

# مَقَالَاتُ مِحْرَةِ الْإِسْلَامِ

مجموعه تالیفات

سید الامام البکیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ



ادارۃ تالیفات اشرفیہ

چوک فوارہ نعت ان پکستان

{0322-6180738, 061-4519240}

# مَقَالَاتٌ مَجْمُوعَةُ الْإِسْلَامِ

جلد 15

مجموعه تالیفات

سَيِّدُنَا الْأَمِيرُ الْكَبِيرُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ الْقَائِمُ بِالْعِلْمِ وَالْحَقِّ  
مَجْتَهِدُ الْإِسْلَامِ الْخَيْرِيُّ مَوْلَانَا مُحَمَّدُ الْقَائِمُ بْنُ أَبِي تَوْبَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

۱۲۳۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

مُرتَّب

قاری مُحَمَّد اسْحَاق

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

إِدَارَةُ تَالِيفَاتِ أَشْرَفِيَّةٍ

چوک نوارہ ملتان 0322-6180738

# مَقَالَاتٌ مَحَبَّتِ الْإِسْلَامِ جلد 15

تاریخ اشاعت..... ذوالحجہ ۱۴۴۱ھ  
 ناشر..... ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان  
 طباعت..... ساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان  
 بانڈنگ..... ابو ذریبک بانڈنگ..... ملتان

## انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

### قارئین سے گزارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔  
 الحمد للہ اس کا کیلئے ادارہ میں علامہ کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔  
 پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں  
 تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

## ملنے کے پتے

### ادارۃ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

ادارہ اسلامیات..... اتارکلی..... لاہور	دارالاشاعت..... اردو بازار..... کراچی
مکتبہ سید احمد شہید..... اردو بازار..... لاہور	قرآن محل..... کمیٹی چوک..... راولپنڈی
مکتبہ رحمانیہ..... اردو بازار..... لاہور	مکتبہ دارالاحلام..... قصہ خوانی بازار..... پشاور
اسلامی کتاب گھر..... خیابان مرید..... راولپنڈی	مکتبہ اسلامیہ..... امین پور بازار..... فیصل آباد
اسلامک بک کمپنی..... امین پور بازار..... فیصل آباد	ممتاز کتب خانہ..... قصہ خوانی بازار..... پشاور
مکتبہ رشیدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ	مکتبہ ماجدیہ..... سرکی روڈ..... کوئٹہ
مکتبہ الشیخ..... بہادر آباد..... کراچی	مکتبہ عرفان روق..... شاہ فیصل کالونی..... کراچی
مالی کتاب گھر..... گجرانوالہ..... کوئٹہ خٹک	مکتبہ نعمانیہ..... گجرانوالہ..... اسلامی کتاب گھر..... ایبٹ آباد

الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K 119-121- HALLIWELL ROAD  
 (ISLAMIC BOOKS CENTER) BOLTON BL1 3NE. (U.K.)

## اِجْمَالِی فہرست

5	مکتوب ششم	1
28	عکس مکتوب ششم	2
35	مکتوب ہفتم	3
134	عکس مکتوب ہفتم	4
166	مکتوب ہشتم	5
278	عکس مکتوب ہشتم	6



اللَّهُمَّ  
صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَأَصَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمِنَ الْمُبْتَلِينَ

اللَّهُمَّ  
بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَأَبَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمِنَ الْمُبْتَلِينَ

# انوار النجوم

(أردو ترجمہ قاسم العلوم)

## مکتوب ششم بنام مولانا محمد حسین بٹالوی رحمہ اللہ

### تعارف مکتوب الیہ

حسب ذیل مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا ہے جو اہل حدیث مکتبہ فکر کے جلیل القدر عالم تھے۔ انہوں نے یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کو تحریر کیا ہے۔ مولانا محمد حسین صاحب مولانا محمد قاسم صاحب (۱۲۲۸ھ تا ۱۳۲۹ھ) کے معاصر تھے اور خاص شہرت کے مالک تھے۔

مولانا بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے پوری ہندو خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد کا نام رحیم بخش تھا فرقہ اہل حدیث کی تعلیم کا مرکز ان دنوں دہلی میں تھا اور مولوی نذیر حسین صاحب مشہور عالم جو اہل حدیث مکتبہ فکر کے جلیل القدر بزرگ تھے دہلی میں اپنے مدرسے میں پڑھاتے تھے، مولوی محمد حسین نے انہی سے تعلیم حاصل کی۔

مولانا محمد حسین صاحب بٹالہ میں خلیفہ مسجد کے خطیب بھی تھے اور وہ مسجد ان کے دادا یا والد صاحب نے تعمیر کرائی تھی جو پوریاں والا محلہ میں واقع تھی اور وہاں دروازہ تھا جو پوریاں والا گیٹ کہلاتا تھا۔ مولانا ایک اخبار بھی نکالتے تھے جس کا نام ”اشاعت السنہ“ تھا، ان کے داماد احمد دین صاحب بھی عالم تھے۔

مولانا کے تین لڑکے تھے بڑے لڑکے کا نام عبدالسلام تھا۔ جو سیکرٹری ایٹ میں کلرک تھا۔ دوسرے لڑکے کا نام عبدالشکور تھا۔

تیسرے کا نام معلوم نہیں۔ لڑکوں کے علاوہ آپ کے تین لڑکیاں بھی تھیں۔ ایک مولوی احمد دین کو بیاہی تھی جو دیوبندی مکتبہ فکر کے عالم تھے۔ دوسری لڑکی مولوی عبدالجبار صاحب ساکن چند منجھ ضلع گورداسپور سے بیاہی تھی اور تیسری لڑکی کا نکاح مولوی عبدالجبار کے بھائی عبدالرحمن سے ہوا تھا۔

یہ حالات مجھے علامہ محمد یوسف کلکتوی عالم اہل حدیث سے معلوم ہوئے جو حکیم عبداللہ صاحب کی لڑکی کی شادی کے موقع پر ۱۸۸۱ء پیپلز کالونی لائل پور میں تشریف لائے تھے۔ اور یہ راقم الحروف بھی اس شادی میں شریک تھا۔

## مولانا محمد حسین صاحب کی

### حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ سے ملاقات

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کی مولانا نانوتوی سے ایک ملاقات کا حال حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب نے بیان کیا ہے۔ ایک دفعہ مولانا بٹالوی صاحب مولانا نانوتوی صاحب سے ملاقات کے لئے دیوبند آئے، مولانا دیوبند میں اپنے شاگرد شیخ الہند کے مکان پر مقیم تھے، مولانا بٹالوی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ میں تنہائی میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔ چنانچہ تخلیہ ہو گیا۔ مولانا بٹالوی نے حضرت نانوتوی سے بعض علمی باتوں کے جوابات دریافت کئے۔ جوابات سے وہ بہت متاثر ہوئے اور اپنے خیالات بھی انہوں نے پیش کئے۔ حضرت قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے تبحر علمی سے مولانا بٹالوی ورطہ حیرت میں پڑ گئے اور کہنے لگے:

”حیرت ہے ایسا شخص بھی مقلد ہے“

مطلب یہ تھا کہ مولانا نانوتوی کا علمی مقام اجتہاد کے درجہ پر پہنچا ہوا تھا۔

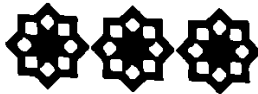
یہ سن کر مولانا نانوتوی نے فرمایا:

”حیرت ہے کہ آپ جیسا شخص بھی غیر مقلد ہے“

## خلاصہ مضمون مکتوب

مولانا محمد حسین صاحب کے مکتوب کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ معجزہ نبوت کے ثبوت کا ایک نشان ہے لیکن طہدین نے معجزے سے اثبات نبوت کے بارے میں جو شکوک اور شبہات پیش کئے ہیں اس کا کیا جواب ہے۔ مولانا بٹالوی نے ان شبہات کو پیش کیا ہے۔

نیز طہدین کے جوابات جو امام رازی نے اپنی کتاب مطالب العالیہ کی کتاب البیوت میں دیئے ہیں ان میں سے بعض سے خود مولانا بٹالوی بھی مطمئن نظر نہیں آتے۔ نیز علامہ سعد الدین تفتازانی نے معجزات کے ذریعہ نبوت کی تصدیق پر جو بحث کی ہے اس سے مولانا بٹالوی کو قلبی تسکین حاصل نہیں تاہم طہدین کے اعتراضات اور ان کے جوابات جو امام رازی نے دیئے ہیں اور علامہ تفتازانی نے جو کچھ کہا ہے ان کی صحت پر مولانا بٹالوی حضرت نانوتوی سے مدلل تصدیق چاہتے ہیں۔ نیز خبر متواتر سے یقین کے حصول پر بھی اعتراض کیا ہے۔ چنانچہ یہ آٹھواں مکتوب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا انہی دو امور کے بارے میں ہے۔



## مکتوب ششم

خط مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی  
در استفسار جواب شبہات ملحدان بر معجزات  
و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر

مولوی محمد حسین بٹالوی کا خط.... معجزات اور ثبوت نبوت....  
از معجزہ پر ملحدوں کے شبہات کے جواب میں....  
استفسار اور خبر متواتر سے یقین کے حصول کے بارے میں....

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محمد حسن عفا الله عنه در خدمت معظمی مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمه الله تعالی "سلام علیکم ورحمة الله وبرکاته" می رساند. اما بعد نامه سامی رسیده باعث بر بیان شبهات که امام رازی و علامه تفتزانی بنقلش پرداخته، جواب شافی نداده اند، گردید. پس یکی از آن این است که امام رازی از طرف منکر نبوت و منکر معجزه گفته که بعد تسلیم بودن معجزه خارق عادت و بودن آن بفعل خدا برای تصدیق صاحب آن صدق صاحب آن از آن ثابت نمی شود.

### حيث قال في الفصل العاشر من القسم الاول

من كتاب النبوات من المطالب العالية .

الفصل العاشر في أن بتقدير أن يكون المعجز قائما مقام ما إذا صدقه الله تعالى على سبيل التصريح فهل يلزم من هذا كون المدعى صادقا. قال المنكرون دلالة المعجزات على هذا المعنى غير واجب و يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الدلائل الدالة على صحة القول بالجبر دالة على ان فاعل جميع الاعمال العباد هو الله تعالى فاذا ثبت هذا وجب القطع بان خالق كل الاكاذيب و كل الجهالات هو الله تعالى و اذا لم يتمتع من الله خلق الجهل و الضلالة ابداً لا يتمتع معه ذكر كلام يوجب وقوع العيب و الجهل و الشبهة على قلوب العباد كان اولي لان فعل ما قد يفضي

الى الجهل ليس اعظم من فعل الجهل ابتداءً ا

الثانية لا شك في حصول الجهالات في قلوب العباد ففاعل هذا الجهل اما ان يكون هو الله الى ان يرهن على الشق الثاني بوجوه ثم قال فثبت ان خالق كل الجهالات هو الله و إذا ثبت هذا فلأن يجوز كون الله فاعلان لما يوهم الجهل اولى.

الثالثة ان انواعاً كثيرة من الجهالات حاصل للعبد فلما ان يقال انها حصلت على وفق ارادة الله او على خلافه فعلى الاول كان الله يريد اللجهل فلا يمتنع منه هذا تصديق الكاذب و على الثاني يلزم كونه ضعيفا و كل من كان كذلك لا يمتنع منه الكذب.

الرابعة ان كلام القائل بان تصديق الكاذب محال على الله مبنى على ان الكذب قبيح و هو من الله محال الا انا بينا ان هذه القاعدة مبنية على القول بتحسين القول و تقييحه و قد عرفت انه كلام اقناعى ضعيف جداً او كذا المبنى عليه ايضا انتهى مختصر بتغير يسير.

پس در جواب این شبهات در فصل خامس عشر فرموده و العلم الضرورى حاصل بان الكذب على الله محال لانه صفة نقص و شهادة الفطرة دالة على ان صفة النقص محال على الله فعند هذا يحصل الجزم واليقين بان ظهور المعجز يدل على التصديق انتهى كلامه.

قلت لعل لفظ التصديق في آخر هذه العبارة من سهو النسخ والصحيح لفظ الصديق اذا الكلام فيه لا في التصديق فانه مسلم على هذا الشق.

و علامه تفتازانى در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب این اعتراض چنین فرموده.

(۳) و رابعا. ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا يجرى فرض و

ان جز عقلاً بناءً على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم  
الانقضاء قطعاً كما هو حكم سائر العاديات و هذا مال قال القاضي ان  
انحران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن  
مجرهاها جز اخلاء المعجزة عن الصدق و حينئذ يجوز اظهاره على  
يد الكاذب و اما بلون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب و منّا من  
قال باستحالة عقلاً فالشيخ لافضائه الى التعجير عن افاضة الدلالة على  
صدق دعوى الرسالة و الامام و كثير من المتكلمين لان الصدق مدلول  
لها بمنزلة العلم لا تقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقاً  
و كاذباً و هو محال. و الماتر يذية لا يجابه التسوية بين الصادق و الكاذب  
و علم التفرقة بين النبي و هو سفيه لا يليق بالحكيم الى ان ذكر. خامساً  
الجواب عن قولهم ان استحالة الكذب من الله انما ثبت من الشرع.

ولذين اجوبه الفحام خصم ممكن ليست. جواب امام رازي خود ظاهر  
ست كه شبه اولي و ثانيه بلكه بثالثه هم تعلقى نلارد و رفع شبه رابعه  
اگرچه بظاهر ازان مفهوم مے شود ولا كن خصم رامے رسد كه بعد تسليم  
استحالة صدور كذب از خلنا تعالی تصليق كاذب منع پيش آرد و دفع اين  
منع بلون اثبات اين معنى كه تصليق كاذب عين كذب بارى و يامستلزم  
است. ممكن ليست. پس در حقيقت رفع شبه رابعه هم ازان نه شد.

و جواب علامه بوجوه محل كلام ست.

” الاول ان قوله ” ممتنع عادة معلوم الانقضاء ” الخ مخالف الواقع ولما  
سيقع قطعاً اذ ظهور الخوارق على ايدى الكاذبين كالذجال و ابن صياد و  
اشباههما قد نطق به السنة و شهد به الواقع و قد اعترف به المسلمون  
و سموه استلراجاً و مكرراً الهيا فما معنى التفاته و امتناعه عادة.

(۲) الثانی ان قوله " فاذا جوزنا انخراقها فيه ان هذا تعليق بالجانز اذ تجوز انخراق العادة عن مجراها لا مانع منه و هو عين مفهوم المعجزة التي انتم بصددها فلما جوزتم الانخراق هنالك يجوز ان الخضم ههنا.

(۳) الثالث ان قوله لا يقتحالة العلم بصدق الكاذب فيه تسميته كاذبا هو مصطلحنا معشر الاسلام والافالخصم بسميه صادقا و يعد خارقه معجزة فلا يلزم عنده اجتماع الكذب مع الصدق حتى يلزم الاستحالة و هكذا الكلام في قوله والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول لها. الرابع ان قوله لا فضائه الى التعجيز مقنع للموافق غير مفحم للمخالف فانه لا يسلم وجود الرسالة ولا دلالة شيء على ذلك فكيف يحتج عليه باستحالة التعجيز عن افاضة الدلالة.

(۵) الخامس ان قوله لا يجابه التسوية فيه ايضا قناعة للموافق الذي يؤمن بالنبي الصادق لالمتبني الكاذب واما من انكر ذلك و عارض معجزة النبي بخوارق المتبني فلا حجة عليه في هذا.

واين توده اعتراضات ناشي از سوء بيان جوابات ايشانست ورنه اصل اعتراض متعلق دلالة معجزه بر صدق صاحب آن همين يك است كه براي تفارق معجزه نبي محقق و استدراج متبني و يامتاله مبطل من حيث الدلالة كه در اول بر صدق است و در ثاني بر كذب فارق بين پيدا بايد نمود. ويكي از ان شبهات اين ست كه امام رازي در فصل حادي عشر از قسم اول مذکور از منكرين نبوت نقل نمود.

" قالوا ما راينا شيء من هذه المعجزات ولكننا سمعنا من جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوام آخرين و على هذا الترتيب الى ان اتصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات و نحن لا نسلم

ان مثل هذا الحجر يفيد اليقين التام والذي يدل عليه وجوه الشبهة الاولى ان الحجر المتواتر حاصل في صور كثيرة مع انكم تحكمون بكونها كذبا وذلك يقدر في كون المتواتر مفيداً للعلم الى ان ذكر عشرة اكاذيب من اليهود والنصارى والمجوس والمعتزلة والروافض التي تحقق فيها تواتر هولا مع كونها اكاذيب البتة. منها قول اليهود عن موسى انه قال ان شريعتي باقية و انها لا تصير منسوخة و منها خبر اليهود ان العرارة التي معهم هي التي نزلت على موسى.

پس تر جواب بعض ازان از جانب متكلمين اداى نموده بتترئيف و جرح آن پرداخته و در جواب الجواب لب نكشوده و علامه تفتازانى در مقصد سادس شرح مقاصد از منكرين نقل نموده.

”قدح بعض المنكرين للنسبة في المعجزات بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت على العاميين لان اقوى طرق نقلها المتواتر وهولا يفيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهرو ان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعد دبل ضابطه حصول اليقين فالثبات اليقين به يكون دوراً.“

و در جواب اين چيزى نياورده و بر مجرد ادعا ضرورت اکتفاء نموده حيث قال بعده ”ان المتواترات احد اقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظهر الانتفاع لا يستحق الجواب.“

و حالان كه خودش در صدر كتاب در ضرورت متواتر كلام نموده. حيث قال ”ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من

قبیل الضروریات موضع بحث علی ما فصله الامام فی المخلص  
لاشتمال کل منها علی ملاحظه قیاس خفی.

و آن قیاس خفی این ست که بعد سطری چند آن را ذکر نموده  
حیث قال (۱) "فانه لابد فيه من حصول مقدمتين احدهما ان هولاء  
مع کثرتهم واختلاف احوالهم لا یجمعهم علی الکذب جامع."

(۲) الثانیه انهم قد اتفقوا علی الاخبار عن الواقعة.

و مقدمه اولی ازین دو مقدمه نظری بلکه نزد خصم مغالطه و  
عین محل نزاع است. او می گوید که بساری از اکاذیب است که  
بر نقل آنها تواتر موجودست و باین همه همه کذب است "کما  
فصله الرازی" پس در جواب آن سوالات رجوع و تشتت  
بضرورت و بداهت نزد خصم ادعاء محض ست که تفصیح ازان  
بلا ضبط حد متواتر که مانع از دخول آن اکاذیب باشد ممکن نی  
و در بعض رسائل اصول حد متواتر چنان بیان کرده اند که مورد  
دیگر اعتراضات است. قال فی التوضیح.

"الخبر اما ان یکون رواه فی کل عهد قوما لا یحصی عددهم ولا

یمکن تواطئهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم الخ

و یردّه ما فی شرح نخبة الفکر و شرحه ف ۸ والمتواتر لا یبحث

عن رجاله فان قیل قد اشترط فی کتب اصول الفقه العدالة فی رجال

المتواتر قلنا قدرد علیه شارحونا انتهى مختصراً.

قلت و یرده ایضا ان اثبات عدالة جميع هؤلاء كالمعتذر ثم ان قوله

لا یحصی عددهم وكذا قول النخبة بلا حصر عدد معين فيه ان ما لا

یحصی لا یتعلق به العلم وما تعلق به العلم وما تعلق به العلم من طرق

التواتر تكون محصاة معدودة لا محالة ثم ان قولهم لا يمكن تواطؤهم على الكذب فيه ان التواطؤ على الكذب اذا كان لغرض اشاعتهم ما يوافق مذاهبهم فلا ينكر وجوده فضلا عن الامكان وقد قال العلوي في شرح شرح النخبة حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقه على الكذب عليه لغرض من الاغراض لا يكون متواتراً.

فقیر در جواب این اعتراضات چیزها در ذهن دارد ان شاء الله تعالی در رساله معهوده خواهد نوشت. ولا کن چون بر فهم و علم خود وثوق و یقین اصابت نمی دارد لهذا در حل آنها رجوع با کابر نموده رجاء که بمقتضای الدین النصیحة از حل این اشکالات پهلوی تهی نفرمایند. و اگر از دیگر علماء معقول و منقول درین باب مشوره جویند و باتفاق آرائی جمعی جوابات مرتب شوند نهایت مستحسن می نماید و همراه جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل باصل ضرور روانه فرمایند که نقلش نزد خود نداشته ام و ضرورت خود بآن متعلق می دانم فقط تمت بالخیر.



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

محمد حسین عفا اللہ عنہ، معظمی، مکرمی مولانا محمد قاسم صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کی خدمت میں ”سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ پہنچاتا ہے۔

سلام کے بعد نامہ گرامی، ان شبہات کے بیان کا باعث ہوا جن کے نقل کرنے میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا نام محمد کنیت عبداللہ یا ابوالفضل اور لقب فخر الدین ہے۔ ان کے والد کا نام ضیاء الدین تھا۔ ۲۵ رمضان المبارک ۵۴۳ھ (۱۱۴۹ء) میں رے میں پیدا ہوئے، رے کی نسبت سے رازی کہلائے۔ ابن الخطیب کے نام سے بھی مشہور ہوئے۔ آپ کو تفسیر، حدیث، فلسفہ، طب، طبیعیات، منطق، ریاضی اور ہیئت میں ید طولیٰ حاصل تھا جب وہ سوار ہوتے تو تین سوشاگرد ساتھ ہوتے۔ امام رازی کی تفسیر مشہور ہے۔ انہوں نے ہندسہ، ہیئت اور ریاضی کے علاوہ طب میں بھی کتابیں لکھیں۔ ان کی بعض تصانیف یہ ہیں۔ تفسیر کبیر۔ السر المکتوم، کتاب الباحث الشرقیہ، جوامع العلوم، علائق الانوار، کتاب اللہب، الجامع الکبیر، کتاب الزبدہ، ان کا سلسلہ نسب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے۔ ۶۰۶ھ تا ۱۲۱۰ء میں ۶۳ سال کی عمر میں ہرات میں وفات پائی۔ تاریخ الحکماء۔ مترجم رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ علامہ سعد الدین تفتازانی، شہر تفتازان (خراسان) میں ۲۲ھ میں پیدا ہوئے۔ قاضی عضد الدین اور دیگر اکابر سے تحصیل علوم کی۔ نحو، منطق، علم کلام، اصول تفسیر اور معانی و بیان میں کمال حاصل کیا۔ تفتازانی نے ہر فن میں کتابیں لکھیں جن میں سے شرح توضیح، شرح عقائد سلمی، شرح مقاصد اور تہذیب المنطق والکلام مشہور ہوئیں، تیورنگ کی مجالس کے صدر الصدور تھے۔ سید شریف جرجانی ان کے مشہور معاصرین میں سے تھے۔ (اسلام اور فلسفہ، ص ۲۰۱) رحمۃ اللہ علیہ مشغول ہوئے لیکن انہوں نے جواب شافی نہیں دیا ہے۔

(۱) ان شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ نے نبوت اور معجزے کے انکار کرنے والے کی طرف سے کہا ہے کہ معجزے کے خارق عادت ہونے اور اس کا مدعا معجزہ کی تصدیق کے لئے فصل خداوندی تسلیم کرنے کے بعد بھی صاحب معجزہ کا مدعا ہوگا اس بات سے ثابت نہیں ہوتا۔ چنانچہ امام رازی نے اپنی کتاب مطالب انصاف کی کتاب المنہات قسم اول کی دسویں فصل میں کہا ہے (جو حسب ذیل ہے)۔

دسویں فصل اس مضمون میں ہے کہ معجزہ اس بات کے مان لینے پر کہ صریح طور پر اللہ تعالیٰ کے نبی کی تصدیق کر دینے کے قائم مقام ہے تو کیا اس سے مدعی نبوت کا صادق ہونا لازم آتا ہے؟ منکرین نے کہا ہے کہ معجزات کا اس معنی (صداقت مدعی نبوت) پر دلالت کرنا غیر ضروری ہے اور اس پر کئی وجوہ دلالت کرتی ہیں پہلا شبہ یہ ہے کہ وہ دلائل جو بندوں کے مجبور ہونے کے قول کی صحت پر دلالت کرتے ہیں وہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال کا قائل بھی اللہ تعالیٰ ہے پس جب یہ ثابت ہو گیا تو اس کا معنی ہونا بھی واجب ہو گیا کہ تمام جہالتوں اور تمام جھوٹی باتوں کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے اور جب اللہ تعالیٰ سے جہالت اور گمراہی کا ابتدا میں پیدا کرنا ممتنع نہیں ہے تو یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس سے ایسے کلام کا بدرجہ اولیٰ ذکر بھی ممتنع نہیں ہے جو دھوکا، جہالت اور بندوں کے دلوں میں شبہ ڈالنے کا موجب ہو۔ کیونکہ ایسا فعل جو جہالت کی طرف انسان کو لے جائے زیادہ بڑا نہیں ہے بہ نسبت ابتداء میں جہل کے فعل سے۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جہالتیں بندوں کے دلوں میں آتی ہیں۔ تو اس جہالت کا قائل یا تو بندہ ہوگا یا اللہ تعالیٰ ہوگا یہاں تک کہ شق ثانی پر کئی وجوہ سے دلیلیں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کو بندوں کے دلوں میں جہالتوں کے پیدا کرنے والا ثابت کیا ہے۔ مترجم کا قائم کی ہیں۔ پھر یہ کہا پس ثابت ہو گیا کہ تمام جہالتوں کا خالق وہ اللہ تعالیٰ ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ان چیزوں کا قائل ہونا جو جہل پیدا کرتی ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے بدرجہ اولیٰ ممکن ہو گیا۔

تیسرا شبہ یہ ہے کہ جہالت کی بہت سی قسمیں بندے کو حاصل ہیں پس اگر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جہالتیں یا تو اللہ تعالیٰ کے ارادے سے یا خلاف ارادہ حاصل ہوتی رہیں تو اول صورت (مثبت الہی کی صورت) میں اللہ تعالیٰ جہالت کا ارادہ کرنے والا بن جاتا ہے تو اس صورت میں جھوٹے کی تصدیق اس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ناممکن نہیں رہتی اور دوسری صورت (خلاف مرضی الہی) میں (جہالتوں کے پیدا ہونے سے) اس اللہ تعالیٰ کا کمزور ہونا لازم آتا ہے اور ہر وہ شخص جو ایسا (کمزور) ہو اس سے جھوٹ کا صادر ہونا ممکن ہے۔

چوتھا شبہ یہ ہے کہ کسی کہنے والے کا یہ قول کہ جھوٹے کی تصدیق اللہ پر محال ہے یہ قول اس بات پر مبنی ہے کہ کذب بری بات ہے اور وہ اللہ سے محال ہے مگر یہ کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قاعدہ تحسین قول اور تفسیح قول پر مبنی ہے اور آپ معلوم کر چکے ہیں کہ وہ اتفاقی ہے جو یقینی دلیل سے ثابت نہ ہو۔ محض طفل تسلی کے طور پر پیش کی گئی ہو ایسی دلیل کو اتفاقی کہتے ہیں۔ مترجم کلام ہے اور سخت ضعیف ہے اور یہی حال اس کا بھی ہوگا جس پر اس بات کی بنیاد رکھی گئی ہے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مختصر طور پر ان کی عبارت ختم ہوئی۔

پھر ان شہادت کے جواب میں پندرہویں فصل میں فرمایا:

اور اس بات کا بدیہی علم حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ سے جھوٹ کا بولنا محال ہے کیونکہ وہ عیب کی صفت ہے اور سلیم فطرت کی شہادت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نقص والی صفت اللہ کے لئے محال ہے تو اس وقت اس بات کا جزم اور یقین حاصل ہو جائے گا معجزے کا ظاہر ہونا تصدیق پر دلالت کرتا ہے امام رازی کی بات ختم ہوئی۔

میں کہتا ہوں شاید اس عبارت کے آخر میں تصدیق کا لفظ لکھنے والے کی بھول چوک سے لکھا گیا حالانکہ صدق کا لفظ ہونا چاہئے جو صحیح ہے کیونکہ کلام تو صدق کے بارے میں ہے نہ کہ تصدیق کے بارے میں کیونکہ وہ تو اس شق کی بناء پر مسلم ہے۔

اور علامہ تفتازانی نے اپنی مصنفہ کتاب شرح مقاصد کے ”مقصد سادس“ میں

اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے۔

اور چونکہ یہ بات یہ ہے کہ جھوٹے نبی کے ہاتھ پر معجزے کا ظاہر ہونا کس غرض سے فرض کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عام ہونے کی وجہ سے اگرچہ عقلاً درست ہے لیکن عادت کے طور پر (جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور) ممنوع ہے اور قطعی طور پر اس کی نفی مضموم ہے جیسا کہ وہ تمام عادت والی چیزوں کا حکم ہے اور یہ (وہی بات ہے جسکی کہہ سنی نے کھی ہے کہ) معجزہ کے ظہور کا صدق کے ساتھ اتصال عادتوں کے طور پر صادر ہونے والے امور میں سے ہے۔ پس جب ہم نے عادیات کا اپنے مقامات سے ہٹ جانا جائز قرار دیا ہے تو معجزے کا صدق سے خالی کرنا بھی جائز ہے اور اس وقت اس معجزے کا کاذب کے ہاتھ پر ظاہر کرنا بھی جائز ہے مگر اس کے بغیر جائز نہیں کیونکہ کاذب کی صداقت کا علم محال ہے اور ہم میں ہی سے وہ ہیں جنہوں نے عقلی طور پر اس کے محال ہونے کو کہا ہے۔ پس شیخ نے اس وجہ سے کہ کاذب کے صادق ہونے کا علم رسالت کے دعوے کی صداقت پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہونے کا موجب ہے اور امام اور دوسرے متکلمین نے اس وجہ سے کہ معجزہ صدق پر دلالت کرتا ہے وہ فعل کی پختگی کی وجہ سے بمنزلہ علم ہے۔ اس لئے اگر معجزہ کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صدق اور کاذب سے ظاہر ہوا تو اس کا صدق اور کاذب ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں کا لازم آنا محال ہے اور ماترید یہ امام ابو منصور ماترید یہ۔ چونکہ یہ ”ماترید“ کے کہنے والے تھے جو سمرقند کے دیہات میں سے ایک قریب تھا اس لئے ماتریدی کہلائے۔ جس طرح امام ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کو دیار خراسان، عراق اور شام اور ہندوستان میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو منصور کو ماوراء النہر کے علاقے میں اہل سنت والجماعت کا امام کہا جاتا ہے۔ ہم پاکستانی و ہندوستانی مسلمان عقائد میں امام ابو الحسن اشعری کے مقلد ہیں اور فقہ میں امام ابو حنیفہ کے۔ امام ابو منصور ابو نصر عباس کے تلمیذ ہیں اور وہ ابو بکر جبرانی کے اوردہ امام محمد بن حسن کے اور امام محمد، امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ علیہم اجمعین کے۔ مترجم

امام ابو منصور ماتریدی کے تبعین نے اس وجہ سے کہ یہ بات جھوٹے اور سچے کو برابر

قراردینے کا موجب ہے اور سچے نبی اور جھوٹے نبی میں فرق نہ کرنے کا سبب ہے۔ اور یہ ایسی حماقت ہے جو خدائے حکیم کے شایان شان نہیں یہاں تک کہ اس ذکر تک پہنچے کہ پانچویں بات یہ ہے کہ ان کے اس قول کا جواب کہ کذب اللہ تعالیٰ سے محال ہے شریعت سے ثابت ہے۔

ان جوابات سے دشمن کو خاموش کر دینا ممکن نہیں ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ کا جواب خود ظاہر ہے کہ پہلے، دوسرے بلکہ تیسرے شبہ سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا اور چوتھے شبہ کا اٹھ جانا اگر ظاہر میں اس سے سمجھا جاتا ہے لیکن مخالف کو موقع ملتا ہے کہ خدائے تعالیٰ سے جھوٹ کے صادر ہونے کو محال تسلیم کرنے کے بعد بھی کاذب کی تصدیق کے محال ہونے کے بارے میں منع ۛ منع کا مطلب یہ ہے جو علم مناظرہ میں اصطلاحی لفظ ہے کہ مناظر کہا ہے کہ ہم منع کرتے ہیں اور نہیں مانتے لہذا کوئی دلیل پیش کرو۔ مترجم ۛ پیش کرے اور اس منع کا دفعیہ اس حقیقت کے ثابت کئے بغیر ممکن نہیں کہ کاذب کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق بعینہ خداوند تعالیٰ کا جھوٹ بولنا ہے یا اس کو ستمزم ہے لہذا چوتھا شبہ بھی دُور نہیں ہوا۔

اور علامہ (رازی) کا جواب کئی وجہ سے کلام کرنے کا موقع رکھتا ہے:

”اَوَّلُ يَه كِه اِن كَا قَوْل ”مَمْتَع عَادَة مَعْلُوم اِنْتِفَاء“ اِنْ وَا قَعِي كِه مَخَالِف سِي اَوْر اِس وَجِه سِي كِه كَا ذَب سِي خَوَارِق كَا صَدُور ضَرُور هُو كَا اِس لِي كِه دَجَال ۛ قِيَامَت كِي خُصُوصِي اَعْلَامَات مِي سِي جِي سَا كِه مَخْبَر صَادِق صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِي فَرَمَا يَدَجَال كَا ظَاهِر هُونَا هِي۔ دَجَال دِهْنِي اَن كِه سِي كَا نَا هُو كَا۔ اِس كِي پِي شَانِي ”پَرُود ك“ اِس كِي سَا تِه جَنّت (بَاغ) اَوْر جَنّم (آگ هُو كِي) جُو اِس كُو مَان لِي گَا وَه اِس كُو بَاغ مِي دَاخِل كَرِي گَا لِي كِن وَه آگ بِن جَانِي گَا جُو نِه مَانِي گَا اِس كُو آگ مِي دَالِي گَا اَوْر وَه بَاغ هُو كَا۔ وَه لُو كُو ن كِي سَا نِي خَدَائِي كَا دَعُو ي كَرِي گَا۔ اِس كِي پِي چِي خَزَانِي چَلِي سِي گِي۔ وَه اِي ك جُو اِن كُو قَتْل كَرِي گَا اَوْر پُھر اِس كُو زِنْدِه كَر دِي گَا۔ جَب دَجَال كَر رِهَا هُو كَا تُو عِي سِي عَلِي هِ السَّلَام آسْمَان سِي اُن تَرِي سِي گِي اَوْر اِس كُو قَتْل كَرِي سِي گِي۔ مَتْرَجْم ۛ اَوْر اِبْن صِيَاد ۛ اِبْن صِيَاد كَا نَام صَاف هِي۔ اِنْخُصُور عَلِي هِ الصَّلُوة وَ السَّلَام

کے زمانے میں ابھی لڑکا تھا کہ ملاقات ہوئی۔ مدینے کے ایک راستے میں آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس سے فرمایا کہ کیا تم میرے اللہ کے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو اس نے جواب میں کہا کہ کیا تم میرے رسول ہونے کی گواہی دیتے ہو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ایمان لایا اللہ پر اور اس کے پیغمبروں پر لہذا وہ پیغمبر نہ تھا تو وہ اس سے خارج ہو گیا اور بھی بعض احادیث آئی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس میں حضرت کے ساتھ مع جماعت صحابہ کے ابن صیاد کی طرف گئے۔ وہ اس وقت یہود کی ایک قوم بنی محالہ کے محل میں لڑکوں کے ساتھ کھیل رہا تھا۔ ابن صیاد پر سچا جھوٹا ملا جلا شیطانی الہام القا ہوتا تھا جس کے باعث وہ اپنے آپ کو پیغمبر کہتا تھا۔ جیسا کہ کابنوں پر شیطانی القاء ہوتا تھا۔ کوئی بات سچی ہوتی ہے اور کوئی غلط۔ سچی حال ابن صیاد کا تھا۔ اس میں اختلاف ہے کہ ابن صیاد ہی دجال ہے بعض صحابہ یقین سے ابن صیاد کو دجال سمجھتے تھے۔ جو یزید کے مدینے پر غلبہ کا دن تھا۔ اس دن غائب ہو گیا۔ بعض نے کہا اس کی مدینے میں وفات ہو گئی۔ لہذا ابن صیاد اور دجال علیحدہ علیحدہ شخصیتیں ہیں۔ (ملاحظہ ہو بخاری و مسلم فی احادیث)۔ مترجم لکھ اور انہی کی مثل جھوٹوں کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور واضح طور پر سنت سے ثابت ہے اور واقعات اس کے شاہد ہیں اور مسلمان اس کا اعتراف کرتے ہیں اور اس کو استدراج اور اللہ تعالیٰ کی خفیہ تدبیر سے موسوم کرتے ہیں تو پھر اس کے منفی اور ممتنع ہونے کے کیا معنی ہیں۔

دوسرے علامہ تفتازانی کا یہ قول ”فاذا جوزنا انخر اقھا“ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ شرط ایک جائز امر کے ساتھ ہے اس لئے کہ عادت کا اپنی راہ سے ہٹ جانے کا اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے اور وہی معجزے کا بالکل ٹھیک مطلب ہے جس کے ثابت کرنے کے آپ لوگ درپے ہیں پس جب تم نے انخر اق کو وہاں جائز قرار دے دیا تو مخالف اس کو یہاں جائز قرار دے دے گا۔

تیسرے یہ کہ علامہ تفتازانی کا یہ قول ”لاستحالة العلم بصدق الکاذب“ اس جملے میں شبہ یہ ہے کہ اس کا نام کاذب رکھنا وہ ہم مسلمانوں کی اصطلاح ہے ورنہ مخالف

اس کا نام صادق رکھتا ہے (تو ہم کیسے منع کر سکتے ہیں) اور اس کے خارق عادت کو معجزہ شمار کرے گا تو اس کے نزدیک صدق کا کذب کے ساتھ اجتماع لازم نہیں آئے گا کہ استحالہ لازم آئے اور اسی طرح کا کلام کیا جاسکتا ہے، علامہ تفتازانی کے اس قول میں کہ انہوں نے کہا ہے ”والامام و کثیر من المتکلمین لان الصدق مدلول لها۔“

چوتھے علامہ تفتازانی کا یہ قول ”لا لفضائه الی التعجیز الخ“ موافق کے لئے تو کفایت کر سکتا ہے لیکن مخالف کو خاموش نہیں کر سکتا۔ کیونکہ مخالف رسالہ کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا اور اس پر کوئی چیز دلالت بھی نہیں کرتی۔ اس لئے اس مخالف کے مقابلے میں استحالة التعجیز عن افاضة الدلالة کے ذریعہ کیسے حجت لاسکتا ہے۔

پانچویں ان کا یہ قول ”لا یجابه التسویة الخ“ اس میں بھی موافق کے لئے تو قناعت کا سبب بن سکتا ہے جو کہ نبی صادق صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے نہ کہ جھوٹے نبوت کے مدعی پر، لیکن جو اس سے انکار کرتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے مقابلے میں متنبی کے خوارق کو پیش کرتا ہے تو اس پر مذکورہ قول میں کوئی حجت نہیں۔

اور یہ اعتراضات کا پلندہ ان صاحبان کے جوابات کی خرابی سے پیدا ہوا ہے ورنہ اصل اعتراض معجزہ کا صاحب معجزہ کے صدق پر دلالت کے بارے میں صرف ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ سچے نبی کے معجزے اور جھوٹے نبی کے استدراج یا باطل پرست خدا پر ایمان رکھنے والے کے استدراج میں دلالت کی رو سے کھلا ہوا امتیاز پیدا کرنا چاہئے جس سے اول میں یعنی سچے نبی کی صداقت پر دلالت ہو اور دوسرے میں کذب پر دلالت ہو۔

اور انہی شبہات میں سے ایک یہ ہے کہ جو کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ قسم اول کی گیارہویں فصل میں منکرین نبوت کی طرف سے نقل کی (جو یہ ہے)

”منکرین معجزات نے کہا کہ ہم نے ان معجزات سے متعلق کوئی چیز خود نہیں دیکھی لیکن ہم نے ایک جماعت سے سنا کہ انہوں نے کہا کہ ہم نے دوسری قوموں سے سنا ہے اور اسی ترتیب سے چلے جائے تا آنکہ معجزات کی خبر ایسی قوم تک پہنچ جائے گی۔ جنہوں نے کہا

کہ انہوں نے یہ معجزات دیکھے ہیں اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس جیسی خبر مکمل یقین کے لئے مفید ہو اور جو چیزیں خبر کے اس عدم یقین پر دلالت کرتی ہیں وہ کئی طرح پر ہیں۔

### پہلا شبہ

پہلا شبہ یہ ہے کہ متواتر خبریں بہت سی صورتوں میں حاصل ہوتی ہیں اس کے باوجود تم ان کے جھوٹ ہونے کا حکم دیتے ہو۔ یہ بات متواتر کے متعلق یقین کا فائدہ دینے کو مجروح کرتی ہے۔ یہاں تک کہ خبر متواتر کو مفید یقین ماننے والوں کی طرف سے یہود، نصاریٰ، مجوسی، معتزلہ اور روافض کے امام رازی نے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں کہ ان میں ان فرقوں کا تواتر موجود ہے باوجودیکہ وہ باتیں قطعاً جھوٹی ہیں۔ انہی میں سے یہودیوں کا قول موسیٰ علیہ السلام سے کہ انہوں نے فرمایا کہ میری شریعت باقی رہے گی اور وہ منسوخ نہ ہوگی“ اور انہی متواتر میں سے یہودیوں کی یہ خبر کہ توراہ جو ان کے پاس ہے وہی ہے جو موسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی۔ پھر اس کے بعد ان میں سے بعض کا جواب متکلمین کی طرف سے دیا اور پھر اس کو بھی مجروح اور کمزور کرنے میں مشغول ہوئے اور جواب الجواب کے لئے منہ کھولا اور علامہ تفتازانی نے ”شرح مقاصد“ کے ”مقصد سادس“ میں منکرین معجزات کی طرف سے نقل کیا ہے (جو یہ ہے)

”بعض منکرین نبوت نے معجزات میں اس طرح جرح کی ہے بایں طور کہ اگر فرض کرو معجزات کے ثبوت کو مان لیں تو پھر بھی عام لوگوں پر معجزات کا وجود ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے منقول ہونے کے زیادہ قوی طریقوں میں سے تواتر ہے اور وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا کیونکہ ہر ایک پر کذب کا جواز کل پر کذب کے جواز کو واجب کرتا ہے کیونکہ وہ سب احاد ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یقین کا فائدہ دے گی تو خبر واحد ہی دے گی۔ اس لئے کہ جس طبقے کو بھی تواتر کا عدد فرض کیا جائے تو ان میں سے ایک کے کم ہو جانے کی صورت میں اگر وہ یقین کے لئے مفید رہتا ہے (اور اسی طرح ایک ایک کی کمی کر کے) واحد اول تک بھی (مفید یقین رہتا ہے) تو ظاہر ہے کہ خبر واحد نے یقین کا فائدہ دیا۔ اور

اگر ایک کے کم ہو جانے پر وہ یقین کا فائدہ نہیں بخشتا تو معلوم ہوا کہ مفید یقین یہی واحد زائد تھا جو کم ہو گیا۔ پھر بھی مفید یقین خبر واحد ہوئی۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ تواتر کا کوئی عدد مقرر نہیں بلکہ اس کا ضابطہ حصول یقین ہے پس اس یقین کو اس کے ذریعہ ثابت کرنا دور دور منطق کی اصطلاح میں توقف الٹی علیٰ نفسہ کے ہیں۔ یعنی ایک چیز کا وجود وثبوت خود اپنے اُپر موقوف ہو جانا۔ یقین کو تواتر سے اور تواتر کی صحت یقین پر موقوف ہو گئی۔ لہذا حصول یقین پر موقوف ہوا۔ یہی دور ہے جو محال ہے۔ مترجم ہے۔ (جو محال ہے)

اور اس کے جواب میں انہوں نے کچھ پیش نہیں کیا اور صرف بدیہ ہونے کے دعوے پر اکتفا کی ہے جیسا کہ اس کے بعد فرمایا: ”متواتر چیزیں بدیہیات کی اقسام میں سے ایک ہیں۔ لہذا ان پر مذکورہ اعتراضات کے ساتھ جرح کرنا باوجود یکہ ان سے نفع حاصل کرنا ظاہر ہے جو اب کا حقدار نہیں۔“ اور حالانکہ اپنے آپ کتاب کے آغاز میں متواتر کے بدیہی ہونے کے بارے میں کلام کیا ہے اور یوں کہا ہے:

”مجربات، متواترات، حدیسات کا ضروریات کے قبیل سے ہونا ایک بحث کا مقام ہے جس پر کہ امام رازی نے ”مخلص“ میں تفصیل سے کلام کیا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک قیاس خفی کے ملاحظے پر شامل ہے۔“

اور وہ قیاس خفی وہی ہے جس کو چند سطروں کے بعد ذکر کیا ہے اور اس طرح فرمایا ہے:

(۱) بات یہ ہے کہ تواتر میں بھی دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ لوگ خبر دینے والے کثرت عدد اور اختلاف احوال کے اس درجے میں ہیں کہ کوئی جامع امر ان کو جھوٹ پر متحد نہیں رکھ سکتا۔

(۲) دوسرا مقدمہ یہ کہ انہوں نے ایک واقعہ کی خبر دینے پر سب نے اتفاق کر لیا ہے۔

اور پہلا مقدمہ ان دونوں مقدمات میں سے نظری ہے بلکہ مخالف کے نزدیک مغالطہ اور بالکل نزاع کی جگہ میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بہت سے ایسے جھوٹے واقعات ہیں کہ ان کے نقل پر تواتر موجود ہے اور ان کے باوجود وہ سب جھوٹے ہیں جیسا کہ امام رازی رحمۃ

اللہ علیہ نے تفصیل سے بیان کیا ہے پس ان سوالات کے جواب میں بداہت اور ضرورت کا سہارا لینا اور رجوع کرنا مخالف کے نزدیک محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ متواتر کی حد کو اس طرح متعین کئے بغیر جو اپنے اندر اکاذیب کو داخل ہونے سے مانع ہو ممکن نہیں ہے اور اصول حدیث کے بعض رسالوں میں متواتر کی تعریف اس طرح بیان کی ہے جو دوسرے اعتراضات کی مورد بن سکتی ہے۔ توضیح میں (مصنف نے) کہا ہے۔

خبر یا تو ہر زمانے میں اس کے راوی اتنے کثرت سے لوگ ہوں گے کہ ان کے عدد کا احاطہ نہ کیا جاسکے اور ان کی کثرت اور عدالت پر موافقت کی وجہ سے کذب پر ان کا اتفاق ممکن نہ ہو۔ اور اس تعریف کی تردید نخبۃ الفکر اور اس کی شرح کی عبارت کرتی ہے۔ ف ۸ اور متواتر حدیث وہ ہے جس میں اس کے رجال سے بحث نہیں کی جاتی۔ پس اگر کہا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں متواتر حدیث کے راویوں میں عدالت ہونے کی شرط کی ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کتابوں کے شارحین نے اس کی تردید بھی کر دی ہے۔ مختصر طور پر نخبۃ الفکر کی عبارت ختم ہوئی۔

میں (محمد حسین بٹالوی) کہتا ہوں اس کی تردید یہ بھی کرتی ہے کہ متواتر کے ان تمام راویوں کی عدالت کا اثبات دشوار ہے۔

پھر صاحب توضیح کا قول لا یحصی عددہم اور اسی طرح نخبۃ الفکر کے مصنف کا قول بلا حصر عدد معین اس پر اعتراض یہ ہے کہ جس کا شمار ہی نہ ہو سکے گا اس سے علم کا تعلق بھی نہ ہوگا اور طرق تواتر میں سے جس کے ساتھ علم کا تعلق ہوگا وہ یقیناً محدود ہوں گے اور گنتی کے ہوں گے۔ پھر ان کا یہ قول کہ ”لا یمكن تواطؤهم علی الکذب“ اس پر اعتراض یہ ہے کہ اگر جھوٹ پر اتحاد اس غرض سے ہو کہ جو چیز ان کے مذہب کے موافق ہو اس کی اشاعت ہو جائے تو اس تواتر کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ کجا یہ کہ امکان سے انکار ہو سکے اور علوی نے شرح نخبۃ الفکر کی شرح میں کہا ہے کہ ”یہاں تک کہ اگر کسی غیر محدود جماعت نے کسی چیز کی خبر دی کہ ان کا اس خبر کے

جھوٹ پر متحد ہونا اغراض میں سے کسی غرض کی وجہ سے جائز ہو تو وہ خبر متواتر نہ ہوگا۔ فقیر ان اعتراضات کے جواب میں ذہن میں کچھ خیالات رکھتا ہے۔

ان شاء اللہ اس رسالے میں لکھوں گا جس کے لکھنے کا خیال ہے لیکن چونکہ یہ فقیر اپنے علم و فہم پر بھروسہ اور درستی کا یقین نہیں رکھتا لہذا ان کے حل میں اکابر علماء کی طرف رجوع کر کے امید کرتا ہوں کہ ”دین خیر خواہی“ ہے“ کے مطابق ان مشکل سوالات کے حل کرنے میں پہلو تہی نہ فرمائیں گے اور اگر علوم منقولہ و معقولہ کے علماء سے بھی اس بارے میں مشورہ کریں گے اور ایک جماعت کے اتفاق رائے سے جوابات مرتب ہوں گے تو بہت ہی اچھی بات معلوم ہوتی ہے اور جواب ہمراہ فقیر کا اصل خط یا اس کی نقل مطابق اصل ضرور روانہ فرمائیں کیونکہ میرے پاس اس کی نقل نہیں ہے اور اپنی ضرورت اس کے متعلق پیش نظر رکھتا ہوں۔ فقط خیریت سے خط ختم ہوا۔

(نوٹ) مکتوب ششم کا ترجمہ ۳۰ جولائی ۱۹۶۸ء مطابق ۳ جمادی الاولیٰ

۱۳۸۸ھ راولپنڈی میں شروع کیا گیا اور ۲۹ ذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹ مارچ

۱۹۶۹ء کو لائل پور میں ختم ہوا۔ یہ ترجمہ وقفے وقفے سے لکھا گیا۔

(محمد انوار الحسن)



نمبر سوم

# قاسم العلوم

شندید و کتب است

# مکتوبہ ششم

در جواب خط مولوی محمد حسین صاحب بنامی در سہ ماہیہ جوب بہ سات فرسٹ  
برمجانہ ثبوت سے جوہ و حصول تعین از خبر تہذیبیہ نقل فرمایند و مولانا صاحب  
نشان

# مکتوبہ ششم

در بیان عدم جواز ارفاق سہ مسلمانیہ و ادب ہندوستان و ہمد بیان  
آمدنی از اہل فرہنگ و غیرہ

در مطبہ مجتہبان ہنر بار چا طبع و گرو

# جلد اول

## مجموعه

من یرود العبد خیراً یفتبه فی الدین  
 المنة صد که باوان حمید زسان سید رسا العجب و غریب که  
 در تحقیق مضامین الحسب و تدقیق نکات للنشیر و ذوق است  
 مطبوعه تاریخ پانزدهم ماه برج اشان سنه ۱۲۹۲ هجری قمری برسا

## قاسم العلوم

من تصنیف مولانا مولوی محمد قاسم صاحب  
 در تصحیح مولانا مروج که در علم و عمل خویش بقیه سلف صالحین بستند  
 و بیحیوت طبع و ذکاوت ذهن خود یادگار علماء و محققین  
 در طبع مجتبیای اهل بیت امام موسی از علی طبع کرده

## جلد اول

## خط مولوی محمد حسین صاحب ثاروی دستنما جا شہادت لحدان بر معجزات و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر

### بسم اللہ الرحمن الرحیم

محمد حسین صاحب اللہ عنہ در خدمت منظمی کرمی مولانا محمد قاسم صاحب اللہ تعالیٰ سلام علیکم مرتباً  
و بر کاتب میرساند ابابعد نامہ سامی رسیده باعث بر بیان شبہات کہ امام رازی و علماء  
تفتازانی بقلش پرداختہ جواب شافی نداده اند کہ دید پس یکی از ان این است کہ امام رازی  
از طرف منکر نبوت و منکر معجزہ گفتہ کہ بعد تسلیم بودن معجزہ خالق عادت و بودن آن  
خدا برای تصدیق صاحب آن صدق صاحب آن از ان ثابت نمی شود حیث قال فی  
الفصل العاشر من لعم الامل من کتاب النبوات من المطالب العالیۃ الفصل العاشر  
ان بتقدیر انیکون المعجز قائماً مقام ما اذا صدق اللہ تعالیٰ علی سبیل التصحیح فهل یلزم من ہذا  
کون المدعی صادقاً قال المنکرون دلالة المعجزات علی ہذا المعنی غیر واجب یدل علیہ معجزہ  
الاولی ان الدلائل الدالۃ علی صومۃ القول بالمعجز والہ علی ان قائل صحیح افعال العباد ہوا اللہ  
فاذا ثبت ہذا وجب لقطع بان خالق کل الا کا ذیب و کل اجمالات ہوا اللہ تعالیٰ و اذا لم  
یتضح من اللہ خلق اجمالی الضلالتۃ ابتداءً فی ان لا یتیم منہ ذکر کلام یوجب و ترجیح تلبیس  
اجمالی الشبہ فی قلوب العباد کان اولی لان فعل ما قد یفنی الی اجمالی نہیں اعظم من فعل اجمالی  
ابتداءً اثباتہ و شک فی حصول اجمالات فی قلوب العباد و قائل ہذا اجمالی ہا انیکون معجز  
ادیکون ہوا اللہ الی ان برہن علی الشق الثانی بوجودہ ثم قال ثبت ان خالق کل اجمالات

ہو محمد ما ذابت ہذا من یجز کون من فاجلا لما یوم یوم اولی - ان اللہ ان نوانا کثیرا  
 من الجبالات مثل بعد فان ان یقال انما حصلت علی فوق ارادة الصدا و عمل خذ دفعه الاول  
 کان اللہ یذکر الجبل فماتیح منہ علی ہذا تصدیق الکاذب علی الشان لیرم کوزہ ضعیفا بل من  
 کان کذب لا یشیح منہ کذب الاربعة ان کلام القائل بن تصدیق الکاذب محال علی نہ سحر  
 علی ان الکذب قییم ہوس من اللہ محال الا انما ان ہذہ القاعدة منبہ علی القول بحسب  
 و تفسیر وقد عرفت ان کلام قناعی ضعیف جد . کذا المعنی علیہ ایضاً انتہی مختصر بتغیر سیر  
 بین جواب بن شہادت در فضل فلس شرف زودہ و بعلم الضروری محال بان الکذب علی محال  
 لانه صفة نقص و مشہادۃ الفطرة و الہ علی ان صفة نقص محال علی اللہ عندہ ان یحکم الجرم  
 و الیقین بان ظهور الجرم علی تصدیق انتہی کلام قلت لعل لغو بتصدیق فی آخر ہذا  
 العبارة من ہذا النسخ و ایضاً لفظ الصدق اذا الکلام فیہ ثانی تصدیق فای مسلم علی ہذا  
 الشق و علامہ فقہارانی در مقصد سادس شرح مقاصد در جواب بن اعراض جنین زودہ و در جانا  
 ان ظہور المعجزة علیہ الکاذب ہای غرض فرض ان باز عقلاً بلکہ علی شمول قدرة اللہ تعالی  
 فیہ متشع عاقد معلوم الانتہا قطعاً کما ہو حکم سائر العادیات و ہذا ما قال القاضی بن اقرن  
 المعجزة بالصق بعد العادیات فاذا جازنا انخر اہما عن مجاہد جانا فلا المعجزة عن الصدق  
 و یجوز انظارہ علی یہ الکاتب و اما بعد من ذلک فلا وسجاتہ بعلم بصدق الکاذب و من  
 من قال بہتمالة عقلاً فالشیخ انفضاء الی التجرس من فاضلة الدلالة علی صدق دعوی  
 و کلام و کثیر من الکلمین ان الصدق بل لعل الشان لیرم لایعلم لائقان افضل فلونہرت من انما  
 لیرم کوزہ صادقاً و کاذباً و ہو محال و الی تردیدہ لایجابہ لتسویہ بین الصادق و الکاذب عندہ لتفرقة  
 بین البینی و البتینی و ہوسخہ طینت با حکیم الی ان ذکر قاضی الجواب عن قولہم ان استحار الجب  
 من اللہ انما ثبتت من الشوع و ازین اجوبہ انہم خصم مکن نیست جواب المم رازی خود طایر است  
 کہ یجب علی ذنابہ بکہ ثابتہ ہم تعلقی نذر دفع مشہد و بعد ازہ بظاہر ان منہوم مشہد کہ

ختم را برسد که بعد از تسلیم استخاره صدور کذب از خدا تعالی ندرست خاتمه تصدیق کاذب منع پیش آورد  
و دفع این منع بدون اثبات اینی که تصدیق کاذب بازمی بویاستلزم نیست ممکن است  
پس حقیقت منع شبهه العجم هم از ان نشد و جواب معارضه بوجه محل کلام صحت الاولی ان قوله  
منع عادة معلوم الانتظار الخ مخالف الواقع ولما یستفیع قطعاً از ظهور الخوارق علی ایدی الخادین  
کالدجال ابن میاد و شهابها قد نطق به السنة و شهده به الواقع وقد اعترف به المسلمون و سموه منذ  
و کما الهیاً فاصح انتقائه واقعه عادة للسان ان قوله فاذا جزنا انخر اقبانیه ان هذا یستلزم  
بالبیان از تجرد الخوارق العاده عن مجرایها مانع من وجوده من مفهوم المعجزة التي انتم تصعدون  
فلما جزتم الخوارق بنسبها لکم یخبرکم بها الثالث ان قوله لاستحالة العلم بصدق الکاذب  
ان نسبه کاذباً هو مصطلح معتبر الاسلام و الا فکتم لیسیه صادقاً و بعد خارجة سجرة فلا یلزم منه  
اجتماع الکذب مع الصدق حتی یلزم الاستحالة و کذا الکلام فی قوله و الامام و کثیر من المستکبرین لان  
الصدق مدلول بها الایم ان قوله لافضائه الی التعمیر متعلق للموافق غیر نعم للمخالفة لیسلم  
و جرد الرسالة دلالة شیء علی ذلك فكيف یصح علیه استحالة التعمیر عن افاصة الدلالة الخ  
ان قوله لا یجابه التسوية فیة ایضا قناعة لموافق الذي یؤمن بالبئس الصادق لا یستثنی الکاذب  
و اما من انکر ذلك طار من سجرة البئس الخوارق البئس فلا حجة علیه فی هذا و این توده اعترافاً  
ناشی از سور بیان جوابات ایشانست در نه اصل اعتراف من متعلق دلالة سجرة بر صدق صادق  
ان همین یک است که برای تعارض سجرة نبی محم و استراج متنبی و یا سالیه معجل من حیث الدلالة  
که در اول بر صدق سنت و در ثانی بر کذب فارق بین پیدا باید نمود و یکی الا ان شبهات نیست  
که امام رازی در فصل مادی عشر از قسم اول مذکور از منکرین نبوت نقل نمود قالوا اما انما یثبتنا  
من هذه المعجزات و کما سمعنا من جماعة انهم قالوا سمعنا من اقوام آخرین و علی هذا الترتیب الی  
ان یصل هذا الخبر باقوام زعموا انهم شاهدوا هذه المعجزات ونحن و نسلم ان مثل هذا الخبر یضد لیسلم  
ان نام داندی دلیل علیه وجه شبهه الاولی ان الخبر المتواتر حاصل فی صور کثیره مع انکم محکم

ہاتھ باندھ کر یقین فی کون التواتر مفید العلم الی ان ذکر عشرة کاذب من اليهود والنصار  
 یوس المتعزلة وارواض حتی تحقق فیہا تواتر سراج کونہا کاذب البتہ نہا قولی اليهود عن کون  
 کل من شریعتی باقیہ وانہا تصیر منسوخہ فیہا خبر اليهود ان التواتر الی سہمی الی نزلت علی  
 ہی بستر جناب بعض ازان از جانب متکلمین اسی نمودہ بتزئیف و جرح آن برداشتہ و در جواب  
 یب لب کثرتہ و علامہ تغتازانی در مقصد سادس شرح مقاصد از مشرکین نقل نمودہ قوی  
 من المکرین المنیۃ فی المعجزات بانہا علی تقدیر ثبوتہا لا ثبت علی العاصمین فان اقوی طرق  
 ہا للتواتر و ہر لا یغید یقین لان جواز الکذب علی کل احد یوجب جوازہ علی کل احد لکنہ غیر  
 عادی لانہ لو افادہ الاغانی خبر الواحد لان کل طبقۃ یفر من عدو التواتر فعند نقصان احد  
 بقیت مفیدۃ للیقین و کذا لالی الواحد فہا ہر دن ہم سبق کان المفید ہونک الواحد للزائم  
 غیر مضبوط بعد بدل منابطہ حصول الیقین فانبات الیقین بہ یكون معنی و در جواب این  
 می نیارہ و بر مجرد ادما ضرورت اکتفا نمودہ حیث قال بعدہ ان التواترات احد قاسم  
 فرویات فالقبح فیہا بما ذکرہ از طہر الانتفاع فایستی بجواب و ما لک خودش در صدد  
 ابد در ضرورت تواتر کلام نمودہ حیث قال ان کون للمجربات و التواترات و  
 در ششام قبیل الضروریات موضع بحث علی ما فصلہ الامام فی المنہج و اشکال کل منہا علی خطہ  
 ہس خفی و ان قیاس خفی ایست کہ بعد سطر ی چند ترا ذکر نمودہ حیث قال فانہ لا بد فیہ من  
 ہول متعددین احدہما ان ہول ارجح کثرتم و اختلاف احوالہم لا یکبہم علی الکذب جامع ان  
 ہم قد تقصروا علی الاخبار عن الواقعة و مقدمہ اول ازین دو مقدمہ نظری بلکہ تزویر منہا  
 چہن عمل نزاع ست ہو یگوید کہ بسیاری از کاذب ست کہ بر نقل انہا تواتر موجود ست  
 یا انہم ہم کذب ست لکنما فصلہ الازمی پس در جواب ان سوالات رجوع و تشبہت بضرورت  
 چہ ایت تزویر منہا ہوا محض ست کہ تنہا ازین بلا صبط عد ستواتر کہ مانع از دخول ان کاذب  
 شد ممکن فی دو بعضی سائل اصول عد ستواتر چنان بیان کردہ اند کہ مورد دیگر اعتدال ست

