالم کہلائے۔ قیاس کی شکل یہ بنے گی۔ ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات یعلم بہ الصانع (صغریٰ) وَكُلُّ مَا یَعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ فَهُوَ عَالَمٌ (کبریٰ) نتیجہ یہ نکلا کہ "ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات عالم"۔

قولہ: یقال الخ عالم کے بارے میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقط ذوی العقول پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے۔ پھر ہر دو صورت یعنی چاہے عالم کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہو، یا ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہو بعض حضرات کہتے ہیں کہ عالم اللہ کے ماسوا موجودات کے اجناس کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس لحاظ سے مجموعہ اجناس پر ہی عالم کا اطلاق ہوگا۔ ہر ہر جنس پر نہیں ہوگا۔ اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عالم، کل یعنی مجموعہ اجناس اور جزء یعنی ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک کا نام ہے اور وہ قدر مشترک ماسوی اللہ تعالیٰ ہے۔ کیونکہ جس طرح مجموعہ اجناس پر "ماسوی اللہ" صادق ہے ہر ہر جنس پر بھی صادق ہے اس بناء پر عالم کا اطلاق کل یعنی مجموعہ اجناس پر بھی ہوگا اور جزء یعنی ہر ہر جنس پر بھی ہوگا۔ یہی دوسرا قول اصح قرار دیا گیا ہے۔

اس لئے کہ عالم کی جمع عالمیت اور عوالمہ آتی ہے۔ اگر عالم مجموعہ اجناس کا نام ہوتا تو اس کی جمع نہ آتی۔ کیونکہ جمع اس کی آتی ہے جس کے لئے افراد ہوتے ہیں اور مجموعہ کے لئے اجزاء ہوتے ہیں۔ افراد نہیں ہوتے۔

شارح نے عالم کی اصناف مختلف اجناس کی طرف کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عالم مجموعہ اجناس کا نام نہیں بلکہ قد مشترک کا نام ہے اس کا اطلاق ہر ہر جنس پر ہوگا۔ نیز صرف اجناس کی طرف اصناف کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق اجناس پر ہی ہوگا افراد پر نہیں ہوگا لہذا عالم زید اور عالم بکر وغیرہ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ نیز جن اجناس کی طرف عالم کی اصناف کی ہے وہ سب غیر ذوی العقول ہیں۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ غیر ذوی العقول پر بھی کرتا ہے۔

قولہ: فیخرج الخ یہ عالم کی تفسیر ماسوی اللہ پر متفرع ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ حاشیہ سابقہ میں گذر چکے ہیں کہ ماسوی اللہ میں لفظ سوئی "غیر" کے معنی میں ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عالم ان موجودات کا نام ہے جو اللہ کا غیر ہیں۔ اور ایک چیز کے دوسری چیز کا غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا اس دوسری چیز سے انفکاک اور زوال ممکن ہو، اور اللہ تعالیٰ کی صفات مثلاً علم و قدرت و حیا وغیرہ کا انفکاک و زوال محال ہے۔ کیونکہ علم کا اس سے انفکاک جہل کو اور قدرت کا انفکاک عجز کو اور حیات کا انفکاک موت کو مستلزم ہوگا اور اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہیں۔ توجب صفات کا انفکاک و زوال اللہ تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے تو صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہوتیں۔ اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو عالم سے خارج ہوتیں۔ قولہ: کما انھا لیست عنینا الخ یعنی صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں اس لئے کہ اشیاہ کے نزدیک ایک چیز کے دوسری چیز کا عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کا مفہوم ایک نہیں۔ لہذا صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں۔

قولہ: بمجمیع اجزاء من السموات الخ لفظ جمیع کل افراد کی معنی میں ہے یعنی ہر ہر جزء مراد ہے۔ تفسیر کبریٰ میں امام رازی نے ماسوی اللہ موجودات کی تقسیم کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماسوی اللہ جس کو عالم کہتے ہیں۔ تین حال سے خالی نہیں، یا تو متعین ہوگا یعنی محسوس اشارہ کئے جانے کے قابل ہوگا یا متعین کی صفت ہوگا۔ یا نہ متعین ہوگا اور نہ متعین کی صفت ہوگا۔ پہلی صورت میں یعنی جب متعین ہو تو اگر ناقابل تقسیم ہے تو اسے جو ہر فرد اور جزو لا تجزئی کہتے ہیں۔ اور اگر قابل تقسیم ہے تو جسم ہے جس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علوی جیسے افلاک، کو اکب، عرش، اکرمی، لوح، قلم، جنت وغیرہ، دوسرے سفلی خواہ بسیط ہوں جیسے عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی، اور خواہ مرکب ہوں جیسے موالید مثلاً، حیوانات، نباتات اور جادات۔

اور ماسوی اللہ کی دوسری قسم جو متعین کی صفت ہو اعراض ہیں اور ماسوی اللہ کی تیسری قسم جو نہ متعین

اور نہ کسی متجزی کی صفت ہے ارواح ہیں اور وہ علوی ہوں گے یا سفلی، پھر سفلی اگر نیک ہیں تو جن میں اور اگر شریر و خبیث ہیں تو شیاطین ہیں اور اگر اجسام سے متعلق ہیں تو ارواحِ فلکیہ ہیں اور اگر اجسام سے متعلق نہیں ہیں تو ارواحِ مقدسہ کہلاتے ہیں۔

قولہ: من السماوات الخیز اجزاء کا بیان علی سبیل المثال ہے۔ مقصود اس سے حکمِ حدوث کو عام کرنا ہے۔

قولہ: محدث ای منخرج من العدم الی الوجود الخ لغت میں ہر نئی اور نوپید شی کو حادث کہتے ہیں۔ اور اہل کلام حادث اس چیز کو کہتے ہیں جو عدم سے وجود میں آئے۔ یعنی وہ شی جو پہلے نہ تھی اب پیدا ہو اور عدم کے بعد وجود میں آئی۔ مشکلیں کے نزدیک عالم اور عالم کا ہر جزء خواہ وہ عالم اعیان ہو یا عالم اعراض خواہ عالم نباتات ہو یا عالم جمادات، خواہ وہ از قبیل محسوسات ہو یا از قبیل معقولات اور خواہ جنس ہو یا نوع، خواہ مرکب ہو، خواہ بسیط، خواہ مادی ہو یا راضی، غرض اللہ کے علاوہ جو کچھ ہے سب حادث ہے عدم سے وجود میں آیا ہے۔ اور محض ارادہ و قدرتِ خلاقِ برحق سے بلا کسی مادہ اور سبب و علت کے صرف بمقتضائے حکمت پر وہ عدم سے عالم شہود میں جلوہ نما ہے اور اپنے صانع و موجد کی بے مثالی و بے مثالی اور اس کی شانِ خدائی کا تماشا دکھا رہا ہے۔ کبھی خزاں ہے کبھی بہار، کبھی دیرانہ ہے کبھی گلزار، کبھی ہارِش وابر رحمت ہے کبھی گرد و غبار، کبھی دن بڑا ہے، کبھی رات، پانی کا ہر قطرہ، آگ کا ہر شعلہ، ہوا کا ہر جھونکا، ریگ کا ہر ذرہ، ہر پھول ہر پتہ، ہر کلی، ہر پتہ، ہر حجر، ہر شجر، چھوٹا ہو یا بڑا، آسمان کا ہر تارہ، گھاس کا ہر تنکا، غرض موجودات کا ہر ذرہ بربزبان حال و قال رات دن، اندھیرے اجالے میں بھی بتا رہا ہے۔ ہر جاندار یہی نغمہ سرا ہے کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ و هو علی کل شیء قدير۔ سچ کہا ہے ۵

انقلاباتِ جہاں داعظِ رب ہیں سن لو
ہر تغیر سے آتی ہے صدا فافہم فافہم

قولہ: خلافاً للفلاسفۃ الخ یعنی عالم کے اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونے کا قول فلاسفہ کے خلاف ہے۔ فلاسفہ کے مذہب کا ماحصل یہ ہے کہ اجسام دو طرح کے ہیں ایک اجسامِ فلکیہ جیسے افلاک، کوکب، عرش و کرسی وغیرہ، دوسرے اجسامِ عنصریہ خواہ وہ بسیط ہوں جیسے عناصر اربعہ یعنی آگ، پانی، ہوا اور مٹی، یا مرکب ہوں جیسے موالیذہ ثلاثہ یعنی حیوانات، نباتات اور جمادات، پس اجسامِ فلکیہ اپنے ہیولی اور صورتِ جسمیہ اور صورتِ نوعیہ سمیت، اسی طرح اپنے اعراض مثلاً روشنی اور فیکل اور حرکت و وضع سمیت قدیم ہیں۔ لیکن حرکت اور وضع نے مطلق حرکت و وضع مراد ہے۔ کیونکہ حرکات جزئیہ اور اوضاع جزئیہ کو وہ بھی حادث مانتے ہیں۔

اس لئے کہ فلک کی حرکات جزئیہ اور اوضاع جزئیہ میں سے جو حرکت یا وضع فرض کی جائے گی وہ سبق بالذات ہوگی یعنی اس سے پہلے یہ حرکت وضع نہیں ہوگی بلکہ دوسری حرکت وضع ہوگی اور ہر سبق بالذات وجہ عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کے حادث ہوتا ہے۔ لہذا فلک کی حرکات جزئیہ و اوضاع جزئیہ حادث ہیں۔ قولہ: للفلاسفہ الخ یہاں فلاسفہ سے ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جیسا کہ نشر الطوابع میں ہے۔

ترجمہ

وزعم ارسطاطاليس والبعض المفضل الى
والبعض على سينا ان الافلاك قديمة
كاحيال بے کہ افلاک کا مادہ، ان
کی مقداریں اور شکلیں قدیم ہیں، صرف
ان کی حرکات (جزئیہ) قدیم نہیں ہیں۔
اور عناصر کا مادہ اور ان کی صورت جیسے
نوع اور صورت نوعی کی جنس قدیم ہے۔
النوعية بجنسها۔

ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو اى العالم اعيان واعراض لانه ان قام بذاته فعين ولا تعرض وكل منها حادث لما سبق، ولم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على الدلائل، فالاعيان ما اى ممكن له قيام بذاته بقربته جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه، غير تابع لتحيزه لتحيز شئ آخر، بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محل الذى يقوم به، ومعنى وجود العرض فى الموضوع ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه، بخلاف وجود الجسم فى الحيز، لان وجوده فى نفسه امر وجوده فى الحيز امر آخر، ولهذا ينتقل عنه، وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقوم به ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم أو لا كما فى صفات الله تعالى والمجدا ثم مضاف رحمۃ اللہ علیہ نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض (کا مجموعہ) ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔

ترجمہ

اور مصنف نے اس سے نہیں تعرض کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتی ہیں جبکہ یہ کتاب صرف مسائل پر مقصور ہے تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہیں جن کا قیام بالذات ہو اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے، اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب مشکلیں کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متخیز یعنی اشارہ حسی کے قابل ہو، اس کا متخیز ہونا کسی دوسری چیز کے متخیز ہونے کا تابع نہ ہو۔ برخلاف عرض کے کہ اس کا متخیز ہونا اس جوہر کے متخیز ہونے کے تابع ہے جوہر اس (عرض) کا موضوع یعنی اس کا محل ہوتا ہے جو محل اس کو قائم اور باقی رکھتا ہے۔ اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ بعینہ اس کا وہ وجود ہے جو موضوع میں ہے۔ اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اس کا) انتقال متبع ہے۔ اس کے برخلاف جسم کا جنر میں وجود ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا جنر میں وجود دیگر چیز ہے۔ اور اسی وجہ سے جسم اس (جنر) سے منتقل ہو سکتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب اس کا اپنے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم اور برقرار رکھے۔ اور شی کے دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس (دوسری شی) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنا ہے کہ اول نعت اور ثانی مغوت بن سکے چاہے متخیز اور قابل اشارہ حسی ہو۔ جیسا کہ سواد جسم میں (کہ سواد اور جسم دونوں متخیز یعنی اشارہ حسی کے قابل ہیں) یا متخیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجزئات میں ہے (کہ ان میں سے کوئی بھی متخیز نہیں)۔

تشریح قولہ: شہ انصار الذہواۃ مشکلیں حدوث عالم پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم اعیان و اعراض کا مجموعہ ہے۔ اور اعیان و اعراض دونوں حادث ہیں۔ لہذا عالم حادث ہے۔ مصنف نے پوری دلیل نہیں ذکر کی جو دو مقدموں سے مرکب ہے۔ بلکہ صرف اس کے پہلے مقدمہ ”العالم اعیان و اعراض“ کے ذکر پر اکتفا کیا۔ اس وجہ سے شارح نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے تعبیر کیا۔ نیز اشارہ سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مصنف کا مقصد اپنے قول ”اذہواۃ اعیان و اعراض“ سے عالم کی تقسیم اور اس کے اقسام ذکر کرنا ہے۔ حدوث عالم کی دلیل بیان کرنا ان کا مطمح نظر ہی نہیں۔ لیکن چونکہ تقسیم پر دلالت کرنے والا ان کا قول مذکور حدوث عالم کی دلیل کا ایک مقدمہ بن جاتا ہے۔ اس لئے اس قول کو دلیل کی طرف اشارہ قرار دیا۔

قولہ: اذہواۃ یہ مصنف کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا صغریٰ ہے۔

قولہ: لانہ ان قام بذاتہ الخ یہ شارح کی طرف سے صغریٰ یعنی عالم کے اعیان و اعراض میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم موجودات ممکنہ کا نام ہے اور وجودات ممکنہ دو حال سے

خالی نہیں یا تو قائم بالذات ہوں گے، جنہیں عین کہتے ہیں۔ یا قائم بالغیر ہوں گے جنہیں عرض کہتے ہیں معلوم ہوا کہ عالم اعیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

قولہ: وکل منہما حادث - یہ شارح کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ ہے اور اس کبریٰ یعنی اعیان و اعراض دونوں کے حادث ہونے کی دلیل آگے ذکر کرنے کا شارح اپنے قول "لما سبقت" سے وعدہ فرما رہے ہیں۔

قولہ: ولما يتعرض لما لا يخلو کی ضمیر کا مرجع حدوث ہے یعنی مصنف نے اعیان و اعراض کے حدوث اور دلیل حدوث کو تعرض نہیں کیا کیوں کہ اس میں لمبی چوڑی باتیں ہیں جو ان کی مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہیں کیونکہ مصنف نے اپنی کتاب میں اعتقادی مسائل کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ان مسائل کے دلائل سے تعرض نہیں کیا گیا قولہ فالاعیان ما أمی ممکن الہیہاں سے مصنف عین کی تعریف کر رہے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جس کا قیام بالذات ہو، مصنف کے قول "فالاعیان ما" میں کلمہ "ما" اپنے عام ہونے کی وجہ سے ممکن واجب، متمتع بھی کو شامل تھا۔ لیکن ماضی میں اعیان کو عالم کی قسم قرار دینا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ "ما" سے ممکن مراد ہے۔ جیسا کہ شارح نے بھی اس کی تفسیر ممکن سے کی ہے۔ کیونکہ عالم ماسوی اللہ تمام ممکنات کا نام ہے اور ممکن کے اقسام بھی ممکن ہی ہوتے ہیں۔ لہذا اعیان عالم کی قسم ہونے کی وجہ سے ممکن ہوں گے۔ قولہ: بقدرینۃ جعلہما الہی یعنی ہم نے جو لفظ ماضی سے ممکن مراد لیا ہے تو اس پر قرینہ اعیان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

قولہ: ومعنی قیامہ بذاتہ الہی مصنف علیہ الرحمہ نے عین کی تعریف میں فرمایا تھا کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو، اس کے بالمقابل عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں۔ اور چونکہ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی میں متکلیف اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اس اختلاف کو ایسے انداز پر ذکر فرما رہے ہیں کہ شرف اختلاف بھی سامنے آجائے۔ اختلاف کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھیے، پہلی بات تو یہ کہ متکلیف کے نزدیک حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں اور تجزیہ کا معنی کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونا ہے۔ اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی۔ لازمی طور پر وہ اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسی مثلاً انگلی وغیرہ کے ذریعہ کیا جاسکے۔ اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف ہوگا جو دکھائی دے۔ اس لئے تجزیہ کے مفہوم میں شئی کا کسی حیز اور مکان میں ہونا، اشارہ حسی کے قابل ہونا، دکھائی دینا سبھی داخل ہے۔ البتہ حیز اور مکان میں ہونا اصلی معنی ہے اور قابل اشارہ حسی ہونا اس کے لوازمات میں سے ہے۔

دوسری بات یہ کہ فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسی موجودات بھی مانتے ہیں جو نہ تو مادی ہیں اور نہ ہی اشارہ

حسیہ کے قابل ہیں پس وہ نہ تو جسم ہیں اور نہ کسی مکان میں ہیں۔ جیسے عقول اور نفوس ناطقہ وغیرہ۔ ایسی موجودات کو وہ مجردات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ متکلمین ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جن دلائل سے فلاسفہ ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ اسلامی اصولوں پر پورے نہیں اترتے۔

اس تہید کو ذہن نشین کرنے کے بعد اختلاف سننے۔ متکلمین کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ بالذات متمیز اور اشارہ حسی کے قابل ہو اس کا متمیز ہونا یعنی کسی مکان میں ہونا اور اشارہ حسی کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے متمیز اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو۔ جیسے مٹی، پانی، پتھر، لکڑی وغیرہ اجسام، اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا متمیز اور قابل اشارہ ہونا اس جوہر کے متمیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے۔ یعنی وہ بذات خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے۔ کسی دوسری چیز میں ہو کر پایا جائے، مثلاً رنگ، مزہ، بو، ربخ خوشی وغیرہ تمام اعراض، قائم بالذات اور قائم بالغیر کی اس تعریف سے متکلمین کا مقصد ذات باری اور صفات باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے اور مذکورہ تعریف کی رو سے ذات باری اور صفات باری اس بناء پر عالم سے خارج ہوں گی کہ تعریف مذکور میں قائم بالذات اور قائم بالغیر دونوں کو متمیز کہا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اول الذکر بالذات متمیز ہے اور ثانی الذکر دوسرے کے تابع ہو کر متمیز ہے۔ اور ذات باری و صفات باری نہ متمیز بالذات ہیں نہ متمیز بالغیر ہیں۔ کیونکہ حیز اور مکان میں ہونا جسم اور جانیات کا خاصہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جسم اور جانیات سے بری ہیں، اور جب ذات و صفات کسی طرح متمیز نہیں ہیں تو نہ وہ قائم بالذات ہو کر عین ہوں گی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ اور جب ذات باری و صفات باری عین اور عرض کچھ بھی نہیں تو از قبیل عالم بھی نہیں ہوں گی کیونکہ عالم تو اعمان اور اعراض میں منحصر ہے جیسا کہ گذر چکا۔

اگر کوئی کہے کہ فلاسفہ کے نزدیک مجردات کے نام سے اس عالم میں کچھ ایسی غیر مادی چیزیں بھی موجود ہیں جو نہ کسی مکان میں ہیں اور نہ اشارہ حسی کے قابل ہیں، مگر مذکورہ تعریف کی رو سے وہ بھی عالم سے خارج ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ جب وہ متمیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں تو نہ قائم بالذات ہو کر عین ہوں گی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ لہذا عالم سے خارج ہوئیں کیونکہ عالم تو عین اور عرض ہی میں منحصر ہے جواب یہ ہے کہ متکلمین کو مجردات کے عالم سے خارج ہونے کی کوئی پرواہ نہیں اس لئے کہ وہ ان مجردات کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ کچھ لجید نہیں کہ تعریف میں متمیز کی قید لگا کر مجردات کو عالم سے خارج کر کے یہ دکھلانا ہو کہ اس عالم میں ان مجردات کا کوئی وجود نہیں۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی عمل کا

محتاج نہ ہو کہ پس اس سے لگ کر ہی موجود ہو۔ اس سے الگ ہو کر موجود نہ ہو بلکہ اس کا مستقل اپنا وجود ہو۔ مثلاً دیوار کی اینٹ ہے کہ وہ اینٹ اپنے وجود میں اس دیوار کی محتاج نہیں ہے بلکہ دیوار سے الگ ہو کر بھی وہ اینٹ موجود ہو سکتی ہے۔ قائم بالذات کی یہ تعریف ذات باری پر بھی صادق آئے گی۔ کیونکہ وہ بھی اپنے وجود میں کسی عمل کا محتاج نہیں۔ اور قائم بالذات ہی کو عین کہتے ہیں۔ لہذا اس تعریف کی رو سے باری تخلیے عین ہوئے جو عالم کی ایک قسم ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ متکلیفین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء و اقسام سمیت حادث ہے۔ لہذا اس تعریف کی رو سے باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اور کسی شی کے قائم بالغیر ہونے کے معنی فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا دوسری شی کے ساتھ ایسا ربط و اتحاد اور تعلق خاص ہو کہ شی اول کا صفت بننا اور شی ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو۔ مثلاً بیاض کا جسم سے ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اول یعنی بیاض کو صفت اور جسم کو موصوف قرار دے کر "جسم ابیض" کہنا صحیح ہے۔ قائم بالغیر کی یہ تعریف صفات باری پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ مثال کے طور پر صفت علم کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص ربط و اتحاد اور تعلق خاص ہے کہ علم کو صفت اور اللہ کو موصوف بنانا اور "اللہ العليم" کہنا صحیح ہے تو صفات باری بھی اس تعریف کی رو سے قائم بالغیر ہوئیں۔ اور قائم بالغیر کو عرض کہتے ہیں جو عالم کی ایک قسم ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ متکلیفین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء و اقسام سمیت حادث ہے تو مذکورہ تعریف کی رو سے صفات باری کا حادث ہونا لازم آئے گا اختلاف کی مندرجہ بالا تفصیل سے اختلاف کا یہ سبب سمجھ میں آتا ہے کہ فلاسفہ قائم بالذات کی جو تعریف کرتے ہیں اس کے ذات واجب پر صادق آنے کی وجہ سے اس کا عین اور جو ہر ہونا لازم آتا ہے۔ اور قائم بالغیر کی جو تعریف کی ہے۔ وہ صفات پر صادق آنے کی وجہ سے ان کا عرض ہونا لازم آتا ہے اور متکلیفین کے نزدیک اعیان و اعراض سب حادث ہیں اس لئے مذکورہ تعریف کی رو سے ذات باری اور صفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔ لہذا متکلیفین نے اس تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات اور قائم بالغیر کی ایسی تعریف کی جس سے نہ ذات باری کا عین ہونا لازم آئے اور نہ صفات باری کا عرض ہونا لازم آئے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اور چونکہ فلاسفہ کے نزدیک تمام اعیان حادث نہیں ہیں اس لئے انہوں نے ذات باری پر قائم بالذات اور عین کی تعریف صادق آنے میں کوئی حرج نہیں محسوس کیا۔ رہیں صفات باری تو فلاسفہ باری تعالیٰ کے لئے صفات مانتے ہی نہیں۔ اس لئے صفات پر قائم بالغیر اور عرض کی تعریف صادق آنے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

قولہ: ولہذا یستتم الانتقال عنہ۔ یعنی چونکہ عرض کا وجود وہی ہے جو اپنے موضوع اور

اور محل میں ہے اس محل سے بہت کر اس کا کوئی اپنا علیحدہ وجود نہیں ہے اسی وجہ سے عرض کا اپنے محل سے منتقل ہونا مستحکم ہے کیونکہ اگر منتقل ہوگا تو معدوم ہوگا۔ کسی دوسرے محل میں اس کا وجود نہیں ہوگا۔

قولہ: بخلاف وجود الجسم فی الحیز یعنی حیز اور مکان سے قطع نظر کرتے ہوئے جسم کا اپنا مستقل وجود ہے اسی وجہ سے جسم اپنے مکان سے منتقل ہوتا ہے اور اس سے منتقل ہو کر بھی دوسرے مکان میں موجود ہوتا ہے۔

قولہ: ومعنی قیامہ الخ شارح نے لفظ قیام کو ضمیر کی طرف مضاف کیا جس کا مرجع لفظ ممکن ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ تعریف ممکن کے قائم بالذات ہونی چاہیے۔ مطلقاً قائم بالذات ہونی چاہیے جس سے یہ اعتراض وارد ہو کہ تعریف جامع نہیں ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر اس کے متمیز اور قابل اشارہ حسیہ نہ ہونے کی وجہ سے صادق نہیں۔ حالانکہ وہ قائم بالذات ہے۔ اگرچہ اس کو عین یا جوہر نہیں کہتے۔

قولہ: غیر تابع تحیزہ الخ یہ متمیز بنفسہ کی تفسیر ہے یعنی اس کا کسی حیز اور مکان میں ہونا یا قابل اشارہ ہونا دوسری چیز کے اس حیز اور مکان میں ہونے اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو مثلاً کسی برتن میں دودھ ہے تو اس کی سفیدی کے بارے میں تو کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اس برتن میں موجود ہونا دودھ کے اس برتن میں موجود ہونے کے تابع ہے باین معنی کہ دودھ جس کے اندر سفیدی کا حلول ہے۔ اور جو اس سفیدی کا محل ہے اس برتن میں موجود ہے اس بناء پر یہ سفیدی بھی اس برتن میں موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ دودھ کا اس برتن میں موجود ہونا سفیدی کے اس برتن میں موجود ہونے کے تابع ہے معلوم ہو کہ دودھ قائم بالذات اور سفیدی قائم بالغیر ہے۔

قولہ: موضوعہ ای محلہ الخ شارح نے موضوع کی تفسیر محل سے کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل ایک ہی چیز ہیں۔ یعنی جس کے ساتھ دوسری چیز قائم ہو اور جس کے ساتھ لگ کر دوسری چیز موجود ہو۔ جیسے جسم سفیدی کے لئے موضوع اور محل ہے۔ برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ موضوع اور محل میں فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو محل اپنے وجود میں اپنے حال کا محتاج ہو۔ اس کو محل اور مادہ کہتے ہیں جیسے بیوی اپنے وجود میں اپنے حال یعنی صورت جیسہ کا محتاج ہے۔ اور جو اپنے حال کا محتاج نہیں ہے اس کو موضوع کہتے ہیں۔ جیسے سفید جسم میں جسم اپنے وجود میں اپنے حال یعنی سفیدی کا محتاج نہیں ہے۔ اس کے بغیر بھی جسم موجود رہ سکتا ہے۔ اس لئے جسم کو سفیدی کا موضوع کہیں گے۔

قولہ: وعند الفلاسفۃ الخ فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ شی ایسے محل سے مستغنی اور بے نیاز ہو جو محل اس شی کو قائم اور موجود رکھے۔

قولہ: عن محل یقومہ - محل کو تقویم کے ساتھ متصف کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر یہ صفت نہ لائے اور مطلق محل کے ذکر پر اکتفا کرتے تو اعتراض وارد ہوتا کہ اس تعریف کی رو سے صورت جسمیہ قائم بالذات نہ ہوگی۔ کیونکہ صورت جسمیہ اور ہیولی میں تلازم کی وجہ سے صورت جسمیہ اپنے محل یعنی ہیولی سے مستغنی نہیں ہے لہذا لازم آئے گا کہ وہ قائم بالذات بھی نہ ہو حالانکہ وہ قائم بالذات اور جوہر ہے۔

اس اعتراض کو ”یقوّمہ“ کی قید بڑھا کر دفع کر دیا۔ کیونکہ اب قائم بالذات کا مطلب یہ ہوا کہ قائم بالذات وہ شیء جو ایسے محل سے مستغنی ہو جو محل اس شیء کو قائم اور موجود رکھے اور ہیولی اگرچہ صورت جسمیہ کے لئے محل ہے مگر صورت جسمیہ کو قائم اور موجود رکھنا اس کی صفت نہیں ہے کیونکہ صورت جسمیہ اپنے قیام اور وجود میں ہیولی کا محتاج نہیں ہے بلکہ تشکل یعنی کسی شکل کے ساتھ متصف ہونے میں اس کا محتاج ہے۔

وقولہ: ومعنی فیلہ بشی آخر الخ یعنی ایک شیء کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ شی اول کا شی ثانی کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو جس کی وجہ سے اول کا صفت اور ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو، چاہے وہ شی اول متمیز ہو جیسے جسم کا سواد ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا تعلق خاص ہے جس کی وجہ سے خود اس کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور ”جسم“ ”اسود“ کہنا صحیح ہے۔ اور سواد متمیز بھی ہے۔ یا متمیز نہ ہو۔ جیسے صفات باری ہیں جن کے مشکلیں قائل ہیں مثلاً قدرت ہے کہ اس کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کا صفت بننا اور اللہ کا موصوف بننا اور ”اللہ القادر“ کہنا صحیح ہے۔ اور یہ صفات متمیز نہیں ہیں۔

قولہ: کما فی صفات المباری - یہ مثال مشکلیں کے مسلک کے اعتبار سے ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک باری تعالیٰ کے لئے صفات ہی نہیں ہیں۔ پھر ان کے قائم ہونے کا کوئی معنی نہیں۔

قولہ: والمجردات - فلاسفہ کے نزدیک مجردات سے مراد ایسے غیر مادی جوہر ہیں جو اشیا حسی کے قابل نہیں ہیں نہ وہ جسم ہیں نہ کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ اور نفوس ناطقہ اور مشکلیں ان مجرّبات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنی موجودات ہیں وہ عرض اور جسم اور جزء لا یتجزئ میں منحصر ہیں اور ملائکہ اور نفوس ناطقہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔

وهو أی مالہ قیام بذاتہ من العالمہ اما مرکب من جزئین فصاعداً عندنا وهو الجسم، وعند البعض لا بد له من ثلثة اجزاء لتحقق الابدان الثلاثة اعین الطول والعرض والعمق، وعند البعض من ثمانية اجزاء لیتحقق تقاطع الابدان الثلاثة علی زوايا قائمہ، وليس هذا انزعافاً لفظیاً راجعاً الى الاصطلاح حتی یدفع بأن لكل

احداً أن يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم يازاؤه هل يكفي فيه مجرد التركيب أم لا۔

ترجمہ اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہوگا دو جزء یا دو سے زائد اجزاء کے ہمارے (جمہور) اشاعرہ کے نزدیک، اور وہ صرف جسم ہے۔ اور بعض (اشاعرہ) کے نزدیک تین اجزاء ضروری ہیں۔ تاکہ ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق پیدا ہو جائیں۔ اور بعض (مستزادہ) کے نزدیک آٹھ اجزاء ضروری ہیں، تاکہ ابعاد (ثلاثہ) کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قائمہ کی شکل پر متحقق ہو اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہو۔ یہاں تک کہ یہ کہہ کر ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسی چاہے اصطلاح قائم کرے۔ بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس (کے متحقق) میں دو جزء سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟

تشریح قولہ: وهو الخ عالم کی دو تین عین اور عرض بیان فرمانے کے بعد اب ماتن عین کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ عین کی تقسیم سے متعلق پوری متن یہ ہے۔ وهو إما مرکب وهو الجسماد غیر مرکب کا جو هو الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزئ۔ یعنی عین اگر مرکب ہے تو وہ جسم ہے اور اگر غیر مرکب ہے تو وہ جزء لا يتجزئ ہے تو عالم کی کل اقسام تین ہوتی ہیں (۱) عین مرکب جو صرف جسم ہے (۲) عین غیر مرکب جیسے جزء لا يتجزئ (۳) عرض

قولہ: هو أي مالم يقيام بذاته من العالم۔ شارح نے ضمیر هو کا مرجع بتلایا کہ اس سے مراد وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ پھر شارح کے قول "من العالم" کے بارے میں بعض کا کہنا ہے کہ یہ قید واجب تعالیٰ سے احتراز کے لئے ہے۔ اس لئے کہ لفظ "ما" اپنے عموم کی وجہ سے واجب کو بھی شامل تھا کیونکہ وہ بھی "مالم يقيام بذاته" کا مصداق ہے۔ "من العالم" کی قید لگانے سے وہ خارج ہو گیا۔ مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے شارح کا ماتن کے قول "فلا عيان ما أي ممكن" میں کلمہ "ما" کی تفسیر ممکن سے کرنا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں بھی لفظ "ما" سے ممکن ہی مراد ہے۔ اس بناء پر "من العالم" قید احترازی نہیں بلکہ توضیح کے لئے ہوگا۔

قولہ: إما مرکب الخ حکماء مثالیہ کے نزدیک تمام اجسام ہوتی اور صورت سے مرکب ہیں۔ اور متکلمین کے نزدیک جسم کی ترکیب اجزاء لا يتجزئ سے ہے جنہیں جو ہر فردہ بھی کہتے ہیں۔ پھر اجزاء لا يتجزئ سے جسم کو مرکب ماننے کے بعد متکلمین اس مسئلہ میں مضطرب ہیں کہ جسم کے وجود کے لئے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں اور یہ اختلاف در حقیقت جسم کی تعریف کے مختلف ہونے پر مبنی ہے۔ جمہور اشاعرہ جسم کی ترکیب جو ہر مرکب

کرتے ہیں اور صرف دو جزء سے ترکیب کا تحقق ہو جاتا ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے وجود کے لئے دو ہی جزء ضروری قرار دیئے اور بعض اشعار نے جسم کی تعریف ”جو حدودا بعدادثلثۃ سے کی ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے تحقق کے لئے تین اجزاء ضروری قرار دیئے۔ اس طرح کہ اولاً وہ جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جائیں تو جو بُعد ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہوگا وہ طول کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملتی پر رکھا جائے تو جو بُعد اوپر والے جزء کو نیچے والے داہنی طرف کے جزء سے کسی خط کے ذریعہ ملانے سے پیدا ہوگا وہ مثلاً عرض ہے۔ اور جو بُعد ملتی کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ مثلاً عمق ہے اس طرح ^{طول} عرض عمق

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ عرف میں جو بُعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول اور جو سب سے کم ہوتا ہے۔ اس کو عمق اور جو متوسط ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں۔ مگر یہاں یہ معنی مراد نہیں۔ بلکہ طول سے وہ بُعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور عرض سے وہ بُعد مراد ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے۔ اور عمق سے وہ بُعد مراد ہے جو ثالثاً فرض کیا جائے۔

اور بعض معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جس میں البعدادثلثۃ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گذرنا متحقق ہو۔ زاویہ کے معنی گوشہ کے ہیں۔ جب کسی خط مستقیم پر جو عرض میں ہو ایک دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے۔ تو ملتی کے دونوں جانب جو گوشے پیدا ہوں گے وہ زاویہ کہلاتے ہیں۔ اب اگر اوپر والا خط بالکل سیدھا ہے کسی طرف وہ جھکا ہوا نہیں ہے تو دونوں طرف کے گوشے برابر ہونگے اور ان میں سے ہر ایک زاویہ قائمہ کہلائے گا۔ اس طرح ^{زاویہ قائمہ} اور اگر اوپر والا خط ترچھا ہے تو جس طرف اس کا جھکاؤ ہوگا اس طرف کا گوشہ چھوٹا ہوگا اسے زاویہ حادہ کہیں گے اور دوسری طرف کا گوشہ بڑا ہوگا اسے زاویہ منفرج کہیں گے۔ اس طرح ^{حادہ منفرج}

تو جسم کی مذکورہ تعریف کے قائلین جسم کی ترکیب کے لئے آٹھ اجزاء ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کہ دو جزء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بُعد حاصل ہوگا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں جزء کے ملتی کے پاس ایک جزء اوپر کی جانب میں اور ایک جزء نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بُعد حاصل ہوگا جو پہلے بُعد کو اس طرح کاٹنے ہوئے گزرے گا کہ اس سے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے۔ یہ دوسرا بُعد عرض کہلائے گا اس طرح ^{عرض} طول پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بُعد اول الذکر دونوں ابعاد کو کاٹتے ہوئے گزرے گا۔ وہ عمق کہلائے گا۔ جس طرح انسان جب کھڑا ہوتا ہے۔ تو جو بُعد فوق اور تحت کی جانب میں ہوتا ہے وہ طول کہلاتا ہے۔ اور جو بُعد بین اور

شمال کی جانب میں طول کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور جو بعد سینہ سے پیٹھ کی جانب طول اور عرض دونوں کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عمق کہلاتا ہے۔

قولہ: وليس هذا انزاعاً الخ یعنی مذکورہ بالا اختلاف ایسا اختلاف لفظی نہیں جس کا تعلق

اصطلاح سے ہو، بایں معنی کہ بعض لوگوں کی اصطلاح میں لفظ جسم دو جزء سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے اور بعض کی اصطلاح میں تین یا آٹھ اجزاء سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے۔ جیسا کہ کلہ نحویوں کی اصطلاح میں اس لفظ کو کہتے ہیں جو مفرد معنی کے لئے موضوع ہوا و منطقیوں کی اصطلاح میں ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ازمان ثلاثہ میں سے کسی زمانہ میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرے۔

بلکہ جسم کے بارے میں نزاع مذکور ایسا نزاع لفظی ہے جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہے یعنی یہ نزاع لفظی بایں معنی ہے کہ لفظ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا وجود اور تحقق محض ترکیب سے ہو جائے گا جس کے لئے دو ہی جزء کافی ہیں۔ یا ترکیب کے ساتھ ایجاد کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ نزاع لفظی جس کا تعلق اصطلاح سے ہو، دوسرا وہ نزاع لفظی جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہو۔

لہذا جسم کے بارے میں مذکورہ اختلاف کو صاحب مواقف کے نزاع لفظی قرار دینے اور شارح کے نزاع لفظی کی نفی کرنے میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ صاحب مواقف نے نزاع لفظی بالمعنی انشائی قرار دیا ہے اور شارح نے نزاع لفظی بالمعنی الاول کی نفی کی ہے۔ جیسا کہ شارح کا ”راجعاً الى الاصطلاح“ فرمانا بھی صاف طور پر دلالت کرتا ہے۔

احتج الاولون بانہ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزء واحد انہ اجمہ من الآخر، فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازید فی الجسمية، وفي نظر، لانما افعل من الجسمامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال جسم الشيء أي عظم فهو جسيم وجسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لاصفة.

ترجمہ قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دو جسموں میں سے ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے اجمہ ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی، تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دو سرے زائد نہ ہوتا۔ اور اس (دلیل) میں نظر ہے۔ اس لئے کہ وہ راجعہ (اجسم) اسم تفضیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی

سے۔ بولا جاتا ہے جسم الشئ بمعنی عظم فهو جسيم وجسام (جیم کے) ضمہ کے ساتھ۔ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے۔ جو اسم ہے نہ کہ صفت ہے۔

تشریح جو لوگ جسم کے تحقق کے لئے محض ترکیب کو کافی سمجھتے ہیں جس کے لئے صرف دو جزء ہونا کافی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب مجموعے ہوں جن میں سے ہر ایک مجموعہ دو

جزء سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک مجموعہ پر ایک جزء بڑھا دیا جاوے، تو اس کو دوسرے مجموعہ کے مقابل میں اجماعاً زائد فی الجسمیۃ کہا جائے گا اس کا مطلب یہ نکلا کہ نفس جمیت کا تحقق دو جزء سے ہو گیا تھا اس تیسرے جزء سے جمیت میں زیادتی ہوئی، کیونکہ اگر دو جزء سے جمیت متحقق نہ ہوتی، تو تیسرا جزء بڑھانے سے وہ مجموعہ جسم ہوتا، اجماعاً زائد فی الجسمیۃ نہ ہوتا۔

قولہ: بان يقال لاحد الجسمین الخ میرے نزدیک عبارت یوں ہوتی تو مطلب زیادہ واضح ہوتا۔ يقال لاحد المجموعین المركبین من جزئین الخ یعنی دو جزء سے مرکب دو مجموعوں میں سے ایک کو جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے۔ دوسرے سے اجماعاً کہا جاتا ہے۔

قولہ: وفيه نظر، حاصل نظر یہ ہے کہ جسم کا مشتق منہ جسم نہیں ہے کہ اس کے معنی زائد فی الجسمیۃ ہوں۔ بلکہ اجماعاً بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے مشتق ہے جو باب کرم سے آتا ہے۔ جسم الشئ بمعنی عظم الشئ استعمال ہوتا ہے۔ اور اس سے صفت مشبہ جسيم اور جسام جیم کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے۔

بہر حال جب اجماعاً کا مشتق منہ جسامت بمعنی ضخامت ہے۔ تو "هذا الجسم من الآخر" کا مطلب ہوگا یہ ضخامت اور مقدار میں دوسرے سے بڑھا ہوا ہے نہ کہ جمیت میں بڑھا ہوا ہے۔ اس اعتبار سے اجماعاً اسم صفت ہوگا اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ذات ہے اسم صفت نہیں ہے۔ أو غير مركب كالجوهر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً وهو الجزء الذی لا یتجزئ ولم یقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع بأن مالا یتربک لا ینحصر عقل فی الجوهر بمعنی الجزء الذی لا یتجزئ بل لا بد من إبطال الهیولی والصورة والعقول والنفوس المجردة لیتیم ذالک، وعند الفلاسفہ لا وجود للجوهر لفرد اعنی الجزء الذی لا یتجزئ، وتركب الجسم انما هو من الهیولی والصورة۔

ترجمہ آیا وہ ممکن جو قائم بالذات ہے (غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے۔ یعنی وہ عین جو فعلاً، وہما اور

کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو۔ اور وہ جزء لا یتجزیٰ ہے اور (مصنف نے) وہو الجوہر نہیں کہا۔ اس اعتراض کے وارد ہونے سے سمجھنے کے لئے کہ جو عین مرکب نہ ہو، وہ عقلاً جوہر بمعنی جزء لا یتجزیٰ میں منحصر نہیں بلکہ ہیولی اور صورت اور عقول مجرہ اور نفوس مجرہ کا ابطال ضروری ہے تاکہ یہ (حصہ) درست ہو۔ اور فلاسفہ کے نزدیک ہر فرد یعنی جزء لا یتجزیٰ کا وجود نہیں۔ اور جسم کی ترکیب محض ہیولی اور صورت سے ہے۔

تشریح

قولہ: أو غید مرکب الخیر عین یعنی ممکن قائم بالذات کی دوسری قسم ہے مصنف نے عین غیر مرکب کی مثال میں جوہر کو پیش کیا ہے۔ اور جوہر سے مراد جوہر فرد ہے جس کو جزء لا یتجزیٰ بھی کہتے ہیں۔ جیسا کہ شارح نے تفسیر کی ہے۔

قولہ: یعنی الحین الخیر جوہر کی تفسیر ہے حاصل تفسیر ہے کہ جوہر سے مراد وہ عین ہے جو باقی صغر کی وجہ سے کسی طرح بھی مزید تقسیم کے قابل نہ ہو۔ نہ اس کی تقسیم فعلی ہو سکے نہ تقسیم وہی اور نہ تقسیم فرضی ہو سکے تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود ہو جائیں۔ پس اگر تقسیم آلہ دھار دار کے ذریعہ ہوئی ہے تو تقسیم قطعی ہے اور اگر کسی سخت اور ٹھوس جسم کی ٹکڑے سے ہوئی ہے تو تقسیم کسری ہے اور اگر ٹھٹھا کا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم خرقی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم فعلی ان تینوں تقیسات کو شامل ہے کیونکہ ان تینوں تقیسات کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم فعلی کی نفی سے تینوں تقیسات کی نفی ہو گئی۔

اور اگر تقسیم کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود نہ ہو تو وہ تقسیم وہی و فرضی ہے۔ تقسیم وہی قوت و اہمہ کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں۔ تقسیم وہی اور فرضی کے درمیان فرق ہے کہ تقسیم وہی چونکہ قوت و اہمہ کا فعل ہے اور قوت و اہمہ جہانی ہے۔ اور قوت و اہمہ جہانیہ کے افعال متناہی ہوتے ہیں اس بناء پر تقسیم وہی متناہی ہوتی ہے۔ اور تقسیم عقلی باین معنی غیر متناہی ہے کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسی حد پر نہیں پہنچے گی۔ جہاں اس کا ٹھہر جانا واجب ہو۔ اور اس سے آگے بڑھنا یعنی اس شے کی مزید تقسیم کرنا اس کے لئے ناممکن ہو۔ اگر عقل کی غیر متناہی تقیسات اور ان کے نتیجہ میں غیر متناہی اجزاء کا بالفعل وجود نہیں ہے اور غیر متناہی تقیسات کو بالفعل موجود کرنے سے وہم کی طرح عقل بھی عاجز ہے اسی بناء پر بعض لوگوں نے تقسیم وہی اور فرضی کے درمیان کوئی فرق نہیں بیان کیا۔

قولہ: ولہ یقل وہو الجوہر الخ یعنی مصنف نے جس طرح عین مرکب کے بارے میں فرمایا تھا وہو الجسم اس طرح یہاں عین غیر مرکب کے بارے میں وہو الجوہر نہیں فرمایا بلکہ کالجوہر فرمایا۔ اس لئے کہ وہو الجوہر فرمانے سے معلوم ہوتا کہ عین غیر مرکب جوہر فرد بمعنی جزء لا یتجزیٰ ہی میں

مختصر ہے۔ ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا کہ عین غیر مرکب جو ہر فرد ہی میں مختصر نہیں ہے بلکہ ہیولی اور صورت اور عقول و نفوس مجرہ بھی عین غیر مرکب ہیں۔ لہذا یا تو حصر کا دعویٰ واپس لویا ہیولی اور صورت اور عقول و نفوس کا وجود باطل کرو۔ تاکہ تمہارا حصر کا دعویٰ درست ہو جائے۔

مضف نے اس اعتراض اور ہیولی و صورت وغیرہ کے ابطال کے چکر میں پھنسنے سے بچنے کے لئے ”وہو الجوہر“ کے بجائے ”کالجوہر“ فرمایا۔ یعنی جو ہر کو برسبیل مثال ذکر فرمایا۔

قولہ: لیتم ذالک الخ ذالک کا مشار الیہ حصر مذکور ہے۔

قولہ: وعند الفلاسفۃ الخ فلاسفہ سے حکماء مشائخ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جو جو ہر فرد بمعنی جزء لاتیجزی کا ابطال کرتے ہیں اور جسم کو ہیولی اور صورت جسم نامی دو جوہر دل سے مرکب مانتے ہیں۔

قولہ: لا وجود للجوہر الخ جو ہر فرد بمعنی جزء لاتیجزی کے بطلان کی دلیل شاہد ہدایت الحکمت علامہ میبذی نے قیاس استثنائی کی شکل میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر جزء لاتیجزی کا وجود ہوتا مقدم، تو ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا۔ تالی، لیکن تالی یعنی ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنا باطل ہے (استثناء بقیض تالی) پس مقدم یعنی جزء لاتیجزی کا وجود بھی باطل ہے۔

تالی کے بطلان کی دلیل ہے کہ اگر ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کیا جائے تو احتمال عقلی دو ہیں ایک تو یہ کہ بیچ والا جزء طرفین یعنی دونوں کناروں کے اجزاء کے باہم ملنے سے مانع ہے یا نہیں، اگر مانع ہے تو تقسیم لازم آئے گی اس لئے کہ بیچ والے جزء کا ایک سراوہ ہوگا جو مشلا دہنی طرف کے جزء لاتیجزی سے متصل ہوگا اور دوسرا سراوہ ہوگا جو بائیں طرف کے جزء لاتیجزی سے متصل ہوگا۔

اسی طرح طرفین کا ایک اندرونی سراوہ ہوگا جو بیچ والے جزء سے متصل ہوگا اور دوسرا سراوہ بیرونی ہوگا جس کا اتصال کسی جزء سے بھی نہیں ہوگا۔ اس طرح تینوں اجزاء منقسم ہو گئے۔ حالانکہ ہم نے ان کو لاتیجزی یعنی ناقابل تقسیم مانا تھا۔ لہذا خلف، لہذا پہلی شق خلاف مفروض کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہو گئی۔ اور اگر بیچ والا جزء طرفین کے باہم ملنے سے مانع نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ طرفین میں سے ہر ایک بیچ والے جزء میں گھس کر دوسری طرف کے جزء سے جاملا اور چونکہ یہ اجزاء جوہر ہیں۔ اس لئے ان اجزاء کا ایک دوسرے میں اس طرح کا گھس پٹھ کرنا کہ ایک اشارہ سب کے لئے کافی ہو جائے۔ بتداخل جوہر ہے اور بتداخل جوہر محال ہے۔ لہذا بیچ والے جزء کا طرفین کے باہم ملنے سے مانع نہ ہونا بھی باطل ہے اور جب تالی یعنی ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنے کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو تالی باطل ہو گئی اور جب تالی

باطل ہوگی تو مقدم یعنی جزء لا تجزئی کا وجود بھی باطل ہو گیا۔ والتفصیل فی کتاب الحکمة۔
واقوی ادلة اثبات الجزاء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تقاسم
الاجزاء غیر منقسمه اذ لو تقاسمت ليجزئ. لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كالحقيقة

ترجمہ

اور اثبات جزء لا تجزئی کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے۔ تو
وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ کیونکہ اگر دو جزؤں
کے ذریعہ اس سطح سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا۔ پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

تشریح

جزء لا تجزئی کے اثبات پر متکلمین نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں۔ ان میں جو دلیل قوی تر ہے
شارح اولاً اس کو ذکر کر رہے ہیں۔ اس کے بعد دو دلیلیں اور ذکر فرمائیں گے جو مشہور ترین ہیں
یہاں جو قوی تر دلیل ذکر فرمائی ہے اس کو سمجھنے کے لئے چند باتیں یاد رکھیے۔ ایک تو یہ کہ کرہ کا
کے منہ اور راء کے فتح کے ساتھ بغیر تشدید ہے۔ اس کی جمع کرات اور کڑی آتی ہے۔ لغت میں کرہ گیند
کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کرہ سے مراد ایسا جسم متدیر ہے جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے
اندر بالکل وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے۔ اس نقطہ سے سطح کی طرف نکلنے والے ساری خطوط برابر ہوں۔

اس طرح 

کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا۔ کیونکہ خط منتہائے سطح کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی منتہا نہیں
ہوتا۔ دوسری بات یہ کہ سطح حقیقی سے سطح مستوی مراد ہے۔ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں جس پر خطوط مستقیم تر
کرنا ممکن ہو یعنی ایسے خطوط کھینچنا ممکن ہو کہ اگر ان خطوط پر نقطے فرض کئے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی
سیدھ میں واقع ہوں۔ نہ کوئی نقطہ دوسرے نقطہ سے دائیں یا بائیں ہو نہ نیچے اور اوپر ہو
بلطف دیگر یوں کہیے کہ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں جس میں ذرا بھی نشیب و فراز اور اونچ نیچ نہ ہو۔
تیسری بات یہ ذہن میں رکھیے کہ جب کسی شی کو برابر سطح پر رکھا جائے تو اس شی کے اندر جتنی زیادہ
کڑویت اور گولائی ہوگی اسی قدر اس کے کم حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا اور جس قدر کڑویت کم ہوگی۔
اسی قدر اس کے زیادہ حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔

اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کی سطح کے لئے کوئی خط نہیں ہوتا۔ کسی
سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کرہ کا جتنا حصہ اس سطح سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی
نا قابل تقسیم حصہ جزء لا تجزئی ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ قابل تقسیم ہوگا یعنی اس کے اجزاء ہوں گیں گے تو کم از
کم دو جزء ہوں گے۔ جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا۔ حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل

محال ہے۔ اس لئے کہ اس سطح سے اتصال ناقابل تقسیم ہی جزء سے ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم جزء، جزء لایتجزی کہلاتا ہے۔

قولہ: فلم تكن كرة حقيقية الخ یعنی اگر سطح مستوی سے کرہ کا اتصال اپنے دو جزء کے بقدر حصہ سے ہوگا تو ان دو اجزاء کے مجموعہ سے جو بُنجد پیدا ہوگا وہ خط کہلائے گا اور ایسی صورتیں وہ کرہ کرہ حقیقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ کرہ حقیقی کے اندر بالفعل خط نہیں ہوتا۔

وَأَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمُشَائِخِ وَجْهَانِ، الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا إِلَى نِهَائِهِ لَمْ تَكُنِ الْخُرْدُ لَتِ اصْغَرَتْ مِنَ الْجِبَلِ لِأَنَّ كَلَامَهُمَا غَيْرُ مُتَاوِيهِ الْاجْزَاءِ، وَالْعَظَمُ وَالصَّغَرُ إِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْاجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ فِي الْمَتَاوِيهِ، وَالثَّانِي أَنَّ اجْتِمَاعَ اجْزَاءِ الْجِسْمِ لَيْسَ لِدَاثِهِ إِلَّا مَا قَبْلَ الْاِفْتِرَاقِ، فَاللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ فِيهِ الْاِفْتِرَاقَ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى، لِأَنَّ الْجُزْءَ الَّذِي تَنَازَعْنَا فِيهِ إِنْ أُمِكنَ اِفْتِرَاقُهُ، لَزِمَتْ قُدْرَةُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ دَفْعًا لِلْعَجْزِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ، ثَبَتَ الْمُدْعَى.

ترجمہ اور ان دلائل میں مشہور ترین دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا، تو رائی کا دانہ پیاز سے چھوٹا نہ ہوتا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا۔ اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے کثیر ہونے اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ قلیل یا کثیر ہونا، صرف متناہی میں متصور ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے۔ ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جزء لایتجزی کی حد تک اس کے اندر افتراق پیدا فرمادیں۔ اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو۔ تو دفع عجز کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا، اور اگر افتراق ممکن نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

تشریح قولہ: الاول انہ لو كان الخ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اس قاعدہ کے مطابق کوئی ایسا عین نہیں ہو سکتا جس کی تقسیم متناہی ہو کہ وہ مزید تقسیم کے قابل نہ رہے اور اس کو جزء لایتجزی کہا جاسکے۔ تو چونکہ جزء لایتجزی کا ابطال فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہے کہ ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اس لئے اس دلیل میں مذکورہ قاعدہ کو باطل کر کے جزء لایتجزی کا اثبات کیا گیا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو تو رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں عین ہیں اور ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہونے کے قاعدہ سے ان دونوں کی تقسیم بھی غیر متناہی ہوگی اور غیر متناہی تقسیم کے نتیجے میں دونوں کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے اور چونکہ ایک غیر متناہی دوسرے غیر متناہی سے کم یا بیش نہیں ہوتا۔ اس بناء پر رائی کے دانہ کے غیر متناہی اجزاء پہاڑ کے غیر متناہی اجزاء سے کم نہیں ہوں گے۔ تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ چھوٹا ہونا دوسرے کے مقابلہ میں اجزاء کی کمی کے سبب ہوتا ہے جو غیر متناہی ہونے کی وجہ سے نادر ہے۔ الغرض اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو، تو رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا ہونا بلا ہمت باطل ہے۔ لہذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ بعض عین ایسے بھی ہیں جن کی تقسیم متناہی اور ختم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد ان کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی، وہی جزء جس پر کسی عین کی تقسیم پہنچ کر ختم ہو جائے، اس کے بعد مزید تقسیم نہ ہو سکے۔ جزء لا یتجزی کہلاتا ہے۔

قولہ: لان کل واحد الخ یہ مقدم یعنی ہر عین کے غیر متناہی تقسیم قبول کرنیکی صورت میں تالی یعنی رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آنے کی دلیل ہے۔
قولہ: والعظم والصغیر الخ یعنی بڑا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زائد ہوں۔ اور چھوٹا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہوں۔
قولہ: وذالک انما یتصور الخ یعنی کمی و بیشی متناہی میں ہوتی ہے۔ غیر متناہی میں نہیں کیونکہ کمی و بیشی کا تحقق تو اس وقت ہوتا ہے جب ایک اندر کوئی ایسا جزء نکلے جس کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی جزء نہیں ہے۔ اور ایک غیر متناہی کے ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے غیر متناہی کے اندر جزء موجود ہوتا ہے۔ اس لئے غیر متناہی میں کمی و بیشی نہیں ہوگی۔

قولہ: والشیء ان اجتماع اجزاء الجسم الخ اس دلیل کا سمجھنا چند دفعات پر موقوف ہے (۱) جو چیز شیء کی ذات کا مقتضی ہوتی ہے وہ اس شیء کی ذاتی کہلاتی ہے اور شیء کی ذات سے اس کا زوال نہیں ہوتا مثلاً حرارت آگ کی ذات کا مقتضی ہونے کے سبب اس کی ذاتی صفت ہے۔ آگ سے اس کا زوال ممکن نہیں (۲) کسی چیز کا افتراق اور اس کی تقسیم اس کے اجزاء کی اجتماعیت کے ختم ہونے کا نام ہے (۳) اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذات کا مقتضی اور جسم کی ذاتی

صفت نہیں ہے۔ وَاِلَّا۔ ورنہ اگر جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت مقتضائے ذات ہو کر جسم کی ذاتی ہوتی۔ لہذا
قبل الافتراق تو اجزاء کی یہ اجتماعیت حسب دفعہ نمبر ایک جسم سے زائل نہ ہوتی۔ اور جسم
افتراق اور تقسیم کو قبول نہ کرتا۔ لیکن جسم کے اجزاء کی اجتماعیت زائل ہوتی ہے اور جسم افتراق اور تقسیم کو قبول کرتا
ہے جس سے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضاء ذات نہیں ہے اور جسم کے لئے ذاتی نہیں ہے
اور جب اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں ہے تو اس کا زوال جو حسب دفعہ نمبر دومین افتراق ہے
ممکن ہے اور حسب دفعہ نمبر تین اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ فاللہ تعالیٰ قادر
توانہ تعالیٰ اس بات پر بھی قادر ہیں کہ جسم کے اندر جتنے افتراقات
اور جسم کی جتنی مرتبہ تقسیم ممکن ہے ان سارے ممکنہ افتراقات اور تقسیمات کو بالفعل وجود کر دیں اور تقسیم کرتے کرتے
ایسے جز پر پہنچا دیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو وہی آخری جزء جس کے اندر اب کوئی تقسیم باقی نہیں ہے جز
لا تجزئ ہے۔ پس ہمارا مطلب ثابت ہو گیا۔ لِان الجزء الذی۔ اس لئے کہ یہ آخری جزء جو ہمارے اور فلان
کے درمیان محل نزاع ہے جس کو ہم لا تجزئ اور فلاسفہ متجزئ اور قابل تقسیم کہتے ہیں۔ اگر اس کی دوبارہ تقسیم
ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ سے عجب کو دفع کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم ہو گا۔ اور یہ خلاف مفروض
ہے۔ کیونکہ مفروض یہ تھا کہ تحت القدرت ساری ممکنہ تقسیمات کو اللہ تعالیٰ نے بالفعل موجود کر دیا ہے۔ کوئی اور
ممکن تقسیم باقی نہیں ہے۔ اور اگر اس جزء کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہے تو یہی جزء لا تجزئ ہے۔ اور ہمارا
مدعا ثابت ہے۔

قوله: اُن اجتماع اجزاء الجسم لذاته الخ یعنی جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضاء
ذات نہیں۔ یہ ایک دعویٰ ہے۔

قوله: وَاِلَّا لما قبل الخ یہ مذکورہ دعویٰ کی دلیل جو قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کی نفیض
کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نفیض آئے گا۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَا الْبَلْ يَكُونُ
اجتماع اجزاء الجسم لذاته (مقدم) لما قبل الافتراق (تالی) لکنہما یقبل الافتراق
(نفیض تالی کا استثناء) فاجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته۔

قوله: لان الجزء الذی تنازعنا الخ یہ ایک محذوف دعویٰ کی دلیل ہے۔ تقدیر عبارت ہے

فثبت المدعى لان الجزء الذی الخ
والكل ضعيف، أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت
الجزء لان حلولها في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها

عدم انقسام المحل۔

ترجمہ

اور یہ سب (دلائل) کمزور اور بگس ہیں۔ پہلی دلیل تو اس لئے (کمزور ہے) کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ (نقطہ کا ثبوت) جزء لا یتجزئی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

تشریح

قولہ: اما الاول الخ پہلی دلیل کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوگا جو ناقابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں۔ جزء لا یتجزئی کا ثبوت نہیں ہوگا جو ناقابل تقسیم جوہر کا نام ہے۔ کیونکہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا جو ناقابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے۔ لہذا اس کا ناقابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا اور ناقابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا جزء لا یتجزئی کا ثبوت نہیں ہوا۔

قولہ: وھو لا یستلزم الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہے۔ تو لازمی طور پر اس سے جزء لا یتجزئی بھی ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کوئی جوہر محل ہوتا ہے۔ لہذا اس نقطہ کے لئے بھی کوئی جوہر محل ہوگا۔ اور چونکہ نقطہ ناقابل تقسیم ہے۔ لہذا جوہر اس کا محل ہوگا وہ بھی ناقابل تقسیم ہوگا۔ اور ناقابل تقسیم جوہر ہی جزء لا یتجزئی کہلاتا ہے۔ پس جزء لا یتجزئی ثابت ہو گیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی دو قسمیں ہیں۔ ایک حلول سریانی جس کے اندر حال اپنے محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہوتا ہے۔ اور حال کا ناقابل تقسیم ہونا محل کے ناقابل تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ دوسرا حلول طریانی ہے جس کے اندر ایسا نہیں ہوتا اور نقطہ کا اپنے محل یعنی خط کے اندر حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے سے اس کے محل جوہر کا ناقابل تقسیم ہونا لازم آئے۔ کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا متناہی ہوتا ہے۔ خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا۔ لہذا نقطہ کا ثبوت، جزء لا یتجزئی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا یقولون بأن الجسم متألف من اجزاء بالفعول وانھا غیر متناہیة، بل یقولون انه قابل لانقسامات غیر متناہیة ولبس فیہ اجتماع اجزاء اصلا، وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم بہ لا باعتبار کثرة الاجزاء وقلتها والا فتفرق ممکن لا الی نہایة۔ فلا یستلزم الجزء۔ واما ادلة النفی ایضا فلا تخلو عن ضعف، ولھذا مال الامام الرازی فی ھذہ المسئلة الی

التوقف، فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرۃ، قلنا نعم، في اثبات الجوهر الفخریة
عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل اثبات الهیولی والصورة المؤدی الى قدم
العالم ونفی حشر الاجسام وكثير من الاصول الهندسیة المبني عليها دوام حركات
السموات وامتناع الخرق والالتیام علیها۔

ترجمہ

رہی دوسری اور تیسری دلیل (جو مشہور تر دلائل میں اول اور ثانی ہے) تو وہ اس لئے ضعیف
ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں
(یہ تو نظام معتزلی کا مذہب ہے) بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اور اس میں اجزاء
کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ
اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے۔ اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے۔ لہذا تقسیم جزء لایتجزی کو مستلزم
نہیں ہوگی۔ رہے جزء لایتجزی کی نفی کے دلائل (جو فلاسفہ پیش کرتے ہیں) تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں۔ اسی وجہ
سے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہیں۔ پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ اعقائد کے باب میں
اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں! جزء لایتجزی کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ کن
(اور خلاف شرع) باتوں مثلاً ہیولی اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر
اجسام کے انکار کی طرف لیجاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکات کا
داعی ہونا اور ان پر خرق والتیام کا منع ہونا موقوف ہے۔

تشریح

قولہ: واما الثاني والثالث الخ اثبات جزء کی دوسری اور تیسری دلیل متبدل کے اس
گمان پر مبنی تھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین کی تقسیم باہم معنی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر
متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے۔ حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ مشکلیں میں سے نظام معتزلی کا مذہب ہے اس
لئے شارح نے متبدل کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل جزء
کے وجود کے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم فی نفسہ متصل واحد بلا
کسی جوڑ کے ہے اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب
یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منتہی پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے
اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جن کی طرف بالفعل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر
بالفعل غیر متناہی اجزاء ہوں جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فلاسفہ
کے مقابل میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

قولہ: وانما العظم والصخر الخ دلیل ثانی میں یہ بات کہی گئی تھی کہ ایک جسم کے دوسرے جسم کے مقابل میں بڑا اور چھوٹا ہونے کا مدار اجزاء کی قلت اور کثرت پر ہے۔ اس کو رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جسم اس مقدار کی وجہ سے بڑا اور چھوٹا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے۔ اجزاء کی کثرت اور قلت بڑا اور چھوٹا ہونے کا سبب نہیں ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روئی کی جب دھانی کر دی جائے تو اجزاء میں کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور دھنی ہوئی روئی کو دوبار دیا جائے تو اجزاء میں کمی نہ ہونے کے باوجود جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

قولہ: والا فتراق ممکن الخ یہ تیسری دلیل کا رد ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر ممکنہ تمام تقیسات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزء لا یتجزی کو اس وقت مستلزم ہوتا۔ جب یہ تقیسات کسی حد پر پہنچ کر ٹھہر جاتیں کہ اس کے بعد پھر کوئی تقسیم نہ ہوتی۔ لیکن جسم کی تقسیم کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ حق تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی اس سے آگے بھی تقسیم ممکن ہوگی۔ لہذا جزء لا یتجزی ثابت نہیں ہوگا۔

قولہ: نعم الخ یعنی اگر جزء لا یتجزی کو ثابت نہ مانا جائے تو جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ماننی پڑے گی۔ اور ہیولی اور صورت جسمیہ کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کو مستلزم ہے۔ وجہ استلزام یہ ہے کہ جب ہیولی کو ثابت مانیں گے تو اس کو قدیم بھی ماننا ہوگا۔ اس لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے۔ اس قاعدہ کے تحت ہیولی اگر حادث ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ہوگا۔ وہ مادہ بھی حادث ہونے کی وجہ سے مسبوق بالمادہ ہوگا اور وہ تیسرا مادہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اس سے پہلے کوئی اور مادہ ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل محال لازم آئے گا لہذا حادث ہونا محال ہوا۔ اور جب ہیولی کا حادث ہونا محال ہے تو ہیولی قدیم ہوا۔ اور چونکہ ہیولی اور صورت جسمیہ لازم ملزوم ہیں ایک دوسرے کے بغیر ان کا وجود نہیں ہوتا۔ لہذا صورت جسمیہ بھی قدیم ہوگی۔ اور ہیولی و صورت جسمیہ کا مجموعہ جسم بھی قدیم ہوگا۔ اور اجسام اعراض کا محل ہیں۔ اور محل کا قدیم ہونا محال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ اس لئے اعراض بھی قدیم ہونے اور جب اجسام و اعراض دونوں قدیم ہوئے تو عالم قدیم ہوا کیونکہ عالم اجسام و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور جب عالم قدیم ہوگا تو عقیدہ حشر کی بھی نفی ہو جائے گی۔ کیونکہ حشر اجسام عالم کے فناء کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فناء کے منافی ہے۔

والعرض ما لا یقوم بذاتہ بل بغیرہ بأن یکون تابعاً لہ فی التحیز او مختصاً بہ
اختصاص الناعت بالمنعوت علی ما سبق لا بمعنی انہ لا یمکن تعقلاً بدون

المحل علی ما وہم، فانما هو فی بعض الاعراض. و یحدث فی الاجسام والجواهر
 قیل ہو من تمام التحریف احترازاً عن صفات اللہ تعالیٰ، وقیل لا، بل ہو بیان حکمہ
 کالوان واصولہا قیل السواد والبیاض وقیل الحمرة والخضرة والصفرة ایضاً
 والبواقی بالترکیب، والا کو ان وہی الاجتماع والا فتراق والحركة والسكون. والظہور
 والنوعا تسعة وہی المرارة والحرقۃ والملوحة والحفوصۃ والحموضۃ والقبض
 والحلاوة والدسومة والتفاهۃ، ثم یحصل بسبب التریب انواع لا تحصى
 والروائح وانواعہا کثیرۃ، ولست لها اسماء مخصوصۃ والا ظہر ان
 ما عدا الا کو ان لا یعرض الا الاجسام

ترجمہ

اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو، بلکہ قائم بالغیر ہو۔ بایں طور کہ وہ تمیز ہونے میں غیر کا
 تابع ہو، یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو۔ جیسا خاص تعلق نعت کائنات کے مع
 ہوتا ہے۔ جیسا کہ قائم بالغیر کے معنی میں متکلیں اور فلاسفہ کا اختلاف، گذر چکا۔ (قائم بالغیر کا) یہ مطلب نہیں
 کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو۔ جیسا کہ بعض لوگوں کو دہم ہوا۔ اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض نہیں ہوتا
 اور وہ (عرض) اجسام وجوہ میں حادث ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ
 ہے صفات باری سے احتراز کے لئے۔ اور بعض نے کہا نہیں، بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔
 جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے
 کہا کہ سرخی، سبزی اور زردی بھی اور باقی الوان ترکیب کے ذریعہ موجود ہیں اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع و فتراق اور حرکت
 و سکون ہیں اور جیسے ذائقے اور ان کے اقسام نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور تکینیت اور کیلا پن اور
 کھٹا پن اور بکسا پن اور مٹھا س اور چکنا ہٹ اور بھیکا 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 راجع یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ
 جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

تشریح

قولہ: والعرض الخ عین کی تعریف اور تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد عالم کی دوسری قسم
 عرض کی تعریف اور اس کی چند مثالیں بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو
 قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو خواہ قائم بالغیر بایں معنی ہو کہ وہ تمیز میں یعنی محسوس اشارہ کئے جانے یا
 حیز اور مکان کے اندر ہونے میں غیر کا تابع ہو جیسا کہ متکلیں کا مذہب ہے یا قائم بالغیر بایں معنی ہو کہ غیر
 کے ساتھ اس کا ایسا خاص ربط و اتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا نعت و صفت بنتا اور اس غیب کا

منعوت و موصوف بنا درست ہو جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قولہ: علیٰ ما سبق الخ یعنی قائم بالخیر کے معنی میں متکلیف اور فلاسفہ کا اختلاف اس سے پہلے بیان کے قول "فالا عیان مالہ قیام بذاتہ" کی شرح میں گزر چکا ہے۔

قولہ: لا بمعنی الخ بعض لوگوں نے قائم بالخیر کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ جس کا تصور اپنے محل کے بغیر نہ ہو سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ قائم بالخیر کی یہ تعریف درست نہیں کیونکہ اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراض غیر نسبتیہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہیں رہتا مثلاً کم و کیف اور دوسرے اعراض نسبتیہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسے این، اضافت، ملک، وضع، متی، فعل، انفعال تو مذکورہ تعریف اعراض نسبتیہ کو شامل ہوگی۔ اعراض غیر نسبتیہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لہذا یہ تعریف غیر جامع ہوئی۔ برخلاف اول الذکر دونوں تعریفوں کے جو متکلیف اور فلاسفہ نے کی ہیں کہ وہ اعراض نسبتیہ و غیر نسبتیہ دونوں کو شامل ہیں۔

قولہ: قیل الخ بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا قول "و یحدث فی الاجسام" عرض کی تعریف میں داخل ہے تاکہ صفات باری عرض کی تعریف سے خارج ہو جائیں اور اس کی وجہ سے صفات باری عرض سے اس لئے خارج ہو جائیں گی کہ صفات باری قدیم ہیں حادث نہیں ہیں۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

صحیح یہ ہے کہ صفات باری مصنف کے قول "والعرض ما لا یقوم بذاتہ" میں لفظ ما کی وجہ سے خارج ہو گئیں۔ کیونکہ لفظ ما سے مراد ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔ اور صفات حادث نہیں بلکہ قدیم ہیں اس لئے عرض کی تعریف صفات باری کو شامل ہی نہیں کہ اس کو خارج کرنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ یہ تو عرض کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ: کالہ لوان الخ مصنف عرض کی کچھ مثالیں ذکر کر رہے ہیں عرض کے اقسام میں سے لوان ہیں۔ اور لوان کے اصول بے بیض بعض لوگوں نے صرف سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے باقی جتنے لوان ہیں وہ ایک کو دوسرے سے ملانے کا نتیجہ ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاہی دوسرا رنگ ہے اور سفیدی و سیاہی کو ملانے سے تیسرے رنگ کا وجود ہوگا۔ پھر اس تیسرے رنگ میں خالص سفیدی ملائی جائے تو چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پانچویں رنگ کا وجود ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اور بعض لوگوں نے لوان کے اصول بے بیض پانچ قرار دیئے ہیں۔ دو تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور سہمی و سبزی و زردی۔

قولہ: والا حکوان الخ لوان کون کی جمع ہے جس کے معنی وجود اور حصول کے ہیں متکلیف کون کی جار قسمیں بیان کرتے ہیں۔ (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف سنئے۔ دو جو ہر دو

کا ایسے طور پر وجود کو ان دونوں کے بیچ تیسری چیز نہ داخل ہو۔ اجتماع کہلاتا ہے۔ اور دو جوہروں کا ایسے طور پر کون دو وجود کے کہ ان بیچ تیسری چیز آجائے افتراق کہلاتا ہے۔ اور کسی چیز کا دو وقت میں دو چیزیں کون دو وجود حرکت کہلاتا ہے اور کسی چیز کا دو وقت اور دو آن میں ایک ہی چیزیں کون دو وجود سکون کہلاتا ہے۔ مثلاً شی کا ایک وقت میں جس جگہ کون دو وجود تھا دوسرے وقت میں اس کا دوسری جگہ کون دو وجود حرکت کہلائے گا اور شی کا ایک وقت میں جس جگہ کون دو وجود تھا دوسرے وقت میں اسی جگہ میں اس کا کون دو وجود سکون کہلائے گا۔ تو حرکت میں دو آن ہوتے ہیں۔ ایک سابق اور دوسرا لاحق، اور دو چیز ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق، اسی طرح دو کون بھی ہوتے ہیں ایک تو کون فی الآن السابق فی الحیز السابق، اور دوسرا کون فی الآن اللاحق فی الحیز اللاحق، اسی وجہ سے متکلیں حرکت کی تعریف میں کہتے ہیں۔ ہی کونان فی آئین فی مکانین اس کے برخلاف سکون میں کون اور آن دُہرتے ہیں مگر حیز و مکان ایک ہوتا ہے۔ اسی لئے متکلیں سکون کی تعریف میں کہتے ہیں کونان فی آئین فی مکان واحد، الغرض حرکت اور سکون دونوں کون بمحض وجود کی قسم ہیں اس لئے دونوں وجودی ہوئے اور جب دو باہم متقابل چیزیں وجودی ہوں اور ان میں سے ایک کا تصور دوسرے پر موقوف نہ ہو تو ان میں تعادل تضاد ہوتا ہے۔ اس بناء پر متکلیں کے نزدیک حرکت و سکون میں تضاد ہوگا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حرکت وجودی صفت ہے کیونکہ حرکت کسی چیز کے تدریجی طور پر درجہ کمال کو پہنچنے کا نام ہے اور سکون عدمی ہے کیونکہ سکون اس چیز کے حرکت نہ کرنے کا نام ہے جس میں حرکت کی استعداد ہے۔ اس بناء پر فلاسفہ کے نزدیک حرکت و سکون میں تعادل عدم و ملکہ ہوگا۔ قولہ: الممرارۃ الممرات نیم کی سی کڑواہٹ کو کہتے ہیں اور حرفہ مرج کی تلخی و تیزی کو کہتے ہیں عفو صفت اور قبض کے معنی بکسا پن اور کسلا پن کے ہیں یعنی زبان بکڑنا۔ جیسا کہ کچا کیلا کھانے کی صورت میں ہوتا ہے کہ زبان سکرٹنے لگتی ہے۔ بعض لوگوں نے قبض اور عفو صفت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ زبان کے ظاہر و باطن دونوں کا سکرٹنے لگنا قبض ہے اور صرف ظاہر کا سکرٹنا عفو صفت ہے۔

قولہ: والاظہار الخ یعنی اعراض میں سے اکوان یعنی اجتماع و افتراق اور حرکت و سکون اجسام کو بھی عارض ہوتے ہیں اور غیر اجسام کو بھی اور اس کے علاوہ جو اعراض ہیں مثلاً الوان و طعوم اور روائح وغیرہ تو وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔ بظاہر شارح کا یہ قول شارح تجرید کے اس قول کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ اعراض محسوسہ مثلاً الوان اور طعوم وغیرہ صرف ایک جوہر میں پائے جاسکتے ہیں۔ اور ایک جوہر جسم نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں قول اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ شارح تجرید کی بات امکان کے بارے میں ہے اور شارح کتاب ہذا کی بات وقوع کے بارے میں ہے

واذا تقر بأن العالم اعیان واعراض والا عیان اجسام وجواهر، فنقول النکل حادث، اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدلیل وهو طریان العدم كما فی اضداد الذلث فان القدم یبنا فی العدم لان القدام إن كان واجباً لذاته، فظاهر، وإلا لزم استناده الیه بطریق الایجاب، اذ الصادر من الشئ بالقصد والاختیار یكون حادثاً بالضرورة، والمستند الى الموجب القديم قدام ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة.

ترجمہ اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جوارہ ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں۔ بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مثلاً سے ثابت ہے۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی۔ اور بعض اعراض (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 ہونے کے منافی ہے۔ اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذات ہے تب تو اس کا (منافی) عدم ہونا ظاہر ہے۔ ورنہ اگر وہ ممکن لذات ہے، تو اس کا واجب لذات پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذات کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالا ایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

تشریح قولہ: واذا تقر بأن العالم یعنی اب تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں (۱) اعراض (۲) عین غیر مرکب جیسے جو اہر فردہ (۳) عین مرکب یعنی جسم۔

قولہ: فنقول النکل حادث، یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیان مرکبہ یعنی اجسام اور اعیان غیر مرکبہ مثلاً جو اہر فردہ بھی حادث ہیں اور جب عالم کی سبھی تینوں اقسام حادث ہیں اور جب عالم کی سبھی تینوں اقسام حادث ہیں تو مصنف کا دعویٰ "العالم بجمیع اجزائہ محدث" ثابت ہو گیا۔

حدوث اعراض

قولہ: اما الاعراض انما اعراض سب کے سب حادث ہیں۔ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شئی جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے۔ پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جو اعراض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا۔ اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے ہی کا نام حدوث ہے۔ معلوم ہوا حرکت حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر

روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

قولہ: وبعضہا الخ یعنی بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور اس کا حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ حرکت، روشنی اور سواد کے اضداد سکون، تاری، اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے کیونکہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہوا۔ اور روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوئی اور سیاہی کے وجود سے سفیدی معدوم ہوئی۔ اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: فان القدم الخ یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی اس لئے دلیل ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہوگا وہ معدوم نہیں ہو سکتی اور جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتی پس لامحالہ وہ حادث ہوگی، یہ مسئلہ متکلمین اور فلاسفہ کا متفق علیہ ہے۔

قولہ: لان القدم الخ یہ قدم اور عدم میں منافات کی دلیل ہے۔ دلیل کے سمجھنے سے پہلے چند مقدمات ذہن نشین کر لیں (۱) واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے (۲) ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل پر تکیہ و سہارا کرتا ہے یعنی علت و فاعل کا محتاج و معلول ہوتا ہے۔ (۳) ممکن کے لئے علت و فاعل کسی ممکن کو ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہو، تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ بھی کسی کا محتاج ہوگا اور وہ علت بھی ممکن ہونے کی وجہ سے کسی علت کا محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ (۴) جو چیز کسی علت اور فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہے کیونکہ فاعل کا کسی چیز کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا۔ ورنہ موجود کا ایجاد لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ شی کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم دلیل حدوث ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہے۔ (۵) جو چیز قدیم فاعل موجب کا معلول ہو۔ یعنی قدیم ذات سے بلا ایجاد صادر ہو، وہ مستمر وجود ہوتی ہے۔ عدم آشنا نہیں ہوتی۔ ورنہ معلول کا علت سے تخلف یعنی فاعل موجب اور علت موجبہ کے موجبہ ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا اور معلول کا علت سے تخلف ناجائز ہے۔

ان مقدمات کی روشنی میں حل عبارت کو کبھی پیش نظر رکھتے ہوئے قدم اور عدم میں منافات کی دلیلیں بیان کی جائے گی کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا ممکن لذاتہ ہوگا۔ ان کا واجب لذاتہ اگر قدیم واجب لذاتہ ہے ملاحظہ رہے تب تو اس پر عدم کا طاری نہ ہونا بحکم مقدمہ اولیٰ ظاہر ہے

وَالْاِ - اور اگر قدیم واجب لذات نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ ممکن کسی علت مرجحہ اور فاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور وہ علت ممکن تو ہو نہیں سکتی ورنہ علت کے ممکن ہونے کی صورت میں بحکم مقدمہ ثالثہ تسلسل محال لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ علت واجب ہوگی اور لزوم استنادہ الیہ بظریق الایجاب "اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذاتہ پر بطریق ایجاب تکیہ و سہارا کرنا یعنی واجب لذاتہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہونا لازم ہوگا۔ اور بطریق ایجاب اس لئے کہا کہ اگر اس ممکن کا صدور جزاً سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ بالقصد و الاختیار ہو، تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اذ الصادر من الشئ بالقصد و الاختیار یکون حادثاً بالضرورۃ۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ رابعہ جو چیز کسی فاعل سے اس کے اختیار و ارادہ سے صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے لہذا وہ ممکن اپنے فاعل سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب صادر ہوگا۔ والمستند الی الموجب القديم قدیم اور بحکم مقدمہ خامسہ جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم یعنی مستمر الوجود ہوتی ہے کبھی معدوم نہیں ہوتی ہے۔ ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن العلۃ۔ کیونکہ معلول کا اپنی علت سے تخلف محال ہے اس لئے وہ ممکن بھی فاعل موجب کا معلول ہونے یعنی فاعل سے بالایجاب صادر ہونے کی وجہ سے مستمر الوجود ہوگا اس کا عدم محال ہے۔ اور جب قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو۔ بہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا دعویٰ القدم ببناء فی العدم ثابت ہو گیا۔

قولہ: وَالْاِ الخ یعنی اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا اور واجب لذاتہ کا محتاج اور معلول ہونا لازم ہوگا۔
قولہ: بطریق الایجاب - یعنی وہ ممکن کسی واجب لذاتہ کا معلول بطریق ایجاب ہوگا۔ اس کا صدور اس واجب سے بالقصد و الاختیار نہیں ہوگا۔

قولہ: والمستند الی الموجب الخ موجب سے مراد فاعل موجب ہے یعنی جس سے معلول کا صدور بالایجاب ہو، بالاختیار نہ ہو۔

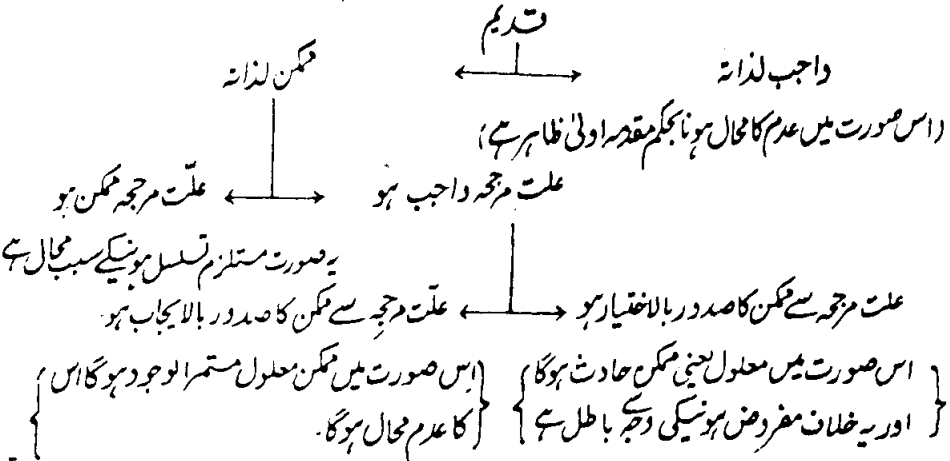
قولہ: قدیم الخ یہاں قدیم بمعنی مستمر الوجود ہے جو کبھی معدوم نہ ہو۔ مناسب یہ تھا کہ شارح کہتے و المستند الی الموجب القديم لا یقبل العدم۔ یعنی جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ معدوم نہیں ہوتی۔

قولہ: الموجب - فاعل موجب یا علت موجبہ اس کو کہتے ہیں جس سے معلول اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو۔ جیسے آگ سے حرارت و احراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ،

حرارت و احراق کے لئے علت موجب ہے۔

قولہ: ضرورت امتناع تخلف المعلول عن العلّة یعنی علت موجب سے معلول کا تخلف بائیں معنی کہ علت موجب مثلاً آگ موجود ہو اور معلول یعنی حرارت معدوم ہونا جائز اور محال ہے۔ اسی طرح ممکن جب فاعل موجب اور علت موجب کا معلول ہوگا تو اس کا عدم محال ہوگا۔

نقشہ منظر احتمالات در قدیم



و اما الاعیان فلا تنہا لا تخلوعن العوادث، وکلّ مالا یخلوعن العوادث، فهو حادث، اما المقدّم الاولی فلا تنہا لا تخلوعن الحركة والسکون وهما حادثان، أما عدم الخلو عنهما فلا یجسم او الجوهري لا یخلوعن السکون فی حیز، فان کان مسبوقا بکون آخر فی ذالک الحیز لعینه فهو ساکن، وإن لم یکن مسبوقا بکون آخر فی ذالک الحیز بل فی حیز آخر فمتحرک، وهذا معنی قولهم الحركة کونان فی آنین فی مکانین، والسکون کونان فی آنین فی مکان واحد، فان قيل يجوز أن لا یكون مسبوقا بکون آخر أصلا، کما فی آن الحدوث، فلا یكون متحرکا کما لا یكون ساکنا، قلنا هذا المنع لا یضرنا لما فیہ من تسلیم المدعی علی ان الکلام فی الاجسام التي تعددت فیها الازکان، وتجددت علیها الاعصار والازمان، واما حدوثها فلا من الاعراض وهي غیر باقية، ولان ماهیة الحركة لما فیہا من انتقال حال الی حال تقتضی المسبوقیة بالغير، والازلیة تنافیها، ولان کل حركة فهي علی التقضی وعدم الاستقرار، وکل سکون فهو جائز الزوال لان کل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما یجوز عدمه یمتنع قدمه، واما المقدمة الثانية فلا ینخلو

عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال۔

ترجمہ اور بہر حال اعیان تو وہ اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ حادث سے خالی نہیں، اور جو چیز حادث سے خالی نہ ہو، وہ حادث ہے۔ بہر حال پہلا مقدمہ کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں، تو اس لئے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں۔ معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں، بل اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ عین جسم ہو یا جوہر ہو کون فی الحقیقت سے خالی نہیں۔ پس اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون بعینہ اسی چیز میں ہو۔ تب تو ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی چیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے چیز میں ہو تو متحرک ہے اور یہی مطلب ہے متکلیف کے اس قول کا کہ حرکت دو کون کا نام ہے دو آن میں دو مکان میں۔ اور سکون دو کون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو۔ (نہ بعینہ اسی چیز میں) نہ دوسرے چیز میں) جیسا کہ آنِ حدوث میں ہوتا ہے۔ تو وہ متحرک نہیں ہوگا جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا۔ ہم جواب دینے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں مدعی (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پابا جاتا ہے۔

ملاوہ ازیں کلام ابن اجسام کے بارے میں ہے جن میں متعدد اکوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گزر چکے ہوں اور ہر حرکت و سکون دونوں کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ اعراض کے قبیل سے نہیں۔ اور اعراض باقی نہیں رہتے۔ اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت مسبوق بالغیر ہونے کا معنی ہے کیونکہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور ازل ہونا مسبوق بالغیر ہونے کے معنی ہے اوّل اس لئے کہ ہر حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے کے درپے ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے۔ کیونکہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ جان ہی چکے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے بل دوسرا مقدمہ (کہ جو چیز حادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے) تو یہ اس لئے ہے کہ جو چیز حادث سے خالی نہ ہو، اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

حدوث اعیان

حدوث اعیان کی دلیل چند مقدمات پر مبنی ہے (۱) اعیان خواہ جسم ہوں یا جوہر فرد، حرکت و سکون سے خالی نہیں۔ اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون وجود تھا بعد میں بھی اسی مکان میں اس کا کون وجود ہوگا یا دوسرے مکان میں ہوگا۔ اول یعنی بعد والے آن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دو مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت نہ ہے۔ (۲) حرکت و سکون مجہد وجود حادث ہیں۔ اولاً تو اس لئے کہ دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں۔

اور اعراض حادث ہیں کیونکہ وہ باقی نہیں رہتے پیدا ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں۔ نیز حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حال مثلاً سرعت سے دوسرے حال مثلاً بطوء کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ بھی ہوگی اس سے پہلے ان میں وہ حرکت دوسری حالت کے ساتھ ہوگی۔ تو حرکت بحالت اولیٰ سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہے، لہذا حرکت حادث ہے۔ نیز حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ درپیش رہتا ہے۔ اس لئے بھی حادث ہے۔ اسی طرح سکون بھی اس لئے حادث ہے کہ وہ ممکن الزوال ہے۔ کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور چونکہ حرکت و سکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کا عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے۔ اس حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہوگا اور یہ آپکو معلوم ہی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہے اس کا قدیم ہونا محال ہے لہذا اسکون بھی حادث ہے (۳) جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہے۔ وہ اگر حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازل ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیت عدم کے منافی ہے۔

ان تین مقدمات کے بعد حدوث اعیان کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ اعیان بحکم تقدیر ازلت و سکون سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثانیہ حرکت و سکون حادث ہیں معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ لہذا اعیان حادث ہیں۔

قولہ: اما الاعیان الخ یہاں سے حدوث اعیان کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا پہلا مقدمہ ”لانها لا تخلو عن الحوادث“ ہے اور اس مقدمہ کی دلیل کا پہلا مقدمہ ”لانها لا تخلو عن الحوادث“ ہے جس کی دلیل شارح نے اپنے قول ”لان الجسم او الجوهر لا یخلو عن الوجود فی العیز“ سے بیان کی ہے اور دوسرا مقدمہ ”وهما حادثان“ ہے جس کی دلیل ”اما احدهما فلا نہما من الاعراض“ ہے۔ اور جب یہ دونوں مقدمے یعنی الاعیان لا تخلو عن الحوادث، وهما حادثان، ثابت ہو گئے، تو نتیجہ کے طور پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ”الاعیان لا تخلو عن الحوادث“ جو حدوث اعیان کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ ”مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث“ ہے جس کی دلیل ”لان مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل الخ“ ہے۔ اب دونوں مقدموں کو ملا کر کہیے، ”الاعیان لا تخلو عن الحوادث، ومالا یخلو عن الحوادث فهو حادث، نتیجہ نکلے گا۔ الاعیان حادث“

قولہ: فلان الجسم او الجوهر الخ یہ عین کے حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اور چونکہ عین کی دو قسمیں ہیں ایک عین مرکب یعنی جسم، دوسرے عین غیر مرکب یعنی جو ہر فرد اس لئے شارح نے اس کی دونوں

قسموں کو لے کر کہا کہ عین خواہ جسم یا جوہر فرد اس کا کسی نہ کسی چیز و مکان میں کون و حصول ہوگا۔ اب دو صورتیں ہیں اگر ایک آن میں جسم میں یا جوہر کے ایک چیز و مکان میں کون و حصول کے بعد اگلے آن میں اس کا کون و حصول دوسرے چیز و مکان میں ہو تو حرکت ہے اور اگر ایک آن میں اس کا کون و حصول ایک چیز و مکان میں ہونے کے بعد اگلے آن میں بھی اس کا کون و حصول اسی مکان سابق میں رہے تو سکون ہے، ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں ہے معلوم ہوا کہ عین حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے۔ پھر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت میں دو کون ہوتے ہیں۔ ایک سابق، دوسرا مسبوق، اسی طرح دو آن ہوتے ہیں ایک آن سابق جس میں کون سابق ہے۔ دوسرا آن لاحق جس میں کون مسبوق ہوتا ہے اور مکان بھی دو ہوتے ہیں ایک کون سابق کا، دوسرا کون مسبوق کا۔ اس کے برخلاف سکون میں دو کون اور دو آن ہوتے ہیں مگر کون سابق اور کون مسبوق کا مکان ایک ہی ہوتا ہے حرکت کی تعریف میں متکلیف کے قول کونان فی آئینہ فی مکانات، اور سکون کی تعریف میں ان کے قول کونان فی آئینہ فی مکان واحد کا یہی مطلب ہے۔

قولہ: وهذا محض قولہم انہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق اور مسبوق دونوں کون کا مجموعہ حرکت یا سکون ہے اور یہی شارح کے نزدیک راجح ہے۔ اس کے برخلاف بعض لوگوں نے صرف کون ثانی کو جو مسبوق ہے حرکت و سکون قرار دیا ہے۔

قولہ: فان قيل انما اعترض شارح کے قول "فلا نهالا تخلو عن الحركة والسكون" پر ہے۔ حال اعتراض یہ ہے کہ تمام اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا صحیح نہیں ہے بلکہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو نہ متحرک ہیں، نہ ساکن ہیں جیسا کہ آن حدیث یعنی جس آن میں عین کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی بھی چیز و مکان میں اس کا کون و وجود نہیں تھا نہ اسی چیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور نہ دوسرے چیز میں کہا سے متحرک کہا جائے۔ معلوم ہوا کہ اعیان آن حدوث میں حرکت و سکون سے خالی ہیں لہذا تمام اعیان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت و سکون سے خالی نہیں، درست نہیں ہے۔

قولہ: قلنا: هذا المنع لا يضرنا انما جواب کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ اعتراض ہمارے مقصود کے منافی نہیں۔ کیونکہ ہمارا مقصود تو اعیان کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب تم نے خود انہی زبان سے کہہ دیا کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت و سکون سے خالی ہیں۔ تو اس میں تم خود اعیان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہو جو ہمارا مدعا ہے۔ اب آگے وہ حرکت و سکون سے خالی ہوں یا نہ خالی ہو۔ اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطور مقدمہ کے تھی اور مقصود دعویٰ ہوتا ہے دلیل کے مفقود مقصود نہیں ہوا کرتے۔ علاوہ ازیں آن حدوث میں اعیان کا حادث ہونا تو تم خود تسلیم کر رہے ہو۔ اب ہمارا کلام

اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق و مسبوق متعدد اکوان گذر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون
مسبق 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 و سکون دونوں حادث ہیں معلوم ہوا کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں۔ اور جو حوادث سے خالی نہ ہوں
وہ حادث ہیں لہذا یہ اجسام بھی جن پر متعدد اکوان گذر چکے ہیں حادث ہوئے جس طرح ان حوادث والے اجسام
تمہارے نزدیک بھی حادث ہیں۔

وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانما يتمتع
وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلاً كالعقول والنفوس المجردة
التي يقول بها الفلاسفة، والجواب ان المدعى حادث ما ثبتت من الممكنات وهتو
الاعيان المتحيزه والاعراض، لان ادلة وجود المجردات غير تامه على ما بين
في المطولات الثاني أن ما ذكرنا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك
بالمشاهدة حدوثه حادث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من
الاضواء والاشكال والامتدادات، والجواب أن هذا غير مغل بالعرض، لان حدوث
الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها۔

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 چیز میں نہ ہو، جیسے عقول اور نفوس مجرہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب
یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ ممکنات ثابتہ اعیان تمیزہ اور
اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں۔ جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان
کیا گیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں
کرتی۔ اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشدد سے نہیں معلوم ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث
ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً روشنی، شکلیں اور الباقی ثلاثہ، اور جواب
یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حادث کا مقضیٰ ہے
کیونکہ اعراض اعیان ہی کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح قولہ الاول اذنتہ الخ یہ اعتراض اعیان کو اجسام و جواہر فردہ میں منحصر کرنے پر
ہے۔ معترض کہتا ہے کہ اعیان کے صرف دو قسم اجسام و جواہر میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں

ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہو جو قائم بالذات ہو مگر متغیر نہ ہو۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے ممکنات بھی ہیں جو قائم بالذات ہیں اس بناء پر وہ عین میں مگر وہ متغیر اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں۔ اس بناء پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ جو ہر فرد بمعنی جزء لا یتجزی ہیں۔ کیونکہ جسم اور جو ہر فرد متغیر اور قابل اشارہ حسیہ ہوتے ہیں۔ مثلاً عقول عشرہ اور نفوس جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں جو قائم بالذات ہوئے کی وجہ سے عین ہیں۔ مگر متغیر اور قابل اشارہ حسیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم ہیں نہ جو ہر فرد بمعنی جزء لا یتجزی ہیں۔ لہذا اعیان کو اجسام و جوہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب آل غزل

قولہ: والجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقصود اصلی تو ہمارا وجود باری توحید باری اور صفات باری کا اثبات ہے اور اس مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔ اس لئے ہمارا دعویٰ صرف ان ممکنات کے حدوث کلمہ جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے اور جن ممکنات کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متغیرہ اور اعراض ہیں اور اعیان متغیرہ اجسام و جوہر فردہ میں منحصر ہیں۔ رہے اعیان غیر متغیرہ یعنی جوہر مجرہ مثلاً عقول و نفوس تو ہمارے نزدیک ان کا وجود ثابت نہیں کیونکہ ان مجردات کے وجود کے دلائل ناقص ہیں اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی اصول کے خلاف ہونا بڑی کتابوں میں واضح کیا گیا ہے۔

اعتراض دوم بر دلیل حدوث اعراض

قولہ: والثانی الخ یہ اعتراض حدوث اعراض کی اس دلیل پر ہے جس کو شارح نے اپنے قول اما الاعتراض فبعضها بالمشاہدۃ الخ سے بیان کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے حدوث اعراض کے بارے میں کہا ہے کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہے اور بعض کا حدوث دلیل سے۔ اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے۔ تو یہ دلیل تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ بعض اعراض ایسے بھی ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدے سے نہیں جانا جا سکتا۔ اور جب ان اعراض کا حادث ہونا مشاہدے سے معلوم نہیں ہو سکتا تو ان کے اضداد کا معدوم ہونا بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ ان کے عدم کو ان کے حدوث پر دلیل بنایا جائے۔ مثلاً جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی فنکیں، ان کا طول، عرض عمق۔ اسی طرح روشنیاں کہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مگر نہ تو ان کا حدوث مشاہدے اور نہ ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لہذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ صحیح نہیں۔

جواب

قولہ: والجواب ان هذا الخ یہ مذکورہ اعتراض کا جواب ہے کہ بعض اعراض کا حدوث

مشاہدہ سے معلوم نہ ہونے سے ہمارے مقصود یعنی تمام اعراض کے حدوث کے اثبات میں فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور اعیان سب کے سب حادث ہیں لہذا آسمان بھی حادث ہوئے اور جب آسمان حادث ہیں تو آسمان کے ساتھ جو اعراض مثلاً اشکال اور امتدادات وغیرہ قائم ہیں وہ بھی حادث ہوں گے چاہے ہم کو ان کے حدوث کا مشاہدہ ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ اعراض قائم بالذات نہیں ہوتے، بلکہ وہ اعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور اعیان سے لگ کر ہی موجود ہوتے ہیں اس لئے اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حادث ہونے کو مستلزم ہوگا۔

والثالث أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الولاية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي. ومعنى أزلية الحركات الحادثية أنه ما من حركة إلا وقبلها حركة أخرى لا إلى نهاية، وهذا هو مذهب الفلاسفة، وهم يعلمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم، وإنما الكلام في الحركة المطلقة، والجواب أنه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات. والرابع أنه لو كان كل جسم في حيز، لزم عدم تناسل الأجسام لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، والجواب أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه البعاده

ترجمہ اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے۔ اور حرکات حادثہ کے ازل ہونے 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 جزئییہ میں سے 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۔ لہذا ہر جزئی کے حادث ہونے پر مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر 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 متکلیف کے نزدیک وہ مہیوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے البعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

تمییز اعتراض

تشریح

قولہ: والثالث ان الازل الخ یہ اعتراض حدوث اعیان کی دلیل کے دوسرے مقدمہ
 "ملا ینخلو عن الحوادث فهو حادث" کی دلیل یعنی شارح کے قول: "لین ملا ینخلو

عن الحوادث لو ثبت فی الازل، لزیم ثبوت الحادث فی الازل" پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے
 اور اگر ازل کسی مخصوص وقت کا نام ہوتا جو حقیقی ظرف بننے کی صلاحیت رکھتا، تب تو ازل بالمعنی المذكور میں جسم
 کے پائے جانے سے ان حوادث کا بھی اس میں پایا جانا لازم آتا جن حوادث سے جسم خالی نہیں ہے۔ لیکن ازل
 سے کوئی مخصوص وقت مراد نہیں ہے جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے۔ لہذا تمھارا یہ کہنا کہ جو اعیان حوادث سے
 خالی نہیں ہیں وہ اگر ازل ہوں گے تو ان حوادث کا بھی ازل ہونا لازم آئے گا جن سے وہ خالی نہیں ہے۔ صحیح
 نہیں ہے۔ بلکہ کسی چیز کے ازل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہیں۔ یا ازلیت سے مراد جانبیاضی
 میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا، کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے۔ دونوں کا حاصل
 ایک ہی نکلتا ہے یعنی ہمیشہ سے ہونا۔ اور ابدیت کا مطلب کسی چیز کی ابتدا نہ ہونا ہے یا جانب مستقبل میں فرض
 کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں اس کے وجود کا مستمر رہنا کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے یعنی ہمیشہ رہنا۔ اور ازل
 و ابدیت کا مجموعہ سرمدیت کہلاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات کے سرمدی ہونے کا یہی مطلب ہے کہ وہ ازل ہی ہے یعنی ہمیشہ سے ہے اور ابدی
 ہے یعنی ہمیشہ رہے گی۔ بہر حال جب ازلیت سے مراد عدم اولیت اور ہمیشہ سے ہونا ہے تو اس معنی کے اعتبار
 سے حادث کا ازل ہونا محال نہیں ہے۔

قولہ: ومعنی ازلیتہ الحركات الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ افلاک کی
 حرکات جزئیہ حادث ہیں۔ پھر فلاسفہ حرکت افلاک کو قدیم کیوں کہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ انسا
 الکلام فی الحركة المطلقة "یعنی فلاسفہ کا کلام کہ حرکت افلاک قدیم ہے مطلق حرکت کے بارے میں ہے
 رہیں فلک کی حرکات جزئیہ تو فلاسفہ بھی ان کا قدیم نہ ہونا بلکہ حادث ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان حرکات جزئیہ
 کو ان کے ازل کہنے کا یہ مطلب ہے کہ جانب ماضی میں لائی نہا یہ جو بھی حرکت فرض کی جائیگی۔ اس سے پہلے کوئی
 دوسری حرکت ضرور ہوگی اور جب ان حرکات جزئیہ میں سے ہر حرکت دوسری حرکت سے مسبوق ہے اور مسبوق
 بالغیر حادث ہوتا ہے تو تمام حرکات جزئیہ حادث ہوں گی۔

جواب از اعتراض سوم

قولہ: والجواب الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود

نہیں ہوتی، بلکہ اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے ان کلی ہو کر اور تمام شخصیات سے مجز ہو کر خارج میں موجود نہیں۔ بلکہ زید، عمرو، بکر وغیرہ افراد و جزئیات کے ضمن میں موجود ہے۔ اسی طرح مطلق حرکت کلی ہے۔ اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہو گا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں تو جو حرکت مطلقہ ان حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگی، حرکات جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کے قدیم ہونے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

اعتراض چہارم بر لزوم حیز برائے ہر جسم
قولہ: والذالبع الخیزہ اعتراض حدوث اعیان کی دلیل میں شارح کے قول "لان الجسم اذا لم یخلو عن الکنون فی الحیز" پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم کا حیز نہیں ہونا ضروری ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حادی کی باطنی سطح کا نام ہے جو جسم محوی کی ظاہری سطح سے متصل ہوتی ہے۔ تو اگر جسم کا حیز یعنی کسی جسم حادی کی سطح باطن میں ہونا ضروری ہو۔ تو وہ جسم حادی بھی کسی حیز یعنی جسم حادی کے سطح باطن میں ہو گا۔ اور وہ جسم حادی بھی کسی حیز یعنی جسم حادی کی سطح باطن میں ہو گا۔ علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لائی نہا یہ چلے گا۔ اور اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے جیسا کہ علامہ میبذی نے ابعاد غیر متناہیہ کے بطلان پر برہان سلسلی قائم کی ہے۔

جواب از اعتراض چہارم

قولہ: والجواب ان الحیز الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حیز کا جو معنی معترض نے بیان کئے ہیں وہ فلاسفہ کے نزدیک ہیں مکملین کے نزدیک ہر جسم کا حیز وہ موبوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد یعنی طول، عرض، عمق سمائے ہوئے ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی جسم دو ہاتھ لمبا ایک ہاتھ چوڑا، اور ایک ہاتھ موٹا ہے۔ تو وہ جسم دو ہاتھ لمبے اور ایک ہاتھ چوڑے اور ایک ہاتھ موٹے گہرے خلاء کو پُر کرتے ہوئے ہو گا اور یہی خلاء جس کو جسم پُر کرتے ہے اور اس میں سمایا ہوا ہے اس جسم کا حیز ہے۔

ولما ثبت أن العالم محدث ومعلوم أن المحدث لابد له من محدث، ضعیفہ
امتناع ترجیح احد طرفی الممكن من غیر مرجح، ثبت ان له محدثا والمحدث
للعالم هو الله تعالى ای الذات الواجب الوجود الذی یکون وجوده من ذاته و
لا یحتاج الی شئی اصلا، اذ لو کان جائزا لوجود کان من جملة العالم، فلم
یصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع أن العالم اسم لجميع ما یصلح علما علی وجود
مبدأ له۔

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 کے لئے) کوئی محدث (اور صانع ہونا) ضروری ہے (جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے دونوں پہلوؤں وجود اور عدم میں سے کسی ایک کا بغیر مرجع کے راجع ہونا محال ہوئیگی جبکہ تو یہ ثابت ہو گیا 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 مجملہ عالم کے ہوتا۔ پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا۔ علاوہ اس کے عالم نام ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

وجود باری

باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار بدیہی بلکہ فطری ہے کتنے ان ایسے ہیں جنہوں نے علم کا نام و نشان بھی نہیں سنا مگر انہیں بھی یقین ہے کہ ہمارا ایک خالق اور پروردگار ہے اور مصائب و پریشانیوں میں دنیا کے اسباب و وسائل سے مجبور و مضطر ہو کر اس کو بجاتے ہیں۔ اور وہ ان کی مضطرانہ دعا کو سن کر ان کی پریشانی دور فرماتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد قرآنی ہے۔

أَمَّا نَجِيبُ الْمُضْطَرِّ إِذَا دَعَا وَيَكْشِفُ السُّوءَ كَوْنُ هُوَ مَضْطَرٌّ كِي دَعَا يُقْبَلُ كَرْتَا هُوَ اِدْرَا س كِي مَصِيبُ دَوْر كَرْتَا هُوَ اِدْرَا بَارِي تَعَالَى كِي مَعْرِفُ اِدْرَا س كِي وَجُود كَا اِقْرَار بَدِي هُوَ اِدْرَا فُطْرِي هُوَ نِي كِي وَجْه سِي حَضْرَاتِ اَنْبِيَاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نِي وَجُود بَارِي تَعَالَى كِي اَثْبَات كِي بَحْسَا اِپْنَا نَصِبْ اَعْيُنُ تَوْحِيد كِي دَعْوَت كُو بَنَا يَا حَكِيمُ فَرْوُودِيس كَا مَقُول هُوَ كِي جَوَامِدِ اِدْرَا هِيَتْ عَقْل سِي ثَابِت مِيں مَجْلُہ اِن كِي اِيك مَسْئَلہ ثَبُوتِ صَانِع كَا بَہِي هُوَ مَعْنِي حَقِ پَسِنْدِ حُكْمَاءِ كُذْرے مِيں۔ وَہ اِس مَسْئَلہ كِي بَدَاهِيَتْ كِي قَائِل مِيں اِس لِيْے صَانِع كَا وَجُود كِي دَلِيل اور بَرہَان كَا مَحْتَاج نَہِيں۔ پَہر مَہِي مَزِيد اَطْبِيَان كِي لِيْے مُتَكَلِمِيں وَجُودِ صَانِع كِي مُخْتَلَف دَلِيلِيں ذَكْر كَرْتے مِيں۔

تشریح | قولہ: وَلَمَّا ثَبَّتِ الْوُجُودَ صَانِع كِي دَلِيلِ دَوِّ مَقْدَمَاتِ پَر مَوْقُوفِ هُوَ۔ پہلا مقدمہ ہے کہ عالم حادث ہے۔ جب یہ مقدمہ تفصیل طور پر ثابت ہو چکا۔ تو اب شارح "دوسرا مقدمہ" ذکر کرتے ہیں کہ ہر حادث یعنی عدم سے وجود کی طرف آنے والی چیز کے لئے کوئی محدث اور صانع ہونا ضروری ہے۔ اس دوسرے مقدمے کی دلیل شارح نے اپنے قول "ضدورۃ امتناع الوہ سے یہ بیان کی ہے کہ حادث کا وجود عدم بوجہ اس کے ممکن ہونے کے برابر ہے۔ بس اگر وہ بغیر کسی صانع اور محدث کے عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئے تو ممکن کے دونوں جانب یعنی وجود و عدم میں سے ایک کا دوسرے سے بغیر مرجع کے راجع ہونا لازم آئے گا اور ترجیح بلا مرجع محال ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر حادث کا بالفرض کوئی محدث

اور صانع ہوتا ہے جو اس کے وجود کو علم پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔ اور جب یہ دونوں مقدمے ثابت ہو گئے کہ عالم حادث ہے اور ہر حادث کا کوئی صانع ہوتا ہے تو بطور نتیجہ یہ بھی ثابت ہو گیا کہ عالم کا کوئی صانع ہے۔

قولہ: والمحدث للعالم هو الله الخ اور پر ترحیح کی ذکر کردہ دلیل سے صانع عالم کا وجود ثابت ہوا تھا اور مصنف علیہ الرحمہ کے اس قول میں صانع عالم کی ہستی کا تعین ہے کہ عالم کا صانع اللہ ہے۔ یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہے۔ اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے وہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ: الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج الى شئ اصلا۔ یہ پوری عبارت واجب الوجود کی صفت کا شق ہے جو واجب الوجود کے معنی کی وضاحت کر رہی ہے۔

قولہ: اذ لو كان جائزا لوجود الخ۔ یہ صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صانع عالم ممکن ہونے کی صورت میں عالم میں داخل ہو گا اور ایسی صورت میں وہ عالم کا صانع اور اس کی علت نہیں ہو گا ورنہ خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم میں وہ خود بھی داخل ہے اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ عالم اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو پس اگر صانع عالم ممکن ہو گا تو منجملہ عالم ہو گا۔ اور عالم ہونے کے سبب اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو گا۔ اور چونکہ صانع خود ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر علامت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ان دونوں خرابیوں کے باعث صانع عالم ممکن نہیں ہو سکتا۔ اور جب ممکن ہونا باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ صانع عالم ذات واجب الوجود ہے جس کو اہل اسلام اللہ کہتے ہیں۔

وقريب من هذا ما يقال أن مبدئ الممكنات باسرها لا بد أن يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئاً لها، وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك، بل هو إشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية، لا حجت إلى علة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لا ستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل خارجا عنها، فتكون واجبا، فنقطع السلسلة.

ترجمہ

اور اس (مذکورہ دلیل) سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جانی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ (علت) ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگی پھر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ دہم ہو لے کہ یہ (اد پر 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 لائی نہائیہ مرتبہ شکل میں موجود ہو (جیسا کہ ممکنات کی علت کو ممکن ماننے سے لازم آتا ہے) تو یہ غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ (علت) نہ تو خود وہ سلسلہ ہو سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ شی کا خود اپنے لئے علت ہونا (جو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے) اور شی کا اپنی علت کے لئے علت ہونا (جو صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے) محال ہے۔ بلکہ علت اس (سلسلہ ممکنات) سے باہر ہوگی۔ تو وہ واجب ہوگی۔ پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

تشریح

قولہ و قریب من هذا الخ لہذا کا مشار الیہ صانع کے واجب الوجود ہونے کی وہ دلیل ہے جس کو شارح نے اپنے قول "اذ لو كان جائز الوجود الخ سے بیان کیلئے۔ مطلب یہ ہے کہ اس دلیل اور مذکورہ دلیل کا حاصل ایک ہے صرف الفاظ اور عبارت کا فرق ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تمام ممکنات کا صانع اگر ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگا ایسی صورت میں وہ ممکنات کا صانع نہیں ہوگا ورنہ اس کا خود اپنے لئے صانع اور علت ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام ممکنات میں وہ خود بھی داخل ہے اور شی کا خود اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا باطل ہے۔ لہذا صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے اور واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

قولہ وقد یتوہم الخ واجب الوجود ہستی کے اثبات پر جتنے مشہور دلائل ہیں وہ بطلان تسلسل پر موقوف ہیں۔ مثلاً یہ دلیل کہ عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے وجود کی کوئی علت ہوتی ہے لہذا عالم کے وجود کی بھی کوئی علت ہوگی۔ اب اس علت میں عقلاً تین احتمال ہیں اول یہ کہ وہ علت متناہی ہو۔ دوم یہ کہ وہ علت ممکن ہو۔ سوم یہ کہ وہ علت واجب ہو۔ اول الذکر دونوں احتمال باطل ہیں۔ لہذا تیسرا احتمال متعین ہے۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ متناہی معدوم ہوتا ہے اور وجود سے عاری ہوتا ہے اور جو خود وجود سے عاری ہو وہ کسی دوسرے کے وجود کی علت نہیں ہو سکتا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وجود عالم کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ دوسری علت بھی ممکن ہوگی کسی تیسری علت کا محتاج ہوگی۔ علیٰ لہذا القیاس یہ سلسلہ لائی نہائیہ چلے گا۔ اور

تسل لازم آئے گا اور تسل باطل ہے لہذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب اول الذکر دونوں احتمالات باطل ہیں تو تیسرا احتمال متین ہو گیا کہ عالم کے وجود کی علت کوئی واجب وجود ہستی ہے۔

تو دیکھئے اس دلیل میں وجود عالم کی علت کے ممکن ہونے کی صورت میں تسل کا لزوم دکھلا کر اس کو باطل کہا گیا ہے۔ اور تسل کا بطلان اس وقت معلوم ہو گا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے۔ معلوم ہوا کہ اثبات واجب کی یہ دلیل ابطال تسل پر موقوف ہے۔ مگر تسل کا ابطال بہت لمبی چوڑی باتوں اور ایسے مقدمات پر موقوف ہے جو خود محتاج اثبات ہیں۔ اس بناء پر قصہ مختصر کے طور پر بعض ٹوٹوں نے اثبات واجب پر ایسی دلیل ذکر کی ہے۔ جس میں نہ تو کسی شق میں تسل لازم آتا ہے نہ تسل کو باطل کہنے اور پھر باطل کر نیکی ضرورت پیش آتی ہے اور مایقال سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس کے بارے میں بھی صاحب مواقف کا یہی خیال ہے کہ یہ اثبات واجب الوجود پر ایسی دلیل ہے جس میں تسل کے ابطال کی حاجت نہیں پیش آتی۔ کیونکہ اس دلیل میں تو مختصر طور پر اتنا کہا گیا ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی ممکن تمام ممکنات کے وجود کی علت ہو تو چونکہ وہ ممکن خود بھی تمام ممکنات میں داخل ہے اس لئے اس کا خود اپنے لئے بھی علت ہونا لازم آئے گا اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ لہذا کسی ممکن کا تمام ممکنات کے لئے علت ہونا باطل ہے۔ اور جب ممکن علت نہیں ہو سکتا تو ثابت ہو گیا کہ تمام ممکنات کے وجود کی علت کوئی ایسی ہستی ہے جو ان ممکنات سے خارج ہے۔ وہی واجب الوجود ہے۔ تو دیکھئے اس دلیل میں تسل کا نام تک نہیں آیا کہ اس کو باطل کہنے اور پھر باطل کرنے کی حاجت پیش آئے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحب مواقف کے اس خیال کو ان کا دم قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں بات ایسی نہیں ہے بلکہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ قولہ: وهو انما الخ فمیرھو کا مرجع بطلان تسل کی وہ دلیل ہے جس کی طرف اوپر اثبات واجب الوجود پر مایقال سے ذکر کردہ دلیل میں اشارہ ہے۔

بطلان تسل کی اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھیں۔ پہلی بات تو یہ تسل کے معنی غیر متناہی چیزوں کا مرتبہ شکل میں بالفعل موجود ہونا ہے۔ اور مرتبہ شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں کا ہر سابق لاحق کے لئے یعنی اپنے مابعد کے لئے علت ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت ماننے سے غیر متناہی ممکنات کا مرتبہ شکل میں بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات کی علت ہو گا وہ بھی کسی علت کا محتاج ہو گا اور وہ علت بھی ممکن ہو گی کسی علت کا محتاج ہو گی لہذا القیاس۔

یہ سلسلہ الائی نہایہ چلے گا اور ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب طور پر کہ ہر سابق لاحق کے لئے علت ہو بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اور یہی تسلسل ہے جس کے بطلان پر دلیل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں تو ان ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کی علت یا تو خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کے لئے علت خود مجموعہ ہو تو علیہ الشی نفسہ یعنی شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے علت اس مجموعہ کا بعض ہو۔ تو جو بعض بھی مجموعہ کے لئے علت ہوگا چونکہ وہ خود بھی اس مجموعہ میں داخل ہے اس لئے وہ اپنے لئے بھی علت ہوگا۔ اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جو بعض مجموعہ ممکنات کے لئے علت ہے وہ مجموعہ ممکنات میں داخل ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اور ممکن کے لئے کسی علت کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس بعض کے لئے بھی علت ہوگی اور وہ علت مجموعہ ہی کا کوئی فرد ہوگا۔ اور چونکہ وہ بعض مجموعہ کے سبھی افراد کے لئے علت ہے لہذا اس کے لئے مجموعہ کے افراد میں سے جس کو بھی علت مانا جائے گا اس کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور علیہ الشی لعلتہ باطل ہے تو جب ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے خود مجموعہ کا علت ہونا اور مجموعہ میں سے بعض کا علت ہونا دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہو گیا۔ اور جب ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا باطل ہو گیا تو تسلسل بھی باطل ہو گیا کیونکہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے ہی کا نام ہے۔

قولہ: لا مستحالة كون الشی الخ یعنی شئی کا اپنے لئے علت ہونا بھی محال ہے اور اپنی علت کے لئے علت ہونا بھی محال ہے۔ اول نفس مجموعہ کو مجموعہ ممکنات کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے اور مجموعہ کے بعض کو بھی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ اور ثانی صرف بعض کو مجموعہ کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ مثلاً مجموعہ ممکنات کے لئے علت اسی مجموعہ کا ایک فرد الف ہے تو الف بھی ممکن ہونے کے سبب علت کا محتاج ہوگا۔ اب اس کے لئے علت مجموعہ کا ایک فرد مثلاً باء ہے تو چونکہ الف مجموعہ کے سبھی افراد کے لئے علت تھا جس میں باء بھی ہے اس لئے الف باء کے لئے بھی علت ہوا۔ اب باء کو الف کے لئے علت ماننے سے شئی کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بل یسکون خارجا الخ یعنی جب ممکنات کی علت ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے اور نہ ان کا بعض۔ تو پھر ممکنات کی علت ان ممکنات سے خارج ہوگی۔ اور ممکنات سے خارج واجب الوجود ہے جو کسی بھی علت کا محتاج نہیں پس سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق، وهو ان تفرض من المعلوم الاخير الى غير النهاية جملته، ومما قبله بواحد مثلاً الى غير النهاية جملته اخرى، ثم تطبق الجملتين با تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية، والثاني بالثاني وهلم جرا، فان كان بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية كان النقص كالزائد، وهو محال. وإن لم يكن، فقد وجد في الاول ما لا يوجد بازاء شئ في الثانية، فنقطع الثانية، وتناهي، ويلزم منها تناهي الاولى. لانها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة.

ترجمہ

اور بطلان تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلوم سے اخیر سے الی غیر النہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الی 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 کے مقابل میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اور اسی طرح (الای نہایہ) کرتے جاؤ۔ پس اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے۔ اور اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء نہیں ہے تو جملہ اولی میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے۔ لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا۔ اور اس سے جملہ اولی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ اولی 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

بطلان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں۔ ان ہی میں سے ایک برہان تطبیق ہے اس کو سمجھنے کے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ تسلسل غیر متناہی چیزوں کے ایسے طور پر بالفعل موجود ہونے کا نام ہے کہ ان میں ہر سابق اپنے لاحق یعنی مابعد کے لئے علت ہو۔ جیسا کہ اجزاء زمانہ میں ہر سابق اپنے لاحق کے لئے علت متعدہ ہوتا ہے۔ علت متعدہ سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کے موجود ہو کر معدوم ہونے کے ساتھ کسی چیز کا وجود ہو۔ مثلاً ظہر کا وقت موجود ہو کر جب ختم ہوگا تو عصر کے وقت کا وجود ہوگا۔ پھر عصر کا وقت موجود رہنے کے بعد جب معدوم ہوگا تو مغرب کے وقت کا وجود ہوگا۔ اسی طرح ہر سو گزشتہ کے موجود ہو کر معدوم ہونے سے کل گزشتہ کا وجود ہوا۔ اور کل گزشتہ کے موجود ہو کر معدوم ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوا تو مذکورہ مثالوں میں ظہر عصر کے لئے، اور عصر مغرب کے لئے اور ہر سو گزشتہ کے لئے اور کل گزشتہ آج کے لئے علت متعدہ ہے۔ اور آج کا دن کل گزشتہ کا معلول ہے۔ مگر چونکہ ہر دن کا موجود

ہو کر معدوم ہونا اگلے دن کے وجود کی علت ہوتا ہے اور آج کا دن ابھی موجود ہے معدوم ہوا ہی نہیں اس لئے وہ اگلے کل کے لئے علت نہیں ہے۔ اور جو شی معلول ہو مگر کسی دوسرے کے لئے علت نہ ہو۔ اسے معلول اخیر کہتے ہیں لہذا آج کا دن معلول اخیر کہلائے گا۔ جس کے لئے علت کل گزشتہ ہے اور وہ بھی معلول ہے۔ اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے اور پرسوں کا دن بھی معلول ہے اس کے لئے علت نرسوں کا دن ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔

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 ہو گا کہ ہم معلول اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں۔ اور ایک دوسرا لامتناہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلہ اولیٰ سے بقدر واحد پہلے سے ہو۔ یعنی کل گزشتہ سے ہو۔ مثال ملاحظہ کریں۔

لالی نہایہ نرسوں ترسوں پرسوں کل آج سلسلہ اولیٰ
لالی نہایہ نرسوں ترسوں پرسوں کل سلسلہ ثانیہ

مثال مذکور میں سلسلہ اولیٰ کی ابتداء معلول اخیر یعنی آج سے ہوئی ہے جس کے لئے علت کل گزشتہ ہے اور اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے اور اس کے لئے علت ترسوں گزشتہ ہے۔ لالی نہایہ اور سلسلہ ثانیہ بھی غیر متناہی ہے مگر مبادی جانب اولیٰ سے بقدر واحد رکھ ہے اس کی ابتداء کل گزشتہ سے ہے۔ تو سلسلہ اولیٰ کے اندر سلسلہ ثانیہ موجود ہے اور ثانیہ سے بقدر واحد زائد ہے لہذا سلسلہ اولیٰ کل ہوا اور ثانیہ جزء ہوا۔ اب نو نکوا سطح تطبیق دیں کہ سلسلہ اولیٰ کے جزء اول یعنی آج کو سلسلہ ثانیہ کے جزء اول کے مقابل میں لائیں گے سلسلہ اولیٰ کے جزء ثانی کو ثانیہ کے جزء ثانی کے مقابل میں لائیں بسطیح تطبیق کے پہلے جائیں۔ اب دو احتمال ہیں یا تو اسی طرح لالی نہایہ سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں سلسلہ ثانیہ کے ہر جزء موجود ہو گا یا اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء موجود نہیں ہو گا۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اگر سلسلہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء موجود ہو تو کل اور جزء کا اور زائد اور ناقص کا براہرہ ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلہ اولیٰ کو کل اور بقدر واحد زائد مانا تھا اور ثانیہ کو جزء اور بقدر واحد کم مانا تھا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر اولیٰ کے ہر جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء نہیں ہو گا تو گویا اولیٰ کے جس جزء کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزء نہیں ہے اسی جزء سے پہلے ہی ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا۔ اور اولیٰ اسی جزء کے بقدر اس سے زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے تو ثانیہ کے متناہی ہونے سے اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔ یہ

خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا ممکن ہوا تھا اور غیر متناہیہ کا مرتبہ شکل میں وجود ماننے کی وجہ سے۔ تو امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود بھی جس کا نام تسلسل ہے باطل ہو گیا۔

وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهي محض فانه ينقطع بالقطاع الوهم فلا يرد النقص بمبدأ البعد بان تطبيق جملتان احدا اهمما من الواحد لا الى نهايته، والثانية من الاثنين لا الى نهايته، ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراتها فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيتهما، وذلك لان محض لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور نوقه اخر، لا بمعنى ان ما لا نهايته له، يدخل في الوجود، فانه محال۔

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 اس لئے کہ وہ چیزیں وہم کے متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گی۔ لہذا مراتب عدد کے ذریعہ (برہان تطبیق پر) نقص 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 شین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو، اور نہ ہی معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے ذریعہ نقص وارد ہوگا کہ اولیٰ زائد ہے ثانیہ کے باوجود یکہ دونوں غیر متناہی ہیں۔ اور یہ نقص کا نہ وارد ہونا، اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے اعداد یا معلوم یا مقدور کا تصور نہ کیا جاسکے۔ یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی اعداد یا معلومات اور مقدورات الہیہ وجود خارجی میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح

یہ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا غیر متناہی ہونا ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ لیکن اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو ان مذکورہ امور میں بھی برہان تطبیق جاری ہو سکتی گی اور ان کا متناہی ہونا لازم آئے گا جو خلاف اجماع ہے۔ اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے۔ اور ایک دوسرا غیر متناہی سلسلہ شین سے فرض کیا جائے۔ پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے

مقابلہ میں سلسلہ اولیٰ کی پہلی اکائی کو اور ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی دوسری اکائی کو اور ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو لایا جائے۔ علیٰ ہذا القیاس یہ عمل جاری رکھا جائے اس طرح ۱۔

سلسلہ اولیٰ ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷
سلسلہ ثانیہ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸

اب ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں ثانیہ کے اندر اکائی موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو ناقص یعنی سلسلہ ثانیہ اور زائد یعنی سلسلہ اولیٰ کا برابر ہونا لازم آئے گا اور برخلاف مفروض ہے کیونکہ سلسلہ اولیٰ کو ہم نے جانب مبادی میں بقدر واحد زائد اور ثانیہ کو بقدر واحد کم فرض کیا تھا۔ اور اگر سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں اکائی موجود نہیں ہے تو ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا کیوں کہ وہ سلسلہ ثانیہ سے متناہی مقدار میں یعنی بقدر واحد زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو بھی متناہی ہوتا ہے۔ لہذا سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔

اسی طرح معلومات الہیہ اور مقدرات الہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہوگی اس لئے کہ معلومات الہیہ مقدرات الہیہ سے زائد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی جتنی مقدرات ہیں وہ اس کو معلوم بھی ہیں۔ مگر اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب کے سب اس کی زیر قدرت نہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدر نہیں ہے کیونکہ قدرت کا خلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی رکھ سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ اس سے ذات باری کے عدم کا امکان لازم آتا ہے۔ حالانکہ ذات باری واجب الوجود ہے اس کا عدم محال ہے۔

معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدر نہیں ہے اسی طرح محالات باری تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدر نہیں ہیں اور جب بعض چیزیں ایسی ہیں جو اللہ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدر نہیں ہیں تو ثابت ہو گیا کہ معلومات باری مقدرات باری سے زائد ہیں۔ اب تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ ہم معلومات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدرات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولے کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدر موجود ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ناقص یعنی مقدرات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئے گا اور اگر نہیں ہے تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدرات

کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور چونکہ سلسلہ اولیٰ یعنی معلومت سلسلہ ثانیہ یعنی مقدار متناہیہ سے متناہی مقدار میں زائد ہیں اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اس لئے معلومت کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا۔ محال کلام یہ کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف اجماع ہے۔ شارح نے اپنے قول "والتطبیق انما یجری فیما دخل تحت الوجود" سے اسی شبہ مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب کا محال یہ ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں۔ امور دہمیہ اور امور اعتباریہ میں جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ قوت و اہمہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کا استحصاء نہیں کر سکتی۔ لہذا جہاں وہم کا انقطاع ہوگا تطبیق بھی منقطع ہو جائے گی۔

ادرجب یہ بات ہے تو برہان تطبیق پر مراتب اعداد اور معلومات الہیہ و مقدورات الہیہ کے ذریعہ اعتراض نہیں وارد کیا جاسکتا اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر متناہی شکل میں بالفعل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر متناہی ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جائے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جاسکے۔ یعنی جتنے افراد وجود خارجی میں آجائیں گے وہ تو متناہی ہوں گے اور اس سے اوپر مزید آحاد و افراد کے پائے جانے کا امکان ہوگا۔

قولہ: ابان تطبیق جملتان الخ یہ اعداد میں برہان تطبیق کے اجراء کی صورت ہے جس کو ہم اوپر مفصلاً لکھائے ہیں۔

قولہ: فان معلومت الخ یہ معلومات و مقدورات کے ذریعہ ورود نقض کی صورت ہے اس کو بھی ہم اوپر مفصلاً ذکر کر چکے ہیں۔

قولہ: لان معنی الخ یہ مراتب اعداد اور معلومات و مقدورات کے ذریعہ اعتراض وارد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

الواحد یعنی ان صانع العالم واحد، ولا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الاعلیٰ ذات واحدۃ والمشہور فی ذالک بدین المتکلمین برہان التمانع المشار الیه، بقولہ تعالیٰ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، وتقیرۃ انہ لو امکن الہان لا مکن بنیہما تمانع بان یرید احدهما حرکت زید والاخر سکونہ، لان کلا منہما فی نفسہ امر ممکن، וכذا تعلق الارادة بكل منهما فی نفسہ اذ لا تضاد بین ارادتین بل

بین المرادین، ورجح امان یحصن الامران فیجتمع الضدان أولاً، فیلزم عجز
احدهما، وهو امارۃ الحدوث والامکان لما فیہ من شائبۃ الاحتیاج، فالتعدد
مستلزم لامکان التمانع المستلزم للمحال، فیکون محالاً، لهذا تفصیل ما یقال ان
احدهما ان لم یقدر علی مخالفتہ الآخر لزم عجزہ، وان قدر لزم عجز الآخر۔

ترجمہ

(صانع عالم وہ اللہ ہے) جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے۔ اور یہ بات نامکن ہے کہ
واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی برصادق آئے اور مشکلیں کے درمیان اس
سلسلے میں مشہور دلیل برہان تمناع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ نے قول "لو کان فیہما الہقان للہ
لفساد" میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمناع باہر 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 سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ
ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد
ہے۔ اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہونگی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یا (دونوں) نہیں (محل
ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی) تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ اور عاجز ہونا حدوث و امکان کی
علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے۔ پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمناع کو جو محال کو مستلزم
ہے لہذا تعدد بھی محال ہوگا۔

یہ تفصیل ہے (برہان تمناع کی) اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے
کی مخالفت برقرار نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا
لازم آئے گا۔

تشریح

قولہ: الواحد۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے
دو معنی ہیں، ایک معنی تو یہ ہے کہ ان کی ذات امور کثیرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں ہے۔ اس
اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مرادف ہوگا۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ عالم وجود میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں
جو واجب الوجود ہونے اور مبدء وجود اور تمام کمکات کا صانع ہونے میں اس کا شریک اور ساجی ہو۔
اور ملا علی قاریؒ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے کہ اللہ کے واحد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ شایع
کی ذات قابل تجزئ نہیں، نہ صفات میں کوئی اس کا نظیر ہے نہ افعال میں کوئی اس کا شریک ہے۔
اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں۔ شیخ کے اس

قول پر بعض لوگوں نے بڑے شد و مد سے بحیر کی ہے کہ اس سے تو باری تعالیٰ کو محدودات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور چونکہ ہر عدد متناہی ہے اور عدد کا متناہی ہونا محدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اس بناء پر اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا۔ لیکن اس اعتراض میں کوئی جان نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت ہے کیونکہ یہ تو مزج شرک ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ باری تعالیٰ کو محدودات میں داخل کرنا بے ادبی کے خالی نہیں۔ جتنی کہ ایک مہاجبی پر آپ نے محض اس بناء پر تنکیر فرمائی تھی کہ انھوں نے رسول کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو تثنیہ میں جمع کیا تھا۔ جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد و نسائی میں حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تقریر کی اور کہا۔ "من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصہما فقد غوی" تو آپ نے فرمایا "بئس الخطیب انت قل ومن یعص اللہ ورسولہ۔ یعنی من یعصہما کے بجائے من یعص اللہ ورسولہ کہو۔

اور اشعری کے کلام کی توجیہ یہ ہوگی کہ اشعری کا اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جزئی حقیقی ہیں واحد بالنوع یا واحد بالجنس نہیں ہیں جس کے تحت افراد کثیرہ ہوتے ہیں۔

قولہ یعنی ان صانع العالم الخ ما سبق میں ما تن نے فرمایا تھا "والمحدث للعالم هو اللہ صانع عالم اللہ ہے اور شارح نے اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی تو اللہ کو واحد ہونے کے ساتھ کرنا ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہوا۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرما رہے ہیں فلا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الا علی ذات واحدة۔ اور جب صانع عالم اللہ ہے اور اللہ ذات واجب الوجود ہے اور ذات واجب الوجود واحد ہے تو معلوم ہوا کہ صانع عالم واحد ہے۔ قولہ: والمشہور فی ذالک الخ باری تعالیٰ کی وحدانیت پر قائم ہونے والے دلائل میں سے بعض تو وہ ہیں جو صانع عالم کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ جیسے برہان تالیخ ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو واجب الوجود کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ مثلاً متکلیف کی یہ دلیل کہ اگر دو واجب الوجود موجود ہوں تو دونوں صفت وجوب میں شریک ہونگے۔ لہذا کسی دوسرے جزء کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہونگے تو واجب کا ماہ الاشتراک اور ماہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ مرکب ہونا محتاج الی الاجزاء ہونے کو مستلزم ہونیکے سبب محال ہے لہذا دو واجب الوجود ہونا بھی محال ہے اور برہان تالیخ کی طرف اشارہ باری تعالیٰ کے قول "لو کان فیہما آلہة الا اللہ نفسہما" میں ہے جو قیاس استثنائی ہے۔ تالی کی نفیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نفیض ہوگا۔ شکل یوں بنے گی "لو کان فیہما آلہة الا اللہ (مقدم) نفسہما (تالی)"

لکنہما لم تفسدا (فیض تالی کا استثناء) فلم یکن فیہما آلہۃ الا اللہ (نتیجہ)

قولہ و تقریر یہ برہانِ تمنع کا بیان ہے کہ اگر دو صانع ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمنع اور ٹکراؤ ممکن ہوگا۔ مثلاً جس وقت ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے۔ دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہوگا۔ اس لئے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں۔ لہذا زید کی حرکت اور سکون میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی مد مقابل سے صرف نظر کرتے ہوئے ممکن ہے تو جس صانع نے زید کی حرکت کا ارادہ کیا۔ اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ اور جس نے سکون کا ارادہ کیا۔ اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ اسی طرح ہر صانع کے ارادہ کا حرکت و سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے۔ یعنی حرکت و سکون میں سے ہر ایک کا ارادہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں۔ کیونکہ ارادہ حرکت ایک صانع کا ہے اور ارادہ سکون دوسرے صانع کا ہے۔ تضاد تو اس وقت ہوتا ہے جب دونوں ارادوں کا محل ایک ہوتا، ہاں معنی کہ ارادہ حرکت جس صانع نے کیا تھا ارادہ سکون بھی وہی صانع کرتا۔ ہاں تضاد دونوں مرادوں یعنی حرکت اور سکون میں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ زید کی حرکت اور اس کا سکون دونوں ممکن ہیں اور صانعین میں سے ہر ایک کا زید کی حرکت اور سکون میں سے ہر ایک کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا اور دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے۔ یہی تمنع اور ٹکراؤ ہے۔ اب احتمالات تین ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ دونوں صانع کی مراد پوری ہو۔ یعنی زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے۔ یہ اجتماعِ ضدین ہونگی وجہ سے محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی زید نہ حرکت کرے نہ ساکن ہو۔ یہ ارتفاعِ ضدین ہونگی وجہ سے محال ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو۔ دوسری کی مراد پوری نہ ہو۔ تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوا۔ اور عاجز ہونا چونکہ حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے۔ اور حادث و ممکن صانع عالم نہیں ہو سکتا۔ تو ایک ہی صانع ہوا۔ دو صانع ہونا باطل ہو گیا۔

قولہما: ہذا تفصیل الخ یعنی برہانِ تمنع کی جو تقریر میں نے کی ہے وہ مفصل ہے۔ اور یہ تقریر محمل اور مختصر ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان میں سے ایک خدا دوسرے خدا کی مخالفت پر قادر ہوگا یا قادر نہیں ہوگا۔ اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر ہو۔ باہمی طور کہ دوسرا خدا جو کام کرنا چاہتا ہے اس کو نہ کرنے دے۔ تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ ایک ہی خدا ہوگا۔

و بما ذکرنا یندفع ما یقال انه یجوز ان یتفقان غیر متماثل ، اوان تكون المماثلة
والمخالفة غیر ممکنة لاستلزامها المحال ، اذ ان یمتنع اجتماع الارادتين کالرادة
الواحد حركۃ زید و سکونہ معاً۔

ترجمہ

اور (برہان تمانع کی) اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہو جاتے ہیں جو یوں
بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے دونوں (صانع) بغیر تمانع کے باہم اتفاق رکھیں یا ان
کے درمیان تمانع اور اختلاف محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے نامکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال
ہو جیسے ایک ہی صانع کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال ہے)

تشریح

قولہ: و بما ذکرنا الخ یعنی برہان تمانع کی مذکورہ بالا تقریر سے مندرجہ ذیل اشکالات رفع
ہو جاتے ہیں پہلا اشکال اس موقع پر یہ کیا جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے دونوں صانع ہر کام میں
اتفاق و اتحاد رکھیں تمانع اور ٹکراؤ کی صورت اختیار نہ کریں اور اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوگی تو نہ
اجتماع ضدین لازم آئے گا نہ ارتفاع ضدین اور نہ دونوں میں سے کسی کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ یہ اشکال
تقریر مذکور میں شارح کے قول (لا ممکن بینہما تمانع) سے دفع ہو جاتا ہے۔ یعنی ہم نے تمانع کو ممکن
کہا ہے اور امکان اتفاق امکان تمانع کے منافی نہیں ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ متعدد صانع مانع کی
صورت میں ان کے درمیان تمانع کا امکان باس طور کہ مثلاً ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا
زید کے سکون کا ارادہ کرے۔ ہم کو تسلیم نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں خود مختارے بقول اجتماع ضدین یا ارتفاع
ضدین یا دونوں میں سے ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور جس سے محال لازم آئے گا
وہ بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا تمانع محال ہے۔ یہ اشکال تقریر مذکور میں شارح کے قول (لا يمكنهما فی
نفسہما امر ممکن) سے دفع ہو جاتا ہے۔ یعنی جب زید کا ایک جسم ہونے کے ناطے حرکت کرنا اور ساکن ہونا
دونوں ممکن ہے اسی طرح ہر صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا ممکن ہے اور زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن
ہے۔ تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہوگا اور
یہی تمانع ہے۔ لہذا تمانع ممکن ہوا۔ تیسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ جس طرح ایک ہی شخص کا ایک ہی وقت میں زید
کی حرکت اور سکون دونوں کا ارادہ کرنا محال ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تمانع کی مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں
یعنی ارادہ حرکت اور ارادہ سکون کا اجتماع محال ہو۔ یہ اشکال شارح کے قول (اذ لا تضاد بین الارادتين) سے دفع
ہو جاتا ہے یعنی دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ ان کا اجتماع اجتماع ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہو۔ اس لئے کہ دونوں
ارادوں کا محمل ایک نہیں ہے بلکہ ارادہ حرکت کا محمل ایک صانع ہے اور ارادہ سکون کا محمل دوسرا صانع ہے۔ ان
تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔

واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدت اقدارهم، والملازمة عارضة
على ما هو اللائق بالخطايات، فان العادة جاريتهم لوجود التامع والتغالب عند تعدد
الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على بعض

ترجمہ اور جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" آجٹ افاعیہ اور (مقدم و تالی کے درمیان) تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے۔ کیونکہ

متعدد حاکم ہونے کے وقت تمناع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونی کی عادت چل آ رہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”و احلا بعضہم علی بعض“ میں اشارہ کیا گیا ہے

تشریح عبارت مذکورہ کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ پیش نظر آیت کریمہ قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کے بطلان کا استثناء کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے۔ قیاس کی شکل لیں

مبتنی ہے۔ ہوکان فیہما آلہۃ الا اللہ نفسداتا، کت التالی باطل فالقدم مثله، یعنی اگر معبود
الہ ہونے تو زمین و آسمان میں فساد رونما ہوتا مگر تالی یعنی فساد کا رونما ہونا باطل اور منتفی ہے پس مقدم یعنی
تہذو الہ بھی باطل اور منتفی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الہ کے بطلان پر برہان قطعی ہے جو یقینی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے۔ یا حجت اقناعی ہے جو مفید ظن ہو کرتی ہے اور جس پر براہین کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ قناعت کر لیتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد الہ کی نفی پر برہان قطعی قرار دیا ہے اور شارح اس کو حجت اقناعی قرار دے رہے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آیت کا برہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے۔ جیسا کہ شارح نے خود کہا ہے۔ والمشہور فی ذلک بین المتکلمین برہان التامع المشار الیه بقولہ لو کان فیہما آلہتما الا اللہ فسدتا۔ اور اپنے منطوق و عبارت کے اعتبار سے حجت اقناعی ہے۔ لہذا شارح پر آیت کے تعدد الہ کی نفی پر برہان قطعی ہونے سے انکار کرنے کا الزام عائد نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ: والملازمة عادية۔ یہ آیت مذکورہ کے حجت اقامی ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعداہ اور تالی یعنی فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں جس کی بناء پر آیت کو تعداہ کی نفی پر حجت قطعیہ قرار دیا جائے۔ بلکہ یہ تلازم اس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے تعدد کی صورت میں دیکھنے میں آئی ہے کہ جہاں وہ ایک سے دو ہوئے تو عادتاً ان میں باہمی اکھاڑ بچھاڑ اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور

بدنظمی پیدا ہوئی، گویا تعدد حکام اور فساد کے درمیان عادتہً تلازم ہوتا ہے اسی طرح تعدد آلہ اور فساد کے درمیان تلازم ہوگا، مگر یہ تلازم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلافِ عادت کا امکان ہے اس لیے ایسا ہو سکتا ہے کہ متعدد آلہ ہوں اور ان میں بشر حکام میں جاری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد اور بدنظمی نہ ہو۔ پس جب تعدد آلہ اور فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ مبنی بر عادت ہونے کے سبب ظنی ہے تو آیت مذکورہ تعدد آلہ کی نفی پر حجت قطعی نہیں ہوگی بلکہ حجت اقناعی ہو کر مفید ظن ہوگی۔

قولہ: علیٰ ما هو اللائق بالمخطا بیات۔ خطابیات سے مراد وہ دلائل ہیں جن سے غالب گمان اس بات کا ہوتا ہے کہ مخاطب ہمارے مدعی کو تسلیم کرے گا۔ اور قیاس خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقامات سے مراد ہو جو ظاہری لحاظ سے عامۃً اناس کے نزدیک تسلیم ہوں، اسی بناء پر قیاس خطابی عامۃً اناس کے حق میں بہ نسبت برہان کے زیادہ نفع بخش ہے۔ کیونکہ اس کے مقدمات عامۃً اناس کے نزدیک مقبول اور مانوس ہوتے ہیں جمہور کے طعن کے خوف سے کوئی ان مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کر سکتا۔ اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ مقصود عام سے اپنے مدعی کو تسلیم کرانا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے بہ آسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوں۔

قولہ: علیٰ ما اشیر الیہ الذی پوری آیت اس طرح ہے۔ ما اتخذ الله من دلائل و ما کان معہ من الیہ، اذا لذهب کل الیہ بما خلق، ولعلہ بعضہم علی بعض۔

آیت کا ترجمہ یہ ہے۔ نہ تو اللہ نے کسی کو اپنی اولاد بنائی اور نہ اس کے ساتھ کوئی الہ ہے۔ اس وقت تو ہر الہ اپنی بنائی ہوئی چیز کو لے جاتا اور ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتا۔

وَالَا تَان ارید الفساد بالفعل ای خروجہما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا یستلزمہ لجواز الاتفاق علی هذا النظام و ان ارید امکان الفساد فلا دلیل علی انتفاء بل النصوص شاهدة بطبی السعوت و رفع هذا النظام، فیکون ممکنًا لا محالة۔

ترجمہ | ورنہ اگر (فساد ہے) فساد بالفعل یعنی (زمین و آسمان)، دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے منافی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دئے جاتے اور اس نظام کے ختم کر دئے جانے کی شہادت دینے میں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

تشریح | حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ہم آیت مذکورہ کو تعدد آلہ کی نفی پر حجت اقناعیہ اور مقدم و ثانی

کے درمیان تلازم عادی نہ مانیں بلکہ اسے حجت قطعیہ اور مقدم تالی کے درمیان تلازم قطعی قرار دیں تو دلیل تام نہیں ہوگی۔ کیونکہ دلیل کے تام ہونے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں۔ ایک تو مقدم تعدد الہ اور تالی فساد کے درمیان تلازم قطعی ہونا۔ دوسرے تالی یعنی فساد کا باطل ہونا تاکہ اس کا استثناء کرنے سے مقدم یعنی تعدد الہ کے بطلان کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں کیونکہ جانب تالی یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد (لَفَسَدَتَا) میں فساد سے یا تو فساد بالفعل یعنی وقوع فساد مراد ہوگا یا امکان فساد مراد ہوگا۔ اگر وقوع فساد مراد ہے تو دلیل کے تام ہونے کی پہلی شرط یعنی مقدم و تالی کے درمیان قطعی طور پر تلازم نہیں پایا گیا کیونکہ محض تعدد آہ کہ جب تک ان آہ کے درمیان مانع نہ ہو۔ فساد کو مستلزم ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے اس لئے کہ ان متعدد آہ کا زمین و آسمان کے اس موجودہ نظام پر اتفاق ممکن ہے اور اگر فساد سے امکان فساد مراد ہے تو مقدم تعدد آہ اور تالی فساد کے درمیان تلازم مسلم ہے۔ مگر دلیل کے تام ہونے کی دوسری شرط یعنی تالی کا باطل ہونا متحقق نہیں کہ آپ یہ کہہ سکیں کہ اگر تعدد آہ ہوتا تو فساد ممکن ہوتا لیکن فساد کا ممکن ہونا باطل ہے۔ لہذا تعدد آہ بھی باطل ہے اس لئے کہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور اس موجودہ نظام کے ختم کر دئے جانے کی شہادت دے رہے ہیں جیسا کہ ارشاد ہے۔ یوم نطوی السماء کطی السججل للکتاب، اسی طرح ارشاد ہے۔ واذالکواکب انشثرت اور والسموات مطویات اور اذالسماء انشفت، اور اذالشمس کورت، وغیر ذلک تو دیکھیے ان نصوص میں آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور ان کے پھٹ جانے، ستاروں کے جھڑنے، آفتاب کے بے نور ہو جانے کی خبر دی گئی۔ یہ سب فساد نہیں تو اور کیا ہے۔ لہذا امکان فساد کو باطل کہہ کر تعدد آہ کے بطلان کا نتیجہ نکالنا درست نہیں۔

قولہ: ای خروجہما الخ یعنی فساد سے وقوع فساد اور زمین و آسمان کے موجودہ نظام کا ختم ہو جانا مراد ہو۔

قولہ: فلا دلیل علی انتفاء الخ اور جب امکان فساد کے منتفی ہونے پر جو کہ نقیض تالی ہے کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص سے وقوع فساد ثابت ہے۔ تو اس نقیض تالی کا استثناء کرتے ہوئے لکنہما لم یفسدا بمعنی لم یکن فسادہما کہنا اور اس سے نقیض مقدم "فلم تکن فیہما آلہة الا اللہ" نتیجہ نکالنا درست نہیں۔

لا یقال الملازمة قطعیة، والمراد بفسادہما عدم تکنہما بمعنی انہ لو فرض صانعاً لأمکن بینہما سمان فی الافعال کلہا فلم یکن احدهما صانعاً فلم یوجد مصنوع، لانا نقول امکان التمانع لا یستلزم الا عدم تعدد الصانع، وهو لا یستلزم انتفاء

المصنوع، علیٰ انہ یرد منع الملازمة ان ارید عدم التکون بالفعل، ومنع انتفاء
اللازم ان ارید بالامکان،

ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا مکون
اور موجود نہ ہونا ہے۔ ہاں 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 ہوتا،
اور اگر عدم مکون بالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

تشریح

ادبشار رح علیہ الرحمہ نے ذالہ فان ارید سے آیت مذکورہ کو حجت اتناعیہ اور مقدم و تالی
کے درمیان تلازم عادی نہ ماننے کی صورت میں فساد کو فساد بالفعل اور امکان فساد کے درمیان
منحصر کر کے دلیل کو غیر تام قرار دیا تھا۔ اس پر ایک معارضہ وارد ہوتا ہے۔ لایقال سے شارح نے اسی معارضہ کو
نقل کر کے لانا نقول سے اس کا جواب دیا ہے۔ حاصل معارضہ یہ ہے کہ فساد کو فساد بالفعل اور امکان فساد کے
درمیان منحصر کرنا صحیح نہیں، بلکہ ایک تیسرے معنی کا احتمال ہے اور وہ تیسرا معنی عدم تکون ہے اور آیت کا مطلب
یہ ہے کہ اگر متعدد آہ ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد ہوتا یعنی ان کا کون اور وجود نہ ہوتا۔ لیکن لازم اور تالی یعنی زمین
و آسمان کا مکون اور موجود نہ ہونا باطل ہے پس اسی طرح ملزوم اور مقدم یعنی تعدد آہ بھی باطل ہے۔
اس صورت میں آیت مذکورہ تعدد آہ کی نفی پر حجت قطعیہ ہوگی اور مقدم تعدد آہ اور تالی فساد بمعنی عدم تکون
کے درمیان تلازم قطعی ہوگا۔

قولہ: بمعنی انہ الخ یہ تعدد آہ اور فساد بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم کا بیان ہے جس کا حاصل یہ
ہے کہ اگر دو صانع ہوتے تو ان کے درمیان تمام اشیاء کے ایجاد میں تمانع ممکن ہوتا۔ ہاں طور کہ ان میں سے کوئی بھی کسی
چیز کو بنانے اور موجود کرنے کا ارادہ کرنا تو دوسرا اس کو روک دیتا۔ اس صورت میں دونوں میں سے کوئی بھی کسی چیز
کا صانع نہ ہوتا اور جب کوئی صانع نہ ہوتا تو کسی بھی مصنوع اور مخلوق کا کوئی بھی وجود نہ ہوتا تو گویا تعدد صانع قطعی
طور پر امکان تمانع کو مستلزم ہے اور امکان تمانع انتفاء مصنوع یعنی کسی بھی مصنوع اور مخلوق کے مکون اور موجود نہ
ہونے کو مستلزم ہے۔ لہذا تعدد صانع قطعی طور پر کسی بھی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم ہے پس تعدد آہ اور فساد
بمعنی عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ثابت ہو گیا۔

قولہ: لانا نقول الخ یہ معارضہ مذکورہ کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تمہارا قول "لو فرض

صافحان لامکن بینہما تمانع“ درست ہے اور تعددِ صالح کا امکان تمانع کو مستلزم ہونا مسلم ہے۔ مگر امکانِ تمانع جو کہ تالی اور لازم ہے بوجہ محال ہونے کے صرف اپنے مقدم اور ملزوم یعنی تعددِ صالح کے محال اور معدوم ہونے کو مستلزم ہے۔ انتفاءِ مصنوع یعنی کسی بھی مخلوق اور مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ انتفاءِ مصنوع کے لئے وقوعِ تمانع ضروری ہے جبکہ تعددِ صالح کی صورت میں امکانِ تمانع لازم آتا ہے۔ جو وقوعِ تمانع کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔

قولہ: ”وہو الخ ضمیر کے مرجع میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ امکانِ تمانع ہو۔ اور مطلب یہ ہو کہ امکانِ تمانع انتفاءِ مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تمانع ممکن ہونے کے باوجود واقع نہ ہو بلکہ صالحین کا اتفاق ہو جائے دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع عدمِ تعددِ صالح ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عدمِ تعددِ صالح انتفاءِ مصنوع کو مستلزم نہیں۔ کیونکہ ایک صالح سے مصنوع کا وجود ہو سکتا ہے۔

قولہ: ”علیٰ انہ یورد الخ یہ معارضہ مذکورہ میں فساد سے عدمِ محکون مراد لینے پر اعتراض ہے۔ چل یہ ہے کہ آیت کریمہ تعددِ آلہ کی نفی پر حجت قطعیہ نہیں ہوگی اور فساد سے عدمِ محکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوگی کیونکہ دلیل کے تام ہونے کے لئے ایک تو یہ ضروری ہے کہ مقدم تعددِ آلہ اور تالی فساد بمعنی عدمِ محکون کے درمیان تلازم قطعی ہو۔ دوسرے یہ کہ لازم اور تالی یعنی فساد بمعنی عدمِ محکون متغی ہو تاکہ اس کا استثناء کرنے سے لزماً اور مقدم یعنی تعددِ آلہ کے منقفی ہونے کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں۔ کیونکہ اگر فساد سے عدمِ محکون بالفعل مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر تعددِ آلہ ہوتے تو زمین و آسمان بائیں معنی فاسد ہوتے کہ وہ بالفعل محکون اور موجود نہ ہوتے تو اس صورت میں مقدم تعددِ آلہ اور فساد بالمعنی المذكور کے درمیان تلازم تسلیم نہیں کیونکہ محض تعددِ آلہ بغیر وقوعِ تمانع کے فساد بالمعنی المذكور کو مستلزم نہیں کیونکہ تعددِ کی صورت میں اگرچہ تمانع ممکن ہے مگر امکانِ تمانع امکانِ اتفاق کے منافی نہیں اور جب اتفاق ممکن ہے تو فساد بالمعنی المذكور لازم نہیں آئے گا۔ اور اگر فساد سے عدمِ محکون بالامکان مراد ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر تعددِ آلہ ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد بمعنی محکون اور موجود نہ ہونا ممکن ہوتا۔ تو اس صورت میں تلازم تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدمِ محکون کے امکان کا متغی ہونا تسلیم نہیں کہ اس کا استثناء کرتے ہوئے آپ کہیں ”لکنہما لم یفسدا بمعنی لم یکن عدم تاکونہما“ کیونکہ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نفوس سے زمین و آسمان کے عدم کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ثابت ہے۔ الغرض فساد سے عدمِ محکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوگی۔

لے

نان قيل مقتضى كلمته لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد، قلنا نعم هذا بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعييب زمان كما في قولنا لو كان العالم قد يما كان غير متغير، والآية من هذا القبيل، وقد يشتبه على بعض الأذهان احدا لا ستمالين بأخر فيقع الخطأ.