قال في التبريزه الخبر اما ان يكون روايته في كل عهد قولاً لا يحصى عددهم ولا يمكن توافيقهم على  
 اكثرهم و بعد التهم الخو يورده ما في شرح نخبه الفكر و شرح حروف و المتواتر لا يبحث عن رجال  
 فان قيل قد اشترط في كتب اصول الفقه العدالة في رجال المتواتر قلنا قدر وعليه شارح  
 انتهى مختصراً قلت ويرده ايضا ان اثبات عدالة جميع هؤلاء المتعذر ثم ان قوله لا يحصى  
 وكذا قول النخبه بلا حصر عدد معين فيه ان ما لا يحصى لا يتعلق بعلم والتعلق بعلم من طرق  
 المتواتر تكون محصاة معدودة لا محالة ثم ان قولهم لا يمكن توافيقهم على الكذب فيه ان التوافق  
 على الكذب اذا كان لغرض اشاعتهم بالوافق بذاهبهم فلا يكون وجوده فضلاً عن الامكان  
 وقد قال العلوي في شرح شرح النخبه حتى لو اجتمع غير محصوا بما يجوز توافيقهم على الكذب  
 لغرض كزلا غرض لا يكون متواتراً فيقيد جواب اين اعتراضات جيزاً و ذهن دار ان اشاعتهم  
 در رساله سهوده خواهد نوشت و لاكن چون بر فهم و علم خود وثوق و يقين اصابت معنى دارد  
 لهذا در حل آنها رجوع با كابر نموده رجاء كه مقتضاي الدين بنصحه از حل اين اشكالات  
 پہلو ہتی نفرمایند و اگر از دیگر علماء معقول منقول دین باب مشورہ جویند  
 باتفاق اراسی جمیع جوابات مرتب شوند نہایت مستحسن می نماید و ہمراہ  
 جواب اصل خط فقیر یا نقلش مقابل اصل ضرور روانہ فرمایند  
 کہ نقلش نزد خود داشته ام و ضرورت فو بان  
 متعلق می دانم فقط

ممت

بالخيار

## مکتوب ہفتم

### بنام مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی

تعارف مکتوب الیہ

گذشتہ مکتوب ششم کے تحت مکتوب الیہ مولانا محمد حسین بٹالوی رحمہ اللہ کا تعارف آچکا ہے  
خلاصہ مکتوب

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے اس مکتوب کے اوّل میں منطقی بحث شروع کی ہے، ہم اس قسم کی علمی بحثیں اہل علم پر چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ یہ مکتوبات علمی استعداد نہ رکھنے والوں کے لئے شجرہ ممنوعہ سے کم نہیں۔

وجہ یہی ہے کہ جن حضرات کو یہ خطوط لکھے گئے ہیں وہ خود جلیل القدر عالم تھے۔ لہذا اس مکتوب میں امکان، امتناع، محال اور ممتنع ذاتی اور ممتنع بالعرض کی باتوں کو اہل علم کی فہم و فراست کے حوالے کرتے ہوئے اس مکتوب کا خلاصہ اپنی استطاعت کے مطابق پیش کرتے ہیں۔

مولانا ارشاد فرماتے ہیں کہ افعال کے صادر ہونے کا تعلق طبیعت سے ہے جیسی طبائع ہوں گی ویسے ہی افعال ظہور میں آئیں گے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ طبیعتوں کے تقاضوں کا نام عادات و اخلاق ہے۔ یہ اعمال اور اخلاق عادتوں کے ماتحت اکثر عمومی محرکات کے باعث ظہور میں آنے کے باعث حیران کن نہیں ہوتے۔ مثلاً مذکورہ اور مونث کے ملاپ سے عموماً نسل کا

ظہور ہوتا ہے۔ لیکن کبھی صرف مؤنث سے کسی لڑکے کا پیدا ہو جانا چونکہ شاذ و نادر ہوتا ہے لہذا لوگ حیران ہو جاتے ہیں۔ حالاں کہ حیرانی کی کوئی بات نہیں ہے۔

عمومی محرکات سے جو روزمرہ اعمال ظہور میں آتے ہیں وہ عادت عامہ ہے اور خصوصی اوقات میں مدتوں میں اگر کسی خصوصی محرک سے کوئی عجیب عمل ظہور میں آتا ہے تو وہ عادت خاصہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ جب کسی نبی کے ہاتھ پر کوئی معجزہ ظاہر کرتے ہیں تو عوام اگر اس کو اللہ تعالیٰ کی عادت کے خلاف سمجھ کر حیران ہو جاتے ہیں اور اس کو عادت اللہ کے خلاف سمجھ لیتے ہیں تو یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عادت نہیں بدلتی۔

ہاں معجزے کو عادت خاصہ کہیں گے خلاف عادت نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادتیں مختلف ہیں۔ جو اس کے خاص اور پیارے بندے ہیں، ان پر کرم کرنا ایک عادت ہے اور مبغوض اور کافر بندوں پر غضب کرنا دوسری عادت ہے۔ دونوں پر عادتوں کا اطلاق ہوگا۔ اسی طرح عام بندوں کے ساتھ عام معاملہ کرنا اللہ تعالیٰ کی ایک عادت ہے اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ عصا کا اڑدھا بنا دینا، چاند کے ٹکڑے کر دینا، کنکریوں کا بول اٹھا، مردوں کا زندہ کر دینا، آگ کو گلزار بنا دینا دوسری عادت ہے۔ غرضیکہ معجزہ اللہ تعالیٰ کی عادت سے باہر نہیں۔ اس کو خلاف عادت کہنا نادانی ہے۔

یہ فرما کر مولانا نے تخلیق عالم پر نظر دوڑائی ہے اور فرمایا ہے کہ عالم حسن و قبح کا مجموعہ ہے اور اس مجموعہ خیر و شر میں اس کا حسن پنہاں ہے۔ مثلاً اگر خوب صورت انسان کو دیکھا جائے تو اس کا حسن گیسو، رخسار، خال، لب و دندان کے مجموعے پر منحصر ہے۔ لیکن اگر گال کے تل کو علیحدہ کر کے دیکھیں گے تو حسن خاک میں مل جائے گا۔ تو مجموعہ خیر و شر سے حسن کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال علم و جہالت اور صدق و کذب کا ہے۔ کہ جہالت اور کذب کا پیدا کرنا بھی اسی قبیل سے ہے۔

لیکن مطلقاً شرجدا اپنی جگہ بیچ ہے۔ جیسا کہ علیحدہ کر کے رخسار سے گل کو دیکھا جائے۔ اسی طرح صدق و کذب میں صرف کذب کو اختیار کرنا بدی ہے اور صدق نیکی ہے صدق اور کذب کا مرتکب صادق انسان محبوب اور کاذب مبغض ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کے محبوب اور سچے بندے ہوتے ہیں۔

لہذا صادقین کی معجزات کے ذریعے امداد کرنا حکمت کے عین مطابق ہے اور جو عین عادت ہے۔ لیکن اگر اس کے عین برعکس جھوٹے کی حمایت کی جائے تو یہ دانائی کے خلاف ہے۔ کیونکہ جھوٹے کی، قول یا فعل سے تصدیق کرنا تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ یہی بات امام رازی نے کہی ہے اور فرمایا ہے ”کہ معجزہ تصدیق نبی کے لئے ملحدین کے تمام شبہات کے جواب میں کافی ہے۔ کیونکہ جھوٹ نقص اور عیب ہے اور اللہ تعالیٰ ہر عیب سے پاک ہے لہذا انبیاء کی جھوٹی تصدیق اس کی طرف سے عیب ہے۔ پس معجزے کا دلیل نبوت ہونا واضح ہے۔“ امام رازی کے اس استدلال میں دجال اور ابن صیاد کے استدراج کا جواب بھی آگیا ہے کہ دجال اور ابن صیاد کی باتیں جھوٹی بھی ہوتی تھیں۔

اب رہا مولوی محمد حسین کا یہ شبہ کہ تو اتر سے کسی چیز کا مفید یقین ہونا بھی مجروح ہو جاتا ہے جیسا کہ ملحدین نے کہا کہ بعض چیزیں تو اتر کے ساتھ چلی آرہی ہیں مثلاً یہود و نصاریٰ وغیرہما کی کئی باتیں تو اتر کے ساتھ چلی آئی ہیں اور خود امام رازی نے باطل فرقوں اور مذہبوں کے ایسے دس جھوٹ لکھے ہیں جن میں تو اتر ہے لہذا معجزے کا یہ ثبوت کہ وہ تو اتر سے ثابت ہونے کے باعث یقین کا فائدہ دیتے ہیں کس طرح درست ہوگا۔ درانحالیکہ خود امام رازی نے یہود و نصاریٰ کی تورات و انجیل میں تو اتر مانا ہے۔

اس کے جواب میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے فرمایا ہے کہ انسانی فطرت صحیح خبر بیان کرنے پر پیدا ہوئی ہے اور بعض کج طبائع غلط بیانی کی راہ بھی

چلتی ہیں جو فطرت کے خلاف ہے۔ لہذا جو تواتر خداوند تعالیٰ کا لحاظ رکھ کر ظہور میں آئے وہ اعتبار کے قابل ہے اور جو تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہو وہ قابل اعتماد نہیں۔ امام رازی اور تمسازانی کو تورات و انجیل کی تحقیق کا موقع نہیں ملا۔ اگر وہ آج بولتے تو ان میں تواتر کے قائل نہ ہوتے۔

کیونکہ توریت و انجیل کی روایت ایک ایک اور دو پر ختم ہو گئی ہے۔ بکثرت پر مسمیٰ نہیں ہوتی اور نہ ہر قرن میں ہے۔ کیونکہ علمائے یہود کا قول ہے کہ جب بخت نصر نے بنی اسرائیل اور یہودیوں پر حملہ کیا اور توریت معدوم ہو گئی تو پھر کتنے زمانوں کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھوائی۔ اسی طرح اصل انجیل بھی دنیا میں نہیں ہے بلکہ بقول علمائے نصاریٰ اس کے ترجمے موجود ہیں اور ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے، لہذا توریت و انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہے۔ اس کے برعکس نبوت محمدی کے دعوے اور معجزات اور ختم نبوت کے دعوے ہر زمانے میں تواتر کے ساتھ جاری ہیں جن میں یقین کی پختگی موجود ہے۔ لہذا خبر متواتر یقین کا موجب ہے۔



مکتوب ہفتم

بنام مولانا محمد حسین بٹالوی

در جواب شبہات ملحدان بر معجزہ

و ثبوت نبوت از معجزہ و حصول یقین از خبر متواتر

معجزے کے ذریعہ نبوت کے ثبوت اور معجزے پر ملحدوں کے شبہات  
کے جواب میں اور خبر متواتر سے یقین حاصل ہونے کے بارے میں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على

سيد المرسلين محمد و آله و ازواجه و صحبه اجمعين.

بعد حمد و صلوة بنده خاکسار محمد قاسم بخدمت منجاء

مكرم مولوى محمد حسين صاحب ادام الله فيضه. پس از سا

مسنون گذارش پيرا است. امروز روز چارم است كه بروز دوشنبه

گرامى نامه نزدم درين شهر ميرثه رسيد، خواسته بودم كه بمجرد

ورود بامثال امر سامى پردازم و هرچه بلهن من رسد نوشته برسانم.

اما خطى از جانب سيد احمد خان صدر الصدور بنارس مشتمل بر

سيزده سوال متعلق به كيفيت زمين و آسمان پيشتر از نامه گرامى

رسيده نهاده بود. اول تحرير جوابش نظر بمصلحتها چند مناسب

ديدم. آنروز كه نامه گرامى سرمايه افتخارم شد باين كاوش بى جا

بگذشت. نى غلط گفتم آنروز مولوى رفيع الدين صاحب از ديو بند

رسيده بودند بمدارات شان فرصت توجه بكار ديگر ميسرم نيامد.

روز دويم كه بنشستم جواب خط سيد احمد خان بنو شتم. دير روز

خواسته بودم كه قلم بگيرم و خيالات مكنونه را بمعرض عرض

بكشتم اما سرگرايها باعث ناتوانيها بود. بهانه بيكار ديده پهلو بر

بسترزدم صبح را بشام رسانيدم. امروز بحمد الله نه كارى در پيش

است نہ آزاری دل ریش خیال امثال باز تازہ شد و موکشان  
بمعرض بیان آورد. آنا یکی نارسائی، دوم ہرزہ سرائی، می ترسم  
کہ بہ مطلب برسوم و مفت پریشان کنم. مگر ازاں جا کہ ”المأمور  
معدور“ ہرچہ بدل دارم دریں صفحہ مے گذارم. اگر راست آمد  
ازاں طرف است ورنہ نارسائی و بی ہودہ سرائی خود. خود پیش  
نظر دارم. بالجملہ اول بنام علیم این گذارش است کہ .  
ترجمہ

### الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على

سید المرسلین محمد و آلہ و ازواجہ و صحبہ اجمعین.

حمد و صلوة کے بعد بندہ خاکسار محمد قاسم مخدوم مکرم مولوی محمد حسین صاحب ادام اللہ  
فیضہ کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرتا ہے۔ آج چوتھا دن ہے کہ پیر کے  
روز آپ کا گرامی نامہ شہر میرٹھ میں مجھے ملا۔ میں نے چاہا تھا کہ مکتوب کے پہنچتے ہی  
آپ کے حکم کی تعمیل کروں اور جو کچھ میرے ذہن میں آئے لکھ کر بھیج دوں لیکن ایک  
مکتوب سرسید احمد خان اور سرسید احمد خان متحدہ ہندوستان کے ایک بہت بڑی شخصیت کے  
مالک تھے جنہوں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی بنیاد ڈالی۔ حکومت برطانیہ اور کمپنی کے ملازم رہے  
اور صدر الصدور کے عہدے تک پہنچے۔ حکومت برطانیہ کے بڑے وفادار ملازم تھے۔ دہلی میں  
۱۸۵۷ء میں پیدا ہوئے ہندوستان کے مسلمانوں کا دین دار طبقہ ان کے مذہبی معتقدات کو پسند نہیں  
کرتا اور دنیا دار لوگ ان کے بڑے مداح ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ سرسید بڑے محبت قوم تھے۔ ان  
کی زندگی قوم اور ملک کی خدمت میں گزری۔ ۱۸۹۵ء میں انتقال کیا اور یونیورسٹی کی مسجد کے بازو  
میں دفن ہوئے۔ مترجم صدر الصدور بنارس کی طرف سے زمین و آسمان کی کیفیت سے  
متعلق تیرہ سوالات پر مشتمل آپ کے گرامی نامے سے پہلے رکھا تھا۔ چند مصلحتوں کی  
بناء پر پہلے اس کا جواب لکھنا میں نے مناسب سمجھا۔

جس دن آپ کا گرامی نامہ میرے لئے فخر کا باعث ہوا تو اس بے جا تکلیف سے درگزر انہیں میں نے غلط کہا۔ اس روز مولوی رفیع الدین مولانا رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دارالعلوم دیوبند کے مہتمم مراد ہیں جو دورِ آؤل کے مہتممین میں سے ہیں۔ حاجی محمد عابد صاحب دیوبندی مہتممِ آؤل کے حج پر جانے کے وقت ان کو دارالعلوم دیوبند کا اہتمام سپرد کیا گیا۔ آپ دیوبند ہی کے رہنے والے بزرگ تھے۔ بے حد منتظم تھے۔ دارالعلوم دیوبند کے نو درے کی عمارت انہی کے انتظام میں تعمیر ہوئی حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی دہلوی کے خلیفہ تھے۔ بڑے ہی اہل اللہ تھے ۱۲۵۲ھ، ۱۸۳۶ء میں پیدا ہوئے۔ پہلی مرتبہ ۱۲۸۳ھ اور ۱۲۸۵ھ، ۱۸۶۸ء اور ۱۸۶۹ء میں دو سال مہتمم رہے۔ بعد ازاں ۱۲۸۸ھ، ۱۸۷۲ء میں مستقل مہتمم بنائے گئے اور ۱۳۰۶ھ کے اداؤل تک رہے۔ ۱۳۰۶ھ میں مدینہ منورہ کی ہجرت کی اور وہیں دو سال کے بعد ۱۳۰۸ھ مطابق ۱۸۹۱ء میں انتقال ہوا، اور جنت البقیع میں دفن ہوئے صاحب دیوبند سے تشریف لائے تھے۔ ان کی خاطر تواضع میں ہشغولیت کے باعث کسی دوسرے کام کے لئے فرصت نہ مل سکی۔ دوسرے روز جو میں بیٹھا تو سید احمد خان صاحب کے خط کا جواب لکھا۔ کل میں نے ارادہ کیا تھا کہ قلم سنبھالوں اور ولی خیالات کو تحریر میں لاؤں لیکن سرگریباں محاسل کا باعث ہو گئیں، اپنی لئے بیکاری کا بہانہ دیکھ کر بستر پر دراز ہو گیا اور صبح سے شام کر دی۔ آج خدا کا شکر ہے نہ تو کوئی کام ہی پیش نظر ہے اور نہ کوئی تکلیف ہی دل آزاری کا باعث ہے اس لئے تعمیل ارشاد کا خیال پھر تازہ ہو گیا جس نے جواب لکھنے پر مجبور کر دیا لیکن ایک تو میری علمی پہنچ اتنی نہیں پھر فضول کی بھرمار کی مجھے عادت ہے۔ اندیشہ یہ ہے کہ پتے کی بات نہ کہہ سکوں اور فضول آپ کو پریشان کروں لیکن مامور معذور ہوتا ہے اس لئے جو کچھ دل میں ہے صفحہ کاغذ پر لکھ چھوڑتا ہوں۔ اگر تیر نشانے پر لگ گیا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھئے ورنہ اپنی نارسائی اور بے ہودہ سرائی کو میں خود جانتا ہوں الحاصل خداوندِ علیم کے نام سے یہ گزارش کرتا ہوں کہ

## مضمون جواب مکتوب مولانا محمد حسین بٹالوی

مبحث معلوم خیلی بامکان و امتناع و ممکن و محال تعلق دارد  
نظر بریں اول رمزی ازیں گذارش می کنم ممتنع را دو قسم است.

### مولانا محمد حسین بٹالوی کے خط کا جواب مضمون

جو بحث آپ نے چھیڑی ہے وہ ”امکان اور امتناع“ اور ممکن اور ”محال“ سے بہت  
زیادہ تعلق رکھتی ہے اس کے پیش نظر اول اس سے متعلق ایک راز کہتا ہوں۔

### اقسام ممتنع... ممتنع را دو قسم است

(۱) یکی ممتنع بالذات. و آن منحصر در اجتماع النقیضین است  
خواہ گویند در ارتفاع نقیضین. خواه گویند در ارتفاع نقیضین. زیرا کہ  
اجتماع مستلزم ارتفاع است و ارتفاع مستلزم اجتماع. یعنی اصل  
ہمیں است کہ اگر این باشد آن نباشد اگر آن باشد این نباشد  
و همچنین اگر این نباشد آن باشد و اگر آن نباشد این باشد. اندرین  
صورت اگر ارتفاع است اجتماع بانعکاس آید و اگر اجتماع است  
بارتفاع منقلب شود. چنانچہ بدیہی است. بلکہ اگر ارتفاع را ہم  
اجتماع نقیضین گویند بجا است. چہ ربط تناقض چنان کہ در نقیضین  
بود همان ارتباط در رفع ہر دوست بالجملہ ممتنع بالذات منحصر  
درین است و وجہش اینست کہ امتناع از اقسام ضرورۃ است و  
ضرورت از کیفیات نسبت بود نہ عوارض اطراف آن. چنانچہ ہمہ  
دانند کہ ضروریۃ قضیہ باشد و آنہم از موجہات و پیدا است کہ جہۃ  
کیفیۃ نسبتہ است نہ غیر آن. مگر ضرورت یا ایجابی است یا سلبی. اول  
گاہی در حمل اولی تام باشد یعنی جائیکہ موضوع و محمول بہمہ

وجوه امر واحد باشند مثل زید زید و گاهی در ناقص بود یعنی جائیکه محمول جنس یا فصل موضوع بود مثل "الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ" بوجه اشتغال انسان بر حیوان ذات قضیه "الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ" را "الْحَيَوَانُ حَيَوَانٌ" لازم آید و گاهی در ملزوم و لازم ذات او مثل "الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ" این جا نیز وجه همان اشتغال یکی بردیگری است که خبر از عینیه بعض مراتب دهد. یعنی لازم ذات صادر و ناشی از ذات بود از غیر. ورنه انفکاک آن چه دشوار بود. چه اگر ناشی از غیر بودی مصدرش آن غیر بودی و ملزوم فقط معروض و قابل بودی و ظاهر است که

قابل در مرتبه ذات و معروض در مرتبه حقیقت خود معری از مقبول و خالی از عوارض بود. اندرین صورت عروض آن بران بحدوث آن دران باشد، و هر حادث را اول عدم آن در محل آن می باید و پیدا است که عدم سابق و عدم لاحق همه در مراتب برابر اند. فرق امکان و امتناع بمیان نمی توان آمد تا گویند که اول ممکن است و ثانی ممتنع. آری در لازم وجود اگر امکان انفکاک را گنجایش باشد بجا است که آن جا ربط ذاتی نباشد و ازین جهت مفاد لزوم لازم وجود دوام باشد نه آنکه مثل لزوم لازم ذات و آنهم لازمی که ناشی از ذات ملزوم باشد مفاد لزوم ضروره بود. بالجمله کنه لازم ذات مندمج در ذات باشد و مندرج دران و مابین المرتبین فرق تشکیکی است نه تباین حقیقی.

غرض چنان که در حمل ناقص ترکیب باشد این جا تشکیک باشد و ظاهر است که اشتغال بسیط بمراتب ضروریه زیاده ازان است که در مرکب به نسبت اجزاء بود.

بالجمله حاصل این همه اقسام همان حمل اولیٰ است و چون ما بین این قسم اطراف نسبت ضرورتہ ایجابی بمیان آمد اگر یکی را از این قسم اطراف زیر نفی کشیده بادیگر ربط نیست ایجابی دهند بالیقین ضرورتہ سلبی بمیان آید۔ چه اندرین صورت یکی نقیض دیگر باشد خواه بصراحتہ تناقض بود چنان کہ در حمل اولیٰ تام بود۔ خواه بالالتزام چنانکہ در دو قسم باقی باشد۔ مثلاً از قضیہ زید زید اگر موضوع رایا محمول را فقط زیر لا آرتدو دیگر را همچنان گذارند آن وقت ضرورتہ ایجابی مبدل بضرورتہ سلبی شود۔ چنانکہ زید زید بالضرورتہ مے گفتند همچنان زید لیس بلا زید بالضرورتہ گفتن لازم آید۔ وما وراء این اقسام ششگانه هر حمل کہ بود محل امکان است زیرا کہ اندرین صورت نہ در موضوع و محمول ربط اقتضاء یکی بہ نسبتہ دیگر بود نہ نسبتہ تنا فروتدافع در میان نشیند و چون این چنین باشد ظاهر است کہ امکان باشد۔ زیرا کہ حقیقت امکان ہمیں سلب ضرورتہ ایجاب و سلب بود۔ چون ضرورتہ ایجاب نام اقتضاء و ضرورتہ سلب کام تدافع بر آمد و درین میدان نہ این است نہ آن۔ پس اگر امکان ہم نباشد دیگر چه باشد ، چون ازین قضیہ بحمد اللہ فراغت دست داد۔ سخن دیگر مے باید گفت۔

## اقسام ممتنع

ممتنع ﴿ممتنع ممکن کی ضد ہے جو ہونہ سکے۔ مترجم ﴿کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک ممتنع بالذات اور وہ اجتماع نقیضین ﴿نقیضین۔ دو متضاد اور ایک دوسرے کے

مخالف چیزیں جیسے حرارت و برودت۔ مترجم ﴿میں منحصر ہے۔

خواہ ارتفاع نقیضین میں منحصر کہہ لیں کیونکہ اجتماع نقیضین ارتفاع نقیضین کا

موجب ہے اور ارتفاع اجتماع کو مستلزم۔ یعنی نقیضین کی بنیاد یہی ہے کہ اگر یہ نقیضین ہوگی تو دوسری نہ ہوگی اور اگر دوسری نہ ہوگی تو یہ ہوگی اور اسی طرح اگر یہ نہ پائی جائے گی۔ تو وہ پائی جائے گی اور اگر وہ نہ پائی جائے گی تو یہ پائی جائے گی، اس صورت میں اگر ارتفاع نقیضین ہے تو اجتماع منعکس ہو کر آئے گا اور اگر اجتماع ہے تو ارتفاع میں پلٹ جائے گا۔ چنانچہ یہ بات بدیہی ہے۔ بلکہ اگر ارتفاع ﴿مثلاً آگ اور پانی دونوں کا اجتماع نقیضین کا اجتماع ہے﴾ لیکن اگر اجتماع نقیضین کا ارتفاع کیا جائے یعنی نقیضین کو اٹھا دیا جائے اور آگ کی جگہ پانی اور پانی کی جگہ آگ تو ارتفاع نقیضین میں بھی اجتماع نقیضین آ موجود ہوا۔ مترجم ﴿کو بھی اجتماع نقیضین کہیں تو درست ہے۔ کیونکہ تناقض کا تعلق جیسا کہ نقیضین میں ہوتا ہے وہی رابطہ دونوں نقیضوں کے اٹھ جانے میں ہوتا ہے بالجملہ جو چیز ذاتی طور پر ناممکن ہو وہ اسی میں منحصر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امتناع، ضرورت کی اقسام میں سے ہے اور ضرورت نسبت کی کیفیات میں سے ہوتی ہے نہ کہ اس کے اطراف کے عوارض میں سے۔ چنانچہ سب جانتے ہیں کہ ضروریہ ایک قضیہ ﴿قضیہ ضروریہ، نسبت اور اطراف نسبت کے متعلق گذشتہ خطوط میں سے کسی ایک خط میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ مترجم ﴿ہوتا ہے اور وہ بھی موجہات میں سے اور ظاہر ہے کہ جہت، نسبت کی کیفیت ہوتی ہے نہ اس کے سوا اور کچھ مگر ضرورت یا ایجابی (اثباتی) ہوتی ہے یا سلبی (منفی) ضرورت ایجابی کبھی حمل والی تام میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ موضوع و محمول بہمہ وجوہ امر واحد ہوں جیسے زیند زیند (زید زید ہے) اور کبھی حمل اولی ناقص میں ہوتی ہے یعنی جہاں کہ محمول موضوع کی جنس یا فصل ہو جیسے الانسان حیوان۔ انسان کے حیوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خود قضیہ الانسان حیوان کی ذات کو الانسان حیوان ہونا لازم آتا ہے اور کبھی ملزوم اور اس کے لازم ذات میں پائی جاتی ہے جیسے الاربعۃ زوج (چار جفت ہے) یہاں پر بھی وجہ ضرورت وہی ایک کا دوسرے پر مشتمل ہونا ہے جو بعض مراتب کی عینیت کی خبر دیتا ہے یعنی لازم ذات، ذات سے صادر اور ناشی

ہوتا ہے نہ کہ غیر سے۔ ورنہ اس کا انفکاک (جدا ہونا) کیا دشوار ہے۔ کیونکہ اگر ناشی غیر سے ہوتا تو اس کا مصدر بھی غیر ہوتا اور لزوم صرف معروض اور قابل ہوتا۔

اور ظاہر ہے کہ قابل ذات کے مرتبے میں اور معروض حقیقت کے مرتبے میں مقبول سے خالی اور عوارض سے جدا ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کا اس پر عارض ہونا اس میں اس کے حادث ہونے کی وجہ سے ہوگا اور ہر حادث کے لئے اول اس کا اپنے محل میں عدم ہونا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم سابق اور عدم لاحق سب مراتب میں برابر ہیں۔ امکان اور امتناع کا فرق درمیان میں نہیں آسکتا ہے تاکہ کہہ سکیں کہ اول ممکن ہے اور دوسرا امتنع۔ ہاں لازم وجود میں اگر انفکاک کے امکان کی گنجائش ہو تو بجا ہے کیونکہ وہاں ذاتی تعلق نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے لازم وجود کے لزوم کا مفاد صرف دوام ہوگا نہ یہ کہ لازم ذات کے لزوم کی طرح اور وہ بھی ایسے لازم کے جو لزوم کی ذات سے پیدا ہوتا ہے، لزوم کا مفاد ضرورت ہوگا۔ بالجملہ لازم ذات کی کنہ، ذات میں شامل اور اس میں مندرج ہوتی ہے اور دونوں مرتبوں (یعنی لازم ذات اور لازم) کے درمیان تشکیکی تشکیک کے بارے میں ہم پہلے کسی خط میں تفصیل سے کلام کر چکے ہیں۔ مترجم کا فرق ہے نہ کہ حقیقی بتاینت۔

غرض جیسا کہ حمل اولی ناقص میں ترکیب ہوتی ہے یہاں تشکیک ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ "اشتمال بسیط" ضروریہ مراتب پر اس سے زیادہ ہے جو کہ مرکب میں اجزاء کی بہ نسبت ہوتا ہے۔ بالجملہ ان تمام اقسام کا حاصل وہی حمل اولی ہے اور چونکہ اس طرح کے اطراف (یعنی موضوع و محمول) کے درمیان ضرورت ایجابی کی نسبت آچکی ہے اس لئے اگر اطراف کی اس قسم میں سے ایک کونفی کے ماتحت لا کر دوسری کے ساتھ نسبت ایجابی کا تعلق قائم کریں تو یقیناً ضرورت سلبی درمیان میں آجائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں ایک دوسرے کی نقیض ہوگی خواہ واضح طور پر تناقض ہو جیسا کہ حمل اولی تام میں ہوگا، خواہ التزامی طور پر جیسا کہ دو باقی قسموں میں ہوگا۔ مثلاً قضیہ زیند زیند سے اگر موضوع یا محمول کو فقط "لا" کے نیچے لائیں اور دوسرے کو اسی طرح بغیر "لا" کے چھوڑ

دیں تو اس وقت ضرورت ایجابی ضرورت سلبی سے بدل جائے گی جیسا کہ زَنْدٌ زَنْدٌ  
 بالضرورت کہتے تھے اسی طرح زَنْدٌ لیس بلا زید بالضرورت کہنا لازم آئے گا۔ اور  
 ان اقسام ششگانہ (۶) اقسام ششگانہ سے ضرورت ایجاب اور ضرورت سلب وہ چھ صورتیں مراد  
 ہیں جو اوپر ذکر کی گئی ہیں جو یہ ہیں: (۱) حمل اولی تام (۲) حمل اولی ناقص جبکہ محمول و موضوع کی  
 فصل یا جنس ہو (۳) لوازم ماہیت کا ماہیت پر حمل۔ یہ تین صورتیں ایجاب کی ہیں اور تین صورتیں جو  
 ضرورت سلب کی ہیں یہ ہیں (۱) حمل اولی تام میں محمول کی نقیض کا موضوع سے سلب (۲) حمل اولی  
 ناقص میں ذاتیات کی نقیضوں کا موضوع سے سلب (۳) لوازم ماہیت کی نقیضوں کا ماہیت سے  
 سلب۔ اول تین صورتوں کی مثال: (۱) زید زید بالضرورة (۲) الانسان حیوان بالضرورة  
 (۳) الاربعة زوج بالضرورة۔ دوسری تین صورتوں کی مثال: (۱) زید لیس بلا زید  
 بالضرورة. (۲) الانسان لیس بلا حیوان بالضرورة. (۳) الاربعة لیس بلا زوج  
 بالضرورة۔ مترجم کے علاوہ جو حمل بھی کہ ہوگا محل امکان ہے۔ کیونکہ اس صورت میں  
 موضوع اور محمول میں نہ ایک کا دوسرے کی بہ نسبت تقاضا کرنے کا تعلق ہے اور نہ دونوں  
 میں ایک دوسرے کو دفع کرنے یا نفرت کرنے کی نسبت ہوگی اور جب صورت یہ ہوگی تو  
 ظاہر ہے کہ امکان ہوگا کیونکہ امکان کی حقیقت ایجاب و سلب دونوں کی نفی ہے۔ چوں  
 کہ ضرورت ایجاب، اقتضاء کا نام ہے اور ضرورت سلب تدافع کا کام ہے اور اس  
 میدان میں نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے تو پھر اگر امکان بھی نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا جب اس قضیے  
 سے بحمد اللہ فراغت پالی تو اب دوسری بات کہنی چاہئے۔

## تعریف و حقیقت ممتنع بالغیر

حقیقت ممتنع بالذات این بود کہ عرض کردم مگر حقیقت  
 ممتنع بالغیر نیز می باید شنید. ممتنع بالغیر آنست کہ بذات خود  
 ممتنع نہ بود اما بوجه عروض امتناع از خارج و اختلاط آن ممتنع  
 بالذات این وصف بدست آورد. بالجمله بامتنع بالذات آمیخته

رنگ امکان از روی خود ریخته باشد.

وجه این گذارش این است که هر بالعرض را از موصوفی بالذات ناگزیر است. آب که درحقیقت گرم نیست اگر گرم شود می باید که حرارت از آتش و آفتاب گیرد که بذات خود گرم است و چون ممتنع بالذات در اجتماع النقیضین انحصاریافت اختلاط و اتفاق همی اجتماع راه وجود آن نیز زده باشد مگر واجب ممتنع نتوان شد. نظر برین انحصار ممتنع بالغیر در ممکن خاص ضرور افتاد لیکن چون امکان و امتناع را نظر بر قدرت و اختیار آن قدیر مطلق است که قدرتش بالائز قدرتها و همه اهل قدرت باشد لازم آمد که هرچه قطع نظر از غیر درخور تعلق قدرت بآن است اگر بوجه منع غیر امتناع پذیرد آن غیر هم مقتضاء صفتی از صفات خدا وندی یا خود مقتضائے ذات خداوندی بود. ورنه لازم آید که غیر خدا را بر خدا اختیار بود و نصوص قطعیه مثل "يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يُرِيدُ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ" و امثال این ها که دلایل عقلیه نیز همصغیر آنهاست همه باطل گردند. کس نمی داند که وجود و کمالات وجود ممکنات از علم و اراده و قدرت همه بالعرض اند نه بالذات یعنی حمل اولی تام باشد یا ناقص بمیان قدم نهاده درنه این امکان مبدل بضرورت شدی و این سلب ضرورت رنگ ضرورت گرفتگی و چون بالذات نیست همه بالعرض باشند. و پیشتر عرض کرده شد که هر اتصاف عرضی را سابقه اتصاف ذاتی ضرور است پس هر که درباره وجود و کمالات وجود این چنین باشد اعنی اتصاف او بآنها ذاتی باشد ماهمان را خدا میگویم مگر اندرین صورت او

مصدر همه اوصاف وجودیه خواهد بود ورنه محل و معروض آن. اندرین صورت باز خلو آن از ان کمالات در مرتبه ذات و اکتساب آن از غیر لازم خواهد آمد و پیدا است که این خیال معارض تسلیم اتصاف ذاتی ست. و چون این چنین است معارضه اراده غیر باراده او تعالی معلوم. چه آن از مقتضیات و آثار این اراده است معارض چون توان شد و سوائے ممکنات در عالم کدام است که دست او تعالی میگرد. تعدد واجب، نه تنها نزد اهل اسلام ممتنع است کامه انام چه خاص و چه عام چه فلاسفه و چه غیر اوشان همه درین باره یک کلام دارند. الغرض آن مانع که سرمایه امتناع ممکنات باشد اگر هست هم در ذات و صفات او تعالی ست.

اندرین صورت حاصل امتناع بالغیر آن باشد که اگر اراده خدا وندی بفلان ممکن متعلق شود عدم فلان صفت یا فرض کنم عدم اجزاء و لوازم آن لازم خواهد آمد. مگر از پیشتر مسلم است که وجود صفات وجودیه بطور یکه گیرند یعنی عین گویند یا غیر لا عین ولا غیر بهر او تعالی ضروری ست. اکنون در صورت تعلق اراده بممکنی اعنی بمفهومیکه نه از قبیل اجتماع نقیضین ست عدم آن صفت لازم آمد. پس همان اجتماع نقیضین بهم رسید. مثلاً عدم ممکنات در اوقات وجود آنها ممکن است چه ممکن خاص از هر دو جانب مسلوب الضرورت باشد. اندرین صورت پر ضرور است که جانب عدم ممکنات موجوده هم در اوقات وجود اوشان ممکن بود و چنانکه واجب نیست ممتنع هم نباشد لیکن چون مسلم ست که علم خدا وندی تعلق بوجود آنها درین وقت گرفته اکنون اگر این

وقت ارادہ خدا وندی بعدم آنها متعلق شود غلطی علم کہ مشواز عدم انکشاف اشیاء کما ہی و عدم کاشفیت تامہ در صفت العلم ست لازم آید چه اول کاشفیت تامہ کہ بہر جناب علیم تسلیم آن ضروری ست مستلزم آنست کہ جملہ احوال ہر شے و اغراض آنها منکشف شود۔ اگر بالفرض یک غرض ہم منکشف نشود عدم صفت العلم لازم آید۔ زیرا کہ عالم موجود است و عالم را قوت کاشفہ ہمچنان لازم کہ آفتاب را شعاع۔ و ہمیں است علتہ تامہ کشف اشیاء۔ و اگر گویند کہ تحقق معلوم ہم ضرور است تا انکشاف او صورت بندد۔ ورنہ قبل وجود انکشاف آن لازم آید۔

### ممتنع بالغیر کی حقیقت و تعریف

ممتنع بالذات کی حقیقت یہ تھی جو میں نے عرض کی مگر ممتنع بالغیر کی حقیقت بھی سن لینی چاہئے۔ ممتنع بالغیر وہ ہوتا ہے کہ جو بذات خود ممتنع نہ ہو البتہ خارج سے امتناع کے عارض ہو جانے کی وجہ سے اور اس کا ممتنع بالذات کے ساتھ اختلاط ہو جانے سے امتناع بالغیر کا وصف اس نے حاصل کیا۔ بالجملہ ممتنع بالذات کے ساتھ مل کر امکان کارنگ اپنے چہرے سے اڑا دیا۔

اس گزارش کی وجہ یہ ہے کہ ہر (موصوف) بالعرض کو کسی بالذات موصوف کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ پانی جو کہ حقیقت میں گرم نہیں ہے۔ اگر گرم ہو جانا چاہتا ہے تو آگ اور سورج سے حرارت لے جو کہ بذات خود گرم ہیں اور جب ”ممتنع بالذات“ اجتماع نقیضین میں منحصر ہو گیا تو اسی اجتماع کے اتفاق اور اختلاط نے اس کے وجود پر نیز ڈا کہ مارا ہوگا مگر (یعنی وجود کو محال بنا دیا) واجب ممتنع نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر ممتنع بالغیر کا انحصار ممکن خاص میں ضروری ہو گیا۔ لیکن چونکہ امکان اور امتناع کی نظر اس قدر مطلق کے اختیار اور قدرت پر ہے کہ اس کی قدرت تمام قدرت والوں کی قدرتوں سے بالا ہے تو ضروری ہوا جو کچھ غیر سے قطع نظر کر کے اس قدر کی قدرت

سے تعلق رکھنے کے لائق ہے اگرچہ وہ غیر کے مانع ہونے کی وجہ سے ممتنع ہو جائے تو وہ غیر بھی صفات خداوندی کی کسی صفت کا مقتضایا خود ذات خداوندی کا مقتضا ہوگا۔

ورنہ لازم آتا ہے کہ غیر خدا کو خدا پر اختیار حاصل ہو اور نصوص قطعہ مثلًا ”يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يُرِيدُ“ اور ”يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ“ اور ”لَا رَادَّ لِفَضْلِهِ“ اور انہی جیسی اور آیتیں کہ عقلی دلائل بھی ان آیتوں سے اتفاق رکھتی ہیں، تمام بیکار ہو کر رہ جائیں۔ کون نہیں جانتا ہے کہ ممکنات کا وجود اور ان کے وجود کے کمالات یعنی علم، ارادہ اور قدرت وغیرہ تمام بالعرض ہیں نہ بالذات۔ یعنی حمل اولی تام ہو یا ناقص ان میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ ورنہ یہ امکان ضرورت سے بدل جاتا اور یہ ”سلب ضرورت رنگ ضرورت“ اختیار کرتا اور جب بالذات نہیں ہیں تو پھر یہ سب (علم، ارادہ، قدرت) بالعرض ہوں گے اور پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے اس سے اوپر موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہے۔ پس جو وجود اور کمالات وجود کے بارے میں اس طرح ہو یعنی اس کا اتصاف ان (اوصاف) کے ساتھ ذاتی ہو ہم اسی کو خدا کہتے ہیں۔ مگر اس صورت میں وہ تمام وجود رکھنے والے اوصاف کا مصدر ہوگا۔ ورنہ ان (اوصاف) کا محل اور معروض ہوگا اس صورت میں پھر اس کا مرتبہ ذات میں ان کمالات سے خالی ہونا اور اس کا غیر سے (کمالات کا) حاصل کرنا لازم آئے گا اور ظاہر ہے کہ یہ خیال اتصاف ذاتی کے تسلیم کرنے کے معارض ہے اور جب بات یہ ہے تو غیر خدا کے ارادے کا معارضہ اس اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ معلوم (یعنی نہیں ہو سکتا) کیونکہ وہ اس ارادے کے آثار اور مقتضیات میں سے ہے وہ کس طرح مقابل ہو سکتا ہے اور ممکنات کے سوا عالم میں کون ہے کہ اس اللہ تعالیٰ کا سہارا لے کیونکہ واجب (خدا) کا کئی ہونا نہ صرف مسلمانوں کے عقیدے میں ناممکن ہے بلکہ تمام دنیا کے انسان کیا خاص، کیا عام، کیا فلاسفہ اور کیا ان کے سوا اس (خدا کے ایک ہونے کے) بارے میں ایک ہی خیال رکھتے ہیں۔

غرض یہ کہ وہ مانع جو کہ ممکنات کے امتناع کا سرمایہ ہے اگر ہے تو اس خدائے تعالیٰ کی ذات اور صفات میں ہے اس صورت میں ”امتناع“ بالغیر کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر خداوندی ارادہ فلاں ممکن کے ساتھ متعلق ہو جائے تو فلاں صفت کا معدوم ہونا یا میں فرض کر لوں کہ اس کے اجزاء اور لوازم کا عدم لازم آئے گا۔ مگر پہلے سے یہ بات مسلم ہے کہ صفات وجودیہ کا وجود جس طرح سے بھی مانیں یا عین کہیں یا غیر یا لائین اور لا غیر اس خدائے تعالیٰ کے لئے ضروری ہے اب کسی ممکن یعنی ایسے مفہوم کے ساتھ ارادے کے تعلق کی صورت میں جو کہ اجتماع نقیضین کے قبیل سے نہیں ہے اس صفت کا عدم لازم آئے گا۔ لہذا وہی اجتماع نقیضین حاصل ہو گیا۔ مثلاً ممکنات کا عدم ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہے کیونکہ ”ممکن خاص“ دونوں جانب سے ”مسلوب الضرورت“ ہوتا ہے۔ اس صورت میں بہت ضروری ہے کہ موجودہ ممکنات کی ”جانب عدم“ بھی ان کے وجود کے اوقات میں ممکن ہو۔ اور جیسا کہ ”واجب“ نہیں ہے ”ممتنع“ بھی نہ ہوگی۔ لیکن چونکہ مسلم ہے کہ علم خداوندی سے ان کے وجود کے ساتھ تعلق اختیار کر رکھا ہے۔ اب اگر اس وقت خداوندی ارادہ ان کے عدم کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اس علم کی ایسی غلطی لازم آتی ہے جو کہ اشیاء کے متعلق جیسی کہ وہ انکشاف نہ ہونے اور صفت علم میں پوری کاشفیت کے نہ ہونے کی وہ غلطی خبر دیتی ہے کیونکہ سب سے پہلے کاشفیت تامہ جس کا خدائے علیم کی جناب کے لئے تسلیم کرنا ضروری ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر چیز کے احوال اور ان کے تمام اغراض ظاہر ہو جائیں۔ اگر بالفرض ایک عرض بھی منکشف نہ ہو تو صفت علم کا عدم لازم آتا ہے کیونکہ عالم موجود ہے اور عالم کے لئے ”قوت کاشفہ“ اسی طرح ہونا لازم ہے جیسی کہ سورج کے لئے شعاع الازم ہے اور کشف اشیاء کی ”علت تامہ“ اسی کا نام ہے اور اگر یہ کہیں کہ معلوم کہ تحقق بھی ضروری ہے تاکہ اس کا منکشف ہونا صورت اختیار کرے ورنہ وجود سے پہلے اس کا انکشاف لازم آتا ہے۔

## جواب

جوابش اینست کہ علم باری در ازل مسئلہ است متفق علیہا و آن ہم بہ نسبت جملہ کائنات نظر بریں این ہیچمدان خود دریں بارہ تن زدہ مے رود. ورنہ مکنون خاطر خود را کہ بہ نسبت این مسئلہ دارم اگر ظاہر کنم کلام از مبحث خود خارج شود. و دنبالہ در از اصل مطلب باولا حق شود. مگر چون بحمد اللہ دریں مسئلہ اطمینان قلبی نصیب این ہیچمدان شد از دارو گیر و پرسا و پرسی ہیچ نمی ترسم.

بالجملہ ہرچہ این جا است عکس عالم بالا است. این ہمہ کائنات را اول تحقق دران موطن رودادہ و باز مطابق آن دریں موطن عکس افتادہ. اگر فرق است این چنین است کہ گردا گرد چاک کوزہ گر نقش ہابستہ آئینہ بیک طرف گذارند. و باز چاک را در برابرش نصب کردہ بگردانند. دریں آئینہ عکوس نقوش یک بار حادث شوند و باز معدوم گردند. پس چنان کہ این جا آن نقوش در موطن چاک ثابت باشند و ازین حرکت تجدیدی در ذات آنها رونمہد. آری بوجہ این حرکت در ذوات عکوس تجدید و حدوث رودہد همچنین در موطن علم نقوش کائنات ثابت و قدیم اند. آری دریں موطن کہ نامش وجود خارجی ست و مقابل موطن علم همچو آئینہ صاف و شفاف بنہادہ اند بوجہ حرکت ارادہ ہمہ حادث و متجدد باشند.

چون این قدر بہر تصویر قدم علم و حدوث وجود کائنات کافی است اگر از توجیہ این قصہ سکوت و رزم و ازوجہ و کیفیت تحقق آن در موطن علم و وجہ تعاکس و تقابل و قرار وجود خارجی بجای خود یا تحرک آن بر جہت مخالف اگر ہیچ نگویم حرجی نمی

بینم۔ الحاصل تعلق علم بجملہ کائنات و حادثات این عالم و انکشاف مصالح آن اشیاء بتمامها ضروری است. و پس از انکشاف مصالح تحرک رحمت یا غضب ضروری.

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا علم ازل میں سب کا ایک متفقہ مسئلہ ہے اور وہ بھی تمام کائنات کے متعلق (ازل میں اس کو علم حاصل تھا) اس کے پیش نظر یہ ناچیز خود اس بارے میں اپنے آپ کو بچا کر چلتا ہے ورنہ دل میں اپنے مضمحل خیالات کو جو اس مسئلے کے بارے میں، میں رکھتا ہوں اگر ظاہر کروں تو کلام اپنے موضوع سے ہٹ جائے گا اور اصل مطلب سے بھی ایک لمبی دم اس کے ساتھ لگ جائے گی۔ مگر چونکہ بحمد اللہ اس مسئلے میں قلبی اطمینان اس بے علم کو حاصل ہے اس لئے کسی شخص کی پکڑ دھکڑ اور پوچھ گچھ سے، مجھے کوئی خوف نہیں ہے۔

بالجملہ جو کچھ اس دنیا میں ہے وہ عالم بالا کا پر تو ہے۔ اس تمام کائنات کا پہلے اس عالم بالا میں وجود ہوا اور پھر اس عالم بالا کے نقشے کے مطابق اس دنیا میں ان کا عکس پڑا۔ اگر فرق ہے تو صرف اتنا ہے کہ کہہ مار کے چاک کے گردا گرد نقش و نگار نکال کر اگر آئینے کو ایک طرف رکھ دیں اور پھر چاک کو اس کے مقابلے میں نصب کر کے گھمائیں تو اس آئینے میں ان نقوش کے عکس فوراً آجائیں گے اور پھر نیست و نابود ہو جائیں گے۔ پس جس طرح کہ یہاں دنیا میں وہ نقوش چاک کے پاٹ پر ثابت ہوتے ہیں اور اس حرکت سے کوئی تجدید ان نقوش کی ذات میں نہیں آتا، ہاں اس حرکت کی وجہ سے عکسوں کی ذوات میں تجدید اور حدوث پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح علم خداوندی کے مقام میں کائنات کے نقش ثابت اور آزیلی ہیں۔ ہاں اس عالم دنیوی میں کہ اس کا نام وجود خارجی ہے اور علم خداوندی کے مقام کے مقابل صاف اور شفاف آئینے کی طرح ان نقوش کو رکھا ہوا ہے ارادہ خداوندی کی وجہ سے سب حادث اور نوبنو ہیں۔

چونکہ اتنی سی بات علم کے قدیم ہونے اور کائنات کے وجود کے حادث ہونے کی تصویر کے لئے کافی ہے، لہذا اگر اس قصے کی توجیہ بیان کرنے سے میں سکوت اختیار کروں اور اس کی وجہ اور اس کے تحقق کی کیفیت اور ”موطن علم“ اور وجہ ”تعاکس و تقابل“ اور بجائے خود وجود ”خارجی“ کا ”قرار“ یا اس کے مخالف جہت پر ”تحرک“ کے بارے میں کچھ نہ کہوں تو میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالم کے حادثات اور تمام کائنات کے ساتھ علم کا تعلق اور ان اشیاء کے مصالح کا انکشاف تمام کا تمام ضروری ہے اور مصالح کے انکشاف کے بعد رحمت یا غضب کا حرکت میں آنا ضروری ہے۔

## شرح این اجمال

شرح این اجمال اینکہ قبل فعل اختیاری تعقل غرض آن ضروری است و تصور انجام آن واجب . مگر انجام کار و غرض آن جلب منفعت باشد یا دفع مضرت باز ازیں منفعت و مضرت خویش باشد یا منفعت و مضرت دیگران . چون بہ نسبت خداوند تعالیٰ شانہ تصور نفع او تعالیٰ محال است و ہم چنین تخیلی ضرر او ممتنع . اغراض او تعالیٰ منحصر در منفعت دیگران یا مضرت او شان باشد و پیدا است کاریکہ بغرض نفع دیگران کردہ شود رحمت باشد و کاریکہ بغرض مضرت دیگران کردہ شود غضب بود . مگر چون غرض در نفع خویش را گویند اہل اسلام را اعتقاد این معنی ضرور آمد کہ افعال خداوندی معلل باغراض نباشند . زیرا کہ نفع خود آن خواهد کہ بذات خود نقصانے داشته باشد و دفع مضرت از خود ازاں متصور است کہ در محل ورود اعمال و تاثیرات دیگران بود و ظاہر است کہ این حصول و زوال کہ نفع و مضرت را ضرور است خبری است ازاں کہ کنہ این حاصل و زایل درباری تعالیٰ نبود . پس

از آن جا که هر بالعرض را موصوفی بالذات باید. احتیاج خدا بسوی دیگران لازم خواهد آمد. و خدا نام آنست که همه محتاج او باشند.

بالجمله وجود و کمالات وجود همه در جانب او تعالی از اوصاف ذاتیه باشند. ازین تقریر طویل بوضوح انجامید که هر فعل اختیاری که از خداوند تعالی شانه بظهور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکه غضب را هم حسب اشاره "سَبَقْتُ رَحْمَتِي عَلَيَّ غَضَبِي" از توابع رحمت انگاشته همه را از تحریکات اولیه رحمت باید دید. و در حق مدفوع عنه رحمت انگاشته به نسبت مدفوع ثانیه و بالعرض غضب باید فهمید. مگر چون قصه این چنین است جانب سلب کائنات نه تنها بوجه لزوم عدم ممتنع بالغیر بود. بلکه قطع نظر از لزوم عدم علم در آن بوجه لزوم اعدام، صفات دیگر از رحمت و غضب و دیگر مبادی و سوابق و توابع و لواحق آن نیز ممتنع بالغیر باشد. مگر چون تسلیم این صفات در حق آن پاک ذات ضروری است. چه این همه صفات وجودی است و جمله صفات وجودی در حق او تعالی لوازم ذات و اوصاف ذاتیه باشند نه وهم عدم سابق است نه اندیشه عدم لاحق بر تقدیر وقوع جانب سلب کائنات همان اجتماع نقیضین اعنی وجود علم و رحمت و غضب و غیرها و اعدام آن ها لازم آمد و بوجه عروض این اجتماع نقیضین که استحاله ذاتی بودن آن مسلم شد همان آتش در کاسه باشد. یعنی مفاد ممتنع ذاتی و ممتنع بالغیر در خارج برابر آمد و فرق امکان و امتناع فقط موجب امتیاز در علم باشد. مگر چون وجه امتناع این قسم ممتنعات مخالفت اقتضاء رحمت و غضب بود این قسم را محال عادی

گویند۔ چہ عادت ہمیں اقتضاء اخلاق جبلی را گویند۔ مگر عادت خدا وندی را مغیری بالائی نباشد۔ ورنہ همان محل عوارض بودن خداوند تعالیٰ شانہ کہ مستلزم بالعرض بودن صفات و کمالات او تعالیٰ و احتیاج او تعالیٰ بسوی دیگران است لازم آید۔ نظر بریں سمایہ توارد رحمت و غضب علی سبیل البدلیۃ و موجب تبدل و تغیر یکی بدیگری اگر باشد از زیراو باشد۔ یعنی این تغیر و تبدل منتسب بعلیی لاعلیٰ نشود۔ بلکه التساب آن بعلة قابل باید فہمید۔ القصہ ہر کرا محل و قابل رحمت دیدند آن را بنواختند و ہر کرا مورد غضب فہمیدند از نظر الداختند نظر بریں جائیکہ این ممکن است آنرا امکان لبود و جائیکہ آن امکان دارد این را گلر نبود۔

## اس اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی شرح یہ ہے کہ اختیاری ﴿اختیاری فعل میں چونکہ ارادہ ہوتا ہے، لہذا اس کے کرنے سے پہلے یہ بھی پیش نظر ہوتا ہے کہ اس کام کی کیا غرض ہے لہذا غرض کا سمجھنا ضروری ہے لیکن غیر اختیاری فعل جو بغیر ارادہ ہو جاتا ہے اس میں پہلے غرض کا سمجھنا ضروری نہیں۔ مترجم ﴿فعل سے پہلے اس کام کی غرض کا سمجھنا ضروری ہے اور اس کام کے انجام کا خیال بھی واجب ہے۔ مگر اس اختیاری فعل کا نتیجہ اور غرض نفع حاصل کرنا ہو یا نقصان سے بچنا اور پھر اس جلب منفعت اور دفع مضرت سے یا اپنا نفع اور نقصان مقصود ہو گا یا دوسروں کا نفع و نقصان۔ چونکہ خداوند تعالیٰ کی نسبت اس خدائے تعالیٰ کے نفع کا تصور محال ہے اور اسی طرح اس کے ضرر کا خیال بھی ممتنع ہے۔ لہذا اس اللہ تعالیٰ کے اغراض دوسروں کے نفع یا دوسروں کے ضرر میں منحصر ہوں گے اور ظاہر ہے کہ جو کام دوسروں کے نفع کے لئے کیا جائے وہ ”رحمت“ ہوتا ہے۔ اور جو کام دوسروں کے نقصان کی غرض سے کیا جائے اس کو غضب کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ عرف عام میں۔

غرض اپنے نفع کو کہتے ہیں اس لئے اہل اسلام کو اس بات کا اعتقاد کرنا ضروری ہو گیا کہ خدائے تعالیٰ کے کام کسی غرض پر مبنی نہیں ہوتے کیونکہ نفع تو خود وہ شخص چاہتا ہے جو بذات خود کوئی نقصان بھی رکھتا ہو اور اپنے آپ سے دفع معصرت اس شخص سے متصور ہو سکتی ہے جو کہ دوسروں کی تاثیرات اور اعمال کے وارد ہونے کا محل ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حصول اور زوال جو کہ نفع اور معصرت کے لئے ضروری ہے یہ اس بات کی ایک اطلاع ہے کہ اس حاصل ہونے والے نفع اور زائل ہونے والے ضرر کی حقیقت باری تعالیٰ میں موجود نہیں ہے پس جس طرح سے کہ ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات درکار ہے تو اسی اصول کے مطابق خدا کو دوسروں کی احتیاج لازم آئے گی اور خدا اس کا نام ہے کہ سب اس کے محتاج ہوں (نہ کہ وہ کسی کا محتاج ہو)۔

غرض وجود خداوندی اور اس کے کمالات تمام کے تمام اس خدائے تعالیٰ کی جانب میں اس کے ذاتی اوصاف میں سے ہوں گے۔ اس طویل تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہر اختیاری فعل جو کہ خداوند تعالیٰ شئہ سے ظہور میں آئے، خدا کی رحمت یا غضب کی تحریک سے ہوگا بلکہ غضب کو بھی حسب اشارہ ”میری رحمت غضب سے آگے بڑھ گئی“۔ رحمت کے توابع میں سے خیال کر کے تمام افعال کو رحمت کی اول تحریکات میں سے سمجھنا چاہئے اور اولاً مدفوع عنہ کے حق میں رحمت خیال کر کے مدفوع کی بہ نسبت دوسرے درجے میں اور بالعرض غضب سمجھنا چاہئے مگر جب قصہ یوں ہے تو کائنات کی جانب سلب (یعنی عدم وجود) نہ صرف خدا کے علم کا عدم لازم آنے کی وجہ سے ممتنع بالغیر ہوگی بلکہ اس میں عدم علم کے لزوم سے قطع نظر دوسری صفات یعنی رحمت غضب اور ان کے دوسرے مقدمات، توابع اور لواحق کے عدم لازم آجانے کی وجہ سے بھی ممتنع بالغیر ہوگی۔ مگر چونکہ خدا کی اس پاک ذات کے حق میں ان صفات کا ماننا ضروری ہے، کیوں کہ یہ تمام صفات وجودی ہیں اور ”وجودی صفات“ تمام کے تمام اس بلند شان کے حق میں لوازم ذات اور اوصاف ذاتیہ ہوتے ہیں نہ

عدم سابق کا وہم ہے اور نہ عدم لاحق کا۔ کائنات کے ”جانب سلب“ کے واقع ہونے کی تقدیر پر وہی اجتماع نقیضین یعنی علم اور رحمت اور غضب وغیرہا کا وجود اور ان کا اعدام (معدوم کرنا) لازم آیا اور اس اجتماع نقیضین کے عارض ہونے کی وجہ سے کہ اس کے ذاتی ہونے کا استحالہ مسلم ہو گیا وہی آتش در کاسہ والا معاملہ ہوگا۔ یعنی خارج میں ممتنع ذاتی اور ممتنع بالغیر کا مطلب ”برابر“ ہو گیا اور امکان اور امتناع کا فرق صرف علم میں امتیاز کا باعث ہوگا مگر چونکہ اس قسم کے ممتعات کی وجہ امتناع، رحمت اور غضب کے اقتضاء کی مخالفت تھی، اس لئے اس قسم کو ”محال عادی“ کہیں گے کیونکہ اسی فطری عادتوں کے اقتضاء کو ”عادت“ کہتے ہیں۔ مگر خداوندی عادت کے لئے کوئی بالاتر تبدیل کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ خداوند تعالیٰ شانہ کا وہی محل عوارض ہوتا جو کہ اس خدائے تعالیٰ کے لئے صفات اور کمالات کے (موصوفہ) بالعرض ہونے اور دوسروں کی طرف اس بلند شان والے کے محتاج ہونے کو مستلزم ہے لازم آتا ہے۔ اس بناء پر رحمت اور غضب کے باری باری (بندوں پر) اترنے کا ذریعہ اور رحمت سے غضب یا غضب سے رحمت کے بدلنے کا موجب اگر ہوگا تو اس کے نیچے کی جانب (یعنی مخلوق) سے ہوگا یعنی یہ تغیر اور تبدیلی فاعلی علتوں کی طرف منسوب نہ ہوگی بلکہ اس تغیر و تبدل کا انتساب علت قابلی ہو جو قبول کی استعداد رکھے اس کو علت قابلی کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کو مادہ کہتے ہیں۔ مترجم کی طرف سمجھنا چاہئے۔

مختصر یہ کہ جس کسی کو اللہ تعالیٰ نے رحمت کے قابل اور اس کا محل دیکھا اس کو نواز دیا اور جس کسی کو غضب کے نازل ہونے کے قابل سمجھا اس کو اللہ تعالیٰ نے نظر سے گرا دیا۔ نظر بریں جس جگہ رحمت ممکن ہے وہاں غضب کا امکان نہیں اور جس جگہ غضب کا امکان ہے وہاں رحمت کا گذر نہیں ہوتا۔

مثال

و این بدان ماند کہ شخصی مکانی ساخته و از هر جانب طرح

..... بیک طرف دالان و دیوار آن نصب کرد و بیک طرف پاخانه و باورچی خانه را بنانهاد و باز نظر کرد که این درخور این کار است و آن شائسته آن اطوار. پس چنان که بحکم طبع تغیر این وضع ممکن نیست مگر آنکه طبیعتش برگردد یا مکرهی و جابری و بجبر کناند همچنین وضع مقررہ خدا وندی را تغیری نباشد. و خود طاهر است که نه انقلاب اخلاق خدا وندی متصور است ورنه ! کراه کسی برد ممکن . ورنه همان فساد که معروض شد لازم آید. اندرین صورت از امکان ذاتی محال عادی و ممتنع بالغیر توقع وقوع آن مخالف وضع مقرر همچنان باشد که قطع نظر از فساد عقل و طبیعت بانی مکان و اکراه دیگران بران وقوع بول و براز در دالان و نشست و برخاست و خفتن و غلطیدن در پاخانه ازان. اکنون وقت آنست که از نتیجه این تطویل که بظاهر لا طائل می نماید بیا گاهانم.

مخلوم من! از امکان چیزی در موطنی امکان آن بموطن دیگر لازم نیاید. مگر مرادم این وقت از امکان ذاتی نیست که آن مردم یکسان است. بلکه غرض آنست که امتناع از هر قسم که باشد بالذات یا بالغیر مرتفع نشود. وجهش اینکه افعال را بعادات گره داده اند و عادات همین اقتضاءات طبائع و اخلاق را گویند. و همیلم معروض شد که اخلاق خدا وندی را تغیری ممکن نیست. اعنی این امر نتوان شد که آن اخلاق از محل خود تجاوز نمایند. چه رحمت خدا وندی عقلاً مقتضی اثابت صالحان است و غضب او تعالی مقتضی تعذیب کافران چون این علل مقتضیه بحال خود باشند

معلومات این ها ضرور بر روی کار آیند . این نخواهد شد که کافران را برحمت بنوازند و مطعیان را بغضب دور سازند یانه برایشان غضب بوده بروشان رحمت باشد. گو فی حد ذاته بحساب امکان ذاتی این همه ممکن باشد. الغرض توقع انقلاب وضع و تبدل نقشه مقررہ عادات نتوان داشت. مگر چون عادات و اخلاق را در تحرکی خود نظر بر محل قابل ست و ملکات و قوی را در فعلیة خود لحاظ معروض مناسب. اگر معروض و محلی یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مرورد هور ظهور کند تحرک آن خلق و فعلیة آن ملکہ و قوہ ضروری است و در نظر حقیقت شناسان انقلاب مادہ و الخراق آن باشد. آری ظاهر بینان را از عجائب و غرائب. و خوارق نظر آید.

فرض کنیم همه عالم بنده خدا تعالی و اُمت رسول صلی اللہ علیہ وسلم باشند و تازمانہ دراز سرمویک لحظہ ہم در پی ہوا و ہوس و نرزدند و پس از انقراض قرن دراز شخصی بمقتضای بشریت مبتلا گناہی شود آن وقت بحکم .

”وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ“ (سورہ شوری، آیت ۳۰)

بمصیبتے گرفتار آید این گرفتاریش پس ازاں کہ تا این زمانہ این قسم مصیبت را بوجہ عدم علتش ندیدہ بودند در نظر کوتہ نظران امری خارق نماید اما آنکہ معروض احقر را بدل دار و این را نیز یکی از عادات شماردندہ از خوارق عادات . آری بہر گفتن اوہم اگر بہم زبانی عوام آن را خارق نام نہد زیادہ از اختلاف لفظی نبود. ہمیں سان خلق جہالت را باید دید کہ نہ ہر دم توقع و قوعش باید داشت ونہ ہر لحظہ

ممتعش باید پنداشت وجہی کہ رهن ممتع ذاتی اعنی اجتماع النقیضین بود بلرجه اتم در ممتع بالغیر موجود است . اگر فرق است ہمیں است کہ این داخل در احاطة قدرت است . و آن خارج ازان .

## مثال

اور یہ اسی طرح ہے کہ ایک شخص نے ایک مکان بنایا اور ہر طرف سے ایک نیا انداز اختیار کیا۔ اس مکان کی ایک طرف دالان اور دیوار تعمیر کی اور ایک طرف پاخانہ اور باورچی خانہ بنوایا اور پھر دیکھا کہ یہ دالان اسی جگہ کے لائق ہے اور وہ پاخانہ اور باورچی خانہ انہی اطوار کے قابل۔ پس جیسا کہ طبیعت کے حکم کے مطابق اس بناوٹ کا تغیر ممکن نہیں ہے، الا یہ کہ اس کی طبیعت ہی بدل جائے یا کوئی مجبور کرنے والا اور زبردست جبر سے بدلوا دے (تو دوسری بات ہے) ٹھیک اسی طرح خداوند تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی بناوٹ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور خود ظاہر ہے کہ نہ تو خداوندی عادات میں تبدیلی متصور ہے اور نہ کسی کی زبردستی اس پر ممکن ہے ورنہ وہی فساد جو عرض کیا گیا لازم آتا ہے۔ اس صورت میں اس محال عادی اور ممنوع بالغیر کے ذاتی امکان کی وجہ سے اس مقررہ بناوٹ کے مخالف پیش آنے کی توقع ایسی ہی ہوگی جیسا کہ اس مکان کے بنانے والے کی طبیعت اور عقل کے فساد اور دوسروں کے اس کو مجبور کرنے سے قطع نظر پیشاب پاخانہ دالان میں اور لیٹنا اور پاخانے میں واقع ہو۔

اب وہ وقت آن پہنچا ہے کہ اس طویل مضمون کے نتیجے سے کہ بظاہر غیر مفید معلوم ہوتا ہے آپ کو مطلع کروں۔

میرے مخدوم! کسی چیز کے ایک جگہ میں ممکن ہونے سے اس کا دوسرے مقام میں امکان لازم نہیں آتا۔ مگر میری مراد اس وقت مذکورہ امکان سے امکان ذاتی نہیں ہے کہ وہ ہر وقت یکساں ہوتا ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ جس قسم کا بھی امتناع، بالذات یا بالعرض ہو، مرتفع نہیں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال کو عادات کے ساتھ باندھ

دیا ہے اور عادات انہی طبیعتوں کے تقاضوں اور اخلاق کو کہتے ہیں اور ابھی عرض کیا گیا کہ اخلاق خداوندی میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔

یعنی یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کے اخلاق اپنی جگہ سے تجاوز کر جائیں۔ کیونکہ خداوندی رحمت عقلی طور پر نیکوں کو ثواب دینے کا تقاضا کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا غضب، کافروں کو عذاب دینے کا مقتضی ہے جب یہ تقاضا کرنے والی علتیں اپنے حال پر ہوں گی تو ان کے معلومات بھی ضرور بروئے کار آئیں گے یہ نہ ہوگا کہ کافروں کو تو رحمت سے نوازیں اور فرماں بردار مومنین کو غضب کے باعث دُور کر دیں یا نہ ان پر غضب ہو اور نہ ان پر رحمت ہو، اگرچہ فی حد ذاتہ ”ذاتی امکان“ کے حساب سے (اللہ کے لئے) یہ تمام امور ممکن ہیں۔ غرض یہ کہ وضع کے بدلنے کی توقع اور مقررہ نقشے کی تبدیلی کی توقع عادتوں میں نہیں ہوتی۔ مگر جب عادات اور اخلاق کو اپنے بدلنے میں محل قابل پر نظر ہے اور ملکات اور قوتوں کو اپنی فعلیت میں معروض کا لحاظ مناسب ہے اور اگر فوری اور ملکات میں سے کسی ایک کا محل اور معروض اور اخلاق میں سے کسی ایک کا قابل مدتوں اور زمانوں کے گزرنے کے بعد ظہور کرے گا تو اس خلق کی حرکت اور اس قوت اور ملکہ کی فعلیت بھی ضروری ہے اور حقیقت شناس لوگوں کی نظر میں یہ کوئی انقلاب عادت یا خلاف عادت نہیں تصور ہوگا۔ ہاں ظاہر ہیں لوگوں کو اس میں عجائب و غرائب اور خلاف عادات چیز نظر نہیں آئے گی۔

فرض کریں کہ تمام عالم خدائے تعالیٰ کا بندہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہوں اور عرصہ دراز تک ایک لچلے کے لئے بھی یہ لوگ خواہشات نفس کے پیچھے نہ لگیں لیکن ایک مدت دراز کے بعد کوئی شخص بشریت کے تقاضے کے ماتحت کسی گناہ میں مبتلا ہو جائے اور اس وقت تمہیں جو مصیبت پہنچی وہ تمہارے گناہوں کی وجہ سے پہنچی۔

کسی مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو اس کی یہ گرفتاری اس کے بعد کہ اس زمانے تک اہل زمانہ نے اس قسم کی مصیبت کو اس کی علت کے نہ ہونے کے باعث نہیں دیکھا

تھا وہ ناسمجھوں کی نظر میں خلاف عادت معلوم ہوتا ہے لیکن جو شخص احقر کے بیان کو دل میں محفوظ رکھے گا تو وہ معجزے کو بھی عادات الہیہ میں سے ایک عادت شمار کرے نہ کہ خلاف عادات خداوندی میں سے۔ ہاں اگر صرف برائے نام وہ بھی اگر عوام کے ہم زبان ہو کر اس کا نام خارق رکھے تو لفظی اختلاف سے زیادہ معاملہ نہیں ہے۔ اسی طرح جہالت کے پیدا کرنے کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ نہ تو اس جہالت کے واقع ہونے کی ہر دم توقع رکھنی چاہئے اور نہ ہر وقت اس کو ناممکن ہی سمجھنا چاہئے جو وجہ کہ ممتنع ذاتی یعنی اجتماع نقیضین کی راہ مارتی ہے وہ وجہ بدرجہ اتم ممتنع بالغیر میں موجود ہے اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ یہ قدرت کے احاطے میں داخل ہے اور وہ اس سے خارج ہے۔

### تفصیل اجمال داخل در احاطہ قدرت و خارج از قدرت

تفصیل این اجمال این کہ صفات دیگر حاکم بر ارادہ هستند نہ بر عکس اعنی محرک ارادہ ہمیں اخلاق و عادات باشند و حاکم را غلبہ و سبقت بر محکوم ضرور است و قوت و شوکت آن ازاں بدیہی و این جا در صورت تجویز اجتماع النقیضین وجود ارادہ و عدم آن ہر دو لازم می آمد ورنہ در اجتماع نقیضین ہیج نقصانی نبود۔ اگر فرض کنند کہ در آن واحد ارادہ بہر دو نقیضین متعلق مے توان شد و تکون آن موجب عدم ارادہ نیست ہر کس بر تسلیم این قضیہ سرفرودمی آورد۔ مگر چون اجتماع ارادہ و عدم آن محال است اجتماع صفات حاکمہ بر ارادہ و اعدام آن چگونہ بفہم خواهد آمد۔ ہاں چون قطع نظر از زیر و بالا کنند ارادہ بذات خود از تعلق بامثال این امور انکار ندارد۔

بالجملہ از خلق جہالت ابتداءً توقع خلق آن وقت ادعاء انبیاء کرام علیہم السلام و نواب اوشاں از جہالت است این محلی دیگر است و

آن محلی دیگر۔ این قابل دیگر و آن قابل دیگر۔ این را بدار قیاس کردن  
 دالان را برابر پاخانہ گردانیدن است و محبوب و مبغوض را برابر  
 فهمیدن چنانچه با محبوب و دوست عادتى دیگر است و با مبغوض  
 و دشمن عادتى دیگر۔ این نیست کہ عادت واحد است نفع رسانى مثلاً  
 یا ضرر رسانى خلاف آن کردن از عادت خود برگشتن است۔ همین  
 طور کسانیکہ سر نیاز بزمین عبودیت نهادہ دیگران را نیز بسوى او  
 خوانند عادتى دیگر است و با کسانیکہ مادہ اوشان را بقبال کفر ریختہ  
 بشکل نافرمانى آمیختہ اند۔ عادتى دیگر عادت خلق جهالت و کفر را  
 ابتداءً قبیح نتوان گفت و تغیر عادت اولی را اگرچہ بظاهر ہم رنگ  
 عادت ثانیہ نماید قبیح گفتن بدمہ ہر فاعل ضرور۔

## احاطہ قدرت میں داخل اور قدرت سے خارج ہونے کے اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دوسری صفات ارادے پر حاکم ہوتی ہیں نہ ارادہ  
 صفات پر حاکم ہوتا ہے یعنی ارادے کو حرکت میں لانے والے یہی اخلاق اور عادات  
 ہوتے ہیں اور حاکم کو محکوم پر غلبہ اور سبقت ضروری ہے اور حاکم کی قوت اور شوکت محکوم کی  
 بہ نسبت واضح ہے اور یہاں اجتماع نقیضین کی صورت میں ارادے کا وجود اور اس کا عدم  
 دونوں لازم آتے تھے ورنہ اجتماع نقیضین میں کوئی بھی نقصان نہ تھا اگر فرض کر لیں کہ  
 ایک آن میں دونوں نقیضوں کے ساتھ ارادہ متعلق ہو سکتا تھا اور اس کا ہونا عدم ارادہ کا  
 موجب نہیں ہے تو ہر شخص اس قضیے کو ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دے گا۔ مگر چونکہ ارادہ  
 ہونے اور ارادہ نہ ہونے کا جمع ہونا محال ہے تو ارادہ پر حکومت کرنے والی صفات کا  
 وجود اور ان کے عدم کا اجتماع کس طرح سمجھ میں آئے گا۔ ہاں اگر زیر وبال سے قطع نظر  
 کر لیں تو ارادہ بذات خود ان جیسے امور کے ساتھ تعلق سے انکار نہیں رکھتا۔

الحاصل جہالت کے ابتداء میں پیدا کرنے سے اس کے پیدا کرنے کی توقع انبیاء علیہم السلام اور ان کے نائبین کے معجزے کا دعویٰ کرنے کے وقت نادانی کی وجہ سے۔ یہ دوسرا محل ہے اور وہ دوسرا محل یہ دوسرا قابل ہے اور وہ دوسرا قابل۔ اس کو اس پر قیاس کرنا، دالان کو پاخانے کے برابر کر دینے کی طرح ہے اور محبوب اور مبغوض کو برابر کا سمجھنا ہے۔ چنانچہ محبوب اور دوست کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی دوسری عادت ہے اور مبغوض و دشمن کے ساتھ دوسری عادات۔ یہ نہیں ہے کہ عادت ایک ہی ہے۔ مثلاً نفع رسانی یا اس کے خلاف ضرر رسانی اپنی عادت سے لوٹنا ہے۔ اسی طرح جو لوگ کہ عبادت کی زمین پر بندگی کا سر رکھ کر دوسروں کو بھی خدا کی طرف بلائیں دوسری عادت ہے اور ان لوگوں کے ساتھ کہ ان کے مادے کو کفر کے سانچے میں ڈھال کر نافرمانی کی صورت میں بنایا ہے کوئی دوسری عادت ہے جہالت اور کفر کی پیدائش کی عادت کو ابتداء میں برا نہیں کہہ سکتے اور پہلی عادت کے تغیر کو اگرچہ ظاہر میں دوسری عادت کی مانند دکھائی دیتی ہے۔ قبیح کہنا ہر فاعل کے ذمہ ضروری ہے۔

## تفصیل اجمال

تفصیل میں اجمال آنکہ افعال متعدیہ راو بدو سو باشد۔ یکی فاعل دوم مفعول باعتبار اول صفت فاعل باشد و باعتبار ثانی صفت مفعول مگر وقتیکہ اتصاف مفعولی ملحوظ نظر باشد قبح یا حسن ہرچہ ملحوظ نظر و مقصود بود در ہر فعل لحاظ آن پیش نظر باید داشت مثلا در زمینی مکانی زیبا اگر بنا کردن خواهند باید کہ محاسن آن مکان تا مقدور مرعی دارند۔ ہر فعلیکہ کنند بہمیں غرض کنند۔ لیکن پیدا است کہ حسن مجموعہ چیز دیگر است و حسن فرادی فرادی اجزاء چیز دیگر۔ پاخانہ و بدر روفی حد ذاتہ قبیح است اما بہ نسبت مکان از جملہ محاسن و ضروریات۔ اگر

مکانی باشد و این قسم اشیاء نباشند در نقصان آن مکان و قبح آن هیچ تاملی نباشد، همچنین خط و خال را اگر تنها بنگرند حسنی در آن نیست و اگر به نسبت مجموعه بنگرند این همه معائب موجب حسن و منجمله محسن باشند پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ بکشند اگر ابرو، مژگان و خط و خال راهگذارند بالیقین آن تصویر از درجه حسن ساقط گردد همچنین اگر تصویر اسپ و گاو شتر و گرگ بکشند می باید که دم بر سرین و شاخ بر سر نیز نقش باید بست و اگر اتفاقاً این قسم اعضاء را بگذارند آن تصویر را ناقص باید فهمید و معیب باید پنداشت لیکن همین دم و شاخ اگر بر سرین نقاش و هر مصور تصویر کنند حسن صورت او بر هم شود. اکنون می باید شنید که خلق جهالت و کفر در عالم و قلوب عالم صفت مفعولی است این جا نظر بر حسن مجموعه عالم است که اشارات نقلیه و هم اشارات عقلیه بر آن شاهد است. اگر از نقل پرسند بر جمله

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (سوره المؤمنون، آیت ۱۴)

نظر باید انداخت و از خصوص خلق نطفه اطلاق مفهوم این جمله را از دست نباید داد. غرض این صفت احسنیه خالقیت او تعالی نیز همچو دیگر صفات او تعالی ثابت و قدیم است. نظر برین در هر خلق احسنیت مذکوره را مدخلی یقینی بود. آن مجموعه عالم بود یا فرادی فرادی من و جناب چه هیئت مجموعی ما و شما فقط در خور مراعات حسن او چندان نیست که هیئت مجموعی مجموعه عالم چه شخص اصغر را قدر و قیمت بر قدر او باشد و شخص اکبر را بر طبق وجود او و نزد عقل و اهل عقل هم مقصود هیئت اجتماعی

باشد ، و اجزاء دگر اگر مطلوب باشند بالتبع و بالعرض باشند. از زیر تا بالا همه را بنگرند همین قصه هویدا است.

در ادویه مرکبه مزاج مرکب مطلوب بوده مزاج فرادی فرادی هر دوا در بدن انسانی و انگرکها هیئت مجموعی مطلوب است نه تنها تنها اعضا و اجزاء. در مکان هیئت مجموعی مطلوب است نه علاحده علاحده دالان و باورچی خانه و هم چنین اشارات خدا وندی بران شاهد در کلام الله موجود است. مے فرماید:

”هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ

إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ“ (سورة البقره، آیت ۲۹)

از لَام لَكُمْ هویدا است . این همه بیک نوع بنی آدم تعلق دارند بازبعضف ”استوی بران و عطف ” سَوَّى“ بر استوی اشاره باین معنی فرمودند که عالم بالا نیز بهر کارروائی بنی آدم است . اندرین صورت همه بیک سلک منتظم شدند و هیئت اجتماعی مقصود التاد. آری اگر هر یکی را غرضی و منفعتی دگر بودی یکے را بادبگر و تعلقی نبودی تا بهیئت اجتماعی و لحاظ آن نوبت میرسید.

الغرض هم با اشارات نقل و هم بشهادات عقل نظر بر مجموعه و هیئت اجتماعی اوست. اندرین صورت کفر و کذب اگرچه فی حد ذاته قبیح باشند اما حُسن اضافی وابسته بد امان آنها است. چنانکه خال سیاه بر روی رشک ماه موجب ازدیاد حسن مے شود. و زلف پیچیده همچو مار سیاه اگرچه، در حد حقیقت خود قبیح المنظر بود. اما باروئی رشک ماه خود آنچه ربط و اتحاد دارد و در مزید حسن او هر قدر که دخل دارد قابل بیان نیست .

غرض حسن شخص اکبر هم همچو شخص اصغر با اجتماع اضداد صورت بندد. چنانچه این جا با اجتماع روئے سفید و زلف سیاه و غیره اشیاء معلومه هیتی بس زیبا پیدا شود. همچنین در شخص اکبر با اجتماع ایمان و کفر و مؤمنان و کافران جمال بکمال آید. و از حسن باحسن گراید و با اجتماع صدق و کذب و علم و جهل نقشی پس زیبا پیدا اید و با فتران خیر و شر و نفع و ضرر خوبی او از یک بهزار افزاید. لیکن اگر خود این صفات ذمیمه را اختیار فرمایند مورد ذم و ملام شوند. و این تحمید و تسبیح او تعالی اعنی جامعیت محامد و پاکیزگی از جمله ذمانم که مسلم بهراوست تعالی شانه همه یک لخت غلط گردد. و پُر ظاهر است که تصدیق کاذب و دعوی صدق او نیز یکے از اکاذیب و افراد و کذب است. مثلاً فرض کنیم که زید سخنی غلط گفت. اگر عمر و بتصدیق او برخاست و گفت که زید راست فرمود و این سخن او صحیح و درست است هر که ماده عقل داشته باشد اگر از حقیقت حال آگاه است بلا تامل خواهد گفت که عمر و دروغ می گوید. چه این قول نیز که فلان کس راست می گوید یا دروغ، قضیه ایست همچو قضایا احتمال صدق و کذب همچنان دارد که دیگر افراد قضیه. قائلش را همچنان بصدق و کذب وصف توان کرد که قاتلان دیگر اقوال را ازین تقریر واضح شده باشد که تصدیق کاذب بقول باشد یا بفعل مستلزم کذب مصدق است. چه هر چه دلالت بر معنی قضیه کند همان را قضیه گویند. تخصیص الفاظ چیست.

## تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ متعدی افعال (جو مفعول کو بھی چاہتے ہیں) کا رخ دو طرف ہوتا ہے۔ ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف۔ اول یعنی فاعل کے اعتبار سے وہ فاعل کی صفت ہوتا ہے اور دوسرے یعنی مفعول کے اعتبار سے مفعول کی صفت ہوتا ہے مگر جس وقت اتصاف مفعولی پیش نظر ہو تو اچھائی یا برائی جو کچھ بھی پیش نظر اور مقصد ہو تو ہر فعل میں اس کا لحاظ پیش نظر رکھنا چاہئے۔ مثلاً اگر کسی زمین میں خوب صورت مکان اگر بنانا چاہیں تو چاہئے کہ اس مکان کی خوبیوں کو حتی الامکان ملحوظ رکھیں جو کام بھی کریں اسی غرض سے کریں۔ لیکن ظاہر ہے کہ تمام چیزوں کا مجموعی حسن اور چیز ہے اور اجزاء کا تنہا تنہا حسن دوسری چیز ہے۔

پاخانہ اور پانی کی نالی فی حد ذاتہ بری ہیں لیکن بہ نسبت مکان کے خوبیوں اور ضروریات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی مکان ہو اور اس میں اس قسم کی چیزیں (پاخانہ اور بدر) نہ ہوں تو اس مکان کے نقصان اور قبح میں کسی شخص کو بھی کوئی تامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خط و خال کو اگر تنہا تنہا دیکھیں تو اس میں کوئی حسن نہیں ہے اور اگر مجموعے کی نسبت سے دیکھیں تو یہ سب عیوب حسن کا موجب اور منجملہ محاسن کے نظر آئیں گے پس اگر کسی حسین کی تصویر کاغذ پر کھینچیں اور بھوں، پلک اور خط و خال کو چھوڑ دیں تو یقیناً وہ تصویر حسن کے درجے سے گر جائے گی۔ اسی طرح اگر گھوڑے، گائے، اونٹ اور بھیڑیے کی تصویر کھینچیں تو..... ذم، سرین پر اور سینک سر پر منقش کرنے چاہئیں اور اگر اتفاق سے اس قسم کے اعضاء کو چھوڑ دیں تو اس تصویر کو ناقص سمجھنا چاہئے اور اس کو معیوب خیال کرنا چاہئے لیکن یہی ذم اور سینک اگر تصویر بنانے والے کے سرین پر کھینچیں تو اس کی خوب صورتی برباد ہو کر رہ جائے گی۔

اب سننا چاہئے کہ دنیا میں اور دنیا والوں کے دلوں میں جہالت اور کفر کی تخلیق، مفعولی صفت ہے یہاں پر مجموعہ عالم کے حسن پر نظر ہے کہ (علوم) عقلی اور (علوم)

نعلی کے اشارے اس پر گواہ ہیں اگر نقل کے متعلق پوچھیں تو جملہ

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (سورۃ المؤمنون، آیت ۱۴)

پر نظر ڈالنی چاہئے اور نطفے کی خاص پیدائش سے اس جملے کے عام مفہوم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہئے۔ غرض اس خدائے تعالیٰ کے خالق ہونے کی ”صفت احسیت“ بھی اس خدائے تعالیٰ کی دوسری صفتوں کی مانند ثابت اور قدیم ہے اس کے پیش نظر ہر تخلیق میں مذکورہ احسیت کو یقینی دخل ہے۔

خواہ وہ عالم کا مجموعہ ہو یا تنہا تنہا میں اور آپ ہوں۔ کیونکہ ہماری اور تمہاری مجموعی حیثیت صرف اس کے حسن کی رعایت کے چنداں لائق نہیں ہے۔ جتنی کہ مجموعہ عالم کے مجموعی حسن میں۔ کیونکہ چھوٹے آدمی کی قدر و قیمت اس کے مرتبہ کے مطابق ہوگی اور بڑے آدمی کی قدر و قیمت اس کے وجود کے مطابق اور عقل اور اہل عقل کے نزدیک مجموعی ہیئت مقصود ہوگی اور دوسرے اجزاء اگر مطلوب ہوں گے تو وہ تابع اور بالعرض مقصود ہوں گے۔ نیچے سے اوپر تک سب کو دیکھ لیں۔ یہی قصہ نظر آتا ہے۔

کئی اجزائے لائی ہوئی دواؤں سے، مرکب مزاج مطلوب ہوتا ہے نہ کہ ہر دوا کا علیحدہ علیحدہ مزاج۔ انسانی جسم اور شہروانی کے اس پر پہننے سے مجموعی کیفیت مطلوب ہے نہ کہ تنہا تنہا انسانوں کے اعضاء اور اجزاء۔ اسی طرح مکان میں مجموعی ہیئت مقصود ہوتی ہے نہ کہ علیحدہ علیحدہ دالان اور باورچی خانہ اور اسی طرح اس پر خداوندی اشارے اس پر گواہ کلام اللہ میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے تمام پیدا کیا۔ پھر وہ

آسمان کی طرف متوجہ ہوا تو انہیں سات آسمان ٹھیک کر کے بنوائے۔“

”لکنکم“ کے لام سے ظاہر ہے کہ یہ کائنات کی تمام چیزیں بنی آدم کی نوع سے تعلق

رکھتی ہیں پھر اس پر استوی کے عطف سے اور استوی پر سوی کے عطف سے اس معنی

کی طرف اشارہ کر دیا کہ عالم بالا (اوپر کی دنیا) بھی بنی آدم کی حاجت برآری کے لئے

ہے اس صورت میں تمام ایک لڑی میں پرودے گئے اور دونوں کی مجموعی صورت اللہ کا مقصود بنی۔ ہاں اگر ہر ایک کی کوئی اور غرض اور منفعت ہوتی تو ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہوتا تا آنکہ اجتماعی ہیئت اور اس کے ملحوظ رکھنے کی نوبت پہنچتی۔

غرض قرآن کریم کے منقولہ اشاروں اور عقل کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ مقصود خداوندی اس کی مجموعی ہیئت اور اجتماعی کیفیت ہے۔ اس صورت میں کفر اور کذب اگرچہ اپنی ذات کی حیثیت میں بری چیزیں ہیں لیکن اضافی حسن ان کے دامنوں سے وابستہ ہے جیسا کہ گال پر سیاہ تل کسی رشک ماہ حسین کے چہرے پر حسن کی افزودنی کا سبب ہوتا ہے اور پیچیدہ زلف سیاہ سانپ کی مانند اگرچہ اپنی حقیقت کی حد میں بدنما معلوم ہوتی ہے لیکن کسی چاند جیسے حسین چہرے کے ساتھ اس کا جو ربط اور اتحاد ہے اور اس کے حسن کی زیادتی میں جس قدر کہ دخل رکھتا ہے بیان سے باہر ہے۔

غرض یہ ہے کہ شخص اکبر (یعنی عالم) کا حسن بھی شخص اصغر (یعنی انسان وغیرہ) کی مانند اجتماع اضداد کے ساتھ صورت اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ یہاں روشن چہرے اور زلف سیاہ جیسی معلوم اشیاء کے اضداد کے جمع ہونے سے ایک بہت خوب صورت ہیئت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح شخص اکبر (دنیا) میں ایمان اور کفر اور مؤمنوں اور کافروں کے جمع ہو جانے سے خوب صورتی کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ان کے باہم مل کر اچھے سے زیادہ اچھے کی طرف رغبت بڑھتی ہے اور صدق و کذب اور علم و جہل کے جمع ہو جانے سے بہت خوب صورت نقش ظہور میں آتا ہے، اسی طرح خیر و شر اور نفع و ضرر کے اکٹھے ہونے سے اس چیز کی خوبی ایک سے ہزار گنا ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر لوگ ان بری صفتوں کو خود اختیار کریں تو مذمت اور ملامت کا نشانہ بن جائیں گے اور اس خدائے تعالیٰ کی حمد کرنا اور تسبیح پڑھنا یعنی خوبیوں کی جامعیت اور تمام برائیوں سے پاکیزگی جو اس کے لئے مسلم ہے یہ تمام کی تمام یک لخت غلط ہو جائیں گی اور خوب واضح ہے کہ کاذب کی ”تصدیق“ اور اس کے دعوے کا ”صدق“ بھی کذب کی قسموں

اور اکاذیب میں سے ایک کذب ہے۔ مثلاً اگر ہم فرض کریں کہ زید نے ایک غلط بات کہی تو اگر عمر و اس کی تصدیق کے لئے اٹھ کھڑا ہوا اور کہنے لگا کہ زید نے سچ کہا اور زید کی یہ بات صحیح اور درست ہے تو جو عقل کا مادہ رکھتا ہوگا۔

اگر وہ حقیقت حال سے آگاہ ہے تو بلا تامل پکار اٹھے گا کہ عمر و جھوٹ کہتا ہے کیونکہ یہ قول بھی کہ فلاں شخص درست کہتا ہے یا جھوٹ کہتا ہے۔ ایک قضیہ ہے جو دوسرے قضایا کی طرح سچ اور جھوٹ کا ایسا ہی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ قضیہ کے دوسرے افراد۔ اس کے کہنے والے کو صدق اور کذب سے متصف کر سکتے ہیں جیسا کہ دوسرے اقوال کے کہنے والوں کو۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جھوٹے کی تصدیق خواہ قول سے ہو خواہ فعل سے۔ تصدیق کرنے والے کے جھوٹ کو مستلزم ہے۔ کیونکہ جو چیز قضیہ کے معنی پر دلالت کرتی ہے اسی کو قضیہ کہتے ہیں۔ الفاظ کی خصوصیت کیا ہے۔

امام رازی در بارہٴ معجزہ

و ازیں جا است آن کہ امام رازی ماخذ این سخن را

بجواب ہمہ شبہات کافی فہمید.

الغرض بلحاظ اتصاف مفعولی خلق جہالت و کفر و فسق و کذب و دیگر ذمائم مستلزم هیچ ذم در حق خالق نمی توان شد. اتصاف مفعولی بصفتی مستلزم اتصاف فاعل علی العموم نیست. اگر نقاشی نقشی زیبا یا نازیبا بر دیوار کشد زیبایی یا نازیبائی صفت همان نقش است. یا بوجہ خوش نمائی یا بد نمائی صفت قرطاس اما باین وجہ نقاش بد منظر را خوش پیکر نتوان گفت. و اگر خوش پیکر است بد منظر نخواهد گردید. باقی تفریق این امر کہ کدام صفت ازاں طرف باین طرف مے رسد و کدام صفت ازاں این است و کدام ازاں آن بوجہ قلت فرصت نمی توانم. اما بتقریب عرض مثالی اشارہ بآن کرده مے روم.

## معجزے کے بارے میں امام رازی کا معاملہ

اور ہمیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ امام رازی نے اس بات کے ماخذ کو تمام شبہات کے جواب میں کافی سمجھا۔ الغرض ”اتصاف مفعولی“ کے لحاظ سے جہالت، کفر، فسق کذب اور دوسری برائیوں کی تخلیق خالق کے حق میں کسی برائی کو مستلزم نہیں ہوتی۔ کسی صفت کے ساتھ ”اتصاف مفعولی“ عام طور پر ”اتصاف فاعلی“ کو مستلزم نہیں ہے اگر کوئی نقاش اچھایا بر نقش دیوار پر کھینچے تو زیبا یا نازیبا ہی اسی نقش کی صفت ہوگی یا خوش نمائی اور بد نمائی کی وجہ سے کاغذ کی صفت ہوگی لیکن اس وجہ سے بد صورت نقاش کو خوب صورت نہیں کہہ سکتے اور اگر نقاش خوب صورت ہے تو برے نقش کی وجہ سے بد صورت نہیں ہو جائے گا باقی اس امر میں فرق کرنا کہ اس طرف سے اس طرف کو کون سی صفت پہنچتی ہے اور کون سی صفت اس کی اپنی ہے اور کون سی اس کی جانب سے، قلت فرصت کی وجہ سے نہیں بتا سکتا لیکن اس کے قریب کرنے کے لئے ایک مثال کے ذریعہ اس کی طرف اشارہ کر کے روانہ ہوتا ہوں۔

## مثال

آفتاب تاباں اگر بہ تنویر ارض جلوہ آرای چرخ گرداں شود نور  
 مِنْ حَيْثُ هُوَ اِذَا نَظَرَ اِلَيْهِ. اما مرتبۃ التصاف ذاتی و لوازم آن  
 از جای خود قدم نہ بردارد. و این طرف اگرچہ نور از آفتاب رسید  
 اما تربیع و تثلیث و غیرہ تقطیعات کہ بمقتضاء اشکال صحنخانہا  
 و مناقد نور بر روئے این نور فائض لا حق شود ہمہ ازیں طرف است  
 آفتاب کہ فاعلی تنویر است ازیں گونا گونی ہر تر است. گو ہمہ از  
 نور الفشائش بظہور آید. لیکن چنان کہ التصاف مفعولی مستلزم  
 التصاف فاعلی نیست آری نظر بہ قدرتش سرمایہ مدح او باشد.

خصوصاً وقتی کہ التصاف مفعولی بصفی کہ حسن باشد آن

صفت فی حد ذاته یاقبیح موجب حسن مجموعہ شود همچنان  
اتصاف فاعلی بصفتی کہ قبیح بود موجب ذم و لوم فاعل  
شود۔ وجہش خود ظاہر است یعنی قبیح صفت مفروض و مسلم  
باز بجانب موصوف اعنی فاعل ترکب نیست تا احتمال مداخلت  
وصف قبیح در حسن ہیئت اجتماعی باشد۔ بجز آنکہ فاعل ہم  
گرفتار سزاء فعلی خود باشد۔ باقی ماند این کہ در کذب قبیح  
چیست ہر چند این سوال ازاں کس متصور است کہ فطرت سقیم  
دارد نہ سلیم و طبع واژگون (دارد) نہ مستقیم۔ اما ما نیز نظر  
بمصلحت چند خامہ رومی فرسائیم۔

## مثال

روشن آفتاب اگر زمین کو منور کرنے کے لئے گھومنے والے آسمان پر جلوہ گر ہو تو نور  
اس حیثیت سے کہ وہ نور ہے اس طرف سے آئے گا لیکن ”اتصاف ذاتی“ اور اس کے  
اور اس کے لوازم اپنی جگہ سے حرکت نہیں کریں گے اور زمین کی طرف اگرچہ نور  
آفتاب سے پہنچا ہے لیکن مربع اور مثلث وغیرہ قطعہ شدہ شکلیں جو کہ گھروں کے  
صحنوں کی شکلوں اور اس نور فائض کے اوپر نور کے منافذ کے مقتضاء کی بناء پر لاحق  
ہوتی ہیں۔ یہ سب شکلیں اسی زمین کی طرف سے ہیں۔

آفتاب جو کہ تنویر کا فاعل ہے اس گونا گونی سے بلند ہے اگرچہ یہ سب شکلیں اسی  
کی نور افشانی سے ظہور میں آتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ اتصاف مفعولی، اتصاف فاعلی کو  
مستلزم نہیں ہے ہاں اس کی قدرت پر نظر رکھتے ہوئے اس کی مدح کا سرمایہ بنے گا،  
خصوصاً اس وقت جبکہ اتصاف مفعولی کسی اچھی صفت کے ساتھ ہو تو وہ صفت فی حد  
ذاتہ حسن ہو یا قبیح مجموعے کے حسن کا موجب ہوتا ہے اسی طرح اتصاف فاعلی اس  
صفت کے ساتھ جو قبیح ہو فاعل کی مذمت اور ملامت کا موجب ہوگی۔ اس کی وجہ خود

ظاہر ہے یعنی فرض کی گئی اور مسلم صفت کا بیج۔ پھر موصوف یعنی ”فاعل ترکب“ کی جانب نہیں ہے تاکہ ہیئت اجتماعی کے حسن میں برے وصف کی مداخلت کا احتمال ہو سکے۔ سوائے اس کے کہ فاعل بھی اپنے فعل کی سزا میں گرفتار ہو جائے گا اور کیا ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ کذب میں کیا قباحت ہے۔ ہر چند کہ اس سوال کا تصور اس شخص سے کیا جاسکتا ہے جس کی فطرت صحت مند اور سلیم نہ ہو اور الٹی طبیعت کا مالک ہونہ کہ مستقیم کا۔ لیکن ہم بھی چند مصلحتوں کے پیش نظر قلم کو دوڑاتے ہیں۔

## بودن صدق و کذب اول در علم

صدق و کذب اول در علم باشد. یعنی هر چه دانسته اندر است دانسته اند دریں مرتبه صدق کمال است چه خبر از صفتی وجودی یعنی صفت العلم مے دهد و ہم چنین کذب نقصان زیرا کہ مشعر بعلم آن است و آن مستلزم نفی اصل وجود و کمال آن. چه این همه صفات وجودی از لوازم ذات وجود بمعنی مابہ الموجودیت اند و پیدا است کہ لوازم ذات، عام از ذات نباشند ورنہ تعدد علل بھر یک معلول لازم آید. چه لوازم ذات معلول ذات باشند و ظاہر است کہ توارد علل ہم ممتنع است و کار پردازی یکی و بے کاری دیگر نیز ممنوع.

(۱) اول ازاں جهت کہ اجتماع المثلیں فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صورتین فی صورة واحده و اجتماع نوعین فی تشخص واحد یا اجتماع الجنسین فی فصل واحد لازم آید.

(۲) و ثانی ازاں جهت کہ بتخلف معلول از علت اقرار بلمہ افتد. بالجمله لوازم ذات عام از ملزوم خود نبوندد این طرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است و ہمیں است کہ بھر ثبوت علم ضرورت وجود اول افتاد. اگر اقتضاء ذاتی بمیان نبودی بلکه

اتصاف بالعرض بود همچو دیگر موضوعات بالعرض وجود نیز واسطہ تعقل عوارض خود و موقوف علیہ آن نبودى. نظر بریں از کذب فی العلم عدم العلم بمعنی مابہ العلم اعنی صفت کاشفہ لازم آید. چہ تحقق معلومات بطور یکہ فرض کنند خواه بحقیقت یا باندراج و الدماج آن در ذات باری تعالیٰ و موطن علم مسلم. و باز حجابی بمیان نرے. اگر باین ہمہ الکشاف روندہند حاصل کلام آن باشد کہ مبداء الکشاف نیست و چون آن نیست خود وجودہم نباشد چہ عدم معلول و لازم ذات بر عدم علت و ملزوم دلالتی دارد کہ منکرش بعالم نیست. این است حال صدق و کذب علمی.

### صدق و کذب کا اوّل علم میں ہونا

کسی بات کا صدق یا کذب اوّل علم میں ہوتا ہے یعنی جو کچھ جانا ہے صحیح جانا ہے۔ اس مرتبے میں صدق کمال ہے کیونکہ وجودی صفت یعنی صفت علم کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح کذب، نقصان ہے کیونکہ کذب اس کمال کے نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ اصل وجود اور اس کے کمال کی نفی کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ تمام وجودی صفات ذات وجود بمابہ الموجودیت کے لوازم ذات سے ہیں اور ظاہر ہے کہ لوازم ذات، ذات سے عام نہیں ہوتے ہیں ورنہ ہر ایک معلول کے لئے کئی علتوں کا ہونا لازم آئے گا کیونکہ لوازم ذات، ذات کے معلول ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ کئی علتوں کا وارد ہونا بھی ممکن ہے اور ایک علت کا کام کرنا اور دوسری کا بیکار ہونا بھی ممنوع ہے۔ اوّل اس سبب سے کہ ایک جگہ دو ایک جیسی چیزوں کا اجتماع یعنی دو صورتوں والی چیز کا ایک صورت میں، اور دونوں کا اجتماع ایک شخص میں یا دو جنسوں کا اجتماع ایک فصل میں لازم آتا ہے۔

اور دوسرے اس سبب سے کہ علت سے معلول کے تخلف کا اقرار ذمہ لگ جاتا ہے بالجملہ لوازم ذات اپنے ملزوم سے عام نہیں ہوتے اور اس طرف موجودیت ذاتی

خود اپنی ذات کے علم کو مستلزم ہے اور یہی وجہ ہے کہ علم کے ثبوت کے لئے سب سے پہلے وجود کی ضرورت ہوئی۔ اگر اقتضاء ذاتی درمیان میں نہ ہوتا بلکہ اتصاف بالعرض ہوتا تو دوسرے موضوعات بالعرض کی طرف وجود بھی اپنے عوارض کے سمجھنے کا ذریعہ اور اس کا موقوف علیہ نہ ہوتا اس کے پیش نظر علم میں کذب سے عدم علم بمعنی ما بہ العلم یعنی صفت کا حقد لازم آتی ہے کیونکہ معلومات کا تحقق اس طریقے سے کہ فرض کریں خواہ حقیقت میں یا اندراج و اندماج کے ساتھ وہ باری تعالیٰ کی ذات اور موطن علم میں مسلم ہے اور پھر کوئی حجاب درمیان میں نہیں۔

اگر ان سب باتوں کے باوجود انکشاف نہ ہو تو کلام کا حال یہ نکلے گا کہ مبداء انکشاف نہیں ہے اور جب وہ نہیں ہے تو خود وجود بھی نہ ہوگا کیوں کہ لازم ذات اور معلول کا عدم، علت اور ملزوم کے عدم پر دلالت رکھتا ہے کہ اس کا منکر دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ یہ ہے حال علمی صدق و کذب کا۔

## صدق و کذب مقالی و اخباری

(۲) دوم صدق و کذب مقالی و اخباری باشد بظاہر این جا حرجی نیست. چہ عدم سفتی لازم نمی آید. بلکہ در صورت وقوع این چنین کذب از و تعالیٰ شانہ قدرت بر اخبار کذب نیز همچو قدرت بر اخبار صدق ثابت خواهد شد. لیکن چون نظر را قوی گردانند و عقل حق شناس را در پردہ اش نشانند و باز بنگردانند ان شاء اللہ این جا نیز همان تماشا بنظر آید کہ در "کذب فی العلم" بود.

## مقالی اور اخباری صدق و کذب

دوسرا صدق و کذب مقالی اور اخباری ہوتا ہے بظاہر یہاں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ کسی صفت کا صدق و کذب مقالی و اخباری میں عدم لازم نہیں آتا ہے بلکہ اس تعالیٰ شانہ سے اس جیسے کذب کے واقع ہونے کی صورت میں کذب کے خبر دینے پر

قدرت بھی اخبار صدق پر قدرت کی مانند ثابت ہوگی۔ لیکن اگر نظر کو تیز کر دیں اور حق شناس عقل کو بھی اس کے پردے میں بٹھادیں اور پھر دیکھیں تو ان شاء اللہ یہاں بھی وہی تماشا نظر میں آئے گا جو کہ کذب فی العلم میں تھا۔

## تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال اینکہ کذب قولی و لفظی اگرچہ بظاہر امری است وجودی اما مستلزم مضرت دیگران است و بهمین وجه قبح عارض حال اوشد. ورنہ قطع نظر ازین حقیقت آن الفاظ نیز و کیفیت دلالت آنها بر معانی ہماں سان است کہ در الفاظ اخبار صادقہ باشد. و ازین جا است آنکہ در مواضع کہ بجای مضرت منفعت بدلناں دروغ آید این قبح مبدل بحسن مے گردد. چنانچہ بر ماہران کلام اللہ و حدیث پوشیدہ نخواهد بود. بالجملہ قبح کذب قولی نہ همچو قبح کذب علمی است بلکہ در کذب علمی قبح ذاتی است. چہ این کذب مستلزم عدم صفة العلم است و قبح کذب قولی عرضی است بوجه اقتران مضرت دیگران مورد ذم کافہ انام باشد. اکتوں باید دید اگر نتیجہ کذب مضرة محض است ہیچگونہ حسن نصیب او نباشد و اگر مضرت من وجه و منفعت من وجه ازوزاید موازنہ میباید کرد. تا ہرچہ گران تر باشد، از افراد ہماں قسم شمردہ شود.

## تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کذب قولی اور لفظی اگرچہ ظاہر میں ایک وجودی امر ہے لیکن دوسروں کی مضرت کو مستلزم ہے اور اسی وجہ سے قبح اس کی حالت کو عارض ہو گیا۔ ورنہ اس حقیقت سے قطع نظر وہ الفاظ بھی اور معانی پر ان کی دلالت کی کیفیت اسی طرح ہے جو کہ اخبار صادقہ کے الفاظ میں ہوتی ہے۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ جن مواقع میں مضرت کی جگہ جھوٹ کے پیچھے منفعت ﴿جیسے یوسف علیہ السلام کے آدمی نے یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کو ”انکم لفسار قون“ کہہ کر پکارا۔ یا ابراہیم علیہ السلام نے قوم کو جب وہ باہر عید منانے جا رہے تھے مخاطب کر کے انہی مسقیم کہا تھا۔ مترجم ﴿آتی ہے تو یہ قبح حسن میں بدل جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن شریف اور حدیث کے ماہرین سے پوشیدہ نہ ہوگا۔ بالجملہ ”کذب قولی“ کا قبح، ”کذب علمی“ کی مانند نہیں۔ بلکہ ”کذب علمی“ میں ذاتی قبح ہے کیونکہ یہ کذب صفت علم کی نفی کو مستلزم ہے اور کذب قولی کا قبح عرضی ہے کیونکہ دوسروں کی مضرت کے مل جانے کی وجہ سے تمام دنیا کی مذمت کا وہ مورد بن جاتا ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ اگر کذب کا نتیجہ محض مضرت ہے تو پھر اس کے نصیب میں کسی قسم کی اچھائی نہیں ہے اور اگر ایک وجہ سے تو مضرت اور ایک وجہ سے مضرت سے زیادہ منفعت پیدا ہوتی ہے تو موازنہ کرنا چاہئے۔ تاکہ جس کا پلہ بھاری ہو تو اسی کے افراد میں سے شمار کی جائے۔

### قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

قاعدہ موازنہ ہم عقلی است و ہم نقلی. از نقل اگر استفسار فرماید. آیت ”فَأَمَّا مَنْ نَقَلَتْ مَوَازِينُهُ“ (القارۃ، آیت ۶)

و آیت ”فِيهِمَا إِتْمَ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَالْمُهْمَا

الْمُهْمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا“ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۱۹)

را مطالعہ باید فرمود و اگر از عقل پرسند قاعدہ استخراج مزاج نسخہ مرکبہ از ادویہ مختلف المزاج را پیش نظر باید گذاشت. بالجملہ ایذاء محض و ایذاء غالب از راحت کہ قدر زائد ازاں ہم ایذاء محض باشد قبیح محض و مکروه بالذات است. و چون نباشد کہ وقوع آن بی انتفاء رحمت کہ منجملہ صفات کمال است و کمال اونزد ہر خاص و عام مسلم صورت نہ بندد.

و آنکه از خلق کفر و جهل و غیره در عالم وهم دگر بدل می آید جوابش از تدبر همین تقریر واضح است. و اگر هنوز بخیر خفاء باشد من خود عرض کنم.

می باید شنید که خلق کفر و کذب و جهل در عالم بذات خود ایذا لیست آری انجام کار مستوجب ایذاء باشد. باز چون تکمیل شخص اکبر که نفی برتر ازان نباشد و ابسته بدامان اوست این نفع معارض آن نقصان و آن ایذاء چنان شد که نفع مسهل و ادویه بر مزه و نفع شگاف دمل و غیره باید این اشیاء. بالجمله چنانچه در شگافتن دمل مقصود بالذات حصول شفا است که همه راحت هادر آغوش اوست لیکن اولش ایذاء است و آخرش همه راحت و آسائش هم چنین مقصود بالذات از خلق کفر و جهل و غیره تکمیل حال شخص اکبر و تمیم کمال اوست. اما اولش قبیح است و انجامش حسن و جمال. باین همه قبل نقشه کشی حسین و قبیح را وجودی بود بودی. تا استحقاق قابلیت این و آن بهم رسیدی و گنجائش و هم ظلم و بخل از قابل بدل می بود آری شخص اکبر اعنی هیئت مجموعی همه عالم را که هم چو دیگر هیئات مجموعی مجموعه هائے دیگر مقصود بالذات باشد و اجزای آن مقصود بالعرض در علم باری وجود سابق از اجزاء است. چه آن علة غائی است. و اجزاء علت مادی و علت غائی را اگرچه در وجود خارجی از علت مادی تاخر باشد مگر در علم تقدیمی است بدیهی گوئیا این جا انعکاس اوست که اعلیٰ اسفل گردید و چون این چنین است قبل تحقق اجزا در علم آن هیئت مجموعی را بوجه تحقق استحقاق

اجزاء بهم رسیدن عین اقتضای عقلی است. و همیدم معروض شد که حسن صورت رانه تنها اجزاء حسنه بکار است بلکه اجزاء زشت و نازیبا که بمقتضاء تقطیع بکار باشند، در حصول حسن صورت هم چنان دخل دارند که اجزاء زیبا. و این هم ظاهر است که کفر و ایمان همچو دیگر ملکات و اخلاق انسانی از زیور آثار و مقتضیات ماهیت شخصیه مؤمن و کافر اند چنانچه مابین ملکه ذکاوت و غباوت و حسن خلق و بد خلقی و سخاوت و بخل و شجاعت و جبن و حلم و غضب و حیا و شوخ چشمی و غیره ملکات و قومی و اخلاق و ما بین ارباب این ملکات تخیل جعل متصور نیست هم چنین مابین ذات مؤمن و کافر وصف ایمان و کفر تخیل جعل خبر از خخل دماغ می دهد. چنانچه جمله

هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ ..... وَ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ وَ آیت

وَ اللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ..... "وَ اللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ لَظْلِمِينَ"

نیز بر لزوم ذاتی مرتبه بالقوة ایمان و کفر اگر فهم باشد دلالت دارد.

غرض چنانکه هر بالعرض را از ما بالذات ناگزیر است هم چنین هر فعلیت را مرتبه بالقوة بکار. پس اگر این قوه در صاحب قوه ذاتی است فیها ورنه هر بالعرض را ضرورت ما بالذات است. مگر چنانکه بهر حرارت آتش در خارج ما خلدو معدن دیگر بنظر نمی آید و نظر برین اتصاف ذاتی آن بآن ظاهر مسلم شد این جانیز بهر ملکه کفر و ایمان همچو دیگر ملکات ماخذ و معدن و دیگر بنظر نمی آید. نظر برین اقرار و وصف ذاتی بودن این ها ضرور افتاد.

آری چنانکه بهر افروختن آتش و مزدن را مقرر ساخته اند هم

چنین بهرا فروختن نور ایمان و نار کفر طرح هدایت انبیاء علیهم السلام و وساوس شیطانی و انسانی انداخته اند. اندرین صورت خلق ایمان و کفر و علم و جهل و صدق و کذب ابتداءً اعنی در مرتبه ملک نه بخلق جداگانه صورت بسته بلکه همان خلق ذوات اهل این ملکات مستوجب ظهور این همه صفات دران ذوات شد. و باز این ملکات بمقتضائے اسباب محرکه که این جا بمرتبه دمزدن بهر آتش باشد. مصدر آثار معلومه از فعلیت ایمان و کفر شدند. مگر دروغ خداوندی باینندگان پس از تحقق ذوات بندگان است و پیدا است که هر شی پس از تحقق خود استحقاقی بهر رساند. گو آن استحقاق این جاز قسم استحقاق فقراء براغنیاء و اسخیاست نه از قسم استحقاق بائع بر مشتری و اجیر بر مستاجر و استحقاق احتیاج افاضه خیر و نثار آن خواهد نه برعکس آن. آری وقت نثار گاهی بفقیری زائد رسد. و فقیری محروم ماند و همچنین گاهی خطاء گران بهارا دامن چاک دامنی برنتابد.

بالجمله بنده سراپا احتیاج را حاجت کلان اگر هست همین حاجت هدایت است. اندرین صورت بجائے هدایت اگر ازاں طرف بدروغ اضلال فرمایند این دروغ محض بغرض مضرت باشد که جز از بے رحمان نیاید. نه بغرض رحمت و شفقت که کار رحمان است. الغرض خلق مرتبه ملک کذب و کفر و جهل قبل تحقق استحقاق اهل ملکه است نه بعد آن. تا افاضه آن خلاف استحقاق آن باشد و موجب بے رحمی فهمیده شود. آری طلب حالی شخص اکبر که بوجه احتیاج آن بآن چنانچه معروض شده و پیدا است دلیل

آنست کہ خلق کفر و کذب نیز منجمله آثار رحمت او تعالیٰ است و پس ازین اگر فعلیت جهل مرکب در طبیعتی باشد از نارسائی ذهن اوست. یعنی جائیکہ ذهن و فہم دیگران مے رسد ذہن او نمی رسد و فعلیت جهل مرکبے کہ بوجہ تغلیط خدا وندی و تلبیس او تعالیٰ باشد نعوذ باللہ من امثال ہذہ الاقوال ظہور آن منتسب بنقصان ملکہ او انتسابش بسوئے او تعالیٰ باشد اندرین صورت بجز آن کہ این کذب او تعالیٰ شانہ خبر از عدم صفت رحمت دہد راواز عدم علم و عدم وجود دیگر چہ باشد. باقی ماند اسم ضار از اسماء حسنیٰ کار او ضرر مطلق است کہ نہ تنها ضرر خالص اعنی آن کہ بوجہی امید نفع ازو نباشد از افراد اوست بلکہ ضرر یکہ بغرض نفع رسانیدہ شود مثل شگافتن دُمَل نیز از اقسام اوست.

غرض درین اسم پاک دلالت بر بے رحمی نیست تا در تسلیم این عرض احقر تامل بدلی پیدا شود بلکہ این ضرر رسانی نیز از تحریکات رحمت بے پایان اوست و برین قدر ہم شواہد نقلی گواہ اند. وہم دلائل عقلی دلالت دارند و در بسم اللہ و الحمد للہ آوردن رحمٰن پس از اسم ذات مشیر بآن است کہ رحمت اقدم صفات اوست. باز ارشاد

”سَبَقَتْ رَحْمَتِي عَلَى غَضَبِي“

این اشارہ را تفسیر فرمود. و تقدم او خاص بر صفت غضب کہ اسم ضار از پیشکاران اوست دلالت نمود. و ظاهر است کہ درین موطن این تقدم و تاخر نہ بر تقدم و تاخر زمانی راست می آید نہ بر تقدم و تاخر مکانی. چنانچہ ظاهر است. و ہم چنان تقدم و تاخر بالشرف را نیز درین جا مسأغ نیست. کہ این قسم فرق مراتب

در اختیار و ترک ورد و قبول بکار آید. اعنی هر کرا از خواستگاران  
 نوکری مثلاً اقدم بالشرف دیدند آنرا بنوکری گرفتند و هر کرا کمتر  
 ازان فهمیدند آنرا جواب دادند و ظاهر است که این رد و قبول درین  
 جا متصور نیست که صفات او تعالی همه مقبول و برگزیده اند. یکی  
 هم متروک و مردود نیست آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چنان  
 که در دیگر صفات مثل علم و مشیت و اراده مثلاً بالبداهت بنظر می  
 آید. البته این سبقت بکرسی می نشیند. لیکن اندرین صورت اقدم را  
 علت و حاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضرور.  
 آری شاید تصور اجتماع رحمت و غضب که در صورت اقرار  
 تحریک مذکور متیقن است دشوار افتد. بهر رفع این دشواری  
 یادگاری زمانه تادیب و تربیت خویش و دیگران می باید کرد. آن  
 طمانچه هائے پدر و اوستاد در پیرایه غضب چه رحمتها است که در  
 برنمیداشت و اگر از عقل محض پرسیم تقریر جوابش این است که  
 در خزانه خداوندی همه خیر و برکت است شر و نقصان راتا  
 بآن بدرگاه مقدس رسائی نیست. چه خزانه او تعالی همین وجود و  
 کمالات وجود و آثار اوست که بالیقین از صفات او تعالی باشند و  
 پیدا است که دران خزانه عیب و نقصانی باشد اول اتصاف او تعالی  
 باد لازم آید پس اگر ازان خزانه به بنده همچنان ارزانی دارند که  
 آفتاب از نور خود بزمین حواله کرد رحمت باشد. چه دادن خیر هم  
 اگر رحمت نباشد باز چه باشد. معنی رحمت همین است که حاجت  
 مندان را بداد و دهش بنوازند یا نواختن خواهند و ظاهر است که  
 مخلوق همه تن محتاج اند و بهر نهج فقیر ازهر پهلوئی حقائق

اوشان احتیاج نمایان است. اندرین صورت اولین حرکت که ازان طرف بظهور آید یعنی اولین فعلیکه صادر شد همین ایجاد و اعطاء وجود و توابع آن ست و سلب و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است. آری اگر از خانه دگر بدریوزه گری ممکنات را این کمالات بدست می آمد گنجایش اخذ و سلب قبل. اعطاء هم ممکن بود. لیکن چون قصه این چنین است رحمت را منشا بجز ذات بابرکات امر خارجی باعتبار غیر نمی تواند شد. چه قبل ایجاد ممکنات نه ممکنات را وجود است نه غیر آنها را از شرکاء ذات بابرکات تا نشوونما این صفت و تحرک آن را بنام آن زند آری اگر بررحمت تقدم است. علم را تقدم است. اعنی علم احتیاج ممکنات را تقدم است. اندرین صورت علت فاعلی رحمت ذات بحث باشد. و علت قابلی آن معلومات آن و علم محرک اعنی واسطه فی الثبوت و ظاهر است که این همه سامان ازازل تا ابد بیک حال و یک منوال باشند. احتمال زوال نیست تا توقع بیه کاری و تعطل رحمت بدل ذخیره کنند نظر برین سلب و اخذ اگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشد. نه از تردیدات به رد.

بالجمله علت تامه از معلول خود قطع نتوان کرد و معلول از علت خود متخلف و منقطع نشود. نظر برین دوام فعلیت رحمت در هر دوره ضرور است. آری گاهی در قابلات تضاد باشد و گاهی در مقبولات. در اول تقدم بالشرف سرمایه ترجیح باشد. و در ثانی مزید قابلیت مرجح آید.

(۱) مثال اول واقعه شگافتن دمل است یعنی بیمار و تیمار

دارو طبیب یاران غم گسار همه را نظر رحمت بر همه جسم بیمار است اما دمل و جسم باقی درباره قبول رحمت متضاد اند اگر دمل را نگاه دارند همه جسم مثلاً فاسد می شود. اگر جسم را نگاه داشتن خواهند شکافتن ضرور است.

(۲) و مثال ثانی قصه آفتاب و شیشه های آتشین و غیر آتشین است یعنی از طرف آفتاب همه بیک مرتبه التاده اند. اما قابلیت شیشه آتشین خلافت احراق باو دهالید و شیشه های دیگر همچنان محروم متلند.

غرض گاهی رحمت بر اشرف موجب غضب بر دیگران می گردد. آن اشرف همان شخص اکبر باشد یا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیاء و اولیاء هم چنین گاهی ایصال نفع روحانی مضاد نفع جسمانی باشد. اندرین صورت آن نفع را بگیرند مثلاً عالیت را یا اولاد را و یا مال را و آن نفع روحانی مثلاً مقامات و مدارج رفیعه را باو کرامت فرمایند و همین طور ممکنات همه با خداوند جل مجده نسبت واحده دارند اما فرق قابلیت یکی نبی و ولی گردید. دیگران را همچنان محروم داشتند.

بالجمله ضروریکه ازان رحمن مطلق به بندگان می رسد و غضبیکه ازان درگاه رحمت باین طرف بجوش می آید همه از آثار رحمت او تعالی باشد اندرین صورت ضرر محض که هیچ نفع بعاقبت را و نه بسته باشند ازان رحمن متصور نیست پس حال کذب در دین که بالیقین ضرر محض است به نسبت او تعالی خیالی است محال و اگر کسی را درین دعوی که کذب در دین و تلبیس در شرع ضرر محض است و شائبه نفع باو مرتبط نیست تردد باشد جوابش این است بشنو.