ترجمہ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی جزا کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جاتا ہے۔ پس تو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جاتا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے۔ ہم کہیں گے ہاں! یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول لو کان العالم قد یما کان غیر متغیر میں۔ اور آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ بعض لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑی واقع ہوتی ہے۔

تشریح جاہل اعتراض یہ ہے کہ آیت "لو کان فیہما آلہۃ" میں تو حرف شرط ہے جو نحو یوں کے ساتھ کے مطابق اول یعنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی یعنی جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کوئی کہے ہو جتنی لا کرم تک، اگر تو میرے پاس آنا تو میں تیرا اکرام کرتا اس کا صاف مطلب یہی ہوا کہ تمہاری آمد نہ ہونے کے سبب میری طرف سے ماضی میں تمہارا اکرام نہیں ہوا۔ اس لحاظ سے آیت لو کان فیہما آلہۃ کا معنی یہ ہوا کہ اگر متعدد آلہ ہوتے تو فساد ہوتا مگر متعد آلہ نہیں تھے جس کے سبب فساد نہیں ہوا۔ تو آیت میں حرف کو تعدد آلہ کے منافی ہونے کے سبب ماضی میں فساد کے منافی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا انتفاء فساد پر انتفاء تعدد دلیل ہوا خود انتفاء تعدد پر کوئی دلیل نہیں جبکہ مقصود تعدد آلہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا ہے۔ گویا اعتراض کے دو جز ہیں ایک یہ کہ کو انتفاء اول کے سبب انتفاء ثانی پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ماضی میں ثانی کے منافی ہونے پر دلالت کرتا ہے جواب میں اعتراض کے ان دونوں اجزاء کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ جاہل جو اب یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ حرف کو کا اصلی اور وضعی معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا۔ لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس انتفاء ثانی کے سبب انتفاء اول پر دلالت کرتا ہے۔ دراصل حالیکہ اول کا انتفاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔ مثلاً ہمارا قول "لو کان العالم قد یما کان غیر متغیر" ہے اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ غیر متغیر نہیں بلکہ متغیر ہے اس سے محال

ہو کہ وہ قدیم نہیں ہے تو دیکھئے اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے اول یعنی قدیم ہونے کی نفی پر اسی طرح آیت میں حرف جو انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کے لئے ہے۔ اور آیت کا معنی ہے اگر متعدد آہے ہوتے تو فساد ہوتا لیکن فساد نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد آہے نہیں ہیں۔

حاصل جواب یہ کہ اصل معنی اور ہے اور معنی متعل فیہ اور ہے۔ اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں کو دھوکا ہوتا ہے۔

القدیم ہذا التصریح بما علم التزاماً اذ الواجب لا یکون إلا قدیم ای لا ابتداء لوجودہ اذ لو کان حادثاً مسبوقاً بالعدم لکان وجودہ من غیرہ ضرورۃ، حتی وقع فی کلام بعضهم ان الواجب والقدیم مترادفان لکنہ لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفہومین، وانما الکلام فی التساوی بحسب الصدق، فان بعضهم علی ان القدیم اعظم من الواجب لصدقا علی صفات الواجب بخلاف الواجب، فانہ لا یصدق علیہا، ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمۃ، وانما المستحیل تعدد الذوات القدیمۃ۔

ترجمہ

(محرث عالم) 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 ابتداء نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث یعنی 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 لیقینی ہونے کی وجہ سے۔ اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کی) تساوی کے بارے میں ہے۔ اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے عام ہے۔ برخلاف واجب کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ مجال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تشریح

قوله: ہذا التصریح الخ اس سے قبل شارح علیہ الرحمۃ مصنف کے قول (لا المحدث للحام ہوا للہ) میں لفظ اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کر چکے ہیں۔ لہذا واجب الوجود لفظ اللہ کا موضوع نہ ہوا۔ اور چونکہ واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جس کا وجود اپنا ذاتی ہو۔ غیر کے ایجاد کا نتیجہ نہ ہو۔ اس بناء پر اس کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو کہ اس سے پہلے وہ معدوم ہو۔ ورنہ پھر مسبوق بالعدم ہونے کے سبب وہ حادث ہوگا۔ ایسی صورت میں اس کا وجود ذاتی نہیں ہوگا بلکہ ایجاد غیر کا نتیجہ ہوگا۔ اور جب واجب الوجود کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو وہ قدیم ہے اس سے معلوم ہوا کہ واجب الوجود جو کہ لفظ اللہ کا موضوع نہ ہے۔ اس کے لئے

قدیم ہونا لازم ہے۔ لہذا مصنفؒ کے قول ”والمحدث للعالم هو الله“ میں لفظ اللہ کی دلالت اپنے موضوع لہ ذات واجب الوجود پر مطابقی ہوئی۔ اور لازم موضوع لہ یعنی قدیم بر التزامی ہوئی۔ پھر جب مصنفؒ نے ”القدیم“ لفظ اللہ کی صفت کے طور پر ذکر کیا تو گویا جو بات اس سے پہلے لفظ اللہ سے التزاماً معلوم ہوئی تھی۔ اس کی صراحت ہو گئی۔

قولہ: اذا واجب لا یكون الخ یہ لفظ اللہ سے قدیم کے التزاماً معلوم ہونے کی دلیل ہے مائل یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ کے موضوع لہ یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہے اور لفظ سے اس کے لازم موضوع کا علم التزامی ہوتا ہے۔ اس بناء پر لفظ ”اللہ“ سے قدیم ہونے کا علم التزامی ہے۔
قولہ: ای لا ابتداء لوجودہ۔ الخ یہ قدیم کی تفسیر ہے جس کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاتا ہے کہ قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

قولہ: اذ لو كان حادثا الخ یہ لفظ اللہ کے موضوع لہ ذات واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہونے کی دلیل ہے کہ اگر واجب الوجود بجائے قدیم ہونے کے حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہو۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء ہو جس سے پہلے وہ معدوم ہو تو ایسی صورت میں وہ واجب الوجود نہیں رہے گا۔ کیونکہ معدوم کا وجود ذاتی نہیں ہوتا، بلکہ ایسا دغیر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہوتا ہے۔
قولہ: مسبوق بالعدم الخ یہ حادث کی تفسیر ہے۔ اس تفسیر سے اس بات پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ حادث سے فلاسفہ کی اصطلاح مراد نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حادث سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ اگرچہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔ جیسے عالم ان کے نزدیک حادث ہاں معنی ہے کہ وہ اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا محتاج ہے مگر مسبوق بالعدم نہیں ہے اس بناء پر قدیم بالزمان ہے۔

قولہ: حتی وقع فی کلام بعضهم الخ یہ شارح کے قول اذا الواجب لا یكون الا قدیماً کی غایت ہے۔ یعنی واجب کے لئے قدیم ہونے کا لزوم اتنا قوی ہے کہ بعض لوگ ان دونوں کو ایک ہی چیز سمجھ کر مترادف کہہ بیٹھے، اگرچہ ان کا یہ قول درست نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں کے درمیان مترادف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے اور یہاں واجب اور قدیم کا مفہوم ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے سے متضاد مختلف ہے۔ کیونکہ واجب کا مفہوم تو یہ ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہے۔ ایسا دغیر کا نتیجہ نہیں ہے اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مسبوق بالعدم نہیں۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں۔

قولہ: وانما الکلام الخ جب مترادف کے قول کی تردید کر چکے تو اب کہتے ہیں کہ بحث صرف تساوی فی الصدق کے بارے میں ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہیں۔

دو چیزوں کے درمیان تساوی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک جن چیزوں پر صادق آئے دوسری بھی ان پر صادق آئے۔ اگرچہ مفہوم لغوی ان کا ایک دوسرے سے مختلف ہو، مثلاً انسان اور ناطق، کہ مفہوم لغوی ان دونوں کا مختلف ہونے کے باوجود مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں۔ جن افراد پر ان صا دق آتا ہے۔ ان ہی افراد پر ناطق بھی صادق آتا ہے۔

تولید، فان بعضهم ذهبوا الخ یہاں سے شارح علیہ الرحمہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ بعض سے یہاں جمہور مراد ہیں۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ بایں طور کہ قدیم عام ہے کیونکہ وہ جس طرح ذات واجب پر صادق ہے صفات واجب پر بھی صادق ہے یعنی واجب تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں برخلاف واجب کہ وہ صرف ذات واجب یعنی باری تعالیٰ پر صادق ہے اس کی صفات پر صادق نہیں۔ کیونکہ اگر ذات کی طرح صفات باری بھی واجب ہوں تو تعدد و جبا لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ کیونکہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔

ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ اگر واجب کا اطلاق صفات باری پر اس لئے درست نہیں ہے کہ تعدد و جبا لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے تو پھر قدیم کا بھی صفت باری پر اطلاق نہ ہونا چاہیے ورنہ تعدد و جبا لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ محال ذات قدیم کا تعدد ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آ رہا ہے۔ بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آ رہا ہے اور یہ محال نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کلاماً حمید الدین الضریری ومن تبعه تصریح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالیٰ و صفاته، واستدلوا علی ان کل ما هو قدیم، فهو واجب لذاته، بانه لو لم یکن واجبا لذاته لکان جائزاً لعدم فی نفسه، فیحتاج فی وجوده الی مخصص فیکون محدثاً، اذ لا لغنی بالمدحذات الی ما یعلق وجوده با یجاد شیئی آخر۔

اور بعض متأخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاته اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاته 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 مزج کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی۔ اس لئے

کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کے ایجاد سے وابستہ ہو۔

تشریح

واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں دوسرا مذہب امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا ہے کہ واجب الوجود اور قدیم کے درمیان تساوی کی نسبت ہے کیونکہ جس طرح قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اسی طرح واجب الوجود بھی اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اور جب دونوں مصداق میں متحد ہیں تو دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوتی۔

قولہ: **وَأَسْتَدِلُّوْا عَلٰی اَنْ كُلَّ الْوَحْدِ مَتَاخِرٌ فِيْهِ** کے نزدیک جب واجب اور قدیم کے درمیان تساوی ہے۔ ہر ایک کا دوسرے پر صدق کلی ہوتا ہے۔ تو ہر واجب قدیم ہوگا۔ اور ہر قدیم واجب ہوگا۔ مگر چونکہ ہر واجب کا قدیم ہونا فرق اول یعنی جمہور کے نزدیک بھی مسلم ہے کیونکہ واجب ان کے نزدیک قدیم سے انحصار ہے۔ اور انحصار کے ہر فرد پر اعم صادق آتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک بھی ہر واجب کا قدیم ہونا مسلم ہے۔ اس بناء پر ہر واجب کے قدیم ہونے پر دلیل نہیں پیش کی۔ البتہ فرق اول کے نزدیک قدیم چونکہ واجب سے عام ہے اور عام کے ہر فرد پر خاص صادق نہیں آتا۔ لہذا ہر قدیم کا واجب ہونا ان کے نزدیک مسلم نہیں، اس لئے ہر قدیم کے واجب ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر قدیم واجب نہیں ہوگا تو ممکن ہوگا جس کے حق میں وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔ پس وہ عدم سے نکل کر وجود کی طرف آنے میں کسی مفصل اور مرجع کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے موجود کرے۔ اس صورت میں وہ قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہوگا کیونکہ حادث اسی کو کہتے ہیں جس کا وجود کسی دوسرے کی ایجاد کا نتیجہ ہو۔ اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے اور یہ باطل قدیم کو ممکن ماننے سے لازم آیا ہے لہذا قدیم کا ممکن ہونا باطل ہے اور جب قدیم کا ممکن ہونا باطل ہو گیا تو ثابت ہو گیا کہ **كُلُّ مَا هُوَ قَدِيمٌ فَهُوَ وَاجِبٌ**، یعنی ہر قدیم واجب ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية بالبقاء معني، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال، فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هولفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة، فان القول بتعدد الواجب لذاته مشا للتوحيد، والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث،

ترجمہ

پھر ان (متاخرین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی، اور بقا ایک معنی ہے پس قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور وہ محال ہے۔ پھر (خودی) ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر باقی ہے جو تھا

اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے۔ اور صفات کے ممکن ہونے کا قول متکلیف کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

تشریح صفات کو واجب کہنے والوں نے خود اپنے اوپر ایک اعتراض کیا ہے۔ اور خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض سمجھنے سے پہلے اتنی بات ذہن میں رکھیے کہ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف اور محل سے لگ کر موجود ہو۔ اس سے الگ ہو کر اس کا کوئی وجود نہ ہو متکلیف اس کو معنی اور فلاسفہ اس کو عرض کہتے ہیں۔ صفات باری بھی اپنی وجود میں اپنے موصوف یعنی ذات باری کا محتاج ہونے کی وجہ سے قائم بالذات نہیں ہیں۔ اس لئے وہ از قبیل معنی ہیں۔ اب اعتراض سنیے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر صفات کو واجب کہیں گے تو چونکہ واجب کا عدم محال ہے اس کا بقا ضروری ہے۔ اس بناء پر صفات جواز قبیل معنی ہیں باقی ہوں گی۔ اور جس طرح کسی شخص کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علم اس کے ساتھ قائم ہے اور جاہل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جہل اس کے ساتھ قائم ہے یعنی مشتق کا کسی پر اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مادۂ اشتقاق اس کے ساتھ قائم ہے۔ اس لحاظ سے صفات جواز قبیل معنی ہیں۔ ان کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقا جو ایک معنی اور صفت ہے ان صفات کے ساتھ قائم ہے۔ لہذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ دلیل استحالیہ دونوں کی ایک ہی ہے جو محض صفت کے قول ”لیست بعرض“ کی شرح میں آئے گی۔

قولہ: فاجابوا الخ جواب کی توضیح یہ ہے کہ قیام معنی بالمعنی کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ ایک قائم اور دوسرے ما قائم بہ۔ اور یہاں بقا صفات میں دو چیزیں نہیں ہیں کیونکہ صفات اور ان کا بقا دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ ثناء ان صفات سے زائد اور خارج کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اور جب صفات الہی کا بقا عین صفات ہے تو ان کو متغائر سمجھتے ہوئے ان میں سے ایک اپنی بقا کو قائم اور دوسری یعنی صفات کو ما قائم بہ قرار دینا اور قیام معنی بالمعنی کا حکم لگانا درست نہیں کیونکہ قائم اور ما قائم بہ کے درمیان مفاخرت ضروری ہے۔

قولہ: وھذا کلام الخ عام طور سے شرح نے نذر اکامثار الیہ کلام متاخرین کو قرار دیا ہے۔ مگر اس کے بعد جو عبارت آرہی ہے اس کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں گذشتہ بحث کو مٹا کر الیہ قرار دینا زیادہ درست ہے جس میں جمہور اور متاخرین دونوں کا مذہب آگیا ہے۔ وجہ صوبت شارح نے خود ہی بیان کر دی کہ اگر متاخرین کے مذہب کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان تساوی قرار دیتے ہوئے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ اور تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے۔ اور اگر جمہور کے مذہب کے پیش نظر قدیم کو عام اور واجب کو ذات باری کے ساتھ خاص مانا جائے صفا

کو واجب نہ مانا جائے۔ بلکہ ممکن مانا جائے تو متکلیف کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے کیونکہ کہا
قول کے مطابق صفات حادث ہوں گی حالانکہ وہ قدیم ہیں۔

فان زعموا انها قدیمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقیة بالعدم وهذا الایمانی الحدوث
الذاتی بمعنى الاحتیاج الی ذات الواجب فهو قول بما ذهب الیه فلا سفة من النقسام
کل من القدم والحدوث الی الذاتی والزمائی، وفیہ رفض لکثیر من القواعد وسیاتی
لهذا زیادة تحقیق انشاء الله تعالیٰ۔

ترجمہ پس اگر وہ صفات کو ممکن کہنے والے، یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں
اور 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 بہت
سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے۔ اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

تشریح فلاسفہ قدیم اور حدوث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے
جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم
بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں
کا محتاج ہو۔ فلاسفہ کی اس تقسیم کی روشنی میں ایک چیز بیک وقت قدیم اور حدوث دونوں کے ساتھ تصف
ہو سکتی ہے۔ بایں طور کہ قدیم زمانی ہو اور حدوث ذاتی ہو۔ جیسا کہ عالم کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ عالم
جو مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قدیم بالزمان ہے اور اپنے وجود میں ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب
حادث بالذات ہے۔ اسی طرح جو لوگ قدیم کو ذات باری اور صفات باری دونوں پر صادق آنے کے
سبب عام اور واجب صرف ذات باری پر صادق آنے کے سبب خاص قرار دیتے ہیں۔ صفات کو واجب
نہیں مانتے بلکہ اسے ممکن کہتے ہیں ان پر جب یہ اعتراض وارد ہوا کہ اگر صفات کو ممکن کہو گے تو کل ممکن
حادث کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ صفات تمہارے نزدیک بھی قدیم ہیں تو ان کو
نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ صفات کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں، بایں طور کہ وہ
مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہیں اور اپنے موصوف یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے
کے سبب حادث بالذات ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ یہ جواب فلاسفہ کے اس مذہب پر مبنی ہونے
ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدیم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی دوسری زمانی۔

حکملین کے نزدیک یقیم معتبر نہیں ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔ لہذا دونوں میں منافات ہے۔ ایسی صورت میں صفات کو قدیم اور حادث دونوں کہنا اجتماع مبتنائین کا حکم لگانا ہے۔ لیکن شارح کا اس جواب کو محض فلاسفہ کے مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے رد کرنا محل نظر ہے۔ کیونکہ ہر بات میں چاہے وہ حق ہی کیوں نہ ہو فلاسفہ کی مخالفت کرنا واجب نہیں ہے۔
 قولہ: ونبہ رفض الخ یعنی صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد ترک کرنا پڑے۔ ان قواعد میں پہلا قاعدہ یہ کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں یعنی ہر فعل ان سے ان کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ فاعل مختار کا معلول یعنی جو چیز فاعل سے اس کے اختیار اور ارادہ سے صادر ہو، وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

تیسرا یہ کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔ اب رہی یہ بات کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا تو وہ اس لئے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا صدور باری تعالیٰ سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا۔ ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئے گا تو پہلا قاعدہ چھوٹ گیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں اور یا صفات قدیمہ کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا تو دوسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے۔ اور اگر صفات کا صدور باری تعالیٰ سے بالاجباب ہو اور عالم کا صدور بالاختیار ہوتا کہ صرف عالم کا بوجہ فاعل مختار کا معلول ہونے کے حادث ہونا لازم آئے۔ تو تیسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔
 قولہ: وسیاتی الخ یعنی اس مسئلہ کی کہ صفات واجب ہیں جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے یا ممکن ہیں جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے۔ مزید تحقیق عنقریب صفات کی بحث میں مصنفؒ کے قول "وہی لا ھو ولا غدیۃ" کی شرح میں آئے گی۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ صفات فی نفسہ ممکن ہیں اور جو لوگ انھیں واجب لذات کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات واجب بمعنی ثابت لذات اللہ تعالیٰ ہیں۔

القادر العليم السميع البصير الشافي المريد لان بدا اهمة العقل جازمة بان محدث العالم
 على هذا النمط البدیع والنظام المحکمہ مع ما یشتمل علیہ من الافعال المتقنۃ والنقوش
 المستحسنۃ لا یكون بدون هذه الصفات علان ان اصدادها نقائص، یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ
 عنها، والیضا قد ورد الشرع بها، وبعضها مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیہا، فیصح التمسک
 بالشرع فیہا، کالتوحید بخلاف وجود الصانع وکلامہ ونحو ذلک مما یتوقف ثبوت
 الشرع علیہ۔

ترجمہ

صانع عالم 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 بر حکمت نظام پر اس مستحکم کارگر اور پسندیدہ نقش و نگار کے ساتھ 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 لہذا ان صفات (کے اثبات میں) شرع 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

قولہ: لان بداهۃ العقل الخ اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صانع عالم کا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے۔ ہر انصاف پسند عالم کے اس انوکھے انداز پر پیرائے جانے اور اس کی بناوٹ میں جن مصالح اور حکم کی رعایت کی گئی ہے ان سب کو، اسی طرح عالم کے کامل و اکمل نظام کو دیکھ کر یہ یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل و اکمل ہے اور ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف ہے۔

قولہ: علیٰ ان اضدادھا نقائص الخ یہ صانع عالم کے مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونے کی دوسری دلیل ہے کہ اگر صانع عالم ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ تو ان کے اضداد یعنی موت، عجز، جہل، بہرا پن، اندھا پن کے ساتھ متصف ہوگا، جواز قبیل نقائص ہیں اللہ تعالیٰ کو ان نقائص سے پاک سمجھنا واجب ہے۔

قولہ: والیضا الخ یہیسی دلیل ہے کہ شریعت نے صانع عالم کے لئے یہ صفات ذکر کئے ہیں۔ مثلاً الحی القيوم، ان اللہ علیٰ کل شیء قدیر، انزل بعلمہ، انہ سمیع بصیر، وغیرہ۔

قولہ: وبعضہا الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت ایسے قانون کا نام ہے جو ہر طرح کامل و مکمل ہو، نقائص سے پاک ہو اور ایسا قانون وہی وضع کر سکتا ہے جو کامل صفات والا ہو۔ اس لئے شریعت کے شریعت ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کا وضع یعنی اللہ تعالیٰ صفات کمال کے ساتھ متصف ہو۔ پس اگر صانع عالم کے واسطے مذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کیا جائے گا تو شکل یوں بنے گی کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات کمال کے ثابت ہونے پر، اور مذکورہ صفات کمال کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر نتیجہ نکلے گا کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر، اور یہ توقف انشی علیٰ نفسہ ہے جس کو دور کہتے ہیں اور دور باطل ہے۔ لہذا صانع عالم کے

لئے مذکورہ صفات کمال کے ثبوت پر شریعت سے استدلال باطل ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے۔ مثلاً توحید ہے کیوں کہ اگر کسی جگہ دو حاکم قانون کی تغفیز پر مامور ہوں تو ہر ایک کی اطاعت واجب ہوگی، یہ نہیں کہا جائیگا کہ چونکہ ایک کے بجائے دو حاکم ہیں اس لئے یہ قانون ہی نہیں۔ لہذا ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہوگا۔

البتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔ لہذا ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے استدلال درست نہیں ہوگا۔ مثلاً وجود باری اور کلام باری ہے کہ جب تک صالح عالم کا وجود اور اس کا امر و نہی کے ساتھ کلام کرنا ثابت نہ ہو اس کی طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

لیس بعرض لانه لا يقوم بذاتہ بل یفتقر الی محل یقومہ فیكون ممکنا، ولا نہ یستغنی بقاءہ، وإلا لکان البقاء معنی قائما بہ، یلزم قیام المعنی بالمعنی، وهو محال لان قیام الحرف بالشی معناه ان تحیزک تابع لتحیزک، والعرض لا تحیزلہ بذاتہ حتی یتحیز غیرہ بتبعیتہ۔

ترجمہ (صانع عالم) عرض نہیں ہے۔ اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا۔ اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے۔ ورنہ بقاء الباطنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ اس لئے کہ عرض کے کسی شی کے بغیر قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تجزیر اس شی کے تجزیر کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تجزیر ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہو کر متجزیر ہو۔

تشریح مصنف علیہ الرحمہ صانع عالم کی صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب صفات سلبیہ کا ذکر فرما رہے ہیں اور ان صفات سلبیہ میں عرض کو مقدم کیا۔ کیونکہ الوہیت اور عرضیت کے درمیان تافی زیادہ واضح ہے۔ اسی وجہ سے کوئی بھی کسی عرض کے الہ ہونے کا قائل نہیں ہوا۔ اور اگر کوئی بظاہر کسی عرض کی الوہیت کا قائل بھی ہوا۔ اس نے اس کے لئے ایسی صفات ثابت کیں جو جوہر کا خاصہ ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک وہ عرض ہی نہیں ہے۔

قولہ: لانه لا يقوم بذاتہ الخ۔ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دلیل ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ مصنف کے قول "والماحدث للعلم"

ہو اللہ کی شرح میں تفصیل سے گزر چکا۔ لہذا صانع عالم کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

هو الله کی سرخ میں عقیل سے لدر چکا۔ لہذا صانع عالم کا عرض ہو ناجہی باطل ہے۔
 قوله: وَلَا تَلَّهْ يَمْتَنِعْ بَقَاؤُهُ۔ الخ۔ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل کاکبری ہے۔ اور صغریٰ
 محذوف ہے اور یہ دلیل حد واسطہ کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول بننے کی وجہ سے قیاس کی فصل ثانی ہے۔
 پوری دلیل یوں ہے۔ صانع عالم بوجہ واجب ہونے کے باقی رہنے والا ہے اور عرض باقی رہنے والا نہیں ہے۔
 لہذا صانع عالم عرض نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ عرض کا بقاء محال کیوں ہے تو اولاً تو اس لئے کہ عرض نام ہی اس
 چیز کا ہے جس کو بقاء اور قرار نہ ہو۔ کہا جاتا ہے۔ عرض لفلان یہ امر، جب کسی کو ایسی چیز لاحق ہو جائے جو
 برقرار اور باقی رہنے والی نہ ہو۔ اسی طرح کہا جاتا ہے یہ حالت اصلی نہیں بلکہ عارضی ہے۔ یعنی برقرار اور باقی
 رہنے والی نہیں ہے۔ دوسری دلیل وہ ہے جس کو شلاح نے اپنے قول وَلَا تَلَّهْ لَكَانَ الْبَقَاءُ الْخَمْسَ ذکر کیا ہے۔
 یعنی اگر عرض کا بقاء محال نہ ہو اور اس کو باقی کہا جائے تو چونکہ لفظ باقی مشق کا صیغہ ہے اور شق کا اطلاق اس
 پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو مثلاً عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی علم
 قائم ہو۔ اسی طرح عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنی ہے۔ اس عرض کے ساتھ
 قائم ہے اور عرض بھی معنی ہے۔ لہذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا اور قیام معنی بالمعنی محال ہے جس طرح قیام عرض
 بالعرض محال ہے۔ یہی مہر متکلمین کا مذہب ہے۔

قوله: لان قيام العرض بالشئ الخية قيام عرض بالعرض کے محال ہونکی دلیل ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عرض کے اپنے محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرض تخیز میں یعنی جس چیز کے اندر ہے۔ اس چیز کے اندر ہونے میں یا اشارہ حسی کو قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے۔ اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تخیز میں وہ بھی دوسرے کا تابع ہوگا۔ اور جو خود تخیز میں دوسرے کا تابع ہو۔ اس کے تابع ہو کر کوئی چیز تخیز نہیں ہو سکتی۔ اس بناء پر ضروری ہوگا کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو، وہ متمیز بالذات ہو۔ تخیز میں وہ دوسرے کا تابع نہ ہو۔ اور متمیز بالذات جو ہر ہے۔ لہذا عرض جو ہر کے ساتھ قائم ہوگا۔ عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوگا۔ و هذا مبني على ان بقاء الشئ معنى زائداً على وجوده، وان القيام معناه التبعية في التحيز، والحق ان البقاء استمرار الوجود و عدم زواله، و حقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وُحِدَ و لم يَبْعَ أَنَّهُ حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتاً في الزمان الثاني، وان القيام هو الاختصاص بالذات كما في اوصاف البهري تعالى، فانها قائمة بآيات الله تعالى، ولا تحيز بطريق التبعية لتنزهه تعالى عن التحيز، وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجدد

الامثال ليس با بعد من ذلك في الاعراض۔

ترجمہ

اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شئی کا بقاء شئی کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تغیر 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 وُجود لہد لہد 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 زمان 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 متغیر نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تغیر سے پاک ہیں اور (حق) یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منتفی ہونا تجدد امثال کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں منتفی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے

تشریح

قولہ: وھذا مبني علیٰ ہذا سے اشارہ بقاء عرض کے محال ہونے کی مذکورہ دلیل کی طرف ہے بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل میں اولاً یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر عرض باقی ہوگا، تو بقاء کا جو کہ عرض ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا۔ اور قیام عرض بالعرض محال ہے۔ ثانیاً قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل میں قیام عرض کا معنی تبعیت فی التخیز بیان کیا تھا کہ عرض کے باقی ہونے کی صورت میں بقاء کا عرض کے ساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قائم یعنی بقاء اپنے ماقام بہا یعنی عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج چیز ہو۔ کیونکہ قائم اور ماقام بہا کے درمیان مغائرت اور اثنیت ضروری ہے۔ اسی طرح قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام عرض کا معنی تبعیت فی التخیز ہو۔ اور دونوں باتیں تسلیم نہیں ہیں۔ نہ تو بقاء عرض کا عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج ہونا تسلیم ہے اور نہ قیام عرض بالشی کا معنی تبعیت فی التخیز تسلیم ہے بلکہ حق یہ ہے کہ شئی کا بقاء اس شئی کا عین وجود ہے شئی کا جس آن میں عدم سے خردج اور حدوث ہوتا ہے اس آن کے اعتبار سے یہ حدوث وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن اور زمان میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو یہی وجود بقاء کہلاتا ہے۔ مثلاً شئی کو آن حدوث میں دُجہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے بعد والے زمان میں اسی دُجہ کے استمرار اور اس کی برقراری کو بقا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے بقاء عرض اور عرض دو چیزیں نہیں ہیں۔ لہذا بقاء کو قائم اور عرض کو ماقام بہا قرار دے کر قیام عرض بالعرض کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ قائم اپنے ماقام بہا کا عین نہیں ہوتا، بلکہ اس کا غیر اور اس کے مفہوم سے خارج ہوتا ہے۔

قولہ: ومعنی قولنا وجود التوہیک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقلاء لوگوں کے

قول "وَجَدَ فَلَمْ يَبْقَ" کی صحت پر متفق ہیں، لیکن اگر بقا کو عین وجود قرار دیا جائے۔ تو اثبات اور نفی کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ صریح تناقض ہے جیسے تمہارا قول "وَجَدَ فَلَمْ يَوْجِدْ" تناقض پر مشتمل ہے۔ شارح نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ "وَجَدَ فَلَمْ يَبْقَ" کا معنی ہے حادث، فلم یستمد وجودہ، یعنی شئی کا وجود اور وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمان میں برقرار نہیں رہا، گو باکہ اثبات کا تعلق زمان اول سے ہے اور نفی کا تعلق زمان ثانی سے ہے اور حسب اثبات اور نفی کا زمانہ الگ الگ ہے تو تناقض نہیں پایا گیا۔ کیونکہ تناقض کے لئے وحدت زمان یعنی اثبات و نفی دونوں کا زمانہ ایک ہونا شرط ہے۔

قولہ: وَاِنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ الْخَوَاصِّ كَالْعُطْفِ "ان البقاء استمرار الوجود" پر ہے۔ اوپر بیان کیا تھا کہ قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی تبعیت فی التخیز ہو۔ شارح کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنی تبعیت فی التخیز نہیں ہے، ورنہ صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ صفات اپنے تئیں ذات باری کے تابع ہیں۔ اور یہ درست نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کسی بھی طرح تخیز نہیں ہیں نہ بالذات اور نہ بالتبع، بلکہ حق یہ ہے کہ قیام کا معنی اختصاص نام ہے یعنی ایک شئی کے دوسری شئی کے ساتھ قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ شئی اول یعنی قائم کا شئی ثانی یعنی ماقام بہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اول کا لغت اور صفت بننا اور ثانی کا منقوت اور موصوف بننا درست ہو۔ مثلاً بياض باس معنی جسم کے ساتھ قائم ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بياض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم البیض کہنا درست ہے۔ قیام کا یہ معنی پہلے معنی سے عام ہے کیونکہ یہ معنی اوصاف باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ اوصاف مثلاً حیات علم، سمع، بصر وغیرہ کا اللہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے ان اوصاف کا لغت اور صفت بننا اور اللہ کا منقوت و موصوف بننا اور اللہ الحی، اللہ العلیم، اللہ السمع، اللہ البصیر کہنا درست ہے۔

ایک بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر استدلال کرنے والے نے مطلب قیام کا معنی تبعیت فی التخیز نہیں بیان کیا تھا۔ بلکہ قیام عرض بالشیء کا معنی تبعیت فی التخیز بتلایا تھا اور صفات باری از قبیل اعراض نہیں ہیں لہذا شارح کا صفات باری کو لے کر یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے کہ یہ معنی صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر صادق نہیں آتا۔

قولہ: وَاِنَّ انْتِفَاءَ الْجِسَامِ الْخَوَاصِّ كَالْحَبْلِ الْغُطْفِ "ان البقاء استمرار الوجود" پر ہے تقدیر عبارت ہے والحق ان انتفاء الاجسام الخواص الخ شارح علیہ الرحمہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل کے دونوں مرقعات

کو رد کرنے کے بعد اصل دعویٰ یعنی بقاء عرض کے محال ہونے کو رد فرما رہے ہیں۔ چاہل یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہونے رہنے سے اس کے بقا کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے تو اجسام کا ہر آن میں فنا ہونا اور ان کی جگہ اسی آن میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنا، اعراض کے اسی طرح ہر آن فنا ہونے اور تجدید امثال کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک دونوں برابر ہیں تو جب اجسام کا عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود اشاعرہ نے ان کے بقا کو ضروری قرار دیا۔ تو اعراض کا بھی عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود ان کا بقا ضروری ہوگا۔ بقا کے ضروری ہونے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

لیکن کہنے والے کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اجسام اور اعراض کے عدم بقا میں فرق نہ کرنا درست نہیں۔ کیونکہ اجسام کا عدم بقا بعید از قیاس بلکہ محال ہے۔ اس لئے کہ اگر اجسام کو باقی نہ مانا جائے تو جزاء سزا، نقصا وغیرہ کا سا قیام ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ قیاس کا نقصا یہ ہے کہ مثلاً سزا اسی جسم کو دی جائے جس سے موجب سزا جرم صادر ہوا ہو اور سیاسی وقت ممکن ہے جب سزا کے وقت بعینہ وہی جسم باقی ہو جس سے جرم صادر ہوا تھا۔ ورنہ ”کرے کوئی بھرے کوئی“ والی مثل صادق آئے گی۔ برخلاف عرض کے کہ اس کا عدم بقا بعید از قیاس نہیں ہے۔

قولہ: ومشاہدۃ بقاءھا الخ واو یعنی مع ہے۔ جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے۔

قولہ: من ذلک فی الاعراض۔ ای من الانقضاء ومشاہدۃ بقاءھا بتجدد الامثال

نعم تمسکھم فی قیام العرض بالعرض بسرعتا المحرکۃ وبطوئہما لیس بتایم اذ لیس ہنا شئی ہو حرکۃ و آخر وہو سرعتہ ”أدبطوء بیل ہنا حرکۃ مخصوصۃ تسبی بالنسبۃ الی بعض المحرکات سرعۃ وبالنسبۃ الی البعض بطیئۃ“ وبہذا تبین أن لیس السرعتا والبطوء نوعین مختلفین من الحرکۃ، اذ الانواع الحقیقیۃ لا تختلف بالاضافات۔

ترجمہ | ہاں؛ فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استمال 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 ہو گئی 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

قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر متکلمین کی دلیل کو رد کرنے کے بعد اب شارح علیہ الرحمہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر فلاسفہ کی ایک دلیل کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور سرعت و بطوء بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں، لہذا قیام عرض بالعرض ثابت ہو گیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطوء سے قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال تام نہیں ہے کیونکہ قیام عرض بالعرض دو عرض کے وجود کا مقتضی ہے تاکہ ایک عرض قائم اور دوسرا ما قام بدلہ بنے، اور یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو جو ما قام بدلہ بنے اور دوسری سرعت یا بطوء ہو جو قائم بنے، بلکہ ایک ہی مخصوص حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابلہ میں سریع کہلاتی ہے اور دوسری کسی اور حرکت کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ مثلاً تین آدمیوں نے ایک معین مسافت پر ایک ساتھ دوڑنا شروع کیا، اور ایک ہی وقت میں دوڑنا ختم کیا۔ اب ان میں سے ہر ایک کی طے کردہ مسافت دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ ایک نے سو گز مسافت طے کی ہے دوسرے نے ڈیڑھ سو گز اور تیسرے نے دو سو گز مسافت طے کی ہے تو جس حرکت کے ڈیڑھ سو گز مسافت طے ہوئی اسے اس حرکت کے مقابلہ میں تو سریع کہا جائے گا جس کے ذریعہ سو گز مسافت طے ہوئی ہے مگر اس حرکت کے اعتبار سے بطی کہا جائے گا جس کے ذریعے دو سو گز مسافت طے ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ حرکت کا سریع یا بطی ہونا ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے اور جب سرعت اور بطوء اضافی اور اعتباری چیز ہیں تو اس سے بعض لوگوں کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں۔ وجہ فساد یہ ہے کہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا۔ بلکہ اختلاف ذاتی ہوتا ہے ہر ایک نوع کی جدا گانہ ذاتیات ہوتی ہیں مثلاً انسان اور فرس حیوان کی دو مختلف نوع حقیقی ہیں کیونکہ انسان کی ذاتیات حیوان اور ناطق ہیں اور فرس کی ذاتیات حیوان اور ضال ہیں۔

وَلَا جِسْمٌ لَهُ مَتْرَكٌ وَتَحْيِيزٌ وَذَلِكَ أَمَارَةُ الْحَدِّ وَثٌ، وَلَا جَوْهَرٌ أَمَّا عِنْدَ نَافِلَانِهِ
اسم للجزء الذي لا يتجزئ، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله تعالى عن ذلك،
وَأَمَّا عِنْدَ الْفَلَّاسِفَةِ فَلَا تَنَهُمُ وَإِنْ جَعَلُوهُ اسْمًا لِلْمَوْجُودِ لَا فِي مَوْضِعٍ مَجْرَدًا كَانَ
أَوْ تَحْيِيزًا لَكِنَّهُمْ جَعَلُوهُ مِنْ أَقْسَامِ الْمَحْكَاتِ وَارَادُوا بِهِ الْمَاهِيَةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِي إِذَا
وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِي مَوْضِعٍ، وَأَمَّا إِذَا ارِيدَ بِهِمَا الْقَائِمَةُ بِذَاتِهِ وَالْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضِعٍ
فَأَنَّمَا يَمْتَنِعُ أَطْلَاقُهُمَا عَلَى الصَّالِحِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وُجُودِ الشَّرْعِ بِذَلِكَ مَعَ تَبَادُرِ الْفَهْمِ
إِلَى الْمَرْكَبِ وَالتَّحْيِيزِ، وَذَهَابِ الْمَجْسَمَةِ وَالنَّصَارَى إِلَى أَطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ بِالْعَنَى

الذی یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنہما۔

ترجمہ

اور صانع عالم جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متخیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جوہر ہے۔ ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزء لا یتجزئی کا نام ہے اور وہ متمیز ہے اور جسم کا جزء ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرّد ہو یا متمیز ہو۔ لیکن انھوں نے اسکو 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 لانی موضوع مراد دیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے بشرطیت کے ان الفاظ کو نہ ذکر کرنے کی وجہ سے، ان دونوں لفظوں سے مرکب اور متخیز کی طرف ذہن کے نسبت کرنے کے ساتھ اور حجبہ اور نصاریٰ کے اُس معنی میں جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

تشریح

قولہ: ولا جسم الخ صانع عالم جسم نہیں ہے اس لئے کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے اجزاء عقلیہ اور ذہنیہ یعنی جنس اور فصل سے، اور اجزاء وجودیہ یعنی ہوتی اور صورت جسمیہ سے جیسا کہ فلاسفہ شافعیہ کا مذہب ہے یا اجزاء لائیجزئی سے جیسا کہ متکلیں کا مذہب ہے اسی طرح مرکب ہوتا ہے اجزاء مقداریہ یعنی ابعاض اور حصص سے، اور ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر جسم متخیز ہوتا ہے۔ اور ہر متخیز چیز کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج حدوث کی علامت ہے اور صانع عالم حادث نہیں بلکہ قدیم ہے صانع عالم سے حیثیت کی نفی پر شارح طبریہ الرحمہ نے شرح مقاصد میں مزید دلائل ذکر فرمائے ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر جسم ہوگا تو یا تو تمام صفات اجسام کے ساتھ متصف ہوگا۔ اس صورت میں ضدین مثلاً حرکت اور سکون کا اجتماع لازم آئے گا یا صفات اجسام میں سے کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ اس صورت میں ان صفات کا بھی منتفی ہونا لازماً آئے گا جو لوازم حیثیت میں سے ہیں مثلاً ذوالعاید ثلاثہ ہونا وغیرہ۔ نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ صفت حرکت اور صفت سکون کسی کے ساتھ متصف نہ ہو اور یہ ارتقاع ضدین ہے۔ با بعض صفات حیثیت کے ساتھ متصف ہوگا بعض کے ساتھ متصف نہیں ہوگا سو اگر بعض صفات کے ساتھ تصادف کسی محض اور مرجح کی وجہ سے ہے تو واجب تعالیٰ کا اس محض اور مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ اور یہ سارے لوازم یعنی اجتماع ضدین، ارتقاع ضدین، لوازم حیثیت کا منتفی ہونا، واجب تعالیٰ کا محتاج ہونا اور ترجیح بلا مرجح سب باطل ہیں۔ لہذا واجب تعالیٰ کا جسم ہونا بھی باطل ہے۔

ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر واجب تعالیٰ جسم ہوں گے تو وہ متناہی ہوں گے کیونکہ العباد کا غیر متناہی ہونا

باطل ہے اور جب متناہی ہوں گے تو مشکل ہوں گے کیونکہ شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے جسم کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے تو متناہی ہونے کی صورت میں یقینی طور پر اس کا احاطہ بھی ہوگا اور اس احاطہ کی وجہ سے کوئی مخصوص ہیئت حاصل ہوگی جو شکل کہلانے گی۔ اب اس صورت میں یا تو تمام اشکال پر ہوگا یا بعض ہی اشکال پر۔ تمام اشکال پر ہونا اجتماع اضداد کو مستلزم ہونے کے سبب محال ہے۔ اور بعض اشکال پر ہونا اگر کسی مخصوص کی وجہ سے ہے تو اس مخصوص کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور اگر مخصوص اور مزج کے ہے تو مزج بلا مزج لازم آئے گی

قولہ اولاً جو ہر الخ واجب تعالیٰ کا جو ہر نہ ہونا ہم اشعار اور فلاسفہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ البتہ دلیل انقضاء ہر ایک کی الگ الگ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جو ہر جزء لا تجزئ کا نام ہے اور جزء لا تجزئ متجزئہ اور جسم کا جزء ہے۔ اور واجب تعالیٰ متجزئ ہونے سے اور کسی چیز کا جزء ہونے سے پاک ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک اگرچہ جو ہر ایسے موجود کا نام ہے۔ جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرور عن المادہ ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ اور عقول و نفوس وغیرہ یا تجزئ ہو جیسے جسم اور ہوائی اور صورت جسمہ وغیرہ۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک واجب تعالیٰ پر جو ہر کا اطلاق جائز ہونا چاہیے مگر ان کے نزدیک بھی واجب تعالیٰ پر جو ہر کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ انھوں نے جو ہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے چنانچہ انھوں نے مفہوم یعنی ما حصل فی الذہن کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں ایک واجب دوسری ممکن، پھر ممکن کی بھی دو قسمیں ہیں ایک جو ہر اور دوسری عرض، اور انھوں نے جو ہر کی تفسیر میں کہا کہ جو ہر وہ ممکن ماہیت ہے جو ہر بھی موجود ہو کسی موضوع اور محل میں ہو کہ موجود نہ ہو۔ بہر حال جو ہر ان کے نزدیک ممکن ہے اور امکان وجود کے معنی ہے اس بناء پر واجب تعالیٰ جو ہر نہیں ہو سکتا۔

قولہ: اما اذا ارید بلفظہ التثنیۃ کی ضمیر مجرور بالترتیب جسم اور جو ہر کی طرف راجع ہے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ اگر جسم کے معنی قائم بالذات اور جو ہر کے معنی ایسے موجود کے ہوں جس کا وجود کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو تو اس معنی کے لحاظ سے واجب تعالیٰ پر جو ہر کا اطلاق کیوں ناجائز ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ پر جسم بمعنی قائم بالذات اور جو ہر بمعنی موجود لانی موضوع کا اطلاق کرنے میں معنی کے اعتبار سے تو کوئی فساد نہیں ہے۔ پھر بھی ان الفاظ کا واجب تعالیٰ پر اطلاق بخیر و جود ناجائز ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ شریعت یعنی قرآن اور حدیث میں واجب تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق وارد نہیں ہے اور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ان ہی اسماء کا اطلاق کیا جائے، جو قرآن و حدیث میں وارد ہوں کیونکہ باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "ولہ الاسماء الحسنی فادعوا بہا" اس کے بہت سے صفاتی نام ہیں پس اس کو

ان ہی ناموں سے پکارو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ جسم اور جوہر سے ذہن ایسے معنی کی طرف سبقت کرتا ہے جو واجب تعالیٰ پر دردت نہیں یعنی لفظ جسم سے ذہن مرکب ہونے کی طرف اور لفظ جوہر سے متخیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے کیونکہ یہی معنی مشہور ہے تو جب اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہا جائے گا مخاطب کا ذہن واجب تعالیٰ کے مرکب اور متخیز ہونے کی طرف جلتے گا جو درست نہیں ہے۔

تیسری وجہ واجب تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق ناجائز ہونے کی یہ ہے کہ فرقہ مجتہد واجب تعالیٰ کے عام اجسام کی طرح جسم ہونے کی طرف گئے ہیں جس کے لئے مرکب اور متخیز ہونا لازم ہے۔ اسی طرح نصاریٰ واجب تعالیٰ کو ایسا جوہر ٹھہراتے ہیں جو تین اجزاء سے مرکب ہے اور وہ تین اجزاء اب، ابن اور روح القدس ہیں پس اگرچہ ہم واجب تعالیٰ کو اس معنی میں جسم یا جوہر نہ کہیں جس میں مجتہد اور نصاریٰ کہتے ہیں بلکہ جسم یعنی قائم بالذات اور جوہر یعنی موجود لای موضوع کہیں جس میں معنی کے اعتبار سے کوئی خرابی نہیں ہے۔ پھر بھی لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں بظاہر مجتہد کے ساتھ اور لفظ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازم آئیگی جو در من تشبہ بقوم فهو منهم کے تحت شرعاً ممنوع ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہنا جائز نہیں۔ قولہ: وذہاب المجسمۃ الخ اس کا عطف عدم ذر وداً شرع پر ہے۔ اور بعض نسخوں میں ذہب فعل ماضی آیا ہے۔

قولہ: بالمعنی الذی الخ جوہر وہ معنی جس سے اللہ پاک ہے مرکب اور متخیز ہونا ہے اور جوہر کا وہ معنی جس سے اللہ پاک ہے۔ تین اجزاء سے مرکب ہونا ہے۔

ان قیل کلف یصح اطلاق الوجود والواجب والقدیم ونحو ذلک مما لم یرد بہ الشرع، قلنا بالاجماع، وهو من ادلت الشرع، وقد یقال ان اللہ تعالیٰ والواجب والقدیم الفاظ مترادفہ، والوجود لازم للواجب، واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغیۃ فهو اذن ما یراد فہ من تلک اللغة او من لغتہ اخری، وما یلزم معناه وفيہ نظر۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے، اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے اور کہیں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لئے 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 ہوتی ہے جو اس کے مراد ہیں یا اس کے معنی کے لئے لازم

ہیں۔ اور اس (جواب) میں نظر ہے۔

تشریح

باری تعالیٰ پر جسم بمعنی قائم بالذات اور جو ہر بمعنی موجود لانی موضوع کا اطلاق ناجائز ہونے کی پہلی دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم اور جو ہر بمعنی قائم بالذات اور موجود لانی موضوع کا باری تعالیٰ پر اطلاق باوجود معنی درست ہونے کے اس وجہ سے ناجائز ہے کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا ہے تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے درست ہوگا جب کہ شریعت نے ان ناموں کا بھی اطلاق نہیں کیا ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور

اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے۔ ارشاد باری ہے وکذا کہ جعلناکم امةً وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس۔ آیت اس میں وسطاً بمعنی عدلاً ہے تفسیر مدار

میں ہے کہ شیخ ابو منصور مازیدی رحمہ اللہ نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے۔ اس لئے کہ اللہ نے اس امت کو عدالت کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور عدالت ہی پر شہادت اور قبول شہادت

کا مدار ہے پس جب وہ کسی بات پر اجماع کر لیں اور اس کی شہادت دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہے۔ اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے۔ لا یتجمع امتی علی الضلالة۔ یعنی غلط بات پر سب سے اجماع نہیں ہوگا۔

قولہ وقد یقال الخ بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب ایک تمہید قائم کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ کے ذریعہ دیا ہے۔ تمہید تو یہ ہے کہ اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں۔ اور موجود لفظ ذات

کے مفہوم کے لئے لازم ہے۔ کیونکہ واجب کے معنی ایسے موجود کے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو۔ اس کے بعد قاعدہ کلیہ یہ بیان کیا کہ جب شریعت کسی زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان

کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مراد ہیں اور ان الفاظ کی بھی جو اس کے معنی کے لئے لازم ہیں۔ لہذا جب شرع نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ ”اللہ“ کا اطلاق کیا تو اسی عربی

زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً واجب اور قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب لفظ واجب کے اطلاق کی اجازت ہوئی

تو اس کے لازم معنی یعنی موجود کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی

قولہ و فیہ نظر الخ دوسرا جواب جو صیغہ تہذیب قد یقال سے نقل کیا گیا ہے اس میں تین باتیں کہی گئی ہیں (۱) اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں (۲) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے مراد

اسم کا اطلاق کرنے کی اجازت ہوتی ہے (۳) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے لازم معنی

کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے۔ شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک یمنوں باتیں محل نظر ہیں۔ اول تو اس لئے محل نظر ہے کہ ترادف کے معنی اتحاد فی المفہوم ہیں اور مذکورہ تینوں الفاظ کا مفہوم ایک نہیں۔ بلکہ ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے۔ چنانچہ لفظ اللہ جزی حقیقی کا علم ہے۔ اور لغت کے اندر اس کے معنی معبود کے ہیں۔ یادہ ذات جس کے بارے میں عقل حیران و سرگرداں ہے یادہ ذات کہ جس کی طرف بندے مصائب سے گھبرا کر پناہ لینے کے لئے رجوع کرتے ہیں۔ یادہ ذات جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ جیسا کہ قاضی بیضاوی نے سورۃ فاتحہ کے آغاز میں واقع تسمیہ کے لفظ "اللہ" کی تفسیر میں فرمایا ہے۔ اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا عدم محال ہو اور قدیم سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ سو جب ان الفاظ مذکورہ میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے مختلف ہے۔ ان پر ترادف کا حکم لگانا درست نہیں۔ اسی طرح دوسری بات یعنی شریعت کے بارے میں ہر ایک لفظ کا اطلاق کرنے سے اس کے مرادف الفاظ کا بھی اس پر اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ اگر شریعت نے ذات باری پر جس لفظ کا اطلاق کیا ہے اس کا مرادف لفظ ایسا ہے جس کے اندر نقص اور عیب کا معنی بھی نکلتا ہے تو اس کا اطلاق ہرگز جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً شریعت نے ذات باری پر لفظ عالم کا اطلاق کیا ہے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے (عالم الغیب والشہادۃ) مگر اس کے مرادف لفظ عاقل کا اطلاق اس پر جائز نہیں کیونکہ یہ عقل یعنی قید سے مشق ہے جو نقص اور عیب ہے اسی طرح تیسری بات یعنی ذات باری پر شریعت کے کسی لفظ کا اطلاق کرنے سے اس لفظ کے لازم معنی کا اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ شریعت نے ذات باری پر (خالق کل شیء) کا اطلاق کیا۔ اور خالق کل شیء ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ خالق الخائزیر بھی ہو کیونکہ کل شیء کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے۔ مگر باری تعالیٰ پر خالق الخائزیر کا اطلاق درست نہیں ہے۔

آخر میں یہ بھی ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ اسماء الہی کے توقیف ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض محققین نے کہا کہ مختلف زبانوں میں باری تعالیٰ کے لئے وضع کئے گئے اسماء اعلام مثلاً فارسی میں لفظ خدا اور ترکی میں لفظ شکری کا اطلاق جائز ہونے میں نزاع نہیں بلکہ نزاع ان اسماء کے اطلاق میں ہے جو صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں۔ مثلاً قرآن کے اندر آیا ہے "سبحی اللہ الشاکرین" اس میں فعل جزاء کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو کیا فعل جزاء سے ماخوذ اسم فاعل حازی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بخیر اور کرامیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے معنی پر دلالت کرنے والے الفاظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق جائز ہے جس کے ساتھ اس کے متصف ہونے پر عقل دلالت کرے۔ اگرچہ شرع نے اطلاق نہ کیا ہو۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جو اسماء باری تعالیٰ کے لئے شرع سے ثابت ہیں ان اسماء کے مرادف تمام الفاظ

کا اطلاق درست ہے۔ بحسن ان الفاظ کے جو کفار کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور قاضی ابوبکر نے کہا کہ ہر وہ لفظ جو ایسی صفت پر دلالت کرے جو اللہ کے لئے ثابت ہے اور کسی نقص و عیب سے معنی کا دہم نہ دلاتا ہو۔ اس کا اطلاق جائز ہے۔ اور بعض لوگوں نے موہم نقص نہ ہونے کے ساتھ بشرط بھی لگائی ہے۔ وہ عظمت اور جلال کے معنی پر دلالت کرتا ہو۔ اہم غرالی نے فرمایا جو لفظ کسی صفت پر دلاتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور لفظ ذہانت پر دلاتا ہو اس کا اطلاق جائز نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن اشعری نے اذن شارح کو ضروری قرار دیا۔ اسی کو شرح مواقف میں مختار کہا گیا ہے۔ گویا شیخ اشعری کے نزدیک اسماء الہی توفیقی ہیں۔ لیکن بعض علماء نے اسماء الہی کے توفیقی ہونے کو محل نظر قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات ترکی فارسی ہندی وغیرہ مختلف زبانوں میں مذکور ہیں اور ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن اور احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود ان اسماء کے اطلاق کے حکم ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور ارشاد قرآنی (وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا) سے اسماء الہی کے توفیقی ہونے پر استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس آیت میں اسماء کو حسن کے ساتھ متصف قرار دیا ہے۔ اور اسماء میں حسن، صفاتِ مدح اور صفاتِ جلال پر دلالت کرنے کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ لہذا ہر وہ اسم جو صفاتِ مدح اور صفاتِ جلال پر دلالت کرے۔ وہ "الاسماء الحسنیٰ" میں داخل ہوگا اور باری تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز ہوگا۔ ولا مصدراى ذى صورة وشکل مثل صورة انسان او فرسان تلک من خواص الاجسام متحصل لها بواسطۃ الکئیات والکیفیات واحاطۃ الحد ودوالہا نایات۔ ولا محلا ودای ذی حد ونہایت۔ ولا معد ودای ذی عدد وکثرة یعنی لیس محلا للکمیات المتصلۃ کالمقادیر۔ ولا المنفصلۃ کالاعداد وھو ظاہر ولا متبعض ومتجزی ای ذی البعاض واجزاء ولا مرکب منها لما فی کل ذالک من الاحتیاج المنافی للوجوب فمالہ اجزاء یسعی باعتبارہ تالفہ منها مترکبا وباعتبار انحلالہ الیہا متبعضا ومتجزیا، ولا منذ لان ذالک من صفات المقادیر والاعداد۔

ترجمہ | رصانع عالم، صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان یا فرس کی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہیں جو انھیں کمیات اور کیفیات اور حدود و نہایت 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 مثلا مقدار کا محل ہے اور نہ کمیات منفصلہ مثلا اعداد کا محل ہے۔ اور نہ وہ متبعض اور متجزی یعنی البعاض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو وجوب کے منافی ہے۔ پھر جس چیز کے لئے 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 تجزیہ کیا جاتا ہے۔ اور وہ متناہی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔
تشریح قولہ: 'مختص لہا' الخ شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے کسی مقدار یعنی طول، عرض، عمق کا احاطہ تائید کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر صرف ایک ہی حد سے احاطہ تائید ہو جاتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مدوّر کہتے ہیں اور اگر تین حدود سے احاطہ تائید ہوتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مثلث کہتے ہیں تو دیکھئے شکل کی تعریف میں ہیئت کا ذکر آیا جو کیفیت ہے۔ مقدار کا ذکر آیا جو از قبیل کمیات ہے اور احاطہ حدود کا بھی ذکر آیا اور کمیات و کیفیات کے ساتھ نقصان اجسام کا خاصہ ہے۔ لہذا اجسام کے لئے شکل و صورت ہوگی اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو اس کے لئے شکل و صورت بھی نہیں ہے۔

قولہ: 'بواسطہ الکتابات الخ' مثلاً طول و عرض و عمق۔

قولہ: 'والکیفیات الخ' مثلاً رنگ، سیدھا پن اور ٹیڑھا پن

قولہ: 'یعنی لیس محلّ الخ' تو ضیح اس کی یہ ہے کہ کم سے مراد وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو اور

اس کی دو قسمیں ہیں ایک کم متصل ہے جس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم ہو تو اس کے دونوں حصوں کے لئے کوئی حد مشترک ہو جو دونوں حصوں میں سے ہر ایک کی حد مانی جاسکے۔ مثلاً ایک بانٹ لے خط کے نصف پر ایک نقطہ فرض کیا تو اس خط کی نصف نصف بانٹ کے دو حصوں کی طرف تقسیم ہوگئی۔ اب وہ نقطہ دونوں حصوں کے لئے حد مشترک ہے کیونکہ اگر وہ نقطہ خط کے ایک حصہ کا منہا ہے تو دوسرے حصہ کا مبرا بھی ہے۔ بھریہ کم متصل اگر غیر قارذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے تو وہ زمانہ ہے کیونکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے۔ بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں اور اگر وہ قارذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہو سکتے ہیں تو وہ مقدار ہے جس کی تین قسمیں ہیں اگر طول و عرض و عمق تینوں جہات میں وہ تقسیم کو قبول کرتا ہے تو جسم تعلیمی ہے اور اگر صرف دو جہت یعنی طول و عرض میں قابل تقسیم ہے تو پھر سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں قابل تقسیم ہے تو خط ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زمانہ، جسم تعلیمی، خط و سطح یہ سب کم متصل کے اقسام ہیں۔ اس میں خط سطح کی مدو نہایت ہے اور سطح جسم کے لئے حد نہایت ہے تو مصنف نے لا محذور دیکھ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے

کم کی دوسری قسم کم منفصل ہے۔ اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کے لئے حد مشترک نہ ہو۔ اور کم منفصل حد ہے مثلاً دس کے عدد کو ہم اس طرح تقسیم کریں کہ

ایک طرف چھ ہو دوسری طرف چار ہو تو چار اور چھ کے درمیان کوئی عدد مشترک نہیں ہے جو دونوں جانب متبر ہو۔ ورنہ دونوں جانب اس عدد کا اعتبار کرنے سے نہ تو چار چار رہے گا بلکہ وہ پانچ ہو جائے گا اور نہ چھ چھ رہے گا بلکہ وہ سات ہو جائے گا۔

بہر حال جب عدد کم منفصل ہے تو مصنف نے ولا معد و ذکر کہ اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کمیات منفصلہ کا بھی محل نہیں ہے۔

قولہ: یما فی ذالک المذالک سے اشارہ تبعض، تجزئی اور ترکیب کی طرف ہے۔

قولہ: فصالحہ اجزاء الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ تبعض اور ترکیب کے درمیان فرق اعتباری

جاہتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جس چیز کے لئے اجزاء ہوتے ہیں اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ان اجزاء سے مؤلف اور ان اجزاء کا مجموعہ ہے اس حیثیت کے اعتبار سے اسے مرکب کہتے ہیں دوسری حیثیت یہ ہے کہ اگر اس کی تحلیل کی جائے یعنی اس کی ترکیبی حیثیت ختم کی جائے تو اس سے یہی اجزاء نکلیں گے اس حیثیت کے اعتبار سے اسے متبعض اور متجزی کہتے ہیں۔

ولا یوصف بالماہیۃ ای المجانستہ لاشیاء لان معنی قولنا ما هو من آئی جنس ہو،
والمجانستہ توجب التمایز من المتجانسات بفصول مقومۃ فیلزم التركيب، ولا
بالکیفیۃ من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والیبوستہ
وغیر ذالک مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ما هو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔ اور مجانستہ ترکیب جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرنی ہے۔ پس ترکیب لازم آئے گی۔ اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ، مزہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہو اجسام کی صفات ہیں، اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

تشریح قولہ: ای المجانستہ الخ شارح نے ماہیت کے معنی مجانستہ بیان کئے ہیں، جس کے معنی شریک جنس ہونا ہے اور اس کی یہ دلیل بیان کی کہ ماہیت ماخوذ ہے ما هو سے، اور ما هو

کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے۔ یہی بات کہ اللہ تعالیٰ مجانستہ سے کیوں نہیں متصف ہے اور اس کا کوئی ہم جنس کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ مجانستہ کے ساتھ متصف ہو یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں مختلف حقیقت کے افراد شریک ہوں تو ان مجانسات یعنی شریک جنس افراد

سے اسے ممتاز ہونے کے لئے کسی ایسی فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مقوم ہوگی یعنی اس کے قوام بمعنی ذات میں داخل ہوگی۔ ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے شرح مقاصد میں فرمایا ہے کہ یہ روایت قطعاً درست نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی ماہیت ہے جس کو صرف وہی جانتا ہے۔ کیونکہ نہ تو یہ روایت امام صاحب کی کتابوں میں موجود ہے اور نہ ان کے ان اصحاب سے منقول ہے جو ان کے مذہب کو بہتر طریقہ پر سمجھتے ہیں اور اگر بالفرض یہ روایت درست بھی ہو تو ماہیت سے اسم مراد ہوگا۔ کیونکہ لفظ ماکسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ اگر کوئی ہم سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کرے، مآ ھو، تو ہم پوچھیں گے کہ مآ ھو سے تمھاری مراد کیا ہے اگر مراد مآ السمما ہے تو جواب اللہ رحمٰن اور رحیم ہے۔ اور اگر مآ صفتہ ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ سمیع اور بصیر ہے اور اگر مراد مآ فعلہ ہے تو جواب مخلوقات کو پیدا کرنا اور ہر چیز کو اس کی مناسب جگہ رکھنا ہے اور اگر مراد مآ ماہیتہ ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ مثال اور جنس سے پاک ہے۔

شیخ کے اس تفصیلی قول کے ابتدائی حصہ سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ لفظ ماکسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے آتا ہے۔ اس کے آخری حصہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لفظ ماکسی چیز کی جنس دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے اور یہ کہ ماہیت کے معنی مجاہست ہیں۔

قولہ: ولا بالكيفية الخ جب ماسبق میں باری تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی ہو گئی تو نام کیفیات کی بھی نفی ہو گئی، خواہ ان کا احساس و ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ ہوتا ہو، مثلاً رنگ، بو، مزہ، حرارت و برودت وغیرہ، اور خواہ ان کا احساس حواس باطنہ کے ذریعہ ہوتا ہو جیسے سنج اور خوشی وغیرہ۔ قولہ: من توابع المزاج الخ چند متضاد خاصیت اور تاثیر رکھنے والی چیزوں کی باہمی ترکیب اور آمیزش سے جو ایک معتدل کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام مزاج ہے۔ یہاں مزاج مفاعلت کا مصدر ہے مازجبت کے معنی میں ہے جس کے معنی آمیزش اور باہم ملنے کے ہیں کیونکہ فاعل مفاعلت کا مصدر ہے۔ حاصل یہ کہ کیفیات باہمی ترکیب و آمیزش کا نتیجہ ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ترکیب سے پاک ہے۔

ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ لجدي في لجدي آخر متوهم او متحقق
ليستونه المكان، والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
بوجود الخلاء۔ واللہ تعالیٰ منزہ عن الامتداد والمقدار لا يستلزمه التجزئ، فان

فیل الجوہر الفرد متحیز ولا بُعدَ فیہ، وإلا لکان متجزیا، قلنا المتکون اخص من المتحیز لان الحیز هو الفراغ المتوہم الذی یشغلہ شئی ممتدا و غیر ممتد فماذا کر دلیل علی عدم التکون فی المکان، واما الدلیل علی عدم التحیز فهو انه لو تحیز فاما فی الازل فیلزم قدام الحیز اولاً، فیکون محلاً للحوادث وایضاً اماناً لیسادی الحیز أو ینقص عنہ، فیکون متناہیا، أو یزید علیہ، فیکون متجزیا۔

ترجمہ اور وہ رصائع عالم کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ ممکن سے مراد ایک جگہ کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسرے ایسے جہد میں جو مہیوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں۔ اور ابد سے مراد وہ امتداد (طول، عرض، عمق) ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ یا قائم بالذات ہوتا ہے ثبوت خلاء کے قائمین کے نزدیک۔ اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزی و تقسیم ہونے کو مستلزم ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ جو ہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی جہد نہیں ورنہ اس کا متجزی ہونا لازم آئے گا۔ ہم کہیں گے ممکن اخص ہے متحیز سے۔ اس لئے کہ خیز وہ مہیوم خلاء ہے جس کے اندر کوئی شئی سمائی ہوئی ہو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو۔ توجہ دلیل ذکر کی گئی وہ دہاری تھا کہ ممکن فی المکان نہ ہونے کی دلیل ہے۔ رہی دلیل اس کے متحیز نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا نازل میں متحیز ہوگا۔ ایسی صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔ یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا۔ یا حیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متجزی ہوگا۔

تشریح قولہ: ولا یتکون الخ ممکن کے نفوی معنی کون فی المکان کے ہیں، اس لئے یتکون کے بعد فی مکان کہنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن دوسرے معنی قدرت کے بھی ہیں اس بناء پر فی مکان کا لفظ بڑھا کر یہ بتلادیا کہ دوسرا معنی مراد نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی حیز کے مکانی یا مکان میں ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں مکان کا محتاج ہے۔

قولہ: لان التکون الخ حاصل دلیل یہ ہے کہ جو لوگ ثبوت خلاء کے قائل ہیں یعنی متکلیف اور اشراقیہ ان کے نزدیک بعد کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔ دوسرے وہ بعد جو مجرد عن المادہ اور قائم بالذات ہے۔ اس حیثیت سے کہ اگر کوئی جسم اس کو پُر کئے ہوتے اور اس کے اندر سایا نہ ہو تو وہ خلاء محض ہوگا۔

متکلیف اور اشراقیہ اسی دوسرے بعد کو جسے خلاء سے بھی تعبیر کرتے ہیں مکان کہتے ہیں۔ فرق ان کا

کہ متکلیں اس بعد مجرد عن المادہ کو مہیوم قرار دیتے ہیں اور اشراقیہ اسے موجود قرار دیتے ہیں۔ گویا جسم اپنے بُعد یعنی طول و عرض و عمق کے بقدر جس خلاء کو پُر کئے ہوئے ہوتا ہے وہی خلاء اس جسم کا مکان ہے اور اس خلاء یعنی بعد مجرد عن المادہ کے اندر جو کہ قائم بالذات ہے جسم کے بُعد کا نفوذ کرنا اور سما جانا ممکن کہلاتا ہے۔ ممکن کے اس معنی کے لحاظ سے ممکن فی المكان وہی چیز ہوگی جس کے لئے بُعد اور امتداد ہو۔ اور بعد اور امتداد کے تجزی اور قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ بعد اور امتداد سے پاک ہیں۔ اس لئے وہ مکان سے بھی پاک ہیں۔ فلا یتممکن فی مکان۔

قولہ: عن نفوذ بعد۔ الخ اس بعد سے وہ بعد مراد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔

قولہ: فی بعد آخر۔ الخ اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: متوہم۔ الخ یہ متکلیں کا مذہب ہے۔

قولہ: او متحقق الخ یہ اشراقیہ کا مذہب ہے۔

قولہ: امتداد قائم بالجسم الخ اس سے جسم کا بُعد مراد ہے۔

قولہ: او بنفسہ الخ اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: فان قبل الخ ممکن کی مذکورہ تعریف پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔ منشأ اعتراض حیز اور مکان کے درمیان عدم فرق اور دونوں کو ایک سمجھنا۔ ہے اور منشأ جواب دونوں کے درمیان فرق ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ممکن کا جو معنی آپ نے ذکر کیا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے مکان اور حیز اسی کے لئے ہوگا جس کے اندر بعد اور امتداد ہو حالانکہ جو ہر فرد بمعنی جزء لا یتجزی متحیز ہے ہاوجودیکہ اس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہیں ہے ورنہ وہ لا یتجزی نہ ہوتا بلکہ متحیز ہی ہوتا۔

جواب: ما حاصل یہ ہے کہ حیز اور مکان دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ مکان اخصر ہے کیونکہ مکان اسی حیز کے لئے ہوتا ہے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو۔ برخلاف حیز کے کہ وہ ایسی شے کے لئے بھی ہوتا ہے جو بعد اور امتداد والی ہو مثلاً جسم کے لئے اور ایسی شے کے لئے بھی جس کے اندر کوئی بعد و امتداد نہ ہو جیسے جو ہر فرد۔ لہذا جو ہر فرد متحیز ہے ممکن نہیں ہے۔

قولہ: فما ذکر الخ جب شارح نے مکان اور حیز کے درمیان فرق واضح کر دیا۔ اور یہ معلوم ہو گیا کہ باری تعالیٰ سے مکان کی نفی سے اس کے لئے حیز کی نفی نہیں ہوتی ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس کے متحیز ہونے کی بھی نفی کی جائے۔ چنانچہ باری تعالیٰ سے تجزی کی نفی پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ باری تعالیٰ اگر متحیز ہوں یعنی کسی حیز میں ہوں تو دو احتمال ہیں اول یہ کہ وہ ازل ہی سے متحیز ہوں اور یہ اس وقت ہوگا جب

حیز بھی ازل میں ہو ایسی صورت میں حیز کا ازل اور قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ حیز بمخلد عالم کے ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد متخیز ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ازل میں حیز معدوم تھا۔ بعد میں موجود ہوا اور معدوم رہنے کے بعد موجود ہونے والی چیز حادث ہوتی ہے۔ لہذا باری تعالیٰ کا عمل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے اور جب متخیز ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اس کا مستحیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے حیز ہو۔ تو یا تو حیز کے مساوی ہوئے یا اس کم ہوئے یا اس زائد ہوں گے۔ پہلی اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ حیز متناہی ہے اور جو حیز متناہی کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوگی۔ اور باری تعالیٰ کا متناہی ہونا باطل ہے اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی بایں طور کہ باری تعالیٰ کا ایک حصہ وہ ہوگا جو حیز کے اندر ہوگا۔ دوسرا حصہ وہ ہوگا جو حیز سے بڑھا ہوا ہوگا۔ اور حیز سے خارج ہوگا۔ اور جب متخیز ہوئی تینوں شقیں باطل ہو گئیں تو متخیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

واذالم یکن فی مکان، لم یکن فی جہۃ لا علو ولا سفل ولا غیر ہما لانہما املحدود واطراف لامکنۃ اوفلس الامکنۃ باعتبار عروض الاضافۃ الی شئی، ولا یجری علیہ زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد یقترن بہا متجدد آخر وعند الفلاسفۃ عن مقدار الحركۃ، واللہ تعالیٰ منزحۃ عن ذالک، واعلم ان ما ذکرہ فی التذیہات بعضہ یغنی عن البعض، الا انہ حاول التفصیل والتوضیح قضاۃ لحوۃ الواجب فی باب التذیہ وردا علی المشبہۃ والمجسمۃ وسائر فروع الضلال والطغیان ہا بلوغ وجہ واوکدہ فلم یبال بتکید الالفاظ المترادفۃ والتصریح بما علم بطریق الالتزام

ترجمہ

اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے۔ نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے محدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور جانتا چاہیے کہ مصنف نے تزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے

ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہیں مگر انہوں نے تشریح کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشابہ اور مجسمہ اور عام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ برسرِ ذکر کرنے کا ارادہ کیا۔ اس بناء پر الفاظ مترادف کے تکرار کی اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پرواہ نہیں کی جو التزاماً معلوم ہو چکی تھیں۔

تشریح قولہ: واذا لم يكن الا شارح رحمة الله عليه باری تعالیٰ سے جہت کی نفی اس انداز پر فرما رہے ہیں کہ مصنف کی طرف سے معذرت بھی ہو جائے کہ انہوں نے باری تعالیٰ کے مکان میں ہونے کی نفی کی مگر جہت میں ہونے کی نفی نہیں کی اس لئے کہ جہت یا تو نفس مکان کا نام ہے یا مکان کے عوارض میں سے ہے اور جب باری تعالیٰ مکان سے پاک ہے تو عوارض مکان سے بھی پاک ہے۔

قولہ: اما حدود و اطراف الخ یہ جہت کے بارے میں بعض لوگوں کا قول ہے کیونکہ جہت اشارۂ حسیہ کے منتہی کو کہتے ہیں اور اشارۂ حسیہ کا منتہی ملک الٰہی کی سطح محدبہ اور فلک الافلاک سارے عالم کے لئے مکان ہے۔ معلوم ہوا کہ جہت مکان کے حدود و اطراف کا نام ہے

قولہ: اوفنس الامكنة الخ مثلاً گھر کی جہت اس چیز کے لئے جو اس کے اوپر رکھی ہوئی ہے مکان ہے اور وہی جہت فوق بھی ہے۔

قولہ: ولا يجبرى الخ باری تعالیٰ جس طرح مکان سے پاک ہے زمان سے بھی پاک ہے اس لئے کہ ہم اہل حق کے نزدیک زمانہ سے مراد ایسا شئیاً فشیاً حادث ہونے والا امر ہے جس کے ذریعہ دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے۔ مثلاً گھنٹوں سے ایام کا، ایام سے مہینوں کا، اور مہینوں سے سال کا اور سال سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ تبارک و تعالیٰ اور حدوث سے پاک ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک بھی بالقرائن زمانی نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار اور کم ہونے سے پاک ہے۔

قولہ: متجدد الخ تجدّد کے معنی شئیاً فشیاً حادث ہونے کے ہیں۔

قولہ: مقدار المحركة الخ لا محلا ودولا معدود کی شرح میں ہم نے کم متصل کی تفسیر کی ہے اس تقسیم میں مقدار زمانہ کا قسیم ہے۔ یہاں مقدار اس معنی میں نہیں ہے بلکہ نحوی معنی میں ہے اور اس کے متصل مراد ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ زمانہ ایسا عرض ہے جو کم و بیش کی طرف بالذات تقسیم ہوتا ہے۔ مثلاً نصف یوم کم ہے پورے یوم سے۔ اور جو عرض بالذات قابل تقسیم ہو وہ کم ہے نیز تقسیم ہونے کی صورت میں اس کے دو حصوں کے لئے حد مشترک بھی ہے لہذا وہ کم متصل اور مقدار ہے۔ اب یا تو ایسی ہیئت کے لئے مقدار ہوگا جو قار الذات ہوگی یعنی اس کے اجزاء مجتمع ہو سکتے ہیں، تو باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار الذات ہے

یا ایسی ہیئت کے لئے مقدار ہوگا جو غیر قار الذات ہے اور غیر قار الذات ہیئت کا نام حرکت ہے پس معلوم ہوا کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ کیات اور مقاریات سے پاک ہے۔ لہذا زمانہ سے بھی پاک ہے۔

قوله: اعلم ان ما ذكره الخ. تنزيهات کے سلسلہ میں مصنف نے یس بعرض سے بکر ولا یجری علیہ زمانٌ تک جو کچھ عرض کیا ہے ان میں تکرار ہے اور بعض ایسی چیزوں کی نفی کی صراحت ہے جن کی نفی دوسری بعض چیزوں کی نفی سے التزاماً معلوم ہوگئی تھی۔ مثلاً جو ہریت کی نفی جمیت کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جوہر جسم کا جزء ہے اور جزء کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے۔ اسی طرح جب صورت و شکل کی نفی لامصور کہہ کر کرچکے۔ تو محدود اور محدود اور متناہی ہونے کی بھی نفی ہوگئی۔ کیونکہ صورت شکل اس لئے منتفی ہوئی تھی کہ صورت شکل کے لئے مقدار لازم ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہے۔ تو محدود ہونا، محدود ہونا اور متناہی ہونا بھی مقدار کا خاصہ ہے لہذا ان باتوں سے بھی اللہ تعالیٰ پاک ہوگا۔ اسی طرح بتقبض اور تجزئی میں سے کسی ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے لیکن مصنف نے دلالت التزامی کو کافی نہیں سمجھا اور ہر ایک کی نفی کی صراحت فرمائی۔ ایک تو تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے۔ اور دوسرے فرق باطلہ کا رد کرنے کے لئے۔

ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرينا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ، من ان معنى العز بحسب اللغة ما يمتنع بقاءه، ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره، ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره، بدليل قولهم هذا الجسم من ذلك، وان الواجب لو تركب فاجزاؤه إما ان تنصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب أولا، فيلزم النقص والحد والبعضا ما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات، فيلزم اجتماع الاضداد وعلى بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المذح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليها، فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا، بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها. لانها تمسكات ضعيفة توهم عقائد الطالبين، وتوهم مجال الطاعنين زعماء منهم ان تلك المطالب العالمية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية۔

ترجمہ اہم مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب

ہونے کے منافی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدود و امکان کا شائبہ ہے۔ جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ ان دلائل پر (مبنی) نہیں ہے جس کی طرف مشائخ گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ عرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا بقا محال ہو۔ اور جوہر کا معنی اس چیز کے ہیں جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو۔ اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو۔ لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کی وجہ یہ کہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور (مثلاً) یہ کہ واجب تھا اگر مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا توصفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے ایسی صورت میں فقد واجب لازم آئے گا۔ یا نہیں متصف ہوں گے تو نقص اور حدود لازم آئے گا اور نیز یا تو وہ تمام صورتوں شکلوں مقداروں اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا۔ یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے۔ در ان حالیکہ سب ہم مرتبہ میں مفید مدح اور مفید نقص ہونے میں اور محدثات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا۔ برخلاف علم و قدرت جیسی صفات کے کہ یہ صفات کمال میں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محدثات کی ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی۔ ذات پاک کا منزه ہونا ان مذکورہ دلائل پر مبنی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کمزور استدلالات ہیں جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعنہ زنیوں کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا چھل یہ ہے کہ ما سبق جتنی چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہو اور تقدیس بیان کی گئی ہے مثلاً عرض ہونے، جسم ہونے سے، جوہر ہونے سے، صورت، شکل والا ہونے سے، محدود اور متناہی ہونے سے، زمان اور مکان میں ہونے سے، ان سب سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدود کا شائبہ پائے جانے کی وجہ سے یہ سب باتیں باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں۔ مشائخ نے ذات باری 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۔ اور دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک قوطبہ کے ذہن میں مذکورہ چیزوں کی نفی کمزور معلوم ہوگی جو فتاویٰ عقیدہ کا سبب بنے گی نیز مخالفین کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔ قولہ: لا علیٰ ما ذهب الیہ، الخ یہ شارح کے قول علیٰ انہا تنافی پر معطوف ہے۔ اور کلمہ ما سے مراد دلائل ہیں۔

قولہ: ہن ان معنی العرض الخ اس میں من بیان ہے اس لفظ ما کا جو ما ذہب الیہ میں

واقع ہے اور جس سے دلائل مراد ہیں۔

قولہ : ان معنی العوض الخ یہ دلیل مشائخ نے باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر پیش کی ہے۔

قولہ : ومعنی الجوهرا الخ یہ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل ہے۔

قولہ : ومعنی الجسم الخ یہ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ : بدلیل قولہم هذا جسم۔ کیونکہ هذا الجسم من ذالک کا مطلب یہ ہے کہ جسم

اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جسم مرکب من الاجزاء ہوتا ہے۔

قولہ : وان الواجب الخ یہ مشائخ کے نزدیک واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے کی دلیل ہے حاصل

دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں اجزاء سے، تو وہ اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تمام صفات کمال

کے ساتھ متصف ہوں گے۔ دران حالیکہ سب سے بڑی صفت کمال وجوب ہے لہذا وہ اجزاء وجوب کے ساتھ

بھی متصف ہوں گے۔ ایسی صورت میں تعدد و جلاء لازم آئے گا جو منافی توحید ہونے کے سبب باطل ہے۔ یا وہ

اجزاء تمام صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے خواہ کسی بھی صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں یا

بعض کے ساتھ متصف ہوں اور بعض کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ بہر حال کل یا بعض صفات کمال کے فوت

ہونے سے نقص لازم آئے گا۔ اور نقص حدوث کو بھی مستلزم ہوگا۔ کیونکہ اجزاء کا نقص مجموعہ یعنی ذات باری

کے ناقص ہونے کو مستلزم ہوگا۔ اور ناقص واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ وہ حادث ہوگا۔ اور باری تعالیٰ

کا حادث ہونا باطل ہے۔

قولہ : وايضا إما ان يكون على جميع الصور الخ یہ باری تعالیٰ کے لئے صورت، شکل، مقدار،

کیفیت نہ ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ متصف ہوگا۔

تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیات کے ساتھ متصف ہوگا یا ان میں سے بعض

کے ساتھ پہلی صورت میں اجتماع اضداد لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب

یہ ہے کہ مثلاً وہ حسن صورت اور بد صورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو۔ اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ

متصف ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ مثلاً وہ سفید بھی ہو اور کالا بھی، اور یہ اجتماع ضدین ہے اور دوسری

صورت میں باری تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ تمام

اشکال اور مقادیر اور کیفیات بصورت ثبوت مفید مدح ہونے میں اور بصورت عدم ثبوت مفید 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 کرتی ہیں پس اگر باری تعالیٰ ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی مخصوص کا محتاج ہوگا

جوان بعض کو اس کے ساتھ خاص کرے۔ اور جو مخصوص اور مرجح کا محتاج ہوتا ہے وہ اس مخصوص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بخلاف مثل العلم والقدرة الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ بعض اشکال اور کیفیات کے ساتھ باری تعالیٰ کے اقصان کے بارے میں تم نے کہا کہ یہ اقصان اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر مرجح کی وجہ سے ہے تو باری تعالیٰ کا مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا تو یہ مشکل تو صفات کے اثبات میں بھی پیش آئے گی۔ اس لئے کہ تم نے باری تعالیٰ کو بعض ہی صفات علم، حیات، قدرت، سمع و بصر وغیرہ کے ساتھ متصف قرار دیا ہے۔ ان کے اضداد موت، عجز، جہل وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں مانتے تو یہاں بھی کہا جائے گا کہ اگر ان بعض کے ساتھ اقصان کسی مرجح کے بغیر ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ ورنہ مرجح کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات سب کے سب برابر نہیں ہیں بلکہ جو صفات باری تعالیٰ کے لئے ہم ثابت مانتے ہیں مثلاً علم قدرت وغیرہ وہ صفات کمال ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ عالم کا اس نرالی انداز پر وجود ان صفات کمال کے ساتھ اپنے مبالغہ کے متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے اور ان کے اضداد مثلاً موت، عجز اور جہل وغیرہ صفات نقص اور عیب ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتی ہیں بلکہ ان کی نفی پر دلالت کرتی ہیں

قولہ: لانہا تمسکات الخ یہ لا علی ما ذهب الیہ المشائخ کی دلیل ہے۔

قولہ: زعماءہم الخ ضمیرہم راجع ہے طالبین اور طاعین کی طرف۔

واحتمج المخالف بالنصوص الظاہرة فی الجہۃ والجسمیۃ، والصورة والجوارح، وبالکل موجودین، فترضا لا بد ان یکون احدهما متصلا بالآخر مما سألنا او منفصلا عنه مبائنا فی الجہۃ، واللہ تعالیٰ لیس حالاً ولا محلاً للعالم، فیکون مبائنا للعالم فی جہۃ فتبحیز، فیکون جسماً او جزء جسم مصوراً متناہیاً۔ والجواب ان ذلک وہم بعض حکم علی غیر المحسوس با حکام المحسوس، والا دلہ القطعیۃ قائمۃ علی الترتیب فیجب ان یفوض علم النصوص الی اللہ تعالیٰ علی ما ہودأب السلف اثباتاً للطریق الاسلامی او یا قول بتاویلات صحیحۃ علی ما اختارہ المتأخرون دفعا لمطاعن الجاہلین، وجدنا بعض القاصرین، سلوکا للسبیل الاحکم۔

ترجمہ اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسمیت اور صورت اور

جوارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں۔ اور (دوسرے) اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں۔ ضرور اپنی دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے مس کر رہا ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا پہلا ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مابین ہوئے اور متخیز ہوں گے۔ پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جز ہوں گے صورت شکل والے ہوں گے منہا ہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تنزیہات پر دلائل قطعیہ قائم ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے۔ محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کے لئے ان نصوص کی صحیح تاویلات کی جائیں جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا۔ جاہلوں کے اعتراضات دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کا بازو تھامنے کے لئے۔

تشریح جو لوگ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل دونوں سے استدلال کرتے ہیں۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گے۔ خواہ یہ اتصال باین معنی ہو کہ دونوں کے حدود و اطراف مثلاً خطوط اور سطوح دوسرے کے حدود و اطراف سے ملے ہوں یا باین صورت کہ ایک کا دوسرے میں تداخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے۔ جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے مثلاً ایک اگر جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا۔ اسی طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود تو عالم ہے دوسرا موجود باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دونوں احتمال ہیں۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ 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۔ لہذا دوسری شق متعین ہو گئی کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متخیز ہوتی ہے اس لئے باری تعالیٰ متخیز بھی ہوں گے اور متخیز یا تو جسم ہوتا ہے یا جسم کا جز یعنی جو ہر فرد ہوتا ہے۔ لہذا باری تعالیٰ جسم ہوں گے یا جوہر ہوں گے۔

اور دلیل نقلی قرآن اور حدیث کے وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً چند نصوص قرآنی یہ ہیں (۱) وجاء ربک (۲) الرحمن علی العرش استوی (۳) ویبقی وجہ ربک (۴) ید اللہ فوق ایدہم (۵) والسموات مطوَّیات بیمینہ۔ اسی طرح چند نصوص احادیث یہ ہیں (۱) ان اللہ تعالیٰ ینزل الی سماء الدنیا (۲) ان اللہ

خلق آدم علی صورتہ (۳) ان الجبل یضع قدمہ فی النار (۴) انہ یضلع الی اولیٰ حتی تبدلوا جلا۔

قولہ: والجواب الخ دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ اس عالم محسوس کے دو موجود ہر جو حکم متصل یا منفصل ہونے کا لگایا گیا تھا۔ باری تعالیٰ کی غیر محسوس ذات پر وہ حکم لگانا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس انفا علی اثہد کے قبیل سے ہے جو قوتِ داہمہ کی کارستانی ہے۔ نیز مذکورہ چیزوں سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے پر دلائل قطعیہ قائم ہیں اور عقل کے خلاف وہم کا فیصلہ باطل ہے۔

اور جب باری تعالیٰ کے جسم اور جہت وغیرہ سے پاک ہونے پر دلائل عقلیہ قائم ہیں تو قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی نص کے ظاہری الفاظ کسی ایسی چیز پر دلالت کریں جو خلاف عقل ہے تو اس نص کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوں گے۔ چنانچہ اہل السنۃ والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جن نصوص کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لئے جسم اور جہت وغیرہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور جو نصوص مشابہات کہلاتے ہیں ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں بچہ اہل السنۃ والجماعت میں دو مذہب ہو گئے۔ ایک مذہب متقدمین کا ہے۔ دوسرا مذہب متأخرین کا ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ مشابہات کے بارے میں وارد آیت قرآنی (وما یعلم تاویلہ الا اللہ والذاسخون فی العلم یقولون آمنا۔ الایۃ میں ایک قرأت کے مطابق الا اللہ بروقت ہے اور الذاسخون سے دوسرا جملہ شروع ہو رہا ہے۔

اس قرأت کی تائید عبداللہ ابن عباسؓ کے (و یقول الذاسخون) پڑھنے سے بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے الذاسخون کے اللہ پر معظون ہونے کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہونگے کہ مشابہات کی تاویل اور ان کا مطلب اللہ ہی کو معلوم ہے بندوں کو ان کا علم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ متقدمین نے اسی قرأت کو بنیاد بنا کر مشابہات کا علم اللہ کے حوالہ کیا۔ اور جہاں بھی ان کے سامنے کوئی مشابہات آئی جس سے باری تعالیٰ کے لئے جہت یا جسمیت وغیرہ سمجھ میں آتی ہو وہاں وہ "اللہ اعلم بمرادہ بذلک" یعنی اس لفظ کی مراد اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہہ کر گذر گئے۔ یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ ید اور رجل اور اصبع اور وجہ وغیرہ تمام وہ الفاظ جو نصوص میں باری تعالیٰ کی طرف مضاف ہو کر آتے ہیں وہ سب حق تعالیٰ کی صفات ہیں جن کی کثرت اور حقیقت سے ہم واقف نہیں۔

دوسری قرأت میں الا اللہ بروقت نہیں ہے اس صورت میں الذاسخون فی العلم کا لفظ اللہ پر عطف ہوگا اور آیت کے یہ معنی ہوں گے کہ مشابہات کی تاویل کا علم اللہ کو اور علماء راغبین کو ہے۔ چونکہ متأخرین کے زمانہ میں مذاہب باطلہ رواج پا چکے تھے اور شبہہ اور مجسمہ نصوص مشابہات کے ظاہری الفاظ کا سہارا

لے کر ضعفاءِ مسلمین اور کوتاہ علم لوگوں کو گمراہ کر رہے تھے۔ اس وجہ سے انھوں نے دین کی حفاظت اور عامتہ المسلمین کو گمراہی سے بچانے کے لئے دوسری قرارداد کے موافق الراستخون فی العلم کا لفظ اللہ پر عطف مان کر علماءِ راہین کے لئے بھی مشابہت کی تاویل کا علم جائز اور ممکن قرار دیا اور مشابہت کی منہ تا ویلات کیں جو کتب تفاسیر اور شروح احادیث میں مذکور ہیں۔ جب علماء اہل سنت کے یہ دو مذہب ہمارے سامے آگئے تو ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم مقتدین اہل سنت کی طرح نصوصِ مشابہہ کا علم حوالہ بخیر کریں۔ اور اللہ اعلم بالصواب کہہ کر خاموش ہو جائیں اور یہ بھی جائز ہے کہ متاخرین کی طرح ان نصوصِ مشابہہ کی مناسب تاویلات کریں۔

قولہ: ایثاراً للطریق الاسلامیہ۔ یہ بقیوض کا مفعول لہ ہے اور دفناً لمطاعن الجاہلیت وجہاً بالضبع القاصرین۔ شارح کے قول "اختارہ" کا مفعول لہ ہے اور سلوکاً شارح کے قول یأول کا مفعول لہ ہے۔

ولا یشبہہ شیئاً ای لا یماثلہ، اما اذا ارید بالمماثلۃ الاتحاد فی الحقیقۃ فظاہر واما اذا ارید بما کون الشیئین بحیث یسداً احدہما مسدداً لآخرای یصلح کل واحد منهما ما یصلح لہ الآخر، فلا ین شئاً من الموجودات لا یسداً لعالی فی شئ من الاوصاف فان اوصافہ من العلم والقدرة وغیر ذلک اجل واعلیٰ مما فی المخلوقات بحیث لا مناسبتہ بینہما۔

اور کوئی شئی اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی مائل نہیں ہے۔ بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں یک **ترجمہ** ہو نامراد لیا جائے۔ تب تو ظاہر ہے۔ اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کا کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر اور بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

تشریح قولہ: لا یماثلہ الخ۔ شارح علیہ الرحمہ نے مشابہت کے معنی مماثلت بیان کئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکیف ہے یعنی دو چیزوں کا ایک کیفیت میں شریک ہونا ہے۔ مثلاً آگ اور آفتاب کا روشنی میں اور کافور اور کاغذ کا سفیدی میں اتحاد و اشتراک مشابہت ہے۔ اور باری تعالیٰ کے کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہونے کی نفی اس سے پہلے ولا بالکیفیۃ کہہ کر کر رہی ہے۔ چکے ہیں پس اگر یہاں مشابہت بمعنی اتحاد فی الکیف کی نفی مراد ہو تو تکرار لازم آئے گا۔ اس بناء پر شارح

نے فرمایا کہ یہاں مشابہت بمعنی مماثلت ہے اور کوئی شئی باری تعالیٰ کا مماثل اس لئے نہیں ہے کہ مثلت کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی اتحاد فی النوع ہیں یعنی دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا مثلاً زید اور عمرو کے درمیان اسی معنی میں مماثلت ہے کہ ایک جو ذاتیات ہیں یعنی حیوانیت اور ناطقیت، دوسری دوسرے کی بھی ذاتیات ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے کسی چیز کا باری تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر کوئی شئی بھی باری تعالیٰ کا باہم معنی مماثل ہو کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کی تمام ذاتیات میں شریک ہے دراصل حالیکہ باری تعالیٰ کی ذاتیات میں وجوب وجود بھی ہے۔ تو اس شئی کا واجب الوجود ہونے میں شریک ہونا اور اس کی وجہ سے تعدد واجب لازم آئے گا جو منافی توحید ہونے کے سبب باطل ہے۔

مماثلت کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دو چیزیں اس طرح ہوں کہ وہ ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکتی ہوں اور ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھتی ہو جس کی دوسرے کے اندر صلاحیت ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے بھی کوئی چیز باری تعالیٰ کا مماثل نہیں بن سکتی کیونکہ کوئی بھی شئی کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے عظیم تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

قال فی البدایۃ ان العلم بما موجود و عرض و علم محدث و جائز الوجود و بتجدد فی کل زمان، فلما ثبتنا العلم صفة لله تعالیٰ لکان موجوداً و صفة قدیمۃ و واجب الوجود و دائماً من الازل الی الابد، فلا یمثل علم الخلق بوجہ من الوجوه ہذا کلاماً۔ فقد صرح بان المماثلة عندنا انما یشبہ بالاشتراک فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفا فی وصف واحد، انتفت المماثلة، وقال الشیخ ابو المعین فی التبصرة انا نجد اهل اللغة لا یمتنعون من القول بان زید امثل عمرو فی الفقه إذا کان لیسا و بہ فیہ و لیس مسدداً فی ذالک الباب و ان کانت بینہما مخالفتہ بوجہ کثیرۃ، و ما یقولہم الاشعری من انہ لا مماثلة الا بالمساواة من جمیع الوجوه فاسد لان النبی عم قال: الخطۃ بالخطۃ مثلاً بمثل و اراد الاستواء فی الکیل لا غیر، و ان تفاوت الوزن، و عدد الحبات و الصلابۃ و الرخاوة، و الظاہر انہ لا مخالفتہ، لان مراد الاشعری المساواة من جمیع الوجوه فیما بہ المماثلة کالکیل مثلاً، و علی هذا ینبغی ان یحمل کلام صاحب البدایۃ ایضاً و إلا فاشترک الشیخین فی جمیع الاوصاف و مساواتہما من جمیع الوجوه یرفع التعدد فکیف

تصور التماثل۔

ترجمہ

بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم وجود ہے اور عرض ہے اور حادث علم ہے اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں متحد اور تفسیر پذیر ہے پھر جب ہم علم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے۔ اور واجب الوجود ہے ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے۔ پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی تبتی و ث میں مماثلت نہیں رکھتا یہ صاحب بدایہ کا کلام تھا۔ اور انھوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی۔ اور شیخ ابوالعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل بحث کو دیکھتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے نہیں جھجکتے کہ زید فقہ میں عمرو کا مثل ہے جب وہ اس میں اس کا مساوی ہو اور اس باب میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو۔ اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہو۔ اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہو سکتی غلط ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو، اور صرف مساوات فی الکیل مراد لیا۔ اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی اور نرمی میں تضاد ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے جس میں مماثلت مطلوب ہے۔ جیسے مثال کے طور پر کیل میں۔ اور اسی معنی پر صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب ہے۔ ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو ختم کر دے گا پھر تماثل کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

تشریح

قولہ: قال فی البدایۃ الخ اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا کہ "فان اوصافہ من العلم والقدرۃ وغیر ذلک اجل واعلیٰ معانی المحلوقات بحیث لا مناسبتہ بینہما" یعنی اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں۔ اب اپنے اسی قول "لا مناسبتہ بینہما" کی تائید میں صاحب بدایہ امام نور الدین احمد ابن محمود بخاری کا قول پیش کر رہے ہیں جو ان کی کتاب "بدایہ" میں مذکور ہے۔

صاحب بدایہ نے علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے حادث ہے جائز الوجود ہے ہر زمان میں متحد یعنی "انا" قائماً حادث ہونے والا ہے۔ اس کے برخلاف علم حق قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے۔ قدیم ہے ازل سے ابد تک دائم ہے۔ لہذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

قولہ: فقد صرح الخ اگر یہ فعل ماضی معروف ہے تب تو فاعل صاحب بدایہ ہی ہوں گے جس

طرح قول مذکور کے قائل صاحبِ بدایہ تھے اور شارح کا مقصد یہ بتلانا ہے۔ بدایہ میں ذکر کردہ قول فلا یماثل علم الحق بوجد من الوجوه یعنی علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔ مگر دوسری جگہ پر صاحبِ بدایہ کی تصریح یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہوگا۔ لہذا صاحبِ بدایہ کے بدایہ میں مذکور قول ”فلا یماثل علم الحق بوجد من الوجوه“ اور دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تعارض ہے۔

اور اگر یہ فعل ماضی مجہول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض علماء کی طرف سے یہ صراحت کی ہے کہ مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں تعارضِ بدایہ کے قول اور دوسرے علماء کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

قال الشيخ ابو المعین الخویش ابو المعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں بحث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص سے ہزاروں باتوں میں اختلاف رکھنے کے ساتھ کسی ایک وصف میں بھی اشتراک اور مساوات رکھتا ہو تو اہل بحث ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت کا حکم لگاتے ہیں مثلاً زید و عمرو کے درمیان شکل و صورت رنگت اوقد و قامت، اخلاق و عادات غرضیکہ بہت سارے اوصاف میں اختلاف موجود ہے۔ مگر علم فقہ میں دونوں اشتراک اور ایک دوسرے کے ساتھ برابری کا درجہ رکھتے ہیں تو اہل بحث دونوں کے درمیان مماثلت کا حکم لگاتے ہوئے کہتے ہیں ”زید مثل عمرو فی الفقہ“ زید فقہ میں عمرو کا مماثل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات کافی ہے۔

شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب تبصرہ ہی میں آگے چل کر یہ بھی کہا ہے کہ شیخ ابو الحسن اشعری کا یہ کہنا غلط ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر تحقق نہیں ہوگی۔ کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: المخطئ بالخطئۃ مثلاً بمثل (الحدیث) یعنی گندم کے بدلہ گندم کو فروخت کرو اس حال میں کہ دئے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو۔ اور آپ نے مماثلت سے صرف کیل میں دونوں کا برابر ہونا مراد لیا، اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں ایک دوسرے مختلف ہوں۔ معلوم ہوا کہ بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔

قولہ: والظاهر ان الخویش شارح کا مقصد ان متعارض اقوال کے درمیان تطبیق دینا ہے۔

جہل یہ ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہوتا ہے جیسا کہ شیخ ابوالمعین نے کہا اور شیخ ابو الحسن اشعری کا قول ”لا مماثلۃ الا بالمساواة من جمیع الوجوہ“ اس کا معارض نہیں ہے کیونکہ شیخ اشعری کے قول مذکور کا یہ معنی نہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات سے مماثلت متحقق ہوگی جیسا کہ شیخ ابوالمعین نے سمجھا اور اس بنیاد پر اشعری کے قول مذکور کو فاسد قرار دیا۔ کیونکہ یہ معنی اس وقت ہوں گے جب شیخ اشعری نے فی جمیع الوجوہ کا لفظ کہا ہوتا۔ لیکن انھوں نے من جمیع الوجوہ کہا ہے۔ اس وقت ان کے قول کا ترجمہ ہوگا کہ مماثلت نہیں ہوگی مگر مکمل طور پر مساوات سے۔ اور مراد اس چیز میں مکمل طور پر مساوات ہے۔ جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے۔ مثلاً حدیث ”الخطۃ بالخطۃ مثلاً بمثل“ میں دیئے جانے والے اور لئے جانے والے گزروں کے درمیان کیل میں مماثلت مطلوب ہے۔ لہذا کیل میں دونوں کا برابر ہونا مماثلت ہوگا۔ ورنہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات تو بدیہتہً باطل ہے۔ کیونکہ مماثلت دو چیزوں کے درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ اس بناء پر وہ تعدد اور اثنییت کا مقتضی ہے۔ پس اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ نام دوہوں گے چیز ایک ہی ہوگی۔ اور جب اثنییت اور تعدد ہی ختم ہو جائے گا۔ تو پھر مماثلت کیسے متحقق ہوگی۔

معلوم ہوا کہ مماثلت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ مماثلت کے تحقق کے لئے ایک فریق بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتا ہے اور دوسرا فریق تمام اوصاف میں مساوات کو ضروری سمجھتا ہے اور حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہے اس وصف میں پوری طرح سے مساوات ہونی چاہیے۔ اسی معنی پر دونوں فریق کا کلام محمول کیا جائے

قولہ: قال الشیخ ابوالمعین الخ شیخ ابوالمعین نے یہ بات اپنی کتاب تبصرہ میں ان لوگوں پر بطور اعتراض کے کہی ہے جو مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتے ہیں۔

ولا يخرج عن علمه وقد رتبہ شئ لان الجہل بالبعض والعجز عن البعض
وافترائی منحصص مع ان النصوص القطعیۃ ناطقۃ بعموم العلم وشمول القدرة فهو
بکل شئ علیہ وعلیٰ کل شئ قدیر لا کما یزعم الفلاسفۃ من انه لا یعلم الجزئیات
ولا یقدر علی اکثر من واحد والدہر یہ انہ لا یعلم ذاتہ والنظام انہ لا یقدر علی
خلق الجہل والقبح والبلخی انہ لا یقدر علی مثل مقدور العبد دعائہ المعتزلۃ انہ
لا یقدر علی نفس مقدور العبد۔

ترجمہ اور کوئی بھی شئی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں ہے کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا

اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصوص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے تصور قطعیت اس کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس وہ ہر شئی کا علم رکھنے والا اور ہر شئی پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا۔ اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ ملکی نے کہا کہ وہ بندے کے مقدر کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ بعینہ اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدر ہے۔

تشریح قولہ: لان الجہل بالبعض الخ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول "لا ینخرج عن علمہ و قدرتہ شئی" میں لفظ "شئی" نکرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس بناء پر مصنف کا کلام سالبہ کلیہ ہے ہمارے قول "لا شئی ینخرج عن علمہ و قدرتہ" کے درجہ میں ہے جس کی نفیض موجبہ جزئیہ "بعض الاشیاء خارج عن علمہ و قدرتہ" ہے۔ اور یہ موجبہ جزئیہ صادق نہیں ہے کیونکہ بعض الاشیاء کا علم الہی سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے جہل کو، اسی طرح بعض الاشیاء کا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے عجز کو مستلزم ہے۔ اور باری تعالیٰ کا جہل یا بعض اور عجز عن البعض نقص ہے اور اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے۔ نیز باری تعالیٰ کا تعلق تمام الاشیاء کے ساتھ برابر ہے پس اس کا بعض الاشیاء کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا، اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا مزج اور مخصوص کا محتاج ہے پس باری تعالیٰ کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ جو اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے اور جب موجبہ جزئیہ بعض الاشیاء خارج عن علمہ و قدرتہ صادق نہیں ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز صادق نہ ہو تو اس کی نفیض صادق ہوا کرتی ہے لہذا اس موجبہ جزئیہ کی نفیض "لا ینخرج عن علمہ و قدرتہ شئی" صادق ہے۔ جو سالبہ کلیہ ہے۔

قولہ: لا کما یزعم الفلاسفۃ الخ جب شارح علیہ الرحمہ علم الہی اور قدرت الہی سے اشیا کے خروج کی نفی سلب کلی کی شکل میں کر چکے۔ تو اب ان تمام اقوال کی نفی کر رہے ہیں جو اس سلب کلی کے منافی ہیں کیونکہ مذکورہ سلب کلی سے یہ ثابت ہے کہ ہو بکل شئی علیہ و ہو علی کل شئی قدیر۔ اور اقوال بعض اشیا کے علم الہی سے خارج ہونے اور بعض اشیا کے قدرت الہی سے خارج ہونے کو مستلزم ہیں چنانچہ سب سے پہلے فلاسفہ کے اس قول کی نفی کی کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔ فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے پس اگر علم الہی کا جزئیات سے تعلق ہوگا تو اس علم الہی میں بھی تغیر

واقع ہوگا۔ مثلاً زید کے گھر میں موجود ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کو زید کے گھر میں ہونے کا علم ہے پھر جب زید گھر سے باہر نکل گیا تو اب بھی اگر باری تعالیٰ کو اس کے گھر کے اندر ہونے کا علم ہے تو یہ علم نہیں ہوگا بلکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا۔ اور اگر اب اس کے گھر سے باہر ہونے کا علم ہے تو علم میں تغیر واقع ہوا حالانکہ اللہ تعالیٰ جس طرح تغیر فی الذات سے پاک ہیں۔ تغیر فی الصفات سے بھی پاک ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے کیونکہ کلیات میں تغیر نہیں واقع ہوتا۔ جواب اس استدلال کا یہ ہے کہ زید جس وقت گھر میں تھا علم الہی کا تعلق اس کے گھر میں ہونے کے ساتھ تھا اور جب وہ گھر سے نکل گیا تو اب علم الہی کا تعلق اس کے گھر سے باہر ہونے کے ساتھ ہو گیا تو تغیر تعلق میں واقع ہوا۔ اور تعلقات کا تغیر نہ ذات کے اندر تغیر کو مستلزم ہے۔ اور نہ صفت کے اندر تغیر کو مستلزم ہے۔ مثلاً اگر کسی شجر کے کنارے کوئی آئینہ لگا دیا جائے تو جب کوئی انسان اس کے سامنے سے گزرے گا تو آئینہ کا تعلق اس انسان کی صورت کے ساتھ ہوگا اور آئینہ میں انسان کی صورت منعکس ہوگی اور جب کوئی گدھا سامنے سے گزرے گا آئینہ کا تعلق اس گدھے کی صورت کے ساتھ قائم ہو جائے گا اور آئینہ میں گدھے کی صورت کا عکس نظر آئے گا تو دیکھیے آئینہ کے تعلقات میں تغیر ہوا مگر اس تغیر فی التعلق سے خود آئینہ کی ذات میں کسی قسم کا تغیر نہیں واقع ہوا۔ اور نہ اس کی کسی صفت مثلاً صاف، شفاف ہونے میں کسی قسم کا تغیر اور فرق واقع ہوا۔

فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر حیثیت سے واحد ہیں اور واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے چنانچہ اس سے جم کا صادر ہونا ممکن نہیں کیونکہ وہ بوجہ اجزاء سے مرکب ہونے کے کثیر پر مشتمل ہے۔ لہذا اس سے صرف ایک جو ہر محمد عن المادہ صادر ہوا۔ جس کا نام عقل ہے اور پھر اس عقل سے بالترتیب دیگر اجسام اور عقول صادر ہوئے۔

فلاسفہ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم وحدت کا وہ معنی نہیں مانتے جس کے وہ قائل ہیں۔ اور جس کی رو سے صفات کے ثبوت کو بھی وحدت کا منافی سمجھ کر صفات کا انکار کر بیٹھے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے لئے بہت سی صفات ہیں جو اس کی ذات کی وحدت کے منافی نہیں ہیں۔ پس ان صفات کثیرہ کے لحاظ سے اس سے کثیر کا صدور ممکن ہے۔

قولہ: ولا كما يزعم النظام الزا اس کا نام ابراہیم بن سید معتزلی ہے اس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ قبیح کو پیدا کرنا تو اس کے قبح کو جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ شر ہے یا اس کے قبح کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کسی بھی چیز کا صدور قبیح نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کسب قبیح قبیح ہے۔ خلق قبیح قبیح

نہیں ہے۔ علاوہ ازیں دلیل مذکور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیوم کا خالق نہیں ہے۔ جبکہ دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق قیوم پر قادر نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کام کا نہ کرنا اس پر قدرت کی نفی نہیں کرتا۔ لہذا دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔

قولہ: ولا کما یزعم البلیخی الخ ان کی کنیت ابو القاسم ہے اور یہ کبھی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے اس کے مثل پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ورنہ بندہ کا اللہ کے مثل ہونا لازم آئے گا۔ جواب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی اور قدیم ہے اور اس کے برخلاف بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے فلا ملأئمتہ۔

قولہ: ولا کما یزعم المعتزلۃ الخ معتزلہ مثلاً ابو علی جانی وغیرہ کا قول ہے کہ جس چیز پر بندہ کو قدرت ہے بعینہ اس چیز پر اللہ تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے۔ ورنہ مقدور واحد کا دو قدر توں یعنی قدرت عبد اور قدرت خدا کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

جواب یہ ہے کہ کوئی حرج نہیں جب دونوں کی جہتیں مختلف ہوں چنانچہ بندہ کی قدرت من حیث الکسب ہے اور اللہ کی قدرت من حیث الخلق ہے یعنی بندہ اس کے کسب بمقدار ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے خلق پر قادر ہیں۔

وله صفات لما ثبت من انہ تعالیٰ عالم قادر حی الی غیر ذالک، ومعلوم ان کلاماً ذالک یدل علی معنی زائد علی مفہوم الواجب، ولیس الکل الفاظاً متواذناً، وان صدق المشتق علی الشئ یقتضی ثبوت ماخذ الاشتقاق له، فثبت له صفۃ العلم والقدرة والحیوة وغیر ذالک، لا کما یزعم المعتزلۃ انہ عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، الی غیر ذالک فانہ محال ظاہر بمنزلۃ قولنا السود لا سواد له، وقد نطقت النصوص بثبوت علمہ، وقد رتہ وغیرہما ودل صدور الایغال المتقنۃ علی وجود علمہ، وقد رتہ، لا علی مجرد تسمیۃ عالمہ وقادرًا

ترجمہ اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہے) کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا اس کے لئے علم، حیث، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں۔ ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان

لئے قدرت ثابت نہیں ہے۔ وغیرہ ذالک اس لئے کہ یہ تو صریح محال ہے۔ ہمارے یہ کہنے کے درجہ میں ہے کہ فلاں چیز ایسا ہے تو ہے لیکن اس کے اندر سیما ہی بالکل نہیں ہے اور انصوح بھی اس کے علم و قدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر شاہد نہیں اور مستحکم افعال کا صدور بھی اس کے علم و قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا عالم اور قادر نام ہونے پر۔

تشریح

قولہ :- ولہ صفات۔ جا و مجوز خبر مقدم اور صفات مبتدا مؤخر ہے اور خبر کی تقدیم مفید ہے۔ اس لئے عبارت کا معنی یہ ہے کہ اس کے لئے مخصوص کچھ صفات ہیں یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ صفات میں مخلوق صرف نام ہی میں اشتراک رکھتی ہے۔ کیونکہ مثلاً صفت علم اگرچہ مخلوق کے لئے بھی ثابت ہے مگر باری تعالیٰ کے علم کی طرح نہیں ہے کیونکہ مخلوق کا علم حادث ہے اور اللہ کا علم قدیم ہے۔ قولہ الما ثبت من انہ الخ یہ ثبوت صفات کی پہلی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ عقل اور شرع دونوں

کی رو سے واجب تعالیٰ کا عالم قادر حی وغیرہ ہونا ثابت ہے اور عرف و لغت دونوں کی رو سے یہ بات معلوم ہے کہ یہ سب یعنی مذکورہ اسماء مشتقہ عالم قادر وغیرہ اور واجب مترادف اور ہم معنی الفاظ نہیں ہیں بلکہ مذکورہ اسماء مشتقہ میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو لفظ واجب کے مفہوم سے زائد ہے اور وہی معانی جو لفظ واجب کے مفہوم سے زائد ہیں جن پر مذکورہ اسماء مشتقہ عالم قادر حی وغیرہ دلالت کرتے ہیں یعنی علم قدرت حیا وغیرہ۔ یہی باری تعالیٰ کی صفات ہیں۔

قولہ :- وان صدق المشتق الخ اس کا عطف اَنّ کَلَّمَ مِّنْ ذَالکَ پر ہے۔ یعنی یہ بات معلوم ہے کہ کسی شیء پر مشتق کا صادق آنا اس شیء کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثابت ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً ضارب کا کسی پر صادق آنا اس کے لئے ضرب ثابت ہونے کا مقتضی ہے سو جب عقل اور شرع دونوں کی رو سے اللہ تعالیٰ پر عالم قادر حی وغیرہ اسماء مشتقہ صادق ہیں تو یہ صدق تقاضا کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے ان مشتقات کے ماخذ اشتقاق علم، قدرت، حیات وغیرہ کے ثابت ہونے کا۔ لہذا اس کے لئے علم، قدرت، حیات وغیرہ صفات ثابت ہیں۔

ایسا نہیں کہ اسم مشتق تو صادق ہو اور اس کا ماخذ اشتقاق اس کے لئے ثابت نہ ہو۔ جیسا کہ معتزلیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے مگر اس کے لئے علم ثابت نہیں، اسی طرح قادر ہے مگر اس کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے کیونکہ یہ تو صریح محال ہے۔ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں چیز ایسا ہے مگر اس میں سیما ہی کا نام و نشان نہیں، یا سفیدی کا نام و نشان نہیں۔ تو جیسے یہ کہنا غلط ہے اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کو بغیر علم و قدرت کے عالم و قادر کہنا بھی غلط ہے۔ ورنہ پھر تو اللہ تعالیٰ نام کا عالم و قادر ہو گا۔

حالانکہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے محکم افعال اور مشتمل بر مجائب ايجادات اللہ تعالیٰ کے لئے علم و قدرت و حیات وغیرہ صفات کے ثابت ہونے پر دلالت کرتی ہیں نہ کہ صرف اس کا عالم و قادر نام ہونے پر۔
 قولہ: فثبت لہ الہ فلا یفتریہ یعنی مذکورہ دونوں دلیلوں کا نتیجہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ دونوں دلیلوں سے باری تعالیٰ کے لئے علم، قدرت، حیات وغیرہ صفات ثابت ہوتی ہیں۔

قولہ: وقد نطق النصوص الہیہ معتزلہ کا رد ہے۔ بایں طور کہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے افعال باری تعالیٰ کے لئے عالم، قادر بمعنی علم و قدرت والا ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ بغیر علم و قدرت کے محض نام کا عالم و قادر ہونے پر۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء، والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في جميع الصفات، بل النزاع في انه كما ان للعالم متاعا علميا هو عرض قائم به زائدا عليه، حادث، فهل يصلح العالم علمه هو صفة ازلية، قائمة به زائدا عليه، وكذا جميع الصفات، فانكره الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا ان صفاته عين ذات بمعنى ان ذاته ليسى باعتبار متعلق بالمعلومات عالما وبالقدرات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات، والجواب ما سبق ان المستحيل تعدد الذات القديمة، وهو غير لازم، ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرةً وحياةً وعالماً قادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات۔

ترجمہ اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور ملکات کے ہے۔ اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اور ان کے لئے ایسی حالت ہے جو ازل سے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کے لئے ایسا علم ثابت ہے جو ازل سے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے، حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازل سے صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی ذات پر

زائد ہو۔ اور اسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا اور یہ کہا کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہیں کہ اس کی ذات کو معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے علاوہ اسماء صفات کا حال ہے، لہذا نہ تو ذات واجبہ میں تکثر لازم آئے گا اور نہ قدماء و واجبات کا تعدد لازم آئے گا اور جواب وہی ہے جو گذر چکا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آتا ہے۔ البتہ تمہارے اوپر مثلاً علم کے قدرت ہونے کا، حیات ہونے کا، عالم ہونے کا، قادر ہونے کا اور صانع عالم ہونے کا اور معبود خلق ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور دیگر محالات کا الزام عائد ہوتا ہے۔

تشریح

بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان مابہ النزاع وہ علم و قدرت ہے جو کیفیات کی جنس سے ہے کہ ہم تو باری تعالیٰ کے لئے اس کا اثبات کرتے ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ شارح اس کی تردید فرماتے ہیں کہ جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے وہ ہرگز مابہ النزاع نہیں۔ کیونکہ ہمارے مشائخ نے باری تعالیٰ کے علم و قدرت کے ازلی ہونے کی صراحت کی ہے۔ اور کیفیات تو از قبیل اعراض ہونے کے سبب حادث ہیں۔ لہذا جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ اس کے بارے میں ہمارا اور ان کا کوئی نزاع نہیں بلکہ نزاع تو اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ اس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے اور عرض ہے اور حادث ہے کیا اسی طرح واجب تعالیٰ کے بھی عالم ہونے کا یہی مطلب ہے کہ علم نام کی ایک حقیقی صفت اس کے لئے ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے تو فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجبہ ہیں یعنی اس کے عالم و قادر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ علم و قدرت نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے لئے ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے بلکہ اس کا عالم و قادر ہونا وغیرہ ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے۔ ذات باری کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے قادر اسی طرح مسموٰۃ کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے سمیع اور مبصر اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے بصیر کہا جاتا ہے۔ بغرض کہ ذات باری میں کل الوجوہ واحد ہے البتہ اس کے تعلقات کثیر ہیں۔ اور چونکہ تعلقات ذات باری سے خارج ہیں لہذا ان کی کثرت سے ذات باری میں تکثر لازم نہیں آئے گا اور اسی طرح تعدد قدماء اور تعدد وجوہ بھی لازم نہیں آئے گا جیسا کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ماننے والوں کے قول پر لازم آتا ہے۔

قولہ: ولا تعدد الخ یہ معتزلہ کی جانب سے اشعرہ پر ایک اعتراض کی جانب اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات سے زائد صفات قدیمہ کا قول تعدد قدما کو نیز قدیم اور واجب کے مترادف ہونے کی بنیاد پر تعدد و جہا کو بھی مستلزم ہے۔

شارح نے معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب دی دیا ہے جو اقدم کی شرح میں گذرا کہ محال ذات قدیمہ کا تعدد ہے وہ لازم نہیں آ رہا ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آ رہا ہے مگر وہ محال نہیں ہے۔ قولہ: ویلزمکم الخ یہ اشعرہ کی طرف سے معتزلہ اور فلاسفہ کو خطاب ہے کہ صفات کو عین ذات واجب قرار دینے سے بہت سے محالات لازم آئیں گے۔ کیونکہ عنایت کا تعلق حائنین سے ہوتا ہے۔ لہذا اگر صفات عین ذات باری ہوں گی تو ذات باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی اس صورت میں یہ کہنا ممکن ہوگا کہ مثلاً علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین قدرت ہے۔ لہذا علم عین قدرت ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین حیات ہے۔ لہذا علم عین حیات ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عالم ہے۔ لہذا علم عالم ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری قادر ہے۔ لہذا علم قادر ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری معبود خلق ہے لہذا علم معبود خلق ہے۔ اسی طرح دوسری جانب سے عنایت کا لفظ کرتے ہوئے یہ کہنا ممکن ہوگا کہ واجب تعالیٰ عین علم ہیں اور علم غیر قائم بالذات ہے۔ لہذا واجب تعالیٰ غیر قائم بالذات ہیں۔ الغرض صفات کو عین ذات ماننے کے علم کا قدرت ہونا، حیات ہونا، عالم ہونا، قادر ہونا اور معبود خلق ہونا اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم بالذات ہونا جیسے محالات لازم آئیں گے۔ لہذا صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

انلیہ لا یمایزعم الکرامیۃ من ان لہ صفات لکنہا حادثۃ لا مستحالۃ قیام الحوادث بذاتہ، قائمہ بذاتہ۔ ضرورۃ انہ لا معنی لصفۃ الشئی الا ما یقوم بہ لا یمایزعم المعتزلۃ من انہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرک، لکن مرادہم نفی کون الکلام صفۃ لہ، لا اثبات کونہ صفۃ لہ، غیر قائم بذاتہ

ترجمہ وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ (وہ صفات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بذیہ ہونے کی وجہ سے کہ صفت شئی کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کی وجہ سے

مشکل ہیں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے نہ کہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

تشریح

قولہ: لا یکن معہ الکرامۃ الخ کرامۃ بفتح الکا ف و تشدید الراء اور کبر الکا ف و تخفیف الراء دونوں طرح بولا جاتا ہے۔ اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے دور میں ہوا۔ یہ لوگ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے متبع بن۔ شارح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صفات کو ازلی کہنے میں کرامیہ کی تردید ہے جو باری تعالیٰ کے لئے صفات کا ثبوت تسلیم کرتے ہیں مگر انھیں حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سمع کا حلق بغیر مسوع کے اور بصر کا تحقق بغیر مبصر کے اور کلام کا تحقق بغیر مخاطب کے نہیں ہو سکتا۔ اور مسوع، مبصر اور مخاطب سبھی حادث ہیں لہذا ان سے متعلق صفات یعنی سمع، بصر، کلام بھی حادث ہوں گے۔ نیز صفات میں تغیر اور تجدد ہوتا ہے۔ مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے علم باری تعالیٰ کا حلق اس بات سے تھا کہ زید پیدا ہو گا اور اس کی پیدائش کے بعد علم باری اس بات سے متعلق ہو گیا کہ زید پیدا ہو چکا تو علم الہی میں تغیر لازم آیا اور ہر تغیر حادث ہے۔ لہذا علم الہی حادث ہے۔ دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں۔ اسی طرح دوسری دلیل میں جو مثال پیش کی ہے اس کے اندر علم کے تعلقات میں تغیر لازم آتا ہے کہ پہلے ایک بات سے علم کا حلق تھا۔ بعد میں دوسری بات سے اس کا حلق قائم ہوا تو تعلقات متغیر ہوئے اور کل تغیر حادث کے تحت تعلقات ہی حادث ہونے اور تعلقات کا حادث ہونا متعلقہ صفات کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

قولہ: لا یتحالیٰ قیام الحوادث الخ۔ یہ شارح کے قول لا یمکن الکرامۃ الخ کی دلیل ہے یعنی چونکہ صفات ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور حوادث کا ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے۔ اس بناء پر صفات باری حادث نہیں ہو سکتیں بلکہ وہ ازلی ہی رہیں گی۔ یہاں یہ ذکر کر دینا فائدہ سے خالی نہیں کہ صفات کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ محضہ مثلاً حیات (۲) حقیقیہ ذات الاضافۃ۔ مثلاً علم، قدرت، ارادہ سمع، بصر، کلام اور ماترید یہ کے نزدیک محکوم بھی (۳) اضافیہ محضہ، مثلاً قلبیت و بعدیت اور معیت (۴) صفات سلبیہ مثلاً جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا وغیرہ۔ ان میں سے پہلی اور چوتھی قسم میں کسی قسم کا تغیر اور تجدد نہیں ہوتا اور دوسری قسم کی صفات فی نفسہ تجدد اور تغیر کو قبول نہیں کرتیں البتہ ان کے تعلقات میں تجدد و تغیر ہوتا ہے۔ لہذا تعلقات حادث ہیں اور تیسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا ہے کیونکہ وہ اضافی اور اعتباری ہیں حقیقت میں وہ ذات باری کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

قولہ: ضرورۃً انہ لامعنی لصفۃ الشی الخ شارح علیہ الرحمہ نے صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر عرف اور لغت سے استدلال کیا ہے کہ عرف و لغت میں کسی شی کی صفت اسی چیز کو کہتے ہیں جو اس شی کے ساتھ قائم ہو۔ مثلاً بیاض کپڑے کی صفت اس وقت قرار پائے گی جب وہ کپڑے کے ساتھ قائم ہو۔ لہذا علم، حیات، قدرت وغیرہ کے صفات باری ہونے کا یہی مطلب ہوگا کہ یہ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

قولہ: قال لمتما بذاتہ لا کمایذعم المعتزلۃ الخ معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مشکل تو ہیں مگر اس کے مشکل ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ کلام نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ وہ ایسے کلام کے ساتھ مشکل ہیں جو اس کے غیر مثلاً لوح محفوظ یا جبرائیل یا نبی علیہ السلام کے ساتھ قائم ہے معتزلہ کی اس تعبیر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کلام کو اللہ کی صفت تو مانتے ہیں مگر اس کو اللہ کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں، شارح اپنے قول لکن مراد ہم الخ سے اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کو اللہ کی ایسی صفت ثابت کرنا نہیں ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے کیونکہ یہ تو بدیہی طور پر باطل ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم کس کو؟ کے ساتھ ہو۔ بلکہ ان کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کیونکہ ان کے قول "ان اللہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرہ" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بایں معنی مشکل نہیں کہ کلام اس کی حقیقی صفت ہے بلکہ اس کے مشکل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کو اپنے غیر مثلاً لوح محفوظ یا ذات جبرائیل یا ذات رسول میں موجود کرنے والا ہے اور وہ کلام اسی غیر کے ساتھ قائم ہے۔ گو یادہ مشکل معنی موجب کلام ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق ماخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجب پر مثلاً اسود کا اطلاق ماخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف کپڑے پر ہوگا۔ اس صباغ پر نہیں ہوگا جو کپڑے کے اندر سواد کو موجود کرنے والا ہے۔

ولما تمسکت المعتزلۃ بان فی اثبات الصفات ابطال التوحید لما آخفا موجودات قدیمۃ
مخائرۃ لذات اللہ تعالیٰ فیلزم قدم غیر اللہ تعالیٰ وتعد القدام بل تعد الواجب
لذاتہ علی ما وقعت الاشارة الیہ فی کلام المتقدمین والتصریح بہ فی کلام المتأخرین
من ان واجبا لوجود بالذات هو اللہ تعالیٰ وصفاته وقد کفرت النصارى بانثالثۃ
من القدام فما بال الثانیۃ او اکثر اشار الی الجواب بقولہ وہی لا هو ولا غیرہ
یعنی ان صفات اللہ تعالیٰ لیست عین الذات ولا غیر الذات، فلا یلزم قدم الغير

ولا تكثر القدمات والنصاري وان لم يصحوا بالقدمات المتعاضدة ولكن لزومهم ذلك لانهم اثبتوا الاقائيم الثلاثة هي الوجود والعلم والحياة، وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الا نقلها والا فنقال. فكانت ذوات متعاضدة.