## قاعدہ موازنہ عقلی و نقلی

موازنہ کا قاعدہ عقلی بھی ہے اور نقلی بھی۔ اگر علوم نقلیہ قرآن و سنت سے معلوم کریں تو ”فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ“ (القارعة، آیت ۶) اور آیت ”لِيَهْمَا إِيَّاهُ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا“ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۱۹) کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ اور اگر قاعدہ عقل کا سوال کریں تو مختلف مزاج کی دواؤں سے مرکب مزاج کے استخراج کا قاعدہ پیش نظر گزارنا چاہئے بالجملہ خالص ایذا اور راحت پر غالب ایذا کہ اس میں بھی زیادہ مقدار ایذا ہوتی ہے محض قبیح اور مکروہ بالذات ہے اور کیوں نہ ہو کہ اس واقع ہونا اس رحمت کے انکار کے بغیر جو صفات کمالیہ میں سے ہے اور اس کا کمال ہر خاص و عام کے نزدیک مسلم ہے، صورت اختیار نہیں کرتا ہے۔ اور یہ کہ دنیا میں کفر اور جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے جو دوسرا وہم دل میں آتا ہے اس کا جواب اسی تقریر میں غور کرنے سے واضح ہے اور اگر ابھی پوشیدگی کی جگہ میں ہو تو میں خود عرض کرتا ہوں۔

سنا چاہئے کہ کفر، کذب، جہل کا دنیا میں پیدا کرنا بذات خود ایذا نہیں ہے ہاں انجام کار ایذا کا مستوجب ہوتا ہے پھر شخص اکبر (دنیا) کی تکمیل کہ اس سے زیادہ بڑھ کر اور کوئی نفع نہیں ہے اس کے دامن سے وابستہ ہے۔ یہ نفع اس نقصان کے مقابل ہے اور وہ ایذا ایسی ہی ہے جیسا کہ مسہل اور بے مزہ دواؤں اور دُمل وغیرہ کے شگاف کا نفع۔ ان چیزوں کی ایذاؤں سے بالجملہ جیسا کہ دُمل میں شگاف دینے سے مقصود بالذات شفاء کا حاصل کرنا ہے کہ تمام راحتیں اس کی آغوش میں ہیں لیکن ابتداء میں تکلیف پہنچتی ہے اور آخر میں تمام راحت اور آرام، اسی طرح کفر، جہل وغیرہ کے پیدا کرنے سے شخص اکبر (دنیا) کے حال کو مکمل کرنا اور اس کے کمال کو پورا کرنا ہے۔ لیکن اس کا اول قبیح ہے اور اس کا آخر حسن و جمال ہے۔ بایں ہمہ حسین و قبیح کے نقشہ کھینچنے سے پہلے حسین اور قبیح کا وجود نہ تھا نہ نمود تھی۔ تاکہ اس کی اور اُس کی قابلیت کا استحقاق بہم پہنچتا۔ اور قابل کی طرف سے بخل اور ظلم کا وہم دل میں آتا۔ ہاں شخص اکبر

یعنی تمام دنیا کی مجموعی ہیئت کو جو دوسرے مجموعوں کی مجموعی ہیٹوں کی مانند مقصود بالذات ہے اور اس کے اجزاء مقصود بالعرض ہیں، علم باری تعالیٰ میں وجود اجزاء سے پہلے ہے کیونکہ وہ علت ہے غائی کسی چیز کی وہ علت ہوتی ہے جس کے لئے اس چیز کو بنایا جائے۔ مثلاً کرسی بیٹھنے کے لئے اس کی علت غائی ہے اور جس چیز سے کوئی چیز بنائی جاتی ہے وہ علت مادی کہلاتی ہے۔ جیسے کرسی کی علت مادی لکڑی یا لکڑی کی لوہا۔ مترجم

غائی ہے اور علت مادی اور علت غائی کے اجزاء کو اگرچہ خارجی وجود میں علت مادی سے تاخر ہے مگر علم میں واضح تقدم ہے۔ گویا کہ یہاں اس کا انعکاس ہے کہ اعلیٰ، اسفل ہو گیا۔ اور جب بات اس طرح ہے تو علم میں اجزاء کے تحقق سے پہلے اس مجموعی ہیئت کو تحقق کیفیت عالم کی وجہ سے اجزاء بہم پہنچانے کا استحقاق بالکل عین اقتضاء ہے اور ابھی عرض کیا گیا کہ صورت کے حسن کے لئے نہ صرف اجزاء حسنہ کی ضرورت ہے بلکہ برے اور بد صورت اجزاء جو کہ تراش و خراش کے تقاضے سے ضروری ہیں درکار ہیں، حسن صورت کے حصول میں ایسا ہی دخل رکھتے ہیں جیسا کہ خوب صورت اجزاء اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کفر و ایمان دوسرے انسانی اخلاق اور ملکات کی طرح مؤمن اور کافر کی ماہیت شخصیت کے تقاضے اور آثار ہیں۔ چنانچہ ذکاوت اور غباوت، حسن خلق اور بد خلقی، سخاوت و بخل شجاعت اور بزدلی، حلم اور غضب، حیاء اور بے حیائی وغیرہ خصائل اور اخلاق وغیرہ کے درمیان اور ان خصائل کے رکھنے والوں کے درمیان جعل یعنی اس کی کوئی اور علت قرار دی جائے۔ مترجم کا بیچ میں آنا متصور نہیں ہے۔

اسی طرح مؤمن اور کافر کی ذات اور ایمان و کفر کے وصف کے درمیان جعل کے

بیچ میں آنے کا خیال دماغ کے خلل کی خبر دیتا ہے چنانچہ جملہ:

”هُدًى لِّلْمُؤْمِنِينَ“ ”وَهُدًى لِّلْمُتَّقِينَ“ اور آیت

”وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ“..... ”وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ لَظَلِمِينَ“

بھی ایمان اور کفر کے مرتبہ بالقوہ کے ذاتی لزوم پر اگر فہم ہو، دلالت کرتے ہیں۔

غرض جیسا کہ ہر بالعرض کے لئے مابالذات کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اسی طرح ہر فعلیت کے لیے مرتبہ بالقوہ درکار ہے۔ پس اگر یہ قوت، قوت والے میں ذاتی ہے تو اچھا ہے ورنہ ہر بالعرض کے لئے ”مابالذات“ کی ضرورت ہے مگر جس طرح کہ آگ کی حرارت کے لئے خارج میں اور کوئی معدن اور ماخذ نظر میں نہیں آتا ہے اور اس ظاہر کے ساتھ اس کے ذاتی اتصاف پر نظر رکھتے ہوئے مسلم ہو گیا، یہاں بھی کفر اور ایمان کے ملکہ کے لئے دوسرے ملکات کی مانند اور کوئی ماخذ اور معدن دکھائی نہیں دیتا۔ لہذا اس بات کے پیش نظر ان کے ذاتی وصف ہونے کا اقرار ضرور کرنا پڑا۔

ہاں جیسا کہ آگ جلانے کے لئے پھونکنے مارنے کو مقرر کیا ہے اسی ایمان کے نور اور کفر کی آگ بھڑکانے کے لئے (علی الترتیب) انبیاء علیہم السلام کی ہدایت کی بنیاد اور شیطانی اور انسانی وسوسوں کی بنیاد ڈال دی ہے۔ اس صورت میں ایمان و کفر، علم و جہل، صدق و کذب کا پیدا کرنا ابتداء میں یعنی ملکہ کے مرتبہ میں نہ کہ مرتبہ خلق میں جداگانہ صورت اختیار کرے گا بلکہ ان اہل ملکات کی ذوات کا وہی خلق ان ذوات میں ان تمام صفات کے ظہور کا مستوجب ہوا، اور پھر یہ ملکات اسباب محرکہ کے مقتضاء کے مطابق جو یہاں آگ میں پھونکیں مارنے کے مثل ہے۔

ایمان اور کفر کی فعلیت کی وجہ سے آثار معلومہ کا مصدر بن گئے۔ مگر خدائے تعالیٰ کا بندوں کے ساتھ دروغ بندوں کی ذاتوں کے تحقق کے بعد ہے اور ظاہر ہے کہ ہر چیز اپنے حقیقت میں آنے کے بعد کوئی حق حاصل کرتی ہے اگرچہ وہ مستحق ہونا یہاں پر فقراء کا مال داروں پر سخی لوگوں پر استحقاق کی قسم سے ہے نہ کہ بائع کے مشتری پر اور مزدور کے کام کرانے والے پر استحقاق کی قسم سے اور استحقاق خیر کے فیض اور اس کے نچھا اور کرنے کی ضرورت کو چاہتا ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ ہاں ثار کے وقت کبھی کسی فقیر کو زیادہ پہنچ جاتا ہے اور کوئی فقیر محروم رہ جاتا ہے۔ اور اسی طرح کبھی قیمتی عطیہ کو کسی چاک دامن کا دامن برداشت نہیں کر سکتا۔

باجملہ سراپا احتیاج بندے کو اگر کوئی بڑی حاجت ہے تو وہ یہی ہدایت کی حاجت ہے۔ اس صورت میں ہدایت کی جگہ اگر اس طرف سے دروغ کے ساتھ گمراہ فرمائیں تو یہ دروغ محض مضرت کی غرض سے ہوگا جو کہ بے رحموں کے سوا اور کسی سے نہیں ہو سکتا نہ کہ راحت اور شفقت کی غرض سے جو کہ رحم کرنے والوں کا کام ہے۔

الغرض کذب، کفر اور جہل کے ملکہ کے مرتبے کا پیدا کرنا اہل ملکہ کے استحقاق کے تحقق سے پہلے ہے نہ کہ اس کے بعد تا کہ ان کا فیض اس کے استحقاق کے خلاف ہو اور بے رحمی کا موجب سمجھا جائے۔ ہاں مجموعہ عالم کا زبانِ حال سے (ان صفات ذمیمہ) کو طلب کرنا جو کہ اس کے ان کی طرف احتیاج کی وجہ سے جیسا کہ عرض کیا گیا ظاہر ہے اس بات کی دلیل ہے کہ کفر اور کذب کی تخلیق کبھی منجملہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار میں سے ہے اور اس کے بعد بھی اگر جہل مرکب کا بالفعل وجود کسی طبیعت میں ہو تو یہ اس کے ذہن کی نارسائی کی وجہ سے ہے۔ یعنی جس جگہ کہ دوسروں کا ذہن اور عقل پہنچتے ہیں اس کا ذہن نہیں پہنچتا ہے۔ اور ایسے جہل مرکب کا بالفعل ہونا جو خداوندی تغلیط اور اس کی تلبیس کی وجہ سے ہو ہم ان اقوال سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس کا ظاہر ہونا اس کے ملکہ کے نقصان کے ساتھ متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی۔ اس صورت میں بجز اس کے کہ یہ اس بلند شان خدا کا کذب صفت رحمت نہ ہونے کی خبر دیتا ہے اور وہ عدم علم اور عدم وجود کی اور اس کے سوا کیا ہے۔

رہا اسم ”ضار“ اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے تو اس کا کام مطلق ضرر ہے جو کہ نہ صرف خالص ضرر، یعنی وہ ضرر کہ کسی صورت میں بھی اس سے نفع کی امید نہ ہو، اس کے افراد میں سے ہے بلکہ وہ ضرر مراد ہے جو کہ نفع کی غرض سے پہنچایا جائے جیسا پھوڑے کا آپریشن بھی اسی کے اقسام میں سے ہے۔

غرض اس پاک نام میں بے رحمی پر دلالت نہیں ہے تا آنکہ احقر کی اس عرض کے مان لینے میں دل میں کوئی تامل پیدا نہ ہو بلکہ یہ ضرر پہنچانا بھی اس کی بے انتہا رحمت کی

تحریکات میں سے ہے اور اتنی بات پر نقل کے گواہ بھی موجود ہیں اور عقل کے دلائل بھی دلالت کرتے ہیں اور بسم اللہ اور الحمد للہ میں اسم ذات (یعنی اللہ) کے بعد ”رحمن“ کا لانا اس کی طرف مشیر ہے کہ رحمت اس کی سب سے زیادہ مقدم صفات میں سے ہے پھر ارشاد ”میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی“ میں اس اشارے کی تفسیر فرمادی۔ اور اس کے صفت غضب سے مقدم ہونے پر کہ ”ضار“ کا اسم اس کے پیشکاروں میں سے ہے، رہنمائی کردی۔ اور ظاہر ہے کہ ان مواقع میں یہ تقدم اور تاخر نہ تو تقدم و تاخر زمانی پر چسپاں ہوتا ہے نہ تقدم و تاخر مکانی پر۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اسی طرح شرف کی وجہ سے تقدم و تاخر کے لئے بھی یہاں گنجائش نہیں ہے کہ اس قسم کا فرق مراتب اختیار اور ترک اور رد و قبول میں کام آیا کرتا ہے یعنی جس کسی کو نوکری کے طلب گاروں میں سے فضیلت کے اعتبار سے زیادہ مقدم دیکھا۔ اس کو نوکری میں لے لیا اور جس کسی کو اس سے کم تر سمجھا اس کو انکار کر دیا۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں یہ رد اور قبول متصور نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفتیں مقبول اور پسندیدہ ہیں۔

ایک بھی چھوڑ دینے اور رد کر دینے کے قابل نہیں ہے ہاں اگر (صفات خداوندی میں) تقدم (آگے ہونا) اور تاخر ذاتی (پیچھے ہونا) مانیں جیسا کہ دوسری صفات مثلاً علم، مشیت اور ارادہ میں بدیہی طور پر نظر آتا ہے تو یقیناً یہ سبقت اپنی کرسی پر ٹھیک بیٹھتی ہے لیکن اس صورت میں مقدم کو مؤخر کی علت اور اس کا حاکم کہنا ضروری ہے اور مذکورہ تحریک کا اقرار بھی لازم ہے۔ ہاں رحمت اور غضب دونوں کے جمع ہونے کا تصور جو کہ مذکورہ تحریک کے اقرار کی صورت میں یقینی ہے دشوار ہو جائے گا، اس دشواری کو دور کرنے کے لئے دوسروں کی اور اپنی تربیت اور تادیب کا زمانہ یاد کرنا چاہئے غصے کی شکل میں وہ باپ اور استاد کے طمانچے کیا رحمتیں ہیں جو ان کے غصے کے پہلو میں نہ تھیں اور اگر صرف عقل سے پوچھیں تو اس کے جواب کی تقریر یہ ہے:

خدا کے خزانے میں تمام بھلائیاں اور برکتیں ہیں شرارت اور نقصان کی اس کی

مقدس بارگاہ میں رسائی نہیں ہے کیوں کہ خدائے تعالیٰ کا خزانہ یہی وجود اور وجود اور وجود کے کمالات اور ان کمالات کے آثار ہیں جو کہ یقیناً اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر اس خزانے میں کوئی عیب یا نقصان ہوگا تو پہلے اس عیب اور نقص کے ساتھ اللہ کا متصرف ہونا لازم آتا ہے۔ پس اگر اس خزانے سے بندے کو بھی اسی طرح بخشش فرمائیں جیسا کہ سورج نے اپنے نور کو زمین کے حوالے کیا ہے تو یہ رحمت ہوگی کیونکہ خیر کا دینا بھی اگر رحمت نہ ہوگا تو اور کون سی چیز رحمت ہوگی، رحمت کے بھی معنی یہی ہیں کہ ضرورت مند لوگوں کو سخاوت اور بخشش سے نوازیں یا نوازا نا چاہیں اور ظاہر ہے کہ مخلوق سر تا پا محتاج ہے اور ہر صورت میں فقیر اور مخلوق کے حقائق کے ہر پہلو سے احتیاج نمایاں ہے اس صورت میں سب سے پہلی حرکت جو اس طرف سے ظہور میں آتی ہے یعنی سب سے پہلا فعل جو کہ صادر ہوا یہی ایجاد اور وجود اور وجود کے تابع رہنے والی چیزوں کی بخشش ہے اور کسی چیز کا چھین لینا اور لے لینا اگر خیال میں آسکتا ہے تو بخشش کے بعد ہی خیال میں آسکتا ہے۔

ہاں اگر کسی دوسرے کے گھر سے بھیک مانگ کر یہ کمالات حاصل ہوئے تھے تو لے لینے اور چھین لینے کی گنجائش عطاء کرنے سے پہلے بھی ممکن تھی لیکن جب قصہ اس طرح ہے تو رحمت کا منشاء ذات بابرکات کے سوا کوئی بیرونی امر یا کسی غیر کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ممکنات کے ایجاد سے پہلے نہ تو ممکنات کا وجود ہے نہ ان کے غیر کا۔ ذات خداوندی کے شرکاء میں سے کہ اس صفت اور اس صفت کے تحرک اور نشوونما کو اس کے نام سے منسوب کر دیں۔ ہاں اگر رحمت پر اولیت ہے تو علم کو اولیت حاصل ہے یعنی ممکنات کی احتیاج کے جاننے کو تقدم حاصل ہے اس صورت میں رحمت کی علت فاعلی خدا کی ذات ہوگی اور اس کی علت قابلی اس کی معلومات ہوں گی۔ اور تحریک میں لانے والا علم واسطہ فی الثبوت ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ تمام سامان ازل سے ابد تک ایک ہی حالت اور ایک ہی طریقے پر ہوں گے۔ ان کے زائل ہونے کا

احتمال نہیں ہے تا آنکہ بیکاری کی توقع اور رحمت کے تعطل کی توقع دل میں رکھیں۔ اس کے پیش نظر چھین لینا اور لے لینا اگر ہوگا تو اس کی تحریکات اور رحمت کے آثار میں سے ہوگا، نہ رد کے ذریعہ تردیدات میں سے۔

الحاصل علت تامہ کو اپنے معلول سے جدا نہیں کر سکتے اور معلول اپنی علت سے جدا اور منقطع نہیں ہو سکتا۔ اس پر نظر رکھتے ہوئے رحمت کے عمل کی ہیبتگی ہر دور میں ضروری ہے۔ ہاں کبھی قابلات میں تضاد ہوتا ہے اور کبھی مقبولات میں۔ اول یعنی قابلات میں تقدم بالشرف ترجیح کا سبب ہوتا ہے اور دوسری یعنی مقبولات میں مزید قابلیت مرجح ہوتی ہے۔ پہلی کی مثال دُمل کے آپریشن کا واقعہ ہے یعنی بیمار اور بیمار دار اور ڈاکٹر اور نمگسار دوست سب کی عنایت کی نگاہیں بیمار کے تمام جسم پر لگی ہوتی ہیں لیکن دُمل اور باقی جسم قبول رحمت کے بارے میں متضاد ہیں۔ اگر دُمل کو رہنے دیں گے تو تمام جسم ہی تباہی کے منہ میں جا پڑے گا اور جسم کو محفوظ رکھنا چاہیں تو اس کا آپریشن ضروری ہے۔

اور دوسری یعنی مقبولات میں تضاد کی مثال آفتاب اور آتشی اور غیر آتشی شیشوں کی ہے۔ یعنی آفتاب کی طرف سے تمام شیشے ایک ہی درجے میں واقع ہوئے ہیں کہ سب پر اپنی روشنی ڈالتا ہے لیکن آتشی شیشے کی قابلیت نے اس کو جلا ڈالنے کی خلافت دلائی اور دوسرے غیر آتشی شیشے جلا ڈالنے کی خلافت سے محروم رہے۔

غرض کبھی اشرف پر رحمت کرنا دوسروں پر غضب کا موجب بن جاتا ہے۔ وہ اشرف (افضل) وہی شخص اکبر (مجموعہ ہیئت عالم) ہوتا ہے یا بنی آدم کی اولاد میں سے کوئی دوسرا جیسے انبیاء اور اولیاء اشرف ہوتے ہیں۔

اسی طرح کبھی روحانی فائدے کا پہنچانا جسمانی فائدے کے خلاف ہوتا ہے اس صورت میں اس فائدے کو چھین لیتے ہیں۔ یعنی عافیت کو یا اولاد کو اور یا مال کو اور وہ روحانی نفع مثلاً بلند مقامات اور درجات بلند بندے کو عطاء فرمادیتے ہیں اور اسی طریقے سے تمام ممکنات خداوند جل مجدہ سے ”نسبت واحدہ“ رکھتے ہیں۔ فرق

استعداد کی وجہ سے ایک نبی اور ولی بن گیا اور دوسروں کو اسی طرح محروم رکھا۔  
الحاصل جو ضرر کہ اس رحمن مطلق کی طرف سے بندوں کو پہنچتا ہے اور وہ غضب جو  
اس درگاہ رحمت سے اس طرف کو جوش میں آتا ہے سب اللہ تعالیٰ کی رحمت کے آثار  
میں سے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں خالص ضرر جس کے آخر میں کوئی فائدہ مرتب  
نہ ہو اس رحمن سے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ لہذا دین میں کذب کا حال جو کہ یقیناً  
خالص ضرر ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایک خیال محال ہے اور اگر کسی کو اس دعوے میں کہ  
دین میں کذب اور شریعت میں تلبیس خالص ضرر ہے اور اس سے نفع کا کوئی حصہ  
وابستہ نہیں ہے، تردد ہو، اس کا جواب یہ ہے:

## جواب

بعد کذب خداوندی در دین ظاہر است کہ ہدایت راہ حق اصلاً  
ممکن نیست۔ چہ دین نام مرضیات حق است و پیدا است کہ  
مرضیات و غیر مرضیات ما نیز بر اظہار ما بمنصہ ظہور نمی توانند  
رسید تا بمرضیات و غیر مرضیات او تعالیٰ چہ رسد۔ پس چون خود  
خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نہاد و غیر مرضی را لقب  
مرضی داد طریقہ اطلاع آن بالیقین مسدود شد۔ باز اگر مواخذہ  
فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت۔ و اگر هیچ نہ  
پرسیدند فرق مرضی و غیرہ مرضی غلط برآمد۔ چہ این فرق لازم  
است کہ موجب فرق معاملہ فیما بین خداوند تعالیٰ و بندگان او باشد  
و کم از کم از مراتب این فرق این است کہ بر موافق مرضی راضی  
شوند و بر مخالف ناخوش گردند۔ مگر ظاہر است کہ خوشی  
صاحب اختیار کہ اندیشہ از گردش روزگار ندارد و وہم افلاس  
جانش بلب نیاز و چہ قدر موجب کامیابی ہا است و ہم چنین نا

خوشی این چنین بادشاه بادشاہان کہ نہ پاس کسی دارد ونہ ہراس از کس چہ بلا سرمایہ رنج و بے تابی ہا است و این خیال کہ از افعال و احوال بندگان فعلی و حالی نہ موافق مرضی است و نہ مخالف رضائے او تانوبت باین کامیابی و بے تابی رسد ناشی ازان است کہ خدا تعالیٰ را نہ علیم بہر حال و ہر کارمے دانند و نہ قدیر صاحب اختیار.

ربط قدیم و حادث را اگر دریا بند خود بخود آشکارا شود کہ علم او از ہمہ علوم پیش است و قدرت او از ہمہ قدرت ہا بیش. علوم و قدرت ہائے باہمہ از انتزاعیات علم و قدرت او تعالیٰ اند و جملہ کمالات ما بہ کمالات او تعالیٰ ربطی دارند کہ کرۂ نور را کہ محیط آفتاب است. اعنی حاصل اجتماع اشعہ خارجه را ازان بنور ارض چنان کہ این ناشی ازان است و آن منشاء انتزاع این. ہم چنان کمالات ما ناشی ازان باشند و او منشاء انتزاع کمالات ما. و این ہم پیدا است کہ حسن و قبح ہیاکل ممکنہ ہم چو فرق دائرہ و مثلث وغیرہ اشکال از لوازم ذات آن ہیاکل است. بانکشاف ہیاکل ممکنہ و تقطیعات امکانیہ انکشاف این فرق نیز ضرور است و ظاہر است کہ پسند آمدن حسن پس از انکشاف و ناپسند آمدن قبیح از ضروریات است. و چون قصہ این چنین است قدرت تا مہ چرابیکار خواہد نشست. بالضرور کار خود کردچہ علت تامہ تحرک او بتمام اجزائہ موجود بہ مقتضائے این پسند آمدن و ناپسند آمدن ہر یکے را بطوری جدا زیر تصرف خواہد گرفت. چون ازیں ہمہ فارغ شدیم باز پس می باید رفت. در صورت کذب فی الدین حال منافع آخرت معلوم شد باقی ماند منافع دنیا حال آن نیز نزد اہل عقل

واضح است چه حقائق اشیاء از تبدل امکنه و از منه متبدل نشوند. آتش درین زمان و مکان یاد راں بهرحال آتش است و هم چنین لوازم ذات از تبدل مذکور مورد تغیر نشود. پس چون خدا تعالی همون است که بود و حقائق ممکنه همان هستند که بودند باز دنیا و آخرت همه در قبضه اقتدار او تعالی است. اندرین صورت همان آتش در کاسه باشد و همین است که فرموده اند.

”وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ“ (سوره شوری، آیت ۳۰)

لیکن در صورت صدق او فی الدین راه یابی قابلان متصور بود. در صورت کذب همه برابر شدند. نظر برین توقع آن الطاف هم نماتد که بوجه اعمال صالحه صلحاء نثار عالم بود. و باختلاط آن با مصیبات مذکوره حال عالم چنان می شود که باختلاط نور و دخان حال مکان. بلکه اندرین صورت هر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت هم نشود. و این را هم بگذارید احکام خدا ونندی از رُوح تا بدن و از اعمال تا اموال همه را فرا گرفته به نسبت هر یک حکمی است جدا. غرض دین را وسعتیست ازین تا ازاں و مراعات آن احکام در معاملات بالیقین تدبیری است که هزار فساد و مکوک نقصانات دنیا را برهم زد. چنانچه از ملاحظه احکام متعلقه بمعاملات نکاح و بیوع و اجارات هویدا است، غرض مقتضاء احکام علام آسائش کافه انام است. اگر بالفرض والتقدیر درین ازاں طرف بدروغ راه نمایند این همه رفاه مبدل بازار شود. و اگر بالفرض نفعی بهم ز کابی مضرات بے پایاں رسید چه رسید. یک لاکه روپیه گرفته اگر خر مهره حواله کردند چه کردند و باز آن

نفع را بمقابلہ آزار دارالبوارنہند این نسبت یک طرف باوج بلندو از یک طرف بحضیض پست خواهد رسید.

پس از وضع خر مهرہ ہمہ آزار محضی باشد بالجملہ بعد تسلیم انکشاف حسن و قبح و وجود قدرت عدم نفوذ مشیت بنخیال همان کسان آید کہ از عقل بہرہ ندارند. این است حال نفع و ضرر کذب خدا وندی بنسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند و ہم دگر آن اینکہ اگر نفع افراد بنی آدم باین کذب گرہ نخورده باری چہ عجب کہ منفعتی در حق شخص اکبر در ودیعت نہادہ باشند.

جوابش اینست کہ درین قدر موافق و مخالف ہمہ یک زبان اند کہ ظلم و آزاد و امثال این کار قبیح بالذات اند. بذات خود حسنی در برند ارند. اگر حسنی غازہ روی آنها است ہمہ بالعرض باشد نہ بالذات مگر آن غیر در صورت مفروضہ ہیئت مجموعی شخص اکبر باشد. حال او اینست کہ او بایجاد انواع و قوی و ملکات آنها تکمیلی یافت. پس ازان اگر فعلیتی بظہور آید ہمہ از آثار آن باشد نہ اجزاء آن. مثلاً چشم و گوش وغیرہ قوی ما و شمارا عنایت کردند. مرتبہ قوت این قوی از اجزاء ما است. اما این آثار آنها اعنی دیدار و استماع را از اجزاء شمردن، کار خرد مندان نیست. خیر از بے خبری مے دہد.

چون حال آثار مذکورہ این است کہ اطلاق اجزاء بران درست نیست جلایان کہ خود از ذات و صفات او ناشی است. حال اطلاق اجزاء بر عوارض خارجیہ کہ از خارج ناشی شدہ باین طرف آمدہ اند خود معلوم شد. اکنون باید دید کہ کذبے کہ از وتعالی نعوذ باللہ صادر شود و بجانب بندگان آید از کدام قسمت است.

آنانکہ عقلی رسا دارند خود میدانند کہ ناشی از خارج است و بر بندگان یا شخص اکبر واقع شدہ، نظر بریں جزء ماہیت این یا آن نتوان خواند و ظاہر است کہ حسن و قبح وابستہ با اجتماع اجزاء مختلفہ باوضاع متناسبہ است نہ با اجتماع عوارض. مثلاً چشم و گوش و بینی باوضاع مناسبہ معلومہ کہ این زیر است و آن بالا بہم پیوستہ صورتی پیدا مے کنند. و آن صورت بوجہ اختلاف اوضاع و اشکال گاہی حسن مے گردد و گاہی قبیح. اما امور خارجیہ یا عروض عوارض دریں حسن و قبح مدخل ندارند و اگر بعض جا دخل دارند ہمیں دارند کہ اگر از پیشتر حسن است قبیح گردانند و اگر قبیح است حسن گردانند. مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزایند ظاہر است کہ آن حسن بے مثال اکنون بدتر از شکل دجال باشد. و اگر فرض کنیم بہمہ نہج صورتی زیبا است اما یک چشم نیست. اندریں صورت اگر چشمی دگردادند و بجای خالی نهادند آن قبح مبدل بحسن شدو حاصل همان شد کہ ہمہ اجزاء فراہم شدند لیکن جائیکہ اطلاق اجزاء بر امور خارجیہ درست نبود اقرار کمال شی معلوم قبل لحوق امور خارجیہ لازم آید. ورنہ ازیں ہم چہ کم کہ این امور خارجیہ را جزء آن نخوانند. آن شی بذات خود کامل باشد یا ناقص. بالجملہ دریں چنین مواقع آن امور خارجیہ را در حسن و قبح او دخل نباشد. و چون باشد کہ این امور اندریں صورت منجملہ مبائنات و منفصلات باشند چنانچہ ظاہر است خصوصاً در "ما نحن فیہ" اعنی کذب باری تعالیٰ بہ نسبت مخلوقات ظاہر است کہ آن صفت جناب باری است نہ جزء یا وصف مخلوقات و پیدا است کہ صفت مبائن نیز مبائن و

منفصل بود مگر در تبائن مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست. نظر بریں در تبائن کذب او تعالی نیز به نسبت مخلوقات چه گفتگو باشد. باقی ماند اثر کذب او تعالی در مخلوقات آن همه شر است نه خیر. چه منافع دینی باشند یا دنیوی اگر موقوف بر معامله های باهمی است همه محتاج راست بازی باشند. گفتار دروغ همه منافع را برهم زدند. و آنهم گفتار دروغ حضرت خداوند عالم که باز اصلاح آن بطوری ممکن نیست. پس از خدا اعتماد راستی بر کیست و امید رسائی فهم از کدام. اگر خدا نخواستہ خود خداوند تعالی دروغ اختیار فرمایند موافق مصرع مشہور "و لن یصلح العطار ما افسد اللہر" بھیج طور مدافعت ضرر این دروغ نتوان شد. و قبح اضرار از اولیات و بدیہیات است. و جائیکہ اضرار پسندیدہ اند نظر بذات اونہ پسندیدہ اند بلکہ باعتبار آثار او پسندیدہ اند. یعنی نظر بر منافعیکہ بالعرض ازان می زاینند پسندیدہ اند. چون امثلہ امثال این مضمون در اوراق گذشتہ مسطور شدند حاجت تکریر نیست.

القصہ قبح اضرار ذاتی است و چون نباشد از معارضات عمدہ صفات وجودی است. اعنی رحمت. در صورت تجویز کذب باری تعالی اضرار نوع انسانی تا بحدی کہ زیادہ ازان متصور نیست و اصلاحش متوقع نہ، چنان نمایان است کہ احتیاج بیان ندارد و دریں صورت فردی از افراد انسانی نماند کہ مبتلاء این بلا نشود.

اکتوں بھوش باید دید کہ و آنتیکہ خیر محض و خوبی خالص در یک نوع عظیم موجب حسن ہیئت مجموعی آن نوع نتوان شد. شر محض و زبونی خالص چون نہ موجب نازیبائی خواهد شد.

## جواب

دین کے بارے میں نعوذ باللہ خدا کے کذب کے بعد ظاہر ہے کہ راہ حق کی ہدایت قطعاً ناممکن ہے کیونکہ دین تو اللہ کی مرضیات کا نام ہے اور واضح ہے کہ ہماری پسندیدہ اور غیر پسندیدہ چیزیں بھی ہمارے ظاہر کرنے کے بغیر منصفہ شہود پر نہیں پہنچ سکتی ہیں تو اس اللہ تعالیٰ کی مرضیوں اور نامرضیوں تک رسائی کیا ہو سکتی ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ نے ہی مرضی کا نام غیر مرضی رکھ دیا اور غیر مرضی کو مرضی کا لقب دے دیا تو اس کی اطلاع کا طریقہ یقیناً مسدود ہو گیا۔ پھر اگر مواخذہ کریں تو ضرر کا خالص ہونا خود واضح ہو گیا اور اگر کوئی مواخذہ نہ کیا تو مرضی اور بے مرضی کا فرق غلط نکلا۔ کیوں کہ یہ فرق جو کہ خدا وند تعالیٰ اور اس کے بندوں کے درمیان فرق کا موجب ہے لازم ہے اور اس فرق کے درجوں میں سے کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جو چیز مرضی کے موافق ہو اس سے راضی ہو جائیں اور جو مخالف مرضی ہو اس سے ناخوش ہوں۔ مگر ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کی خوشی جو کہ زمانے کی گردش کا کوئی اندیشہ نہیں رکھتی اور افلاس کا وہم اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا کس قدر کامیابیوں کا موجب ہے اور اسی طرح ایسے بادشاہوں کے بادشاہ کی ناخوشی جو نہ کسی کا لحاظ کرتی ہے اور نہ کسی سے اس کو خوف ہے وہ کس قدر سخت رنج اور بے چینوں کا سامان ہے اور یہ خیال کہ بندوں کے حالات اور افعال میں سے کوئی فعل اور کوئی حال نہ تو مرضی کے موافق ہے اور نہ اس کی رضا مندی کے مخالف کہ اس کامیابی اور بے چینی تک نوبت پہنچے، اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ خدا وند تعالیٰ کو ہر حال اور ہر کام کا جاننے والا، جانتے ہیں اور نہ اس کو صاحب اختیار قدرت والا سمجھتے ہیں۔

اگر قدیم اور حادث کے تعلق کو معلوم کر لیں تو خود بخود ظاہر ہو جائے گا کہ اس کا علم تمام علوم سے پہلے ہے اور اس کی قدرت تمام قدرتوں سے زیادہ ہے۔ ہم سب کی قدرتیں اور علوم اللہ تعالیٰ کی قدرت اور علم سے نکلے ہیں اور ہمارے تمہارے تمام کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ نور کا کرہ جو کہ آفتاب کو محیط

ہے۔ یعنی خارج ہونے والی کرنوں کے مجموعہ کے حاصل کو زمین کے نور کے ساتھ۔ جیسا کہ یہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے نکلا ہے اور وہ آفتاب اس زمین کے نور کے نکلنے کا منشاء ہے۔ اسی طرح ہمارے کمالات اللہ تعالیٰ کے کمالات سے نکلے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے کمالات ہمارے کمالات کا منشاء انتزاع ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ امکان کی صفت رکھنے والی شکلیں، دائرے اور مثلث وغیرہ شکلوں کے فرق کی طرح ان شکلوں کی ذات کے لوازم میں سے ہیں۔ ممکنہ شکلوں اور ممکنہ تقطیعات کے علم سے اس فرق کا واضح ہونا بھی ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ کسی اچھی چیز کا پسند آنا انکشاف کے بعد اور توجیح کے ناپسند ہونا بدیہی امور میں سے ہے اور جب قصہ اس طرح ہے تو قدرت کاملہ کیوں بے کار بیٹھے گی۔ یقیناً اپنا کام کرے گی کیونکہ قدرت کے حرکت میں لانے کی علت تمامہ تمام اجزاء کے ساتھ موجود اس پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کے مقتضاء کے مطابق ہر ایک کو جدا جدا طریقے پر اپنے قبضے کے نیچے لے آئے گی۔ جب ہم ان باتوں سے فارغ ہو لے تو پھر پیچھے کی طرف لوٹنا چاہئے۔

دین میں کذب کی صورت میں آخرت کے منافع کا حال معلوم ہو چکا ہے، دنیا کے منافع تو ان کا حال بھی عقلاء کے نزدیک واضح ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتیں ”مکانات“ اور ”زمانوں“ کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہیں۔ آگ اس زمان و مکان میں ہو یا اس میں بہر حال وہ آگ ہے اور اسی طرح ذات کے لوازم مذکورہ تبدیلی سے نہیں بدلتے ہیں پس جب خداوند تعالیٰ وہی ہے کہ تھا اور حقائق ممکنہ وہی ہیں کہ تھیں، پھر دنیا اور آخرت تمام اللہ تعالیٰ کے قبضہ اقتدار میں ہیں تو اس صورت میں وہی آتش در کاسہ باشد والا مضمون ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ فرمایا ہے:

”جو مصیبت تمہیں پہنچتی ہے وہ تمہارے کرتوتوں کی وجہ سے ہے۔“

لیکن اللہ تعالیٰ کے دین میں صدق کی صورت میں استعداد والوں کی راہ یابی متصور

ہے۔ ورنہ کذب کی صورت میں سب برابر ہو جاتے ہیں۔ اس بناء پر ان مہربانیوں کی

توقع بھی رہے گی جو کہ صالحین کے نیک اعمال کی وجہ سے عالم پر نچھاور تھیں۔ اور ان مہربانیوں کے مذکورہ مصیبتوں کے مل جانے کے ساتھ دنیا کا حال ایسا ہو جاتا ہے جیسا کہ روشنی اور دھوئیں کے ملنے سے مکان کا حال ہو جاتا ہے بلکہ اس صورت میں ہر شخص مصیبت میں گرفتار ہو جائے گا اور راحت کا نام بھی نہ سن پائے گا۔

اور اس کو بھی چھوڑیے اور یوں سمجھئے کہ خداوندی احکام رُوح سے لے کر جسم تک اور اعمال سے لے کر اموال تک تمام کو احاطہ میں لئے ہوئے ہیں اور رُوح اور جسم اور اعمال اور اقوال ہر ایک کے ساتھ جدا حکم متعلق ہے۔ غرض دین کو یہاں سے وہاں تک وسعت حاصل ہے اور ان احکامات کو معاملات میں ملحوظ رکھنا یقیناً ایک ایسی دانائی ہے کہ جس سے دنیا کے ہزاروں فسادات اور لاکھوں نقصانات کی جڑیں اکھاڑ کر پھینک دی ہیں جیسا کہ نکاح، خرید و فروخت اور اجاروں سے متعلق احکامات کا مطالعہ کرنے سے واضح ہے۔ غرضیکہ بادشاہِ علام (خدا) کے احکام کا منشاء تمام مخلوق کو آرام پہنچاتا ہے۔ اگر بالفرض والتقدیر اس قسم میں اس طرف دروغ سے رہ نمائی کریں تو یہ تمام آسائش تکلیف میں بدل جائے گی اور اگر بالفرض بے انتہا نقصانات کے ساتھ کوئی نفع پہنچا تو کیا پہنچا ایک لاکھ روپیہ لے کر اس کے بدلے میں اگر ایک کوڑی دے بھی دی تو کیا دیا اور اگر اس نفع کو جہنم کے آزار کے مقابلے میں رکھیں تو یہ نسبت ایک طرف بلندی کے نقطہٴ عروج کو اور دوسری طرف تھرتھرائی کو پہنچ جائے گی۔ لہذا ایک کوڑی کے مقابلے میں رکھنے کے بعد تمام آزار محض آزار ہو جائیں گے۔ الحاصل اچھائی اور برائی اور قدرت کے وجود کے ظاہر ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد، خدا کی مشیت کا ان میں نفوذ نہ ہونے کا خیال انہی لوگوں کو آتا ہے جو عقل سے بہرہ ور نہیں ہیں۔ یہ ہے بنی نوع انسان کی طرف خداوندی کذب کے نفع اور نقصان کا حال۔ باقی رہا دوسرا وہم یہ کہ اگر بنی آدم کے افراد کا نفع اس کذب سے وابستہ نہیں تو کیا عجب کہ ایک خاص نفع مجموعہٴ ہیئت عالم کے حق میں اللہ تعالیٰ نے ودیعت رکھا ہو۔

## جواب شبہ

اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات میں موافق اور مخالف سب ہی تو یک زبان ہیں کہ ظلم اور آزار اور اسی جیسے کام قبیح بالذات (ذات کے اعتبار سے قبیح) ہیں اور بذات خود کوئی اچھائی اپنے اندر نہیں رکھتے۔ اگر کوئی حسن ان کے چہرے کی زینت ہے تو سب بالعرض ہو گا نہ کہ بالذات لیکن وہ غیر صورت مفروضہ میں مجموعہ عالم کی مجموعی شکل ہوگی۔ اس کا حال یہ ہے کہ وہ انواع اور ان کے ملکات اور قوتوں کی ایجاد سے مکمل ہوا۔ اس کے بعد اگر کوئی فعلیت ظہور میں آئے تو تمام اس کے آثار سے ہوگی نہ کہ اس کے اجزاء سے۔ مثلاً آنکھیں اور کان وغیرہ قوتیں ہمیں اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہیں۔ لہذا ان قوتوں کی قوت کا مرتبہ ہمارے اجزاء میں سے ہے۔ لیکن ان کے آثار یعنی دیکھنے اور سننے کو اجزاء میں سے شمار کرنا عقل مندوں کا کام نہیں ہے بلکہ بے عقلی کی خبر دیتا ہے۔

جب آثار مذکورہ کا یہ حال ہے کہ اجزاء کو آثار کہنا درست نہیں ہے۔ حالانکہ خود ان کی ذات اور صفات سے اجزاء پیدا ہوئے ہیں۔ اجزاء کا اطلاق عوارض خارجیہ پر جو کہ خارج سے پیدا ہو کر اس طرف آئے ہیں خود معلوم ہو گیا۔ اب دیکھنا چاہئے کہ جو کذب نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صادر ہو۔ اور بندوں کی طرف آئے وہ کون سی قسم سے ہے۔ جو لوگ عقل رسا رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہیں کہ وہ کذب خارج سے ناشی ہے اور بندوں یا عالم کی موجودہ ہیئت پر واقع ہوا ہے۔ لہذا اس کے پیش نظر اس کی یا اس کی ماہیت کا جُؤ نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ حسن و قبح مختلف اجزاء کے موزوں اور متناسب بناوٹوں کے اجتماع سے وابستہ ہے نہ کہ عوارض کے اجتماع سے۔ مثلاً آنکھ، کان اور ناک مناسب اور معلوم بناوٹ کے ساتھ کہ یہ نیچے اور وہ اوپر ہے آپس میں مل کر صورت پیدا کرتے ہیں اور وہ صورت بناوٹوں اور شکلوں کے اختلاف کی وجہ سے کبھی اچھی اور کبھی بری ہوتی ہے لیکن خارجی امور یا عوارض کا عرض اس حسن و قبح میں دخل نہیں رکھتے ہیں اور اگر بعض جگہ دخل رکھتے ہیں تو یہی رکھتے ہیں کہ اگر پہلے سے

حسین ہیں تو قبیح بنا دیتے ہیں اور اگر پہلے سے قبیح ہیں تو حسین بنا دیتے ہیں۔ مثلاً کسی عمدہ صورت میں ایک تیسری آنکھ بڑھادیں تو ظاہر ہے کہ وہ بے نظیر حسن و جمال کی شکل سے بھی بدتر ہو جائے گا اور اگر ہم فرض کریں کہ ایک صورت ہر طرح سے زیبا ہے لیکن ایک آنکھ نہیں ہے۔ اس صورت میں ایک دوسری آنکھ خالی جگہ میں لگادی تو وہ بد صورتی خوب صورتی میں بدل جائے گی اور حاصل وہی نکلا کہ تمام اجزاء فراہم ہو گئے۔ لیکن جس جگہ اجزاء کا اُمور خارجیہ پر بولا جانا درست نہ ہو تو شے معلوم کا کمال اُمور خارجیہ کے لاحق ہونے سے پہلے لازم آئے گا ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ ان اُمور خارجیہ کو اس کا جز نہیں کہیں گے وہ شے بذات خود کامل ہو یا ناقص۔ بالجملہ ان جیسے مواقع میں ان خارجی اُمور کو اس کی خوب صورتی اور بد صورتی میں دخل نہ ہوگا۔ اور کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ یہ اُمور اس صورت میں منجملہ مغائر اور منفصل چیزوں میں سے ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ بالخصوص ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی کذب باری تعالیٰ بہ نسبت مخلوقات ظاہر ہے کہ وہ صفت جناب باری تعالیٰ کی ہے نہ کہ مخلوقات کا وصف یا نحو ہے اور ظاہر ہے کہ مبائن کی صفت بھی مبائن اور منفصل ہوتی ہے مگر مخلوقات اور خالق کائنات کے باہمی غیر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ نظر بریں اللہ تعالیٰ کے کذب کے تبائن میں بھی بہ نسبت مخلوقات کیا گفتگو ہو سکتی ہے باقی رہی مخلوقات میں اس بلند ہستی کے کذب کا اثر تو وہ سب شے نہ کہ خیر۔ کیونکہ منافع دینی ہوں یا دنیوی اگر وہ باہمی معاملات پر موقوف ہیں تو وہ سب راست بازی کے محتاج ہیں۔ دروغ گفتگو تمام فوائد کو تباہ کر دیتی ہے اور وہ بھی خداوند عالم کا دروغ کہ پھر اس کی اصلاح کسی صورت سے ممکن نہیں ہے۔ تو خدا کے بعد راستی کا اعتماد کس پر ہے اور فہم کی رسائی کی اُمید کہاں سے کی جاسکتی ہے، اگر خدا نخواستہ خود خداوند تعالیٰ دروغ اختیار فرمائیں تو مشہور مصرعہ کے موافق ”و لن یصلح العطار ما افسد الدهر“ (جس کو زمانہ نے فاسد بنا دیا اس کی اصلاح عطار ہرگز نہیں کر سکتا) کسی صورت سے بھی اس دروغ کے نقصان کی

مدافعت نہیں ہو سکتی اور ضرر پہنچانے کی برائی اور بدیہی اُمور میں سے ہے اور جس جگہ ”اضرار“ (ضرر پہنچانا) کو پسند کیا ہے تو اس کی ذات کو دیکھتے ہوئے پسند نہیں کیا ہے بلکہ اس کے آثار کے اعتبار سے پسند کیا ہے یعنی ان منافع پر نظر رکھتے ہوئے جو عارضی طور پر اس سے پیدا ہوتے ہیں ان کو پسند کیا ہے چونکہ اس جیسے مضمون کی مثالیں گزشتہ اوراق میں تحریر کی جا چکی ہیں اس لئے مکرر لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

القصر جمع ذاتی اضرار ہے اور کیوں نہ ہو عمدہ صفات و جود یعنی رحمت کے مقابل اُمور میں سے ہے۔ کذب باری تعالیٰ کے جائز ہونے کی صورت میں نوع انسانی کا نقصان اس حد تک ہے کہ اس سے زیادہ خیال میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ اور اس کی اصلاح بھی متوقع نہیں، ایسا نمایاں ہے کہ بیان کی محتاج نہیں اور اس صورت میں انسانی افراد میں سے ایک فرد بھی ایسا نہ رہے گا کہ جو اس بلا میں مبتلا نہ ہو۔ اب ہوش میں ہو کر دیکھنا چاہئے کہ جب خالص خیر اور صاف خوبی ایک بڑی نوع میں اس نوع کی مجموعی ہیئت کے حسن کا موجب نہیں ہو سکی تو محض شر اور خالص بدی کیوں بد صورتی کا موجب نہ ہوگی۔

## تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال همان است کہ مصداق حسن مرکبات ہیئتہ اجتماع خیر و شر و نیک و بد باشد. ازین مصداق تنها تنها این گوهر بلست نتوان آورد. بوجہ تنگی الفاظ این کم زبان را در اظہار ما فی الضمیر خود حیرانی است. می ترسم کہ کم فہماں را بریں گفتار من خندہ آید. گویند کہ خیر و حسن مضامین متقاربه باشند. اندرین صورت حاصل این سخن آن باشد کہ حسن با اجتماع حسن و قبح پیدا شود و ظاہر است کہ بریں تقدیر اجتماع ضدین وہم دور لازم خواهد آمد. بغرض رفع این خلجان سخنی مے گویم کہ ان شاء اللہ در نظر صاحب نظراں سخن پریشانم فراہم آید. آن این است کہ

## تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل وہی ہے کہ باہم مل کر ترتیب دی گئی چیزوں کے حسن کا مصداق، خیر و شر اور نیک و بد کی مجموعی ہیئت کا نام ہے۔ ان مصداقیق سے تنہا تنہا یہ گوہر حاصل نہیں کر سکتے۔ الفاظ کی کمی کے باعث اس کم زبان کو مافی الضمیر کے اظہار میں حیرانی ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ نا سمجھ لوگوں کو میری اس گفتگو پر ہنسی آئے گی اور وہ کہیں گے خیر اور حَسَنُ اور اسی طرح نیک اور حَسَنُ ایک دوسرے سے قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اس صورت میں اس بات کا حاصل یہ ہوگا کہ حَسَنُ، اچھائی اور برائی کے جمع ہونے سے پیدا ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر دو متضاد چیزوں کا جمع ہونا ہوگا اور دور بھی لازم آئے گا۔ اس خلجان کو دور کرنے کے لئے میں ایک بات کہتا ہوں جو ان شاء اللہ امل نظر اصحاب کی نظر میں میری پریشان بات جم جائے گی، اور وہ بات یہ ہے کہ:

## دو قسم مقصود

مقصود بلو قسم باشد. (۱) مقصود بالذات و (۲) مقصود بالغیر. بازہر یکے بلو قسم دیگر انقسام یافتہ، (۱) بسیط و (۲) مرکب. مرادم از مرکب ہیئت اجتماعی است کہ با اجتماع امور کثیر متحقق شود نہ اینکه امور کثیر اجزاء آن مقصود باشند چہ نزد عاقلان ہیئت از ہر قسم کہ باشد بسیط است باین معنی کہ جزوی ندارد. اعنی قابل قسمت نباشد کہ این از آثار کمیاب است نہ کیفیات. و پیدا است کہ ہیئتہ کیف است نہ کم و چون معنی ترکیب مفہوم شد معنی بساطت نیز واضح شد.

## مقصود کی دو قسمیں

مقصود کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ (۱) ایک مقصود بالذات و مقصود بالذات جو چیز خود مقصود

ہو جیسے خط لکھنے میں خط مقصود بالذات ہے اور قلم آلہ مقصود بالغیر ہے۔ یا تو اور دہلجی اور چولہا مقصود بالذات نہیں۔ مقصود بالغیر ہیں یعنی اصل مقصود ان کے ذریعہ روٹی اور کھانا پکانا ہے۔ مترجم (۲) اور (۱) مقصود دوسری مقصود بالغیر۔ پھر ان دونوں کی اور چار قسمیں اس ترتیب سے ہوتی ہیں: (۱) مقصود بالذات (۲) مقصود بالغیر (۳) مقصود بالذات بسیط و مرکب (۴) مقصود بالغیر بسیط و مرکب۔ مترجم (۲) دو قسمیں ہیں۔ (۱) بسیط اور (۲) مرکب (بائیں طور) میری مراد مرکب سے اجتماعی ہیئت ہے جو بہت سے امور سے مل کر وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ بہت سے امور اس مقصود کے اجزاء ہوں کیونکہ عقل مندوں کے نزدیک ہیئت جس قسم کی بھی ہو بسیط ہوتی ہے اس معنی میں کہ وہ کوئی جو نہیں رکھتی یعنی ہیئت قابل تقسیم نہیں ہوتی کہ یہ تقسیم کیا ت کے آثار میں سے ہے نہ کیفیات کے اور ظاہر ہے کہ ہیئت کیف ہے نہ کم۔ اور جب مرکب ہونے کے معنی معلوم ہو گئے تو بساطت کے معنی بھی واضح ہو گئے۔

### مراد از مقصود بالغیر چیست

و مرادم از مقصود بالغیر آن است کہ آن را آلہ مقصودی قرار دهند .  
مثلاً دیگ و تابه و دیگداں ہمہ مقصود است اما بغرض نان و طعام .

### مقصود بالغیر کا مطلب

اور میری مراد ”مقصود بالغیر“ سے یہ ہے کہ اس کو مقصد کا آلہ قرار دیں مثلاً دہلجی۔  
تو اور چولہا تمام مقصود ہیں مگر روٹی اور کھانے کے لئے۔

### مراد از مقصود بالذات چیست

و غرض از مقصود بالذات آن است کہ خود مقصود باشد نہ  
واسطہ دگر مقاصد . پس از ہر کیفیتی کہ مرکب باشد بمعنی  
مذکور و مقصود بالذات بود . آن را حَسَنُ نام می نہیم . ولا مشاحہ  
فی الاصطلاح و ہر کیفیتی کہ بسیط است اما مقصود بالذات آن را

خوب و آن که بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر آن را خیر می گوئیم و میگوئیم که هیئت ترکیبی که باجماع خیرات کثیره مثلاً فقط بدست آید یا خوبی هائے چند مثلاً مجتمع شده موجب حدوث آن شوند. بالعیال می بینم که آن شکل نازیبا باشد. مثلاً چشم از قسم خیرات است و هم خوب. اگر در شکلی فقط چشمها باشند و دیگر هیچ نباشد بالیقین آن شکل نازیبا باشد. اندرین صورت اگر همه زشت و زبوں بود در زشتی چه کلام.

بالجمله اگر همه افراد یک نوع و فاسد باشند توقع خوبی از کجا آید ماده هم فاسد شد و صورت هم خراب. حال ماده خود معلوم است که همه اجزاء فاسداند. و حال شکل و صورت اینکه از ترکیب معلوم امید اصلاح نیست. این حال نوع بذات خود باقی ماند به نسبت شخص اکبر آن نیز نزد اهل عقل ظاهر است. چه انواع بمنزله اعضاء شخص اکبر اند چون یک عضو بجمیع اجزاء فاسد شده ناقص گشت فساد چشم و گوش و دست و پا همه را فاسد گرداند. ازان جا که افضلیت این نوع انسانی بر همه انواع نزد همه عالم خواه تابعان نقل اند یا پیروان عقل مسلم است. فساد این نوع همچو فساد دل و دماغ باشد که جسم را از پایه اعتبار ساقط گرداند. بالجمله حسن هیئت اجتماعی نوع انسانی و هیئت اجتماعی جمله عالم بانضمام اضداد و اعنی کفر و اسلام مسلم اما به تنها تنها کفر و ایمان یا باقتران فردی از ایمان و کفر به هم جنس خود متصور نیست. بالخصوص "ملاحظت" که این خوبی باقتران این و آن چنان صورت بندد که خوبی ذائقه آب باقتران شیرینی و ترشی

اگرچہ ”صباحت“ فقط باقتران ایمانی بایمانی دیگر متصور باشد کہ این جا فقط نظر بر صفائی است کہ بسیط باشدو آنجا نظر بر شوخی است کہ بے اقتران اضداد و ترکب صورت نہ بندد۔

القصہ باقتران افراد کفر باہمدگر نہ امید حصول حسن صورت است نہ توقع حسن معنی کہ آن خود بوجہ فساد بدیہی البطلان است۔ اندرین ”صورت“ اضرار کذب مٹم ہیج گونہ خبر نباشد تاگویند کہ باعتبار آن خیر لاحق رحمت محرک آن گردیدہ۔ نظر برین کذب جناب باری تعالیٰ محض از ذمائم باشد و معارض صفت رحمت۔ پس اگر نعوذ باللہ تجویز کذب باری تعالیٰ کنیم اقرار عدم رحمت نیز درین پیرایہ ضرور است و این ہماں صفت است کہ مطالعہ کناں اوراق نسخہ عالم را از اقرار آن ناگزیر است۔ چہ حاصل آن ہمیں اعطاء باشد کہ از وجود عرضی ممکنات و صفات عرضیہ ایمان بران از بدیہیات اولیات است۔

القصہ خلق کفر دیگران چیز دگر است و کفر خود چیز دگر۔ و خلق کذب و جہل در دیگران چیز دگر است و کذب و جہل خود چیز دگر۔ بہر آن ضد ضرورت موجود و این جا ضرورۃ مفقود البتہ موانع ہمہ موجود۔ ازین تا ازاں فرق زمین و آسمان غرض از امکان چیزی در جائی امکان آن درجائے دگر لازم نیاید و از امتناع چیزی بجای امتناع آن بجای دگر متحقق نشود۔ ع

ہر سخن وقتی و ہر نکتہ مکانی دارد

مقصود بالذات کا مطلب

اور مقصود بالذات یہ ہے جو خود مقصود ہونہ کہ دوسرے مقاصد کا واسطہ ہو۔ پس جو

کیفیت کہ مذکورہ معنی میں مرکب ہو اور مقصود بالذات ہو اس کا نام ”حسن“ رکھتے ہیں اور اصطلاحات میں کوئی جھگڑا یعنی ہر شخص اپنے مضمون کے لئے کوئی اصطلاحی لفظ وضع کر سکتا ہے اور اس میں کسی کو بحث کی گنجائش نہیں ہوتی، اصطلاحی نام رکھنے میں ہر فن کے ائمہ کو آزادی ہے۔ مترجم نہیں اور ہر کیفیت جو بسیط ہو لیکن مقصود بالذات ہو اس کا نام ہم خوب رکھتے ہیں اور جو ”بسیط“ ہے یا مرکب لیکن مقصود بالغیر ہے اس کو ہم ”خیر“ کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہیئت ترکیبی جو بہت سی خیرات (خوبیوں) کے جمع ہونے سے مثلاً حاصل ہو یا چند خوبیاں مثلاً مجتمع ہو کر ان کے پیدا ہونے کا موجب ہوں تو میں صاف دیکھتا ہوں کہ وہ شکل نازیبا ہوگی۔ مثلاً چشم خوبیوں کی قسم میں سے ہے اور نیز خوب ہے۔ اگر کسی چہرے پر صرف آنکھیں ہی آنکھیں ہوں اور دوسری کوئی چیز (مثلاً ناک، منہ) نہ ہو تو یقیناً وہ شکل بد صورت ہوگی اس صورت میں اگر تمام زشت اور زبوں ہوں تو بد صورتی میں کیا شبہ ہے۔

الغرض ایک نوع کے تمام افراد خراب اور فاسد ہوں تو خوبی کی توقع کہاں سے ہوگی۔ مادہ بھی فاسد ہو گیا اور صورت بھی خراب ہو گئی۔ مادے کا حال خود معلوم ہے کہ اس کے تمام اجزاء فاسد ہیں اور شکل و صورت کا حال یہ ہے کہ معلومہ ترکیب سے اصلاح کی امید نہیں۔ یہ ہے بذات خود نوع کا حال۔ باقی شخص اکبر کی بات رہ گئی تو وہ بھی عقلاء کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ انواع شخص اکبر کے اعضاء کی جگہ ہیں۔ جب ایک عضو اپنے تمام اجزاء میں سے فاسد ہو گیا تو سب اجزاء ناقص ہو گئے آنکھ اور کان اور ہاتھ پاؤں کا خراب ہو جانا تمام جسم کو فاسد بنا دیتے ہیں۔ جہاں تک کہ نوع انسانی کا تمام انواع مخلوقات پر افضل ہونا تمام عالم کے نزدیک خواہ علوم نقلیہ ہوں یا عقلیہ علوم کے پیچھے چلنے والے ہوں، مسلم ہے۔ مگر اس نوع انسانی کا فساد دل اور دماغ کے فساد کی مانند ہے جو کہ جسم کو اعتبار کے مقام سے گرا دیتا ہے۔ الحاصل نوع انسانی کی اجتماعی ہیئت کا حسن اور تمام عالم کی اجتماعی ہیئت کا حسن دو متضاد یعنی کفر و اسلام کے ملنے سے مسلم ہے لیکن تنہا تنہا کفر اور ایمان یا ایمان کے ایک فرد اور کفر کے ایک فرد کو

اپنے ہم جنس فرد کے ساتھ ملانے سے حسن متصور نہیں ہوگا۔ خاص طور پر ملاحت کہ اس کی خوبی اس کے اور اس کے ملانے سے ایسی صورت اختیار کرے گی جیسی کہ پانی کے ذائقے کی خوبی مٹھاس اور ترشی کے ساتھ مل کر۔ اگرچہ ”صباحت“ صرف ایک ایمان کو دوسرے ایمان کے ساتھ ملانے سے متصور ہوتی ہے کیونکہ اس جگہ (صباحت میں) فقط صفائی پر نظر ہے جو کہ ”بسیط“ ہے اور اس جگہ (ملاحت میں) شوخی پر نظر ہے جو متضاد چیزوں کو ملانے بغیر اور صورت کو ترکیب دیئے بغیر وجود میں نہیں آتی۔ مختصر قصہ یہ کہ کفر کے افراد کو آپس میں ملا کر حسن صورت کے حاصل ہونے کی اُمید ہے اور نہ معنی کے حسن کی توقع کہ وہ خود مادے کی خرابی کی وجہ سے صاف باطل ہونے کے قابل ہے۔ اس صورت میں (خدائی) کذب کا اضرار کسی خبر کا بھی تو فائدہ نہ دے گا تا کہ سکیں کہ اس کے اعتبار سے رحمت سے ملی ہوئی خیر اس کی محرک ہوگی۔ اس کے پیش نظر جناب باری تعالیٰ کا کذب محض برائیوں میں سے ہوگا اور ”رحمت کی صفت کے خلاف ہوگا“ پس اگر ”نعوذ باللہ“ ہم کذب باری تعالیٰ کو تجویز کریں گے تو رحمت کی نفی کا اقرار اس انداز میں ضروری ہے اور یہ (رحمت) وہی صفت ہے کہ کتاب عالم کے ورقوں کا مطالعہ کرنے والے حضرات کو اس (صفت رحمت) کے اقرار کے بغیر چارہ نہیں ہے کیوں کہ اس رحمت کا حاصل یہی بخشش کرنا ہے جو کہ ممکنات کے عارضی وجود اور اس عارضی وجود پر ایمان کی عارضی صفات سے ہیں سب سے اول بدیہی امور میں سے ہیں۔

قصہ مختصر یہ کہ دوسرے لوگوں میں کفر کا پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور کفر خود دوسری چیز ہے اور جہالت اور کذب کا دوسروں میں پیدا کرنا دوسری چیز ہے اور جھوٹ اور جہالت خود اور چیزیں ہیں۔ اس ضد یعنی کفر و ایمان اور کذب و جہل کے خلق کے لئے ضرورت موجود ہے اور یہاں (مطلق کفر و ایمان اور مطلق کذب و جہل میں) ضرورت مفقود ہے۔ البتہ موانع (کفر و جہل و کذب) تمام موجود ہیں اور یہاں (ایمان) سے وہاں (کفر) تک زمین و آسمان کا فرق ہے۔ غرض ایک جگہ میں کسی چیز

کے ممکن ہونے سے اس کا دوسری جگہ میں امکان لازم نہیں آتا ہے اور ایک جگہ میں کسی چیز کے امتناع (نہ ہونے) سے کسی دوسری جگہ میں اس کا امتناع متحقق نہیں ہوتا۔ ہر بات ایک وقت اور ہر نکتہ ایک جگہ رکھتا ہے۔۔

شبہ

باقی ماند اینکہ اگر امتناع کذب باری تعالیٰ و تصدیق کاذب ازاں طرف تسلیم ہم کنیم این قصہ اگر مفید باشد فقط اهل علم را مفید باشد و اگر ادراک این فرق راہ ہم نماید خاصاں را راہ نماید. عوام بے علم را چہ سود.