ترجمہ اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال (لازم آتا) ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدماء بلکہ تعدد ذات بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متأخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دئے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متعاضد کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انھوں نے تین اقائیم ثابت کئے، اور وہ وجود علم اور حیات ہیں اور ان کا (بالترتیب) اب، ابن، روح القدس نام رکھا۔ اور یہ کہا کہ اقنوم علم عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوا۔ پس انھوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا۔ لہذا یہ سب متکائر ذوات ہوئیں۔

تشریح اس بات پر تمام اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں عین ذات واجب نہیں ہیں۔ اس کے برخلاف معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب ہیں۔ اور صفات کے عین ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن افعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی ہیں۔ ان کے لئے اللہ کی ذات کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ صفات کی نفی پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات کا عین نہ ہوں بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی اب وہ حادث تو ہو نہیں سکتیں۔ ورنہ ان کے موصوف یعنی واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ قدیم ہوں گی۔ لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ نیز یہ صفات بہت سی ہیں تو تعدد قدماء بھی لازم آئے گا۔ نیز اس سے قبل جیسا کہ مصنف کے قول ”القدیم“ کی شرح

میں متقدمین کے کلام میں اشارہ اور تاخرین کے کلام میں اس بات کی صراحت گذر چکی ہے کہ قدیم اور آؤ متزاد ہیں، لہذا تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا اور غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء تعدد وجہا، یہ سب توحید کے منافی ہیں۔ پھر یہ کہ قائلین بالصفات میں بعض سات صفات بعض آٹھ اور بعض اس سے زائد مانتے ہیں حالانکہ نصاریٰ صرف تین قدماء یعنی اب، ابن، روح القدس کا قائل ہونے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے تو پھر سات یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ثابت کرنے والوں کے کفر کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ کے استدلال کے جواب کی طرف اپنے قول وھی لاھو ولا غیرہ میں اشارہ کیا ہے اور محل اشارہ غیریت کی نفی ہے کیونکہ جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ نیز تعدد اور تکثر اشیاء متعددہ اور مثلثہ کے درمیان، تغائر بعضی ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح آپس میں بھی ایک دوسرے کا غیر باین معنی نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ہو سکے تو تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا۔ لہذا ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء یا تکثر قدماء لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں ہیں۔ نہ ذات واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔

قولہ: اشاراتی الجواب الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ لفظ اشارہ سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے معتزلہ کے استدلال کا جواب ضماً معلوم ہوتا ہے جواب دنیا مصنف کا مقصد نہیں ہے بلکہ ذات واجب کے مقابلہ میں صفات کا حکم بیان کرنا مقصد ہے اگر جواب دنیا مقصد ہوتا تو صرف غیریت کی نفی پر اکتفاء کرتے۔ کیونکہ عنیت کی نفی کا جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اگر صفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کی یوں تقریر کی جائے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے صفات مانو گے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عین ذات باری ہوں گی ایسی صورت میں وہ تمام محالات لازم آئیں گے جن کا لزوم تم نے اس کے پہلے ہماری طرف منسوب کیا تھا۔ یعنی علم کا قدرت و حیات ہونا، عالم ہونا قادر ہونا، محبوب و خلق ہونا وغیرہ۔ اور یا صفات اللہ تعالیٰ کا غیر ہوں گی۔ ایسی صورت میں ان صفات کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء لازم آئے گا تو اس طرح استدلال معتزلہ کی تقریر کرنے کی صورت میں عنیت اور غیریت دونوں کی نفی کا جواب سے تعلق ہوگا۔ باین طور کہ صفات نہ تو عین ذات واجب ہیں کہ مذکورہ محالات لازم آئیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں کہ غیر اللہ کا قدیم ہونا یا تعدد قدماء لازم آئے گا۔

قولہ: فلا یلزم قدم الخید الخ یہ غیریت کی نفی پر مقرر ہے۔

قولہ: والنصارى دان لم يصحوا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں انھیں باہم متعارض نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دئے گئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد قدماء توحید کے منافی ہے خواہ ان میں باہم تضاد ہو یا نہ ہو۔ لہذا تمہارا یہ کہنا کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں بلکہ قدماء متعارضہ کا تعدد محال ہے۔ درست نہیں ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان تضاد کی اگرچہ انھوں نے صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان مغایرت لازم آتی ہے۔ اور وہ بات یہ ہے کہ انھوں نے تین اقاغیم ثابت کئے ایک وجود جس کو لفظ اب سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے علم جس کو لفظ ابن سے تعبیر کرتے ہیں تیسرے حیات جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات ہے عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اس طرح انھوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا اور انفکاک و انتقال جس کا نام غیریت اور تضاد ہے ذات میں ہوتا ہے لہذا یہ اقاغیم ثلاثہ متعارض ذوات ہوتے تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ تکثر اور تعدد اس وقت تحقق ہو گا جب غیریت بمعنی انفکاک اور ایک دوسرے سے انتقال ممکن ہو۔ لہذا نصاریٰ پر تکثر قدماء کے قول کا الزام عائد ہو گا۔ کیونکہ وہ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک اور انتقال جائز قرار دیتے ہیں اور اشارہ ہے چونکہ صفات کو ذات واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری صفت کا غیر نہیں مانتے یعنی صفات کا ذات واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے انفکاک اور انتقال جائز نہیں قرار دیتے۔ لہذا صفات کو قدیم کہنے سے ان پر تعدد قدماء کے قول کا الزام عائد نہیں ہو گا۔

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكاثر على التعارض بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض، والجزء لا يغير الكل، وايضالا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة، فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قدیمة لا ذات وصفات، وان لا يجترء على القول بكون اصفاء واجباً الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا غيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى ولقدس فيكون هذا امرا من قال واجب الوجود لذاته هو الله وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى ولقدس، اما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائماً بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه فليس

کل قدیم الها حتی یلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قدیم بذاته موصوف بصفات ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الالهية.

ترجمہ اور مقصود کے لئے گنجائش ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کر دے۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد مثلاً واحد، ثنائین، ثلاثہ وغیرہ متعدد اور متکثر ہیں باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کا منافی نہیں ہوتا۔ نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا خواہ وہ متغائر ہوں یا نہ ہوں۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ کہا جائے محال ذات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے۔ بلکہ کہا جائے کہ صفات واجب (یعنی ثابت) ہیں، اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو نہ ان صفات کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے۔ اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ یعنی صفات واجب بمعنی ثابت ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے۔

بہر حال اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ جب وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے منفصل نہ ہو۔ پس ہر قدیم الہ نہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے آلہہ کا وجود لازم آئے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہیں اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہیں اور قدماء کا قول نہ کیا جائے تاکہ اس بات کی طرف دہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفات الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

تشریح قولہ: ولقائل ان يمنع من صفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کا مذکورہ جواب جس پر شارح نے مصنف کے قول "ولا غیرہ" کو محمول کیا تھا۔ تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر مبنی تھا کہ صفات قدیمہ ذات واجب کا اسی طرح باہم ایک دوسرے کا غیر نہیں کہ ان کا دوسرے سے انفکاک ممکن ہو لہذا تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا اور صفات کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء لازم نہیں آئے گا۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ فریق مخالف کو تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ مراتب اعداد میں سے بعض دوسرے بعض کے لئے جزء ہیں اور جزء و کل کے درمیان مغایرت نہیں ہے مثلاً آٹھ اور دس کہ ان میں سے اول ثانی کے لئے جزء اور ثانی

اول کے لئے کل ہے مگر ان دونوں میں مغایرت بمعنی امکان انفکاک نہیں ہے کیونکہ آٹھ کا جوکہ جزء ہے اپنے کل یعنی دس سے انفکاک ممکن نہیں ہے ورنہ دس دس نہیں رہے گا بلکہ دو ہی رہ جائے گا۔ اس کے باوجود آٹھ اور دس دونوں متعدد اور متکثر ہیں معلوم ہوا کہ تعدد اور متکثر تغایر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف نہیں ہے۔

قولہ: من الواحد الخ یعنی بیان یہ ہے جو لوگ عدد کو کم منفصل قرار دیتے ہیں وہ واحد کو عدد ہی نہیں ماننے کیونکہ کم وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو یعنی جس کے لئے اجزاء ہوں اور واحد بسیط ہے اس کے لئے اجزاء نہیں جن کی طرف اس کی تقسیم ہو سکے لہذا وہ عدد بھی نہیں ہوگا مگر جو لوگ عدد کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جو شمار کیا جائے ان کے نزدیک واحد بھی عدد ہے۔ شارح کا کلام اسی مذہب پر مبنی ہے۔ قولہ: والاضالہ يتصور الخ یعنی اہل سنت میں سے بعض صفات حقیقیہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں، علم، حیات، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام، اور بعض حکوین کو بھی صفت حقیقی قرار دیتے ہوئے آٹھ قرار دیتے ہیں اور بعض اس سے بھی زائد مانتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل سنت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے خواہ ان میں تغایر مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ لہذا صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدماء بہر حال لازم آئے گا۔

قولہ: فالاولیٰ ان یقال الخ یعنی جب اہل سنت والجماعت کا صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں کوئی نزاع نہیں تو پھر معتزلہ کے استدلال کا وہ جواب نہ دیا جائے جو تعدد صفات کے انکار پر مبنی ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد اور متکثر تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ صفات کو قدیم ماننے کا ایک ذات مع اس کی صفات کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو ہم پر لازم نہیں آ رہا ہے کیونکہ ہم صفات کو معتزلہ کی طرح عین ذات نہیں کہتے کہ صفات قدیمہ کے متعدد اور کثیر ہونے سے ذوات قدیمہ کا تعدد اور متکثر لازم آئے۔ مصنف کا اپنے قول ”وہی لا ہو“ سے عنیت کی نفی کر کے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: وان لا یجتزأ الخ اس کا عطف ان یقال پر ہے معتزلہ نے اپنے استدلال میں کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا اور قدیم اور واجب کے درمیان ترادف کے قول کی بنیاد پر یہ صفات واجب لذاتہ بھی ہوں گی تو تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ بعض لوگوں نے معتزلہ اس استدلال کا جواب صفات کا واجب لذاتہ ہونا تسلیم کر کے دیا ہے کہ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذوات واجبہ کا تعدد محال ہے۔

شارح فرما رہے ہیں کہ توحید کے دلائل ذات اور صفات کی تفریق کے بغیر مطلقاً واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے صفات کو واجب الوجود لذات کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہئے۔ اور یہ کہنا چاہیئے کہ صفات واجب بمعنی ثابت ہیں اُس ذات کے لئے جو عین صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے۔ اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود لذات کہا۔ ان کی بھی یہی مراد ہے یعنی واجب بمعنی ثابت ہے اور لذات کا مطلب لذات اللہ تعالیٰ ہے۔ یہی بات کہ صفات نفس الامر کے اعتبار سے کیا ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ممکن ہیں باوجودیکہ قدیم ہیں کیونکہ وہ باری تعالیٰ کی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جب ممکن کسی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو تو اس کے قدیم ہونے میں کوئی استحالة نہیں۔ اس تقریر کی رو سے مشہور کلمہ ”کل ممکن حادث“ میں ممکن سے وہ ممکن مراد ہوگا جو قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ: فليس كل قديم الها انما به شارح کے قول ولا استحالة في قدم الممكن پر مفرع ہے۔ یعنی جب صفات قدیم ہونے کے باوجود ممکن ہیں تو ہر قدیم الہ نہیں ہو سکتا کہ متعدد صفات قدیمہ کے وجود سے متعدد آلہ کا وجود لازم آئے۔ کیونکہ الہ کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔ قولہ: لكن ينبغي انما به احتياط كالتقاضيہ ہے کہ کہا جائے باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ عامۃ الناس کو جو ہر قدیم کو الہ سمجھتے ہیں یہ دہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر صفت قائم بالذات اور صفات الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔ وصحوبہ ہذا المقام ذہبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات، والكلامية الى نفى قدمها، والا شاعرة الى نفى غيريهما وعينيتها۔

اور اس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف اور کرامۃ صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیر ذات اور عین ذات ہونے کی نفی کی طرف گئے۔

تشریح شارح کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مذکورہ صفات کا اثبات اگرچہ عقل و نقل و دل کے مطابق ہے۔ مگر اس پر مختلف طریقوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں، چنانچہ ہر گروہ نے اپنی اپنی عقل کے حساب سے ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی۔ اور لوگوں کے اذہان مختلف ہیں اس بناء پر صفات کے بارے میں مختلف مذاہب ہو گئے۔ چنانچہ معتزلہ نے یہ دیکھا کہ اگر صفات کو ثابت مانیں گے تو حادث ماننے کی صورت میں اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام اور قدیم ہونے کی

صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں محال ہیں۔ اس لئے وہ صفات کے ثبوت کا ہی انکار کر بیٹھے اور اگر امیہ نے صفات کو ثابت مانا۔ مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے قدیم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ اور اساعہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اس لئے صفات کو قدیم کہا۔ پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا اعتراض وارد ہوا تو یہ کہا کہ یہ صفات قدیمہ نہ عین ذات واجب ہیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں۔

فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره، وإلا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة. قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدرون يتصور وجود واحد هما مع عدم الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلاً، فلا يكونان نقيضين، بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزم مع الكل والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الأزلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور تكون غير الذات كذا ذكر المشائخ۔

ترجمہ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ توبہ ظاہر ارتفاع نقيضین اور رب باطن اجتماع نقيضین ہے اس لئے کہ ایک شے کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں ایک کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو۔ اور عینیت کی تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے۔ لہذا یہ دونوں نقيض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے گا۔ باسی طور کہ ایک شے ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو۔ مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ (یہی معاملہ ہے)

کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرۃ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقا بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے لہذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفت محینہ کے مقصور ہے۔ لہذا وہ غیر ذات ہوں گی۔ اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے

قولہ: فان قيل هذا الخیر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”وہی لا ہد ولا غیرہ“

تشریح | پہلا ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عنیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ عنیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عنیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ لہذا عنیت اور غیریت نقیضین ہوئے موصوفہ کے ظاہر قول سے عنیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتفاع نقیضین ہے اور چونکہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس بناء پر جب مصنف نے کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیر ذات ہیں۔ پھر جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں۔ لہذا عنیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا۔ یہ اجتماع نقیضین ہے۔

قولہ: لان المفہوم من الشئ الخیر عنیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: قلنا قد فسرنا الخیر بمتا الخیر اعتراض مذکور کا جواب ہے جو عنیت اور غیریت کے درمیان تناقض نہ ہونے پر مبنی ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ عنیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں۔ لہذا دونوں کی نفی ارتفاع نقیضین نہیں کہلائیگی اور نہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوگی کہ اجتماع نقیضین لازم آئے اور دونوں کے درمیان تناقض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نقیضین کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور عنیت و غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ اشاعرہ نے عنیت کا تو وہی معنی ذکر کیا ہے جو معترض نے بیان کیا ہے یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔ مگر غیریت کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک اور زوال ممکن ہو غیریت کی اس تفسیر کی رو سے عنیت اور غیریت نقیضین نہیں ہونگے بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو چیزیں اس طرح کی ہوں کہ ان کا مفہوم

ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔ تو اتحاد فی المفہوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں اور چونکہ دونوں ازلی ہیں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔ لہذا ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہیں، لہذا صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں۔ اسی طرح صفات باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اور ازلی ہونے کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں۔ لہذا کوئی صفت دوسری صفت کا نہ عین ہوگی نہ غیر ہوگی۔ اسی طرح جزء اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہذا دونوں کے درمیان عینیت ہوگی اور ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا غیریت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جزء کا مفہوم تو یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی مثال واحد من العشرۃ اور عشرہ ہے کہ واحد جزء ہے عشرہ کا اور عشرہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من العشرۃ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے عشرہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے بلکہ اس میں سے مثلاً تین کم ہو جانے کی وجہ سے گنہارہ جائے تو اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر یہ واحد من العشرۃ یعنی وہ واحد نہیں ہے جو عشرہ کا جزء تھا۔ بلکہ یہ واحد من التسعہ کہلائے گا۔ اسی طرح عشرہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من العشرۃ کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد کے زوال و انفکاک سے عشرہ نہیں رہے گا بلکہ تسعہ رہ جائے گا اسی طرح ہر جزء اور کل کا یہی حال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان غیریت نہیں۔ جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں ہے۔

قولہ: بخلاف الصفات المحدثۃ الخ اور جس ذات اور اس کی صفات کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک کی نفی کی گئی تھی اس ذات سے ذات واجب اور ان صفات سے صفات واجب مراد تھیں برخلاف ہماری ذات اور ہماری صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم طاری ہوتا ہے۔ مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متصف ہیں کل کو یہ صفت باقی نہیں رہتی۔ ہم سے اس کا زوال اور انفکاک ہو جاتا ہے۔ ہم بیمار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہماری ذات موجود رہتی ہے اور جب صفات حادثہ کا اپنے موصوف ذات سے زوال اور انفکاک ممکن ہے تو پھر صفات حادثہ اپنے موصوف

کا غیر ہوں گی۔

قوله: فان قيم الذات بدون تلك الصفة المعينة المعتبرين کی قید اس لئے لگائی گئی کہ مطلق صفت کے بغیر ذات کا وجود محال ہے اس لئے مطلق صفت کا ایک فرد خود وجود بھی ہے تو مطلق صفت کے بغیر موجود ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کے بغیر بھی موجود ہو اور یہ بلاشبہ باطل ہے۔
وفیه نظراً نهم ان ارادوا به صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لا استحالة عدمه، ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً وان اكتفوا بجانب واحد لزمتم المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة. وما ذكر من استحالة بقاء

الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد۔

اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر انھوں نے (غیریت کی تعریف میں) امکان انفکاک سے **ترجمہ** جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے۔ تو یہ تعریف عالم اور صانع عالم کی وجہ سے اوّل عرض و محل کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور وہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر محل کے تصور کیا جاسکتا ہے، اور یہ ظاہر ہے۔ باوجودیکہ بالاتفاق مغایرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغایرت لازم آئے گی۔ جزء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے ہائے جائیکا امکان قطعی ہوئی وجہ سے اور بغیر عشرہ کے اہل کے بقا کا محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے۔

تشریح حاصلی نظریہ ہے کہ غیریت کی تفسیر میں امکان انفکاک سے اگر مشائخ نے دونوں جانب سے امکان انفکاک مراد لیا ہے۔ بایں معنی کہ دونوں میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو تو تعریف جامع نہیں رہتی کیونکہ عالم اور صانع کے درمیان اسی طرح کہ عرض اور محل کے درمیان غیریت ہے۔ مگر غیریت بمعنی انفکاک من الجانبین صادق نہیں ہے کیونکہ صانع کا انفکاک عالم سے ہو سکتا ہے مگر عالم کی طرف سے انفکاک نہیں ہو سکتا کیونکہ عالم کے وجود کا صانع کے عدم کے ساتھ تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ صانع کا عدم بوجہ اس کے واجب الوجود ہونے کے محال ہے۔ اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک ہو سکتا ہے مگر عرض کا محل سے انفکاک باہیں

معنی نہیں ہو سکتا کہ وہ بغیر محل کے موجود ہو۔

اور اگر غیریت کے تحقق کے لئے صرف ایک جانب سے انفکاک کو کافی سمجھیں تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ جز اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان غیریت نہیں ہے مگر صرف ایک جانب سے انفکاک کافی ہونے کی صورت میں مخالفت لازم آئے گی۔ کیونکہ یہاں ایک جانب سے انفکاک ممکن ہے مثلاً کل کا وجود بغیر جزء کے اگرچہ ممکن نہیں مگر جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے۔ اسی طرح صفت کا وجود ذات موصوف کے بغیر اگرچہ ممکن نہیں مگر ذات کا وجود بغیر صفت کے ممکن ہے قولہ: وما ذکرنا یہاں شارح نے فرمایا کہ جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے اور ما سبق میں جزء اور کل کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک نہ ہونے کی مثال میں کہا تھا کہ جس طرح عشرہ کا بقا بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا بقا بغیر عشرہ کے محال ہے۔ شارح اس کو دفع کر رہے ہیں کہ واحد من العشرہ کا بقا بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً تسعہ ہی رہ جائے تو تسعہ میں بھی واحد موجود ہے۔

ولا يقال المراد امکان تصور وجود کل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فإنه كما ينشئ وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة والمحل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لا نأقول قد صحوا بعد المغايرة بين الصفا بقاء على انهما لا يتصور عدل لكونها اذ ليست مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعمل انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل. ولو اعتبر وصفا لاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضاليتين، كالاب والابن والاخوين، والعلت والمحلول بل بين الغيرين، لان الغيرية من الاسماء الاضافية، ولا قال ابن الد.

ترجمہ اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ، اگرچہ (دوسرے کا عدم) فرضی ہو اگرچہ (مفروض) محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کر لیا جاتا ہے پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ برخلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے۔ اسی طرح واحد من العشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود

محال ہے اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافی معتبر ہے اور اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس بنیاد پر کہ صفات کے عدم کا ان کے ازلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جاسکتا۔ صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے۔ ہاوجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محمل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً اب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

تشریح قولہ: لا یقال الخ شارح نے مشائخ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر پر فیہ نظر سے جو اعتراض کیا تھا اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بعض لوگوں نے مشائخ کی ذکر کردہ تفسیر کی ایسی توجیہ کی ہے جس سے اعتراض مذکور دفع ہو جاتا ہے۔ شارح اس توجیہ کی تردید فرما رہے ہیں حاصل توجیہ یہ ہے کہ غیریت کی تفسیر میں امکان انفکاک سے مشائخ کی مراد یہ ہے کہ دونوں متضارین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہو اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال ہو۔ اس توجیہ کے بعد نظر مذکور میں تردید کی کسی شق پر بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی شق یعنی غیریت سے امکان انفکاک من الجانبین مراد ہونے کی صورت میں عالم اور صانع کے درمیان غیریت ثابت ہوگی۔ کیونکہ جس طرح صانع کے وجود کا تصور عالم کے ساتھ ممکن ہے۔ اسی طرح عالم کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ اولاً عالم کے وجود کا تصور ہوتا ہے پھر اس کے بعد صانع کے وجود اور ثبوت کا دلیل سے مطالبہ ہوتا ہے۔

قولہ: بخلاف الجزء الخ یہ جواب تردید کی دوسری شق یعنی امکان انفکاک ایک ہی جانب سے کافی قرار دینے کی صورت میں ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ غیریت متحقق ہونے کے لئے ایک ہی جانب سے امکان انفکاک کو کافی قرار دینا جزء اور کل کے درمیان مغایرت کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ جس طرح عشرہ کے وجود کا بغیر واحد کے تصور ممکن نہیں۔ اسی طرح واحد من العشرہ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے بغیر عشرہ کے وجود ممکن نہیں کیونکہ عشرہ کے بغیر مثلاً تسعہ کے اندر واحد موجود ہوگا تو وہ واحد من التسعہ ہوگا واحد من العشرہ نہیں ہوگا۔ حاصل یہ کہ وصف اضافت معتبر ہے۔ یعنی مطلق واحد

کا بغیر عشرہ کے وجود محال نہیں ہے اس لئے کہ مطلق واحد تو ہر عدد کے اندر موجود ہے بلکہ اس واحد کا جو عشرہ کا جز ہے اور جزء ہونے کی حیثیت سے عشرہ کی طرف مضاف ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے۔

قولہ: لا نالقول الخیہ اور لا یقال سے ذکر کردہ توجیہ کا رد ہے حاصل رد یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ توجیہ القول بمالایرضی قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ اگر مذکورہ توجیہ کو درست مان لیا جائے تو صفات میں بھی باہم مغائرت لازم آتی ہے کیونکہ مثال کے طور پر اولاً صفت علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے۔ پھر دوسری صفت مثلاً کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے۔ اسی طرح اس کا عکس بھی ہو سکتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ صفت علم اور کلام کے درمیان اسی طرح دیگر صفات کے درمیان مغائرت مانی جائے۔ حالانکہ مشائخ نے صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے معلوم ہوا کہ مشائخ نے امکان انفکاک سے مذکورہ معنی مراد نہیں لئے ہیں۔

قولہ: مع انہ لا یستفیم الخیہ توجیہ مذکور کے بطلان کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغائرت ہے۔ حالانکہ غیریت بمعنی امکان انفکاک کا جو معنی ذکر کیا گیا ہے۔ وہ درست نہیں ہے۔

قولہ: ولو اعتبرت الخیہ توجیہ مذکور کے بطلان کی تیسری دلیل ہے جس کا تعلق صفا توجیہ کے قول ”والحاصل ان وصف الاضافۃ معتبر“ سے ہے۔ رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر وصف اضافت کو معتبر قرار دیا جائے تو ہر ان دو چیزوں کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی جن کے درمیان تقاضا کا علاقہ ہے یعنی جن میں سے ہر ایک کا تعقل دوسری چیز کے تعقل پر موقوف ہے۔ مثلاً اب اور ابن کے درمیان اسی طرح اخون کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ اب اور ابن میں سے کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر اسی طرح ایک اخ کا دوسرے اخ کے بغیر تصور ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح علت اور معلول کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ غیرین میں سے ہر ایک غیر ہے دوسرے کے مقابلہ میں۔ لہذا کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر تصور ممکن نہیں ہوگا۔

فان فیہ لا یجوز ان یکون مرادہم انہا لا ہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود فانہ یشتراط انہما بحسب الوجود لیصح الحمل والتغایر بحسب المفہوم لیفید، كما فی قولنا الانسان کالتب، بخلاف قولنا الانسان حجر، فانہ لا یصح، وقولنا الانسان

الانسان فانه لا يفيد، قلنا هذا انما يصلح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدره مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من عشرة واليد من زيد۔

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ ”لا هو ولا غیرہ“ سے مشائخ کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں، اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر تاکہ حل مفید ہو۔ جیسا کہ ہمارے قول ”الا انسان کاتب“ میں، برخلاف ہمارے قول ”الا انسان حجر“ کے کہ وہ صحیح نہیں اور (برخلاف) ہمارے قول ”الا انسان انسان“ کے کہ وہ مفید نہیں ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم، قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست ہے۔ علم و قدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام اسی کے بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اور ید زید میں درست ہوگی۔

تشریح قولہ: فان قيل الخ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے قول ”لا هو ولا غیرہ“ کی ایک ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے لزوم کا اعتراض دار نہیں ہوتا۔ انھوں نے مواقف میں جو کچھ کہا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع و محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تاکہ حل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متغایر ہونا ضروری ہے تاکہ حل مفید ہو۔ جیسے الانسان کاتب، کہ موضوع اور محمول وجود خارجی میں متحد ہیں خارج میں جو ذات انسان کا مصداق ہے وہی کاتب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ برخلاف ”الا انسان حجر“ کہ موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ حل درست ہی نہیں اور برخلاف الانسان انسان کے، کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ حل مفید نہیں کیونکہ حل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے۔ لفظ محمول سے اس سے زائد کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے تو صاحب مواقف کا کہنا یہ ہے کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اشاعرہ کی مراد ”لا هو ولا غیرہ“

تھے ہو، کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ عین ہیں۔ جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابلہ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس صورت میں عنیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور نہ اجتماع نقیضین۔

قولہ: قلنا الخیر لیم لا یجوز کا جواب ہے۔ توضیح یہ ہے کہ علم، قدرت، سمع و بصر وغیرہ صفات ہیں جو ذات پر محمول نہیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ اللہ علم، یا اللہ قدرت نہیں کہا جاتا، بلکہ ذات واجب پر محمول اسماء صفات عالم، قادر، سمیع و بصیر وغیرہ ہوتے ہیں جو صفات سے مشتق ہیں۔ لہذا مذکورہ توجیہ اسماء صفات عالم قادر وغیرہ کے بارے میں تو درست ہوگی۔ صفات مثلاً علم و قدرت وغیرہ کے بارے میں یہ توجیہ درست نہیں ہوگی۔ حالانکہ اشاعرہ کا قول ”ہی لا ھو ولا غیرہ“ صفات کے بارے میں ہے نہ کہ اسماء صفات کے بارے میں۔

قولہ: ولا فی الاجزاء الغیر المحمولۃ الخ۔ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اپنے کل یعنی عشرہ پر اور یزید زید اپنے کل یعنی زید پر محمول نہیں ہوتا۔ پس واحد من العشرہ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح یزید اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عنیت ہے اور نہ غیریت ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں پر لا ھو تجسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔

وذكر فی التبصرة ان کون الواحد من العشرة والمید من زید غیرہ مما لم یقل بہ احد من المتکلمین سوى جعفر بن حارث، وقد خالف فی ذالک جمیع المعتزلة وعد ذالک من جهالاتہ، وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغیلة فلو کان الواحد غیرھا لصار غیر نفسہ لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدو نہ وكذلك لو کان یزید زید غیرہ لکان المید غیر نفسہا، هذا كلامہ ولا ینحی ما فیہ۔

ترجمہ اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور یزید زید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا جعفر بن حارث کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر جاہلانہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد اور اکائیوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر واحد عشرہ کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ لازم آئے گا کہ عشرہ بغیر واحد کے موجود ہو۔ اور اسی طرح اگر یزید زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ یہ صاحب تبصرہ کی بات

تشریح

تھی اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے

قولہ، **وذكر في التبصرة** الخ ابھی سابق میں کہا تھا کہ اجزاء غیر محمولہ اپنے کل میں ہیں اور نہ ان کا غیر ہیں۔ اس کے باوجود صاحب مواقف کی توجیہ لاہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔ اب اجزاء غیر محمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر شیخ ابوالمعین کے قول سے سند پیش کر رہے ہیں۔ شیخ ابوالمعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ واحد من العشرہ کا عشرہ کے غیر ہونے کا اور زید کے زید کا غیر ہونے کا مشکلیں ہیں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی اس کے قائل نہیں، صرف جعفر بن حارث معتزلی اس کا قائل ہے۔ جس پر تمام معتزلہ نے اس کی مذمت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت پر محمول کیا ہے۔ اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے اور ہر اکائی کو باقی اکائیوں کے ساتھ شامل ہے۔ لہذا ہر اکائی پر صادق آئے گا کہ وہ باقی نو اکائیوں کے ساتھ مل کر عشرہ ہے۔ پس اگر واحد من العشرہ کا غیر ہوگا تو چونکہ اس عشرہ میں خود بھی داخل ہے اس لئے اپنا بھی غیر ہوگا۔ نیز جب واحد اور عشرہ میں مغایرت ہوگی دراصل ایک شیء اپنی مغایر کے بغیر پائی جاتی ہے تو عشرہ کا بدو واحد کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اسی طرح اگر زید زید غیر ہوگا تو اپنا بھی غیر ہونا لازم آئے گا کیونکہ زید میں وہ بھی داخل ہے اور مغایرۃ الشئ لنفسہ باطل ہے۔

قولہ: **ولا يخفى ما فيه** کیونکہ شیء کا کسی چیز میں داخل ہونا عدم مغایرت پر دلالت نہیں کرتا نیز عشرہ تمام آحاد کے مجموعہ کا نام ہے۔ ہر واحد کو عشرہ نہیں کہیں گے۔
وہی ای صفاتہ الازلیۃ العلم وہی صفۃ الازلیۃ تنكشف المعلومات عند تعلّقها بها، والقدرۃ وہی صفۃ الازلیۃ تؤثر فی المقدرات عند تعلّقها بها والعلیۃ وہی صفۃ الازلیۃ توجب صحۃ العلم، والقوۃ وہی بمعنی القدرۃ، والسمع وہی صفۃ تتعلق بالمسموع والبصر وہی صفۃ تتعلق بالمبصرات فتدرک بهما ادراكاً تاماً لا علی مسبیل التخیل والتوهم ولا علی طریق تارشائستہ ووصول ہوائی ولا یلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات کما لا یلزم من قدم العلم والقدرۃ قدام المعلومات والمقدرات لانها صفات قدیمۃ لها تعلقات بالحوادث۔

ترجمہ اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ (ایک تو) علم ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کے معلومات منکشف ہوتی ہیں ان کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت اور

(دوسری صفت) قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدرات میں موثر ہوتی ہے ان مقدرات کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور (تیسری صفت) حیوۃ ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے۔ اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے اور (چوتھی صفت) سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسوعات کے ساتھ ہے۔ اور (پانچویں صفت) بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے لیکن دونوں قوتوں کے ذریعہ انکشاف تام ہوتا ہے۔ نہ خیال اور وہم کے طریق پر اور نہ حالت البصر کے متاثر ہونے اور نہ (حاشہ سمع میں) ہوا پہنچنے کے واسطے سے۔ اور ان دونوں قوتوں کے قدیم ہونے سے مسوعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح قولہ: وہی الذی اشہرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفات حقیقیہ کثرت ہیں۔ علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، کلام، اور ماتریدیہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔ جن میں سات تو وہی مذکورہ صفات ہیں اور آٹھویں صفت تکوین ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ ماتریدی ہیں اس لئے انھوں نے صفات کی تعداد آٹھ بیان کی ہے۔

قولہ: وہی صفۃ الہیہ کی قید بتلا رہی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الہی کی تعریف ہے۔ تعریف کا ماحصل یہ ہے کہ علم الہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کا معلوم ہونے والی اشیاء کے ساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء منکشف اور معلوم ہو جاتی ہیں۔

قولہ: تنکشف المعلومات الہیہ معلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کے اندر معلوم ہونے کی استعداد ہے جو کہ معلوم ہو سکتی ہیں گویا انھیں بالقوۃ کے درجہ میں معلوم کہا۔ لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے ہی کا نام ہے اس بناء پر معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت تحصیل حاصل ہے۔

علم کے صفت ازلی ہونے پر یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے کہ ازل میں علم الہی اگر اس بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا۔ کیونکہ ازل میں نہ زید کا وجود تھا نہ گھر کا۔ اور اگر علم الہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید داخل ہوگا۔ تو زید کے داخل ہونے کے بعد علم الہی اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید داخل ہے۔ اور اس کے گھر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید گھر میں داخل تھا۔ لہذا علم الہی میں تغیر لازم آیا اور تغیر حدوث کو مستلزم ہے۔ جواز لیت کے منافی ہے۔ جواب اس اشکال

کا یہ ہے کہ یہ تغیر تعلق میں ہوا کہ کبھی دخول استقبال کے ساتھ کبھی دخول حالی اور کبھی دخول ماضی کے ساتھ ہوا اور تعلقات کا تغیر صفت متعلقہ کے تغیر کو مستلزم نہیں۔ مثلاً آئینہ کا تعلق کبھی سامنے گزرنے والے انسان سے ہوتا ہے اور اس وقت انسان کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے اور کبھی اس کا تعلق سامنے گزرنے والے گھوڑے سے ہوتا ہے اس وقت گھوڑے کی صورت آئینہ میں عکس ہوتی ہے تو آئینہ کے تعلق میں تغیر ہوا مگر خود آئینہ میں کوئی تغیر نہیں۔

قولہ: وہی صفت ازلیہ تو بشر الخ یہ صفت قدرت کی تعریف ہے۔ اشعریہ جو تکوین کے مستقل صفت ہونے کی نفی کر کے صفات حقیقیہ کی تعداد سات ہی بتلاتے ہیں وہ تکوین کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں یعنی تکوین کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہی تکوین کہلاتا ہے گویا قدرت ہی شئی کے وجود میں مؤثر ہے۔ اس کے برخلاف ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت معتمد ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے شئی کے صدور کو ممکن بنانے والی ہے۔ اور ارادہ صفت مرجع ہے جو شئی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفت مؤثرہ ہے اس کے تعلق سے شئی وجود میں آجاتی ہے لیکن مصنف: باوجود اس کے کہ وہ ماتریدی ہیں قدرت کی تعریف میں ان کا قول ”توثر فی المقدورات“ بظاہر اشعریہ کے مذہب پر مبنی ہے جو قدرت کو صفت مؤثرہ قرار دیتے ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ قدرت شئی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں مؤثر ہے۔ اس صورت میں قدرت صفت معتمد ہی ہوگی۔

قولہ: لا علی سبیل التخیل الخ یہ سمع اور بصر کی تعریف کا تہہ ہے تاکہ مخلوقات کی صفت سمع اور بصر سے متاثر ہو جائے۔ خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک تخیل کہلاتا ہے اور محسوسات میں پائی جانے والی غیر محسوس معانی اور کیفیات کا ادراک توہم کہلاتا ہے۔

قولہ: ولا علی تاثر حاسۃ الخ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سمع اور بصر سے ادراک اس وقت حاصل ہوگا۔ جب حاسہ سمع اور بصر شئی مسموع اور مبصر کا اثر قبول کرے۔ نیز سماع کے لئے کان کے سوراخ کی گہرائی میں ہوا کا پہونچنا بھی ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ انفعال اور تاثر سے اسی طرح اعضاء جوارح سے پاک ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حاسہ سمع اور بصر کا مسموع اور مبصر سے متاثر ہونا حیوانات میں ہوتا ہے واجب تعالیٰ کو ان پر قیاس کرنا درست نہیں۔

قولہ: ولا یلزم الخ یہ بھی فلاسفہ کے ایک اشکال کا ایک دفعیہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ سمع اور بصر کے ازلی ہونے سے ان کے متعلقات (بفتح اللام) کا ازلی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ حادث ہیں

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ صفات یعنی سمع، بصر، علم اور قدرت وغیرہ قدیم اور ازلی صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں اور وجودِ صفت کے لئے ضروری نہیں کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفتِ سمع موجود ہوتی ہے باوجودیکہ اس وقت کسی سموع سے اس کا تعلق نہیں۔ اسی طرح سے مذکورہ صفات باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا۔ جس سے ان متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے۔

والارادة والمشية وهما عبطان عن صفة في المحي لوجب تخصيص احد المقدورين في احدا لاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابع للوقوع۔

اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونیکے باوجود مقدورین میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونیکے ساتھ خاص کر لے کا مقتضی ہوتی ہے۔

قولہ: وهما عبطان ان بعض متکلمین نے ارادہ کو عین قدرت قرار دیا۔ اور بعض نے عین علم قرار دیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے ارادہ کی ایسی تعریف کی جس سے ارادہ کا علم اور قدرت کے علاوہ مستقل صفت ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ ارادہ کی تعریف سمجھنے سے پہلے چند تمہیدی مقدمات کو ذہن میں رکھیے گا، پہلا مقدمہ تو یہ کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے فعل اور ترک دونوں ممکن ہوتے ہیں قدرت کا تعلق ضدین یعنی فعل و ترک دونوں کے ساتھ برابر ہے۔ مثلاً جو شخص غائب ہے یا رہتا ہے قہود ترک کر کے قیام کر ہی نہیں سکتا وہ بیٹھنے پر قادر نہیں بلکہ مجبور رکھا جائے گا۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ علم کا تعلق احدا المقدورین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ کہ احدا المقدورین کا وقوع اپنے منج اور مخصص کے تابع ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد ارادہ کی تعریف تخیلی انداز میں یوں سمجھیے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو لڑکا دینے پر قادر ہے یعنی اگر چاہے تو دے اور اگر نہ چاہے تو نہ دے۔ پھر دینے کی صورت میں دن میں بھی دینے پر قادر ہے اور رات میں بھی۔ پس اگر زید کے لڑکا پیدا ہوا اور رات میں پیدا ہوا۔ تو سوا یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب لڑکا دینا اور نہ دینا دونوں اللہ کا مقدور تھا تو کس چیز نے دینے کو نہ دینے پر ترجیح دی۔ اسی طرح جب دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدور تھا تو رات میں کیوں دیا۔ دن میں کیوں

نہ دیا۔ دونوں سوالوں کا یہی جواب ہوگا کہ اللہ کی مرضی یہی تھی اس نے ایسا ہی جالہ یعنی لڑکا دینا اور نہ دینا اسی طرح دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدور تھا مگر ارادۃ الہی نے دینے کو نہ دینے پر اور رات میں دینے کو دن میں دینے پر ترجیح دی معلوم ہوا کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو ایک وقت کو چھوڑ کر ایک وقت میں احدا المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اور جب ارادہ صفت مزججہ ہے تو قدرت کا مغایر ہوگا۔ کیونکہ قدرت کا تعلق غرضین کے ساتھ برابر ہوتا ہے وہ دونوں میں سے کسی کے وقوع کے لئے مزجج نہیں ہے۔ اسی طرح جب ارادہ احدا المقدورین کے وقوع کو ترجیح دینے والی صفت کا نام ہے تو پھر حسب مقدمہ ثلث احدا المقدورین کا وقوع اپنے مزجج کے تابع ہوگا۔ بس ارادہ عین علم بھی نہیں ہوگا بلکہ اس کے علاوہ ہوگا کیونکہ علم کا تعلق وقوع کے تابع ہوتا ہے تو اگر علم احدا المقدورین کے وقوع کا مزجج ہوگا تو مقدمہ ثلث کی رو سے وقوع علم کے تابع ہوگا اور دور لازم آئے گا۔

قولہ: مع استواء نسبة القدرة الخ ارادہ کے قدرت کے علاوہ صفت ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: وكون تعلق العلم الخ اس کا عطف استواء پر ہے اس میں ان فلاسفہ کی تردید ہے جو ارادہ کو عین علم قرار دیتے ہیں۔

وفیما ذکر تنبیہ علی الرد علی من زعم ان المشیة قدیمة والارادة حادثة قائمة بذات اللہ تعالیٰ، وعلی من زعم ان معنی ارادة اللہ فعلہ، انہ لیس بمکروه ولا ساء ولا مغلوب ومعنی ارادته فعل غیرہ، انہ آمر بہ، کیف وقد امر کل مکلف بالایمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع۔

ترجمہ اور مذکورہ متن میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادثہ ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سہو کرنے والا ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے۔ (ایسا کیسے ہو سکتا ہے۔ دران حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

تشریح قولہ: وفیما ذکر الخ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے ولہ صفات ازلیتہ، قائمتہ بذاتہ فرمانے میں دو باتوں پر تنبیہ ہے ایک تو یہ کہ وہ صفات قدیم ہیں۔ دوسری یہ کہ

وہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں لہذا وہ صفات حقیقی ہیں۔ پھر ان صفات ازلیہ حقیقیہ کو شمار کرایا جن میں ارادہ اور مشیت بھی ہے معلوم ہوا کہ ارادہ اور مشیت قدیم ہیں اور دونوں ایک ہی صفت ہیں نیز یہ کہ ارادہ صفت حقیقی ہے۔ ارادہ اور مشیت کو قدیم کہنے سے کرامیہ کی تردید ہو گئی جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور اس کا تعلق مطلق ایجاد سے ہے ساتھ ہے۔ اور ارادہ حادث ہے اس کا تعلق وقت معین میں ایجاد سے ہے۔ مقدور کے حادث ہونے کے وقت حادث ہوتا ہے اور حادث ہونے کے باوجود حقیقی صفت ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ ان کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح قائم بذاتہ کہہ کر ان صفات کو جن میں ارادہ بھی ہے حقیقی قرار دینے میں بعض معتزلہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی اسناد اللہ کی طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز ہے اور اس کے اپنے کسی فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس فعل کو انجام دینے میں وہ مجبور نہیں ہے اور سہو کرنے والا نہیں ہیں اور نہ کسی سے مغلوب ہو کر اس کام کو انجام دینے والا ہے اور اس کے فعل عبد کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے بندہ کو اس فعل کا امر فرمایا ہے گویا ان کے نزدیک ارادہ امر کا مرادف ہے

قولہ: کیف الخ یعنی ارادہ امر کے معنی میں کیسے ہو سکتا ہے اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا امر فرمایا ہو اس کا ارادہ بھی کیا ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے مگر ارادہ نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا ارادہ فرمے اس کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے پس اگر وہ تمام مکلفین سے ایمان اور دیگر واجبات کے وقوع کا ارادہ کرتا تو تمام مکلفین سے یہ چیزیں ضرور واقع ہوتیں اور سب مومن و مطیع ہوتے۔ مگر تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی تمام مکلفین کے ایمان کا ارادہ کرنا بھی باطل۔ سو جب امر موجود ہے اور ارادہ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ارادہ امر کے معنی میں نہیں ہے۔

والفعل والتخلیق عبارتان عن صفة ازلیة تسبی بالتکوین، وسیجی بتحقیقہ وعدل عن لفظ الخلق شیوع استعمالہ فی المخلوق۔ والترزویع ہو تکوین مخصوص صرح بہ اشارۃ الی ان مثل التخلیق والتصویر والترزویع والاحیاء والاماتۃ وغیر ذلک مما اسند الی اللہ تعالیٰ کل منہا راجع الی صفة حقیقیۃ ازلیۃ قائمۃ بالذات ہی التکوین، لا کما زعم الاشعری من انها اضافات وصفات لافعال۔

ترجمہ | اول صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے فعل اور تخلیق ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے۔ اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظ خلق سے اس کا زیادہ تر

استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور ترزیق بھی ہے یہ ایک مخصوص تکوین ہے۔ اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احياء اور امانت وغیرہ جیسے افعال جن کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہیں سب کا حاصل ایک ایسی حقیقی ازلی صفت جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت تکوین ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب امور اضافیہ ہیں اور صفات افعال ہیں۔

تشریح

قولہ: والفعل والتخلیۃ الخ فعل بفتح الفاء ہے۔ فعل اور تخلیق سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے۔ تکوین کے معنی ایجاد کے ہیں اب اگر ایجاد رزق کا ہو تو اس تکوین کو ترزیق کہتے ہیں اور اگر ایجاد کا تعلق صورت سے ہو تو اسے تصویر کہتے ہیں اور حیات کے ساتھ ہو تو اسے احياء کہتے ہیں پس ترزیق تصویر احياء وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہی ہے۔ تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص خاص نام ہیں۔

قولہ: وعدل الخ یعنی لفظ خلق کا زیادہ تر استعمال چونکہ مخلوق کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کسی کا ذہن اس معنی مشہور کی طرف جاسکتا تھا اور اسے یہ غلط فہمی ہو سکتی تھی کہ خلق بمعنی مخلوق اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے۔ اور اللہ کے ساتھ قائم ہے۔ حالانکہ مخلوق حادث ہے اور حوادث کا ذات باری کے ساتھ قائم محال ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس غلط فہمی سے بچانے کے لئے لفظ خلق کے بجائے تخلیق کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

قولہ: لا مکاذعہ الا شعری الخ شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ تکوین کوئی حقیقی صفت نہیں بلکہ ایک امر اضافی اور اعتباری ہے اور صفات ذات میں سے نہیں بلکہ صفات افعال میں سے ہے۔ اسی بناء پر ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات ہے۔ اس کے برخلاف مصنف جو مابعدی ہیں ان کے نزدیک تکوین صفات حقیقیہ میں سے ہے علم حیات وغیرہ کی طرح یہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

صفات ذات ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات باری سے نفی موجب نقص ہو مثلاً علم قدرت وغیرہ کہ ملک نفی جہل کو اور قدرت کی نفی عجز کو مستلزم ہے اور جہل وعجز دونوں از قبیل نقائص ہیں۔ اور صفات افعال ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات واجب سے نفی موجب نقص نہ ہو مثلاً اعراض اذلال اغناء وغیرہ والکلام وہی صفت ازلیہا عبر عنها بالنظم المستطی بالقرآن المرکب من الحروف، و ذالک لان کل من یا مرویہ فی وینخبر، یجد فی نفسہ معنی، ثم یدل علیہا لعلہا

او الکتابۃ والا شئۃ وهو غیر العلم اذ قد یخبر الانسان عما لم یعلم بل یعلم خلافاً وغیر
الارادة، لانه قد یامر بما لا یریدۃ حکماً مرعۃ قصداً الی اظہار عیانیہ وعدم
امثالہ لا وامرۃ ولیمشی ہذا کلاماً نفسیاً علی ما اشار الیہ الا یخطئ بقولہ شعران کلام
نفسی الفؤاد والنما: جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً: وقال عمرؓ انی زورت فی نفسی مقاتلاً
وکثیراً بما نقول لصاحبہ ان فی نفسی کلاماً یرید ان اذکرہ لک۔ والدلیل علی ثبوت صفتۃ
الکلام اجماع الامۃ وتواتر النقل عن الانبیاء علیہ السلام انہ تعالیٰ متکلم مع القطع باستحالة
التکلم من غیر ثبوت صفتۃ الکلام، فثبت ان للہ تعالیٰ صفات ثمانیۃ هی العلم والقدرۃ
والحیوۃ والسمع والبصر والارادة والتکوین والکلام۔

ترجمہ اور آٹھویں صفت کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے
ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو امر و نہی کرتا ہے او
خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو لفظ کے ذریعے بات کے ذریعہ یا اشارہ
کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا
بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ
ارادہ نہیں کرتا۔ مثلاً وہ غمض جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے
لئے کسی کام کا امر کرے اور اس (معنی) کو کلام نفسی کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس کی طرف اخطا نے اپنے اس قول
سے اشارہ کیا ہے کہ بیشک کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو دل پر دلیل ٹھہرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا
کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بیاں اوقات تم اپنے سانھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک
بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع اور انبیاء علیہم السلام
سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہوا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے
ثبوت کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم قدرت حیات
سمع البصر ارادہ تکوین اور کلام ہیں۔

تشریح قولہ: والکلام الخ۔ صفات حقیقیہ ازلیہ میں سے آٹھویں صفت کلام ہے۔ لیکن عرف میں کلام
سے یہ نظم متلو سمجھا جاتا ہے جس کا نام قرآن ہے اور جو ان حروف و اصوات سے جو کہ اعراض
کے قبیل سے ہیں مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور ظاہر ہے کہ حوادث اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں بن سکتے
اسی بنا پر معتزلہ نے کہ جن کے نزدیک کلام صرف یہی کلام فلفظی ہے انہوں نے کلام کے صفت الہی ہونے کا

انکار کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فرمایا کہ یہاں صفات باری کے ذیل میں کلام پر نظم معلوم اور نہیں بلکہ اس سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو قرآن نامی اس نظم سے اسی طرح تعبیر کیا جاتا ہے جس طرح کسی بھی معنی موضوع کو اسکے واسطے وضع کردہ لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا یہ نظم جس کا نام قرآن ہے بمنزل لفظ موضوع اور دال کے ہے اور یہ کلام لفظی ہے اور وہ صفت ازلیہ جو قرآن نامی اس نظم کا موضوع اور مدلول ہے وہ حقیقی کلام ہے جسے کلام نفسی کہتے ہیں یہاں صفات باری میں کلام سے یہی کلام نفسی مراد ہے جو نظم متلو کا مدلول ہے۔

قولہ: «عبر عنها بالنظم المسمی بالقرآن» صفت ازلیہ کی تعبیر قرآن نامی نظم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ جب اس کو عربی نظم سے تعبیر کیا گیا تو قرآن ہے اور جب سریانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو زبور کہلایا اور جب یونانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو انجیل کہلایا اور جب عبرانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو تورات کہلایا۔ مسمیٰ اور مدلول سب کا وہی کلام نفسی ازلی ہے۔

قولہ: «وذلك لان التو یہ کلام نفسی کے ثبوت کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ کلام لفظی کبھی بصیغہ امر کبھی بصیغہ نہی اور کبھی بصیغہ خبر ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے سے پہلے اپنے دل میں ایک معنی اور ایک کیفیت موجود پاتا ہے۔ اسی مضمون اور دل میں پوشیدہ معنی اور کیفیت کا نام کلام نفسی ہے جس کا اظہار کبھی کبھی وہ عبارت اور الفاظ کے ذریعہ کبھی کتابت کے ذریعہ اور کبھی اشارہ کے ذریعہ کرتا ہے۔

قولہ: «وهو غير العلم» کلام کے صفات حقیقیہ میں سے ہونے کا انکار کرنے والوں نے کہا کہ دل میں پوشیدہ جس معنی کو آپ کلام نفسی کہتے ہیں وہ معنی بعینہ علم و ارادہ ہے کیونکہ خبر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم کو اس بات کا علم ہے اور امر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ متکلم اپنے مخاطب سے فعل مامورہ کی انجام دہی چاہتا ہے اور اس کا ارادہ رکھتا ہے۔ الغرض کلام لفظی خواہ بصورت خبر ہو یا انشاء، دونوں کا مدلول جو معنی ہے وہ یا تو علم ہے یا ارادہ، ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز نہیں ہے لہذا کلام نفسی کا ثبوت نہیں ہوا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ یہ معنی جس پر خبر کے صیغے دلالت کرتے ہیں علم نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے۔ جیسا کہ تمام اخبار کا ذہب کا یہی حال ہے کہ وہ مخبر کے علم کے خلاف ہوتی ہیں۔ اسی طرح وہ معنی جو امر و نہی کے صیغوں کا مدلول ہوتا ہے وہ ارادہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ انسان ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا مثلاً کوئی

شخص اپنے غلام کو مار رہا ہو اور لوگوں کے ملامت کرنے پر وہ کہے کہ یہ بہت نا فرمان ہے میرے کسی بھی حکم کی تعمیل نہیں کرتا ہے اور پھر وہ غلام کی نافرمانی اور اس کے تعمیل احکام نہ کرنے کو لوگوں پر ظاہر کرنے کے لئے اسے کسی کام کا امر کرے۔ تو اس صورت میں امر یا یا گیا مگر امور بہ کی انجام دہی کا ارادہ نہیں پایا گیا کیونکہ آقا سرگزند چاہے گا کہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرے بلکہ وہ یہ چاہے گا کہ تعمیل حکم نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر واضح ہو جائے اور مجھے اس کے مارنے پر ملامت نہ کریں۔

قولہ: ولینبیٰ هذا المعنیٰ الذی یعنی یہی معنی جس کو ہر آدمی و نابی و نخبہ اپنے دل میں موجود دباتا ہے۔ اور جسے کبھی عبارت کبھی اشارہ کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے اور جو علم و ارادہ کے علاوہ چیز ہے یہی کلام نفسی کہلاتا ہے۔

قولہ: علیٰ ما اشار الیہا الخ الفاظ اور عبارت کے مدلول معنی کو جو دل میں پوشیدہ ہے کلام نفسی کہنے پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اہل عرب دل میں مضمر معنی پر کلام کا اطلاق نہیں کرتے بلکہ وہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بلغاء عرب کے کلام سے استشہاد کیا جنہوں نے دل میں پوشیدہ معنی پر کلام کا اطلاق کیا ہے اور کلام کا محل دل کو ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ نبو امیہ کے ابتدائے عبد خلافت کا نصرانی شاعر اخطل کہتا ہے۔ کہ کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان یعنی الفاظ کو تو صرف اس پر دلالت کرنے والا ٹھہرایا گیا ہے۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت میں نزاع ہوا تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "اجتمعت الہ فصل علی ان یأتمروا سعد بن عبادۃ فمشیت الیہم مع ابی بکر و زورت فی نفسی مقالۃ فتکلم ابوبکر ولم یتدرک مما زورت شیئا" اس میں محل استشہاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول "زورت فی نفسی مقالۃ" ہے جس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھتے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کلام کا محل نفس کو قرار دے رہے ہیں۔ یہی کلام نفسی ہے۔ اسی طرح عرف میں کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے کہنا چاہتا ہوں۔

قولہ: والدلیل علی ثبوت الخ صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اس بات پر اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ یہ منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکلم ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ کسی کے لئے صفت کلام ثابت ہوئے بغیر اس کا مکلم ہونا محال ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ثابت ہے اور معتزلہ کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے مکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کا موجد ہے یہ نہیں کہ کلام اس کی صفت ہے۔ بالکل

نحو اور مہمل بات ہے۔ کیونکہ تمام اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو، نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو۔

قولہ: فثبت انہ بظاہر یہ صفت کلام کے ثبوت پر متفرغ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جب کلام کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ثابت ہو گیا تو سابقہ بات صفت کو لئے کر کل آٹھ صفات اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہو گئیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سابقہ تمام صفات کی تفصیلات پر متفرغ ہو۔

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع كرر الاشارة الى اثباتها وقد هجا، ونفصل الكلام ببعض التفاصيل، فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشي من غير قيام ما خذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له اذ لية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الجروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثات مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بحد وانقضاء الحرف الاول بدیهی، وفي هذا رد على الجابلية والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف، ومع ذلك فهو قدیم۔

ترجمہ اور جب کہ آخری تین صفات میں زیادہ نزاع تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدرے تفصیل سے کلام کیا۔ چنانچہ فرمایا۔ اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کے سبب جو ان کی صفت ہے شی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر محال ہونے کی وجہ سے اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے۔ اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت از ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف و اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہونے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیهی ہے اور اس میں جابلا و کرامیہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح قولہ: ضرورة امتناع اثبات المشتق انہ یعنی اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع ہے معتزلہ بھی اسی کے قائل ہیں اور متکلم اسم مشتق ہے اس کا ماخذ اشتقاق کلام ہے اور

قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا ماخذ اشتقاق قائم ہو۔ سو جب اللہ تعالیٰ پر تکلم کا اطلاق بالاجماع ہے تو کلام جو کہ ماخذ اشتقاق ہے اس کے ساتھ قائم ہوگا اور اسی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کی صفت ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ نیز ذات باری کے ہر حادث کا قیام محال ہے لہذا کلام اللہ تعالیٰ کی ازلی اور قدیم صفت ہے۔

قولہ: ضرورۃً انہا اعراض الیہ اس کلام کے جو اللہ کی ازلی صفت ہے۔ حروف و اصوات کی جنس سے نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: و فی هذا رد الخاطیہ اور کرامیہ دونوں اللہ کے کلام کو عرض اور حروف و اصوات کی جنس سے مانتے ہیں مگر کرامیہ حروف و اصوات کی جنس سے مان کر اس کو حادث کہتے ہیں اور خاطیہ حروف و اصوات کی جنس سے ہونے کے باوجود قدیم کہتے ہیں۔

وهو ای الکلام صفتہ ای معنی قائم بالذات منافیۃ للسکوت الذی هو ترک التکلم مع القدرة علیہ، والآفتہ الی ہی عدم مطاوعۃ الآلات اما بحسب الفطرۃ کما فی الخرس او بحسب ضعفہا وعدم بلوغہا حد القوۃ کما فی الطفولیتہ، فان قیل هذا انما یرد علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی، اذ السکوت والخرس انما ینافی التلفظ، قلنا المراد السکوت والآفتۃ الباطنیتان بان لا یدبتر فی نفسه التکلم ولا یقدر علی ذلک، فکما ان الکلام لفظی ونفسی، فکذا اضدادہ اعنی السکوت والخرس۔

ترجمہ اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس بر قدرت ہونے کے اور آفت کہناتی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگے پن میں (ہوتا ہے) یا آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں۔ اس لئے کہ سکوت اور خرس ضرور تلفظ کے منافی ہے۔ ہم جواب دینے کے لئے کہ مراد باطنی سکوت و آفت ہیں بایں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچا رہ کرے۔ یا اس بر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

تشریح قولہ: وهو ای الکلام الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد صفت کلام کی مزید وضاحت کرنی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے۔ سکوت سے مراد قادر علی التکلم ہونے کے باوجود کلام نہ کرنا، ایسی صورت میں کلام اور سکوت کے

درمیان تقابل عدم اور مکمل ہوگا اور آفت سے مراد یہ ہے کہ تکلم اور تلفظ کے آلات یعنی زبان اور زبان کو حرکت میں لانے والے پٹے موجود ہیں مگر وہ کام نہیں کر رہے ہیں، ایسا پیدائشی طور پر بھی ہوتا ہے جیسے گونگے بن کی موت میں اور کبھی آلات کے ضعف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ بچپن میں۔

قولہ: فان قيل انما اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کو سکوت اور آفت کا منافی قرار دیا ہے اور سکوت نام ہے عدم تلفظ کا، اور عدم تلفظ کا منافی تلفظ ہے اور تلفظ کلام فظنی کا ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ اللہ کی صفت جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ کلام فظنی ہے۔

قولہ: فلما انما جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں کلام فظنی اور کلام نفسی، اسی طرح اس کی ضد سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک ظاہری اور ایک باطنی پس کلام فظنی کا منافی سکوت ظاہری ہے اور کلام نفسی کا منافی سکوت باطنی ہے۔ یہاں سکوت اور آفت باطنی مراد ہے جس کا منافی کلام نفسی ہے۔ فلا اشكال۔

واللہ تعالیٰ متکلم بہا امر و نایہ و مخبر یعنی انہ صفة واحدة يتکثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف العلاقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان کلاً منها واحدة قديمة والتکثر والحدوث انما هو في العلاقات والاضافات لما ان ذالک الیق بکمال التوحید۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہیں امر اور نایہ اور مخبر ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نہی و خبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے۔ جیسے علم، قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور تکثر و حدوث صرف تعلقات اور اضافی ہونے میں ہے کیونکہ یہ بات کمال توحید کے مناسب ہے۔

تشریح قولہ: واللہ تعالیٰ متکلم الخ یہ بعض اشعار پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام صرف ایک ہی صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات ہیں۔ امر، نہی، خبر، استفہام، اور نداء۔ حاصل رد یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے مگر نہ تو کلی ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے افراد اور جزئیات کثیرہ ہوں۔ اور نہ کلی ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے اجزاء ہوں اور جزئیات کثیرہ یا اجزاء کثیرہ رکھنے کی وجہ سے حکم ہو، اور اس میں کثرت حقیقی ہو بلکہ جس طرح جزئی حقیقی کے مختلف تعلقات ہوتے ہیں ان تعلقات کثیرہ کے سبب اس میں کثرت اعتباری ہوتی ہے۔ مثلاً زید حقیقت میں شخص واحد ہے کثرت کے ساتھ تعلق رکھنے کے اعتبار سے وہ کاتب ہے۔ شعر گوئی سے تعلق رکھنے کے اعتبار سے شاعر ہے۔ تجارت سے تعلق رکھنے کے اعتبار سے وہ تاجر ہے۔ لہذا یہ اعتباری کثرت ہوتی حقیقت میں وہ شخص واحد ہے بالکل اسی طرح کلام

جزئی حقیقی ہے، امر، نہی، خبر وغیرہ ناموں کے ساتھ اس کا موسوم ہونا اختلاف تعلقات کی وجہ سے ہے۔ طلب فعل سے تعلق کے اعتبار سے وہ امر ہے طلب ترک کے اعتبار سے نہی ہے اور حکایت سے تعلق کے اعتبار سے خبر ہے لہذا کلام میں وحدت حقیقی ہوئی اور کثرت اعتباری ہوئی۔
 قولہ: بیشکثر الی الاموال صرف امر، نہی اور خبر کا ذکر تمثیل کے طور پر حصر کے طور پر نہیں ہے کیونکہ ان تین کے علاوہ بھی کلام کی اقسام ہیں۔

قولہ: لما ن ذالک الخ یہ کلام کے صفت واحدہ ہونے کی دلیل ہے۔ چل یہ کہ توحید کے مناسب تو صفات کا بالکلہ انکار تھا مگر آٹھ صفات ضرورت کی وجہ سے ہم نے ثابت کیا۔ لہذا النسب یہ ہے کہ حتی الامکان کم سے کم صفات مائی جائیں اور ضرورت سے زائد کی نفی کی جائے

فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متکثرًا في نفسه، قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذالک فيما لا يزل، واما في الازل فلا اقسام اصلا، وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر و مرجع الكل اليه، لان حاصل الامر اخبر عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحصل النداء الخبر عن طلب الاجابة، وورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد۔

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پس وہ فی نفسہ متکثر ہوگا ہم جواب دینے کے یہ تسلیم نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے۔ بہر حال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں اور بعض حضرات کا یہ مذہب ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے۔ اس لئے کہ امر کا حاصل فعل پر مستحق ثواب ہونے اور ترک پر مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل آگاہی مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل اجابت مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور اس مذہب کو اس طرح رد کیا گیا کہ ہم یقینی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کا موجب نہیں ہے۔

تشریح قولہ: فان قيل اعراض کلام کے صفت واحدہ ہونے پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ کلام کلی ہے اور امر، نہی، خبر وغیرہ اقسام اس کی جزئیات کثیرہ ہیں سو جس طرح کلی خارج کے اندر 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 ہی خارج میں موجود ہوگا اور منکثر ہوگا۔ لہذا تمہارا کلام کو صفت واحدہ ٹھہرانا درست نہیں۔

قولہ: قلنا مسموع الخ یہ جواب عبداللہ بن سعید القطان اور کچھ متقدمین کے مذہب پر مبنی ہے جو ازل میں کلام الہی کے لئے امر، نہی وغیرہ اقسام کا وجود نہیں ملتے۔ اور کہتے ہیں کہ ازل میں کلام الہی کی تقسیم نہیں تھی۔ لہذا اس مذہب کی رو سے ازل میں کلام الہی کے واحد ہونے پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ البتہ ازل کے بعد کلام الہی کی امر، نہی اور خبر کی طرف تقسیم ہوئی۔ اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہوگا۔ تو ہم یہ جواب دینے کے کلام کا ان اقسام کے ضمن میں ہی پایا جانا اور ان کے بغیر نہ پایا جانا تسلیم نہیں۔ کیونکہ کلام کلی اور اقسام مذکورہ اس کے لئے جزئیات نہیں ہیں کہ ان کے بغیر کلام کا وجود نہ ہو جیسا کہ تمہارا کہنا ہے بلکہ کلام مامورہ 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 قبل سے ہیں تو کلام جزئی حقیقی ہوگا اور 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 کے وقت کتاب اور شعر گوئی کے ساتھ تعلق کے وقت شاعر اور تجارت کے ساتھ تعلق کے وقت تاجر ہے اور ان اسماء کثیرہ بحسب العلاقات الکثیرہ کے ساتھ تصانیف ذات زید میں کثرت کا موجب نہیں۔ اسی طرح کلام کا بھی تعلقات کثیرہ کے اعتبار سے امر، نہی، خبر وغیرہ اسماء کثیرہ کے ساتھ متصف تھا حقیقت کلام میں کثرت کا موجب نہیں ہوگا بلکہ حقیقت میں کلام صفت واحدہ ہی ہوگا۔

قولہ: اما فی الازل فلا انقسام اصلاً الخ یہ عبداللہ بن سعید القطان اور کچھ متقدمین اشعرہ کا مذہب ہے جس پر مذکورہ جواب مبنی ہے اور جمہور اشعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامورہ اور منہی عنہ اور مخبر عنہ کے ساتھ تعلق ازل ہی میں قائم تھا اور کلام ازل میں امر، نہی اور خبر کی طرف منقسم تھا۔ اس صورت میں اعتراض مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت ذات میں کثرت کا موجب نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازل ہی ہو۔

قولہ: وذهب بعضهم الخ یہ امام رازی کا مذہب ہے کہ کلام ازل میں سب کا سب خبر تھا اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے کیونکہ امر کا حاصل مامورہ کی انجام دہی کرنے والے کے مستحق ثواب ہونے اور ترک کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل منہی عنہ کو ترک کرنے والے کے مستحق ثواب اور ارتکاب کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور ندا کا حاصل مخاطب کی توجہ مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور تمام اقسام کو خبر کی طرف لوٹانے سے دو مقصد ہیں۔ ایک مقصد تو معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب دینا ہے کہ اگر کلام ازل ہی ہوتا تو امر، نہی، استفہام اور نداء کا کوئی معنی نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ اقسام کسی

مخاطب کا مقصدی ہیں اور ازل میں کوئی مخاطب نہیں تھا۔ دوسرا مقصد ان لوگوں کی تردید ہے جو صفت کلام کو پانچ ٹھہراتے ہیں۔

قولہ: درّ دانا علم انو یعنی امام رازی کا مذکورہ مذہب اسی وجہ سے قابل رد ہے کہ امر انہی اور خبر کے معانی کا باہم متباین ہونا یقینی ہے کیونکہ یہ سب کلام کے اقسام ہیں اور شی کی اقسام آپس میں ایک دوسری کی قسیم ہوتی ہیں آپس میں متباین ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے برخلاف امر و نہی کے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: واستلزام البعض انو حاصل یہ کہ 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 عقاب ہے لیکن یہ مستلزام امر اور خبر دونوں کے ایک ہونے کو مستلزم نہیں، ورنہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔

فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفاً والاخبار في الازل بطريق المضى كذب المحض
يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امراً ونهياً وخبراً فلا
اشكال. وان جعلناه فلا امر في الازل لا يحيا بتحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورة
اهل التحصيله بالبلوغ. فيكفي وجود المامور في علم الامر كما اذا قدر الرجل ابناً فامرته
بان يفعل كذا بعد الوجود. والاخبار بالنسبة الى الازل لا تتصف بشئ من الازمنة
اذلما ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه
الازل لا يتغير بتغير الزمان.

ترجمہ پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور اور نہی کے سفاہت اور جہالت ہے اور ازل میں بصفہ
ماضی خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک اور منزہ سمجھنا واجب ہے تو ہم جواب دے سکتے
ہیں کہ اگر ہم ازل میں کلام الہی کو امر انہی اور خبر نہ قرار دیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ اور اگر ہم اسے امر انہی اور خبر
قرار دیں تو ازل میں امر شخص مامور کے وجود کے وقت میں فعل مامور بہ کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے
پس علم امر میں مامور کا وجود کافی ہے۔ جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ وہ
موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور ازل کے لحاظ سے خبر میں کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ
کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے۔ کیوں کہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس طرح
اس کا علم ازلی ہے۔ تغیر زمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح

قولہ: فان قيل الخ یہ دو اعتراض ہیں جو معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کلام جو امر وہی اور خبر پر مشتمل ہے ازل ہی ہو گا تو امر وہی بھی ازل ہی ہوں گے اور اللہ تعالیٰ ازل میں امر اور نہی ہوں گے اور امر وہی کا کوئی مخاطب ہونا چاہیے۔ اول کا مخاطب مامور اور ثانی کا مخاطب منہی کہلاتا ہے، حالانکہ ازل میں اللہ کے علاوہ کسی ذات کا وجود ہی نہیں تھا جو امر وہی کا مخاطب ہو تو پھر اللہ تعالیٰ کا ازل میں بغیر کسی مخاطب کے امر اور نہی ہونا لازم آئے گا اور یہ بات غیر معقول ہے۔ دوسرا اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ قرآن میں کثرت سے صیغہ ماضی کے ساتھ خبریں وارد ہوئی ہیں مثلاً ”انا ارسلنا نوحاً۔ الآیہ“۔ قال موسیٰ ”وقلنا یا ذا القدرین“۔ اور اخبار بلفظ الماضی کا صدق اخبار سے پہلے اس کے مضمون کے واقع ہونے کا تقاضا کرتا ہے مثلاً خبر ب زید کے ساتھ خبر دینا اسی وقت درست ہوگا کہ جب خبر دینے سے پہلے اس کا مضمون یعنی ضرب واقع ہو چکی ہو اور حال یہ ہے کہ لفظ ماضی کے ساتھ وارد ہونے والی مذکورہ قرآنی خبروں کا مضمون مثلاً ارسال نوح ازل میں واقع نہیں ہوا تھا بلکہ ازل کے بعد واقع ہوا ہے۔ لہذا ازل میں فظلم ماضی کے ساتھ خبر دینے میں اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کذب سے پاک ہے۔

قولہ: قلنا الخ یہ پہلے اعتراض کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ازل میں کلام الہی کے امر اور نہی کے ساتھ متصف ہونے کے سلسلہ میں اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے۔ عبد اللہ بن سعید القطان کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام الہی ازل میں امر وہی کے ساتھ متصف نہیں تھا بلکہ انبیاء علیہم السلام پر نزول کے وقت امر وہی کے ساتھ متصف ہوا ہے اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے قول را مافی الازل فلا انقسام اصلاً میں اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا دوسرا مذہب شیخ ابوالحسن اشعری کا ہے کہ کلام الہی ازل میں امر وہی کے ساتھ متصف تھا اور فعل مامور بہ اور منہی عنہ کے ساتھ اس کا تعلق بھی ازل ہی اور قدیم ہے۔ اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہوگا کہ ازل میں کوئی مخاطب خارج میں موجود نہیں تھا۔ لہذا امر وہی کا بغیر مخاطب کے ہونا لازم آئے گا اس کا جواب شارح نے دو ان وجعلنا کا۔ سے دیا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ امر وہی کے لئے مخاطب ہونا ضروری ہے مگر ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے بلکہ علمِ آم میں اس کا وجود کافی ہے۔ جسے وجود ذہنی سے تعبیر کرتے ہیں پس ازل میں امر مامور یعنی مخاطب کے موجود ہونے کے وقت میں مامور بہ کی انجام دہی واجب کرنے کے لئے ہے کہ جب شخص مامور موجود ہو تو فعل مامور بہ کو انجام دے۔

قولہ: فیکنی الخ یعنی مخاطب کا خارج میں موجود ہونا خطاب فعلی کے لئے ضروری ہے اور اللہ کی صفت

کلام نفسی ہے لہذا امر کے ساتھ اس کا خطاب خطاب نفسی ہوگا اور خطاب نفسی کے لئے مخاطب کا خارج میں ہوگا۔
ہونا ضروری نہیں بلکہ امر کے علم اور تصور میں ہونا کافی ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص اپنے لئے بیٹا پیدا ہونے سے پہلے
بیٹے کا تصور کرے اور دل ہی دل میں اس کو امر کرے کہ میرا بیٹا اب کرے ویسا کرے۔

قولہ: وَالْإِخْبَارُ بِالنَّبِيَّةِ الْغَرِيبَةِ دُوسرے اعتراض "وَالْإِخْبَارُ فِي الْأَزْلِ بِطَرَفَاتِ الْمَضِيِّ كَذَلِكَ
محض" کا جواب ہے۔ جس نے کہ کلام الہی ازل میں اگرچہ بصورت ماضی ہو لیکن حقیقت میں وہ کسی زمان کے
ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ زمان سے خالی خبر محض ہے۔ زمان کے ساتھ اس کا انصاف ازل کے بعد تعلقات
کے حادث اور پیدا ہونے سے ہوا ہے اگر کلام کے معنی کا تعلق ایسے حکم کے ساتھ ہوا۔ جس پر وہ سابق ہے تو
ماضی ہے اور اگر ایسے حکم کے ساتھ ہوا۔ جس کا وہ مقارن ہے تو حال ہے اور اگر کلام کے معنی کا تعلق ایسے حکم
کے ساتھ ہوا۔ جس کے بعد واقع ہے تو مستقبل ہے۔

قولہ: اذ لا ماضی الا یہ ازل میں کلام الہی کے متصف بالزمان نہ ہونے دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ متغیر
نہیں ہے اور موصوف بالزمان متغیر ہوتا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ موصوف بالزمان نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ
موصوف بالزمان نہیں ہیں بلکہ زمان سے پاک ہیں تو ان کے اعتبار سے ماضی حال اور استقبال کا کوئی وجود
ہی نہیں ہے۔

قولہ: لکما ان علمہ الخو مخترعہ کی طرف سے مذکورہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہ اس کے
جواب کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کلام الہی ازل میں موصوف بالزمان نہیں تھا ازل کے بعد
موصوف بالزمان ہوا۔ تو اس میں تغیر لازم آیا اور چونکہ تغیر ازلیت کے منافی ہے کیونکہ متغیر حادث ہوتا ہے۔
لہذا کلام الہی ازلی نہیں ہوگا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے تعلقات کا تغیر و حدوث خود صفت کے
اندر تغیر و حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ جس طرح علم الہی ازلی ہے اس کے باوجود ازل کے بعد کبھی اس
کا تعلق اس بات کے ساتھ تھا کہ زید موجود ہوگا اور جب موجود ہو گیا تو اس بات کے ساتھ علم الہی متعلق
ہو گیا کہ زید موجود ہے اور جب زید مر گیا تو علم کا تعلق اس بات سے ہو گیا کہ زید موجود تھا تو زمان اور زمان
کے ساتھ تعلقات بدلتے رہے۔ مگر تعلقات اور زمان کا یہ تغیر صفت علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں۔
ولما صرح بازلیۃ الکلام حاول التنبیۃ علی ان القرآن ایضا قد یطلق علی هذا الکلام

النفسی القدم کما یطلق علی النظم المتوالی حادث، فقال والقرآن کلام اللہ غیر مخلوق و
القرآن کلام اللہ تعالیٰ لما ذکر المشائخ من انه یقال القرآن کلام اللہ تعلق غیر مخلوق
ولا یقال القرآن غیر مخلوق لئلا یسبق الی الفہم ان المؤلف من الاصوات والحروف قدیم

کما ذهب اليه الخابطة جهلاً أو عناداً، وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما وتصدًا إلى جري الكلام على دفن الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتضييعاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولهذا أترجم هذه المسئلة بمسألة خلق القرآن.

ترجمہ اور جب مصنف محکم کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے۔ کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے۔ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے خابطہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا۔ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل خلاف کی صراحت کرنے کے لئے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ خلق قرآن عنوان رکھا جاتا ہے

تشریح قولہ: حاول التنبیه، یعنی کلام اللہ میں کلام سے کلام نفسی مراد ہے تو جب القرآن کلام اللہ کہہ کر قرآن پر کلام اللہ کا حمل کیا گیا۔ جس سے کلام نفسی مراد ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا اطلاق جس طرح عرف میں کلام لفظی یعنی نظم متلو پر ہوتا ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے۔ قولہ: وعقب القرآن، یعنی صرف القرآن غیر مخلوق نہیں کہا۔ بلکہ القرآن کے بعد لفظ کلام اللہ کا اضافہ کیا۔ کیونکہ مشائخ نے کہا کہ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلام لفظی سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے تو جب القرآن غیر مخلوق کہا جائے گا تو شہرت کی وجہ سے ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا۔ حالانکہ نظم متلو مخلوق اور حادث ہے۔

قولہ: وأقام غير مخلوق، یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے القرآن کلام اللہ غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کہا۔ اس کی تین وجوہات ہیں ایک تو حادث اور مخلوق کے اتحاد کی طرف اشارہ کرنا ہے دوسرے

حدیث کے ساتھ موافقت مقصود ہے کیونکہ حدیث میں بھی القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ہی آیا ہے غیر حادث نہیں آیا ہے۔ تیسری وجہ فریقین کے درمیان اس مسئلہ میں مشہور عبارت کے ذریعہ محل خلاف کی صراحت کرنی ہے کیونکہ فریقین کے درمیان یہ اختلاف ”القول مخلوق اور غیر مخلوق“ کے لفظ سے مشہور تھا۔ اسی شہرت کی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان ہی مسئلہ خلق قرآن ہے۔

قولہ: لهذا اترجم الغلو اعتراض یہ وارد ہو سکتا ہے کہ جب کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو مناسب یہ تھا کہ اس مسئلہ کو مسئلہ عدم خلیق قرآن کے ساتھ موسوم کیا جاتا۔ جواب یہ ہے کہ یہ تسمیہ مختزلہ کی طرف سے واقع ہوا ہے جو خلق قرآن کے قائل ہیں۔ پھر دونوں فریق کے درمیان یہی تسمیہ برقرار رہا۔

قولہ: قال علیہ السلام القرآن الغلو ملا علی قاریؒ نے اس حدیث کو بے اصل قرار دیا ہے۔
وتحقیق الخلاف بیننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيها والا فنحن لا نقول
لهدم اللفاظ والحروف وهم لا يقولون بحديث الكلام النفسي دليلنا ما مرانه ثبت
بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام
ويعتبر قيام الكلام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم۔

ترجمہ اور ہم اشعرہ اور مختزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے۔ ورنہ نہ ہم الفاظ و حروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ کلام نفسی کے حدوث کے۔ اور ہماری دلیل وہی ہے جو گذر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ منقول ہونے سے اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے۔ اور اس کا اس کے سوی کوئی ملکی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام محال ہے پس کلام نفسی قدیم متعین ہے۔

تشریح قولہ: وتحقیق الخلاف الغلو حاصل یہ کہ اگر غور کیا جائے تو ہمارے اور مختزلہ کے درمیان اصل اختلاف کلام اللہ کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی میں ہے۔ کیونکہ اگر مختزلہ کی طرح ہم بھی کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر قرار دیں اور کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں ہم بھی اس صورت میں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔ اسی طرح اگر وہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مان لیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث اور مخلوق نہیں کہیں گے۔ بلکہ ہماری ہی طرح اسے قدیم اور غیر مخلوق کہیں گے تو ہمارے اور ان کے درمیان محل بحث یہ ہے کہ کلام نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

قولہ: والا الغلو یعنی اگر فریقین کا اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور نفی میں نہ ہو بلکہ دونوں فریق اثبات

یا نفی برمتفق ہو جائیں تو پھر کوئی نزاع نہیں کیونکہ اثبات برمتفق ہونے کی صورت میں دونوں کلام اللہ کو قدیم کہیں گے اور نفی برمتفق ہونے اور کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر ماننے کی صورت میں دونوں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔

قولہ: وذلینا الخ یعنی جب اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا، جماع اور تو اتر سے ثابت ہے اور دوسری طرف اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماخذ اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو تو اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے کلام اس کی صفت ہے اور چونکہ صفت شئی اس شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لہذا کلام ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ پھر کلام لفظی کا بوجہ حادث ہونے کے ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے پس متعین ہو گیا کہ جو کلام ذات باری کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے وہی اس کی صفت ہے۔

واما استدلالہم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوقات وسمات الحدود من التألیف والتظیم والانزال والتنزیل وكونه عربيا مسموعا فصيحاً معجزاً الى غير ذلك فانما يقوم حجة على المحابلة لا علينا، لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم۔

ترجمہ رہا کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر، معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا عربی ہونا، اس کا سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ، تو یہ استدلال حائلہ کے خلاف حجت ہے گا۔
نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ نظم اور الفاظ کے حدوث کے تو ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات (غیر مخلوق ہونے کی صرف معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے بارے میں ہے۔

تشریح قولہ: واما استدلالہم الخ معتزلہ نے کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے حادث اور مخلوق ہونے پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ قرآن کے کچھ ایسے اوصاف آئے ہیں جو مخلوق کے اوصاف میں سے ہیں اور حدوث کی علامت ہیں۔ اور صفات مخلوق کے ساتھ جو متصف ہو وہ مخلوق اور حادث ہے لہذا قرآن حادث ہے۔

قولہ: من التألیف الخ یہ صفات المخلوق کا بیان ہے۔ تألیف سے مراد الفاظ اور حروف سے مرکب ہونا ہے۔ تألیف اور تنظیم اس بناء پر حدوث کی علامات میں سے ہے کہ یہ اجزاء پر موقوف ہیں اور شئی جس پر موقوف ہوتی ہے اس کا محتاج ہوتی ہے اور شئی محتاج حادث ہوتی ہے۔ لہذا تألیف اور تنظیم حادث ہوں گے۔ اور

انزال و تنزیل مکان اعلیٰ سے مکان اسفل کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے۔ لہذا یہ دونوں مکانی ہونے اور جو چیز مکانی یعنی موصوف بالمكان ہو وہ حادث ہے۔ اور عربی ہونا اہل عرب کے وضع پر موقوف ہے اور وضع حادث ہے اور لُفْظ ہونا کثیر الاستعمال ہونے کا مقفی ہے اور استعمال حادث ہے لہذا فصاحت بھی حادث ہوگی۔ اسی طرح مسموع ہونا اصوات کی صفت ہے اور اصوات از قبیل اعراض ہونے کی وجہ سے حادث ہیں لہذا مسموع ہونا بھی حادث ہے۔ اسی طرح معجزہ ہونا تحدی کے وقت ظاہر ہوتا ہے اور تحدی حادث ہے تو معجزہ ہونا بھی حادث ہی ہوگا۔

قولہ: فانما یقوم الذیہ استدلال مذکور کا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ اوصاف کے ساتھ کلام لفظی متصف ہوتا ہے جس کو متزل کی طرح ہم بھی حادث کہتے ہیں لہذا یہ استدلال ہم پر حجت نہیں ہوگا بلکہ خالص پر حجت ہوگا جو کلام الہی کو الفاظ و حروف سے مرکب مانتے ہوئے بھی قدیم کہتے ہیں اور ہماری بات کہ کلام اللہ غیر مخلوق ہے وہ کلام لفظی کے بارے میں نہیں بلکہ کلام نفسی قدیم کے بارے میں ہے۔
والمعتزلة لما لم یسکنہم انکار کونہ تعالیٰ متکلماً ذهبوا الى انہ متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی محالیہا، اذ ایجاد اشکال الکتابۃ فی اللوح المحفوظ وان لم یقرء علی اختلاف فی بینہم وانت خبیر بان المتحرک من قامت بہا الحکمة لا من اوجدها وان یصح انصاف المبسری بالاعراض المخلوقۃ تعالیٰ، واللہ تعالیٰ عن ذالک علواً کبیراً۔

ترجمہ اور متزل کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا۔ تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف و اصوات کو ان کے اپنے اپنے محل میں موجود کرنے یا اشکال کتابت کو لوح محفوظ میں موجود کرنے کے معنی میں متکلم ہے اگرچہ اسے پڑھنا نہیں گیا۔ یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو۔ نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا موجب ہو۔ ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالاتر ہے۔

تشریح قولہ: والمعتزلة الذی یعنی متزل اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار کر نہیں سکتے تھے کیونکہ قرآن میں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر نہی اور خبر کے صیغے اور الفاظ وارد ہیں جو کلام کے اقسام ہیں نیز انبیاء سے نقل متواتر سے بھی ثابت ہے اس لئے انھوں نے تاویل کی اور یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کلام کی اصوات ان کے محل مثلاً طور یا شجرہ موسیٰ میں موجود کر دیں۔ یا کلام کے حروف ان کے محل مثلاً لسان جبرائیل یا لسان نبی میں موجود کر دیئے۔ یا کلام

پر دلالت کرنے والے نقوش اور اشکال کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دیئے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کلام کی قرأت نہیں کی۔ اور قرأت ضروری بھی نہیں اس لئے کہ مصنفین اپنی کتابوں میں صرف اشکال کتابت ہی موجود کرتے ہیں ان کی قرأت اور ان کا تلفظ نہیں کرتے، پھر بھی جو کچھ کلام ان کتابوں میں ہوتا ہے۔ ان مصنفین کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امام رازی نے اپنی فلاں کتاب میں یہ کہا۔

قولہ: و انت خبیر الخ یہ معتزل کی تاویل کا رد ہے۔ حاصل یہ کہ تاویل مذکور قاعدہ لغت کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ لغت کی رو سے مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماخذ اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو نہ کہ اس پر جو ماخذ کا موجد ہو۔ مثلاً متحرک اس کو کہیں گے جو موصوف بالحرکت ہو نہ کہ اس کو جو موجد حرکت ہو۔ اسی طرح منکلم وہی ہوگا جو موصوف بالکلام ہو نہ کہ وہ شخص جو موجد کلام ہو ورنہ اللہ تعالیٰ کو اسود اور ابیض بمعنی موجد اسود اور موجد بیاض کہنا درست ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اسود اور ابیض کہنا درست نہیں ہے۔

قولہ: علی اختلاف بینہم الخ۔ یعنی جبرائیل علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام پر دلالت کرنے والی آواز پیدا فرمادیتے جس کو جبرائیل علیہ السلام سن لیتے اور اس کو لے کر نازل ہو جاتے اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ لوح محفوظ میں کتابت کے نقوش پیدا فرمادیتے۔ جس کو جبرائیل علیہ السلام دیکھ لیتے تھے۔ اسی اختلاف کی طرف شارح نے اپنے قول: ”متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی بحالہا و ایجاد اشکال الکتابۃ فی اللوح المحفوظ“ میں حرف آؤ کے ذریعہ اشارہ کیا ہے۔

ومن اقوالہ شبہ المعتزل انکم متفقون علی ان القرآن اسم لما نقل الینا بین دفنی المصاحف
لوانرا، وھذا یتلزم کونہ مکتوباً فی المصاحف مقرأً ابالات مسموعاً بالآذان، وکل
ذالک من نسأ الحدوث بالضرورة، فإشارالی الجواب بقولہ وھوای القرآن الذی
ھو کلام اللہ تعالیٰ مکتوب فی مصاحفنا ای باشکال الکتابۃ وصور الحروف الدالۃ علیہ
محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخیلة مقرأً بالسنن بحروفہ المفوظۃ المسموعۃ مسموع
بآذاننا بتلک ایضاً غیر حال فیہا ای مع ذالک لیس حالاً فی المصاحف ولا فی القلوب
ولا فی الالسنۃ ولا فی الآذان بل ھو معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یلفظ ولیم
بالنظم الدال علیہ، ویحفظ بالنظم المخیل، ویکتب بنقوش واشکال موضوعۃ للحروف
الدالۃ علیہا کما یقال اللہ جوہر مضیئ منخرف یدکر باللفظ ویکتب بالقلم ولا یلزم
منہ کون حقیقۃ النار صوتاً وحرراً۔

ترجمہ

اور معتزلہ کے قوی تردد لائل میں سے یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تو اتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے درمیان ہو کر پہنچا ہے اور بہ مستلزم ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے زبانوں سے بڑھتے جانے اور کانوں سے سننے جانے کو۔ اور یہ سب حروث کی علامات میں سے ہیں یقینی طور پر۔ تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے۔ ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے۔ ہمارے دلوں میں محفوظ ہے۔ خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ کے واسطے سے، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے واسطے سے۔ ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے۔ ان ہی (قابل تلفظ اور قابل سماع حروف) کے واسطے سے ان میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں۔ بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والی نظم کے توسط سے، اس کو سنا جاتا ہے۔ خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے۔ اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے وضع کردہ اشکال و نفوس کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے۔ آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا، قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس حقیقت پر کہ حروف و صوت ہونا لازم نہیں آتا۔

قولہ: ومن اقویٰ الخ قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کا ایک استدلال یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو دفتین کے درمیان ہو کر تو اتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے اور جو کلام دفتین کے درمیان ہو کر تو اتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے۔ ہم اس کی قراءت بھی کرتے ہیں اس کو سنتے بھی ہیں اور حفظ بھی کرتے ہیں اور قراءت، کتابت، سماع اور حفظ سب حادث اور مخلوق ہیں۔ لہذا ان کا موصوف یعنی قرآن بھی مخلوق اور حادث ہوگا۔

تشریح

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا قراءت، کتابت اور حفظ وغیرہ کے ساتھ تصاف مجازی ہے۔ حقیقت یہ سب کلام نفسی پر دلالت کرنے والے امور کے اوصاف ہیں۔ چنانچہ کلام نفسی کے مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش مکتوب ہیں۔ اسی طرح اس کے محفوظ فی القلوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہوتی ہیں جو خزانہ خیال میں جمع شدہ ہیں اور مقروء اور مسوع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی قراءت ہوتی ہے اور وہی سنے جاتے ہیں۔

قولہ: لیس حالاً الخ یعنی باوجود اس کلام نفسی کے مذکورہ معنی میں مکتوب اور مقروء و مسموع ہونے کے اس کا مصاحف میں یا قلوب میں یا زبان میں یا کان میں ملوں نہیں ہے کہ محل کے حادث ہونے کے حال یعنی کلام نفسی کا حادث ہونا لازم آئے۔ بلکہ وہ کلام نفسی ایک ایسا معنی ہے جو قدیم ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کے بولے اور سننے جانے کا یہ مطلب ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے نظم اور الفاظ کو بولا اور سنا جاتا ہے۔ اس کے حفظ کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے اس نظم کو حفظ کیا جاتا ہے جو خرائء خیال میں جمع ہے۔ اس کے لکھے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حرف کے واسطے وضع کردہ نقوش و اشکال لکھے جاتے ہیں۔

قولہ: کما یقال الخ۔ یعنی جس طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ آگ جلانے والا مادہ ہے۔ یہ جملہ بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے اور بولا جانا اور لکھا جانا اصوات اور حروف کی خصوصیات میں سے ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس حقیقت کو آگ کہتے ہیں وہ اصوات و حروف کے قبیل سے ہے کیونکہ اس حقیقت کو بولا اور لکھا نہیں جاتا بلکہ اس پر دلالت کرنے والے لفظ آگ کو بولا اور لکھا جاتا ہے۔ اسی طرح کلام نفسی خود مکتوب یا مقروء نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب یا مقروء ہوتے ہیں اور دال کے مکتوب اور مقروء ہونے کے مدلول یعنی کلام نفسی کا مکتوب اور مقروء ہونا لازم نہیں آتا۔ حاصل یہ کہ اس سرہ کا کلام نفسی کو مکتوب، مقروء اور مسموع وغیرہ کہنا وصف المدلول بصفۃ الدال کے قبیل سے ہے۔

قولہ: دانتی المصاحف الخ یہ لفظ اصل میں دو فتن ہے جو ذقۃ بفتح الدال و تشدید الفاء کا تنزیہ سے اضافت کی وجہ سے تنزیہ کا وزن گر گیا ہے۔ ذقۃ کے معنی کنارے اور بغل کے ہیں۔ ذقۃ الطائر پرند کے دو بازوؤں کو کہتے ہیں جو اس کے دونوں بغل میں ہوتے ہیں اور ذقۃ المصحف سے مراد وہ دونوں گتے یا اس جیسی موٹی اور مضبوط چیزیں ہیں جو اوراق کی حفاظت کے لئے کتاب کے دونوں کناروں پر ہوتی ہیں اور مصحف ان مجلہ اوراق کو کہتے ہیں جن میں قرآن لکھا ہوا ہے

و تحقیقہ ان للشیء وجوداً فی الاعیان و وجوداً فی الازہان و وجوداً فی العہدۃ و وجوداً فی الکتابۃ، فالکتابۃ تدل علی العبارة وھی علی مافی الازہان وھو علی مافی الاعیان، فعبث یوصف القرآن بماھومن وازم القدم کما فی قولنا القرآن غیر مخلوق فالمراد حقیقۃ الموجودۃ فی الخارج، و حیث یوصف بماھومن وازم المخلوقات و المحدثات، یراد بہ الالفاظ المنطوقۃ المسموعۃ کما فی قولنا قرأت نصف القرآن او المخیلۃ کما فی قولنا حفظ القرآن او یراد بہ الاشکال المنقوشۃ کما فی قولنا یحرم للمحدث من القرآن۔

ترجمہ

اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کلمت میں ہوتا ہے تو کثرت عبارت بردلاست کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر اور وجود ذہنی وجود خارجی پر تو جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں۔ تو مراد اس کی حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لازم میں سے ہے۔ اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں۔ یا الفاظ مخدعہ مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "حفظت القرآن" میں۔ یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے۔ جیسا کہ ہمارے قول "محرم للمحدث مس القرآن" میں۔

تشریح

قولہ: وتحقیقہ، الغولہ یعنی مذکورہ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف وجود ہوتے ہیں اور ان وجودات مختلفہ کے اعتبار سے اس شی پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں۔ چنانچہ شی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کوئی اس کا تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے پر اور ماننے والے کے ماننے پر یا کتب کے لکھنے پر یا بولنے والے کے بولنے پر موقوف نہ ہو۔ دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو۔ اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا زبان سے تلفظ ہو۔ اور ایک وجود کتابی ہوتا ہے بایں طور کہ جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر لکھا ہوا ہو۔ اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں اور ان ہی کے اعتبار سے اس پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لازم میں سے ہے۔ مثلاً ہمارے قول القرآن غیر مخلوق میں۔ تو اس سے وجود خارجی مراد ہوگا یعنی اس کی وہ حقیقت مراد ہوگی جو خارج میں موجود ہے کسی کے تصور یا تلفظ یا کتابت پر موقوف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں اس کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو مخلوق کے لازم میں سے ہے تو اس سے وجود لفظی یعنی بولے اور سنے جانے والے الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ قرأت نصف القرآن میں۔ یا وجود ذہنی یعنی خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ حفظت القرآن میں۔ یا وجود کتابی یعنی اشکال منقوشہ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ محرم للمحدث مس القرآن میں کہ قرآن سے مکتوب نقوش مراد ہیں۔ وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی تینوں وجودات مجازی ہیں۔

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم، عرفه ائمة الاصول بالكتابة في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسماً للنظم والمعنى جميعاً اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى، واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمعه، ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخين بل منصور الماتريدي، فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع بما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتاً دائماً على كلام الله تعالى، لکن لما كان بلا واسطه الكتاب والملك خص باسم الکليم.

ترجمہ اور جبکہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" کے لفظ سے اس کی تعریف کی۔ اور اس کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا (نام قرار دیا) معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف معنی کا۔ رہا کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو سننا ممکن ہے اور استاد ابو اسحق نے اس کا انکار کیا ہے۔

پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد حتی یسمع کلام اللہ کے معنی ہیں کہ وہ الفاظ سن لئے جو کلام اللہ بردلا کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی۔ لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا۔ اس لئے کليم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

تشریح قولہ، ولما كان الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا اور اشتراک لفظی کے ساتھ اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تعریف نہ کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے۔ لیکن ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف "مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر" کے الفاظ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق ہے۔ معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے۔ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے۔ کہ ہر ایک کے لئے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں جس کی بناء پر ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اس لئے انھوں نے قرآن کی تعریف "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" جیسے الفاظ سے کی۔ جو کلام لفظی پر صادق آتی ہے اور انھوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا۔ بلکہ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

قولہ، واما الکلام القديم الخ ماسبق میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی

ایسی صفت ذکر کی جائے جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے کلام لفظی مراد ہوگا اب متعارف یہ بنا کرنا چاہتے ہیں کہ مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہے یا نہیں تاکہ پہلی صورت میں جہاں کہیں قرآن کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے کلام لفظی مراد لیا جائے اور دوسری صورت میں کلام نفسی مراد لیا جائے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں اختلاف ذکر فرمایا۔ شیخ ابوالحسن اشعری کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام قدیم یعنی کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ وہ آواز نہ ہو پھر بھی خرق عادت کے طور پر اس کو سننا ممکن ہے جس طرح قیامت کے روز مومنین باری تعالیٰ کو باوجود اس کے کہ اس کی کوئی شکل و صورت نہیں ہے پھر بھی عباد دنیا کے برخلاف دیکھیں گے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے نہیں ہوگا بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔ لہذا جو کلام صفت مسموعیت کے ساتھ متصف ہو اس سے کلام لفظی بھی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے ”حتیٰ یسمع کلام اللہ“ میں کلام نفسی مراد لے سکتے ہیں اور کلام لفظی بھی مراد ہو سکتا ہے جیسے ہمارے قول ”سمعت القرآن“ میں قرآن سے کلامی لفظی مراد ہے اور استاد ابواسحاق اسرار نے کلام قدیم کا سماع ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ قابل سماع اصوات ہیں اور کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس مذہب کی بناء پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہوگا اور جہاں کہیں کلام اللہ کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے صرف کلام لفظی مراد ہوگا۔ چنانچہ حتیٰ یسمع کلام اللہ سے ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو اللہ کی صفت کلام یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہوں جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے ایسی بات اور ایسے الفاظ سنے جس سے اس کے علم کا پتہ چلتا ہے کیونکہ علم قابل سماع چیز نہیں ہے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے کوہ طور پر اللہ کا کلام سنانے کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے وہ الفاظ سنے جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی قدیم پر دلالت کرنے والے تھے۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس طرح تو ہم میں ہر ایک کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ سنتا ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ کیوں ملقب کیا گیا۔ تو شارح نے آگے اپنے قول و لکت سے اس اشکال کو بول دفع فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سننا کسی کتاب یا فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا۔ اس خصوصیت کے سبب خاص طور پر ان کو ہی کلیم کے لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا۔

قولہ: ومنعہ الاستاذ المتکلمین کے عرف میں استاذ سے امام کبیر ابراہیم ابن محمد ابراہیم اسفرائینی مراد ہوتے ہیں جو شیخ ابوالحسن اشعری کے شاگرد شیخ ابوالحسن باہلی کے شاگرد تھے جنھوں نے دس محرم ۷۸۷ھ کو نیشاپور میں وفات پائی اور اسفرائینی میں دفن کئے گئے۔

قولہ: فیمحق قولہ حتیٰ الی یعنی استاذ ابواسحق اسفرائینی کے مذہب کے مطابق جب کلام نفسی

قدیم کا سماع جائز اور ممکن نہیں ہے تو حتیٰ لیسع کلام اللہ میں کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہوگا کلام نفسی قدیم مراد نہیں ہوگا مگر آیت حتیٰ لیسع کلام اللہ میں کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہونے کو کلام نفسی کا سماع ناجائز سمجھنے پر متغیر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ آیت میں پہلے سے کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہونا متعین ہے چاہے کلام نفسی کا سماع جائز اور ممکن مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ اس لئے کہ آیت کفار کے بارے میں ہے پوری آیت اس طرح ہے ”وإن أحد من المشركين استجارك فآجِرْهُ حتى يسعك كلام الله“ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مشرک آپ سے امان طلب کرے تو آپ اس کو امان دے دیں۔ تاکہ وہ مسلمانوں سے اللہ کا کلام قرآن سن لے۔ شاید وہ سن کر ہدایت پا جائے اور یہ بات یقینی ہے کہ وہ مشرک کلام لفظی ہی سنے گا۔ لہذا آیت میں کلام لفظی مراد ہونا پہلے سے متعین ہے چاہے ہم کلام نفسی کا سماع جائز ہونے کے قائل ہوں یا نہ ہوں۔

فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة، في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف يصح تفضيل
عند بيان يقال ليس للنظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والعجا
على خلافه، وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك
انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضه الصفة القديمة
قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفس القديم، ومعنى الاضاف
كونه صفة له تعالى وبين اللفظ الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضاف
انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون
الاعجاز والمحدى الا في كلام الله تعالى.

ترجمہ بجز اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ حتیٰ قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی، بایں طور کہ کہا جاتا کہ یہ نازل شدہ نظم و عبارت جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں جٹی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں ہے۔ حالانکہ اجماع اس کے خلاف پر ہے۔ نیز معجزہ اور متحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ یہ (اعمال اور متحدی) اسی نظم مؤلف ہی میں تصور ہے۔ جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ صفت قدیمہ معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ لفظ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان، اور اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی، اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے۔ اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے۔ اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی یہ ہے

کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے۔ لہذا نفی ہرگز صحیح نہ ہوگی۔ اور اعمان و متحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

تشریح

ما سبق میں بات کرنے سے اس کلام کے بارے میں جو اللہ کی صفت ہے فرمایا کہ "لیس من جنس الحروف" اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نظم مؤلف جو حروف و الفاظ کی جنس سے ہے حقیقی کلام اللہ نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرمایا تھا۔ بل ہد محض قدیمہ قائمہ بذات اللہ تھیں۔ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی قدیم ہی ہے۔ نظم مؤلف کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے تو اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ لفظ کی نفی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے۔ مثلاً شیر کا معنی مجازی بہادر آدمی ہے۔ چنانچہ بہادر آدمی سے شیر کی نفی کرنا یہ کہنا درست ہے کہ بہادر آدمی شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کلام اللہ کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کے معنی میں مجاز ہو تو نظم مؤلف سے جو کہ مجازی معنی ہے کلام اللہ کی نفی کرنا اور یہ کہنا کہ نظم مؤلف کلام اللہ نہیں ہے درست ہوتا لیکن تاہی یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع نظم مؤلف کے کلام اللہ ہونے پر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: "ایضاً المعجز المتحدی بہ الخ" اس اعتراض کا بھی حاصل ہی ہے کہ کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنانا لانے کا چیلنج کیا تاکہ جب اس کا مقابلہ و معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنانا پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس کے کلام الہی ہونے میں ان کا شبہ اور کلام بشر ہونے کا گمان بھی زائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مؤلف ہی کے کلام الہی ہونے میں تھا تو متحدی بھی نظم مؤلف ہی میں ہوگی اور نظم مؤلف ہی سے معارضہ کرنے کا حکم ہوگا کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کا حکم دینے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ کا مثل پیدا کرو۔ اور یہ تکلیف بالاطلاق ہے جو ناجائز ہے۔ لہذا صفت قدیمہ سے معارضہ کا کوئی معنی نہیں، بہر حال جب متحدی نظم مؤلف ہی میں متصور ہے اور متحدی بر نظم مؤلف ہی ہے تو اگر کلام اللہ نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہو تو لازم آئے گا کہ متحدی بہ کلام اللہ مجازی ہے اور اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر ہے کہ "المعجز للمتحدی بہ کلام اللہ حقیقۃ" یعنی متحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی کلام اللہ۔ لہذا کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ قولہ: "فلما الخ" جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ نظم مؤلف اور کلام لفظی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ

لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے ساتھ معانی حقیقت ہوتے ہیں۔ لہذا کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں لفظ کلام اللہ کا حقیقی معنی ہوں گے اور دونوں حقیقی کلام اللہ ہوں گے اور جب کلام نفسی کی طرح کلام لفظی بھی کلام اللہ کا حقیقی معنی ہے تو کلام لفظی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی۔ کیونکہ لفظ کی نفی اپنے معنی حقیقی سے درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح سے جب کلام لفظی بھی کلام اللہ کا حقیقی ہے تو مستحکم کلام اللہ حقیقی ہوا جس پر اجماع ہے البتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت، اضافۃ الصفات الی الموصوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جس صورت میں کلام لفظی مراد ہوگا تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت، اضافۃ المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی وہ کلام لفظی جو رسول پر نازل ہوا

وما وقع فی عبارة بعض المشائخ من انه مجاز، فليس مضاه انما هو باعبار دلالة على المعنى، فلا نزاع لهما في الوضع والتسمية اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو یہ آیا ہے کہ نظم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بالذات نام ہے اس معنی کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے پس مشائخ کا نظم مؤلف کے لئے لفظ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تشریح

یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ بعض مشائخ اہل سنت نے نظم مؤلف کو مجازاً کلام اللہ قرار دیا ہے۔ پھر آپ کیسے کہتے ہیں؟ کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کے معنی میں مشترک لفظی ہے اور کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں حقیقی کلام اللہ ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجاز کا اشتراک لفظی کے ساتھ دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے اول وہ لفظ جو معنی غیر موضوع لہ میں متعل ہو جیسے لفظ اسد مرد شجاع کے معنی میں۔ اور ثانی وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو مگر کسی علاقہ کی وجہ سے، تو مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظم مؤلف کے معنی میں مجاز کہا اس کا یہ مطلب نہیں کہ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع ہی نہیں کیا گیا ہے اور نظم مؤلف اس کا معنی غیر موضوع لہ ہے۔ بلکہ انھوں نے مجاز بالمعنی الائی کہا جس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مؤلف کے لئے اس واسطے وضع کیا گیا ہے

کہ نظم مؤلف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نظم مؤلف اور کلام لفظی کا کلام اللہ نام رکھے جانے اور اس کے لئے لفظ کلام اللہ وضع کئے جانے میں اختلاف نہیں ہے اور جب کلام اللہ کا لفظ معنی قدیم اور نظم مؤلف دونوں کے لئے وضع کیا گیا ہے تو دونوں اس کا معنی موضوع لہ ہوتے اور معنی موضوع لہ ہی کو حقیقت کہتے ہیں تو معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کلام اللہ حقیقی ہوں گے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ دوسرے معنی حقیقی یعنی نظم مؤلف کو پہلے معنی حقیقی یعنی کلام نفسی کے ساتھ دال ہونے کا علاقہ ہے جس طرح معنی مجازی کو معنی حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ دال یا مدلول ہونے کا، سبب یا مسبب ہونے کا ہوا کرتا ہے۔ اس بناء پر دوسرا معنی مجازی کے مشابہ ہو گیا۔ اور مشابہ بالمجاز ہونے کی وجہ سے بعض مشائخ نے نظم مؤلف کو کلام اللہ مجازی کہہ دیا۔

وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى حتى قدیم، ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العین والمراد به ما لا يقوم بذات كسائر الصفات، ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى، شامل لهما، وهو قدیم، لا كما زعمت الخابلية من قدیم النظم المؤلف المرتب الاجزاء، فانه بدیهی الاستحالة، للقطع بان لا يمكن التلفظ بالسنين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه، كالتلفظ بالاجزاء، ولا ترتب الاجزاء، وتقدم البعض على البعض، والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. وهذا معنى قولهم المقروء قدیم والقراءة حادثه، واما القائمة بذات الله تعالى فلا ترتب فيها، حتى ان من سمع كلامه، سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة. هذا حاصل كلامه۔

ترجمہ

اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ ”کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے“ لفظ کے مقابل میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذات نہ ہو۔ جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح سنیں جس طرح خابلیہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے قدیم ہے۔ کیونکہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنیکی وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ ہاء کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب اجزاء والا نہیں ہے۔ جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے۔ آلہ تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے۔ اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ ”مقروء قدیم ہے اور قراءات حادثہ ہے“ بہر حال

وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں ترتیب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا۔ اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا۔ اس کے آگے تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہ ان (محقق حساب) کے کلام کا حاصل ہے۔

تشریح

نظم مؤلف اور کلام لفظی کو بعض مشائخ کے مجازاً کلام اللہ کہنے پر جو اعتراض وارد ہوا تھا اس کا ایک جواب شارح رحمۃ اللہ آؤ پر دو ماقع فی عبارت بعض المشائخ الخ لے چکے ہیں۔ دوسرا جواب صاحب مواقف علامہ عضد الدین کے قول سے دے رہے ہیں۔ صاحب مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ مخنی کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور اس سے لفظ کا مدلول مراد ہوتا ہے خود لفظ مراد نہیں ہوتا۔ اطلاق کے اعتبار سے معنی اور لفظ میں مغایرت ہوگی اور کبھی معنی کا اطلاق عین کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور عین قائم بالذات کو کہتے ہیں تو اس کے مقابلہ میں معنی سے قائم بالغیر مراد ہوگا تو جب شیخ اشعری نے فرمایا "کلام اللہ معنی قدیم" تو اصحاب کا ذہن اطلاق اول کی طرف گیا اور انھوں نے سمجھا کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی ہے جو کلام لفظی کا معنی اور مدلول ہے خود کلام لفظی حقیقی کلام اللہ نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے حال اشعری کے قول میں معنی کا لفظ عین کے مقابلہ میں ہے اور اشعری کی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ وہ معنی یعنی قائم بالغیر ہے اور چونکہ قائم بالغیر معنی یعنی کلام نفسی اور لفظ یعنی کلام لفظی دونوں پر صادق ہے اس لئے اشعری کے نزدیک کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کا نام ہے اور وہ قدیم ہے اور اللہ ذات کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ لیکن جب کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کو شامل ہے تو کلام اللہ کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ماننے سے نظم مؤلف کا بھی قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ نظم مؤلف کا قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونا خالصہ کا مذہب ہے نہ کہ اشعری کا۔ تو اس اشکال کا حصار مواقف نے وہ جواب دیا ہے جس کو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول لا کما زعمت الخ بالبدلۃ الخ سے نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس معنی میں نظم مؤلف کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم نہیں کہتے جس معنی میں خالصہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے۔ قدیم ہے۔ اس لئے کہ یہ نو بدیہی طور پر محال ہے کیونکہ مثال کے طور پر بسم اللہ کے سین کا تلفظ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک باء کا تلفظ گزر نہ جائے۔ اور اسی طرح میم کا تلفظ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک سین کا تلفظ گزر نہ جائے۔ علیٰ الہذا القیاس۔ اور گزر جانا یعنی ختم اور مدوم ہونا حادث ہونے کی علامت ہے جو قدیم ہونے کے منافی ہے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جس طرح حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ الفاظ بغیر ترتیب اور بغیر تقدم و تاخر کے قائم ہیں۔ ترتیب اور تقدم و تاخر تلفظ کے وقت حاصل ہوتا ہے کیونکہ آگے تلفظ یعنی زبان کو غیر مرتب الفاظ و حروف کے دفعہ واحدہ تلفظ پر قدرت نہیں ہے

اسی طرح جو الفاظ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب اجزاء والے ہیں۔ ان میں تقدم و تاخر نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آکر تلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے کلام سننے کے لئے آکر تلفظ کا محتاج نہیں ہے، یہ صاحب مواقف کے کلام کا حاصل ہے۔

وهو جئد لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروط وجود بعضها بآدم البعض، ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من

قيام الكلام بنفس الحافظ الاكون صور الحروف مخزونة مرتبمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاماً مؤلفاً من الفاظ متخيلة او نقوش مترتبة، واذا تلفظ كانت كلاماً مسوعاً

اور یہ (صاحب مواقف کا حاصل کلام) اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے درال حالیکہ وہ نہیں مرکب ہے تلفظ کے جانے والے حرف

سے یا ایسے متخیل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال و نقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم تو نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے

ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانہ خیال میں اس طرح جمع اور مرتب ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ متخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے

تو سنا جائیو لا کلام ہو۔

یہ شارح کی طرف سے صاحب مواقف کے کلام پر طعن ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا ذات واجب کے ساتھ قائم ہونا اس اعتبار سے بہت اچھا ہے کہ اس سے بلا تکلف قواعد شرع کی موا

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 کے جانے والے حروف کے اور الفاظ و حروف پر دلالت

کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو۔

والنكون وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والابجد والاحداث والاختراع

ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من عدم الى الوجود صفة لله تعالى لوطبق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكنون له، وامتناع الاطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير

ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفاً قاسماً

اور (تکوین جس سے مراد وہ صفت جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث اور اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے

اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کے اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اور مکتون ہے اور شیخ پر ایم مشن کا اطلاق منع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کی صفت ہو۔ اس کے ساتھ قائم ہو۔

تشریح

اب تک جن سات صفات علم، حیا، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام کا بیان گذرا۔ ان کا بار تعالیٰ کی صفات حقیقیہ ہونا اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ اب آٹھویں صفت کا ذکر فرما رہے جو مختلف فیہ ہے اور وہ تکوین ہے اور جسے خلق، ایجاد، احداث وغیرہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ اشعریہ اس کو ایک امر اضافی اور اعتباری قرار دیتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی حقیقی صفت نہیں مانتے۔ اور ماتریدیہ جن میں باتن بھی ہیں تکوین کو حقیقی صفت مانتے ہیں اور اس سے ایسی صفت مراد لیتے ہیں جس کے ذریعہ معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا جاتا متحقق ہوتا ہے۔ ماتریدیہ تکوین اور خلق کے صفت الہی ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے عالم کا خالق اور مکتون ہونے پر عقل و نقل دونوں کا اتفاق ہے اور خالق اور مکتون اسم مشن ہیں جس کا باری تعالیٰ پر اطلاق اس کے ماخذ اشتقاق خلق اور تکوین کے باری تعالیٰ کی صفت اور اس کے ساتھ قائم ہونے بغیر محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ خلق اور تکوین باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ اس کے ساتھ قائم ہے۔ اور جو صفت کسی موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہے۔ معلوم ہوا کہ تکوین باری تعالیٰ کی حقیقی صفت ہے۔

الذیۃ بوجہ الاول انه یجتمع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لما مرّ الثانی انه وصف ذاتہ فی کلامہ الازلی بانہ الخالق، فلو لم یکن فی الازل خالقاً لزم الکذب، والعدول الی المجاز، واللازم باطل، اى الخالق فیما یشقبل او القادر علی الخلق من غیر تعدل الحقیقۃ علی انه لوجاز اطلاق الخالق علیہ بمعنی القادر علی الخلق، لیجاز اطلاق کل ما یشترک ہو علیہ من الاعراض علیہ الثالث انه لو کان حادثاً فاما بتکوین آخر، فیلزم التسلسل، وهو محال، ویلزم منہ استحالة تکوین لعالم مع انہ مشاہد، واما ببلوہ فیستغنی الحادث عن المحدث والاحداث، وفيہ تعطیل الصانع، الرابع انه لوحدث لحدث ما فی ذاته، فیصیر محلاً للحوادث او فی غیریہ کما ذهب الیہ ابو الہزلی من ان تکوین کل جسم قائم بہ، فیکون کل جسم خالقاً ومکوناً لنفسہ، ولا خفاء فی استحالتہ۔

ترجمہ | (وہ صفت تکوین) ازلی ہے چار وجوہ سے اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم

ہونا محال ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی۔ دوم یہ ہے کہ اس نے اپنے اڑی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا۔ پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا یا بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے محال یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا۔ اور لازم باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہوگا۔ جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے۔ چہ کلہم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابوالہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے۔ ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکون اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔

تشریح

شرح حق نے تکوین کے اڑی ہونے پر مائتدییہ کی جانب سے چار دلیلیں ذکر فرمائی ہیں (۱) جب تکوین اللہ کی صفت ہے دراصل حالیکہ شی کی صفت اس نے کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو تکوین کو حادث ہونے سے اللہ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا لازم آئے گا اور اللہ کا حادث ہونا محال ہے۔ لہذا تکوین کا حادث ہونا محال اور اڑی ہونا متعین ہے (۲) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام اڑی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے اور اپنی طرف خلق کی اسناد فرمائی ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا موجب نقص ہونے کی وجہ سے محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ کلام اڑی میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو مجازاً خالق فرمایا ہے اور خالق کے معنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق ہیں۔ تو یہ معنی حقیقی کو مراد لینا متعذر نہ ہونے کے باوجود مجاز کی طرف جانا ہوگا اور یہ باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو پھر تمام اعراض سے مشتق اسماء مثلاً اسود، ابیض، احمر وغیرہ کا اطلاق بالترتیب قادر علی السواد، قادر علی البیاض اور قادر علی الحمرة کے معنی میں جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ان اسماء کے مافذ اشتقاق اعراض پر قادر ہیں حالانکہ باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق بالاتفاق باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام اڑی میں اپنے آپ کو اس بناء پر خالق فرمایا کہ وہ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف تھا۔ لہذا خلق اور تکوین اس کی اڑی صفت ہوئی۔ (۳) اگر تکوین حادث ہوگی تو یا تو دوسری تکوین کی وجہ سے حادث ہوگی اس بناء پر کہ ہر حادث کسی تکوین کی تکوین اور کسی

موجبہ کے ایجاد کا محتاج ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں تسلسل لازم آئے گا کیونکہ وہ دوسری تکوین بھی حادث ہونے کے سبب تیسری تکوین کا محتاج ہوگی، اور تیسری تکوین بھی حادث ہونے کی وجہ سے چوتھی تکوین کا محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لائی نہایہ چلے گا اور تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔ نیز اس سے عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم کا وجود ان تکوینات غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا اور تکوینات غیر متناہی ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال پر موقوف ہو وہ بھی محال ہے۔ لہذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ وہ موجود اور مشاہد ہے۔ اور اگر تکوین بغیر کسی تکوین اور اجداث محدث کے از خود حادث اور موجود ہوئی ہے تو حادث کا محدث اور اس کے احداث ذی اسے مستغنی اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اگر کسی حادث کے محدث اور صانع سے مستغنی ہونے میں صانع کا بیکار ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ جب ایک چیز کا بغیر محدث اور صانع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا تو اسی طرح تمام کائنات کا بغیر صانع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا پھر تو صانع کی کوئی حاجت ہی نہ رہے گی (۴) اگر تکوین حادث ہو تو دو احتمال ہیں یا تو ذات باری میں حادث ہوگی۔ اس صورت میں ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور ذات باری کا محل حوادث ہونا خود ذات باری کے حادث ہونے کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہذا تکوین کا ذات باری میں حادث ہونا بھی محال ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ذات باری کے علاوہ میں حادث ہو جیسا کہ متقدم میں سے ابو الہذیل علاف کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے تو ایسی صورت میں ہر جسم کا خود اپنا خالق اور مکتون ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب جسم کی تکوین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہوگی دراصل حالیکہ تکوین جس کے ساتھ قائم ہو وہی ممکن کہلاتا ہے۔ لہذا ہر جسم کا بنا کون ہونا لازم آئے گا اور یہ بدایت محال ہے۔ سو جب تکوین کے حادث ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو تکوین کا حادث ہونا بھی باطل ہو گیا۔ اور اس کا ازلی ہونا متعین ہو گیا۔

ومبني هذه الأدلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على ان من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى ولقدس قبل كل شئ ومعه ولجده ومذكورًا باستنا ومحبوًا ومحييًا ونحو ذلك، والحاصل في الاصل هو مبدء المخلوق والترزق والامانة والاحياء وغير ذلك، ولا دليل على كون صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكنون وعدمه على السواء، لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين.

ترجمہ اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے۔ جیسے علم اور قدرت (حقیقی صفت

ہیں) اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے۔ جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور میت ہونا اور معنی وغیرہ ہونا اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق، امات اور احیاء وغیرہ کا سبب اور اس کے قدرت و ارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا لہجہ اگرچہ ممکن کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہوجانے سے جانہیں میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اشعریہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے جو تکوین کے حقیقی صفت ہونے کا انکار کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر تکوین کی ازلیت پر جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہ تکوین کے حقیقی صفت ہونے پر مبنی ہیں اس لئے کہ اگر تکوین امر اضافی اور اعتباری ہو جیسا کہ اشعریہ کہتے ہیں تو پہلی دلیل جس میں تکوین کے حادث ہونے کی صورت میں ذات باری کے ساتھ اس کے قیام کو ممتنع قرار دیا گیا ہے اور چوتھی دلیل جس میں تکوین کے حادث ہونے کی صورت میں ذات باری کے اس کا عمل ہونے کو محال کہا گیا ہے درست نہیں ہوگی کیونکہ امر اضافی اور اعتباری کا ذات باری کے ساتھ قائم ہونا اور ذات باری کا امر اعتباری کے لئے عمل ہونا جائز ہے اسی طرح تیسری دلیل جس میں تکوین کو حادث ماننے کی صورت میں دوسری تکوین کا محتاج قرار دیا گیا ہے اس لئے درست نہ ہوگی کہ جب تکوین امر اضافی اور اعتباری ہوگی تو وہ تکوین کا محتاج نہیں ہوگی اور محققین اشعریہ جن میں خود شارح بھی ہیں ان حضرات کا کہنا ہے کہ جس طرح قلبیت اور بعدیت اور معیت یعنی اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا بایں معنی اضافی اور اعتباری اوصاف ہیں کہ ان کے مفہوم میں غیر کی طرف اضافت ملحوظ ہے یہ سب حادث ہیں اور ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آتا اسی طرح تکوین بھی امر اضافی اور اعتباری ہے اس کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئے گا۔ ازل تو وہ چیز ہے جو امور اضافیہ یعنی تخلیق، ترزیق، احیاء، امات، تصور وغیرہ کا مبداء اور علت ہے جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے۔ اور وہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ اور کوئی صفت نہیں ہے اس لئے کہ قدرت کا تعلق اگرچہ مخلوق کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے مگر جب اس کے ساتھ ارادہ کا انضمام ہو جاتا ہے تو وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہوجاتی ہے۔ حاصل یہ کہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد سے تعلق ہی تکوین ہے اور تعلق امر اضافی و اعتباری ہے لہذا تکوین بھی امر اضافی اور اعتباری ہے۔

ماتر یہ تکوین کو قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت قرار دینے کے سلسلہ میں یہ تفصیل کرتے ہیں کہ قدرت کا اثر محض وجود یعنی امکان وجود ہے بایں معنی کہ قدرت کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ ممکن ہوتی

ہے اور ممکن کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور ارادہ کا اثر ترجیح و ہود ہے بایں معنی کہ ارادہ کا جس چیز سے تعلق ہو جاتا ہے اس کا وجود اس کے عدم پر راجح ہو جاتا ہے اور تکوین کا اثر بالفعل وجود ہے۔ ارادہ باری تعالیٰ "انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہما کُن فیکون" سے بھی اس مذہب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اگر قدرت اور ارادہ شئی کے وجود بالفعل کے لئے کافی ہوتا۔ تو کہا جاتا "اذا اراد شیئاً فیکون" جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے۔ مگر ایسا نہیں کہا گیا بلکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب وہ کسی چیز کے ایجاد کا ارادہ فرماتا ہے تو صرف ارادہ ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ اللہ ہی کچھ کرنا ہوتا ہے البتہ زیادہ نہیں بلکہ "انما امرہ" صرف اتنا کام ہوتا ہے "ان یقول لہما کُن" کہ اس چیز کو حکم فرمادیا کہ تو وجود ہو جا۔ جب کُن فرمادیتے ہیں "فیکون" تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے اور یہ کُن فرمانا ہی تکوین ہے معلوم ہوا کہ تکوین کا اثر بالفعل وجود ہے۔ یہی مطلب ہے بعض مائتہ یہ کہ اس قول کا کہ قدرت صفت متعینہ ہے۔ ارادہ صفت مزججہ ہے اور تکوین صفت مؤثرہ ہے۔ یعنی قدرت کے تعلق سے وجود کا امکان ہوتا ہے۔ ارادہ کے تعلق سے وجود کو عدم پر ترجیح ہوتی ہے اور صفت تکوین کے تعلق کے اثر سے شئی بالفعل موجود ہو جاتی ہے۔

ولما استدلل العاقلون بمعدوث التکوین بانہ لا یتصور بدون المکوّن کا لضرب بدون المضروب، فلو کان قدیم الزم قدم المکوّنات، وهو محال، اشار الی الجواب بقولہ وھو ای التکوین تکوینہ للعالم ولكن جزء من اجزاء لا فی الازل، بل لوقت وجودہ علی حسب علمہ وقدرتہ، فالتکوین باق ازلًا وابداً، والمکوّن حادث بمعدوث التعلق کما فی العلم والقدرة وغیرھما من الصفات القدیمة الی لا یلزم من قدمھا قدم متعلقاتھا لكون تعلقاتھا حادثاتاً۔

ترجمہ اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تکوین کا بغیر مکوّن کے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو مکوّنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالم اور اس کے ہر ہر جزء کو مکوّن اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکوّن حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں ہے۔ جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح

مکون کو حادث کہنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا، اسی طرح مکون کا بغیر مکون (بفتح الواو) کے تصور نہیں ہو سکتا۔ لہذا اگر مکون قدیم اور ازلی ہوگا تو مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ مکون یعنی عالم کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ ماتن نے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مکون قدیم ہے اور مکون اور مخلوق کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلق (بفتح اللام) یعنی مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے۔ صفت متعلقہ یعنی مکون کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں جس طرح علم و قدرت وغیرہ صفات قدیمہ کا قدیم ہونا ان کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدرات وغیرہ کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں کیونکہ ان کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے۔ لیکن ماتن کی عبارت مذکورہ جواب پر واضح طور پر دلالت نہیں کر رہی ہے اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت کو جواب نہیں کہا بلکہ جواب مذکور کی طرف اشارہ قرار دیا۔ ماتن کے لئے یہ عبارت اختیار کرنا زیادہ مناسب تھا "ان الله موصوف في الازل بكونه مكيونا للعالم وكل جزء من اجزاء في وقت وجوده" یعنی اللہ تعالیٰ عالم اور اس کے ہر جزء کا اس کے وجود کے وقت میں مکون اور خالق ہونے کے ساتھ ازل میں ہی مقصف تھے البتہ خالقیت کا ظہور ازل کے بعد ہوا۔ جب صفت مکون کا مکون سے تعلق قائم ہوا۔

وهذا التحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفات
لزم تعطيل الصانع واستغناء عن الحوادث عن الموجد وهو محال. وان تعلق قائما
ان يستلزم ذلك قدماً ما يتعلق وجوده بما فيلزم قدماً العالم وهو باطل اولاً، فليكن التكو
ايضا قد يما مع حدوث المكون المتعلق به

ترجمہ

اور یہ (جواب مذکور) اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیگا محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجب سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہیے کہ مکون بھی قدیم ہو۔ اس مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

تشریح

صاحب عمدہ امام نور الدین بخاری نے جو امام مالکونی کے نام سے مشہور ہیں، مکون کے حادث ہونے پر اشعرہ کے استدلال سے معارضہ کرتے ہوئے مکون کے قدیم ہونے پر استدلال

پیش کیا ہے کہ عالم کے وجود میں تین احتمال ہیں (۱) عالم کے وجود کا اللہ کی ذات اور اس کی کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو یہ صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں صانع یعنی اللہ تعالیٰ کا بیکار محض ہونا اور نام کا صانع ہونا لازم آئے گا نیز حوادث کا صانع اور موجد سے مستثنیٰ ہونا لازم آئے گا (۲) دوسرا احتمال ہے کہ وجود عالم کا اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات قدیمہ میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق ہو اور قدیم صفت کے ساتھ یہ تعلق عالم کے وجود کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو۔ یہ بھی باطل ہے کیونکہ عالم کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی کسی قدیم صفت سے متعلق ہو۔ مگر قدیم صفت سے تعلق خود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود اس قدیم صفت سے متعلق ہے۔ پھر تو چاہیے کہ اس طرح صفت تکون بھی قدیم ہو۔ اور اس کا قدیم ہونا اس مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو۔ جس کا وجود صفت تکون سے متعلق ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے اشارہ کئے ہوئے جواب کو صاحب عمدہ کے اس جواب کی تحقیق کہا۔ اس لئے کہ مذکورہ جواب میں صرف صفت تکون کو قدیم کہنے اور مکون کے ساتھ اس کے تعلق کو حادث کہنے پر اکتفا کیا گیا ہے اور صرف اتنی بات سے اشعر یہ کہ استدلال ”لو کان التکوین قد یما کان المحکون قد یما“ دفع ہو جاتا ہے۔ بر خلاف صاحب عمدہ کے جواب کے کہ وہ آپ کے مقدمات کے ابطال پر موقوف ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں۔ مثلاً تعطیل صانع، استثناء حوادث عن الموجد اور قدیم عالم وغیرہ کیونکہ ان کے بطلان پر تو سب کا اتفاق ہے۔

وما یقال من ان القول بتعلق وجود المکون بالتکوین قول بعد وثہ اذا القدیم ما لا یعلق وجودہ بالغیر والحادث ما یعلق بہ۔ ففیہ نظر لان ہذا معنی اللقدیم والحادث بالذات علی ما نقول بہ الفلاسفۃ، واما عند المتکلمین فالحادث ما لوجودہ، بدایتہ ای یکون مسبوقا بالعدم، والقدیم بخلافہ ومجرد تعلق وجودہ بالغیر لا یتلزم الحدوث بهذا المعنی لجواز ان یکون محتاجا الی الغیر صادرا عنہ، دائما بد واما ہذا کما ذهب الیہ الفلاسفۃ فیما اذعوا قد مکہ من امکانات کا لہیولی مثلاً۔

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکون کے ساتھ مکون کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکون کے حدوث کا قائل ہونا ہے۔ اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو۔ تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے۔ رہا متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو، یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض مکون کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہو۔ اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو۔ جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے

تشریح صاحب کفایہ نے نکون کے حدوث پر اشعر یہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعر یہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر نکون ازلی ہوگی تو نکون کے وجود

کا نکون کے ساتھ تعلق بھی ازل میں ہوگا اور ایسی صورت میں مکون یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے تو آپ دیکھئے اس استدلال میں اشعر یہ نے تسلیم کیا کہ نکون کے وجود کا نکون کے ساتھ تعلق ہوگا۔ اس

کے ساتھ وہ مرامقدمہ یہ ملائے کہ جس کے وجود کا غیر سے تعلق ہو وہ حادث ہے اس سے معلوم ہوا کہ مکون حادث ہے اگرچہ نکون ازلی اور قدیم ہے۔ شارح صاحب مواقف کے اس رد پر یہ اشکال وارد کرتے

ہیں کہ صاحب مواقف نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے مشکلیں کے یہاں حادث کا یہ معنی معتبر نہیں۔ ان کے یہاں تو حدوث سے حدوث زمانی سی مراد ہوتا ہے

اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی، اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو،

جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب تعالیٰ سے متعلق ہے اس سے بالاجباب یعنی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات

ہے۔ مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کے سبب سے یہ بھی ازلی اور قدیم بالزمان ہے۔

نعم اذا ثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الاجباب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً محذوفاً

ترجمہ ہاں! جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کہ اجباب کے طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی نکون کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق

کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

تشریح یہ صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ہے اور ایک ضمیمہ کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر مکون یعنی عالم کا صانع مختار کا معلول اور مصنوع ہونا ایسی دلیل

سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں مکون کا نکون کے ساتھ تعلق یقیناً مکون کے حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس

وجہ سے کہ وہ فاعل مختار کا معلول اور مصنوع ہے اور فاعل مختار کا معلول حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا ہے

اس لئے کہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد اور اس کی تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا۔ یا اس کے عدم کی حالت میں۔ پہلی صورت تو تحصیل حاصل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لامحالہ مصنوع کے ایجاد کا ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا۔ اور جو چیز عدم آستانہ ہو وہ حادث بالزمان بمعنی مسبوق بالعدم ہے۔ رہی یہ بات کہ صانع کا مختار نہ ہونا ایسی دلیل سے ثابت کرنا چاہیے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا صانع کے مختار ہونے سے ثابت کیا جاتا ہے یا اس طور کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم نہ ہوتا تو اس کا صانع مختار نہ ہوتا۔ مگر اس کا صانع مختار ہے۔ معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے پس اگر صانع کا مختار نہ ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف ہو۔ تو دور لازم آئے گا۔

ومن ههنا يقال ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدّم بعض الاجزاء كالهيولى والا ففهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير.

ترجمہ اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مصنف (کا) عالم کے ہر جزئی کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔ ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ ممکن بالغير نہ ہونے کے معنی میں۔

تشریح یہ نظر مذکور کا بقیہ حصہ ہے درمیان میں شارح کا قول نعم اذا ثبتنا الخ جملہ معترضہ تھا۔ شارح نے اوپر بیان فرمایا تھا کہ ممکن کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اب اسی معنی کی تائید پیش کرتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حادث کا معنی ممکن کے نزدیک مسبوق بالعدم ہے بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا عالم کے ہر جزئی کی طرف اشارہ کرنا اور ہر جزئی کی طرف ممکن بمعنی اخراج معدوم الی وجود کی اضافت کرنا ان فلاسفہ کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی ممکن بالغير نہ ہونے اور حادث کے معنی ممکن بالغير ہونے یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہونے کے ہوں۔ تو فلاسفہ کی تردید نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ ہیولی وغیرہ کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں۔ قدیم بمعنی ممکن بالغير نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ عالم کو ممکن بالغير یعنی اپنے وجود میں غیر یعنی اللہ تعالیٰ کا محتاج تو وہ بھی مانتے ہیں۔

والحاصل انما لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكوّن، وان وزانه معه وزان المضروب مع المضروب، فان المضروب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعنى المضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدء الاضافة التي هي اخراج

المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ
 كان القول بتحقيقه بدون المكون محابرةً والكاراً للضروري فلا يندفع بما يقال
 من ان الضرر عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الاسم اليه من وجود
 المفعول معه اذ لو تأخر لا لعدم هو، بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي واجل للعدم
 يبقى الى وقت وجود المفعول۔

ترجمہ اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکنون کے وجود کے تصور نہیں کیا جاسکتا اور
 یہ کہ تکوین کی حیثیت مکنون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس
 لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امر اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس تصور
 نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا سبب ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام
 ہے۔ بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر تین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر
 مکنون کے اس کے پائے جانے کا قول تکبر ہوگا اور بدیہی کا انکار ہوگا پس (اشعر) کا استدلال انہیں
 دفع ہوگا اس جواب سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کے
 ساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک الہم پہنچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس
 لئے کہ اگر وہ (مفعول) موخر ہوگا۔ تو وہ (ضرب) معدوم ہوگا۔ برخلاف فعل باری کے کہ وہ ازلی واجل للعدم
 ہے۔ مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

تشریح مصنف نے اپنے قول دھو تکوینا للعالم الخ سے تکوین کے حادث ہونے پر اشعر کے استدلال
 کے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کو مکنون
 کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو ضرب کو مضروب کے ساتھ ہے یہاں تک کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر
 مضروب کے نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے تکوین کے وجود کا بغیر مکنون کے تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا اگر تکوین ازلی
 ہوگی تو مکنون یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا اور تسلیم نہ کر سکی وجہ یہ کہ تکوین اور ضرب میں واضح فرق ہے اور وہ یہ کہ مقرر ایک
 اضافی اور اعتباری صفت ہے جو بغیر ضارب اور مضروب کے تصور نہیں۔ برخلاف تکوین کے کہ حقیقی صفت ہے جو محض اضافی یعنی اخراج
 المعدوم من العدم الی الوجود کا سبب اور علت ہے۔ بعینہ امر اضافی یعنی اخراج معدوم من العدم الی الوجود
 نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض مشائخ اشاعرہ کے کلام میں بر سبیل تسامح اس امر اضافی کو تکوین کہہ دیا گیا۔ ہاں اگر
 تکوین بعینہ اس امر اضافی یعنی اخراج معدوم کا نام ہوتا، تو اس صورت میں واقعی بغیر مکنون کے تکوین کے
 پائے جانے کا قول ہٹ دھرمی اور ایک بدیہی چیز کا انکار ہوتا۔

قولہ: فلا یبذل فی الخبز۔ جب بعض مشائخ نے تکوین کی تفسیر اخراج معدوم الی الوجود سے کی تو صاحب عمدہ امام صابونی نے مشائخ کی اس تفسیر کو بکرا سہرہ محمول کرتے ہوئے تکوین کو بعینہ امر اضافی یعنی اخراج معدوم محض اور اشعریہ کے استدلال کا جواب ضرب اور تکوین کے درمیان باری طور فرق بیان کر کے دیا کہ ضرب جو نکتہ بانی رہنے والے اعراض میں سے ہے۔ اس لئے اس کے تحقق کے وقت مفعول یعنی مضروب کا وجود ضروری بر غلاف تکوین کے کہ وہ واجب البقاء ہے۔ اس لئے وہ ازل سے لے کر ازل کے بعد مکون کے وجود کے وقت تک باقی رہے گی۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ ان کے اس جواب کو رد کر رہے ہیں کہ اس سے اشعریہ کا استدلال دفع نہیں ہوگا کیونکہ اشعریہ تکوین کو عین اضافت نہیں مانتے۔

قولہ: بخلاف فعل التبلیغ فی فعل باری سے صفت تکوین مراد ہے۔ چونکہ شارح اشعری ہیں اور اشعریہ کے نزدیک تکوین صفات افعال میں سے ہے۔ اس لئے تکوین کو لفظ فعل سے تعبیر کیا۔

وهو غیر المکون عند نالان الفعل یفایر المفعول بانضرورة کالضرب مع المضروب والاکل مع الماکول، ولانہ لو کان نفس المکون لزم ان یکون المکون مکوناً مخلوقاً بنفسه ضرورة انه مکون بالتکوین الذی هو عینہ، فیکون قدیماً مستغنیاً عن الصانع، وهو محال، وان لا یکون للخالق تعلّق بالعالم سوئی انه اقدم منه قادر علیہ، مع غیر صنع وتأثیر فیہ ضرورة تکوینہ بنفسه، وهذا لا یوجب کونه خالقاً للعالم مخلوقاً، فلا یصح القول بانہ خالق للعالم وصانع، هذا خلف، وان لا یکون الله تعالى مکوناً للاثیاء ضرورة انه لا معنی للمکون الا من قام به التکوین، والتکوین اذا کان عین المکون لا یکون قائماً بذاتہ الله تعالى، وان یصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود، وهذا الحجر خالق للسواد اذا لا معنی للخالق والا سواد الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلها واحد

ترجمہ اور وہ (تکوین) ہم مابینہ کے نزدیک مکون کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے۔ جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ (مغایرت رکھتا ہے، اور اس لئے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون از خود مکون اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکون (اور موجود) ہوگا جو عین مکون ہے۔ پس وہ قدیم ہوگا۔ صانع سے مستغنی ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور (لازم آئے گا، ۲) کہ خالق کو عالم سے کوئی تعلق نہ ہو۔ سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنائے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے

اس کے خود مکون اور مخلوق ہو جانے کی وجہ سے، اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور لازم آئے گا، (۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون اور خالق نہ ہو۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون سے وہی مراد ہے جس کے ساتھ تکون قائم ہوا اور تکون جب عین مکون ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوگی۔ اور (۴) لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق اسود ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو۔ اور دونوں ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

تشریح

جب اشعرہ نے دیکھا کہ نصوص میں مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوا ہے۔ مثلاً "هَذَا خَلَقَ اللَّهُ فَارُوفِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ" اسی طرح "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" اسی طرح عرف میں بھی کہا جاتا ہے "اجتمع خلق عظیم" ان سب میں خلق بمعنی مخلوق ہے۔ اس لئے اشعرہ نے کہا کہ خلق عین مخلوق ہے اور تکون عین مکون ہے۔ مصنف دان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم ماتریدہ کے نزدیک تکون اور مکون میں مغایرت ہے۔ شارح نے ماتریدہ کی طرف سے اس برودہ لیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل جس کا صغریٰ مجزوف ہے یہ ہے کہ تکون فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے۔ لہذا انکون بھی اپنے مفعول یعنی مکون کا غیر ہوگا۔ جس طرح ضرب مفعول کا اور اکل ماکول کا غیر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکون عین مکون ہو تو (۱) لازم آئے گا کہ مکون از خود مخلوق اور موجود ہو کیونکہ وہ مکون اور موجود ہوگا اس تکون کے سبب جو عین مکون ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا۔ اور جو بذات خود موجود ہوا اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہے۔ لہذا انکون جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور چونکہ قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہذا انکون صانع سے مستغنی بھی ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔

(۲) یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہونے اور اس پر قادر ہونے کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہو۔ کیونکہ تکون کے عین مکون ہونے کی صورت میں جب مکون از خود موجود اور مکون ہوگا۔ تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پھر خالق کو خالق کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (۳) جب تکون عین مکون ہوگا تو مکون کے حادث ہونے کی طرح تکون بھی حادث ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حادث کا قیام محال ہے۔ لہذا انکون بھی ذات باری کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔ پھر باری تعالیٰ اشیاء کے مکون اور خالق نہ ہوں گے۔ کیونکہ مکون (بکسر الواو) وہی ہوگا جس کے ساتھ تکون قائم ہو۔

(۴) تکون کو عین مکون ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔

اس لئے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے۔ اور جب تکون و مکون ایک ہوں گے تو خلق و سواد بھی ایک ہوں گے اور جب خلق و سواد ایک ہوں گے تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔ چنانچہ پتھر کے سواد کا خالق وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ سواد قائم ہو وہ اسود ہے۔ معلوم ہوا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔ اسی طرح خالق سواد وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور خلق اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہو اور سواد نیز پتھر کے ساتھ قائم ہے۔ معلوم ہوا کہ خالق سواد ہذا الحجر ہے۔

وہذا اكله تنبيه على كون الحكم بتخاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته بد يهيئه ظاهرة على من له ادق تمييز، بل يطلب بكلامه عملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء، فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا، فليس ههنا الا الفاعل والمفعول، واما المعنى الذي يعتبر عنه بالتكوين والابحار ونحو ذلك، فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرامحققا مغايرا للمفعول في الخارج، ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون، لتلزم المحالات، وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق، ولعاضها المستل بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت، فكونها موجودا لكونها متغايران في العقل، بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعقل فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البكر تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمتها بالذات مغايرة للقدر والارادة

ترجمہ اور یہ سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے۔ لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخ علماء اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو، اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوچہ بوجھ بھی حاصل ہے بلکہ اسے چاہیے کہ اس کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکون ہے۔ اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) انہیں ہوتا رہا وہ معنی

جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے۔ جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوتی ہے۔ ایسا امر نہیں جو مفعول کا مخایر ہو خارج میں حقیقہ موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہ وہی ہے جو مکون کا مفہوم ہے۔ جس کے نتیجہ میں (مذکورہ) محالات لازم آئیں اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں۔ جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماہیت کا جب بھی کون ہو گا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے۔ البتہ دونوں ذہن میں باہم معنی متغایر ہیں کہ ذہن کے لئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لہذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہو گا کہ اشیاء کا تکون اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

تشریح

قولہ: وهذا التنبیہ الخ چونکہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت بدرجہ ہے اور بدرجہا دلیل کے محتاج نہیں ہونے اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت کی مذکورہ بالا وجوہات از قسم دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

قولہ: لکن رہینبغی الخ۔ جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کہ ماتریدی ہیں۔ یہ فرمایا کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکوین مکون کا غیر ہے تو گویا انھوں نے اس مسئلے میں اشعرہ کو اپنا مخالف اور انھیں تکوین کے عین مکون ہونے کا قائل ٹھہرایا۔ اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اولاً مصنف پر اعتراض کرتے ہیں اور پھر اشعرہ کے قول کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور مفعول اسی طرح تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت ہونا بدیہی ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کریگا چہ جائیکہ اشعرہ جیسے راسخ علماء اصول اس کا انکار کریں۔ لہذا مصنف کو اشعرہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہیے جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔ بلکہ اشعرہ کے قول کا ایسا معنی تلاش کر کے متعین کرنا چاہیے جس میں عقلا کے اختلاف کی گنجائش ہو۔ اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو اشعرہ کے حوالہ سے اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہیے۔

قولہ: فان من قال الخ یہ اشعرہ کے تکوین کو عین مکون کہنے کی توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین کو عین مکون کہنے سے اشعرہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہی جیسا کہ ماتریدیہ نے سمجھا بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل واقع کرتا ہے۔ مثلاً ضارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج

میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں۔ وہ معنی جس کو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ضارب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح تکوین بھی کوئی (بجز الواء) اور مکون (لفتح الواء) کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکون (لفتح الواء) سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہے اور یہ تکوین کے عین مکون ہونے کا یہ مطلب ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ ماہیت اور وجود ماہیت کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور وجود نام کی جو صفت ماہیت کو عارض ہوتی ہے اس کا دوسرا تحقق ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قابل مثلاً جسم اور مقبول مثلاً سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ شے کا جب بھی خارج میں کون اور حصول ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ خارج میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔ ہاں ذہن میں دونوں باہم متغایر ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ ماہیت ماہی ہو تو کو کہتے ہیں۔ اور وجود شے کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر تصور کر لے۔

قولہ: فلا یتیم البطل لہذا الدرای الخ یعنی جب تکوین کے عین مکون ہونے سے اشعر یہ کی مراد یہ ہے کہ خارج میں مکون کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو تکوین کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے تو اوپر ذکر کردہ ماتریدیہ کے دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہو سکتا، جب تک کہ باری تعالیٰ سے استیلا کا صدور ایسی صفت پر موقوف ہونا ثابت نہ کیا جائے، جو حقیقی ہو۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہو قدرت و ارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ دلائل کو مفہوم کے اعتبار سے تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت ثابت کرتے ہیں اور اشعر یہ اس کا انکار نہیں کرتے۔ بلکہ وہ تو وجود خارجی کے اعتبار سے مغایرت کا انکار کرتے ہیں۔ ہاں جب تکوین کا حقیقی صفت ہونا ثابت ہو جائے گا تو وہ یقینی طور پر ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے ازلی بھی ہوگی۔ جب کہ مکون (عالم) ازلی نہیں ہے۔ تو تکوین وجود خارجی میں بھی مکون کا غیر ہوگا۔

شارح کی مذکورہ توجیہ پر ماتریدیہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تکوین اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ مکین اور مکون کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا چاہیے کیونکہ خارج میں عالم اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ تو عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہونا

دونوں فریق کے نزدیک باطل ہے تو اسی طرح تکوین کا بھی اضافی اور اعتباری ہونا باطل ہے۔

والتحقیق ان تعلق القدرة علی وفی الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذ النسب الی القدرة یسعی ايجاباً لہ، واذ النسب الی القادر یسعی الخلق والتکوین ونحو ذلک فحقیقۃ کون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقتہ، ثم تتحقق بحسب خصوصیات المقدورات خصوصیات الافعال کالتصویر والترزیق والاحیاء والاماتۃ وغیر ذلک الی امثالہ یکاد یتناہی

ترجمہ اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاب کہا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو خلق اور تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے۔ پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو۔ پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال جیسے تصویر و ترزیق، احیاء، امات و غیرہ اتنے افعال متحقق ہوتے ہیں جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

تشریح اس عبارت سے شارح رحمۃ اللہ علیہ اشعر ہے کہ اس مذہب کی طرف اپنا میلان ظاہر کر رہے ہیں کہ تکوین امر اعتباری ہے۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ علم الہی میں کسی ممکن کے وجود کا جو وقت معین ہے اس وقت معین میں ارادہ الہی کے مطابق ممکن کے وجود سے قدرت کا تعلق ہی خلق اور تکوین ہے۔ اور چونکہ تعلق امر اضافی اور اعتباری ہے لہذا ان تکوین بھی امر اعتباری ہے۔ پھر خاص خاص مقدورات اور ممکنات سے قدرت کا تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کے الگ الگ نام ہیں۔ مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق ترزیق کہلاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدور حیثیت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء کہلاتا ہے۔ وقس علی ذلک۔

واما کون کل من ذلک صفۃ حقیقیۃ ازلیۃ فمما لقرء بہ بعض علما کما وراء النہر، وفيہ تکتیر للقدماء عهداً وان لم یکن متغایرةً والا قرب ما ذهب الیہ المحققون منہم وھوان مرجع الكل الی التکوین، فانه ان تعلق بالحویۃ یسعی احیاء وبالاماتۃ وبالصورة تصویرًا وبالرزق ترزیقًا الی غیر ذلک، فانکل تکوین، واما الخصو بخصوصیۃ العلاقات۔

ترجمہ اور رہبان میں سے ہر ایک کا حقیقی ازلی صفت ہونا تو ان باتوں میں سے ہے جن میں بعض

علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے۔ اور اقرب الی الصواب ان میں سے محققین کا مذہب ہے اور وہ یہ کہ سب کا حاصل تکوین ہے۔ اس لئے کہ اگر تکوین کا حیا سے تعلق ہو تو اسے احیاء کہا جاتا ہے اور موت سے تعلق ہو تو اسے امات کہا جاتا ہے اور رزق سے تعلق ہو تو رزق کہا جاتا ہے۔ تو سبھی تکوین ہیں اور ناموں کی خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

تشریح

عبارت مذکورہ کا ماحل یہ ہے کہ ماتریدہ میں سے بعض حضرات افعال مذکورہ یعنی احیاء، امات، رزق اور ترزق وغیرہ میں سے ہر ایک کو حقیقی اور ازلی صفت مانتے ہیں اور اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر لازم آتی ہے جو پسندیدہ نہیں ان بعض کے مقابلہ میں محققین ماتریدہ کا مذہب زیادہ درست ہے کہ احیاء، امات، رزق اور ترزق وغیرہ مستقل طور پر الگ الگ صفات نہیں ہیں بلکہ یہ سب تکوین ہی ہیں خاص خاص چیزوں سے تعلق کے اعتبار سے اس کے خاص خاص نام ہیں مثلاً تکوین کا تعلق جب صورت کے ساتھ ہو تو وہی تکوین تصویر کہلاتی ہے اور جب تکوین دایجاد کا تعلق رزق کے ساتھ ہو تو وہی تکوین ترزق کہلاتی ہے و علی ہذا القیاس۔

قولہ: "وان لم یکن متغایرة الخ" اس سے پہلے "لا ہو ولا غیرہ" کی شرح میں گذر چکے کہ مطلق قدماء کا تکثر محال نہیں بلکہ قدماء متغایرہ کا تکثر محال ہے۔ یہاں شارح فرماتے ہیں کہ یہ افعال مذکورہ اگر متغایر نہیں ہیں پھر بھی قدماء کی تکثیر غیر مستحسن ہے۔

والارادة صفة لله تعالى ازلية، قائمة بذاته، كذا في ذلك، تأكيداً وتحقیقاً لثبات صفة قدیمۃ لله تعالى تقتضی تخصیص المكنونات بوجوب دون وجهه وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والتجارب من انه مرید بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مرید ببلل دة حادثه لا في محل والکرامیۃ من ان ارادته حادثه في ذاته۔

ترجمہ

اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کر نیکی کے لئے مکرر ذکر کیا جو مكنونات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں۔ فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ مختار کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ (متصف ہونے کی وجہ سے) نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔

اور ایسا بھی نہیں جیسا بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے
تشریح ارادہ کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا اگرچہ ماسبق میں اس کو صفات حقیقیہ ازلیہ کے شمار میں ذکر کرنے
 سے معلوم ہو چکا ہے۔ مگر تاکیدا اور تحقیق کی غرض سے مصنف نے اس کو مکرر ذکر کیا۔ صفت ارادہ
 کے وجود پر دلیل یہ ہے کہ قدرت کا تعلق ملکوتات اور مخلوقات کی تمام صفات اور کیفیات کے ساتھ اسی طرح
 ان کے وجود کے تمام اوقات کے ساتھ یکساں ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ شانہ جس طرح زید کو
 خوب صورت لڑکا دینے پر قادر ہے۔ اسی طرح بد صورت لڑکا دینے پر بھی قادر ہے۔
 ہے اور جس طرح دن میں پیدا کرنے پر قادر ہے رات میں پیدا کرنے پر بھی قادر ہے۔ اب اگر زید کے یہاں
 خوب صورت لڑکا دن میں پیدا ہوا تو سوال ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ بد صورت لڑکا پیدا کرنے پر بھی قادر تھا اور رات
 میں پیدا کرنے پر بھی قادر تھا تو خوب صورت ہی کیوں پیدا کیا اور دن ہی میں کیوں پیدا کیا۔ یعنی وہ کون سی چیز
 ہے جس نے لڑکے کے خوب صورت ہونے کو بد صورت ہونے پر اور دن میں پیدا ہونے کو رات میں پیدا ہونے
 پر ترجیح دی؟ ایک عام آدمی بھی ان دونوں کے جواب میں کہے گا۔ اللہ کی مرضی، یعنی قدرت کا تعلق اگرچہ
 لڑکے کی خوب صورتی اور بد صورتی دونوں کے ساتھ اسی طرح دن یا رات میں پیدا ہونے کے ساتھ یکساں
 تھا مگر ارادہ الہی نے خوب صورت ہونے کو بد صورت ہونے پر اور دن میں پیدا ہونے کو رات میں پیدا ہونے
 پر ترجیح دی۔

معلوم ہوا کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو بعض ملکوتات کے ایک صفت مثلاً حسن صورت کے ساتھ اور بعض
 ملکوتات کے دوسری صفت مثلاً قبح صورت کے ساتھ اور بعض ملکوتات کے ایک وقت مثلاً دن میں موجود کئے
 جانے کے ساتھ اور بعض ملکوتات کے دوسرے وقت مثلاً رات میں موجود کئے جانے کے ساتھ تخصیص اور ترجیح
 کا مقتضی ہے اور جب اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے تو ان فلاسفہ کی تردید ہو گئی۔ جو اللہ تعالیٰ
 کے لئے صفت ارادہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب بالذات ہیں یعنی اس
 کی ذات خود اس سے فعل کے صدور کا مقتضی ہے۔ صدور فعل میں اس کے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل نہیں
 ہے۔ جس طرح آگ نے حرارت کا صدور بالاجاب ہوتا ہے۔ ارادہ و اختیار سے نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے
 کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو حادث ہوگی یا قدیم ہوگی۔
 اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اول اس لئے باطل ہے کہ اللہ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا لازم آئے گا۔
 جو کہ محال ہے اور ثانی اس لئے باطل ہے کہ کسی چیز کے ایجاد کا ارادہ اس چیز کو موجود کرنے کے بعد باقی نہیں
 رہے گا تو قدیم کا نفعال لازم آئے گا جو محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ ارادہ قدیم ہے اور شئی کو موجود کرنے کے

بعد ارادہ جو کہ قدیم ہے زائل نہیں ہوگا بلکہ اس شئی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا۔ اور تعلق ماضی ہے۔ لہذا قدیم کا زائل ہونا لازم نہیں آئے گا۔

نیز جب ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور شئی کی صفت عین شئی نہیں ہوتی ہے تو بخاریہ کی بھی تردید ہوگی جو اللہ تعالیٰ کو مرید بلاتا کہتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ارادہ عین ذات واجب ہے۔ اسی طرح ارادہ کو ذات باری کے ساتھ قائم ماننے سے بعض معتزلہ مثلاً ابوعلی جبائی اور عبد الجبار معتزلی کی تردید ہوگئی جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں ایسے ارادہ کی وجہ سے جو حادث ہے کسی محل اور موصوف کے ساتھ قائم نہیں۔ نیز ارادہ کو ازلی کہنے سے کرامیہ کی تردید ہوگئی جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔

قولہ: النجاشیۃ الخ محمد بن حسین بخاری کی طرف منسوب ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ معتزلہ ہی کی ایک جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ معتزلہ کے علاوہ مستقل ایک جماعت ہے والدلیل علی ما ذکرنا الآیات الناطقة بالثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قیام صفة الشئ بہ، وامتناع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ، والیاضا نظام العالم ووجودہ علی الوجه الاوفق الاصلح دلیل علی کون ما لغہ قادرًا بختارًا وکذا احد وثہ اذ لو کان صا لغہ موجبا بالذات لزم قدمہ ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علتہ الموجبة۔

ترجمہ

اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی اگر ارادہ اللہ کی صفت ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، شئی کی صفت کا اس کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر و مختار ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا۔ کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تخلف کا متنع ہونا یقینی ہے۔

تشریح

ارادہ کے ازلی صفت ہونے اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر دلیل ایک تو وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف ارادہ اور مشیت کی اسناد موجود ہے جس سے ارادہ اور مشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ”فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ“ میرید بحکم الیسر“ اور ”یَخْلُقُ مَا يَشَاءُ“ وغیرہ۔

دوسری جانب یہ بات یقینی ہے کہ شئی کی صفت شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لہذا صفت ارادہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ اس لئے لامحالہ باری تعالیٰ کی صفت ارادہ قدیم اور ازلی ہوگی۔ باری تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ کے ثبوت پر عالم کا نظام اور انوکھے طرز پر اس کا وجود بھی دلیل ہے۔ اس لئے کہ بغیر ارادہ اور اختیار کے کوئی شخص ایک بھی انوکھا اور عجیب فعل صادر نہیں کر سکتا۔ چہ جائیکہ بے شمار افعال عجیب اس سے صادر ہوں۔

تیسری دلیل باری تعالیٰ کے لئے ارادہ و اختیار کے ثبوت پر عالم کا حادث ہونا ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو۔ اس کو فاعل بالارادۃ اور فاعل مختار کہتے ہیں اور فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے اور جس سے فعل کا صدور اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہو۔ اس کو فاعل موجب اور فاعل بالایجاب اور علت موجبہ کہتے ہیں۔ جیسے آگ احراق کے لئے علت موجبہ ہے اور معلول کا اپنی علت موجبہ سے تخلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت موجبہ موجود ہو اور اس کا معلول نثار نہ ہو بلکہ جب سے علت ہوگی اسی وقت سے معلول کا وجود ہوگا۔ پس اگر اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہوں۔ بلکہ فاعل بالایجاب اور علت موجبہ ہو تو چونکہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا لہذا احب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے اسی وقت سے اس کا معلول یعنی عالم بھی ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ازل سے ہیں۔ لہذا معلول یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے۔

حصہ اول تمام شد



بیان القوائد فی حل شرح العقائد

علم کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف شرح عقائد فی الہی اِد و شرح جس میں
عبارت حل کرنے کے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے

حصہ دوم

تالیف

مولانا مجیب اللہ صاحب گوندوی

اُستاذ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ سید الجمیل شہید

بالمقابل دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک

پیش لفظ



مُحَمَّدٌ وَنَفَعَنِي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ ! علامہ سعد الدین نقض زائی کی باریہ ناز تا لیت شرح عقائد نسفی کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے علم کلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی ملی ہے ۔

۱۴۰۲ھ میں جب دارالعلوم دیوبند میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے راقم الحروف بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا اندازہ ہوا اور دل میں کتاب کی تشریح و تہلیل کا داعیہ پیدا ہوا مگر اپنی علمی کمائیگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کر سکا اور جب شروع کیا تو خرابی صحت کے باعث تسلسل برقرار نہ رکھ سکا اور اس طرح کئی سال میں کتاب کی تشریح و تہلیل کا کام مکمل ہوا ۔

فَا لْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّهُ الصَّالِحَاتُ ۔
اس شرح میں محل عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکانی کوشش کی گئی ہے کہ بات صرف محل عبارت تک محدود رکھی جائے اور دقیق علمی و فلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں مرتب انداز میں پیش دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو۔ بہر حال کتاب جیسی بھی ہے آپ کے سامنے ہے، اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے، اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے ۔

بڑی ناپاسی ہوگی اگر میں اپنے ان کرم فرائض کا شکریہ ادا نہ کروں جن کے بہیم تقاضوں نے مجھے یہ اوراق سیاہ کرنے کی ہمت عطا کی، حضور صابر و اکرم مولانا ریاست علی صاحب بخوری اور مولانا عبدالرحیم صاحب بٹوی اساتذہ دارالعلوم دیوبند کا میں تہ دل سے ممنون ہوں جن کے مشوروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی اور ان حضرات نے رائے تحریر فرما کر کتاب کی قدر افزائی فرمائی ۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم کو دعا خیر سے محروم نہ فرمائیں، دعا ہے کہ جو پروردگار اپنے فضل سے سیدئات کو حسنات میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے احقر کی اس کاوش کو طلب کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بازگاہ میں شرف قبول سے نوازے۔ آمین
برائے نامی مقرر

۲۹ محرم ۱۴۰۳ھ مطابق ۱۸ جولائی ۱۹۹۲ء
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند
بروز جمعہ

فہرست مضامین بیان الفوائد حصہ دوم

صفحہ	عنوان	مضامین	صفحہ	عنوان
۱	آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے	۹	۱۶	بدھ کو اپنے افعال کا خالق کہنے کی بنا پر
۲	رویت باری کے امکان پر عقلی دلیل	۱۱	۳۳	معتزلہ مشرک نہیں ہیں
۳	وحد کو رویت کی علت مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات	۱۲	۳۵	معتزلہ کے نزدیک بندہ اپنے افعال کا خالق ہے
	اور ان کا جواب	۱۲		بندہ کے خالق افعال ہونے پر معتزلہ کے
۴	رویت باری کے امکان پر نقلی دلیل	۱۶	۳۶	استدلال کا جواب
۵	رویت باری کے امکان پر ایک لطیف استدلال	۱۸	۳۹	تقدیر کے معنی کا بیان
۶	امکان رویت کی پہلی دلیل پر معتزلہ اور جاحظ کے	۱۹		امر اور ارادہ اسی طرح نبی اور عدم ارادہ
	دو اعتراضات	۱۹	۴۲	کے درمیان معتزلہ کا لزوم کا دعویٰ غلط ہے
۷	امکان رویت پر مذکورہ اعتراضات کا جواب	۲۰	۴۳	مسئلہ جبر و اختیار
۸	آخرت میں مومنین کو اللہ کی رویت ہونے کا ثبوت	۲۱		علم الہی و ارادۃ الہی کے عام ہونے پر ایک
۹	رویت کے محال ہونے پر معتزلہ کی دلیل مع جواب	۲۲	۴۵	اعتراض کا جواب
۱۰	امکان رویت پر معتزلہ کا شبہ اور اس کا جواب	۲۴		بندہ کے فاعل مختار ہونے پر جبر کے
۱۱	رویت کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی نقلی دلیل	۲۴	۴۸	اعتراض کا جواب
	اور اس کا جواب		۵۰	خلق اور کسب کے درمیان فرق کا بیان
۱۲	امکان رویت پر ارشاد قرآنی		۵۳	استطاعت فعل کا مقارن ہے
	لا تتدبرکہ الا بصائر ہے استدلال	۲۶		تکلیف کا مدار استطاعت بمعنی سلامت استیسا
۱۳	رویت کے محال ہونے پر معتزلہ کا مختلف آیات	۲۶	۶۲	پر ہے
	سے استدلال اور اس کا جواب	۲۸	۶۶	مالایطاق کی تین قسمیں ہیں
۱۴	افعال عباد اللہ کی مخلوق ہیں	۳۰	۶۶	تکلیف مالایطاق جائز ہے واقع نہیں ہے
۱۵	افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر	۳۲		تکلیف مالایطاق کے عدم وقوع پر اعتراض
	نقلی دلائل		۶۷	اور اس کا جواب

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	تفواض
۹۷	معاد جسمانی پر منکرین کے شبہ کا ازالہ	۲۸	تکلیف مانا لایطاق کے ممکن نہ ہونے پر بعض لوگوں	۳۰
۹۹	تاریخ کی حقیقت اور اس کا بطلان	۲۹	کے استدلال کا جواب	۳۱
۱۰۰	وزن اعمال پر معتزلہ کے شبہ کا جواب	۵۰	ہر شخص کی موت کا وقت متعین ہے	۳۲
۱۰۱	بندوں کے اچھے برے اعمال درج کئے جاتے ہیں	۵۱	مقبول کی موت اپنے اجل پر ہوتی ہے	۳۳
۱۰۳	عرض کوثر	۵۲	حرام کے رزق ہونیکے بارے میں اشاعرہ اور	۳۴
۱۰۴	پل صراط	۵۳	معتزلہ کا اختلاف رزق کے معنی میں اختلاف پڑتی ہے	۳۵
۱۰۵	جنت اور دوزخ برحق ہیں	۵۴	معتزلہ کے بیان کردہ رزق کے معنی پر اعتراض	۳۶
۱۰۵	جنت اور دوزخ کے منکرین کی دلیل کا جواب	۵۵	حرام کے رزق ہونے پر اشاعرہ کا استدلال	۳۷
۱۰۶	جنت اور دوزخ پیدا کی جا چکی ہیں	۵۶	ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لیکر رہے گا	۳۸
۱۰۸	جنت کے فی الحال موجود نہ ہونے پر معتزلہ کے	۵۷	ہدایت و اضلال کے معنی میں اشاعرہ اور معتزلہ کا	۳۹
۱۰۸	استدلال کا جواب	۵۷	اختلاف	۴۰
۱۱۰	جنت و دوزخ اور ان کا ثواب و عذاب ابدی ہے	۵۸	اشاعرہ کے بیان کردہ معنی پر معتزلہ کے اعتراض	۴۱
۱۱۲	کہا نہ کیا ہیں	۵۹	کا جواب	۴۲
۱۱۳	مرتبک کبیرہ مومن ہے	۶۰	اصلی العبد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں	۴۳
۱۱۳	معتزلہ کے نزدیک مرتبک کبیرہ نہ مومن ہے	۶۱	اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کا واجب ہونا بے معنی بات ہے	۴۴
۱۱۳	نہ کا نہ	۶۱	عالم آخرت کے دو حصے ہیں	۴۵
۱۱۳	خوارج کے نزدیک مرتبک کبیرہ کافر ہے	۶۲	قبر عالم برزخ کا نام ہے	۴۶
۱۱۳	مرتبک کبیرہ کے بارے میں خوارج اور معتزلہ	۶۳	عذاب قبر و نعیم قبر اور سوال کبیرین برحق ہے	۴۷
۱۱۳	کے اختلاف کی بنیاد	۶۳	معتزلہ اور روافض کا عذاب قبر کے انکار اور	۴۸
۱۱۳	مرتبک کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کے دلائل	۶۴	اس کا جواب	۴۹
۱۱۷	مرتبک کبیرہ کے نہ مومن نہ کافر ہونے پر معتزلہ	۶۵	بعث بعد الموت مقتضائے عدل و انصاف ہے	۵۰
۱۱۷	کی دلیل کا جواب	۶۶	بعث کی کیفیت کا بیان	۵۱
۱۲۲	مرتبک کبیرہ کے کافر ہونے پر خوارج کے استدلال کا کفر و شرک کی	۶۶	معاد جسمانی ممکن ہے	۵۲
	معائنہ فرمائی			

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	عنوان
۱۵۷	ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنیوالی نصوص کا مطلب	۸۵	اہل حق کے نزدیک شرک کے علاوہ ہر گناہ	۶۷
۱۶۱	ایمان شرعی کے بار میں پانچواں مذہب	۸۶	قابل معافی ہے ۔	۶۸
۱۶۲	تصدیق کے اختیاری ہونے پر ایک اشکال کا دفعیہ	۸۷	معتزلہ کے نزدیک مغفرت صغائر ان کا شرک کے ساتھ خاص ہے جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو	۶۹
۱۶۵	ایمان اور اسلام ایک ہی چیز ہیں	۸۸	بعض اشاعرہ کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے	۷۰
۱۶۷	ایمان اور اسلام کے ایک ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۸۹	ضغیرہ پر سنرا ہونا اور کبیرہ کا ٹھاکا جانا ممکن ہے	۷۱
۱۶۹	استثناء یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنے کے جواز میں اختلاف	۹۰	مذہبین کا شرک کے حق میں انبیاء کی شفاعت ثابت ہے	۷۲
۱۷۲	رسالت کی حقیقت	۹۱	شفاعت کے ہاں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید	۷۳
۱۷۵	ارسال رسول کو تائید کے واجب کہنے کا مطلب	۹۲	مذہب کبیرہ مومن ہمیشہ کے لئے جہنمی نہیں ہے	۷۴
۱۷۷	ارسال کے محال ہونے پر تنبیہ کی دلیل اور اس کا جواب	۹۳	معتزلہ کے نزدیک بلا توبہ مر جائیو لا مکتب کبیرہ	۷۵
۱۷۹	جنت کے رسول ہونے میں اختلاف کا بیان	۹۴	مغلذی الن ر ہے	۷۶
۱۸۱	معجزہ دعوائے رسالت میں رسول کی تائید ہے	۹۵	مذہب کبیرہ کے ہمیشہ کے لئے جہنمی ہونے پر معتزلہ کا استدلال درست نہیں	۷۷
۱۸۲	حضرت آدم کی نبوت کی دلیل	۹۶	ایمان کا لغوی معنی	۷۸
۱۸۳	حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل	۹۷	ایمان کی شرعی حقیقت	۷۹
۱۸۴	آپ کی نبوت پر ارباب بصیرت کا استدلال	۹۸	ایمان شرعی کے بار میں پانچ مذاہب	۸۰
۱۸۵	آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں	۹۹	ایمان کی حقیقت تصدیق ہونے پر ایک اشکال کا ازالہ	۸۱
۱۸۷	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آپ کی ختم نبوت کے منافی نہیں	۱۰۰	ایمان کی حقیقت تصدیق ہونے پر دلالت کرنیوالے نصوص	۸۲
۱۸۹	انبیاء کی کوئی معین تعداد بیان کی جائے	۱۰۱	ایمان کی حقیقت کے بار میں کرامیہ کا مذہب	۸۳
۱۸۸	عصمت انبیاء کی تفصیل	۱۰۲	تصدیق کے ایمان ہونے پر کرامیہ کے اعتراض کا جواب	۸۴
			ایمان شرعی کے بارے میں جو مذاہب	۸۵
			ایمان گھٹا بڑھا نہیں ہے	۸۶

صفحہ	مضامین	صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۳۴	یزید پر لعنت کے جواز میں علماء کا اختلاف	۱۲۰	۱۹۱	۱۰۳	عاقبت النبیین صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء ہیں
۲۳۸	لعن کے بارے میں محققین کا قول	۱۲۱	۱۹۲	۱۰۴	ملائکہ اور جنات اور شیاطین کی حقیقت
۲۴۰	عشرہ مبشرہ	۱۲۲	۱۹۳	۱۰۵	ملائکہ معصوم ہیں
۲۴۱	سمیع علی الخفین کے جواز کا قول اہل سنت کی	۱۲۳	۱۹۳	۱۰۶	ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والوں کا رد اور
۲۴۱	علامات میں سے ہے	۱۲۳	۱۹۳		اور ماروت کے قصہ سے استدلال
۲۴۲	نبیذہ حرام نہیں	۱۲۴	۱۹۳	۱۰۷	استدلال مذکور کا جواب
۲۴۴	کوئی دلیلی کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا	۱۲۵	۱۹۴	۱۰۸	نبی علیہ السلام کو معراج جہانی ہوئی
۲۴۴	نبی کا مرتبہ نبوت افضل ہے یا اس کا مرتبہ ولایت	۱۲۶		۱۰۹	کرامات اولیاء کے مستکبرین کا استدلال اور
۲۴۴	ابھیمین کی تردید	۱۲۷	۲۰۳		اس کا جواب
۲۴۶	نصوص کو ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا	۱۲۸	۲۰۴	۱۱۰	مسئلہ امامت
۲۴۸	کتاب و سنت کے نصوص کو رد کرنا کفر ہے	۱۲۹	۲۱۲	۱۱۱	خلافت راشدہ تین سال تک رہی ہے
۲۵۰	اللہ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب کے		۲۱۳	۱۱۲	امت پر امام و خلیفہ کا تقرر شرعاً واجب ہے
	بے خونی کفر ہے	۱۳۰	۲۱۵	۱۱۳	خلیفہ کے فرائض منصبی
۲۵۲	ایصال ثواب احادیث و آثار سے ثابت ہے	۱۳۱	۲۱۸	۱۱۴	امام غائب کا عقیدہ درست نہیں
۲۵۵	اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول فرماتا ہے	۱۳۲	۲۲۰	۱۱۵	کیا امام کا قریشی ہونا شرط ہے
۲۵۶	دنیا سے متعلق کافر کی دعا قبول ہوتی ہے	۱۳۳	۲۲۲	۱۱۶	امت کے لئے عصمت شرط نہیں
۲۵۸	اجتہاد میں مسائل میں چار احتمالات ہیں	۱۳۴	۲۲۵	۱۱۷	مجلس شوریٰ ہیئتِ حاکمہ ہے
۲۵۹	اجتہاد میں خطا واقع ہونے کی دلیل	۱۳۵	۲۳۲	۱۱۸	صحابہ کرام تنقید سے بالاتر ہیں
۲۶۳	ملائکہ کی انفصیت پر معتزلہ اور فلاسفہ کا	۱۳۶		۱۱۹	حضرت معاویہؓ کے فضائل اور ان کی شان میں
	استدلال اور اس کا جواب		۲۳۷		شارح کی کوتاہی
	† † † †				

فهرس شرح العقائد (حصه دوم)

رقم العل	العنوان	الصفحة العل	رقم العل	العنوان	الصفحة
١	روية الله تعالى جائزة	٩	٢٨	اول الانبياء آدم	١٨٠
٢	الدليل لعقلى على امكان الروية	١١	٢٩	وكلهم كانوا من خبرين مبلغين الى	١٨٤
٣	الدليل لعقلى على امكان الروية	١٤	٣٠	افضل الانبياء محمد عليه السلام	١٩١
٤	والله خالق لافعال العباد كلها	٢٩	٣١	الملائكة عباد الله	١٩١
٥	الاستطاعة مع الفعل	٥٢	٣٢	والله تعالى كتب انزلها على انبيائه	١٩٢
٦	لا يكلف العبد بما ليس في وسعه	٦٥	٣٣	المعراج حق	١٩٥
٧	الموت قائم بالميت	٤٥	٣٤	كوامات الاولياء حق	١٩٨
٨	الحرام رزق	٤٤	٣٥	افضل البشر بعد نبينا ابوبكر	٢٠٥
٩	كل يستوفى رزق نفسه	٨١	٣٦	الخلافة ثلاثون سنة	٢١١
١٠	والله تعالى يضل من يشاء	٨٢	٣٧	ينبغي ان يكون الامام طاهراً	٢١٢
١١	مسئلة عذاب القبر	٨٩	٣٨	لا يشترط ان يكون الامام معصوماً	٢٢١
١٢	البعث حق	٩٥	٣٩	يجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر	٢٢٩
١٣	الوزن حق	٩٩	٤٠	يكف عن ذكر الصحابة الانبياء	٢٣٢
١٤	الكتاب حق	١٠١	٤١	العشرة المبشرة	٢٣٩
١٥	السؤال حق	١٠٢	٤٢	نرى المسيح على الحنفين في السفر والحضر	٢٤٠
١٦	المحضر حق	١٠٣	٤٣	لا نحرم نبذ التمدد	٢٤١
١٧	الصراط حق	١٠٣	٤٤	لا يبلغ ولي درجته الانبياء	٢٤٢
١٨	والجنة حق والنار حق	١٠٥	٤٥	النصوص تحمل على ظواهرها	٢٤٢
١٩	الكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان	١١١	٤٦	رد النصوص ككفر	٢٤٤
٢٠	والله تعالى لا يغفران يشرك بها	١٢١	٤٧	ألياس من الله كفر	٢٤٩
٢١	يجوز العقاب على الصغيرة	١٢٤	٤٨	تصدق الكاهن ككفر	٢٥١
٢٢	اشفاعه ثابتة	١٣١	٤٩	في دعاء الاحياء للأموالقة لهم	٢٥٣
٢٣	اهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار	١٣٦	٥٠	والله تعالى يجيب الدعوات	٢٥٢
٢٤	مبحث الايمان	١٣١	٥١	وما اخبر به النبي عليه السلام	٢٥٢
٢٥	الايمان لا يزيد ولا ينقص	١٥٢	٥٢	من اشراط الساعة حق	٢٥٢
٢٦	مبحث الاستثناء	١٦٨	٥٣	المجتهد قد يخطئ وقد يصيب	٢٥٤
٢٧	مبحث النبوة	١٤٣	٥٤	رسل البشر افضل من رسل الملائكة	٢٦٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے

ردیۃ اللہ تعالیٰ بمعنی الانکشاف التام بالبصر وهو معنی اثبات الشئ کما هو بحاسة البصر وذلك اننا اذا نظرنا الى البدر شمل غمضا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالشبهة اليه حالة مخصصة هي المسماة بالروية جائرة في العقل بمعنى ان العقل اذا خفي ونفسه لو يحكم بامتناع رويته ما لم يقول له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه. وهذا القدر ضروري. فليس ادعى الامتناع فعليه البيان.

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی بصر سے اس کا انکشاف تام، اور اس سے مراد عاصہ بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ جب ہم اوہ کامل پر نظر ڈالتے ہیں، پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اسکے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے وہ عقلاً ممکن ہے یاں سنی کہ اگر عقل کو عقلی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی، جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے، باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے، اس کے ذمہ دلیل ہے۔

تشریح اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہے اور جہت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو اس حال میں دیکھیں گے کہ خود تو مکان اور جہت میں ہوں گے اور اللہ تم مکان اور جہت سے منزہ ہوں گے، کیونکہ دنیا میں کسی چیز کے دکھائی دینے کیلئے اس چیز کا مکان اور جہت میں ہونا شرط عادیہ میں سے ہے شرط لازمی میں سے نہیں ہے اور مشبہ اور کرایہ کے نزدیک اگرچہ رویت کیلئے شئی مرقی کا مکان اور جہت میں ہونا شرط لازمی میں سے ہے مگر وہ بھی اللہ تعالیٰ کی رویت ناقص میں کیونکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جسم ہے تو لازماً جمیت یعنی مکان اور جہت میں ہونا اس کیلئے ثابت ہے۔

قولہ: بمعنی الانکشاف التام رایت کی تفسیر انکشاف سے کر کے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں رویت مصدر مجہول ہے۔ اور اضافت اضافۃ المصدر الی الفعل ہے۔ مراد اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ہے۔ کیونکہ میں نزاع یہی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کام کو دیکھنا تو اس سے کسی کو اختلاف

نہیں۔ پھر انکشاف سے انکشاف بالبصر مراد ہے۔ کیونکہ رویت قلبی سے کسی کو اختلاف نہیں۔

قولہ: ۱۔ ہو معنی اثبات الشیء الخ یہ انکشاف تام بالبصر کے معنی کا بیان ہے اور اثبات بمعنی ادراک یعنی نگاہ کے ذریعہ کسی چیز کو اس طرح جاننا ہے جس طرح وہ واقع اور نفس الام میں ہے۔ لہذا الاحول اور سمجھنے کا ایک چیز کو دیکھنا۔ تو انکشاف تام کہلائے گا اور اسے رویت کا نام دیتے۔

قولہ: ۲۔ وذاک انا اذا نظرنا الخ۔ یہ محل نزاع کا بیان ہے۔ حاصل یہ کہ ہم کو ماہ کامل کا ایک لاکھ عدد رسم کے ذریعہ ہوتا ہے۔ پھر جب ہم اس کو آنکھ سے دیکھ کر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس وقت بھی ہم کو اس کا ادراک اور انکشاف ہوتا ہے جو پہلے ادراک سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ پھر جب ہم اس پر نظر کرتے ہیں تو آنکھ کے کھلی ہونے کی حالت میں اس کا ادراک اور انکشاف ہوتا ہے جو اول الذکر دونوں ادراکوں سے زیادہ کامل ہوتا ہے جس کو ہم رویت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو دنیا میں اسی چیز سے متعلق ہوتی ہے جو جہت اور مکان میں ہو اس میں کسی کا نزاع نہیں۔ نزاع اس میں ہے کہ یہ حالت ادراکیہ جس کو رویت کہتے ہیں۔ ذات باری سے بھی متعلق ہو سکتی ہے جو مکان اور جہت سے پاک ہے یا نہیں ہو سکتی یعنی باری تعالیٰ کی رویت جہت اور مکان سے ان کے پاک ہونے کے باوجود ممکن ہے یا نہیں۔ اہل حق کہتے ہیں کہ ممکن ہے اور دوسرے نے اس کا انکار کرتے ہیں۔ امکان رویت پر ان دلائل کا ذکر کر دینا بھی کافی تھا۔ جو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر دال ہیں۔ مثلاً ”وجہ یومئذ ناظرۃ الی ربہا ناظرۃ“ وغیرہ کیونکہ کسی چیز کا وقوع اس کے امکان کو مستلزم ہے۔ ممکن چیز ہی واقع ہوتی ہے۔ مگر مثلاً نے وقوع کے حوالاں پر اکتفاء نہیں کیا۔ اس لئے کہ وقوع کے دلائل نقلی اور سمعی ہیں جنہیں مخالف یہ کہہ کر رد کر سکتا ہے کہ رویت نامکن ہے۔ اور جب نصوص نامکن چیز کے وقوع کی خبر دیں تو وہ نصوص ظاہر پر محمول نہیں ہوتے بلکہ واجب التاویل ہوتے ہیں۔ اس بناء پر مثلاً اہل سنت سے اللہ تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا ثابت کرتے ہیں۔ پھر اس کے وقوع کے دلائل بیان کرتے ہیں۔ ماتن نے بھی اولاً اپنے قول ”مجاۓزۃ فی العقل“ سے رویت باری کا امکان بیان کیا اور اس کے بعد ”واجبۃ بالنقل“ سے اس کا وقوع بیان کیا۔

قولہ: ۳۔ بمعنی ان العقل الخ یعنی رویت باری کے عقلاً ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو شواغل اور خارجی اثرات سے ممتلیٰ چھوڑ دیا جائے تو وہ ہرگز رویت باری کے محال ہونے کا حکم نہیں دے گی جب تک رویت کے محال ہونے کی کوئی دلیل اس کو نہ مل جائے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ اصل متنازع رویت کی دلیل کا نہ ہونا ہے۔ کیونکہ واجب تعالیٰ کے علاوہ تمام اشیا میں اصل عدم ہی ہے وجود تو بعد میں عارض ہوا ہے۔ لہذا جو رویت کے محال ہونے کے مدعی ہیں ان کے ذمہ دلیل کا پیش کرنا ہے

وقد استدال اهل الحق على امكان الروية بوجهين عقلي وسعي، تقريبا اول اننا قاطعون بروية الاعيان في الاعراض، ضرورة انافرت بالبصر بين جسم وجسم و عرض وعرض ولا بد للحكم المستتر من علة مشتركة وهي اما الوجود او المحدث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما، والمحدث علة عن الوجود لعدم العدم، والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعلم في العلية، فنعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره، فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهو الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا، وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلو في العباد رويته بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رويتها.

ترجمہ اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقے سے استدلال کیا ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے برہبی ہونے کی وجہ سے کہ ہم نگاہ کے ذریعہ جسم اور جسم کے درمیان اور عرض و عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے۔ اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہو گا۔ اور اس کا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے۔ اور اسی طرح تمام موجودات مثلاً اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونے کی بناء پر۔

تشریح متقدمین اہل سنت والجماعت ہاری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کی دلیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل عقلی کی توضیح یہ ہے کہ اعیان اور اعراض دونوں کی رویت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہم دو جسموں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ مثلاً یہ لکڑی ہے اور وہ لوہا

اسی طرح دو عرضوں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ یہ سیما ہی وہ سفیدی ہے۔ بہر حال یہ رویت بمعنی دکھائی دینا اعیان اور اعراض دونوں کے لئے مشترک طور پر ثابت ہے اور جو حکم دو چیزوں کے درمیان میں مشترک ہو اس کی علت بھی ایسی ہونی چاہیے جو دونوں کے درمیان مشترک طور پر موجود ہو، اور تلاش اور نتیجے سے ہم کو معلوم ہوا کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو اعیان اور اعراض کے درمیان مشترک ہیں۔ ایک تو یہ کہ دونوں ممکن ہیں۔ لہذا امکان دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ دوم یہ کہ اعیان اور اعراض دونوں حادث ہیں جیسا کہ حدوث عالم کی دلیل میں گذر چکا۔ لہذا حدوث بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ تیسرے یہ کہ دونوں موجود ہیں۔ لہذا وجود بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ ان میں سے اول الذکر دونوں چیزیں یعنی امکان اور حدوث علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیونکہ امکان کے معنی کسی چیز کے وجود اور عدم کا ضرر نہ ہونا ہے اور نہ ہونا امر عدمی ہے۔ اسی طرح حدوث کا معنی وجود بعد عدم یعنی معدوم رہنے کے بعد موجود ہونا ہے تو اس کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ لہذا حدوث بھی امر عدمی ہوا اور عدمی کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا کیونکہ علت اس کو کہتے ہیں جو دوسری چیز کے وجود میں مؤثر ہو۔ اور جو چیز خود ہی عدمی ہو وجود سے عاری اور محروم ہو وہ دوسری چیز کے وجود میں کوئی رول ادا نہیں کر سکتی۔

بہر حال جب امور ثلثہ مشترک میں سے امکان اور حدوث بوجہ عدمی ہونے کے علت نہیں بن سکتے تو تیسرا احتمال متحین ہو گیا کہ اعیان اور اعراض کی رویت بمعنی دکھائی دینے کی علت وجود ہے اور جب اعیان و اعراض کی رویت بمعنی دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی متحقق ہے کیونکہ وہ نہ صرف موجود بلکہ واجب الوجود ہے تو اس کی بھی رویت ممکن ہوگی۔ کیونکہ کسی حکم کی علت جہاں پائی جاتی ہے حکم بھی وہاں پایا جاتا ہے۔

قولہ فیصحہ آن یذری الخ یہاں اور اس کے بعد بھی صحت بمعنی امکان ہے اور میری مضامین مجہول ہے۔

قولہ و ینتوقف امتناعہا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ ہم باتے ہیں کہ اعیان اور اعراض کے دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی متحقق ہے۔ مگر ہوتا ہے کہ موجود کے دکھائی دینے کے لئے کوئی ایسی شرط ہو جو ممکن کا خاصہ ہو۔ مثلاً تمیز ہونا اور رنگدار ہونا اور باری تعالیٰ اگرچہ موجود ہیں مگر شرط مذکور کے ندارد ہونے کی وجہ سے نہ دکھائی دیں، یا ہو سکتا ہے کہ واجب کے خواص اور صفات میں سے کوئی چیز رویت سے مانع ہو۔ مثلاً مکان اور جہت سے اس کا پاک ہونا ہی مانع ہو جس کی بنا پر وہ نہ دکھائی دیں۔ شارح نے اس کا یہ جواب دیا کہ رویت

کا محال ہونا رویت کے واسطے کوئی ایسی چیز شرط ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بناء پر ذات باری میں ندارد ہو یا صفات واجب میں سے کسی صفت کا رویت سے مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے اور دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں۔

لہذا باری تعالیٰ کی رویت علت رویت یعنی وجود کے مستحق ہونے کی بناء پر ممکن ہوگی۔ شرح معادل میں شارح نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ اگر رویت کے لئے کسی ایسی چیز کا شرط ہونا جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بناء پر ذات باری میں ندارد ہو، مان لیا جائے۔ یا صفات واجب میں سے کسی صفت کو رویت سے مانع مان لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ شرط کا ندارد ہونا یا مانع کا موجود ہونا رویت کے واقع ہونے سے مانع ہے ممکن ہونے سے مانع نہیں۔ جبکہ گفتگو امکان کے بارے میں ہے۔

قولہ: وكذا يصح أن يُرى سائر الموجودات الخیہ وجود کو رویت کی علت قرار دینے پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر رویت بمعنی دکھائی دینے کی علت وجود یعنی موجود ہونا ہوتا تو تمام موجودات مثلاً اصوات، روائح، طعوم، حرارت اور برودت وغیرہ دکھائی دیتے لیکن تالی یعنی تمام موجودات کی رویت ہونا باطل ہے تو اسی طرح مقدم بھی یعنی وجود کا رویت کی علت ہونا بھی باطل ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ تمام موجودات کی رویت بھی ممکن ہے کیونکہ رویت اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ چیزیں پھر کیوں نہیں دکھائی دیتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم کر رکھی ہے کہ بندہ کے اندر ان چیزوں کی رویت نہ پیدا کریں اور اگر وہ چاہیں تو خرق عادی کے طور پر ان چیزوں کی بھی رویت پیدا فرمادیں۔ ان چیزوں کی رویت نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کی رویت محال ہے۔

وحيث اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علتاً، ولو سلم فالا واحد النوعي قد يحلل بالمتخلفات كالحرارة بالشمس والنار، فلا يستدعي علتاً مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علتاً للعدمي، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شئ عيني، اجيب بان المراد بالعلت متعلق الروية، والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوداً ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم والعرض لا نا اول ما نرى شبحاً من بعيد انما ندرك منه هوية مآ، دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رویتہ بروية واحدة متعلقة بهويته قد اقتدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض، وقد لا تفقد رمتعلق الروية

هوكون الشئ له هويته ما، وهو المعنى بالوجود، واشتراك ضروري، وفيه نظر
لجواز ان يكون متعلق الروية، هو الجسمية، وما يتبعها من الاعراض من غير
اعتبار خصوصية.

ترجمہ

اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدمی ہے۔ پس وہ کسی علت کا مقضی نہیں ہوگی اور
اگر مان لیا جائے تو واحد بال نوع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔ جیسے حرارت کی علت آفتاب
اور آگ (دونوں) ہیں۔ پس وہ علت مشترکہ کا مقضی نہ ہوگی۔ اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے
لئے علت بن سکتا ہے اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شے کا وجود عین
شئی ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق (بفتح اللام) اور وہ چیز ہے جو
رویت کے قابل ہو۔ اور اس کا وجودی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض
کی خصوصیت ہو۔ اس لئے کہ دور سے کوئی ڈھانچہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت کا اور
کرتے ہیں۔ بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے۔ اور اس کی ہویت کو ایک مرتبہ
دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جوہر اور اعراض کی تفصیل پر وقت اور ہوتے ہیں
اور کبھی وقت در نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شئی کے لئے ہویت ہونا ہے اور وجود سے
بھی مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق
اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

تشریح

وجود کو رویت کی علت مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں (۱) صحت
بمعنی امکان امر عدمی ہے کیونکہ اس سے مراد وجود اور عدم کسی کا ضروری نہ ہونا ہے اور نہ
ہونا امر عدمی ہے۔ لہذا صحت رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے کوئی بھی علت نہ ہوگی۔ نہ وجود نہ اس کے
لئے علت وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے لہذا صحت رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی۔ نہ وجود نہ اس کے
علاوہ اور کوئی چیز (۲) ولسیلمہ فالواحد النوعی الخ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے
کہ واحد کی تین قسمیں ہیں۔ اگر واحد کوئی معین شخص اور فرد ہے تو اس کو واحد بال شخص کہتے ہیں۔ مثلاً
زید جو ایک معین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں
تو اس کو واحد بال نوع کہتے ہیں۔ مثلاً انسان۔ اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت مختلف حقیقت
کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالجنس کہتے ہیں۔ مثلاً حیوان، پھر واحد بال شخص کے لئے ایک
ہی علت ہوگی۔ مثلاً ابھی ابھی تو اسے نکالی گئی وہ روٹی جو آپ کے ہاتھ میں ہے۔ معین فرد ہونے کی وجہ سے

واحد بالشفص ہے جس کی علت صرف آگ ہے اور مطلق حرارت واحد بالنوع ہے جس کے تحت اکثر کثیرہ ہیں مثلاً تنور کی حرارت، بدن کی حرارت، چھت کی حرارت وغیرہ۔ اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً تنور کی حرارت کی علت آگ ہے اور بدن کی حرارت کی علت بخار ہے۔ چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے۔ اب اعتراض سینے۔ معترض کہتا ہے کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صحتِ رویت باوجود عدمی ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں مانتے کہ اس کے لئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوتا کہ جب رویت واحد بالشفص ہوتی جس کے لئے ایک ہی علت ہوتی ہے لیکن وہ واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالنوع ہے اس کی علت کہیں آگ ہے اور کہیں دھوپ اور آفتاب، تو اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اعیان میں رویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہونا ہے اور اعراض میں رویت کی علت عرض ہونا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ جسم ہیں اور نہ عرض ہیں تو اللہ تعالیٰ میں رویت کی کوئی علت نہیں پائی گئی۔ لہذا ان کی رویت ممکن نہ ہوگی (۳۱) اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ رویت باوجود واحد بالنوع ہونے کے علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس علت کا وجودی ہونا ضروری ہے کیونکہ صحتِ رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے عدمی علت ہو سکتا ہے۔ لہذا صحتِ رویت کی علت عدمی ہے اور وہ عدمی امکان یا حدوث ہے جس سے باری تعالیٰ پاک ہے۔ لہذا صحتِ رویت کی علت یعنی امکان یا حدوث کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ کی رویت صحیح اور ممکن نہ ہوگی۔ (۳۲) اگر یہ بھی مان لیں کہ عدمی امکان یا حدوث علت نہیں بن سکتا اور اعیان و اعراض کی رویت کی علت وجودی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وجود اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتیٰ کہ علتِ رویت یعنی وجود کے متحقق ہونے سے باری تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اعیان و اعراض کا وجود عین اعیان و اعراض ہوگا اور اعیان و اعراض ممکن ہیں لہذا ان کا وجود جو ان کی رویت کی علت ہے ممکن ہوگا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علتِ رویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

قولہ: اُجیب بان المراد من الحلة الخ حاصل جواب یہ ہے کہ علتِ رویت سے مراد رویت کا متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے رویت کا تعلق ہو۔ جو رویت بمعنی دکھائی دینے کے قابل ہو۔ اور ایسی چیز عین وجودی ہی ہوگی کیونکہ معدوم قابلِ رویت نہیں ہوتا تو صحتِ رویت علت بمعنی ایسی چیز کا ضرور مقتضی ہے جس سے رویت متعلق ہو سکے۔ لہذا پہلا اعتراض کہ صحتِ عدمی ہے اس کے لئے کوئی علت نہ ہوگی دفع ہو گیا۔ اسی طرح جب علتِ رویت سے متعلق رویت اور قابلِ رویت مراد ہے جس کا وجودی ہونا ضروری

ہے تو تیسرا اعتراض بھی کہ عدمی کے لئے عدمی علت ہو سکتا ہے دفع ہو گیا۔ پھر جب علت رویت سے مراد متعلق رویت ہے۔ تو کسی چیز کے رویت کا متعلق ہونے اور قابل رویت ہونے میں اس کے جوہر یا عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر جوہریت یا عرضیت رویت کا متعلق ہوتی تو ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کا جوہر یا عرض ہونا معلوم ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بسا اوقات ہم دور سے ایک دھانچہ سادہ دیکھتے ہیں اور اوّل دہ میں ہیں اس کے جوہر یا عرض ہونے کا، ان یا گھوڑا ہونے کا، سیاہ یا سفید ہونے کا کچھ علم نہیں ہوتا بس اتنا جانتے ہیں کہ کچھ ہے۔ بس یہ کچھ ہونا ہی جس کو ہوت کہتے ہیں رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے اور یہی ہوت جو رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رویت کی علت وجود ہی ہے۔ لہذا دوسرا اعتراض دفع ہو گیا کہ رویت واحد بالذات ہے اس کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ پھر وجود کا اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار تکبر اور ہٹ دھرمی ہے لہذا چوتھا اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہم وجود کا مشترک ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

قولہ: شملہ یجوز الخ یہاں سے لے کر وہو المعنی بالوجود تک دوسرے اعتراض نفی فالواحد النوعی الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رویت کا متعلق وجود ہے۔

قولہ: واشترکہ ضروری الخ یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔

قولہ: وفیہ نظر الخ یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے ہوتیت امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رویت کا متعلق نہ ہو بلکہ جمیت اور اس کے تابع اعراض ہوں۔ اور جمیت اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو پھر علت رویت بمعنی متعلق رویت کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی۔

قولہ: من غیر اعتبار خصوصیات الخ۔ یعنی متعلق رویت مطلق جمیت اور عرضیت ہو یعنی

خاص جسم یا عرض نہ ہو۔

وتقریر الثانیان موسیٰ علیہ السلام قد سأل الرویة بقولہ رب ارنی النظر الیہ

فلو لم تکن ممکنة لکان طلبہا جہلاً بما یجوز فی ذات اللہ تعالیٰ ومالا یجوز، اذ سفہا

وعبثاً وطلباً للمحال، والا نبیاء منذھون عن ذالک، وان اللہ قد علت الرویة

باستقرار الجہل وهو امر ممکن فی نفسہ، والمعلق بالممكن ممکن لان معانہ الخ

بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق بہ، والمحال لا یثبت علی شئ من التقادیر الممكنة

ترجمہ | اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے "رب ارنی النظر الیہ" کہہ کر

اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی۔ پس اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔ یا سفاہت اور عبث کو یا طلب محال کو مستلزم ہوگا۔ اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو مستلزم جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح ہاری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دوسرا استدلال نقل ہے، اس استدلال کے تحت شارح نے دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا ماخذ ایک ہی آیت ہے اس لئے شارح نے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں کا ذکر کیا۔ اول اور ثانی کا عنوان قائم نہیں فرمایا اور وہ آیت جو دونوں دلیلوں کا ماخذ ہے یہ ہے ”فَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ“ قال لن تراني، ولكن أنظر الى الجبل، فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكًا وخَرَّ مُوسَىٰ صَبَقًا فَلَمَّا آفَاقَ، قال سبحانه إني شئت إليك، وإنا أول المومنين۔ ترجمہ۔ اور جب موسیٰ (علیہ السلام) ہمارے وقت (موعود) پر آئے اور ان کے رب نے ان سے بات کی، تو (موسیٰ علیہ السلام نے) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے کہ میں آپ کو ایک نظر دیکھ لوں۔ ارشاد دہوا کہ تم مجھ کو (دنیا میں) نہیں دیکھ سکتے، لیکن تم اس پہاڑ کو دیکھتے رہو، (اس پر ہم ایک جھلک ڈالتے ہیں) سو اگر وہ اپنی جگہ برقرار رہا تو تم بھی دیکھ سکو گے۔ پس ان کے رب نے جو اس پر تجلی فرمائی تو تجلی نے اس پہاڑ کے پر خیمے اُڑائے اور موسیٰ علیہ السلام سہل ہو کر گر پڑے، پھر جب ہوش میں آئے، تو عرض کیا، بے شک آپ کی ذات دان آنکھوں کی برداشت سے منظرہ اور پاک ہے، میں آپ کی جناب میں معذرت کرتا ہوں۔ اور آپ کے ارشاد ”لن ترانی“ پر سب سے پہلے میں یقین کرتا ہوں۔

اب آیت مذکورہ بالا سے ماخوذ نمبر وار دونوں دلیلیں سنئے۔

(۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام سنا، کلام سن کر متکلم کی دید کا اشتیاق پیدا ہوا اور دیدار کی درخواست کی۔ فرمایا ”رَبِّ ارْزُقْنِي“ اے میرے پروردگار مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے۔ جواب ارشاد ہوا ”مَنْ تَرَانِي“ تم مجھے دیکھ نہ سکو گے اور میرے جمال بے مثال کی تاب نہ لا سکو گے۔ موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست خود باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت

ممکن نہ ہو پس اگر انہیں رویت کے ناممکن ہونے کا علم نہیں تھا تو ان کا رویت کی درخواست کرنا ان کے اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ جناب باری میں کون سی بات جائز اور ممکن ہے اور کون سی بات ناجائز اور ناممکن ہے اور اگر علم تھا تو یہ درخواست ان کی سفاہت و کم عقلی اور عجب فہمے فائدہ کام کرنے کو اور طلب موال کو مستلزم ہوگی اور نبیاء ان ہاتھوں سے پاک ہیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں فرمایا کہ تم میرے جاہل بے مثال کی بات نہ اسکو گئے البتہ تمہاری تسلی کے لئے ایک صورت جو یزید کرتا ہوں کہ ”انظر الى الجبل“ تم اس پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو، میں اس پر ایک جھلک ڈالتا ہوں: فَوَإِنْ اسْتَفْتَيْتَكَ عَنْهُ قَالَ: ”اگر پہاڑ اس کا مغل ہو جائے اور اپنی جگہ ساکن اور برقرار رہے، فسوف تترانى“ تو تم بھی مجھے دیکھ سکو گے۔ یہ واقعہ بایں وجہ رویت کے ممکن ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا ہے جو فی نفسہ ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے۔ اس دلیل کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ استقرار ممکن ہے جسکی وجہ یہ کہ جبل ایک جسم ہے اور جسم کا جیڑ حرکت نہ کر سکے، بطور مثال استقرار وسکون بھی ممکن ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے۔ اس کی وجہ شریح نے خود ذکر فرمائی ہے کہ تعلق سے مقصود معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ تو گویا اللہ تعالیٰ اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا کہ اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ معلق یعنی پہاڑ کا استقرار وسکون ثابت ہونیکے وقت معلق یعنی میری رویت بھی ثابت ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ رویت ممکن ہے کیونکہ محال تو جتنی صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں۔ ان میں سے کسی بھی صورت میں ثابت نہیں ہوتا۔

فائدہ ۵۔ رویت کے امکان پر آیت مذکورہ میں ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ جس طرح اگر کوئی کسی سے ایسی چیز کھانے کے لئے مانگے جو کھانے کی نہیں ہے تو وہ شخص جواب میں کہے گا۔ ”ان شاء اللہ“ یعنی چیز کھانے کی نہیں ہے۔ اور اگر وہ چیز کھانے کی تو ہے۔ مگر اس شخص کو ہضم نہ ہوگی۔ تو جواب میں کہے گا۔ ”لن تأکلہ“۔ یعنی چیز تو کھانے کی ہے۔ مگر تم اسے کھانہ نہ سکو گے۔ اور تمہارا معدہ اس کو برداشت نہ کر سکے گا۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ناممکن ہوتی۔ اور اللہ تعالیٰ قابل دیدن ہوتے تو میری علیہ سلام کی درخواست کے جواب میں فرماتے ”لن أرى“ بھی میں دکھائی نہیں دے سکتا۔ مگر یہ نہیں فرمایا بلکہ فرمایا کہ ”لن تترانى“ یعنی میرا دکھائی دینا تو ممکن ہے البتہ تم مجھے دیکھ نہ سکو گے۔ اور میرے دیدار کا معلق نہ ہو سکو گے۔

وقد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا
 لن نؤمن لك حتى تدرى الله جهره، فسأل ليعلموا امتناعها، كما علمه هو، وبأننا
 لانسلم ان المعلن عليه ممكن بل هو استقرار العجل حال تحركه، وهو محال، ولجيب
 بان كلام من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابها، على ان القوم ان كانوا
 مومنين كفاهم قول موسى ان الروية ممنوعة، وان كانوا كفارا لم يصد قوه
 في حكم الله بالامتناع، واياها كان يكون السؤال عبثا، والاستقرار حال التحرك ايضا
 ممكن بان يقع السكون بدل الحركة، وانما المحال اجتماع الحركة والسكون.

ترجمہ

اور مذکورہ دونوں دلیلوں پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔ ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ
 موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کی خاطر تھی کیونکہ انھوں نے کہہ دیا تھا کہ ہم آپ کی تصدیق
 نہ کریں گے۔ یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاکہ وہ
 بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کر لیں۔ جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے۔ اور بایں طور اعتراض
 کیا گیا ہے، کہ ہم نہیں مانتے کہ (رویت کا) متعلق علیہ ممکن ہے۔ بلکہ متعلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن
 ہونا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی
 کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا
 کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو رویت کے امتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان
 کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو۔ سوال کرنا عبث ہوتا۔ اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار و سکون
 ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

تشریح

امکان رویت کی پہلی دلیل پر معتزلہ میں سے جا حظ اور اس کے متبعین کی طرف سے یہ اعتراض
 وار د کیا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ نے اپنی قوم کے لئے رویت کی درخواست کی تھی، کیونکہ قوم
 نے ان سے کہا تھا، ”اَرَبَا اللہ جہرہ“ اے اللہ ہمیں کھلی آنکھوں اللہ تعالیٰ کا دیدار کر دیجئے، اسی طرح
 قوم نے کہا تھا۔ ”لن نؤمن لك حتى تدرى الله جهره“ ہم ہرگز آپ کی تصدیق نہ کریں گے یہاں تک
 کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے ان کی خاطر رویت کی درخواست کی
 تاکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انکار سن کر انھیں بھی رویت کے محال ہونے کا یقین ہو جائے۔ جس طرح خود
 موسیٰ علیہ السلام کو اس کے محال ہونے کا یقین تھا اور دوسری دلیل پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ استقرار و سکون
 جس پر اللہ تعالیٰ نے رویت کو متعلق فرمایا ہے۔ ممکن نہیں کہ اس سے متعلق رویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔

بلکہ استقرارِ جبل سے استقرارِ سکون بحالتِ حرکت مراد ہے اور استقرارِ بحالتِ حرکت اجتماعِ عبادین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہذا اس پر جو رویت معلق ہے وہ بھی محال ہوگی۔

ان دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب یہ دیا گیا کہ دونوں خلافِ ظاہر ہیں۔ اول تو اس لئے خلافِ ظاہر ہے کہ اگر موسیٰ علیہ السلام قوم کے لئے رویت کی درخواست کرتے تو ”رب ارنی“ نہ فرماتے بلکہ کہتے ”رب ارجہ“ اسے پروردگار! ان کو اپنا دیدار کرا دیجئے۔ اسی طرح ”انظر الیہ“ کے بجائے ”ینظر الیہ“ فرماتے یعنی یہ لوگ آپ کو دیکھ لیں۔ اور ثانی اس لئے خلافِ ظاہر ہے کہ آیت میں استقرارِ مطلق ہے حالتِ حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

قولہ: علی ان القوم الخ دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دینے کے بعد اب ہر ایک کا الگ جواب دے رہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم جس نے ”لن ونمن لک حتی نری اللہ جہرة“ کہا تھا۔ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا صرف اتنا کہ دینا کافی تھا کہ اللہ کی رویت محال ہے۔ لہذا ایسی درخواست مناسب نہیں ہے۔ اور اگر کافر تھے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے موسیٰ علیہ السلام کے رویت کے محال ہونے کی خبر دینے میں وہ لوگ موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق نہ کرتے۔ بہر صورت رویت کی در خواست عبث اور بے سود ہوگی۔

قولہ: والاستقرار الخ یہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ معلق علیہ یعنی استقرار سے اگر استقرارِ بحالتِ حرکت مراد لی جائے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو یہ بھی ممکن ہے بایں طور کہ حرکت کی جگہ استقرارِ سکون طاری ہو جائے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

واجبة بالنقل، وقد ورد الدلیل السمعی بايجاب رویت المؤمنین اللہ تعالیٰ فی الدار الآخرة۔ اما الكتاب فقوله تعالیٰ وجوه یومئذ ناظرة الی رہا ناظرة، واما السنة فقوله علی السلام انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر، وهو مشهور رواه احد وعشرون من اکابر الصحابة رضوان اللہ علیہم، واما الاجماع فهو ان الامة کافوا مجمعين علی وقوع الرویة فی الآخرة، وان الآیات الواردة فی ذالک محمولة علی ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفین وشاعت شبههم واثباتهم۔

ترجمہ | اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی آنکھ سے دکھائی دینا نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مومنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے۔ بہر حال کتاب

میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے۔ اپنے پروردگار کو دیکھیں گے اور بہر حال سنت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس مسئلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی۔ اور ان کے شبہات اور اٹکی تاویلات عام ہوئیں۔

تشریح

اس سے پہلے ماتن نے بیان فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی دکھائی دینا عقلاً ممکن ہے اور اب بتلا رہے ہیں کہ آخرت میں اہل ایمان کے لئے رویت کا حصول اور وقوع نقل سے ثابت ہے اور جو چیز عقلاً ممکن ہو اور دلائل نقلیہ کتاب و سنت نے اس کے وقوع کی خبر دی ہو۔ اس کی تصدیق واجب ہے۔ آخرت میں مومنین کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہونے پر دلیل نقلیہ کتاب اللہ سنت اور اجماع ہے۔ کتاب اللہ میں دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ محل استشہاد ”اِلٰی“ رہا ناظرۃ سے کیونکہ حرف ”اِلٰی“ صلہ ہے ناظرۃ کا اور جب نظر کا لفظ ”اِلٰی“ کے ذریعہ متعدی ہو تو وہ رویت کے معنی میں ہوتا ہے اور مخالفین کا یہ قول کہ ”اِلٰی“ حرف نہیں ہے بلکہ اسم ہے اور آلاء کا مفرد ہے جس کے معنی نعمت کے ہیں اور ناظرۃ بمعنی منتظرۃ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مومنین جنت میں اپنے پروردگار کی نعمتوں کا انتظار کریں گے۔ قیاس سے بعید اور سباق آیت کے مخالف ہے کیونکہ آیت اہل ایمان کو بشارت دینے اور اس بات کی خبر دینے کے لئے آئی ہے کہ اہل ایمان کے لئے وہاں خوشی ہی خوشی ہے۔ رنج و غم کا دہان نام و نشان بھی نہیں۔ اور انتظار کو تو اشدّٰ من الموت کہا گیا ہے۔ اسی طرح کفار کی تحقیر اور اہانت کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ ”كَذٰلِكَ اِنْهَم عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ“ یعنی کفار اس روز اپنے پروردگار کے دیدار سے محروم ہوں گے اور دیدار الہی سے محرومی کفار کے لئے باعث تحقیر اسی وقت ہوگی۔ جب یہ محرومی ان ہی کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور اہل ایمان دیدار خداوندی سے شرف یاب ہوں۔

اور سنت میں دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں شب میں چاند کو دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل اجماع ہے وہ یہ کہ مخالف فرقوں کے ظہور سے پہلے امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی اور اس پر بھی اتفاق رہا ہے کہ وقوع رویت کے سلسلے میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ اس مسئلہ میں اختلاف کرنے

والوں مثلاً معتزلہ وغیرہ کا ظہور بعد میں ہوا۔ جیسا کہ شارح کے قول سے ظہر ت۔ سے واضح ہے۔
 وقایہ شہہم من العقلیات ان الرویۃ مشروطۃ بکون المرئی فی مکان وجہۃ
 ومقابلۃ من الرائی وثبوت مسافت بینہما بحيث لا یکون فی غایۃ القرب ولا فی
 غایۃ البعد واتصال شعاع من الباصرۃ بالمرئی وكل ذلك محال فی حق اللہ تعالیٰ
 والجواب منع هذا الاشتراط، والیہ اشار بقولہ فیئری لا فی مکان ولا علی جہۃ من
 مقابله او اتصال شعاع او ثبوت مسافت بین الرائی وبين اللہ عللہ وقیاس
 الغائب علی الشاہد فاسد

ترجمہ

اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے ہے کہ رویت کے لئے شرط ہے، مرئی کا مکان اور
 جہت میں ہونا، اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی اور مرئی کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو نہ
 انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شئی مرئی کے ساتھ شعاع بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ
 کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف مانتے اپنے آپ
 قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے۔ دران حالیکہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف
 ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے۔ نہ رائی اور
 اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے۔ اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔

تشریح

رویت کے مسئلے میں مخالفین معتزلہ وغیرہ کے دلائل عقلی بھی ہیں۔ اور نقلی بھی عقلی دلائل
 میں ان کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کی رویت بمعنی دکھائی دینے کے لئے یہ شرائط ہیں۔
 (۱) شئی مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو (۲) رائی کے مقابل اور سامنے ہو (۳) رائی اور مرئی کے درمیان
 اتنا فاصلہ ہو جو نہ انتہائی درجہ قریب ہو اور نہ انتہائی درجہ بعید۔ کیونکہ جس طرح بعد مسافت رویت سے
 مانع ہے قریب مسافت بھی مانع ہے مثلاً ہم اپنی ناک اور چہرہ وغیرہ کو نگاہ سے غایت قریب کی بناء پر
 نہیں دیکھتے (۴) رائی کی نگاہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شئی مرئی کے ساتھ اتصال ہو۔ ان چار
 شرائط میں سے کوئی بھی شرط ذات باری میں نہیں پائی جاتی۔ اول الذکر دو شرطوں کا رد ہونا تو ظاہر ہے
 اور تیسری شرط کا نذر دہونا ارشاد قرآنی "نحن اقرب الیہ من جبل اورید" سے ثابت ہے
 بہر حال جب رویت کی مذکورہ شرائط ذات باری میں متحقق نہیں ہیں تو باری تعالیٰ کی رویت ممکن
 نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ رویت کے لئے مذکورہ چیزوں کا شرط ہونا تسلیم نہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ رویت

محض اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ عقلاً جائز ہے کہ مذکورہ شرائط موجود ہوں لیکن اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہے تو رویت حاصل نہ ہو۔ جی اندھیری رات میں چوہے کو دیکھتی ہے۔ ہم نہیں دیکھتے، آسیب زدہ جنات کو دیکھتا اور اس سے باتیں کرتا ہے۔ ہم نہیں دیکھتے۔ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جبرائیل امین کو دیکھتے تھے۔ اور حضرات صحابہ کرام عام طور پر نہیں دیکھتے تھے۔ اسی طرح یہ بھی عقلاً ممکن ہے کہ مذکورہ شرائط کے بغیر رویت متحقق ہو۔ مثلاً مکان کو ہم دیکھتے ہیں حالانکہ وہ خود کسی مکان میں نہیں۔ ورنہ تسلسل لازم آئیگا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ چیزیں رویت کی شروط عادیہ ہیں۔ شروط لازمہ نہیں۔ یعنی عادیہ کسی چیز کی رویت ان شرائط مذکورہ کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ مگر خلاف عادت کا بھی تو امکان ہونا ہے اس لئے ممکن ہے کہ عادت کے برخلاف اللہ تعالیٰ دکھائی دیں۔ باوجود اس کے کہ وہ نہ تو کسی مکان میں ہیں اور نہ جہت میں اور باوجود اس کے کہ اس کو بندوں سے غایتِ قرب ہے۔ جیسا کہ خود فرمایا ہے کہ ہم بندہ سے اس کی شدہ رنگ سے بھی زیادہ قریب ہیں

قولہ: وقیاس الغائب الخ یہ ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ چیزیں ہم موجودات کی رویت کے لئے شرط ہیں تو اللہ تعالیٰ کی رویت کے لئے کیوں شرط نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے حواس سے غائب اللہ کی ذات کو اس عالمِ محسوس کی موجودات پر قیاس کرنا غلط ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رویت باری کے منفی ہونے پر معتزلہ کے مذکورہ استدلال عقلی کا علی سبیل التزل جواب ہو۔ تو حواس کی توضیح یہ ہوگی کہ اگر رویت کے لئے مذکورہ چیزیں شرط ہوں ہم تسلیم کر لیں۔ تو صرف اس زبونی زندگی میں شرط ہوں گی یا جاہر اور اعراض کی رویت کے لئے شرط ہوں گی۔ اور عالمِ غائب یعنی آخرت کو اس عالمِ شہاد اور محسوس پر اسی طرح باری تعالیٰ کی غائب عن المحسوسات کو اس عالم کی محسوسات پر قیاس کرنا غلط ہے

وقد يستدل على عدم الاشتراط بروية الله تعالى آياتنا، وفيه نظير لان الكلام في الروية بحاسة البصر، فان قيل لو كان جائز الوجود، والحاسته سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب ان يُرى، وإلا ليجتزأ ان يكون بمحض تاجها الى شاهقة لانها، وانها سفسطة، قلنا ممنوع فان الروية عندنا بمخلوق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط۔

اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ گفتگو

ترجمہ

حادثہ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت کا باوجود ممکن ہے۔ درال حالیکہ (ہمارا) حادثہ بصر صحیح ہو۔ اور رویت کے تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے۔ ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنہیں ہم نہ دیکھیں اور یہ سفیلہ اور خلافِ ہدایت ہے۔ ہم جواب دینے کے یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

تشریح بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے کے لئے معتزلہ کی ذکر کردہ چیزیں شرط نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ دلیل پیش کی کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتے ہیں۔ حالانکہ شرائط مذکورہ میں بعض جن کارائی میں ہونا ضروری ہے۔ مثلاً رائی کی شعاع بصری کامرئی سے اتصال۔ اور رائی کامرئی سے آخر فاصلہ پر ہونا جو بہت زیادہ قریب نہ ہو ذات باری میں متحقق نہیں ہیں تو اسی طرح ان شرائط کے بغیر وہ ہم کو دکھائی بھی دینگے۔ اس دلیل پر شارح نے یہ اشکال وارد کیا کہ گفتگو اس رویت کے بارے میں ہے جو حادثہ بصر کے ذریعہ ہو اور اللہ تعالیٰ کا ہم کو دیکھنا حادثہ بصر کے ذریعہ نہیں ہے۔

قولہ: فان قيل الخیر رویت باری کے امکان پر معتزلہ کا عقلی شبہ ہے جس کو شبہ الموانع کا نام دیا جاتا ہے۔ حاصل شبہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا دران حالیکہ دیکھنے والوں کا حادثہ بصر صحیح سالم ہو تو دنیا میں ہر سلیم بصر کو اسے دکھائی دینا چاہیے۔ اور اگر تم یہ کہو کہ شرط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں۔ تو حواس سے اعتماد ہی ختم ہو جاتا ہے۔ پھر تو جائز ہونا چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں اور باوجود حادثہ بصر کے صحیح سالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھیں اور یہ باطل ہے جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں شرطوں یعنی باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے اور ہمارے حادثہ بصر کے صحیح ہونے سے وقوع رویت کا ضروری ہونا تسلیم نہیں کیونکہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ شرائط کے پلے جانے سے اس کا تحقق اور وقوع ضروری نہیں ہے۔ تاوقتیکہ اللہ تعالیٰ نہ چاہیں۔

ومن السمعیات قولہ لا تدركه الابصار والجواب بعد تسلیم كون الابصار لا تستغرق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الروية مطلقا لا الروية على وجه الاحاطة بمجوانب المرئ انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال اور معتزلہ کی قوی تر دلیل سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد لا تدركه الابصار ہے۔ اور "الا بصائر" کا ہر اے استغراق ہونا۔ اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ

سلب عموم پر۔ اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف و جوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد در بانی میں تمام اوقات و احوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح رویت باری کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رویت کے ناممکن ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل ارشاد باری "اَلَا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ "الابصار" جمع مؤنث باللام ہے۔ اور علماء اصول و عریبیت اور مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع معرف باللام استفراق کے لئے ہوتا ہے۔ لہذا ادراک بمعنی رویت کی نفی ہر بصر سے ہوگی اور مذکورہ ارشاد در بانی "لَا يُدْرِكُهُ بَصَرٌ مِّنْ الْاَبْصَارِ" کے معنی میں ہے۔ جو مالمہ کلیہ ہے۔ اور محنی یہ ہیں کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے علی سبیل المنزل چار جوابات دئے ہیں۔ (۱) صیغہ جمع پر داخل لام تعریف اس وقت برائے استفراق ہوتا ہے جب عہد غار جی مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو۔ اور لفظ ص سے البصار مومنین کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں "الابصار" کلام تعریف عہد غار جی کے لئے ہے اور اس سے البصار کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔ (۲) اور اگر ہم یہ مان لیں کہ "الابصار" میں لام تعریف استفراق کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلب عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ "تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" لام تعریف برائے استفراق ہونے کی صورت میں "بَدْرُكَهُ كُلُّ بَصَرٍ" کے معنی میں ہوگا جو موجب کلیہ ہے۔ پھر اس کے بعد جب اس پر لا حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کے معنی لا تدركہ جمیع الابصار ہوئے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔ اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے بعض نگاہوں یعنی البصار مومنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔ (۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں ادراک سے مطلق رویت مراد ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کر کے دیکھنا ہے ایسا نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے۔ جیسا کہ کہتے ہیں رائے است اہلانی و ما ادرکتہ۔ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ

لا سکا۔ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے کہ کوئی بھی نگاہ اس کا احاطہ نہ کر سکے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے۔ مگر اس کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔ (۴) اور مذکورہ سبب ہی ہاتھ نہیں سلیم کر لینے کے بعد چھٹا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ادراک بمعنی رویت کی نفی تمام اوقات و احوال سے متعلق ہے۔ اس لئے ہم اس نفی کو بعض اوقات مثلاً دنیا کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ دنیا میں کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ شانہ کو نہیں دیکھ سکتی۔ یا اس نفی کو آخرت کے بعض احوال سے خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ آخرت کے بعض احوال میں کوئی نگاہ اسکو نہ دیکھ سکی یہ عین ہی کہتے ہیں کہ جنت میں اہل ایمان کو تمام احوال میں رویت ہوگی بلکہ بعض ہی احوال میں ہوگی کسی کو جہنم میں ایک ہی بار ہوگی کسی کو ہر روز دو بار رویت ہوگی اور کسی کو ہر جہنم میں دو بار رویت ہوگی جیسا کہ آثار میں مذکور ہے

وقد يستدل بالآیۃ علی جواز الرویۃ، اذ لو امتنع، لما حصل التمدح بنفیہا کالمعطل لا یمدح بعدم رویتہ لامتناعہا، وانما التمدح فی ان یمکن رویتہ، ولا یری للتمتع والتعزز بحجاب الکبریاء۔ وان جعلنا الادراک عبارة عن الرویۃ علی وجه الاحاطۃ بالجوانب والحدود، فدلالتہ الآیۃ علی جواز الروایۃ بل تحققہا اظہر لان المعنی انہ مع کونہ مرئیا لا یدرک بالابصار لتعالیہ عن النہایۃ انصافا بالحدود والجوانب

اور کبھی آیت مذکورہ سے رویت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رویت محال ہو تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی۔ جیسے معدوم اپنے نہ دکھائی دینے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے۔ اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود و جوانب کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے۔ کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دے گا۔

تشریح

معتزلہ نے ارشاد قرآنی "لا تدركه الابصار" سے امتناع رویت پر ایک اور طرح سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی اور جس کی نفی موجب مدح ہو اس کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ لہذا رویت کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ اور نقص و عیب سے ذات باری کا مقصد ہونا محال ہے لہذا اس کی رویت بھی محال ہے۔ اس دلیل پر

ہمارے بعض علماء اہل سنت نے معارضہ کرتے ہوئے کہا کہ آیت مذکورہ امتناعِ رویت پر نہیں بلکہ حوازیہ اور امکانِ رویت پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دکھائی نہ دینے کو مقامِ مدح میں ذکر فرمایا ہے اور ممکن ہی کی نفی موجب مدح ہوتی ہے اگر اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہوتی تو اس کی نفی کوئی تعریف کی بات نہ ہوتی جیسے معدوم کی رویت محال ہے۔ چنانچہ رویت کی نفی کے ذریعہ اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ تعریف تو اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہو، پھر بھی اس کی عظمت اور کبریائی حجاب بن جائے اور وہ دکھائی نہ دے۔ مذکورہ معارضہ کو معارضہ قلبیہ کہتے ہیں یعنی مخالف کی دلیل کو لپٹ کر کے اپنی دلیل بنالینا۔ تب کے معنی پلٹنا ہیں۔

قولہ: **وَالْحَقُّنَا الْاِدْرَاجَ** الخ یعنی مذکورہ ارشاد قرآنی میں اگر ادراک سے مراد ایسے طور پر دیکھنا ہو کہ مرنے کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ ہو جائے کوئی بھی جانب نگاہ سے پوشیدہ نہ رہے تو مفہوم مخالف یا اسلوبِ کلام سے نہ صرف رویت کے ممکن ہونے پر بلکہ اس کے وقوع پر آیت کی دلالت زیادہ واضح ہے کیونکہ اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینے کے باوجود کسی کی نگاہ کے احاطہ میں نہ آسکے گا۔ کیونکہ احاطہ میں وہ چیز آتی ہے جو مٹا ہی ہوا اس کے حدود و اطراف ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے اور حدود و اطراف کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہیں جیسا کہ اس سے پہلے تزیہات میں ”لامحدود و لامتناہ“ گذر چکا۔

وَمِنْهَا ان الآيات الواردة في سوال الروية مقرونة بالاستعظام والاستكبار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبهم، لا لامتناعها، وإلا لمنعهم موسى عن ذلك، كما فعل حين سأوا ان يجعل لهم الهة، فقال بل انتم قوم تجهلون، وهذا مشعر بامكان الروية في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في ان النبي عم هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا، والاختلاف في الوقوع دليل الامكان، وأما الروية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدية يكون بالقلب دون العين۔

ترجمہ اور معتزلہ کے، نفی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رویت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کی لغت و سرکشی اور ان کے عقائد میں ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے۔ ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرما دیتے جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام

ان کے لئے معبود تجویز کر دیں۔ تو فرمایا۔ بلکہ تم جاہل لوگ ہو اور یہ دنیا میں رویت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شبِ معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا تھا۔ یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے اور ردِ افواہ میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے۔ اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے۔

تشریح رویت باری کے متنع ہونے پر معتزلہ کی دوسری دلیل نقل وہ آیات ہیں جن میں رویت کی درخواست پر اللہ تعالیٰ نے ناپسندیدگی ظاہر کی ہے اور اس درخواست کو تکبر اور سرکشی پر محمول کیا ہے اور درخواست کرنے والوں کی سزایابی کا ذکر فرمایا ہے اور وہ آیات یہ ہیں (۱) اِقَالَ الذِّیْتَ لَا یَرْجُوْا نِعْمًا مَّا لَوْلَا اَنْزَلَ عَلَیْنَا الْمَلٰٓئِکَۃَ اَوْ ذِیْ رَبِّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوْا فِیْ اَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عِتْوًا کَبِیْرًا (۲) وَاذْقَلَمَ یٰمُوسٰی لَنْ نُّوْمِنَ لَکَ حَتّٰی تَرٰی اللّٰهَ جِهْرَةً ۚ فَاخَذَ لَکَ الصّٰعِقَۃَ وَاَنْتَ تَنْظُرُوْنَ (۳) لَیْسَ لَکَ اَهْلُ الْکِتٰبِ اَنْ تَنْزَلَ عَلَیْهِمْ کِتٰبًا مِّنَ السَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُوْا مُوسٰی اَکْبَرُ مِنْ ذٰلِکَ فَقَالُوْا اِنَّا اللّٰهُ جِهْرَةً فَاخَذَتْهُمْ الصّٰعِقَۃَ بِظُلْمِهِمْ ۚ پھر اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہوتی تو نہ اس کا سوال کرنا تکبر اور سرکشی اور ظلم ہوتا اور نہ سوال کرنے والے مستحق سزا ہوتا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت کے سوال کو اس بناء پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں فرمایا کہ رویت محال ہو یا حاصل ہو بلکہ اس لئے کہ ان کا یہ مطالبہ ارزاہِ شرارت تھا۔ ایمان لانے کی غرض تھی اور انھوں نے محال کا مطالبہ کیا۔ بلکہ اس لئے کہ ان کا یہ مطالبہ ارزاہِ شرارت تھا۔ ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا۔ اسی لئے اوپر ذکر کردہ پہلی آیت میں نزولِ ملائکہ اور تیسری آیت میں نزولِ کتاب کی درخواست کو بھی چھوڑا نہ بڑی بات قرار دیا۔ حالانکہ دونوں باتیں ممکن ہیں۔ ورنہ اگر باری تعالیٰ کی رویت متنع ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام انھیں اس درخواست سے منع فرما دیتے جس طرح یہی بنی اسرائیل جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی معیت میں دریا پار کر گئے تھے اور ایسی قوم کے پاس سے گزرے جو بتوں کی عبادت میں لگ رہی تھی۔ اور انھیں دیکھ کر وہ موسیٰ علیہ السلام سے کہنے لگے کہ اے موسیٰ جس طرح ان کے لئے یہ معبود ہیں۔ اسی طرح ہمارے لئے بھی معبود بنادیں تو موسیٰ علیہ السلام نے انھیں ڈانٹ دیا اور کہا کہ تم بڑے جاہل لوگ ہو کہ ایسی نامناسب درخواست کرتے ہو۔ لیکن اسی قوم بنو اسرائیل نے جب رویت باری کی درخواست کی تو موسیٰ علیہ السلام نے انھیں اس درخواست سے منع نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال نہیں بلکہ ممکن ہے۔ پھر بنی اسرائیل نے اسی دنیا میں رویت باری کی درخواست کی تھی جس سے موسیٰ علیہ السلام نے منع

نہیں فرمایا۔ اس لئے یہ موسیٰ علیہ السلام کا منع نہ فرمانا دنیا میں رویت باری کے ممکن ہونے کی خبر دینا ہے تو پھر آخرت میں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگی اور اسی وجہ سے کہ رویت باری دنیا میں بھی ممکن ہے۔ صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امکان پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ وقوع پر امکان مقدم ہے۔ ایک چیز پہلے ممکن ہوتی ہے۔ اس کے بعد وقوع اور عدم وقوع کا سوال ہوتا ہے۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا کر کیا آپ نے شب معراج میں اپنے رب کو دیکھا تھا تو آپ نے فرمایا: نورانی ارأہ، ان الفاظ میں دو نوری فرق کے لئے دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس میں نور کے بعد "أنی" ہمزہ کے فتح اور آخر میں الف مقصورہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے جو حرف استفہام ہے۔ اس صورت میں نور "أنی ارأہ" کے معنی ہوں گے وہ تو ایک نور تھا بھلا میں اس کو کیسے دیکھ سکتا تھا۔ اور "أنی" ہمزہ اور نون کے کسر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے معنی یہ ہوئے کہ وہ ایک نور تھا جس کو بلاشبہ میں نے دیکھا۔ پہلی صورت میں رویت کا انکار ہے اور دوسری صورت میں ثبات پایا جاتا ہے۔

رہا خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا، تو بہت سے بزرگوں سے منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ رئیس المعبرین ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ اور قراء سبعہ میں حضرت حمزہؓ مگر خواب میں دیکھا بتی مشاہدہ ہے۔ رویت بصری کے قبیل سے نہیں ہے۔

واللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد من الکفر والایمان والطاعة والعصیان لا کما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعالہ، وقد کانت الاوائل منهم یتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ویکتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلک وحين رأى العبد الباطی وابان ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال، کفر، ایمان، طاعت اور معصیت کے خالق ہیں۔ ایسا نہیں چاہیہ معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور معتزلیں معتزلہ (بندہ پر لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد و مخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے اور جب ابو علی جانی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانے والا۔ تو لفظ خالق کے استعمال کی جرات کی۔

تشریح اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ افعال عباد کی دو قسمیں ہیں (۱) افعال اضطراریہ یعنی وہ افعال جو

بندہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہوتے ہیں جیسے حرکت مرتضیٰ یعنی اس شخص کی حرکت جیسے رعشہ کا عارضہ ہو۔ اس طرح کے افعال بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ ان کے صدور میں بندہ کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں۔ (۲) افعال اختیار پر مثلاً کفر و ایمان، طاعت اور محصیت وغیرہ۔ یہی محل اختلاف ہیں۔ جبر پر ان افعال کے بارے میں بھی بندہ کو مجبور محض ملتے ہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا موجد اور خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور اہل السنۃ والجماعت نہ تو جبر پر کی طرح بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں کہ اس کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہ ہو۔ اور نہ معتزلہ کی طرح اللہ تعالیٰ کو بالکل بے دخل مانتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اختیار پر بندہ اور خدا دونوں کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں۔ بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے اور اللہ کی قدرت کا تعلق خلق سے ہے یعنی بندہ کا سبب ہے اور اللہ خالق ہے۔ پھر متقدمین معتزلہ بندہ کے لئے خالق کا لفظ استعمال کرنے سے احتراز کرتے تھے کیونکہ سلف کا اجماع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں اس سے متقدمین نے صرف نام کا حصر سمجھا۔ مگر متاخرین معتزلہ نے جب دیکھا کہ خالق موجد مخیر سب کا معنی ایک ہی ہے۔ یعنی عدم سے کمال و وجود کی طرف لانے والا۔ تو انھیں بندہ پر لفظ خالق کے اطلاق کی جرأت ہوئی اور صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔

احتج اهل الحق بوجوه، الاول ان العبد لو كان خالقاً لافعاله لكان عالماً بتفصيلها ضرورة ان ايجاد المشي بالقدرۃ والاختيار لا يكون الا كذا الك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها بطأ --- ولا شعور للماشي بذا الك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو سئل لم يعلم، وهذا في اظهر افعاله، واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذالك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتملك الاعصاب ونحو ذالك فالامر اظهر۔

ترجمہ اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت و اختیار سے شی کا ایجاد اسی طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درمیانی سکنا اور ایسی حركات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہیں۔ اور ماشی کو اس کی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم نہ ہو اور یہ تو اس کے ظاہری افعال

میں ہے اور بہر حال جب ہم مٹی اور اخند اور لطش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے غور کرو یہ بات اور زیادہ واضح ہے کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے،

تشریح اہل سنت والجماعت نے افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل پیش کئے ہیں۔ عبارت مذکورہ میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جہل دلی عقلی ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا وہ علم رکھتا، مگر تالی اور لازم باطل ہے۔ لہذا مقدم یعنی بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ مقدم یعنی بندہ کے خالق افعال ہونے اور تالی یعنی ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھنے کے درمیان لزوم کی دلیل شارح نے اپنے قول "ضرورۃ ان ایجاد الشی الخ" سے بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خلق کے معنی قدرت و ارادہ کے ساتھ شئی کا ایجاد کرنا ہے۔ اور کسی چیز کا قصد و ارادہ بغیر علم کے نہیں ہو سکتا۔

معلوم ہوا کہ کسی چیز کا خالق ہونے کے لئے اس کے تفصیلی احوال کا علم رکھنا ضروری ہے۔ اور تالی و لازم یعنی بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مٹی بندہ کا اختیاری فعل ہے جو بہت سی حرکات اور درمیانی سکناات پر مشتمل ہے لیکن بندہ کو اس کی تفصیلات کا علم نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ کون سا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کون سا کتنی دیر زمین سے جدا اور فضا میں متعلق رہا۔ نہ وہ اس بات کا علم رکھتا ہے کہ کون سا قدم زمین پر پورا پڑا اور کون سے قدم کا سقوط حصہ زمین پر لگا اور قدم کی کون سی حرکت سریع تھی اور کون سی حرکت بطی تھی۔ اور یہ تو اپنے فعل کے ظاہری احوال سے بندہ کی لاعلمی کا حال ہے۔ اور اگر باطنی احوال میں غور و فکر کیا جائے۔ مثلاً مٹی کے وقت یا کسی چیز کو لینے اور بکڑنے کے وقت کن کن رگوں اور پٹھوں کو حرکت ہوئی اور کن اعصاب میں تناؤ ہوا وغیرہ وغیرہ۔ تو اس وقت اس کی لاعلمی اور بھی واضح ہو جاتی ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ بندہ کو ان احوال کا علم ہے مگر اس سے ذہول ہے یعنی ذہن غافل ہے کیونکہ اگر یہ محض ذہول ہوتا تو پوچھے جانے پر ذہول اور ذہن کی غفلت زائل ہو جاتی۔ اور اسے علم ہوتا۔ حالانکہ پوچھے جانے پر بھی وہ لاعلم ہی رہتا ہے۔

الثانی النصوص الواردة فی ذالک، کقولہ تعالیٰ، واللہ خلقکم وما لعلکم علیٰ ان مامصد ربکم، لیسلا یحتاج الی حذف الضمیر، او معموکم علیٰ ان مامصد ربکم، ویشمل الافعال، لاننا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالیٰ اوللعبد لم نرد بالفعل المعن المصدری الذی هو الایجاد والایقاع بل الحاصل بالمصل الذی هو متعلق الایجاد

والایقاع اعنی ما نشاہدہ من الحركات وسکنات مثلاً، ولذلہول عن ہذا النکتۃ قد یتوہم ان الاستدلال بالآیت موقوف علیہ کہون ما مصدریۃ، وکقولہ تعالیٰ خالق کل شیء ای ممکنہ بدلالۃ العقل، وفعل العبد شیء وکقولہ تعالیٰ انمن یخلو کمین لا یخلو فی مقام التمدح بالخالقۃ وکونہا مناطاً لاستحقاق العبادہ.

ترجمہ

دوسری دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی نفوس ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللہ خلقکم وما تعملون" ما تعملون بمعنی عملکم ہے اس بناء پر کہ حرف ما مصدریہ ہے۔ تاکہ ضمیر مخدوم ماننے کی ضرورت نہ پڑے۔ یا معمولکم کے معنی میں ہے، ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر او معمول شامل ہوگا افعال کو بھی، اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعال عباد اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی۔ تو فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے۔ جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر مراد ہے جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات وسکنات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے بے خبر ہونے ہی کی وجہ سے بعض کو یہ وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "خالق کل شیء" ہے۔ شیء سے ممکن مراد ہے دلیل عقلی سے۔ اور فعل عید بھی شیء ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "انمن یخلو کمین لا یخلو" ہے۔ خالقیت کے ذریعہ اپنی مدح فرمانے کے مقام میں اور اس کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

تشریح

افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر اہل حق کی دوسری دلیل متعدد نفوس ہیں۔ ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللہ خلقکم وما تعملون" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حرف ما میں ذوا احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ ما مصدریہ ہو۔ اور یہی سیبویہ کے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی ضمیر مخدوم ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تقدیر عبارت ہوگی۔ "واللہ خلقکم وعملکم" (ترجمہ) اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے اعمال کا بھی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما موصولہ ہو۔ اور معمولات اس کا صلہ ہو۔ اور چونکہ صلہ میں موصول کی طرف نوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے تقدیر عبارت ہوگی۔ "واللہ خلقکم وما تعملون" اور ما تعملون بمعنی معمولکم ہوگا بمعنی ہونگے کہ اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے معمول کا جیسے ارشاد باری ہے القہدون ما تتخون، حرف ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر اعتقاد و منحولکم کے معنی میں ہے۔ اور لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فعل عبد، اللہ کی مخلوق ہے یا بندہ کی مخلوق ہے تو فعل سے اس کا معنی مصدری یعنی ایقاع اور ایجاد مراد نہیں ہوتا۔ بلکہ ایقاع اور ایجاد کا متعلق یعنی

وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے نفلوں میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف جس کی نسبت کی جائے جیسے نماز، زکوٰۃ، ایمان و کفر وغیرہ۔ اور اس نکتہ سے کہ فعل سے معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر مراد ہے۔ بے خبر ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر استدلال حرفِ ماکہ مصدر یہ ہونے پر موقوف ہے۔ موصولہ ہونے کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ وہ ارشاد باری "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدْهُ" ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شئی کا خالق فرمایا ہے اور افعال عباد بھی شئی ہیں لہذا افعال عباد کا بھی خالق وہی ہوگا اس دلیل پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ لفظ شئی بمعنی موجود عام ہے موجودات مکنہ اور ذات باری وصفات باری کو۔ مگر ذات باری اور صفات باری لفظ شئی کے عموم سے خارج ہیں۔ اور شئی سے صرف ممکن مراد ہے۔ لہذا لفظ شئی عام مخصوص منہ البعض ہوا۔ جو قطعی الدلالہ نہیں ہے تو پھر ایک اعتقادی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقادی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کیے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔ شارح نے اپنے قول ای ممکن بدلالة العقل سے یہ جواب دیا کہ شئی سے خاص طور پر ممکن مراد ہونے کی دلیل اور شئی کو ممکن کے ساتھ خاص کرنے والی چیز عقل ہے کیونکہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق نہیں ہے۔ اور جس عام کا مخصوص دلیل عقلی ہو وہ قطعی الدلالات ہوتا ہے۔ ظنی تو وہ عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے۔ جس کا نقص دلیل نقلی ہو۔

تیسری آیت جو افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ" ہے۔ (ترجمہ) کیا خالق (یعنی اللہ تعالیٰ) اور غیر خالق (یعنی معبودانِ باطل) برابر ہیں۔ اس آیت میں استفہام انکاری ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنا خالق ہونا اپنی مدرج کے مقام میں ذکر فرمایا ہے نیز خالق ہونے کو مستحق عبادت ہونے کا مدار ٹھہرایا ہے اور مدرج اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب خالقیت اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اسی طرح استحقاق عبادت اس کے ساتھ اسی وقت خاص ہو سکتا ہے۔ جب اس کے علاوہ کوئی بھی خالق نہ ہو۔ اور جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہے تو بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہوگا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی افعال عباد کے خالق ہوں گے۔

لَا يُقَالُ فَالْعَابِدُ يَكُونُ الْعَبْدَ خَالِقًا لَا فَعَالًا يَكُونُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ دُونَ الْمُوَحِّدِينَ
لَا نَقُولُ إِلَّا مُشْرِكًا هُوَ اثْبَاتُ الشِّرْكِ فِي الْإِلَهِِيَّةِ بِمَعْنَى وَجوب الوجود، كما

للمجوس اوبعنی استحقاق العبادۃ کما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا یثبتون ذالک بل لا یجعلون خالقیتہ الحدیث الخالقیتۃ اللہ تعالیٰ، الا ان المشائخ بالغوا فی تضلیلہم فی ہذہ المسائل، حتی قالوا ان المجوس سعد حالاً منهم حیث لم یتبتوا الا شر واحدًا والمعتزلة یتثبتون شرکاء لا تخصی

ترجمہ | یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا۔ موعود نہ ہوگا۔
 لے کہ ہم جواب دیتے کہ شرک کا معنی الوہیت بمعنی واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوس کا شرک، یا متحن عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک۔ اور معتزلہ یہ دونوں باتیں انہیں مانتے، بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر بھی نہیں لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور صرف کیا، یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیوں کہ انھوں نے صرف ایک شریک مانا۔ اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

تشریح | اوپر جب یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے خالقیت کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاق عبادت کا مدار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت ہوگا۔ تو پھر معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہیے۔ کیونکہ بندہ کو افعال کا خالق کہہ کر استحقاق عبادت میں اس کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ شرک توحید کا مقابل ہے اور توحید کا ایک معنی تو یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہستی ہے۔ واجب الوجود ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے اس معنی کے مقابل میں شرک کا معنی ہوگا۔ واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جس طرح کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں۔ ایک خالق خیر ہے جو بزرگاں کہلاتا ہے۔ دوسرا خالق شر ہے جو اہرن کہلاتا ہے۔ اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو اہرن کو انھوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک ٹھہرایا اور توحید کا دوسرا معنی یہ ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے۔ استحقاق عبادت میں کوئی اور اس کا شریک نہیں تو اس کے مقابل میں شرک کا مطلب ہوگا۔ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا بت پرست اسی دوسرے معنی میں مشرک ہیں۔ کیونکہ واجب الوجود وہ بھی ایک ہی مانتے ہیں۔ البتہ مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو اللہ کا شریک ٹھہراتے ہیں اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں سے کسی کے قائل نہیں۔ نہ تو وہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں۔ اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ وہ خالقیت کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ اور بندہ کو

خالق کہتے ہیں مگر اس کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کی برابر نہیں مانتے۔ کیونکہ وہ کسی چیز کے خلق و ایجاد میں اسباب و آلات کا محتاج ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب خالقیت پر استحقاق عبادت کا مدار ہے تو بندہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کہنا لازم آتا ہے، مگر لزوم کفر کفر نہیں ہے۔ بلکہ التزام کفر کفر ہے اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا۔ اس لئے ہم ان کی کفر نہیں کرتے۔ البتہ مشائخ ماتریدیہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تفصیل میں بڑا زور صرف کیا۔ حتیٰ کہ مجوس کو ان سے بہتر بتایا کیونکہ مجوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جس کو آہرمن کہتے ہیں۔ اور معتزلہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں۔ کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے۔ حوکہ بے شمار ہیں۔ تو گو یا خالقیت کی بنیاد پر بے شمار بندوں کو استحقاق عبادت میں شریک ٹھہرایا۔

واحتجت المعتزلة بانالفوق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المدرع ان الاولى باختياره دون الثانية، وبانه لو كان الكل يخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر، والجواب ان ذلك انما يتوحد على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً، واما نحن فنثبت على ما نحققه ان شاء الله تعالى

ترجمہ اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور ریشہ والے کی حرکت کے درمیان بذہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب باطل ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبر کے خلاف جاتا ہے جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں۔ اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

تشریح بندہ کے اپنے افعال اختیار یہ کا خالق ہونے پر معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت کے اختیاری ہونے اور ریشہ والے شخص کی حرکت کے غیر اختیاری ہونے کا یقین ہے۔ سو اگر اللہ تعالیٰ دونوں حرکتوں کا خالق ہوتا، تو دونوں حرکتیں اختیاری ہوتیں یا دونوں غیر اختیاری ہوتیں۔ دونوں میں فرق نہ ہوتا اور تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیاریہ مثلاً حرکت ریشہ کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور افعال اختیار یہ کا خالق خود بندہ ہے۔ دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر سارے افعال عباد کا

خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوتا۔ بندہ کی قدرت و اختیار کا ان افعال کے وجود میں کوئی دخل نہ ہوتا۔ تو بندہ کو افعال کا مکلف بنانا اور اچھے افعال پر مدح و ثواب اور بُرے افعال پر ذم و عقاب کا مستحق ٹھہرانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ کسی فعل کی تکلیف صحیح ہونے اور اس پر ثواب یا عقاب کا مستحق ٹھہرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل بندہ کی قدرت و اختیار میں ہو۔ اور تالی یعنی بندہ کا مکلف نہ ہونا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ نصوص سے اس کا مکلف ہونا اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرایا جانا ثابت ہے۔ لہذا مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اور حجب اللہ تعالیٰ سارے افعال عباد کے خالق نہیں ہیں۔ بلکہ صرف افعال غیر اختیاریہ کے خالق ہیں تو افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمھارا مذکورہ بالا استدلال جبریت کے خلاف ہے جو بندہ کے کسب و اختیار کی نفی کرتے ہیں اور بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور ہم تو بندہ کے لئے کسب و اختیار ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے سے بندہ کا اختیار اور اس کی قدرت اپنے افعال سے ختم نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ بندہ جب اللہ کی دی ہوئی قدرت کو جو حادث ہے اپنے اختیار سے استعمال کرتا ہے جس کا نام کسب ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت قدیمہ سے وہ عمل موجود فرمادیتے ہیں۔ اور اس عمل کو موجود کر دینا جو اللہ کا فعل ہے خلق کہلاتا ہے پس اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کا سب ہے۔ اور جب بندہ کی قدرت و اختیار باقی ہے تو افعال کا مکلف بنانا صحیح ہوا۔ نیز جب بندہ اپنے اچھے اور بُرے افعال کا کاسب ہے تو اس کو مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرانا بھی درست ہوا کیونکہ ثواب و عقاب کے استحقاق کا مدار کسب پر ہے نہ کہ خلق پر۔ اس تقریر سے خلق اور کسب کا فرق بھی واضح ہو گیا۔

شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں۔ قال ابو حنیفۃ واصحابہ الخلق فعل اللہ وهو احداث الاستطاعت فی العبد، واستعمال الاستطاعت المحدثة فعل العبد حقیقۃ لا مجازاً۔ (ترجمہ) یعنی خلق اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور وہ بندہ کے اندر عمل کی قدرت پیدا کرنے کا نام ہے اور استطاعت حادثہ یعنی خدا کی دی ہوئی قدرت کا استعمال کرنا بندہ کا فعل ہے۔ اور یہی کسب کہلاتا ہے وقد یتسکب بانہ لوکان خالقاً لافعال العباد لکان هو القائم والقاعد والاکمل والشارب والزانی والسارق الی غیر ذلک۔ وهذا جهل عظیم، لان المتصف بالشیء من قام به ذالک الشیء لا من اوجده، اذ لا یرون ان اللہ تعالیٰ هو الخالق للسر والبیاض و سایر الصفات فی الاجسام ولا یتصف بذالک، وربما یتسکب بقولہ تعالیٰ

فتبارک الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان المخلوق ههنا بمعنى التقدير۔

ترجمہ

اور بعض معتزلہ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ انحال عباد کا خالق ہوتا تو وہی قائم اور قاعد اور اکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا۔ اور یہ استدلال ازبرد جہالت ہے۔ اس لئے کہ شی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شی قائم ہونہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو کیا وہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجسام میں سواد و بياض اور دیگر صفات کا موجد کرنے والا ہے حالانکہ وہ ان (صفات) کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ (معتزلہ کی طرف سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فتبارک الله احسن الخالقين" اور "واذ تخلق من الطين كهيئة الطير" سے استدلال کیا جاتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

تشریح

اللہ تعالیٰ کے بندہ کے انحال اختیار یہ کا خالق نہ ہونے پر معتزلہ یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ انحال عباد مثلاً قیام، قعود، اکل و شرب وغیرہ کا خالق ہوتا تو قیام کا خالق ہونے کی وجہ سے وہی قائم کہلاتا اور قعود کا خالق ہونے کی وجہ سے قاعد، اکل کا خالق ہونے کی وجہ سے آکل اور شرب کا خالق ہونے کی وجہ سے شارب کہلاتا۔ حالانکہ تالی یعنی اللہ تعالیٰ کا قائم، قاعد، آکل اور شارب ہونا باطل ہے۔ تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا بھی باطل ہے تو شارح رحمۃ اللہ علیہ استدلال مذکور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزلہ کی زبردست جہالت پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ قائم، قاعد، آکل اور شارب وغیرہ صفت کے صیغے ہیں جو اپنے اپنے مآخذ اشتقاق یعنی قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ اور قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف وہ کہلائے گا جس کے ساتھ یہ صفات قائم ہوں نہ کہ وہ جو ان کا موجد ہو مثلاً اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد، بياض وغیرہ صفات کا خالق اور موجد ہے مگر کہی اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف مان کر اس کو اسود اور ابیض کہتا بلکہ جسم کو اسود اور ابیض کہا جاتا ہے۔ کیونکہ سواد اور بياض جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ لہذا جسم ہی ان کے ساتھ متصف ہوگا۔ معتزلہ بعض ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خالقین کا لفظ بے سیغہ جمع وارد ہے جو دلالت کرتا ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی نہیں۔ بلکہ بندے بھی خالق ہیں۔ اسی طرح ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ جن میں خلق کی اسناد بندوں کی طرف کی گئی ہے۔ مثلاً "واذ تخلق من الطين" اس میں خلق کی اسناد حضرت علی علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں۔

شارح نے جواب دیا کہ دونوں جگہ خلق کے معنی تقدیر یعنی اندازہ کرنے، صورت بنانے، نقشہ اور خاکہ بنانے کے ہیں۔

وہی ای افعال العباد کلہا بارادۃ، ومشیتہ تعالیٰ وتقدر وقدر سبق انہما عندنا عبارة عن معنى واحد وحکمہ، لا یبعد ان یکون ذالک اشارۃ الی خطاب التکوین وقضیتہ ای قضائہ وهو عبارة عن الفعل مع زیادة احکام، لا یقال لو کان الکفر بقضاء اللہ تعالیٰ یوجب الرضاء بہ لان الرضاء بالقضاء واجب الا لزم باطل، لان الرضاء بالکفر کفر، لا نأقول الکفر مقضی لا قضاء والرضاء انما یمجب بالقضاء دون المقضی، ولقد یرہ وهو یحدید کل مخلوق بمحدۃ الذی یوجد من حسن وقبح ونفع وضرر، وما یحویہ من زمان او مکان وما ینوب علیہ من ثواب وعقاب، والمقصود تعمیم ارادة اللہ تعالیٰ وقدرتہ لما مزان الکل بخلق اللہ تعالیٰ وهو یتدعی القدرة والارادة لعدم الاکراه والاجبار۔

ترجمہ اور وہ یعنی تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہیں اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہیں اور اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو اور اس کی قضائے موجود ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضا سے ہے تو اس پر رضاء ہے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے اس لئے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ کفر مقضی ہے۔ قضاء نہیں ہے۔ اور رضاء صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر۔ اور سارے افعال عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں اور وہ ہر مخلوق کو اس کی اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن وقبح اور نفع وضرر اور اس زبان و مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور اس ثواب وعقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے۔ کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ سب افعال عباد اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہیں۔ اور خلق قدرت و ارادہ کا مقضی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے مکرہ و مجبور نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی چیز کا ایجاد بغیر مشیت و ارادہ کے نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے واقع ہوتے ہیں خواہ وہ افعال از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں اس میں معتزلہ کا رکڑ

جو یہ کہتے ہیں کہ افعال بقیمہ اللہ فعلی کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔

قولہ: قد سبوت انہما الذی یعنی اس سے پہلے جہاں صفات ازلیہ کے شمار میں ارادہ اور مشیت کا ذکر آیا ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا ہے کہ ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت ایک ہی صفت کے نام ہیں اور کرمیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہتے ہیں۔

قولہ: وحکمہ الذی شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا کہ حکم سے خطاب تکوین یعنی چیز کے ایجاد کا ارادہ کرنے کے وقت کن فرمانا بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ارشاد ہے: انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہا کن فیكون، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ حکم بمعنی قضاء ہو۔ جو اس کے بعد آ رہا ہے۔

قولہ: وقضیتہ آی قضاء: الذی شارح نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل (بفتح الفاء) سے کی ہے اور اس سے قبل تکوین کی بحث کے آغاز میں گذر چکا ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی چیز ہے۔ معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

قولہ: لا یقال الذی اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کی قضاء سے وجود میں آتے ہیں تو کفر بھی اللہ تعالیٰ کی قضا سے صادر ہوگا حالانکہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوتا تو کفر پر رضاء واجب ہوتا۔ کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور تالی یعنی کفر پر رضاء کا واجب ہونا باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کفر کا قضاء الہی سے واقع ہونا باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رضاء قضاء پر واجب ہے جو اللہ کا فعل ہے۔ کفر پر رضاء واجب نہیں جو مقضی ہے اور بندہ کی صفت ہے تو گویا معترض نے قضاء اور مقضی کے درمیان فرق نہیں کیا۔ جس کی بناء پر اعتراض مذکور وارد ہوا۔

قولہ: وھو تعدید اکل مخلوق الذی یہ تقدیر کے معنی کا بیان ہے۔ حاصل یہ کہ ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمان و مکان میں موجود ہونا ہے وہ سب پہلے ہی سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے اور اسی تعین الہی کے مطابق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح مگ کا بنانے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور خاکہ ذہن میں یا کاغذ پر تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے طول و عرض کے اتنے کمرے ہوں گے۔ فلاں جانب صحن ہوگا، فلاں جانب غسل خانہ، بیت الخلاء اور باورچی خانہ ہوگا۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اسی ذہنی یا کاغذی نقشہ کے مطابق مکان کی تعمیر ظہور میں آتی ہے۔ اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہے۔ جس میں ہر چیز کا حسن و قبح، نافع ہونا یا ضار ہونا اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ متعین ہوتا ہے۔ اور اس نقشہ کے مطابق ہی ہر چیز

کا وجود و ظہور ہوتا ہے اہل اسلام اسی وجود نہائی کو جس کے مظاہر جزیر کا وجود ظاہری ہوتا ہے۔ تقدیر کہتے ہیں۔
 فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاست في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة، قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال، والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبائح، حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاست ايماناً وطاعة، لا كفره ومعصيته زعماً منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقها، وايجادها، ونحن ننعى ذلك بل القبيح كسب القبيح، والاتصاف به فعندهم يكون اكثر مما يقع افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جداً

ترجمہ

پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا۔ لہذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور و افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا۔ یہاں تک کہ انھوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا۔ اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے۔ جس طرح اس کا خلق اور ایجاد، اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں۔ بلکہ قبیح کسب قبیح اور اتصاف بالقبیح ہے تو ان کے نزدیک اکثر افعال عباد ارادہ الہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں۔ اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

تشریح

اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا وَالْمَقْصُودُ تَعْمِيمُ ارَادَةِ اللَّهِ اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادہ الہی کے تحت وجود میں آئے گا اور اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں۔ بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور محال ہے، لہذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا۔ اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان لانا محال ہوا۔ اسی طرح فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا۔ اور اطاعت اور فرماں برداری کرنا محال ہوا اور تکلیف بالمال صحیح نہیں ہے لہذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ الہی کا تعلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالاختیار سے ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے

ارادہ کیا کہ فلاں سے اختیاری طور پر کفر صادر ہو۔ اور فلاں سے اختیاری طور پر فسق صادر ہو۔ تو اب وہ ارادہ الہی کے مطابق اپنے اختیاری سے کفر اور فسق کر سیکے۔ کفر یا فسق پر مجبور نہ ہوں گے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے۔ مگر اس کے باوجود کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے۔ لہذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا اور تکلیف بالمحال لازم نہیں آئے گا۔

قولہ: والمعتزلة انكره الخ یعنی معتزلہ ارادہ الہی کے تمام افعال عباد کو عام ہونے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور بُرے افعال راہی الہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبیح کا ارادہ نہیں کرتا۔ حتیٰ کہ کافر سے بھی اس نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا۔ اور اصل معتزلہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس طرح خلق قبیح قبیح ہے۔ اسی طرح ارادہ قبیح بھی قبیح ہے۔ ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ارادہ قبیح قبیح ہے۔ بلکہ کسب قبیح اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے جو بندہ کا اختیاری فعل ہے۔ تو معتزلہ کی اصل پر بندوں کے بیشتر افعال ارادہ الہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مخلوب ہونا اور اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا۔

حکمی عن عمرو بن عبید انہ قال ما الزمخنی حدیث ما الزمخنی مجوسی کان معی فی السفینۃ، فقلت لہ لِمَ لَا تَسْلِمُ فَقَالَ لِإِثِّ اللّٰہِ تَعَالٰی لَمْ یُرِدْ اِسْلَامِی، فَاِذَا ارَادَ اِسْلَامِی، اسَلَمْتُ، فقلت للمجوسی، ان اللّٰہ تَعَالٰی یرید اِسْلَامَکَ وَلَکِن الشَّیْطٰن لَا یتُرِکُکَ، فقال المجوسی، فَاَنَا اَکُونُ مَعَ الشَّرِیکِ الْاَغْلِبِ، وَحٰکِی ان القاضی عیاضاً لِحَبَابِ الْہِمْدَانِی دَخَلَ عَلَی الصَّاحِبِ بْنِ عِبَادٍ، وَجَعَلَ الْاَسْتَاذُ الْاَوَاسِعَاتِ الْاِسْفَرَاثِی فَمَا رَأٰی الْاَسْتَاذَ قَالِ مَبْہَامٌ تَنْزِعَ عَنْ الْفَخَاءِ فَقَالَ الْاَسْتَاذُ عَلَی الْفَوْرِ، مَبْہَامُ لَا یَجُوزُ فِی مَلِکَہِ الْاِمَامِ شَامِ عَمْرُو بْنُ عَبِیدَی حَکَا یَتَہَمُّ کہ انھوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لا جواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لا جواب کیا۔ میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا۔ تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا۔ تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں۔ تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غائب

شریک کے ساتھ رسوں گا اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبدالجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابوالسحاق اسفہانی موجود تھے تو جب استاذ کو دیکھا تو کہا۔ پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے۔ استاذ نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

تشریح مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اس بات کی تائید ہے کہ ارادۃ الہی کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا بہت شیع ہے۔ پہلی حکایت میں مجوسی نے ”ان الله لم يرد اسلامی“ کہہ کر اور دوسری حکایت میں استاذ ابوالسحق نے سبحات من لا یجری فی ملکہ الامايش کو کہہ کر معتزلہ پر چوٹ کی ہے۔

والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة، والنهي عدم الارادة، فجعلوا ايمان الكافر مراداً وكفراً غير مراد، ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً وتو به وقد يكون مراداً وينهى عنه يحكميه ومما لا يحيط به اعلم الله تعالى اولاً لا يسئل عما يفعل، الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على المحاضرين عصيان عبده يا مره بشئ ولا يريد منه، وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقيين

ترجمہ اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس لئے انھوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ

بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے۔ ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الہی کرتا ہے۔ یا اس لئے کہ اللہ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی۔ کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے۔ حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے۔ اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے

تشریح حاصل یہ کہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان لزوم کا معتزلہ کا عقیدہ ہی غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اس کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے۔ جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے تو اس وقت وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا

لوگوں کو معلوم ہو جائے۔ اسی طرح ایک کام کا بعض دفعہ ارادہ اور اس کے ہونے کی چاہت ہوتی ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ بعض ایسی حکمتوں اور صلحتوں کی وجہ سے اس سے ہنی فرماتا ہے جنہیں وہی جانتا ہے یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے کسی فعل کے بارے میں ہمیں باز پرس کرنے کا حق نہیں ہے۔ لہذا ہمیں یہ پوچھنے کا حق نہیں کہ جب ایک کام کا ارادہ کرتا ہے تو بجائے امر کے اس سے ہنی کیوں فرماتا ہے؟
وَالْعِبَادَ أَفْعَالٍ اخْتِيَارِيَّةٍ يَثْبُوتُ بِهَا إِنْ كَانَتْ طَاعَةٌ وَلِإِقْبُونِ عَلَيْهِمَا إِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةٌ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ إِنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعِبْدِ أَصْلًا وَإِنْ حَرَكَاتُهُ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَالْإِخْتِيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ لَا نَأْتِيهِ إِلَّا بِالنَّظَرِ بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَشَرِ وَحَرَكَةِ الْأَرْتَعَاثِ وَنَعْلَمُ أَنَّ الْأَوَّلَ بِاخْتِيَارِهِ دُونَ الشَّائِئِ وَلَا نَدَّ لَوْلَمْ يَكُنْ لِلْعِبْدِ فِعْلٌ أَصْلًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيفُهُ وَلَا يَنْتَبِئُ اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى أَفْعَالِهِ، وَلَا اسْتِثْنَاءُ الْفِعَالِ الَّتِي تَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْإِخْتِيَارِ الْمَبْدُوعِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ مِثْلَ صَلَّٰةٍ وَكُتِبَ وَصَامٌ بِخِلَافِ مِثْلِ طَالِ الْغَلَامِ وَاسْوَدَّ لَوْنُهُ، وَالنَّصُوصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِي ذَٰلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِلَى غَيْرِ ذَٰلِكَ.

ترجمہ اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی۔ ایسا نہیں جیسا کہ جبر یہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی (اختیاری فعل) ہے ہی نہیں۔ اور اس کی حرکات و جمادات کی حرکات کی طرح ہیں۔ ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قصد ہے نہ اختیار۔ اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطش اور حرکت رخشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے دوسری نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب و عقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں۔ جیسے صلیٰ اور کتب اور صام، برخلاف طال الغلام، اور اسود لونہ، جیسی مشائوں کے، اور نصوص قطعیہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری "جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" اور ارشاد باری "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

تشریح

یہ مسئلہ جبر و اختیار کے نام سے مشہور ہے اور علم کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے یہاں تک کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ مجھے مسئلہ جبر و اختیار نے مار ڈالا۔ سلف اس مسئلہ میں سکوت اختیار فرماتے تھے۔ مگر متاخرین کو جبر یہ اور معتزلہ کی تردید کے لئے مجبوراً کام کرنا پڑا۔ اس مسئلہ میں اہم مذاہب تین ہیں۔ پہلا مذہب معتزلہ کا ہے کہ فعل عبد تنہا بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے۔ اسی بناء پر وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔ اس مذہب کی تردید مسئلہ خلق افعال کے تحت گذر چکی۔ دوسرا مذہب جبر یہ کا ہے کہ فعل عبد صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے۔ بندہ کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں وہ مجبور محض اور مثل جمادات کے ہے۔ تیسرا مذہب اشعر یہ کا ہے کہ فعل کے وجود میں موثر تو اللہ کی قدرت ہے۔ مگر بندہ کی قدرت و اختیار کو بھی دخل ہے جب بندہ اپنی قدرت و اختیار کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ بایں معنی کہ وجود فعل کے ظاہری اسباب کو اپنے اختیار سے عمل میں لاتا ہے جسے کسب کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود کر دیتے ہیں جسے خلق کہتے ہیں۔ لہذا فعل عبد بندہ کا مکسوب اور اللہ کی مخلوق ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جبر یہ کے مذاہب کے لطلان پر پہلی دلیل یہ پیش کی کہ ہم حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق محسوس کرتے ہیں اور وہ فرق اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ اول اختیاری اور دوسری غیر اختیاری ہے۔

معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن کے وجود میں اس کے اختیار کو دخل ہے لہذا بندہ کو مجبور محض کہنا باطل ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ جمادات کو احکام کا مکلف بنانا بالاتفاق مجمل ہے۔ سو اگر بندہ کا کوئی بھی فعل اختیاری نہ ہوتا اور وہ اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہوتا تو جس طرح جمادات کو احکام کا مکلف بنانا صحیح نہیں۔ اسی طرح بندہ کو بھی احکام کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ حالانکہ بندہ مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کے لئے اختیاری افعال ہیں اور وہ جمادات کی طرح اپنے افعال میں مجبور محض نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ کہ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر کسی فعل پر اس کو ثواب یا عقاب کا مستحق نہ گردانا جاتا کیونکہ ثواب و عقاب کا مدار اختیار پر ہے حالانکہ نصوص سے بندہ کا مستحق ثواب و عقاب ہونا ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ بندہ کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت بندہ کی طرف ان افعال کی حقیقی اسناد کرتے ہیں جن افعال میں اختیار ضروری ہے جیسے ”صلی“ اور ”کتب“ وغیرہ اور بندہ کی طرف مذکورہ افعال کی حقیقی اسناد ہونا ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے۔ برخلاف ”طال الغلام“ اور ”اسود لونہ“

کے کہ یہ غیر اختیاری افعال ہیں۔ بندہ کی طرف ان کی اسناد بندہ کے لئے کوئی فعل نہیں ثابت کرتی۔ پانچویں دلیل سمعی ہے کہ نصوص عقیدہ جبر کی نفی کرتے ہیں۔ مثلاً "مَجْزَاءُ بَعَاكَ اَوْ يَعْمَلُونَ" یہ آیت بندوں کی طرف عمل کی اسناد کے ساتھ ان کے عمل پر جزاء مرتب ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور جزاء صرف اختیاری افعال پر ہی مرتب ہوتی ہے معلوم ہوا کہ بندوں کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے اختیار میں ہے۔

فَاِنْ قِيلَ بَعْدَ تَعْمِيْمِ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَاَرَادَتْهُ الْجَبْرُ لَا زَمَ قَطْعًا، لِاِنَّهُمْ اِيْمَانًا يَتَعَلَّقَانِ
بِوُجُوْدِ الْفَعْلِ، فَيَجِبُ اَوْ بَعْدَ مَلْءٍ، فَيُمْتَنَعُ، وَلَا اخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوْبِ وَالْاِمْتِنَاعِ، قُلْنَا
يَعْلَمُ وَيُرِيدُ اِنَّ الْعَبْدَ لَيَفْعَلُهُ اَوْ يَتْرَكُهُ بِاخْتِيَارِهِ، فَلَا اشْكَالَ

ترجمہ

اپس اگر کہا جائے کہ علم الہی اور ارادۃ الہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئے گا۔ اس لئے کہ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا۔ اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا۔ ہم جواب دینگے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا چھوڑے گا۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

تشریح

یہ اعتراض علم الہی اور ارادۃ الہی کی تعمیم پر ہے۔ جصل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وجود میں آتے ہیں تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق اگر فعل کے وجود کے ساتھ ہوگا تو فعل کا وجود واجب اور ضروری ہوگا اور اگر علم و ارادہ کا تعلق فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا کیونکہ اختیار کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ بندہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔

اعتراض مذکور کا شارح نے جواب دیا ہے کہ علم الہی یا ارادۃ الہی صرف اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کرے گا یا نہیں کرے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام کرے گا یا فلاں کام ترک کرے گا۔ اور جب علم الہی و ارادۃ الہی میں بندہ کا اختیار بھی ہے۔ دراصل علم الہی و ارادۃ الہی کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ تو لازمی طور پر فعل و ترک بندہ کے اختیار سے ہوگا۔ لہذا فعل یا ترک میں مجبور نہیں ہوگا۔

فان قيل، فيكون فعله الاختياري واجباً او مستغاد هذا اي في الاختيار، قلنا انه ممنوع، فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له، والضا منقوض بانفعال الباري تعالى.