شبہ

باقی رہی یہ بات کہ اگر ہم باری تعالیٰ کے کذب کو اور کاذب کی تصدیق کو اس طرف سے تسلیم بھی کر لیں تو یہ قصہ اگر مفید ہوگا تو صرف اہل ایمان کو مفید ہوگا۔ اور اگر اس فرق کے سمجھنے کی رہبری کسی کو حاصل ہو سکتی ہے تو اس فرق کا سمجھنا خاص اہل علم کو راستہ دکھاتا ہے۔ بے علم عوام کو اس سے کیا فائدہ۔

جواب

جوابش این است کہ ضرورت ادراک این فرق ہائے باریک اگر می افتد وقتی می افتد کہ ماہیت جہل و کذب اول کہ در دل بندگان مخلوق فرمودہ اند و ماہیت این جہل و کذب کہ بتصدیق کاذب متصور است وقت ارادہ ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید. و این ازاں گفتم کہ قبل این چنین نظر این اعتراض را بدل رسائی نباشد. ہمیں است کہ کم کسی درین خلجان افتادہ باشد. پس ہر کہ این چنین نظر دارد این قدر ہم مایہ ادراک دارد کہ پس از بیان

فرق یکے را از دیگر ممتاز بیند و آنانکہ ازین قسم فہم بے بہرہ اند۔  
 ازین قصہ ہم خبرندارند بمجرد مشاہدہ خوارق از مدعی صدق  
 معاملہ دی دل شان مطمئن میگردد و پیدا است کہ حقیقت یقین  
 ہمیں اطمینان است۔ مگر شاید درحقیقت اطمینان ہنوز خلجان  
 باشد بہر دفع این خلجان عرض مے کنم کہ۔

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان دقیق فرقوں کی سمجھ کی ضرورت پڑتی ہے۔ تو اس  
 وقت پڑتی ہے کہ جہالت اور کذب کی حقیقت، اول جو کہ بندوں کے دل میں پیدا کی  
 ہے اور اس جہل اور کذب کی ماہیت جو کہ کاذب کی تصدیق سے متصور ہے۔ فرق  
 مراتب کے ادراک کے وقت نظر میں برابر دکھائی دیتی ہے۔

اور یہ بات میں نے اس وجہ سے کہی ہے کہ اس نظر سے پہلے یہ اعتراض دل میں  
 پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ کم ہی کوئی شخص اس خلجان میں پڑا ہوگا۔ لہذا جو شخص اس  
 قسم کی نظر رکھتا ہے تو وہ سمجھنے کی اتنی استعداد رکھتا ہے کہ وہ ہمارے فرق کے بیان کرنے  
 کے بعد ایک کو دوسرے سے جدا دیکھ لے گا اور جو لوگ اس قسم کی سمجھ سے بے نصیب  
 ہیں وہ اس معاملے ہی سے بے خبر ہیں۔ وہ تو مدعی کے خلاف عادت امور کو دیکھ کر اس  
 کے معاملے کے صدق سے مطمئن ہو جاتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یقین کی حقیقت یہی  
 اطمینان ہے مگر شاید اطمینان کی حقیقت میں ابھی خلجان باقی رہ جائے اس لئے اس  
 خلجان کو دور کرنے کے لئے میں عرض کرتا ہوں کہ۔

## دفع خلجان

گاہی نسبتی تنہا بدل آید و گاہی نقیضش نیز ہمراہ او بود۔ اندریں  
 صورت نیز دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ این را باشد یا آن را۔

اول: اطمینان است.... دوم: شک.... سوم: ظن.... چہارم: وہم

باین ہمہ بسیاری از معلومات عوام را می بینم کہ نظری است و یقینی. الغرض ترتب بر مقدمات دور و دراز از قادح اطمینان نباشد. طفل نوزاد پستان را می مکد و بچہ گاو میش را اگر درد ریافت کنند بی سابقہ تعلیم دست و پا در آب میزند و پیدا است کہ این افعال ہمہ ارادیات اند و ہر فعل ارادی را تصور غایت ضروری و ظاہر است کہ غایت و غرض این افعال نتیجہ است در حق آن افعال بغایت خفی العلاقہ چہ در وسط مقدمات دیگر افتادہ اند کہ پس از ترتیب آنها نتیجہ لازم آید مگر چون علم این ہمہ مقدمات الہامی است نتیجہ خود بخود بدل می افتد ہم چنین حصول اطمینان باخوارق و دعوی نبوت و رسالت علاقہ دارد کہ بی سابقہ تعلیم در جذر ہر قلب ودیعت نہادہ اند. حتی کہ فساد ہمیں ودیعت موجب عجائب پرستیہا در اکثر افراد بنی آدم مگر دید.

ازین جا این ہم واضح شدہ باشد کہ نظریہ معارض یقین و اطمینان نیست. یقین را در بدیہیات اولیہ اعنی مقدماتیکہ بے وساطت مقدمہ دیگر بذهن ریختہ باشد انحصار نیست اندرین صورت اگر گویند کہ یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداهت و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود.

خلجان کا ازالہ

کبھی تو دل میں تنہا (کسی چیز کی) نسبت آتی ہے اور کبھی اس کے خلاف چیز بھی اس کے ہمراہ ہوتی ہے اس صورت میں بھی دو احتمال ہیں یا تو دونوں برابر ہوں گے یا یہ احتمال دوسرے پر غالب ہوگا اور یا وہ۔

اَوَّل (کانام) اطمینان ہے۔..... دوسرا شک (کہلاتا ہے).....  
تیسرا گمان (کہلاتا ہے).....  
چوتھا وہم (کے نام سے موسوم ہے).....

ان سب کے باوجود، عوام کے بہت سے معلومات کو میں دیکھتا ہوں کہ وہ نظری و یقینی ہوتے ہیں۔ الغرض دُور و دراز کے مقدمات پر دلائل کا دینا اطمینان کو خراب نہیں کرتا۔ نیا پیدا ہوا بچہ پستان چوستا ہے اور بھینس کے کٹڑے کو پہلے تیرنے کی تعلیم دیے بغیر اگر دریا میں ڈال دیں تو وہ دریا میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے لگتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ یہ تمام افعال ارادی ہیں اور ہر ارادی فعل کے لئے تصور غایت ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ ان افعال کا مقصد اور غایت نتیجہ ہے ان افعال کے حق میں جو بہت ہی پوشیدہ تعلق والے ہیں کہ دوسرے مقدمات کے وسط میں واقع ہوئے ہیں کہ ان کی ترتیب کے بعد کوئی نتیجہ لازم آتا ہے۔ مگر چونکہ ان تمام مقدمات کا علم الہامی ہے۔ اس لئے نتیجہ خود بخود دل میں آجاتا ہے۔ اسی طرح معجزات اور رسالت اور نبوت کے دعوے کے ساتھ دلی اطمینان کو ایسا تعلق ہے کہ پہلے سے جانے بغیر ہر انسان کے دل کی گہرائی میں امانت رکھ دیا ہے، یہاں تک کہ اسی امانت کا فساد اکثر آدمیوں میں عجیب چیزوں کی پرستش کا موجب ہوا۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی ہوگی کہ کوئی نظریہ یقین اور اطمینان کے آڑے آنے والا نہیں ہے۔ یقین بدیہیات اَوَّلیہ ہر بدیہیات اَوَّلیہ ایسی حقیقتیں کہلاتی ہیں جو دلیل کی محتاج نہ ہوں اور یقین کے مرتبوں میں ان کو اَوَّل مرتبہ دیا جاتا ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ مترجم کے معنی ان مقدمات میں جو کہ دوسرے مقدمے کی وساطت کے بغیر ذہن میں آجائیں، انحصار نہیں ہے اس صورت میں اگر کہیں کہ یقین نسبت کے اعتبار سے عام ہے تو اخبار کے تو اتر اور بد اہت اور نظر کرنے سے بجا ہوگا اور متواتر کی تعریف سے دور کے لزوم کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔

## تعریف و نتیجه خبر متواتر

خبر متواتر آن باشد که موجب اطمینان و یقین بود و ظاهر است که یقین و اطمینان بمعنی مذکور را در تعقل خود توقفی بر تواتر نیست مگر اکنون از وجه دلالت خبر متواتر بر صدق خبری باید گفت. می باید شنید که چنان که خبر من حیث الخبر منحصر در صادق و کاذب نیست و ازین جا احتمال صدق و کذب هر دو در هر خبر پیدا شده همچنین وضع اصل بخر. بهر بیان واقع است و انسان مجهول بر ایصال نفع بنی نوع خود که یکی از سامان او همین بیان واقع است. در اکثر و نیز همین طور مخلوق بر بازداشتن ضرر بنی نوع خود است که منجمله سامان آن نیز باشد. و وجهش همین محبت برادرانه است که اتحاد نوعی علت اوست بالجمله صدق گفتار مقتضائے اصل فطرت است. قطع نظر از عروض عوارض و هجوم عوائق دروغ را وجهی نباشد. هاں اگر طبع کسی از جاده مستقیم محبت نوعی منحرف شود و رهین غرضی فاسد شود یا سببی از اسباب غلط کاری رهن خیالات علمیه شود، باشد که عمداً دروغ گوید یا بغلط ره غلط پوید مگر چون خالق بیچون خلق خود را گوناگون آفریده. اگر یکے غبی است دیگری ذکی و اگر یکے ساده کار است دیگری پُر کار و هوشیار در صورت تواتر اخبار و اتفاق ابناء روزگار احتمال غلط کاری محو و متلاشی گردد. اما اینکه غرض فاسد هم باعث این گفتار نشده همان سان بدل حقیقت حقیقت شناسان خلیده ماند که بود چه غلبه هواء بر اکثر افراد بشر بچشم سر مشهود است. نظر

بریں اتفاق گروه اعظم بر غرض فاسد همان ساں ممکن است کہ، اتفاق جم غفیر بر غرض صحیح و بہر نظیر ہمیں اتفاق جماعات برے پایاں بر مذاہب حقہ و باطلہ کافی است. غرض شرکت اغراض از جماعات کثیرہ ممکن است و بدین سبب کذب عمد ممکن چہ کذب عمد بی تحریک غرضی فاسد متصور نیست. آری غلط کاری برے اختیاری از جماعات کثیرہ بوجہ مذکورہ متوقع نیست چہ سبب اعظم غلط کاری نقصان قوت علمیه باشد یا قلت تدبیر و ظاہر است کہ در صورت اتفاق جماعت کثیرہ ادراک ذکی مصحح علم غیبی باشد. و حزم و احتیاط متدبرہ جابر غفلت طبعی مفضلان شود. خلاصہ مرام آن کہ کلام اگر ناشی از اصل فطرت است احتمال تعدد کذب نیست. آری و ہم غلطی باشد مگر این وہم در صورت اتفاق جم غفیر محو و متلاشی شود. و چون نشود ہمہ الگشتان برابر نباشند. نتوان گفت کہ در دورہ از ادوار ہمہ اغبیاء و مغفل زاینند. و اگر ناشی از اصل فطرت نیست بلکہ سببش غرضی است فاسد باتفاق تصحیح آن نتوان کرد. چہ اعوجاج طبائع افراد کثیرہ از ارادات حسنہ ممکن. بلکہ مشہود و ازان جا کہ این ہردو امر اعنی علم اتفاق در صورت اول بر غلط و امکان اتفاق بر تعدد کذب در ثانی نزد ہر کس و ناکس مسلم است بلکہ در جلد فطرت ہر کس و ناکس چنان ودیعت نہادہ اند کہ علم مکیدن ہستان و نتیجہ آن در قلب طفل نو زاد و علم دست و ہازدن بہر شناوری آب و نتیجہ آن در دل بچہ گاؤ میش. ہر کس رامی بینم کہ وقت تردّد در امری بجانب غلبہ آراء اہل رائے مائل می شود و گواہی اہل غرض را

مقبول نمی دارد۔ لیکن چنان کہ باعث قوی بر صدق و عمدہ موجب راست بازی پاس خدا تعالیٰ می باشد ہم چنین غرضی فاسد تر از تعصب مذهب و پاس و حمیت دینی نمی بینم۔ عیان راجہ بیان ۔ احوال ابنائے روزگار و ہم گلشتگان را دیدہ و شنیدہ ایم ۔

### خبر متواتر کی تعریف اور نتیجہ

خبر متواتر وہ کہلاتی ہے جو اطمینان اور یقین کی موجب ہو اور ظاہر ہے کہ مذکورہ معنی میں یقین اور اطمینان کا خود سمجھنا تواتر پر موقوف نہیں ہے۔ مگر اب مجھے خبر متواتر کی کسی خبر کی سچائی پر دلالت کی وجہ کے متعلق کچھ کہنا چاہئے تو سنئے کہ جیسا کہ خبر بحیثیت اس کے کہ وہ خبر ہے ”صادق“ اور ”کاذب“ ہونے میں منحصر نہیں ہے اور ہمیں سے صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہر خبر میں پیدا ہو گیا، اسی طرح اصل خبر کی وضع کسی واقعے کے بیان کے لئے ہے اور انسان کی فطرت میں انسان کو نفع پہنچانا رکھ دیا گیا ہے چنانچہ نفع رسانی کی ایک صورت کسی واقعے کا بیان کرنا بھی ہے۔ اکثر اوقات اور نیز اسی طرح سے اپنے ہم جنس دوسرے انسان کے ضرر سے اپنے آپ کو بچانا بھی اس کی فطرت میں ہے کہ یہ بھی نفع رسانی کی صورتوں میں سے ایک ہے اور نفع رسانی کی وجہ یہی برادرانہ محبت ہے کہ اس کی علت انسانیت کی نوعیت میں باہم شرکت ہے۔ الحاصل صدق گفتار فطرت کا اصل تقاضہ ہے عروض عوارض اور موانع ہجوم دروغ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر کسی کی طبیعت بنی نوعی کی محبت کی سیدھی راہ سے بدل جائے اور کسی فاسد غرض کی مرہون ہو جائے یا غلط کاریوں کے اسباب میں سے کوئی سبب علمی خیالات پر ڈاکہ ڈال دے تو ممکن ہے کہ وہ جھوٹ بول پڑے یا غلط راستے پر غلط طور پر دوڑ پڑے مگر چونکہ بے مثل خالق نے اپنی مخلوق کو بھانت بھانت کا بنایا ہے یعنی اگر ایک کند ذہن ہے اور دوسرا ذہین، ایک سادہ کار ہے اور دوسرا چالاک اور ہوشیار تو خبروں کے تواتر اور زمانے والوں کا کسی چیز پر متفق ہونے کی صورت میں غلط کام

کرنے کا احتمال جاتا رہے گا لیکن یہ بات کہ کوئی فاسد غرض بھی تو اس گفتگو کا باعث نہ بن کر اسی طرح حقیقت شناسوں کے دل میں چھستی رہی جو کہ تھی کیونکہ خواہش نفس کا غلبہ اکثر آدمیوں پر سر کی آنکھوں کے ذریعے دیکھا گیا ہے۔

اس کے پیش نظر ایک بہت بڑے گروہ کا کسی فاسد غرض پر متفق ہو جانا اسی طرح ممکن ہے جیسا کہ ایک بڑے سارے ہجوم کا کسی صحیح غرض کے لئے متفق ہو جانا۔ اور اس اتفاق کی نظیر کے لئے بے انتہا جماعتوں کا حق اور باطل مذہبوں پر اتفاق رائے ہونا کافی ہے۔ غرض اغراض کی شرکت تو بہت سی جماعتوں سے ممکن ہے اور اس سبب سے جان کر جھوٹ بولنا ممکن ہے کیونکہ عدا جھوٹ بغیر کسی فاسد غرض کے خیال میں بھی نہیں آسکتا ہاں اختیار کے بغیر غلط کام کرنا بڑی بڑی جماعتوں سے مذکورہ وجہ کی بناء پر امید نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ غلط کاری کا زیادہ عظیم سبب قوتِ علمیہ کی کمی کا ہونا ہے یا قلتِ تدبر کا اور ظاہر ہے کہ ایک بڑی جماعت کے اتفاق کی صورت میں ذہین آدمی کی سمجھ غبی کے غلط علم کی تصحیح کر سکتی ہے اور ایک مدبر کی احتیاط اور تجربہ کاری نا سمجھ لوگوں کی طبعی غفلت کی مکافات کا باعث ہو سکتی ہے۔

مقصد کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اصل فطرت سے کلام لکلا ہے تو جان کر جھوٹ بولنے کا احتمال نہیں ہے۔ ہاں غلطی کا وہم ممکن ہے مگر یہ وہم ایک بڑے ہجوم کے اتفاق کی صورت میں مٹ جائے گا اور کم ہو جائے گا اور کیوں نہ مٹ جائے کہ سب انگلیاں ﴿ اگر بعض سے غلطی ہو سکتی ہے تو دوسرے اس غلطی کو صحیح کر سکتے ہیں۔ کیونکہ سب لوگ غلط وہم میں جلا نہیں ہو سکتے۔ مترجم ﴿ برابر نہیں ہوتیں۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ تمام زمانہ والوں میں سے کسی ایک زمانے کے تمام لوگ غبی اور بے وقوف پیدا ہوں اور اگر جھوٹ اصل فطرت سے نہیں ہے بلکہ اس کا سبب کوئی فاسد غرض ہے تو لوگوں کے اتفاق سے اس غلطی کی تصحیح کر سکتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے لوگوں کی طبیعتوں کا ٹیڑھا پن اچھے ارادوں کے باوجود بھی ممکن ہے بلکہ دیکھا گیا ہے اور جہاں سے کہ یہ دونوں باتیں یعنی پہلی

صورت میں غلط بات پر اتفاق نہ ہونا اور دوسری صورت میں عمداً جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان ہر کس و ناکس کے نزدیک مسلم ہے۔ بلکہ ہر کس و ناکس کی فطرت میں گہرائی میں ایسے طور پر امانت رکھ دیا ہے جیسا کہ بچے کی فطرت میں پستان چوسنے کا علم اور نئے پیدا ہونے والے بچے کے دل میں اس پھوسنے کا نتیجہ اور پانی میں تیرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارنے کا جاننا اور بھینس کے بچے کے دل میں تیر کر نجات پانے کا نتیجہ رکھ دیا ہے۔ میں ہر شخص کو دیکھتا ہوں کہ کسی امر میں تردد کے وقت اہل رائے لوگوں کی رایوں کے غلبے کی طرف جھک جاتا ہے اور اہل غرض کی گواہی کو قبول نہیں کرتا۔ لیکن جیسا کہ سچ بولنے کا پختہ سبب اور راست بازی کا بہتر موجب خدائے تعالیٰ کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح مذہبی تعصب اور دینی غیرت اور لحاظ سے زیادہ میں کوئی فاسد غرض نہیں دیکھتا ہوں۔ جو چیز عیاں ہو اس کے بیان کی ضرورت نہیں۔ ہم نے اپنے زمانہ والوں اور گذشتہ لوگوں کے حالات دیکھے اور سنے ہیں۔

## دربارہ تواتر

نظر بریں تواتری کہ ناشی از پاس خدا تعالیٰ نماید بہترین تواتر ہا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد. و تواتر یکہ ناشی از تعصب و حمیت بود بدترین تواتر ہا باعتبار اعتماد و اعتبار باشد. چون در ”ما نحن فیہ“ نظر کردیم تواتر یہود و نصاریٰ مقابلہ اہل اسلام و ادیان متاخرہ یافتیم. و تواتر یکہ در اہل اسلام است بہ مقابلہ کسی دیگر نیست. اول بیاس ملت و حمیت اوشان می نماید و دویم بیاس ملتی و دینی نیست. چہ این غلغلہ کہ فلاں کس دعویٰ نبوت و ختم رسالت میکند خود آغاز دین اسلام است نہ آنکہ دین اسلام متحقق و مہمد از سابق بود و باز این شور بوجہ حادثہ ہا واقعہ تازہ از میان برخاست.

الغرض ہر سامع متواترات اول تمیز مناشی اخبار ضروری است پس

ازاں عمل بمقتضاء آن پس جائیکہ مظنہ تعصب و حمیت باشلسرفع این تردد اوّل ضروری است. چون پس از تنقیر حقیقت حال مقلعات خفیفہ ہم می بر آید حقیقت این چنین امور عظام چون نخواهد بر آمد.

## تواتر کے بارے میں

اس بات کے پیش نظر وہ تواتر جو خدائے تعالیٰ کا لحاظ رکھتے ہوئے ظہور میں آئے وہ اعتبار اور اعتماد کے لحاظ سے بہترین تواتر ہوگا۔ اور جو تواتر تعصب اور جوش حمیت سے پیدا ہوگا تو وہ اعتماد اور اعتبار کے لحاظ سے بدترین تواتر ہوگا جب ہم نے مسئلہ زیر بحث میں غور کیا تو یہود اور نصاریٰ کے تواتر کو مسلمانوں کے مقابلے میں اور بعد میں آنے والے مذاہب کے مقابلے میں پایا اور جو تواتر کہ مسلمانوں میں ہے کسی اور کے مقابلے (ضد) میں نہیں ہے۔ اوّل کا تعصب ان کی حمیت اور ملت کے لحاظ کا باعث دکھائی دیتا ہے اور دوسرا ملت اور دین کے لحاظ میں نہیں۔ کیونکہ یہ شور کہ فلاں شخص نبوت اور ختم رسالت کا دعویٰ کرتا ہے خود دین اسلام کے آغاز میں کذاب نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ مترجم سے ہے نہ یہ کہ دین اسلام پہلے سے حقیقت میں آیا تھا اور پھر کسی تازہ واقعے اور حادثے کی وجہ سے درمیان سے اٹھ کھڑا ہوا۔

غرض یہ کہ متواتر خبروں کے سننے والے پر اوّل خبروں کے منشاء کا تمیز کرنا ضروری ہے بعد ازاں اس کے مقتضا کے مطابق عمل کرنا۔ پس جس جگہ تعصب اور حمیت کا گمان ہو تو وہاں اس تردد کا دور کرنا اوّل ضروری ہے۔ جب بال کی کھال نکالنے سے چھوٹے چھوٹے معاملات کی حقیقت حال منکشف ہو جاتی ہے تو ایسے عظیم امور کی حقیقت کیوں نہ منکشف ہوگی۔

## معدوم شدن تورات و انجیل

ما چون تجسس کردیم ابعدا ئے روایت تورات و انجیل ہر یک یک یک ، دو دو کس انتہا یافت . چہ باقرار علمائے یہود تورات یک

بار در واقعہ بخت نصر یک لخت معدوم شد. و باز پس از مروردہور شخصی از یاد خود نویسانید و همچنین اصل انجیل بعالم وجودی ندارد. و باعتبار علماء نصاریٰ تراجم آن موجود اند. و پیدا است کہ مترجم یک کس باشد نہ جمات. اندرین صورت اقوال تورات و انجیل در ہر دورہ از متواترات نماند.

### انجیل اور توریت کا گم ہونا اور ان میں تواتر کا مفقود ہونا

جب ہم نے تحقیق کی تو توریت اور انجیل کی روایت ایک ایک، دو دو آدمیوں پر ختم ہو گئی کیونکہ علمائے یہود کے قول کے مطابق توریت ایک مرتبہ بخت نصر کے جنگ کے واقعہ میں بالکل معدوم ہو گئی اور پھر کتنے زمانوں کے گزر جانے کے بعد ایک شخص نے اپنی یاد سے لکھائی۔ اس طرح اصل انجیل دنیا میں وجود نہیں رکھتی اور علمائے نصاریٰ کے اقرار کے مطابق اس کے ترجمے موجود ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ترجمہ کرنے والا ایک آدمی ہوتا ہے نہ کہ بہت سے۔ اس صورت میں توریت اور انجیل کے اقوال ہر زمانے میں متواتر نہیں رہتے۔

### منسوخ نشدن تورات و انجیل

و آنکہ میگویند کہ تورات و انجیل منسوخ نخواهد شد قولی است از اقوال تورات و انجیل و همچنین دیگر متواترات اوشان. باین ہمہ معنی از کلمات کہ درین بارہ مستند اوشان است باعتبار دلالت مطابقی و سوق قرینہ اگر گیرند فقط این قلم است کہ اخبار من ہمہ واقع شدنی است نہ آنکہ احکام آوردہ من منسوخ نخواهد شد.

غرض این چنین گفتار کہ زمین و آسمان از جائے خود برود. اما سخن من از جائے خود نرود دلالت بر علم منسوخیت تورات و انجیل نمی کند. آری بمقتضاء حمیت ملت و تعصب ملہب این کلمات را باین معنی گرہ دادہ اند. باستماع آوازہ دین عیسوی اول یہودیاں این وتیرہ

آغاز نہادند۔ از باستماع غلغلہ ظہور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم نصرانیان ہم چو یہودیان بہمیں تدبیر حفاظت ملت خود نمودند۔

## توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے کا دعویٰ

اور وہ جو کہتے ہیں کہ توریت اور انجیل منسوخ نہ ہوگی تو یہ توریت اور انجیل کے اقوال میں سے ایک قول ہے اور اسی طرح اس کے دوسرے متواترات کا حال ہے اس کے باوجود ان لفظوں کے معنی کے اس بارے میں ان کے لئے سند ہیں دلالت مطابقی اور قرینے کے لحاظ سے اگر لیں تو صرف اتنے ہیں کہ میری (توریت کی) خبریں تمام واقع ہونے کے قابل ہیں نہ یہ کہ میرے (توریت کے) لائے ہوئے احکام منسوخ نہ ہوں گے۔ غرض اس قسم کی گفتگو کہ زمین اور آسمان اپنی جگہ سے ٹل جائے لیکن میری بات اپنے مقام سے نہیں ٹلے گی۔ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ ہاں ملت کی حمیت اور مذہب کے تعصب کے تقاضے سے یہ توریت اور انجیل کے منسوخ نہ ہونے کا ان الفاظ میں دعویٰ کیا ہے۔ عیسائی مذہب کی شہرت سنتے ہی اول یہودیوں نے یہی طریقہ شروع کیا۔ پھر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے کا غلغلہ سن کر پھر نصرانیوں نے بھی یہودیوں کی طرح اسی طرح سے اپنی ملت کی حفاظت کی تدبیر کی۔

مذہب امام رازی رحمہ اللہ وسعد الدین رحمہ اللہ در تواتر

اقوال یہود و نصاریٰ و قول قاسم العلوم در بارہ ایشاں

مگر چون امام فخر الدین (رازی) و ملا سعد الدین (فتازانی) را اتفاق تنقیر احوال کتب یہود و نصاریٰ نشد . نظر بظاہر اقوال یہود و نصاریٰ از متواترات فہمیدند . اگر دریں زمانہ این بزرگان می بودند کتب متعلقہ اقوال یہود و نصاریٰ کہ علمائے دین زمانہ بعرقریزیہا فراہم کردہ اند باغوش اوشاں می نہادیم .

القصہ میں اتفاق کلمہ یہود و نصاریٰ اول در ہر قرن متواتر نیست . باز مظننہ پاس ملت ظاہر و باہر وقائع کثیرہ کہ آن ہم بتواتر رسیدند باعتراف حقیقت دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم از علماء یہود و نصاریٰ شاہد .

امام رازی اور سعد الدین تفتازانی کا یہود و نصاریٰ کے

تواتر میں اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ کا قول

لیکن چونکہ امام فخر الدین رازی اور ملا سعد الدین (تفتازانی) کو یہود اور نصاریٰ کی کتابوں کے حالات کی چھان بین کا اتفاق نہیں ہوا۔ اس لئے یہود و نصاریٰ کے ظاہر اقوال پر نظر رکھتے ہوئے ان کو متواتر سمجھ لیا۔ اگر اس زمانے میں یہ بزرگ ہوتے تو یہود اور نصاریٰ کے اقوال سے متعلق کتابوں کو جو اس زمانے کے علماء نے بڑی محنت سے فراہم کی ہیں ان کے سامنے رکھتے۔ قصہ مختصر یہ کہ یہود اور نصاریٰ کے کلمے کا اتحاد اول تو ہر قرن میں متواتر نہیں ہے، پھر ظاہر ملت کے پاس اور لحاظ کا گمان کہ بہت سے واقعات کہ وہ بھی تواتر سے پہنچے، دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت کے اعتراف سے متعلق یہود و نصاریٰ کے علماء کی طرف سے گواہ ہیں۔

تواتر دعویٰ نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم

بصتم میں ہمہ مقدمات یکی بدیگری آن مظنہ بہ پیروایہ تحقیق و واقعیت نمایاں شد۔ آری تواتر دعویٰ نبوت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اظہار معجزات و ادعاء ختم نبوت بطور یکہ احتمال معنی دیگر نماند از میں ہمہ الواث پاک است .

اول تواتر بشرائط خود در ہر قرن موجود و باز مظننہ غرض فاسد منشاء میں اتفاق نمی نماید . و میں طرف پس از تحقیق تواتر

دیگر معارض این تواتر نه برآمد. ورنه دلیلی عقلی یا نقلی مزاحم آنست. نظر برین این خبر ضرور مفید یقین باشد و اگر این افاده یقین نکند حصول یقین اعنی اطمینان قلبی از ره سمع بطوری نبود. حالا که در ضرورت یقین و فعلیت آن در بعض اخبار احدی را گنجایش کلام نیست و اگر بالفرض افاده یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبه ظن چه کم و ما می بینیم که بروجوب حکم بمقتضاء غلبه ظن نه تنها نقل و نقلیات شاهد است عقل نیز همین فتوی می دهد. حال نقل خود ظاهر است.

آیت "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ مِّن بَنِي فَتَبَيَّنُوا

أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ" (سوره الحجرات، آیت ۶)

هم برین امر دلالت دارد و اگر آرنده خبر فاسق نیست عادل است حاجت این تبیین نیست و چون امر به تبیین نباشد اشاره بآن باشد که اکنون حالت منتظره تحقیق طلب نماند. هر چه دانستید موافق آن عمل نماید. باز اتفاق جمله علماء بر قبول خبر واحد مجتمع الشرائط شاهد مدعا است. چه همچو اخبار یقین مصطلح حاصل نتوان شد. اگر احتمال تعمد کذب نیست باری احتمال خطاء همان سان موجود. مگر چون این احتمال بس قلیل الوقوع است چندان اعتبار را نشاید. احتمال صدق که اصل موضوع له کلام است و موافق مقتضی فطره کار خود خواهد کرد.

الغرض این غلبه علم موجب غلبه اراده بمقتضائے علم خواهد شد. و ظاهر است که غلبه اراده یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب ترجیح آن بر جانب دیگر باشد. و این طرف هویدا است که

سرمایہ فعل ہمیں ارادہ آن فعل باشد۔ چنان کہ علت آن عدم ارادہ و علت ترک فعل ارادہ آن فعل باشد۔ مگر چون وقت تردد، دو ارادہ چنان متعارض باشند کہ وقت شک دو علم اگر ارادہ غالب آمد وقوع فعل لازم آید۔ چہ ارادہ را بشرط عدم موانع فعل لازم و در صورت غلبہ بقدر غلبہ ارادہ موجود آری بقدر تعارض بوجہ تعارض ”کان لم یکن“ شد و از ہمیں تقریر وجوب عقلی بر غلبہ ظن برآمد۔ مگر ظاہر است کہ در صورت افادہ غلبہ ظن نیز، مطلب همان برآمد۔ چہ وقوع عمل در ہر صورت برابر است۔ افادہ ظن باشد یا افادہ یقین فرق اگر باشد در علم و ثمرات آن از تکفیر و تضلیل باشد۔ مگر آناں کہ دیدہ حقیقت بین و عقل حق شناس دارند خود دانستہ باشند کہ اندرین صورت ایمان نام ہمیں تسلیم بقدر غلبہ ظن باشد۔ چہ اکنون کہ ہمہ اسباب علم بالاء خبر متواتر مفقود تکلیف زیادہ ازین نہ عقلاً درست است نہ نقلاً۔ پس باوجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیہا و شوخ چشمیہا باشد۔ و ہمیں است کفر واللہ اعلم بالصواب۔

نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے پر تواتر

ان تمام مقدمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا کر وہ گمان تحقق اور واقعیت کے لباس میں نمایاں ہو گیا ہاں نبوت محمدی کے دعوے تواتر اور معجزات اور ختم نبوت کا دعویٰ اس طریقے پر کہ کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہ رہے ان تمام برائیوں سے پاک ہے۔۔

اول تو تواتر مع اپنی شرطوں کے ہر قرن میں موجود ہے اور پھر فاسد غرض کا گمان نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر اتفاق کا منشاء بھی معلوم نہیں ہوتا اور اس طرف تحقیق کے بعد اور کوئی تواتر اس نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے تواتر کے مقابل میں نہیں

نکلا۔ اور نہ اس تو اتر کے خلاف کوئی عقلی یا نقلی دلیل بھی ہے اس لئے اس اصول کے پیش نظر یہ نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر یقین کے لئے مفید ہے اور اگر یہ بھی یقین کا فائدہ نہیں دیتی تو یقین کا حصول یعنی اطمینان قلبی کانوں کے ذریعہ اس طرح نہ ہوتا۔ حالانکہ یقین کی ضرورت اور اس کی فعلیت میں بعض خبروں میں کسی کو کلام کی گنجائش نہیں ہے اور اگر بالفرض اصطلاحی یقین کا فائدہ نہیں دیتا تاہم غلبہ گمان سے کیا کم ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ظن کے غلبے کے منشاء کے مطابق حکم کے واجب ہونے پر نہ صرف نقل اور نقلیات گواہ ہیں بلکہ عقل بھی یہی حکم دیتی ہے اور نقل (قرآن و حدیث) کا حال خود ظاہر ہے۔ آیت (ذیل)

”اے ایمان والو! اگر تمہارے پاس کوئی بدکار خبر لائے تو تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو کسی قوم کو بغیر تحقیق تا واقفیت سے مصیبت میں ڈال دو۔“ بھی اسی بات پر دلالت کرتی ہے اور اگر خبر لانے والا بدکار نہیں بلکہ قابل اعتماد ہے، تو پھر اس تحقیق کی ضرورت نہیں ہے اور جب معاملہ تحقیق کا نہ ہو تو اس طرف اشارہ ہے کہ اب انتظار کی گئی حالت تحقیق طلب نہیں رہی۔ جو کچھ تم نے جان لیا اس کے مطابق عمل کرو۔ پھر جملہ علماء کا اتفاق خبر واحد کی قبولیت پر جس میں صحت کی تمام شرطیں موجود ہوں مقصد کی تائید کرتا ہے کیونکہ اخبار آحاد کے ذریعہ اصطلاحی یقین حاصل نہ ہو سکا تو اگر عدا کذب کا احتمال نہیں ہے تاہم خطا کا احتمال اسی طرح موجود ہے۔ مگر چونکہ یہ احتمال بہت ہی کم واقع ہوتا ہے۔ اس لئے چنداں قابل اعتبار نہیں۔ صدق کا احتمال جو کہ کلام کا اصل موضوع لہ ہے اور فطرت تقاضے کے موافق ہے۔ اپنا کام خود کرے گا۔

الغرض یہ علم کا غلبہ مقتضائے علم کے مطابق ارادے کے غلبے کا موجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ اختیاری فعل کی دونوں جانبوں میں سے ایک کا غلبہ دوسری جانب پر ترجیح کا موجب ہوگا۔ اور اس طرف ظاہر ہے کہ فعل کا سرمایہ یہی اس فعل کا ارادہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے عدم کی علت عدم ارادہ ہوتا ہے اور ترک فعل کی علت اس فعل کے عدم

کا ارادہ ہوتا ہے مگر چونکہ تردد کے وقت دو ارادے ایسے ایک دوسرے کے مقابلے میں تن جاتے ہیں جیسا کہ شک کے وقت دو علم ایک دوسرے کے مقابلے ہو جاتے ہیں اگر ارادہ غالب آ گیا تو فعل کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔

کیونکہ ارادے کے لئے موانع کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ فعل لازم ہے اور غلبے کی صورت میں بقدر غلبہ ارادہ موجود ہے۔ ہاں بقدر تعارض ایسا ہو گیا جیسا کہ تھا ہی نہیں اور اسی تقریر سے غلبہ ظن پر عقلی وجوب غالب آیا۔ مگر ظاہر ہے کہ ظن کے غلبے کے افادے کی صورت میں بھی مطلب وہی لگتا۔ کیونکہ عمل کا واقع ہونا ہر صورت میں برابر ہے۔ خواہ ظن کا افادہ ہو یا یقین کا افادہ فرق اگر ہو گا تو علم اور اس کے نتائج تکفیر اور تہلیل میں ہو گا لیکن جو لوگ حق ہیں آنکھ اور حق شناس عقل رکھتے ہیں وہ خود جانتے ہوں گے کہ اس صورت میں ایمان بقدر غلبہ ظن تسلیم کرنے کا نام ہے کیونکہ اب تمام علم کے اسباب خبر متواتر سے بالا مفقود ہیں۔ اس سے زیادہ تکلیف نہ عقلی طور پر درست ہے نہ نقلی طور پر۔ پس خبر متواتر کے باوجود بقدر مذکور تسلیم نہ کرنا شوخیوں اور شوخہ چشمیوں کی پیداوار ہے اور یہی کفر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

### خبر متواتر موجب یقین

بالجملہ خبر متواتر بالیقین موجب اطمینان قلبی است ہزارہا کس را مشاہدہ باید کرد کہ چنانکہ در مشاہدات قلوب اوشان مطمئن است ہم چنین باستماع از جم غفیر کہ بے غرضانہ گفتہ باشند اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت بر سکون در ہر دو صورت موجود اندرین صورت این را مفید گفتن و آنرا نگفتن بجز تحکم ہیچ نیست و آنکہ در بارہ افادہ یقین متواتر ظاہر بینان را این خدشہ پیش می آید کہ چون در ہر خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعہ ہم ہمیں احتمال باشد۔ جوابش اہل نظر باریک را

ازوجہ دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شدہ باشد. مگر چون اجمال بتفصیل نمی رسد. قدرے مفصل مرے گویم.

### موجب یقین خبر متواتر

الحاصل خبر متواتر یقیناً اطمینان قلبی کا موجب ہے۔ ہزاروں آدمیوں کو دیکھنا چاہئے کہ جیسا کہ آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیزوں میں ان کے دل مطمئن ہو جاتے ہیں اسی طرح جم غفیر سے سننے سے کہ انہوں نے بغیر کسی غرض کے کہی ہو اطمینان حاصل ہوتا ہے دونوں صورتوں میں طبیعت کے لئے تسکین موجود ہے اس صورت میں اس کو مفید کہنا اور اس کو مفید نہ کہنا دھاندلی کے سوا اور کیا ہے اور متواتر خبر سے یقین کا فائدہ دینے میں سطحی نظر رکھنے والوں کے لئے جو یہ خدشہ پیش آتا ہے کہ جب ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال موجود ہے تو مجموعے میں بھی یہی احتمال ہوگا۔ اس کا جواب باریک نظر رکھنے والوں کے لئے خبر متواتر صدق پر دلالت کی وجہ سے واضح ہو گیا ہوگا۔ مگر چونکہ اجمال تفصیل کے درجے کو نہیں پہنچتا ہے اس لئے قدرے مفصل کہتا ہوں۔

### احکام افراد بدوگانہ

احکام افراد بدوگانہ (۱) یکی احکام مطلقہ کہ بسوی مطلقیکہ دریں مقید اعنی فرمود ماخوذ است، منسوب باشند. مثلاً نطق زید بجانب انسانیت او کہ درو ماخوذ است.

(۲) دویم احکام مشخصہ کہ راجع بسوئے تشخص باشند. مثلاً کیفیات آواز زید و عمر و وغیرہ از خوبی و زشتی و بلندی و پستی کہ در افراد مختلفہ، مختلف باشند یا سیلان قطرہ و کوتاہی مساحت وی و کمی وزن آن کہ اول از احکام مطلقہ است و ثانی از احکام مشخصہ. چون این قدر معلوم شد معلوم باید کرد کہ احکام مطلقہ در صورت اجتماع افراد همان ساں باشند کہ بودند. و احکام

مشخصہ متغیر گردند۔ چہ مجموعہ شخص دیگر شد مگر چون این جا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصہ یافتیم۔ و احتمال صدق را از احکام مطلقہ۔ وجہش خود ظاهر است و من ہمہ گفتہ آمدہ ام کہ اصل وضع کلام بہر اخبار واقع و اظہار مرام است و باز محبت نوعی باعث این اظہار و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط فہمی است یا از احتمال غرضی فاسد۔ اگر از طرف غرض فاسد اطمینان کلی بہم رسد باجماع آراء و اتفاق کلمات بطور یکہ گفتیم احتمال کذب زائل شد۔ آری همان احتمال صدق باقی ماند و پیدا است کہ یقین ہمیں بقاء احتمال واحد و زوال احتمال ثانی است۔ و این بدان ماند کہ یک رشتہ چندان مستحکم و محکم نباشد اما اگر رشتہای چند بہم آرند آن ضعف مرتبہ تشخیص زائل شود۔ و آن قوت از احکام اطلاق است چہ رشتہ موضوع بہر تعلیق باشد بدستور ماند۔

غرض ہر خبر مصدق خبر دیگر است و بہم پیوستہ احتمال صدق شیئاً فشیئاً قوت پذیرد و ازین جا امکان حصول یقین بہ تزیاد۔ اخبار عاقلان را معلوم شدہ باشد واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

## افراد کے دو قسم کے احکام

افراد کے احکام دو قسم کے ہوتے ہیں: (۱) ایک تو ”احکام مطلقہ“ جو اس مطلق کی طرف کہ اس مقید یعنی فرد میں ماخوذ ہے۔ منسوب ہوں۔ مثلاً نطق زید اس کی انسانیت کی جانب میں کہ اس میں ماخوذ ہے۔

(۲) دوسرے ”احکام مشخصہ“ جو کہ تشخیص کی طرف لوٹتے ہیں مثلاً زید اور عمرو کی آوازوں کی کیفیات اچھی اور بری زور سے اور آہستہ سے جو کہ مختلف افراد میں مختلف

ہوتی ہیں۔ یا قطرے کا بہاؤ اور اس کی جسمانی کوتاہی اور اس کے وزن کی کمی کہ اول احکام مطلقہ سے ہے اور دوسری احکام مشخصہ سے۔ جب اتنی بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی معلوم کرنا چاہئے کہ احکام مطلقہ اجتماع افراد کی صورت میں اسی طرح جیسے کہ تھے اور احکام مشخصہ بدل جاتے ہیں کیونکہ شخص کا مجموعہ دوسرا ہو گیا۔ مگر جب ہم نے یہاں دیکھا تو کذب کے احتمال کو ہم نے احکام مشخصہ میں سے پایا۔ اور صدق کے احتمال کو احکام مطلقہ میں سے پایا۔ اس کی وجہ خود ظاہر ہے اور میں بھی وہ وجہ بیان کر کے آیا ہوں کہ کلام کی اصل وضع (بناوٹ) امر واقع کی خبر دینے اور ولی مقصد کے اظہار کے لئے ہے۔ اور پھر بنی نوع کی محبت ﴿جیسے انسان کی محبت اپنی نوع انسان کے ساتھ۔ مترجم﴾ اس اظہار اور اخبار کا باعث ہے اور جھوٹ کا احتمال غلط نہیں کے احتمال کی وجہ سے اگر غرض فاسد کی طرف سے کلی اطمینان حاصل ہو جائے تو رایوں کے اجتماع اور الفاظ کے اتفاق سے جیسا کہ ہم نے کہا کذب کا احتمال زائل ہو گیا۔ ہاں وہی صدق کا احتمال باقی رہ گیا اور ظاہر ہے کہ یقین ایک احتمال کا باقی رہ جانا اور دوسرے احتمال کا زائل ہو جانا ہے۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ایک دھاگہ کوئی زیادہ مضبوط اور پختہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر چند دھاگے آپس میں ملا لیں تو شخص کے مرتبے کا وہ ضعف زائل ہو جائے گا اور وہ قوت جو کہ اطلاق کے احکام میں سے ہے۔ کیونکہ دھاگا کسی چیز کو لٹکانے (باندھنے) کے لئے بنایا جاتا ہے۔ وہ قوت بدستور رہے گی۔

غرض ہر خبر دوسری خبر کی تصدیق کرتی ہے اور دھاگے کی طرح آپس میں مل کر بتدریج قوت پکڑتی ہے۔ اور یہیں سے خبروں کے زیادہ ہونے سے یقین حاصل ہونے کا امکان عقل مندوں کو معلوم ہو گیا ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

**(نوٹ:** اس مکتوب کا ترجمہ ۲۸ رذوالحجہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۸ مارچ ۱۹۶۹ء

بروز منگل دو بج کر آڑ میں منٹ پر شروع کیا اور ۵ محرم ۱۳۸۹ھ مطابق ۲۳ مارچ

۱۹۶۹ء بروز پیر گیارہ بج کر پینتیس منٹ پر ختم ہوا۔ الحمد للہ)

# مکتوب مفتاح

در جواب شبهات لمدان بر معجزه  
و ثبوت نبوت از معجزه و حصول یقین از  
خبر منوات

بسم الله الرحمن الرحيم

مدررب العالمین در صلوة و سلام علی سید المرسلین محمد وآل و اولاد و سجد و سجده جمیع بعد حمد و صلوة  
بنام رحمة قاسم بخت محمد دم گرم مولوی محمد حسین عثمانی دام الله فیضه پس از سلام  
دن گزارش پیراست امروز روز چهارم است که بر روز دوشنبه گرامی نامه نزد دم درین شهر رسید  
په لحظه بعلم که بچیز دود و با تشال امر ساهی پردازم و بر چه پذیر من رنده نوشته بر سلم  
از جانب سید احمد خان صدق الصدور بنامش شکر بریزده سوال متعلق کیفیت زمین است  
و نامه گرامی سیده بنیاده بود اول تحریر جوابش نظر بصمیمت تا چند ناسبت یدم امروز که  
رومی سرایه اتمام شد باین کارش بیجا گذشت ان غلط گنتم امروز مولوی فتح الدین  
بچند رسیده بودند بدارت شان فرصت نوبه کار دیگر میسر مینامد روز دهم که هشتم  
نقد سیده احمد خان بنوشتم در روز نهم بودم که قلم بگیرم و غیالات کند از امیر حسن  
ما سرگرنه با بحث ناتوانها بود بهانه بیگاری دیده پهلوی بر بستر زوم و صبح و شب نام  
چندیم امروزه بجهت کادی در پیش است نازاری دلش خیال امتثال باز نمانده شد  
چنان بهیومن میان آورد اما یکی نارسانی دم هرزه هائی می رسم که مطلب ترسم  
پزیشان کنم که از آنجا که الماسود و مژده بر چه بل دارم درین صنف میگزارم اگر است  
بخت صد نارسانی و میبوده مسائی خود خود پیش نظر دارم با هم اول بنام خود طم

این گزارش است که سبب معلوم خلی با مکان در امتناع ممکن در محال تعلق دارد و نظریه برین اولی  
 رمزی ازین گزارش میگویم متمنع را دو قسم است یکی متمنع بالذات و آن منحصر در اجتماع نفیضین  
 خواهد گریه در ارتفاع نفیضین زیرا که اجتماع مستلزم ارتفاع است و ارتفاع مستلزم اجتماع  
 یعنی اصل همین است که اگر این باشد آن نباشد و اگر آن باشد این نباشد و همچنین اگر این  
 آن باشد و اگر آن نباشد این باشد افند بصورت اگر ارتفاع است اجتماع با انعکاس آید و اگر اجتماع  
 است با ارتفاع متقلب شود چنانچه بدیهی است بلکه اگر ارتفاع را هم اجتماع نفیضین گویند بجهت  
 چه ربط تناقض چنانکه در نفیضین برده همان ارتباط در رفع هر دو است با جمله متمنع بالذات  
 منحصر درین است و وجهش اینست که امتناع از اقسام ضروری است و ضروری از کیفیات  
 نه عوارض اطراف آن چنانچه میماند ضروریه قضیه باشد و انهم از موجبات و پیدا است  
 چه کیفیت نسبت است نه غیر آن مگر ضروریه یا ایجابی است پس اولی اولی در محل اولی  
 یعنی جاییکه موضوع و محمول چیزه وجه امر واحد هستند مثل میزید و گاهی در ناقص بود  
 محمول صغیر یا نفس موضوع بود مثل انسان حیوان بود و شتمال انسان بر حیوان ذات  
 انسان حیوان را حیوان حیوان لازم آید و گاهی در لزوم و لازم ذات او مثل لازم  
 زوج ایجابی و وجه همان شتمال یکی بود بیکر کسی که خبر از عینیه بعضی مراتب بدیهی لازم  
 صادر و نامشی از ذات بوده از غیر در نه انفکاک آن چه دشوار بود چه اگر نامشی از عین  
 مصدرش آن غیر بودی و لزوم فقط معروض قابل بودی و ظاهر است که قابل  
 و معروض در مرتبه حقیقه خود معری از مقبول خالی از عوارض بود اندر نیصوریه  
 آن بران بحدوث آن در آن باشد و هر حادث را اول عدم آن در محل آن می باید  
 که عدم سابق و عدم لاحق همه در مرتبه برابرند فرق امکان و امتناع بیان نمی توان  
 که اصل ممکن است و ثانی متمنع آری در لازم وجود اگر امکان انفکاک را گنجایش باشد  
 که بخاطر ذاتی نباشد و از نتیجه مفاد لزوم لازم وجود و عدم باشد نه آنکه مثل لزوم

با هم لازم که یکی از ذات لزوم باشد مفاد لزوم ضروری بود باجمد که لازم ذات مستخرج مد ذات باشد  
 مستخرج دران و مابین الرتبین فرق تشکیکی است نه تباين حقیقی عرض چنانکه در حمل ناقص ترکیب  
 باشد اینجا تشکیک باشد و ظاهر است از هتاهل سبط براتب ضروریه زیاد و از ان مست کرد  
 کب نسبت اجزاء بود باجمد حمل پنجمه قسام همان حمل اولی است و چون مابین این قسم  
 طراف نسبت ضروریه ایجابی میان آمد اگر یکی از این قسم طراف زیر نفس کشیده با دیگر ربط  
 نسبت ایجابی دهند بالیقین ضروریه سلبی بیان آید چه اندر صورت کی مختصن دیگر باشد  
 بصراحت ناقص بود چنانکه در حمل اولی تام بود خواه بالا التزام چنانکه در دو قسم باقی شد  
 از قضیه نیز زیاد اگر موضوع را یا محمول افکار زیرا آرزو دیگر را همچنان گذارند از وقت  
 ضروریه ایجابی مبدل بصورت سلبی شود چنانکه زیاد زیاد بالضروریه میگفتند همچنان زیر لیس نیز  
 ضرورت گفتن لازم آید و باور از این اقسام تشکیکانه هر حمل که بود حمل امکان است زیرا که  
 ضروریه ضروریه موضوع و محمول بقضا یکی به نسبت دیگر بود نه نسبت تناقض و مداخل در میان  
 حقیقت و چون چنین باشد ظاهر است که امکان باشد زیرا که حقیقت امکان همین سلب ضرورت  
 است سلب بود چون ضرورت ایجاب نام اقتضای ضرورت سلب کام مداخل بر آید و درین  
 میان نه این است نه آن پس اگر امکان هم نباشد دیگر چه باشد چون ازین قضیه مجرب بود  
 بحث استدلالی دیگر میاید گفت حقیقت متمتع بالذات این بود که عرض کردم مگر حقیقت  
 متمتع بالذات میاید شئ متمتع بالذات است که بذات خود متمتع نبود اما بوجه عرض اشعاع از خارج  
 بقول آن متمتع بالذات این وصف بدست آورد باجمد با متمتع بالذات آمیخته رنگ امکان  
 زرد می خورد و بنجی شکر این گذارش اینست که هر بالعرض را از موصوفی بالذات تاگزیر است  
 پس در حقیقت گرم نیست اگر گرم شود میاید که حرارت از آتش و آفتاب گیرد که بذات خود  
 گرم است و چون متمتع بالذات در جمیع تقیضین انحصار یافت اختلاف و اتفاق همین احتمال  
 حقیقت نیز زود باشد که واجب متمتع نماند نظر برین انحصار متمتع بالذات در مکن نخاص

ضرورتاً و لیکن چون امکان و امتناع را نظریه قدرت و اختیار آن قدر مطلق است که قدرت  
 بالا بر قدرت‌ها بر همه اهل قدرت باشد لازم آمد که هر چه قطع نظر از غیر و در خور تعلق قدرت بان  
 اگر بوجه منع غیر امتناع پذیرد آن غیر هم مقتضای صفتی از صفات خداوندی یا خود مقتضای ذات  
 خداوندی بود و در نه لازم آمد که غیر خدا را بر خدا اختیار بود و خصوصاً طبعیه مثل فعل الیه یا برید و غیر  
 این اشیاء و لا راد لغت و امثال آنها که دلائل عقلیه نیز بمصغیر آنهاست همه باطل گردند کس منکر  
 وجود و کمالات وجود ممکنات از علم داراده و قدرت همه بالعرض اند نه بالذات یعنی محل اولی‌تأ  
 باشد یا ناقص بمیان قدم نهاده و در نه این امکان مبدل بعزورت شدی و این سلسله  
 رنگ ضرورت گرفته و چون بالذات نیست همه بالعرض بشوند و بیشتر عرض کرده شد که هر اعضاء  
 عرضی اسبقه انصاف ذاتی ضرورت پس هر که درباره وجود کمالات وجود انجمن باشد  
 یعنی انصاف او با آنها ذاتی باشد ما همتا از خدا میگوئیم مگر اندر بصورت او مصدق همه او صادق  
 وجودیه خواهد بود و در نه محل محدود من آن اندر بصورت باز خلو آن ازان کمالات در مرتبه  
 و اکتساب آن از غیر لازم خواهد آمد و پیدا است که این خیال معارض تسلیم انصاف ذاتی است  
 و چون انجمن است معارضه اراده غیر ما اراده او تعالی معلوم چنان که مقتضیات و آثار  
 اراده است معارض چون توان شد و سوار ممکنات و عالم کدام است که دست او تعالی گویم  
 تعدد و واجب نه نهان نزد اهل اسلام متعین است کاذا نام چه خاص چه عام چه فلاسف و چه غیر  
 همه درین باره یک کلام دارند الغرض آن مانع که سرایه امتناع ممکنات باشد اگر هست هم مدنی  
 و صفات او تعالی است اندر بصورت حاصل امتناع بالغیر آن باشد که اگر اراده خداوندی  
 بفلان ممکن متعلق شود عدم فلان صفت یا فرض کنیم عدم او خواهد بود و لازم خواهد آمد  
 که از پیشتر مسلم است که وجود صفات وجودیه بطوریکه گیرند یعنی عین گیرند یا غیر یا لا غیر  
 و لا غیر هر دو تعالی ضروری است اکنون در صورت تعلق اراده ممکنی عینی بمعنی هر یک  
 قبیل اجتماع تقیضین است عدم آن صفت لازم آمد پس همان اجتماع تقیضین هر یک

هم ممکنات و اوقات وجود آنها ممکن است چه ممکن جلوس از هر دو جانب مسلوب الضرورت باشد  
 بلکه ضرورت بر ضرورت است که جانب عدم ممکنات موجود هم در اوقات وجود او شان ممکن بود  
 چنانکه واجب نیست متعین نباشد لیکن چون مسلم است که علم خداوندی تعلق بر وجود آنها  
 بیوقت گرفته گشتن اگر این وقت اراده خداوندی بعد از آنها متعلق شود ظلمت علم که شکر  
 معلوم انکشاف اشیای گمراهی و عدم کاشفیت تامه در صفت العلم است لازم آید چه اول  
 اشفیت تامه که بر خباب علیم تسلیم آن ضروری است متلزم آنست که جملة احوال اشرسی  
 و مخاض آنها منکشف شود اگر با فرض یک فرض هم منکشف نشود عدم صفت بعلم لازم آید  
 چرا که عالم موجود است و علم را قوه کاشف همچنان لازم که آفتاب اشعاع در زمین است علت  
 منکشف اشیاء را که گویند که سخن معلوم هم ضرورت تا انکشاف او صورت بند و در زقبل  
 بعد انکشاف آن لازم آید جالبین نیست که علم ابری در انزل سئله است متحقق علیها و انهم  
 نیند جمله کائنات نظیر برین این است چه ان خود برین پایه تن زده برود و در زکنون خلط  
 فلک بر نسبت این مسئله دارم اگر ظاهر کنم کلام از بحث خود خارج شود و دنبال در این  
 میل مطلب با و لاحق شود که چون بعد از این مسئله اطمینان قلبی نصیب این سجد  
 یار و گبر و بر سایر می هیچ نمی ترسم با جمله هر چه اینجا است عکس عالم بالاست این بر کائنات  
 ولی متحقق در آن موطن بر و داده و بار مطابق آن همین موطن عکس افتاده اگر فوق  
 زمین است که اگر در چاک کوزه که نقشها بسته آئینه یکطرف گذارند و باز چاک او در برابرش  
 بسکوه بگردانند درین آئینه عکس نفوس یکبار حادث شوند و باز مدوم گردند پس  
 انگاه نیچان نفوس در موطن چاک ثابت باشند و ازین حرکت تجدوی و ذوات بنابر اول  
 چه بود این حرکت و ذوات عکس تجد و ذوات رد و همچنین در موطن علم نفوس کائنات  
 تجد و ذواتی درین موطن که نامش وجود غدی است و مقابل موطن علم همچو آئینه است  
 و ذوات بنابر اول در حرکت لایحه هر حادث و تجد و چون اینقدر بر تغییر بر قدم مسلم

حد و تکلیف کائنات کافی نیست اگر از توجیه این قدر سگرت در زرم و از وجه و کیفیت تحقق آن  
 مرطوب علم و وجه تعاکس و تقابل و قرار وجود خارجی بجای خود یا تحریک آن بر وجه مخالف اگر کسی  
 نگوییم حرجی نمی بینیم الحاصل تعلق علم مجرد کائنات و معادلات این عالم و انکشاف مصالح آن  
 بسیار بتماها ضروری است و پس از انکشاف مصالح تحریک رحمت یا غضب ضروری شود  
 این در حال اینکه قبل فعل اختیاری عقل غرض آن ضروری است و تصور انجام آن واجب  
 مگر انجام کار و غرض آن جلب منفعت باشد یا دفع مضرت یا از این منفعت و مضرت خویش باشد  
 یا منفعت و مضرت دیگران چون نسبت خداوند تعالی شاید تصور نفع او تعالی محال است  
 و همچنین تحمل ضرر او متعین اعراض او تعالی منحصر در منفعت دیگران یا مضرت او شان باشد  
 و پیدا است کاریکه بغرض نفع دیگران کرده شود رحمت باشد و کاریکه بغرض مضرت دیگران کرده شود  
 غضب بود مگر چون غرض و ذوق نفع خویش را گویند اهل اسلام را اعتقاد اینست که ضرورت آنکه خداوند  
 خداوندی مسلط بر اعراض نباشند زیرا که نفع خود آن خواهد که بذات خود نقصان داشته باشد  
 و دفع مضرت از خود از آن متصور است که در محل مدد و اعمال و تاثیرات دیگران بود و ظاهر است  
 که این حصول زوال که نفع و مضرت را ضرورت خبری است از آنکه کنه این حاصل و زایل  
 بای تعالی نبود پس از آنجا که هر بالعرض امور صوفی بالذات باید احتیاج خدا بسوی دیگران  
 لازم خواهد آمد و خدا نام است که همه محتاج او بشوند با کج و وجود و کمالات وجود همه در جانب او است  
 از اوصاف ذاتیه بشوند ازین تقریر طویل بوضوح انجامید که هر فعل اختیاری که از خداوند تعالی  
 شانه بظهور آید از تحریکات رحمت یا غضب باشد بلکه غضب اہم است اشاره بسبب رحمتی است  
 غضبی از توابع رحمت انکاش شده همه از تحریکات اولیہ رحمت باید دید و در حق مدفوع عنه  
 رحمت انکاش شده به نسبت مدفوع ثانیاً و بالعرض غضب باید فهمید مگر چون تصور نخستین است باینست  
 سلب کائنات ز تنها بوجه لزوم عدم علم مستقیم بالغیر بود بلکه قطع نظر از لزوم عدم علم درین بوجه  
 امدام صفات دیگر از رحمت و غضب دیگر بیاد می رسد این دو توابع و لوازم یکدیگرند یعنی



آنست که از نتیجه این تطویل که بظاهر لاطایل می نماید بسیار گامانم مخدوم من در امکان غیر سحر  
 مومنی امکان آن مبرهن دیگر مانم نیاید مگر مردم اینوقت از امکان مذکور امکان ذاتی نیست  
 که آن مردم یکسان است بلکه غرض آنست که امتناع از برشم که باشد باقتان یا بالبر مریغ نشود  
 و پیش اینک افعال اعبادات کرده داده اند و عادات همین اقتضات طایع و اخلاق را گویند  
 و چه دم معروض شد که اخلاق خداوندی را تغییر می ممکن نیست همین این امر توان شد  
 که آن اخلاق از محل خود تجاوز نمایند چه رحمت خداوندی عقلا مقتضی انابت صاحبان است  
 و غضب و تعالی مقتضی تعذیب کافران چون این علل مقتضیه مجال خود هستند معلولات اینها  
 ضرور بر روی کار آیند این نخواهد شد که کاذبان را بر حمت بزنند و مطیعان را غضب سازند  
 یا نیز بر ایشان غضب بود و نیز بر ایشان رحمت باشد گوی بعد از آنکه بحباب امکان ذاتی اینهمه ممکن  
 باشد غرض توقع انقلاب وضع و تبدل نقشه مقرر عادات نمودن داشت که چون عادات  
 در اخلاق را در تحریک و در نظر بر محل قابل است و ملکات و قوی و فعلیه خود کلام معروض  
 مناسب اگر معروض و محل یکی از ملکات و قوی و قابل یکی از اخلاق پس از مردود و مردود  
 کند تحریک آن خلق و فعلیه آن ملکه و قوه ضروری است و در نظر حقیقه شناسان انقلاب  
 عاده و انحراف آن نباشد آری ظاهر میان را از جانب غریب خارق نظر آید من کس  
 همه عالم بنده خدا تعالی و ملت رسول بعد صل الله علیه وسلم هستند قازانه در از سر موک حکم  
 هم در پی بود هر پس از انقراض قرن در از شخصی متبصنای بشریه مبتلا کنند  
 شود و آنوقت بحکم ما اهل کیم من مصیبه جنابکست ای یکم بچینه گرفتار آید این گرفتاریش  
 پس از آنکه تا این سازه اهل قرن این قسم مصیبه را بوجه عدم طعش ندیده بودند در نظر که  
 نظر این امری خارق نماید اما آنکه معروض مختار بدل از این را نیز یکی از عادات شناس  
 نه از خارق عادات آری بپر گفتن او هم که بجز بانی حوام از خارق نام نهد زاید از  
 گفته بود همین سال خلق جهالت را باید دید که در مردم توقع و قویش باید داشت و نه هر

مستغش باید بدین جهت و همی که ریزن مستغش زاتی عینی اجتماع نقیضین بود و در جبهه آتمه مستغش  
 با غیر موجود است اگر فرق است همین است که این داخل در احاطه تعدت است. این خارج  
 از آن تفصیل این مجال این که صفات دیگر ماکه براراده مستند به یکساعت غنی محوک اراده همین  
 اطلاق و عادات باشند و ماکه را غلبه و سبقت بر محاکوم ضروری است و قوت و شوکت آن از آن  
 بیسی و اینجا در صورت تجویز اجتماع نقیضین بود اراده و عدم آن هر دو لازم می آمدند  
 در اجتماع نقیضین هیچ نقصانی نبود اگر فرض کنند که در آن واحد اراده بیرون نقیضین است  
 میزبان شد و مکن آن موجب عدم اراده نیست بر کس تسلیم نقیضیه سر فرو می آورد مگر چون  
 اجتماع اراده و عدم آن محال است جمیع صفات ماکه براراده و اعدام آن چگونه نهم خواهد بود  
 آن چون قطع نظر از زید و بالا کنند اراده بذات خود از تعلق با مثال این امور امکان ندارد و یک  
 از خلق جهالت ابتدا و توقع خلق آن وقت ادعا را انبیا و کرام علیه السلام و نواب و نشان  
 از جهالت است این محلی و گیر است و آن محل و گیر این قابل و گیران قابل در این زمین  
 قیاس کردن و الا ان برابر با خانه گوزانیدن است و محبوب بخوض را برابر فهمیدن چنانچه با  
 محبوب دوست عادی دیگر است و با بخوض و دشمن عادی دیگر این نیست که عادت و جد  
 است نفع زسانی شلایا ضرر زسانی خلاف آن کردن عادت خود بر گشتن است بمیلور با  
 سر نیز زمین عبودیه نهاده و مکران نیز بسوی خواننده عادی دیگر است و با کسانیکه ما و او  
 بقالب کفر بخیه بشکل نافرمانی ایمنه از عادی دیگر عادت خلق جهالت و کفر را ابتدا و قیاس  
 گفت و تغییر عاده اولی را اگر چه بطا سر عمرنگ عادت ثانیه نماید قیاس گفتن زبده بر فاعل ضروری  
 این مجال آنکه افعال تعدیه اورد و سو باشد کی فاعل و مفعول باعتبار اول صفت فاعل  
 و باعتبار ثانی صفت مفعول گرفته می که انصاف مفعول ملحوظ نظر باشد قیاس هر چه ملحوظ نظر  
 و تصور بود در فعل بحاط ان پیش نظر باید داشت شلاد زبده سنی مکانی زیبا اگر بنا کردن چنانچه  
 باید که محاسن آن مکان نامعلوم مرعی دارند هر فعلیکه کنند همین عرض کنند لیکن بدینست که محسوس