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا منع ہوگا اور یہ اختیار کے ساقی ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز یہ اعتراض انحال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

تشریح یہ مذکورہ جواب پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہوگی، یا اللہ کا ارادہ اس بات کا ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے تو چونکہ علم الہی اور ارادہ الہی کے خلاف ہونہیں سکتا۔ اس لئے بندہ کا وہ فعل اختیاری واجب اور ضروری ہوگا۔ اور اگر علم الہی و ارادہ الہی کا تعلق اس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام ترک کرے گا۔ تو ترک واجب اور فعل منع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اختیار اسی وقت رہ سکتا ہے جب فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں۔ اور اگر بجائے ممکن ہونے کے واجب یا ممنوع ہو تب تو بندہ فعل یا ترک پر مجبور ہوگا۔ مختار نہیں ہوگا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض مذکور کا علی سبیل المنع جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب علم الہی کا تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس فعل کا پایا جانا واجب ہوگا اور اختیاری طور پر فعل پائے جانے کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز اعتراض مذکور انحال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کو اپنے انحال کا علم ہے اور ان انحال سے اس کا ارادہ بھی متعلق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان انحال کا وجود واجب ہے۔ مگر اس وجوب کے باوجود باری تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا۔ اور وہ انحال باری تعالیٰ کے اختیار سے ہی صادر ہوتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وجوب بالاختیار اختیار کے منافی نہیں ہے۔

فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار الا كونه موجداً لا فاعله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بمخلوق الا فاعال ويجادها ومعلوم ان المقدر الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ونثبت
الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة ان لقدرة العبد

و ارادته مدخلا فی بعض الافعال کحركة البطش دون البعض کحركة الارواح اشیاجتنا فی التقصی عن هذا المصیق الی القول بان الله خالق والعبد کاسب وتحقیقه ان صهر العبد قدرته و ارادته الی الفعل کسب، وایجاد الله تعالی الفعل عقیب الخلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرین لکن بجهتین مختلفتین، فالفعل مقدور الله تعالی بجهته الایجاد ومقدور العبد بجهته الکسب، وهذا المقدر من المعنی ضروری، وإن لم نقدر علی ازید من ذلك فی تلخیصا عبارة المفصحة عن تحقیق کون فعل العبد بخلق الله تعالی وایجاده مع ما للعبد فیه من القدرة والاختیار، ولهم فی لفرف بینهما عبارات، مثل ان الکسب واقع بالآلة، والخلق لا بالآلة، والکسب مقدور وقع فی محل قدرته والخلق لا فی محل قدرته، والکسب لا یصح انفراد القادر به، والخلق یصح.

ترجمہ

بالارادہ اپنے افعال کا موجب ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق و ایجاد میں مستقل ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد و مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہو سکتا تو ہم جواب دینے کے اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں۔ مگر چونکہ دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بربی طور پر یہ ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی بعض افعال جیسے حرکت بطش میں دخل ہے بعض افعال جیسے حرکت ریشہ میں نہیں۔ تو اس مشکل سے رہائی حاصل کرنے کے سلسلہ میں ہمیں کہنے کی ضرورت پڑی کہ اللہ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کی جانب بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کی متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے اور مقدور واحد و قدرتوں کے تحت داخل ہو رہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے۔ کیوں کہ فعل اللہ کا مقدور ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کا مقدور کسب کی جہت سے ہے۔ اور اتنی بات تو بدیہی ہے اگرچہ ہم اس عبارت کو مختصر کرنے پر اس سے زیادہ قادر نہیں جو بندہ کی قدرت و ارادہ کے باوجود فعل عبد کے اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہونے کی تحقیق کو بیان کرنے والی ہے۔ اور خلق و کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔ مثلاً کسب آلہ کے ذریعہ واقع ہے اور خلق بغیر آلہ کے۔ اور کسب ایسا مقدور ہے جو اپنی قدرت کے محل میں واقع ہے اور خلق اپنی قدرت کے محل میں نہیں واقع ہے اور کسب میں قادر کا منفرد و مستقل ہونا صحیح نہیں

اور خلق میں صحیح ہے۔

تشریح

بندہ کو فاعل بالاختیار اور اس کے لئے اختیاری افعال ماننے پر جبر کی طرف سے ہم پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ بندہ اپنے اختیار و ارادہ سے خود اپنے افعال کا موجب ہے۔ اور اس سے پہلے آپ کہہ چکے ہیں کہ افعال عباد کا خالق اور موجب صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو باطل ہے۔ نیز مقدور و احد یعنی فعل عبد کا اللہ کی قدرت اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔ لہذا اور باتوں میں سے ایک لازم ہے یا تو بندہ فاعل بالاختیار نہ ہو۔ بلکہ اپنے افعال میں مجبور محض ہو، اللہ ہی اس کے افعال کا خالق اور موجب ہو۔ اور یا اللہ تعالیٰ افعال عباد کے خالق نہ ہوں بلکہ بندہ خود اپنے افعال کا اپنے اختیار و ارادہ سے خالق و موجب ہو۔ شق ثانی تو باجماع فریقین باطل ہے۔ لہذا پہلی شق یعنی بندہ کا فاعل بالاختیار نہ ہونا اور اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہونا ثابت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا خالق ہونا دلیل سے ثابت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ افعال عباد کے وجود میں مؤثر اللہ کی قدرت ہے۔ دوسری جانب یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعال میں بندہ کی قدرت و ارادہ کو بھی دخل ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو ان افعال کا موجب مانا جائے اور یہ صریح تناقض ہے۔ اس تناقض سے بچنے کے لئے ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ خالق ہے بندہ کا سب ہے اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ بندہ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس فعل کی قدرت بندہ کے اندر پیدا فرما دیتے ہیں اور وہ قدرت فعل کی جانب متوجہ ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ وہ فعل موجود فرما دیتے ہیں۔ لہذا بندہ کا اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے۔ تو مقدور و احد کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا ضرور لازم آ رہا ہے۔ مگر دو مختلف جہتوں سے۔ کیونکہ اللہ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کی قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

قولہ: وَلَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا الْفَرْقُ یعنی خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں مشائخ نے مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں۔ بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو بندہ کا فعل ہے آلہ مثلاً اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے۔ اور خلق جو اللہ کا فعل ہے۔ بغیر کسی آلہ وغیرہ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ فعل مکسوب الیسا مقدور ہے جو کسب کی قدرت کے محل یعنی ذات کسب میں واقع ہوتا ہے۔ اور فعل مخلوق الیسا مقدور ہے جو خالق کی قدرت کے محل یعنی

ذاتِ خالق میں نہیں واقع ہوتا ہے۔ مثلاً زید کی حرکت اللہ کے خلق سے جس قدرت کی تائید سے واقع ہوئی اس قدرت کے محل میں واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ وہ قدرت اللہ تعالیٰ کی ہے جس کا محل اور موصوف اللہ کی ذات ہے سو اگر حرکت زید جو حادث ہے اللہ کی ذات میں واقع ہوگی تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہو مالاہم آئے گا۔ اور وہی حرکت جس قدرت کے ذریعہ زید کے کسب سے واقع ہوئی، اس قدرت کے محل یعنی ذاتِ رب میں واقع ہوئی۔

اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو کہ بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی بندہ منفرد اور مستقل نہیں ہے کیونکہ بندہ کی قدرت مؤثر نہیں ہے اور خلق جو کہ اللہ کا فعل ہے اور اللہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی اللہ تعالیٰ منفرد اور مستقل ہے بندہ کے کسب کا محتاج نہیں ہے۔

فان قيل فقد أثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشراكة، قلنا الشراكة ان يجتمع اثنان على شيء، ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر، كشركاء القرية في الحلة وكما اذا جعل العبد خالفا لخالقه، والصانع خالفا لساير الاعراض والاجسام، بخلاف ما اذا صيف امر الى شيئين يجتهدان مختلفين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں۔ پھر ہر اک اپنے حصہ میں منفرد اور رہتا ہو دوسرا (شریک) نہ ہو۔ جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت کہ جب بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ کی ملک ہے۔ تخلیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے۔ حق تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعلِ عبد اللہ کی طرف خلق کی جہت سے منسوب ہوتا ہے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

تشریح اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے کی بنا پر تم معتزلہ کو خالقیت میں بندہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنے کا الزام دے چکے ہو۔ سو یہ الزام تم پر بھی عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ فعلِ عبد کو جب بندہ اور اللہ دونوں کا مقدور قرار دیا تو بندہ کو اللہ کے ساتھ شریک

کرنا لازم آیا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ شرکت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو آدمی ایک چیز میں شریک ہوں۔ پھر ایک کا اپنا علیحدہ حصہ ہو جس میں دوسرا شریک ہو۔ جیسے کسی قریہ اور محلہ کے شرکاء کہ اس قریہ یا محلہ کا بھندہ ہونے میں سب شریک ہیں بایں ہمہ ہر ایک کا اس شہر یا محلہ میں اپنا علیحدہ مکان ہے جس میں دوسرا شریک نہیں۔ اس معنی میں محترمہ پر شرکت کا الزام عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ خالقیت میں اللہ اور بندہ کو شریک قرار دے کر ہر ایک کا حصہ الگ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندہ تو اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی شی کی اضافت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو تو اس کو شرکت نہیں کہتے۔ جیسے زمین کی اضافت اللہ کی طرف ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ساری زمین اللہ کی ملک ہے۔ اور بندہ کی طرف بھی ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زمین زید کی ہے۔ لیکن اضافت کی جہتیں مختلف ہیں۔ اللہ کی طرف اضافت خلق کی جہت سے ہے اور اللہ کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی مخلوق ہے اور بندہ کی طرف اضافت ملک تصرف کے اعتبار سے ہے اور زید کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زید اس میں تصرف کا مالک ہے۔ اسی طرح ہم فعل کی اضافت بندہ اور اللہ دونوں کی قدرت کی طرف کرتے ہیں اور دونوں کا مقدور کہتے ہیں مگر دو جہت سے۔ اللہ کی طرف خلق کی جہت سے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے، چنانچہ اللہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کو اس کے خلق پر قدرت ہے اور بندہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کو اس کے کسب پر قدرت ہے۔ لہذا اب کوئی بھی اشکال نہ رہے۔

فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لا، قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلو شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقيحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصلح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة، بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح، فجعلنا كسبه للقبح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح، سفاهت اور مستحق ذم ہونے کا باعث ہے۔ برعکس خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) ہم کہیں گے۔ اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا بہتر انجام ہوتا ہے۔ اگر ہم اس سے ہم واقف نہ ہوں۔ تو ہم

یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں بعض دفعہ ان میں حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں۔ جیسے کہ تکلیف دہ مضر اجسام خبیثہ کے خلق میں۔ برخلاف کاسکے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے باوجود نہی وارد ہونے کے اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاہت اور سقوت ذم و عقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

تشریح

اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ جب بندہ کاسب اور اللہ خالق ہے پھر کیا وجہ کہ فعل قبیح کے کسب کو جو بندہ کا فعل ہے۔ قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیا جاتا ہے اور اسی فعل قبیح کے خلق کو جو اللہ کا فعل ہے نہ قبیح قرار دیا جاتا ہے۔ اور نہ اس کا ذم و عقاب کا باعث ٹھہرایا جاتا ہے۔ حالانکہ کسب جو کہ بندہ کا فعل ہے بہ نسبت خلق کے ضعیف ہے سو اگر قبیح کا کسب جرم ہے تو اس کا خلق بدرجہ اولیٰ حرم ہونا چاہیے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ خالق یعنی اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہیں اس کا کوئی فعل حکمت و مصلحت سے خالی نہیں۔ اس لئے جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں بھی حکمت و مصلحت کے ہونے کا ہمیں یقین ہے۔ جیسے اجسام خبیثہ مثلاً سانپ بچھو وغیرہ کی تخلیق میں ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ چیزیں ہماری نظر میں خبیث اور قبیح ہیں مگر ان میں بہت سے فائدے ہیں مثلاً اطباء نے کہا ہے کہ بچھو کی راکھ مثلاً نہ کی پھری کو ریزہ ریزہ کر کے خارج کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے سانپ کا گوشت اس کی چرنی بہت سے امراض کے علاج میں مستعمل ہے۔ ان مصالح کی بناء پر ان کے خلق کو ہم قبیح نہیں کہتے، برخلاف کاسب یعنی بندہ کے کہ وہ حکیم نہیں، کبھی وہ اچھے کام کرتا ہے اور کبھی برے کام کرتا ہے۔ اسی بناء پر کسی فعل قبیح سے شریعت کی ممانعت کے باوجود جب وہ اس کا کسب کرتا ہے تو ہم اس کے کسب قبیح کو قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیتے ہیں

وَالْحَسَنُ مِنْهَا اِيْ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ وَهُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلِّقًا بِالْمَدْحِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ، وَالْاَحْسَنُ اَنْ يَفْسُرَ بِمَا لَا يَكُوْنُ مُتَعَلِّقًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ، لِشُمُولِ الْمَبَاحِ بِرِضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِيْ بِاِرَادَتِهِ مِنْ غَيْرِ اَعْتِرَاضٍ، وَالْقَبِيْحُ مِنْهَا وَهُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلِّقًا لِلذَّمِّ فِي الْعَاجِلِ وَالْعِقَابِ فِي الْآجِلِ لَيْسَ بِرِضَاكَ لِمَا عَلَيْهِ مِنْ اِلْعِتْرَاضٍ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى، وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ، يَعْنِيْ اَنْ اِلْرَادَةَ وَالْمَشِيْئَةَ وَالْقَدِيْرَ يَتَعَلَّقُ بِاَكْلٍ، وَالرِّضَا وَالْمُحِبَّةَ وَالْاَمْرَ لَا يَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْحَسَنِ دُونَ الْقَبِيْحِ۔

اور بندوں کے اچھے افعال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو، اور زیادہ بہتر ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت

ترجمہ

میں عقاب کا تعلق نہ ہوتا کہ مباح کو شامل ہو جائے (بہر حال اچھے افعال عباد اللہ تعالیٰ کی رضاء سے رضاء) یعنی بند پر اعتراض کے بغیر اس کے ارادہ کے صادر نہیں اور قبیح اعمال جن سے دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا تعلق ہوا اللہ کی رضا سے نہیں ہیں کیونکہ ان پر اللہ کو اعتراض ہے۔ اللہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ اپنے بندہ کے لئے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق تمام افعال عباد سے ہے۔ اور محبت اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے بُرے افعال سے نہیں۔

تشریح

تشریح مصنف رحمۃ اللہ علیہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق بندہ کے اچھے اور بُرے سب ہی افعال کے ساتھ ہے۔ لیکن رضاء اور محبت یعنی پسندیدگی اور امر کے صرف اچھے افعال سے ہے جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا: وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۗ اللَّهُ لَا يُهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ۔ اسی چیزوں کے لئے کفر کو پسند نہیں فرماتا۔ کیونکہ رضاء کے معنی ایسے ارادہ کے ہیں جس کے ساتھ اللہ کی طرف سے اعتراض اور مواخذہ نہ ہو اور کفر اسی طرح دوسرے اعمالِ قبیحہ اگرچہ اللہ کے ارادہ سے صادر ہوتے ہیں مگر اللہ کی طرف سے ان افعال پر بندوں کا مواخذہ بھی ہوگا۔ اس لئے یہ ارادہ رضاء نہیں کہلائے گا۔

فتولہ: وهو الخ یہ فعل حسن کی تعریف ہے۔ یعنی فعل حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں تعریف و مدح کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو۔ اس تعریف کی رو سے مباحات افعالِ حسنہ سے خارج ہوں گے۔ کیونکہ فعلِ مباح جس طرح باعثِ ذم و عقاب نہیں ہے اسی طرح باعثِ مدح و ثواب بھی نہیں ہے۔ اس بنا پر شارح نے فرمایا کہ افعالِ حسنہ سے ایسے افعال مراد لینا زیادہ بہتر ہے جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب متعلق نہ ہو۔ تاکہ یہ تعریف مباحات کو شامل ہو جائے۔

والاستطاعة مع الفعل خلا فاللمعتزلة، وهي حقيقة القدرة التي يكون بها
الفعل إشارة إلى ما ذكره صاحب التبصرة من أنها عرض مخلوق الله تعالى في الجوا
يفعل به الأفعال الاختيارية، وهي علة للفعل، والجمهور على أنها شرط لأفعال
لا علة، وبالجملته هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة
الاسباب والآلات، فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير، فيستحق
المدح والثواب، وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر، فكان هو
المضيق لقدرة فعل الخير، فيستحق الذم والعقاب، ولهذا اذم الكافرون بأنهم

لا يستطيعون السمع. وإذا كانت الاستطاعة عرضا وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مزمع امتناع بقاء الاعراض.

ترجمہ اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے برخلاف معتزلہ کے، اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ ہائدار میں پیدا فرمادیتے ہیں اس کے ذریعہ وہ ہائدار افعال اختیار یہ انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اداء فعل کے لئے شرط ہے۔ علت نہیں ہے اور بہر حال وہ ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے کتاب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں۔ سو اگر وہ نیکی کرنے کا ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں۔ اور اگر بدی کرنے کا ارادہ کرے تو بدی کرنے کی قوت پیدا فرمادیتے ہیں۔ تو وہی نیکی کی قدرت کا ضائع کرنے والا ہوا۔ جس کے سبب مذمت اور عقاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو، ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے بغیر واقع ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ بقاء اعراض کا متعین ہونا گزر چکا ہے۔

تشریح

اہل بحث یہ ہے کہ استطاعت کا لفظ کبھی تو سلامت استبا و آلات کے معنی میں آتا ہے اور یہ معنی محازی ہے اور اس معنی میں استطاعت فعل پر مقدم ہے کیونکہ اسی استطاعت پر فعل کی تکلیف کا مدار ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں، اور کبھی لفظ استطاعت کا اطلاق بندہ کی اس قدرت پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور یہ حقیقی معنی ہے جس کو اشاعرہ فعل کا مقارن بالزمان مانتے ہیں بایں معنی کہ پہلے سے بندہ کے اندر فعل کی قدرت نہیں ہوتی بلکہ جب وہ فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہو جاتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ "الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل" یعنی بندہ کے اندر یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم نہ آئے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا وجود ہونا لازم نہ آئے۔

پھر اشاعرہ میں سے بعض تو اس قدرت کو جس سے فعل کا وجود ہوتا ہے فعل کی علت قرار دیتے ہیں لیکن جمہور اشاعرہ شرط قرار دیتے ہیں۔ علت اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو شئی کے وجود میں مؤثر ہو اور شئی کا جزء نہ ہو اور شرط وہ ہوتی ہے جو شئی کے وجود میں مؤثر نہ ہو اور شئی کا جزء بھی نہ ہو۔ البتہ شئی کا وجود اس پر موقوف ہو۔
 قولہ: وہی حقیقۃ القدرۃ الخ کسی کو یہ خیال ہو سکتا تھا کہ شاید استطاعت کا لفظ یہاں اسباب و آلات کی سلامتی کے معنی میں ہیں جو بالا جماع فعل پر مقدم ہے۔ اس لئے مصنف نے یہاں پر استطاعت کا معنی بیان کیا کہ استطاعت کا حقیقی معنی قدرت ہے۔ رہا سلامت اسباب و آلات تو وہ مجازی معنی ہے اور استطاعت بالمعنی المجازی محل نزاع نہیں وہ بالا جماع فعل پر مقدم ہے۔ پھر لفظ حقیقت یا تو قدرت کی طرف مضاف ہے اس صورت میں معنی ہوں گے کہ استطاعت بعینہ وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ اور یا منصوب ہے حال یا مفعول مطلق ہونے کی بناء پر تو معنی ہوں گے کہ استطاعت درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ رہا سلامت اسباب و آلات تو وہ اس کو مہاراً استطاعت کہتے ہیں۔

قولہ: اشارۃ الخ محل اشارہ ماتن کے قول و بھاء میں صرف باء ہے۔ صاحب تبصرہ سے مراد شیخ ابو المعین ہیں۔

قولہ: وبالجملة الخ یہ مختصر کی طرف سے وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب ہے۔ اور اشکال یہ ہے کہ جب قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوگی تو پھر کسی فعل غیر کا ترک کرنے والا مستحق ذمہ و ثواب نہ ہوگا بلکہ وہ معذور ہوگا اور کہہ سکے گا کہ میں پہلے سے اس پر قدرت ہی نہیں تھی۔ پھر ہم کیسے کر سکتے تھے جواب کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت خواہ علت ہو یا شرط ہو، بہر حال وہ ایک ایسی صفت ہے جو اللہ تعالیٰ کے اندر اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرمادیتے ہیں اور اگر بندہ فعل خیر کا ارادہ کرتا ہے تو خیر کی قدر پیدا فرمادیتے ہیں اور اگر شر کا ارادہ کرتا ہے تو شر کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں تو شر کا ارادہ کر کے بندہ خود ہی خیر کی قدرت ضائع کرنے والا ہوا۔ جس کے سبب فعل خیر کا وجود اس سے نہیں ہوا۔ اس بناء پر وہ مستحق ذمہ و عقاب ہوا۔ اگر وہ شر کا ارادہ نہ کرتا۔ بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرماتے اور خیر کا وجود ہوتا۔

قولہ: ولہذا الخ یعنی اسی لئے کہ شر کا ارادہ کر کے خیر کا ارادہ ترک کرنے والا خیر کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہے۔ کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی کہ لا یستطیعون السمع، یعنی حق بات کو ماننے کی غرض سے سننے کا ارادہ نہیں کرتے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ ان کے اندر سننے کی استطاعت

پیدا نہیں فرماتے۔ اگر وہ حق کو سننے کا ارادہ کرتے تو اللہ تعالیٰ حسبِ عادت اس کی استطاعت پیدا فرمادیتا تو گویا سننے کا ارادہ ترک کر کے وہی استطاعت کو ضائع کرنے والے ہوئے۔ اس بناء پر مستحقِ ذم ہوئے۔
 قولہ: واذا كانت الاستطاعة الخ یہ استطاعت کے مع الفعل یعنی فعل کا مقارن بالزمانہ ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اوپر استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے۔ اور صفت عرض ہے لہذا استطاعت عرض ہے اور جب استطاعت عرض ہے تو وہ لازمی طور پر فعل کا مقارن ہوگی فعل پر مقدم نہیں ہوگی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کیونکہ اگر استطاعت فعل پر مقدم اور فعل سے پہلے موجود ہو جائے تو ایسا تو ہونہیں سکتا کہ جس آن میں وہ استطاعت موجود ہوئی ہے اس آن سے لے کر فعل کے موجود ہونے کے آن تک باقی رہے کیونکہ استطاعت عرض ہے۔ اور بقیہ عرض کا محال ہونا پہلے گزر چکا ہے اور جب فعل کے پلے جانے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر استطاعت و قدر کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا استطاعت کا قبل الفعل ہونا باطل اور مع الفعل ہونا ثابت ہو گیا۔

فان قيل لو سلمت استحالۃ بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجديد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذالک اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له ثمان ادعيتم انه لا بد لهما من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان۔

ترجمہ اگر کہا جائے کہ بقاء عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو زوال کے بعد نئے نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا۔ ہم جواب دینے کے اس کے لزوم کا دعویٰ ہم اس وقت کرتے ہیں۔ جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ ہی ہو۔ بہر حال جب تم اسے مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے۔ پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں۔ یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے۔ تو تمہارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

تشریح

اوپر استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل میں فرمایا تھا کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے موجود ہو، تو بقاء عرض کے محال ہونے کی وجہ سے وہ استطاعت فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی نہ رہے گی۔ تو پھر استطاعت و قدرت کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا۔ اس پر مختصر کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اولاً بقاء عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ جب استطاعت فعل سے پہلے ہے وہ بعینہ باقی نہیں رہے گی تو ہم کہیں گے کہ تجدد امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہو جائے اور اس کا مثل پیدا ہو جائے۔ پھر وہ مثل بھی زائل ہو جائے اور دوسرا مثل پیدا ہو جائے اور اسی آن میں فعل بھی موجود ہو جائے تو قدرت و استطاعت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے۔ لہذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم بغیر قدرت کے فعل واقع ہونے کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں۔ جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ کو قرار دو۔ اور اگر مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تب تو تم نے تسلیم ہی کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے۔ مثلاً ایک بج کر مندرہ منٹ پانچ سکند پر قدرت کا وجود ہوا۔ پھر یہ قدرت زائل ہو گئی اور چھٹے سکند میں اس کے مثل کا وجود ہوا۔ پھر وہ مثل بھی زائل ہو گیا اور ساتویں سکند میں دوسرے مثل کا وجود ہوا اور اسی کے ساتھ فعل بھی موجود ہو گیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل موجود ہو رہا ہے۔ قدرت سابقہ ہے جو پانچویں سکند میں ہے یا مثل متجدد ہے جو ساتویں سکند میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدرت سابقہ فعل واقع ہونے کے وقت یعنی ساتویں سکند میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا مذہب ثابت ہے کہ استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ استطاعت کا مثل ساتویں سکند میں ہے اور اسی میں فعل کا وقوع بھی ہے۔ پھر دوسری صورت میں یعنی جب تم وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ کے بجائے مثل متجدد کو قرار دو۔ ہم کہیں گے کہ اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر سابق اور مقدم ہوں تو تمہیں اس دعوے پر دلیل پیش کرنی چاہیئے اور دلیل کوئی نہیں۔ لہذا تمہارا دعویٰ غلط ہے اور تجدد امثال کا قول باطل ہے۔

وَمَا مَا يَقَالُ لَوْ فَرَضْنَا بَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ إِلَى أَنْ الْفَعْلُ يَأْتِيَ بِتَجْدُدِ الْأَمْثَالِ وَإِمَّا بِاسْتِقَامَةِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَإِنَّ قَالُوا يَجُوزُ وجود الفعل بها في الحالة الأولى فقد

ترکوا مذہبہم، حیث جوزوا مقارنتہ الفعل القدرة، وان قالوا بامتناعہ لزم بحکم
والترجیح بلا مرجح، اذ القدرة بحالہا لم تغیر، ولم یحدث فیہا معنی لاستحالة
مالک علی الاعراض، فلم یصار الفعل بہا فی الحالة الثانية واجبا و فی الحالة الاولى
مستنعا، ففیہ نظر لان القائلین بكون الاستطاعة قبل الفعل لا یقولون بامتناع
المقارنتہ الزمانیة و بان کل فعل یجب ان یکون بقدرة سابقة علیہ بالزمان
البتة حتی یمتنع حدوث الفعل فی زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرائط، ولانہ یجوز ان یمتنع الفعل فی الحالة الاولى لانقضاء شرط ووجود
مانع، ویجب فی الثانية لتام الشرائط مع ان القدرة السیة هی صفة القادر فی
الحالین علی السواء

ترجمہ اور بہر حال معتزلہ کی طرف سے کئے گئے مذکورہ بالا اعتراض کا وہ جواب جو یوں بیان کیا
جاتا ہے کہ اگر قدرت سابقہ کا کن فعل تک باقی رہنا مان لیا جائے۔ خواہ تہجد امثال کی شکل
میں یا بقاء اعراض کو درست مان کر، سو اگر حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز
ہونے کے قائل ہیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑا کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا جائز قرار دیا۔ او
اگر اس کے متنع ہونے کے قائل ہیں۔ تو محکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، کیونکہ قدرت اپنے حال
پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے اور نہ اس میں کوئی معنی اور وصف پیدا ہوا ہے کیونکہ اعراض میں
یہ بات محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولیٰ میں کیوں متنع ہوا۔ تو اس
جواب میں نظر ہے۔ کیونکہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں۔ وہ نہ تو مقارنت
زمانی کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت
سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو۔ حتیٰ کہ تمام شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمانہ
میں فعل کا حدوث محال ہو۔ اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی معنی
کے موجود ہونے کی بناء پر فعل متنع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل
واجب ہو باوجود اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح معتزلہ کی جانب سے اوپر فان قبل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا، اس سوال کا صاحب کفا
نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول معتزلہ کے فعل پر مقدم ہے۔ وجود فعل کے

وقت تک باقی مان لیں۔ خواہ تہجد امثال کے ذریعہ جیسا کہ اشعریہ کا مذہب ہے یا بعینہ اس قدرت کو باقی
مان لیں۔ بقاء اعراض کو درست قرار دیتے ہوئے جیسا کہ غیر اشعریہ کا مذہب ہے تو ہم پہنچتے ہیں کہ حالت

اولیٰ یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا۔ فعل کا وجود جائز ہے یا نہیں اگر حجاز کے قائل ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے مقابل ہونا لازم آیا جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ہے۔ اور اگر حالت اولیٰ میں فعل کے متغی ہونے کے قائل ہوں تو تحکم یعنی دعویٰ بلا دلائل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت بجا رہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی حالت ثانیہ میں بھی ویسی ہی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی ہے مثلاً یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہو گئی ہو۔ کیونکہ قدرت عرض ہے اور اعراف میں تغیر یا کسی معنی کا حدوث محال ہے وجہ یہ ہے کہ عرض میں تغیر اور کسی معنی کے حدوث کا مطلب تغیر اور حدوث کا جو کہ خود بھی عرض ہیں۔ عرض کے ساتھ قائم ہونا ہے اور قیام عرض بالعرض محال ہے۔ سو جب قدرت بجا رہے تو حالت اولیٰ میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا متغی ہونا اور حالت ثانیہ میں جائز ہونا زیر بحثی اور ترجیح بلا مرجح ہے۔ یہ تھا صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل جس کے بالے میں شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے اور وجہ نظر یہ ہے کہ آپ کی تردید کی دونوں شقیں اختیار کر کے جواب دیدینے کا ناچہ پہلی شق یعنی حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز کہنے کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہیں کیونکہ استطاعت کو فعل پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے مقابل بالزمان ہونا محال نہیں کہتے کہ مقارنت زمانی کے حجاز سے ان پر ترک مذہب کا الزام عائد ہو بلکہ مقارنت زمانی کو جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایسی قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جو اس فعل پر مقدم ہو۔ حتیٰ کہ تمام شرائط تاثیر پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اسی طرح تردید کی شق ثانی یعنی حالت اولیٰ میں فعل کو متغی اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب و ضروری کہنے کی صورت میں ان پر تحکم اور ترجیح بلا مرجح کا الزام نہیں عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کسی شرط کے ندارد ہونے یا وجود فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل متغی ہو اور حالت ثانیہ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی تمام شرائط موجود ہو اور وجود فعل کے کوئی مانع نہ ہونے کے سبب فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو۔ لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئیگی۔ کیونکہ شرائط تاثیر کا موجود ہونا اور کسی مانع کا نہ ہونا حالت ثانیہ میں وجود فعل کے لئے مرجح ہے۔ دراصل لیکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے۔ لہذا قیام عرض بالغرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَمِنْ هَذَا هَدَى بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ ارْتِدَاءَ الْقَدَرِ الْمُسْتَجْمَعَةِ بِجَمِيعِ
شُرَاطِ التَّأْتِيرِ، فَالْحَقُّ ارْتِفَاعُ الْفَعْلِ وَالْأَفْقَلُ، وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَمُبْنَى
عَلَى مَقْدَمٍ صَعْبَةٍ الْبَيَانِ وَهِيَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ، وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ
قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا بِالْمَحَلِّ -

ترجمہ اور اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہے
جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔
ربا بقاء اعراض کا محال ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ مقدمات
یہ ہیں کہ شئی کا بقاء حقیقی ہے جو اس سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام عرض بالعرض محال ہے اور یہ کہ دو عرض
کا ایک محل ساتھ قیام محال ہے۔

تشریح اوپر صاحب کفایہ کی تردید کے شق ثانی کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ
میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کوئی شرط ندارد ہو اور حالت ثانیہ میں تمام شرائط تاثیر موجود ہو
جس کی بناء پر حالت اولیٰ میں فعل متنع ہو اور حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو تو اس جواب سے قدرت کی بڑی
تسہیل سمجھ میں آتی ہیں۔ ایک وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو اور دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر
پر مشتمل نہ ہو۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ اسی تقسیم کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر استطاعت
سے وہ قدرت مراد ہے جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہے تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے۔ ورنہ وہ فعل
سے پہلے ہے۔ امام رازی کا یہی مذہب ہے۔ چنانچہ شرح مواقف میں امام رازی کا یہ قول موجود ہے۔
کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے۔ جس سے مخلف حیوانی افعال سرزد ہوتے ہیں یعنی جو قوت
حیوانات کے اندر اعضا کو حرکت دینے والے پھلوں میں اللہ تعالیٰ نے چھپا رکھی ہے اس معنی میں قدرت
فعل پر مقدم ہے بلکہ فعل کے ساتھ بھی ہے اور فعل کے بعد بھی ہے۔ اور کبھی قدرت کا اطلاق اس
قوت پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو اس معنی میں قدرت فعل کا مقارن ہے۔

آگے امام رازی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے شیخ اشعری نے قدرت سے یہی دوسرا معنی مراد لیا ہو
یعنی وہ قوت جو شرائط تاثیر پر مشتمل ہو۔ اور معتزلہ نے پہلا معنی مراد لیا ہو یعنی قوت حیوانیہ عضلیہ، تو اس معنی
دونوں مذہبوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اور نزاع محض لفظی بن جاتا ہے۔

قولہ: وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ الْوَاضِعِ الْوَاضِعِ الْوَاضِعِ الْوَاضِعِ الْوَاضِعِ الْوَاضِعِ الْوَاضِعِ الْوَاضِعِ الْوَاضِعِ الْوَاضِعِ
سے ایسی قدرت مراد ہے جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو وہ مع الفعل ہے اور اگر تمام شرائط تاثیر پر مشتمل

نہیں ہے تو فعل پر مقدم ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب استطاعت فعل پر مقدم ہوگی تو وہ فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی تو رہ نہیں سکتی۔ کیونکہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقاء محال ہے لہذا فعل کا بغیر استطاعت کے واقع ہونا لازم آئے گا۔

شارح اسی اعتراض کو یہ کہہ کر دفع کر رہے ہیں کہ بقاء عرض کا محال ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو خود عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہو۔ ایسی صورت میں قیام عرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے یہ دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ تین ہیں۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ شئی کا بقاء اس شئی سے زائد چیز ہے۔ جب ہی بقاء عرض میں عرض ماقام بہ اور بقاء قائم بنے گا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض محال ہے جس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اور اس کے بقاء دونوں کا محل واحد کے ساتھ قیام محال ہے۔ یہ تین مقدمات ہیں اور تینوں مخدوش ہیں۔ اول اس لئے کہ شئی کا بقاء اس شئی کا وجود زمان ثانی کے اعتبار سے ہے۔ شئی کے وجود سے زائد چیز نہیں ہے۔ دوسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ قیام کے معنی تمیز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر تمیز ہونا لازم آئے حالانکہ وہ عرض خود تخیر میں کسی محل کا تابع اور محتاج ہے۔ بلکہ قیام کے معنی اختصاص ناعت یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا غلط تعلق ہے جس کی بناء پر ایک کا لغت اور دوسرے کا معنوت بننا صحیح ہو اور اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض ممکن ہے۔ جیسے شدت کا قیام سواد کے ساتھ جس کی بناء پر سواد شدید کہنا صحیح ہے اور تیسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جس طرح جسم سریع الحركت میں حرکت اور سرع دونوں عرض اس جسم کے ساتھ قائم ہیں اسی طرح عرض اور اس کا بقاء دونوں ایک ہی محل کے ساتھ قائم ہیں بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں کہ قیام عرض بالعرض لازم آئے۔

وَلَمَّا اسْتَدْلَ الْمُتَأَلِّلُونَ بِمَكُونِ لَا اسْتَطَاعَةَ قَبْلَ الْفِعْلِ بَانَ التَّكْلِيفُ حَاصِلَ قَبْلِ الْفِعْلِ ضَرْمًا أَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْإِيمَانِ وَتَارِكُ الصَّلَاةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ فَلَوْلَهُ تَكُنَّ الْاسْتَطَاعَةُ مَتَحَقِّقَةً حِينَئِذٍ لَزِمَ تَكْلِيفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ اسْتِثْنَاءً إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَلَيَقَعُ هَذَا الْأَسْمُ بِعَيْنِ لَفْظِ الْاسْتَطَاعَةِ عَلَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ وَالْجَوَارِحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَابُ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعِ إِلَيْهِ سَبِيلًا، فَإِنْ قِيلَ الْاسْتَطَاعَةُ صِفَةُ الْمُكَلَّفِ، وَسَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ

لیست صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها، قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذات حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب إلا أنه للتركيب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول. فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف عاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القلدة التي بها الفعل.

ترجمہ

اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں، یہ دلیلیں پیش کی کہ تکلیف فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ اس بات کے یقینی ہو چکی وجہ سے کہ کافر یا مان کا مکلف ہے، اور تارک صلوٰۃ تارک کا مکلف ہے۔ وقت شروع ہونے کے بعد، سو اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے۔ تو مان نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ یعنی لفظ استطاعت بولا جاتا ہے۔ اسباب اور آلات اور اعضاء ظاہری کی سلامتی پر، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ الْيَدِ سَبِيلًا" ہیں، پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب و آلات سے کرنا کیونکر صحیح ہوگا۔ ہم کہیں گے کہ مراد اس کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے۔ اور مکلف جس طرح استطاعت کے ساتھ مقف ہوتا ہے۔ سلامتی اسباب و آلات کے ساتھ بھی مقف ہوتا ہے۔ کیونکہ کہا جاتا ہے جو ذو سلامة الاسباب، یعنی وہ صحیح و سالم اسباب والا ہے۔ البتہ اس سے مرکب ہونے کی وجہ سے کم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو، برخلاف استطاعت کے کہ اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہے، اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب و آلات کی سلامتی کا نام ہے نہ کہ استطاعت بالمعنى الاول پر۔ تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بالمعنى الاول کا نہ ہونا ہے تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اور اگر استطاعت بالمعنى الثاني کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیف عاجز کا لازم نہیں تسلیم 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 جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ حاصل نہ ہو۔

تشریح

معتزلہ جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بندہ کو کسی فعل کا اس فعل کے وجود سے پہلے مکلف بنایا جاتا ہے۔ مثلاً کا فرمان لائے پہلے زمانہ کفر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح آدمی نماز کا مکلف وقت شروع ہونے کے بعد ادائیگی سے پہلے ہوتا ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہو تو عاجز کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے اور تکلیف عاجز باطل مانق نے معتزلہ کی اس دلیل کے جواب کی طرف اپنے قول ”ولیفع هذا الاثم الوسی اشارہ کیا۔ مانق کے اشارہ اور شارح کی توضیح سے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ استطاعت کا ایک معنی تو وہ ہے جو اس بحث کے شروع میں بیان کیا یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اسے کہیں گے جس کو وہ قدرت حاصل نہ ہو جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور استطاعت کا دوسرا معنی ان اسباب و آلات کی فراہمی اور سلامتی ہے جن اسباب و آلات کی فعل کو انجام دینے کے لئے ضرورت پڑتی ہے۔ اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اس کو کہیں گے جسے اس فعل کے اسباب و وسائل مہیا نہ ہوں اور فعل کی انجام دہی کے لئے جن آلات و اعضاء ظاہری کی ضرورت ہے وہ صمیم سالم نہ ہوں۔ تو فعل کی تکلیف کا مدار استطاعت بالمعنی الثانی یعنی سلامت اسباب و آلات پر ہے۔ نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر۔ لہذا معتزلہ کی اس دلیل میں اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ اگر عاجز ہونے سے مراد استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا ہے۔ تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا تسلیم نہیں کیونکہ استطاعت بالمعنی الاول پر تکلیف کا مدار ہی نہیں کہ عاجز بمعنی استطاعت بالمعنی الاول سے عاری شخص کو مکلف بنانا محال ہو۔ اور اگر عاجز ہونے سے مراد استطاعت بالمعنی الثانی یعنی اسباب و آلات کی سلامتی کا نہ ہونا ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر استطاعت بمعنی استطاعت بالمعنی الثانی سے عاری نہ ہو۔ بایں طور کہ اسے استطاعت بمعنی سلامت اسباب و آلات حاصل ہو کیونکہ استطاعت بمعنی سلامت اسباب و آلات کو جس پر تکلیف کا مدار ہے۔ ہم بھی فعل پر مقدم مانتے ہیں۔

خلاصہ جواب یہ کہ استطاعت بالمعنی الاول فعل کا معیار ہے اس پر تکلیف کا مدار نہیں کہ جس کی بناء پر اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہو اور استطاعت بالمعنی الثانی پر تکلیف کا مدار ہے۔ اس لئے وہ فعل پر مقدم ہے تاکہ تکلیف عاجز لازم نہ آئے۔
قولہ: فان قيل الواعتراض کی توضیح یہ ہے کہ استطاعت مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے

چنانچہ بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے اور سلامتی اسباب کی صفت ہے اسی لئے اس کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور سلامۃ الاسباب کہا جاتا ہے اور جب استطاعت اور سلامتی کے موصوف مختلف ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب سے کیونکر صحیح ہوگی۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح استطاعت بندہ کی صفت ہے اور اس کی بناء پر بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے اسی طرح سلامت اسباب بھی بندہ کی صفت ہے جس کی بناء پر اس کو ذی سلامۃ الاسباب یا سلیم الاسباب کہا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہو کر بندہ پر محمول ہوتا ہے۔ اور ذی سلامۃ الاسباب مرکب لفظ ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہو سکتا جس کو مکلف پر محمول کیا جائے۔

قولہ: فان ارید انوماتہ کے اس قول سے کہ تکلیف کا مدار استطاعت بمعنی سلامت اسباب و آلات پر ہے۔ مقرر کے استدلال کے جس جواب کی طرف اشارہ ہے اس جواب کی شارح توضیح اور تفصیل فرما رہے ہیں۔

وقد یجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمة الله عليه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان باختلاف الا في التعلق، وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة، فالكاثر قادر على الايمان المكلف به، الا انه صرف قدرته الى الكفر، وصنيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب، ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل، لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة، فاجيب بان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث التعلق باحد هما لا تكون الامعة حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هو القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها للترك هو القدرة المتعلقة به، اما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين، قلنا هذا امماً لا يتصور فيه نزاع اصلاً بل هو لغو من الكلام، فليتأمل۔

اور بعض دفعہ یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدين کی صلاحیت رکھتی ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک، یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جا سکتی ہے صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

ترجمہ

تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے لیکن اس نے اپنی قدرت کو کفر کی جانب متوجہ کیا اور اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی جانب متوجہ کرنا ترک کیا۔ جس کی بناء پر وہ مذمت و عقاب کا مستحق ہو گیا اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہیے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔ کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت یقیناً ایمان سے پہلے ہے۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن دونوں میں ایک سے قلعق ہونے کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہی ہوگی۔ حتیٰ کہ جس قدرت کا فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل سے متعلق ہے اور جس قدر کا ترک فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جس کا قلعق ترک کے ساتھ قائم ہے۔ رہی مطلق قدرت تو وہ مقدم ہوتی ہے۔ ضدین سے قلعق رکھتی ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ تو ایسی بات ہے جس پر کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ لغو کلام ہے۔ سو غور کر لینا چاہیے۔

تشریح استطاعت کے قبل الفعل ہونے پر معتزلہ کے استدلال مذکور کہ اگر فعل سے پہلے استطاعت نہیں ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ اس کا بعض لوگوں نے جواب مذکور کے علاوہ ایک اور جواب دیا ہے وہ یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یعنی جس قدرت کے ذریعہ بندہ سے کفر و محصیت صادر ہوتے ہیں اسی قدرت کے ذریعہ ایمان و طاعت بھی صادر ہو سکتے ہیں۔ صرف قلعق کا فرق ہے کہ ایک وقت میں اس کا قلعق کفر کے ساتھ ہے اور دوسرے وقت میں ایمان کے ساتھ ہے۔ اور قلعق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا۔ جیسے سجدہ اگر اللہ کے لئے ہو تو طاعت ہے۔ صنم کے لئے ہو تو محصیت ہے۔ اس کے باوجود دونوں حالتوں میں اس کی حقیقت ایک ہی ہے اور وہ زمین پر بیشانی رکھنا ہے۔ تو کافر کی وہ قدرت جو کفر میں مصروف ہے اسی قدرت کے ذریعہ وہ ایمان بھی لا سکتا ہے۔ لہذا ایمان سے پہلے کفر کی حالت میں وہ ایمان پر قادر ہوا۔ ایمان سے عاجز نہ ہوا کہ عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے۔

قولہ : ولا یخفی الخ جواب مذکور کے بارے میں شارح رحمہ فرماتے ہیں کہ اس جواب سے فریق مقابل یعنی معتزلہ کا استدلال اگرچہ باطل ہو جاتا ہے مگر اس میں ان کے مدعی یعنی استطاعت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ کافر ہونے کی حالت میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر مقدم ہوگی تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا ثابت ہوا۔ جو ان کا دعویٰ ہے۔

قولہ : فان اجیب الخ بعض لوگوں نے شارح کے اس نقض کا کہ جواب مذکور میں معتزلہ کے دعوے کو تسلیم کرنا لازم آتا ہے یہ جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔

مگر دونوں میں سے ایک کے ساتھ تعلق کے اتنا ہرے اس کے ساتھ ہوگی اس پر مقدم نہیں ہوگی۔ مثلاً کفر کی حالت میں قدرت کا تعلق کفر سے ہے تو یہ قدرت کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہیں ہوگی اور ایمان کی حالت میں قدرت کا تعلق ایمان سے ہے تو یہ قدرت ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ مطلق قدرت جس پر تکلیف کا مدار ہے وہ تو فعل پر مقدم ہے۔ اور قدرت خاصہ یعنی جس کا فعل یا ترک کے ساتھ تعلق قائم ہے وہ مقارن فعل اور مع الفعل ہے۔

قولہ: قلنا الخ بہ جواب مذکور پر نقض ہے۔ حاصل یہ کہ جو قدرت فعل ترک سے متعلق ہوگی۔ وہ تو فعل یا ترک کا مقارن ہی ہوگی۔ اس میں نزاع کی گنجائش ہی نہیں بلکہ ایک طرح سے یہ نحو کلام ہے جیسے کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کا مقارن ہے وہ مقارن ہے۔

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان مستغنياً في نفسه كجمع الضدين. ۱. او ممكناً كخلق الجسم. واما ما يعتزم بناء على ان الله تعالى علم خلافة او اراد خلافة كايان الكافر، وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه، ثم عدم التكليف بما ليس في الوسم متفق عليه بتوليه تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها، والامر في قوله تعالى ان نبؤني باسماء هؤلاء للتعجيز لا التكليف وقوله تعالى حكايته ربنا ولا نتحملنا ما لا نطاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم واما النزاع في الجواز، فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزة الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء.

ترجمہ اور بندہ ایسے فعل کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کے بس میں نہ ہو۔ چاہے وہ فعل محال بالذات ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا۔ یا ممکن ہو۔ جیسے جسم پیدا کرنا اور رہا وہ فعل جو اس بناء پر محال ہو کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے۔ جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو اس کی تکلیف واقع ہونے میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے اعتبار سے مقدور ہے۔ پھر تکلیف ما لا یطاق کا واقع نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا یکلف اللہ نفساً الا وسعها" کی وجہ سے متفق علیہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ان نبؤنی باسماء هؤلاء" میں امر تمجیز کے لئے ہے۔ تکلیف کے لئے نہیں ہے اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد ربنا ولا نتحملنا ما لا نطاقة لنا به میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں، بلکہ بندوں کو ان عوارض و مصائب کا پہونچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی۔ اور نزاع صرف جواز اور امکان میں ہے۔ چنانچہ معتزلہ

نے قبو عقل کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعری نے جائز قرار دیا، کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔

تشریح

مسئلہ یہ ہے کہ بندہ کو مالا یطاق یعنی ایسے کام کا جس کا کرنا بندہ کی قدرت اور بس میں نہیں مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو یہ تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں۔ یعنی یہ کہ مالا یطاق کا اللہ تعالیٰ نے بندہ کو مکلف بنایا بھی ہے یا نہیں۔ سو اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں۔ ایک محال بالذات، جیسے نفیضین کو جمع کرنا۔ دوسرے وہ فعل جو کہ ممکن بالذات ہو، مگر بندہ سے اس کا وقوع عادۃً محال ہو۔ جیسے نساء میں اڑنا اور جسم کی تخلیق، تیسرے وہ فعل جو فی نفسہ بندہ سے ممکن ہے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں بندہ سے اس فعل کا واقع ہونا ہے یا اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ بندہ سے یہ فعل صادر نہ ہو۔ سو اگر بندہ سے وہ فعل صادر ہو جائے۔ تو علم الہی کا غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو ممکن کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے اس بناء پر وہ فعل ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے۔ سو مالا یطاق کی قسم اول یعنی محال بالذات کی تکلیف نہ تو جائز ہے اور نہ واقع ہے۔ جمہور کا یہی مذہب ہے اور بعض لوگوں نے اس پر اتفاق کا دعویٰ کیا ہے مگر اتفاق کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ بہت سے اشعریہ اگرچہ محال بالذات کی تکلیف کو واقع نہیں مانتے، مگر جائز کہتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فعل قبیح نہیں ہے۔ منکرین جواز جب ان سے معارضہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محال بالذات کا تصور ممکن نہیں اور جس چیز کا تصور ممکن نہ ہو وہ مجہول مطلق ہے۔ لہذا محال بالذات مجہول مطلق ہے اور مجہول مطلق پر کسی چیز کا حکم لگانا صحیح نہیں تو اس پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا اور یہ کہنا کہ محال بالذات کا مکلف بنانا جائز ہے صحیح نہیں، تو حجاز کے قائلین اس معارضہ پر نقض وارد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر محال بالذات ہمارے مجہول ہونے کی بناء پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا صحیح نہیں تو ہمارا اس پر تکلیف کے ناجائز ہونے کا بھی حکم لگانا صحیح نہیں۔ اور مالا یطاق کی تیسری قسم یعنی ممکن بالذات اور محال بالغیر کی تکلیف جائز بھی ہے اور واقع بھی ہے جیسا کہ ابو جہل اور ابو لہب وغیرہ کے بارے میں اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں یہ بات تھی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، جس کی بناء پر ان کا ایمان لانا ممکن بالذات اور محال بالغیر تھا۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا تھا۔ کیونکہ بالذات ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا باری تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار زائل نہیں ہوا۔ اور تکلیف کا مدار قدرت و اختیار کے باقی رہنے پر ہی ہے۔ اسی بناء پر بعض محققین نے اس

قسم کو مالا یطاق میں شمار ہی نہیں کیا۔ اور مالا یطاق کی دوسری قسم یعنی جو فی نفسہ ممکن ہو۔ لیکن بندہ سے اس کا وقوع عادتاً محال ہو۔ جیسے فضاء میں اُڑنا اور خلقِ جسم وغیرہ۔ سو اس کی تکلیف کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے۔ شارح کے قول شمع عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیہ۔ میں یہی قسم مراد ہے۔ البتہ اس قسم کے افعال کا مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ وانما النزاع فی الجواز۔ چنانچہ معتزلہ نے جواز کا انکار کیا اور دلیل یہ پیش کی کہ بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جس سے اس کا صادر ہونا عادتاً محال ہے عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی استنہا جائز نہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کا بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جائز نہیں جس کا اس سے صادر ہونا عادتاً محال ہے اور اشعری نے مالا یطاق کی اس قسم کی تکلیف کو جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مالک حقیقی ہیں اور مالک کو اپنے ملک میں ہر طرح کا حق تصرفِ بندوں میں اس کا کوئی بھی تصرف قبیح نہیں ہے لہذا اس کو مالا یطاق کا مکلف بنانا بھی قبیح نہیں ہوگا۔ ماتن کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر ان کے نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز نہ ہوتا تو فرماتے، ولا يجوز التکلیف بما لیس فی وسعه۔ یعنی تکلیف مالا یطاق جائز نہیں۔ لیکن اصول نے ایسا نہیں فرمایا بلکہ فرمایا۔ لا یكلف العبد بما لیس فی وسعه۔ یعنی بندہ کو مالا یطاق کا مکلف بنایا نہیں جاتا۔ تو وقوع کا انکار ہوا۔ جواز کا نہیں۔ قولہ: سواء کان مستغنیاً فی نفسه۔ الخ یہ مالا یطاق کی قسم اول ہے۔ قولہ: اذہ ممکن۔ الخ یعنی جو بالذات ممکن ہو لیکن عادتاً بندہ سے اس کا صدور محال ہو۔ یہ مالا یطاق کی قسم ثانی ہے جس کی تکلیف واقع نہ ہونے پر اتفاق ہے اور جوازیں اختلاف ہے۔ یہی قسم ثانی ہی محل نزاع ہے۔

قولہ: واما ما یستغنی الخ یہ مالا یطاق کی قسم ثالثہ جس کے وقوع پر اتفاق ہے۔

قولہ: شمع عدم التکلیف الخ مراد عدم وقوع التکلیف ہے۔ کیونکہ مالا یطاق کی تکلیف کا واقع نہ ہونا ہی متفق علیہ ہے۔ بل مالا یطاق کی تکلیف کا جائز ہونا۔ سو وہ مختلف فیہ ہے جیسا کہ آگے شارح نے اپنے قول وانما النزاع فی الجواز سے اس کی صراحت کی ہے

قولہ: والا مرفی قولہ تعالیٰ الخ یہ اوپر شارح کے قول شمع عدم التکلیف بما لیس

فی الوسع پر ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اسماء کے اسماء کا علم عطا فرمایا تھا۔ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، اور ملائکہ کو ان اسماء کا علم عطا ہی نہیں فرمایا تھا اور بغیر علم بالاسماء کے انہما بالاسماء یعنی اسماء کے نام بتلانا ملائکہ کی قدرت

اور بس میں نہیں تھا پھر بھی اللہ تعالیٰ نے آنسوئی باسما ہٹلاؤ فرما کر انہیں انباء بالاسماء کا مکلف فرمایا پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ تکلیف مالا یطاق کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ آیت میں امر بالانباء ملائکہ کو انباء بالاسماء کا مکلف بنانے کے لئے ہے ہی نہیں کہ اس سے تکلیف مالا یطاق کے وقوع پر استدلال کیا جائے بلکہ تعجیل یعنی آدم کے مقابلہ میں ملائکہ کا عجز ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ جنہوں نے آدم کے مقابلہ میں اپنے کو خلافتِ ارضی کا زیادہ اہل سمجھا تھا اور اللہ تعالیٰ کے "الیٰ جاعل فی الارض خلیفۃ" فرمانے پر کہا تھا۔ "أمتعل فیہا من یفسد فیہا ویسف الدماء و یمن نسبہ محمد و یفقد س لک"۔

اور تکلیف اور تعجیل کے درمیان فرق یہ ہے کہ تکلیف میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعل مامور بہ کا وجود ہو اور تعجیل میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعل مامور بہ انجام نہ پاسکے تاکہ اس کا عاجز ہونا ظاہر ہو جائے۔ جیسا کہ قیامت کے روز مصورین کو اپنی بنائی ہوئی صورتوں کو زندہ کرنے کا امر تعجیل کے لئے ہوگا۔

قولہ ، وقولہ تعالیٰ حکایۃ الخ۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو وسوس اور برے خیالات بھی دل میں نہ آنے دینے کا مکلف بنایا گیا تھا یہ بات ان پر شان گذری اور بارگاہ رسالت میں جا کر عرض کیا کہ ہم میں اس کی طاقت نہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دعا کرنے کا حکم دیا اور جب حضرات صحابہ نے اللہ تعالیٰ سے ان الفاظ میں دعا فرمائی رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَآلَاطِقَ لَنَا بِہ۔ تو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ تکلیف اٹھائی اور آیت "لَا یُکَلِّفُ اللہُ نَفْسًا اِلَّا وِسعہا" نازل فرمائی اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تکلیف مالا یطاق کا واقع ہوتی ہے پھر یہ کہنا کیونکر صحیح ہوگا کہ تکلیف مالا یطاق کے واقع نہ ہونے پر اتفاق ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مومنین کی دعا کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَآلَاطِقَ لَنَا بِہ" میں تعمیل سے تکلیف مراد نہیں ہے بلکہ انہیں ان عوارض و مصائب کا پہنچنا مراد ہے جن کی ان کے اندر طاقت نہیں اور آیت کا معنی ہوگا اے ہمارے پروردگار ہم پر ایسے مصائب نہ لا دے اور ہمیں ایسے مصائب میں نہ مبتلا کیجئے گا جن کی برداشت کی ہمارے اندر طاقت نہیں۔

وقد یستدل بقولہ تعالیٰ لَا یُکَلِّفُ اللہُ نَفْسًا اِلَّا وِسعہا علی نفی الجواز، وبقریرۃ انہ لو کان جائزاً لما لزم من فرض وقوعہ محال، ضرورة ان استحالة اللزوم توجب استحالة الملزوم بتحقیق المعنی اللزوم، لکنہ لو وقع لزوم کذب کلام اللہ تعالیٰ

وہو محال، وھذا نکتہ فی بیان استیلائے کل ما یتعلق علم اللہ واردتہ واختیارہ
بعدم وقوعہ، وحلہا انا لا نسلم ان کل ما یکون ممکنا فی نفسہ لا یلزم من
فرض وقوعہ محال، وانما یجب ذلک لولم یعرض لہ الامتناع بالغیر، والا لجاز
ان یکون لزوم المحال بناء علی الامتناع بالغیر، الا ترى ان اللہ تعالیٰ لما
اوجد العالم بقدرتہ واختیارہ، فعدمہ ممکن فی نفسہ مع انہ یلزم من فرض
وقوعہ تخلف المعلول عن علتہ التامۃ وھو محال، والحاصل ان الممكن لا یلزم
من فرض وقوعہ محال بالنظر فی ذاته واما بالنظر فی امر زائد علی نفسہ،
فلا نسلم انہ لا یستلزم المحال۔

ترجمہ اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا“ سے تکلیف مالا یطاق
کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز
ہوتا۔ تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا۔ کیونکہ لزوم کا معنی ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ لازم
کا محال ہونا لزوم کے محال ہونے کا مقتضی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلام الہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔
جو محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نکتہ ہے جس کے عدم وقوع
سے اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور اختیار کا تعلق ہو۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن
بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے۔ ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس
کو متنع بالغیر ہونا عارض نہ ہو۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آنا اس کے متنع بالغیر ہونے کی بناء پر ہو۔ کیا ہم
دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے
اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال
ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔
بلکہ اس کی ذات سے زائد امر کے اعتبار سے تو ہم نہیں مانتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

تشریح بعض لوگوں نے آیت لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا سے جس میں تکلیف مالا یطاق کے
واقع نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس کے عدم جواز پر بائیں طور استدلال کیا ہے کہ اگر
تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال
لازم نہیں آتا ہے۔ لیکن واقع ماننے سے محال یعنی کلام الہی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا کا کاذب
ہونا لازم آتا ہے معلوم ہو کہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ہے۔ اس دلیل کے بارے میں شارح رح

فرماتے ہیں کہ یہ ایک مغالطہ ہے جس سے ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کیا جاتا ہے جس کے خلاف کے ساتھ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق ہو۔ مثلاً کہا جائے کہ اگر ابو جہل والو لہب وغیرہ کفار کا ایمان لانا ممکن ہوتا تو ان کے ایمان لانے سے کوئی محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا۔ لیکن ان کے ایمان لانے سے محال لازم آتا ہے اور وہ علم الہی کا غلط ہونا اور ارادۃ الہی کا بے اثر ہونا ہے کیونکہ علم الہی و ارادۃ الہی کا تعلق اس بات کے ساتھ تھا کہ سواء علیہم اُأَنذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ، معلوم ہوا کہ ان کفار کا ایمان لانا ممکن نہیں بلکہ محال تھا۔ اس مغالطہ کا حل یہ ہے کہ مسئلہ کا یہ کہنا کہ ممکن کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا صحیح نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شئی ممکن بالذات ہو لیکن ساتھ ہی محال بالغیر بھی ہو سو اس کو واقع فرض کرنے کی صورت میں اس کے ممکن بالذات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ محال بالغیر ہونے کی وجہ سے محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے لیکن اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہ امتناع بالغیر ہے اور اس جہت سے اس کا وقوع فرض کرنے کی صورت میں محال لازم آ سکتا ہے

قولہ: ضرورتاً استحالۃ اللزوم الخ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو اس لئے واجب کرتا ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم ممکن ہو تو ملزوم بغیر لازم کے پایا جائے گا۔ اور یہ بات دونوں کے درمیان لزوم کے رشتے کو ختم کرتی ہے تو پھر دونوں آپس میں لازم و ملزوم نہیں رہیں گے۔

قولہ: الا تری الخ یہ اس بات کی تائید ہے کہ ممکن بالذات اگر محال بالغیر ہو تو محال بالغیر ہونے کی جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ تائید اس طور پر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو عالم اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہوا۔ اور جو چیز دوسرے کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہو اس کا عدم ممکن بالذات ہے لیکن اگر عالم کا جو کہ اللہ کا معلول ہے عدم فرض کیا جائے تو معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف اور تاخر لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اس بناء پر عالم کا عدم ممکن بالذات ہونے کے ساتھ محال بالغیر بھی ہوا۔ اور اس دوسری جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کے اعتبار سے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔ مگر اس کی ذات کے علاوہ کسی اور امر کی وجہ سے بھی اس کا وقوع محال کو مستلزم نہ ہو۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں

وما یوجد من الا لحد فی المضروب عقیب ضرب انسان والا نکسر فی الزلجۃ
عقیب کسر انسان فید بذالک یصلح محلاً للخلاف فی انه هل للعبد فیه صنع
ام لا، وما اشبهہما کالموت عقیب القتل کل ذالک مخلوق اللہ تعالیٰ لما مرن ان

لے

الغایق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة، والمعتز
لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادراً عن الفاعل لا يتو
فعل اخر، فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد، ومعناه ان يوجب فعل فاعله
فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالله يتولد من الضرب والا فكسار
من الكسر، وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد
في تخليفه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد
فيه اصلا، اما التخليق فلا يستحالته من العبد، واما الاكتساب فلا يستحالة الكتاب
ما ليس قائما بمحل القدرة، ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف انفعاله
الاختياري.

ترجمہ اور جو درد و الم شخص مضروب میں کسی انسان کے ضرب کے نتیجے میں اور جو شگستگی شے میں کسی شے
کے اس کو توڑنے کے نتیجے میں پائی جاتی ہے۔ یہ قید اس وجہ سے لگائی تاکہ اس اختلاف کا محل
بن سکے کہ بندہ کو اس میں دخل یا نہیں، اور جو چیزیں اس کے مشابہ ہیں جیسے موت کسی کے قتل کرنے کے
نتیجے میں، یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور
یہ کہ ساری ممکنات اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی بندوں کی طرف نسبت کی
تو انہوں نے کہا اگر فعل اپنے فاعل سے اس کے کسی فعل کے واسطے کے بغیر صادر ہو تو یہ صدور بطریق
مباشرت ہے ورنہ صدور بطریق تولید ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے فاعل کے لئے کوئی اور
فعل پیدا کر دے۔ جیسے ہاتھ کی حرکت کبھی میں حرکت پیدا کرتی ہے تو الم ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور شگستگی
توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں۔ اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ
کی مخلوق ہیں کسی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں، اور بہتر یہ تھا کہ تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرنے کیونکہ
جن افعال کو معتزلہ متولدات کہتے ہیں ان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں
بہر حال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے، اور رہا کسب تو ایسی چیز کا کسب
محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کے ساتھ قائم نہ ہو۔ اور اسی لئے بندہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں
برخلاف اپنے افعال اختیاریہ کے۔

تشریح اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کے کسی فعل اختیاری کا اپنے فاعل کے لئے کوئی دوسرا فعل
پیدا کرنا تولید کہلاتا ہے اور جو افعال بندہ سے براہ راست صادر نہیں ہوتے۔ بلکہ بندہ کے

کسی فعل اختیاری کا اثر و نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس کے فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں، ان افعال کو متولدات کہتے ہیں۔ مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل اختیاری ہے جس کے توسط سے شخص مضروب میں درد پیدا ہوتا ہے۔ یا شیشہ کو توڑنا بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا ایک اختیاری فعل ہے جس کے توسط سے شیشہ میں شکستگی پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح قتل بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل ہے جس کے توسط سے مقتول کی موت واقع ہوتی ہے۔ تو شخص مضروب میں درد اور شیشہ کی شکستگی اور مقتول کی موت بہ سب متولدات کہلائیں گے۔ ان متولدات کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ بندہ کے اختیاری افعال سے پیدا ہوتے ہیں اور بندہ کے افعال اختیاریہ خود بندہ کی مخلوق ہیں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں جیسا کہ مسئلہ خلق افعال کے تحت معتزلہ کا مذہب گزر چکا ہے۔ تو پھر بالواسطہ ان افعال اختیاریہ سے پیدا ہونے والے افعال جنہیں متولدات کہا جاتا ہے وہ بھی بندہ کی مخلوق ہوں گے اللہ کی مخلوق نہیں ہوں گے اور اہل سنت والجماعت کا کہنا ہے کہ جس طرح بندوں سے براہ راست صادر ہونے والے افعال اختیاریہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اسی طرح ان افعال اختیاریہ کے توسط سے صادر ہونے والے افعال جنہیں متولدات کہا جاتا ہے وہ بھی اللہ ہی کی مخلوق ہیں۔ بلکہ متولدات میں بندہ کی سبب پارگی افعال اختیاریہ کے مقابلہ میں بڑھی ہوئی ہے کیونکہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق نہ ہی مگر کاسب تو ہے اور متولدات میں تو خلق یا کسب کسی اعتبار سے اس کا دخل نہیں نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔ خالق تو اس لئے نہیں کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کاسب اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ متولدات جس بندہ کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں اس کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً مقتول کی موت جس قاتل کے فعل قتل کے توسط سے واقع ہوئی، اس قاتل کے ساتھ قائم نہیں لہذا عبد قاتل اس کا کاسب بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ کسب کے لئے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے۔ اس قدرت کے محل کے ساتھ قائم ہو۔

قولہ، قید بذات الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن دینے عقیب ضرب انسان، اسی طرح عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی جواب کا حاصل یہ ہے کہ قید محل خلاف متعین کرنے کے لئے لگائی ہے کیونکہ جو درد کسی انسان کے ضرب کا اور جو شکستگی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہو وہی ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا محل ہے ان کے نزدیک بندہ کا مخلوق ہے اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ رہا وہ درد یا شکستگی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہو وہ محل خلاف ہی نہیں بلکہ وہ تو بالاتفاق اللہ کی مخلوق ہے۔

قوله: الاولیٰ ان لا یقید بالتخلیق الخ ماتن نے فرمایا لا صنع للعید فی تخلیقہ، یعنی ضرب کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے درد اور کسر کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی شکستگی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں، چونکہ اس کا مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ کسب میں بندہ کا دخل ہے حالانکہ بندہ جس طرح متولدات کا قائل نہیں، اسی طرح کاسب بھی نہیں۔ اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ تخلیق کی قید نہ لگانا اور لا صنع العبد نہیں کہنا زیادہ بہتر تھا۔

قوله: ولہذا الخ یعنی متولدات کے وجود میں بندہ کے کسب کو دخل نہیں ہے۔ اسی بناء پر وہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور چاہے کہ شخص مہروب میں درد نہ پیدا ہونے دے تو ایسا نہیں کر سکتا۔ بر خلاف اپنے فعل اختیاری مثلاً ضرب کے کہ اس کے دافع نہ کرنے پر قادر ہے۔

والمقتول میت باجلہ ای الوقت المقدر لموتہ، لا کما زعم المعتزلۃ من ان اللہ قلے قد قطع علیہ الاجل، لانا ان اللہ تعالیٰ قد حکم بآجال العباد علی ما علم من غیر تردد، وبانہ اذا جاء اجلہم لا یستأخرون ساعۃ ولا یستقدمون واجتبت المعتزلۃ بالاحادیث الواردة فی ان بعض الطاعات یزید فی العمر، وبانہ لو کان میتا باجلہ لما استحق القاتل ذمًا ولا عقابًا، ولا دیتہ، ولا قصاصًا اذ لیس موت المقتول بمخلوقہ وکسبہ، والجواب عن الاول ان اللہ تعالیٰ کان یعلم انہ لو لم یفعل هذه الطاعة لکان عمرہ اربعین سنة لکنہ علم انہ یفعلہا و یكون عمرہ سبعین سنة فنسبت هذه الزیادة الی تلك الطاعة بناءً علی علم اللہ تعالیٰ انہ لولا ہا لما کانت تلك الزیادة، وعن الثانی ان وجود العقاب والضمن علی القاتل تبسداً لا رکاہاً المنہی وکسبہ الفعل الذی یجزل اللہ تعالیٰ عقیبہ الموت بطریق جری العادة، فان القتل فعل القاتل کسبا وان لم یکن خلقاً۔

ترجمہ اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے۔ ایسا نہیں جیسا معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کا خاتمہ کر دیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے مطابق بندوں کے اجل کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کا اجل یعنی ان کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو ایک گھڑی بھی دیر نہ کر سکیں گے اور اپنے اجل پر پہل بھی نہیں کر سکتے اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو اس بارہ میں وارد ہیں کہ بعض عباد میں عمریں زیادتی

کرتی ہیں اور اس بات سے اگر وہ اپنے اجل پر مرتا تو قاتل مذمت کا مستحق نہ ہوتا۔ نہ عقاب کا، نہ دیت کا اور نہ قصاص کا کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کے سبب ہے اور نہ اس کے کسب کے سبب، اور پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ اگر بندہ یہ عبادت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن اسے معلوم تھا کہ وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کی نسبت اس عبادت کی طرف کر دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہونے کی بناء پر کہ اگر یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔ اور دوسرے استدلال کا یہ جواب ہے کہ قاتل پر عقاب اور ضمان کا وجہ تعبدی ہے اس کے فعل منہی کا ارتکاب کرنے اور ایسے فعل کا اکتساب کرنے کی وجہ سے جس فعل کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق موت پیدا فرما دیتے ہیں کیونکہ قتل از روئے کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ خلق کے اعتبار سے نہیں ہے۔

تشریح اجل کا لفظ کبھی مطلق مدت کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی آخر مدت کے لئے، ماتن کے کلام میں دونوں معنی مراد ہو سکتا ہے اگر باجملہ میں حرف باء سمیت کے لئے ہے۔ توقدیر

عبادت ہوگی۔ بالفصل ملة حیوۃ، یا، محصول آخر ملة حیاتہ، یعنی مقتول کی موت اس کی زندگی کی مدت ختم ہونے کے سبب یا اس کی زندگی کا آخری وقت آ جانے کے سبب ہوتی ہے۔ اور اگر باء نظر کے لئے ہے توقدیر عبارت فی آخر ملة حیوۃ ہوگی۔ شارح نے ارشاد باری اذا جاء اجلہم کے مطابق جس میں اجل اذا لفر فیہ کے تحت مذکور ہے باء کی ظرفیت پر محمول کیا اور اجل سے موت کا مقررہ وقت مراد لیا۔ بہر حال مسئلہ یہ ہے کہ ہر شخص کی موت کے لئے حتمی طور پر بغیر کسی تردد اور اگر مگر کے علم یا میں ایک وقت مقرر ہے۔ جس سے کسی مال میں نہ ایک گھڑی دیر ہو سکتی ہے اور نہ اس سے پہلے موت آ سکتی ہے۔ یا تردد کے ساتھ ہے؟ اہل حق اول کی طرف گئے ہیں اور کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اسی وقت میں ہوتی ہے جو اس کے لئے علم الہی ازل میں مقرر تھا اگر قتل نہ کیا جاتا تو اس وقت کے بعد اس کا زندہ رہنا ضروری نہیں تھا بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب بھی اسی وقت میں مرتا اور ہو سکتا ہے کہ اس وقت میں نہ مرتا۔ معتزلہ نے دوسری شق اختیار کی اور کہا کہ مقتول کی موت اس کے اجل پر نہیں ہوتی بلکہ اس سے پہلے ہو گئی، اللہ تعالیٰ نے قاتل کو اس کے قتل پر قدرت دے کر اس کے اجل کو مٹا دیا۔ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے اجل تک زندہ رہتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اجل کا بغیر تردد یعنی بغیر اگر مگر کے فیصلہ کر دیا یعنی اس طرح نہیں فیصلہ کیا کہ اگر فلاں کام کرے گا تو اتنی عمر ہوگی اور اگر وہ کام نہ کیا تو اتنی عمر ہوگی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فیصلہ فرما دیا ہے کہ لوگ اپنے اجل سے پہلے نہیں مر سکتے اور نہ ہی اجل جا بجا پر مرنے میں دیر کر سکتے ہیں۔ معتزلہ اپنے مسلک پر ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض عبادات کو عمر میں زیادتی کا موجب قرار دیا ہے۔ مثلاً لا یدر الصدرا لا الدعاء ولا یز

فی الحمد الا الطاعة صرف دعا ہی تقدیر کو بدل سکتی ہے اور صرف عبادت ہی عمر میں زیادتی کرتی ہے سو اگر اجل قطعی ہوتا تو عبادت سے عمر میں زیادتی کا کوئی معنی نہ ہوتا اور معتزلہ نے اپنے مسلک پر عقلی دلیل یہ پیش کی کہ اگر مقتول اپنے اجل یعنی علم الہی میں اپنی موت کے لئے مقرر کردہ وقت پر مرتا تو قاتل دنیا میں مذکور اور آخرت میں عقاب کا اور قتل خطا کی صورت میں دیت اور قتل عدا کی صورت میں قصاص کا مستحق نہ ہوتا کیونکہ مقتول کی موت اجل کے آجانے کی بناء پر ہوئی۔ قاتل کے قتل یا کسب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ موت قاتل کے فعل قتل کا اثر اور نتیجہ ہونے کے سبب از قبیل متولدات ہے۔ اور تمام اشعارہ کے نزدیک بندہ متولدا کا نہ خالق ہے اور نہ کا سب ہے۔

شراح نے معتزلہ کے پہلے استدلال کا یہ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر بندہ فلاں عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر مثلاً چالیس سال مقرر کرتے۔ لیکن اسے یہ بات بھی بغیر کسی تردد کے معلوم تھی کہ بندہ وہ عبادت کرے گا اس لئے اس نے اس کی عمر حتمی اور قطعی طور پر ستر سال مقرر کر دی۔ اب نہ تو ستر سال بچے ہونے سے پہلے اس بندہ کو موت آ سکتی ہے اور نہ ستر سال پورے ہونے پر اس کی موت واقع ہونے میں دیر ہو سکتی ہے تو چونکہ علم الہی میں یہ بات تھی کہ اگر وہ عبادت نہ ہوتی تو اس کی عمر ستر سال نہ ہوتی بلکہ چالیس ہی سال ہوتی۔ گو یا عبادت کا علم ہونا سبب بنا اس کی عمر چالیس سال کی بجائے ستر سال مقرر کرنے کا، اس بناء پر حدیث میں عمر کی زیادتی عبادت کی جانب منسوب کی اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں زیادتی ہے ہی نہیں۔ کیونکہ زیادتی کا تحقق اس وقت ہوتا جب اس کی عمر چالیس سال مقرر کی جا چکی ہوتی پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر ستر سال کر دی جاتی۔ اور ایسا نہیں ہے۔

بعض نے حدیث مذکور کا یہ بھی جواب دیا ہے کہ عمر میں زیادتی سے مراد یہ ہے کہ جتنے نیک کاموں کے لئے اس سے زیادہ عمر درکار ہے وہ کام اسی عمر میں اس سے ہو جائیں گے۔ اور دلیل عقلی کا جواب یہ دیا کہ قاتل پر ضمان یا عتاب کا واجب ہونا امر تعبدی یعنی اظہار عہد دیت ہے۔ اس لئے کہ اس نے ایسے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا جس کے بعد موت طاری کر دینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے۔ کیونکہ بندہ فعل قتل کا خالق نہ بھی مگر کا سب ضرور ہے۔ اور جزاء و سزا کا مدار کسب ہی پر ہے۔

والموت قائم بالملیۃ مخلوق اللہ تعالیٰ لا یمنع للعبد فیہ لا تخلیقاً ولا اکتساباً ومبتیٰ ہذا علی ان الموت وجودی بدلیل قولہ تعالیٰ خلق الموت والحیوة والا کثرون علی انہ عدمی ومعنی خلق الموت قدرہ۔

ترجمہ اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں نہ

خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے، اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی صفت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد خلقت الموت والحيوة کے دلیل ہونے کی وجہ سے، اور اکثر کا مذہب ہے کہ وہ عدمی ہے، اور خلقت الموت کے معنی قتل الموت ہے

ما سبق میں گذر چکا ہے کہ مقتول کی موت از قبیل متولدات ہے۔ اور ارشاد عہ کے نزدیک بندہ کے فعل اختیاری کی طرح اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے افعال جنہیں متولدات کہا جاتا ہے۔

تشریح اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ لہذا مقتول کی موت بھی اللہ کی مخلوق ہے۔ اس کے برخلاف مقتول کے نزدیک مقتول کی موت قاتل کی مخلوق ہے۔ جس طرح فعل قتل جس کے توسط سے مقتول کی موت ہوتی ہے۔ قاتل کی مخلوق ہے۔ ماتن نے مقتول کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ موت میت کے ساتھ قائم ہے۔ اللہ کی مخلوق ہے۔ خلق یا کسب کسی اعتبار سے بندہ کا اس میں دخل نہیں۔

فتولہ: و مبتنی ہذا الخ یعنی موت کا میت کے ساتھ قائم ہونا اس کے وجودی ہونے پر مبتنی ہے کیونکہ امر وجودی ہی کسی عمل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور موت کے امر وجودی ہونے کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ خلقت الموت والحيوة ہے جس میں خلق کا تعلق موت اور حیات دونوں کے ساتھ ظاہر کیا گیا ہے۔ اور جس چیز کے ساتھ خلق کا تعلق ہو وہ امر وجودی ہے۔ لہذا میت کی طرح موت بھی امر وجودی ہے۔ لیکن اکثر مشائخ کا کہنا ہے کہ موت امر عدمی ہے خارج میں معدوم ہے اور معدوم کسی عمل کا محتاج نہیں ہوتا جس کے ساتھ قائم ہو۔ لہذا موت میت کے ساتھ قائم نہیں، اور جو لوگ موت کے امر وجودی ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل کا مشائخ یہ جواب دیتے ہیں کہ خلقت الموت میں خلق بمعنی تقدیر ہے اور تقدیر خلق کے مقابلے میں عام ہے اس کا تعلق وجودی اور عدمی دونوں سے ہوتا ہے۔ کیونکہ جس طرح کسی چیز کا ہونا مقدر ہے۔ اسی طرح نہ ہونا بھی مقدر ہے۔

والاجل واحد لا کما زعم الکعبی ان للمقتول اجلین القتل والموت وانہ لو لم یقتل لعاش الی اجلہ الذی هو الموت، ولا کما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلاً طبعياً وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغریزیتین، واجلاً اختراعیاً بحسب الآفات والامراض۔

ترجمہ اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کعبی نے کہا کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں۔ ایک قتل اور دوسرے موت، اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے۔ اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کے لئے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کی فطری

رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے سمجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک آفات و امراض کے سبب ہنگامی اجل ہے۔

تشریح

اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اجل یعنی بندہ کی موت کے لئے اللہ تعالیٰ نے جو وقت مقرر فرمایا ہے وہ ایک ہے البتہ اشاعرہ اس اجل سے پہلے بندہ کی موت کو جائز قرار نہیں دیتے۔ حتیٰ کہ مقتول کی موت کو بھی اجل پر ہی مانتے ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور جمہور معتزلہ اجل سے پہلے بھی موت کو جائز قرار دیتے ہیں جیسا کہ مقتول کے بارے میں ان کا مذہب ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہوگئی اگر وہ قتل نہ کیا جاتا، تو اپنے اجل کے آنے تک زندہ رہتا۔ اور معتزلہ میں سے ابو القاسم بلخی جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں موت اور قتل کے درمیان یہ فرق بیان کرتے ہوئے کہ موت اللہ کا فعل ہے اور قتل بندہ قاتل کا فعل ہے یہ کہتے ہیں کہ مقتول کے لئے دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے دوسرے اجل تک جو کہ موت ہے زندہ رہتا۔ اور فلاسفہ کا کہنا ہے کہ ہمارے لئے ایک طبعی اجل ہے اور وہ اس کی فطری برووت کے زائل ہو جانے اور فطری حرارت کے سمجھ جانے کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ تیل ختم ہو جانے کے سبب بجھ جاتا ہے اور دوسرا احترامی اور ناگہانی اجل ہے جو آفات و امراض کے سبب مرنے کا وقت ہے۔ جیسے تیل ہونے کے باوجود چیز ہوا کی وجہ سے چراغ بجھ جاتا ہے۔ ماتن نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اجل ایک ہی ہے۔

والمحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله، وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً، وهذا الاولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق، وعند المعتز المحرام ليس برزق، لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون الا حلالاً، لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقاً، وعلى وجهين ان من اكل المحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلاً، ومبني هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وانه لا رزق الا الله وحده، وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل المحرام، وما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً، ومردكبه لا يستحق الذم والعقاب، والجواب ان ذلك سوء مباشرة الشبہ باختیاره۔

ترجمہ

اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو پہنچائے تو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز بھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جان دار اپنی غذا بنائے۔ کیونکہ یہ تفسیر اللہ کی طرف اضافت سے غلط ہے۔ ہاں جو دیکھ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے۔ کیونکہ کبھی رزق سے ایسا ملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے۔ اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا منوع نہ ہو اور ایسی چیز بھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے۔ لیکن یہو معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جو پائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھایا اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے معنی میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے اور یہ کہ رازق صرف اللہ ہے اور یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے۔ اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مستحق مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ جو

یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

تشریح

لفظ رزق مصدر کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اسم مصدر کے طور پر بھی، مصلحت ہونے کی صورت میں لغوی معنی کسی کو اس کا مخصوص حصہ عطا کرنا ہے اور عرف و شرع میں اس کا معنی اللہ تعالیٰ کا جاندار کو اس کے کھانے پینے یا مطلق نفع اندوز ہونے کی چیز عطا فرما کر اس سے نفع اندوز ہونے کی قدرت دینا ہے۔ اور اسم مصدر ہونے کی صورت میں لغت میں رزق کے معنی کسی کا مخصوص حصہ ہے۔ اور عرف و شرع میں اس سے مراد وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے کے لئے عطا فرما کر اس کو نفع اٹھانے پر قدرت بھی عطا فرمائیں

چل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے جو چیز بھی رزق ہوگی اللہ کی طرف سے ہوگی۔ اللہ کی طرف منسوب ہوگی، کیونکہ ”لا رازق الا اللہ“ اللہ کے سوا کوئی رازق نہیں کہ اس کی طرف رزق کی نسبت کی جائے۔ اس بات پر اشاعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ البتہ رزق کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کی بیان کردہ تفسیر حلال اور حرام دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس بناء پر وہ حلال کی طرح حرام کو بھی رزق کہتے ہیں۔ اور معتزلہ کی ذکر کردہ تفسیر حرام پر صادق نہیں آتی۔ اس بناء پر وہ رزق کو حلال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔ المحرام ليس برزق۔

اشاعرہ رزق کی یہ تفسیر کرتے ہیں ما ساقہ اللہ لتلك الى الحيوان، فياكله، یعنی رزق وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے مثلاً کھانے پینے کے لئے پہنچائیں اور عطا کریں۔ اور

اور ایسی چیزیں حلال بھی ہوتی ہیں اور کبھی حرام بھی ہوتی ہیں اور بعض اشاعہ نے رزق کی تعریف مابین غنایں
بعد الحیوان سے کی ہے یعنی وہ چیز جس کو جاندار اپنی غذا اور خوراک بنائے اور جاندار حلال اور حرام دونوں
کو اپنی غذا بناتے ہیں لہذا اس تعریف کی رو سے بھی حلال اور حرام دونوں رزق ہوں گے۔ البتہ دوسری تعریف
میں اللہ کی طرف اصناف اگرچہ خارجی دلائل مثلاً ان اللہ هو الرزاق۔ وغیرہ آیات کی وجہ سے ملحوظ
ہے مگر موجود نہیں ہے۔ اس بناء پر شارح نے پہلی تعریف کو احسن قرار دیا اور معتزلہ رزق کی تعریف کرتے
ہیں۔ مملوک یا مکملہ لہذا لا۔ اس تعریف میں لفظ۔ مملوک۔ المذکور۔ کے معنی میں ہے
اور جاعل اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اصناف معتزلہ کے نزدیک بھی معتبر ہے۔
لہذا الفاظ مذکورہ کے معنی ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنائیں اس کے
کھانے کے لئے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی کو کھانے اور نفع اندوز ہونے کے لئے کسی چیز کا مالک
بنانا اذن شرعی ہے اس سے معلوم ہوا کہ رزق وہی چیز ہوگی جس سے انتفاع کی شرعاً اجازت ہو۔ اور حرام
سے انتفاع کی شرعاً اجازت نہیں۔ لہذا حرام رزق نہیں ہو سکتا۔ اور کبھی معتزلہ رزق کی تعریف کرتے ہیں۔ مالا
یعنی من الانتفاع بلہ۔ معتزلہ کے نزدیک بھی رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اصناف کے معتبر ہونے
کا لحاظ کرتے ہوئے تعریف مذکور کا مطلب ہوگا کہ رزق وہ چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ
تعالیٰ نے منع نہ فرمایا ہو اور حرام ایسی چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا
ہے۔ لہذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہوگا۔

قولہ: لکن ید علی الاول الخ یہ معتزلہ کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ کہ
پہلی تعریف اس لئے صحیح نہیں ہو سکتی کہ اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ جانور اور جو پائے جو
کچھ کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو۔ کیونکہ جانوروں میں مالکیت نہیں ہے۔ اور جب وہ رزق نہیں ہوگا تو جانور
اور جو پائے اللہ تعالیٰ کے مرزوق یعنی رزق یافتہ نہیں ہوں گے اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ ارشاد باری
• وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا • کی رو سے روئے زمین کا ہر جاندار اللہ تعالیٰ کا
مرزوق ہے۔ لہذا پہلی تعریف صحیح نہیں ہو سکتی۔

قولہ: و علی الوجہین الخ یہ معتزلہ کی ذکر کردہ رزق کی دونوں تعریفوں پر اعتراض ہے۔ حاصل
یہ کہ اگر دونوں تعریفوں کو جن کی رو سے حرام رزق نہیں ہے صحیح مان لیا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ جس
نے عمر بھر حرام ہی کھایا۔ اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا اور وہ اللہ کا مرزوق نہیں ہے اور یہ اللہ تعالیٰ
کے ارشاد مذکور • وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا • کی وجہ سے باطل ہے جس

میں ہر جان والے کو اللہ تعالیٰ کامرزوق بتلایا گیا ہے۔ لہذا مذکورہ دونوں تعریفیں باطل ہیں۔

قولہ: من اكل طول عمره الخ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً کوئی بچہ ہے جس کو پیدائش ہی سے مخصوبہ یا مسروقہ بکری کا دودھ پلایا جاتا رہا۔ یہاں تک کہ وہ بچہ مر گیا۔

قولہ: ومبني هذا الاختلاف الخ یعنی حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے مسئلے میں اختلاف

اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی بنیاد تین معاملاً پر ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف

امضات معتبرہ ہے یعنی رزق اللہ کی طرف سے ہے اللہ کے سوا کوئی رزاق نہیں۔ اس پر اشعرہ اور معتزلہ

کا اتفاق ہے، دوسرا مقدمہ یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق

ہے۔ اس پر بھی اشعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح

نہیں ہو سکتی اور اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہی مقدمہ مختلفانہ

ہے۔ معتزلہ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہو تو چونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف

امضات اور نسبت معتبرہ ہے (بحکم مقدمہ اولیٰ) اس لئے حرام اللہ کی طرف منسوب ہوگا اور جو چیز اللہ کی طرف

منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی تو اس سے لازم آئے گا کہ حرام قبیح نہ ہو اور جو چیز قبیح نہ ہو اس کا استعمال

کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اس سے لازم آئے گا کہ حرام کا ارتکاب

کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہ ہو۔ اور دونوں لازم یعنی حرام کا قبیح نہ ہونا

اور اس کے مرتکب کا مستحق ذم و عقاب نہ ہونا باطل ہے۔ نیز دوسرا لازم مقدمہ ثانیہ کے منافی ہونے

کی وجہ سے بھی باطل ہے جو فریقین کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ اور یہ باطل حرام کو رزق ملانے کی وجہ

سے لازم آیا ہے۔ لہذا احرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے۔ اشعرہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ جو چیز

اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی۔ اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں اسی طرح سے

معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہوتا تو رزق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونے کے سبب اس کا استعمال

کرنے والا مذمت اور عقاب کا مستحق نہ ہوتا۔ اس کا اشعرہ کی طرف سے شارح نے یہ جواب دیا کہ مرتکب

حرام اس بناء پر مستحق ذم و عقاب ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ

کر ناجائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔ جیسا کہ عربین قرہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن قرہ

نے بارگاہ رسالت میں اگر عرض کیا کہ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ کو اپنے ہاتھ سے دن بچانے کے سوا اور

کسی ذریعہ سے رزق نہیں ملے گا۔ لہذا آپ مجھے ایسے گالوں کی اجازت عطا فرمائیں۔ جن میں کوئی فحش

بات نہ ہو۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراض ہو کر فرمایا۔ کذبت ای عدو اللہ۔ لقد رزقک

اللہ طیباً، فاخترت ما حرم اللہ علیہ من رزقہ مکان ما احل اللہ لہ من حلالہ
 اس حدیث میں من رزقہ۔ بیان ہے ما حرم اللہ علیہ کا۔ حدیث شریف کے مذکورہ بالا الفاظ کا
 ترجمہ ہے کہ اے دشمن خدا تو جھوٹ بولتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے حلال اور پاکیزہ رزق پیدا فرمایا
 لیکن تو نے اس رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لئے حلال فرمایا تھا۔ اپنا وہ رزق اختیار کیا جو اللہ نے
 تم پر حرام فرمایا۔ تو دیکھئے حدیث مذکور سے حرام کا رزق ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور محل استہزاء من رزقہ
 ہے جو۔ ما حرم اللہ۔ کا بیان ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن قرہ کی اس
 بناء پر مذمت فرمائی اور دشمن خدا کہہ کر اظہار ناراضگی فرمائی کہ انھوں نے حصول رزق کا مشروع ذریعہ
 چھوڑ کر غیر مشروع ذریعہ اختیار کیا۔

وَكُلُّ يَسْتَوْفِي رِزْقَ نَفْسِهِ حَلَالًا كَانَ أَوْ حَرَامًا لِحَصُولِ التَّغْذِي بِهَمَّا جَمِيعًا
 ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقہ او یا کل غیرہ رزقہ لان ما قدرہ اللہ لتغای
 عنداء شخص محجب ان یا کله ویستغ ان یا کل غیرہ، واما بمعنی المالك فلا
 یستغ

ترجمہ اور ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لیکر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو (یہ عموم) دونوں سے
 تغذی حاصل ہونے اور جس سے تغذی حاصل ہو۔ دوسری تشریف کی رو سے اس کے رزق ہو
 کی وجہ سے ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھالے یا
 لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور ضروری
 ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا محال ہے۔ بہر حال (اگر رزق) بخشنی ملک ہو جیسا کہ مسترل کی تشریف
 میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا محال نہ ہوگا۔

تشریح اگر رزق کو ملک کے معنی میں لیا جائے۔ جیسا کہ معتزلہ کی پہلی تشریف۔ مملوک یا کله
 المالك سے معلوم ہوتا ہے۔ تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا محال نہیں
 بلکہ یہ تو کثرت سے واقع ہے کہ ایک چیز جس شخص کی ملکیت ہوتی ہے وہ نہیں کھاتا بلکہ دوسرے شخص
 مثلاً دوست، رشتہ دار یا غاصب یا سارق کھاتا ہے۔ مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ جب مالک
 کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھی اس لئے کہ تشریف
 میں یا کله المالك۔ مفت مقیدہ ہے جو بمنزلہ شرط کے ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ بِمَعْنَى خَلَقَ الضَّلَالَةَ وَالْاهْتِدَاءَ لِأَنَّهُ
الْخَلْقُ وَحْدَهُ، وَفِي التَّقْيِيدِ بِالْمَشْيَةِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْهَدَايَةِ بَيَانُ
طَرِيقِ الْحَقِّ، لِأَنَّهُ عَامٌ فِي حَقِّ الْكُلِّ، وَلَا الْإِضْلالَ عِبَارَةً عَنْ وَجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا
أَوْ سَلِيمًا ضَالًّا، إِذْ لَا مَعْنَى لَتَعْلِيْقِ ذَلِكَ بِمَشْيِهِ تَعَالَى، نَحْمُ قَدْ تَقَاتَفَ الْهَدَايَةَ
إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِيقِ التَّسْبِيْبِ، كَمَا يَسْنَدُ إِلَى الْقُرْآنِ، وَتَسْنَدُ
إِلَى الْإِضْلالِ إِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا كَمَا يَسْنَدُ إِلَى الْأَصْنَافِ، ثُمَّ الْمَذْكُورُ فِي كَلَامِ
الْمُتَأَخِّرِينَ أَنَّ الْهَدَايَةَ عِنْدَنَا خَلَقَ الْإِهْتِدَاءَ، وَمِثْلُ هَذَا اللَّهُ فَلَمْ يَهْتَدِ بِمَجَازٍ عَنْ
الدَّلَالَةِ وَالِدَعْوَةِ إِلَى الْإِهْتِدَاءِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيقِ الصَّوَابِ، وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ
تَعَالَى إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي، مَعَ أَنَّهُ
بَيْنَ الطَّرِيقِ، وَدَعَا هُمْ إِلَى الْإِهْتِدَاءِ وَالْمَشْهُورِ أَنَّ الْهَدَايَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الدَّلَالَةُ
الْمَوْصِلَةُ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَعِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلَى طَرِيقِ يَوْصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ، سِوَاهُ حَصْلِ
الْوَصُولِ أَوَّلَهُ يَحْصُلُ-

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے راہِ راست پر لگا دیتا ہے۔
اضلال خلق منلالت اور ہدایت خلق ابتداء کے معنی میں ہے۔ اس لئے کہ خانِ صرف اللہ تعالیٰ
ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے طریقِ حق کا بیان کرنا ناموزون
نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو سب کے حق میں عام ہے۔ اور نہ ہی اضلال سے بندہ کو ضال بنانا یا اس کا ضا
نام رکھنا مراد ہے۔ کیونکہ اس کو اللہ کی مشیت پر معلق کرنا ہے معنی بات ہے۔ ہاں کبھی ہدایت کی نسبت
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سبب ہونے کی وجہ سے مجازاً کر دی جاتی ہے۔ جس طرح قرآن کی طرف نسبت
کر دی جاتی ہے۔ اور کبھی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے۔ جس طرح اصنام کی طرف کیجائی
ہے۔ پھر مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلقِ ابتداء کے ہیں اور ہذا
اللہ فلم یهتد۔ جیسی مثالوں میں مجازاً دلالت اور دعوت الی الہتداء مراد ہے اور معتزلہ کے نزدیک
ہدایت راہِ صواب کا بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انک لا تہدی من احببت"
کی وجہ سے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "اللہم اہد قومی۔ کی وجہ سے، باوجودیکہ آپ راہِ حق
بیان کر چکے تھے اور انھیں راہِ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔ اور مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ
کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک وہ راستہ بتلانا

ہے۔ جو مقصود تک پہنچا دے۔ چاہے پہنچنا متحقق ہو یا محقق نہ ہو۔

تشریح

اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں اپنے آپ کو ہدایت اور اضلال کے ساتھ متصف فرمایا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے ”ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء“ لیکن ہدایت اور

اضلال کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ مختلف ہیں۔ اشاعرہ ہدایت کے معنی خلق طاعت اور خلق اہتداء یعنی بندہ کے اندر طاعت پیدا کر دینا اور بندہ کو راہ راست پر چلا دینا بیان کرتے ہیں اور اضلال کے معنی

خلق ضلالت اور خلق معصیت بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ ہی جس کے اندر چاہتا ہے طاعت پیدا فرمادیتا ہے اور جس کے اندر چاہتا ہے۔ ضلالت اور معصیت پیدا فرمادیتا ہے۔ کیونکہ خالقیت ہر شئی

کی ذات باری کے ساتھ خاص ہے اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ اگر طاعت اور معصیت کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو بندہ مستحق ثواب و عقاب نہ ہوتا۔ کیونکہ طاعت یا معصیت اللہ کے خلق سے موجود ہوتی۔ بندہ کی قدرت

اور اس کے اختیار سے نہیں۔ اور اسحقاق ثواب و عقاب کا مدار بندہ کی قدرت و اختیار پر ہے۔ لہذا ہدایت کے معنی خلق طاعت اور اضلال کے معنی خلق معصیت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ہدایت کے معنی راہ حق

کا بیان کرنا ہے اور اضلال کا معنی بندہ کو ضال پانا یا اس کا ضال نام رکھنا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول یا ارشاد الہی ”ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء“ میں ہدایت اور اضلال

کو مشیت الہی پر معلق کرنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ راہ حق کا بیان کرنا ضالین اور مہتدین سب کے حق میں عام ہے۔

قرآن کریم میں جگہ جگہ یا ایہا الناس کے عمومی خطاب کے ساتھ سب کے لئے راہ حق بیان فرمایا۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ وَاللّٰهُ يَدْعُوْاۤ اِلَیْہِۭا دَارَ السَّلَامِ وَيَهْدِیْہِۭا مِّنْۢ بَیْنِۨہُمۡ سُبُلَۃً مَّسْکُوْمَۃًۭا کے اندر دعوت بمعنی راہ حق

بیان کرنے کو عام رکھنے اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہ حق کا بیان 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 کے معنی وجدان العبد ضالہ۔ یعنی بندہ کو ضال پانا یا جاننا نہیں ہے اور نہ ہی تسمیۃ العبد ضالہ۔ یعنی بندہ کا ضال نام رکھنا ہے کیونکہ وجدان کے معنی علم ہے اور اللہ تعالیٰ کو

ہر چیز کا علم ہے۔ چاہے یا نہ چاہے۔ لہذا اضلال بمعنی وجدان العبد ضالہ۔ کو مشیت کے ساتھ مقید کرنا بے معنی ہے۔ اسی طرح تسمیۃ کو بھی مشیت پر معلق کرنا بے معنی ہے۔ کیونکہ یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ جس کا چاہتا

ہے ضال نام رکھتا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نام رکھنا محض مشیت خداوندی کے حوالہ ہے۔ مسمیٰ کے وصف کا کوئی لحاظ نہیں ہے۔ پھر تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کسی عبد صالح کا ضال نام رکھ دے

اور یہ باطل ہے۔

قولہ : نعمہ قد یضایف الخ یہ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق ابتداء اور اضلال کا معنی خلق ضلالت ہوتا تو ہدایت کی نسبت نبی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف نہ ہوتی۔ کیونکہ تمہارے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن تالی پل ہے۔ کیونکہ ارشاد ربانی ”وَإِلَّا لَهَدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“ میں ہدایت کی نسبت نبی کی طرف، اور نَفْطُ قُرْآنِي وَكَأَمْضَلَنَّهُمْ میں اضلال کی نسبت شیطان کی طرف موجود ہے۔ تو اسی طرح مقدم یعنی ہدایت کے معنی خلق ابتداء اور اضلال کے معنی خلق ضلالت ہونا بھی باطل ہے اور ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا، اور اضلال کے معنی بندہ کو ضال پانا ہی صحیح ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ان ہذا القرآن یہودی میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف اور ”وَرَبِّهِمْ أَضَلُّونَ“ کثیرا من الناس میں اضلال کی نسبت اصنام کی طرف اسناد الفعل الی السبب کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے باجماع فریقین مجاز ہے اسی طرح کبھی ہدایت کی نسبت نبی کی طرف مجازاً کر دی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ بندوں کے ہدایت پانے کا سبب ہیں۔ جیسے ایمان میں زیادتی کرنا حقیقت میں اللہ کا فعل ہے۔ لیکن آیات قرآنی اس زیادتی کا سبب ہوتی ہیں، اس بناء پر ارشاد ربانی ”إِذَا تَلَّيْت عَلَيْهِمْ آيَاتِي زَادَتْهُمْ إِيمَانًا“ میں زیادتی کی نسبت مجازاً قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ ایسے ہی اضلال کی نسبت مجازاً شیطان کی طرف کی گئی۔ کیونکہ وہ ضلالت کا سبب ہے۔

قولہ : ثم المذکور الخ چونکہ ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کے اقوال مختلف ہیں۔ اس لئے شارح قدس نے تفصیل کرتے ہیں۔ اور فریقین میں سے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام سے ثم المذکور فی کلام المشائخ کے عنوان سے ذکر کر رہے ہیں۔ اسی طرح ہر گروہ کا ایک قول کتب تفسیر سے ”والمشهور“ کے عنوان سے ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ مشائخ اشاعرہ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلق ابتداء یعنی خلق طاعت ہے۔ اس تعریف پر معتزلہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق ابتداء ہوتا۔ تو ہدایت سے ابتداء کا تخلف نہ ہوتا۔ یعنی ایسا نہ ہوتا کہ اللہ تعالیٰ خلق ابتداء فرمائیں اور ابتداء کا وجود ہی نہ ہو۔ لیکن ہدایت سے ابتداء کا تخلف ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ ہدایہ اللہ فہم ہدے۔ یعنی اللہ نے ہدایت دی۔ مگر اس کو ابتداء حاصل نہ ہوا۔ یا جیسے ارشاد باری آمَّا شُعُودُ فَهَدَىٰ نَا هُمْ فَاسْتَجَبُوا لِلْعَمَلِ عَلَى الْمَهْدَىٰ۔ یعنی ہم نے قوم شعوذ کو ہدایت دی مگر انھوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی۔ اور انھیں ابتداء حاصل نہ ہوا۔

معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلقِ اہتداء نہیں۔ اور جب ہدایت کا معنی خلقِ اہتداء نہیں تو پھر اس کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا ہی ہوگا۔

شارح کے جواب کی توضیح یہ ہے کہ مجازِ مرسل کی ایک صورت مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا“ میں رزق سے اس کا سبب بارش مراد ہے اسی طرح دعوت اور دلالت الی الاہتداء سبب ہے اور ہدایت مسبب ہے۔ تو ہذا لا اللہ فلم یہتد بہی مشائخ میں مجازِ مرسل کے طور پر مسبب یعنی ہدایت بول کر اس کا سبب یعنی دعوت الی الاہتداء مراد ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا ہے نہ کہ خلقِ طاعت۔ اس لئے کہ معتزلہ کے نزدیک بندہ طاعت و محصیت وغیرہ اپنے تمام فطری افعال کا خود خالق ہے۔ سو اگر ہدایت کا معنی خلقِ طاعت ہوتا جو بندہ کا فعل ہے تو نصوص میں ہدایت کی اسناد بندہ کی طرف ہوتی اللہ کی طرف نہ ہوتی حالانکہ نصوص میں ہدایت کی اسناد اللہ کی طرف ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلقِ طاعت نہیں بلکہ راہِ حق کا بیان کرنا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ اولاً اس وجہ سے کہ اگر ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا ہوتا جو نبی کا فرض منصبی ہے تو اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدایت کی نفی نہ فرماتے حالانکہ نفی فرمائی ہے جیسا کہ ارشاد ہے ”انک لا تہدی من احببت“ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا نہیں ہے اور ثانیاً اس لئے کہ اگر ہدایت کا معنی طریقِ حق کا بیان کرنا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے قوم کے لئے ہدایت کی دعا نہ فرماتے۔ کیونکہ راہِ حق بیان کرنے کا کام آپ کے ذریعہ حاصل تھا ایسی صورت میں ہدایت بمعنی راہِ حق بیان کرنے کی دعا تحصیل حاصل ہے حالانکہ آپ نے دعا فرمائی ہے ”اللہم اھد قومی فانہم لا یعلمون“ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ یہ تھا ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کے ان اقوال کا بیان جو علمِ کلام کی کتابوں میں مذکور تھا۔ رہا ہر ایک کا مشہور قول جو عام طور پر مفسرین نے ”ہُدًى للمتقین“ کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے تو معتزلہ کے نزدیک ہدایت سے مراد ایسی دلالت ہے جو بالفعل موصول الی المطلوب ہو۔ اور ایصال بالفعل کے لئے وصول بالفعل ضروری ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہدایت سے مراد وہ راستہ بتا دینا ہے جو راستہ موصول الی المطلوب ہو۔ چاہے وصول الی المطلوب حاصل ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ آیت ”وَمَا تَشْأُوذْ فَهُدًى بِنَاہُمْ“ میں بھی معنی مراد ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے تہود کو مطلوب تک پہنچایا تو الاراستہ بتلا دیا تھا۔ مگر انھوں نے اس راستہ پر چلنے کے بجائے اس سے ہٹے رہنے کو ترجیح

دی اور مطلوب تک ان کی رسائی نہ ہوئی۔

وَمَا هُوَ إِلَّا صِلَاحٌ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَاكَ بِوَلَجِبَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَلَا لِمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيرَ الْمَعْدُوبَ
فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَلَمَّا كَانَ لَهُ امْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقٌ شُكْرِي فِي الْهَدَايَةِ وَأَمَّا
النَّوْعُ الْخَيْرَاتِ لَكُونُهَا إِدَاءٌ لِلْوَاجِبِ، وَلَمَّا كَانَ امْتِنَانُهُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَوْقَ امْتِنَانِهِ عَلَى الْبَلِ جَهْلٍ - لَعَنَهُ اللَّهُ تَعَالَى - أَذْ فَعَلَ بِكُلِّ مِنْهُمَا بَغَايَةً مَقْدُورَةً
مِنَ الْإِصْلَاحِ لَهُ - وَلَمَّا كَانَ لِسُؤَالِ الْحَصَّةِ وَالتَّوْقِيفِ وَكُشْفِ الضَّرَّاءِ وَالبَسِيطِ فِي
الْخِصْبِ وَالرِّخَاءِ مَعْنَى لَانِ مَا لَمْ يَفْعَلْ فِي حَقِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مُفْسِدَةٌ لَهُ، يَجِبُ عَلَى اللَّهِ
تَرْكُهَا، وَلَمَّا بَقِيَ فِي قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ أَذْ قَدْ آتَى بِالْوَاجِبِ
أَوْ جَوْبُهُ كَيْ حَقِّ فِيهِ أَصْلَحُ أَوْ انْفَعُ هُوَ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى بِرِوَا جِبْ نَهْنِ - وَرَنَّهُ كَافِرٌ كَوْ جَوَّ آخِرَتِ فِي
أَوْ فَرِيقٌ كَوْ جَوْدِيَا فِي مَبْتَلَايَ عَذَابِي بِإِذْنِ فَرَمَاتَا - أَوْ هِدَايَتِ دِينِي أَوْ قِسْمِ كِي بَهْلَايَا
عَلَا فَرَمَاتِي كِي وَجَبِي اس كُو بِنْدُوں كِي شُكْرُكَ اسْتِحْقَاقِ أَوْ رِبَنْدُوں بِرَاحْسَانِ جَلَلَانِي كَاحَقِّ نَهْ هُوتَا كِيونَكِي
يَهْ كَامِ وَاجِبِ كِي اَدَايَكِي هِيں - أَوْ اَبُو جَهْلِ مَلْعُونِ بِرَاحْسَانِ جَلَلَانِي سِي زِيَادَةُ نَبِيِّ صَلَّي اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَاحْسَانِ
جَلَلَانِي كَاحَقِّ نَهْ هُوتَا كِيونَكِي هِي رَايَكِي كِي سَاخْتَةُ اِبْنِي مَقْدُورِ بَحْرُو هِي بَرْتَاؤُ كِيَا جَوَّ اس كِي حَقِّ فِيهِ انْفَعُ تَحَا
أَوْ رَكْنِ هُوں سِي حِفَاظَتِ - نِيكِي كَامُوں كِي تَوْفِيقِ أَوْ مَصِيبَتِ كِي اَنَالَةُ أَوْ سِرْ سَبْزِي أَوْ رُخْشِ حَالِي كِي
زِيَادَتِي كَا (اللَّهُ تَعَالَى سِي) سَوَالِ كَرْنِي كَا كُوْنِي مَعْنَى نَهْ هُوتَا - اس لِنِي كِي جَوَّ كَامِ كِي كِي حَقِّ فِيهِ نَهْنِ كِيَا وَهْ كِي
كِي حَقِّ فِيهِ مَفْسَدَةُ أَوْ مَضَرَّتْ هِي جِيں كَا تَرْكِ كَرْنَا اللَّهُ بِرِوَا جِبْ هِي - أَوْ مَصَالِحِ عِبَادِ كِي نِسْبَتِ سِي
اللَّهُ تَعَالَى كِي قُدْرَتِ فِيهِ كُوْنِي خَيْرِ بَاقِي نَهْ هُوْنِي كِيونَكِي وَهْ وَاجِبِ اَدَا كَرُ كَا هِي -

تشریح معتزلہ کے نزدیک اصل للعباد یعنی بندہ کے حق میں جو انفع اور انساب ہو خواہ صرف دینی
لحاظ سے جیسا کہ بعض معتزلہ کا مذہب ہے یا دین و دنیا دونوں لحاظ سے جیسا کہ دوسرے
معتزلہ کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اصلح و انفع ہے دُعا سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس
کے اصلح ہونے کا علم ہوگا یا علم نہ ہوگا - اگر علم ہے تو علم ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا بخل ہوگا - اور اگر علم نہیں ہے
تو باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا - اور دونوں باتیں جناب باری میں محال ہیں - لہذا اصلح للعباد
اللہ تعالیٰ پر واجب ہے - اس کے برخلاف اہل السنۃ والجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب
ہونے کا انکار کرتے ہیں - مآثر دین کے یہاں جو وجوب کا قول ملتا ہے تو اس سے وجوب من اللہ

مراد ہے نہ کہ وجوب علی اللہ جس کے معتزلہ قائل ہیں۔ معتزلہ کی تردید میں شارح نے پانچ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اگر اصلح للعبد اللہ ہو واجب ہوتا تو فقیر کو جو دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہو اور کافر کو جو آخرت کے عذاب میں مبتلا ہوگا۔ پیدا نہ فرماتا۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح ہے لیکن اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ ہو واجب نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد ہوتا تو اسے بندہ کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی مہلتیاں اور اس کے نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے شکر کا اور بندہ پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے نہ شکر کا استحقاق ہوتا ہے نہ کسی پر احسان جتلانے کا حق ہوتا ہے جس طرح کسی کی امانت اس کے ممالک کو واپس کر دینے یا کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کر دینے سے شکر یا احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلانے کو فرمایا ہے۔ ”بدل اللہ یمت علیکم ان ھدکم لایعین“ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا شکر اس کے انعام کی بناء پر بالا جماع واجب ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ ہو واجب نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ نے ابو جہل کے مقابلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہ جتلاتا کیونکہ یہ تو یوں نہیں سکتا کہ دونوں میں سے کسی کے حق میں ایک بات اصلح و انفع رہی ہو لیکن اللہ نے نہ کیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تبارک واجب ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مقدور بھر دونوں میں گھر ایک کو وہ چیز عطا فرمائی جو اس کے حق میں اصلح و انفع تھی پھر تو دونوں برابر ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو ابو جہل کے مقابلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہیں جتلانا چاہیئے۔ حالانکہ نبی پر زیادہ احسان جتلایا ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ ہو واجب نہیں۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت، نیکی کی توفیق مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا بے معنی ہوگا۔ کیونکہ جب ایک چیز اللہ تعالیٰ نے کسی کو نہیں دی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ چیز اس حق میں اصلح نہیں تھی۔ ورنہ اللہ تعالیٰ واجب کی ادائیگی فرماتے اور وہ چیز ضرور عطا فرماتے۔ لیکن جب نہیں عطا فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ چیز اس کے حق میں اصلح نہیں بلکہ مفسدہ اور مضرت تھی جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب تھا۔ ایسی صورت میں اس چیز کی دعا کرنا بے معنی ہوگا۔ حالانکہ تمام نبیاء و اولیاء کا مذکورہ چیزوں کی دعا پر اجماع ہے اور احادیث میں بھی مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب نہیں ہے۔ پانچویں دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر

اصلی للعبد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا مستاہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بندہ کے حق میں اصل ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ تمہارے نزدیک بھی باطل ہے۔ سو جب اللہ کی قدرت میں کوئی بھی اصل للعبد یا نہ رہے گا تو اللہ کی قدرت کا مستاہی ہونا لازم آیا۔ اور اللہ کی قدرت کا مستاہی ہونا باطل ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

وَلَعَمْرِي ان مفاصد هذا الاصل اعنى وجوب الاصل بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر من ان يحصى، وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قيات الغائب على الشاهد في طبعهم، وغاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصل يكون بخلافه وسفها، وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعية كرحمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة، شموليت شعري ما معني وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس محال استحقاق تاركه الذم والعقاب، وهو ظاهر ولا تترك صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترتيب بناء على استلزام محال من سفيه أو جهل أو عبثية او بخل او نحو ذلك، لانه رفض لقاعدة الاختيار، وقيل الى الفلسفة الظاهرة العوار

ترجمہ اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصل بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بہت واضح اور بے شمار ہیں۔ اور یہ خدائی معارف میں ان کی کوتاہ نظری اور ان کی طبیعتوں میں عالم ثابت پر خدا کی غائب ذات کو قیاس کرنا راسخ ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری مسئلہ ہے کہ ترک اصل بخل اور جہل ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کا نہ دینا جو نہ دینے والے کا حق ہو۔ درال حالیکہ دلائل قطعیہ سے اس کا کریم ہونا، حکیم ہونا اور عواقب سے باخبر ہونا ثابت ہے۔ محض عدل اور حکمت ہے۔ پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ کیونکہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذم و عقاب ہونا تو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے۔ اور نہ ہی اس سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ محال مثلاً سفاهت یا جہالت یا عبث یا بخل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بناء پر وہ ترک پر قادر نہ ہو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو ترک کرنا اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

تشریح مقولہ، لَعَمْرِي۔ لام اور عین کے فتح اور میم کے سکون کے ساتھ ہے۔ عمر خواہ عین کے فتح کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دونوں کے معنی زندگی کے ہیں۔ البتہ قسم کے موقعہ پر صرف

عین کے فتح کے ساتھ ہی متعل ہے۔ پھر تعمیری۔ مبتداء ہے اور خبر محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے۔
تعمیری مقسم بدلہ۔ میری زندگی کی قسم ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر
اصول کے مفاسد بے شمار ہیں اور معتزلہ سے یہ غلطیاں اس بناء پر ہوتی ہیں کہ انھیں اللہ کی ذات اور صفات
کی صمیم معرفت حاصل نہیں۔ اور ان کی طبیعتوں اور ذہنوں میں اللہ کی غائب ذات کو عالم شہد پر قیاس کرنا صحیح
ہے۔ چنانچہ جب انھوں نے دیکھا کہ غلام کے حق میں جو چیز اصلح ہو آقا کا اسے وہ چیز نہ دینا عقلاً قبیح ہے
تو کہا کہ اللہ تعالیٰ کا بھی اصلح للعبد نہ دینا قبیح ہے۔ اس لئے اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ معتزلہ
کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصلح للعبد کا ترک کرنا اگر جہل کے باوجود ہے کہ فلاں چیز بندہ کے حق میں اصلح
ہے تو یہ بخل ہے اور نہ جاننے کی وجہ سے اگر ہے تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ بخل اور جہل دونوں سے پاک
ہے اس بناء پر اللہ تعالیٰ اصلح للعبد کا تارک نہیں ہو سکتا اور اس پر اصلح للعبد واجب ہو گا۔ شارح نے یہ
اس کا جواب یہ دیا کہ جب دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا
ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا نہ دینا جو بندہ کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور مبنی بر حکمت ہی ہو گا
قولہ: نہ لیت شعری الخ مشعر بفتح الشین بمعنی علم ہے اور لیت کی خبر محذوف ہے تقدیر عبارت
ہے لیت علمی حاصل۔ یعنی کاش کہ مجھے بھی معلوم ہو جاتا کہ آخر اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی
ہے۔ استفہام انکاری ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کوئی معنی نہیں۔ اس لئے کہ یہاں
وجوب کا یہ معنی تو یہ نہیں سکتا کہ اس کا تارک مستحق ذم و عقاب ہو اور یہ ظاہر ہے کیونکہ یہ معنی وجوب شرعی
کلمہ ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے وجوب
کا یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک
پر قادر ہی نہ رہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو۔ بلکہ فاعل موجب یعنی
فاعل بے اختیار ہو۔ اور قاعدۃ اختیار یعنی اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کو جو اہل حق کا مذہب ہے ترک
کر لے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ ہماری تعالیٰ کا فاعل موجب
ہونا فلاسفہ کا مذہب ہے۔

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَلِبَعْضِ عَمَلَاتِ الْمُؤْمِنِينَ خَصَّ الْبَعْضُ لَا أَنْ مِنْهُمْ مَنْ لَا
يُرِيدُ اللَّهُ تَعَالَىٰ تَعَذُّيبَهُ فَلَا يَذُوبُ وَتَنْعِيمُ أَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُونَ
بِاللَّهِ تَعَالَىٰ وَيُرِيدُ هَذَا أَوَّلَىٰ مِمَّا وَقَعَ فِي عَامَةِ الْكُتُبِ مِنَ الْأَقْصَارِ عَلَى ثَبَاتِ

عذاب القبر دون تنعیمہ بناءً علی ان النصوص الواردة فيه أكثر، وعلى ان عامة
 اهل القبور كفار وعصاة، فاتحذیب بالذکر احذر وسوال متکرون کثیر وهما
 ملکات یدخلان القبر فیسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه، قال
 السيد ابوالشجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبیاء علیهم السلام عند البعض ثابت
 كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق علی
 ما نطقت بها النصوص۔ قال الله تعالى (النار یعرضون علیها غدوا وعشيا ولیوم
 تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشتد العذاب، وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا
 نارا وقال النبی صلی الله علیه وسلم استنزهوا عن البول فان عامته عذاب القبر
 منه، وقال الله تعالى یتب الله الذین امنوا بقولنا ثابت، نزلت فی عذاب القبر
 اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبیک، فيقول ربی الله ودينی الاسلام
 ونبی محمد صلی الله علیه وسلم، وقال علیه السلام اذا اقبر المیت اتاه ملكان
 اسودان ازرقان یقال لاحدهما المنکر وللاخر النکیر الى آخر الحديث۔ وقال
 علیه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران وبالجملۃ
 الاحادیث فی هذا المعنی وفي کثیر من احوال الآخرة متواترة المعنی وان لم یبلغ
 احادها أحد التواتر۔

ترجمہ

اور کافروں اور بعض گنہگار و منین کو قبر میں عذاب ہونا (عذاب قبر کو) بعض (گنہگار و منین) کے ساتھ اس لئے خاص کلمہ ہے کہ بعض گنہگار و منین کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دینا چاہے گا۔

تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا۔ اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمیں دیا جائے گا جسے اللہ تعالیٰ جانتے ہیں۔ اور جو اللہ تعالیٰ دینا چاہیں گے۔ اور یہ (تنعیم اہل طاعت کا ذکر) بہ نسبت اس کے جو علم کلام کی عام کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بناء پر اکتفا کرنے سے اولیٰ ہے کہ اس بارے میں وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کافروں اور نافرمان ہیں۔ لہذا تعذیب ذکر کئے جانے کے زیادہ لائق ہے۔ اور منکر و نکیر کا سوال کرنا اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں آکر بندہ سے اس کے رب اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ سید ابوالشجاع نے کہا کہ بچوں سے بھی سوال ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی۔ یہ ساری چیزیں دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں۔ کیونکہ یہ سب باتیں (فی نفسہ) ممکن ہیں۔ مجرب صادق نے ان کی خبر دی ہے۔ جیسا کہ نصوص مطلق ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

کہ وہ آل فرعون، آگ کے سلسلے صبح و شام پیش کئے جھلتے ہیں اور قیامت کے روز فرشتوں کو حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ غرق کر دیے گئے اور فوراً آگ میں ڈال دئے گئے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قول ثابت پر جہاد سے گا۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے۔ تو بندہ کہے گا کہ میرا رب اللہ اور میرا دین اسلام اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں خوسیاہ اور نیلی آنکھ والے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔ اسی آخر الحدیث۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قبر جنت کی پھلواڑوں میں سے ایک پھلواڑی ہے یا جہنم کے گڈھوں میں سے ایک گڈھا ہے۔ بہر حال اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے بہت سے احوال کے بارے میں احادیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں اگرچہ ان کی جزئیات خبر واحد ہیں۔

تشریح | علم آخرت کے دو حصے ہیں۔ ایک ہر انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک جس کو شریعت کی اصطلاح میں برزخ کہا جاتا ہے۔ دوسرا حصہ قیامت سے لے کر ابد الابد تک جس کو عالم حشر کہتے ہیں۔ قبر و حقیقت اس گڈھے کا نام نہیں جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اسی عالم برزخ کا نام ہے جو انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔

ارشاد خداوندی ہے ”قَمَنَ وَرَأَتْهُمْ بَرْزَخِ الْیَوْمِ لِلْجَنَّتِ“ (ترجمہ) اور ان کے سلسلے میں برزخ ہے جس میں قیامت تک رہیں گے۔ اسی عالم برزخ میں مردہ سے منکر اور نکیر نامی دو فرشتے اگر توحید و رسالت کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ اور پوری پوری جزاء تو قیامت اور حساب و کتاب کے بعد ملے گی۔ مگر جزاء و سزا کا سلسلہ کچھ یہیں سے شروع ہو جاتا ہے۔ اسی بناء پر حدیث میں فرمایا گیا کہ۔ مَن مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِیَامَتُہٗ۔ (ترجمہ)۔ جو مر گیا اس کی قیامت قائم ہو گئی۔ چنانچہ کفار اور بعض گنہ گار مومنین کو اسی عالم برزخ میں عذاب ہوتا ہے جس کو عذاب فہر کہتے ہیں اور فرمانبردار بندوں کو آرام و آسائش کی چیزیں ملتی ہیں جس کو نعیم قبر کہتے ہیں۔ عذاب قبر و نعیم قبر اسی طرح سوال نکیر بن حق اور دلیل سمعیہ نصوص کتاب و سنت سے ثابت ہیں۔ ایمان لانا فرض ہے کیونکہ یہ ساری باتیں فی نفسہ ممکن ہیں غیب صادق نے ان کی خبر دی۔ اور جس ممکن بات کی غیب صادق خبر دے وہ صحیح ہے بلا تاویل اس کو مان لیتا اور اس پر ایمان لانا فرض ہے

قبر پر برزخ کے عذاب پر دلیل قرآن کی آیات میں سے یہ آیت ہے جو آل فرعون کے بارے میں ہے۔ "النا
یعرضون علیہا خدا داو عشیاً ولوم تقوم الساعة ادخلوا الی ذرعت اشد العذاب" وجہ
استدلال یہ ہے کہ یوم تقوم الساعة کا عطف غدا و عشیاً پر ہو رہا ہے۔ اور عطف مغایرت میں
المعطوف والمعطوف علیہ کا مقتضی ہے۔ اس بناء پر غدا اور عشی سے روز قیامت سے پہلے کے صبح و شام
مراد ہوں گے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ قیامت سے پہلے یعنی عالم برزخ میں صبح و شام کل فرعون کو خدا
دیا جاتا ہے اور قیامت کے دن (فرشتوں کو حکم ہوگا کہ) آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے "اعرفوا فادخلوا ناراً" وجہ استدلال یہ ہے کہ کلام عرب
میں فاء تعقیب بلا مہلت کے آتا ہے۔ یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ
کے معاً بعد ہے تو اب معنی ہوں گے کہ وہ لوگ (قوم نوح) غرق کئے جانے کے فوراً بعد عذاب میں
مبتلا کر دئے گئے۔ اور ظاہر ہے کہ غرق کئے جانے کے بعد وہ ابھی عالم برزخ میں ہیں۔ اس سے معلوم
ہوا کہ برزخ میں عذاب ہوتا ہے۔ اسی طرح حدیث استنزیہ عن المبول۔ الی آخر الحدیث۔ میں

عذاب قبر کی صراحت ہے۔ نیز حدیث پاک "القبر روضة من ریاض الجنة" و حفرة من حفرة
النار" میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کی خبر موجود ہے کیونکہ حدیث کا مطلب ہے کہ قبر کسی کے حق میں
کی بھلکاری ہے کہ اس کو جنت کی نعمتیں دلاں مل رہی ہیں اور کسی کے حق میں جہنم کا گڑھا ہے کہ وہاں
اس کے عذاب کا سامان موجود ہے۔ اسی طرح شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی "بل احياء
یُرزقون" نعیم قبر کی دلیل ہے اور متعدد احادیث میں سوال نکمیرین کی صراحت موجود ہے۔ سوال نکمیرین

پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دو فرشتے ایک ہی وقت میں تمام مردوں سے مختلف مقامات میں کیسے سوال
کر سکتے ہیں اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ وہ فرشتے ایک ہی وقت میں ایک جہت کے تمام
مردوں سے سوال کریں اور ہر مرد اپنے کو مخاطب سمجھ کر جواب دے کر اپنے اپنی فلاں دن تیر کی ذریعہ ہر مرد کا جواب الگ الگ
قولہ: وعذاب القبر۔ یعنی وہ عذاب جو موت کے بعد حشر سے پہلے ہوگا۔ خواہ میت کو قبر میں دفن
کیا جائے یا دفن نہ کیا جائے۔ لیکن چونکہ عام طور پر بالخصوص اویان سماویہ والوں کے یہاں میت کو قبر میں
دفن کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر عذاب کی اضافت قبر کی طرف کر دی گئی۔

قولہ: وهذا الاول الخ یعنی صرف عذاب قبر پر اکتفاء کرنے کے مقابلہ میں عذاب قبر اور نعیم قبر
دونوں کو ماننے کا ذکر کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اولویت یہ ہے کہ شریعت کا مزاج ترغیب اور ترہیب دونوں
کو ساتھ ساتھ لیکر چلنے کا ہے۔ یا اس بناء پر اولیٰ ہے کہ نعیم قبر انبیاء اور صالحین کے لئے ہے لہذا

اس کا ترک کرنا مناسب نہیں۔

قولہ، وھما ملکات الخ بعض نے کہا کہ متعین طور پر دو ہی فرشتے سوال کے لئے امور ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ ہو سکتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام منکر اور بعض کا نام نکیر ہو۔ ہریت کے پاس ان میں سے دو فرشتے سوال کے لئے بھیجے جلتے ہوں جس طرح ہر شخص کے کا تب اعمال فرشتے دو ہیں۔

فقہاء، قال المسید ابو الشجاع الخ صمیم یہ ہے کہ اطفال مومنین پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے تکرین کا سوال ہوگا۔ اسی طرح صمیم یہ ہے کہ انبیاء سے نکیرین کا سوال نہ ہوگا۔ کیونکہ جب امت کے بعض علماء سے از روئے حدیث سوال نکیرین نہ ہوگا۔ تو طبی سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔

قولہ، نزلت فی عذاب القبر۔ الخ عذاب قبر سے ذکر الخافس و ارادة العام کے طور پر احوال قبر مراد ہیں۔

قولہ، یقال لاحدھما المنکر الخ منکر بفتح الکاف اسم مفعول ہے انکرہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی نہ پہچانتا ہے اور نکیر برور فعیل اسم مفعول ہی کے معنی میں ہے تو دونوں کے معنی جنبی اور غیر معروف کے ہوئے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور بناوٹ انسانوں اور جانوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ جاسکیں گے۔

وانکر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان المیت جماد لا حیوة لہ۔ ولا ادراک فتحدی بہ محال والجواب انہ یجوز ان یخلق اللہ تعالیٰ فی جمیع الاجزاء او فی بعضها نوحاً من الحیوة قدر ما یدرک الم العذاب اول ذلہ التنعیم، وھذا لا یستلزم لعادة الروح الی بدنہ، ولا ان یتحرک ویضطرب او یزلی اثر العذاب علیہ حتی ان الغریب فی الماء، والماکول فی بطون الحیوانات والمصلوب فی الهواء یعذب وان لم یطلع علیہ، ومن تامل فی عجائب ملکہ و ملکوتہ وغرائب قدرتہ وجبروتہ لم یستبعد امثال ذلک فضلاً عن الاستحالة۔

اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان و بے حس جسم ہے۔ ترجمہ اس میں حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک، لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے اور یہ نہ بدن کی طرف روح

کے ٹوٹنے جانے کو مستلزم ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے یا ٹپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے۔ حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں بھضم ہو جانے والے اور فضا میں سوئی دئے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے۔ اور جو اللہ تعالیٰ کے ملک اور اس کی سلطنت کے عبادات اور اس کی انوکھی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان بی باقوں کو بیدار بھی نہ سمجھے گا چہ جائیکہ محال سمجھے۔

تشریح

بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اسی طرح نفیم قبر کا اس بناء پر انکار کیا کہ میت بے جان اور بے حس جسم ہے نہ اس کے اندر حیات ہے اور نہ علم و ادراک۔ کیونکہ علم و ادراک ذی حیات جسم کا خاصہ ہے۔ سو جب اس کو نہ تکلیف و الم کا احساس و ادراک ہو سکتا ہے نہ راحت و لذت کا تو اس کی تعذیب و تنعیم محال ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ تعذیب و تنعیم دونوں امر ممکن ہیں جس کی مغیر صادق نے متعدد تفصیلات میں خبر دی ہے اور مغیر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح اور اس پر بلا تاویل کے ایمان لانا فرض ہے۔ ہاں اگر مغیر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگا کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذاب قبر امر غارقِ عادت ہے لیکن خوارقِ عادت بھی ممکن ہیں ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ رہا منکرین کا یہ کہنا کہ میت بے جان جسم ہے۔ اس کو عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے، جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشادِ خداوندی ”بل احياءہم“ میں یہی خاص قسم کی حیات مراد ہے اور اس حیاتِ خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹنا لازم نہیں کہ حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے۔ جس کے بعد حشر ہو۔ کیونکہ اعادۂ روح حیاتِ کاملہ کے لئے ضروری ہے۔ حیاتِ خاصہ کے لئے اعادۂ روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے۔ جس کی بناء پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت و الم کا ادراک کر سکے رہا منکرین کا یہ شبہ کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا ہو اور مرنے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہو اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی۔ اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جانور نے کھالیا اس کو بھی آگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے۔ درندہ درندہ کا پیٹ جل جاتا۔ اسی طرح

جس شخص کو فضا میں سولی دی گئی، اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ حرکت کرتا، تڑپتا یا اور کوئی اثر عذاب کا اس پر دکھائی دیتا، حالانکہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے کسی چیز کو نہ دیکھنا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں۔ آسیب زدہ کو جن دکھائی دیتا ہے، مگر ہم کو نہ دکھائی نہیں دیتا، حضرت جبریل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھائی دیتے تھے، مگر حاضرین صحابہ کو نہیں دکھائی دیتے تھے، سو یا ہوا شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے اور خواب میں ہنستا روتا اور خنپا مہلاتا ہے اور بھگتا ہے، مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح میت کو عذاب ہونے کے لئے ہمیں اس کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس عذاب کا تعلق عالم غیب سے ہے جس کے اور اک کے لئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس ناکافی ہیں، اس کے علم کا ذریعہ صرف اور صرف وحی الہی ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا لیفین ہوگا وہ مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا محال سمجھنا تو بہت دور کی بات ہے **وَاعْلَمَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ أَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أَفْرَدَهَا بِالذِّكْرِ، ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِيقَةِ الْحَشْرِ، وَلِفَاصِلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِأُمُورِ الْآخِرَةِ وَدَلِيلِ الْكُلِّ أَنَهَا أُمُورٌ مُمَكِّنَةٌ أَخْبَرَهَا الصَّادِقُ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسَّنَةُ فَتَكُونُ ثَابِتَةً وَصَرَحَ بِحَقِيقَةٍ كُلِّیٍّ مِنْهَا تَحْقِيقًا وَتَاكِيدًا وَاعْتِنَاءً بِشَأْنِهِ فَقَالَ وَالْبَعْثُ وَهُوَ أَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ تَعَالَى الْمَوْتَى مِنَ الْقُبُورِ بَانَ يَجْمَعُ أَجْزَاءَهُمْ الْأَصْلِيَّةَ وَيُعِيدُ الْأَرْوَاحَ إِلَيْهَا حَتَّى لَقَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَبْعَثُونَ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ أَفِيْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ النُّصُوصِ لِقَاطَعَةِ الْهَاطِقَةِ بِحَشْرِ الْأَجْسَادِ۔**

ترجمہ اور جاننا چاہیے کہ جب احوالِ قبر ان احوال میں سے ہیں جو امور دینا اور آخرت کے درمیان ہیں تو ان کو مستقل طور پر علیحدہ ذکر کیا پھر خسر کے حق ہونے اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہوئے۔ جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی خبر صادق نے خبر دی اور جن کو کتاب و سنت نے بیان کیا ہے۔ لہذا یہ باتیں ثابت ہیں۔ اور تحقیق اور تاکیدی اور اہمیت شان ظاہر کرنے کی غرض سے ہر ایک کے حق ہونے کی صراحت کی، چنانچہ فرمایا۔ اور بعث یعنی اللہ تعالیٰ کامردوں کو ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے اور ان کی طرف ان کی ارواح کو واپس کر کے قبروں سے زندہ اٹھانا حق اور ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد **ثُمَّ أَنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَبْعَثُونَ** اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ** اور ان کے علاوہ آج کے نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو خسر اجسام پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح

جس طرح ایک عادل اور منصف بادشاہ کی شان عدل والصاف کا تقاضا ہے کہ وہ اپنی رعایا کے لئے ایک قانون مرتب کر کے انھیں اس قانون کا پابند بنائے تاکہ کوئی کسی کی حق تلفی اور کسی پر ظلم و زیادتی نہ کر سکے۔ پھر عدالتیں قائم کر کے ظالم و مظلوم کے مفاد کی سماعت کے لئے بیٹھی کی ایک تاریخ مقرر ہو اور اس تاریخ میں گواہوں سمیت مدعی اور مدعا علیہ کے بیانات سن کر صحیح فیصلہ ہو۔ اور مجرم کو پولیس کی حراست میں پابجولاں لے جا کر جیل خانہ میں بند کر دے۔ جہاں اس کے جرم کی سزا کا سامان ہو۔ اسی طرح بادشاہ حقیقی سرِ ابا عدل والصاف اللہ رب العزت نے اپنے بندوں کے لئے قانون کی مختلف کتابیں نازل فرمائیں۔ تاکہ لوگ حق و باطل، ہدایت اور گمراہی کے درمیان فرق کر سکیں۔ اور خدائی ارشادات و اوامر کی دل و جان سے تعمیل کریں۔ اور اس کی مناسبت اور ناپسندیدہ باتوں سے اجتناب کریں۔ بانگاہ خداوندی کے حکام اور وزراء حضرات انبیاء و مسلمان نے قوانین خداوندی اور جرائم اور ان کی دفعات سے بندوں کو آگاہ کرنے کے ساتھ یہ بھی اعلان کر دیا کہ موت کے بعد احکام الحاکمین نے تہائی جزاء و سزا کے لئے ایک دن مقرر فرمایا ہے۔ جب وہ دن آجائے گا تو وہ تم سب کو دوبارہ زندہ کر کے قبور سے اٹھائے گا جس کے بعد تمہارے اچھے بُرے اعمال کا حساب ہو کر مناسب فیصلہ ہوگا۔ پس حساب و جزاء و سزا کے لئے مردوں کا دوبارہ زندہ کیا جانا سانِ شرع میں بحث کہلاتا ہے۔ جس کی کیفیت یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ ہر جسم کے اجزاء اصلیت کو جمع فرما کر دنیا میں جو روح اس جسم سے وابستہ تھی وہ روح اس کی طرف لوٹا دینگے۔ بحث کی یہ کیفیت اگرچہ درجہ احتمال میں ہے مگر نفس بحث ایسے قطعی دلائل سے ثابت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس بناء پر عقیدہ بحث پر ایمان لانا فرض اور اس کا انکار کرنا کفر ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ ثُمَّ أَنْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَحْنُ (ترجمہ) پھر تم قیامت کے روز اپنی قبروں سے زندہ اٹھائے جاؤ گے۔ اسی طرح سے جب عیسیٰ بن مریم اپنے ہاتھ میں بوسیدہ لڑیاں لیکر آیا اور کہنے لگا۔ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (ترجمہ) بھلا ان بوسیدہ لڑیوں کو کون زندہ کرے گا تو اس کے جواب میں آیت نازل ہوئی۔ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ (ترجمہ) اے نبی! بتلا دیجئے کہ ان بوسیدہ لڑیوں کو وہ اللہ زندہ کرے گا جس نے انھیں پہلی بار پیدا کیا۔ یہ اور اسی طرح کی بے شمار آیات ہیں جو صاف اور صریح لفظوں میں بحث بعد الموت کی خبر دیتی ہیں۔

وَاذْكُرْهُ الْفَلَسَفَةُ بِنَاءً عَلَى امْتِنَاعِ اعَادَةِ الْمَعْدُومِ بَعْدَ مَوْتِهِ وَهُوَ مَعْنَى أَنَّهُ لَا دَلِيلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدَّ بِهِ، غَيْرِ مُضَرٍّ بِالْمَقْصُودِ، لِأَنِّ مَرَادَنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَجْمَعُ الْأَجْزَاءَ الْأَصْلِيَّةَ لِلنَّاسِ وَيُعِيدُ رُوحَهُمَا إِلَيْهَا، سَوَاءٌ سَمِيَ ذَلِكَ بِاعَادَةِ الْمَعْدُومِ بَعْدَ مَوْتِهِ، أَوْ لَمْ يُسَمَّ

وہذا یبسط ما قالوا انہ لو اكل انسان انسانا لم یحیث صار جزءاً آمنه، فقلت الاجزاء امان تعاد فیہما، وهو محال، او فی احد ہما فلا یكون الآخر معاً بما جمیع اجزائہ، وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلیة الباقیة من اول العمر الى اخرہ والاجزاء المأكولة فضلة فی الاكل لا اصلیة، فان قیل هذا قول بالتناسخ، لان البدن الثانی لیس هو الاول، لیس ورد فی الحدیث من ان اهل الجنة جرؤ مرء، وان الجہنمی ضرس، مثل أحد، ومن ہلہنا قال من قال بما من مذهب الاول للتناسخ فیہ، قدم راسخ، قلنا انما یلزم التناسخ لو لم یکن البدن الثانی مخلوقاً من الاجزاء الاصلیة للبدن الاول، وان سعى مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً فی مجرد الاسم ولا دلیل علی استعالتہ اعادۃ الروح الى مثل هذا البدن، بل الادلة قائمة علی حقیقۃ سواء سعى ذلك تناسخاً ام لا۔

ترجمہ اور فلاسفہ نے معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہونے کی بناء پر حشر اجساد کا انکار کیا اور یہ باوجود اس بات کے کہ اس بیان کے پاس کوئی معتبر دلیل نہیں ہے۔ ہمارے مقصود کو متفقہ نہیں اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع فرما کر اس کی روح اس کی طرف لوٹا دینگے۔ چاہے اس کا بعینہ معدوم کا اعادہ نام رکھا جائے۔ یا نام نہ رکھا جائے۔ اور اس سے وہ بھی اعتراض ختم ہو جاتا ہے جو منکرین بعثت نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے یا طرح کہ وہ (انسان یا کول)، اُس (انسان یا کول) کا جزء بن جائے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں لوٹائے جائیں اور یہ محال ہے یا دونوں میں سے ایک میں، تو (اس صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ اعادہ نہ ہوگا، اور یہ اعتراض کا ختم ہو جانا، اس لئے ہے کہ معاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزاء اصلیہ ہوں گے جو ابتداء عمر سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اور اجزاء ماکولہ آکل کے اندر فضلہ اور زائید ہیں اصلی نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہوا۔ کیونکہ بدن ثانی بعینہ پہلا بدن نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امر دہوں گے اور یہ بھی آیا ہے کہ جہنمی کے ڈاڑھ کے دانت احد پہاڑ کے برابر ہوں گے اور اسی بنا پر کہنے والے نے کہا کہ کوئی منکر ایسا نہیں کہ اس میں تناسخ کا راسخ قدم نہ ہو۔ ہم کہیں گے کہ تناسخ تو اس وقت لازم آتا۔ جب بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ پیدا کیا جاتا۔ اور اگر اس جیسی چیز کا نام تناسخ ہے تو پھر محض نام کے بارے میں جھگڑا ہوا۔ حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے

بلکہ اس کے حق بننے پر دلائل قائم ہیں۔ چاہے اس کو تاسخ کہا جائے یا تاسخ نہ کہا جائے۔

تشریح

فلاسفہ نے بحث اور معاد جسمانی کا اس بناء پر انکار کیا کہ اس سے اعادہ معدوم لازم آتا ہے۔ اور جو چیز معدوم ہو گئی ہو۔ بعینہ اس کا اعادہ یعنی دوبارہ موجود کیا جانا محال ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اعادہ معدوم محال ہے۔ محض ان کا ایک دعویٰ ہے جس بیان کے پاس کوئی دلیل نہیں، بلکہ دلیل اس کے امکان پر ہے۔ اس لئے کہ جب معدوم کو پہلی بار موجود کرنا ممکن بلکہ واقع ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ وکنتم امواتا فاحیاء۔ تو اعادہ معدوم یعنی موجود کے معدوم ہو جانے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا خصوصاً اس وقت جب کہ وہ بالکلیہ معدوم نہ ہوا ہو بلکہ اس کے اجزاء اصلہ باقی ہوں۔ بدرجہ اولیٰ ممکن ہو گا اور معاد جسمانی سے ہماری یہی مراد بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹا دینگے۔ اب تمہارا جی چاہے اس کو اعادہ معدوم کہو یا اور کچھ کہو۔ ہمیں نام رکھنے سے کوئی سروکار نہیں اور معاد جسمانی کا جو معنی ہم نے ذکر کیا۔ یعنی انسان کے اجزاء اصلہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا اپنی قدرت سے جمع فرما کر اس کی طرف روح کو لوٹا دینا۔ اس سے منکرین کا یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے اور انسان ماکول انسان آکل کا جزء بدن بن جائے تو اجزاء ماکولہ وصال سے خالی نہیں یا تو ان کا اعادہ آکل اور ماکول دونوں میں ہو گا، اور یہ اس بناء پر محال ہے کہ اس سے شی واحد کا آن واحد کے اندر دو محل میں ہونا لازم آتا ہے۔ اور یا ان اجزاء کا اعادہ دونوں میں سے ایک کے اندر ہو گا۔ ایسی صورت میں دوسرے کا اعادہ بجمع اجزاء نہ ہو گا۔ یہ تمہا معاد جسمانی پر منکرین کا اعتراض، رہی یہ بات کہ معاد جسمانی کا جو معنی بیان کیا ہے۔ اس سے یہ اعتراض کیسے ختم ہو جائے گا تو اس کا بیان یہ ہے کہ ہر شخص کا معاد اس کے اجزاء اصلہ کو جمع کر کے ہو گا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے لیکر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ انسان آکل کے اندر اجزاء اصلہ نہیں بلکہ اجزاء زائدہ ہیں۔ کیونکہ یہ اجزاء اس کے اندر ابتداء عمر اور پیدائش سے نہیں بلکہ انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان ماکول کے اجزاء اصلہ کو جو وہ ذرات بھی ہو سکتے ہیں جن ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو جمع فرما کر عہد الست لیا تھا۔ انسان آکل کا جزء بننے سے محفوظ رکھیں۔ اور ان کا اعادہ انسان ماکول ہی کے اندر ہو۔ اس صورت میں ہر ایک کا اعادہ بجمع اجزاء نہ ہو گا۔

معاد جسمانی پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر انسان کی روح کا جس بدن سے تعلق

ہے آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا مثلاً دنیا میں اس بدن پر بال تھے آخرت میں وہ بالوں والا بدن نہیں ہوگا جیسا کہ حدیث شریف میں ہے ان اهل الجنة جرد مود جنت ولے بالوں سے خالی ہوں گے امر دہوں گے پس اگر معاد جسمانی کو صحیح مان لیا جائے تو روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہ تناسخ ہے۔ جواب یہ ہے کہ تناسخ اس وقت لازم آتا جب بدنِ ثانی اخروی بدنِ اول دنیوی کے اجزاء اعلیٰ سے نہ بنایا جاتا لیکن جب بدنِ ثانی بدنِ اول ہی کے اجزاء اعلیٰ سے بنایا جائے گا اور اس کی طرف روح کو لوٹا دیا جائے گا تو تناسخ لازم نہ آئے گا اور اگر بدنِ ثانی بدنِ اول کے اجزاء اعلیٰ سے پیدا کئے جائے اور اس کی طرف روح لوٹائے جائے تو تناسخ کہا جائے تو یہ نام کے بارے میں نزاع ہوا کہ تم اس کو تناسخ کہتے ہو ہم تناسخ نہیں کہتے اور نزاع فی التسمیہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ دراصل حالیکہ اس جیسے بدن کی طرف جو بدنِ اول ہی کے اجزاء اعلیٰ سے پیدا ہو روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں خواہ اس کو تناسخ کہا جائے یا نہ کہا جائے

قوله: ومن ههنا المعنى بدن ثانی کے بدنِ اول سے مختلف ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ ہر مذہب میں تناسخ کا قدم راسخ ہے۔ مراد شیخ جلال الدین رومی ہیں۔ حاشا کلام شیخ تناسخ کے قائل نہیں بلکہ ان کا مقصد ان لوگوں پر طعن ہے جو معاد جسمانی کو بے چون و چرا تسلیم کرنے کے بجائے او اس میں مویشگافی کرتے ہیں جس سے تناسخ کی طرف ذہن جاتا ہے۔ تناسخ جسے آواگون بھی کہتے ہیں ایک آریہ سماجی عقیدہ ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے برے اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے بار بار اسی عالمِ حسی میں جنوں اور جنم بدلتی رہے۔ یہ عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہوئی کی بناء پر اکثر کفر اور خلافِ اسلام ہے۔ نیز تناسخ باطل ہے کیونکہ روح اگر سابقہ اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے جنم بدلتی رہتی ہے تو سوال یہ ہے کہ پہلی بار جسم کے ساتھ جب روح کا تعلق ہوا اور مثلاً اس کو صحت و عافیت اسی طرح دولت و ثروت ملی تو یہ اس کے کس عمل کا ثمرہ ہے۔ کیونکہ جسم کے ساتھ یہ روح کا پہلا تعلق ہے۔ اس سے پہلے جسم نے اچھا بُرا کوئی عمل ہی نہیں کیا۔ نیز اگر آریہ سماجیوں کے مطابق جزاء و سزا پانے کے لئے روح پھر اسی دنیا میں آتی ہے جو کہ دارالعمل ہے تو دارالعمل کا دارالجزاء ہونا لازم آئے گا دنیا عمل کا مقام نہ رہے گی۔ بلکہ مقامِ جزاء و سزا ہو جائے گی۔

وَالْوِزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ، وَالْمِيزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا يَعْرِفُ بِهِ مَقَادِيرَ الْأَعْمَالِ وَالْحَقْلُ قَاصِرٌ عَنِ ادْرَاكِ كَيْفِيَّتِهِ، وَانْكَرَتْ الْمُحْتَزِّلَةُ، لِأَنَّ الْأَعْمَالَ

اعراض، ان ممکن اعداد تقالیم یکت وزنها، ولائها معلومۃ للہ تعالیٰ، فوزہا عبث والجواب انہ قد ورد فی الحدیث ان کتباً لا اعمال ہی السی توزن، فلا اشکال وعلی تقدیر تسلیم کون افعال اللہ تعالیٰ معللۃ بالاعراض، لعل فی الوزن حکمۃ لا نطلع علیہا وعدم اطلاعنا علی الحکمۃ لا یوجب العبث۔

اور اعمال کا تو لا جانا برحق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "والوزن یومئذ الحق" اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی اور عقل وزن کا طریقہ

جاننے سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ جوڑ کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں۔ اور اس لئے انکار کیا کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں۔ لہذا ان کو وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے: "نہ ہائے اعمال وزن کئے جائیں گے۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا محلل بالاعراض ہونا تسلیم کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ) ہو سکتا ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں۔ اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے دن ایک میزان قائم کی جائے گی جس کے ذریعہ بندوں کے اقوال و افعال کا وزن ہوگا۔ تاکہ اللہ تعالیٰ کی شان علی انصاف کا ظہور ہو۔ معتزلہ نے اس بناء پر وزن اعمال کا انکار کیا کہ اولاً تو اعمال کا آخرت میں دوبارہ موجود کیا جانا ممکن نہیں اور اگر ممکن مان لیا جائے تو وہ کوئی کھلی اور روزنی شے نہیں بلکہ معانی اور اعراض کے قبیل سے ہیں ان کا وزن ممکن نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر وزن کئے بندوں کے اعمال معلوم ہیں۔ ایسی صورت میں وزن کرنا بے فائدہ اور عبث کام ہے۔ پہلے شبہ کا ایک جواب شارح نے یہ دیا کہ حدیث میں ہے کہ نامۃ اعمال تولے جائیگا اور نامہ ہائے اعمال از قبیل اجسام ہیں۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کے لئے جدا جدا آلات ہوتے ہیں۔ غلہ تولنے کے لئے ترازو، سونا۔ چاندی اور حواہرات تولنے کے لئے کانٹا۔ سورج چاند اور ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کے لئے اسطرلاب اور موسم کا درجہ حرارت و برودت معلوم کرنے کے لئے، مقیاس الحرات، حتی کہ موٹروں اور کاروں کی فی گھنٹہ رفتار معلوم کرنے کے لئے میٹر موجود ہیں۔ پس خدا کی قدرت سے کوئی بعید نہیں کہ قیامت کے دن وہ کوئی ایسا آلہ موجود کر دے کہ جس سے حسنات اور سیئات کا صحیح صحیح وزن معلوم ہو سکے۔ دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے۔ کہ اس غرض کے لئے اگر فعل نہ ہو تو عبث اور بے فائدہ

ہو۔ اور اگر ہم افعالِ باطنی کا محلّ بالاعراض ہونا مان لیں تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں اللہ کی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم واقف نہ ہوں اور اللہ کے کسی فعل کی حکمت سے ہمارا واقف نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ فعل عبث ہو۔

وَالْكِتَابُ الْمُنْتَبِتُ فِيهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُوْتَى لِلْمُؤْمِنِينَ بِأَيِّمَانِهِمْ وَالْكَفَّارِ بِشِمَائِلِهِمْ وَوَرَاءَ ظُهُورِهِمْ حَتَّى لَقَوْلِهِ تَعَالَى وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا وَقَوْلِهِ تَعَالَى فَا مَن أَوْتَى كِتَابَهُ بِمِثْنِهِ فَنُصِيفُ يَحْسَبِ حِسَابًا سِيرًا وَسَكَتٍ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ الْفَقَاءُ بِالْكِتَابِ، وَأَنْكَرْتَ، الْمَعْتَزِلَةُ زَعَمُوا مِنْهُمْ أَنَّهُ عَبَثٌ، وَالْجَوَابُ عِنْدَ مَا مَرَّ۔

ترجمہ اور نامہ اعمال جس میں بندوں کی طاعات اور ان کے معاصی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو دے گا۔ ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ٹھیکریں در پیٹھ کے پیچھے سے دیا جائے گا۔ حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمائے گی وجہ سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب ظاہر کریں گے جس کو کھلی ہوئی پائے گا اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائیگا۔ اس کا آسان حساب لیا جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا۔ اور معتزلہ نے اپنے یہ سمجھنے کی بنا پر کہ یہ (اعمال کا درج کیا جانا) عبث ہے اس کا انکار کیا اور جواب اس کا وہی ہے جو گذر چکا۔

تشریح جب قیامت قائم کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنی شانِ عدل و انصاف کو ظاہر فرمائے۔ نیکوں کو جزاء اور بدوں کو سزا دے تو ضروری ہوا کہ دنیا میں ان کے اچھے بُرے اعمال جن پر قیامت کے دن جزاء اور سزا مرتب ہونی ہے۔ درج کئے جائیں اور محفوظ کئے جانے کا انتظام فرمائے۔ چنانچہ اس نے ہر شخص پر کرنا کا تین نامی فرشتوں کو مامور کر رکھا ہے جو اس کے اچھے اور بُرے اعمال کو ایک کتاب میں لکھتے رہتے ہیں وہی کتاب بندہ کا نامہ اعمال ہے۔ قیامت کے دن بندہ کے عمر بھر کے اقوال و افعال، حرکات و سکنات جس نامہ اعمال میں خدائی خفیہ پولیس یعنی کراما کا تین نے قلم بند کئے تھے۔ وہ نامہ اعمال بندہ کے سامنے رکھ دیا جائے گا۔ جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے۔ یَوْمَ نَخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا اقْرَأْ كِتَابَكَ، كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (ترجمہ) اور قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دیں گے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا اور اس سے کہیں گے کہ تو خود اپنا نامہ اعمال پڑھ آج تو خود ہی اپنا حساب کرنے کے لئے کافی ہے۔

قولہ: وسکت عن ذکر الحساب الیٰ یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب کے ذکر کے بعد حساب کا ذکر ضروری نہیں سمجھا کیونکہ بندہ اپنے اعمال کی کتاب پڑھ کر خود حساب کر لے گا۔ جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں ارشاد ہے کہ تو اپنی کتاب پڑھے۔ آج تو خود اپنا کافی محاسب ہے۔

قولہ: وانکرتہ المعتزلة الیٰ یعنی معتزلہ نے جس طرح اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال معلوم ہونے کی وجہ سے وزن اعمال کو عبث سمجھ کر اس کا انکار کیا۔ اسی طرح کتاب کو عبث سمجھ کر انکار کیا۔ سو جب وزن اعمال اور کتاب دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے۔ تو جواب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے کہ جس کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا فعل عبث ہو اور اگر مان بھی لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال غرض کے تابع ہوتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال بغیر کسی کتاب کے اور بغیر درج کئے جانے کے معلوم ہونے کے باوجود کتاب میں کوئی ایسی حکمت ہو جو ہم نہ جانتے ہوں اور ہمارے نہ جاننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کتاب میں کوئی حکمت نہ ہو۔

والسؤال حق لقولہ علیہ السلام ان اللہ ید فی المومن فیہم علیہ کفۃ فیستتر فیقول اتعرف ذنب کذا، اتعرف ذنب کذا، فیقول نعمای رب، حتیٰ اذا قسروا ہذا ورأی فی نفسہ انہ قد هلك، قال سترہما علیہ فی الدنیا، وانا اغفرہما للیوم فیعطی کتاب حسناتہ، واما الکفار والمنافقون، فینادی بہم علی رؤوس الخلائق، هؤلاء الذین کذبوا علی ربہم، الا لعنة اللہ علی الظالمین۔

ترجمہ اور سوال حق ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے قریب کر لے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو دوسروں کی نگاہ سے چھپائے گا تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو، اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو دانپنا، فلاں گناہ جانتا ہے کیا فلاں گناہ جانتا ہے۔ تو وہ ہر ایک کے جواب میں، کہے گا کہ ہاں اے میرے رب (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور یہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک و برباد ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ زمانے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انھیں معاف کرتا ہوں۔ پھر اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائیگی جسے کفار اور منافقین تو تمام لوگوں کے سامنے ان کا نام لے لے کر بکا رہا جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے دنیا میں اپنے پروردگار پر جھوٹ بانداھا۔ سن لو! ان ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے۔

تشریح

اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے روز میدانِ خشر میں بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال ہوگا۔ جس کی دلیل شارحِ رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ حدیث کے علاوہ متعدد آیات قرآنیہ بھی ہیں۔ مثلاً ارشاد خداوندی ”وَقِفْهُمْ اِنَّهُمْ مُسْتَلَوْنَ“ (ترجمہ) انہیں روکوان سے سوال کیا جائے گا۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے۔ فَلَنَسْأَلُ الَّذِي ارْسَلْنَا اِلَيْهِمْ وَلَنُكَلِّمَنَّ الْمُرْسَلِينَ۔ (ترجمہ) ہم ضرور سوال کریں گے ان لوگوں سے جن کے پاس رسول بھیجے گئے تھے۔ اور ضرور سوال کریں گے رسولوں سے بھی۔ رہی یہ بات کہ رسولوں سے کیا سوال ہوگا۔ سو قرآن کریم نے یہ بھی بتا دیا ارشاد ہے۔ يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا، اِنَّكَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ۔ (ترجمہ) قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو امتوں کے ساتھ جمع کرے گا۔ اور پھر رسولوں سے دریافت کرے گا کہ تم کو امتھاری امتوں کی طرف سے کیا جواب ملا تھا عرض کریں گے کہ (ظاہری جواب معلوم ہے) مگر حقیقت کا علم نہیں۔ پوشیدہ باتوں کے جاننے والے تو آپ ہی ہیں۔

قولہ: فیضع علیہ کفہ۔ کف کے معنی پرند کے بازو کے ہیں۔ پرند کی عادت ہے کہ اپنے بچوں کو اپنے بازو سے چھپا لیتا ہے۔ یہاں بطور استعارہ کے اس سے مراد نورانی حجاب ہے قولہ: کذبوا علی ربہم۔ انہو پر وہ گار پر جھوٹ باندھنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے خود ساختہ رسوم و رواج کو اور اپنے ادیان باطلہ کو اللہ کی طرف منسوب کیا اور اس کو اللہ کا دین کہا۔

والحوض حق لقولہ تعالیٰ اَنَا عَطَيْنَاكَ الْكُوثُرَ وَلَقَوْلہ علیہ السلام حوضی مسیحة شہر وزوا یاہ سواء، ماء ابیض من اللبن، وریحہ لطیب من المسک، وکیزانہ اکثر من مخموم السماء، من یشرب منها فلا یظمأ ابداً، والاحادیث فیہا کثیرہ۔ اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد اَنَا عَطَيْنَاكَ الْكُوثُرَ کی وجہ سے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اس کی بومشک زیادہ پاکیزہ ہے۔ اس کے کونے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں۔ جو اس سے پی لے گا اس کو پھر کبھی پیاس نہ لگے گی۔ اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

ترجمہ

اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد اَنَا عَطَيْنَاكَ الْكُوثُرَ کی وجہ سے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اس کی بومشک زیادہ پاکیزہ ہے۔ اس کے کونے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں۔ جو اس سے پی لے گا اس کو پھر کبھی پیاس نہ لگے گی۔ اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

تشریح

اللہ تعالیٰ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک نہر عطا فرمائی ہے جس کا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدانِ خشر میں بھی ہوگی۔ میدانِ خشر میں ایک حوض ہوگا جس میں جنت کی کوثر نامی نہر کا پانی لا کر جمع کیا جائے گا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔

ارشاد ربانی انا اعطینا الکونین کو ترے یہی حوض مراد ہے۔ جس کے عجیب و غریب احداثیات میں ان ہوئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی، اس کا پانی دو دھسے زیادہ سفید، مشک سے زیادہ خوشبودار اور شہد سے زیادہ شیریں، برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا۔ اس حوض پر جو آبِ خوبے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ تعداد میں ہوں گے اور اس حوض سے زیادہ چمکدار ہوں گے۔ ایک مرتبہ جو اس حوض سے پی لے گا۔ پھر وہ کبھی پیاسا نہ ہوگا۔ لوگ قبروں سے پیائے اٹھیں گے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو اسی حوض کوثر سے پانی پلائیں گے۔ اسی لئے آپ کو ساقی کوثر کہا جاتا ہے۔

قول: زوایاہ سواء الخ۔ زوایا جمع ہے زاویہ کی جس کے معنی گوشہ کے ہیں۔ سارے گوشوں کے برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حوض مربع ہوگا۔

والصراط حق، وهو جسر ممدود علی متن جہنم، ادق من الشعر وأحد من السیف یعبرہ اهل الجنة، وتزل بہ اقدام اهل النار، وانكرہ اكثر المعتزلة، لانه لا يمكن العبور علیہ، وان امکن فهو تعدی للمؤمنین، والجواب ان الله تعالى قادر علی ان یملکن من العبور علیہ، وتيسهله علی المؤمنین، حتی ان منهم من یجوزہ كالکبر الخاطف، ومنهم كالریح الهابۃ، ومنهم كالجواد المسرع الی غیر ذلک مما ورد فی الحدیث۔

ترجمہ اور صراط حق ہے اور صراط ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر تانا گیا ہے۔ وہ بال سے زیادہ ہار یک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ جنتی اس پر سے گزر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم اس پر سے پھسل جائیں گے اور اکثر معتزلہ نے پل صراط کا انکار کیا۔ اس لئے کہ ایسے پل پر گزرنا ممکن نہیں۔ اور اگر ممکن ہو بھی تو اس پر گزرنا مومنین کو سزا دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور مومنین پر گزرنا آسان بنا دیں۔ یہاں تک کہ بعض اچکنے والی جہلی کے مانند اس پر گزر جائیں گے۔ بعض تیز ہوا کے مانند اور بعض تیز رفتار گھوڑے کے مانند اور اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

تشریح اسلامی عقائد میں یہ عقیدہ بھی ہے کہ جہنم پر ایک پل ہوگا جو مال سے زیادہ ہار یک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اور تمام انسانوں کو اس پر سے گزرنے کا حکم ہوگا۔ اول انبیاء میں سب سے پہلے نبی کریم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم گزریں گے۔ اس کے بعد دیگر انبیاء۔ پھر مومنین

اپنے مختلف مدارج کے اعتبار سے، کوئی کجی کے مانند کوئی ہوا کے مانند کوئی گھوڑے کے مانند کوئی تیز روانہ کے مانند گزرے گا۔ اور جہنمی لوگ کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے۔ اس دن ایمان کا نور اور کفر کا ظلمت ہونا معلوم ہوگا۔ جب پل صراط پر اندھیرا ہوگا۔ اور ایمان کے علاوہ کوئی روشنی نہ ہوگی۔ اہل ایمان اپنے ایمان کی روشنی میں پل صراط پر سے گزریں گے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ یوم لا ینجزی اللہ النبی والذین آمنوا معہ۔ فودھم یسعی بیت ایدیرھم وبایما نھم یدرجھ جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانے والوں کو رسوا نہ کرے گا۔ ان کا نور ان کے سامنے اور ان کے دامن ان کی رہنمائی کے لئے چلتا ہوگا۔ اور بہت سے معتزلہ کا پل صراط سے انکار اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر ایمان میں کمی کا نتیجہ ہے ورنہ اس قادر مطلق سے کوئی بھی کام بعید از قیاس نہیں۔

والمجنۃ حق والناحق لان الآیات والاحادیث الواردة فی اثباتہما أشهر من ان تخفی، والکثر من ان تحصى، تمسک المنکر ون بان المجنۃ موصوفۃ بان عرضھا کعرض السموات والارض، وھذا فی عالم العناصر محال، وفی عالم الافلاک ام فی عالم آخر خارج عنہ مستلزم لجواز الخرق والالتیام، وھو باطل، قلنا ھذا مبنی علی اصلکم الفاسد، وقد تکلمنا علیہ فی موضعہ۔

ترجمہ اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے۔ اس لئے کہ دونوں کے بیان میں وارد آیات اور احادیث بہت مشہور اور بے شمار ہیں۔ منکرین نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کا یہ حال بیان کیا گیا ہے کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے۔ اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا عالم افلاک سے باہر کسی اور عالم میں (آسمانوں کا، خرق اور التیام جائز ہونے کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ (خرق والتیام کا محال ہونا) تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے۔ اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

تشریح جنت اور جہنم کے ثبوت پر بے شمار آیات اور احادیث دال ہیں۔ اس کو ناحق سمجھنا اور اس کی یہ تاویل کرنا کہ جنت یا جہنم آخرت میں کسی مقام کے نام نہیں۔ بلکہ دنیوی آرام و راحت کا نام جنت اور دنیوی رنج و محن کا نام جہنم ہے۔ یہ سراسر کفر اور زندقتہ ہے۔ منکرین یعنی فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ہے۔ سددعوا الی معفۃ من ربکم وجنۃ عرضھا کعرض السموات والارض۔ اس آیت میں جنت کے بارے میں بتلایا گیا ہے کہ اس کا پھیلاؤ آسمانوں اور زمینوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے اور ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے۔ کیونکہ جس کا پھیلاؤ عالم عناصر یعنی

زمین اور عالم افلاک دونوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے وہ تنہا ایک عالم میں کیسے آسکتی ہے۔ اسی طرح عالم افلاک میں بھی ایسی جنت نہیں ہو سکتی۔ مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے۔ اور نیز اگر ایسی جنت عالم افلاک میں مان بھی لی جائے یا آسمانوں سے اوپر کسی اور عالم میں ایسی جنت ہو تو وہاں آسمانوں کے پچھلے بغیر اہل جہنم کا پہنچنا ممکن نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں افلاک کا خرق والقیام قبول کرنا لازم آئے گا اور آسمانوں پر خرق والقیام محال ہے۔ جو ابدی ہے کہ آسمانوں پر خرق والقیام کا محال ہونا تمہارے اصل فاسد پر مبنی ہے جو ہمیں تسلیم نہیں۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک آسمانوں کا خرق والقیام ممکن ہے اور قیامت کے روز اس کا ظہور بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اذا السماء انشقت، واذا السماء افطرت، اور اذا النجوم انکدرت وغیرہ مختلف آیات قرآنیہ ظاہر ہے۔

وہما ای الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تکریر و تاکید، وزعم اکثر المعتزلة انهما تخلقان یوم الجزاء، ولنا قصۃ ادم وحواء واسکا نهما الجنة والآیات الظاہرة فی اعدادهما، مثل اعدت للمتقین، واعدت للکافرین اذ لا ضرورة فی العدول عن الظاہر، فان عروض بعث قولہ تعالیٰ تلک الدار الآخرة یجعلها للذین لا یریدون علواً فی الارض ولا فساداً، قلنا یحتل الحال والاستمرار و لوسلم فقصة ادم علیہ السلام تبقى سالمة عن المعارضة۔

ترجمہ اور دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کئے جاچکے ہیں موجود ہیں۔ یہ تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روز جزاء میں پیدا کئے جائیں گے اور اس کا دلیل آدم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار کئے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہیں مثلاً ”أُعدت للمتقین“ اور ”اعدت للکافرین“ کیونکہ ظاہری معنی سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس اگر (ان مذکورہ آیات سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”تلک الدار الآخرة، یجعلها للذین لا یریدون علواً فی الارض ولا فساداً“ جیسی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ (مضارع) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریح اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم پیدا کی جاچکی ہیں فی الحال موجود ہیں اکثر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور جہنم ابھی موجود نہیں ہیں بلکہ قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی ہماری دلیل ایک تو وہ نصوص ہیں جن میں جنت اور جہنم کے تیار کئے جانے کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی۔

جیسے جنت کے بارے میں نص قرآنی "أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ" (ترجمہ) جنت متقیوں کے لئے تیار کی گئی ہے اور جہنم کے بارے میں نص قرآنی "أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" ہے۔ (ترجمہ) جہنم کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے۔ اسی طرح حضرت آدم کا قصہ۔ ان دونوں کو جنت میں رہائش دیا جانا بھی اس بات کی صریح دلیل ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے۔ ارشاد ربانی ہے۔ وَفَلَنَّا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا۔ الْآيَةُ

اگر معترضہ کی طرف سے کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "تَلَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يَرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا" ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغہ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ کیونکہ اس آیت میں "نَجْعَلُهَا" استقبال کا صیغہ ہے۔ اور آیت کا معنی ہے کہ یہ دارِ آخرت ہے۔ جس کو ہم ان لوگوں کے لئے بنائیں گے جو زمین میں نہ سرکشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ فساد کا۔ ہم جواب دینے کے مضارع کا استقبال کے لئے ہونا متعین نہیں۔ بلکہ جس طرح استقبال کا احتمال ہے اسی طرح حال اور استمرار کا بھی احتمال ہے۔ لہذا آیت مذکورہ ان آیات کا معارض نہیں بنے گی جن میں بصیغہ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے اور اگر مان بھی لیا جائے کہ آیت مذکورہ میں مضارع برائے استقبال ہے تو ہم کہیں گے کہ جعل یہاں تملیک اور تفصیص کے لئے ہے۔ آیت کے معنی ہیں کہ ہم اس کا مالک بنائیں گے۔ اور اگر مان لیا جائے کہ جعل بمعنی خلق ہی ہے۔ اور اس بناء پر ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغہ ماضی جنت کی تیاری کی خبر دی گئی ہے تو ہم کہیں گے کہ آدم کا قصہ تو معارض سے محفوظ ہے۔ لہذا ہم اسی کو دلیل بنا کر کہتے ہیں کہ جنت پہلے سے موجود ہے۔ پیدا کی جا چکی ہے قولہ: اِذَا ضَرُورَةٌ الْغَنَجُ جنت اور دوزخ کے پہلے سے موجود ہونے پر شارح نے صیغہ ماضی کے ساتھ وارد ہونے والی آیات سے استدلال کیا تو اس پر کوئی کہہ سکتا تھا کہ ماضی کا صیغہ یہاں استقبال کے معنی میں ہے اور مستقبل میں جنت اور دوزخ کا تیار کیا جانا چونکہ یقینی ہے۔ لہذا اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے لفظ سے تعبیر کر دیا۔ جس طرح لفظ صور کا مستقبل میں ہونا یقینی تھا تو اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی سے تعبیر کیا۔ اور لَفِخَ فِي الصُّورِ فرمایا۔ شارح نے فرمایا کہ یہ لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف ہے۔ جس کی کوئی ضرورت نہیں اور بلا ضرورت لفظ کے ظاہری معنی سے انحراف جائز نہیں۔

قَالُوا لَوْ كُنَّا مُوْجِدِينَ الْآلَانَ لَمَّا جَازَ هَلَاكُ أَكُلِ الْجَنَّةِ لَقَوْلُهُ تَعَالَى أَكَلَاهُمْ أَدَامُ لَكِنِ الْإِزْمُ بَاطِلٌ لَقَوْلُهُ تَعَالَى كُلْ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، فَكُلُّ الْمَلْزُومِ، قُلْنَا

لاخفاء فی اللہ لا یمکن دوام اُکل الجنۃ بعینہ، وانما المراد بالذوام اللہ اذ انقی منه شئی حی ببدلہ، وهذا الابیاق الحلاک لحظۃ، فان الهلاک لا یتلزم الفناء بل یکفی الخروج عن الانتفاع بہ، ولو سلم، فیجوز ان یمکن المراد ان کل ممکن فهو ہالک فی حد ذاته بمعنی ان الوجود لا یمکن بالنظر الی الوجود الواجب بمنزلۃ العدم۔

ترجمہ

معتزلہ نے کہا کہ اگر جنت اور جہنم اس وقت موجود ہوتیں تو جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنت کے پھل دائمی ہیں لیکن لازم اور تالی باطل اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ سوائے پروردگار کی ذات کے ہر شئی ہلاک ہو جائے گی۔ تو اسی طرح ملزوم اور مقدم بھی باطل ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ جنت کے پھلوں کا دوام شخصی ممکن نہیں ہے۔ اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب ایک پھل فنا ہو جائے گا تو فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائے گا۔ اور یہ دوام (بالمعنی المذكور) ایک لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے معنی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہلاک ہونا فناء کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر مان لیا جائے کہ ہلاک فناء کو مستلزم ہے، تو ہو سکتا ہے (کل شئی ہالک الا وجہہ سے) مراد یہ ہو کہ ہر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہلاک ہونے والی ہے۔ بایں معنی کہ وجود امکانی (باری تعالیٰ کے وجود واجب کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح

معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر جنت اس وقت موجود ہوتی تو خارج جنت کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا۔ کیونکہ خارج جنت کا ہلاک ہونا ارشاد قرآنی اُکلھا دائماً کے معنی ہے۔ لیکن لازم اور تالی یعنی خارج جنت کی ہلاک کا ممکن نہ ہونا باطل ہے۔ ارشاد خداوندی کُلّ شئی ہالک کی وجہ سے۔ تو اسی طرح مقدم اور ملزوم یعنی جنت اور دوزخ کا اس وقت موجود ہونا بھی باطل ہے۔ اس دلیل کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اگر جنت تو جس میں ساری نعمتیں ہونگی اس وقت موجود مانا جائے۔ تو سوال یہ ہے کہ خارج جنت قیامت آنے پر ہلاک ہوں گے یا ہلاک نہیں ہوں گے۔ پہلی شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد اُکلھا دائماً کی وجہ سے باطل ہے۔ جس میں خارج جنت کو دائمی کہا گیا ہے اور دوسری شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد کُلّ شئی ہالک کی وجہ سے باطل ہے۔ جس میں قیامت آنے پر ہر شئی کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اور جب دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو جنت کا اس وقت موجود ہونا بھی باطل ہو گیا۔ اور ثابت ہو گئی کہ جنت اور دوزخ جزاء کے روز پیداکر جائیں گی۔ اس صورت میں دونوں آیتیں اپنے ظاہر

معنی کے ساتھ میجمع رہیں گی بایں طور کہ جس وقت کے اندر ارشاد الہی کل شی ہالک کا ظہور ہوگا۔ ا وقت کے گزر جانے کے بعد خست پیدا کی جائے گی اور اس کے بعد اکلھا دائم کے مطابق ہمیشہ رہے گی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ لازم اور تالی یعنی ثمار جنت کی ہلاکت کا ممکن نہ ہونا بلکہ اکلھا دائم کے مطابق ان کا دائمی ہونا۔ ارشاد الہی کل شی ہالک کے منافی ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ کیونکہ دوام کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ شی بعینہ باقی رہے۔ یہ دوام شخصی ہے اور ثانی یہ کہ افراد فناء ہوتے رہیں۔ اور ہر فرد کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود ہو جائے۔ مثلاً جنتی جب درخت سے ایک سیب توڑے گا تو فوراً اس کی جگہ اللہ تعالیٰ دوسرا سیب موجود کر دیں گے۔ یہ دوام نوعی ہے تو اکلھا دائم میں دوام سے دوام شخصی مراد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جنتی شخص پھل کے جس فرد کو بھی کھالے گا وہ تو یقینی طور پر ہلاک ہوگا بلکہ دوام نوعی مراد ہے۔ بایں معنی کہ جس پھل کو جنتی کھالے گا فوراً اس کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود کر دیا جائے گا اور کل شی ہالک میں ہلاکت سے دائمی ہلاکت مراد نہیں بلکہ ہلاکت لفظی یعنی لحظہ بھر کے لئے ہلاکت ہونا مراد ہے۔ اور دوام نوعی ہلاکت دائمی کے منافی ہے۔ ہلاکت لفظی کے منافی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ایک جواب یہ ہے کہ اگر اکلھا دائم میں دوام سے دوام شخصی ہی مراد ہو تو ہم کہیں گے کہ کل شی ہالک میں ہلاکت بمعنی فناء اور معدوم ہونا نہیں ہے۔ بلکہ ہلاکت ہونے سے مراد قابل انتفاع نہ رہنا ہے۔ بایں طور کہ مادہ باقی رہے اور صورت یا ذائقہ بگڑ جائے۔ چنانچہ ہلاکت الطعام اس وقت ہوتے ہیں جب کھانا خراب ہو جانے کی وجہ سے قابل انتفاع نہ رہے۔ ثواب اکلھا دائم کا مطلب یہ ہوگا کہ جنت کا ہر پھل مادہ کے اعتبار سے دائمی ہوگا۔ اور کل شی ہالک کے تحت اس کے ہلاکت ہونے کا مطلب لحظہ بھر کے لئے اس کا ناقابل انتفاع ہو جانا ہے۔ لہذا اب دونوں آیتوں میں کوئی تضاد نہ رہا۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ کل شی ہالک میں ہلاکت بمعنی فنا اور معدوم ہونا ہے تو ہم کہیں گے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں اس کے وجود واجب کے مقابلے میں ممکنات کے وجود کی کوئی حیثیت ہی نہیں۔ اس بناء پر کل شی ہالک کا معنی ہوگا کہ ہر ممکن باری تعالیٰ کے وجود واجب کے مقابلے میں ہلاکت اور منقرض عدم کے ہے۔

ما قیات لا تفنیان ولا یفنی اھلھا ای دائمتان لا یطر علیھما عدم مستمر بقولہ تعالیٰ فی حق الفلکیین خالدین فیھا ابدًا، واما ما قیل من انھما تھلکان ولو لحظۃ تمحققا بقولہ تعالیٰ کل شی ہالک الا وجہہ، فلا ینافی البقاء بهذا المعنی، لانک قد عرفت انہ لا دلالة فی الآیۃ علی الفناء وذهب الجہمیۃ الی انھما تفنیان ویفنی

اہلہما دھوقول مخالف للکتاب والسنة، والاجماع وليس عليه شبهة فضلا عن حجة

(جنت اور جہنم) دونوں باقی رہیں گی نہ وہ فنا ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے فنا ہوں گے یعنی

ترجمہ | دونوں ہمیشہ رہیں گی۔ ان پر استمراری عدم طاری نہ ہوگا۔ دونوں گزر رہوں گے حق میں اللہ تعالیٰ

کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنتی جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور ہر حال جو یہ کہا جاتا ہے کہ

اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شیء ہالک الا وجہہ کو ثابت کرنے کے لئے دونوں ہلاک کئے جائیں گے

اگرچہ ایک لمحہ بھر کے لئے، تو یہ اس معنی میں بقاء کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ مان چکے ہیں کہ آیت

میں فناء پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جہمہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اہل دوزخ

سب فنا ہو جائیں گے۔ اور یہ کتاب وسنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی کمزور دلیل بھی

نہیں ہے مضبوط دلیل تو درکنار۔

تشریح | کتاب وسنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور جہنم ہمیشہ باقی رہیں گی کبھی

فنا نہ ہوں گی اور وہاں کا ثواب وعذاب ابدی ہوگا کبھی ختم نہ ہوگا۔ اہل ایمان جنت میں اور

کفار جہنم میں ابد تک ٹھہریں گے کسی کو موت نہ آئے گی۔ روایات حدیث کے مطابق موت کو میٹھنے کی شکل

میں لا کر ذبح کر دیا جائے گا۔ اور ایک منادی آواز دے گا کہ اے اہل جنت ہمیشہ کے لئے خوش رہو کہ آ

تم کو موت نہیں۔ اور اے اہل دوزخ ہمیشہ کے لئے عذاب میں رہو کہ اب تم کو موت نہیں۔ اس اعلان کو

سن کر اہل جنت کی خوشی کی کوئی حد نہ ہوگی اور اہل جہنم کے رنج و غم کی کوئی حد نہ ہوگی۔ قرآن کریم کی بہت

سی آیات میں خلدین فیہا کے الفاظ کے ساتھ اہل ایمان کے جنت اور کفار کے جہنم میں خلود و بقاء دائمی

کی خبر دی گئی ہے۔

قولہ | ائى دامت ان چونکہ کل شیء ہالک کی رو سے ایک وقت ہر چیز کو فنا اور معدوم

ہونا ہے جو جنت اور جہنم کے خلود و بقاء دائمی کے منافی ہے۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے تشریح دینے

فرمایا کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور فنا نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان پر عدم استمراری طاری نہ ہوگا

بائیں معنی کہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں۔ اگرچہ لمحہ بھر کے لئے ہلاک ہوں گے تاکہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل

شیء ہالک کا ظہور ہو جائے۔ لہذا اب کوئی منافات نہ رہی۔ علاوہ اس جواب کے یہ بھی ایک جواب

ہے کہ آیت میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظ ہلاک بمعنی فنا ہے۔ کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہلاک

ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود واجب کے مقابلہ میں اس کے وجود امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا اور

اس کا بمنزلہ عدم ہونا ہو تو اس صورت میں جنت اور جہنم کا خلود اور بقاء دائمی کل شیء ہالک کے منافی

نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا وجود باوجود دائمی ہونے کے ممکن ہے اور ممکن کا وجود واجب قائل کے وجود کے مقابلہ میں ہلاک اور عدم کے وجہ میں ہے۔

والکبیرۃ قد اختلفت الروایات فیہا، فروی ابن عمرؓ انہما سعة الشرب باللہ وقل النفس بخیر حق، وقد فاء المحصنة، والزنا والفراغ عن الزحف والسحر واکل مال الیتیم وعقوق الوالدین المسلمین والاحادی فی الحرم، وزاد ابوہریرۃ اکل الربو، وزاد علی السرقۃ وشرب الخمر، وقیل کل ما کان مفسدہ مثل مفسدة شیء ما ذکر او اکثر منه وقیل کل ما توعد علیہ الشارع بمخصوصہ، وکل معصیۃ اصر علیہا العبد فہی کبیرۃ، وکل ما استغفر عنہا فہی صغیرۃ، وقال صاحب الکفاۃ والحق انہما اسمان اضافان لا یعرفان بذاتیہما، فکل معصیۃ اضيفت الی ما فوتہما فہی صغیرۃ، وان اضيفت الی ما دونہما، فہی کبیرۃ، والکبیرۃ المطلقة ہی الکفر، اذ لا ذنب اکبر منه وبالجملۃ المراد ہنہا ان الکبیرۃ الیٰ ہی غیر الکفر، لا تخرج العبد المومن من الايمان بقاء التصديت الذی ہو حقیقۃ الایمان خلافا للمعتزلہ تحت زعموا ان مرکب الکبیرۃ لیس بمومن ولا کافر، وهذا هو المنزلة بین المنزلین بناء علی ان الاعمال عندهم جزء من حقیقۃ الایمان، ولا تدخلہ ای العبد المومن فی الکفر خلافا للخوارج فانہم ذهبوا الی ان مرکب الکبیرۃ بل الصغیرۃ ایضا کافر، وانہ لا واسطۃ بین الایمان والکفر۔

ترجمہ اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کیا کہ کافر نوہم (۱۱) شرک باللہ (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر تہمت زنا لگانا (۴) زنا کرنا (۵) میدان جنگ سے بھاگنا (۶) سحر، یتیم کا مال لوٹنا (۸) مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا (۹) حرم میں گناہ کے کام کرنا اور ابوہریرہؓ نے اکل ربو کا اضافہ کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا اور کہا گیا کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا اس سے زائد ہو۔ وہ کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس پر شارع نے خاص طور پر ڈر دیا ہو۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ جس محصیت پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔ اور صاحب کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں۔ ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے

گناہ سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور بہر حال یہاں (متن میں کبیرہ ہے) کفر کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ ترکیب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ اور یہی منزلۃ بین المنزلتین ہے۔ اس بناء پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزو نہیں ہیں۔ اور کبیرہ بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا۔ برخلاف خوارج کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ترکیب کبیرہ بلکہ مرکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان رکھنے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح

ما تن حکا قول الکبیرۃ مبتدأ ہے اور لا تخرج العبد المومن عن الایمان خبر ہے قبل اس کے کہ مرکب کبیرہ کے خارج عن الایمان ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف تھا بیان کیا جائے۔ کبیرہ کسے کہتے ہیں یہ جان لینا ضروری ہے۔ شارح رقم لیتے ہیں کہ کبیرہ کی تعیین اور تعریف کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ عبداللہ ابن عمر کی روایت کے مطابق کبار تر وہ ہیں (۱) الوہیت اور استحقاق عبادت میں اللہ کے ساتھ کسی کو شریک سمجھنا (۲) مومن آزاد عاقلہ بالغہ پاکدامن عورت پر تہمت لگانا (۳) قتل ناحق خواہ دوسرے کا ہو یا اپنی ذات کا جس کو خود کشی کہتے ہیں (۴) زنا (۵) میدان جنگ میں کفار کے مقابلے بجاگنا (۶) کسی پر سحر کرنا (۷) یتیم کا مال اڑانا یعنی ناجائز طریقہ سے استعمال میں لانا۔ (۸) جائز باتوں میں مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا۔ (۹) حدود حرم میں گناہ کے کام کرنا۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے مذکور بالا نو کبار تر پر اکل ربو کا اضافہ کیا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا۔ اس طرح اب کبار ترکی تعداد بارہ ہو گئی۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کی قباحت اور اس کا نقصان مذکورہ بالا گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا ناند ہو وہ بھی کبار تر میں سے ہے۔ برابر کی مثال شراب کے علاوہ کسی مسکرا کا استعمال کہ دونوں سکر میں برابر ہیں اور زنا کی مثال قلع طریق یعنی مال چھیننے کے ساتھ راستہ بھی روکنا کہ یہ سرقہ سے بڑھ کر ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ پر خصوصی وعید وارد ہو وہ کبیرہ ہے، جیسے جاندار کی تصویر بنانا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر خاص وعید فرمائی ہے۔ ارشاد فرمایا۔ مکن مصوّر فی النار۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کو معمولی سمجھ کر بڑا اس پر جہاز ہے وہ کبیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ صغیرہ ہی ہو۔ اور جس گناہ کے کرنے کے بعد توبہ واستغفار کرنے سے وہ صغیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ کبیرہ ہو۔ چاہل اس قول کا یہ ہے کہ اصرار علی صغیرہ اس صغیرہ کو کبیرہ بنا دیتا ہے اور استغفار عن الکبیرۃ اس کبیرہ کو صغیرہ بنا دیتا ہے اور غالباً اس قول کا ماخذ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ ابن عباس کا یہ قول ہے لا صغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع

الاستخار یعنی گناہ پر جے رہنے کے ساتھ وہ گناہ صغیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور گناہ سے توبہ اور استغفار کر لینے کے بعد وہ گناہ کبیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی حقیقی تعریف نہیں ہو سکتی ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے گناہ کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔ مثلاً ناحق کسی کا سر پھوڑ دینا قتل ناحق کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تھپڑ مار دینے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔

بہر حال کبیرہ کی مذکورہ بالا تعریفوں میں سے کوئی بھی تعریف اختیار کی جائے۔ یہاں متن میں کبیرہ سے مراد کبیرہ مراد ہے جو کفر کے علاوہ ہے۔ اہل حق کے نزدیک وہ نہ توبہ نہ مومن کو ایمان سے خارج کرتا ہے اور نہ کفر میں داخل کرتا ہے۔ بلکہ ارتکاب کبیرہ کے باوجود بند مومن رہتا ہے۔ بر خلاف معتزلہ اور خوارج کے کہ معتزلہ کے نزدیک کبیرہ بندہ کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے مگر کفر میں داخل نہیں کرتا اور مرتکب کبیرہ نہ مومن رہتا ہے نہ کافر بلکہ ایمان و کفر کی درمیانی منزل میں ہوتا ہے۔ کبیرہ کے بارے میں معتزلہ کا یہ مذہب متکلمین کے یہاں منزلۃ الثبتین المنزلتین کے نام سے جانا جاتا ہے اور خوارج کے نزدیک کبیرہ بڑا گناہ کو ایمان سے خارج کر کے کفر میں داخل کر دیتا ہے اور مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ اہل حق کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی یعنی ما جاء به النبی علیہ السلام کو سچ مان کر دل سے سچ مان لینے کا نام ہے عمل ایمان کی حقیقت کا جزء نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے ایمان کا فوت ہونا لازم آئے۔ اور کسی کبیرہ کا ارتکاب کرنے سے تصدیق قلبی جو ایمان کی حقیقت ہے فوت نہیں ہوتی۔ مثلاً شہوت سے مغلوب ہو کر کسی کے زنا کا ارتکاب کر لینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے حرام ہو چکے سلسلہ میں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق نہ کرتا ہو۔ سو جب ارتکاب کبیرہ کے باوجود تصدیق قلبی رستی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے تو مرتکب کبیرہ مومن ہی رہے گا۔ کافر نہ ہوگا۔ اور معتزلہ و خوارج کو نزدیک عمل بھی ایمان کی حقیقت کا جزء ہے۔ سو جب کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس کبیرہ سے اجتناب کا عمل جس کا وہ مکلف تھا فوت ہو گیا۔ اور جزء کا فوت ہونا کل کے فوت ہونے کو مستلزم ہے۔ لہذا ایمان فوت ہو گیا۔ اور مرتکب کبیرہ معتزلہ اور خوارج دونوں کے نزدیک ایمان سے خارج ہو گیا۔ پھر چونکہ معتزلہ کے نزدیک کفر کی حقیقت جمود یعنی ان چیزوں کی بر ملا اور کھلم کھلا تکذیب کا نام ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مرتکب کبیرہ اس کبیرہ کی حرمت کو جھٹلاتا یا اس کا انکار بھی کرتا ہو جو کہ ما جاء به النبی علیہ السلام میں سے ہے۔ سو جب جمود نہیں پایا گیا جو کفر کی حقیقت ہے تو پھر وہ کفر میں داخل نہیں ہوگا۔ اور خوارج کے نزدیک کفر کی حقیقت عدم الایمان ہے۔ اور ارتکاب کبیرہ کے

سبب ایمان سے خارج ہو جانا ہی عدم الایمان ہے۔ لہذا مرتکب کبیرہ کا ایمان سے خارج ہو کر کفر میں داخل ہونا متحقق ہو گیا۔

ولما وجہ الاول ما سیجئ من ان حقيقة الایمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المومن عن الاتصاف به الا بما ينافيه، ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او غلبة او كل خصوصاً اذا اقترنت به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيها نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امانة للتكذيب، وعلمه كونه كذالك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر، وبهذا ايزحل ما يقال ان الایمان اذا كان علة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المومن المقر المصدق كافر ابشئ من انفا الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب والشك۔

ترجمہ

اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل وہ ہے جو عقرب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے۔ لہذا بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہنے سے نہیں خارج ہوگا مگر ایسی چیز سے جو تصدیق قلبی کے منافی ہو۔ اور محض غلبہ شہوت یا حمت یعنی تنگ و عا کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا بالخصوص اس وقت جبکہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو۔ تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبیرہ کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعض گناہ ایسے ہیں جنکو شرعیت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے۔ اور یہ (ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا) دلائل شرعیہ سے معلوم ہوا۔ جیسے من کو سجدہ کرنا اور مصحف کو گندگی میں ڈالنا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس جیسے ایسی باتیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال حل ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان کے تصدیق اور اقرار مراد ہے۔ تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور افاظ کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہیے۔ جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک متحقق نہ ہو

تشریح

مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کی طرف سے شارح و چند دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ پہلی دلیل کا مائل یہ ہے کہ ایمان درحقیقت تصدیق قلبی یعنی ما جاء به النبی علیہ السلام

کی تصدیق کرنے کا نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے منافی چیز یعنی تکذیب متحقق نہ ہو تب تک تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہے گا اور مومن ہوگا اور محض کبیرہ کا ارتکاب کر لینا اس کبیرہ کے سلسلہ میں وارد و عید کی تصدیق کے منافی نہیں، خواہ کبیرہ کا ارتکاب غلبہ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کر لینا۔ یا محبت یعنی ایسا عا لاحق ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ بھی ہو جیسے کسی کالی دینے والے کو قتل کر دینا۔ یا نفرت یعنی ایسا عا لاحق ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ نہ ہو جیسے لڑکی کو زبردہ درگور کرنا۔ یا سستی کی وجہ سے ہو کر جیسے نماز کا ترک کرنا یا مخصوص اس وقت جب کہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے وقت آخرت کی سزا کا خوف، پھر اللہ تعالیٰ سے معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو۔ اس لئے کہ کبیرہ کا ارتکاب اسباب مذکور یعنی غلبہ شہوت اور تنگ و عار کے لاحق ہونے یا سستی کی وجہ سے ہے۔ اس کبیرہ پر شرع میں جو وعید آئی ہے اس وعید کا انکار اور اس کی تکذیب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ ارتکاب کے وقت سزائے آخرت کا خوف ہونا اور آئندہ کے لئے توبہ کا عزم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کبیرہ پر وارد دو عید کی تصدیق اس کے دل میں موجود ہے۔

قولہ: نعم الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ بعض کبار کے ارتکاب کو اہل شرع کفر قرار دیتے ہیں۔ پھر آپ نے کیسے کہا کہ کبیرہ کا ارتکاب تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ شرع نے بعض گناہوں کو اس تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور ان کا مثلاً تکذیب ہونا دلیل شرعی سے معلوم ہوا ہے۔ جیسے بت کو سجدہ کرنا۔ قرآن کریم کو معاذ اللہ نجاست میں ڈالنا۔ کلمات کفر بکنا، یا کوئی ایسا کام کرنا جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ افعال مذکورہ کا کفر ہونا اجماع امت سے ثابت ہے اور جو حکم جامع سے ثابت ہو وہ کلام شارع سے ثابت ہے۔ کیونکہ اجماع کا محبت ہونا شارع علیہ السلام کے کلام لا تجتمع امتی علی الضلالۃ سے ثابت ہوا ہے۔ اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ایسے انداز میں ہو جس کے اس کبیرہ کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھنے پر دلالت کرتا ہے یا اس کبیرہ کو معمولی سمجھنے پر دلالت کرتا ہے تو یہ کفر ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ ارتکاب کبیرہ اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مذکورہ انداز پر ارتکاب کرتا تکذیب کی علامت ہے۔ تقریر مذکور سے یہ شبہ بھی دور ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان کے مراد تصدیق اور اقرار ہے تو اقرار اور تصدیق کرنے والے مومن کو کسی بھی کفر پر کام کرنے یا کفر پر کلمہ کا تلفظ کرنے سے کافر نہ ہونا چاہیے جب تک اس کی طرف سے تکذیب یا مشک متحقق نہ ہو جو تصدیق قلبی کے منافی ہے تقریر مذکور سے یہ شبہ اس لئے دور ہو جاتا ہے کہ کفر پر کام کرنے یا کلمات کفر کا تلفظ کرنے کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اس علامت کی بناء پر ہم اس کو

کافر کہیں گے۔

بین

الثانی الآیات والاحادیث المطلقة بالمومن علی العاصی لقوله تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ فی القتلی وقوله تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا اتوبوا الی اللہ توبۃً نصوحاً، وقوله قل لے وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیۃ، وهی کثیرۃ. والثالث اجماع الامۃ من عصر النبی علیہ السلام الی یومنا ہذا بالصلوۃ علی من مات من اهل القبۃ من غیر توبۃ، والدعاء والاستغفار لہم مع العلم بارکاکم بہم الکبائر بعد الاتفاق علی ان ذالک لا یجوز لغير المومن۔

ترجمہ دوسری دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جو گنہ گار پر لفظ مومن کا اطلاق کر رہی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو۔ اللہ تعالیٰ کے سامنے سچی توبہ کرو۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ اگر دو مومن گروہ آپس میں لڑائی کریں، اور اس طرح کی آیات بہت ہیں۔ اور تیسری دلیل نبی علیہ السلام کے عہد کے لئے کرب تک امت کا اہل قبلہ میں سے ہر اس شخص کی ناز جنازہ پڑھنی پر اجماع ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا ہو اور ان کے مرتکب کبائر ہونے کو جاننے کے باوجود ان کے لئے دعا اور استغفار کرنا ہے۔ اس پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کے واسطے یہ سب جائز نہیں ہے۔

تشریح مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دوسری دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جن میں اس پر مومن کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مثلاً ارشاد یاری تعالیٰ "یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ فی القتلی" اور قتل ناحق کا ارتکاب کرنے وجہ استدلال یہ ہے کہ قصاص قتل ناحق کا ارتکاب کرنے والے پر واجب ہے اور قتل ناحق کا ارتکاب کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے۔ اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے انھیں "یا ایہا الذین آمنوا" کے لفظ سے خطاب فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ہے "یا ایہا الذین آمنوا اتوبوا الی اللہ توبۃً نصوحاً" وجہ استدلال یہ ہے کہ صغائر تو بغیر توبہ کے ان الحسنات یدھبن السيئات (ترجمہ) نیکیاں چھوٹے چھوٹے گناہوں کا خاتمہ کر دیتی ہیں۔ کے تحت معاف ہو جاتے ہیں۔ معلوم ہوا آیت میں توبہ کا حکم مرتکبین کو ہی ہے اس کے باوجود انھیں "یا ایہا الذین آمنوا" کہہ کر خطاب فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ اسی طرح اہل ایمان کا قاتل یا بھی گناہ کبیرہ ہے۔ اور باہم لڑنے والے دونوں مومن گروہ مرتکب کبیرہ ہیں پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد "وان طائفتان من المومنین اقتتلوا" میں دونوں

کو مومن گردہ کہا جس سے معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ کے سبب بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اہل حق کی تمییزی دلیل یہ ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ مومن نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے لیکر اس وقت تک امت کا بلا توبہ مرجانے والے مرتکب کبیرہ کی نماز جنازہ پڑھنے، اس کے لئے دعاء واستغفار کرنے پر اجماع نہ ہوتا جبکہ اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ غیر مومن کی نماز جنازہ پڑھنا یا اس کے لئے دعاء استغفار کرنا جائز نہیں۔ لیکن امت کا اہل قبلہ میں سے بلا توبہ مرجانے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھنے اس کے لئے دعاء واستغفار کرنے پر امت کا اجماع ہے۔ معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور یہ کہ وہ ہماری دعاء واستغفار کا مستحق ہے۔

واحتجت المعتزلة بوجهين، الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مومن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او كافرو وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري، فاخذنا بالمعتق عليه وتركنا المختلف فيه، وقلنا هو فاسق ليس بمومن ولا كافرو ولا منافق. والجواب ان هذا الحدا للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين. فيكون باطلاً.

ترجمہ اور معتزلہ نے دو دلیلیں پیش کیں۔ پہلی دلیل یہ کہ امت نے اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں باہم اختلاف کیا کہ کیا وہ مومن ہے؟ اور یہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے۔ اور یہ خوارج کا قول ہے۔ یا منافق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔ اور کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے۔ اور نہ منافق ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو سلف کی متفق علیہ بات یعنی ایمان و کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے مخالف ہے۔ اس بناء پر یہ قول باطل ہوگا۔

تشریح معتزلہ اپنے اس دعویٰ پر کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں چار اقوال ہیں (۱) فاسق ہے (۲) مومن ہے (۳) کافر ہے (۴) منافق ہے۔ ان چار اقوال میں سے پہلا قول یعنی مرتکب کبیرہ کا فاسق ہونا متفق علیہ ہے اور باقی اقوال مختلف فیہ ہیں۔ مثلاً مومن ہونے کے قائل اہل سنت والجماعت ہیں باقی لوگ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور کافر ہونے کے قائل خوارج ہیں۔ باقی لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ اور منافق ہونے کے قائل حسن بصری ہیں، باقی لوگ اس اختلاف کرتے ہیں۔ اس بناء پر ہم نے متفق علیہ قول کو اختیار

کیا اور مختلف فیہ تینوں اقوال کو ترک کیا اور کہا کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور نہ منافق؟
 شارح رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ کی اس دلیل کا یہ جواب دیا کہ مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے اور
 اس طرح ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول اجماع ساف کے مخالف ہے اور ہر وہ قول جو کہ
 اجماع سلف کے مخالف ہو وہ باطل ہے۔ لہذا مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے اور اس طرح ایمان
 و کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول باطل ہوگا۔

قوله ان هذا الحادث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف. الخ لہذا کا اشارہ الیہ مرتکب کبیرہ
 کا نہ مومن ہونا اور نہ کافر ہونا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حسن بصری بھی سلف میں داخل ہیں حالانکہ وہ ایمان
 و کفر کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں کیونکہ انھوں نے مرتکب کبیرہ کو نہ مومن کہا نہ کافر بلکہ منافق کہا جس
 سے معلوم ہوا کہ نفاق ایمان اور کفر کے درمیان کی چیز ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ منافق
 ہونے کے باوجود ان کے نزدیک مومن ہے گو یا نفاق سے ان کی مراد نفاق عملی ہے نہ کہ نفاق اعتقادی
 اور بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ اجماع ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ اور
 حسن بصری نفاق کو ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ قرار نہیں دیتے۔ بلکہ ایمان و کفر مجاہد یعنی علانیہ
 کفر کے درمیان واسطہ قرار دیتے ہیں بایں معنی کہ یہ شخص نہ تو علانیہ کفر کرتا ہے کہ اس کا مومن نہ ہونا معلوم
 ہوا ورنہ ہی ایمان کے تمام تقاضوں کو پورا کرتا ہے کہ اس کا مومن ہونا معلوم ہو۔

الثانی انہ لیس بمومن لقوله تعالیٰ افمن کان مومنا کمین کان فاسقا، جعل المومن
 مقابلاً للفاسق، وقوله علیہ السلام لا یزنی الزانی وهو مومن وقوله علیہ السلام لا
 ایمان لمن لا امانة لہ۔ ولا کا فر لما تواترت من ان الامة کافوا لا یقتلونہ ولا یجرون
 علیہ احکام المرتدین ویدفنونہ فی مقابر المسلمین، والجواب ان المراد بالفاسق
 فی الآیۃ ہوا کان فاسقا من الکفر من اعظم الفسوق والحديث وارد علی سبیل التغلیظ والیاء
 فی الزجر عن المعاصی ہدلیل الآیات والاحادیث الدالۃ علی ان الفاسق مومن حتی
 قال علیہ السلام لا بی ذر لہا بالغی السؤال وان زنی وان سرق علی رغمہ
 الفابی ذر۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مومن نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "افمن کان مومنا
 کمین کان فاسقا" کی وجہ سے (جس میں) اللہ تعالیٰ نے مومن کو فاسق کا مقابل قرار
 دیا ہے۔ اور نبی علیہ السلام کے ارشاد "لا یزنی الزانی وهو مومن" کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد

لا ایمان لمن لا امانت له کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے تو اترے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کامت کے لوگ نہ تو اس کو قتل کرتے تھے اور نہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کا مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ اور حدیث تغلیظ یعنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی سے روکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے۔ ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہیں کہ فاسق مومن ہے۔ یہاں تک کہ آپ نے حضرت ابوذرؓ سے جبکہ انھوں نے سوال میں زیادتی کی فرمایا کہ اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کرے ابوذر کی ناگواری کے باوجود۔ (لا الا لہ) لکھنے والا جنت میں داخل ہوگا۔

تشریح

اس بات پر کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن تو اس لئے نہیں کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد امنن کان مومن اکمن کان فاسقا میں مومن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے اور تقابل معایر کا مقضیٰ ہے۔ لہذا فاسق جو کہ مرتکب کبیرہ ہے مومن کا معایر ہوا تو پھر مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہو سکتا۔ نیز نبی علیہ السلام نے اپنے ارشاد لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مومن میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد لا ایمان لمن لا امانت له میں امانت میں خیانت کرنے والے سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور کافر بھی نہیں ہے اس لئے کہ اگر مرتکب کبیرہ کافر ہوتا تو اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن نہ کیا جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا نہ تو امانت نے مرتکب کبیرہ کو قتل کیا نہ اس پر اور کوئی مرتد ہونے کا حکم لاگو کیا۔ اس معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر امانت کا علیٰ اجماع ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے آیت سے استدلال کا یہ جواب دیا کہ آیت میں جس فاسق کو مومن کا مقابل قرار دیا ہے اس سے کافر مراد ہے۔ نہ کہ مرتکب کبیرہ۔ کیونکہ لفظ جب مطلق بولا جائے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ لہذا فاسق سے فاسق کامل مراد ہے اور فاسق کا مل کافر ہے۔ کیوں کہ سب سے بڑا فسق کفر ہی ہے۔ رہی حدیث تو وہ تغلیظ اور تہدید پر محمول ہے۔ یا مقصود ایمان کامل کی نفی ہے یا نور ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے یا حدیث میں حین یزنی سے زنا بطریق الاستحلال والاستحباب مراد ہے جو یقیناً کفر ہے اور مذکورہ جواب پر شبہ نہ کیا جائے کہ یہ نصوص کو ان کے ظاہری معنی سے بغیر دلیل کے پھیرا ہے جو کہ جائز نہیں کیونکہ ان نصوص کا ظاہری معنی مراد نہ ہونے پر وہ آیات و احادیث

دلیل میں جو فاسق اور مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حتیٰ کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا الہ الا اللہ پر مٹنے والا ضرور جنت میں داخل ہوگا اس پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بار بار سوال کیا کہ اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے، تو جو تھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ ہاں اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے تب بھی جنت میں داخل ہوگا ابوذر کی ناگواری کے باوجود یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بات کی کہ زنا جیسے کبیرہ کا مرتکب بھی مومن ہے۔

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون۔ وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر، وفي ان العذاب مختص بالكا فركقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلها الا الا شقى الذي كذب وتولى۔ وقوله تعالى ان المخزي الميؤم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافرا ولا جماع المتعقد على ذلك على ما مر۔ والخوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم۔

ترجمہ اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں، جیسے اللہ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جو مان بوجہ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے۔ اور ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو حق کی تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے۔ جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا۔ جو حق کی تکذیب اور اس سے اعراض کرے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ رسوائی اور عذاب کے فرائض ہی کو ہوگا۔ وغیر ذالک۔

اور جواب یہ ہے کہ آیات مذکورہ اور حدیث کا ظاہری معنی متروک ہے مراد نہیں ہے۔ ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منحصر ہے جیسا کہ گذر چکا۔ اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے تو ان کی کوئی اہمیت نہیں۔

تشریح

ما سبق میں بیان ہو چکا ہے کہ خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کا فر ہے۔ انھوں نے اپنے مذہب پر ایک تو ان نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے دوسرے ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے جن سے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص ہونا معلوم ہوتا ہے جن نصوص سے فاسق کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے ان میں ایک تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ہم الکافرون“ وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے۔ اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔ اور آیت مذکورہ کی رو سے اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں۔ لہذا مرتکب کبیرہ کا فر ہے دوسری آیت ”ومن کفر بعد ذالک فاولئک هم الفاسقون“ ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اور آیت مذکورہ میں ”فاسقون“ خبر کو معروف باللام لاکر فاسق کو کافر میں منحصر کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کا فر ہی ہے میری نص حدیث ”من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر“ ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ جان بوجہ کر نماز ترک کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے جس کو حدیث میں صراحتاً کافر کہا گیا ہے اور جو نصوص بظاہر عذاب کے کافر کے ساتھ ہونے پر دلالت کرتے والے ہیں وہ ان العذاب علی من کذب و قویٰ جلیس آیات ہیں جو استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ عذاب دیا جائے گا اور مذکورہ آیات کی رو سے عذاب دیا جانا حق کی تکذیب کرنے والے کے ساتھ خاص ہے جو یقیناً کافر ہے لہذا مرتکب کبیرہ کا فر ہے اور جواب یہ ہے کہ جب نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے نیز اجماع امت بھی اسی پر ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ عہد نبوت کے لیکر آج تک امت کا اجماع مرتکبین کبار کی نماز جنازہ پڑھنے اور ان کے واسطے دعا و استغفار کرنے پر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خوارج کے پیش کردہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں۔ رہا سوال یہ کہ جب خوارج مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں تو ان کے بغیر کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منع ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع اہل سنت والجماعت کا معتبر ہے اور خوارج اہل سنت والجماعت سے خارج ہیں۔ لہذا ان کی مخالفت اجماع کے انعقاد میں خارج نہ ہوگی

واللہ تعالیٰ لا یغفران لیشرک بہا باجماع المسلمین لکنہما اختلفوا فی انہما یجوز عقلا ام لا، فذهب بعضہم الی انہ یجوز عقلا، وانما علم عدمہ بدلیل السمع وبعضہم الی انہ یمنع عقلا لان قضیۃ الحکمۃ التفرقة بین المسئی والمحسن والكفر نہایۃ فی الجنایۃ لا یحتمل الاباحۃ ورفع الحرمة اصلا، فلا یحتمل العقوف

ورفع الخرافة، والیضا الکافر یعتقدہ حقاً، ولا یطلب له عفواً أو مغفرة فلم یکن العفو عند حکمتہ، والیضا هو اعتقاد الابد، فیوجب جزاء الابد۔ وھذا بخلاف سائر الذنوب

اور باجماع مسلمین اللہ تعالیٰ اس بات کو نہیں معاف کرینگے کہ ان کے ساتھ الوہیت یا استحقاق عبادت میں کسی کو شریک کیا جائے۔ البتہ اس بارگاہ میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا شرک کا

ترجمہ

معاف کیا جانا، عقلاً جائز ہے یا نہیں؟ تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً جائز ہے اور اس کا دافع نہ ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً محال ہے۔ اس لئے کہ حکمت کا تقاضا بدکار اور نیکو کار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انتہائی درجہ کا جرم ہے اباحت کا اور حرمت ختم کے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کر دئے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور نیز کافر اس کو حق سمجھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت اور دانش مندی نہیں ہے۔ نیز کفر اس کا ہمیشہ کے لئے اعتقاد ہے پس وہ ہمیشہ کے لئے سزا کو واجب کرے گا اور یہ دیگر گنہوں کے برخلاف ہے۔

تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک اور کفر معاف نہیں فرمائیں گے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ معاف کرنا عقلاً جائز اور ممکن ہے یا نہیں؟ تو اشعریہ جو اشلواء

تشریح

میں حسن و قبح عقلی نہیں مانتے ان کا کہنا ہے کہ کفر و شرک کا معاف کیا جانا عقلاً ممکن ہے۔ کیونکہ معاف کرنا اللہ کا فعل ہے اور اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔ لہذا عقلاً یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کافر اور مشرک کو معاف کر کے جنت میں داخل فرما دیں اور مومن مطیع کو مؤلفیٰ النار کر دیں۔ البتہ دلیل سمعی سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر و شرک کو معاف نہیں کرینگے اور دلیل سمعی وہ نصوص ہیں جن میں کفار و مشرکین کے مؤلفیٰ النار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ اور بعض ماتریدیہ جو حسن و قبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ کفر و شرک کا معاف کیا جانا عقلاً ممکن نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان حضرات کی چار دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم کی حکمت و دانائی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق قائم رکھے۔ سوا اگر کافر و مشرک کو معاف کر کے جنت میں داخل فرما دے تو نیکو کار اور بدکار کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے اور یہ مقتضائے حکمت کے خلاف ہونے کی بناء پر عقلاً جائز نہیں۔ اس دلیل کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ دلیل اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق رکھنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرق بدکار کو معاف نہ کرنے اور اس کو عقلاً

دینے میں ہی منحصر نہیں۔ بلکہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق دوسرے طریقوں سے بھی قائم رکھا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہ جنت میں دونوں کو رکھتے ہوئے بدکار کو دیدارِ خداوندی یا دیگر بعض نعمتوں سے محروم رکھا جائے۔ تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ حکیم ہیں۔ مگر اس کی ہر حکمت کا ہم کو معلوم ہونا ضروری نہیں۔ تو ایسا جائز ہے کہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق نہ کرنے میں ایسی ہی کوئی حکمت ہو جو ہم کو معلوم نہ ہو۔ دوسری دلیل معتزلہ وغیرہ کی یہ ہے کہ کفر ایسا سنگین جرم ہے جو معصیت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ اس سے بڑا کوئی جرم نہیں۔ اس بناء پر وہ کسی بھی حال میں مباح کئے جانے اور حرمت کے زائل کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ برخلاف دیگر گناہوں کے کہ بعض اوقات وہ مباح قرار دئے جاتے ہیں اور ان کی حرمت ختم کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اکراہ کی صورت میں اسی طرح دوا کی غرض سے شراب پینا جبکہ مرض کا اور کوئی علاج نہ ہو۔ سو جب کفر و شرک دیگر گناہوں کے برخلاف کسی حال میں مباح کئے جانے کے قابل نہیں تو ان کا معاف کیا جانا بھی عقلاً جائز نہیں۔ تیسری دلیل یہ کہ چونکہ کافر اپنے کفر و شرک کو حق سمجھتا ہے۔ جس کی بناء پر وہ معافی و مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا۔ تو اس کو معاف کرنا خلاف حکمت ہے اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ لہذا کفر اور شرک کو معاف کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ جواب یہ ہے کہ معافی نہ مانگنے والے کو معاف کرنے کا خلاف حکمت ہونا دعویٰ بغیر دلیل کے ہے اس کے برخلاف ہم کہتے ہیں کہ نہ مانگنے والے کو دینا اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ جو بھی دلیل یہ ہے کہ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کافر کا ارادہ ہمیشہ کفر کرنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ زندہ رہتا۔ لہذا سزا بھی اس کو دائمی اور ہمیشہ کے لئے ہونی چاہیے۔ برخلاف دیگر گناہوں کے۔ مثلاً گناہِ زانی کا ارادہ ہمیشہ اس گناہ کے کرنے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ کفر ابدی اعتقاد ہے بلکہ موت کے وہ ختم ہو جائے گا۔

وَلْيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكِبَائِرِ مَعَ التَّوْبَةِ أَوْ بَدَلَهَا خَلَا فَاَلْغَتْ
وَفِي تَقْرِيرِ الْحُكْمِ مِلَاحِظَةُ لِآيَةِ الدَّلَالَةِ عَلَى تَبَوُّتِ، وَالْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ فِي هَذَا الْمَعْنَى
كَثِيرَةٌ. وَالْمَعْتَزِلَةُ يَخْتَصُّصُونَهَا بِالصَّغَائِرِ وَالْكِبَائِرِ الْمَقْرُونَةِ بِالتَّوْبَةِ، وَتَمَسَّكُوا بِوَحْمِنِ
الْأَوَّلِ الْآيَةِ وَالْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي وَعِيدِ الْعَصَاةِ وَالْجَوَابِ أَنَّهَا عَلَى تَقْدِيرِ عَمَلِهَا
أَنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوعِ دُونَ الْوُجُوبِ، وَقَدْ كَثُرَتِ النُّصُوصُ فِي الْعُضُوفِ فَيَخْصُصُ الْمَذْنِبُ
الْمَغْفُورَ عَنْ عُمُومَاتِ الْوَعِيدِ، وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْخَلْفَ فِي الْوَعِيدِ كَرَمٍ فَيَجُوزُ مِنَ
اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُحَقِّقُونَ عَلَى خِلَافِهِ، كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيلُ الْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

ما یبذل القول لدی۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ گناہ معاف کر دینگے۔ خواہ صغائر ہوں یا کبائر۔ توبہ کے ساتھ ہوں یا بلا توبہ، برخلاف معتزلہ کے۔ اور اس مسئلہ کے بیان کرنے میں اس

آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور اس مضمون کے بارے میں آیات و احادیث بہت ہیں اور معتزلہ مغفرت اور معافی کو صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو توبہ کے ساتھ ہوں اور انھوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہ کاروں

کی وعید کے سلسلے میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ ان کو عام ماننے کی صورت میں وہ صرف وقوع پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر دلالت نہیں کرتیں اور معافی کے سلسلہ میں نصوص کثرت سے ہیں۔ لہذا معافی کئے جانے والے گناہ کار کو اس وعید کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ وعید خلائی کرم ہے تو اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں ایسا کیسے ہو سکتا ہے۔ درال حالیکہ یہ بات کو بدنہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

تشریح

کفر و شرک کے معاف نہ کئے جانے اور اس کے علاوہ باقی تمام گناہوں کے قابل مغفرت و معافی ہونے کو بیان کرنے کے لئے ماقہ نے جو عبارت اختیار کی ہے وہ اس آیت پر اقتباس ہے جو اس مسئلہ کی دلیل ہے۔ مقصود اس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ مسئلہ آیت قرآنی کو

ثابت ہے اور وہ آیت ہے۔ "ان الله لا یغفر الذنوب الا للذین یسئلونہ" یعنی اللہ تعالیٰ صرف ان کے لئے معاف فرماتا ہے جو اس سے توبہ کریں۔

یشاء" بھیر معلوم ہونا چاہئے کہ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے۔

شرک کے علاوہ ہر گناہ معاف فرمائیں گے، چاہے وہ صغیر ہوں یا کبیرہ۔ اور کبیرہ ہونے کی صورت میں

چاہے بندہ نے اس سے توبہ کر لی ہو یا بغیر توبہ کے مرگیا ہو۔ اور دلیل مذکورہ آیت ہے کیونکہ مادون

ذالک "میں لفظ "ما" اپنے عموم کے سبب مذکورہ سب ہی گناہوں کو شامل ہے اور کفر و شرک

کے علاوہ ہر گناہ کے معاف کئے جانے کے بارے میں چاہے وہ صغیر ہو یا کبیرہ اور کبیرہ ہونے کی صورت

میں چاہے بندہ نے اس سے توبہ کر لی ہو یا بلا توبہ مرگیا ہو آیات اور احادیث کثرت سے موجود ہیں مثلاً

ہاری تعالیٰ کا ارشاد "قل یعبادی الذین اسرفوا علی انفسہم لا تقنطوا من رحمۃ اللہ

ان الله یغفر الذنوب جمیعاً" اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد "ان ربکم لذو مغفرۃ لنا

علی ظلمہم" اہل السنۃ والجماعت کے برخلاف معتزلہ آیت مذکورہ میں مغفرت کو صغائر کے ساتھ

اور ان کبائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں جن کا ارتکاب کرنے کے بعد بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ مگر وہ کبیرہ

جس کا مرتکب بغیر توبہ کئے مر گیا ہو معتزلہ کے نزدیک کفر کا ہم پلہ ہے، بایں معنی کہ کافر اور مرتکب کبیرہ جو کبیرہ سے تو یکے بغیر مر گیا ہو۔ دونوں مغلذبی النار ہوں گے۔ معتزلہ کی پہلی دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جن میں گناہ گاروں کے لئے عذاب کی وعید آئی ہے مثلاً ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْزَاؤُ حِمِّهِ جَهَنَّمَ لَدُنَّا فِيهَا“ اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ”إِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ“ اور اس جیسی بہت سی آیات و احادیث جن میں مختلف عنوانات سے کبار تر پر عذاب کی وعید ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں کبار تر پر وعید اور عذاب کی خبر موجود ہے پس اگر اللہ تعالیٰ کبار تر کو معاف فرمادے اور سزا نہ دے تو اللہ کی طرف وعید خلافی کی نسبت اور مذکورہ نصوص کا اپنی خبر میں کا ذب ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ گناہ گاروں کی وعید کے سلسلہ میں جو نصوص وارد ہیں۔ اگر ان کو عام اور تمام اہل کبار تر کو شامل مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ ان نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہوتا ہے۔ یعنی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل کبار تر کو سزا دینے کے جبکہ محل نزاع وقوع نہیں بلکہ وجوب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اہل کبار تر کو سزا دینا اللہ پر واجب نہیں جس کو چاہیں معاف فرمادیں گے اگرچہ وہ بلا توبہ مر گیا ہو۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اس مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ مر گیا ہو سزا دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص ان آیات کے معارض ہیں جو شرک کے علاوہ تمام گناہوں کی معافی پر عموم کے ساتھ دلالت کرتی ہیں چاہے صغائر ہوں یا کبار تر پھر خواہ ایسے کبار تر ہوں جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو یا ایسے کبار تر جن سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو۔ مثلاً ”وَلْيَغْفِرْ عَنْ كَثِيرٍ“ ”وَلْيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ“ ”إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ“ ”إِنَّ اللَّهَ لَيَغْفِرَ الْذُنُوبَ جَمِيعًا“ وغیر ذلک من الآیات۔ لہذا ان آیات کی وجہ سے وہ گناہ گار جس کی مغفرت اللہ کی مشیت میں ہوگی اگرچہ وہ مرتکب کبیرہ ہو جو بلا توبہ مر گیا ہو۔ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کے عموم سے مستثنیٰ ہو گا۔ اور وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔ یہ جواب محققین ماثر مدبرہ کی رائے پر ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس طرح وعدہ خلافی نہیں کرتا اسی طرح وغیرہ خلافی بھی نہیں کرے گا۔

قولہ: وزعم بعضہم۔ مراد اشعرہ ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ خلافی کرنا ناجائز ہے۔ وہ معتزلہ کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ تمہاری پیش کردہ نصوص میں کبار تر پر سزا کی وعید ہے۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ جس کو چاہیں گے معاف کر دینگے۔ کیونکہ وعدہ خلافی تو مذموم اور ناپسندیدہ ہے۔ مگر وعدہ خلافی مذموم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ جیسے کوئی حاکم کسی کو قتل کی دھمکی دے۔

بھیر اس کو معاف کر دے تو اس وعید خلافی کو مذموم نہیں بلکہ حاکم کا کرم سمجھا جاتا ہے۔ مگر محققین مائتیدہ
 اہل کے خلاف ہیں اور کیسے خلاف نہ ہوں جبکہ اس سے اپنی بات کو بدلنا لازم آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ
 صاف صاف فرما چکے ہیں۔ "مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ" ترجمہ۔ میری بات بدلتی نہیں۔ بعض
 کہہ دیا وہ پورا کرتا ہوں۔ لیکن اس ارشاد کی یہ بھی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کریم جب کسی وعید کی خبر دے
 تو اس کی شان کے لائق یہ بات ہے کہ اپنی اس خبر کو اپنی مشیت پر موقوف کرے۔ اگرچہ مشیت کی صراحت نہ
 کرے تو مثلاً جب کہے گا کہ میں فلاں ظالم کو سزا دوں گا تو مطلب یہ ہے کہ اگر معاف نہ کیا تو سزا دوں گا۔
 اور اگر چاہوں گا تو معاف بھی کر دوں گا۔ اس بات کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ جس کو بیہقی نے
 بحث و نشور کے ذیل میں حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "مَنْ
 وَعَدَهُ اللَّهُ عَلَى حِمْلٍ ثَوَابًا فَهُوَ مِنْ جَزَاءِ لَهُ"۔ وَمَنْ أَوْعَدَهُ عَلَى عَمَلٍ عَقَابًا فَهُوَ بِاخْتِيَارِ إِنْ
 شَاءَ عَذَابًا وَإِنْ شَاءَ عَفْوًا۔ ترجمہ۔ اگر کسی سے اللہ تعالیٰ کسی عمل پر ثواب کا وعدہ فرمائیں
 تو اس کو پورا کرینگے۔ اور اگر کسی عمل پر سزا کی وعید فرمائیں تو انھیں اختیار ہے اگر چاہیں گے سزا دیں گے
 اور اگر چاہیں گے معاف کر دیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب ۱

الثانی ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب اغراء
 لا غير عليه وهذا يناقض حکمت ارسال الرسل هو الجواب ان مجرد جواز العقول لا يوجب
 ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعفو ما الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من
 التمهيد ترجع جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى بهذا جزاء۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ گناہ کا رکوع جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا
 نہیں دی جائے گی۔ تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا
 ذریعہ اور سبب ہو گا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا حجاز
 اور امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا۔ یقین تو درکنار۔ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلہ
 میں وارد عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں۔ ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی
 ہیں۔ اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

تشریح مغفرت کے صفا اور صرف ان کبار کے ساتھ جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ خاص ہونے
 کی دوسری دلیل معتزلہ کی طرف سے یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر گناہ کا یعنی اس مرکب کبیرہ
 کو جو بغیر توبہ مرکب یا یقین ہو جائے گا کہ اسے اپنے گناہ پر سزا نہیں ملے گی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کا گناہ معاف

کر دے گا۔ تو یہ یقین اس کو اپنے گناہ پر برقرار اور قائم رہنے بلکہ دوسروں کو بھی گناہ پر آمادہ کرنے کا سبب بنے گا۔ جو ار سالِ رسول کی حکمت کے منافی ہے کیونکہ رسول بھیجنے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ بندوں کو گناہ سے روکیں۔ لیکن رسول جب یہ بتلاتا پھرے گا کہ گھبرانے کی کوئی بات نہیں اللہ تمہارے سارے گناہ معاف کر دے گا۔ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ تو یہ کر کے مرو چاہے بلا توبہ مرو۔ تو ایسی صورت میں بندہ ہر گز گناہ سے نہیں رُکے گا اور ار سالِ رسول کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ جواب یہ ہے کہ کفر و شرک کے علاوہ باقی تمام گناہوں کی مغفرت کو ہم صرف مائز اور ممکن کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہے گا معاف فرمادے گا اگرچہ وہ از کبیرہ ہو جس سے توبہ کئے بغیر بندہ مر گیا۔ اور محض مغفرت کے حوازا و امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین تو ذکرِ گناہ بھی ضروری نہیں۔ بالخصوص اس وقت جبکہ سزا کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہونے والی عام نصوص اس قدر شدید پر مشتمل ہیں۔ جو ہر گناہ گار کی نسبت سزا کے واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں۔ یہی بات گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

و یجوز العقاب علی الصغیرۃ سواء اجتنب مرتکبها الکبیرۃ ام لا، لدخولها تحت قوله تعالى ولیضرب ما دون ذالک لمن یشاء، ولقوله تعالى لا یغفر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصاها، والاحصاء انما یکون للسؤال والمجازاة، الی غیر ذالک من الآیات و الاحادیث، وذهب بعض المعتزلة الی انہ اذا اجتنب الکبائر لم یجز تغذیبه، لا بمعنی انہ یمتنع عقاب بل بمعنی انہ لا یجوز ان یقع لقیام الاولی السعۃ علی انہ لا یقع کقولہ تعالیٰ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم واجیب بان الکبیرۃ المطلقة هی الکفر لانہ الکامل، وجمع الاسم بالنظر الی انواع الکفر وان کان اکثر ملت واحده فی الحکم والی افرادہ القائمه بافراد المخاطبین علی ما تمہد من قاعدة ان مقابله الجمع بالجمع یتقضى النقسام الاحاد بالاحاد کقولنا ركبنا لقوم دوابهم ولبسوا ثيابهم، والعفو عن الکبیرۃ ہذا مذكور فیما سبقت الا انہ اعاده ليعلم ان ترک المؤاخذه علی الذنب یطلق علیہ لفظ العفو کما یطلق علیہ لفظ المغفرۃ ولیتعلق بہ قوله اذالم تکن عن استحلال، والاستحلال کفر لما فیہ من التذیب المنافی للتصديت، وبهذا یأول النصوص الدالۃ علی تخلید العصاة فی النار وعلی سلب الایمان عنهم۔

ترجمہ اور صغیرہ بد سزا ہونا ممکن ہے چاہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ سے بچتا رہا ہو یا نہ بچتا رہا۔

اس لئے کہ صغیرہ اللہ تعالیٰ کے قول "وَلَا يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ" کے تحت داخل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے بطور حکایت ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ نامہ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلم بند کر رکھا ہے اور قلم بند کرنا سوال اور سزا دینے کے لئے ہے اور اس کے علاوہ آیات اور احادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ (مرکب صغیرہ) اگر کبائر سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ تو اس کو سزا دینا جائز نہیں۔ بایں معنی نہیں کہ عقلاً ایسا محال ہے۔ بلکہ بایں معنی کہ ایسا ہوگا نہیں۔ اس بات پر دلائل سمعیہ موجود ہونے کے سبب کہ (صغیرہ پر سزا) نہیں ہوگی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھو گے تو تم تمہارے چھوٹے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دینگے۔ اور اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے۔ اس لئے کہ وہی کامل ہے اور لفظ کو جمع لانا انوار کفر کے اعتبار سے ہے۔ اگرچہ سب حکم کے اعتبار سے ملت واحدہ ہیں۔ یا (لفظ کبائر کو جمع لانا) کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطب افراد کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جمع کے مقابل میں جمع لانا افراد پر افراد کے تقسیم ہونے کا مقتضی ہے۔ جیسے ہمارا قول وہ لوگ اپنی سوار یوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے۔ اور کبیرہ سے دور گذر کرنا بھی جائز اور ممکن ہے۔ یہ بات اگرچہ ماضی میں مذکور ہے۔ مگر اس لئے دوبارہ ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم کی سزا دینے پر لفظ عفو کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اور تاکہ اس سے ماتن کا یہ قول جڑ جائے کہ کبیرہ کی معافی کا جواز و امکان اس وقت ہے جبکہ وہ کبیرہ حلال سمجھنے کی وجہ سے صادر ہو۔ اور حلال سمجھنا کفر ہے۔ کیونکہ اس میں وہ تکذیب موجود ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور یہی مطلب بیان کیا جا چکا ہے ان نصوص کا جو گناہ گاروں کے مخلص فی النار ہونے پر ایمان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح

اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا نہدہ کو اس کے صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے چاہے وہ کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو یا نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد "وَلَا يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ" میں "مَا دُونَ ذَلِكَ" یعنی شرک کے علاوہ تمام گناہوں کی مغفرت کو جن میں صغیرہ بھی داخل ہیں۔ اپنی مشیت پر موقوف فرمایا ہے۔ اور جب صغیرہ سمیت تمام گناہوں کی مغفرت اللہ کے چاہنے پر موقوف ہے کوئی لازم اور ضروری نہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سزا بھی دے سکتے ہیں۔ اگرچہ گناہ صغیرہ ہو جس کا مرکب کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد قرآنی "لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا" میں نامہ اعمال

کی یہ کیفیت بیان کی گئی ہے کہ اس میں صغیرہ و کبیرہ ہر گناہ قلم بند ہوگا اور صغیرہ کا نامہ اعمال میں قلم بند کیا جائے گا اس پر سزا دینے کے لئے ہی ہوگا کیونکہ اگر اس پر سزا نہ ہوتی تو نامہ اعمال میں اس کا اندراج دیکھ کر کفار خوف زدہ نہ ہوتے اور جزع فرعون نہ کرتے۔ حالانکہ وہ خوفزدہ ہو گئے۔ جیسا کہ پوری آیت کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے پوری آیت یہ ہے۔ وَضَعُ الْعُقَابِ، فَنَرَى الْمَجْرُمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَحُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا، وَوَجَدَ أَمَّا عَمَلُوا ضَلُّوا وَلَا يَظْلُمُ رَبُّ أَحَدًا۔ ترجمہ۔ اور نامہ اعمال رکھ دیا جائے گا پس اے مخاطب تو مجرموں کو دیکھے گا خوف زدہ اس سے جو اس میں ہوگا اور کہیں گے۔ ہائے ہماری کم نجاتی۔ یہ کیسا نامہ اعمال ہے کہ اس سے کوئی بھی صغیرہ و کبیرہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ ہر ایک کو قلم بند کر رکھا ہے۔

حاصل یہ کہ مجرمین کا اپنے نامہ اعمال میں صغائر و کبائر کے اندراج کو دیکھ کر خوفزدہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صغیرہ بھی اسباب عقاب میں سے ہے اس پر عقاب اور سزا ممکن ہے۔

اہل السنۃ والجماعت کے برخلاف بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ کا مرتکب اگر کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو تو اس کو سزا دینا جائز نہیں ہے۔ مگر ناجائز ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ عقلاً محال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو سزا نہ ہوگی کیونکہ ایسے مرتکب صغیرہ کو سزا نہ ہونے پر رسمی دلائل موجود ہیں۔ ان دلائل میں ہے اللہ قلے کا یہ ارشاد ہے ”إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ“۔ ترجمہ اگر تم ان کبائر سے اجتناب کرتے رہو گے جن سے تم کو منع کیا جاتا ہے تو ہم تمہارے صغائر و معاصی کو دیکھنے سے تمہارے مذکورہ ارشاد الہی میں سیئات سے صغائر مراد ہیں۔ کیونکہ وہ کبائر کے مقابل میں مذکور ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں کبیرہ سے کفر مراد ہے اس لئے کہ لفظ کبائر مطلق ہے اور مطلق سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے۔ رہا یہ شبہ کہ کبائر جمع کا صیغہ ہے اور کفر مفرد ہے۔ تو جمع کی تفسیر مفرد کے ساتھ کیونکر صحیح ہو سکتی ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ کہ کفر کے انواع بہت ہیں۔ مثلاً مجوسیت، یہودیت، نصرانیت، بت پرستی وغیرہ۔ تو لفظ کبائر بصیغہ جمع لانا انواع کفر کی کثرت کے اعتبار سے ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ کبائر بصیغہ جمع لانا کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسے کفر ابو جہل، کفر ابولہب، کفر امیہ وغیرہ۔ اور ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس بناء پر کبائر بصیغہ جمع لانا صحیح ہے۔ جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب جمع کے مقابلہ میں جمع کا صیغہ آئے تو وہ ایک جمع کے افراد کے دوسرے جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ مثلاً جب کہا جائے کہ وہ لوگ سوار یوں پر سوار ہوئے۔ یا اُن لوگوں نے کپڑے پہنے۔

تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ہر ایک بہت سی سواریوں پر سوار ہوا۔ یا ہر ایک نے بہت سارے کپڑے پہنے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر ایک اپنی سواری پر سوار ہوا اور ہر ایک نے اپنا کپڑا پہنا۔ اس قاعدہ کے اعتبار سے ان تحتنبوا کبار کا معنی ہوگا ان یجتنب کل واحد منکم کبیرۃ۔ یعنی اگر تم میں سے ہر ایک اپنے اپنے کبیرہ سے اجتناب کرے گا۔

قوله وان كان الكل ملته واحدة في الحكم الخ اور پر جب شارح نے فرمایا کہ لفظ کبار جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ کفر کے انواع بہت سی ہیں تو اس پر اشکال وارد ہوا کہ فقہاء تو کہتے ہیں الکفر ملۃ واحدة۔ چنانچہ اسی بناء پر نصرانی کو اپنے یہودی بھائی کا وارث قرار دیتے ہیں حالانکہ اختلاف دینین مانع ارث ہے۔ شارح نے اس اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اگرچہ حکم کے اعتبار سے کفر کے سارے انواع ملت واحدہ ہیں۔ لیکن حکم میں سارے انواع کا یکساں ہونا حقیقت کے اعتبار سے ان انواع کے متعدد اور مختلف ہونے کے منافی نہیں۔

قولہ: والعفو عن الكبيرة الخ اس کا عطف ماسبق میں ماقن کے قول "العقاب علی الصغیرہ" پر ہے جو بجز کافا مل ہے اور معنی یہ ہیں کہ کبیرہ کا معاف کیا جانا ممکن ہے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تو ماقن کے قول "وليفر صا دون ذلک لعن یشاء" سے معلوم ہو چکا ہے کیونکہ مادون ذلک میں کبیرہ داخل ہے۔ پھر یہاں دوبارہ کیوں ذکر کیا۔ شارح نے ماقن کی طرف سے ایک عذر پیش کیا کہ دوبارہ ذکر کرنا اس غرض سے ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم پر مواخذہ ذکر کرنے پر جس طرح مغفرت کا لفظ بولا جاتا ہے۔ چنانچہ ماسبق میں لفظ مغفرت اور یہاں لفظ عفو ذکر فرمایا۔ مگر یہ عذر بار دہے۔ دوسرا جواب یہ دیا کہ یہاں مکرر اس لئے ذکر کیا تاکہ ماقن کا اگلا قول اذالہ تکن عن استحلال یہ اس سے متعلق ہو سکے۔ بہر حال اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک جس طرح صغیرہ پر عقاب جائز ہے اسی طرح کبیرہ کا معاف کیا جانا بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ کبیرہ کا صدور اس کو حلال سمجھنے کی وجہ سے نہ ہو۔ اور کسی گناہ کو خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ بشرطیکہ اس کا گناہ ہو نا دلیل قطعی سے ثابت ہو تو اس کا حلال سمجھنا کفر ہے۔ کیونکہ حلال سمجھنے میں شارع کی تکذیب ہے جس نے اس کو حرام بتلایا ہے اور تکذیب اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے اور شی اپنے مافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی۔ لہذا کسی گناہ کو حلال سمجھنے کے ساتھ تصدیق اور ایمان باقی نہیں رہ سکتا۔ اور جو نصوص گناہ گاروں کے فحش فی النار ہونے پر دلالت کرتی ہیں یا سلب ایمان پر دلالت کرتی ہیں۔ ان نصوص میں مراد یہ ہے کہ بندہ نے وہ گناہ اس کو حلال کر لیا ہو۔ مثلاً "من قتل مومناً متعمداً فجزاؤہ جہنم خالداً فیہا" کا مطلب یہ

مومن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے اور کفار کے حق میں، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ اُن کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دیجی۔ اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ ان کی بد حال اور ان کی ہرث کی بیان کرنے کے وقت۔ اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو ان ہی کے ساتھ خاص ہو۔ نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو۔ یہ مراد نہیں ہے کہ حکم یعنی شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت بنے گی۔ جو مہوم مخالف کے قائل ہیں۔ اور ہماری دلیل، نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبار کے لئے ہوگی اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث از روئے معنی متواتر ہیں۔

تشریح اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبار کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحاء امت کی شفاعت بمعنی گناہ معاف کئے جانے کے سفارش ہوگی۔ جسے اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے۔ ابن عباس میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے روز تین لوگ سفارش کریں گے اول انبیاء پھر علماء پھر خدیو، اہل سنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرنے اور گنہ گار کو عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضاافہ کرنے کے لئے ہوگی۔

شارح رح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو پہلے گذر چکا ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک ”و یخفف ما دون ذالک لمن یشاء“ کے تحت حب بغیر شفاعت کے کبار کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کبار کی مغفرت جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں تلازم نہیں ہے۔ لہذا شارح رح کا اس کو بنیاء اختلاف قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

گناہ بخشوانے کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہماری دلیل ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”و یخفف ما دون ذالک لمن یشاء“ ترجمہ۔ اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے۔ اور اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہذا شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔ پھر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صغائر و کبائر دونوں کو شامل ہے اس لئے

تمام گناہوں کے بارے میں شفاعت ثابت ہوگئی۔ البتہ نبی کا معصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں فقط ذنب کو عام رکھا جائے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترکِ اولیٰ ہے یا ایسا صغیر ہے جو سہواً صادر ہوا ہو۔ کیونکہ اس سے حضراتِ انبیاء معصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ﴿فَمَا تَتْلِفُ لَهُمْ شِفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾۔ ترجمہ۔ کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بد حالی اور قیامت کے روزان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بد حالی بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے تشخص خاص ہو۔ معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

قولہ۔ ولس المراد الذیہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال سے پہلے ایک باب بطور مقدمہ کے مان لیجئے کہ مفہوم مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں جو مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو مثلاً حدیث میں ہے فی الغنم المسائتہ زکوٰۃ۔ سائتہ بکریوں میں زکوٰۃ ہے۔ اس سے مسکوت عنہ یعنی غیر سائتہ بکریوں کا حکم سمجھ میں آگیا کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ تو مسکوت عنہ یعنی غیر سائتہ بکریوں میں زکوٰۃ نہ ہونا مفہوم مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک حجت ہے اور حنفیہ اور معتزلہ مفہوم مخالف کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ غیر سائتہ بکریوں کا حکم حدیث مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نص سے معلوم ہوا ہے۔ اہل حمہد کے بعد سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نفع ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مومنین کے حق میں شفاعت کے نفع ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنے سے آیت ساکت اور خاموش ہے۔ مگر تم آیت مذکورہ ہی سے مومنین کے حق میں شفاعت کا نفع ہونا ثابت کرتے ہو یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا جس کے معتزلہ منکر ہیں تو یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہ ہوگی، جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے بلکہ کلام کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں۔ ثبوت شفاعت پر دوسری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”شفاعتی لاہل الکباۃ من امتی“ ہے جس کو ابو داؤد نے بھی روایت کیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے۔ اور حدیث مشہور مضید علم و یقین ہے۔

واحتمت المعتزلۃ بقولہ تعالیٰ ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً﴾ وقولہ تعالیٰ ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ﴾ ولا شفیع یطاع۔ والجواب بعد تسلیم دلائلہا علی العموم فی الاشخاص والازمان والاحوال انہ یجب تخصیصہا بالکفار

جمعاً بین الأدلّة، ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع، قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد، أما الأول فلأن الثائب ومتركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم، فلا معنى للعفو وأما الثاني فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو من الجنائز.

ترجمہ

اور معتزلہ نے ”والتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا تقبل منها شفاعة“ اور ”وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع“ جیسے ارشادات الہیہ سے استدلال کیا ہے اور تمام اشخاص اور ازمان اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد جواب یہ ہے کہ تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے۔ اور چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے اس بناء پر معتزلہ معاف کئے جانے کے قائل ہیں صغائر کے علی الاطلاق اور کبائر کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہیں زیادتی ثواب کے لئے، اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ ثائب اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کر لیں وہ ان کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں۔ لہذا معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں۔ اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرتے والے ہیں۔

تشریح

معتزلہ شفاعت بمعنی گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحۃً شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”والتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا تقبل منها شفاعة“ ترجمہ اور اس دن سے ڈرو جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا۔ اور نہ کسی کی طرف سے کوئی شفاعت قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع“ ترجمہ۔ ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی جس کی بات مانی جائے۔

شارح نے معتزلہ کے استدلال کے چار جوابات دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ آیت مذکورہ ہر شخص سے جزاء اور ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں اس سے خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کا فر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی۔ اور اگر شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر مذکورہ آیات کی دلالت کو ہم تسلیم کر لیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات

ہر زمان میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ۔ اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیں کہ آیات مذکورہ ہر زمان میں قبول شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ تو یہ نہیں تسلیم کرنے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔ بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کا نافع نہ ہونا اور قبول نہ کیا جانا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو۔ مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا قیامت کے روز آپ اپنے گھروالوں کو بھی یاد کریں گے۔ تو آپ نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں رکھے گا۔ وزن اعمال کے وقت، نامہ اعمال دئے جانے کے وقت اور بل صراط پر گزرنے کے وقت۔ معلوم ہوا کہ بعض احوال پیش آئیں گے کہ کسی کا دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو درکنار دوسرے کو حتیٰ کہ اپنے گھروالوں کو یاد بھی نہیں رکھے گا۔ اور اگر تمام احوال اور تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیات مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو جو پتھا جواب رہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں۔ تو مثبت اور ثانی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے۔ ایسی صورت میں وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

قولہ: ولما كان اصل الحضور الخواب یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ گناہ معاف کئے جانے اور شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے۔ اس لئے معتزلہ کو علی الاطلاق گناہوں کی معافی اور مسئلہ شفاعت کا انکار کرنے کی جرات نہ ہوئی چنانچہ وہ معافی کے قائل ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے بلکہ یہ کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے۔ صغیرہ گناہ پر اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دے گا۔ نہ کافر کو اور نہ مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ کے مرگیا۔ مومن کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہیں دے گا کہ وہ ارشاد قرآنی: إِنَّ مَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفٍ عَنْكُمْ سِئَاتِكُمْ کے مطابق کبائر سے اجتناب کے سبب ساقط ہو چکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہ دے گا کہ کافر یا کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا جھیلنے میں مشغول ہے۔

دونوں مخلوق فی النار ہیں۔ ان کو اپنے کفر اور کبیرہ کی سزا سے کبھی فرصت ہی نہ ملے گی کہ صغیرہ کی سزا ان کو دی جائے اور صغیرہ کی وجہ سے ان کی سزا میں شدت بھی پیدا نہیں کی جاسکتی کہ ساتھ ہی ساتھ دونوں گناہوں کی سزا مل جائے۔ کیونکہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے۔ جس پر زیادتی اور اضافہ ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح ان کا ترک معافی کے بھی قائل ہیں جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ اور شفاعت کے بھی قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ بخشنا نے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں۔ بلکہ نیکوں کے ثواب میں زیادتی اور ان کے درجات میں بلندی کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ جس انداز پر عفو اور جس معنی میں شفاعت کے قائل ہیں۔ دونوں باطل غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ وہ مرکب کبیرہ جس نے توبہ کر لی ہو اور وہ مرکب صغیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو وہ معتزلہ کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے تو پھر ان کے معاف کئے جانے کی بات بے معنی ہے۔ کیونکہ عفو کے معنی مستحق عذاب سے درگزر کرنا اور اس کو سزا نہ دینا ہے اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی معاف کر کے کی سفارش پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا اس کو زیادتی ثواب پر محمول کرنا نصوص کے خلاف ہے جو ہرگز معتبر نہیں ہو سکتا۔ بخاری اور مسلم میں تفصیل کے ساتھ یہ حدیث موجود ہے جس میں آیا ہے کہ قیامت کے روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرش کے پاس سجدہ کریں گے۔ اور جنہیوں کی نجات کے لئے شفاعت فرمائیں گے اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت قبول فرمائیں گے اور بہت سے جنہیوں کی رہائی کا حکم دیں گے۔ اسی طرح آپ اپنی شفاعت کے ذریعے رہائی دلانے رہیں گے۔ یہاں تک کہ سوائے ان لوگوں کے جن کے واسطے قرآن نے خلود فی النار کا فیصلہ سنایا ہے۔ جہنم میں اور کوئی نہ بچے گا۔

واہل الکماثر من المومنین لا یخلدون فی النار وان ما توامن غید توبۃ لقولہ تعالیٰ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ و نفس الایمان عمل خیر ولا یکن ان یرى جزاءہ قبل دخول النار ثم یدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعین الخروج من النار ولقوله تعالیٰ وعد الله المومنین والمومنات جنات ، وقوله تعالیٰ ان الذین امنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنات الفردوس الی غیر ذلک من النصوص الدالۃ علی کون المومن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة علی ان العبد لا یخرج بالمعصیۃ عن الایمان . وایضا الخلود فی النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الکفر الذی هو اعظم الجنایات فلز جوزی بسبب غیر الکافر لکانت زیادۃ علی قدر الجنایۃ فلا یسکون عدلاً

ترجمہ

اور مومن اہل کما کر جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے، اگرچہ وہ بغیر توبہ کئے مرجائیں، اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر سے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے اس کا بدلہ پائے۔ پھر جہنم میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے۔ تو پھر جہنم سے نکلنا متعین ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ نے مومن مردوں اور مومنہ عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بیشک جو لوگ ایمان لائے اور کئے انھوں نے اچھے اچھے کام، ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں۔ اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں۔ ان گزشتہ دلائل قطعیہ کے ساتھ جو اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں کہ بندہ معصیت کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز خلو دنی انار سب سے بڑی سزا ہے جو اس کفر کا بدلہ قرار دیا گیا ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ کسی کو دی گئی۔ (جس کا جرم یقیناً کفر سے کمتر ہے) تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی۔ تو پھر یہ عدل نہ ہوگا۔

تشریح

اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مومن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔ اس سلسلہ میں پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ نعمت یعمل مثقال ذرۃ خیراً یترک۔ ترجمہ۔ جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کرے گا اس کا بدلہ پائے گا۔ اور نفس ایمان بھی عمل خیر سے۔ جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی عنہ سے روایت ہے۔ سئل عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احمی الاعمال افضل قال الایمان باللہ۔ ترجمہ۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ کون سا عمل افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ ایمان باللہ۔ سو جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان بھی عمل خیر سے۔ اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا ضروری ہے۔ اب عقلاً تین احتمالات ہیں پہلا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت کے اندر کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی شکل میں دیدی جائے۔ یہ اس لئے باطل ہے کہ نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے۔ جیسے مسلم شریف میں حدیث مذکور ہے۔ من مات وهو یعلم ان لا اله الا اللہ دخل الجنة۔ ترجمہ۔ جس شخص کی موت اس یقین کی حالت میں ہوئی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ جنت میں داخل ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے۔ اور جب وہ اپنے ایمان کا بدلہ پا چکے تو جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا کے لئے ہمیشہ ہمیش کے واسطے جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ یہ احتمال بالاتفاق باطل ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ جنت میں رہے گا۔

رہے گا۔ جنت سے کبھی بھی نہ نکلے گا۔ اس بات پر دلائل قطعیہ موجود ہیں۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ کبیرہ کی سزا دینے کے لئے اس کو اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ دراصل مالیکہ اس کو اپنے ایمان کا بدلہ جنت میں ملتا ہے۔ تو پھر ایمان کا بدلہ جنت میں پانے کے لئے اس کا جہنم سے نکلنا متعین ہو گیا اور ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مغلد فی النار نہیں ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں۔ کہ گناہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان کے خارج نہیں کرتا۔ بلکہ مرتکب کبیرہ مومن ہے۔ اور ارشادات الہیہ وعدہ اللہ المؤمنین والمومنات جنات۔ اور ان الذین امنوا وعملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس نزلاً وغیرہ کی رو سے مومن اہل جنت میں سے ہے۔ لہذا مرتکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے اللہ پہلے جنت میں داخل کیا تا پھر کبیرہ کی سزا کے لئے جنت سے نکال کر جہنم میں داخل کیا جاتا تو بالاجماع باطل ہے تو یہی متعین ہوا کہ پہلے کبیرہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کیا جائے گا۔ پھر جہنم سے نکال کر ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا سہارا مدعی ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مغلد فی النار نہ ہوگا۔ تیسری دلیل لازمی ہے کیونکہ یہ دلیل من قبیح کے عقلی ہونے پر موقوف ہے۔ جس کا فزنی مخالف یعنی معتزلہ قائل ہیں۔ اشعرہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ غلود فی النار آخری درجہ کی سزا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آخری درجہ کے جرم یعنی کفر کا بدلہ قرار دیا ہے۔ سو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ مثلاً مرتکب کبیرہ کو دی جائے جس کا جرم جہنم کا ہے تو مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دنیا عقلاً قبیح ہے۔ لہذا کفر سے بڑھا اور کفر سے زیادہ عذاب نہیں ہو سکتا۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا مرتکب کبیرہ کو غلود فی النار کی سزا دینا تم معتزلہ کے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

وذهب المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة
ومات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من
اهل النار على ما سبقت من اصولهم، والكافر مغلد بالاجماع. وكذا صاحب الكبيرة
ومات بلا توبة بوجهين الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة، فبما
استحقاق الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة، والجواب منع قيد الدوام بل
منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب، وانما الثواب فضل منه العذاب
عدل. فان شاء عفى وان شاء عذب بمدة ثم يدخله الجنة. الثاني النصوص الدالة
على الخلود بقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمداً فجزاء جهنم خالدًا فيها وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالدًا فيها وقوله تعالى من كذب

سِیئۃ واحاطت بہ خطیئۃ فاولئک اصحاب النار ہم فیہا خالدون، والجواب ان قاتل المؤمن لکونہ مومن لا یکون الا کافرًا۔ وکذا من تعدی جمیع الحدود، وکذا من احاطت بہ خطیئۃ وشملتہ من کل جانب، ولو سلمہ فالخلود قد یستعمل فی الملک الطویل کقولہم سجن مغلد ولو سلمہ فمعارض بالانصوص الدالۃ علی عد الخلود کما مر۔

ترجمہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ وہ یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا۔ اس لئے کہ محصوم اور تاب اور مرتکب صغیرہ جبکہ کبائر سے وہ اجتناب کرتا رہا ہو۔ یہ لوگ اہل جہنم میں سے ہیں ہی نہیں۔ جیسا کہ ان کا اصول گذر چکا۔ اور کافر بالاتفاق مغلد فی النار ہے۔ اور اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مرگیا ہو دو وجہ سے مغلد فی النار ہے۔ اول یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے۔ اور عذاب خالص اور دائمی منہر کا نام ہے۔ پس وہ اس ثواب کا مستحق ہونے کے شافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اور اس کا جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس معنی میں استحقاق کا بھی انکار ہے جس معنی کا انھوں نے ارادہ کیا۔ اور وہ معنی اللہ پر واجب ہونے کا اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے۔ سو اگر چاہے معاف کر دے گا اور اگر چاہے گا ایک مدت تک عذاب دے کر اس کو جنت میں داخل کرے گا۔ دوسری دلیل (معتزلہ کی) وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ کے، خلود فی النار پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مومن کو عذاب قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائے گا۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان گناہ ان کا احاطہ کر لیں وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور جواب یہ ہے کہ مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص اللہ کے تمام احکام کی خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ اس کا احاطہ کر لیں اور ہر جانب سے اس کو گھیر لیں (وہ کافر ہی ہوگا)۔ اور اگر مان لیا جائے تو لفظ خلود طویل قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے "سجن مغلد" بمعنی لمبی قید۔ اور اگر مان لیا جائے تو یہ دلیل (معتزلہ کی) ان نصوص کے معارض ہے جو عدم خلود پر دلالت کرنے والی ہیں جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح اہل السنۃ والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا

ہو وہ مخلد فی النار ہوگا۔ ان کا کہنا ہے کہ جو کبھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو۔ اس لئے کہ معصوم جس سے صغیرہ یا کبیرہ کوئی گناہ صادر نہیں ہوا۔ اور مرتکب کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے توبہ کر لی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو معتزلہ کے اصول پر جہنم کے مستحق ہی نہیں۔ اس لئے جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ کے مر گیا ہو۔ اور کافر تو بالاجماع مخلد فی النار ہے۔ اور مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو وہ بھی مخلد فی النار ہے۔ دو دلیلوں کی وجہ سے۔ پہلی دلیل تو یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے جو خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے لہذا عذاب کا مستحق ہونا اس ثواب کے مستحق ہونے کے منافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عذاب اور ثواب کے معنی میں دوام کی قید تسلیم نہیں بلکہ جس معنی میں وہ بندہ کو عذاب یا ثواب کا مستحق قرار دیتے ہیں یعنی یہ کہ ثواب اور عقاب اللہ پر واجب ہے۔ ہم یہ بھی نہیں تسلیم کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عقاب اس کا عدل ہے اگر وہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو موات کر کے خواہ محض اپنے فضل سے یا کسی کی شفاعت قبول کر کے اور چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے پھر عذاب سے رہائی دے کر جنت میں داخل کرے۔ عذاب و ثواب میں سے کوئی چیز اللہ پر واجب نہیں اور ہم جو کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع اللہ کے فضل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور معتزلہ کی دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَنَجْزِئْهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا“ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْ جَنَّاتٍ نَّازِلًا مِنْهَا“ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَمَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خُطِيئَةٌ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ“ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان نصوص سے معتزلہ کے استدلال کا جو پہلا جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکبین کبار کے حق میں۔ چنانچہ پہلی آیت کا مطلب ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اس کے لئے خلود فی النار ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے وہی قتل کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا قطعی طور پر کافر ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ آیت مذکورہ میں متعمداً بمعنی مستحلاً ہے یعنی جو کسی مومن کو قتل کرے قتل مومن کو حلال سمجھ کر۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے والا مستحلاً کفر ہے یعنی کسی گناہ کو خواہ وہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو حلال سمجھنا کفر ہے اور دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے

کیونکہ ویتعد حد و دہ میں لفظ حد و دہ مضامین ہے اور جس طرح لام تعریف کبھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی مفید استغراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں من یتعد حد و دہ کا معنی ہوگا جو شخص اللہ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول وغیرہ بھی داخل ہے اور ایمان باللہ اور ایمان بالرسول کو نظر انداز کرنے والا یقیناً کافر ہوگا اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضاء جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ اس صورت میں نہ دل میں تصدیق باقی رہے گی اور نہ زبان پر شہادتین کا اقرار اور ایسا شخص بھی یقیناً کافر ہی ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ تینوں آیات کفار کے حق میں ہیں اور اگر ان کی یہ بات مان جائے کہ مذکورہ آیات مرتکبین کبار ہی کے حق میں ہیں تو ہم کہیں گے کہ لفظ خلود ہمیشہ دوام ہی کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ کبھی کث طول یعنی لمبی مدت کے قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے بولاجا ہے۔ مخلص یعنی لمبی مدت تک کی قید۔ یا جیسے کہا جاتا ہے۔ خلد اللہ ملک۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس کی سلطنت کو تا دیر قائم رکھے۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ خلود دوام ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تھاکر پیش کردہ آیات ان نصوص قرآنیہ کے معارض ہیں جو اہل کبار کے عدم خلود فی النار پر دلالت کرنے والی ہیں۔ جیسے ”وعد اللہ المومنین والمومنات جنات“ اور ”فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ“ اور حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ ”وان زلی وان سرف علی رعم الف الی ذرۃ“ اور جب وہ آیات عدم خلود پر دلالت کرنے والی نصوص کے معارض ہیں تو معتزلہ کا ان آیات سے استدلال درست نہیں۔

والایمان فی اللغة التصدیق ای اذعان حکم المخبر وقبول وجعلہ صا دقا افعال من الامن: کأن حقیقۃ امن بہا امنہ التکذیب والمخالفتہ، یعدی باللام کما فی قولہ تعالیٰ حکایۃ عن اخوة یوسف علیہ السلام وما انت بمومن لنا ای بمصدق، وبالباء کما فی قولہ علیہ السلام الایمان ان تؤمن باللہ، الحدیث۔ ای تصدق، ولیست حقیقۃ التصدیق أن تقع فی القلب نسبة الصدق الی الخبر والمخبر من غیر اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول ذالک بحیث یقع علیہ اسم التسليم علی ما صرح بہ الامام الغزالی، وبالحملۃ المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگردیدن هو معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان: العلم إما تصور وإما تصدیق صرح بذالک رئیسہم ابن سینا فلو حصل ہذا المعنی لبعض الکفار کان اطلاق اسم انکار علیہ من جہتہ ان علیہ شیئا من أمارات التکذیب والا نکار کما فرضنا أن احدا صدق بجمیع ما جاء بہ النبی

علیہ السلام وسلمہ واقربہ وعمل ومع ذالک شد الزنار بالاختیاراً وسعد للصلح
بالاختیار نجعلہ کافراً لما ان النبی علیہ السلام جعل ذالک علامة التحذیر والانکار
وتحقیت هذا المقام علی ما ذکرک یسهل لک الطریق الی حل کثیر من الاشکال الموزونة
فی مسئلة الایمان۔

ترجمہ

اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو مان لینا
اور اس کو سچ قرار دینا۔ افعال کا مصدر ہے۔ امن سے ماخوذ ہے گویا کہ "امن بہ" کے حقیقی معنی
ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا۔ لام کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ برادر
یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وما انت بمعصیت لنا" میں "یعنی بمصدق
اللہ" کے ذریعہ (متعدی ہوتا ہے) جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الایمان ان تؤمن باللہ" میں تو
بمعنی تصدیق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا خبر کی طرف سہائی کی نسبت دل میں آجائے
بغیر یقین کے اور بغیر اس کو قبول کئے۔ بلکہ وہ یقین کر لینا اور اس کو اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر لفظ
صادق آئے۔ جیسا کہ امام غزالی نے اس کی صراحت کی ہے۔ بہر حال جس معنی کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا
جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ اس لئے کہ علم منطق کے آغاز میں بیان کیا جاتا ہے
کہ علم بالقصور ہوگا یا تصدیق، رئیس الما طفا بن سینا نے اس کی صراحت کی ہے۔ سو اگر یہ معنی کسی کا فکر کو حاصل
ہو تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب و انکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرض کر رہے
ہیں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل
بھی کرتا ہے۔ ہاں ہم وہ زنار باندھتا ہے اپنے اختیار سے اور بت کو سجدہ کرتا ہے اپنے اختیار سے۔ تو ہم
اس کو کافر قرار دینگے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں کو تکذیب و انکار کی علامت قرار دیا ہے
اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز پر میں نے کی ہے۔ تمھارے لئے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے
بہت سے اشکالات کے حل کا راستہ آسان کر دے گا۔

تشریح

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایمان مصدر افعال ہے اگر ہمزہ افعال قعدیہ کے لئے ہے تو اس کا معنی
جعل الخیر امناً یعنی کسی کو امن والا بنادینا اور اگر ہمزہ افعال صیغہ کے لئے ہے تو اس کا معنی
امن والا ہو جانا ہے۔ پھر شرع نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا۔ ان لوگوں کے مذہب پر ایمان
شرعی کا جو تصدیق کے معنی میں ہے۔ معنی لغوی سے منقول ہونا لازم آتا ہے اور نقل خلاف اصل ہے۔
اس بناء پر شارح رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کے برخلاف کہتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے اور

لغوی اور شرعی معنی کے درمیان فرق صرف اطلاق اور تقصید کا ہے۔ یعنی لغت میں ایمان نام ہے کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا خواہ وہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شرع میں ایمان خاص طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا نام ہے۔ جو وہ اللہ کے پاس سے لائے اور ایمان کا لغوی معنی جعل الخیر امناً وضع اول کے اعتبار سے ہے اور تصدیق وضع ثانی کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصلی معنی ہوئے۔ اور دونوں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے۔ کہ تصدیق کے اندر جعل الخیر امناً کا معنی موجود ہے بایں وجہ کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو اس کو اپنی طرف سے مخالفت اور تکذیب سے مامون اور بے خوف کر دیتا ہے۔ پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے معنی پائے جاتے ہیں جو بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے کہا جاتا ہے اذعن لامو فلان۔ اس نے فلاں کی بات مان لی۔ اس لئے ایمان کبھی بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ برادران یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا۔ وما انت بعمومہ لنا۔ یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہ کریں گے اور اس حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنی بھی موجود ہے جو بواسطہ باء متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے ایمان کبھی بواسطہ باء بھی متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد ”الا ییمان ان تؤمن باللہ میں بواسطہ باء متعدی ہے۔ اور ”تؤمن“ بمعنی ”تصدق“ ہے۔ الغرض لفظ ایمان کا معنی لغت اور شرع میں ایک ہی ہے۔ یعنی تصدیق۔ فرق صرف اطلاق اور تقصید کا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ بعض کفار نبی علیہ السلام کو صادق جانتے تھے اور کہتے بھی تھے تو ان کے اندر تصدیق بائی کی اس کے باوجود ان کو مومن نہیں کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ایمان فقط تصدیق کا نام نہیں ہے۔ شارح نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا خبر کی سچائی کا بغیر اذعان و قبول کے دل میں آجانا نہیں ہے۔ بلکہ سچ جان کر اس کو سچ مان لینا تصدیق ہے۔ جس کو تسلیم کہا جاتا ہے اور کفار کو نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم ان کو حاصل نہ تھی۔ حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے قلب کی وہ کیفیت مراد ہے جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہی تسلیم ہے اور یہی اس تصدیق کا بھی معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنی تسلیم کسی کافر کو حاصل ہو۔ تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق ایمان نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہے۔ جیسے کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور ان کا اقرار بھی کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے۔ غرض تمام اہل قبلہ کے نزدیک اس کے اندر ایمان جمع ہیں۔ ان کے نزدیک بھی جو فقط تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقط اقرار

کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار و عمل تینوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ اختیاری طور پر زنا باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے یا اختیاری طور پر بت کو سجدہ کرتا ہے تو ہم ظاہر اور باطن دونوں اعتبار سے اسکو کافر کہیں گے۔ کیونکہ زنا باندھنا اسی طرح بت کو سجدہ کرنا جب کہ بغیر جبر و آزار کے ہو تکذیب و انکار کی علامت ہے اور جس تصدیق کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت ہو وہ تصدیق کالعدم ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

قوله: ولتحقیق هذا الكلام الخ یعنی جس انداز پر میں نے ایمان کے لغوی معنی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں کیونکہ تحقیق مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق یعنی کسی کی بات کو سچ جان سچ مان لینا ہے۔ دراصل حالیکہ اس کے ساتھ تکذیب و انکار کی کوئی علامت نہ ہو۔ اور جو اشکالات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک اشکال تو یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہوتا تو ابو جہل مومن ہوتا۔ کیونکہ وہ نبی علیہ السلام کو صادق جانتا تھا۔ حل کیا کا یہ ہے کہ تسلیم یعنی مان لینا جو تصدیق کی حقیقت ہے۔ نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی تصدیق کو ایمان نہیں کہہ سکتے۔ دوسرا اشکال یہ کہ ایک شخص تصدیق و اقرار کرتا ہے۔ فریض و واجبات پر عمل بھی کرتا ہے مگر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے یا کسی حکم شرعی کے ساتھ استہزاء کرتا ہے تو فقہاء اس کے اوپر کفر کا حکم لگاتے ہیں۔ حالانکہ تمام اہل قبلہ کے مذہب کے مطابق ارکان ایمان اس کے اندر موجود ہیں۔ اس اشکال کا حل یہ ہے کہ بت کو سجدہ کرنا یا شریعت کے کسی حکم کے ساتھ استہزاء و تکذیب کی علامت ہے اور جس ایمان کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت موجود ہو وہ کالعدم ہے۔

وَإِذَا عَرَفْتَ حَقِيقَةَ معنى التصديقت، فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديقت بما جاء به من عند الله تعالى اي تصديقت النبي بالقلب في جميع ما علمه بالضم ورة بحديثه به من عند الله تعالى اجمالاً، فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان، ولا تنقض رتبته عن الايمان التفصيلي، فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مومنًا الا بحسب اللغة دون الشرع لا خلا له بالتوحيد، واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون - والا قرار به اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتل السقوط اصلاً والا قرار قد يحتمل كما في حالة الاكراه - فان قيل قد بقي التصديقت كما في حالة النوم والغفلة، قلنا التصديقت باق في القلب، والذهول

انما هو عن حصولہ، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما ليعنا ده
 في حكم الباقي. حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه
 ما هو علامته التكذيب، هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والافعال
 مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمه وفخر الاسلام.