بیز دیگر است حسن او می خردی جزا چیز دیگر با خانه و بدرونی حدیثه تعظیم است اما نسبت  
از جمله مائش ضروریات اگر مکانی باشد و تقسیم شیار نباشد در نقصان مکان و همچون آنچه  
تاملی نباشد همچنین خط و حال اگر تنها بگذرد حسنی در آن نیست و اگر نسبت همگروه بگذرند  
سایح حسب من جمله می سن باشد پس اگر تصویر حسینی بر کاغذ کشند اگر بر مدترکان خط  
را بگذرانند با یقین آن تصویر از درجه حسن ساقط گردد همچنین اگر تصویر پیکر او در شتر و اگر کشند  
می باید که دم بر سرین شاخ بر سر نیز نقشان پست و اگر اتفاقاً این قسم اعضا را بگذرانند  
آن تصویر از نقصان بیفاید محبتا بدیندشت لیکن همین دم و شاخ اگر بر سرین نقاشی  
مصور تصویر کنند حسن صورت او بر هم شود اکنون می باید شنید که خلق جهان و کفر و عالم و خلق  
عالم صفت معمولی است اینجا نظر بر حسن مجموعه عالم است که اشارات تقلیدیه هم اشارات معنایی  
بر آن شایسته است اگر از نقل بر سند بر جمله فقباک الله حسن انما القین نظر باید انداخت  
خلق لطف الطلاق مفهوم این جمله را از دست نباید داد عرض این صفت حسنیة خالقیت اول  
نیز مجموع دیگر صفات او تعالی ثابت و قدیم است نظر برین در هر خلق حسنیة مذکوره را فعلی  
بود آن مجموعه عالم بود یا فردی فردی من و جنات پیست مجموعی ما و شما فقط در خور مراع  
سن و چندان نیست که پیست مجموعی مجموعه عالم چه شخص منفرد و قیامت بر قیاد باشد  
شخص اکبر را بطریق وجود او فردی عقلی و اهل عقل هم مقصود پیست اجتماعی باشد و بجزار و  
اگر مطلوب باشد بالتح و بالعرض باشند از زیر یا بالا همه اینگرندیم قصد بود است و داد و  
مراج کرک مطلوب و نه مزاج فردی فردی هر دو در بدن انسانی و اگر که پیست مجموعی  
است نه تنها آنها اعضا و اجزای در مکان پیست مجموعی مطلوب است نه ملاحظه ملاحظه  
و باو چینی خانه و همچنین اشارات خداوندی بر آن به در کلام الله موجود است میفرماید هو الذی  
کم یمنی اللذین سیانتم استوی الی ایها رسوا این صحیح شنوات از لکم کم بود است این  
نوعی آدمی است و در نزد بعلطف استوی بدان و عطف استوی استوی اشاره باینست

تعالیم به نیز بهر کار روانی بنی آدم است اندر مصیبت همه یک سنگت منظمند نه بدست  
 جماعتی مقصود افتاد آری اگر هر یکی را غرضی منفعتی دیگر بودی کیے! اباد گوئی تعلق  
 بهیئت اجتماعی و لحاظ آن نوبت میرسد الغرض بهم با اشارات نقل و تم شبها در است  
 نظر مجرب و عدلیت اجتماعی است اندر مصیبت کفر و کذب اگر چه فی حد ذاته تسمیه باشد  
 حسن انصافی دالبسته بدانان آنهاست چنانکه خال سیاه و بیروسی رنگت و موجب  
 زویا و حسن میشود و ذلف پیچیده همچو رسیاه اگر چه در حد حقیقت خود صیحه منظر بود اما  
 دعوی و تنگ و خود آنچه رطلها اتحاد دارد و در مرتبه حسن او هر قدر که دخل دارد قابل سزا  
 نیست غرض حسن شخص کبر هم نمیچشم شخص اصغر با جهام صند او صورت بند و چنانچه اینجا با جماعت  
 سفید زلف سیاه و غیره شاید معلوم نیستی بس یا پیدا شود همچنین در شخص کبر با جماعت بان  
 فرمودند که کافران کمال دیدار حسن حسن گراید با جماعت صدق و کذب علم و جهل  
 پس یا بیچاره دیدار قرآن خیر و شر و نفع و ضرر خوبی آواز یک هزار آفراید لیکن اگر خود این  
 سینه اختیار فرمایند مورد ملامت شوند این تمکید و تشبیح او کجا آغوش جاسوت مامور با کبر  
 جلد و نام کس مسلم بر اوست کجا شانه همه کلینت فدا کرد و در ظاهر است که تصدیق کاذب  
 دعوی صدق او نیز کیے از اکاذیب افراد کذب است مثلا فرض کنیم که زید سخن غلط  
 ز عمر تصدیق با و بر جاست و گفت که زید راست فرمود و این سخن او صحیح و درست است  
 بلکه ماده محتمل داشته باشد اگر از حقیقت حال گاه است بلا تا مل خواهد گفت که عمر و زید  
 یکدیگر چه این قول نیز که فلان کس است یگوید یا دروغ قضیه است همچو قضایا احتمال  
 صدق و کذب همچنان دارد که دیگر افراد قضیه قاش را همچنان بصدق و کذب وصف  
 میکنند که قائلان دیگر اقول را ازین تقریر منع شده باشد که تصدیق کاذب بقول  
 شده یا بقول مسلم کذب مصدق است چه هر چه دلالت بر سخن تفسیر کند همان با قضیه  
 و همچنین از حقیقت از نجاست اگر امام مازی ما خدا این سخن یا بحدیث شهادت

کافی تمهید الغرض بمجازه التصاف مفعولی صلیق جهالت و کفر و فسق و کذب و کفر و کلام  
 مسلم میجویم و در حق خالق نمی توان شد التصاف مفعولی بصفتی مسلم التصاف  
 علی هموم نیست اگر نقاشی نقشی زیبا یا نازیا بر دیوار کشد در یابی یا نازیا بی صفت  
 همان نقاش است یا بوجه خوش نمایی یا بد نمایی صفت قرطاس را با این وجه نقاشی بد  
 خوش پیکر نتوان گفت و اگر خوش پیکر است بد منظر نخواهد گردید باقی تفریق این دو  
 کدام صفت از آن طرف با نظرف میرسد و کدام صفت از آن این است و کلام ما از آن  
 ان بوجه قلت فرصت نمی توانم اما مقرب عرض مثالی اشاره بان کرده میروم  
 ما بان اگر به تنویر ارض جلوه الای جرح گردان شود نور من حیث هو از آن طرف آن  
 مرتبه التصاف ذاتی و لوازم ان از جای خود قدم نه بردارد و نظرف اگر چه نور از تصاف  
 اما ترتیب و تملیث و غیره تقطیعات که مقتضای تکمال سخن خاها و منافذ نور برود این  
 فاعل لاحق شود و همه ازین طرف است اتفاق فاعل خویر است ازین گوناگونی برتر است  
 از نور افشایش بظهور آید یکین چنانکه التصاف مفعولی مسلم التصاف فاعلی نیست ازین  
 به قدرتش سر بایه مع او باشد خصوصاً وقتیکه التصاف مفعولی بصفتی حسن شد ان  
 فی حد ذاته یا تعبیر موجب حسن مجموع شود همچنان التصاف فاعلی بصفتی که تعبیر بود  
 ذم و لوم فاعل شود و همیشه خود ظاهر است یعنی قبح صفت مفروض مسلم با زیان است  
 عینی فاعل ترک نیست تا احتمال بد فعلت و صفای تعبیر در حسنیت اجماعی باشد بخیر  
 فاعل هم گرفتار سزا فعل خود باشد و دیگر چه باشد باقیاندا اینک و کذب قبح صفت هر چند  
 این سوال از آن کس متصور است که فطرت سقیم دارد و سلیم و طبع و اثر گون به مستقیم  
 نیز نظر بصیحت چند خاها را میفرسایم صدق و کذب اول در علم باشد یعنی هر چه دانست  
 است دانسته اند و درین مرتبه صدق کمال است چه خبر از صفتی وجودی عینی صفتی  
 سید همچنین کند یا نقصان زیرا که مشعر بحدیم آن است و ان مسلم نمی اصل وجود کمال

چون اینهمه صفات وجودی از لوازم ذات وجود معنی ما به الوجودیه اندو پیدا است که لزوم  
 ت علم از ذات نباشد و نه تعدد علل بیک معلول لازم آید چه لزوم ذات معلول  
 ت باشد و بجا بر است که توارر علل هم متنوع است و کار پروازی یکی و یکبارگی دیگری  
 جمع اول را بجهت که اجتماع المثلین فی محل واحد اعنی اجتماع ذی صوتمین فی صور  
 عدّه و اجتماع نوعین فی شخص واحد یا اجتماع بعضین فی فصل واحد لازم آید و ثانی  
 جهت که تجلّف معلول از علت اقرار پذیرد افتد با جمله لوازم ذات عام از غرورم خود نوبند  
 نظرف موجودیت ذاتی خود مستلزم علم بذات خود است و همین است که بیهربت علم غرور  
 و اول افتاد اگر اقتضای ذاتی بیان نبودی بلکه الاضاف بالعرض می بود و همچو دیگر  
 صوفات بالعرض وجود نیز در سطر تعقل حوارض خود و موقوف علیّه آن نبودی نظر  
 ین از کذب فی علم عدم بعلم معنی ما به العلم معنی صفة کاشف لازم آید چه تحقق معلولات  
 چه که فرض کنند خواه بحقیقت یا باندراج و اندراج آن در ذات باری تعالی و موطن  
 مسلم و باز حجابی بیان نمی اگر با اینهمه انکشاف روند به حاصل کلام آن باشد که سبب  
 کشف نیست و چون ان نسبت خود وجودیم نباشد چه عدم معلول و لازم ذاتی عدم  
 ت و غرورم دلالتی دارد که منکرش ببالم نیست این است حال صدق و کذب علمی و عدم  
 صدق و کذب معنایی و اخباری باشد بطا بر اینجا هرچی نیست چه عدم منفعتی لازم نمی نماید  
 بعد صورت وقوع تخمین کذب از تعالی شأنه قدرت بر اخبار کذب نیز همچو قدرت بر اخبار  
 صدق ثابت خواهد شد لیکن چون نظر را قوی گردانند و عقل حق شناس را در پرده اش نشانند  
 باز بنگرند انشا الله اینجا نیز همان تماشای نظر آید که در کذب فی علم بود تحصیل این اجمال  
 بیک کذب قولی و فعلی اگر چه بطا بر امری است و وجودی اما ستارم مضرة دیگر است و همچو  
 مع محارص حال و شد و نه قطع نظر ازین صفت آن الفاظ نیز کیفیت دلالت آنها بر  
 پنهان است که در الفاظ اخبار صادق باشد و از اینجا است که در مواضعیکه بی مضرة

منفعت به نبال درود آید این فوج به دل محسن میآید و چنانچه بر اسرار کلام الله وحیت  
 پوشیده نخواهد بود با جمله کتب کذب قولی نه بچو فوج کذب علمی است بلکه در کذب علمی فوج ذلتی  
 چه این کذب تلذذی عدم منفعت بعلم است و فوج کذب قولی عرضی است بوجه اقتران منفعت  
 دیگران موردوم کافه نام باشد اکنون باید دید اگر نتیجه کذب مضرة محض است یا چگونه  
 نصیب او نباشد و اگر مضرة من وجه و منفعت من وجه از مزایه موازنه می باید کرد تا هر  
 گران تر باشد از افراد همان قسم شمرده شود و این قاعده موازنه هم عقلی است و هم نقلی از نظر  
 اگر هتفا فرماید آیه فاما من ثقلت موازینه و آیه فیها اثم کبیر و نافع للناس و اشباه  
 من نفعها را مطالعه باید فرموده اگر اعتدل پرسند قاعده استخراج مزاج نسخه مرکب از  
 تحتان المزاج را پیش نظر باید گذاشت باجمالی از محسن اینها را غالب از راحت که قدر  
 نماند از آن هم اینها را محض باشد قبیح محض و مکروه بالذات است و چون نباشد که در وجود  
 بی آنفا در حمت که منجمله صفات کمال است و کمال از نزد هر خاکی و عام مسلم صورت  
 بند و آنکه از خلق کفر و جہل و غیره در عالم وهم و گریه می آید جوایش از تدبیر همین  
 واضح است و اگر هنوز بخیخار باشد من خود عرض کنم می باید شنید که خلق کفر و کذب  
 جہل و عالم بذات خود اینانیت آری انجام کار مستوجب اینها باشد باز چون کمال  
 شخص اکبر که نفسی بر تر از آن نباشد و البته بدان دست این نفع ماضی و نقصان  
 و آن اینها و چنان شد که نفع سهیل و او در بی مزه و نفع شکاف و دل و غیره با اینها  
 این بسیار با جمله چنانچه در شکاف متن و دل مقصود بالذات حصول شفاست که همه اینها  
 در آغوش اوست لیکن اولش اینهاست و آخرش همه راحت و آسایش همچنین مقصود  
 بالذات از خلق کفر و جہل و غیره کمال حال شخص کبر و تمیم کمال دست اما اولش قبیح است  
 و انجامش حسن و حال با اینهمه قبل نقشه کشی حسین و قبیح حسین قبیح را وجود بود نه نمودی تا  
 استحقاق قابلیت این و آن هم رسیدی و گنجایش و هم ظلم و بغل از قابل بدل می بوداری

مفصل کبر معنی هیئت مجموعی همه عالم را که مجموع دیگر سیئات مجموعی مجموعی و تزیینات  
 بالذات باشد و اجزای آن منقسمه با عرض در علم باری وجود سابق از جهت چنانچه  
 علت غائی است و اجزا علت مادی و علت غائی اگر چه در وجودنا چیزی نیست و  
 اجزا باشد مگر در علم تقدیمی است بدین گونه ایجاب الیکامل دست که اعلیٰ سفلی گردیدند  
 چنین است قبل تحقق اجزا در علم آن هیئت مجموعی را بوجه تحقق استحقاق اجزا برسدند  
 من اقتضای عقلی است و همیدم معروض شد که سن صورت را نه تنها اجزا در حسنجاری  
 اما اجزا از زشت و نازیبا که بقضای قطع بکار باشد و حصول مسجودت همچنان در  
 ازند که اجزا از زیبا و اینهم ظاهر است که کفر ایمان بچو دیگر ملکات و اخلاق انسانی را  
 در مقتضیات مابیت تشبیه بوی که از اندچنانچه مابین خود کاهوت و خبوات و سنی  
 لقی و بطلق و سخاوت و بخل و شجاعت و صبر و حلم و غضب و سیاه و شوق و غم و غیره ملکات  
 نوری و فطوری و این را باین ملکات تحمل جعل تصور نیست همچنین ذات سومین  
 در وصف ایمان و کفر تحمل تحمل جعل خبر از خلق داغ میدید چنانچه جمله بی بدین  
 حنین و آیه و السلام یدی القوم الکفرین و السلام یدی القوم الظالمین نیز بر لزوم  
 فی مرتبه بالقوة ایمان و کفر اگر فهم باشد ولات دارد عرض چنانکه هر با عرض از  
 ذات اگر است همچنین هر فعلیت را مرتبه بالقوة بکامین که این قوه در صاحب ذاتی  
 است فبا و نه هر با عرض با ضرورت مابالذات است مگر چنانکه بهر حرارت آتش و خارج  
 مذومعدن دیگر بنظری آید نظر برین القاص ذاتی آن بان بظا بر سلم شد ایچانیز  
 بلکه کفر و ایمان بچو دیگر ملکات ماضی و معدن دیگر بنظری آید نظر برین قوا در وصف ذاتی  
 بن اینها ضرورتا قوا و آری چنانکه بهر از فرض آتش و مزون را متمر ساخته اند  
 اگر در متن نور ایمان تا کفر طرح در آیه انبیاء علیهم السلام و سادس شیطانی و انسانی ساخته اند  
 در خلق ایمان و کفر علم و جهل و صدق و کذب و آرزوی در مرتبه بلکه نه مجلس جدا گانه

بسته بلکه همان خلق ذوات اهل این ملکات مستوجب ظهور این همه صفات در آن ذواتند  
 و با این ملکات بمقتضا و اسباب محرکه اینها بر مرتبه و مزون بهر اقتضای آنست که مصداق آنست که  
 خلیت ایمن بد کفر شدند مگر دروغ خداوندی با بندگان پس از تحقق ذوات بندگانت و  
 پدیدت که برشی پس از تحقق خود تحقیق بهم رساند گو آن تحقیق اینجا از قسم تحقیق نفی و  
 اغنیاء و غنیاست نه از قسم تحقیق بلع بر شتری و اجیر مستاجر و تحقیق احتیاج با غنی  
 خیر و ثار آن خواهد بود بر عکس آن آری وقت شمار گاهی بفقیری زائد رسد و فقیری محکم  
 ماند و همچنین گاهی عطار گران بسیار را دامن چاک دامن بر تابد با کله بنده سرا با احتیاج  
 حاجت کلان اگر هست همین حاجت هدایت است اندر صورت بجای هدایت اگر از نظر  
 بدو غفلت فرمایند این دروغ محض بغرض مغرت باشد که جز از بر جان نیاید بغرض  
 و شفقت که کارهاست الغرض خلق مرتبه ملک کذب و کفر و جل قبل تحقق تحقیق اهل ملک است  
 نه بدان تا افاضه آن خلاف تحقیق آن باشد و موجب بر می نمید و آری طلب عالی خضر  
 اگر بوجه احتیاج آن بان چنانچه عرض شد هر چه است دلیل است که خلق کفر و کذب  
 نیز بخلاف آثار رحمت او تعالی است و پس زمین اگر فعلیت قبل مرکب جمعی باشد از بارگاه  
 و پس دست یعنی جایگزین زمین و غیر آن میرسد زمین او میرسد فعلیت قبل که یک  
 بوجه تعلیق خداوندی و تمییز و تعالی باشد نمود بالبدن مثال تیره الاقوال ظهور آن تیره  
 بقصان ملک او نبود بلکه انشایش بسوی او ملک باشد اندر صورت بجز آنکه این که او تعالی  
 شانه خبر از عدم صفت رحمت و هدایت و از عدم علم و عدم وجود دیگر چه باشد باقی ماند هم  
 از اسما و حسنی کار او ضرر مطلق است که نه تنها ضرر فاصل یعنی آنکه بوجهی امید نفع از نباشد از  
 افراد او است بلکه ضرر یک بغرض ضرر رسانیده شود مثل تکلف و مل نیز از اقسام است  
 غرض درین اسم یک دلالت بر بر می نیست تا در تسلیم این غرض حرام بل بل پایست  
 بلکه این ضرر رساننی نیز در تحریکات رحمت بی پایان او است و برین قدم شواهد نقلی گاه اند

انهم دلائل عقلی ولالت دارند و در بسم الله والحمد لله اودن حرمین پس از اسم ذات شیرین  
 است که رحمت اقدم صفات اوست با زارش و سبقت رحمتی علی غضب و این ما شاره و التفسیر  
 بر تقدم او خاص جفت غضب که اسم ضار از پیشکاران اوست ولالت نمودن وظایف است که  
 درین موطن این تقدم و تاخره بر تقدم و تاخر زمانی است می آید نه بر تقدم و تاخر مکانی  
 چنانچه ظاهراً است همچنان تقدم و تاخر بشرن را نیز در اینجا ساخت نیست که تقسیم فرق  
 راتب در اختیار ترک در و قبول بکار آید یعنی هرگز اندر خود سنگار ان نوکری مثلاً اقدم  
 بشرن دیدن ما ثانی نوکری گرفتند و هرگز اکثر از ان فهمیدند از اجواب دادند و ظاهراً  
 این رو و قبول در اینجا متصور نیست که صفات او تعالی همه مقبول و برگزیده اند یکی هم  
 بزوک و مردود نیست آری اگر تقدم و تاخر ذاتی گیرند چنانکه در دیگر صفات مثل علم و  
 شینت دارا و مثلاً بالبداهت بنظر می آید البته این سبقت بکسی می نشیند لیکن درین  
 صورت اقدم را علت و حاکم موخر گفتن لازم است و اقرار تحریک مذکور ضروری است  
 نور اجتماع رحمت و غضب که در صورت اقرار تحریک مذکور متیقن است دشوار است  
 بخامین دشواری یادگاری زمانه تادیب و تربیت خویش و دیگران می باید کرد و ان چنانچه  
 بدو استاد در پیرایه غضب چه جهتهاست که در بنید است و اگر از عقل محض بر رسم  
 البش این است که در خزانه خلوندی همه خیر و برکت است شر و نقصان را تا بل در نگاه  
 جایی نیست چه خزانه او تعالی همین وجود و کمالات وجود و آثار اوست که با یقین این صفات  
 تعالی باشند و پدید است که اگر در ان خزانه عیب نقصانی باشد اول تعالی اوست  
 و لازم آید پس اگر از ان خزانه بنده هم چنان ارزانی دارند که آفتاب ز نور خود برین  
 بگذرد رحمت باشد چه داو ن خیرم اگر رحمت نباشد باز چه باشد منی رحمت همین است  
 تا جتنی را بدو در پیش بوزند یا نوظن خواهند ظاهر است که مخلوق بهترین محتاج  
 به برین نعمت از هر چیزی احتیاج او شان استیاج نمایان است اندر این صورت اول رحمت است

که از طرف بطور آید یعنی اولین فعلیکه صادر شد همین ایجاد و اعطاء وجود و توابع آن است  
 و سلب و اخذ اگر متصور است پس از اعطاء متصور است آری اگر از خانه دیگر بر فیروز  
 مگری ممکنات را این کمالات بدست می آید گنجایش اخذ و سلب قبل اعطاء محتمل  
 بود لیکن چون قصد اینچنین است رحمت را منشا بجز ذات بابرکات امر خارجی یا اعتباری  
 غیر نمی تواند شد چه قبل ایجاد ممکنات از ممکنات را وجود است نه غیر آنها را از شرکاء  
 ذات بابرکات تا نشوونما این صفت و تحرک آنرا بنام آن زند آری اگر بر رحمت تقدم  
 است علم را تقدم است اعنی علم احتیاج ممکنات را تقدم است اندرین صورت علت  
 فاعلی رحمت ذات بحت باشد و علت قاعلی آن سلومات آن و عالم محرک اعنی واسطه  
 فی الثبوت و ظاهر است که اینهمه سامان از ازل تا ابد یک حال و یک منوال باشند  
 احتمال زوال نیست تا توقع بیکاری و تعطیل رحمت بدل ذخیره کنند نظیرین سابق  
 اگر باشد از آثار رحمت و تحریکات او باشند از تردیدات برد بالجملة علت تا ماز رسول  
 خود قطع نتوان کرد و معلول از علت خود مختلف و منقطع نشود نظیرین دوام فعلیت  
 رحمت در بر دوره ضرورت آری گاهی در قبالات تضاد باشد و گاهی در تعبیهات  
 در اول تقدم باشد شرف سرایه ترجمه باشد و در ثانی مزید قابلیت مرجع آید مثال اول  
 شکافتن دل است یعنی بیمار و بیمار دار و طبیعت یا ران ننگ ساز همه را نظر رحمت بر همه جسم  
 است اما دل و جسم باقی در باره قبول رحمت متضاد اند اگر دل را نگاه دازند همه جسم شکاف  
 فاسد میشود و اگر جسم را نگاه داشتند خواهند شکافتن ضرورت و مثال ثانی قصه آفتاب  
 و شبیههائی تیشین غیر تیشین است یعنی لطف آفتاب همه یک مرتبه افتاده اند  
 اما قابلیت شیشه تیشین بخلاف از حراق با و دانید و شبیههها را دیگر همچنان محروم مانند  
 غرض گاهی رحمت بر اشرف موجب غضب و گیران میگردان اشرف همان شخص کبر باشد  
 یا کسی دیگر از افراد بنی آدم مثل انبیا و اولیا و همچنین گاهی ایصال نضر روحانی مضافه

نقصان و نفع جسمانی باشند ازین صورت آن نفع را بگیرند مثلا عاقبت را یا معلوم  
 دنیا یا مال را و آن نفع روحانی مثلا مقامات و مدارج رفیعہ را با و کرامت فرمایند  
 ہمینطور ممکنات ہمہ با خداوند جل مجد و نسبت واحد دارند اما بوجه فرق قابلیت  
 یکی نبی و ولی گردید و دیگران ماچنان محروم داشتند با بخل ضرر کرد ازین ضمن مطلق بجا  
 میرسد و غصی کہ از ان درین وقت با بیعت بجهت می آید ہمہ از ان رحمت او تعالی  
 باشد ازین صورت ضرر محض کہ هیچ نفع باقی نماند نسبت باشند از ان رحمت متصرف است  
 پس حال کذب در زمین کہ با یقین ضرر محض است نسبت او تعالی خیالی است محال اگر  
 کسی را درین دعوی کہ کذب در زمین و تلمیذ و شرح ضرر محض است و شائبہ نفع با و ترکیب است  
 تردید باشد جوابش این است بشنویم کہ کذب خداوندی در زمین ظاهر است کہ ہر ایت با و  
 حق با صلا ممکن نیست چه دین نام مرضیات حق است و پدید است کہ مرضیات و غیر مرضیات  
 انیز بی اطہار با منصفہ ظهور نمی توانند پیدا با مرضیات و غیر مرضیات او تعالی چه رسد  
 پس چون خود خداوند کریم مرضی را غیر مرضی نام نہاد و غیر مرضی را لقب مرضی و لو طریقی  
 مطلق آن با یقین مسدود شد باز اگر مواضع فرمودند ضرر محض بودن خود واضح گشت و اگر  
 بچہ نہ پرسیدند فرق مرضی و غیر مرضی غلط برآمد چه این فرق لازم است کہ موجب سرقی حاصل  
 میامین خداوند تعالی و بندگان او باشد و کم از کم ہر ایت این فرق این است کہ بر موفقی  
 مرضی راضی شوند و بر مخالف ناخوش گردند مگر با ہرست کہ خوشی صاحب اختیار کہ ایش  
 ز گردش روزگار ندارد و دوم افلاس عاقبتش بسبب نیارد چه قدر موجب کامیابی ماہست  
 همچنین ناخوشی همچنین با دشمنان کہ نہ پاس کسی دارد و نہ بر اس کیس حج با شریع  
 شیخ و میسایہ است و این خیال کہ از افعال و احوال بندگان فعلی و محالی نہ موافق مخری  
 چہ مخالف رضا او تا نوبت باین کامیابی و جیبالی رسد ناشی از ان است کہ خداوند  
 حکیم بہر مصلی و ہر کار رساند و نہ قدر صاحب اختیار ربط حادث و قدیم را اگر دریا نہ خود

اشکال است و که علم او از همه علوم پیش است و قدرت او از همه قدرتها پیش علوم و قدرتها  
 ما همه از تنزیهات علم و قدرت او تعالی اند و جمله کمالات ما کمالات او تعالی ربلی خود  
 که کرده نوره اگر محیط آفتاب است اعنی حاصل اجتماع اشعاع را از ان نور در اض چنانکه این  
 ناشی از ان است و ان مشار از تنزاع این همچنان کمالات ما ناشی از ان باشد معناه  
 مشار از تنزاع کمالات ما و اینهم پیدا است که حسن و قبح سیاه کل ممکنه همچو فرق دایره و مثلث  
 و غیره اشکال از لوازم ذات آن سیاه کل است با انکشاف سیاه کل ممکنه و قطعیات همگان  
 انکشاف این فرق نیز ضرور است و ظاهر است که پسند آمدن حسن پس از انکشاف  
 ما پسند آمدن قبح از ضروریات است و چون قصه اینچنین است قدده تامله چو امیکان خوا  
 نشست با ضرورتها خود خواهد کرد چه علت تامله متحرک او تمام اجزاء موجوده مقتضای  
 پسند آمدن ما پسند آمدن هر یک با بطوری جدا زیر تصرف خواهد گرفت چون ازین  
 قانع شدیم باز پس می باید رفت در صورت کذب فی الدین حال منافع آخره معلوم شد  
 باقی ماند منافع دنیا حال آن نیز نزد اهل عقل واضح است چه حقایق بسیار از تبدیل  
 و از منته تبدیل نشوند آتش درین زمان و مکان باشد یا دران بهر حال آتش است  
 لوازم ذات از تبدیل مذکور و تغییر نشوند پس چون خدا تعالی همون است که بود و حقایق  
 ممکنه همان هستند که بودند باز دنیا و آخره همه در قبضه اقتدار او تعالی است اندر معنی  
 همان آتش در کاسه باشد و همین است که فرموده اند ما اصا کم من مصیبه فما کسبت لکم  
 نیشن در صورت صدق اونی الدین راه یابی قابلان متصور بود در صورت کذب بلای  
 نشد نظر برین توقع آن الطاف هم مانند که بوجه اعمال صالحه صلحاً نشاء عالم بود  
 با خلائق ان با مصیبات مذکوره حال عالم چنان می شود که با خلائق نورد و خان عالم  
 نشان بکار اندرین صورت هر کس گرفتار مصیبت باشد و نام راحت هم نشوند و در  
 گنجه رید احکام خداوند از روح تا بدن و از اعمال تا احوال همه را فرا گرفته نسبت

بهیچکی است جدا عرض دین را و سعی است ازین تا ازان و مراعات ان حجت مرد و حجت  
 بالیقین تدریجی است که هزار فساد و لکوک نقصانات دنیا را بر هم زد و آنچه از حکام  
 احکام متعلقه به امات نخاع و جبرع و اجارات بود است غرض مقتضای حکام است  
 علامه سایش کا فنام است اگر بالفرض و التقدير درین نوع ازان طرف به مدعا  
 راه نماند اینهمه فاه بدل آزار شود و اگر بالفرض نفسی بهم کابی مغز است بایان رسیدگی  
 رسید یک کبیره روپیه گرفته اگر خر مهره حواله کرد چه کردند و بازان نفع را اگر مقابله ازان  
 و از البوار چند این نسبت کی طرف با وجه بند و از کی طرف بجمعیست خواهد رسید  
 از وضع خر مهره همه ازان محض باشد با جمله بعد تسلیم انکشاف حسن و قبح و وجود قدس  
 عدم نفوذ مشیبه بنیال همان کسان آید که از عقل بهره ندارند این است حال نفس و ضمیر  
 کذب نه اوندی نسبت افراد نوع بنی آدم باقی ماند و هم دگر آن است که اگر نفع افراد  
 باین کذب گره نخورده باری چه عجب که منفعتی در حق شخص اکبر و روایت نهاده باشند  
 توبیش این است که درین قدر موافق و مخالف همه یک زبان اند که ظلم و آزار و اشغال  
 بیجه بالذات اند بذات خود حسنی در بر دارند اگر حسنی غازه روی اینهاست همه با عرض  
 باشند بالذات مگران غیر در صورت منفر و نه سبب مجموعی شخص اکبر باشد حال ازان  
 که او بایجاد انواع و قوی و ملکات اینها تکمیل یافت پس ازان اگر فعلیتی بظهور آید همه  
 از آثارین باشند اجزای ان مثلا چشم و گوش و غیره قوی ما و شما را غایت کردند مرتبه قوی  
 این قوی از اجزای است اما این آثار آنها معنی دیدار و استماع را از اجزای شمردن کار  
 فرمودند ان نیست خبر از چیزی میدهد چون حال آثار مذکوره این است که اطلاق اجزای  
 بران درست نیست مالا که خود از ذات و صفات او ناشی است حال اطلاق اجزای بر  
 عوارض خارجی که از خارج ناشی شده با منظر آمده اند خود معلوم شد اکنون باین  
 که که یک از صفاتی نفوذ با صراحت شود و بجانب بندگان آید از کدام قسم است انانکه عقل

رسا دارند خود میدانند کہ ماسی از خارج است و بر بندگان یا محض کہ بر واقع شدہ نظر برین امر  
 نیست این یا آن نوحی خوانند و ظاہر است کہ حسن و قبح وابستہ باجماع اجزاء مختلفہ باشد  
 نسبتاً نہ باجماع عوارض مثلاً چشم و گوش و بینی باوضاع مناسبہ معلومہ کہ این برین است  
 ان بالا بہم پیوستہ صوتی پیدا میکنند آن صورت بوجہ اختلاف اوضاع و اشکال گاہی  
 حسن میگردد و گاہی قبیح اما امور خارجیہ یا عوارض عوارض درین حسن و قبح مدخل ندارند اگر  
 بعض جا دخل دارند ہمین دارند کہ اگر از پیشتر حسن یا قبح گردانند و اگر قبح است حسن گردانند  
 مثلاً در صورتی زیبا چشمی ثالث افزائند ظاہر است کہ آن حسن بکمال اکثون بدتر از شکل  
 و جمال بشود و اگر فرض کنیم ہمہ بہ ہم صورتی زیباست اما یک چشم نیست اندرین صورت اگر چشم  
 مگر داند و بجای خالی نہادند آن قبح مبدل میشود و حاصل همان شد کہ ہمہ اجزاء فراموش شدند  
 لیکن جائیکہ اطلاق اجزاء امور خارجیہ درست نہ بود و اگر کمال شی معبود قبل بحقوق امور  
 لازم آید ورنہ ازین ہم چه کم کہ این امور خارجیہ اجزاء آن نحو اندان شی بذات خود کمال  
 باشد یا ناقص بلکہ درین چنین مواقع آن امور خارجیہ در حسن و قبح او دخل نباشد و  
 چون باشد کہ این امور اندرین صورت منجملہ باسنات و مفصلات باشد چنانچہ ظاہر است  
 خصوصاً در ما نحن فیہ اعنی کذب باری تعالی نسبت مخلوقات ظاہر است کہ آن صحت  
 جناب باری است نہ جز باوصف مخلوقات و پدید است کہ صفت باین نیز سابق بر منفصل  
 بود و در بیان مخلوقات و خالق کائنات کلامی نیست نظر برین ربان کذب او تعالی  
 نیز نسبت مخلوقات چه گفتگو باشد باقی ماند اثر کذب او تعالی در مخلوقات ان ہمہ نسبت  
 نہ خیر چه منافع دینی باشند یا دنیوی اگر موقوف بر سعادتہای ما ہی است ہمہ محتاج در بیان  
 باشند گفتا دروغ ہمہ منافع را بر ہم زند و ما ہم گفتا دروغ حضرت خداوند عالم کہ با صیلا  
 ان بصوری مکن نیست پس از خدا اعتماد استی بر کسیت و امید رسالی فہم زد کہ امام اگر خدا  
 نخواستہ خود خداوند تعالی دروغ اختیار فرمایند موافق مہر مہر و درین بیچارہ ہا

هیچ طور ماحضت ضرر این دروغ متوان شد و قبح اضرار از اولیات و بدیهیات است  
 و جایکه اضرار پسندیده اند نظریات او ناپسندیده و اند بلکه باعتبار آثار او پسندیده اند یعنی  
 نظر بر آنیکه باعرض از آن می ناپسندیده اند چون مثل اشغال این مضمون در اوراق  
 گذشته مسطور شد مذاحت مگر نیست القصد قبح اضرار ذاتی است و چون نباشد مصاد  
 عمده صفات وجودی است اعنی رحمت در صورت تجویز کذب با رتعالی اضرار نوع انسان  
 نابعده می که زیاده از آن تصویب و مصلحتش متوقع فی چنان نمایان است که احتیاج  
 میان ندارد و درین صورت فردی از افراد انسانی نماند که مبتلا در این بلا نشود و اکنون  
 هوش باید دید که وقتیکه خیر محض و خوبی خالص در کینوع عظیم موجب بیعت مجموعی آن  
 ذم متوان شد شتر محض و زبونی خالص چنین در موجب نازی بائی خواهد شد تفصیل این حال  
 بان است که مصادیق حسن مرکبات بیته اجتماعی خیر و شریک و بد باشد ازین مصادیق  
 نباتها این گوهر بدست متوان آورد بوجه تنگی الفاظ این کم زبان را در اطهار باقی  
 و حیرانی است می رسم که کم فها نزار بین گفتارین خنده آید گویند که خیر و حسن همچنین  
 یک حسن متضامین متقاربه باشند اندر بصورت حاصل این سخن ان باشد که حسن جماع  
 من قبح پیدا شود و ظاهر است که برین تقدیر اجتماع ضدین و هم دور لازم خواهد بود نظر  
 بر این غلبان سخن میگویم که انشاء الله در نظر صاحب نظران سخن پریشانم در اسم آید  
 ن است که مقصود بد قسم باشد مقصود بالذات و مقصود بالغیر باز بر یک بد قسم دیگر  
 نسام یافته بید و مرکب مرادم از مرکب بیته اجتماعی است که با جماع امور کثیره متعلق  
 و نه اینکه امور کثیره اجزاء ان مقصود باشند چه نزد عاقلان بیته از هر قسم که باشد  
 فی بنیینی که جزوی ندارد اعنی قابل قسمت نباشد که این از آن است که بیست کیش  
 است که بیته کیفیت است نه کم و چون معنی ترکب مفهوم شد معنی بساطت نیز واضح شد  
 در هر مقصود بالغیر ان است که انرا اله مقصودی قرار دهند مثلا در یک ماب و دیگر ان

همه مقصود است اما بغرض نام و طعام و عرض از وقت و بالذات آن است که خود مقصود باشد  
 نه واسطه دیگر تا صد پس هر کفیتی که مرکب باشد معنی مذکور مقصود بالذات بود از آن حسن  
 می نسیم و ملاشما حقه فی الاصطلاح و هر کفیتی که بسیط است اما مقصود بالذات از آن خوب است  
 و آنکه بسیط است یا مرکب اما مقصود بالغیر از آخری گوئیم و دیگر گوئیم که پست ترکیبی که با  
 خیرات کثیره مثلا فقط بدست آید یا خوبیهایی چند مثلا مجتمعه شده موجب حدوث آن شوند  
 با لیمان می بینیم که آن شکل نازیبا باشد مثلا چشم از قسم خیرات است و هم خوب اگر در شکل  
 فقط چشمها باشد و دیگر هیچ نباشد بالیقین آن شکل نازیبا باشد اندرین صورت اگر  
 زشت و زبون بود در زشتی چه کلام با جمله اگر همه افراد کینوع خراب فاسد باشند توقع  
 خوبی از کجا آید ماده هم فاسد شود صورت هم خراب حال ماده خود معلوم است که همه اجزا  
 اند و حال شکل و صورت اینکه از ترکیب علوم امید اصلاح نیست این است حال نخبه  
 خود باقی ماند نسبت شخص که بر آن نیز نزو اهل عقل ظاهر است چه انواع بمنزله اعضا  
 اکبر اند چون یک عضو جمیع اجزا فاسد شد همه ناقص گشت فساد چشم و گوش  
 و دست و پا همه را فاسد گرداند از اینجا که افضلیت این نوع انسانی بر همه انواع  
 نزد همه عالم خواهد تا لیمان نقل اند یا پیروان عقل مسلم است فساد این نوع همچو فساد  
 دماغ باشد که جسم را از پایه اعتبار ساقط گرداند با جمله حسن هدیه اجتماعی نوع  
 انسانی و هیئت اجتماعی جمله عالم بانضمام اضداد اعنی کفر و اسلام مسلمانه تنها تنها  
 کفر و ایمان یا باقران فردی از ایمان و کفر همچون خود تصویب است با حضور صلوات  
 که این خوبی باقران این وان چنان صورت بند که خوبی ذاتی آب باقران  
 شیرینی و ترشی اگر چه صباحت فقط باقران ایمانی با ایمانی دیگر تصور باشد که  
 اینجا فقط نظر بر صفاتی است که بسیط باشد و اینجا نظر بر شومی است که بی باقران  
 اضداد و ترکیب صورت نه بند و انقصه باقران افراد کفر با همه گزند امید اصلاح

صورت است نه کذب محسن یعنی که آن خود بوجه فساد و ماده بدیسی البطلان است اندر  
صورت اضرار کذب شمر بیچگونه خیر نباشد تا گویند که با اعتبار آن خیر لاحق رحمت محکم  
ان گردیده نظر برین کذب جناب باری تعالی محض از زوایایم باشد و معارض صفت  
رحمت پس اگر نمود باشد تجویز کذب باری تعالی کنیم اقرار عدم رحمت نیز درین پیرایه  
ضرورت است و این همان صفت است که مطالعه کنان ادواق نسخه عالم را از اقرار  
ان ناگزیر است چه حاصل آن همین اخطار باشد که از وجود عرضی ممکنات و صفات  
حرفیه ایمان بران از بدیهیات اولیات است العقده خلق کفر در دیگران چیز ذکر است  
و کفر خود چیز ذکر خلق کذب و جهل در دیگران چیز دیگر است و کذب و جهل خود چیز دیگر  
آن صد ضرورت موجود و اینجا ضرورت منقو و البته موافق همه موجود ازین تا از ان فرق  
زمین و آسمان است غرض از امکان چیزی در جایی امکان آن در جا دیگر لازم نیاید  
و از امتناع چیزی بجایی امتناع آن بجایی دیگر مستحق نشود هر سخن وقتی بکنه مکانی مانده  
باقی ماند اینک اگر امتناع کذب باری تعالی و تصدیق کاذب از ان طرف تسلیم  
کنیم این قصه اگر مفید باشد فقط اهل علم و معنی باشد و اگر ادراک این فوق راه هم  
نماید خامان را راه نماید عوام بی علم را چه سود جوایش این است که ضرورت ادراک  
این فرقه را باریک اگر می افتد وقتی می افتد که ما هست جهل و کذب اول که در دل  
بندگان مخلوق فرموده اند و ما هست این جهل و کذب که تصدیق کاذب تصور است  
وقت اواده ادراک فرق مراتب برابر بنظر آید و این از ان گفتم که قبل تخمین نظر  
این اعتراض را بدل رسایی نباشد همین است که کم کسی درین خلجان با قاده  
تجسس هر که تخمین نظر دارد اینقدر هم مایه ادراک دارد که پس از بیان فرق یکے را  
از دیگر متمایز نماید و آنکه ازین قسم فهم بی بهره اند ازین قسم هم خبر ندارد و بخود  
خلاق از مدعی صدق ساطع وی دل نشان مطمئن میگردد و میدید است که حقیقت

یقین مین اطمینان است گمانید در حقیقت اطمینان هنوز ملبان باشد بہر دفع این محال  
 عوض میکنم کہ گاہی نسبی تنہا بدل آید و گاہی نقیضش نیز ہمراہ او بود اندرین صورت نیز  
 دو احتمال است ہر دو برابر باشند یا غلبہ این را باشد یا آن را اول اطمینان است دوم  
 شک سوم ظن چہارم و ہم با اینہم بسیاری از معلومات عوام را می بینم کہ نظری است  
 و یعنی الغرض ترتب بر مقدمات دور و دراز قارح اطمینان نباشد طفل نوزاد است  
 رامی کہد و بچہ گاو و میش را اگر در دریا افگند بی سابقہ تعلیم دست و پا در آب نیز نہ  
 و پیدا است کہ این افعال ہمہ ارادیات اند و ہر فعل ارادی را صورت غایت ہمہ  
 و ظاہر است کہ غایت و غرض این افعال نتیجہ است در حق آن افعال بنا یہ خفی لعل  
 چہ در وسط مقدمات دیگر افتادہ اند کہ پس از ترتیب آنها نتیجہ لازم آید مگر چون علم  
 اینہمہ مقدمات الہامی است نتیجہ خود بخود بدل می افتد بچنین حصول اطمینان با  
 خوارق و دعوی نبوت و رسالت علاقت دارد کہ بی سابقہ تعلیم در جذر ہر قلب و دلیت  
 نہادہ اند حتی کہ فساد ہمین دلچیت موجب عجائب پرستیہا در اکثر افراد بنی آدم  
 گردید از بنی اینہم وضوح شدہ باشد کہ نظریہ معارض یقین و اطمینان نیست یقین باور  
 بہ بیہیات اولیہ احسی مقدماتیکہ بی وساطت مقدمہ دیگر بذہن ریختہ باشد انحصار  
 نیست اندرین صورت اگر گویند کہ یقین باعتبار نسبت عام است از نظر و بداہتہ  
 و تواتر اخبار بجا باشد و اعتراض لزوم دور از تعریف متواتر ساقط شود و ظہر متواتر  
 ان باشد کہ موجب اطمینان و یقین بود و ظاہر است کہ یقین و اطمینان ہمینی مذکور  
 را در تعقل خود توقفی بر تواتر نیست مگر اکنون از وجہ دلالت خبر متواتر بر صدق  
 خبری باید گفت می باید شنید کہ چنانکہ خبر من حیث الخبر منحصر در صاف و کاویب نیست  
 و از بنی احتمال صدق و کذب ہر دو در خبر میداشت بچنین وضع اصل خبر ہر ہر  
 واقع است دانسان محبول بر ایصال نفع بنی نوع خود کہ یکے از سامان و ہمین

قطع است در اکثر و نیز بمیلور مخلوق بر باز داشتن ضربتی نوع خود است که سنجیده  
 ان کذب نیز باشد و وجهش همین محبت برادرانه است که اتحاد نوعی محبت اوست  
 بجهت صدق گفتار و تقصیر اصل فطرة است قطع نظر از عرض عوارض و محرم هرگز  
 روغ را دومی نباشد ان اگر طبع کسی از جادو مستقیم محبت نوعی منحرف شود درین  
 وضعی فاسد شود یا بسبب از سبب غلط کاری درین حیالات علمیه شود باشد که عملاً  
 بروغ گویند یا غلط رو غلط بپندم چون خالق بچون خلق خود را گوناگون آفریده  
 بریکه غیبی است دیگری ذکی و اگر یکساره کار است دیگری برک و هوشیار و صبور  
 یا تر اخبار و اتفاق انبار روزگار احتمال غلط کاری محو و سلاشی گردد اما اینکه  
 اسد هم باعث این گفتار شده همان سان بدل حقیقت شناسان خلیه و ماند که  
 بوجه غلبه اسوار بر اکثر افراد بشر چشم سر مشهود است نظر برین اتفاق گروه عظیم  
 رض فاسد به انسان ممکن است که اتفاق جم غفیر بر عرض صحیح و بهر نظیر همین اتفاق  
 ماعیات بی پایان بر مذاسب تقد و باطله کافی است عرض شرکت انراض جماعات  
 شیر و ممکن است و درین سبب کذب هم ممکن چه کذب عمدی تحریکه غرضی فاسد تصور  
 است آری غلط کاری بی اختیاری از جماعات کثیره بوجه مذکور متوقع نیست چه  
 سبب اعظم غلط کاری نقصان قرة علمیه باشد یا قلة تدبیر و فطرت کدر صورت  
 اتفاق جماعت کثیره اندک ذکی مصحح علم غیبی باشد و مضموم و احتیاط شده بر با غفلة  
 بی منتقدان شود خلاصه مرام الا کلام اگر ناشی از اصل فطرة است احتمال تعدد کذب  
 است آری و هم غلطی باشد مگر این دو صورت اتفاق جم غفیر محو و سلاشی شود  
 چون نشود و همه ممکن است ان برابر نباشد نتوان گفت که در دوره از ادوار همه اختیار و  
 عقل نمایند اگر ناشی از اصل فطرة نیست بحد سببش فرضی است فاسد یا اتفاق  
 غیر ان نتوان کرد چه احوال طابع افراد کثیره از ادوات حسنه ممکن بحد مشهور و غلط

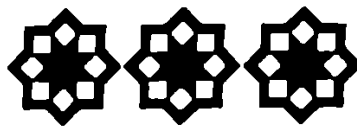
که این مرد و امر عینی عدم اتفاق در صورت اول بر غلط و امکان اتفاق بر محمد کذب  
 در بیان زلف هر کس و پاکس سلم است بلکه مغذر فطره هر کس و پاکس چنان و دعوت بنا و  
 اند که علم کیدین پستان و نتیجه آن در قلب طفل نوزاد و در علم دست و پا زدن بهر شادی  
 آب و نتیجه آن در دل بچه گاو و همیش هر کس می بینیم که وقت تردد در امری بجانب  
 غلبه آرا و اهل رأی مائل می شود و گواهی اهل عرض و مقبول نمی دارد لیکن چنانکه  
 باعث تومی بر صدق و عده موجب ستباری پاس خدا تعالی می باشد همچنین غرضی  
 تر از نصب است پس و حیت وینی نمی بینیم عیان را چه بیان احوال انبار زرگار  
 و هم که شتکان ا دیده و شنیده ایم نظر برین تواتری که ناشی از پاس خدا تعالی  
 نماید بهترین تواتر با اعتبار اعتماد و اعتبار باشد و تواتر که ناشی از نصب و حیت  
 بدترین تواتر با اعتبار اعتماد و اعتبار باشد چون در ما نحن فیه نظر کردیم تواتر بود  
 و نصاری بمقابل اهل سلام و ادیان متاخره با تقسیم و تواتر که در اهل سلام است بقا  
 کسی دیگر نیست اول پاس ملت و حیت ارشان می نماید و دوم پاس ملی و دینی است  
 چه این غلطه که فلان کس دعوی نبوت و ختم رسالت میکند خود آغاز دین اسلام است  
 نه آنکه دین اسلام متحقق و مہد از سابق بود و باز این شور و جہ عارضه یا واقعه تازه ریاست  
 برخاسته الغرض بر سامع متواترات اول تیز شناسشی اخبار ضروری است پس از آن  
 عمل مقتضای آن پس باید نظریه تعصب و حیت باشد رفع این تردد اول ضروری است  
 چون پس از تنقیر حقیقت حال مقدمات خفیفه هم می براید حقیقت این چنین بود  
 عظام چون نخواهد بر آما چون تجسس کردیم ابتدا در روایت تورات و انجیل یک یک  
 دو کس تنها یافتیم چه با قرار علماء رسید تورات یکبار در واقع نخت نصر یک نخت  
 معدوم شد و باز پس از مردم و مورخین از یاد خود نویسانند همچنین اصل انجیل عالم  
 وجودی ندارد و با عتراف علماء نصاری تراجم آن موجود اند و پیوسته است که ترجمه

کس باشد جماعت اندرین صورت احوال قورات و انجیل و در بر دور و از تورات  
 نمود آنکه میگویند که قورات و انجیل منسوخ نخواهد شد قریب است از اقوال قورات  
 و انجیل همچنین دیگر تورات ایشان با این همه سنی ان کلمات که درین باب هستند  
 نشان است باعتبار دلالت مطابقی در سق قرینه اگر گیرند فقط این قدر است  
 اخبارین همه واقع شدنی است نه آنکه احکام آورده من منسوخ نخواهد شد عرض  
 چنین گفتار که زمین و آسمان از جای خود پرودا اما سخن من از جای خود زرد  
 است بر عدم منسوخیت قورات و انجیل نمیکند آری بقضای رحمت ملت و تعصب  
 به کلمات و باین سنی کرده اند با سماع آواز و دین عیسوی اهل یهودیان  
 و تیره آغاز بنا و در باز با سماع غلط ظهور خاتم النبیین صلی الله علیه و سلم نظر بر  
 یهودیان بهمن تدبیر حفاظت ملت خود نمودند مگر چون امام خود الهی ملاحظه  
 اتفاق تنقیح احوال کتب یهود و نصاری نشد نظر بطبراقوال یهود و نصاری را  
 بشواترات فهمیدند اگر درین زمانه این بزرگان می بودند کتب متعلقه احوال  
 نصاری که علماء این زمانه بر قرینیا فراهم کرده اند با خوش ایشان می نباید  
 قصه این اتفاق که یهود و نصاری اهل در هر قرن متواتریت باز منطقت  
 مت ظاهراً و با هر واقع گزیره که انهم متواتر رسیدند با اعتراف حقیقت دین  
 مدی صلی الله علیه و سلم از علماء یهود و نصاری شاید بضم این همه مقدمات  
 نگری من منطقت به پیرایه شخصی و واقعیت نمایان شد آری تواتر و حوسی نبوة محی  
 حل الله صلی الله علیه و سلم و اظهار سجزات و ادعای ختم نبوت بطوریکه احوال  
 بی دیگر نماند ازین مسالوات پاک است اول تواتر بشر الط خود در هر قرن و خود  
 از منطقت فرض فایده نشان این اتفاق نمی نماید و انطرف پس از تحقیق تواتر  
 بطبراقوال این تواتر زبر آورده دلیل عقلی یا نقلی مزاحم است نظر برین این

ضروری یقین باشد و اگر این هم افاده یقین نکند حصول یقین معنی اطمینان عقلی  
 از ره سمع بطوری نبودی حال آنکه در ضرورت یقین و فعلیت آن در بعض اخبار صریح  
 را گنجايش کلام نیست و اگر بالفرض افاده یقین مصطلح نمی نماید باری از غلبه ظن چه کم  
 و ما می بینیم که بر وجه حکم مقتضای غلبه ظن در تنها نقل و نقلیات شایسته عقل نیز  
 همین فتوی می دهد حال نقل خود ظاهر است ایزدان جا کم فاسق بناقتینوا ان یقتضی  
 قوا بهما لا هم برین امر دلالت دارد و اگر آرزو خبر فاسقیت عادل است حساب  
 این تبیین نیست و چون امر مهم تبیین نباشد اشاره بان باشد که اکنون حالت نشتره مختصر  
 طلب نماید هر چه دستید موافق آن عمل نماید باز اتفاق جمله علماء بر قبول خبر واحد  
 مجتمه اشراطی باشد مدعا است چه از سبب اخبار یقین معظم حاصل نتوان شد اگر احتمال  
 تعدد کذب نیست باری احتمال خطا همان سان موجود مگر چون این احتمال پس قلیل  
 الوقوع است چندان اعتبار نشاید با حتم صدق که اصل موضوع کلام است و موافق  
 مقتضای فطره کار خود خواهد کرد العرفش این غلبه علم موجب فساد و بقتضای علم غایب  
 شد و ظاهر است که غلبه اراده یکی از دو جانب فعل اختیاری موجب تزوج آن بر جانب  
 دیگر باشد در این طرف هوید است که سرمایه فعل همین اراده آن فعل باشد چنانکه علم  
 عدم آن عدم اراده و علت ترک فعل اراده عدم آن فعل باشد مگر چون وقت  
 تزود و اراده چنان متعارض باشد که وقت شک در علم اگر اراده غالب آمد و خواه  
 فعل لازم آید چه اراده را بشرط عدم مؤانسه فعل لازم در صورت فعل بقدر فطری اراده  
 موجود آری بقدر تعارض بوجه تعارض کان لم یکن شد و از همین تقریر و موجب عقل  
 بر غلبه ظن بر آید مگر ظاهر است که در صورت افاده غلبه ظن نیز مطلب همان آرزو  
 چه وقوع عمل در هر صورت برابر است افاده ظن باشد یا افاده یقین فرق اگر  
 باشد در علم و ثمرات آن از تکفیر و تضلیل باشد مگر آنکه دیده حقیقت بین عقل حشر

در اندر خود دست بسته باشد که اندر صورت ایمان نام همین تسلیم بقدر غلبه ظن باشد چه  
 اکنون که همه سبب با علم بالا خبر متواتر منقود تکلیف زیاده ازین نه عقلا درست است  
 نه نقل پس با وجود خبر متواتر ترک تسلیم بقدر مذکور ناشی از شوخیها و شوخ حشمتی  
 باشد همین است کفر و الله اعلم بالصواب با جمله خبر متواتر با یقین موجب اطمینان  
 قوی است هزار با کس را مشاهده باید کرد که چنانکه در مشاهدات قلوب و نشان مطمئن  
 است یقین با شمع از جم غفیر که بغیر خانه گفته باشد اطمینان حاصل است اتفاق طبیعت  
 بر سکون در مرد و صورت موجود اندرین صورت این را مفید گفتن و آزا گفتن بجز  
 حکم چه نیست تا که در باره افاده یقین متواتر ظاهرا بر میان را این حدیث پیش  
 می آید که چون در خبر واحد احتمال کذب موجود در مجموعه هم همین احتمال باشد چنان  
 اهل نظر با یک را از وجه دلالت خبر متواتر بر صدق واضح شود باشد مگر چون اجمال  
 بتفصیل نرسد قدری مفصل میگویم احکام افراد بدو گونه باشد یکی احکام مطلقه  
 که بسوی مطلقه درین مقیده معنی فردا خود است منسوب باشد مثلا نطق زید یا  
 انسانیت او که در فردا خود است و دوم احکام مشخصه که راجع بسوی شخص باشد مثلا  
 بیبیات او از زید و غیره از خوبی ذرشتی و بلندی و پستی که در امر و مختلفه مختلفه  
 باشند یا سیلان قطره و کوتاهی مساحت و سی و کمی وزن ان که اولی از احکام مطلقه  
 است و ثانی از احکام مشخصه چون اینقدر معلوم شد معلوم باید کرد که احکام مطلقه  
 در صورت اجتماع افراد بان سان باشند که بودند و احکام مشخصه تغیر گردند و چه  
 شخص دیگر شد که چون اینجا نظر کردیم احتمال کذب را از احکام مشخصه یا فتمیم و احتمال  
 صدق را از احکام مطلقه و جهش خود ظاهر است و من هم گفته آمده ام که اصل  
 وضع کلام بر اخبار واقع و اظهار مرام است و باز محبت نوعی باعث این پیام  
 و اخبار و احتمال کذب ناشی از احتمال غلط فہمی است با از احتمال عرضی خاصه اگر از

قرن تا پیش از سده هجری میان کلیه مردم با جماع آزاد و اتفاق کلمات ظهور کرده  
 استم اقول کذب باطل شده، ای همان احتمال صدق باقی ماند و پیدا است که تغییر  
 بین بقا، اقول واحد و زوال قول ثانی است و این بدان ماند که یک رشته چنانچه  
 مستحق و ممکن نباشد، اگر رشته بی چند بهم آزدان منصف مرتبه شخص را اهل شود  
 آن قوت که از احکام املاق است چه رشته، منزه به تالیق باشد بر بقا یا نما  
 غرض بر خبر صدق خبر و راستا و بهم پیوسته اقول صدق شیا نشینا قوت  
 پذیرد و از بی امن حاصل یقین بتزاید اخبار عادلان معلوم شده باشد  
 و نه عدم و ظلمه اتم و حکم به



## مکتوب ہشتم

### بنام مولانا احمد حسن امر و ہوی رحمہ اللہ

#### تعارف مکتوب الیہ

گذشتہ صفحات میں مکتوب پنجم کے تحت مکتوب الیہ مولانا احمد حسن امر و ہوی رحمہ اللہ کا تعارف گزر چکا ہے۔

#### خلاصہ مکتوب

یہ مکتوب حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نے مولانا احمد حسن صاحب کے جواب میں تحریر فرمایا ہے۔ مولانا احمد حسن صاحب نے ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے بارے میں مولانا سے اس لئے دریافت کیا تھا کہ آیا ہندوستان جبکہ غیر مسلم انگریزوں کے زیر نگیں ہے تو کیا یہ دار الحرب ہے اور کیا دار الحرب کے ہوتے ہوئے مسلمان اگر سود لیں تو جائز ہے یا نہیں؟

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جس تحقیق سے اس مسئلے کا جواب دیا ہے یہ حقیقت میں انہی کا کام تھا۔ مکتوب میں آپ دیکھیں گے کہ مولانا نے ایک مجتہد اور فقیہ کی حیثیت سے قلم اٹھایا ہے اور مسئلے کے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا۔ بلکہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر بھی کہیں کہیں آپ کو محاکمانہ انداز نظر آئے گا اور بعض حالات میں کسی خاص امام کے قول کو ترجیح دینا ان کے اپنے منفردانہ رنگ کی غمازی کرتا نظر آتا ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم صاحب علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں کہ ہندوستان اگر

دارالحرب ہو تو جب تک دارالحرب سے سود لے کر دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں اس وقت تک یہ سود کا روپیہ ملکیت میں نہیں آتا اور نہ اس کا دارالحرب میں رہتے ہوئے کھانا حلال ہی ہے۔ اسی طرح اگر کفار دارالاسلام میں سے مسلمانوں کا مال چھین کر دارالکفر میں لے جائیں تو اب ان کا قبضہ مکمل ہو جائے گا لیکن جب تک مسلمانوں کا مال کفار کے قبضے میں دارالاسلام کے اندر موجود ہے اس کا حکم غصب کا حکم ہے ان اموال کو کفار سے دارالاسلام میں واپس لینے کی قوی امید کی جاسکتی ہے۔ الغرض جس طرح دارالاسلام میں رہتے ہوئے اموال مسلمین کو کفار چھین لیں تو وہ کلیہ قبضہ نہیں سمجھا جاتا اسی طرح دارالحرب میں مسلمان اگر حربی سے سود لیں تو اس پر اس وقت تک مکمل قبضہ نہیں ہوگا جب تک دارالاسلام کو ہجرت نہ کر جائیں۔

یہ لکھ کر مولانا لکھتے ہیں۔ اس طرح مال پر ملکیت ہو جانے کے بعد اموال کی پاکیزگی کا مسئلہ دوسرا ہے۔ یعنی جس طرح شراب اور خنزیر کو بیع کے ذریعے حاصل کرنا چاہیں تو مسلمانوں کے لئے یہ بیع باطل ہے اسی طرح سود اور جوئے اور چوری اور غصب کا مال مسلمانوں کے لئے حرام ہے۔ بعد ازاں مولانا لکھتے ہیں:

اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دارالحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دارالحرب کی ذمہ داری پر دارالحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کافر یا دارالحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شرا کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک رہے گا کیوں کہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکور مسلمان دارالحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا ہے ہاں جب دارالحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دارالاسلام میں آ گیا تو غلبہ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ لا ریبین المسلم والحربی یعنی مسلمان اور حربی میں سود نہیں

ہے مدلل ہو گیا۔ لیکن جو شخص اس دیار (ہندوستان) کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے (یعنی ہندوستان میں رہتا ہے)..... اس کی نظر میں (اگر ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے..... بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔

آگے چل کر مولانا محمد قاسم صاحب تحریر فرماتے ہیں:

میرے عزیز کسی چیز کی اباحت، معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں آتی..... چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔

جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

اگر فرض کر لو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔“

پھر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب مستند فقہاء کے حوالے سے یہ لکھتے ہیں کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا۔ جب تک وہ تمام صورتیں باطل نہ ہو جائیں جن سے دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے بلکہ دارالاسلام اُس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ اسلام کے علاقے میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے یہی مرجح ہے بلکہ دارالحرب کے اگر بعض قرآن ختم ہو جائیں کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہیں تو دارالحرب دارالاسلام بن جائے گا۔

ان فقہاء کے اقوال سے صرف اتنی بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ

دارالاسلام کب تک دارالاسلام رہتا ہے اور یہ کہ دارالحرب کب دارالاسلام بن جاتا ہے۔ مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کے احکام کے اجزاء کے باعث کوئی ملک دارالاسلام رہتا ہے لیکن کیا ہندوستان میں اسلام کے حکم برطانیہ کے زمانے میں رائج تھے اگر نہیں تو یہ پھر ہندوستان کیا ہے اس کے متعلق مولانا آخر میں تحریر فرماتے ہیں:

ہندوستان مولانا محمد قاسم کی نظروں میں دارالحرب تھا۔

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں

شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا۔

اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک رائج یہی ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے، دوسرے مسلمان پناہ گزین کو دارالحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دارالحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک طرف۔



## مکتوب ہشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان  
 رادر ہندوستان و ہم در بیان عدم جواز  
 آمدنی از ارضی مرہونہ وغیرہ

ہندوستان میں مسلمانوں کو سود لینے کے ناجائز  
 ہونے پر اور نیز رہن رکھی گئی زمینوں کی آمدنی  
 کے ناجائز ہونے کے بیان میں

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کم ترین بے تمیزان بخدمت عزیز عزیزان

مولوی سید احمد حسن صاحب زادالله عمرہ و قدرہ

سلام مسنون بجا آورده گذارش پیر است. دور قیمہ آن عزیز باستدعاء تحقیق جواز و عدم جواز اخذ ربا مستامنان اهل اسلام را از دار حرب رسیده سرمایہ کامر این ها گردیدند. مگر این مسئلہ را دیدم کہ از اعظم مسائل عظیمہ و اہم مہمات دینیہ است ناختم درگرہ کشائی این چنین ابحاث پوج است. آنانکہ شبہاء دراز بلود چراغ چشم را سرمہ ساکرده اند. بہ مطالعہ کتب فقہ زانوء ادب (۴) نکرده عمر دراز بسر آوردند اگر درین چنین مضامین لب بجنیانند زیبا است کہ این کار کار اوشان است. من نابکار را درین کارها سرفرود آوردن نشاید کہ ہر کاری ہر مردی، تا ہنوز عبور بر مسائل ضروریہ ہم میسر نیست تا تحقیق این چنین مسائل کہ درین قدر عمر رفتہ یک روز ہم ضرورت تفتیش آن نیفتادہ چہ رسد. مگر خاطر عزیزان عزیز است. آنچه بصفحة خاطر م می نگارند من درین صفحہ میگذارم مگر اول سختی چند قابل گذارش میدارم بشنو.