ترجمہ اور جب تم تصدیق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق
 ہے جو آپ اللہ کے پاس سے لائے۔ یعنی ان تمام باتوں میں دل سے نبی کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا
 ہے، جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے کیونکہ ایمان کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو
 میں ایمان اجمالی کافی ہے اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو صانع کے وجود اور اس کی صفات کی
 تصدیق کرنے والا مشرک صرف لغت کے اعتبار سے مومن ہوگا۔ شرع کے اعتبار سے نہیں۔ توحید میں اس کے
 کوتاہی کرنے کی وجہ سے اور اسی کی طرف اللہ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے۔ وما یؤمن اکثرهم باللہ
 الا وهم مشرکون۔ اور دوسرا رکن زبان سے اقرار کرنا، مگر یہ بات ہے کہ تصدیق ایسا رکن ہے جو کسی
 حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بعض دفعہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ اکراہ کی حالت میں
 پس اگر کہا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں۔ ہم جواب دینگے
 کہ دل میں تصدیق باقی رہتی ہے اور ذہول و غفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر ایمان لیا جائے تو شریعت
 نے اس موجود یقینی کو جس پر اس کا مافی طاری نہ ہو باقی کے حکم میں رکھا ہے۔ حتیٰ کہ مومن اس شخص کا نام
 ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوئی ہو جو تکذیب
 کی علامت ہے۔ یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے۔ بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام
 شمس الائمہ کا اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

تشریح ایمان کا لغوی معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کا شرعی معنی بیان کر رہے ہیں۔ ایمان
 شرعی کے بارے میں شارح نے پانچ مذاہب ذکر کئے ہیں۔ پہلا مذہب بعض علماء
 اہل السنۃ والجماعت کا ہے اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام ہزدوی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان
 تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب جمہور محققین کا ہے جن میں امام اعظم ابو حنیفہ بھی ہیں
 اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا اختیار کردہ ہے۔ کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان
 دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان ما جاء به النبی
 علیہ السلام کی معرفت کا نام ہے۔ چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔ اور

پانچواں مذہب جمہور محدثین، فقہاء و متکلمین، اور معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالا ارکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں پہلا مذہب بیان کیا گیا ہے۔ جو اکثر شریعی کا ہے اور شمس الائمہ شرعی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے۔ حاصل اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان شریعی کے دو رکن ہیں۔ پہلا رکن تصدیق قلبی ہے۔ یعنی اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو دل سے سچ جان کر سچ مان لینا جن کو نبی علیہ السلام کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے لانا بالضرورة یعنی دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور دوسرا رکن ان تمام باتوں کے حق اور سچ ہونے کا زبان سے اقرار کرنا ہے البتہ اقرار باللسان ایمان کا رکن اصلی نہیں کہ کسی حال میں مقولہ کا احتمال نہ رکھے۔ بلکہ رکن زائد ہے کیونکہ بعض احوال میں ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ جبر و اکراہ کی صورت میں۔ اور جب ایمان شریعی کا رکن اول جمیع مآجاء بہا النبی علیہ السلام کی تصدیق سے جس میں توحید بھی داخل ہے۔ تو پھر وہ مشرک جو وجودِ صانع اور صفاتِ صانع کی تصدیق کرنے والا ہے۔ لغت کے اعتبار سے مومن بخشنی صرف وجودِ صانع اور صفاتِ صانع کی تصدیق کرنے والا ہوگا۔ شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہوگا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے۔ حالانکہ جمیع مآجاء بہا النبی علیہ السلام میں توحید بھی داخل ہے اور اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریاتِ دین کی دل سے تصدیق کی مگر عمر میں ایک بار بھی ان کی حقانیت کا اقرار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور نہ ہی جنت میں دخول کا اور خلود فی النار سے نجات کا حقیقی ہوگا۔

قولہ: فانہ کاف الذہ مطلب یہ کہ قبولِ ایمان کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے۔ تمام ضروریاتِ دین کی اجمالی تصدیق سے وہ فریضہ ادا ہو جائے گا۔ اور نفسِ ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ تفصیلِ تصدیق سے کم نہیں ہے۔

قولہ: فان قيل قد لا يبقی التصديقات الذہ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مومن نہ رہنا چاہیے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے، مگر اس حالت میں اس کو وجود کی خبر نہیں رہتی، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے اس کو شارع نے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب نہ پائی جائے۔ جس طرح جب کسی نے ایک بار تمام ضروریاتِ دین کے حق ہونے کا اقرار کر لیا۔ تو یہ اقرار اس وقت تک باقی مانا جائے گا جب تک اس کی ضد یعنی انکار

کا تحقق نہ ہو۔

وذهب جمهور المحققین الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار بشرط الاجراء
 الاحکام فی الدنیا لما ان تصدیق القلب امر یاطن لا یدل من علامۃ فمن صدق بقلبه
 ولم یقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم یکن مؤمناً فی احکام الدنیا ومن اقر بلسانه
 ولم یصدق بقلبه کالمنافق فبالعکس وهذا هو اختیار الشیخ ابی منصور والنصوص
 محاضدة لذلك قال الله تعالى: اولئك كتب فی قلوبهم الايمان، وقال الله تعالى:
 وقلبه مطمئن بالايمان، وقال الله تعالى: ولما یدخل الايمان فی قلوبکم، وقال
 النبی علیہ السلام اللهم ثبت قلبی علی دینک، وقال لاسامة حین قتل من قال
 لا اله الا الله هلاً شفت قلبه۔

ترجمہ اور جمهور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے۔ اور اقرار محض دنیا میں احکام
 کے اجراء کے لئے شرط ہے۔ کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت
 ضروری ہے۔ سو جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مؤمن ہے اگرچہ
 احکام دنیا کے لحاظ سے مؤمن نہ ہو۔ اور جو زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ
 اس کے برعکس ہے۔ اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے اور نصوص اس مذہب کی تائید کر
 رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ
 کا ارشاد ہے۔ دران حالیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ابھی تمہارے دلوں میں
 ایمان داخل نہیں ہوا اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے۔ اے اللہ میرے قلب کو اپنے دین پر جادے۔ اور حضرت
 اسامہ سے جس وقت انھوں نے لا الہ الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا آپ نے فرمایا تھا کہ کیوں نہ اس کا
 دل چیر ڈالا۔

تشریح یہ ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں دوسرے مذہب کا بیان ہے اس مذہب کا حاصل
 یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔ لیکن چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے جس سے
 بندے واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو مومن سمجھ کر اس پر ایمان کے ذنبوی احکام جاری کریں۔ مثلاً اس کے پیچھے
 نماز پڑھیں۔ اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں۔ اس
 سے عشر اور زکوٰۃ وصول کریں اس لئے کئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو۔ اور
 وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

اور جب ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے تو جو شخص دل سے ضروریات دین کی تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہوگا۔ عندنا س مومن نہیں ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اور جو صرف زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے۔ جسے منافق کہتے ہیں وہ عندنا س مومن ہوگا۔ اس پر دنیوی احکام جاری ہوں گے۔ مگر عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور جب اقرار باللسان حقیقت ایمان کا جزء نہیں بلکہ اس غرض سے اس کو شرط قرار دیا ہے کہ بندوں کو اس کا مومن ہونا معلوم ہو جائے اور اس کو مومن جان کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کر سینگے تو پھر ضروری ہوگا کہ یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا چاہیے برخلاف ان لوگوں کے مذہب کے جو اقرار کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا ضروری نہیں۔ یہ بات بھی یاد رہنی چاہیے کہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے۔ مگر وہ اقرار باللسان سے عاجز ہے مثلاً یہ کہ وہ تو نگاہ ہے تو وہ مذکورہ دو مذہب والوں کے نزدیک مومن ہے۔ اسی طرح جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے اور وہ اقرار پر قادر ہے، مگر اس سے اقرار کا مطالبہ کرنے کے باوجود وہ اقرار نہیں کرتا۔ تو باوجود مطالبہ کے اس کے اقرار نہ کرنے کو انکار پر محمول کیا جائے گا اور وہ بالاتفاق کافر ہوگا۔ البتہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے۔ مگر باوجود قدرت کے اس نے عمر میں ایک بار بھی اقرار نہیں کیا۔ اور اس سے کسی نے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا تو وہ پہلے مذہب والوں کے نزدیک اقرار کے ایمان کا رکن ہونے کی بناء پر کافر ہوگا۔ اور دوسرے مذہب والوں کے نزدیک وہ تصدیق قلبی کے موجود ہونے کی بناء پر عند اللہ مومن ہوگا۔ البتہ اقرار باللسان جو ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے اور جو تصدیق قلبی کی ظاہری علامت ہے اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ عندنا س مومن نہ ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہ ہوں گے۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے۔ اور ایمان فخل قلب کا نام ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ فخل قلب فقط تصدیق ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور وہ نصوص جن میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا ہے۔ یہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اولئک کتب فی قلوبہم الایمان“ ترجمہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان راسخ کر دیا۔ اسی طرح سے ارشاد ہے ”من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلوبہ مطمئنہ بالایمان“ ترجمہ جو لوگ ایمان لانے کے بعد کفر کر سینگے ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کئے جاویں دران حالیکہ ان کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ہے ”قالت الاعراب امنا قل لہم تو منوا ولكن قولوا اسلمنا ولمنا یدخل الایمان فی قلوبکم“ ترجمہ۔ اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ

کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لائے۔ اہل یہ کہو کہ ہم نے ظاہری طور پر اطاعت قبول کر لی۔ اور ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اسی طرح حدیث میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے دعا میں فرماتے تھے۔ اللہم یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک۔ ترجمہ۔ اے اللہ! اے دلوں کو پھرنے والے۔ میرے قلب کو اپنے دین پر جمائے رکھئے۔ اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ دین سے مراد "ان الدین عند اللہ الاسلام" کے مطابق اسلام ہے اور اسلام و ایمان دونوں ایک چیز ہیں۔ لہذا حدیث کا معنی یہ ہے کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھئے۔

بہر حال مذکورہ چاروں نصوص سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کا محل قلب ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان فعل قلب ہے اور فعل قلب تصدیق ہے۔ پانچویں نص یہ ہے کہ ایک لڑائی میں جب دشمن گروہ کا ایک آدمی گھیرے میں آ گیا۔ تو اس نے لا الہ الا اللہ پڑھ لیا۔ اس کے باوجود حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب علم ہوا تو ناراضگی فرماتے ہوئے آپ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا۔ ہذا شفت قلبہ۔ ناراضگی کی وجہ یہ تھی کہ اقرار باللسان کی وجہ سے وہ اس بات کا مستحق ہو گیا تھا کہ اس پر ایمان کے ذریعہ احکام جاری کئے جائیں اور بخدا ایمان کے احکام دنیوی کی جان کی سلامتی بھی تھی مگر حضرت اسامہؓ سے چمک ہو گئی۔ انھوں نے اس کو جان کی سلامتی نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان ایمان کے ذریعہ احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے

فان قلت نعم! الايمان هو التصديق لثب اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبی عم واصحابه كانوا لا یعرفون من المؤمن بكلمة الشهادة، ويحكمون بايمانهم غير استفسار عما في قلبه، قلت لا خفاء في ان الاعتبار في التصديق عمل القلب، حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصداق النبي عليه السلام موثوق بها ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقربين باللسان، قال الله تعالى ومن الناس من يقول امانا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين، وقال الله تعالى وقالت الاعراب امانا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا، واما المقرب باللسان وحده فلا نزاع في انه يثبت مؤمنا لغا، وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى، والنبی عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق، فدل على انه لا يكفي

فی الایمان فعل اللسان، والیضا الاجماع منعقد علی ایمان من صدق بقلبه، وقصد
الاقرار باللسان ومنعده منه مانع من خرس ومغوة، فظہران لیست حقیقۃ لا ایمان
مجرد کلمتی الشہادۃ علی ما زعمت الکرامیۃ۔

ترجمہ پس اگر تم کہو کہ ہاں! ایمان صرف تصدیق ہے۔ لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان سمجھتے
ہیں اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرح کلمہ شہادت پڑھ لینے کو کافی سمجھتے
تھے۔ اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس بات
میں کوئی خفاء نہیں کہ تصدیق میں معتبر قلب کا فعل ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم لفظ تصدیق کا کسی بھی معنی کے لئے وضع
نہ کیا جانا۔ یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا جانا فرض کر لیں تو لغت اور عرف والوں میں سے
کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ لفظ صدق کہنے والا نبی کا مصدق اور آپ پر ایمان لانے والا ہے۔ اور اسی
وجہ سے بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے ایمان کی نفی صحیح ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اور بعض لوگ
ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لائے۔ حالانکہ وہ ایمان لانے والے
نہیں ہیں“ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ”اور اعراب کہتے ہیں ہم ایمان لائے۔ آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں
لائے البتہ یہ کہو کہ ہم نے ظاہری اطاعت کر لی ہے۔ مگر صرف اقرار باللسان کرنے والا۔ تو اس بات میں کوئی
نزاع نہیں کہ اس کو لغت کے اعتبار سے مومن کہا جاتا ہے اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوتے
ہیں اور راع صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے بارے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور آپ کے بعد کے
حضرات جس طرح اس شخص کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے جو کلمہ شہادت کا تلفظ کرے اسی طرح سے
مانفک کے کفر کا بھی حکم لگاتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف فعل لسان
کافی نہیں ہے۔ نیز اجماع اس شخص کے مومن ہونے پر منعقد ہے جو دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان
کا ارادہ کرے۔ مگر اقرار سے کوئی مانع ہو۔ مثلاً گونجا وغیرہ ہونا۔ تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت
ممن شہادتین کے کلمے نہیں ہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔

تشریح

تیسرا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ
عبارت میں ان کی دو دلیلیں گذشتہ تحقیق یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق باللسان
مراد ہونے پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں۔ پھر ان کا جواب دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فعل لسان
نہیں ہے بلکہ فعل قلب ہے۔ چنانچہ کرامیہ پہلا اعتراض یہ کرتے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق
ہے لیکن اہل لغت لفظ تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں اور تصدیق باللسان کو اقرار کہا جاتا ہے۔

معلوم ہوا کہ نخت میں ایمان کا معنی اقرار ہے اور یہ بات تم پہلے ہی بیان کر چکے ہو کہ ایمان شرعی ایمان لغوی سے منقول نہیں ہے، بلکہ دونوں کا معنی ایک ہی ہے صرف اطلاق اور تفسیر کا فرق ہے۔ تو پھر ایمان شرعی بھی اقرار ہی کا نام ہوگا۔ فرق یہ ہے کہ ایمان لغوی مطلق اقرار کا نام ہے۔ خواہ وہ کسی بھی چیز کا اقرار ہو اور ایمان شرعی ماحجاء عبدہ النبی علیہ السلام کی حقانیت کا اقرار کرنے کا نام ہے۔

کرامیہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عہد رسالت میں جب کوئی کلمہ شہادت پڑھ لیتا تھا تو نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ اس سے یہ نہیں پوچھتے تھے کہ تیرے دل میں تصدیق ہے یا نہیں۔ بلکہ اسکے زبانی اقرار کو کافی سمجھتے تھے اور اس کے مومن ہونے کا فیصلہ کر دیتے تھے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے پہلے اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا کہ اگر تصدیق فعل لسان ہوتی تو لفظ صدقت کا تلفظ کرنے والا نبی علیہ السلام کا مصدق ہوتا۔ اور مومن ہوتا۔ چاہے تصدیق کا لفظ جمل ہو یا اذعان و تسلیم کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ مگر اہل نخت اور اہل عرف کے اجماع سے لفظ صدقت کا تلفظ کرنے والے کا مصدق اور مومن ہونا باطل ہے۔ لہذا تصدیق کا فعل لسان ہونا بھی باطل ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ ایمان فعل قلب ہے فعل لسان یعنی اقرار نہیں ہے۔ بعض اقرار کرنے والوں سے ایمان کی نفی ثابت ہے جیسا کہ بعض منافقین کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے۔ ومن الناس من يقول امانا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين۔ دیکھئے اس آیت میں اقرار باللسان کرنے والوں سے محض اس بناء پر وما هم بمؤمنين کہہ کر ان کے مومن ہونے کی نفی کر دی گئی کہ وہ لوگ تصدیق قلبی سے عاری تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان فعل لسان اور اقرار نہیں ہے بلکہ فعل قلب اور تصدیق ہے۔ اسی طرح آیت "قالت الاعراب امانا قل لہم تو منوا و لکن قولوا اسلمنا و لما بدخلف لا فی قلوبکم" میں اقرار باللسان کے باوجود "لہم تو منوا" کہہ کر اعراب کے ایمان کی نفی فرمائی اور وجہ بھی بیان کر دی کہ ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔

معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب ہے۔ فعل لسان نہیں ہے اور کرامیہ کے دوسرے اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا کہ صرف اقرار باللسان کرنے والے پر نبی علیہ السلام اور حضرات صحابہ ظاہری ایمان کا حکم لگاتے تھے جس سے دنیا میں جان کی سلامتی حاصل ہو جاتی ہے حقیقی ایمان کا حکم نہیں لگاتے جو دائمی عذاب سے نجات دلائیوا ہے۔ دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب بطور محارضہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام اور حضرات صحابہ جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے اسی طرح منافق یعنی اس شخص کے کافر ہونے کا بھی حکم لگاتے تھے۔ جو زبان سے اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے۔ تو یہ بات کی دلیل ہے کہ ایمان صرف اقرار کا نام نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جو شخص دل سے تصدیق کرے اور

زبان سے اقرار کا ارادہ کرے مگر گونجاہن وغیرہ جیسا کوئی مانع پیش آگیا جس کے سبب وہ اقرار نہ کر سکے۔
تو اس کے مومن ہونے پر اجماع ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایمان نفلِ سان اور اقرار کا نام نہیں جیسا کہ
کر امیہ کہتے ہیں۔ ورنہ اس شخص کو مومن نہ کہا جاتا۔ کیونکہ اقرار نذر دے۔

ولما كان من تصب جهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنات
واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفى ذلك بقوله فاما الاعمال اى الطاعات
فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزد ولا ينقص فلهذا مقامان الاول ان الاعمال
غير داخله في الايمان، لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق، ولا ندق قد ورد
في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه
وورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
من ذكرا وانثى وهو مومن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لا متناع
اشتراط الشئ لنفسه، وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق لشيء بدون كونه
ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان
بحيث ان تاركها لا يكون مومنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن
من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها من حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي
رحمته الله عليه وقد سبقتمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق۔

ترجمہ اور جبکہ جہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالجنات اور اقرار
باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنف نے یہ کہہ کر اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ
فرمایا کہ بہر حال اعمال یعنی عبادات فی نفسہ کم و بیش ہوتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے۔ تو یہاں
دوستے ہیں۔ اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس بات کی وجہ سے جو گذر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت
تصدیق ہے اور اس لئے کہ کتاب اور سنت میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہوا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد
ہے۔ ان الذین امنوا وعملوا الصالحات، اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغایرت کا اور معطوف
علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا مقتضی ہے اور نیز اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو شرط قرار
دینا وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد دو من يعمل من الصالحات من ذکرا وانثى وهو

مومن کے اندر ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط ہو، محال ہونے کے سبب مشروط شرط کے اندر داخل نہیں ہوتا ہے۔ نیز اس شخص کے لئے جو بعض اعمال کو ترک کرے ایمان کا ثبوت وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ذات طائفان من المومنین اقتتلوا کے اندر جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات مغنی نہ بخنی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں گے جو عبادات کو ایمان حقیقی کا بایں حیثیت رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کا ترک کرنے والا مومن نہیں رہے گا۔ جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے۔ ان لوگوں کے خلاف حجت نہ نہیں گے۔ جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کا مل کا رکن ہیں بایں حیثیت کہ ان کا ترک کرنے والا حقیقت ایمان سے خارج نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات پہلے گذر چکے ہیں۔

تشریح

ایمان شرعی کے باب میں جو تمام مذہب جمہور محدثین اور اشاعرہ کے علاوہ دیگر متکلمین یعنی معتزلہ و خوارج اور اخاف کے علاوہ دیگر فقہاء یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان اور عمل بالا رکان کا مجموعہ ہے۔ البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا جزو حقیقی مانتے ہیں کہ اس کے ترک سے بندہ ایمان سے خارج ہو جائے گا اور باقی حضرات اعمال کو ایمان کا مل کا جزو مانتے ہیں کہ اس کے ترک سے بندہ نفس ایمان سے خارج نہ ہوگا بلکہ وہ مومن ہی رہے گا البتہ مومن کا مل نہ رہے گا کیونکہ ہاتھ پیرناک، اکان وغیرہ بدن انسانی کے اجزاء ہیں ان میں سے کسی کے معدوم ہونے سے کوئی شخص انسان ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ مصنف نے یہ کہہ کر اس جو تھے مذہب یعنی اعمال کے جزو ایمان ہونے کی نفی کی طرف اشارہ کیا کہ اعمال کم و بیش ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص دن بھر میں پچاس رکعتیں پڑھتا ہے اور دوسرا بیس ہی رکعتیں پڑھتا ہے۔ بر خلاف ایمان کے کہ ایک شخص کا ایمان نہ دوسرے کے ایمان سے کم و بیش ہوتا ہو اور نہ خود اپنے ہی سابق ایمان سے کم و بیش ہوتا ہے۔ سو جب کم و بیش ہونے کے اعتبار سے ایمان اور اعمال کے درمیان مغایرت ہے تو اعمال ایمان کے اندر داخل ہو کر ایمان کا جزو نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک مغائر اپنے مغائر کا جزو نہیں ہوتا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں دو مسئلے ہیں جن پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ پہلا مسئلہ یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور ایمان کا جزو حقیقی نہیں۔ اس مسئلہ پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے چار دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اعمال سے مراد افعال جوارح ہیں اور ایمان کی حقیقت جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں تصدیق ہے جو فعل قلب ہے۔ لہذا اعمال اور ایمان

کے درمیان مخابرت ہوئی۔ اور ایک مغائر اپنے مغائر کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتا اور نہ اس کا جزء ہوتا ہے۔
دوسری دلیل یہ ہے کہ نصوص میں ایمان بہ اعمال کا عطف وارد ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں
الذین آمنوا وعملوا الصالحات اور عطف معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مخابرت کا اور معطوف
عالیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اعمال جو کہ معطوف ہیں ایمان معطوف علیہ کے اندر داخل نہیں ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان
کو اعمال کی صحت و مقبولیت کے لئے شرط قرار دیا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ومن یعمل من الصالحات
من ذکراً وانشی وھو مومن فلا کفران لبعیہ“ ترجمہ۔ جو شخص نیک عمل کرے گا خواہ وہ
مرد ہو یا عورت بشرطیکہ وہ مومن ہے تو اس کی کوشش رائیگاں نہیں جائیگی۔ یعنی اس کا عمل عند اللہ مقبول
ہوگا اس پر ثواب دیا جائے گا۔ اس آیت میں وہ مومن اپنے عامل یعنی نیک عمل کی ضمیمہ عامل سے حال حاضر
ہے اور حال اپنے عامل کے لئے قید اور شرط ہوا کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ ایمان عمل کے واسطے شرط ہے اور عمل مشروط ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ مشروط شرط کے
اندر داخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر مشروط یعنی عمل اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہو تو عمل کے واسطے ایمان کے
شرط ہونے سے ایمان میں داخل عمل کا بھی شرط ہونا لازم آئے گا۔ اور شی کا خود اپنے لئے شرط ہونا محال ہے لہذا
مشروط یعنی عمل کا اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہونا اور ایمان کا جزء ہونا بھی محال ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہو کر ایمان کا جزء ہوتے تو کسی عمل کا ترک کرنے والی
مومن نہ رہتا کیونکہ جزء کے فوت ہونے سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے۔ لیکن تالی یعنی تارکب عمل کا مومن نہ رہتا بلکہ
ہے کیونکہ نصوص میں بعض اعمال ترک کرنے والوں کے لئے ایمان کا نبوت ہے۔ مثلاً قتال باہمی سے اجتناب
کا عمل ترک کرنے والوں اور باہم قتال کرنے والوں کو ارشاد الہی ”وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا

میں مومن کہا گیا ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور ایمان کا جزء حقیقی ہونا
بھی باطل ہے۔ بجز یہ بات یاد رکھنی ہے کہ مذکورہ چاروں دلائل اعمال کے حقیقت ایمان کا جزء ہونے کی نفی
کرتے ہیں۔ لہذا یہ دلائل صرف معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت بنیں گے جو اعمال کو حقیقت ایمان میں داخل نہ
کر تارکب عمل کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں۔ ان محدثین اور فقہاء کے خلاف یہ دلائل ہرگز حجت نہ بنیں گے جو
اعمال کو ایمان کا جزء مانتے ہیں۔ بایں معنی کہ ترک عمل کی وجہ سے بندہ حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا
جس پر عذاب دائمی سے نجات کا مدار ہے بلکہ ایمان کا عمل سے خارج ہوگا جس پر جنت میں دخول اولیٰ کا

مدار ہے۔

قوله: فها هنا مقامات الخ لفظ مقام اگر بضم میم ہے تو افعال سے اسم ظرف ہے اور اس کا معنی مآ
یقام علیہ الدلیل ہے۔ اور اگر بفتح میم ہے تو ثنائی خبر کا مصدر ہے اور اس کا معنی مایقوم علیہ الدلیل
ہے دونوں صورتوں میں مراد مسئلہ ہے جس پر دلیل قائم کی جاتی ہے اور دلیل قائم ہوتی ہے۔
قوله: وقد سبقت تمسکات المعتزلة الخ ما سبق میں مصنف کے قول والکبیرۃ لا تخرج
العبد المؤمن من الایمان کے تحت اعمال کے جزو ایمان ہونے پر معتز کہ دو دلیلیں اور ان کے جواباً
گزر چکے ہیں لیکن شارح نے مجازاً تشبیہ پر صیغہ جمع تمسکات کا اطلاق کیا ہے۔

المقام الثاني ان حقيقة الایمان لا تزيد ولا تنقص لما مر انه التصديق القلبي الذي يبلغ حد
الجزم والاذعان، وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة
التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فصدق يقه باق على حاله لا تغير فيه
اصلاً. والآيات الدالة على زيادة الایمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة ۱ انهم كانوا
أمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، وحاصله
انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الایمان، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام
وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام والایمان
واجب اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا خفاء في ان التفصيلي ازید بل
اكمل، وما ذكره من ان الاجمال لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الایمان
وقيل ان الثبات والدوام على الایمان زيادة عليه في كل ساعة، وحاصله انه
يزيد بزيادة الزمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال، وفيه نظر لان حصول
المثل بعد الغدوم الشئ لا يكون من الزيادة في شئ كما في سواد الجسم مثلاً، وقيل المراد
زيادة ثمرته واشراق نوره وضیاءه في القلب، فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي
ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الایمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا
قيل ان هذه المسئلة فرع مسألة كون الطاعات جزء من الایمان وقال بعض
المحققين لانه ان حقيقة التصديت لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت
قوة وضعفاً للقطع بان تصديت احاد الامة ليس كتصديت النبي عليه السلام ولهذا
قال ابراهيم عليه السلام ولكن يطمئن قلبي۔

ترجمہ | اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی۔ جو اس بات

کے جو گزر چکی کہ ایمان و تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور کمی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، یہاں تک کہ جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے۔ تو چاہے وہ طاعت کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے۔ اس کی تصدیق بجا رہتی ہے اس میں تغیر بالکل نہیں ہوتا اور حواریات ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرنے والی ہیں۔ وہ امام ابوحنیفہؒ کے ایمان کے مطابق اس بات پر محمول ہیں کہ وہ لوگ اجمالی ایمان لاتے تھے۔ پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض نازل ہوتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا جن پر ایمان لانا واجب ہے اور غنی سے اشد علیہ وسلم کے زمانہ کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ فرض کی تفصیلاً پر اطلاع نبی علیہ السلام کے زمانہ کے علاوہ میں بھی ممکن ہے۔ اور جن چیزوں کا علم اجمالی ہو ان میں اجمالاً اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہو، ان میں تفصیلاً ایمان لانا واجب ہے اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ کہ ایمان تفصیلی (بمقابلہ ایمان اجمالی کے) ازید بلکہ اکل ہے اور اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کمتر نہیں ہے تو وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے اور کہا گیا کہ ایمان پر دوام اور جہاد ایمان پر ہر ساعت میں زیادتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا ہے ازمان کے بڑھنے سے کیونکہ ایمان عرض ہے جو نہیں باقی رہتا ہے مگر تجدید امثال کے ذریعہ۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا وجود امشی میں زیادتی کے قبیل سے نہیں ہے۔ جیسا کہ سواد جسم میں۔ اور کہا گیا کہ مراد ایمان کے ثمرات اور قلب میں اس کے فووضیاء کی چمک کا زائد ہونا۔ کیونکہ وہ چمک اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹتی ہے اور جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں تو ان کے مذہب پر ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے۔ اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم نہیں ماننے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوتا ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی۔ اور اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا۔ وَلَٰكِنْ لِّطَعْنَتٍ قَلْبِي۔

دوسرا مسئلہ جس پر مصنف رحمہ کا قول الایمان لا یزید ولا ینقص دلالت کر رہا ہے۔ یہ ہے کہ نفس ایمان نہ تو طاعات اور عبادات کی زیادتی سے بڑھتا ہے اور معاصی کی کمی سے گھٹتا ہے۔ یہی امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین اہل السنۃ والجماعت کا مذہب ہے۔ کیونکہ ایمان اس تصدیق قلبی کا نام ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہو۔ اور جزم و اذعان بمعنی یقین میں کمی و بیشی کا احتمال

نہیں ہوتا۔ کمی و بیشی کا احتمال تو ظن میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی ضروریاتِ دین کی دل سے تصدیق کرے تو چاہے وہ طاعات پر عمل کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے۔ اس کی تصدیق بحال باقی ہے اس میں کسی قسم کا تخیر نہیں۔ طاعات کی زیادتی سے اس میں زیادتی ہوتی ہے اور معاصی کی وجہ سے اس میں کمی ہوتی ہے۔ جو لوگ ایمان کے کم و بیش ہونے کے قائل ہیں۔ وہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جو ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول والا آیات الدالۃ علی زیادة الایمان الخ سے کہا کہ تین جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب جو امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات میں صومن بہ کے اعتبار سے ایمان کا زائد ہونا مراد ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حضرات صحابہ بنی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں جو وہ اللہ کے پاس سے لائے تصدیق کر کے اجمالی طور پر ایمان لائے تھے۔ پھر اس کے بعد کچھ دیگر فرائض نازل ہوتے۔ تو ہر فرض پر ایمان لاتے تھے مثلاً نماز کی فرضیت نازل ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ زکوٰۃ کی فرضیت نازل ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ علیٰ ہذا اقیاس۔ اور چونکہ نبی علیہ السلام پر احکام و فرائض کا نزول اور وحی کا سلسلہ مکمل ہو چکا۔ اس لئے آپ کے بعد کے زمانہ میں صومن بہ یعنی ما یجب بہ الایمان میں زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تو صومن بہ کے اعتبار سے ایمان میں بھی زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس پر شارح یہ اشکال وارد کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی فرائض پر مطلع ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ کوئی شخص تمام فرائض پر یکبارگی مطلع نہیں ہوتا بلکہ بعض فرائض پر مطلع ہو کر اس پر ایمان لے آتا ہے۔ پھر کچھ اور فرائض کا اس سے علم ہوتا ہے تو اس پر بھی ایمان لاتا ہے۔ اس پر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جب ایک شخص نے دل سے اس بات کی تصدیق کی کہ نبی علیہ السلام ان تمام باتوں میں سچے ہیں جو وہ اللہ کے پاس سے لائے تو اس کا ایمان تمام فرائض و ضروریاتِ دین پر مشتمل ہو گیا۔ اب اس پر اضافہ اور زیادتی نہیں ہو سکتی۔

شارح نے اپنے قول والا بیان موجب اجمالاً الخ سے اس شبہ کو یوں دفع کیا کہ اجمالی طور پر تمام ضروریاتِ دین میں نبی کی تصدیق کرنے کے بعد جب اسے نماز کی فرضیت پھر زکوٰۃ کی فرضیت کا بھرپور علم ہو گیا۔ تو ہر ایک پر تفصیلی ایمان لانا اور مستقل طور پر ہر ایک کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ اور یہ تفصیلی تصدیق ایمان میں زیادتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی بہ مقابلہ ایمان اجمالی کے زائد اور زیادہ کامل ہے۔ کیونکہ ایمان اجمالی کا متعلق ایک ہے۔ یعنی جمع ما جاء بہ النبی علیہ السلام۔ اور ایمان تفصیلی کا متعلق بہت چیزیں ہیں۔ نماز ہے۔ زکوٰۃ ہے۔ روزہ ہے۔ حج وغیرہ وغیرہ۔ اور سابق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کمتر نہیں ہے تو اس سے مراد

یہ ہے کہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں دونوں برابر ہیں بایں معنی کہ جس طرح تفصیلی طور پر ایک ایک فرض کی تصدیق کرنے والا مومن ہے اسی طرح اجمالی طور پر جمیع ماجاء بہ النبی علیہ السلام کی تصدیق کرنے والا بھی مومن ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی بہر دلالت کرنے والی آیات میں ایمان کی زیادتی سے اس کے امثال کی زیادتی مراد ہے اور امثال کی زیادتی آزمائش کی زیادتی سے ہوگی کیونکہ ایمان تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیت نفسانی ہے اور کیفیات عرض ہیں تو ان وسائل سے ایمان عرض ہے اور امثال کے نزدیک عرض کا بقاء تہجد امثال کے ذریعہ ہے یعنی عرض وجود میں آنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں اس کا مثل پیدا ہو جاتا ہے پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں دوسرا مثل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں تیسرا مثل وجود میں آ جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ تو جس کے ایمان کو جتنا زیادہ زمانہ گزرتا ہے گا اور ایمان پر جتنا زیادہ اس کا ثبات اور دوام ہوگا اتنے ہی زیادہ اگلے ایمان کے امثال ہوں گے۔ حاصل کلام یہ کہ ایمان میں زیادتی سے مراد ایمان پر ثبات اور دوام ہے جو ایمان کے امثال کی زیادتی کو مستلزم ہے۔

اس جواب پر شارح نے یہ اشکال کیا ہے کہ شئی کے فنا ہونے کے بعد اس کا مثل پیدا ہونے کو اس شئی میں زیادتی نہیں کہا جاسکتا، جیسے جسم کا سواد کہ وہ بھی عرض ہونے کے سبب تہجد امثال کے ذریعہ باقی ہے مگر آثاراً فنا اس کے امثال پیدا ہونے سے سواد میں کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔

تیسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ آیات مذکورہ میں ایمان کی زیادتی سے تصدیق کی زیادتی مراد نہیں ہے جو ایمان کی حقیقت ہے بلکہ اس کے ثمرات مثلاً رقت قلب اور قرب الحق اور دل میں اس کے نور کی زیادتی مراد ہے کیونکہ اعمال صالحہ سے دل میں ایمان کا نور بڑھتا ہے اور ماحی سے گھٹتا ہے۔ یہ تین جوابات ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے والی آیات کے تھے ان لوگوں کی طرف سے جن کا مذہب یہ ہے کہ ایمان کمی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتا۔ اور ان حضرات کے برخلاف جو لوگ اعمال کو ایمان میں داخل مانتے ہیں ان کے نزدیک اعمال کے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرتا ہے۔ اسی وجہ سے امام رازی اور ان کے علاوہ بعض متکلمین نے کہا کہ ایمان کے کمی و بیشی کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا مسئلہ اعمال کے جزء ایمان ہونے اور نہ ہونے کی فرع ہے۔ مومن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں بلکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو یقین کے درجہ کو پہنچتی ہوئی ہو۔ ان کے نزدیک ایمان کمی و بیشی کو قبول نہیں کریگا۔ کیونکہ کمی و بیشی کا تقاضا ظن میں ہوتا ہے۔ یقین میں تقاضا نہیں ہوتا۔ اور جن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل ہیں۔ ان کے نزدیک اعمال کے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرے گا۔

اور تیسرا مذهب بعض محققین یعنی صاحب مواقف قاضی عضد الدین کا ہے۔ وہ ایمان کی حقیقت تصدیق کو قرار دینے کے باوجود کہتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ تصدیق کی اور بیشی کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ جمہور کہتے ہیں بلکہ تصدیق میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ افرادِ بشر کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں بلکہ نبی کی تصدیق قوی ہے اور اس کے مقابلہ میں افرادِ امت کی تصدیق ضعیف ہے اور قوت و ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہونے ہی کی وجہ سے جب ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتی کی کیفیت دکھانے کی درخواست کی اور اللہ تعالیٰ نے پوچھا "أولم تؤمن" تو جواب میں ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا "بلی" ولکن لیطمئن قلبی "یعنی ایمان اور تصدیق حاصل تو ہے لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ تصدیق کی زیادتی حاصل ہو۔

بقی ہلہا بحث آخر وہو ان بعض القدریۃ ذهب الی ان الایمان هو المعرفة والحب
علماً ونا علی سادہ، لان اهل الکتاب كانوا یعرفون نبوة محمد علیہ السلام كما
كانوا یعرفون ابناءهم مع القطع بکفرهم لعدم التصديق ولان من الکفار من
كان يعرف الحق یقیناً وانما کان ینکر عناداً واستکباراً قال اللہ تعالیٰ وجحدوا بها
واستیقنہا انفسهم فلا بد من بیان الفرق بین معرفۃ الاحکام واستیقنہا بین
التصديق بها والاعتقاد بها لیصح كون الثانی ایماناً دون الاول۔ والمذکور فی کلام
بعض المأخذ ان التصديق عبارة عن ربط القلب علی ما علم من اخبار المخبرو وهو
امر کسبی یشب باختیار المصدق، ولذا یشاب علیہ ویجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة
فانہ لما يحصل بلا کسب کمز وقع بصرہ علی جسم فحصل له معرفۃ استجدار وجبر
وهذا ما ذکرہ بعض المحققین من ان التصديق لهو ان تنسب باختیارک الصدق
الی المخبّر حتی لو وقع ذالک فی القلب من غیر اختیار، لم یکن تصديقاً وان کان
معرفة، وهذا مشکل، لان التصديق من اقسام العلم وهو من کیفیات النفسانية
دون الافعال الاختیاریۃ، لانا اذا تصورنا النسبة بین شیئین وشکلنا فی انہما
بالاثبات او النفي، ثم اقيم البرهان علی ثبوتهما فالذی یحصل لنا هو الازدعان
والقول تلك النسبة وهو معنى التصديق والحکم والاثبات والایقاع، نعم تحصیل
تلك الکيفية یكون بالاختیار فی مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع
ونحو ذالک، وهذا الاعتبار لیس التکلیف بالایمان وكان هذا هو المراد بكونہ

کسباً اختیار یا ولا یکنفی فی حصول التصدیق المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك .
نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك
لانہ حینئذ یحصل المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بکوریۃ و لیس الا یقال انہ سئل
سوی ذالک ، وحصولہ للکفار المعاندین ممنوع و علی تقدیر الحصول فتکفیرہم یکون
بانکارہم باللسان و اصرارہم علی الخادوالاستکبار وما هو من علامۃ التکذیب
والانکار

ترجمہ

یہاں ایک اور بحث رہ گئی وہ یہ کہ بعض قدر یہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت ہے
اور اس مذہب کے غلط ہونے پر سہارے علماء کا اتفاق ہے۔ اس لئے کہ اہل کتاب جو بھی ایمان
علیہ وسلم کی ثبوت کو اسی طرح جانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو جانتے تھے باوجود ان کے کفر کا یقین کرنے کے
بوجہ تصدیق نہ ہونے کے، اور اس لئے کہ کفار میں بعض ایسے تھے جو حق کو یقین کے ساتھ جانتے تھے اور
محض عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ان لوگوں نے ان (معجزات کو)
کا انکار کیا۔ حالانکہ دل سے ان کا یقین رکھتے تھے تو ضروری ہے احکام کی معرفت اور ان کا یقین کرنے اور
احکام کی تصدیق اور ان کا اعتقاد کرنے کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ معرفت ثانی کا ایمان ہوتا صحیح ہو نہ کہ
اول کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جانا ہے جو مخبر
کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ ایک کبھی چیز ہے جو تصدیق کرنے والے کے اختیار سے حاصل ہوتی ہو
اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو رأس العبادات قرار دیا جاتا ہے برخلاف معرفت کے
کہ وہ بعض دفعہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے،
تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کو بعض
محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق تو یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے مخبر کی طرف سہائی کی نسبت کرے۔ حتیٰ کہ اگر
یہ بات دل میں بغیر اختیار کے آجائے۔ تو تصدیق نہیں ہوگی اگرچہ معرفت ہوگی۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی ہے
کیونکہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے افعال اختیار یہ میں سے نہیں ہے
اس لئے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں شک کرتے ہیں
کہ یہ نسبت ثبوت کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ پھر اس کے ثبوت پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ تو ہم کو جو چیز
حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کا
معنی ہے۔ اہل اس کیفیت کو مہل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کرنے اور موانع کو دور کرنے وغیرہ میں

اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے اور گویا کہ تصدیق کے کسی اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معرفت تو بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں اس یقینی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو۔ تصدیق ہونا لازم ہے اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کیونکہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گردیدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں اور منکر معاند کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا تسلیم نہیں۔ اور حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر ان کے اصرار کی وجہ سے ہوگا۔

تشریح ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں اب تک چار مذاہب بیان ہو چکے ہیں۔ پہلا مذہب یہ تھا کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب یہ تھا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے۔ اقرار باللسان ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے یہ دونوں مذہب تکلیف اہل سنت کے تھے۔ تیسرا مذہب جمہور محدثین اور اخلاف کے علاوہ فقہاء معتزلہ اور خوارج کا تھا کہ ایمان تصدیق اور اقرار اور عمل کا مجموعہ ہے اور چوتھا مذہب کرامیہ کا تھا کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے ان چار مذاہب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب شارح علیہ الرحمۃ پانچواں مذہب بیان کر رہے ہیں جو بعض قدر یہ کہے۔ وہ یہ کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس مذہب کے بطلان پر علماء اہل سنت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور بطلان کی دو دلیلیں بھی ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب مومن ہوتے۔ کیونکہ انھیں رسول کی معرفت حاصل تھی وہ اپنی کتابوں میں مذکور نبی آخر الزماں کی علامتوں کی وجہ سے جانتے تھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے **الَّذِينَ آمَنُوا هُمُ الْكَاتِبُونَ** لکھنے والے جو ایمان لائے۔ ان کو معرفت حاصل ہوئی۔ مگر باوجود ان کو معرفت حاصل ہونے کے تصدیق نہ پائے جانے کی وجہ سے ہم ان کے کافر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں۔ دوسری دلیل یہ کہ کفار میں سے بعض ایسے تھے جنہیں حق کی یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر و عناد کی وجہ سے وہ انکار کرتے تھے۔ جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **وَجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم**۔ ترجمہ۔ آل فرعون نے معجزات نبوی کا انکار کیا حالانکہ دل سے وہ ان معجزات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے۔ کفار قریش بھی آپ کو رسول برحق جانتے تھے چنانچہ اپنی مجلسوں میں اعتراف بھی کرتے تھے۔ مگر تکبر و عناد کی وجہ سے ملتے نہیں تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے نہ معرفت کافی ہے اور نہ استیقان۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔
 قولہ: فلا بد من بیان الفرق الخ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان کے لئے معرفت اور استیقان
 کافی نہیں۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔ ثواب شارح معرفت و استیقان اور تصدیق و اعتقاد کے
 درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ ثانی یعنی تصدیق و اعتقاد کا ایمان ہونا اور اول یعنی معرفت و استیقان کا
 ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

حاصل فرق یہ ہے کہ تصدیق کسی اور اختیاری ہے۔ اسی وجہ سے اس پر بندہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔
 دراصل حالیکہ یہ بات یقینی ہے کہ ثواب کا استحقاق اختیاری فعل پر ہی ہوتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے
 ہی کے سبب اس کو راس العبادات قرار دیا گیا۔ اور عبادات بھی اختیاری ہیں ورنہ شارع بندوں کو اس
 کا مکلف نہ بناتا۔ برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً غیر اختیاری
 طور پر نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اس چیز کے لکڑی ہونے یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو گئی۔

قولہ: هذا ما ذكره بعض المحققين الخ یعنی تصدیق و معرفت کے درمیان فرق بیان کرنے
 کے سلسلہ میں اوپر جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے۔ اور بعض محققین نے جو ذکر کیا ہے دونوں کا حاصل ایک ہی نکلتا
 ہے کہ تصدیق کسی اور اختیاری ہے برخلاف معرفت کے کہ بعض دفعہ وہ غیر اختیاری طور پر بھی حاصل
 ہو جاتی ہے۔

قولہ: وهذا مشكل الخ تصدیق کو اختیاری کہنے پر شارح ایک اشکال ذکر کر رہے ہیں کہ تصدیق ایمانی
 جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں بعینہ تصدیق منطقی ہے اور تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ تو
 تصدیق ایمانی بھی علم کے اقسام میں سے ہوتی۔ اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو غیر اختیاری ہیں۔ انفا
 اختیار سے نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہمیں دو چیزوں مثلاً عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے
 بارے میں شک ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتی ہے اور عالم حادث ہے یا دونوں کے درمیان نسبت سلبی ہے
 اور عالم حادث ہیں۔ پھر جب دلیل ہمیش کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ عالم متغیر، و محل متغیر
 حادث۔ تو اس دلیل سے ہمیں عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے ثبوتی ہونے یعنی عالم کے حادث
 ہونے کا اذعان اور قبول حاصل ہوتا ہے اور عقلاً اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم و اذعان دلیل و برہان
 سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہے اگرچہ دلیل قائم کرنا اختیاری فعل ہے۔ جیسے کہ رویت بالبصر غیر اختیاری
 فعل ہے۔ اگرچہ آنکھ کا کھوٹا اور اس کو حرکت دینا اختیاری ہے۔ بہر حال جب دلیل و برہان سے حاصل ہو
 والا اذعان غیر اختیاری ہے تو تصدیق بھی غیر اختیاری ہوتی۔ کیونکہ تصدیق اور حکم اور اثبات اور القاع

ان سب الفاظ سے اذعان ہی مراد ہے۔

قولہ: نعم تحصیل تلك الكيفية الخ یہ افکال مذکور کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تصدیق کے اختیاری ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کو حاصل کرنے کے جو اسباب و ذرائع ہیں وہ بندہ کے اختیار میں ہے۔ مثلاً مقدمات کو ترتیب دینا۔ قوت عائد کو اس کے حاصل کرنے کی طرف مصروف و متوجہ کرنا موانع کو دور کرنا اور شکل کے نتیجہ دینے کی جو شرائط ہیں ان شرائط کی رعایت کرنا۔ یہ سب کام بندہ کے اختیار میں ہیں۔ اور اہل اعتبار سے کہ ایمان حاصل کرنے کا طریقہ اور ذریعہ فعل اختیاری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ایمان کا مکلف بنایا ہے۔

قولہ: ولا تكفي المعرفة الخ اور تصدیق کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں معرفت کافی نہیں اسی بناء پر مشائخ نے کہا کہ جس شخص کے دل میں نبی علیہ السلام کا صادق ہونا غیر اختیاری طور پر آجائے تو یہ ایمان نہیں کہلائے گا بلکہ وہ ایمان کے کسب کا مکلف ہوگا تاکہ تصدیق محقق ہو۔ اس لئے کہ معرفت تو بغیر کسب اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا۔

قولہ: نعم يلزم الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ تم نے معرفت کے ایمان ہونے کا محض اس وجہ سے انکار کیا کہ وہ بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر کسی کو اللہ و رسول کی معرفت اور یقین کسب و اختیار سے حاصل ہو تو یہ معرفت ایمان کہلائے گی۔ پھر پھر قدر یہ پروردگار اور علی الاطلاق یہ کہنا کہ معرفت ایمان نہیں ہے کیونکر صحیح ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو یقینی معرفت کسب و اختیار سے حاصل ہوگی وہ تصدیق ہو جائے گی اور ایمان کہلائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت پیدا ہو جائے گی جس کو تسلیم اور فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تصدیق و ایمان سے وہ کیفیت ہی مراد ہے۔ اور منکبر اور منافق کفار کو ایسی معرفت کا حاصل ہونا تسلیم نہیں جو کسی اور اختیاری ہو۔ بلکہ انھیں اضطراری معرفت حاصل ہوتی۔ جس کی بناء پر ان کی معرفت کو ایمان نہیں قرار دیا گیا۔ اور اگر کفار کو ایسی معرفت حاصل ہو نامان لیا جائے تو کسبی اور اختیاری ہونے کے سبب تصدیق ہو تو پھر ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر مصر رہنے کی وجہ سے ہے کیونکہ بس تصدیق کے ساتھ انکار اور تکذیب کی علامات ہوں۔ ایمان کے باب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

والایمان والاسلام واحداث الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان بها وذات حقيقة التصديق على ما مر، وبذلك قوله تعالى

فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالحجة لا يصح في الشرع ان يحكم على احدي بانهم مومن وليس بمسلم او مسلم وليس بمومن ولا نعتي بوجدتهما سوى ذلك، وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر، لا الا بتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من او امره ونواهيها، والاسلام هو الانقياد والخضوع لا لوهيته واذ لا يتحقق الا بقبول الامر والهي، فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما، فلا يتغايران، ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من امنت ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها هو لا فقد ظهر بطلان قوله. فان قيل قوله تعالى قالت الا عراب امانا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتقوم رمضان وتحتج البيت ان استطعت اليه سبيلا. دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديقات القلبية. قلنا ان المراد ان ثمرات الاسلام وعلامتها ذلك كما قال عليه السلام بقوم وفد واعليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقال الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها مائة الاذنى عن الطريق.

ترجمہ اور ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں۔ اس لئے کہ اسلام خضوع اور انقياد بمعنی احکام کو قبول کر لینا اور ان کو مان لینا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گذر چکا۔ اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی کرتا ہے۔ فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين، اور بہر حال شرع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ اور ہم دونوں کے ایک ہونے

سے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں مراد لیتے اور شائع کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انھوں نے دونوں کا متضاد نہ ہونا مراد لیا ہے بایں معنی کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو، مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے۔ جیسا کہ کفار یہ میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے سرافگندہ ہونا اور فروتنی کرنا ہے اور یہ امر وہی کو قبول کئے بغیر نہیں ہوگا تو ایمان باعتبار حکم کے اسلام سے جدا نہیں ہوگا۔ پس دونوں متضاد نہیں ہوں گے اور جو تضاد مانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ سو اگر دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قَالَ الْاَعْرَابُ اَمَّا قُلْ لَعَلَّكُمْ تَفْقَهُوْنَ" اسلمنا، ایمان کے بغیر اسلام کے پائے جانے کے سلسلے میں عریض ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسلام باطنی فرمانبردار کے بغیر صرف ظاہری فرماں برداری کے معنی میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور اگر تو استطاعت رکھے تو بیت اللہ کا حج کرے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ ہم جواب دینگے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے پاس آئے تھے۔ پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا۔ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں۔ اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا۔ اور غنیمت میں سے خمس دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا۔ ایمان کی نشانی کچھ زائد شائع ہیں ان میں اعلیٰ لا الہ الا اللہ کہنا ہے اور ادنیٰ تکلیف دہ چیزوں کو راستہ سے ہٹا دینا ہے۔

تشریح | جہور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں بایں معنی کہ دونوں کے درمیان تساوی ہے ہر مومن مسلم ہے اور ہر مسلم مومن ہے۔ اس دعوے پر شریعت نے دلیل یہ پیش کی کہ اسلام کے معنی خضوع یعنی سر تسلیم خم کرنا اور انقیاد بمعنی احکام کو قبول کرنا اور ایمان

ہے اور یہ خضوع اور انقیاد ہی تصدیق ہے اور تصدیق عین ایمان ہے۔ لہذا اسلام عین ایمان ہے اور ایمان اسلام کے ایک ہونے کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔ فاخرجنا من کان فیہا من المؤمنین فما وجدنا فیہا غیر بیت من المسلمین۔ (ترجمہ) قوم لوط کی بیٹیوں میں جتنے مومن تھے سب کو ہم نے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان بیٹیوں میں کوئی بھی مومن نہیں پایا سو آجے ایک مسلم گھر کے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت کا معنی ہے فما وجدنا الا اعداء من المؤمنین غیر اہل بیت من المسلمین۔ اور اصل استثناء میں استثناء متصل ہونا ہے یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ نہ کی جہں سے ہونے سے معلوم ہوا کہ مستثنیٰ یعنی مسلم گھر انہی مومن میں سے ہے۔

قولہ: وبالجملة الخ یہ بھی ایمان اور اسلام کے ایک ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ شرع میں یہ بات صحیح اور درست نہیں ہے کہ کسی کے متعلق کہا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے۔ یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے اور جب ایسا کہنا صحیح نہیں تو پھر ضروری ہوا کہ ہر مومن مسلم ہو اور ہر مسلم مومن ہو۔ یعنی ایمان اور اسلام دونوں کا مصداق ایک ہو۔ اور ہم دونوں کے اتحاد سے اتحاد بحسب المصداق جس کو تساوی کہتے ہیں اس کے علاوہ کوئی اور معنی مراد نہیں لیتے۔ ہماری مراد اتحاد بحسب المفہوم نہیں جس کو مترادف کہتے ہیں۔ اور جس نے مترادف کا اطلاق کیا ہے اس نے بھی اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا۔ بلکہ اتحاد بحسب المصداق یعنی تساوی مراد لیا۔ جیسا کہ صاحب تبصہ شیخ ابوالعین نے ایمان اور اسلام دونوں کو مترادف کہنے کے بعد ہر ایک کا الگ الگ مفہوم بیان کیا اور جب ہر ایک کا مفہوم جداگانہ ہو گیا تو مترادف کہاں رہا مترادف تو اتحاد بحسب المفہوم کا نام ہے اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شیخ ابوالعین کی مراد مترادف سے تساوی ہے۔ اور مشائخ کے کلام سے بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور اسلام کے اتحاد سے ان کی مراد دونوں کے درمیان تغایر نہ ہونا ہے بایں معنی کہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہو۔ بلکہ جہاں ایک صادق آئے وہاں دوسرا بھی صادق آئے جس کو تساوی کہتے ہیں۔ اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا ہے جس کو مترادف کہتے ہیں۔

قولہ: کما ذکر فی الکفایۃ الخ ان الایمان ہو قصد یت اللہ تعالیٰ سے لیکر ظہور بطلان قولہ تک صاحب کفایہ کا کلام ہے۔ ماسبق میں شارح نے فرمایا تھا کہ مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ایمان اور اسلام کے تغایر کی نفی مراد لی ہے۔ اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا جس کو مترادف کہتے ہیں۔ اب صاحب کفایہ کے کلام سے اس کی تائید پیش کرتے ہیں۔ صاحب

کفایہ نے کہا کہ ایمان اللہ تعالیٰ کی اس کے اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنے کا نام ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے خضوع اور انقیاد کا نام ہے اور یہ خضوع و انقیاد اللہ تعالیٰ کے امر اور

کو قبول کئے اور اس کی تصدیق کے بغیر حاصل نہیں ہوگا۔ اور امر و نہی کی تصدیق ہی ایمان ہے۔

معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا تو پھر دونوں میں مصداق کے اعتبار سے تغایر بھی نہ ہوگا کیونکہ اشعرہ کے نزدیک دو چیزوں میں تغایر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر موجود اور متحقق ہو سکے۔ بہر حال جب دونوں کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تغایر نہیں ہے تو پھر دونوں مصداق کے اعتبار سے متحد ہوں گے جو مومن ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا اور جو مسلم ہوگا وہ مومن بھی ہوگا اور اسی کا نام تساوی ہے اور اگر کوئی تغایر کا دعویٰ کرتا ہے کہ ایمان بغیر اسلام کے اور اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے۔ یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو تو ہم اس کو چھپس گئے کہ بتاؤ ایسے شخص کے لئے کیا حکم ہے جو مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو۔ پس اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو۔ تب تو ٹھیک ہے۔ لیکن وہ ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا اور اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت نہ کر سکے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو۔ تو پھر اس کا تغایر کا دعویٰ غلط ہے۔ یہاں تک صاحب کفایہ کا کلام تھا۔

فان قيل قوله: لعلنا لا نعذب الا عراضا كالعلق صاحب کفایہ کے قول فلا يتعذبون سے ہے۔ آیت مذکورہ بنو اسد کے کچھ لوگوں کے بارے میں ہے جو قبط کے زمانہ میں مدینہ آئے تھے اور عذاب ہانے کے لالچ میں منافقانہ طور پر یعنی دل میں کفر مضمر رکھتے تھے انھوں نے کلمہ پڑھ لیا تھا۔ اس آیت میں ان اعراب سے جو بنو اسد سے تعلق رکھتے تھے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام کا اثبات کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے اور شیئین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر متحقق ہونا ہی تغایر ہے۔ لہذا صاحب کفایہ کا یہ کہنا کہ دونوں متغایر نہیں ہیں۔ کیونکر صحیح ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے متغایر ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے متحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا۔ اور آیت میں ایمان کے بغیر جس اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام مغوی ہے جس کے معنی انقیاد باطنی اور تصدیق قلبی کے بغیر ظاہری تابعداری کر لینا ہیں اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطنی کے بغیر صرف انقیاد ظاہری ایمان نہیں ہوگا۔ جیسے تصدیق قلبی کے بغیر شہادتین کا تلفظ ایمان نہیں۔ تو اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ تمہارا اندر تصدیق بھی کا وجود نہیں۔ ہاں یہ کہو کہ ہم نے مال کی طرح میں ظاہری فرماں برداری اختیار کر لی ہے۔

قوله: فان قيل قوله عليه السلام انه يهيجي ایمان اور اسلام کے ایک ہونے اور دونوں کے جدا ہونے پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں جو حدیث جبرائیل کے نام سے مشہور

ہے۔ جب حضرت جبرائیل علیہ السلام نے آپ سے اسلام کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اسلام کی تفسیر اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اقرار بالشہادتین اور اعمال کا مجموعہ ہے جبکہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو دونوں کے درمیان مخیارت ثابت ہو گئی۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور حدیث جبرائیل میں آپ کی مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ چیزیں ہیں۔ چنانچہ اقرار بالشہادتین علامت ہے اسلام کی اور اعمال الرجاء اسلام کے ثمرات ہیں۔ جس طرح جب قبیلہ عبدالغیس کا سنا شدہ وفد آپ کی خدمت میں آیا تھا اور آپ نے ان سے ایمان کے بارے میں پوچھا جب انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول ہم سے زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے ایمان کی تفسیر بھی اقرار بالشہادتین اور اعمال سے فرمائی۔ حالانکہ اعمال اہل سنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اسی طرح ایک مشہور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا۔ الایمان بضع وسبعون شعبۃ اعلیٰ قول لا الہ الا اللہ وادناھا امانة الاذی عن الطرویث۔ اس میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کو قول و عمل ٹکھرایا تو مراد یہی ہے کہ قول یعنی اقرار بالشہادتین ایمان کی علامت ہے اور اعمال اس کے ثمرات ہیں۔

وإذا وجد من العبد التصديق والاقرار صم له ان يقول أنا مؤمن حقاً لتحقق الإيمان عنده ولا ينبغي ان يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى لأنه ان كان للشك فهو كفراً محالاً، وإن كان للتأديب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اوللشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال اوللتبرك بذكر الله اوللتبرء عن تركية نفسه والا عجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك، ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز، لانه اذا لم يكن للشك، فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب اليه كثير من اهل حق الصحابة والتابعين، وليس هذا مثل قولك أنا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تركية النفس الاعجاب، بل مثل قولك انا زاهد مثلاً ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشك والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشكل اليه بقوله تعالى اوللشك هم

المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله

ترجمہ

اور جب بندہ سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں یقینی طور پر مومن ہوں۔ اس سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں انشاء اللہ

مومن ہوں۔ اس لئے کہ اگر انشاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے نہ کہ حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا

اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براہ ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا وہم دلاتا ہے۔ اسی بناء پر مصنف

نے لایمینی فرمایا۔ لایجوز نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیسے ناجائز ہو سکتا ہے۔ جبکہ یہ بہت سے سلف کا حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے۔ اور یہ

(انا مومن ان شاء اللہ) کہنا تمھارے قول انا شاب انشاء اللہ کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے کہ شبہ کسی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر آئندہ باقی رہنے کا تصور

کیا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھا اور خود پسندی حاصل ہو۔ بلکہ تمھارے قول انا زاہد متیٰ ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل

ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے۔ لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اور عذاب سے نجات دلانے والی تصدیق کامل کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ

کے ارشاد ”اولئک هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم“ میں اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح

ایمان کے باب میں انشاء یعنی انشاء اللہ کہنے اور انا مومن ان شاء اللہ کہنے کے جواز کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ انشاء مستحب ہے اور

انا مومن حقاً کہنا مکروہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کیا کہ بندہ کے اندر جب تصدیق قلبی اور اقرار لسانی موجود ہو تو ایمان متحقق ہے اور اس کے لئے انا مومن حقاً کہنا مناسب

ہے۔ اور انا مومن ان شاء اللہ کہنا مناسب نہیں کیونکہ اگر انشاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تب تو یہ کفر ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا رویہ اختیار کرنے اور تمام امور کو اللہ کی مشیت کے حوالہ

کرنے یا فی الحال ایمان میں شک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ انجام میں شک کی وجہ سے ہے کیونکہ دعائے خیر کے اندیشے سے بندہ کسی وقت مومن نہیں۔ یا انشاء اللہ کہنا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی

غرض سے ہے۔ جیسے زیارتِ قبور کی دعا ہے السلام علیکم اهل الدیار من المومنین والمسلمین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون۔ اس دعا میں انشاء اللہ کہنا محض اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے ہے کیونکہ ایک نہ ایک دن مر کر مردوں سے ملا لینی ہے۔ یا انشاء اللہ کہنا آپ کو پاکیزہ سمجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براءت اور سب زاری ظاہر کرنے کے لئے ہے تو یہ چار وجوہ جواز ہیں۔ پھر بھی استثناء کو ترک کرنا ہی اولیٰ اور مناسب ہے کیونکہ یہ ایمان میں شک ہونے کا وہم دلاتا ہے اور اس کے لئے کہ ترکِ استثناء اولیٰ ہے واجب نہیں مصنف نے لاینبغی کہا یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنا مناسب نہیں۔ یہ نہیں کہا کہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ جب ایسا کہنا شک کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اوپر ذکر کردہ وجوہ جواز میں سے کسی وجہ سے ہو۔ تو ناجائز ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور کیسے ناجائز ہو سکتا ہے جبکہ بہت سے سلف حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین جواز کے قائل ہیں۔

قوله: وليس هذا مثل قولك الايمان کے باب میں استثناء یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنے کے عدم جواز پر صاحب کفایہ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہنا انا شاب انشاء اللہ کہنے کے مثل ہے اور اس بات میں شک کی گنجائش نہیں کہ ثانی جمل کلام ہے تو اسی طرح اول بھی ممکن ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ دونوں کلام یکساں نہیں ہیں۔ اول اس لئے کہ شباب کسی اور اختیاری نہیں۔ جبکہ ایمان اور تصدیق کسی اور اختیاری ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ شباب کا زوال یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا جبکہ ایمان پر بقاء متصور ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ شباب اعمالِ صالحہ میں سے نہیں جس پر آدمی فخر کر سکے اور غیب اور خود پسندی میں مبتلا ہو۔ برخلاف ایمان کے کہ وہ اس العبادات ہے۔ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو سکتا ہے بلکہ انا مومن انشاء اللہ کہنا تمھارے قول انا زاهد متق ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ کیونکہ ایمان اور زہد اور تقویٰ سب ہی کسی اور اختیاری ہیں۔ جن پر آئندہ بھی باقی رہنا متصور ہے اور جس کی وجہ سے آدمی خود پسندی کا شکار ہو جاتا ہے تو جس طرح زہد اور تقویٰ میں استثناء بالاجماع جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء جائز ہوگا۔

قوله: وذہب بعض المحققین الايمان کے باب میں استثناء کو جائز قرار دینے کے سلسلہ میں بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ نفس تصدیق جو بندہ کو کفر سے نکال لائے وہ تو بندہ کو حاصل ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ حضراتِ انبیاء کی تصدیق افرادِ امت کی تصدیق سے اقویٰ اور اشد ہے (یہ بحث اس سے پہلے گذر چکی ہے) اور اس تصدیق کامل

کا حصول جو عذاب سے نجات دلانے والی ہے جو یقیناً وہی تصدیق ہوگی جو مرتے دم تک باقی رہے جس کی طرف اشارہ خداوندی "اولئک ہم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم" میں اشارہ ہے۔ وہ اللہ کی مشیت میں ہے اور اس کے اعتبار سے استثناء یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا اور اس صورت میں اس کا معنی انا مومن کا ملنا چاہے ان شاء اللہ ہوگا۔ اور اس کے جواز میں شبہ کی گنجائش نہیں۔ بلکہ اس معنی میں استثناء کو ترک کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولما نقل عن بعض الاشاعرة ان یصح ان یقال انا مومن ان شاء الله تعالى بناءً على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخالصة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والکافر الشقی من مات على الکفر نفوذ بالله من ذالک وان کان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشیر الیه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من انکافرت وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقی من شقی في بطن امه اشار الى ابطال ذالک بقوله والسعيد قد لیتقی بان یرتد بعد الايمان نفوذ بالله من ذالک والشقی قد یسعد بان یومن بعد الکفر، والتغیر یکون على السعادة والشقاوة دون الامعاد والاستثناء وهما من صفات الله تعالى لما ان السعادة تكونین السعادة والاستثناء تكونین الشقاوة ولا تغیر علی الله ولا علی صفاته، لما من ان القدیم لا یتحول محللاً للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانہ ان ارید بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان ارید ما یترتب علیہ النجاة والتمرات فهو في مشیئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشیئة اراد الثاني۔

ترجمہ اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح اور مناسب ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہا جائے اس بناء پر کہ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت میں اعتبار خاتمہ کا ہے حتیٰ کہ مومن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو۔ اگرچہ عمر بھر کفر اور مصیبت پر رہا ہو۔ اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہو۔ اگرچہ عمر بھر وہ تصدیق اور طاعت پر رہا ہو، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و حکان من الکافرین میں جو ابلیس کے حق میں ہے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد السعيد من سعد في بطن امه والمشقی من شقی في بطن امه میں۔ تو مانگنے سے یہ کہہ کر اس کے ابطال کی طرف اشارہ کیا کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ معاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جاتا اور شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ کفر کے بعد ایمان لے آئے۔ اور تغیر سعادت اور شقاوت پر

ہوتا ہے ذکر اسعاد اور اشفاء پر حالانکہ اسعاد اور اشفاء اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی تکوین سعادت اور اشفاء کے معنی تکوین شفاوت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ قدم محل حوادث نہیں ہو سکتا اور حق یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے۔ تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے انی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں۔ تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت سے سہرہ دیا۔ اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

تشریح

بعض اشاعرہ نے کہا کہ ایمان اور کفر اسی طرح سعادت اور شفاوت کے سلسلہ میں اعتباراً خاتمہ کا ہے۔ حتیٰ کہ مومن سعید وہی شخص ہے جس کی موت ایمان پر ہوئی ہو اگرچہ عمر بھر وہ کفر اور محصیت میں مبتلا رہا ہو اور کافر شقی وہ شخص ہے جس کی موت معاذ اللہ کفر پر ہوئی ہو۔ اگرچہ وہ عمر بھر ایمان اور طاعت پر رہا ہو۔ اور خاتمہ کے بارے میں بندہ کو کچھ خبر نہیں کہ ایمان پر ہو گا یا نہیں۔ بلکہ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ اس لئے انا مومن ان شاء اللہ۔ کہنا درست ہے۔ مانتے نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ سعید بعض دفعہ شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ ایمان لانے کے بعد نفوذ باللہ مرتد ہو جائے۔ اسی طرح شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور محصیت میں مبتلا رہنے کے بعد طاعت اور عبادت کرنے لگے۔

قولہ : والتغیر الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ سعید کے شقی ہونے اور شقی کے سعید ہونے سے اسعاد اور اشفاء میں تغیر لازم آتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور اللہ کی صفات میں تغیر محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سعادت اور شفاوت بندہ کی صفت ہے اس میں تغیر ہو سکتا ہے اور اللہ کی صفت تو اسکا بمعنی تکوین سعادت اور اشفاء بمعنی تکوین شفاوت ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ ایک شخص کے ساتھ کبھی صفت اسعاد کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی صفت اشفاء کا جس طرح ایک ہی شخص کے ساتھ کبھی احواء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی اموات کا، بایں ہمہ صفت تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

قولہ : والحق انه لا خلاف الخ یعنی حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان سے اس کی حقیقت یعنی تصدیق و اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جس پر آخرت کی نجات مرتب ہوتی ہے یعنی ایمان خاتمہ۔ تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے۔ بندہ کو اس کی کچھ خبر نہیں۔ تو جس نے اس کے حصول کا یقین ظاہر کرتے ہوئے "انا مومن"

حقاً کہا۔ اس نے اول معنی کا ارادہ کیا۔ اور جس نے اللہ کی مشیت پر معلق کرتے ہوئے انا مومن
ان شاء اللہ کہا۔ اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

وفی ارسال الرسل جمع رسول علی نقول من الرسالة وهي سفارة العبد بیت اللہ و بین
ذوی الالباب من خلیقته لیزج بها علیهم فیما قصرت عنده عقولهم من مصالح الدنیا
والآخرة وقد عرفت معنی الرسول والنبی فی صدر الکتاب، حکمتہ ای مصلحتہ و عا
حمیدۃ، وفی هذا الإشارة الی ان الارسال واجب لا یمعنی الوجوب علی اللہ بل بمعنی
ان قضیۃ الحکمۃ لتقتضیہ لما فیہ من الحکم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السنیۃ
والبراہمۃ، ولا یمکن استوی طرفاہ کما ذهب الیہ بعض المتکلمین، ثم اشار الی
وقوع الارسال وفائدتہ وطریق ثبوتہ وتعیین بعض من ثبتت رسالتہ فقال
وقد ارسل اللہ تعالیٰ رسلاً من البشر الی البشر مبشرين لاهل الایمان والطاعة
بالجنة والثواب و منذرین لاهل الکفر والعصیان بالنار والعقاب فان ذلک
مما لا طریق للعقل الیہ وان کان فیا نظر دقیقۃ لا یتسر الا لواحد بعد واحد
ومبین للناس ما یتحتاجون الیہ من امور الدنیا والدرین فانه تعالیٰ خلق الجنة
والنار واعد فیہما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالہما وطریق الوصول الی الاول
والاחר ازعم الثانی مما لا یتقبل بہ العقل، وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة
ولم یجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل القضاء یمتہا ما
ہی ممکنات لا طریق الی الجرم باحد جانبیہا، ومنها ما ھی واجبا وممتنعات
لا تظهر للعقل الا بعد نظردائم وبحث کامل یحیث لو اشتغل الانسان بہ لتعطل کثر
مصلحہ، فکان من فضل اللہ ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلک كما قال اللہ
قلے وما ارسلنا الا رحمة للعالمین۔

ترجمہ اور مکتب یعنی مصلحت اور بہتر انجام ہے۔ رسولوں کو بھیجنے میں۔ رسل رسول بروزن نقول
کی جمع ہے۔ رسالت سے مشتق ہے اور رسالت کے معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول
مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور نمائندہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعہ لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرمائے
دنیا اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں جن کے ادراک سے عقلیں قاصر ہیں اور آغاز کتاب میں
رسول اور نبی کا معنی جان چکے ہو۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال رسل واجب ہے

لیکن وجوب علی اللہ کے معنی میں نہیں۔ بلکہ بایں معنی کہ حکمت اور مصلحت اس کا مقضیٰ ہے کیونکہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور متمنع نہیں ہے جیسا کہ سنیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور ممکن بھی نہیں کہ اس کے دونوں جانب برابر ہوں۔ جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے وقوع اور اس کے فائدے اور طریق ثبوت اور بعض ان حضرات کے تعین کی جانب اشارہ کیا جہاں کی رسالت ثابت ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے رسول بھیجے انسانوں کی طرف ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی بشارت سننے کے لئے اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب کے ڈرنے کے لئے۔ اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جانتے کا عقل کے پاس کوئی طریقہ نہیں۔ اور اگر ہوگا بھی تو نظر دقیق سے ہوگا۔ جو اگلا دکا ہی کو میسر ہے اور لوگوں سے وہ بیان کرنے والے تھے دین و دنیا کی ایسی باتیں جن کی انھیں ضرورت تھی۔ اور اول تک رسائی اور ثانی سے احوال کا طریقہ ایسی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ نے نفع بخش اور ضرر رساں اجسام پیدا کئے اور انہیں جاننے میں عقل اور حواس کو کافی نہیں بنایا۔ اسی طرح بعض ایسے قصا یا رکھے جو ممکن ہیں۔ ان کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں۔ اور بعض واجب یا متمنع ہیں جو عقل کو معلوم نہیں ہوتے۔ مگر مسلسل غور و فکر اور کامل بحث کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں لگ جائے تو اس کے اکثر کام کاج ٹھپ ہو کر رہ جائیں۔ تو ان باتوں کو بیان کرنے کے رسولوں کو بھیجا۔ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ اے نبی! ہم نے دنیا جہاں والوں پر مہربانی کرنے کے لئے آپ کو رسول بنایا ہے۔

تشریح

یہاں سے بحث نبوت و رسالت کا آغاز ہوتا ہے۔ رسالت کا معنی سفارت ہے اور سفارت کا معنی ایک جانب سے دوسری جانب بھلائی پہنچانے میں واسطہ ہونا ہے مگر یہاں رسالت کا مفہوم مطلق سفارت نہیں بلکہ اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر ہونا ملا ہے۔ رسالت کا یہ معنی بیان کرنے میں شارح کا اشارہ ان لوگوں کی تردید کی جانب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حیوانات کی ہر نوع کے لئے خواہ وہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول ان ہی کی جنس میں سے رسول ہیں۔ اور دلیل پر اللہ تعالیٰ ارشاد "وان من امة الا خلا فیہا نذیر" پیش کرتے ہیں۔

قاضی عیاض نے اپنی کتاب شفاء میں ان لوگوں کے قول کی بڑے شد و مد سے تردید کی ہے۔ اس لئے کہ اس قول کی بنیاد پر کہنے اور خنزیر کا بھی نبی اور رسول ہونا لازم آتا ہے۔ اور آیت میں امت کا معنی گروہ ہیں اور گروہ سے انسانی گروہ مراد ہیں۔ بہر حال رسالت سے مراد اللہ تعالیٰ اور اس کی ذوی

مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور واسطہ ہونا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اس بندہ کی سفارت اور توسط سے دنیا اور آخرت سے معلق ان احوال و مسائل میں پیش آنے والے بندوں کے شکوک و شبہات کا ازالہ کرے۔ جن کے ادراک سے ان کی عقلیں قاصر ہیں۔ اسی بنا پر مصنفؒ نے فرمایا کہ ارسال رسول میں بڑی حکمت اور جدوں کے بہت فائدے ہیں۔ مثلاً جن امور کی معرفت میں عقل انسانی کافی ہے۔ جیسے وجود باری علم باری وغیرہ ان امور میں رسول کی سفارت سے طاقت پہنچانا اور جن امور میں عقل انسانی کافی نہیں ہے ان میں رسول کے ذریعہ ان کی مدد کرنا۔ اور ان دواؤں اور غذاؤں کے نفع اور نقصان کو رسول کے ذریعہ بیان کرنا جنہیں تجربہ کے ذریعہ جاننے کے لئے صدیاں چاہئیں۔ نیز زہری غذاؤں اور دواؤں کا تجربہ خطرہ سے خالی نہیں۔ اسی طرح علم و عمل میں افراد انسانی کو ان کی استعداد کے مطابق کامل بنانا۔ اسی طرح سے اعمال حسنہ کی طرف لوگوں کو راغب کرنے کے لئے اطاعت گزار بندوں کے ثواب کی تفصیلات اور اعمال سیئہ سے لوگوں کو دور رکھنے کی غرض سے نافرمان بندوں کے عقاب کی تفصیلات بیان کرنا وغیرہ بے شمار فوائد و مصالح ہیں اسی لئے معتزلہ جو اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کے قائل ہیں۔ ارسال رسول کو اللہ تعالیٰ پر واجب قرار دیتے ہیں۔ بایں معنی کہ اس کا ترک محال ہے اور اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کی نفی اور اس کی دلیل ماسبق میں گذر چکی وہاں دیکھ لیا جائے اور ماترید یہ بھی ارسال رسول کو واجب کہتے ہیں مگر بایں بمعنی نہیں کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر نہ ہوں۔ جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے بلکہ بایں معنی کہ عادت الہیہ ارسال رسول کے متعلق جاری ہے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت ارسال کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگرچہ اس کا ترک بھی جائز ہے اور ترک ارسال پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔

ماترید یہ ازراہ ادب کہتے ہیں کہ یہ وجوب من اللہ ہے۔ علی اللہ نہیں ہے۔ اور تنبیہ ارسال رسول کو محال قرار دیتے ہیں۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارسال بمعنی رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے پر موقوف ہے کہ میں نے تم کو رسول بنایا۔ اور اس بات کا یقین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ اللہ نے ہی یہ فرمایا ہو۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی جن کا کلام ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی دلیل پیدا فرمادیں جو اللہ کا کلام ہونے پر دلالت کرے۔ یا بدیہی علم عطا فرمادیں۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فرشتہ وحی جبرائیل اگر جسم ہے تو پھر حاضرین میں سے ہر ایک کو دیکھنا چاہیے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور اگر مجرد عن جسم ہے تو مجرد عن الجسم کا دیکھنا ہر ایک کے لئے محال ہے۔ اور بغیر دیکھے رسول کس طرح یقین کر سکتا ہے کہ جو آواز سنائی دے رہی ہے وہ جبرائیل کی آواز ہے ابلیس کی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رویت کا خالق اللہ سبحانہ تعالیٰ ہیں۔ وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ رسول پر فرشتہ وحی کو منکشف کر دیں اور دوسرے

سے پوشیدہ رکھیں اور برابر ہمہ ارسالِ رسل کو محال نہیں کہتے کیونکہ بعض برابر حضرت آدم اور حضرت ابراہیم علیہما السلام کی نبوت کے قائل ہیں۔ مگر کہتے ہیں کہ رسول کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ رسول جو احکام لائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عقل کے موافق ہوں گے ایسی صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا۔ رسول نہ لائے جب بھی یا خلاف عقل ہوں گے ایسی صورت میں انھیں رو کر دے گا۔ اگرچہ ان کو رسول لائے تو پھر رسول کی کوئی حاجت نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ بعض امور ایسے ہیں جن کے حسن و قبح کی معرفت میں عقل کافی نہیں ہے اس لئے ان کا حسن و قبح بتلانے کے لئے رسول کی حاجت ہے۔ اور جہوراً شاعہ کا مذہب یہ ہے کہ ارسالِ رسل ممکن ہے۔ بایں معنی کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادۃ الہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال عقل بلوغت میں نہیں ہیں۔ وہ جو کام چاہتے ہیں بغیر کسی غرض اور حرکت و مصلحت وغیرہ بغیر کسی داعی اور باعث کے کرتے ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے باوجود اشعری ہونے کے اپنے قول ”ولا یسکت مے جہوراً شاعہ کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماتریدیہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

قولہ: ثم اشار الخ یعنی مصنف نے اپنے قول وقد ارسل اللہ الخ سے وقوع ارسال کی طرف اور اپنے قول مبشرین منذ رین مبین الخ سے فائدہ ارسال کی طرف اور اپنے قول وائیدہم بالمعجزات الخ سے رسالت کے طرف ثبوت کی طرف اور اپنے قول واول الانبیاء آدم الخ سے ان بعض حضرات کی تعیین کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جن کی رسالت ثابت ہے۔

قولہ: رسلاً من البشر الخ الی البشر فرمانا اکثر کے اعتبار ہے۔ ورنہ اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن اور بشر دونوں کے رسول تھے۔ پھر الی البشر میں بشر سے عام بشر مراد ہیں۔ اس لئے ارشاد الہی ”اللہ یصطفیٰ من الملائکۃ رسلاً“ سے اعتراض ظاہر نہیں ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بھی رسول بنایا ہے تو پھر مصنف نے رسلاً من البشر کیوں فرمایا۔ اس لئے کہ ملائکہ عام انسانوں کے اعتبار سے رسول نہیں ہیں۔ بلکہ انبیاء بشر کو اللہ کا پیغام پہنچانے کے اعتبار سے رسول ہیں۔ حاصل یہ کہ وہ رسول الی عامۃ البشر نہیں ہیں بلکہ رسول الی انبیاء البشر ہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ جنات رسول ہوئے ہیں یا نہیں۔ بعض نے ارشاد الہی ”یا

مشر الجن والانس الم یدلتکم رسل منکم“ سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ جنات میں بھی رسول ہوئے ہیں۔ کیونکہ منکم کی ضمیر خطاب جن و انس دونوں کو شامل ہے اور بعض لوگ

نے اس کا انکار کرتے ہوئے آیت کا جواب دیا کہ آیت میں رسل جن سے مراد وہ جنات ہیں جو نبی علیہ السلام نے احکام شرع سن کر اپنی قوم کو پہنچاتے تھے۔ جیسے وہ جنات جنہوں نے لیلین نخلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن سن کر اپنی قوم کو پہنچایا تھا۔ جن کا قصہ سورہ جن میں مذکور ہے۔
 قوله: وخلق الاجسام النافعة الی دواؤں کو منافع اور ان کی مضرتیں دخی کے ذریعہ معلوم ہوئی ہیں اور اطباء نے انہیں انبیاء سے جانا ہے۔

قوله: وكذا جعل القضاء التقدير عبارت ہے۔ جعل الاحکام الواقعت فی القضاء۔
 قوله: منها ما هي مسكنات الی مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفت سمع وبصر اور حشر اجسام اور آسمان پر سرورۃ المنتہی اور لوح محفوظ کا وجود کہ یہ سب چیزیں ممکن بالذات ہیں عقل ان کی معرفت کے لئے کافی نہیں اس لئے ان باتوں کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسول کی ضرورت ہے اور بعض احکام واجب اور ضروری ہیں مثلاً عالم کا حادث ہونا اور بعض متع ہیں مثلاً باری تعالیٰ کا شریک ہونا۔ اس قسم کے احکام نظر و استدلال سے معلوم ہونگے۔ اب اگر انہیں نظر و استدلال ہی پر چھوڑ دیا جائے۔ تو پھر لوگوں کو ان امور کے جاننے کے واسطے نظر و استدلال میں لگے رہنے سے دوسرے کام کا ج کی فرصت ہی نہ ملے گی۔ اور ان کے سارے کام کا ج بند ہو کر رہ جائیں گے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت ان امور کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسل کی متقاضی ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور اپنی مہربانی سے لوگوں کے پاس اپنا رسول بھیجا۔ جیسا کہ اپنے ارشاد و ما ارسلاک الارحمۃ للعالمین میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو دنیا جہاں والوں کے حق میں اپنی رحمت اور مہربانی قرار دیا۔
 ما یدہم ای الانبیاء بالمعجزات النافعات للعادات جمع معجزۃ وہی امر لظہر بخلاف العادۃ علی ید مدعی النبوة عند تحدی المنکرین علی وجہ یعجز المنکرین عن الایمان بشلہ وذلك لانہ لولا التکید بالمعجزۃ لما وجب قبول قوله ولما بان الصلوات فی دعوی الرسالۃ عن الکاذب وعند ظهور المعجزۃ یحصل الجزم بصداقہ بطریق جری عادیۃ بان اللہ تعالیٰ یخلق العلم بالصدق عقیب ظهور المعجزۃ وان کان عدم خلق العلم ممکن فی نفسہ، وذلك كما ادعی احد مبخص من عجا انما رسول هذا الملیک الیہم، ثم قال للملیک، ان کنت صادقاً فخالف عاداتک وقم من مکاتک ثلاث مرات، ففعل، یحصل للجماۃ علم ضروری عادی بصداقہ فی مقاتلہ وان کان الکذاب ممکن فی نفسہ، فان الامکان الذاتی بمعنی التجویز

العقل لا یتانی فی حصول العلم القطعی کعلمنا بان جبل احد لمنقلب ذہباً مع امکان
فی نفسه فکذا اهلها یحصل العلم بصدقہ بموجب العادة لانها احد طرق العلم
بالحس، ولا یقدح فی ذالک امکان کون المعجزة من غیر الله تعالیٰ وکونها
لا لغرض التصدیق او کونها لتصدیق الکاذب الی غیر ذالک من الاحتمالات کما
لا یقدح فی العلم بالضروری بحوارۃ النار امکان عدم الحوارۃ للنار بمعنی انه لو
قدّر عدمها لم یلزم منه محال۔

ترجمہ

اور خارق عادت، معجزات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ
ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر مسکریں کو متحدی اور جلیج کرنے کے وقت ایسے انداز پر
ظاہر ہو جو مسکر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعہ تائید نہ
ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا۔ اور دعویٰ رسالت میں سچا جھوٹے سے ممتاز نہ ہوتا اور
معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سچائی کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ
طور کہ اللہ تعالیٰ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد سچائی کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے
اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص بھرے جمع میں یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس بادشاہ کی طرف سے ان کا
رسول ہے۔ پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھو بیٹھو۔
پس بادشاہ اگر ایسا کرے تو جمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری عادی حاصل ہو
جائے گا۔ اگرچہ فی نفسہ اس کا ذب ہونا بھی ممکن ہے۔ کیونکہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقلی علم قطعی حاصل ہونے
کے منافی نہیں ہے۔ جیسے پہلا اس بات کا یقین کرنا کہ اُحد پہاڑ سونا نہیں بن گیا ہے۔ باوجود اس کے فی
نفسہ ممکن ہونے کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی بمقتضائے عادت اس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا
اس لئے کہ محاسن کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے۔ اور اس علم کے حصول ہیں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف
سے ہونے یا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے وغیرہ غیر
احتمالات کا امکان مضر نہیں ہوگا۔ جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے
کا امکان مضر نہیں ہے۔ بایں معنی کہ اگر اس کا گرم نہ ہونا فرض کر لیا جائے۔ تو اس سے کوئی محال بھی
لازم نہیں آئے گا۔

تشریح

جب اللہ تعالیٰ کسی کو نبوت اور رسالت سے مشرف فرماتے ہیں تو اس کو دو چیزیں
عطا فرماتے ہیں۔ ایک تعلیم اور دوسری تائید، تعلیم تو اصل نبوت ہے اور تائید

اور اگر اس کی غرض کے خلاف ظاہر ہو تو اہانت ہے، جیسے میلہ کذاب نے ایک کانے شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا کہ اچھی ہو جائے تو جو آنکھ صبح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

قولہ: ولا یقدح الخ منکرین نبوت۔ معجزہ کے دلیل نبوت ہونے پر متحدہ شبہات وارد کرتے ہیں۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ مدعی رسالت کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ کا امضی عادت کا اظہار اس کی تصدیق کے لئے نہ ہو۔ یا تو اس لئے کہ تم اشاعرہ کے نزدیک اللہ کے فعل کی غرض نہیں ہوتی۔ یا اس لئے کہ ہو سکتا ہے ظہور معجزہ اسی مدعی رسالت کی دعا کی قبولیت کا نتیجہ ہو۔ یا مخلوق کا امتحان مقصود ہو تھا کہ اپنے اجتہاد کے ذریعہ اس کی رسالت کی تصدیق سے احتراز کر کے ثواب کا مستحق ہوں۔ یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو۔ کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان سب احتمالات اور افکالات کا ایک ہی جواب دیا کہ جس طرح آگ کا گرم ہونا ممکن بالذات ہونے کے باوجود یہ امکان ذاتی آگ کے گرم ہونے کے علم قطعی میں خارج نہیں۔ اسی طرح مذکورہ بالا احتمالات باوجود ممکن بالذات ہونے کے ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچیائی کا علم قطعی حاصل ہونے میں مضار خارج نہیں۔

اول الانبیاء آدم و آخرهم محمد علیہ السلام امانبوة آدم علیہ السلام فبالکتاب الدال علی انه قد امر و نهی مع القطع بانہ لم یکن فی زمنہ نبی اخر فہو بالوحی لا غیر و کذا السنۃ والجماع، فانکار نبوتہ علی ما نقل عن البعض یكون کفراً۔ واما نبوة محمد علیہ السلام فلانہ ادعی النبوة و اظهر المعجزة، واما ادعی النبوة فقد علم بالتواتر و اما اظهر المعجزة فلو جہین احدهما انہ اظهر کلام اللہ تعالیٰ و تحدى بہ البلاء مع کمال بلا غتهم، فجزوا عن معارضته باقصر سورة منه ثم تھا لکھم علی ذالک حتی خاطروا بمہجتہم و اعرضوا عن المعارضة بالحروف فی المعارضة، بالسیوف و لم یثقل عن احادیثہم مع توفیر الدواعی الاتیان بشیء مما یدانیہ، فذل ذالک قطعاً علی انہ من عند اللہ تعالیٰ، و علم بہ صدق دعوی النبی علیہ السلام علماً عادیا لا یقدح فیہ شیء من الاحتمالات العقلیة علی ما ہوشا سائر العلوم العادیة، وثانیہا انہ نقل عنہ من الامور الخارقة للعادة ما بلغ الحد المشترك منه اعنی ظہور المعجزة حد التواتر، و انکانت تفاصيلها آحاداً کشفاً علی وجود حاتم و ہی مذکورۃ فی کتب السیر۔

ترجمہ

اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بہر حال آدم کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو امر اور نہی کیا گیا۔ اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہ تھا۔ تو بھیرہ (امرو نہی) وحی کے ذریعہ تھا۔ اسی مع سنت اور اجماع سے (بھی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض سے منقول ہے کفر ہوگا رہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا تو اس لئے (ثابت ہے) کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا۔ اور معجزہ ظاہر فرمایا بہر حال نبوت کا دعویٰ کرنا تو وہ تو اس سے معلوم ہوا ہے اور بہر حال معجزہ ظاہر فرماتا تو وہ دوجہ سے ثابت ہے، ایک تو یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا مثل پیش کرنے کا تمام بلغاء کو ان کے کمال بلاغت کے باوجود چیلنج کیا تو وہ لوگ اپنے مرتبے کے باوجود اس کی ایک جھوٹی سورت کے ذریعہ بھی اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز رہے حتیٰ کہ انھوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال دیا اور زبان و لفاظ سے مقابلہ کرنے کے بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے۔ اور بھیرہ پور داعیہ موجود ہونے کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لانا منقول نہیں جو اس کا مثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا۔ جس میں کوئی بھی احتمال عقلی مضرب نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا یہی حال ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے آنحضرت عادت امور منقول ہیں جن کا تقدیر کثیر یعنی ظہور معجزہ حد تو اترو کو پہونچا ہوا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات اخبارِ آحاد ہیں۔ جیسے کہ علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح

حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء فرمایا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء فرمایا۔ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دلیل پیش کی کہ ان کی نبوت کتاب اللہ سے ہاں وجہ ثابت ہے کہ کتاب اللہ میں ان کو امر و نہی کا مخاطب بنایا گیا ہے۔ امر کی مثال ارشاد باری یا آدم اسکن انت وزوجک الجنۃ ہے۔ اور نہی کی مثال ولا تقربا ہذا الشجر ہے۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہیں تھا۔ اس لئے یہ احتمال باطل ہے کہ کسی نبی کے ذریعہ ان کو یہ امر و نہی پہونچی ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ امر و نہی براہ راست ان کو وحی کے ذریعہ کی گئی اور وحی نبوت کا خاصہ ہے۔ لہذا ان کا نبی ہونا ثابت ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی اللہ تعالیٰ نے وحی فرمائی ہے اور اس وحی میں امر و نہی بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وادخینا الی ام موسیٰ ان ارضعہ فاذا خفت علیہ فالتیہ

فی الیوم ولا تخافى ولا تحزنى، اسی طرح حضرت مریم کو فرمایا وَهَذَا إِلَیْكَ نَجْدُ الْعِزِّ الْخَلَّةُ حَالَانِکَ
محققین نے عورتوں کی نبوت کا انکار کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مطلق وحی نبوت کا خاصہ نہیں ہے بلکہ
وہ وحی جو تبلیغ کے لئے ہو وہ نبوت کا خاصہ ہے اور نبوت کو مستلزم ہے۔ پس حضرت آدم کی وحی حضرت
حواء کو تبلیغ کے لئے تھی لہذا وہ بنی تھے اور اہم موٹی یا حضرت مریم کی وحی تبلیغ کے لئے نہ تھی۔ اس لئے
ان کی وحی ان کے بنی ہونے کو مستلزم نہیں۔ دوسری دلیل حدیث ہے۔ چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور سے پوچھا کہ پہلے بنی کون ہیں تو آپ نے
فرمایا آدم۔ پھر میں نے پوچھا کیا وہ بنی تھے تو آپ نے فرمایا۔ نعم فی ممکنہ۔ ہاں صاحب کلام
بنی تھے۔ یعنی ان پر اللہ کا کلام صحیفوں کی شکل میں نازل ہوا۔

تیسری دلیل ان کی نبوت پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت
کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور یہ بات تو اترے معلوم ہوئی اور دلیل نبوت پیش کی یعنی معجزہ
ظاہر فرمایا۔ اور جو نبوت کا دعوے کرے اور دلیل نبوت یعنی معجزہ ظاہر کرے وہ بنی ہے۔ لہذا آپ بنی
ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی معجزہ ظاہر فرمانا دو دلیلوں کے ثابت ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ آپ نے
ایک کلام پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ اللہ کا کلام ہے جو مجھ پر نازل ہوتا ہے اور اگر تمہیں اس کے کلام الہی
ہونے میں شک و شبہ ہو اور تمہارا یہ خیال ہو کہ میں نے باوجود امانی ہونے کے خود گھڑ لیا ہے۔ تو تم اس کی
ایک چھوٹی سی سورت کا مثل بنا کر دیکھ لو۔ اگر تم باوجود اپنی کمال بلاغت کے اس کا مثل نہ بنا سکو تو پھر
یعنی کر لو کہ یہ انسانی کلام نہیں ہو سکتا بلکہ خدا کا کلام ہے۔ چنانچہ وہ لوگ ہزار کوشش کے باوجود
قرآن کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل پیش کرنے سے عاجز رہے۔ جس سے قرآن کا معجزہ ہونا اور آپ کا معجزہ
ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا۔ اور اظہار معجزہ کی دوسری دلیل آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت
امور ہیں جن کا قدر مشترک حد تو اتر کو پہنچا ہوا ہے۔ اگرچہ وہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں
مثلاً درختوں اور پتھروں کا آپ کو سلام کرنا۔ جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا۔ ایک خوراک کھانے کا آپ کی
برکت ہی ہاں کو شکم سیر کر دینا۔ انگشت مبارک سے پانی کا جاری ہونا اور سینکڑوں کا اس سے سیراب ہونا
وغیرہ۔ جیسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور قائم طائی کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ
خبر واحد ہے۔ مگر ان کا قدر مشترک یعنی ہر واقعہ کا دلیل شجاعت یا دلیل سخاوت ہونا حد تو اتر کو
پہنچا ہوا ہے۔

وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه حيث تجزم الابطال ووفقه بصمته الله في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم تجد اعداءه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعناً ولا الى القدح فيه سبيلاً، فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذا الامر في غير الانبياء وان يجزم الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفترى عليه، ثم يمهله ثلاثاً وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة، وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم ركاب لهم ولا حكمت معهم، وبين لهما الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشدائع، واثم مكارم الاخلاق، واكمل كثير من الناس في الفضائل العلمية والعملية، ونور العالم بالايمان والعمل الصالح، واظهر الله دينه على الدين كله كما وعد ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك

ترجمہ اور اصحاب بصیرت آپ کی نبوت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں۔ نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد تبلیغ و دعوت کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد، اور آپ کے عظیم اخلاق اور مبنی بر حکمت احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے بہادر سمجھے بٹ جاتے ہوں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ شانہ کی عصمت و حفاظت پر آپ کا اعتماد اور خطرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا۔ (یہ سب) اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعن زنی کا موقع ملا۔ اور نہ آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ (یہ سب باتیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لیے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت موجودگی اور اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں جمع فرمادیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ (خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کرے) اس پر جھوٹ باندھ رہا ہے۔ پھر اس کو تیس سال تک جلت دے۔ پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعوت کیا۔ جن کے پاس

ذکوئی کتاب بھی نہ ان کے ساتھ علم و دانش، اور ان کے سامنے کتاب اور حکمت کو بیان کیا۔ اور انھیں احکام اور شریعت کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنادیا۔ اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے ادیان پر غالب فرمایا۔ جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سواء اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

تشریح پہلی دلیل آپ کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے دوسری دلیل مکمل (بسیۃ اسم فاعل) ہونے کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ شخص واحد کے اندر اتنے کمالات کا جمع ہونا اور ان کے تضاد کا جواز قبیل نقائص میں۔ اتفاقیہ طور پر بھی پاس نہ پھٹنا خلاف عادت امر ہے۔ اسی طرح قلیل عرصہ میں ایک جاہل اور بد عمل قوم کو علم و عمل سے آراستہ کر کے اس کے ذریعہ پورے عالم میں انقلاب برپا کر دینا اور اس کو علمی و عملی کمالات میں مثالی بنادینا بھی خارق عادت امر ہے۔ جس کی نظیر پیش کرنے سے دنیا عاجز ہے۔

وَاِذَا ثَبَّتَ نُبُوْتَهُ وَقَدَّ دَلَ كَلَامَهُ وَكَلَّمَ اللّٰهُ الْمَنْزَلَ عَلَيْهِ عَلٰى اَنَّهُ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَاَنَّهُ مَبْعُوْثُ اِلٰى كَافَّةِ النَّاسِ بَلْ اِلَى الْجَمْعِ وَالْاَلْسِنُ ثَبَّتَ اَنَّهُ اٰخِرُ الْاَنْبِيَاءِ وَاَنَّ نُبُوْتَهُ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النَّصَارَى فَاَنْ قِيلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ نَزُوْلُ عِيْسَى بَعْدَهُ قُلْنَا لَمْ يَكُنْهُ يَتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاَنْ شَرِيعَتَهُ قَدْ تَسَخَتْ فَلَا يَكُوْنُ اِلَيْهِ وَحٰى وَنُصِبَ الْاِحْكَامُ بَلْ يَكُوْنُ خَلِيْفَةُ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ اَلَا صَحَّ اَنَّهُ يَصْلٰى بِالْاَنَاسِ وَيُوْءَمِّمُهُمْ وَيَقْتَدٰى بِهِ الْمُهْدٰى لِاَنَّهُ اَفْضَلُ فَاِمَامَتُهُ اَوْفٰى۔

ترجمہ اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا۔ اور خود آپ کا کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں۔ اور تمام انسانوں بلکہ جنات اور ان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل عرب ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ کہتے ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہاں۔ مگر وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرینگے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے۔ تو نہ تو ان کے پاس وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر صبح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے۔ ان کی امامت کرینگے اور محمدی علیہ السلام ان کی اقتداء کرینگے۔ اس لئے کہ وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اوتنے ہوگی۔

تشریح

مسئلہ ختم نبوت یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت اور وحی کے سلسلہ کا ختم ہو جانا اور آپ کا آخری نبی ہونا قرآن اور حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں ختم نبوت پر دلیل قرآن میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِنْ رَجَائِكُمْ وَلَكِنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا۔ اور حدیث میں اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس کو ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت ثوبان سے روایت کیا ہے۔ الْفَاطِمَةُ حَدَّثَتْ يَوْمَئِذٍ بِمَا سَمِعَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَبْعَثَ دُجَانُونَ كَذَّابُونَ كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ نَبِيٌّ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ لَا نَبِيَّ بَعْدِي۔ (ترجمہ) قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک بہت سے دھمال اور جھوٹے نہ اٹھائے جائیں۔ جن میں سے ہر ایک یہ کہتا ہو کہ وہ نبی ہے۔ حالانکہ میں تو خاتم النبیین ہوں۔ یعنی میرے بعد کوئی نبی ہونے والا نہیں۔ رہا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آخر زمانہ میں اپنے منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے نازل فرمانا تو وہ آپ کی ختم نبوت کے معافی نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی رسول یا نبی پیدا نہیں ہوگا اور آپ کے بعد کسی کو رسالت یا نبوت نہیں دی جائے گی۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ سے پہلے پیدا ہو کر منصب نبوت پر فائز ہو چکے تھے۔ اسی سابق منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے۔ لہذا ان کا آنا آپ کی ختم نبوت کے قطعاً معافی نہیں۔

قولہ: ثُمَّ الْأَصْحَابُ إِنَّهُ لَيُصَلِّي بِالنَّاسِ الْفَرَسِ الْمَرْحُومِ نَبْرَاسِ نے اس تصحیح پر اور اس کی دلیل پر اشکال وارد کیا ہے کیونکہ اس جیسے مسائل میں نقلی دلیل ہونی چاہیے۔ اور دلائل نقلیہ اس کے خلاف پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسا کہ مسلم شریف میں روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا امیران سے کہے گا کہ آپ آئیے ہم کو نماز پڑھا دیجئے تو عیسیٰ علیہ السلام انکار کریں گے اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض، بعض پر امیر ہے۔ اور یہ اللہ کی طرف سے اس امت کا اعزاز ہے۔ اسی طرح دارقطنی نے عمار بن یاسر سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اے عباس اللہ تعالیٰ نے (دین کا) یہ کام مجھ سے شروع کیا اور آخر میں یہ کام آپ کی اولاد میں سے ایک ایسے بڑے کے سے کرائے گا جو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دے گا اور وہی ہوگا جو عیسیٰ کو نماز پڑھائے گا۔

وَقَدْ رَوَى بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ عَلَى مَا رَوَى ابْنُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِائَةُ أَلْفٍ وَارْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ الْفَاوِي رَوَيْتُهَا تَالِيفُ وَارْبَعٌ وَعِشْرُونَ الْفَاوِي ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم

من قصصنا علیک ومنہم من لم نقص علیک ولا یومن فی ذکر العدد ان یخل
نیہم من لیس منہم ان ذکر عدد اکثر من عددہم او ینخرج منہم من ہونہم ان
ذکر اقل من عددہم یعنی ان خبر الواحد علی تقدیر اشتمالہ علی جمیع الشرائط
المذکورۃ فی اصول الفقہ لا یفید الا الظن ولا عبرۃ بالظن فی بلا اعتقاداً خصوصاً اذا
اشتمل علی اختلاف روایۃ وكان القول بموجبہ مما ینفی عن مخالفتہ ظاہر للکتاب
وهو ان بعض الانبیاء لم ینکر للنبی علیہ السلام ویحتل مخالفتہ الواقع وهو عد
النبی من غیر الانبیاء أو غیر النبی من الانبیاء بناءً علی ان اسم العدد اسم خاص
فی مدلولہ لا یحتل الزیادۃ والنقصان۔

ترجمہ

اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام
سے انبیاء کی تعداد کے بار میں سوال کیا گیا تو آپ 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 نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا ہے۔ اور عدد
ذکر کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہو سکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں
اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی۔ 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 ذکر 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 مقتضی کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ
کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا۔ اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو
غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے۔ اس پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے۔ کمی و بیشی کا احتمال نہیں رکھتا
تشریح حاصل عبارت یہ ہے کہ انبیاء کی کوئی معین تعداد بیان نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ تعداد کا ثبوت
خبر واحد سے ہے جو مفید ظن ہے جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب
ہے۔ پھر یہ کہ انبیاء کی تعداد سے متعلق جو خبر واحد ہے وہ اختلاف روایت پر مشتمل ہے۔ ایک روایت
میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے نیز
معین تعداد اگر انبیاء کی واقعی تعداد سے کم بیان کی گئی تو بہت سے انبیاء کا غیر نبی ہونا لازم آئے گا اور
اگر ان کی واقعی تعداد سے زیادہ بیان کی گئی تو غیر نبی کا نبی ہونا لازم آئے گا۔ نیز کسی معین تعداد کا ذکر

ظاہر کتاب کے مخالف بھی ہے۔ کیونکہ کتاب اللہ میں ہے منہم من لم نقصم علیہ یعنی بعض انبیاء کو آپ کے بھائی نہیں کیا ہے۔

وكلهم كما لو اُمخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة صَادِقِينَ ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة، وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بامور الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة، اما عمداً فبالاجماع، واما سهواً فعند الاكثريين، وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفضيل، وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذلك الكبار عند الجمهور خلافاً للحنوية، واما الخلاف في ان امتناع بدليل السمع او العقل، واما سهواً فنجوزه الاكثرون، اما الصغائر، فيجوز عند ائمة الجمهور خلافاً للجبالی واتباعه، ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسيرة لقمة والتطفيف بحجة، لكن المحققين اشترطوا ان يثبتوا عليه فينتهوا عنه، هذا كله بعد الوحي، واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة، وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتقوت مصلحة البعثة، والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات، والفجور، والصغائر الدالة على الخسة، ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا اظهار الكفر لفتنة، اذ اقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذا بدو معصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود، وما كان بطريق التواتر فمصرف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترتيب الاولى او كونه قبل البعثة، وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة۔

ترجمہ اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے۔ اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مطلب ہے۔ مخلوق کے خیر خواہ تھے۔ تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو۔ اور اس 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 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۔ اسی طرح

جمہور کے نزدیک کبار کا عہد ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشویہ کے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعدد کبار کا امتناع دلیل نقل سے ہے یا دلیل عقلی سے۔ راہبواذکبرہ کا ارتکاب، تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز اور ممکن قرار دیا ہے۔ اور بہر حال صغائر تو عہد (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 سخت اور گھسپا 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 کبرہ کے متنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے متنع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ کبرہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کا فائدہ فوت ہوگا اور حق ایسے کبرہ کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو۔ مثلاً ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری اور گھسپا پن پر دلالت کرنے والے صغائر۔ اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبرہ کے صدور کا انکار کیا۔ اور ازراہ تفسیر 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 پھیر جائے گا اگر ممکن ہو۔ ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر معمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں سارے انبیاء و رسل اللہ کی طرف سے خبر دیتے تھے اور بندوں کو احکام پہنچاتے تھے

تشریح کیونکہ اخبار اور تبلیغ ہی نبوت اور رسالت کا معنی ہے۔ چنانچہ نبی باعتبار رخت کے وہ شخص ہے جو خبر دے۔ اور رسول وہ ہے جو ایک شخص کی بات دوسرے تک پہنچائے۔

قولہ: وفي هذا إشارة لئلا يخفى انبياء کو صادق کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت انبیاء علیہم السلام کذب فی التبلیغ سے معصوم ہیں۔ عہد جھوٹ بولنے سے تو بالاجماع معصوم ہیں۔ اور سہواً جھوٹ بولنے سے جمہور متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں اور قاضی عیاض مالکی نے علی الاطلاق حضرت انبیاء کے کذب سے معصوم ہونے کو ترجیح دی ہے۔ خواہ تبلیغ میں ہو یا اس کے علاوہ امور دنیویہ میں۔ اور خواہ عہد سہواً ہو یا سہواً اور اس پر اجماع سلف کا دعویٰ کیا ہے۔ کیونکہ جس کا کاذب ہونا معلوم ہوگا اس کی بات پر لوگوں کا اعتماد ختم ہو جائے گا اور ایسی صورت میں لوگ اس کی پیروی نہ کریں گے اور یہ بات نبوت اور رسالت کی حکمت کے منافی ہے اور کذب کے علاوہ گناہوں سے انبیاء کے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ کفر سے تو نبوت ملنے سے پہلے اور نبوت ملنے

کے بعد دونوں حالتوں میں بالاجماع معصوم ہیں۔ اور کفر کے علاوہ دیگر گناہوں کے بارے میں تفصیل ہے کہ نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عذاب ارتکاب کرنے سے حیثیہ کے علاوہ معتزلہ سمیت تمام متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ تعدد کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل عقلی سے۔ جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کذب فی التبلیغ سے معصوم ہونا تو دلیل عقلی سے معلوم ہو سکتا ہے اور دلیل عقلی معجزہ ہے۔ مگر کذب کے علاوہ گناہوں سے معصوم ہونا عقل سے نہیں بلکہ نص ہے اور اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ اور بعض اشاعرہ و جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کبائر کا عذاب ارتکاب کرنے سے انبیاء کا معصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ کبائر کا عذاب ارتکاب لوگوں کو ان سے متفرک کرنے کا جس کی وجہ سے وہ اس نبی کی اتباع سے باز رہیں گے اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی بات ہے۔ رہا نبوت ملنے کے بعد سہوا یا خطا یا جہادی کے طور پر کبیرہ کا صدور تو اکثر لوگوں کے نزدیک جائز اور ممکن ہے۔ لیکن قاضی عیاض نے سہوا و عمدہ کی قید کے بغیر کبائر سے حضرات انبیاء کے معصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ یہ تفصیل تھی نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عذاب یا سہوا یا عمدہ کرنے سے انبیاء کے معصوم ہونے کی اور نبوت ملنے کے بعد صغائر سے معصوم ہونے کے بارے میں تفصیل ہے کہ صغائر کا عذاب ارتکاب کرنے کو یہاں شارح تفتازانی نے صاحب مواقف کی پیروی کرتے ہوئے جائز ٹھہرایا ہے لیکن اپنی دوسری کتابوں مثلاً تہذیب اور شرح مقاصد میں ناجائز ہونے کو مختار قرار دیا ہے اور شارح مواقف نے بھی اسی کو اشاعرہ کا مذہب قرار دیا ہے۔ اور معتزلہ میں سے ابوعلی جانی اور ان کے متبعین نے بھی یہی کہا کہ انبیاء سے سہوا یا خطا یا جہادی کے طور پر صغائر کا صدور ممکن ہے۔ عمدہ نہیں۔ اور معتزلہ میں سے جاحظ اور نظام نے کہا کہ عمدہ بھی انبیاء سے صغائر کا صدور ممکن ہے۔ بشرطیکہ جب اللہ تعالیٰ انھیں متنبہ فرمائیں کہ یہ مناسب نہیں ہے تو اس سے باز آجائیں۔ رہا نبوت ملنے کے بعد سہوا صغیرہ کا صدور ہونا تو یہ بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے کہ جو خست اور رذالت پر دلالت کرے۔ مثلاً ایک فقہ کی چوری یا ایک دانہ کے وزن کے برابر تول میں کمی کرنا یہ نبوت ملنے کے بعد صغائر اور کبائر کے عذاب ارتکاب کرنے سے معصوم ہونے کی تفصیل تھی اور نبوت ملنے سے پہلے گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اکثر اہل السنۃ اور کچھ معتزلہ کے نزدیک نبوت سے قبل کبیرہ کا صدور ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض اہل السنۃ والجماعہ کے نزدیک نبوت سے قبل بھی کبیرہ کا صدور ممتنع ہے۔ کیونکہ کبیرہ نبی سے لوگوں کے متفرق ہونے کا سبب بنے گا جو نبی کی اتباع سے مانع ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ نبوت سے قبل

انبیاء کے معصوم ہونے کے بارے میں حق یہ ہے کہ ایسی بات متعین ہے جو موجب نفرت ہو۔ مثلاً ان کی ماؤں کا زانیہ ہونا یا ان کا بدکار ہونا اور وہ منجانب جو خست اور ذلت پر دلالت کرتے ہوں۔
 قول: ومنعت الشیعة الخ شارح کا مقصد شیعہ کی حماقت اور ان کے افراط و تفریط میں مبتلا ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ایک جانب تو انبیاء کی عصمت کے باب میں اس قدر افراط اور غلو نہ ہوتا ہے پہلے بھی منجانب کے سہواً بھی صادر ہونے کو ناممکن قرار دیا اور دوسری جانب اس قدر تفریط اور کوتاہی کہ تقیہ یعنی دشمنوں کے خوف سے اظہار کفر کو بھی جائز قرار دے دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے شیعین یعنی حضرت ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی تعریف اور ان کی خلافت کے اعتراف سے متعلق جو اقوال منقول ہیں اسی طرح خلافت کے سلسلہ میں حضرت علیؑ کے سکوت فرمانے اور شیعین سے نزاع نہ فرمانے کو شیعہ نے تقیہ پر محمول کیا ہے اور ارشاد الہی "ان اکرمکم عند اللہ التقا کم" میں التقی سے مراد تقیہ کرنے والا لیا ہے اور جعفر صادق کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: تقیہ میرے اور میرے آباء کا دین ہے۔ لیکن سمجھ دار شخص پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ تقیہ کے طور پر یعنی دشمنوں کے خوف سے خلافت حق کا اظہار ان کے اقوال و افعال پر اعتماد ہی ختم کر دے گا۔ چنانکہ انبیاء اور ان کے متبعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اپنی قلت اور دشمنوں کی کثرت کے باوجود سلطانِ جابر کے سامنے بھی انھوں نے حق کا اظہار کیا ہے۔

قول: اذا انقذر هذا الخ یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرات انبیاء نبوت کے بعد انھوں سے معصوم ہیں تو انبیاء علیہم السلام سے متعلق جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں اگر وہ خبر واحد کے طریق سے ہیں تب تو قابل رد ہیں کیونکہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کے مقابلہ میں راویوں کی طرف کذب اور خطا کی نسبت اولیٰ ہے۔ اور اگر تو اتر سے ثابت ہے تو اگر تاویل ممکن ہوگی تو تاویل کی جائے گی ورنہ اس کو خلاف اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً کو اکب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا "هَذَا رَجُلٌ" کہنا قرآن نے بیان کیا ہے۔ اس لئے یہ قابل رد نہیں بلکہ اس کی تاویل کی جائے گی۔ مثلاً یہ کہا جائے گا کہ ہمزہ استفہام مخذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے اَهَذَا رَجُلٌ بزعیمکم۔ اور ارشاد الہی ہے "عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَخَوَىٰ" میں معصیت کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

وافضل الانبياء محمد عليه السلام لقولنا لقائكم خير امية الآية۔ ولا شك ان خير امة الامة بحسب ما لهم في الدين وذلك تابع لكمال نبیہم الذی یتجونہ

والاستدلال بقوله عليه السلام اناسيد ولد ادم ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده.

ترجمہ اور تمام انبیاء کے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم سب 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 علیہ السلام کے ارشاد اناسید ولد ادم سے استدلال ضعیف ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح اہل اسلام کا یہ مسلم عقیدہ ہے کہ خاتم النبیین جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو تمام امتوں سے افضل قرار دیا ہے۔ اور

امت کی فضیلت دین میں اس کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے اور دین میں اس کا کامل ہونا اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کے وہ متبع ہیں۔ البتہ نبی علیہ السلام کے ارشاد اناسید ولد ادم سے آپ کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال ضعیف ہے کیونکہ اس سے اولاد آدم پر آپ کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ آدم پر نہیں۔ لیکن شارح کی یہ تضعیف صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ اہل سان ولد آدم کا لفظ نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں حدیث کا معنی ہوگا کہ میں نوع انسانی کا سر والہ

والملائكة عباد الله تعالى عاملون بامر الله عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامر الله يعملون، وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادتي ولا يستحسرون ولا يصفرون

بذکورة ولا انوثة اذ لم يرد بذالك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وانرا في شأنهم كما ان قول اليه ودان الواحد فالواحد منهم قد يرثى كلبا لكفر ويأقرب الله بالمسح تقريظ وتقصير في حالهم، فان قيل اليس قد كفر بليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائهم منهم قلنا لا بل كان من الجن فسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة ورفعته الدارجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثنائهم منهم تغليباً واما هاترو وما روت، فالاصح انهما ملكان لم يصدا عنهما كفر ولا كبيرة، وقد يجهما انما هو على وجه المعاتبة كما اجاب الانبياء على الزلة والسهو، وكان يعظان الناس

وَقَوْلَانِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا كُفْرِي تَعْلِيمِ السَّحَرِ بَلْ فِي إِعْتِقَادِهِ وَالْعَمَلِ بِهِ
ترجمہ اور ملائکہ اللہ 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 فرشتے
 ہیں۔ اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ 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 جو یہ 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
 اِکَادُ کا بعض دفعہ کفر مبیح ہے اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتا ہے۔ ان کے بارے میں تفریط
 اور کوتاہی ہے۔ پس اگر کہا جائے کیا ابلیس کا فر نہیں ہو گیا، حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا۔ ملائکہ سے اس
 کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے ہم جواب دینگے کہ نہیں۔ بلکہ وہ جن میں سے تھا۔ پس اس نے اپنے
 رب کے حکم سے خروج کیا۔ لیکن وہ عبادت اور بندگی 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 ہو گیا اور رہے ہاروت و ماروت
 تو زیادہ صحیح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی کبیرہ۔ 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 ہیں۔ لہذا اکفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے۔ بلکہ اس
 کا اعتقاد کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

تشریح لفظ ملائکہ ملائک (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) کی جمع ہے اور اس میں قلب واقع ہے ناء
 کلمہ ہنزہ کو عین کی جگہ اور عین کلمہ لام کو ناء کلمہ کی جگہ لے جایا گیا۔ اصل مالک دِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
 وفتح اللام تھا۔ جو الوکۃ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس
 اپنا رسول اور ایچی بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک ملائکہ لطیف اور نورانی اجسام
 ہیں اور ملائکہ اور جن اور شیاطین سب لطیف اجسام ہونے کے باوجود باعتبار عوارض کے ایک دوسرے
 سے امتیاز رکھتے ہیں۔ چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت پر پیدا کئے گئے ہیں۔ شر اور مصیبت کی ان کی اندھا
 ہی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیطان
 ہر خبیث اور سرکش جن کو کہتے ہیں۔ نیز جنات میں مرد و عورت بھی ہوتے ہیں ان میں تو اشد تناسل ہوتا
 ہے اور بنی آدم کی طرح وہ بھی وعدہ وعید کے مکلف ہیں۔ برخلاف ملائکہ کے کہ ان میں یہ سب

باتیں نہیں ہیں۔ اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا مادہ تخلیق نور ہے اور جنات کا مادہ تخلیق نار ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت عائشہ سے روایت ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلقت الملائکۃ من نور و خلقت الجن من مخرج من نکل و خلقت آدم مما وصف لکم۔

مصنف نے اپنے قول العالمون ہامرہ سے ملائکہ کے معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن بعض حضرات نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "و اذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس" میں ابلیس کا ملائکہ سے استثناء ہے اور استثناء میں اصل اتصال یعنی مشتی کا مشتی منہ کی جنس سے ہونا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں داخل ہے پھر بھی اس نے سجدہ سے انکار کر کے معصیت کا ارتکاب کیا۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "الے واستکبر" معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن تھا، مگر جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا۔ اس میں از قسم جن تنہا ابلیس تھا باقی سب ملائکہ تھے۔ اس لئے تقلیباً پوری جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا۔ اور ملائکہ سے اس کا استثناء معجم ہوا ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والے ہاروت و ماروت نامی فرشتوں کے قصہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ایک وجہ استدلال تو یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے سامنے بنو آدم پر اپنی عبادتوں کی وجہ سے فخر ظاہر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے بنو آدم میں شہوات اور خواہشات پیدا کر رکھی ہیں۔ فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی شہوات پیدا کر دیں تو بھی ہم معصیت نہ کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو شخصوں کو منتخب کرو ہم ان کے اندر شہوات پیدا کریں گے۔ فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر شہوات پیدا کر کے عراق کے شہر بابل کا حاکم مقرر کر کے انھیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے۔ جس نے انھیں زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو عذاب دینا اور عذاب آخرت میں ایک کے انتخاب کا اختیار دے دیا۔ تو انھوں نے عذاب دینا کا انتخاب کیا۔ چنانچہ وہ جب تک اللہ کو منظور ہوگا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔ دوسرا وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی براءت اپنے قول "وما کفر سلیمان" سے فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم سحر کفر ہے اور ہاروت و ماروت لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ہاروت و ماروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا۔ اور نہ کوئی

کبیرہ۔ کیونکہ زہرہ نامی عورت کے ساتھ معاشرۃ کا قصہ محض افسانہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ اور با تعلیم سمجھ تو وہ کفر نہیں بلکہ اس کے کلمات کفر کا اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ تعلیم سے پہلے وہ لوگوں کو بتلا دیتے تھے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں کہیں سمجھنے کے بعد اس پر عمل کر کے کا فر نہ ہو جانا۔ رہا ان کو عذاب ہونا تو یہ مذاب بلور عتاب کے ہے جیسا کہ حضرت انبیاء پر کسی مغزش کی بنیاد پر عتاب ہوتا ہے۔ لیکن شارح پر حیرت اور تعجب ہے کہ ہاروت اور ماروت سے کبیرہ کے مددور کا انکار کیا اور عذاب کو تسلیم کیا۔ حالانکہ جس روایت میں زہرہ کے ساتھ معاشرۃ اور زنا و شراب نوشی کا ذکر ہے۔ اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے۔ سو اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں۔ اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں

وَلِلّٰهِ تَعَالٰی کُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰی اَنْبِیَآئِهِ دِیْنٌ فِیْهَا اَمْرٌ وَنَهْیٌ وَوَعْدٌ وَوَعِیْدٌ وَکُلُّهَا کَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی فَهُوَ وَاحِدٌ وَاِنَّمَا التَّعَدُّدُ وَالتَّفَاوُتُ فِی النِّظْمِ الْمَقْرُوِّ الْمَسْمُوعِ، وَبِهَذَا لَا اِعْتِبَارَ كَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ ثُمَّ التَّوْرَةُ وَالْاِنْجِیلُ وَالزَّبُورُ، کَمَا اَنَّ الْقُرْآنَ کَلَامٌ وَاحِدٌ لَا یَتَصَوَّرُ فِیْهِ تَفْضِیلٌ، ثُمَّ بَاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَکَلِّتَابَتِهَا یَجُوزُ اَنْ یَّکُونَ بَعْضُ السُّورِ اَفْضَلَ کَمَا وَرَدَ فِی الْحَدِیْثِ، وَحَقِیْقَةُ التَّفْضِیلِ اَنْ قِرَاءَتُهَا اَفْضَلُ لِمَا اِنَّ النِّفْعَ وَذِکْرَ اللّٰهِ تَعَالٰی فِیْهَا اَکْثَرُ، ثُمَّ اَلْکُتُبُ قَدْ نَسَخَتْ بِالْقُرْآنِ تِلَاوَتُهَا وَکِتَابَتُهَا وَبَعْضُ احْکَامِهَا۔

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 اللہ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت پڑھنے سے نہ ہانے 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 میں تفضیل کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہو سکتی ہیں۔ اور تفضیل کی حقیقت یہ کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر قرآن کے ذریعہ اور کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائی ہیں۔ جن میں سے تورات، زبور، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں۔ باقی چھوٹی ہیں جو صحیفہ کہلاتی ہیں۔ بہر حال سب ہی کتابیں اللہ کی صفت کلام پر جو کہ نفی ہے دلالت کرنے والی ہیں۔ اور جیسا کہ صفت کلام کے تحت مابقی ہیں

بیان ہو چکا کہ وہ صفت واحدہ ہے۔ تعدد اور تفادات اس پر دلالت کرنے والے نظم مقروء میں ہے۔ اور نظم شعرات ہی کے اعتبار سے ان کتابوں میں سب سے افضل قرآن ہے اس کے بعد دیگر کتابیں ہیں۔ صفت کلامیت میں کسی کو دوسرے پر فضیلت اور برتری نہیں ہے۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ کلام اتم ہونے میں اس کی کسی سورت یا آیت کو دیگر آیات و سورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ البتہ قرأت اور کتاب کے اعتبار سے جس کا تعلق نظم دال سے ہے بعض سورتیں اور آیتیں باقی سورت و آیات سے افضل ہو سکتی ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔ افضل القرآن سورة البقرة۔ یا جیسے آپ نے فرمایا۔ اعظم آیت فی کتاب اللہ آیتہ الکرمی۔ او کما قال۔ اور کسی سورت کے دیگر سورتوں سے افضل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں نفع زیادہ ہے اور اس کا پڑھنا افضل ہے اس طرح کہ مثلاً سورۃ عصر جس میں ایمان و عمل صالح اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ کی ترغیب ہے۔ یا اس لئے کہ اس میں اللہ کا ذکر کثرت سے ہے جیسے سورۃ اخلاص کہ اس میں اللہ کا ذکر دو بار اسم ظاہر اور چار بار ضمیر کی شکل میں ہے۔

والمعراج لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی البقیۃ بشخصہ الی السماء ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ من العلیٰ حیث ای ثابت بالخبر المشہور حتی ان منکرہ یکون مبتدعاً وانکساراً وادعاء استحالة انما یبتنی علی اصول الفلاسفة والافالخرق والالتیام علی السموات جائز، والاجسام متماثلۃ یصح علی کل ما یصح علی الآخر، واللہ تعالیٰ قادر علی لمکننا کلہا، فنقول فی البقیۃ اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج کان فی المنام علی ما رو عن معاویۃ انہ سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحۃ، وروی عن عائشۃ انہا قالت ما فقد جسد محمد علیہ السلام لیلۃ المعراج، وقد قال اللہ تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا الئی ارباباً الا فتنۃ للناس، واجیب بان المراد الرؤیا بالبعین، والمعنی ما فقد جسد عن الروح بل کان مع روحہ، وکان المعراج للروح والجسد جمیعاً، وقولہ بشخصہ اشار الی الرد علی من زعم انہ کان للروح فقط، ولا یغنی عن المعراج فی المنام او بالروح لیس مما ینکر کل الالکار، والکفرۃ انکروا امر المعراج غایتہ الالکار، بل ینکر من مسلمین قد ارتد والسبب ذالک، وقولہ الی السماء اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج فی البقیۃ لم یکن الا الی بیت المقدس علی ما نطق بہ الکتاب، وقولہ ثم الی ما شاء اللہ اشارۃ الی اختلاف اقوال السلف، فقیل الی الجنة وقیل الی العرش وقیل الی فوق العرش، وقیل الی طرف العالم، فالاسراء وهو من السجد المحرام الی بیت المقدس

تطعی، نہت بالکتاب، والمعراج من الارض الى السماء مشہور ومن السماء الى الجنة
اولی العرش وغیر ذلک آحاد، ثم الصحیح انہ علیہ السلام انما رأیہ ربہ بفؤادہ
لا بعینہ۔

ترجمہ

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند
مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا۔ معراج ہونا خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ اس کا
منکر مدعی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے دین
خرق والقیام 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 ہیں۔ تو مصنف کا قول فی القیظ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے
جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت معاویہ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے
میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ انہوں نے
کہا کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گرم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھایا
وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھلایا تھا۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ (حدیث معاویہ میں روایات) روایا
بالعین مراد ہے۔ اور (حدیث عائشہ کا) معنی ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا۔ بلکہ روح
کے ساتھ تھا۔ اور معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی۔ اور مصنف کا بشخصہ فرمانا۔ ان لوگوں کی
تردید کی جانب اشارہ ہے۔ جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہیے کہ معراج
مسانی 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 رحمۃ اللہ علیہ 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۔ یہاں کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا۔ اور مصنف کا شتم الی ما شاء اللہ فرمانا سلف کے اقوال
مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا کہ عرش کے
اوپر 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 دکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

تشریح

اہل السنۃ والجماعت کا مسلم عقیدہ ہے کہ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری

میں جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں پر پھر آسمانوں کے اوپر بعض بلند مقامات پر لیوا جائیگا۔ سو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کا زمینی سفر جو اسراء کہلاتا ہے قطعی ہے کہ کتاب اللہ کی آیت سبحان للذی اسدریٰ لہ لیلۃ من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ۔ الآیۃ سے ثابت ہے۔ اس لئے اس کا منکر کا فر ہوگا اور پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں کی طرف عروج جو معراج کہلاتا ہے۔ حدیث مشہور سے ثابت ہے اس کا منکر بدعتی ہوگا اور آسمانوں سے اوپر عرش تک یا جنت تک یا ایک کے علاوہ جن مقامات تک اللہ نے لے جانا چاہا۔ اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ اس کا منکر گناہ گار ہوگا۔ فلاسفہ نے معراج کا اس بنا پر انکار کیا ہے کہ کسی کا آسمان پر جانا اس کے خرق یعنی پھٹے کو مستلزم ہے نیز آسمان سے پہلے کرۃ نار سے جو اس میں داخل ہونے والی ہر چیز کو جلا دیتا ہے اس لئے کسی کا اس کو پار کر کے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔ نیز قلیل وقت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قباس ہے۔ جواب یہ کہ تمام اجسام خواہ علوی ہوں جیسے آسمان یا سفلی جیسے زمین سب متماثل اور متحد الحقیقت ہیں۔ کیونکہ سب اجزاء لایعجزیٰ سے مرکب ہیں۔ لہذا ایک پر جو چیز ممکن ہو دوسرے پر بھی ممکن ہوگی چنانچہ زمین پر خرق طاری ہونا اور اس کا پھٹنا ممکن ہے تو آسمان پر بھی خرق طاری ہونا اور اس کا پھٹ جانا ممکن ہے اسی طرح کرۃ نار کے خرق ہونے کے باوجود امر ربی کے تحت آپ کے حق میں محرق نہ ہونا بھی ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے حق میں آگ امر ربی کے تحت برزخ و سلاخ بن جہنمی سبط رحہ طویل و میں بہت دھڑیل شکا طے ہونا حال نہیں بلکہ ممکن ہے۔ البتہ علامہ عابدی اور طحطاوی نے اس پر حجت دہے ہیں۔ بعض حضرات معراج کے منافی ہونے کے قائل ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں اور ہر ایک کا جواب دیا ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ کانت رؤیا صالحۃ یعنی معراج ایک بہترین خواب تھا۔ جواب یہ ہے کہ رویا سے خواب مراد نہیں بلکہ روایا بعین مراد ہے جو حالت بیداری میں ہوتا ہے اور رمانہ نے اپنے قول فی البقظۃ سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس صورت میں حضرت معاویہ کے قول کا معنی ہوگا کہ معراج ایک بہترین نکارہ تھا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ کا قول ہے ما فقد جسد محمد لیلۃ المعراج۔ یعنی معراج کی شب میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا بلکہ وہ تو بہتر ہی پرہیزگار اس کا مطلب یہ ہوا کہ معراج منافی ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنا مشاہدہ نہیں بیان کیا کیونکہ اسراء کے وقت تک وہ آپ کی زوجیت میں نہیں آئیں تھیں۔ نیز وہ اس وقت اتنی عمر کی نہیں تھیں کہ وہ کسی واقعہ کو ضبط کر سکیں یا اس لئے کہ ہجرت کے وقت ان کی عمر آٹھ سال تھی اور آپ کو معراج راجح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال قبل ہوئی ہے اس حساب سے معراج کے وقت ان کی عمر صرف تین سال کی رہی ہوگی۔

اور ظاہرات ہے کہ کئی سال کا بچہ کسی بات کو ضبط نہیں کر سکتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے قول کا مطلب یہ ہے ما فقد جسده عن الروح۔ یعنی شبہ معراج میں آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں کیا گیا بلکہ روح کے ساتھ جسم بھی اس سفر میں گیا اور روح و جسم دونوں کی معراج ہوئی اور ظاہر بات ہے کہ جسم کا کہیں جانا مات بیداری ہی میں ممکن ہے۔ معلوم ہوا کہ معراج منامی نہیں تھی۔

تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس“ ہے جس میں معراج کو رؤیا سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی خواب ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں روایا سے روایا بالغین مراد ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف میں اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس کا قول موجود ہے۔ ”وَمَا رُؤْيَا عَيْنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ أُسْرَى بِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ“۔ ترجمہ۔ یہ رؤیا بالغین تھا جو آپ کو لیلیۃ الاسراء میں کرایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر معراج منامی ہوتی تو اس میں لوگوں کی کوئی آزمائش نہ تھی کیونکہ کسی کا یہ خواب دیکھنا کہ آسمان پر گیا ہوں۔ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ جبکہ آیت میں اس رؤیا کو فتنۃ للناس کہا۔ چنانچہ کفار نے اس واقعہ کا سختی سے انکار کیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے بحالت بیداری معراج ہونا بیان کیا اور حضرت معاذیہ کے قول کا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ معراج کے تشکیک وہ اسلام میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے۔ کیونکہ وہ اسلام میں صلح حدیبیہ تک نہ روز داخل ہوئے تھے جبکہ معراج کا قصہ اس سے کافی عرصہ پہلے یعنی راجع قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال پہلے پیش آیا ہے۔ لہذا مسئلہ ہجرت کی حیثیت جو لوگ اس وقت موجود تھے جیسے حضرت عمر و حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ ان کا بیان کہ معراج بحالت بیداری ہوئی۔ حضرت معاذیہ کے قول کی بہ نسبت زیادہ راجح ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ سفر معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی رویت ہوئی یا نہیں اور اگر ہوئی تو رویت بالقلب ہوئی یا رویت بالبینا ہوئی۔ اس بارے میں صحابہ کے اقوال مختلف ہیں۔ شارح نے رویت بالقلب کو ترجیح دی۔ کیونکہ رویت بالغین کے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔

وَكَلَّمَ الْأَوْلِيَاءَ حَقَّ وَالْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ حَسَبَ مَا يُمْكِنُ، الْمَوَاطِبُ عَلَى الطَّاعَاتِ، الْمَجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِي، الْمُحَرِّضُ عَنِ الْإِنْفِصَالِ فِي اللَّذَاتِ وَالشَّهَوَاتِ، وَكَرَّهَاتِ ظُهُورِ أَمْرٍ خَارِفٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قَبْلِ غَيْرِ مَقَالَةٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ، فَلَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِالْإِنْفِصَالِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَكُونُ اسْتِدْرَاجًا، وَمَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِدَعْوَى النُّبُوَّةِ، يَكُونُ مَعْجَزَةً وَالْإِنْفِصَالُ عَلَى حَقِّهِ الْكَلِمَةُ مَا تَوَاتَرَتْ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمِنْ بَعْدِهِمْ نَحِيثٌ لَا يُمْكِنُ إِذْكَارُهُ خَصُوصًا الْأَمْثَلُ شَرَفٌ وَإِنْ كَانَتْ التَّفَاصِيلُ أَحَادًا، وَإِلَيْكَ الْكِتَابُ نَاطِقٌ بِظُهُورِهَا مِنْ

مذہبہ دمن صاحب سلیمان علیہ السلام، وبعد ثبوت الوقوع لاحاجتنا الى اثبات الجواز اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو۔ معاصی سے اجتناب کر نیوالا ہو۔ لذات اور شہوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو۔ اور اس کی کرامت اس کی طرف غارق عادت امر کا ظاہر ہونے سے۔ دران حالیکہ وہ دعویٰ نبوت کا مقارن نہ ہو تو جو امر غارق عادت ایمان اور عمل صالح کے ساتھ نہ ہو۔ ردی استدراج ہے اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ ہر وہ معجزہ ہے اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ غایت عادات امور میں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد کے 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 علیہا السلام اور سلیمان علیہ السلام کے ذریعے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

تشریح غارق عادت امور کی چار قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ امر غارق عادت اگر مدعی نبوت کے ہاتھ پر اس کے منشاء کے مطابق ظاہر ہو تو معجزہ ہے۔ اور اگر ولی سے صادر ہو جو کہ مدعی نبوت نہ ہو تو وہ کرامت ہے۔ اور اگر عام مومن سے صادر ہو تو معونہ ہے اور اگر فاسق و فاجر سے یا ملحد و کافر سے صادر ہو تو کفر و استدراج ہے۔ بعض لوگوں نے ایک اور قسم بیان کی ہے وہ یہ کہ امر غارق عادت مدعی نبوت سے اس کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جس کا نام امانت ہے۔ جیسے مسلمہ کذاب نے ایک کانٹے شخص کے لئے دعا کی کہ اس کی آنکھ درست ہو جائے تو جو آنکھ صمیم حق وہ بھی ضائع ہو گئی۔ ایسا امر غارق عادت جموعے مدعی نبوت کی تکذیب کے لئے ہوتا ہے۔ تمام اہل حق کرامات اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں اور مشترک انکار کرتے ہیں۔ وجہ انکار اس کا جواب آگے آرہا ہے۔ اہل حق کرامات اولیاء کے ثبوت کی دلیل میں وہ غوارق عادت امور پیش کرتے ہیں جن کا صحابہ اور ان کے بعد کے صالحین امت سے صادر ہونا تو ترسے ثابت ہے۔ اگرچہ جزئی واقعات اخبار آحاد سے ثابت ہیں لیکن ان کا قدر مشترک یعنی غارق عادت کا ظہور متواتر ہے۔ نیز بعض صالحین سے غوارق عادت کے ظہور کو خود قرآن نے بھی بیان کیا۔ جیسے کہ حضرت مریم علیہا السلام کا قصہ جو اپنے خالو حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت میں تھیں کہ حضرت زکریا علیہ السلام انھیں اپنے حجرہ میں بند کر جاتے اور جب واپس آتے تو دیکھتے کہ حضرت مریم کے پاس بے موسم کی کھانپنی کی چیزیں موجود ہیں حضرت زکریا علیہ السلام تعجب سے پوچھتے کہ تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں تو حضرت مریم فرماتیں کہ اللہ کے پاس سے آئیں ہیں۔ اسی طرح قرآن نے تحت بلقیس کو سیکڑوں میل

کی دوری کے باوجود ہلک جھپکنے سے پہلے آصف بن برخیا کے حاضر کر دینے کو بیان کیا اور جب اولیاء کے کرامات کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں۔ کیونکہ جو چیز ممکن ہوتی ہے وہی واقع ہوتی ہے۔

شم اور دکلما یشیر الی تفسیر الکرامۃ والی تفضیل بعض جزئیات المستعبدۃ جلا فقال فتظهر الکرامۃ علی طریق نقض العادۃ للولی من قطع المسافت البعیدۃ فی المدة القلیتہ کاتیان صاحب سلیمان علیہ السلام وهو آصف بن برخیا علی الامتہ لجزیر بلقیس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافت وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة کما فی حق مریم، فانه کما دخل علیہا زکریا المحراب وجد عندہا رزقا قال یا مریم انی لله ہذا اقلت هو من عند الله والمشی علی الماء کما نقل عن کثیر من الاولیاء والطیران فی الهواء کما نقل عن جعفر بن ابی طالب وبقمان السرخسی وغیرہما، وکلام الجماد والعجماء اما کلام الجماد، فکما روی انه کان بین یدی سلمان والی الدرداء قصعة، فسبحت، وسمعا تسبیحہا، واما کلام العجماء فتکلم الکلب لاصحاب الکھف، وکما روی ان النبی علیہ السلام قال بینما رجل یسوق بقرة قد حمل علیہا، اذا التفتت البقرة الیہ، وقالت انی لم اخلق لہذا، وانما خلقت للحرث فقال الناس، سبحان الله، تکلم البقرة، فقال النبی علیہ السلام امنت بهذا وان دافع المتوجہ من البلاء وكفايتہ المہم عن الاعداء وغیر ذلک من الشیء مثل روية عمر و هو علی المنبر فی المدینة حیثہ بنہا وندحتی قال لا میر جیشہ یا سکرية الجبل الجبل۔ تحذیرا من وراء الجبل لمکر العد وھناک، وسماع سکرية کلامہ مع بُعد المسافت، وکثر خالداً التسم من غیر تضرربہ، وکجریان النیل بکتاب عمد، وامثال ذلک اکثر من ان یحصی۔

ترجمہ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ 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 فرمایا کہ ولی کے لئے خلاف عاد 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 ہلک جھپکنے سے پہلے لے آنا اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ

مریم کے حق میں کہ جب بھی ان کے پاس حضرت زکریا علیہ السلام حجبہ میں آتے تو ان کے پاس ابے موسم کی اکھانے پینے کی چیزیں موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ کے پاس سے، اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً فضاء میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔ بہر حال جمادات کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان ابن ابی الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا۔ اس نے سبحان اللہ کہا اور ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی، اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا۔ تو اصحاب کھف کے کتے نے کلام کیا، اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ ایک آدمی بیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا کہ اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کیا گیا ہوں۔ میں تو صرف کھیت جو تنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں۔ لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ۔ بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔ (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں)، اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور یہ 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 بکا کر کے کہا اے ساریہ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ اور ساریہؓ کا مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن لینا اللہ جیسے حضرت خالدؓ کا بغیر نقصان اٹھانے زہر کو پی لینا اور جیسے حضرت عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

قولہ: کاتبات صلا سلیمان التو تحت بلقیس کو سلیمان علیہ السلام کے پاس لائے جانے کا قصہ قرآن نے یوں بیان کیا ہے۔ قال یا ایہا الملأ ایکم یا تینی بعد شہا قبل ان یا تونی مسلمین، قال عفريت من الجن انا اتیک بہا قبل ان تقوم من مقامک وانی علیہ نقوی امین، قال الذی عندہ علم من الکتاب انا اتیک بہا قبل ان یرتد الیک طرفک بعض مفسرین نے کہا کہ آیت میں الذی عندہ علم من الکتاب سے خود حضرت سلیمان علیہ السلام مراد ہیں۔ مگر مشہور قول یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت سلیمان علیہ السلام کے ایک وزیر آصف بن برخیا ہیں۔

قولہ: کما نقل عن جعفر بن ابی ظہر الخیر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھائی ہیں۔ مکہ کے

ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے روز مدینہ آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ پرستہ نہیں کہ آج مجھے اتنی خوشی فتح خیبر کی وجہ سے ہے یا جعفر کی آمد کی وجہ سے ہے۔ اُس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک لشکر میں شام کی طرف بھیج دیا تھا۔ وہاں انھیں شہید کر دیا گیا۔ اور ان کے دونوں ہاتھ کاٹ دئے گئے۔

ترمذی شریف میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ رائت جعفر ابیطیہ فی الجنۃ مع الملائکۃ۔ ترجمہ۔ میں نے جعفر کو جنت میں ملائکہ کے ساتھ اُڑتے دیکھا۔ اسی وجہ سے وہ جعفر طیار کے نام سے مشہور ہو گئے۔ اس کو صبیح کی بنیاد پر شارح کا جعفر بن ابی طالب کو مثال کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں۔ کیونکہ موت کے بعد اُنہا پر یہی بحث ہے۔ ہی خارج ہے۔

قولہ: فکلمہ الکلب الخ جب اصحاب کیف جبرسات مومن مرد متھے دتیا لوس بادشاہ سے جو کہ شرک کی دعوت دیتا تھا بھاگ کر غار کی طرف چلے تو ان کے پیچھے پیچھے ایک کتا بھی چل رہا تھا۔ انھوں نے اس کو دھتکارا اور بھگانا چاہا تو وہ بولا۔ "لا تفر دونی فانی احب اولیاء اللہ۔" ترجمہ۔ یعنی مجھے دھتکارو نہیں۔ کیونکہ میں اولیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

قولہ: امثل رویۃ عمر رضی اللہ عنہ شارح رحمۃ اللہ علیہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول "الجبیل" منصوب ہے اتق فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ اور معنی ہیں پہاڑ کی طرف سے ہوشیار رہنا۔ کہیں دشمن پہاڑ کی پشت سے حملہ نہ کر دے۔ مگر بیعتی، ابو نعیم اور ابن مردویہ وغیرہ محدثین کی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت سادہ بن زید کو امیر بتا کر ایک لشکر بھیجا تو مدینہ میں منبر پر خطبہ جمعہ کے درمیان خطبہ روک کر تین بار فرمایا۔ یا ساریثا الجبل، الجبل، تمام حاضرین ایک دوسرے کا منہ تکنے لگے اور بعض نے تو کہاں تک کہہ دیا کہ شاید ان کا دماغ چل گیا ہے تو حضرت علیؓ نے فرمایا۔ جو کچھ کہا وہ ظاہر ہو کر رہے گا۔ پھر عبدالرحمن بن عوف نے حضرت عمرؓ سے ماجور یافت کیا تو حضرت عمرؓ نے بتلایا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا انھوں نے مسلمانوں کو آگے سے بھی اور پیچھے سے بھی حملہ کر کے شکست دے دی۔ اس لئے میں نے انھیں حکم دیا کہ وہ اپنی پشت پہاڑ کی طرف کر لیں۔ تاکہ پشت کی طرف سے حملہ کا اندیشہ نہ رہے اور صرف ایک سمت میں لڑائی ہو۔ چنانچہ ایک ماہ کے بعد فتح کی خوشخبری لانے والے نے بتایا کہ ہم نے نماز جمعہ کے وقت دشمن سے لڑائی کی تو انھوں نے ہم کو شکست دے دی تو ہم لوگوں نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز سے لڑائی کی تو انھوں نے ہم کو شکست دے دی تو ہم لوگوں نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز

وے رہے یا ساریۃ الجبل الجبل۔ تو ہم لوگ پہاڑ سے جا ملے اور اس کی طرف پشت کر کے رہے اور دشمن کو شکست دی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول الجبل منصوب ہے التزم فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ اور معنی یہ ہے کہ پہاڑ سے لگ جاؤ۔ یا پہاڑ سے چھٹ جاؤ۔

ولما استدلت المعتزلة المنكرة للكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي، اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الاممة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة واحد من امته لانه يظهر بها اي بتلك الكرامة امته وليا ولان يكون وليا الا وان يكون مُحَقَّقًا في ديانته، وديانته الا قرار بالقلب واللسان برسالة رسول مع الطاعة له في اوامره ونواهيهِ حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا، ولم يظهر ذلك على يده. والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوة عن دعوى نبوة من ظهر خالف من قبله، فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات، بخلاف الولي۔

ترجمہ اور جب کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارق عادت کا ظہور ممکن ہوتا تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوتا۔ اور نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوتا تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے۔ خوارق عادت کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا۔ جس کی امت کے ایک فرد کے لئے 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 کے ساتھ۔ 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 لئے نہ ہوگا۔ 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 کے 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 خارقِ عادت ظاہر ہوا ہے تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوارقِ عادت کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے مقضیٰ کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے ان امور ثلاثہ میں سے کچھ بھی ضروری نہیں ہے۔

تشریح اکثر معتزلہ نے جو کراماتِ اولیاء کے منکر ہیں یہ دلیل پیش کی کہ نبی کو غیر نبی سے ممتاز کرنے والی چیز معجزہ یعنی امر خارقِ عادت کا اس سے ظاہر ہونا ہے۔ پس اگر اولیاء سے امر خارقِ عادت کا ظہور ممکن ہو جسے کرامت کہا جاتا ہے تو کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا کیونکہ دونوں خارقِ عادت امر ہیں اور جب کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا تو صاحبِ کرامت یعنی ولی کے صاحبِ معجزہ ہونے یعنی نبی ہونے کا شبہ پیدا ہوگا۔ ایسی صورت میں نبی غیر نبی سے ممتاز نہ ہوگا اور غیر نبی کو لوگ نبی سمجھ بیٹھیں گے، اور گمراہ ہوں گی جس سے نبی کی بخت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ ماتن نے معتزلہ کی اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ جو امر خارقِ عادت ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی کا وہ امتی ہے اس نبی کا معجزہ ہے۔ کیونکہ اس کے ہاتھ پر امر خارقِ عادت کا ظاہر ہونا اس نبی کی اتباع کی برکت سے ہے حتیٰ کہ اگر وہ شخص امر خارقِ عادت کے اظہار میں انہی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ شخص ولی نہ ہوگا۔ اور اس شخص کے ہاتھ پر کرامت ظاہر نہ ہوگی بلکہ جو امر خارقِ عادت ظاہر ہوگا، وہ مکر۔ واستدراج کہلائے گا۔ نیز کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ اس وجہ سے بھی نہیں ہو سکتا کہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہوتا برخلاف معجزہ کے کہ وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا خارقِ عادت امر ہے۔

قولہ: فالنبی لا بد من علمہ الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحبِ معجزہ یعنی نبی اور صاحبِ کرامت یعنی ولی کے درمیان تین فرق بیان کر رہے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں، دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ نبی کا اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ یعنی معجزہ کا ظہور اس کے ارادہ کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری نہیں بلکہ اخفا ضروری ہے۔ الا عن ضرورۃ۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی کا قطعی طور پر معجزات کے مقضیٰ یعنی اپنی سچائی کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنی کرامت کے مقضیٰ یعنی اپنی ولایت کا قطعیت کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں۔

و افضل البشر بعد نبیاً والا حسن ان يقال بعد الانبیاء، لکنہ اراد البعدیۃ الزمانیۃ
 و لیس بعد نبیاً نبی، مع ذالک لا بد من تخصیص عینی علیہ السلام، اذ لو ارید کل
 بشر یوجد بعد نبیاً انقض بعینی علیہ السلام، و لو ارید کل بشر یولد بعدہ
 لم یفد التفضیل علی الصحابۃ، و لو ارید کل بشر هو موجود علی وجه الارض فی الجملة
 انقض بعینی علیہ السلام، ابو بکر الصدیق الذی صدق النبی علیہ السلام فی النبوة
 من غیر تلغثم و فی المعراج بلا تردد، ثم عمر الفاروق الذی نزلت بین الحق و الباطل
 فی القضاء و الخصومة ما تم عثمان ذوالنورین لان النبی علیہ السلام زوجہ رقیۃ
 و لما ماتت رقیۃ زوجہ ام کلثوم، و لما ماتت قال لو كانت عندی ثالثۃ لزوجتکھا
 ثم علی المرتضی من عماد اللہ و خلص اصحاب رسول اللہ علی هذا و جادنا السلف و الظاہ
 انہ لم یولد بکثرت لہم دلیل علی ذالک لما حکموا بذالک، و اما نحن فقد وجدنا دلائل
 الجانبت متعارضة، و لم نجد هذه المسئلة مما يتعلق بید شیء من الاعمال او بکون
 التوقف فیہا مخللاً بشیء من الواجبات و کان السلف كانوا متوقفین فی تفضیل عثمان حیث
 جعلوا من علاما اهل السنة و الجماعة تفضیل الشیخین و محبة الختین، و انقض
 انه ان ارید بالا فضلیۃ کثرة الثواب، فللتوقف جهة، و ان ارید کثرة ما یعدہ
 ذو و العقول من الفضائل، فلا۔

ترجمہ اور ہمارے نبی کے بعد تمام ان لوں سے افضل ابو بکر صدیق ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ
 بعد الانبیاء کہا جائے لیکن مصنف نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کے بعد
 کوئی نبی نہیں ہے۔ اس کے باوجود عینی علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا
 جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عینی علیہ السلام سے نقص وارد ہوگا۔ اور اگر مراد
 وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا۔ تو صحابہ سے افضل ہونے پر دلالت نہ کرے گا۔ اور
 اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو۔ تو عینی علیہ السلام کے ذریعہ نقص وارد
 ہوگا۔ ہر حال ہمارے نبی کے بعد تمام ان لوں سے افضل، ابو بکر صدیق ہیں جنہوں نے نبوت کے
 بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی، پھر
 عمر فاروق ہیں جنہوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر عثمان
 ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہ کو ان کی زوجیت میں دیا۔ اور جب وہ انتقال

کر گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر حجب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تنہا زوجیت میں دے دیتا۔ پھر علیؑ ہیں جو اللہ کے بندوں اور رسولؐ 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 کرے۔ یہ ہے ہم تو ہم نے جانبدار کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو۔ اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں مغل ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے چنانچہ انھوں نے اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے تفضیل سفین اور محبت ختمین کو قرار دیا۔ اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرتِ 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 امامت کی بحث شروع ہوتی ہے۔ محققین نے بیان کیا کہ علم کلام میں جس فضیلت سے بحث کی جاتی ہے۔ اس سے اعمال خیر پر جزاء اور ثواب کی زیادتی مراد ہوتی ہے۔ پھر علماء اس جیسے مقام میں لفظ بعد کو بعدیت مرتبہ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں۔

افضل الانبیاء بعد نبینا ابراہیم، اور افضل الکتاب بعد القرآن التوریت، اس بناء پر ماتن کی عبارت میں خامی ہے کیونکہ بعدیت مرتبہ مراد ہونے کی صورت میں ماتن کی عبارت کا معنی ہوگا کہ ہمارے نبی کے مرتبہ کے بعد تمام انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ ابو بکر کا ہے۔ اس سے ابو بکر کا باقی انبیاء سے بھی افضل ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے شارح نے فرمایا کہ بعد نبینا کہنے کے بجائے بعد الانبیاء کہنا زیادہ مناسب تھا تاکہ خلفاء کا حضرات انبیاء سے افضل ہونا لازم آئے اور شارح نے بعد الانبیاء کہنے کو صرف احسن اور مناسب کہا واجب نہیں کہا۔ کیونکہ بعدیت کو بعدیت زبانی پر بھی محمول کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ خود کہا کہ ماتن نے بعدیت زبانی مراد لی ہے اور عبارت کا معنی ہے کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابو بکر ہیں۔ اس صورت میں باقی مسلم انبیاء سے خلفاء کا افضل ہونا تو لازم نہیں آئے گا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء پھر بھی ضرور ہے کیونکہ وہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں۔ اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو کہنا چاہیے کہ ہمارے نبی کے بعد عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: واما نحن فوجدنا في شرح ربه كذا جابہ ہیں کہ یہ مسئلہ افضلیت کا ظنی ہے جس

کی دلیل اسلام کے ساتھ حسن ظن ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو فضیلت کے اعتبار سے ترتیب نہ بیان فرماتے۔ اگر ہم ان اسلام کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو اس بارے میں سکوت اور توقف ہی افضل تھا ایک تو اس لئے کہ اس بارے میں شیعوں اور اہل سنت کے دلائل متعارض ہیں اس لئے کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔ دوم اس لئے کہ یہ مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں ہے اور عملیات میں تو ظن پر اکتفا جائز ہے اعتقادات میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس بارے میں توقف اور سکوت کسی واجب شرعی میں مغل نہیں۔ لیکن شارح کی پیش کردہ مذکورہ توجیہ ضعیف ہیں اول اس لئے کہ ترتیب مذکورہ پر اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور شیعہ کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جن کی دلالت فضیلت علی پر غیر واضح ہے۔ دوم اس لئے کہ علی الاطلاق یہ کہنا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں صحیح نہیں ہے ورنہ اسلام عقائد کی کتابوں میں فرشتوں کا انبیاء سے یا انبیاء کا فرشتوں سے افضل ہونا۔ عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ سے افضل ہونا، ایمان کا کمی و بیشی کو قبول کرنا یا نہ کرنا۔ مجتہد کا خطا اور صواب دونوں صورتوں میں اجر دیا جانا جیسے ظنی مسائل ذکر نہ کرتے بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل ظنی سے ہے انھیں ظنی طور پر ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ جیسے قبر اور حشر کی تفصیلات سے متعلق احادیث خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہیں۔ اس لئے ان کو علی سبیل الظن ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس مسئلہ پر مذہب شیعہ کا ابطال موقوف ہے اور مذہب شیعہ کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علیؑ کو افضل قرار دے کر صحابہ کو انھیں خلیفہ نہ منتخب کر کے نباء پر ظالم اور حضرت ابوبکر وغیرہ کو غاصب قرار دیتے ہیں۔ اس بناء پر مسئلہ فضیلت کو اہمیت دینا واجب ہے۔

قولہ: وکان السلف کا ازامتوقین الخ کأن تشدیدون کے ساتھ حرف تشبیہ ہے۔ اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے دونوں داماد رسول سے محبت کو قرار دیا۔ دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیا۔ اس سے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ اس مسئلہ میں سلف توقف اور سکوت ہی کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن شارح رحمۃ اللہ علیہ کا یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اہل سنت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ عثمان اور علیؑ کے درمیان فضیلت کا مسئلہ نہیں بلکہ ابوبکر کے حضرت علیؑ سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے۔ سو انھوں نے اس بارے میں توقف اختیار نہیں کیا۔ بلکہ تفضیل شیعین کو اہل سنت والجماعت کی علامت میں سے شمار کر کے صرف ابوبکر ہی کو نہیں بلکہ عمرؓ کو بھی علیؑ سے افضل قرار دیا۔ شارح کی عبارت

پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اوپر کہا ہے۔ علیٰ ہذا وجدنا السلف، یعنی اسی ترتیب مذکورہ پر جس میں ابو بکر کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے ہم نے سلف کو پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ مسئلہ افضلیت میں سلف توقف اختیار کرتے تھے اور یہ صریح تعارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ اوپر سلف سے اکثر مراد ہیں اور یہاں بعض مراد ہیں۔

تولہ: والانساف الخ یعنی اگر افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے تب توقف کی وجہ ہے کیونکہ کثرت ثواب کا علم عقل سے ہو نہیں سکتا اور نقل وارد نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی زیادتی مراد ہے جنہیں لوگ کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو توقف کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ حضرت علیؑ کے کمالات اور ان کی کرامات زیادہ ہیں۔ اس جملہ کی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا کہ شاریحؒ کے کلام میں شیعیت کی بو آتی ہے بعض مشین نے اس کا یہ جواب دیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فضائل اور مناقب کا اعتراف کرنا شیعیت نہیں ہے۔

و خلافتہم ای نیابتہم عن الرسول فی اقامۃ الدین بحیث یجب علی کافۃ الامم الاتباع علیٰ ہذا الترتیب الضائعون الخ الخلفۃ بعد رسول اللہ لابی بکر ثم عمر ثم عثمان ثم علیؑ وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابی بکرؓ، فاجتمعوا على ذلك وبإيعاه علیؑ علی رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه، ولولم تكن الخلافة حقا لها لما اتفق علیہ الصحابة، ولما نزع علیؑ كما نازع معاويةؓ، ولا حجة علیہم لو كان فی حقہ نص، كما زعت الشيعة، وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله علیہ السلام الاتفاق علی الباطل، وترك العمل بالنص الوارد. ثم ان ابی بکرؓ لما تيسر من حيلوته دعا عثمانؓ واملى علیہ كتاب عهدہ، فلما كتب، ختم الصحيفة، واخرجها الى الناس، وامرهم ان يبايعوا لمن فی الصحيفة، فبايعوا حتى مئت بعليؑ فقال بايعنا لمن فیها، وان كان عمرؓ، وبالجملۃ وقع الاتفاق علی خلافتہ، ثم استشهد عمرؓ، وترك الخلافة شورى بين ستة عثمانؓ وعليؓ وعبد الرحمن بن عوف، وطلحةؓ وزبير وسعد بن ابی وقاصؓ، ثم فوض الامر خستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمانؓ وبإيعاه بحضور

من الصحابة، فبايعوه، وانقادوا لإمامهم، وصلوا معه الجمعة والاعياد، فكان
اجماعاً، ثم استشهد، وترك الامر مهيئاً، فاجتمع كبار المهاجرين والانصار
على علي، والتسوامنه قبول الخلافة، وبايعوه لما كان انضداً اهل عصبة،
واولهم بالخلافة، وما وقع من المخالفات والمعاربات لم يكن من نزاع في خلافة
بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه
المسئلة، وادعاء كل من الفرقتين النص في باب الامامة وايراد المسئلة والاجابة
من الجانبين فمذكور في المطولات.