اینکہ علت حدوث و بقاء ملک قبض است

اول اینکہ علت حدوث و بقاء ملک قبض است نہ غیر کہ

علت ہمیں یک باشد۔ و آنچه بیع و شراء و اجاره و ہبہ و وصیت و میراث را از موجبات ملک شنیدہ باشی بنابش بر ہمیں است کہ باین اسباب استحقاق قبض بہم میرسد و ہمیں است کہ بر بایع تسلیم و قبض دادن واجب آمد و مشتری را بیع قبل القبض ممنوع گشت و ہبہ قبل القبض نا تمام ماند۔ و آنکہ وصیت و میراث را قبل القبض مفید ملک مے بینی از مسامحات نظر سرسری است۔ در بیع و ہبہ قبضہ بایع و واہب قبل تسلیم موجود است و ہم خود موجود تا وقتیکہ خود بدو نسپارد و نتوان گفت کہ مشتری و موہوب لہ قابض و متصرف شدند۔

بالجملہ ارتفاع قبض بایع و واہب و قیام قبض مشتری و موہوب لہ بجایش بی تسلیم بایع و واہب صورت نہ بندد و در میراث و وصیت تا وقتیکہ مورث و موصی گوہر حیات بجیب و دامان این بدن داشت و قبضش بدستور بود وارث و موصی لہ را اختیار تصرف در ان اموال نبود۔ چون آن خود از میان برخاست و جان بجان آفرین سپرد قبض او نماند کہ اجتماع قبض وارث و موصی لہ حسب اشارہ مورث و موصی در قبض و تصرف خود آرد بجا است کہ مانعی نیست۔ تحقق اشارہ در وصیت خود ظاہر است۔ و آن قصہ را اگر یاد کنند کہ در اول دربارہ اموال بر میت واجب بود کہ وصیت تعیین حصص پس ماندگان نماید و باز آنرا منسوخ کردہ خود حصص اوشان را متعین کردند۔ خود بخود واضح میشود کہ در مؤنہ وصیت معونہ او کردہ اند نہ آنکہ او را از میان یکسو افگندند۔ اندرین صورت تسلیم از طرف مورث و موصی بوجہ

احسن بہ ثبوت پیوست و زائد ازاں متحقق گشت کہ در بیع و ہبہ بہ نظر آمد۔ چہ آنجا اگر از میان میخیزند بیکسو میشوند و چنان نمیخیزند کہ باز احتمال عود نباشد و این جا چنان از میان میخیزند کہ بجز نام ہیچ نمی گذارند۔ مرکب باز آمدن راہی کردہ میروند۔ و اگر تسلیم از مورث و موصی همان بود کہ در عالم حیات بدست وارث و موصی لہ می سپردند باری ازین چہ کم کہ چون مورث و موصی ازین جہاں برخاست و عالم را از خس و خاشاک وجود خود بہ پرداخت قبض او نیز نماند۔ اکنون بتسلیط مالک الملک وارث و موصی لہ آن اموال را بقبض و تصرف خود درآرند سرمایہ ملک او شان باز همان قبض باشد کہ بود۔

ترجمہ

بے تمیزوں میں سب سے زیادہ بے تمیز

عزیزوں میں سے ایک عزیز مولوی سید احمد حسن صاحب زاد اللہ عمرہ و قدرہ سلام مسنون بجالا کر عرض پرداز ہے۔ آں عزیز کے دو خط مستانین ﴿مستان وہ شخص کہلاتا ہے جو کفار کی حکومت میں قیام کے لئے ان سے امن طلب کر کے رہے۔ مترجم﴾ اہل اسلام کو دار حرب سے سو لینے کے جواز اور عدم جواز کے متعلق پہنچ کر کامرانوں کا سرمایہ بنے۔ مگر میں نے اس مسئلہ کو دیکھا کہ عظیم الشان مسائل میں سے زیادہ عظیم اور دینی مہمات میں سے ایک اہم معاملہ ہے۔ میرا ناخن تدبیر اس جیسی بحثوں میں گرہ کشائی سے عاجز ہے۔ جن لوگوں نے لمبی لمبی راتوں میں چراغ کے سامنے آنکھوں کو تپایا ہے اور فقہ کی کتابوں کے مطالعہ کرتے وقت زانوئے ادب کو نہ موڑ کر عمر دراز بسر کی ہے اگر ان جیسے مضامین میں لب ہلائیں تو زیبا ہے کہ یہ کام انہی کا کام ہے۔ مجھ جیسے ناکارہ کو ان کاموں میں غور کرنا لائق نہیں ہے کیونکہ ہر آدمی کا جدا کام ہوتا ہے۔

ابھی تک ضروری مسائل پر بھی عبور میسر نہیں ہے۔ کجا ان جیسے مسائل کی، کہ اتنی عمر گذر گئی ایک دن بھی تفتیش کی ضرورت نہیں پڑی، تحقیق کہاں سے ہوتی لیکن عزیزوں کی خاطر داری مقصود ہے۔ اس لئے جو کچھ غیبی اشارے میرے دل پر لکھتے ہیں وہ میں ان صفحات میں لکھ چھوڑتا ہوں۔ مگر اول چند باتیں قابل گذارش ہیں سن لیجئے۔

پہلا مقدمہ یہ کہ علت حدوث بقاء ملک قبضہ ہے

اول یہ کہ ملک کے ہاتھی رہنے اور حدوث کی علت قبضہ ہے نہ اور کچھ کہ علت صرف یہی ایک ہے رہا بیع و شراء، اجارہ اور ہبہ اور وصیت و میراث کو ملک کے اسباب میں سے تم نے سنا ہی ہے ان کی بنیاد بھی اسی قبضے پر ہے کہ ان اسباب کی وجہ سے قبضے کا استحقاق حاصل ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیچنے والے پر بیچی گئی چیز کا سپرد کرنا اور قبضہ دے دینا ضروری ہو اور خریدار کو قبضے سے پہلے کسی چیز کا بیچنا ممنوع ہو اور ہبہ بھی قبضہ سے پہلے ممکن نہیں اور یہ بات کہ وصیت اور میراث کو قبضے سے پہلے ملک کے لئے مفید پاتے ہو تو یہ سرسری نظر کی بھول ہے۔ بیع اور ہبہ میں بائع اور ہبہ کرنے والے کا قبضہ سپرد کر دینے سے پہلے موجود ہے اور خود بھی موجود۔ جب تک خود اس کو حوالے نہ کرے نہیں کہا جاسکتا کہ خریدار اور جس کو کوئی چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اس پر قابض اور متصرف ہو گئے۔

بالجملہ بیچنے والے اور ہبہ کرنے والے کے قبضے کا اٹھ جانا اور خریدار اور جس شخص کو مال ہبہ کیا گیا اس کے قبضے کا قائم ہونا۔ اس کی جگہ پر ان دونوں بائع اور واہب کے تسلیم کئے بغیر صورت اختیار نہیں کرے گا اور میراث اور وصیت میں جب تک کہ مورث (مرنے والا) اور موصی (وصیت کرنے والا) جب تک زندہ ہے اور اس کا قبضہ بھی بدستور ہے تو وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے اس کو ان اموال میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں جب مورث مر گیا اور دنیا سے ہی اٹھ گیا تو پھر اس کا قبضہ نہیں رہا کیونکہ وارث اور جس کو وصیت کی گئی اس کے قبضے کا مورث اور موصی کے قبضے کے ساتھ اکٹھا ہونا ناممکن ہوگا۔ اب وارث اور جس کے لئے وصیت کی گئی وہ اگر مورث

اور وصیت کرنے والے کے اشارے کے مطابق اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئے تو درست ہے کہ ان کے مرنے کے بعد کوئی آڑے آنے والی بات نہیں ہے۔ اشارہ کا ثبوت وصیت میں خود ظاہر ہے۔ اور اس قصے کو اگر یاد کریں کہ شروع اسلام میں اموال کے بارے میں میت پر واجب تھا کہ وہ اپنے بعد میں ہونے والے وارثوں کے حصوں کے تعین کی وصیت کر دے اور پھر اس حکم کو منسوخ کر کے خود صاحب شرع نے ان کے حصوں کو مقرر کر دیا تو اس بات سے خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ وصیت یعنی اللہ تعالیٰ نے خود حصے مقرر کر کے مرنے والے کی اس طرح مدد کر دی کہ اس کو حصے مقرر کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ مترجم کی ذمہ داری اور مشقت برداری میں شارع نے مدد کر دی۔ نہ یہ کہ اس کو درمیان ہی میں سے نکال پھینکا ہے۔

اس صورت میں مورث اور موصلی کی طرف سے تسلیم کر لینا بڑے اچھے طریقے سے ثابت ہو گیا اور اس سے بھی زیادہ متحقق ہو گیا کہ جو بیع اور ہبہ میں دیکھنے میں آیا کیونکہ اگر بائع اور واہب درمیان سے ہٹتے ہیں اور الگ ہوتے ہیں تو ایسے طور سے نہیں اٹھتے کہ پھر لوٹ آنے کا احتمال نہ رہے اور یہاں وراثت میں اس طرح درمیان سے اٹھ جاتے ہیں کہ نام کے سوا اور کچھ نہیں چھوڑتے۔ لوٹنے کی سواری کے قدم کاٹ کر جاتے ہیں اور اگر مورث اور وصیت کرنے والے سے سپردگی وہی تھی کہ جو زندگی کے زمانے میں وارث اور جس کو وصیت کی گئی ہے کے ہاتھ میں سپرد کر دیتے تو پھر اس سے کیا کم کہ جب مورث اور موصلی اس دنیا سے اٹھ گیا اور دنیا کو اپنے وجود سے پاک کر گیا تو اس کا قبضہ بھی باقی نہ رہا۔ اب مالک الملک خداوند تعالیٰ کی طرف سے مسلط کر دینے سے وارث اور موصلی لہ کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان اموال کو اپنے قبضے اور تصرف میں لے آئیں۔ لہذا ان کی ملکیت کا باعث وہی قبضہ ہوگا جو کہ تھا۔

فرق میاں ہر دو صورت

فرق اگر برآمد ہمیں قدر برآمد کہ در صورت اولی قبض وارث

و موصیٰ له فرع قبض مورث و موصیٰ باشد و دریں صورت قبض وارث و موصیٰ له قبض بالاستقلال بود. بھر توضیح این سخن، سخنی میگویم کہ ان شاء اللہ این معمارا از ہم کشاید.

## دونوں صورتوں کا فرق

فرق اگر نکلا تو اتنا ہی نکلا کہ پہلی پہلی صورت یہ ہے کہ مورث یا موصیٰ اپنی زندگی میں ورثہ اور موصیٰ له کے حوالے کر دیں۔ مترجم صورت میں وارث اور موصیٰ له کا قبضہ مورث اور موصیٰ کے قبضے کی فرع ہوگا اور اس صورت میں وارث اور موصیٰ له کا قبضہ مستقل قبضہ ہوگا۔ اس بات کی وضاحت کیلئے میں ایک بات کہتا ہوں جو ان شاء اللہ اس معنی کو حل کر دے گی۔

توضیح معما با مثال سنگی کہ زیر سقف و یا سائبان بر فرش نہادہ باشد

اگر سنگی صغیر زیر سقفی یا سائبانی بر بالاء فرشی نہادہ باشند این سنگ بآں سقف و سائبان و این فرش دو نسبت مختلف دارد. بہ نسبت سائبان و سقف تحت است و بہ نسبت فرش فوق مگر منسوب و منسوب الیہ حقیقی بھر این دو نسبت نہ این سائبان و فرش انلنی، بلکہ حیز سائبان و فرش و حیز سنگ منسوب و منسوب الیہ حقیقی این دو نسبت اند. و ازیں جا سے کہ اگر سائبان و سقف را از بالا کشیدہ بجایش سائبانی و سقفی دگر نصب کنند یا فرش زیریں را از زیر کشیدہ بجایش فرش دگر گستر اند و دریں کشا کشی سنگ بہماں حیز خود باشد نسبت تحتیت و فوقیت سنگ مذکور متبدل نشود. ہاں فرش و سائبان کہ بہ مقام فوق و تحت بودند متبدل شدند.

غرض اگر تبدل راہ یافتہ در اطراف نسبت راہ یافتہ در عین نسبت راہ نیافتہ ہم چنین اموال مملوکہ را با مالکان خود نسبتی است معلوم کہ منسوب الیہ حقیقی آن نسبت مقام مالکان است

اعنی مقام قابضیت . پس تا وقتیکہ اموال بہ مقام مقبوضیت انداز تبدیل قائمان مقام قابضیت تبدیلی و تغیری در مقبوضیت آنها راہ نیابد . و بدین سبب ملک بہ معنی مملوکیت کہ از اوصاف اموال است همانسان بحال خود باشد . اما ملک بہ معنی مالکیت کہ صفت مالکان است دو مرتبہ دارد .

## پتھر کی مثال سے جو چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر ہونے کا حل

اگر ایک چھوٹا پتھر کسی چھت یا سائبان کے نیچے اور فرش کے اوپر رکھا ہوا ہو تو اس کی چھت اور سائبان اور فرش کے ساتھ دو مختلف نسبتیں اور تعلقات ہوں گے۔ وہ پتھر سائبان اور چھت کے اعتبار سے نیچے ہے اور فرش کی نسبت سے اوپر ہے مگر منسوب اور منسوب الیہ حقیقی (سائبان، چھت اور فرش) ان دونوں نسبتوں کے لئے نہ یہ سائبان اور فرش ہیں، نہیں بلکہ سائبان اور فرش کا چیز اور سنگ کا چیز ان دونوں نسبتوں کے حقیقی منسوب اور منسوب الیہ ہیں اور یہیں سے ثابت ہوا کہ اگر سائبان اور چھت کو اوپر سے ہٹا کر اس کی جگہ کوئی دوسرا سائبان اور چھت نصب کریں یا نیچے کے فرش کو نیچے سے کھسکا کر اس کی جگہ دوسرا فرش بچھا دیں اور اس کھینچا تانی میں پتھر اسی اپنی جگہ میں رہے تو ذکر کئے گئے پتھر کی فوقیت اور تحتیت کی نسبت نہیں بدلے گی۔ ہاں فرش اور سائبان جو اوپر اور نیچے تھے بدل گئے۔

غرض یہ ہے کہ اگر تبدیلی نے راہ پائی ہے تو اوپر نیچے ہونے کی نسبت کے اطراف میں راہ پائی ہے عین فوقیت اور تحتیت میں راہ نہیں پائی۔ اسی طرح مملو کہ اموال کو مالکوں کے ساتھ معلوم تعلق ہے کہ اس تعلق کا اصلی منسوب الیہ مالکوں کا مقام یعنی قابضیت کا مقام ہے۔ پس جب تک اموال مقبوضیت کی جگہ میں ہیں تو قابضیت کے قائم مقاموں کی تبدیلی سے ان کی مقبوضیت میں کوئی تبدیلی اور تغیر راہ نہیں پاتا ہے اور اس سبب سے

ملک بمعنی مملوکیست جو کہ اموال کی صفات میں سے ہے اسی طرح اپنے حال پر رہے گی لیکن ملک، مالکیت کے معنی میں جو کہ مالکوں کی صفت ہے اس کے دو مرتبے ہیں۔

## مالکیتِ رادو مرتبہ است

(۱) یکی مطلق و عام (۲) دو مقید و خاص

اول ہماں انتساب بمقام قابضیت است کہ در صورت تبدل، متبدل نشود..... دوئم: انتساب متشخصات خاصہ مالکان کہ بہ تبدل آنها متبدل و متغیر گردد.

بالجملہ ملک مطلق بمعنی مالکیت مربوط بمطلق قابضیت است و ملک مقید و خاص بمعنی مذکور منوط بقابضیت خاصہ است مگر ہر چہ باشد مرجع ملک ہمیں قبض است و بس

## مالکیت کے دو مرتبے

(۱) ایک مطلق و عام (۲) دوسرا مقید اور خاص۔

اول: یعنی مطلق و عام قابضیت کے مقام کی طرف تعلق قائم کرنا ہے جو تبدیلی کی صورت میں نہیں بدلتا ہے۔..... (۲) دوسرے مالکوں کے خاص امتیازات کا تعلق جو مالکوں کے بدلنے سے بدل جاتا اور تبدیل ہو جاتا ہے۔

بالجملہ ملک مطلق بمعنی مالکیت مطلق قابضیت کے ساتھ مربوط ہے اور ملک مقید و خاص بہ معنی مالکیت قابضیت خاصہ سے متعلق ہے مگر خواہ کچھ ہو ملکیت کا مرجع یہی صرف قبضہ ہے۔

## ملکیت کفار بقبض است بر اموال مسلماناں

و ازیں جا است آنکہ شنیدہ کہ کفار بتسلط بر اموال مسلمین و احراز آنها بدار الحرب مالک آن گردند و از ملک مسلمین بر آید.

کفار کی مسلمانوں کے اموال پر ملکیت قبضے کی وجہ سے ہے اور یہیں سے معلوم ہوا جو تم نے سنا کہ کفار کے مسلمانوں کے اموال پر قبضے سے اور اس کو دارالحرب میں لے جانے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں اور وہ اموال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں۔

شان اموال مسلماناں کہ کفار قبض آور دندا ماہنوز از دارالاسلام برون نبردند آری تا وقتیکہ از دارالاسلام برون نبرده اند امید استخلاص آن قوی است کہ هنوز از پنجه مسلمانان برون نبرده اند۔

مسلمانوں کے اموال کی پوزیشن جن کو کفار نے قبضے میں لے لیا لیکن ابھی دارالاسلام سے باہر نہیں گئے۔ ہاں جب تک کہ دارالاسلام سے باہر نہیں لے گئے ان اموال کو چھڑا لینے کی قوی امید ہے کیونکہ ابھی مسلمانوں کے پنجے سے باہر نہیں لے گئے ہیں۔

کفارتا ملک مسلماناں را بقبض آورده بیرون دارالاسلام نبردند حکم غضب دارد تا ایندم کفار را همچو غاصبان دارالاسلام باید پنداشت کہ بامداد امیر المؤمنین رفع قبض اوشان متصور است و ازیں جا است انچه امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرمودہ اند کہ

مسلمانوں کی ملک کو کفار قبضے میں لے کر دارالاسلام سے باہر نہیں لے گئے غضب کا حکم رکھتا ہے۔ اس وقت تک کافروں کو دارالاسلام کے غاصبوں کی طرح سمجھنا چاہئے کیونکہ امیر المؤمنین کی مدد سے کفار کا قبضہ اٹھ جانا متصور ہے۔

اور یہی وجہ ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ:

قول امام ابو حنیفہ

قضاء قاضی در معاملات ظاہراً و باطناً نافذ میگردد۔ چہ مدافعة جور جائراں بامداد قاضی متوقع بود۔ چوں خود قاضی دگراں را دہانید اکنون مدد از کہ جویند۔

باقی ماند اینکہ این ملک از طیبات باشد یا خبائث این سخن دیگر است کس نمی داند کہ اسباب خبیثہ موجب خبث ملک باشند و اسباب طیبہ موجب طیب آن۔

### قول امام ابوحنیفہ

قاضی کا فیصلہ معاملات میں ظاہری اور باطنی طور پر نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ ظالموں کے ظلم کی مدافعت قاضی کی مدد سے متوقع ہوتی ہے لیکن جب قاضی نے (خود دوسروں کو) مال وغیرہ دلا دیا تو پھر کس سے مدد مانگیں گے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ ملک پاکیزہ ہو یا ناپاک یہ دوسری بات ہے کون نہیں جانتا کہ ناپاک اسباب ملک کی ناپاکی کا موجب ہیں اور پاکیزہ اسباب ملک کی پاکیزگی کے موجب ہیں۔

### رزق غنیمت اطیب است

و ازیں جاست کہ غنیمت رارزق اطیب قرار دادند و رزق سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم زیر لواء اوشان نہادند چہ سبب قبض امری است کہ امور دیگر در حسن و طیب بآن نمیرسند۔

### مال غنیمت کی روزی زیادہ پاکیزہ ہے

اور یہیں سے یہ بات بھی نکلی کہ علماء نے مال غنیمت کے رزق کو زیادہ پاکیزہ قرار دیا اور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا رزق انہی کے جہاد کے جھنڈے کے نیچے رکھا۔ کیونکہ قبضے کا سبب ایک ایسا معاملہ ہے کہ دوسرے امور اچھائی اور پاکیزگی میں اس مقام کو نہیں پہنچتے۔

### سبب اجرت عبادت کہ ممنوع و حرام است

و آنکہ اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش نہ این است

کہ حسن عبادت کاری است نکردنی و جہش دگر است

عبادت از حقوق خدا وندی است. بعض حقوق خدا را طلبیده آنرا فرض نام شد و بعض را تقاضانیست. اگر بندگان فهمیده ادانمایند فیہا. ازین طرف دارد گیر نیست پس اگر کسی عوض این حقوق متاع دنیوی گیرد حق خدا وندی را بار دیگران فروخته باشد و میدانی کہ فروختن حقوق و اموال بندگان نیز بی اجازت اوشان ظلم است تا بحق خدا وندے چه رسد.

ازین جا دانسته باشی کہ أُجرت نفل عبادت ہم حرام سخت است چه ادائے حق کسی بکسی و دادن امانت یکی بدیگری بی اجازت او و آن ہم بعوض ظلمی است صریح کہ عاقلی نہ پسندد و عوض آنرا طلب نشمارد. اگر چه صاحب حق خود طلب ننماید.

### عبادت کی أُجرت کا سبب جو کہ ممنوع و حرام ہے

اور عبادت کا معاوضہ جو ممنوع (نا جائز) اور حرام ٹھہرا اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ اچھی عبادت ایک ایسا کام ہے جو کرنے کے قابل نہیں اس کی وجہ اور ہے۔

(اور وہ یہ ہے کہ) عبادت خداوند تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے مگر بعض حقوق کا

اس نے بندوں سے مطالبہ کیا اس کا نام فرض ہو گیا اور بعض حقوق کا اس کی طرف سے تقاضہ نہیں ہے۔ اگر بندے خود ہی سمجھ کر ادا کریں تو اچھی بات ہے۔ خدا کی طرف

سے کوئی پکڑ دھکڑ نہیں ہے پس اگر کوئی شخص ان حقوق کے بدلے میں دنیاوی پونجی لے

لے تو گویا اس نے خداوند تعالیٰ کے حق کو دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالا۔ اور آپ کو معلوم

ہے کہ بندوں کے اموال اور حقوق کا فروخت کرنا بھی ان کی اجازت کے بغیر ظلم ہے

تا آنکہ خداوندی حق کو بیچ ڈالنا اور بھی بڑا ظلم ہے۔

یہاں سے تمہیں یہ بھی پتہ لگ گیا ہوگا کہ نفل عبادت کی أُجرت بھی سخت حرام ہے۔

کیونکہ کسی کو کسی کا حق دے دینا اور کسی کی امانت کسی دوسرے کو اس کی اجازت کے بغیر

دے دینا اور پھر معاوضہ لے کر تو یہ صاف ظلم ہے جس کو کوئی عقل مند پسند نہیں کرتا اور اس کے عوض کو پاکیزہ خیال نہیں کر سکتا۔ اگرچہ صاحب حق خود طلب نہ کرے۔

## مال غنیمت معاوضہ جہاد نیست

و در جہاد فروختن و خریدن نیست آری قتل و قمع کفار اضرار بغرض دفع و ازالہ خبث ایشان از صفحہ عالم مستلزم قبض و تصرف در اموال اوشان مے گردد۔ چنانچہ ظاہر است و متاع غنیمت را عوض جہاد نتوان گفت۔ باین ہمہ نقصان اجر آخرت در صورت حصول غنیمت سزاء آن است کہ شائبہ رغبت باموال در ظاہر محرک این حرکت مے نماید۔

## مال غنیمت جہاد کا معاوضہ نہیں ہے

اور جہاد میں (عبادت کا) خریدنا اور فروخت کرنا نہیں ہے ہاں شریر کافروں کا قتل اور استیصال صغیر ہستی سے ان کی خباثت کے دور کرنے کے لئے ان کے اموال میں تصرف اور قبضے کو مستلزم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ واضح ہے اور غنیمت کے مال کو جہاد کا معاوضہ نہیں کہہ سکتے۔ بایں ہمہ غنیمت کے حاصل کرنے کی صورت میں آخرت کے ثواب کا نقصان اس بات کی سزا ہے کہ اموال کی طرف رغبت کا کوئی حصہ ظاہر میں اس حرکت کا محرک معلوم ہوتا ہے۔

(۲)... سخن دوم کہ تمہید دیگر است

سخن دوم این است کہ قبض اہل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است اما بدو مرتبہ۔

دوسری بات جو کہ دوسری تمہید ہے

دوسری بات یہ ہے کہ مسلمانوں کا قبضہ ہو یا کفار کا ملکیت کا موجب ہوتا ہے لیکن دوسرے میں۔

## قبض جزئی و قبض کلی کہ موجب ملک است

(۱) یکی قبض رعایا کہ قبض جزئی است۔

(۲) دوم قبض حاکم کہ قبض کلی است اول باخر همان نسبت

دارد کہ نور ارض بنور آفتاب یا مفتاح و قلم بدست۔

## قبض جزئی اور قبض کلی جو ملکیت کا موجب ہے

ایک تو رعایا کا قبضہ جو کہ قبض جزئی ہے۔ دوسرے حاکم کا قبضہ جو کہ ”قبض کلی“ ہے

اول قبضہ دوسرے قبضے سے ایسی ہی نسبت رکھتا ہے جیسا کہ زمین کا نور آفتاب کے نور سے یا کنجی اور قلم کی نسبت ہاتھ کے ساتھ۔

## قبض رعایا تابع قبض حاکم است

چنانکہ این جا نور ارض و مفتاح و قلم در حرکت و سکون خود تابع حرکت و سکون آفتاب و دست باشد همچنان قبض رعایا در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است۔ اگر اموال رعایا۔ بقبض حاکم اسلام است مثلاً اموال اوشان نیز بقبض اوشان باشد و مملوک اوشان و اگر از قبض حکام اسلام ہرون رود و کفار متسلط گردند اموال رعایاء اسلام از قبض اوشان و ملک اوشان برآید همچنین اگر حاکم اسلام بوجہ غلطی، دگری را دہاند چنانکہ در مقلدمات دائرہ بوجہ اشتباہ حجت پیش آید۔ بوجہ آنکہ قبضہ حاکم از جائی بہ جائی چنان متحرک شود کہ نور آفتاب از جائی بجائی رود قبض و ملک رعایا نیز متحرک گردد علیٰ ہذا القیاس بجانب کفار خیال باید فرمود۔

رعایا کا قبضہ حاکم کے قبضے کے تابع ہوتا ہے

جیسا کہ یہاں زمین کا نور اور کنجی اور قلم اپنی حرکت اور سکون میں ہاتھ اور سورج کے

سکون اور حرکت کے تابع ہوتے ہیں اسی طرح رعایا کا قبضہ حرکت اور سکون میں حاکم کے قبضے کے تابع ہے۔ اگر مثلاً رعایا کے اموال حاکم اسلام کے قبضے میں ہیں تو ان کے اموال بھی ان کے قبضے میں ہوں گے اور ان کے مملوک ہوں گے اور اگر اسلام کے حکام کے قبضے سے باہر چلے گئے اور کفار مسلط ہو گئے تو اسلام کی رعایا کے اموال مسلمانوں کے قبضے اور ملک سے باہر نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر حاکم اسلام غلطی کی وجہ سے دوسرے کو ولادے جیسا کہ دائرے کئے گئے مقدموں میں دلیل کے مشتبہ ہو جانے کی وجہ سے پیش آتا ہے تو اس وجہ سے کہ حاکم کا قبضہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کو ایسا حرکت کرتا رہتا ہے جیسا کہ سورج کا نور ایک جگہ سے دوسری جگہ چلتا ہے رعایا کی ملکیت اور قبضہ بھی متحرک ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کفار کی جانب بھی یہی خیال کرنا چاہئے۔

سخن سوئم بطور تمہید مقصود پیدائش آدم عبادت است

سخن سویم اینکہ بہ شہادت آیت :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات، آیت ۵۶)

غرض اعظم از خلق بنی آدم ہمیں عبادت است کہ بجز انقیاد و اطاعت امر دگر نباشد۔ باین ہم اگر غرضی دگر از وجود بنی آدم چنان برآید کہ اصلاً در تحقق و ظهور انقیاد خویش یادگراں مداخلتی ندارد چنان باشد کہ کتاب را زیر سر نهند و تکیہ سازند چنانکہ حصول این غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن درس و مطالعه از کتاب قاذح نیست۔

تیسری بات مقصد پیدائش آدم عبادت ہے

تیسری بات یہ ہے کہ آیت (ذیل کی) شہادت کے مطابق: ”اور نہیں پیدا کیا میں نے جن و انس کو مگر عبادت کے لئے۔“..... زیادہ بڑی عرض بنی آدم کی پیدائش سے یہی عبادت ہے کہ فرمانبرداری اور اطاعت کے سوا دوسرا اور کوئی امر مقصود نہیں اس کے

باوجود اگر بنی آدم کے وجود سے اور کوئی غرض ایسی نکل آئے کہ جو اپنی یا دوسروں کی فرمانبرداری کے ظاہر ہونے اور پائے جانے میں کوئی دخل نہ دے اور (یہ ضمنی مقصد) ایسا ہی ہو جیسا کہ کتاب کو سر کے نیچے رکھ لیں اور تکیہ بنا لیں تو تکیہ بنا لینا کتاب کی اصلی غرض یعنی پڑھنا اور مطالعہ کرنے کو مانع نہیں ہے۔

بجہنم انداختن جن و انس را قادح مقصد عبادت نیست

همچنین پُر کردن جہنم از بنی آدم و جنیان در مقصود بالذات بودن عبادۃ از جن و انس قادح نباشد. اندریں صورت اموال دنیوی کہ بشہادت آیۃ. هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَالِي الْاَرْضِ جَمِيعًا (سورۃ البقرہ، آیت ۲۹)

مخلوق بھر بنی آدم است. تخصیص من و توهیج نیست. منجمله سامان عبادۃ و انقیاد باشد. و چون نباشد اگر اموال دنیوی از عدم بوجود نامدی افراد بنی آدم در گرفتاری حوائج تاب عبادۃ از کجا آوردندی. بالجمله غرض از خلق اموال نیز همان عبادت باشد کہ مقصود از بنی آدم است و این چنان است کہ دانی، نان بھر خوردن است و دیگ و دیگدان و تابه و ہیزم و آتش و دست پناہ و دیگر سامان ہاء معلومہ بھرنان. پس چون نان بھر خوردن است این ہمہ سامان نیز بھر خوردن باشد مگر بواسطہ. اگر این بلاء گرسنگی و این آسیب تشنگی از سرمارد مارا ہیج التفاتی باین متاع بیکار نباشد در نظر ماہمہ رائیگان باشند همچین اگر عبادت انقیاد نباشد این ہمہ سامان عبادت در نظر خالق رائیگان نماید.

اندریں صورت اگر عابدان را ارشاد فرماید کہ ازین نابکاران بیگرید و بصرف خود آرید بجا باشد کہ او مالک اصلی است و این طرف سامان مذکور بجائے خود میرسد (و بمصرف خویش صرف می شود)

## جنوں اور انسانوں کو دوزخ میں ڈال دینا مقصد عبادت کے منافی نہیں

اسی طرح جنوں اور انسانوں سے جہنم کو بھر دینا جن اور انسان کا عبادت کے لئے مقصود بالذات ہونے کے منافی نہیں۔

اس صورت میں دنیا کے اموال آیت (ذیل کی) گواہی کے مطابق:

”اللہ پوری آیت یہ ہے۔ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَالِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْعَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (سورة البقرہ، آیت ۲۹۔ مترجم) جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے۔“

انسان کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ اس میں میری اور تمہاری کوئی خصوصیت نہیں ہے تو یہ تمام اموال اور زمین کی تخلیق عبادت اور فرماں برداری ہی کا سامان ہے اور کیوں نہ ہو اگر دنیاوی مال عدم سے وجود میں نہ آتے تو لوگ ضروریات کی گرفتاری میں عبادت کی فرصت کہاں سے لاتے۔ الحاصل اموال کے پیدا کرنے سے غرض وہی عبادت ہے جو کہ بنی آدم کی پیدائش سے مطلوب ہے اور یہ ایسے ہی ہے جو آپ جانتے ہیں کہ روٹی کھانے کے لئے ہے اور دیکھی اور چولہا اور تو اور لکڑیاں اور آگ اور چمٹا اور دوسرے معلوم سامان روٹی کے لئے ہیں۔ پس جب روٹی کھانے کے لئے ہے تو یہ سب سامان بھی ذریعہ کے طور پر کھانے کے لئے ہوگا۔ اگر یہ بھوک کی مصیبت اور یہ پیاس کی بلا ہمارے سر سے ٹل جائے اور ہم کو اس بیکار سامان کی طرف کوئی توجہ نہ رہے تو ہماری نظر میں سب بیکار ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر عبادت اور اطاعت نہ ہو تو یہ عبادت کا سب سامان خالق کی نظر میں بے کار دکھائی دے گا۔ اس صورت میں اگر اللہ تعالیٰ عبادت کرنے والوں کو حکم فرمائیں کہ ان نالائق کافروں سے (جہاد کے ذریعے) لو اور اپنے صرف میں لاؤ تو بجا ہوگا کیونکہ وہ اصلی مالک ہے اور اس طرح مذکورہ مال غنیمت اپنے ٹھکانے لگ جائے گا (اور اپنے مصرف میں صرف ہو جائے گا۔)

## قبض مال کفار به جهاد ظلم نیست

الفرض اهل اسلام بزور بازو قبض کفار را برداشته بر اموال اوشان دست خود بنهند ظلمش نتوان گفت که این خیال خیم از جهل خیزد. نه بینی که اگر درختی بغرض ثمر در زمینی بنشانند و آن درخت بار نیار دو بدین سبب آن درخت را بریده بجایش نهالی بار آور بنشانند صواب باشد نه خطا.

بالجمله این مسلم که کفار مالک اموال بقبض و تصرف خود میگردند و چون نگردند که علت و امان معلول نگذارد و معلول از علت خود باز پس نماند، چون قبض که علت ملک بود یافته شد معلولش نیز در رکاب او باشد مگر غرضی که از خلق اموال بود از دست کفار نیاید لهذا و ارهالیدنش از دست کفار بغرض خوش نودی خالق اموال لازم آمد. اعنی چون مقصود از پیدایش این اشیاء عبادت بود و در دست کفار امید آن نیست لا جرم قبض کفار نه حسب مرضی خالق اموال باشد تا کارپردازان رضاء او تعالی اعنی اهل اسلام خاموش بنشینند بلکه استخلاص آن از دست اوشان لازم آمد. ازین جا دانسته باشی که اگر قبض اموال را نیز منجمله اغراض جهاد قرار دهند زیبا است.

غرض این نباید فهمید که مقصود از جهاد فقط اعلاء کلمة الله بمعنی دفع فتنه کفار است استخلاف نیز غرضی است صحیح و ازین جا فضیلت مال غنیمت از دیگر اموال بوجه دیگر نیز دریافته باشی. بالجمله قبض کفار و ملک اوشان به مقابله اهل اسلام قابل اعتبار نیست بلکه قبض کفار به مقابله اهل اسلام همچو قبضه

جانوراں باشد کہ مانع و مزاحم حدوث ملک اہل اسلام نتوان شد چنانچہ خود خداوند کریم نیز در کلام معجز نظام خود اشارہ باین معنی فرمودہ اند۔ میفرمایند:

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ (الاعراف، آیت ۱۷۹)

نظر بریں اگر اہل اسلام بر جان ہائے اوشاں دست یابند همچو جانوراں در حیثہ ملک و تصرف اوشاں در آیند۔ ازیں جا دانستہ باشی کہ ملک کفار بہ مقابلہ ملک اہل اسلام بدرجہ غایت ضعیف است و ہم دریافتہ باشی کہ بزور بازو گرفتن نہ ہر جا ظلم است ونہ ہر جا ثواب۔ اگر اہل اسلام بزور بازو مال از دست کفار ربانید مستوجب ثواب باشند و برعکس آن قضیہ منعکس است و ہم فہمیدہ باشی کہ ملک از طیب و خبیث عام است۔ طیب بودن ہر ملک را ضرور نیست۔

جہاد میں کفار کے مال پر قبضہ ظلم نہیں ہے

غرض یہ کہ اگر مسلمان اپنی قوت بازو سے کفار کا قبضہ اٹھا کر ان کے اموال اپنے قبضے میں لے لیں تو اس کو ظلم نہیں کہہ سکتے کہ یہ خام خیالی جہالت کا نتیجہ ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی درخت پھل کے لئے کسی زمین میں لگا دیں اور وہ درخت پھل نہ لائے اور اس سبب سے اس درخت کو کاٹ کر اس کی جگہ دوسرا پھل دار درخت لگا دیں تو یہ ٹھیک ہے غلط نہیں۔

الحاصل یہ بات طے شدہ ہے کہ کافر اپنے قبضے اور تصرف سے اموال کے مالک بن جاتے ہیں اور کیوں نہ ہوں کہ علت معلول کے ساتھ رہتی ہے اور معلول اپنی علت سے پیچھے نہیں رہتا۔ چونکہ قبضہ جو کہ ملکیت کی علت تھی پایا گیا تو اس کا معلول بھی اس کے ساتھ ساتھ رہے گا لیکن جو غرض کہ اموال کے پیدا کرنے سے تھی وہ کفار کی طرف سے (نافرمانی کی وجہ سے) پوری نہیں ہوتی ہے۔ لہذا اس مال کو کفار کے ہاتھ سے

رہائی دلانا اموال کے خالق کی خوش نودی کے لئے ضروری ہوا۔ یعنی ان اشیاء کی پیدائش کا مقصد عبادت تھا اور کفار کی طرف سے اس کی اُمید نہیں لہذا ناچار کفار کا قبضہ اموال کے خالق کی مرضی کے مطابق نہیں ہے تا آنکہ اللہ تعالیٰ کی خوش نودی کے مطابق کام کرنے والے مسلمان خاموش ہو کر بیٹھ جائیں بلکہ ان اموال کا کفار کے ہاتھوں سے چھڑوانا ضروری ہوا۔ یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ اموال کے قبضے کو بھی جہاد کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرار دیں تو درست ہے۔

غرض یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ جہاد کا مقصد صرف اللہ کے کلمے کو بلند کرنا یعنی کفار کے قبضے کا دفع کرنا ہی ہے بلکہ اموال کی خلاصی بھی ایک صحیح غرض ہے اور یہیں سے مال غنیمت کی دوسرے مالوں سے فضیلت دوسری وجہ کے ذریعہ بھی تم نے معلوم کر لی ہوگی۔ بالجملہ کفار کا قبضہ مسلمانوں کے مقابلہ میں جانوروں کے قبضے کی طرح ہوگا کہ مسلمانوں کی ملکیت میں آنے سے مانع اور مزاحم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ خداوند کریم نے اپنے کلام معجز نظام میں اس معنی کی طرف خود اشارہ فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں:

”وہ پوری آیت یہ ہے: ”وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَانُوا لِنَعَامٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْفٰقِلُونَ“ (سورۃ الاعراف، آیت ۱۷۹) ﴿

کفار چوپاؤں کی مانند ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ بھلے ہوئے ہیں۔“

اس نظریے کے پیش نظر اگر مسلمان ان کی جانوں پر قابو پائیں تو جانوروں کی طرح مسلمانوں کے تصرف اور قبضے میں آئیں یہیں سے تم نے جان لیا ہوگا کہ کفار کی ملکیت مسلمانوں کی ملکیت کے مقابلے میں بغایت درجہ کمزور ہے اور یہ بھی تمہیں معلوم ہو گیا ہوگا کہ زور بازو سے کفار کے ہاتھ سے مال چھین لیں تو ثواب کے حق دار ہوں گے اور اس کے برخلاف معاملہ الٹا ہے اور یہ بھی سمجھ لیا ہوگا کہ ملک طیب اور ناپاک دونوں کو عام ہے۔ ہر ملک کا طیب ہونا ضروری نہیں ہے۔

## سخن چہارم بطور مقدمہ و تمہید

سخن چہارم آنکہ بعقد ذمہ و عہد و پیمانہ ما اہل اسلام و قبول جزیہ کہ حکمی است از احکام حاکم اہل اسلام کفار نیز قدری بہرہ مند از برکات اسلام گردند و ہمیں است کہ جان و مال اوشان ہمجو جان و مال اہل اسلام مصئون و محفوظ ماند احدی را از اہل اسلام نرسد کہ متعرض جان و مال اوشان شود ہم چنین بعقد ذمہ و عہد و پیمانہ با کفار و قبول خراجات اوشان اہل اسلام برخی آلودہ بخوست کفر گردند۔ اگر اموال اوشان قابل تراج ہمجو اموال کفار باشد چہ برے جا است۔ علاوہ بریں این تازیانہ شاید محرک و باعث بر ہجرت از دار اوشان و قطع تعلق محبت از اوشان ہم شود۔

بالجملہ اسلام و کفر باعتبار ظہور آثار کلی مشکک است۔ اولیں مراتب کہ مستوجب ظہور آثار درجہ سفلی است ہمیں قبول جزیہ و اقامہ در دار الحرب است۔ آری باصطلاح شرع کفر و اسلام نام همان مراتب است کہ منشاء اثر نجات آخرہ یا ہلاک ابدی ان جہان باشد۔

## چوتھی بات مقدمے اور تمہید کے طور پر

چوتھی بات یہ ہے کہ ہم مسلمانوں کے (کفار کے ساتھ) عہد و پیمانہ کی وجہ سے اور کفار کا جزیہ قبول کرنے کی وجہ سے جو کہ مسلمانوں کے حاکم کے احکام میں سے ایک حکم ہے، کفار بھی اسلام کی برکتوں سے قدرے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ ان کے جان و مال، مسلمانوں کے جان و مال کی مانند مامون اور محفوظ رہتے ہیں۔ مسلمانوں میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کفار کے جان و مال کو چھیڑے۔ اسی طرح کفار کے ساتھ عہد و پیمانہ کی ذمہ داری کے باعث اور کفار کی

طرف سے خراجوں کے قبول کر لینے کے سبب مسلمان کچھ کفر کی نحوست سے ملوث ہوتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کے اموال، کفار کے مالوں کی مانند لوٹ مار کے قابل ہو جائیں تو کیا بعید ہے مزید برآں یہ تازیانہ شاید کفار کے ملک سے ہجرت کر جانے اور ان سے محبت کا تعلق قطع کرنے کا باعث اور محرک ہو جائے۔ الغرض اسلام اور کفر (اپنے اپنے) اثرات کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے کلی مشکک ہیں۔ سب سے پہلا درجہ جو کہ نیچے کے درجے کے آثار کے ظہور کا مستوجب ہے یہی جزیہ کا قبول کرنا اور دارالحرہ میں قیام کرنا ہے۔ ہاں شرع کی اصطلاح کفر و اسلام انہی مرتبوں کا نام ہے کہ جو آخرت کی نجات کے اثر کا منشاء یا اس آخرت کی ہمیشہ کی ہلاکت ہو۔

### سخن پنجم بطور تمہید

سخن پنجم اینکہ دربارہ مؤمنات مہاجرات مے فرماید:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا آَنَفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آَتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ۗ وَأَسْأَلُوا مَا آَنَفَقْتُمْ وَلَيْسَلُوا مَا آَنَفَقُوا ۗ ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ“ (سورۃ الممتہ، رکوع نمبر ۲، پارہ نمبر ۲۸، آیت ۱۰)

و این امتحان بشہادت حدیث بخاری و مسلم کہ درباب الصلح

آوردہ اقرار بان شرائط می نماید کہ ہم در سورۃ ممتحنہ ذیل آیت:

”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ“ (سورۃ الممتہ، آیت ۱۲)

بیان فرمودہ اند حدیث مذکور اینست

”من عائشة قالت في بيعة النساء ان رسول الله صلى الله عليه

وسلم كان يُمتَحِنُهُنَّ بِهَدِيَّهِ“ (الآية)

”يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَةُ يُبَايِعُكَ فَمَنْ اقْرَأَ بِهَذَا

الشرط منهن قال قد بايعتك انتهى مقام الحاجة“.

و در بعض روایات دو ارم لفظ فقط

”اقْرَأَ بِالْمَحْنَةِ“ بجای جزاء ”من اقْرَأَ بِهَذَا الشَّرْطِ“ یا بجاء

هر چه شرط در آن روایت است آمده. غرض این جا فقط بتلفظ کلمه

الاسلام اکثفا نفرموده اند اقرار های زائد بکار آمد. چون تعلق حقوق

کفار با زنان مهاجرات باعث این احتیاط و این چنین کنج و کاوشد

تعلق حقوق اهل اسلام اگر زائد ازین نباشد کم ازین هم نباشد.

پانچویں بات تمہید کے طور پر

پانچویں بات یہ ہے کہ ایمان والی ہجرت کرنے والی عورتوں کے بارے میں اللہ

تعالیٰ فرماتے ہیں: ”اے ﴿سورۃ الممتحنہ، رکوع نمبر ۲، پارہ نمبر ۲۸، آیت ۱۰﴾ ایمان والو جب

تمہارے پاس ایمان والی ہجرت کرنے والی عورتیں آئیں تو ان کو آزما لو۔ اللہ زیادہ

جانتا ہے ان کے ایمان کو۔ پس اگر تم ان کو مؤمنات جان لو تو تم انہیں کفار کی طرف مت

لوثاؤ۔ نہ وہ عورتیں کفار کو حلال ہیں اور نہ وہ کفار ان مؤمنات کے لئے حلال ہیں۔ اور

کوئی گناہ تم پر نہیں ہے اگر تم ان سے نکاح کر لو جب تم ان کو ان کے مہر دے دو اور اپنے

قبضے میں کافر عورتوں کی عصمتوں کو نہ رکھو اور جو تم نے خرچ کیا مانگ لو اور جو انہوں نے

خرچ کیا ہے وہ مانگ لیں۔ یہ اللہ کا حکم ہے جو تمہیں دیتا ہے اور اللہ جاننے والا حکمت

والا ہے۔“ اور یہ امتحان بخاری اور مسلم کی حدیث جو کہ باب الصلح میں لائے ہیں کی

شہادت کے مطابق ان شرائط کا اقرار ظاہر کرتی ہے کہ سورۃ ممتحنہ میں آیت ذیل میں:

”اے ﴿سورۃ الممتحنہ، رکوع نمبر ۲، آیت ۱۲، پارہ ۲۸۔ مترجم﴾ نبی جبکہ آئیں تیرے پاس

ایمان والی عورتیں تجھ سے بیعت کے لئے ان شرائط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک

نہ ٹھہرائیں گی اور چوری نہ کریں گی اور زنا نہ کریں گی۔“ (آیۃ۔)

بیان فرمائی ہیں۔ حدیث مذکور یہ ہے: ”اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں کو بیعت کرتے وقت اس آیت کے مطابق ان کو جانچ لیا کرتے تھے۔“ (آیت یہ ہے)

”اے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) جب آپ کے پاس ایمان والی عورتیں بیعت کے لئے آئیں۔ پس جس عورت نے ان میں سے ان شرطوں کا اقرار کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے تجھے بیعت کر لیا۔ ضرورت کے مطابق ختم ہوا۔“

اور بعض روایات میں مجھے یاد پڑتا ہے کہ بجائے

”من افترت بهذا الشرط“ کی جزیاء کے ”افترت بالمحنة“ یا جو کچھ شرط اس روایت میں ہے اس کی جگہ آیا ہے۔ غرض یہاں صرف کلمۃ الاسلام کے تلفظ پر ہی اکتفا نہ فرمایا ہے بلکہ زیادہ اقرار بھی درکار ہوئے۔ چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ہجرت کرنے والی عورتوں کے ساتھ اس احتیاط اور چھان بین کا باعث بنا تو اہل اسلام کے حقوق کا تعلق اگر اس سے زیادہ نہ ہوگا تو اس سے کم بھی نہ ہوگا۔

### علت جور ممنوع در وصیت

اکنون سخنی دیگر میان میگویم جور در وصیت ممنوع ازاں است کہ حقوق وارثان باموال او تعلق گرفت. حالانکہ بالبداهت هنوز در ملک اوست. وارثان هنوز مالک نگردیده اند. حقوق خدا وندی از زکوٰۃ و صدقۃ الفطر و قربانی و حج و غیرها حقوق مالی بنمہ اوشان تعلق نگرفته. تصرفات مالکانہ از بیع و شراء کردن نتوانند. این تعلق را یکطرفہ بنہ و استحقاق اہل اسلام در اموال کفار کہ باشارہ

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات، آیت ۵۶)

موجہ دریافتہ یکطرفہ بگذار و باز موازنہ کن کہ کدام پلہ گراں است

بشہادت آیت: "لَا تَلْتَرُونَ إِلَيْهِمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا" (سورۃ النساء، آیت ۱۱، رکوع نمبر ۲- مترجم)

بناء تعلق حقوق ورثہ امید خدمات و منافع است کہ گاهی صورت بندد و گاهی نہ بندد. و اگر بندد بدرجہ مساوات اموال مترو کہ مورث گاهی رسد گاهی نرسد البتہ امید و منطنہ نفع رسانی ہر دم است و بناء تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار ان است کہ از اصل آن احوال مخلوق بہر اہل اسلام اندنہ کفار . چنانکہ خوب دانستہ . چون این تعلق بہ نسبت آن تعلق قوی است چہ فرق زمین و آسمان است مراعات این حقوق لیز بنسبت مراعات حقوق ورثہ کہ از ممانعت جور در وصیت شدہ ہویدا است اقوی و اشد باشد مگر تعلق حقوق کفار باموال و ازواج اوشان نہ چندان است کہ اہل اسلام را وقت نزع بہ اموال خود باشد و این ہم وقتیکہ ازواج کفارند اوشان برآمدہ باشند چہ در نزع ہنوز قبض بحال خود ست . گو میدانم کہ پس از ساعتی برمی خیزد . و باز قابض ، اعنی مسلمان وقت نزع از اسلام خود نہ برگردیدہ کہ اہلیت ملک و استحقاق اصلی آن از ورفتنہ باشد و کافران باین ہمہ عجز و درماندگی کہ از ارتفاع قبض اوشان از ازواج ظاہر است همانسان بر کفراصرار دارند بدین سبب زیبا است اگر گفتہ آید کہ کفر اوشان بہ نسبت سابق ایندم سخت تر شد و از اہلیت ملک و استحقاق اصلی آن فرسنگها دور افتادند . چون تعلق حقوق کفار باز واج اوشان کم ازاں است کہ وقت نزع کسی حق وارثانش تعلق گیرد و تعلق حقوق ورثہ کم از تعلق حقوق اہل اسلام باموال کفار . لا جرم مراعتیکہ دربارہ کفار بوجہ تعلق مذکور و احتیاطی کہ بدین

وجہ کار فرمودہ انداز مراعات دربارہ اسلام بوجہ تعلق معلوم می باید کہ کم باشد و اگر کم نباشد زائد ہم نباشد۔

## وصیت میں ممنوع، ظلم کی علت

اب درمیان میں، میں ایک اور بات کہتا ہوں۔ وصیت میں ظلم اس سبب سے منع کیا گیا ہے کہ وارثوں کے حقوق کا وصیت کرنے والے کے مال سے تعلق ہو گیا۔ حالانکہ واضح طور پر ابھی حقوق وصیت کرنے والے کی ملک میں ہیں۔ وارث ابھی مالک نہیں ہوئے ہیں۔ خدا کے حقوق یعنی زکوٰۃ، صدقہ الفطر، قربانی اور حج وغیرہ مالی حقوق ان کے ذمے متعلق نہیں ہوئے (اور ورثاء) مالکانہ تصرفات بیع و شرا نہیں کر سکتے چلئے اس تعلق کو ایک پلڑے میں رکھئے اور مسلمانوں کا استحقاق کفار کے اموال میں جو کہ ”وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ“ کے اشارہ کے مطابق توجیہ شدہ معلوم ہوئے ہیں ان کو دوسری طرف رکھئے اور پھر مقابلہ کیجئے کہ کون سا پہلہ بھاری ہے۔ آیت ذیل:

”تم نہیں ﴿پوری آیت یہ ہے: ”أَبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا“ (پارہ نمبر ۴، سورۃ النساء، آیت ۱۱، رکوع نمبر ۲۔ مترجم)﴾ جانتے کہ ان میں سے نفع کے اعتبار سے کون زیادہ قریب ہے“

کے مطابق ورثہ کے حقوق کے تعلق کی بناء پر خدمات اور منافع کی اُمید ہے کہ کبھی صورت اختیار کرے اور کبھی نہ کرے اور اگر اختیار کرے تو مساوات کے درجے میں مورث کے چھوڑے ہوئے اموال کبھی ملتے ہیں اور کبھی نہیں ملتے۔ البتہ نفع رسانی کا گمان ہر وقت ہے اور مسلمانوں کے، کفار کے مالوں کے ساتھ حقوق کے تعلق کی بنیاد یہ ہے کہ اُس سے وہ مخلوق کے اموال مسلمانوں کے لئے ہیں نہ کہ کفار کے لئے جیسا کہ تم نے خوب جان لیا ہے۔ چونکہ یہ تعلق اس تعلق کی بہ نسبت قوی ہے کیونکہ ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے ان حقوق کی مراعات بھی ورثہ کے حقوق کی مراعات کی بہ نسبت کہ وصیت میں ظلم کی ممانعت کی وجہ سے اس کی شدت ظاہر ہے زیادہ قوی اور

زیادہ سخت ہوگی مگر کفار کے حقوق کا تعلق ان کی اپنی ازواج اور اموال کے ساتھ اتنا نہیں ہے جیسا کہ مسلمانوں کو مرتے وقت اپنے اموال کا ہوتا ہے۔

اور وہ بھی اس وقت جبکہ کافروں کی بیویاں ان کے ہاتھوں سے نکل گئی ہوں۔ کیونکہ نزع کی حالت میں ابھی قبضہ اپنے حال پر ہے۔ گو ہم جانتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے بعد اٹھ جائے گا اور پھر قابض یعنی مسلمان نزع کے وقت اپنے اسلام سے برگشتہ نہیں ہوا کہ اس کا اصلی استحقاق اور ملکیت کی اہلیت اس سے چلی جائے اور کافران تمام مجبوریوں اور درماندگیوں کے باوجود کہ بیویوں سے ان کے قبضے کے اٹھ جانے سے ظاہر ہے اسی طرح کفر پر اصرار رکھتے ہیں۔ اس سبب سے اگر یہ کہا جائے تو زیبا ہے کہ ان کا کفر پہلے کی نسبت اس وقت زیادہ سخت ہو گیا۔ اور اس کے اصلی استحقاق اور ملک کی اہلیت سے میلوں دُور جا پڑے چونکہ کفار کے حقوق کا تعلق ان کی بیویوں کے ساتھ اس سے کم ہے جتنا کہ کسی کی جاں کنی کے وقت اس کے وارثوں کا حق تعلق اختیار کرتا ہے اور ورثہ کے حقوق کا تعلق کفار کے مال کے ساتھ مسلمانوں کے حقوق متعلق ہونے سے کم ہے۔ اس لئے لازمی طور پر جو مراعات کہ کفار کے بارے میں مذکورہ تعلق کی وجہ سے اور جو احتیاط کہ اس وجہ سے عمل میں لائے ہیں اسلام کے بارے میں تعلق معلوم کی بناء پر مراعات ﴿یعنی کفار کی مراعات مسلمانوں کی مراعات سے کم ہونی چاہئیں۔ مترجم﴾ سے کم ہونی چاہئے اور اگر کم نہ ہو تو زائد نہیں ہونی چاہئے۔

### مقدمات تمام شد

چوں این مقدمات مذکورہ مہمد شدند مے گویم کہ:

کفار اگر باطاعت اسلام جزیہ برسر گرفتند قبض جزى اوشان از قبض کلی کفار برآمدہ زیر قبض کلی اهل اسلام سرفرود آورد. پس از انجا کہ این قلمر انقیاد موجب نجات از صلعمہ دنیوی می تواند شد بر حاکم اسلام کہ بیک نہج خلیفۃ اللہ فی الارض می باشد چنانچہ آیت:

”إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (سورة البقرة، آیت ۳۰)

مصیح این خیال ست و واجب آمد که از جان و مال اوشان تعرض نکند و نه کردن دهد. چه موافق انبساط حکومت و خلافتش انقیاد بهم رسیده می باید که تا دست رس اونجات نیز بهر اوشان مسلم دارند. و میدانی که حکومت این جهان را تا ابدان رسانی است و بدین سبب قوت تصرف ابدان و اموال اوشان بهم رسیده تا بقلوب رسانی نیست. قلب اگر هست بدست مقلب القلوب است و این طرف مالی را وقایه جان قرار داده اند. چنانچه مداخلت آن در عبادت نیز همین واسطه بود. پس اگر مال خود را وقایه جان گردانند و امان خواهد بامید آنکه شاید بمشاهده احوال اهل اسلام و استماع براهین اوشان که بر قدری اختلاط صورت نه بندد رغبتی بجانب اسلام بدل اوشان در آید. مال مناسب حال اوشان بدمه اوشان بنهند تا قوت غزات نیز فزاید و اگر باین قدر اطاعت هم راضی نشوند بلکه همانسان قبض جزئی اوشان زیر قبض کلی کفار باشد اموال اوشان نه تنها حاکم اسلام را ربودن حلال است رعایا را نیز اجازت است بطور یکه توانند بر بایند خواه بزور خواه بحیله. هان اگر قبض کلی اهل اسلام مزاحم حال رعایا اهل اسلام بودی چنانچه در تعرض باموال اهل ذمه می باشد البته ممانعت بجا بودی. ورنه خود دانستی که جهاد و استخلاص اموال طیبه از قبض کفار بطور کفایه بدمه هر کس و ناکس از اهل اسلام است مگر تا وقتیکه زیر قبض کلی اهل اسلام قبض جزئی اهل اسلام نیاید یعنی در دارالحرب بود تا ندیم زیر قبض کلی که کفار باشد و دانسته که قبض

جزئی اهل اسلام قابل اعتبار نبود. قابل اعتبار همان قبض کلی باشد. غرض تا وقتیکه در دارالحرب است اندیشه استخلاص کفار آن اموال را از اهل اسلام باشد و قبض تام متحقق نشود بلکه بمنزله قبض غاصب بمعرض زوال بود ”و کَانَ لَمْ یَكُنْ شَمْرَدَه شُود.

نظر برین تادمیکه از دارالحرب برون نشود، استخلاف متحقق نگردد تا مالکش گویند و قابض و متصرف خوانند مگر همین طور مال اهل اسلام که از ذمیان کفار باشند نیز بقبض کلی کفار بود و قبض جزئی اهل اسلام پرتوه همان قبض باشد نه بالاستقلال تا مانع تاراج اهل اسلام شمرده شود. چون این قدر مانع دست اندازی غزات نیست چنانچه دانستی و این طرف لحوق عار که بوجه عروض حکم کفار ضروری است محرک و باعث هجرت و ترک تعلقات آندار و سرمایه نجات از صحبت و آثار صحبت آن اشرار امام ابو حنیفه رحمه الله باباحت استخلاص آن نیز قوی دادند. مگر بهر حال احراز که حقیقتش همان استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است.