ترجمہ

اور ان کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کہ تمام امت پر ان کی اتباع
واجب ہو۔ ان کا نائب رسول ہونا بھی اسی ترتیب پر ہے۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد خلافت ابوبکرؓ کی ہے پھر عمرؓ کی ہے پھر عثمانؓ کی پھر علیؓ کی ہے۔ اور یاس نے کہ رسول اللہ صلی
علیہ وسلم کی وفات کے روز صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے۔ اور باہمی مشورے اور توثوق میں
کے بعد ابوبکر کے خلیفہ ہونے پر ان کی رائے جم گئی۔ پس سب نے اس پر اجماع کر لیا۔ اور قدرے توقف
کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت کر لی۔ اور اگر خلافت ان کا (ابوبکر 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
حجت 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 ابوبکرؓ اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو انھوں نے حضرت
عثمانؓ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھایا۔ پھر جب کلمہ چکے تو اس صحیفہ کو مہربند کیا اور لوگوں
کے سامنے اس کو پیش کیا اور انھیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو صحیفہ میں ہو تو صحابہ
نے بیعت کی حتیٰ کہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو انھوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو
اس میں ہے اگرچہ وہ عمرؓ ہی ہوں۔ اور بہر حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔ پھر حضرت عمرؓ
شہید کر دیے گئے اور مسئلہ خلافت کو چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوف، طلحہؓ، زبیرؓ
اور سعد بن ابی وقاص کے باہمی مشورہ پر چھوڑ گئے۔ پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبدالرحمن بن
عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر رضامندی ظاہر کر دی۔ تو انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ
عنه کو منتخب کیا۔ اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی۔ پھر دوسرے لوگوں نے ان کو بیعت

کی اور ان کی فرماں برداری کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عہد کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے۔ اور خلیفہ کا معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصر میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے اور حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطا اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں۔ اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف ہوا اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کا نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوال و جواب کی پیشی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح قولہ: فی سقیفۃ بنی ساعدۃ الخ سقیفہ بمعنی وہ مشقف جگہ ہے جس کی ایک جانب یا ایک سے زیادہ جانب میں دیوار نہ ہو جسے دالان یا برآمدہ بھی کہتے ہیں اور بنو ساعدہ انصار کا ایک قبیلہ تھے۔

قولہ: بعد توقف کان منہ۔ بعض تاریخی روایات میں وجہ توقف انتخاب خلیفہ کے بارے میں انہیں شریک مشورہ نہ کرنا بتلایا گیا۔ جیسا کہ تاریخ اسلام میں علامہ اکبر شاہ نجیب آبادی نے لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک دن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی سفلیت کا معترف ہوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں۔ لیکن شکایت یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں۔ آپ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں ہم سے بغیر مشورہ کئے کیوں لوگوں سے بیعت لے لی۔ آپ اگر ہم کو وراثت بھلا لیتے تو ہم بھی سب سے پہلے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرتے۔ حضرت ابو بکر نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ میں سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعت لینے کی غرض سے نہیں گیا تھا۔ بلکہ مہاجرین و انصار کے نزاع کو رفع کرنا نہایت ضروری تھا۔ میں نے خود اپنے لئے بیعت کی درخواست نہیں کی۔ بلکہ حاضرین نے خود بالاتفاق میرے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر اس وقت میں بیعت لینے کو ملتوی رکھتا تو اس خطرہ کے دوبارہ زیادہ طاقت سے ابھرنے کا اندیشہ تھا جبکہ تم تجہیز و تکفین کے کام میں مشغول تھے تو اس عجلت میں تمہیں کیسے بلا لیتا۔ حضرت علیؑ نے یہ باتیں سن کر فوراً شکایت واپس لے لی اور اگلے روز مسجد نبوی میں مجمع عام کے رو برو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

حقولہ، ولہم تکت الخلفاء، حقالہ: یعنی اگر ابوبکر رضی اللہ عنہ مستحق خلافت نہ ہوتے تو صحابہ ان کی خلافت پر اجماع نہ کرتے کیونکہ از روئے حدیث یہ امت کبھی باطل پر اجماع نہ کرے گی۔ بالخصوص اصحاب رسول جو انبیاء کے بعد افضل البشر ہیں۔

تولہ: وما وقع من الاختلافات والمعاربات والاشارہ جنگ جل اور صفین کی طرف سے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارے میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہوئی حضرت علیؓ کو قاتلین عثمانؓ سے فوری قصاص لینے میں بغاوت کا اندیشہ تھا اس لئے ان کا خیال تھا کہ جب تک خلافت کو استحکام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس مسئلہ کو ہاتھ نہ لگایا جائے۔ دوسری جانب حضرت معاویہؓ کے گروہ والے جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پیش پیش تھیں فوری قصاص کو ضروری سمجھتے تھے۔ تاکہ عوام ان اس اکابر پر ظلم و زیادتی کرنے پر جرمی نہ ہو جائیں۔ والخلفاء ثلاثون سنة ثم بعدھا مملک و امارۃ نقولہ علیہ السلام الخلفاء بعدک ثلاثون سنة، ثم یصیر بعدھا مملک و امارۃ، وقد استشهد علیؓ علی رأس ثلاثین سنة من وفات رسول اللہ علیہ السلام، فمعاویہؓ ومن بعده لا یکون خلفاء ملوکا و أمراء، وهذا مشکل، لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقین علی خلافت الخلفاء العباسیۃ و بعض المروانیۃ، کعمید عبد العزیز مثلاً ولعل المراد ان الخلافتہ الکاملۃ التی لا یشوبہا شیء من المخالفتہ و میل عن الملتزم تكون ثلاثین سنة، و بعدھا قد تكون، وقد لا تكون، ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجب، وانما الخلاف فی انه یجب علی اللہ او علی الخلق، بدلیل سنی او عقلی، والمذهب انه یجب علی الخلق سمعنا نقول من مات ولم یعرف امام زمانہ فله مات میتۃ جاہلیۃ، ولان الامة قد جعلوا اہم المهمات بعد وفات النبی علیہ السلام نصب الامام، حتی قد موه علی الدفن، و یحذ البعد موت کل امام ولان کثیرا من الواجبات الشرعیۃ یتوقف علیہا، کما اشار الیہ بقولہ۔

ترجمہ اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے۔ آن حضرت علیؓ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہو گئے۔ پھر تو معاویہ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ

اور امیر ہوں گے۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے ارباب حل و عقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں (قانون اسلام) کی خلافت ورزی اور تابع شریعت کے اعراض کی کچھ بھی آمیزش نہ ہوتی سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام (اور خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ کھنڈ پر واجب ہے یا مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے یا عقلی سے، اور (اہل حق کا) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا بستہ ہی نہیں رہ جاہلیت کی موت مرا اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا۔ حتیٰ کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر بھی مقدم کیا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اس کی تدفین سے پہلے اگلا خلیفہ منتخب کیا، اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں۔ جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پاسکتے جیسا کہ ماتن ۳ نے اپنے اگلے قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح خلافت بمعنی اقامت دین کے سلسلہ میں نبی علیہ السلام کی نہایت آپ کی پیشین گوئی کے مطابق تسلسل کے ساتھ تیس سال تک رہی ہے جو حضرت علیؑ کی شہادت پر تقریباً پورے ہو گئے۔ حقیقتہً تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؑ چھ ماہ تک خلافت کی ہاگ ڈور سنبھالے رہنے کے بعد حضرت معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہوئے۔ اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کا زمانہ خلافت دو سال تین ماہ ہے اور حضرت عمرؓ کا دور خلافت دس سال چھ ماہ ہے اور حضرت عثمانؓ کا دور خلافت بارہ سال اور حضرت علیؓ کا دور خلافت چار سال نو ماہ ہے کل مجموعہ انتیس سال چھ ماہ ہوا۔ اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت پر حقیقتہً تیس سال پورے نہیں ہونے بلکہ تقریباً تیس سال ہوتے ہیں۔

قولہ: وهذا مشکل الخ اشکال واضح ہے اور شارح نے لعل المراد الخ سے جو جواب دیا کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث "الخلافت بعدی فلا تون عاماً" میں خلافت سے خلافت کاملہ یعنی خلافت علی منہاج النبوت مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت کاملہ کا دور تیس سال تک رہے گا۔ پھر تسلسل ٹوٹ جائے گا۔ کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

قولہ: ثمه الاجماع علی ان نصب الامام واجب الخ صرف اہل السنۃ ہی نہیں بلکہ

اہل سنت اور معتزلہ اور شیعہ تینوں کا امام کا تقرر واجب ہونے پر اتفاق ہے۔ البتہ شیعہ امام کے تقرر کو اللہ تعالیٰ پر واجب مانتے ہیں اور اہل سنت اور معتزلہ دونوں امام کے تقرر کو امت پر واجب مانتے ہیں پھر اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ خلیفہ یا امام کا تقرر امت پر شرعاً واجب ہے۔ دلائل یہ ہیں ۱۔ احضور نے فرمایا کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اس نے اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا، تو وہ جاہلیت کی موت مرا (۲۱) نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہؓ نے بالاتفاق خلیفہ مقرر کرنے کو ضروری سمجھا اور اس کام کو اتنا اہم قرار دیا کہ نبی علیہ السلام کی تدفین پر اس کو مقدم کیا (۲۲) بہت سو دینی امور مثلاً احکام شرعیہ کا اجراء وغیرہ بغیر خلیفہ کے پورے نہیں ہو سکتے اور یہ امر مسلم ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امت پر امام یا خلیفہ کا تقرر عقلاً واجب ہے۔ کیونکہ ہر جماعت کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے جو افراد امت کے جھگڑوں کو چکائے اور ملک میں امن و امان کے قیام کی ذمہ دار ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقل و شرع دونوں خلیفہ و امام کے تقرر کی ضرورت پر متفق ہیں۔ عقل قوم کے نظم و ضبط کے لئے ایک باختیار حاکم کی ضرورت کا تقاضہ کرتی ہے اور شرع ملت کی پیشوائی کے لئے ایک ایسے اعلیٰ نمونہ کی طلب گار ہے جس کی طاقت کا سرچشمہ امت ہی کی طاقت ہو۔ اس کا ذاتی مباح و حلال نہ ہو۔

والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حد ودهم وسد نفورهم
وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق و
اقامة الجتمع والاعیاد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة
على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذین لا اولیاء لهم وقسمه العناثم و
مخوفات من الامور التي لا يتولاها احاد الامم، فان قيل لمة لا يجوز الاكتفاء بذي
شوكة في كل ناحية، ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة، قلنا لانه
يؤدي الى منازعات ومخاصات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا، كما نشاهد
في زماننا هذا، فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة، اما ما كان او
غير امام، فان انتظام الامم يحصل بذلك كما في عهد الانبياء، قلنا نعم، يحصل بعض
النظام في امر الدنيا، ولكن يخل امر الدين، وهو الامر المقصود الالههم والعهد العظمى
فان قيل فعل ما ذكره من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة، يكون الزمان بعد الخلفاء
الراشدين خاليا عن الامام، فيحصى الامم كلهم ويكون مية مية جاہلية

قلنا قد سبق ان المراد بالخلافة الكاملة، ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناءً على ان الامامة اعم، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجد من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم، ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم، واما بعد الخلفاء العباسية، فلا مرد مشكل۔

ترجمہ | اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا انتظام کرے۔ اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا خاتمہ کرے اور حقوق پر قائم کی جائے والی شہادتیں قبول کرے اور ان نامالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں۔ اور اموال غنیمت تقسیم کیے۔ اور ان کے علاوہ وہ سارے کام (انجام دے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے۔ پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والا شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے۔ جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں کہ مسلمان حکمران آپس میں دست بگریباں ہیں، پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے۔ جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو۔ خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو) اس لئے کہ دین و دنیا کے کاموں کا انتظام و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو) اس لئے کہ دین و دنیا کے کاموں کا انتظام اس سے ہو جائے گا جیسا کہ مسلمان، ترک بادشاہوں کے عہد میں تھا۔ ہم جواب دینگے کہ ہاں دینی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) کا کام تو ہو جائے گا۔ مگر دین کے کام (مثلاً جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں غفل پڑے گا۔ (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام ہونا ضروری ہے، حالانکہ یہی (امور دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہو گا تو پوری امت گناہگار ہوگی۔ اور حدیث مذکور کی رو سے ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ ہم جواب دینگے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے۔ اور اگر کہا

کہ حضور کے ارشاد ”الخلافة بعدی ثلاثون عاماً“ میں خلافت سے مراد خلافتِ کاملہ اور خلافتِ راشدہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت راشدہ کا دور تیس سال رہے گا۔ اس کے بعد دورِ حکومت و بادشاہت کے حائل ہوتے رہنے سے یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا لیکن پھر بھی خلفاء راشدین وقتاً فوقتاً ہوتے رہیں گے تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ مگر شارح رحمۃ اللہ علیہ کا اس اعتراض کو ذکر کرنے کا منشا جواب مذکور کا اعادہ کر کے اس پر دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے۔ دوسرے جواب امام اور خلیفہ کے درمیان فرق پر مبنی ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خلیفہ وہ ہے جس کی حکومت نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام عام ہے کیونکہ امام وہ شخص ہے جس کو عامۃ المسلمین پر اقتدار حاصل ہو، چاہے وہ خلفاء راشدین کی سنت پر ہو یا نہ ہو تو حدیث کے منطوق تیس سال پر دورِ خلافت ختم ہو گیا لیکن دورِ امامت ختم نہیں ہوا۔ لیکن یہ فرق متکلیف اہل سنت سے منقول نہیں بلکہ بعض شیعہ اس کے برعکس خلیفہ کو عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خلیفہ سے مراد سلطان ہے عام ازیں کہ وہ عادل ہو یا ظالم ہو۔ بر خلاف امام کے کہ وہ ان کے بارہ ائمہ میں سے ایک ہو گا جو سب کے سب معصوم ہیں۔ اسی بناء پر وہ ائمہ ثلاثہ ابو بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ کی خلافت کے توقیل ہیں۔ چنانچہ انھیں خلیفہ اول، خلیفہ دوم اور خلیفہ سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امامت کے قائل نہیں۔ اس لئے یہ دوسرا جواب مخدوش ہے اور پیدا ہی جواب درست ہے۔ پھر بھی خلفاء عباسیہ کے بعد کے زمانہ کے اعتبار سے اشکال باقی رہے گا۔ اس لئے کہ ان کے بعد خلافتِ کاملہ یا ناقصہ کسی قسم کی خلافت کا وجود نہیں کیونکہ خلافتِ کاملہ تو از روئے حدیث حضرت علی یا حسن بن علیؓ پر ہی ختم ہو گئی اور خلافتِ ناقصہ کا اس لئے وجود نہیں کہ خلفاء عباسیہ کے بعد تمام بلادِ اسلام پر کسی قریشی کو ریاستِ عامہ حاصل ہی نہیں ہوئی اور غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کرنا حدیث ”الاثمۃ من قریش“ کی رو سے جائز نہیں۔ لہذا امت ترک واجب کی وجہ سے گناہ گار ہو گئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وعید ترکِ اختیاری پر ہے اور امتِ اختیاری طور پر نصب امام کے ترک کا ترک نہیں بلکہ اضطراری طور پر، دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث ”من مات ولم يعرف امام زمانہ“ میں امام سے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

ثم ينبغي ان يحكون الامام ظاهراً ليرجع اليه، فيقوم بالمصالح، ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفياً من اعين الناس خوفاً من الاعداء، وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظراً خروجها عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد

والمخلال نظام اهل الظلم والفساد، كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم ان الهام الحق بعد رسول الله على بن ابي طالب، ثم ابنه الحسن، ثم اخوه الحسين، ثم ابنه علي بن ابي طالب، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى الكاظم، ثم ابنه علي رضا، ثم ابنه محمد تقی، ثم ابنه علي النقی، ثم ابنه الحسن العسكري، ثم ابنها محمد القاسم المنتظر المهدی، وقد اخفی خوفاً من اعدائهم وسيظهر، فيملأ الدنيا قسماً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً، ولا امتناع في طول عمره، وامتداد ايام حياته كعيسى والخضر وغيرهما، وانت خبير بان اخفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام، وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم، بل غاية الامران تجنب اخفاء دعوى الامامة كما في حق آياتنا الذين كانوا يهتدون على الناس ولا يدعون الامامة وايضا تغد فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد، وانقيادهم لهما سهل.

ترجمہ پھر امام کو ظاہر ہونا چاہیے تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے اور وہ لوگوں کی بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز چھل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ دشمنوں اور ظالموں کے غلبے سے خوف کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی زمانہ کے (احوال) درست ہر جا اور فساد کا مادہ ختم ہو جانے اور ظلم و عناد والوں کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت اس کے ظہور کا انتظار کیا جانے والا ہو۔ ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علیؑ ہیں۔ پھر ان کے بیٹے حسنؑ پھر حسن کے بیٹے حسینؑ پھر حسین کے بیٹے علی بن ابی طالبؑ پھر ان کے بیٹے محمد باقرؑ پھر ان کے بیٹے جعفر صادقؑ پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظمؑ پھر ان کے بیٹے علی رضاؑ پھر ان کے بیٹے محمد تقیؑ پھر ان کے بیٹے علی نقیؑ پھر ان کے بیٹے حسن عسکریؑ۔ پھر ان کے بیٹے محمد قاسمؑ ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہیں۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو وہ عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ جس طرح اس وقت ظلم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے امام دراز ہونے میں کوئی احتمال نہیں جیسے عیسیٰ اور خضر علیہما السلام وغیرہ۔ اور آپ خوب واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا مدوم ہونا ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں برابر ہے

جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ دشمنوں سے خائف ہونا اس طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعویٰ امت 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 دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور رایوں کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس (امام) کی اطاعت آسان ہے۔

تشریح شیعہ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلہ امامت حضرت علیؑ سے شروع ہو کر بارہویں امام حضرت جہدی پر ختم ہو گیا جو دشمنوں کے خوف سے **مختفی** ہو گیا۔ میں ایک ٹارن پوشیدہ ہو گئے اس غار کا نام **سُومَن** رَای ہے۔ یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں۔ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب دنیا سے شر و فساد کا خاتمہ ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔ اس وقت حضرت جہدی ظاہر ہوں گے۔ اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ اتنے نے ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ امام کو لوگوں پر ظاہر ہونا چاہیے۔ ان کی نگاہوں سے روپوش نہ ہونا چاہیے تاکہ ضرورت کے وقت لوگ اس کی طرف رجوع کر سکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر اسے ان کی ضروریات کا پتہ چلے۔ اور ان کی بہتری کے کام کرے جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے امام غائب کے عقیدہ کے بطلان پر اپنے قول و انتخبیہ الخ سے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ جو اغراض تقرر امام سے مطلوب ہیں مثلاً اقامت حدود وغیرہ ان کے حاصل نہ ہونے کے سلسلہ میں امام کا غائب اور روپوش ہونا اور نئے سرے سے اس کا معدوم ہونا دونوں برابر ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ دشمنوں کا خوف اس طرح غائب ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ اس کے نام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقتضی ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں سے اپنے دعویٰ امامت کو مخفی رکھے۔ جیسا کہ ان کے آباء میں سے بعض مشائخ عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اہل زمانہ میں فساد اور بگاڑ اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ایسے وقت میں ان کے لئے امام کی اطاعت اور فرماں برداری بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے۔ جب دنیا سے شر و فساد کا مادہ ختم ہو جائے گا۔ اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔

دیہکون من قریش ولا يجوز من غیرہم ولا یختص ببنی ہاشم واولاد علیؑ یعنی
 بشرط ان ہو الامام قریشی القولہ علیہ السلام الاثمتہ من قریش، وھذا دان
 کان خیاراً واحداً، لکن لما رواہ ابو بکر محتجاً بہ علی الانصاری، ولم ینکرہ واحد
 نصار مجعاً علیہ، ولم ینخالف فیہ الا الخوارج وبعض المعتزلۃ، ولا یشرط ان
 ہو ہاشمیاً او علویاً لما ثبت بالدلائل من خلافتہ الی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ مع انہم
 لم یکنوا من بنی ہاشم وان كانوا من قریش فان قریش اسم لا اولاد نصربین
 کفایتہ وھاشم ہو ابو عبد المطلب جد رسول اللہ علیہ السلام فانہ محمد بن عبد اللہ
 بن عبد المطلب 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، فالعلویۃ والعباسیۃ من ہاشم
 لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب، وابو بکر قریشی لانہ ابن ابی قحافہ عثمان
 بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی، وکنانہ ابن الخطاب
 بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قریظ بن زراح بن عدی بن
 کعب، وکنانہ عثمان لانہ بن عفان بن ابی العاس بن امیۃ بن عبد شمس
 بن عبد مناف

ترجمہ اور امام قریش میں سے ہونا چاہیے، غیر قریش میں سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولاد
 علیؑ 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 ابو بکرؓ
 کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہوئی
 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 ابو بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ رضی اللہ عنہم کی خلافت ثابت ہے۔ باوجودیکہ
 وہ بنی 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 عبد المطلب کے باپ ہیں۔ اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب
 اس طرح ہے۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن
 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 لئے کہ عباس اور حضرت علیؑ کے باپ، ابوطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں)، اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عبد اللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی، اسی طرح عمر بھی (قریشی ہیں) اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عمر بن خطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قریظ بن زراح بن عدی ابن کعب، اور اسی طرح سے عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن عبد شمس ابن عبد مناف۔

تشریح

دنیا کے سبھی عقلاء یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہیے، جو مقلد، بالغا آزاد، مرد، بہادر اور عقلمند ہو۔ مگر اسلام نے ان مذکورہ شرائط پر جو عقلاء ضرور

ہیں۔ بعض دیگر شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے۔ جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کا امام یا خلیفہ قریش میں سے ہونا چاہیے۔ خوارج اور بعض معتزلہ نے اور قاضی ابوبکر یا قتلیانی اور ابن خلدون نے اس شرط

سے انکار کیا ہے۔ جب کہ حدیث ”الا مئۃ من قریش“ مؤیدین اور منکرین دونوں کے نزدیک ثابت ہے۔ منکرین کے دلائل یہ ہیں (۱) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مساوات انسانی کے علمبردار تھے

آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام خاندانی امتیازات کو مٹا دیا۔ پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص کر کے ان غیر اسلامی امتیازات کے نشانات باقی رکھتے (۲) نبی اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”اسمعواد اطیعوا وان دئی علیکم عبد حبشی ذوزبیبہ“ ترجمہ۔ اگر ایک حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنا دیا جائے تو اس کی بات سنو اور اطاعت کرو۔ (۳) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا لو کانت سالمہ مولیٰ حدیفتہ حبشیاً لو کنتہ

ترجمہ۔ اگر خلیفہ کے غلام سالم زندہ ہوتے تو میں انھیں ولی عہد بناتا۔ ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قریشی ہونے کی شرط کا اعتبار ضروری سمجھا اور نہ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے۔ (۴) حدیث ”الا مئۃ من قریش“ کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین گوئی ہے جو آپ نے خلافت کے متعلق فرمائی اور یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی کہ عرصہ دراز تک قریش ہی میں سے خلفاء ہوتے رہے۔ شرط قریشیت کے مؤیدین کے دلائل یہ ہیں (۱) صحیفہ

بنی ساعدہ میں جب مسئلہ خلافت میں اختلاف ہوا اور انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق جتایا تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انصار کے مقابلہ میں حجت کے طور پر حدیث ”الا مئۃ من

قریش " پڑھی جو اگر یہ خبر واحد ہے مگر صحابہ میں سے جب کسی نے اس سے انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہوئی اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام نے حدیث مذکور کو پیشین گوئی قرار نہیں دیا بلکہ حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا اور فرمان رسول کے سامنے ان کی گردنیں جھک گئیں ۱۲۱ اسلام بیشک مساواتِ انسانی کا علمبردار ہے لیکن اسلام اختلافِ اوصاف کے لحاظ سے اختلافِ مراتب کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً علماء کی غیر علم برپا مردوں کی عورتوں پر برتری نص سے ثابت ہے ۱۳۱ عبد حبشی کی اطاعت کے متعلق جو حدیث ہے وہ انتخابِ خلیفہ سے متعلق نہیں بلکہ وہ یہ بتلاتی ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ ہو جائے تو اس وقت مسلمانوں کا طریقہ عمل کیا ہونا چاہیے۔ ۱۴۱ ہذا خلیفہ کے غلام سالہ کے متعلق حضرت عمر کا اثر جو کہ صرف قولِ صحابی ہی کی حیثیت کا اثر رکھتا ہے اس لئے حجت نہیں بن سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ قریشی ہونا شرطِ استحقاق نہیں بلکہ شرطِ احقیقیت ہے۔ یعنی اگر مسلمان اپنے خلیفہ اور امام کا انتخاب شوریٰ کے ذریعہ کریں اور جملہ شرائط میں قریشی اور غیر قریشی دونوں امیدوار برابر ہوں تو قریشی کو ترجیح دیجائے گی۔ مثلاً نماز کی امامت کے دو امیدوار ہوں اور دونوں تمام اوصاف میں برابر ہوں۔ مگر ایک نبی اعتبار سے اشرف ہو تو اسی کو امام بنایا جائے گا۔ سو جب امامتِ صغریٰ میں نبی شرافت کا اعتبار کیا گیا ہے تو امامتِ کبریٰ کے اندر اعتبار کرنے میں کیا حرج ہے مگر چونکہ وجہ ترجیح ہے وجہ استحقاق نہیں اس لئے اگر نظر انداز ہوگا تو اتحادِ خلافت میں کوئی نقص پیدا نہ ہوگا۔ جس طرح امامتِ نماز میں نبی شرافت رکھنے والے کو نظر انداز کر دینے سے نماز کی صحت میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔

ولا يشترط في الامام ان يكون محصواً لما مر من الدليل على امامة ابي بكر ثم عدم القطع بعصمته، وايضا لا اشتراط هذا المحتاج الى الدليل، واما في عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط، واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين، وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة، والجواب المنع، فان الظالم من ارتكب معصية مستقطعة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح، فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً، وحقيقة العصمة ان لا يخلو الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يجعله على فعل الخير ويذره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً لا بتلاء، ولهذا قال الشيخ المنصور لما تريد العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص وافي بدن، يمتنع بسببها صدور الذنب كيف ولو

كان الذنب ممتنعا لما صح تكليله بتوك الذنب، ولما كان مباحا عليه.

ترجمہ اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے۔ بوجہ اس دلیل کے جو ابوبکر کی امامت پر گزر چکی باوجود ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے۔ اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد

”لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ“ سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہدِ امامت نہیں ملے گا اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عدل کو ساقط کرنے والی ہے۔ قویہ اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے۔ اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اور یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اکاتی ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کے تحت۔ 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 کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے 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 ترک گناہ پر وہ ثواب نہ دیا جاتا۔

تشریح شیعہ ائمہ اور اسماعیلیہ کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ دلیل یہ کہ غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہدِ امامت کا اہل نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”لَا يَنْالُ

عَهْدِي الظَّالِمِينَ“ یعنی میرا عہدِ امامت ظالموں کو نہیں ملے گا۔ معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امامت کے لئے عصمت شرط ہے۔ دراصل اس شرط سے ان کا مقصد حضرت ابوبکرؓ کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے نااہل ثابت کرنا ہے اہل الجامع کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ دلیل یہ کہ اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو حضرات صحابہ کا ابوبکرؓ کی امامت پر اجماع نہ ہوتا کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں۔ حالانکہ ابوبکرؓ کی امامت پر صحابہ کا اجماع ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں۔ رہی شیعہ کی پیش کردہ دلیل تو اس کا پہلا مقدمہ کہ غیر معصوم ظالم قابل تسلیم نہیں کیونکہ ظالم وہ شخص ہے جو کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے اس کی عدالت

ساقط ہو جائے اور نہ توبہ کرے نہ اپنے حال کی اصلاح کرے۔ ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص نے کسی معصیت کا ارتکاب کیا جس کی وجہ سے وہ معصوم نہیں رہا۔ لیکن اس نے توبہ کر لی اور آئندہ اپنے احوال کی اصلاح کر لی جس کی بناء پر وہ ظالم بھی نہیں رہا۔ اسی طرح ارشاد الہی "لا ینال عہدی الظالمین میں عہد سے عہد امامت نہیں بلکہ عہد نبوت مراد ہے۔

قولہ: وحقیقة العصمة الخ شارح نے جو ذکر کیا وہ عصمت کی تعریف نہیں بلکہ اس کا آل اور نتیجہ ہے۔ ورنہ عصمت سے مراد گناہوں پر قدرت ہونے کے باوجود ان سے اجتناب کا ملکہ حاصل ہونا ہے اور چونکہ یہ ملکہ محض اللہ تعالیٰ کے لطف اور اس کی مہربانی سے حاصل ہوتا ہے اس لئے بعض نے اس کی تعریف لطف من اللہ یعمد علی الطاعة الخ سے بھی کی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ عصمت اللہ کی مہربانی سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے جو بندہ کو طاعت پر ابھارتی ہے اور برائی سے باز رکھتی ہے، بائیں ہمہ اس کی قدرت اور اس کا اختیار باقی رہتا ہے تاکہ بندہ کی آزمائش ہو اور عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا باقی رہنا شرط ہونے ہی کی وجہ سے شیخ ابو منصور مائتیدی نے فرمایا کہ عصمت تکلیف کو زائل نہیں کرتی اور بندہ معصوم ہونے کے باوجود احکام کا مکلف رہتا ہے۔ اور حسب عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا لبقاء 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 خاص صفت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور محال ہو جاتا ہے اور اس کو گناہ پر قدرت نہیں رہتی۔ وجہ فساد وہیں اول یہ کہ اگر گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترک گناہ کا مکلف نہ ہوتا۔ حالانکہ معصوم بھی ترک گناہ کا مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم گناہ کا صدور محال نہیں۔ دوم یہ کہ اگر معصوم سے گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترک گناہ پر وہ مستحق ثواب نہ ٹھہرایا جاتا۔ حالانکہ وہ مستحق ثواب ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

ولا ان ینکون افضل من اهل زمانہ لان المساوی فی الفضیلة بل المفضول الا علما وعلما ربما کان اعرف بمصالح الامامة، ومفاسدھا، واقدر علی اقامہما وجہا، خصوصاً اذا کان نصب المفضول ادفع للشر والبعث عن اثارہا ولہذا جعل عمر الامامة شوری بین الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض، فان قيل کیف یصح جعل الامامة شوری بین الستة مع انه لا یجوز نصب امامین فی زمان واحد، قلنا غیر الجائز هو نصب امامین مستقلین

تجب طاعتہ کل منہما علی الافراد، لیس یلزم فی ذلک من امتثال احکام متضادۃ
واما فی الشوری فالکل بمنزلۃ امام واحد

ترجمہ اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو۔ اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضل جو حکم علم و عمل 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 کہ جب مفضل کو مقرر کرنا شرک و دفع کرنے والا اور فتنہ انگیزی سے دور ہو۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی شوریٰ کو قرار دیا۔ اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔ پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کو امامت قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا۔ باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں۔ جو اب یہ ہے کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر واجب ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ رہا شوریٰ کی صورت میں تو سب دارکان شوریٰ امام واحد کے حکم میں ہیں۔

تشریح شیخہ امام کے لئے اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہونا شرط قرار دیتے ہیں مقصد ان کا بارہ ائمہ کے علاوہ حضرات ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کی امامت کو باطل قرار دینا ہے۔ کیونکہ فضیلت صرف نص سے معلوم ہو سکتی ہے اور ان کے بقول بارہ ائمہ کے علاوہ

کسی کی فضیلت کے بارے میں کوئی نص نہیں۔ لیکن اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک امام کا تمام اہل زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں۔ اس لئے کہ بعض دفعہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ میں کثر شخص اپنے سے افضل کے مقابلہ میں امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف اور اپنی قوت و شوکت کی وجہ سے امامت کے فرائض زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتا ہے۔ جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ افضل کو امام مقرر کرنے میں فتنہ ابھرنے کا اندیشہ ہو اور مفضل کو مقرر کرنے سے فتنہ دیتا ہو تو مفضل ہی کو مقرر کرنا افضل ہے اور اسی وجہ سے کہ امام کا اپنے ہم عصروں سے افضل ہونا شرط نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ نے چھ آدمیوں کے باہمی مشورہ کو امامت قرار دیا حالانکہ ان چھ میں سے بعض کا افضل ہونا حضرت عمرؓ کو معلوم تھا۔ معلوم ہوا کہ امام کا افضل ہونا شرط نہیں ہے۔

قولہ: فان قيل كيف يصح ان ينعى ابي وقت في دوامهول کا تقرر جب جائز نہیں تو بھیر

چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیونکر درست ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ نا جائز ایسے دو اماموں کا تقرر ہے جن میں سے ہر ایک مستقل طور پر واجب الطاعت ہو، اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل امام نہیں ہوتا۔ یعنی انفرادی طور پر ہر ایک واجب الطاعت نہیں ہوتا بلکہ پوری مجلس شوریٰ مل کر ایک امام کے حکم میں ہوتی ہے گویا مجلس، ایک شخص حکمی اور ہدیت حاکمہ ہے۔

علامہ تفتازانیؒ کے اس سوال و جواب کو بعض شارحین نے بے ضرورت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ چھ نفری مجلس کا امامت کی ذمہ دہی کے لئے مقرر نہیں کی تھی بلکہ اس کا مقصد چھ افراد میں سے ایک کو امامت کے لئے منتخب کرنا تھا اس لئے یہ سوال ہی زائد از ضرورت ہے کہ چھ افراد کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیسے درست ہوگا۔

لیکن ہمارا خیال ہے کہ علامہؒ نے بہت اہم اور وزنی سوال قائم کیا ہے، کیونکہ جو مجلس امام کا نصب کر سکتی ہے، وہ اس سے کم درجہ کے امور کیوں انجام نہیں دے سکتی۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ عصر حاضر میں مجلس شوریٰ کو ہدیت حاکمہ قرار دینے کا جو عمل زیر بحث آیا ہے علامہ تفتازانیؒ نے اس کو خلافِ راشدہ ثابت کر دیا ہے، اگرچہ اس چھ نفری مجلس شوریٰ نے صرف تین ہی دن کے لئے کارِ امامت انجام دیا لیکن یہ بات ثابت ہوگئی کہ خلافِ راشدہ میں مجلس شوریٰ ہدیت حاکمہ رہی ہے۔ واللہ اعلم۔

وَلْيَشْهَرُوا أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ الْمَطْلُوعَةُ الْكَامِلَةُ أَيْ مُسْلِمًا حَرًّا عَاقِلًا بَالِغًا إِذَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، وَالْعَبْدُ مُشْغُولٌ بِخِدْمَةِ الْمَوْلَى مُسْتَحَقٌّ فِي عَيْنِ النَّاسِ، وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلِ وَدِينٍ، وَالصَّبِيُّ وَالْمَجْنُونُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيرِ الْأُمُورِ وَالنِّصْرَفِ فِي مَصَالِحِ الْجُمْهُورِ سَائِبًا أَيْ مَا لَا لِلنِّصْرَفِ فِي أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ بَقْوَةُ رَأْيِهِ، وَرَوِيَّةٌ، وَمَعُونَةٌ بِأَسْوَءِ وَشَوَكَةٌ قَادِرٌ بِالْعِلْمِ وَعَدْلِهِ وَكَفَاتِهِ وَشَجَاعَتُهُ عَلَى تَنْفِيزِ الْأَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُودِ دَارِ الْإِسْلَامِ وَالنِّصَافُ الْمَطْلُوعُ مِنَ الْعُلَمَاءِ إِذَا خَلَّالَ هَذِهِ الْأُمُورِ مَخْلُوعٌ بِالْغُرُفِ مِنْ نَصَبِ الْأِمَامِ.

ترجمہ اور امام کے لئے، یہ شرط ہے کہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو۔ یعنی مسلمان ہو آزاد ہو۔ مرد ہو عاقل ہو۔ بالغ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں پر (حکومت کرنے کی)، کوئی راہ نہیں دی اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ لوگوں کی سمجھاہوں میں حقیر سمجھا جانے والا ہے اور عورتیں کم عقل و کم دین والی ہیں۔ اور بچہ و مجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے

سے قاصر ہیں۔ وہ امام، منظم ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت و شوکت کی مدد سے مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قابو رکھنے والا ہو۔ اپنے علم اور اپنے عدل اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف دلانے پر قادر ہو۔ اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا اس چیز میں غفل ہوگا جو تقریباً امام سے مقصود ہے

تشریح جب مانتے امامت کی ان شرائط کو بیان کر چکے جو مختلف فیہ ہیں تو ان شرائط کا ذکر فرما رہے ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ پہلی شرط یہ کہ امام ولایت کاملہ کی الہیت رکھتا ہو اور ولایت کاملہ کے حاصل ہونے کے لئے پانچ چیزیں ضروری ہیں اول یہ کہ مسلمان ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافر کو مسلمان کے دپر تصرف کی گنجائش نہیں دی ہے۔ دوم یہ کہ آزاد ہو اس لئے کہ غلام اپنے مولیٰ کے کام کاج میں مصروف ہوتا ہے۔ جبکہ امام کو مسلمانوں کے کام کے لئے فارغ ہونا چاہیئے۔ سوم یہ کہ مرد ہو کیونکہ از روئے حدیث عورتیں کم عقل والی اور کم دین رکھنے والی ہوتی ہیں۔

نیز بخاری شریف میں روایت ہے کہ جب نبی علیہ السلام کو یہ بات معلوم ہوئی کہ فارس والوں نے اپنے آپ کو کسریٰ کی لڑکی کو حاکم مان لیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ وہ قوم کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جس نے اپنے اوپر عورت کو حاکم بنایا۔ نیز عورت کو پردہ میں رہنے اور مجمع عام میں نہ آنے کا حکم ہے۔ چہارم یہ کہ عاقل ہو اور پنج یہ کہ بالغ ہو۔ اس لئے کہ مجنون اور بچہ امور کی تدبیر کرنے اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے عاجز ہیں دوسری شرط یہ کہ اسلام اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور لوگوں کے دلوں میں اپنے رعب اور نظامی قوت و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قابو رکھنے والا ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ احکاماتِ شریعت کا علم رکھنے والا اور اپنے عمل صالح اور انصاف اور اصابت رائے اور اپنی شجاعت و بہادری کی وجہ سے احکام شرعیہ مثلاً حدود و قصاص وغیرہ نافذ کرنے اور مملکت اسلامیہ کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلانے پر قادر ہو۔ کیونکہ یہی امامت کا مقصود ہے۔

وَلَا يَعْزِلُ الْإِمَامُ بِالْفُسْقِ أَيْ لَخُرُوجِهِ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَالْجَوْرِ أَيْ الظُّلْمِ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ الْفُسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْأَثَمَةِ وَالْإِمْرَاءُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالسَّلَفُ كَأَنَّهُمْ يَنْقَادُونَ لَهُمْ، وَيَقِيمُونَ الْجَمْعَ وَالْإِعْيَادَ بِأَذْنِهِمْ، وَلَا يَرُونَ الْخُرُوجَ عَلَيْهِمْ، وَلَئِنْ الْعَصَمَةُ لَيْسَتْ بِشَرْطِ الْإِمَامَةِ ابْتِلَاءً، فَبِقَاءُ أَوَّلِي، وَعَنْ الشَّافِعِيِّ أَنَّ الْإِمَامَ يَعْزِلُ بِالْفُسْقِ وَالْجَوْرِ، وَكَذَا أَكْثَرُ قَاضِيٍّ وَآمِينَ وَاصِلِ السَّأَلَةِ أَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّهُ لَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهِ، فَكَيْفَ يَنْظُرُ لِغَيْرِهِ،

وعند ابی حنیفہؒ "ہو من اهل الولاية حتى يصح لإمام الفاسق تزويج ابنته الصغرى
والمستور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام، والفرق ان في
الغزالي وجوب نصب غيره اثاراً الفتنة لماله من الشوكة، بخلاف القاضي، وفي
رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق، وقال بعض المشائخ اذا
الفاسق ابتداء يصح، ولو قلّد وهو عدل، ينعزل بالفسق، لان المقلد اعتمد على عدل
فلم يرض بقضاءه بدونها، وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى
لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، وانه اذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً
ولو قضى لا ينفذ قضاؤه

ترجمہ

اور فق یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے
امام معزول نہیں ہو جائے گا۔ اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعدائمہ اور امراء سے فسق ظاہر
ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرماں برداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جوہ اور عید کی نماز کیا
تائم کرتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ امامت میں عصمت ائمہ
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 دوسرے پر کیا رحم
کریے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا 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 کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے۔ اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں
یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنانا
جائز تو معصوم 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 بغیر عدالت کے اس
کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا۔ اور فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ
جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا۔ اور اس
بات پر اجماع کیا ہے کہ جب اس نے منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا۔
اور اگر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح

مسئلہ یہ ہے کہ فسق مثلاً زنا، شرب خمر، بندوں پر ظلم و زیادتی وغیرہ کی وجہ سے امام معزول ہو جائے گا یا نہیں؟ تو احناف کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد جو خلفاء اور ان کے ماتحت امراء ہوئے، ان میں بہت سے فسق کے مرتکب ہوئے اور انھوں نے بندوں پر ظلم و زیادتی کی۔ اس کے باوجود سلف نے ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز اور مناسب نہ سمجھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فسق کی وجہ سے وہ اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوتے۔ ورنہ سلف کے نزدیک وہ واجب اطاعت نہ ہوتے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کسی کو امام بناتے وقت اس کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بن جانے کے بعد امام باقی رہنے کے لئے کن ہوں سے معصوم ہونا بدرجہ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔ اور نوادر میں ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہ، اور امام ابو یوسف اور امام محمد سے روایت ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں۔ اور ہدایہ میں ہے کہ فاسق قاضی بن سکتا ہے مگر اس کو قاضی بنانا نہیں چاہیئے۔ اور امام شافعی سے مروی ہے کہ فسق اور ظلم کی وجہ سے امام اور قاضی اور امیر اسی طرح ہر وہ شخص معزول ہو جائے گا جس کو مسلمانوں کا والی بنایا گیا ہو۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک قضاء از قبیل ولایت ہے۔ جس کا معنی ہے اپنی بات دوسرے پر نافذ کرنا خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو اور فاسق ولایت کا اہل نہیں تو قضا کا بھی اہل نہیں ہوگا اور جب قضاء کا اہل نہیں تو امامت کا بدرجہ اولیٰ اہل نہیں ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے۔ یہاں تک فاسق باپ اپنی نابالغہ لڑکی کا ولی ہے چنانچہ اگر اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دے تو نکاح صحیح ہے اور کتب شافعیہ میں علماء شافعیہ کا قول لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ چنانچہ فرقہ یہ بیان کیا ہے کہ قاضی کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرا قاضی مقرر کرنے میں کسی فتنہ کا تو نہیں کہ نہ قاضی کے مقابلہ میں امام کے پاس زیادہ طاقت ہے۔ اگر قاضی اپنی جگہ دوسرے شخص کے مقرر کئے جانے کی وجہ سے کوئی فتنہ کھڑا کرے گا تو امام اپنی طاقت سے اس کو کھپ دے گا۔ برخلاف امام کے کہ اس کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرا امام کے تقرر کی صورت میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔ جیسے آسانی سے دہایا نہیں جاسکتا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر کوئی شخص عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا تھا بعد میں وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام نے اس کو عادل ہونے کی بناء پر قاضی بنایا تھا تو فسق کی بناء پر اس کے عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر وہ راضی نہ ہوگا۔ گویا کہ اس نے اس کے قاضی بنے رہنے کو اس کی عدالت پر معلق کر دیا تھا کہ جس طرح

تم اس وقت عادل ہو۔ اسی طرح آئندہ بھی اپنی عدالت پر برقرار رہے تو منصب قضاء پر برقرار رہو گے، ورنہ نہیں اور قضاء اور امارت کو شرط پر معلق کرنا جائز بھی ہے۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک لشکر کی مدد کی کے وقت جس کا امیر زید بن حارثہ کو بنایا تھا یہ ارشاد فرمایا تھا کہ اگر زید بن حارثہ شہید ہو جائیں تو جعفر تمہارے امیر ہوں گے اور اگر جعفر بھی شہید ہو جائیں تو عبداللہ بن رواحہ تمہارے امیر ہوں گے تو دیکھئے نبی علیہ السلام نے جعفر کی امارت کو زید بن حارثہ کی شہادت پر معلق فرمایا۔ اسی طرح قضاء کو بھی شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔

وتجوز الصلوة خلف كل برو فاجر لقول عليه السلام صلوا خلف كل برو فاجر، ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير تكبر، وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع، فمحول على انكره لا كلام في كرهه الصلوة خلف المبتدع، هذا اذ لم يؤد الفسق او المبدعة الى حد الكفر اما اذا ادى اليه، فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه، ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مومن، لكنهم يجوزون الصلوة خلفه، بل ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق، والاثبات والاعمال جميعاً ويصل على كل برو فاجر اذ اقامت على الايمان للاجماع، وقول عليه السلام لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة، فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه، فلا وجب لا يرادها في اصول الكلام، وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب، وهذا من الاصول، فجميع مسائل الفقهاء كذا قلنا انما لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاني والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبه على نهج من المسائل التي يميزها اهل السنة عن غيرهم مما خافت فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرها من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد۔

ترجمہ اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کے وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔ اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور فاسقہائے

نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا تکبر 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 فاسق اور اہل بدعتی حد کفر تک نہ پہنچائے۔ بہر حال جب حد کفر تک پہنچائے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے 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 کا فرق ہونا ہے نہ کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال تینوں چیزوں کا پایا جانا اور ہر نیک و بد کی نماز جائزہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو۔ ایک اجماع کی وجہ سے اور دوسرے انبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے کی وجہ سے کہ اہل قبلہ ہی کے اس شخص کی نماز جائزہ پڑھنی نہ چھوڑو۔ جو مرجع جائے۔ پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لہذا اصول کلام میں انھیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر امان 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 دینے کے جب مانتے علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور محاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل سنت والجماعت کے طریق پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا۔ جن کی وجہ سے اہل سنت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل 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 سنت 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

شیعہ جس طرح امامت کبریٰ یعنی خلافت میں امام اور خلیفہ کے مصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی طرح امامت صغریٰ یعنی امامت نماز میں بھی مصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے نماز کو اس کے آخری وقت تک امام مہدی کے انتظار میں مؤخر رکھتے ہیں یہاں تک کہ جب آخری وقت آجائے ہے تو تنہا تنہا پڑھ لیتے ہیں۔ اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ ہر نیک و بد مسلمان کے پیچھے نماز ادا ہو جاتی ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔ لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسری دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر تکبر نہیں کیا اور نہ اس کے جواز کا انکار کیا۔ تو جواز پر اجماع ہو گیا۔ رہا یہ اشکال کہ بعض علماء نے فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا۔

ہے۔ پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ہرنیک و بدر کے پیچھے نماز جائز ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مخالفت عدم حواز پر معمول نہیں ہے کہ منافات لازم آنے بلکہ کراہت پر معمول ہے۔ پھر فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز اس وقت تک درست رہے گی جب تک اس کا فسق اور اس کی بدعت حد کفر کو نہ پہنچائے اور اگر حد کفر تک پہنچا دے تو پھر اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔ مثلاً اس شیعہ کے پیچھے جو حضرت علیؑ کی الوہیت کا قائل ہے، نماز جائز نہ ہوگی اور معتزلہ اگرچہ فاسق اور مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج مانتے ہیں جس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہو لیکن وہ بھی ہماری طرح فاسق کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امام کا مؤن ہونا شرط نہیں بلکہ کافر نہ ہونا شرط ہے اور فاسق ان کے نزدیک جس طرح مؤن نہیں ہے کافر بھی نہیں ہے۔ لہذا امامت کی شرط پائی گئی۔ اور اہل السنۃ والجماعت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ہرنیک و بدر کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس کی موت ایمان پر ہوئی ہے۔ پہلی دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علمائے امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے آئے ہیں اور دوسری دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہر میت کی نماز جنازہ پڑھو اور طبرانی نے عبد اللہ ابن عمرؓ سے روایت نقل کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا۔ صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ۔ یعنی لا الہ الا اللہ پڑھنے والے کی نماز جنازہ پڑھو۔ اسی طرح ابن ماجہ اور ابی داؤد وغیرہ میں صلوا علی کل میت کے الفاظ آئے ہیں۔

قولہ فان قيل الخ چونکہ علم کلام میں شریعت کے ان احکام سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق اعتقاد سے ہے اور جو اصول کلام کہلاتے ہیں۔ اس لئے اعتراض وارد ہوا کہ فاسق کے پیچھے نماز کا مسئلہ مع علیٰ الخ کا مسئلہ، بذیلہ تر سے وضوع کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو عمل سے تعلق رکھنے کی بناء پر فقہ کی جزئیات میں سے ہیں تو پھر مآتنؒ نے اس کتاب میں ان مسائل کو کیوں ذکر کیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان مسائل کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اس بناء پر یہ مسائل اصول کلام میں داخل ہو گئے تو یہ دلیل اس بناء پر درست نہیں کہ فقہ کے سارے مسائل ایسے ہیں جن کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے۔

لہذا ان سب کو اصول کلام میں سے مان کر یہاں ذکر کرنا چاہیے۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ یہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لیکن چونکہ ان مسائل میں بعض فرق باطلہ نے اہل السنۃ والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ اس لئے یہ مسائل اہل السنۃ والجماعت کا مابہ الامتیاز ہو گئے۔ لہذا مآتنؒ نے ان مسائل میں اہل السنۃ والجماعت کا مسلک واضح کرنے کا ارادہ کیا۔

ویکف عن ذکر اصحابہ الانخیر لما ورد من الاحادیث الصحیحۃ فی مناقبہم
 ووجوب الکف عن الطعن فیہم، کقولہ علیہ السلام لا تسبوا اصحابی، فلو ان
 احدکم ان افق مثل احد ذہبا ما بلغ ما مد احدہم ولا نصفہم، وکقولہ علیہ السلام
 اکبروا صحابی، فانہم خیرکم الحدیث۔ وکقولہ علیہ السلام اللہ اللہ فی اصحابی
 لا تمخذوہم غرضا من بعدی فمن احبہم فحبی احبہم، ومن ابغضہم فبغضی
 ابغضہم، ومن اذاہم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ، ومن اذی اللہ
 تعالیٰ فبوشک ان یاخذہ، ثم فی مناقب کل من ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ
 والحسنؓ والحسینؓ وغیرہم من اکابر الصحابۃ باحدیث صحیحۃ، وما وقع بینہم
 من المنازعات والمحاربات، فلہ محامل، وتاویلات، فسبہم والطعن فیہم ان کان
 مما یخالف الادلۃ القطعیۃ فکفر کقذف عائشہؓ وإلا فبدعتہ وفسق۔

ترجمہ

اور خیر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کف لسان کیا جائے۔ ان احادیث صحیحہ کی وجہ
 سے جو ان کے مناقب ہیں اور ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے بارے میں وارد ہیں۔
 جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو بڑا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پار کے برابر سونا
 (اللہ کے راستے میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچے گا۔
 اور نہ نصف مد کو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم رب کے
 بہتر ہیں۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارہ میں اللہ سے ڈرو۔ میرے بعد تم انھیں
 نشانہ نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے
 اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان سے
 تکلیف پہنچائے گا اس نے مجھے تکلیف پہنچائی اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض
 کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا۔ پھر ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ
 حسنؓ اور حسینؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کے مناقب میں
 احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لطائف ہوتی ہیں تو ان کا محل او
 ان کی تاویلات ہیں تو ان کو بڑا سبھا کہنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ
 کے خلاف ہے تو کفر ہے ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

تشریح

شریعت اسلامی کی اصطلاح میں صحابہ سے مراد وہ قدری صفات ہستیاں ہیں جنہوں نے

سجالت ایمان نبی علیہ السلام کی صحبت پائی اور تادم مرگ ایمان پر قائم رہے۔ یہ ایسی بزرگ ہستیوں میں کہ انبیاء کے بعد کوئی بھی شخص خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر ڈالے ان کے مقام ذمہ تہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ ان کی عظمت و تقدیس ہمارا دین و ایمان ہے۔ ان کی تعریف خود اللہ رب العزت نے فرمائی، ارشاد فرماتا ہے:

”محمد رسول اللہ والذین منہ اسداء علی الکفار، رحماء بینہم، نزلہم ربکما“

سُجِّدُوا لِلَّذِینَ فَضَّلْنَا مِنَ اللّٰهِ وَرَضُوا نَا، سِیِّمًا هُمْ فِیْ وَجُوْهِہُمْ مِّنْ اَنْوَارِ السَّجْدَةِ ذَا

مِثْلُہُمْ فِی التَّوْرِیْۃِ وَمِثْلُہُمْ فِی الْاِنْجِیْلِ“ اور ان کی تعدیل جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی، صحابہ کی تقدیس و تعدیل پر ہمارے قرآن، ہماری سنت اور ہمارے تمام اسلامی نظام کا مدار ہے۔ وہ ہمارے دین و شریعت کے سرکاری گواہ ہیں۔ قرآن و سنت اور دین کے نام سے جو کچھ بھی ہم تک پہنچا ہے وہ اسی قدسی صفات جماعت کے ذریعہ پہنچا ہے ہمارے اسلاف کو ان ہی کی بدولت کفر و شرک کی جگہ ایمان و یقین کی روشنی ملی۔ حضرات صحابہ کے تقدس کا مسند محض عقیدت کا مسند نہیں بلکہ پوری شریعت اور غیر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت اور حقانیت کا مسند ہے۔ اگر کوئی اٹھ کر کے ان ستونوں کو گراتا ہے۔ ان کی عدالت کو مجروح کرنے کی سعی مذموم کرنا ہے۔ ان کی عظمت اور تقدس کو داغدار کرنا چاہتا ہے تو اسے ہم ملی خود کشی اور اپنے دین و شریعت سے دشمنی سمجھیں گے اور پوری خیر خواہی کے ساتھ اس ہاتھ اس قلم اور زبان کو روکنا اپنا فرض اولین سمجھیں گے۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ اللہ فی الصحابی لا تتخذوہم غرضًا من بعدی۔ الحدیث۔ یعنی میرے صحابہ کے بارے میں خدا سے ڈرنا۔ میرے بعد انھیں تنقید کا نشانہ نہ بنانا۔ ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا کہ میرے صحابہ کو بُرا بھلا نہ کہنا۔ اگر تم میں سے کوئی راہِ خدا میں اُحد مہاڑ کے برابر سونا خرچ کر ڈالے تو وہ ہمارے کسی صحابی کے خرچ کئے ہوئے ایک ممد جو کی برابری نہیں کر سکتا اور نہ نصف ممد کی برابری کر سکتا۔ اس ارشاد رسول میں اس بات کی طرف واضح اشارہ موجود ہے کہ اصحاب رسول کو کردار و عمل کی ترازو پر نہیں بلکہ نسبت کی ترازو پر تولنا چاہیے جس نے اس اصول کو نظر انداز کیا اس نے ٹھوکر کھائی۔ جو لوگ یہ اصول مقرر کر کے کہ انبیاء کے علاوہ کوئی تنقید سے بالاتر نہیں، صحابہ کرام پر تنقید کی گنجائش نکالتے ہیں۔ خواہ وہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر آئیں۔ ان کے اندر سبائیت اور یہودیت کے جراثیم بول رہے ہیں اور بقول امام شجعی وہ یہود و نصاریٰ کے بھی بدتر ہیں اور یہود و نصاریٰ ان کے مقابلہ میں اپنے رسول کے ساتھیوں کے زیادہ مرتبہ شناس اور قدردان، کہ جب ان سے پوچھا گیا کہ تمہاری امت میں زیادہ بہتر کون لوگ ہیں تو یہود نے

کہا کہ میں نے علیہ السلام کے اصحاب اور نصاریٰ نے کہا کہ حواریین یعنی عیسیٰ علیہ السلام کے اصحاب اور ایک یہ لوگ ہیں کہ اپنے رسول کے اصحاب کو بدترین امت ثابت کرنے میں لگے ہوئے ہیں، یہ نہیں سوچتے کہ اگر دین کے یہ اولین محافظ و خاتم بدین، خود غرض اقباء پروردگار اور ظالم و جبار برحق تھے تو جو کتاب و سنت ان کے ذریعہ ہم تک پہنچی اور اس پر دین کی عمارت کھڑی ہوئی تو یہ ساری منہدم ہو جائے گی۔

قولہ: ما بلغ مداحہم الخ مدحہم لمیم و تشدید الدال بالالتحاق صاع کے جو معانی کو کہتے ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں تہلیلوں میں سمانے والی مقدار کو عمدہ کہتے ہیں۔
قولہ: وکقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ اللہ فی اصحابی۔ تھری عبارت ہے۔

اتقوا اللہ فی اصحابی

قولہ: ثم فی مناقب کل الخ۔ جس طرح تمام صحابہ کے مناقب اور فضائل کے بارے میں عام الفاظ کے ساتھ احادیث وارد ہیں۔ اسی طرح خاص خاص صحابہ کے مناقب میں بھی احادیث معجمہ وارد ہیں۔ ہم یہاں چند احادیث نقل کر رہے ہیں۔ عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما لاحد عندنا ید الا وقد کافینا ما خلا ابا بکر فان لما عندنا یداً یکافئہ اللہ بہا یوم القیامۃ، وما نفعنی مال احد قط ما نفعنی مال ابی بکر و لو کنت متخذاً خلیلاً، لا اتخذت ابا بکر خلیلاً۔ الحدیث۔ (ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے ہر شخص کے احسان کا بدلہ چکا دیا ہے۔ سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے۔ ان کے احسان کا بدلہ ان کو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز عطا فرمائے گا۔ اور کسی کے مال سے مجھے اتنا نفع نہیں پہونچا جتنا نفع مجھے ابوبکر کے مال سے پہونچا اور اگر میں کسی کو اپنا خلیل بنانا تو ابوبکر کو بنانا۔

وعن جبیر بن مطعم قال أنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأة فکلمتہ فی شئ فامرہا ان ترجع الیہ، قالت یا رسول اللہ ارایت ان جئت ولم احداً کانہا ترید الموت قال فان لم یجدننی فانی ابا بکر۔ متفق علیہ۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی۔ اور کسی چیز کے بارے میں آپ سے بات کی۔ تو آپ نے اسے دوبار اپنے پاس آنے کے لئے کہا۔ وہ بولی اے اللہ کے رسول اگر میں آؤں اور آپ کو نہ پاؤں تو پھر کیا کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تو مجھے نہ پانا تو پھر ابوبکر کے پاس ہانا۔

وعن عائشہ ان ابا بکر دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انت عتیق من النار فیومئذ مسنی عتیقاً۔ (رواہ الترمذی)۔ ترجمہ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

فرماتی ہیں کہ ابو بکر صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ تم جہنم کی آگ سے آزاد ہو تو اس روز سے ان کا نام عقیق پڑ گیا۔ جس طرح واقعہ معراج کی تصدیق کرنے کے سبب صدیق کہے گئے۔ چنانچہ صدیق اور عقیق دونوں آپ کے لقب ہیں۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه۔ رواه الترمذی۔ (ترجمہ) ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

وعن عقبه بن عامر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدى بنى نكان عبد بن الخطاب۔ رواه الترمذی۔ (ترجمہ) بنی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر بن خطاب ہوتے۔

عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي رفيق ورفيقي يعني في الجنة عثمان (رواه الترمذی)۔ (ترجمہ) بنی علیہ السلام نے فرمایا کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

عن زيد بن ارقم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه (رواه الترمذی)۔ (ترجمہ) بنی علیہ السلام نے فرمایا۔ جس کا میں دوست ہوں اس کے علی بھی دوست ہیں۔

عن انس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بيتك احب اليك قال المحسن والمحسن (ترجمہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے اہل بیت میں سے کون سب سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ حسن اور حسین (رضی اللہ عنہما)۔

عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حسب من نساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد وآسية امرأة فرعون (رواه الترمذی)۔ (ترجمہ) بنی علیہ السلام نے فرمایا کہ تم کو سارے عالم کی عورتوں میں سے مریم بنت عمران اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد اور فرعون کی بیوی آسیہ کافی ہیں۔

اور اس کے علاوہ متحد صحابہ مثلاً عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت ابو زبیرؓ اور عبیدہ بن الجراحؓ، ابی بن کعبؓ اور معاذ بن جبلؓ وغیرہ کے فضائل و مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

قولہ: وما وقع بينهم الخ یعنی صحابہ کے درمیان جملہ انبیا ہونے یا اختلافات ہونے

وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں اور ان کی تاویل کی جانے لگی کہ یہ سب حق کے طالب تھے اور طلب حق میں ہر ایک مجتہد تھا۔ کوئی اس اجتہاد میں مصیب تھا اور کوئی غلطی اور از روئے حدیث اجتہاد میں غلط کرنے والا مغرور بلکہ ماجور ہے۔

ما الجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية
 واخزاب لان غاية امرهم البغي والخروج على الامام، وهو لا يوجب اللعن وانما
 اختلفوا في يزيدي بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن
 عليه ولا على الججاج، لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن
 كان من اهل القبلة، وما نقل من النبي عليه السلام من اللعن لبعض من
 اهل القبلة، فلما ان يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق
 اللعن عليه، لما ان كفر حنين امر بقتل الحسين، والتفقوا على جواز اللعن على
 من قتلوا او امر به او اجازة ورضى بها، والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين استبنا
 بذا الله واحادته اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كانت تفاصيله
 احاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايماننا، لعنة الله عليه وعلى الفسكرة
 واعوانه

ترجمہ انہیں ہے اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعن کرنے کو واجب نہیں کرتی۔ انھوں نے صرف یزید بن معاویہ کے بارے میں اعتقاد کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج بن یوسف پر اس لئے کہ نبی علیہ السلام 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 صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو جائز قرار دیا اس لئے کہ وہ اس وقت کا ذہن ہو گیا تھا جس وقت 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 اور اس پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ حسین کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھروانوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبارِ آماد ہیں تو

تو ہم اس کے 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

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں نبی علیہ السلام کے برادر بستی نہیں۔ کاتب وحی ہیں۔ ان کے بارے میں خصوصیت سے احادیث وارد ہیں۔ مثلاً ترمذی شریف میں حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان کے بارے میں فرمایا اللہم اجعلہما عدا یا عدا ہدیبہ (ترجمہ) اے اللہ معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور ان کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما۔ اور بخاری شریف میں ہے کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ معاویہؓ نے ایک ہی رکعت وتر پڑھی ہے تو ابن عباس نے فرمایا کہ انہیں چھوڑو وہ فقیہ ہیں۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پائی ہے اور عبد اللہ بن مبارک نے پوچھا کیا کہ معاویہ افضل ہیں یا عمر بن عبد العزیزؓ تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہ کے گھوڑے سے جو گرد اٹھی وہ عمر بن عبد العزیزؓ سے افضل ہے۔ اور خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کے پاس ایک شخص نے حضرت معاویہؓ کو بُرا بھلا کہا تو انہوں نے اس پر کوڑے لگائے۔ ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا معاویہؓ پر لعنت کے جواب کی نفی پر اکتفا کرنا اور ان کے فضائل و مناقب کے بارے میں کچھ نہ کہنا ان کی شان میں بہت بُری کوتاہی کی بات ہے۔

قولہ: وانما اختلفوا فی یزید بن معاویہؓ انہ یزید کی پیدائش سن ۳۵ میں یا ۳۶ میں ایک قول کے مطابق سن ۳۵ میں ہجری میں ہوئی ہے۔ حضرت معاویہؓ کے بعد خلافت کی باگ ڈور سنبھالی۔ یزید کے بارے میں یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے حضرت معاویہؓ کو دیکھا کہ وہ یزید کو گود لئے ہوئے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ ایک جنتی ایک دوزخی کو اٹھائے ہوئے ہے۔ سراسر موضوع ہے۔ جس طرح شیعہ کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید دونوں کو جنتی فرمایا۔ سراسر موضوع ہے۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں یزید کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی۔ اس کی پیدائش خلافت عثمانی میں ہوئی ہے۔ پھر یزید کے بارے میں بہت سی منکرات منقول ہیں۔ یعنی اس کا فاسق و فاجر ہونا۔ اور سب سے زیادہ بُرا کام نبی علیہ السلام کے اہل بیت کے ساتھ ان کا ناروا سلوک ہے اسی وجہ سے علماء کے درمیان یہ بحث چل پڑی کہ یزید پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ بعض حضرات مثلاً امام غزالیؒ وغیرہ سے ممانعت منقول ہے۔ اس لئے کہ یزید نے خواہ کتنا بُرا گناہ کیا ہو مگر اس گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا۔ اور نہ اہل قبلہ میں سے ہونے سے خارج ہوا۔ اور جناب نبی کریم

علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں کعبہ کا استقبال کرتے ہیں۔ یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے۔ اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر آسمانی مذاہب والے کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے۔ اور حدیث شریف میں ہے کہ جو شخص ہماری طرح نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کا استقبال کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہی وہ مسلمان ہے جس نے اپنے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے۔ اس حدیث کو بخاری نے ذکر کیا ہے اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس بات پر معمول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کے ایسے احوال بذریعہ وحی معلوم ہو جاتے تھے جو دوسروں کو معلوم نہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ آپ کو کفر پر اس کی موت ہونے کا بذریعہ وحی علم ہو گیا ہو۔ اور بعض لوگوں نے یزید پر لعنت کرنے کی جھوٹ دی۔ ان لوگوں کے بقول حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے وہ کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسینؑ کے قتل کئے جانے پر یزید کا راضی اور خوش ہونا اور اس کا نبی علیہ السلام کے کھمرانے والوں کی توہین و تذلیل کرنا معنی متواتر ہے اگرچہ الفاظ آحاد کے درجہ میں ہیں۔ اس لئے ہم اس پر لعنت کے جواز کے بارے میں تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں تردد کرتے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے لعنت اللہ علیہ کہہ کر اپنے دل کی بھڑاس نکال لی لیکن محققین کے قول کے مطابق لعنت کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً کہا جائے کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو۔ یہ صورت جائز ہے بلکہ بعض صغائر کے بارے میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے۔ مثلاً آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر مناسبات کے خبر دینے سے ثابت ہو۔ جیسے فرعون اور ابو جہل اور ابلیس وغیرہ۔ یہ صورت بھی جائز ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر مناسبات معلوم نہ ہو۔ یہ صورت ناجائز ہے۔ محققین نے یہ تفصیل اس لئے فرمائی کہ شارح نے لعنت سے سخت ممانعت فرمائی ہے۔ جیسا کہ ترمذی شریف میں روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ لا یكون المؤمن لعاناً۔ یعنی مومن لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ اور ترمذی میں ہی یہ حدیث موجود ہے کہ جو کوئی کسی پر لعنت کرے اور وہ اس لعنت کا مستحق نہیں۔ تو وہ لعنت اسی لعنت کرنے والے پر ہی لوٹ آتی ہے۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے وصف عام کے ساتھ لعنت فرمائی ہے۔ اسی طرح ایسے معین شخص پر بھی

لعنت فرمائی ہے جس کی موت کفر ہوئی۔ لہذا جو ازان ہی دو صورتوں پر مقصور ہوگا اور ممانعت والی آقا
عمیری صورت پر محمول ہوں گی۔ یعنی کسی ایسے معین شخص پر لعنت کرنا جائز نہیں ہے جس کا کفر پر مبرا معلوم نہیں
اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کافر پر مبرا کسی کو معلوم نہیں۔ لہذا اس پر تعین کے ساتھ لعنت کرنا جائز نہیں
ہوگا ہاں وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا مثلاً یہ کہنا کہ قاتل حسینؑ پر اللہ کی لعنت ہو جائز ہے۔ رومیہ کہنا
کہ یہ داس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت اس نے حسینؑ کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس لئے صحیح نہیں۔
کہ اولاً یہ ثابت نہیں کہ یہ نے اس زیادہ کو قتل حسینؑ کا حکم دیا تھا۔ اور اگر ثابت ہو بھی جائے۔ تو بھی کفر
ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کا قتل حسینؑ کا حکم دینا نہ تو حسین رضی اللہ عنہ کے مومن ہونے کی وجہ سے تھا نہ
نہی کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے بلکہ دنیوی عداوت کی وجہ سے تھا۔ جو کبیرہ ضرور ہے مگر کفر نہیں ہے۔

وفشهد بالجنة للحنّة الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال عليه السلام
ابوبكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابی وقاص في الجنة وسعيد
بن زيد في الجنة والوعيد بن الجراح في الجنة، وكذا شهد بالجنة لفاطمة والحسن
والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسين سيد شباب اهل الجنة، وسائر اصحابه لا يذكرون الا بخير ويرجى
لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المومنين، ولا تشهد بالجنة والمار لا احد بعينه بل
تشهد بان المومنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار۔

ترجمہ

اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ السلام نے بشارت دی۔ چنانچہ
آپ 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 عبد الرحمن
بن عوف جنت میں ہوں گے۔ اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہوں گے۔ اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے
اور الوعید بن الجراح جنت میں ہوں گے۔ اسی طرح ہم فاطمہ اور حسن اور حسین کے لئے جنت کی گواہی
دیتے ہیں۔ اس لئے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ فاطمہ اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسن حسین
جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس کے
زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جائے۔ جتنی دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متین طور پر
کسی لئے 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۔

تشریح

جن دس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت مشہور ہے ان کے علاوہ بھی صحابہ کی بعض جماعتوں مثلاً اصحاب بدر اور اصحاب بیعت الرضوان کے بارے میں اور بعض افراد مثلاً حضرت فاطمہ، حضرت حسن، حضرت حسین، حضرت بلال، حضرت سعد بن معاذ، حضرت سلمان فارسی رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہ کے بارے میں بھی جنت کی بشارت احادیث صحیحہ میں وارد ہے، مگر جو مذکورہ دس حضرات کے جنتی ہونے کی بشارت ایک ہی حدیث میں وارد ہے۔ اس بناء پر ان کے جنتی ہونے کی بشارت مشہور ہو گئی اور وہ عشرہ مبشرہ کہلائے۔ سو صحابہ کرام کی جن جماعتوں یا جن افراد کو بارے میں احادیث میں جنت کی بشارت وارد ہے ان کے جنتی ہونے کی ہم شہادت دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی صحابہ کے لئے عام مومنین کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ سے زیادہ ثواب اور مغفرت کی امید رکھتے ہیں اور عام انسانوں میں سے کسی متعین شخص کے جنتی یا جہنمی ہونے کی ہم شہادت نہیں دیتے۔ بلکہ عام لفظ کے ساتھ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اہل ایمان جنتی ہیں اور کفار جہنمی ہیں۔

وشرى المسح على الخفين في السفر والحضر، وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخير المشهور وسئل عن علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام وليا لهما للمسافر ولوما ولية للمقيم وروي ابو بكر عن رسول الله عليه السلام انه قال رخص للمسافر ثلثة ايام وليا لهما وللقيم يومًا ولية اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما، وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرًا من الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني زيد مثل ضوء النهار، وقال الكرخي اخاف الكافر على من لا يروى المسح على الخفين، لان الآثار التي جاءت فيه في حديث التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل النبي بن مالك عن السنة والجماعة فقال ان يحب الشيخين ولا تظعن في الخنتين وتمسح على الخفين.

اور ہم سفر و حضر میں مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کی وجہ سے ہے۔ اور علی بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا۔ تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن رات اور مقيم کے لئے ایک دن رات مسح کرنے کی مدت ٹھہرائی ہے اور ابو بکر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن رات تک اور مقیم کے لئے ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے۔ جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں۔ اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ میں نے اپنے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے۔ اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوں۔ یہاں تک کہ مجھ کو اس بارے میں دن کی روشنی کے مانند (واضح دلائل) پہنچ گئے اور کرخی نے کہا کہ میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں۔ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا۔ اس لئے کہ اس بارے میں آثار و تواتر کے درجہ میں ہیں اور بہر حال جو شخص مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے، تو وہ اہل بدعت میں سے ہے۔ یہاں تک کہ انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو انھوں نے کہا کہ (علامت یہ ہے کہ قوشخیں سے محبت کرے اور دونوں داماد رسول (حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ) کو ملعون نہ کرے۔ اور مسح علی الخفین کرے۔

تشریح مسح علی الخفین کا مسئلہ اگرچہ فقہ کی جزئیات میں سے ہے، مگر چونکہ شیعہ شیعہ نے اہل سنت والجماعت کے برخلاف اس کے جواز کا انکار کیا ہے۔ اس بناء پر مصنفؒ نے مسح علی الخفین کے جواز کا ذکر کیا۔ اگرچہ کتاب اللہ سے وضو میں پیروں کا دھونا ثابت ہے۔ اس بناء پر مسح علی الخفین کے جواز کا قول کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ مگر یہ زیادتی خبر مشہور سے ہے اس بناء پر جائز ہے۔ بعض لوگوں نے جواز مسح کے بارے میں وارد احادیث و آثار کے متواتر ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور منکر جواز کو کافر کہا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ جواز کے سلسلہ میں وارد احادیث و آثار متواتر کے قریب ہیں اور منکر جواز بدعتی ہے کافر نہیں ہے۔ مسح علی الخفین کی کیفیت اور اس کی مدت تفصیل کے ساتھ کتب فقہ میں لکھی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

ولا نخدم نبیذ التمد وھوان لبذ نمر او زبیب فی الماء فیجعل فی الماء من الخرف
فیحدث فیہ لذع کما فی انقاع کاند، نہی عن ذالک فی بدع الاسلام لسا کانت
المجرار او انی الخور ثم نسخ، فعدم تحریمہ من قواعد اهل السنة خلا فاللروافض
وھذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسکرا فان القول بحرمۃ قلیلہ وکثیرہ مما ھب
الیہ کثیر من اهل السنة

ترجمہ اور ہم نہیں حرام سمجھتے نبذ نمر کو، اور وہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیا جائے اور اس کو آگ میں بھی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے۔ جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے۔ جیسا جو وغیرہ کی شراب میں، گو یا کہ اتھرائے اسلام میں اس سے ممانعت کی

گئی تھی، جب (نہیند کے) شے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہیں منسوخ کر دی گئی، تو اس کا حرام نہ ہونا اہل سنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے۔ برخلاف روافض کے، اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے، جب وہ (نہیند) 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 جس کا معنی شارب نے بیان کر دیا ہے۔ جب گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے تب تو اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ لیکن اگر گاڑھی اور نشہ آور نہ ہو البتہ اس میں تیزی پیدا ہو جائے، جیسی تیزی گندم اور جو سے بنائی جانے والی شراب میں ہوتی ہے تو روافض اس کو بھی حرام کہتے ہیں مگر اہل سنت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسلام کے غلبہ کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ نبیذ شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی اس وقت نہیند سے ممانعت کی گئی تھی بعد میں یہ ممانعت منسوخ ہو گئی۔

قولہ الفقاع۔ فاء کے ضمہ اور قاف کی تشدید کے ساتھ ہے۔ اس سے مراد جو گندم وغیرہ سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

ولا يبلغ ولي درجته الانبياء لان الانبياء معصومون، مأمونون من خوف الخاتمة
محمون بالوحي ومشاهد الملائكة مأمورون ببليغ الاحكام وارشاد الانام بعد
الاتصاف بكمالات الاولياء، فمانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل
من النبي كضر وضلال، نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة
الولاية، بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي
ليس بنبي، ولا يصل العبد مادام عاقلاً بالعالى حيث يسقط عنه الامرو النهي
لعموم العطايات الواردة واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض الاجميين
الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واختار الايمان على الكفر من غير
نفاق، سقط عنه الامرو النهي، ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم
الى انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفكير، وهذا كفر وضلال
فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى صلى الله
عليه وسلم مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل، واما قوله عليه السلام اذا
الله عبد له بضره ذنب فمخاة انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها.

ترجمہ

اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں۔ خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں۔ وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انھیں اعزاز حاصل ہے۔ احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں۔ اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد تو بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے۔ وہ کفر اور ضلالت ہے۔ ہاں بعض دفعہ اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے کہ (نبی کا) مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت اس بات کا یقین کر لینے کے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ 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 بشرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ (امر و نہی کے سلسلہ میں) وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے اور اس پر پھر پھر میں کا اجماع ہونے کی وجہ سے۔ اور بعض ابا حنین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور غلو قلب کی انتہا کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے۔ تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبار کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے کہ ظاہری عباد ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی عبارت تفکر ہے۔ اور یہ کفر و ضلالت ہے۔ کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں۔ خاص طور پر اللہ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل و مکمل ہیں۔ رہا نبی علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

تشریح

اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر دے انبیاء کے مرتبہ اور مقام کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ حضرات انبیاء ان کمالات کے ساتھ جن سے اولیاء متصف ہوتے ہیں۔ بدرجہ اتم متصف ہونے کے علاوہ مزید ایسے کمالات و اوصاف کے حامل ہوتے ہیں۔ جن سے اولیاء محروم ہیں اور وہ کمالات و اوصاف یہ ہیں (۱) حضرات انبیاء معصوم ہیں۔ برخلاف اولیاء کے کہ وہ معصوم نہیں۔ (۲) حضرات انبیاء کو سوء خاتمہ کا اندیشہ نہیں۔ جبکہ اولیاء کو بلا برہ اندیشہ رہتا ہے (۳) انبیاء پر اللہ کی وحی آتی ہے۔ اور وہ فرشتہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں۔ (۴) انبیاء خدا کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں اور اولیاء براہ راست ماموم نہیں ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گئی کہ ولی مرتبہ نبوت کو نہیں پہنچ سکتا۔ تو بعض کرامیہ کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے۔ کفر اور گمراہی ہے۔ البتہ بعض دفعہ اس میں

تردد ہوتا ہے کہ نبی جو مرتبہ ولایت اور مرتبہ نبوت دونوں کے ساتھ متصف ہے تو اس کا مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت بعض مشائخ صوفیہ نے کہا کہ نبی کا مرتبہ ولایت اس کے مرتبہ نبوت سے افضل ہے کیونکہ ولایت خلق سے منزه اور کرم کی جانب متوجہ ہونا ہے اور نبوت خالق اور مخلوق کے درمیان واسطہ بننے کا نام ہے۔ نیز ولایت کمال باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے۔ اور کمال باطنی کمال ظاہری سے افضل ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ مرتبہ نبوت افضل ہے کیونکہ ولایت میں ولی کے ساتھ نبی فریک ہے۔ مگر مرتبہ نبوت میں نبی کے ساتھ کوئی شریک نہیں۔

قولہ: ولا یصل العبد الخ بعض اباحیین کا مذہب ہے کہ جب بندہ اللہ تعالیٰ سے بے پناہ محبت کرنے لگے اور اس کا قلب صاف ہو جائے اور بغیر کسی نفاق کے وہ ایمان کو کفر پر ترجیح دینے لگے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اس کو اللہ تعالیٰ کبیرہ پر سزا نہیں دے گا۔ اور بعض اباحیین کہتے ہیں کہ ظاہری عبادات نماز روزہ وغیرہ اس سے محاف ہو جاتے ہیں اور اس کی عبادت تفکر اور ذات باری و صفات باری میں غور و فکر کرنا ہے۔

مصنفؒ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب تک عاقل بالغ ہے وہ اللہ کے امر و نہی کا مکلف ہے کیونکہ شریعت کے احکام ہر عاقل و بالغ کے حق میں عام ہیں خواہ وہ کسی بھی حال میں ہو۔ نیز اس پر امت کے مجتہدین کا اجتماع ہے۔ اس لئے کہ اللہ پر سب سے زیادہ کامل ایمان رکھنے والے اور اس سے کامل محبت کرنے والے حضرات انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ بالخصوص خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس کے باوجود وہ احکام شرع کے زیادہ مکلف ہیں۔ رہا آپ کا یہ ارشاد کہ جب اللہ کسی بندہ کو محبوب بنالیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچا کرتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہ سے اس کی حفاظت کرتا ہے اس سے گناہ صادر ہی نہیں ہونے دیتا کہ اس کا ضرر اس کو لاحق ہو۔

قولہ: بعض الاباحیین الخ وجمہور یہ ہے کہ یہ لوگ بعض محرمات کو مباح کہتے ہیں۔ والنصوص من الکتاب والسنۃ تحمل علی ظواہرہا مالہ یصرف عنہا دلیل قطعی، كما فی الآیات التي تشعر بظواہرہا بالجهۃ والجسمیۃ ونحو ذاک، لا یقال ہذا لیست من النصوص بل من المتشابہ، لا نأفتول المراد بالنصوص ہنہا ایس ما یقابل لظاہرہا والمفسر والمحكم بل ما یعم اقتسام النظم علی ما هو المتعارف، والعدل عنہا ای عن الظواہر الی معانٍ یدعیہا اهل الباطن وہم الملاحدة وسموا الباطنیۃ

لا دعائہم ان النصوص لیست علی ظواہرها، بل لہا معان باطنیۃ لا یعلمہا الا
المعلم، وقصدہم بذلک نفی شریعتہ بالکلیۃ الخادای میل وعدول عن الاسلام
واتصال والتفات بالکفر لکونہ تکذیباً للنبی علیہ السلام فیما علمہ عجیبہ بہ بالضرورۃ
واما ما ذهب الیہ بعض المحققین من ان النصوص مصروفۃ علی ظواہرها، ومع
ذلک فیہا اشارات خفیۃ الی دقائق تنکشف علی ارباب السلوک، یمکن تطبیق
بینہما وبین الظواہر المرادۃ فہو من کمال الایمان ومحض العرفان۔

ترجمہ

اور کتاب و سنت کے نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی، جب تک کوئی دلیل قطعی
ان سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں جو بظاہر جہت اور جہیمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں
یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں، بلکہ متشابہ ہیں 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 طرح
عدول کرنا جن 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 جنہیں محکم
ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے۔ الخ یعنی اسلام سے انحراف
اور کفر سے لگاؤ ہے کیونکہ یہ نبی علیہ السلام کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنہیں آپ کا لانا یقینی طور پر ثابت ہے
رہی وہ بات جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں اس کے باوجود
ان میں ایسے دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو کہ ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان دقائق اور
ظاہری مرادی معانی کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ تو یہ کمال ایمان اور خالص عرفان کی بات ہے۔
تشریح اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ کتاب و سنت کے نصوص کو ان ہی معانی پر
محمول کیا جائے جو لغت یا شرع سے معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک ان کے خلاف دلیل قطعی
قطعاً نہ موجود ہو، مثلاً جن آیات سے باری تعالیٰ کے لئے جہت یا جہیمیت ثابت ہوتی ہے ان آیات
کے ظاہری اور لغوی معنی کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے اس بناء پر ان کا ظاہری معنی مراد نہیں لیا
لیکن جن نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف دلیل قطعی نہیں قائم ہے ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر
ان کے معانی کو اختیار کرنا جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعویٰ کرتے ہیں۔ کفر اور الحاد ہے کیونکہ
ایسا کرنا نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے۔

قولہ: لا یقال انہ منشأ اعتراض معترض کا نص کے اصطلاحی معنی مراد لینا ہے جو اصول فقہ والے مراد لیتے ہیں۔ اس لئے کہ اصول فقہ والے ظہور معنی کے اعتبار سے کلام شارع کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں۔ (۱) نص (۲) ظاہر (۳) مفسر (۴) محکم، اسی طرح خفاء معنی کے اعتبار سے بھی چار قسمیں بیان کرتے ہیں۔ (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں نص کے اصطلاحی معنی مراد نہیں، بلکہ مطلق کلام شارع مراد ہے۔ کلام شارع کو نص کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مدلول کی صحت قطعی اور یقینی ہے اور سخت میں نص کے معنی قطع ہیں۔

قولہ: واما ما ذهب الیه الخ محققین صوفیاء کا مذہب یہ ہے کہ کتاب و سنت کے نصوص ظاہری معانی پر محمول ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ان میں ایسے لطائف کی جانب بھی اشارہ ہوتا ہے جو راہ سلوک طے کرنے والوں پر منکشف ہوتے ہیں۔ اور یہ لطائف نصوص کے ظاہری معنی کے متنافی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان لطائف اور نصوص کے ظاہری معنی کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وَمَا آرَقْنَاهُمْ يَفْقَهُونَ“ کا ظاہری معنی بھلائی کے راستہ میں مال خرچ کرنا ہے۔ لیکن صوفیاء نے اس کے ساتھ ما رزقنا سے روحانی نعمتوں کو بھی مراد لیا ہے اور آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جو کچھ ہم نے انہیں انوار معرفت دے رکھا ہے۔ دوسروں پر اس کا فیضان کرتے ہیں اس طرح کے لطائف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ پر لطائف السلوک کے عنوان سے تحریر فرمائے ہیں۔

در رد النصوص بان ینکر الاحکام التي دلت علیها النصوص القطعية من الکتاب والسنة کحشر الاجساد مثلاً کفر لکونه تکذیباً صریحاً لله تعالى ورسوله علیہ السلام فمن فذف عائشة بالزنا کفر، واستحلال المعصية صغیرة کانت وکبیرة کفراً ذللت کونها معصية بدلیل قطعی وقد علم ذالک مما سببت، والاستهانة بها کفر ولا علی الشریعة کفر لان ذالک من لمارات الکذیب، وعلى هذا الاصول یتفرع ما ذکر فی الفتاوی من انه اذا اعتقد الحرام حلاً فان کانت حرمة لعینه، وقد ثبت بدلیل قطعی یکفر، وإلا فلا، بان یکون حرمة لغيره أو ثبت بدلیل ظنی وبعضهم لم یفرق بین الحرام لعینه و لغيره، فقال من استحل حراماً وقد علم فی دین النبی علیہ السلام تحريمه ککاح ذوی المحارم او شرب الخمر و اکل الميتة او الدماء او الخنزیر، من غیر ضرورة نکاحاً، وفعل هذا الاشياء بدون الاستحلال

فسق، ومن استحل شرب النبیذ الى ان یسکر کفر، وأما لو قال لحرام، هذا حلال لترویح اسلعة، وبجکم الجہل لا یکفر، ویوتنی ان لا یکون الخمر حراماً ولا یکون صوم رمضان فرضاً لما یثب علیہ لا یکفر، بخلاف ما اذا تمنی ان لا یحرم الزنا وقتل النفس بغیر حق فإنه یکفر، لان حرمة هذا ثابتة فی جمیع الادیان، موافقة لما حکمت، ومن اراد الخروج عن الحکمة فقد اراد ان یحکم الله تعالى بما یشیکم بحکمة، وهذا جهل منه بربه تعالى، وذكر الامام السرخسی فی کتاب الحیف انه لو استحل وطئ امرأته الحائض ینکف، وفی النوادر عن محمد انه لا ینکف هو والصحیح، وفی استحلال اللواط، بامرأته لا ینکف علی الاصح، ومن وصف الله تعالى بما لا یشیک به، او سخر باسم من اسماءه أو بامر من اوامره او انکر وعدة أو وعدة ینکف، وكذا الوتمنی ان لا ینکف نبی من الانبیاء علی قصد استخفاف او عداوة، وكذا الوصل علی وجه الرضاء فین تکلم بالکفر، وكذا الوجلّس علی مکان مرتفع وحوله جمعا یسئلونه مسائل ینضحکونه، ویضربونه بالوسائد، ینکفون جمیعاً، وكذا الوامر رجلاً ان ینکف بالله أو عزم علی ان یامر بکفره، وكذا الوافقی لامرأة بالکفر لتبین من زوجها، وكذا الوقال عند شرب الخمر والزنا بهم الله وكذا الوصلی بغیر قبله او بغیر طهارتہ او یعمد الیکفر وان وافق ذالک البقلیة، وكذا الواطلق کلمة الیکفر استخفافاً لا اعتقاداً الى غیر ذالک من المفروغ.

ترجمہ اور نصوص کو رد کرنا باس طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے۔ جن پر کتاب و سنت کے نصوص قطعہ دلائل کرتے ہیں مثلاً حشر اجماد کا انکار کرنا کفر ہے۔ اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول علیہ السلام کی صریح تکذیب ہے تو جو شخص حضرت عائشہ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے اور کسی مصیبت کو خواہ وہ صغیر ہو یا کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے۔ جب اس کا مصیبت ہونا دلیل قطعی ہے ثابت ہو اور یہ بات ماسبق سے معلوم ہو چکی ہے اور مصیبت کو معمول سمجھنا کفر ہے۔ اور شریعت کا رد کرنا کفر ہے۔ اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر مفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے۔ تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے۔ دلائل مالیکہ دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ باس طور کہ حرمت بغیرہ ہو یا دلیل قطعی سے ثابت ہو اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام بغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا اور کہا کہ جو کسی حرام کو حلال

سمجھے۔ دران حالیکہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محرم کا کھانا یا شراب پینا یا مردار یا خون یا خنزیر کھانا یا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھے ہوئے فسق ہے اور جو شخص نمیز کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے کافر ہو جائے گا۔ بہر حال اگر کوئی شخص سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے متعلق کہے کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ بوجہ اس کے شائع ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے قتل ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے۔ حکم کے مطابق ہے۔ اور جس شخص نے حکمت سے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم کرے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار کے متعلق اس کی جہالت ہے۔ اور امام سہری نے کتاب الفضل میں ذکر کیا کہ اگر کسی نے اپنی حالت نہ ہوی سے وطن کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا، اور نوادر میں امام محمد سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اصح قول کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے مشایخ شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے، یا اس کے وعدہ کا یا اس کی وعید کا انکار کرے، تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا۔ استخفاف یا عداوت کا ارادہ کرنے کی بناء پر اور اسی طرح رضاء کے طور پر اگر ایسے شخص پر ہنسنا جس نے کلمہ کفر کہا، اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے۔ اس پر ہنستے ہیں اور نکتے بھینک بھینک کر مارتے ہیں تو سب کافر قرار دئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا۔ یا اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا۔ اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے، اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر غیر قبلہ کی طرف یا بغیر وضو کے نماز پڑھی اگر وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو۔ اور اسی طرح اگر کلمہ کفر ادا کیا۔ اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اور اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت کے نصوص کو اس محنی رد کرنا کفر ہے کہ ان احکام کا انکار کر دیا جائے جن پر کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ایسے نصوص دلالت کرتے ہیں

جن میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں، اس لئے کہ ایسا کرنا اللہ اور اس کے رسول کی صریح تکذیب ہے لہذا اگر کوئی ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ کافر ہو گا اس لئے کہ ان کی براءت اور عفت کے سلسلہ میں سورہ نور میں متعدد آیات نازل ہوئی ہیں اور وہ اولاد مبراہی جیسے صریح لفظوں میں ان کی براءت ظاہر فرمائی ہے۔ اسی طرح جس فعل کا گناہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اس کے حلال ہونے کا عقیدہ رکھنا بھی کفر ہے کیونکہ ایسا کرنے کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اس کو حرام بتلانے میں شارع کو معاذ اللہ جھوٹا سمجھتا ہے اور شارع کی تکذیب کفر ہے۔
 قولہ: وعلى هذه الاصول الخمسة علماء ماؤد النہر کے فتاویٰ میں جو ذکر کیا گیا ہے وہ ان ہی مذکورہ اصول پر مقرر ہے اور وہ مذکورہ اصول یہ ہیں (۱) کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے (۲) گناہ کو ہلکا اور معمول سمجھنا کفر ہے (۳) شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے۔

قولہ: وكذا وجلس الخ فتاویٰ میں اس طرح مذکور ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایسا واقعہ پیش آیا ہو اور اس کے بارے میں کسی نے مفتی سے استفتاء کیا ہو۔

وَالْيَأْسُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كَفَرٌ لَا يَأْسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ، وَالْأَمْنُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كَفَرٌ لَا يَأْمَنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ، فَإِنْ قِيلَ لِيُجْزَمُ بَأَنَّ الْعَمَى يَكُونُ فِي النَّارِ يَأْسُ مِنَ اللَّهِ، وَبِأَنَّ الْمَطِيعَ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمْنٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَزِلُ كَافِرًا مَطِيعًا كَانَ أَوْ عَامِيًا، لِأَنَّهُ إِمَّا أَمِنَ أَوْ أَلْسَ، وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنْ لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، قُلْنَا هَذَا الْيَسُّ بِيَأْسٍ، وَلَا أَمْنٍ، لِأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْعَصِيانِ لَا يَأْسُ أَنْ يَوْفِقَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ اطِّعَةِ لَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يَخْذُلَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَكْتَسِبُ الْعَمَى، وَهَذَا يَظْهَرُ الْجَوَابَ لِمَا قِيلَ أَنَّ الْمُعْتَزِلَ إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيرَةً لَزِمَ أَنْ يَصِيرَ كَافِرًا يَأْسُ مِنَ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَا عِتْقَادَ أَنْهُ لَيْسَ بِمَيِّتٍ وَذَلِكَ لِأَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنْ عِتْقَادَ اسْتِحْقَاقِ النَّارِ يَتْلُزَمُ الْيَأْسُ وَأَنْ عِتْقَادَ عَدَمِ إِيمَانِهِ الْمَفْسُورُ بِمَجْمُوعِ الْقَصْدِ وَالْإِقْرَارِ وَالْأَعْمَالِ بِنَاءً عَلَى انْتِفَاءِ الْأَعْمَالِ بِوَجِبِ الْكُفْرِ، وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، وَقَوْلِهِمْ يُكْفَرُ مَنْ قَالَ بِخُلُوفِ الْقُرْآنِ أَوْ اسْتِحَالَةِ الرُّوْيَةِ أَوْ سُبِّ الشَّيْخَيْنِ أَوْ غَيْرِهَا، وَأَمَّا ذَلِكَ فَمَشْهُلٌ.

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ سے یوں کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مرنے کا فروغ ہی اس کا ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے بے خونی کفر ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی نذر سے دبی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عامی جہنم میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے۔ اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خونی ہے۔ تو لازم آئے گا کہ معتزلی کا فرہوخواہ وہ مطیع ہو یا عامی ہو۔ اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع ہوئی موت میں) یا ناامید ہوگا (عامی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ ہم کہیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ بے خونی ہے اس لئے کہ وہ عامی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قویہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے۔ اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بے یار و مددگار چھوڑ دے پس وہ معامی کا ارتکاب کرنے لگے اور اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے۔ اور یہ جواب کا ظاہر ہونا، اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو مستلزم ہے۔ اور اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بنا پر کفر کو واجب کرتا ہے اور مشائخ کے اس قول کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ اور ان کے اس قول کے درمیان کہ خلق قرآن اور استمالہ رویت باری یا سب شیخین یا لعن شیخین وغیرہ کے قائل کی تکفیر کی جائے۔ تطبیق مشکل ہے۔

تشریح

قولہ فان قيل ۱۴ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کو جنت میں اور عامی کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس لئے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہوگا تو اسے اپنے جنت میں داخل کئے جانے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کے عذاب سے بے خوف ہوگا۔ اور اگر عامی ہوگا تو اپنے جہنم میں ہونے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہوگا۔ اور مصنف کے بقول اللہ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب سے بے خونی دونوں باتیں کفر ہیں۔ پھر تو معتزلی کو ہر حال میں کافر کہنا چاہیے۔ حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ معتزلی نہ تو عاصی ہونے کی صورت میں اللہ کی رحمت سے مایوس ہے اور نہ مطیع ہونے کی صورت میں اللہ کے عذاب سے بے خوف ہے۔ کیونکہ عاصی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے مایوس نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دے گا اور مطیع ہونے کی صورت میں اسے یہ خوف لاحق ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر لیں جس کی وجہ سے وہ گناہ میں مبتلا ہو جائے۔

قولہ: والجمع بین قولہما الخ یعنی ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے۔ اور دوسری جانب یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کو مخلوق کہنے والے اور جنت میں اللہ کی رویت کو محال کہنے والے اور شیخین پر سب و شتم کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی۔ ان دونوں قولوں میں تناقض ہے۔ تطبیق مشکل ہے لیکن یہ اشکال متعدد طریقوں سے دور کیا گیا ہے (۱) کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کرنا شیخ شری اور ان کے متبعین کا قول ہے اور ملتقی میں امام اعظم ابو حنیفہ سے بھی یہی منقول ہے اور مذکورہ لوگوں کی تکفیر فقہاء کا مذہب ہے اور جب قائل ہر قول کے مختلف لوگ ہیں تو کوئی تناقض نہیں (۲) مذکورہ لوگوں کی تکفیر حقیقت پر محمول نہیں بلکہ تہدید اور تغلیظ پر محمول ہے۔

وقصد یوت الکاهن بما یخبرہ عن الغیب کفر بقولہ علیہ السلام من اتی کاہناً فسلّٰہ بما یقول فقد کفر بما انزل اللہ تعالیٰ علی محمدؐ والکاهن هو الذی ینخبہ عن الکوائن فی مستقبل الزمان ویدعی معرفۃ الاسرار ومطالعة علم الغیب، وکان فی العرب کھنۃ یدعون معرفۃ الامور۔ فمنہم من کان یزعم ان لدرئیاً من الجن وما جئنا ببقی الیہ الاخبار، ومنہم من کان یزعم انہ لیست درک الامور بفہم عطیہ والمانجم اذا ادعی العلم بالحوادث الآتیۃ فهو مثل الکاهن، وبالجملة العلم بالغیب امر تفرد بہ اللہ تعالیٰ، لا سبیل الیہ للعباد الا باعلام منہ اذ الہام بطریق المعجزة او الکرامة، وارشاد الی الاستدلال بالامارات فیما یمکن فیہ ذالک، ولہذا ذکر فی الفتاویٰ ان قول القائل عند رویۃ ہالۃ القمر یموت مطر مدعی علم الغیب لا بعلم متد صکفر۔

ترجمہ | اور ایسی بات میں کاہن کی تصدیق کرنا جس کی وہ غیب کے بارے میں خبر دی کفر ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آئے اور اس کی کبھی ہوئی بات کو سچ جانے تو اس نے اس کتاب کا انکار کیا جو اللہ نے محمد پر نازل کی۔ اور کاہن وہ شخص

ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے۔ اور اسرار کی معرفت اور غیب کے آگاہ ہونے کا مدعی ہو۔ اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں سے بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں جو اس کو خبر پہنچاتے ہیں اور بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خدا داد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتا ہے اور نجومی جب آئندہ کے واقعات جانتے کا دعویٰ کرے تو وہ مثل کاہن کے ہے۔ بہر حال غیب کا علم ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں۔ بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا مجوزہ یا کرامت کے طور پر اہام کرنے سے۔ یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف رہنمائی کر کے جن میں ایسا ممکن ہے۔ اسی وجہ سے فتویٰ میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہنا کہ بارش ہوگی۔ نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے، یہ کفر ہے۔

تشریح

غیب سے مراد وہ چیز ہے جس کا ادراک نہ تو حواس سے ہو سکتا ہے نہ اس کا علم ضروری ہو۔ اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہے کہ استدلال کے ذریعہ حاصل ہو سکے۔ قرآن نے غیر اللہ سے اسی غیب کے علم کی نفی کی ہے اور جس چیز کا ادراک کسی ماس کے ذریعہ یا دلیل کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا اس کا علم ضروری ہے وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے۔ نہ اس کے علم کا دعویٰ کفر ہے اور نہ اس کے مدعی کی تصدیق کفر ہے۔

قولہ: رثیاً۔ یہ لفظ فعیل کے وزن پر اسم مفعول مرئی کے معنی میں ہے۔ مراد ساتھ رہنے والا جن جو دکھائی دیتا ہو۔

والمعدوم ليس لشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشئية تساوت الوجود والشبوت والعدم يراون النفي، فهذا احكم ضروري، لم يبازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج، وان اريد ان المعدوم لا يسمي شيئاً، فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشئ بان الوجود والمعدوم اوما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتنبع موارد الاستعمال۔

ترجمہ اور معدوم شئی نہیں ہے اگر شئی سے مراد ثابت ہے اور متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شئییت وجود اور ثبوت کا مراد ہے اور عدم نفی کا مراد ہے۔ تب تو یہ حکم ضروری ہے۔ اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ

معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شئی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معدوم ہونا یا مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور موافق استعمال کی چھان بین ہے۔

تشریح

اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں سے معدوم سے متعلق دو مسئلے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے منفی نہیں ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ عرف و لغت میں معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا۔ اگر معدوم پر شئی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجاز پر محمول ہو اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم کو شئی کہا جاسکتا ہے مصنف کے قول میں دونوں مسکوں کے بیان کا احتمال ہے۔ اس لئے شارح نے فرمایا کہ اگر مصنف کی مراد پہلے مسئلہ کا بیان ہے تب تو یہ بدیہی حکم ہے جس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ لغوی نزاع ہے جس کا مرجع نقل اور اس لفظ کے موافق استعمال کی چھان بین ہے۔

قَدْ دَعَاءُ الْاَحْيَاءِ لِلْاَمْوَاتِ وَصَدَقْتَهُمَا اَيْ صَدَقَتْ الْاَحْيَاءُ عَنْهُمْ اَيْ عَنِ الْاَمْوَاتِ نَفَعَ لَهُمَا اَيْ لِلْاَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ تَسْكَابَاتِ الْقَضَاءِ لَا يَتَبَدَّلُ وَكُلُّ نَفْسٍ مَرهُونَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ بِعِزِّهِ يَجْزِي بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَيْرِهِ وَلَنَا مَا وَرَدَ فِي الْاَحَادِيثِ الصَّحَاحِ مِنَ الدَّعَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خُصُوصًا فِي صَلَوةِ الْجَنَازَةِ وَقَدْ تَوَارَتْ السُّفُوفُ فَلَوْلَهُ لَكِنَّ لِلْاَمْوَاتِ نَفْعٌ فِيهِ لَمَّا كَانَ لَهُ مَعْنَى وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ تَصَلَّى عَلَيْهِ اُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مِائَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُونَ لَهُ اِلَّا شَفَعُوا فِيهِ وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عِبَادَةَ اَنْهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اِنْ اُمِّ سَعْدٍ قَدْ مَاتَتْ فَاَيُّ الصَّدَقَةِ اَفْضَلُ قَالَ الْمَاءُ فَخَضِرُ بَلَدٍ وَقَالَ هَذَا لَا تَقُمْ سَعْدُ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدَّعَاءُ بِالْبِرِّ وَالصَّدَقَةِ تَطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ الْعَالَمَ وَالْمُعَلَّمَ اِذَا مَرَّ عَلَيْهِ قَبْرٌ فَانَ اللَّهُ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ اَرْبَعِينَ يَوْمًا وَالْاَحَادِيثُ وَالْاَثَرُ فِي هَذَا الْبَابِ كَثِيرٌ مِنْ اَنْ يَحْتَصِيَ

ترجمہ | اور مردوں کے واسطے زندوں کی دعائیں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے، اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قضاء الہی

بدلتی نہیں اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی۔ اور ہماری دلیل احادیثِ صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعاء کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ سوا اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہنچتی ہے نماز جنازہ پڑھتی ہے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں۔ تو اس کے بارے میں ان کی سفارش ضرور قبول ہوتی ہے اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ ام سعد مر گئی ہے تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا؟ آپ نے فرمایا: پانی؛ تو سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ ہم سعد کے لئے وقف ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعاء مصائب کو دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور معلم کا جب کسی بستی پر گزرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھا لیتے ہیں۔ اور اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

تشریح ایصالِ ثواب کا ثبوت بہت سی احادیث اور آثار سے ہے، مثلاً مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اذ مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث صدقۃ جاریۃ و علم ینتفع بہ و ولد صالح یدعوا لہ۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ما المیت فی قبرہ الا شبیۃ الغریق المتغوث یتطرد عوۃً تلحقہ من ابی او ام او ولد او صدیق ثقۃ، فاذا الحقہ صکان احب الیہ من الدنیا۔ رہا معتزلہ کا استدلال اس بات سے کہ قضاء الہی خواہ کسی پر انجام کئے جانے سے متعلق ہو یا عذاب دئے جانے سے متعلق ہو۔ اس میں قسری نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب شارع نے مردہ کے لئے زندوں کی دعا اور ان کی طرف سے صدقہ خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اسی طرح ان کی دلیل ”لیس للانسان الا ما سعی“ میں ان سے کافر انسان مراد ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی یَجِیْبُ الدَّعَوَاتِ وَ یَقْضِی الْحَاجَاتِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی اَدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ و یَقُولُ عَلَیْہِ السَّلَامُ یَسْتَجِیْبُ الدَّعَاءَ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ یَدْعُ بِاِثْمٍ اَوْ قَطِیْعَةٍ رَّحِمَہٗ مَا لَمْ یَسْتَعْجِلْ و یَقُولُ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِنْ رُبَّمَا حَرَّمَ سَمِیْمٌ یَسْتَحِیُّ مِنْ عِبَادٍ اِذَا رَفَعَ یَدَیْہِ اِلَیْہِ اِنْ یَرِیْہُمَا صَفْرًا وَاَعْلَمُ اَنْ الْعَمَلَةَ فِیْ ذَالِکَ صَدَقَ النَّیُّ وَ خُلُوْصُ الطُّوْبٰتِ

وحضور القلب لقولہ علیہ السلام ادعوا للہ وانتم موقوفون بالاجابة، واعلموا ان اللہ لا یتجیب الدعاء من قلب غافل لاه، واختلف المشائخ فی انه هل يجوز ان يقال یتجیب دعاء الکافر، فمنعہ الجمهور لقولہ تعالیٰ وما دعاء الکافرین الا فی ضلال، ولانه لا یدعوا للہ تعالیٰ لانه لا یعرفہ وان اقربہ فلما وصفہ بما لا یلیق بہ فقد نقض اقرارہ، وما روى فی الحدیث ان دعوة المظلوم وان کان کافراً یتجیب محمول علی کفران النعمۃ، وجوزہ بعضهم بقولہ تعالیٰ حکاً عن ابلیس انظر فی فقال اللہ تعالیٰ انک من المنظرین، ہذا اجابۃ، والیہ ذهب ابو القاسم الحکیم والونصر الدبوسی، قال الصدر الشہید وبہ یفتی۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حجابات پوری کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ گناہ کے متعلق یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلدی نہ مچائے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ وہ سب سے کہیں کہ جب بندہ اسکی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اسے ان کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا آتی ہے اور ماننا چاہیے کہ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں، قابل اعتماد چیز صدق نیت اور خلوص قلب اور رقی تعالیٰ کے ساتھ حضور قلب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو۔ دراصل حالیکہ قبولیت کا یقین رکھو اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلوڑ کرنے والوں کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے؟ تو جمهور نے اس کا انکار کیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ کافر کی دعا محض بیکار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں رکھتا اور اگر زبان سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی ایسی صفت بیان کی جو اس کے شایان شان نہیں ہے تو اس کا اقرار ٹوٹ گیا اور حدیث میں جو آیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ کفران نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اور ابلیس کے متعلق بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ ابلیس نے کہا۔ رب انظر فی الیوم یتبعثون۔ ترجمہ۔ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انک من المنظرین۔ ترجمہ۔ تجھے مہلت دی گئی۔ یہ قبولیت ہے۔ اور یہی مذہب ہے۔

الوقایم حکیم اور ابو نصر دبوکی کا۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

تشریح

قولہ: واختلف المشائخ ذوو القول کے درمیان تطبیق کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کافر کی دعا اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہو سکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

وما أخبر به النبي عليه السلام من الشراط الساعة أي من علامات ما منها من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج وماجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة أخبر بها الصادق قال حذيفة بن أسيد الغفاري طلع النبي عليه السلام علينا ونحن نذكر فقال ما تذكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج وماجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب، وأخذ ذلك نار يخرج من اليممت تطرد الناس في محشرهم، والاحاديث الصحاح في هذه الاشارات كثيرة جدا، وقد روي احاديث واثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير والسيرة والتواريخ۔

ترجمہ

اور نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے۔ مثلاً دجال اور دابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب کے طلوع ہونا تو یہ حق ہے اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی محض صادق نے خبر دی ہے۔ حذیفہ بن اسید غفاری فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آ پہنچے۔ درازن حالیکہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے۔ آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو۔ ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز نہیں آئے گی یہاں تک کہ اس پہلے تم دس نشانیاں دیکھو۔ پھر آپ نے دُخان اور دجال کا اور دابۃ الارض کا اور مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ ابن مریم کے نزول کا اور یاجوج ماجوج کا اور تین خسوف (زمین کے دھسنے کا) مشرق میں ایک خسف کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے آخر میں ایک آگ یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے محشر کی طرف بھگا کر لے جائے گی اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں۔

لہذا فقیر اور سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہیے۔

تشریح

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے وہ حق ہیں کیونکہ وہ سب ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی غیر صادق نے خبر دی ہے اور جس ممکن چیز کی غیر صادق خبر دے۔ اس کو ماننا واجب ہے۔ اس لئے ان علامات قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔ ان علامات قیامت کی تفصیل اور توضیح سیرت اور تاریخ و تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے۔ بخوف طوالت ہم انہیں نظر انداز کرتے ہیں۔

والمجتہد فی العقلیات والشرعیات الاصلیة والفرعیة قد یخطئ وقد یصیب فذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان کل مجتہد فی المسائل الشرعیة الفرعیة التي لا قاطع فیہا مصیب، وهذا الاختلاف مبني علی اختلاف فہم فی ان للہ تعالیٰ اُفی کل حادثہ حکماً معیناً ام حکمہ فی المسائل الاجتہادیة ما اذی المیدرای المجتہد وتحقیق هذا المقام ان المسألة الاجتہادیة إما لا یکون من اللہ تعالیٰ فیہا حکم معین قبل اجتہاد المجتہد او یکون، وحینئذ إما ان لا یکون من اللہ تعالیٰ علیہ دلیل او یکون، وذلك الدلیل اما قطعی او ظنی، فذهب الی کل احتمال جماعۃ، والمختاران الحكم معین وعلیہ دلیل ظنی ان وجدة المجتہد اصاب، وان، ففسدہ اخطأ، والمجتہد غیر مکلف باصابته لغرضه وخفاءه فلذا ان کان المخطئ معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف علی هذا المذهب فی ان المخطئ لیس باثم، وانما الخلاف فی ان مخطئ ابتداء وانتهاء ای بالنظر الی الدلیل والحکم جیباً، والیہا ذهب بعض الشائخ وهو مختار الشیخ الی منصوراً وانتهاء فقط ای بالنظر الی الحكم حیث اخطأ فیہ، وان اصاب فی الدلیل حیث اقام علی وجهه مستجمعا بجمیع شرائطه وارکانہ، واتى بما کلف من الاعتبارات ولس علیہ فی الاجتہاد دلیلاً اقامة الحجة القطعیة التي مدلولها حق البتة۔

ترجمہ

اور عقلیات اور شرعیات اصلہ اور فرعیہ میں اجتہاد کرنے والا کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی صواب پر ہوتا ہے اور بعض اشعریہ اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں۔ ہر اجتہاد کرنے والا صواب اور درستگی پر ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس واسطے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل

اجتہاد یہ میں اس کا حکم دیکھتا ہوں جس حکم تک مجتہد کی رائے پہنچے۔ اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہاد میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوگا یا معین ہوگا اور اس صورت میں یا تو اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور وہ دلیل یا قطعی ہوگی یا ظنی ہوگی۔ تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے جس کو مجتہد اگر پالے تو وہ صواب پر ہے اور اگر نہ پالے تو خطا پر ہے۔ اور مجتہد حکم صواب پالنے کا مکلف نہیں۔ اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماحور یعنی احرار و ثواب دہا جانے والا ہے تو اس مذہب پر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گنہگار نہیں۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداء و انتہا یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے۔ مگر صرف انتہا یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے کہ (حکم کے جاننے) میں خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں صواب و درستگی پر ہے کہ دلیل ٹھیک قائم کی دران حالیکہ وہ تمام شرائط و ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کا اعتبار کیا جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

تشریح قولہ: فی العقلیات۔ عقلیات سے مراد وہ مسائل جو صرف ایسی دلیل عقلی سے ثابت ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہے۔ جیسے وجود باری تعالیٰ۔

قولہ: و المشرعات۔ شرعیات سے مراد وہ احکام ہیں جن کے اثبات میں عقل کافی نہیں ہے۔ قولہ: و تحقیق ہذا المقام۔ اجتہادی مسائل میں کل احتمالات چار ہیں۔ پہلا احتمال یہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ کا کوئی حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو سمجھے وہی حکم الہی ہے یہی اکثر معتزلہ کا مذہب ہے۔ اس صورت میں حق متحد دیکھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا ہے کہ نواقص و منوع سمجھنا بھی حق ہوگا اور امام شافعیؒ کا غیر ناقص سمجھنا بھی حق ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس سے مطلع ہونا ایک افتاء ہے اور خطا کرنے والے کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا۔ یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔ تیسرا احتمال یہ کہ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس مسئلے میں پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو وہ صحیح حکم کو جان لے گا۔ اور اگر نہ پالے تو خطا پر ہوگا۔

اور مجتہد صحیح حکم پانے کا مکلف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم مخفی رہتا ہے۔ اسی بناء پر اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور ہی نہیں بلکہ عند اللہ اجر و ثواب کا بھی مستحق ہے۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور شارح کو نزدیک بھی مختار ہے۔

والدلیل علیٰ ان المجتہد قد یخطئ بوجہ، الاول قوله تعالیٰ ففہمناھا سلیمان و انصیر للحکومتہ والفتیاء ولو کان کل من الاجتہادین صواباً لما کان لتخصیص سلیمان بالذکر جهة لان کلامہما قد اصابنا الحكم حینئذ، وفہمنا، الثانی الاحادیث والاثبات الدال علی تردید الاجتہاد بین الصواب والخطاء بحیث صارت متواترة المعنی، قال علیہ السلام ان اصبحت فلتک عشر حسنات، وان اخطأت فلتک حسنة واحدة، وفي حدیث أخر جعل للمصیب اجرین وللمنخطی اجراً واحداً وعن ابن مسعود ان اصبحت فمن اللہ وإلا فمندی ومن الشیطان، وقد اشتهرت بخطیئة الصحابة بعضهم بعضاً فی الاجتہاد، الثالث ان القیاس مظهر لامشیت فان الثابت بالقیاس ثبوت بانفسہ انما معنی وقد اجمعوا علی ان الحق فیما ثبت بانفس واحد لا غیر۔ الرابع اننا لا نفرق فی العموم والواردۃ فی شریعة نبیینا علیہ السلام بین الأشخاص، فلو کان کل مجتہد مصیباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافین من العظروا الاباحۃ او الصحۃ والفسا او الوجوب وعدمہ، وتام تحقیق هذه الأدلة والجواب عن تمسکات المخالفین یطلب من کتابنا التلویح فی شرح التنفیخ۔

ترجمہ

اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے۔ متعدد ہے۔ اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد ففہمناھا سلیمان و انصیر للحکومتہ والفتیاء (منصوب، حکومت اور فتیا کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں سلیمان اور داؤد علیہما السلام میں سے ہر ایک نے صحیح حکم پایا۔ اور اس کو سمجھ لیا۔ دوسری دلیل اجتہاد کے خطا اور صواب کے درمیان دائرہ ہونے پر دلالت کرنے والی اتنی احادیث اور آثار ہیں جو معنی متواتر ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر خطا کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور ابن مسعود سے یہ لفظ منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم کو پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے۔ ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہ کا ایک دوسرے کو خاطی قرار

دنیا مشہور ہے تبصری دلیل یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنے والا نہیں۔ کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت کے نص سے ثابت ہے اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں حق صرف ایک ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں وارد احکام میں اشتباہ کے درمیان کوئی تفریق نہیں تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہو۔ تو فعل واحد کا متناہین مثلاً حذر و اباحت یا صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ اور ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التبیح سے معلوم کیا جائے۔

تشریح قولہ والضمیر الخ یعنی ضمیر منصوب حکومت بمعنی فیصلہ کی طرف یا فتیہ بمعنی فتویٰ کی طرف راجع ہے جو اگرچہ صریحاً مذکور نہیں۔ مگر مجہود فی الذہن ہے۔ قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی چلی اور اسے روند ڈالا۔ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا۔ کھیتی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا انھوں نے بکریاں کھیت والے کو دے جانے کا فیصلہ کیا۔ حضرت سلیمان علیہم السلام نے فرمایا کہ اس کے علاوہ ایک فیصلہ ہے جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انھوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی کے مالک دیدی جائیں کہ وہ ان کے دودھ سے فائدہ اٹھاتا رہے اور کھیت بکریوں کے مالک کو دیدیا جائے کہ اس کی خدمت کرے۔ یہاں تک کہ جب کھیتی اپنی سابقہ حالت پر آجائے تو کھیت اس کے مالک کو دیدیا جائے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کر دی جائیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ پسند فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ کی سمجھ دینے کا خاص طور سے ذکر کیا۔ کلام کے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مسئلہ میں اجتہادی خطا ہوئی۔ وہ صحیح فیصلہ نہیں سمجھ پائے۔

ورسل البشر افضل من رسل الملائكة و رسل الملائكة افضل من عامة البشر و عامة البشر افضل من عامة الملائكة، اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة و اما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة و عامة البشر على عامة الملائكة فبحجج الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية عن ابليس اُسرأيتك هذا الذي كُرمْتُ على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. ومقتضى الحكمة الامر لآدم بالسجود لآدم على دون العاكس. الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء

كلها. الآية. ان القصد منه الى تفصيل آدم على الملائكة وبيان زيادته عليه واستحقاق
التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وال ابراهيم قال عمران على
العلمين والملائكة من جملة العالم وقد خفف من ذاك بالاجمال تعظيم عامة البشر
على رسل الملائكة، فبقى معمولا به فيما عدا ذلك، ولا خفاء في ان هذه المسألة ظنية
يكتفي فيها بالدلائل الظنية. الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية
والعملية مع وجود احوال والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الملجبات الضرورية
الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع المشاغل والصوا
اشق وادخل في الاخلاص، فيكون افضل.

ترجمہ

اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور عام انسان
عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بہر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں سے افضل قرار
دینا تو یہ اجارے سے بلکہ ضرورت (دینی) سے ثابت ہے۔ رہا انسان رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور
عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو چند وجوہ سے ہے۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم
کے سامنے تعظیمی سجدہ کرنے کا حکم دیا۔ ابلیس سے بطور حکایت کے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ
سے "أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ خَلْقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ" (ترجمہ بھلا
بتائے کیا یہی وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دی ہے، حالانکہ آپ نے مجھ کو انگ
سے پیدا کیا ہے۔) (جس کی فطرت میں بلندی ہے، اور اس کو مٹی سے پیدا کیا ہے) جس کی فطرت میں بلندی
ہے اس لئے میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہے، اور حکمت کا تقاضہ اعلیٰ کے سامنے ادنیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دینا
ہے نہ کہ اس کے برعکس، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا
سے اہل سان میں سے ہر ایک بھی سمجھے گا کہ مقصود اس (تعلیم اسماء) سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت
دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحق تعظیم و تکریم ہونے کو بیان کرنا ہے تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانا
ہے کہ اللہ نے آدم، نوح، آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت اور برتری عطا فرمائی ہے۔ اور
ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالا جماع عطا
کر لیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول بہ رہے گی۔ اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں
کہ یہ مسئلہ ظنی ہے جس میں ظنی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور چوتھی دلیل یہ کہ انسان فضائل اور
عملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت، غضب اور کمالات

حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجتوں کا پیش آنا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ تو یہ افضل ہوگا۔

تشریح

قولہ: الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى. الآية۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت آدم اور نوح وغیرہ کے جو انسان رسول ہیں تمام عالم سے جس میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ معلوم ہوا کہ ان رسول فرشتہ رسولوں سے افضل ہیں۔ نیز آیت میں آل ابراہیم اور آل عمران کو جن میں عام انسان بھی ہیں تمام عالم سے جس میں عام ملائکہ بھی داخل ہیں۔ افضل قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں مگر اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ جب آل ابراہیم اور آل عمران کے ضمن میں عامۃ البشر تمام عالم سے افضل ہوں گے تو عالم میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں۔ لہذا عامۃ البشر کا فرشتہ رسولوں سے بھی افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول وقد خص من ذالک الخ سے اس شبہ کا یوں زائل کیا کہ جب فرشتہ رسولوں کا عامۃ البشر سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ تو عامۃ البشر کا فرشتہ رسولوں سے افضل ہونا خاص کر باجا بیگا۔ لیکن پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں آیت عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوگی جو مفید ظن ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین درکار ہے۔ شارح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ اعتقادی مسائل دو طرح کے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں یقین مطلوب ہے تو ان کے ثبوت کے لئے دلیل قطعی درکار ہے۔ دوسرے وہ مسائل جن میں ظن ہی مطلوب ہے جیسی یہی تفصیل کا مسئلہ ہے ایسے مسائل میں دلیل ظنی کافی سمجھی جاتی ہے۔

وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض المشاعرة إلى تفضيل الملائكة وتسكوا الوجه الأول ان الملائكة ارواح مجردة، كاملة بالعقل، مبرأة عن مبادئ الشرو والافات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قویة علی الانفال العجیبة عالمۃ بالکوائن ما منیها ق اتیها من غیر غلط، والجواب ان مبنى ذالک علی الاصول الفلسفیه دون الاسلامیه الثانی ان الانبیاء مع کونهم افضل البشر یتعامون ویستفیدون منهم بدلیل قوله تعالى علمه شدید القوى، وقوله تعالى نزل به الروح الامین ولا شک ان المعلم افضل من المتعلم، والجواب ان التعلیم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث ان ذالک اطرد فی الكتاب والسنة لقدیم ذکرهم علی ذکر الانبیاء، وما ذالک الا تقدیمهم فی الشرف والرتبة، والجواب ان ذالک لتقدیمهم فی الوجود اولان وجودهم

بخفی فلا یمان بهم اقوی و بالتقدیم اولی الرابع قوله تعالى لن يستكف المسيح ان
 يكون عبد الله ولا ملائكة المقربون فان اهل لسان يفهمون من ذلك افضلية
 الملائكة من عيسى اذ القياس في مثله الترقى من الادنى الى الاعلى، يقال لا يستكف
 من هذا الامر الوزير ولا السلطان، ولا يقال السلطان ولا الوزير، ثم لا قائل بالفصل
 بين عيسى وغيره من الانبياء. والجواب ان الضارعی استعظموا المسيح بحيث يترفع
 ان يكون عبد احد عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابن الله لانهم مجردين له، و
 كان يكبرى الاكمله والا برص ويحيى الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بنى آدم
 فرد عليهم بانه لا يستكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى فهم
 الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم، ويقدر ان باذن الله تعالى على افعال اقوى
 واعجب من ابراء الاكمله والا برص واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو في امر التعجب
 واطهر الآثار القوية، لا في مطلق الكمالات والشرف، فلا دلالة على افضلية الملائكة والله
 سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب.

ترجمہ تفسیری اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض شاعرہ کا مذہب ملائکہ کے افضل ہونے کا ہے اور انھوں
 نے مجند وجوہ استدلال کیا ہے۔ اول یہ کہ ملائکہ ارواح مجرہ ہیں عقل میں کامل ہیں بشر
 و آفات کے استثناء مثلاً شہوت اور غضب سے اور بیوی اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں۔ افعال عجیبہ پر
 قادر ہیں۔ ماضی اور مستقبل کے واقعات بذریعہ غلطی کے جانتے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد
 فلسفی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر، دوسری دلیل یہ کہ انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے
 ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔ دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد و علمہ شدید
 القوی۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد نزل بہ الروح الامین ہے اور اس بات میں کوئی شک
 نہیں کہ متعلم سے معلم افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ صرف مبلغ
 ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا دار
 ہے۔ اور ایسا محض شرف و مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں
 ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے۔
 اور ان کی تقدیم اولی ہے۔ چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد لن يستكف المسيح۔ الایہ۔ ہے ترجمہ
 یہ ہے کہ ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین اس لئے کہ اہل لسان

اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضا دینی سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرنے کا وزیر اور نہ ہی سلطان۔ یہ نہیں کہا تا کہ سلطان اور نہ وزیر۔ پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں۔ لہذا دیگر انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں بلکہ انھیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ وہ مجر د تھے ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں کو جلاتے تھے برخلاف بنو آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے، تو ان کی یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے نہیں انکار کرینگے مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں۔ جن کے نہ باپ ہے نہ ماں، اور باذن الہی اس سے زیادہ قوی اور مادر زاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو جلاتے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے ہیں تو ترقی طرز تہجد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور افعال قویہ ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں۔ لہذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں۔

قولہ: والجواب ان ذالک انما حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف و فضیلت نہیں۔ جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے۔ بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں۔ یا اس لئے کہ ایمان بالرسول ایمان بالملائکہ پر موقوف ہے۔ کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانیوالے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر اور فواہی پہنچانے والے ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہا المرجع والمآب

تمت بالخیر