باقی مانده کلام درین امر که احراز در صورت جهاد و سرقه و غصب و حيله و فریب اگر شرط کنند بظاهر بجا است که ازان طرف اندیشه استخلاص است مگر در قمار و ربوی اگر مالی از اموال کفار پرست التذ این شرط کردن بجائے خود نیست. ها اگر فقط زیر قبض کلی کفار بودن علت ممانعت، بودی این شرط بجای خود بود تحقیق این سخن برسختی دیگر موقوف است. اول آنرا باید شنید.

کفار نزد حنفیه مخاطب بفروع نیستند. مگر مغیش این است که در صورت مسلمان گردیدن اوشان تدارک و تلافی مافات

ازو شان نخواهند اگر فرض ترک کردند بقضایش تکلیف ندهند و اگر مرتکب معصیتی از معاصی خدا وندی شدند جرمانه مقررہ بر سرش نہ نهند یا آنکہ در آخرت بسزای این معاصی و ترک آن فرائض عذاب نہ فرمایند. فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند نہ آنکہ دربارہ صحت و عدم صحت آن باعتبار تفرع آثار مقصودہ دریں عالم هیچ کتابی و خطابی یا نہی و عتابی نیز از ان طرف نرسیدہ. اگر همچو آیة :

”يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ مَّ بَعْدَ بِيْعَتِهِمْ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُؤْصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ“ (سورة البقرة، آیت ۲۷)

را بنگرند. بیقین دانند کہ این نیست و این ہم کلام دور دراز است. میگویم معاملات باہمی کہ مباح و غیرہ مباح اند فقط باعتبار مؤمنان این دو قسم نیست. کفار نیز شریک این تقسیم اند. فرق اگر باشد همان فرق ثواب و عقاب باشد. یا قدر قلیل بوجوہ خاصہ از یک دیگر متمیز باشند.

## مقدمات ختم ہونے

جب یہ مذکورہ مقدمات تمہید میں پیش ہو چکے تو میں کہتا ہوں کہ کفار نے اگر اسلام کی اطاعت میں جزیہ کو قبول کر لیا تو ان کا جزیٰ قبضہ کفار کے کلی قبضہ سے نکل کر مسلمانوں کے کلی قبضے میں آ گیا۔ پس جہاں سے کہ اس قدر اطاعت دنیاوی تکلیف سے نجات کا باعث ہو سکتی ہے۔ حاکم اسلام پر کہ ایک طریقے پر زمین میں خلیفۃ اللہ ہوتا ہے جیسا کہ آیت: ”میں ﴿سورة البقرة، پارہ نمبر ۱، رکوع نمبر ۴، آیت ۳۰۔ پوری آیت یہ ہے: ”وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً“۔ مترجم ﴿زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔“ اس خیال کی تصحیح کرنے والا ہے تو (حاکم اسلام پر) واجب

ہو گیا کہ کفار کی جانوں اور مالوں سے چھیڑ نہ کرے اور نہ خلیفہ مسلمانوں کو چھیڑ چھاڑ کرنے دے۔ کیونکہ اس کی خلافت اور حکومت کی وسعت کے موافق اطاعت حاصل ہو گئی۔ اس لئے چاہئے کہ اپنی دسترس ﴿یعنی اپنی حدود مملکت میں﴾ مترجم ﴿تک نجات بھی ان کے لئے مسلم رکھیں﴾۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ اس جہان کی حکومت کو جسموں تک رسائی ہے اور اس سبب سے ان کے اموال اور ابدان میں تصرف کی قوت بہم پہنچتی ہے اور دلوں تک رسائی نہیں ہے۔ دل اگر ہیں تو مقلب القلوب کے ہاتھ میں ہیں اور اس طرف مال کو جان کے بچاؤ کا سامان قرار دیا ہے۔

چنانچہ مال کا دخل عبادت ﴿یعنی جان بچے گی تو عبادت کرے گا اور جان بچے گی تو اموال کے ذریعے بچے گی اور پھر اسلام قبول کر کے عبادت کا موقع مل سکے گا﴾۔ مترجم ﴿میں بھی اسی واسطے سے ہوتا ہے﴾۔ پس اگر اپنے مال کو جان کا محافظ قرار دیں اور امان چاہیں تو اس اُمید میں کہ شاید مسلمانوں کے احوال کے مشاہدے سے اور ان کے دلائل سننے کے بعد کہ جو تھوڑے بہت ربط ضبط کے بغیر صورت اختیار نہیں کر سکتا کچھ رغبت اسلام کی طرف ان کے دل میں پیدا ہوگی اس وجہ سے ان کے حال کے مناسب کچھ مال ان کے ذمے رکھیں تاکہ غازیوں کی قوت بھی بڑھ جائے اور اگر اتنی طاعت پر بھی راضی نہ ہوں بلکہ اسی طرح ان کا جزئی قبضہ کفار کے مکمل قبضے کے تحت رہے تو اس صورت میں کفار کے اموال نہ صرف اسلام کے حاکم کو چھین لینے حلال ہیں بلکہ رعایا کو بھی اجازت ہے کہ جس طرح کر سکیں چھین لیں۔ خواہ طاقت سے خواہ تدبیر سے۔

ہاں اگر مسلمانوں کا کلی قبضہ مسلمانوں کی رعایا کے حال کے مزاحم ہوتا جیسا کہ ذمیوں کے اموال کے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں ہوتا ہے تو البتہ ممانعت بجا ہوتی۔ ورنہ آپ خود جانتے ہیں کہ جہاد اور پاکیزہ مالوں کا کفار کے قبضے سے بطور کفایہ نکال لینا مسلمانوں میں ہر کس و ناکس کے ذمے ہے مگر جب تک کہ مسلمانوں کے مکمل قبضے کے ماتحت، مسلمانوں کا جزئی قبضہ نہیں آتا ہے یعنی مسلمان دار الحرب میں ہی رہتا ہے

تو اس وقت تک کفار کے کلی قبضے کے نیچے ہی رہے گا اور تمہیں معلوم ہے کہ جزئی قبضہ حرکت و سکون میں قبض کلی کے تابع ہوتا ہے۔ اس وجہ سے مسلمانوں کا جزئی قبضہ قابل اعتبار نہ ہوگا۔ اعتبار کے قابل وہی کلی قبضہ ہوگا۔

غرض جب تک کہ مسلمان دارالحرب میں ہے کفار کی طرف سے ان اموال کا مسلمانوں سے چھین لینا ممکن ہے اور مکمل قبضہ متحقق نہیں ہوگا۔ بلکہ غصب کر لینے والے کی طرح زوال کی جگہ میں ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا تھا ہی نہیں۔ نظر بریں جب تک کہ دارالحرب سے باہر نہیں ہوگا خلاصی متحقق نہ ہوگی تا آنکہ اس کو مالک کہیں اور قابض اور تصرف کرنے والا کہہ سکیں۔ مگر اسی طرح سے ان مسلمانوں کا مال بھی جو کہ کفار یعنی دارالحرب میں مسلمان کفار کے ماتحت ہیں اور ان کو حکومت کفار نے امان دے رکھی ہے۔ ان مسلمانوں کے اموال پر کفار کا کل قبضہ ہوگا۔ اگرچہ مسلمانوں کا جزئی قبضہ متصور ہوگا۔ مترجم کے ذمی ہیں۔ کفار کے کلی قبضے میں ہوگا اور مسلمانوں کا جزئی قبضہ اسی قبضے کا عکس ہوگا نہ کہ مستقل قبضہ، تا آنکہ مسلمانوں کے لوٹنے کے لئے مانع قرار دیا جائے جب اتنا قبضہ غازیوں کی دست اندازی کے لئے مانع نہیں ہے جیسا کہ آپ نے جان لیا اور اس طرف کفار کے حکم کے عارض ہونے کی وجہ سے بے عزتی کا لاحق ہونا جو ضروری ہے جو ہجرت اور ان سے تعلقات کے قطع کر دینے کا باعث اور محرک ہے ان شریر کافروں کی صحبت اور ان کی صحبت کے آثار سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس مال کی خلاصی کے مباح ہونے کا فتویٰ دیا۔ مگر بہر حال بچاؤ کہ اس کی حقیقت وہی کفار کے مکمل قبضے سے خلاصی ہے ضروری ہے۔

باقی رہا کلام اس امر میں کہ جہاد، چوری، غصب اور حیلہ و فریب کی صورت میں احراز اگر شرط کریں تو بظاہر درست ہے کہ اس طرف سے استخلاص کا اندیشہ ہے لیکن جوئے اور سود میں اگر کفار کے مالوں میں سے کوئی مال ہاتھ لگ جائے تو یہ شرط کرنا اپنی جگہ ٹھیک نہیں۔ ہاں اگر کفار کے کلی طور پر قبضے میں ہونا ممانعت کی علت ہوتی تو یہ شرط بجائے خود

درست تھی۔ اس بات کی تحقیق دوسری بات پر موقوف ہے پہلے اس کو سننا چاہئے۔  
کفار حنفیہ کے نزدیک فروع کے مخاطب نہیں ہیں مگر اس بات کا مطلب یہ ہے کہ  
کفار کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں مافات کی تلافی اور تدارک ان سے نہیں طلب  
کریں گے اگر کفار نے پہلے فرض ترک کیا تو اس کی قضا کرنے کی تکلیف نہ دیں گے اور  
اگر وہ اللہ کی نافرمانیوں میں سے کسی گناہ کے مرتکب ہوئے تو مقررہ جرمانہ اس کے سر پر  
نہ رکھیں گے یا یہ کہ آخرت میں ان گناہوں کی سزا اور ان فرائض کے ترک پر عذاب نہ  
دیں گے۔ فقط اگر عذاب دیں گے تو ایمان کے ترک کرنے پر سزا دیں گے نہ یہ کہ اس  
عالم میں آثار مقصودہ کے متفرع ہونے کے اعتبار سے اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے  
بارے میں کوئی کتاب اور خطاب یا نبی اور عتاب بھی اس طرف سے نہیں پہنچا ہے۔ اگر  
آیت ذیل: ”وہ ﴿سورۃ البقرۃ، رکوع نمبر ۲، آیت ۲۷﴾ مترجم ﷻ اللہ کے عہد کو اس کے کرنے  
کے بعد توڑتے ہیں اور جس چیز کے ملانے کا اللہ نے حکم دیا ہے اس کو کاٹتے ہیں اور زمین  
میں فساد کرتے ہیں وہ لوگ خسارہ پانے والے ہیں۔“ کو دیکھیں تو یقین سے جان لیں  
گے کہ یہ بات نہیں ہے اور یہ بھی دُور دراز کا کلام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ باہمی معاملات جو  
کہ مباح اور غیر مباح ہیں فقط مؤمنوں کے اعتبار کے مطابق بھی دو قسم کے نہیں ہیں کفار  
بھی اس تقسیم میں شریک ہیں فرق اگر ہوگا وہی ثواب اور عذاب کا فرق ہوگا یا خاص وجوہ  
کی وجہ سے ایک دوسرے سے تھوڑا ہی فرق رکھتے ہوں گے۔

## تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال این است کہ معاملات منہیہ کہ مفید ملک  
نبوند بدو قسم است. (۱) یکی آنکہ وجہ ممانعت در صلب معاملہ بود  
(۲) دوم آنکہ وجہ ممانعت از خصوصیت بایع و مشتری خیزد  
جائیکہ علت ممانعت اول است آن معاملہ مفید ملک نبود نہ در  
حق اہل اسلام و نہ در حق کفار و جائیکہ وجہ ممانعت متعلق بہ

معامله نیست بلکه تعلق بارباب معامله داشته باشد آنجا ممکن است که یک معامله در حق اهل اسلام مفید ملک نباشد و درستی کفار مفید ملک بود. مثلاً اگر اشتراء خمر و خنزیر اگر مفید ملک در حق اهل اسلام نیست و جهش این نیست که این معامله علی الاطلاق مفید ملک نتوان شد. فی، و جهش این است که خمر و خنزیر در حق اهل اسلام مال نیست. چه مال آنست که منافع دربرداشته باشد و این جا در حق اهل اسلام احتمال نفع مفقود است. چه معنی تحقق منافع این است که منافع از مضار زیاده باشند. و همچنین معنی تحقق مضار غلبه مضار است بر منافع. چه در موجودات چیزی نیست که بجمیع الوجوه نافع بود یا بجمیع الوجوه مضر. اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری مضر. بلکه اگر در حق احدی در چیزی منفعتی و دیعت نهاده اند در حق همان کس مضرت او نیز بوجه دیگر درومی باشد. نه می بینی که هواء در حق بنی آدم و حیوانات صحرائی چه قدر نافع است و در حق جانوران دریائی چه قدر مضر. و آب در حق جانوران دریائی چه قدر مفید است و در حق جانوران صحرائی چه قدر مضر و باز در آب و هواء بوجه دیگر چه قدر منافع در حق آن که مضر است مشاهده میکنم مدار زندگانی جانوران صحرائی بر هوا است و مدار زندگانی جانوران دریائی بر آب. مگر باز هم جانوران صحرائی را آب بهر رشیدن و غیره ضرور است و جانوران دریائی را همیسان هوا بغرض چند مطلوب. چون معنی نافع و مضر بودن چیزی این است که منافع او از مضار یا مضار او از منافع زیاده باشند نه آنکه تنها منافع باشند که

این کار کار وجود مطلق و وجود صرف است و نه آنکه تنها مضار بوند که این صفت صفت عدم بحث است.

از ممکن خاص این توقع بے جا است کہ این جا ترکیب از وجود و عدم هر دو است چنانکہ مرکب بودن ممکنہ خاصہ از دو قضیتین مختلفین بالایجاب والسلب نیز اشارہ بآن میکند. هر کہ میداند خود میداندو آنکہ نمی داند گوند اند کہ مارا نیز دریں بحث زیادہ کنج و کاؤ مدنظر نیست. غرض ما بہر طور حاصل است اگر بعض اشیاء نافع محض یا مضر بحث باشند مارا چہ زیان. کلام مداراں اشیاء است کہ جہتی نافع اند و از جہتی مضر مثل خمر و خنزیر. چنانچہ دربارہ ترکیب خمر از منفعت و مضرت نص قاطع.

”فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَ اِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا“ (البقرہ، آیت ۲۱۹)

نیز شاهد داریم. و هر کہ از منافع مضار خمر آگاهی شد منافع و مضار خنزیر و ترکیب آن ازاں و دخول آنها دران خود پی خواهد برد. و دریں چنین اشیاء مدار نافع و مضر بودن بر همان غلبہ خواهد بود و بجا خواهد بود. کہ در صورت تعارض بقدر مساوی تساقط لازم است هر چہ باقی خواهد بود همان قدر قابل اعتبار باشد کہ ساقط ”كَانَ لَمْ يَكُنْ“ است مگر این مضر بودن این چنین اشیاء اگر چہ باعتبار این عالم نیز باشد مگر چندان جلی نیست کہ هر کس و ناکس بہ پندارد. آری باعتبار آخرت جلی و بدیہی است.

تفصیل اجمال

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ منع کئے گئے معاملات جو ملک کو مفید نہ ہوں دو قسم کے ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ ممانعت کی وجہ معاملہ کے اندر ہی ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ ممانعت کی وجہ بائع اور مشتری کی خصوصیت کی وجہ سے پیدا ہو جس جگہ ممانعت کی علت پہلی ہے تو وہ معاملہ ملکیت کے لئے مفید نہیں ہوتا نہ تو مسلمانوں کے حق میں اور نہ کفار کے حق میں۔ اور جس جگہ ممانعت کی وجہ سے معاملے سے متعلق نہیں بلکہ معاملہ والوں سے تعلق رکھتی ہو وہاں ممکن ہے کہ ایک معاملہ اہل اسلام کے حق میں ملکیت کے لئے مفید نہ ہو اور کفار کے حق میں ملکیت کو مفید ہو۔ مثلاً اگر شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ملکیت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ معاملہ مطلق طور پر ملکیت میں دے دینے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے کیونکہ وہ مال ہوتا ہے کہ اپنے اندر منافع رکھتا ہو اور یہاں پر مسلمانوں کے حق میں نفع کا احتمال مفقود ہے۔ کیونکہ منافع کے وجود میں آنے کا مطلب یہ ہے کہ منافع نقصانات سے زیادہ ہوں اور اسی طرح نقصانات کے واقع ہونے کا مطلب منافع پر نقصانات کا غلبہ ہونا ہے کیونکہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ تمام وجوہ سے نفع بخش ہو یا تمام وجوہ سے ضرر رسا۔ اگر ایک چیز کسی کے حق میں کسی چیز میں کوئی نفع ودیعت رکھا ہے تو اس شخص کے حق میں اس کی مضرت بھی دوسری وجہ سے ہوتی ہے۔

دیکھتے نہیں کہ ہوا بنی آدم اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر نفع بخش ہے اور دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر اور پانی دریائی جانوروں کے لئے کس قدر مفید ہے اور صحرائی جانوروں کے لئے کس قدر مضر۔ اور پھر آب و ہوا میں اس کے لئے کہ مضر ہے کسی دوسری وجہ سے کتنے منافع ہیں جو ہم دیکھتے ہیں۔

صحرائی جانوروں کی زندگی کا دار و مدار پانی پر ہے۔ مگر پھر بھی صحرائی جانوروں کے لئے پینے وغیرہ کے لئے پانی ضروری ہے اور دریائی جانوروں کے لئے اسی طرح ہوا چند اغراض کے لئے درکار ہے جب کسی چیز کے نافع اور ضرر رسا ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے منافع، نقصانات سے یا اس کے نقصانات منافع سے زیادہ نہ ہوں نہ یہ

کہ صرف منافع ہوں۔ کیونکہ یہ کام صرف خداوند تعالیٰ کا ہے کہ اس کی ذات میں منافع ہی ہوتے ہیں اور نہ یہ کہ وہ صرف ضرر رساں ہی ہوں کیونکہ یہ صفت عدم مجرد کی صفت سے ممکن خاص ہے یہ اُمید غلط ہے کیونکہ یہاں وجود اور عدم دونوں سے ترکیب ہے جیسا کہ قضیہ ممکنہ ﴿قضیہ ممکنہ خاصہ اور ممکنہ عامہ کی تعریفیں اور مثالیں پہلے کسی مکتوب میں تحریر کی جا چکی ہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ مترجم﴾ خاصہ کا ایجاب اور سلب کے دو مختلف قضیوں سے مرکب ہونا بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے جو شخص کہ جانتا ہے خود جانتا ہے اور جو نہیں جانتا ہے گونہ جانے کہ ہمیں بھی اس بحث میں زیادہ بال کی کھال نکالنی مد نظر نہیں ہے ہماری غرض ہر طریقے سے حاصل ہے اگر بعض چیزیں محض نفع بخش یا خالص ضرر رساں ہوں تو ہمارا کیا بگڑتا ہے ہمارا کلام ان چیزوں میں سے جو ایک حیثیت سے نفع بخش اور ایک حیثیت سے نقصان دہ مثلاً شراب اور خنزیر۔ چنانچہ شراب کے نفع اور مضرت سے ترکیب پانے کے متعلق یقینی حکم۔

”ان دونوں ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ

كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾“ (سورۃ البقرۃ، آیت ۲۱۹،  
 رکوع نمبر ۲۷) مترجم ﴿میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے منافع بھی ہیں اور ان دونوں کا گناہ نفع سے زیادہ بڑا ہے۔“

بھی ہمارے پاس گواہ ہے اور جو شخص شراب کے منافع اور نقصانات سے آگاہ ہو گیا تو خنزیر کے نقصانات اور منافع اور دونوں سے مرکب ہونے اور ان کا اس میں داخل ہونا خود جان لے گا اور ان جیسی چیزوں میں نافع اور مضرت ہونے کا دار و مدار اسی غلبے پر ہوگا اور بجا ہوگا کہ تعارض کی صورت میں قدر مساوی کا ساقط ہونا لازم ہے جو باقی رہے گا اسی قدر قابل اعتبار ہوگا۔ کیونکہ ساقط معدوم کے برابر ہے۔ مگر ان جیسی اشیاء کا یہ مضرت ہونا اگرچہ اس دنیا کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے مگر زیادہ نمایاں نہیں ہے کہ ہر کس و نا کس سمجھ لے۔ ہاں آخرت کے اعتبار سے واضح اور ظاہر ہے۔

## فسادات خمر خنزیر

از خمر قوت علمیه شارب فاسد شود چنانچه زوال عقل در حالت سکر خود این دعویٰ است . و از خوردن گوشت خنزیر خللی بین در قوت عملیه رودهد. رغبت نجاسات و تنجس روحانی ازد زاید. بے غیرتی در مکثرین این غذاء خبیث روز بروز فزاید چنانچه از تجربه عیان است. و تاثیرات اغذیه از گرمی و سردی دلیل آن . چه کثرت گوشت جانوری رفته رفته مزاج بدن را چنان قریب مزاج گوشت آن جانور گرداند که استعمال حاره مثلاً بارد مزاجان را در زمان در از حار مزاج گرداند. و میدانی که بهر هر مزاجی اخلاق جداگانه مناسب باشند و ازیں جا است هر کرا بصورت سگ می بینیم مے دانیم که در طبیعتش حمله بر هر کس و ناکس دعویٰ کردن نهاده اند.

غرض باطلاع کیفیت جسم به کیفیت روح پی می بریم . پس چه عجب که بکثرت استعمال خنزیر بے حیائی زاید و بے غیرتی فزاید. چه خنزیر از دیگران وصف ممتاز است. هر خنزیریکه خواهد بمادہ دیگری هر چه خواهد بکند. امارگ غیرت آن نجوشد. آری جانوری (راسواء) این ناپاک نه بینی که باین قدر بے حیائی امتیاز یافته باشد و این هم مے دانی که حیاء شعبه عظیمه از ایمان است که از افعال قلوب و اعمال دل است.

بالجمله از خمر خللی نمایان در عقلی را می یابد و از خنزیر رخنه عظیم در قوت عملیه و اراده می افتد و میدانی که سامان آخرت ہمیں علم و عمل است و بس. هر کرا علم صحیح و عمل صالح عنایت فرموده اند گویا دستاویزی بهر دعویٰ حق خود در

نعماء آخرت دادہ اند و این چار گروہ ممدوح خدا انبیاء علیہم السلام و صدیقان کرام و شهداء ذوی الاحترام و صالحان نیک انجام اگر این اشرف یافته اند طفیل ہمیں علم و عمل است۔ انبیاء علیہم السلام و صدیقان اگرچہ در عمل ہم کم نباشند اما گوئی سبقت در علم ربودہ اند و شهداء و صالحان اگرچہ خالے از علم نبوند اما در بارہ اعمال جانباز یہا نمودہ اند۔

الغرض مدار کار آخرت اُسلوبی این دو قوت است اگر چیزی مفسد مزاج این دو قوت است آنرا در بارہ آخرت مضر باید فہمید پس اہل اسلام کہ مطمح نظر اوشان آخرت بود نہ دنیا باین دو چیز اعنی خمر و خنزیر اگر منتفع شوند چہ منتفع شوند کہ غرض اصلی از دست میروود بناء اُعلیا گر گویند کہ خمر خنزیر در حق اہل اسلام مال نیست و در حق کفار مال است چنان باشد کہ گویند کہ فلاں دوا در حق آن کس مفید است در حق این کس مضر۔

بالجملہ این امتناع اشتراء خمر و خنزیر در حق اہل اسلام و اباحت آن در حق کفار کہ از بعض احکام ہویدا است مبنی بر این است کہ عرض کردہ شد مگر جملہ معاملات را بریں اشیاء قیاس نباید فرمود کہ در بعض معاملات بناء ممانعت بر قبح ذاتی معاملہ است آنجا خصوصیت ارباب معاملہ نیست مثل ربوا و قمار و غضب و سرقہ کہ در حق اہل اسلام و ہم کفار یکساں در افادہ آثار این عالم برابر اند۔

شراب و خنزیر کے فسادات

شراب سے پینے والے کی علمی (جاننے کی) قوت خراب ہو جاتی ہے چنانچہ نشے کی حالت میں عقل کا زائل ہو جانا اس دعوے پر خود گواہ ہے۔ اور خنزیر کا گوشت کھانے

سے واضح خلل قوت عملیہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ ظاہری نجاستوں اور اخلاقی ناپاکیوں کی طرح اس سے رغبت بڑھتی ہے اس خبیث غذا کو بکثرت کھانے والے لوگوں میں بے غیرتی دن بدن بڑھتی ہے جیسا کہ تجربے سے ظاہر ہے اور گرم و سرد غذاؤں کی تاثیریں اس کی دلیل ہیں۔ کیونکہ کسی جانور کے گوشت کی کثرت رفتہ رفتہ جسم کے مزاج کو اس جانور کے گوشت کے قریب بنا دیتا ہے جیسا کہ مثال کے طور پر گرم غذاؤں کا استعمال ٹھنڈے مزاج کے لوگوں کو عرصہ دراز میں گرم مزاج بنا دیتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ہر مزاج کے لئے جدا جدا اخلاق مناسب ہوتے ہیں اور یہیں سے یہ بات نکلتی ہے کہ جس کسی کو کتے کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ اس طبیعت میں ہر کس و ناکس پر حملہ کرنا اور بھونکنا قدرت نے رکھا ہے۔

غرض جسم کی کیفیت سے باخبر ہونے کے ذریعے رُوح کی کیفیت کا پتہ چلا لیتے ہیں۔ پس کیا عجب ہے کہ خنزیر کے بکثرت کھانے سے بے حیائی پیدا ہو اور بے غیرتی کی زیادتی ہو کیونکہ خنزیر دوسرے جانوروں سے اس صفت میں جدا ہے جو خنزیر کہ چاہتا ہے دوسرے کی مادیں پر سے جو چاہے کر لے لیکن اس کی غیرت کی رگ نہیں پھڑکتی۔ ہاں کسی اور جانور کو اس کے ماسوا ناپاک نہ دیکھو گے کہ اس قدر بے حیائی میں ممتاز ہو۔ اور یہ بھی آپ جانتے ہیں کہ حیاء ایمان کا ایک بڑا شعبہ ہے جو کہ دلوں کے افعال اور قلب کے اعمال میں سے ہے۔

الحاصل شراب سے عقل میں نمایاں خلل راہ پاتا ہے اور خنزیر کے کھانے سے قوتِ عملیہ اور قوتِ ارادیہ میں بڑا رختہ پڑتا ہے اور آپ کو پتہ ہے کہ آخرت کا سامان یہی علم و عمل ہی تو ہے جس کسی کو صحیح علم اور صالح عمل اللہ نے عنایت فرمایا ہے۔ گویا اپنے حق کے لئے آخرت کی نعمتوں کی ایک دستاویز دے دی ہے اور یہ چار گروہ جن کی اللہ نے تعریف کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام صدیقین کرام، شہداء ذوی الاحترام اور صالحین نیک انجام نے اگر یہ فضیلت حاصل کی ہے تو اسی علم و عمل کے طفیل میں پائی ہے۔ انبیاء علیہم

السلام اور صدیقین اگرچہ عمل میں بھی کم نہیں ہوتے لیکن علم میں سب سے آگے ہوتے ہیں اور شہداء اور صالحین اگرچہ علم سے خالی نہیں ہوتے لیکن اعمال کے بارے میں انہوں نے بڑی قربانیاں دی ہوتی ہیں۔

الغرض آخرت کے کام کا دار و مدار ان دو علمی اور عملی قوتوں پر ہے۔ اگر کوئی چیز ان دو قوتوں کے مزاج کو بگاڑتی ہے تو اس کو آخرت کے بارے میں مضر سمجھنا چاہئے پس مسلمان جن کا نقطہ نظر آخرت ہوتی ہے نہ کہ دنیا ان دو چیزوں یعنی شراب اور خنزیر سے نفع اٹھائیں گے تو کیا نفع اٹھائیں گے جبکہ اصلی غرض ہی ہاتھ سے نکلی جاتی ہے اس بناء پر اگر شراب اور خنزیر مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے اور کفار کے حق میں مال ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ کہیں کہ فلاں دو اس شخص کے حق میں مفید اور اس کے حق میں مضر ہے۔

الحاصل اس شراب اور خنزیر کی خریداری مسلمانوں کے حق میں ناجائز اور کفار کے لئے مباح ہے جیسا کہ بعض احکام سے واضح ہے اسی اصول پر مبنی ہے جو عرض کئے گئے لیکن تمام معاملات کو انہی اشیاء پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ بعض معاملات میں ممانعت کی وجہ معاملے کی ذاتی برائی کی وجہ سے ہے۔ وہاں معاملہ کرنے والوں کی خصوصیت نہیں ہے جیسے سود اور بھوہاء۔ غصب اور چوری کہ مسلمانوں اور کفار دونوں کے لئے اس دنیا کے آثار کے نتیجے میں برابر ہے۔

## اثر بیع صحیح و بیع غیر صحیح

اثر اول اینکه بیع صحیح چنان کہ در حق جملہ بنی آدم مفید ملک است ربو و قمار و غصب و سرقہ در حق کسی مفید ملک نیست اگر ہست بوجہ ظلم است کہ باختلاط آن ملک مستفاد چنان منجملہ ظلم و جور گردد کہ آب طاہر اختلاط نجس متنجس مے گردد و بہر حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجہ آنکہ این اسباب از اقسام ظلم گردیدہ اندر مال مستفاد واجب

است و ازیں جادانستہ باشی وقتیکہ ملک مختلط بالظلم را همچو آبیکہ باختلاط نجس اورا نجس گویند ظلم گفتیم۔ ملکیکہ نہ این چنین باشد ملک انصاف باشد۔

اکنون مے گویم کہ مال مستفاد اگر بہمہ وجوہ غیر مملوک باشد آنرا ظلم خالص باید پنداشت و اگر مختلط است ظلم مخلوط کہ بعد تحلیل چنان کہ از آب مذکور نجاست خالص جدا شود این جا ظلم خالص بر آید۔ غرض انجام ظلم خالص و ظلم مخلوط واحد است۔ استحقاق ملک مظلوم ساقط نمی شود۔ چون کلام مادر قمار و ربو است فقط ازیں دو بحث باید کرد۔

### صحیح بیع اور غیر صحیح بیع کا اثر

پہلا اثر یہ ہے کہ صحیح بیع جیسا کہ تمام بنی آدم کے حق میں ملکیت کی صلاحیت رکھتی ہے سود، جواء، غصب اور چوری بھی کسی کے حق میں ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اگر ہے تو ظلم کی وجہ سے ہے کہ اس کے مل جانے سے فائدہ حاصل کی گئی ملکیت ظلم و جور کی وجہ سے ایسی خراب ہو جاتی ہے۔

جیسا کہ پاک پانی ناپاک پانی کے ملنے سے ناپاک ہو جاتا ہے اور بہر حال مفید ملک ہو یا نہ ہو مگر اس وجہ سے کہ یہ اسباب ظلم کی قسموں میں سے ہو گئے ہیں مال مستفاد کا رد کر دینا واجب ہے اور یہیں سے آپ نے جان لیا ہوگا جبکہ ہم نے ظلم کے ساتھ ملی ہوئی ملکیت کو اس پانی کی طرح جس میں نجس پانی مل گیا ہونا پاک کہتے ہیں ہم نے ظلم کیا ہے جو ملک اس طرح کی نہ ہو انصاف کی ملک ہوگی۔

اب میں کہتا ہوں کہ مال مستفاد اگر تمام وجوہ سے مملوک نہ ہو اس کو خالص ظلم خیال کرنا چاہئے اور اگر ملی جلی ہے تو ظلم بھی ملا جلا ہوگا کہ تحلیل کرنے کے بعد جیسا کہ مذکورہ پانی سے خالص نجاست جدا ہو جاتی ہے تو اس جگہ بھی خالص ظلم نکل جائے گا۔ غرضیکہ خالص ظلم اور

مخلوط ظلم دونوں کا انجام ایک ہے مظلوم کی ملکیت کا حق ساقط نہیں ہوتا ہے چونکہ ہمارا کلام جوئے اور سود کے متعلق ہے اس لئے صرف انہی دو سے بحث کرنی چاہئے۔

## کلام در قمار و ربوا

چنانکہ آب را بھر سیرابی و آتش را بھر سوختن آفریده اند بھر تبدیل ملک نیز از مالکی بہ مالکی بعض معاملات را تجویز فرموده اند بناء آن ہمہ بران امت کہ عدل و اتفاق ملحوظ ماند چون در قمار و ربو کامیابی سود خواران و قمار بازاں بی عوض باشد لا جرم مال دیگران برے وجہ ظلما خوردہ باشند و مے دانی کہ قبیح ظلم و نزاع بدیہی است۔

## جوئے اور سود میں گفتگو

جیسا کہ پانی کو سیراب کرنے کے لئے اور آگ کو جلانے کے لئے پیدا کیا ہے ایسے ہی ملک کی تبدیلی کے لئے بھی ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف بعض معاملات کو جائز قرار دیا ہے۔ ان سب تبدیلیوں کی بنیاد اس پر ہے کہ انصاف اور اتفاق ملحوظ رہے چونکہ جوئے اور سود میں سود خواروں اور جواریوں کی کامیابی عوض کے بغیر ہوتی ہے اس لئے یقیناً وہ لوگ دوسروں کا مال بلا وجہ ظلماً کھاتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ ظلم اور جھگڑے کی برائی بلا دلیل واضح ہے۔

## وجہ قبح ظلم و نزاع

ووجہش ہمیں است کہ ظلم در قبح خود محتاج واسطہ دیگر نیست۔ از دیگر مضامین کسب قبح نکرده تا خفای درو باشد و ہمیں است معنی قبح ذاتی نظر بریں عقد ربا و قمار در ربا و حاصل قمار باہر کہ باشد و ازہر کہ باشد مفید ملک نبود۔

## ظلم اور نزاع کی برائی کی وجہ

اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ظلم اپنی برائی میں دوسرے واسطے کا محتاج نہیں ہے ظلم نے دوسرے مضامین (امور) سے برائی حاصل نہیں کی ہے کہ اس میں کوئی ڈھکی چھپی بات ہو اور یہی ذاتی برائی کا مطلب ہے (کہ اس کے اندر خود برائی ہو) اس اصل کے مطابق سود اور جوئے کا معاملہ سود میں اور قمار کی آمدنی میں جس شخص کے ساتھ ہو اور جس شخص سے ہو ملک کے لئے مفید نہیں۔

## دو خلیجان باعث تردد

ایں جا رسیدہ عجیبی نیست کہ دو خلیجان باعث تردد در تسلیم ایں قول شوند..... اول اینکه دعویٰ بی دلیل مسموع نتوان شد. خوبی عدل و انصاف بدیہی است. اما ایں از کجا ضروری التسلیم شد کہ بناء معاملات بر عدل و اتفاق باشد. اگر گویند عدل و اتفاق بجای خود ضروری است اما همچو صوم و صلوة بناء معاملات نیز براں نیست. جوابش چیست..... دوم ایں کہ فقیهان پیشین عقد ربا را همچو عقود فاسدہ بعد قبض مفید ملک پنداشتہ اند. اگرچہ آن ملک را ملک خبیث داشتہ باشند. اندر ایں صورت تصریح باین معنی کہ عقد ربا وقمار مفید ملک نیست و آنہم چنان عام کہ نہ تخصیص مؤمن است نہ تخصیص کافر. چگونہ بدل نشیند. لہذا ضرور افتاد کہ در ایں بارہ نیز قلم سودہ شود.

## تردد کے باعث دو خلیجان

اس مقام پر پہنچ کر تعجب نہیں ہے کہ دو خلیجان اس قول کے تسلیم کرنے میں تردد کا باعث ہو جائیں۔..... اول یہ کہ کوئی دعویٰ دلیل کے بغیر نہیں سنا جاسکتا اور یہ کہ عدل و

انصاف کی اچھائی واضح ہے لیکن یہ کہاں سے تسلیم کرنا ضروری ہو گیا کہ معاملات کی بنیاد عدل اور اتفاق پر ہوتی ہے۔ اگر لوگ کہیں کہ عدل و اتفاق اپنی جگہ ضروری ہے لیکن روزہ اور نماز کی طرح معاملات کی بنیاد بھی ان پر نہیں ہے۔ اس کا کیا جواب ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ پہلے فقہاء نے ربا کے معاملے کو فاسد معاملات کی طرح قبضے کے بعد ملکیت کے مفید خیال کیا ہے۔ اگرچہ اس ملکیت کو ناپاک ملکیت قرار دیا ہو اس صورت میں اس معنی کی وضاحت کہ ربا اور جوئے کا عقد ملکیت کے لئے مفید نہیں ہے اور وہ بھی ایسا عام کہ نہ اس میں مؤمن کی تخصیص ہے نہ کافر کی۔ کس طرح دل میں بیٹھ جائے۔ لہذا ضروری ہوا کہ اس بارے میں بھی قلم فرسائی کی جائے۔

## مقدمات چند در باب کہ عقد ربو و قمار مفید ملک نیست

اول بطور تمہید مقدمہ چند گذارش مے کنم بغور باید شنید.

(۱) مرکب را از اجزاء خود ناگزیر است و اضافت را از اطراف خود و عرض را از موصوف بالذات و موصوف بالعرض علاوہ بریں گاهی عروض را بضرورت ایصال وصف از موصوف بالذات تا موصوف بالعرض ضرورت محرکات و آلات می افتد و همچنین گاهی بغرض قبول اثر ضرورت رفع موانع از وصول اثر و قبول آن مے افتد. جملہ توقفات ازین اقسام ان شاء اللہ خارج نخواهند بود. و آنکہ علت غائی را خارج ازین دانستہ باشی از مغلطہ نظر باشد ورنہ اگر بغور بینی علت غائی اگر علت است باعتبار وجود ذہنی است. نہ باعتبار وجود خارجی کہ آن خود موقوف بر وجود معلول معلوم است نہ بر عکس تا معنی علیت متحقق شود و خود مے دانی کہ علم از اقسام محرکات است نہ غیر. نظر بریں اعتراف باین امر ضروری است کہ عقد را ضرورت عاقدین است و انعقاد را

ضرورت منعقدین۔ چہ این ہر دو مضمون اضافی اندوآں دو اطراف  
آنها پس اگر یکے ہم ازیں اطراف مفقود شود عقد و انعقاد متحقق  
نگردد۔ مگر مفقود بودن اطراف گاهی در معرض تسلیم نباشد کہ  
نظر غلط کار گاهی بغلط افگند و معدوم موجود بنماید۔

چند مقدمات کہ ربا اور جوئے کا معاملہ ملک کیلئے مفید نہیں

اول تمہید کے طور پر چند مقدمات گزارش کرتا ہوں بغور سے سنیے:

(۱) مرکب ﴿ علم نحو میں مرکب دو لفظوں یا زیادہ کا مجموعہ ہوتا ہے۔ مثلاً مرکب توصلی،

موصوف اور صفت سے مل کر بنتا ہے۔ جیسے ”زن خوبو“ یا مرکب اضافی مضاف اور مضاف الیہ کا

مجموعہ ہوتا ہے جیسے تاج شاہ۔ لہذا مرکب کے لئے اجزاء کا ہونا لازمی ہے۔ اجزاء کے بغیر مرکب

کہلانا ناممکن ہے۔ مترجم ﴿ کے لئے اپنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ اور اضافت

﴿ اضافت کے لئے مضاف اور مضاف الیہ کا لازم ہونا ضروری ہے کیونکہ اضافت تو مضاف الیہ

کے ساتھ تعلق کی نشانی ہے۔ مترجم ﴿ کے لئے اپنے اطراف یعنی مضاف اور مضاف الیہ کا

ہونا اور عرض ﴿ جو چیز اپنے وجود میں کسی چیز کی محتاج ہو وہ عرضی کہلاتی ہے جیسے دیوار پر سفیدی

عرضی ہے جو موصوف بالذات یعنی دیوار پر عارض ہوئی ہے۔ اگر دیوار جو اپنی ذات سے قائم ہے

جس کو موصوف بالذات کہنا چاہئے نہ ہو تو سفیدی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا سفیدی کا دیوار پر ظہور

عرض ہے۔ مترجم ﴿ کے لئے موصوف بالذات ﴿ موصوف بالذات جو ذاتی طور پر وصف رکھتا

ہو اور اپنے وصف میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسے سورج کا نور ذاتی ہے کسی اور سے حاصل نہیں کیا

گیا ہے لیکن چاند کا نور عرضی ہے جو سورج سے لیا گیا ہے، لہذا سورج موصوف بالذات اور چاند

موصوف بالعرض ہیں۔ مترجم ﴿ اور موصوف بالعرض کا ہونا ضروری ہے مزید برآں کبھی

عرض کو موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک وصف کے پہنچانے کی ضرورت

کی وجہ سے محرکات اور آلات کی ضرورت پڑتی ہے اور اسی طرح کبھی اثر کے قبول

کرنے کے لئے اثر کے وصول اور اس کے قبول کرنے سے موانع کو ہٹانے کی

ضرورت ہوتی ہے تو اس قسم کے تمام توقفات ﴿توقفات جس کا ترجمہ ہم نے ضروریات کیا ہے ان امور کو کہتے ہیں جن کا سمجھنا ایک دوسرے پر موقوف ہو۔ مترجم﴾ (ضروریات) ان شاء اللہ اس مقدمے سے باہر نہیں جائیں گے اور یہ بات کہ علت ﴿کسی چیز کی علت غائی وہ ہوتی ہے جس کے لئے وہ چیز بنائی جاتی ہے۔ مثلاً کرسی کی علت غائی اس پر بیٹھنا ہے جس کے لئے وہ بنائی گئی ہے۔ بڑھی علت فاعلی اور لکڑی علت مادی اور کرسی کی شکل کو علت صوری کہا جاتا ہے۔ مترجم﴾ غائی کو اس سے خارج آپ نے سمجھ لیا ہوگا تو یہ نظر کا مغالطہ ہے ورنہ اگر غور سے دیکھو گے تو علت غائی وجود ذہنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ وجود خارجی کے اعتبار سے کہ وہ خود مذکورہ معلول کے وجود پر موقوف ہے نہ برعکس تاکہ علیت کے معنی متحقق ہو جائیں اور تمہیں خود معلوم ہے کہ علم محرکات کی اقسام میں سے ہے نہ غیر کی۔ اس بناء پر اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ کسی معاملے کے عقد کیلئے عاقدین (دو معاملہ کرنے والوں) کی ضرورت ہے اور کسی معاملے کے انعقاد کے لئے منعقدین (دو منعقد ہونے والے معاملوں) کی۔ کیونکہ یہ دونوں باتیں مضمون (عقد اور انعقاد) اور ان کی دونوں طرفیں یعنی عاقدین اور منعقدین اضافی مضمون ہیں۔ اگر ان دونوں اطراف میں سے ایک بھی نہ پائی جائے گی تو عقد اور انعقاد بھی وجود میں نہیں آئے گا لیکن اطراف کا مفقود ہونا کبھی قابل تسلیم نہیں ہوتا کہ غلط کام کرنے والی نظر کبھی غلط چیز پر پڑ جاتی ہے اور معدوم کو موجود دکھاتی ہے۔

### مثال نظر غلط کار کہ معدوم را موجودی نماید

در بیوع باطلہ ہمیں می باشد مثلاً بیع میتہ و دم را بیع باطل گویند و بظاہر مبیع و ثمن ہر دو موجود۔ مگر چون نظر را تیز کنیم حق از باطل و موجود از معدوم نمایاں شود۔ این جا میتہ و دم را یکی از منعقدین می بینیم۔ مگر نہ این چنین است چہ بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است کہ مخصوص باموال باشد و ازیں جا است کہ

بتعریفش ”مبادلة المال بالمال“ گفتمہ اندومے دانى کہ میتہ و دم مال نیست۔ مال آن است کہ منفعتى در برداشته باشد و این جا خود هویدا است کہ مضرتها بر روی کار است نہ منفعتها۔

چون ازین تحقیق کہ نافع کیست و مضر چیست فارغ شدہ ایم رو ازین سوگردانیدہ می گویم کہ چون درین اضافت خصوصیت مال ملحوظ باشد و میتہ و دم مثلاً از اقسام اموال نہ برآمد اگر گویم کہ مال نیست و این گفتن همان است کہ طرف نسبت و اضافت اعنى مبيع نیست چہ برے جا است همچنین در مبيعات معدومہ و مجهولہ خیال باید فرمود۔

### غلط کار نظر کی مثال جو معدوم کو موجود دکھائے

باطل بیوع میں یہی ہوتا ہے مثلاً مردہ جانور اور خون کی بیع کو باطل بیع کہتے ہیں حالانکہ بظاہر بیچ گئی چیز اور قیمت (دونوں اطراف) موجود ہیں۔ لیکن اگر ہم نظر کو تیز کریں تو حق باطل سے اور موجود معدوم سے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہاں ہم مردہ اور خون کو منعقدین میں سے ایک دیکھتے ہیں مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ بیع مطلق عقد نہیں ہے۔ شرعی عقد ہے کہ اموال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہیں سے یہ بات نکلی کہ بیع کی تعریف مال کا مال کے ساتھ تبادلہ فقہاء نے کی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ مردہ اور خون مال نہیں ہیں۔ مال تو وہ ہے جس کے اندر کوئی نفع موجود ہو اور مردہ اور خون کی بیع میں خود ظاہر ہے کہ مضرتیں ہی مضرتیں سامنے رہیں۔ منافع نام کو بھی نہیں۔

جب اس تحقیق سے کہ نافع کون ہے اور مضر کیا ہے ہم فارغ ہو گئے ہیں تو اس طرف سے بے فکر ہو کر میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس اضافت میں مال کی خصوصیت ملحوظ ہوتی ہے اور مردار اور خون مثلاً اموال کی قسم میں سے نہ نکلے۔

اگر ہم کہیں کہ مال نہیں ہے اور یہ کہنا اسی طرح ہے کہ نسبت اور اضافت کی ایک

سائیڈ یعنی بیع نہیں ہے تو کیا بے جا ہے۔ اسی طرح وہ بیع کی گئی چیزیں جن کا وجود ہی نہیں یا مجہول ہیں ان کو خیال کرنا چاہئے۔

## چیز یکہ بدست خود نباشد بیع آں ممنوع است

بناء منع بیع ” ما لیس عندک “ بر ہمیں است و بیع جبل الحبلہ باین معنی کہ در بیع جبل الحبلہ، بیع بود اگر ممنوع است ہم ازیں است ونہی از بیع ثمار قبل بر آمدن نیز اگر باطل است بہمیں وجہ باطل است۔

وہ چیز جو اپنے قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے

جو چیز تمہارے پاس نہیں اس کی بیع منع ہے کی بنیاد بھی اسی پر ہے اور حاملہ جانور کے حمل کی بیع اسی معنی میں کہ حاملہ کے حمل کی بیع میں وہ حمل بیع ہوتا ہے اگر ممنوع ہے تو اسی وجہ سے ہے اور درختوں پر پھلوں کے آنے سے پہلے ان کا بیچنا بھی اگر باطل ہے تو اسی وجہ سے باطل ہے کہ یہ سب چیزیں مجہول ہیں۔

## بیع مجہولات

چوں این امثلہ بیع معلومات را روشن کردند از حال مجہولات نیز چیزی باید گفت۔ اگر بیع حیوان مجہول مثلاً کتلمہر چند حیوانات کثیرہ بعالم باشند مگر این ہماں وجود است کہ در جبل الحبلہ و بیع ” وما لیس عندک “ بلکہ نوع ثمار ہم اکثر در عالم موجود باشند۔ مگر چوں در معرض تعلق این اضافت نیست در حق اضافت معلوم است یعنی ازاں جا کہ انعقاد را ضرورت عقد است کہ از آثار اوست و عقد را ضرورت علم کہ از محرکات اوست بی تعیین علمی کہ وقت حصول صورت معلوم ضرورے است تعلق این اضافت متصور نیست۔ (۱) دوئم اینکہ تسعیر کار خدا تعالیٰ است نہ غیر در حدیث شریف است۔

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسْعِرُ ..... چنانچہ حدیث مذکور در اوراق آئندہ می آید. وجہ اگر پرسی این است کہ.

## نامعلوم چیزوں کی بیع

جب ان جیسی معدوم چیزوں کی بیع کو مثالوں نے واضح کر دیا تو نامعلوم چیزوں کے حال کے متعلق بھی کہنا چاہئے اگر مجہول حیوان کی بیع مثلاً کریں تو اگرچہ بہت سے حیوانات عالم میں ہیں مگر یہ وہی وجود ہے جو حاملہ کے حمل کے حمل اور جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اس کی بیع میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ ”جبل الحبلیہ“ اور ”مالیس عندک“ کی نوع بلکہ پھلوں کی نوع بھی اکثر دنیا میں موجود ہیں مگر چونکہ اس اصناف کے تعلق کی جگہ میں نہیں ہیں تو اضافت کے حق میں معدوم ہیں یعنی چونکہ انعقاد و عقد کی ضرورت ہے کہ اس کے آثار میں سے ہے اور عقد کو علم کی ضرورت ہے جو کہ اس کے محرکات میں سے ہے علمی تعین کے بغیر کہ صورت معلوم کے حصول کے وقت ضروری ہے اس اضافت کا تعلق متصور نہیں ہے۔..... (۲) دوسرے یہ کہ بھاؤ مقرر کرنا خدا تعالیٰ کا کام ہے نہ اور کسی کا حدیث شریف میں ہے۔

”یقیناً اللہ تعالیٰ ہی وہ بھاؤ مقرر کرنے والا ہے۔“

چنانچہ مذکورہ حدیث آئندہ اوراق میں آتی ہے۔ اگر وجہ پوچھتے ہو تو یہ ہے کہ:

وجہ گرانی کہ از جانب خدا است کہ مسرہاں است نہ غیر

ظلم و انصاف در معاملات باشد اگر حقی بحقی مقابل شد بحکم آنکہ

اذا تعارضتا ساقطا

حقوق باہمی ساقط شدند و مصداق عدل و انصاف بہم رسید باعتبار تساوی یکی بدیگری و حقی بحقی عدل است کہ عدل تسویہ است و معادلہ مساوات و باعتبار آنکہ مجموعہ حقوق طرفین بوجہ مساوات منقسم بمتساویین شد انصاف است کہ تنصیف

حقوق کرده اند مگر این تساوی و تناصف را وحدة پیمانہ و میزان ضرور است آری ہر جا پیمانہ دگر است و میزانی دگر جنس و نوع نیز پیمانہ ایست کہ باتحاد آن تساوی نوعیت ضروری است . مگر چون متحد الانواع را پیمانہ دگر بکار است تا تساوی و عدم تساوی مرتبہ تشخیص ہم متحقق شود لہذا در گندم و جو وغیرہ کیلیات و فضہ و ذہب وغیرہ وزنات ضرورت این پیمانہا و این میزانہا افتادتا از بالا گرفته تا زیر مساوات متحقق شود و معنی عدل و انصاف نمایان گردد . مگر قطع نزاع باین چنین پیمانہا جائی است کہ عوضین متحد الانواع باشند . اما در مختلف الانواع از اتحاد پیمانہا و میزانہا کہ بغرض دریافتن مرتبہ مساوات مطلوب باشند قطع نزاع و عدل و رفع ظلم متصور نیست . چہ تساوی نوعی بنوعی ازین پیمانہا معلوم نشود . آن پیمانہ و میزان کہ بہر تسویہ این چنین اشیاء بکار است رغبت است کہ تقوم اشیاء ہم مبنی بر آن است . مگر از انجا کہ بہ نسبت یک چیز تفاوت رغبات متصور است در بیع و شراء اول اعتبار رغبت عاقدین باید فرمود . اگر کسی یک من گندم بیک روپیہ گیرد و زیادہ ازاں ندهد و دیگر یک من گندم بیک روپیہ دہد و بکم ازاں ندهد باین تراضی متحقق شود کہ پیمانہ رغبت این بہ پیمانہ رغبت آن برابر است .

و ازین جا دانستہ باشی کہ اموال مختلف الانواع باعتبار مالیت و رغبت ہمہ یکنوع اند چہ ضرورت وحدت پیمانہ دربارہ دریافتن تساوی و عدم تساوی یا وحدت میزان بہر این غرض پس از اتحاد بالای باشد . مگر چون مالیت ہر نوع باعتبار نفعی جدا است یا

گویم باعتبار رغبتی جدا است و این را ضرور است کہ ہر جا ما بہ النفع جدا باشد اگر گویم کہ مقصود بالبیع آن مرتبہ است کہ منشاء نفع و محل رغبت می بود بجا باشد. لیکن بعد مشاہدہ اصناف اموال، ما اموال را باعتبار منافع بدو قسم یافتیم.

گرانی کی وجہ جو کہ خدا کی جانب سے ہے کہ

بھاؤ مقرر کرنے والا وہی ہے

ظلم اور انصاف معاملات میں ہوا کرتا ہے اگر کوئی حق کسی دوسرے حق کے مقابل ہو گیا تو اس حکم کے مطابق جبکہ دو چیزیں متعارض ہو گئیں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ باہمی حقوق ساقط ہو گئے اور عدل و انصاف کا مصداق بہم پہنچ گیا۔ مساوات کے اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ اور ایک حق دوسرے حق کے ساتھ عدل ہے کیونکہ عدل برابری کا نام ہے اور معادلہ مساوات کا نام ہے اور اس اعتبار سے کہ طرفین کے حقوق کا مجموعہ مساوات کی وجہ سے دو برابر چیزوں میں تقسیم ہو گیا تو اس کا نام انصاف ہے کہ حقوق کو نصف نصف کر دیا ہے مگر اس مساوات اور نصفانصافی کو ترازو اور پیمانے کا ایک ہونا ضروری ہے۔ ہاں جہاں کہیں پیمانہ دوسرا ہے اور میزان بھی دوسری تو جنس اور نوع بھی ایسا پیمانہ ہیں کہ ان کے اتحاد سے نوعیت کی برابری ضروری ہے مگر چونکہ ایک ہی جیسی قسم کی چیزوں کے لیے دوسرا پیمانہ درکار ہے تاکہ مرتبہ شخص کی تساوی اور عدم تساوی بھی متحقق ہو۔ لہذا گیہوں اور بوجو وغیرہ پیمانے کی چیزیں اور چاندی اور سونا وغیرہ وزنی چیزوں کیلئے ان پیمانوں اور ان ترازوؤں کی ضرورت پڑی تاکہ اوپر سے لے کر نیچے تک برابری پائی جائے اور عدل و انصاف کی حقیقت ظاہر ہو۔

مگر ان جیسے پیمانوں سے جھگڑے کا خاتمہ وہاں ہوتا ہے کہ جس میں عوضین ایک ہی قسم کی چیزیں ہوں لیکن مختلف اقسام میں پیمانوں اور ترازوؤں کے اتحاد سے جو برابری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے مطلوب ہوتے ہیں، نزاع کا دور کرنا اور عدل قائم

کرنا اور ظلم کو ہٹا دینا خیال میں نہیں آسکتا کیونکہ ایک قسم کی چیز کی دوسری قسم کے ساتھ برابری ان پیمانوں سے معلوم نہیں ہوتی ہے۔ وہ پیمانہ اور ترازو کہ ان جیسی چیزوں کے برابر کرنے کے لیے درکار ہیں وہ خواہش ہے کہ چیزوں کا قیمت دار ہونا اسی پر مبنی ہے مگر چونکہ ایک چیز کی بنسبت خواہشات میں فرق ہو سکتا ہے، اس لیے خرید و فروخت میں سب سے پہلے بائع اور مشتری کی رغبت کا اعتبار کرنا چاہیے۔ اگر کوئی ایک من گندم ایک روپیہ میں لے اور اس سے زیادہ نہ دے اور دوسرا شخص ایک من گیہوں ایک روپیہ میں دے اور اس سے کم میں نہ دے، اس رضامندی سے یہ حقیقت کھلتی ہے کہ اس کی رغبت کا پیمانہ اس شخص کی رغبت کے پیمانے کے برابر ہے۔

اور یہیں سے جان لیا ہوگا کہ مختلف قسم کے مال مالیت اور رغبت کے اعتبار سے تمام ایک نوع کے ہیں کیونکہ برابری اور نا برابری کے معلوم کرنے کے لیے ایک ہی پیمانے یا ایک ہی ترازو کی یا ایک ہی پیمانے کی ضرورت اس مقصد کے لیے اتحاد بالائی کے بعد ضروری ہے مگر چونکہ ہر نوع کی مالیت نفع کے اعتبار سے جدا ہے یا یوں کہوں کہ رغبت کے اعتبار سے جدا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر جگہ ماہہ النفع جدا ہو۔ اگر میں کہوں کہ بیع سے مقصد وہ مرتبہ ہے جو کہ نفع کا منشا اور رغبت کا محل ہو تو بجا ہے لیکن اموال کی قسموں کے مشاہدے کے بعد ہم نے اموال کو منافع کے اعتبار سے دو قسم کا پایا۔

### اموال باعتبار منافع بدو قسم است

(۱) یکی آنکہ منافع محل رغبت در اں مرتبہ نوع بودنہ تشخص۔ چنانکہ کیلیات و وزنیاں ہمہ از ہمیں قبیل اند۔ چہ گندم و جو وغیرہ اگر نافع اند و مرغوب باعتبار غذاہیہ مثلاً نافع و مرغوب اند و دانی کہ از اختلاف تشخص دریں قدر اختلافی پدید نیاید۔

وازیں جا است کہ اثمان در معاملات متعین نشوند۔

(۲) دوم آنکہ منافع محل رغبت ہم مرتبہ نوع باشد و ہم مرتبہ تشخص۔ و ایں جائی است کہ اشخاص مختلفہ باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسب و گاؤ و دیگر

حیوانات۔ چہ ہر اچسی رارفتاری جدا است مثلاً و ہر گاوی را شیر مختلف در یکی دہنیت زیادہ است و در یکے کم۔ و باز آں شیر در گاوی زیادہ و در گاوی کم۔ نظر بریں اگر گویم کہ جائی مرتبہ نوع مبیع و مقصود بالذات باشد و جائی مرتبہ تشخیص بے جان بود۔

## منافع کے اعتبار سے اموال کی دو قسمیں

ایک تو یہ کہ نفع کا منشاء اور رغبت کا محل اس مرتبے میں نوع ہونہ کہ تشخیص۔ جیسا کہ ناپ کی چیزیں اور وزن کی چیزیں تمام اسی قبیل سے ہیں۔ کیونکہ گیہوں اور جو وغیرہ اگر نافع اور مرغوب ہیں تو غذا ہونے کی حیثیت سے نافع اور مرغوب ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ تشخیص کے اختلاف کی وجہ سے اتنی سی بات میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔

اور یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ معاملات میں قیمتیں متعین نہیں ہوتی ہیں دوسرے یہ کہ نفع کا منشاء اور رغبت کا محل بھی نوع کے ہم مرتبہ ہو اور تشخیص کے ہم مرتبہ اور یہ اس جگہ ہے کہ مختلف اشخاص منافع اور رغبات کے اعتبار سے مختلف ہوں۔ مثلاً گھوڑا اور گائے اور دوسرے حیوانات کیونکہ ہر گھوڑے کی رفتار جدا ہوتی ہے اور ہر گائے کا دودھ مختلف ہوتا ہے ایک دودھ میں گھی زیادہ نکلتا ہے اور ایک میں کم اور پھر وہ دودھ ایک گائے میں زیادہ اور دوسری میں کم ہوتا ہے۔ اس کے پیش نظر اگر میں یہ کہوں کہ کسی جگہ نوع کا مرتبہ مبیع اور مقصود بالذات ہوتا ہے اور کسی جگہ تشخیص کا مرتبہ تو بے جا نہیں ہوگا۔

## نرخ نام ہمیں تساوی است

اکنون بشنو کہ نرخ نام ہمیں تساوی است کہ در بیع ملحوظ و مقصود باشد۔ مگر بناء تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت پیمانہ چنانکہ در کیلیات و وزنیا ت می بینی برابر تساوی رغبت است چنان کہ در غیرانہا مشاہدہ مے کنی لیکن در حقیقت بناء کار بر تساوی رغبت است۔ در مختلف الانواع حال ظاہر است۔

امادر عوضین متحد النوع اگرچہ بظاہر خفا است لیکن چون

بنگرند که در صورت اتحاد کیلی و وزن تساوی رغبت ضروری است چه منشاء رغبت و محل اکتون مساوی شد و مبیع بودنش معنی بران است این جا نیز واضح می شود که نظر بر تساوی رغبت است . بهر حال رغبت باشد یا نوعیت تساوی این باشد یا تساوی آن ، همه بدست او تعالی است بدست مانیت که یکی را برابر دیگر گردانیم . اندرین صورت در معامله که مساوات میسر نیاید بلکه یک طرف زیادتی و یکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عوض باشد و از بیع بیک طرف چه بیع را دانستی که محتاج منعقدین است انعقاد بیک طرف متحقق نشود. انعقاد بیع نسبتی است که هر دو طرف بهر تحققش ضروری است و ازین جهت اعتراف بانکه عقد ربا مفید ملک نیست و قدر ربا هنوز بملک دهنده آن است بملک گیرنده نیامده واجب و لازم. لیکن از آنجا که ربا وقت کمی و بیشی کیل و وزن در کیلیات و وزنات متحد النوع متحقق شود و درین صورت چنانکه قدر زائد موجود است هم چنان قدر مساوی انعقاد صورت بسته چه سامان آن موجود. و می دانی که معلول از لوازم علت تامه باشد. پس چون عاقدین و عقد و منعقدین موجود اند انعقاد نیز متحقق شدنی است باقی ماند مجهولیت یک طرف انعقاد اعنی اینکه قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست. اگر قادح است در تسلیم آن قادح است نه در انعقاد. چه بعلم مقدار یک طرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بهر انعقاد و این جا همین قدر ضرور است. چه مقصود بالبیع مرتبه نوعیت است بشرطیکه مقدر بکیل معلوم یا وزن معلوم باشد. این

تشخص یا آن تشخص را دریں بارہ مداخلت نیست.

وہرچہ مقصود بالبیع باشد وجود خارجی ووجود ذہنی آن ضروری است نہ غیر آن. پس اگر تشخص معین کہ این جا کلی را ازاں ناگزیر است موجود نباشدچہ جرح. آری وقت تسلیم ضرورت آن می افتد تا غیر مبیع یا مبیع مخلوط شدہ نرود و معنی ظلم متحقق نشود. و معادلہ کہ بناء معاملہ بران بود بصورت ظلم و پیرایہ جور ظہور نہ فرماید. ازیں جہت قبل تسلیم این چنین معاملہا واجب الفسخ باشند تا بگنجائش مطالبہ چہ رسد و بعد تسلیم برقدر مساوی ملک عارض شود. و زائد ازاں عاری و خالی از ملک ماند. لیکن ازاں جا کہ شرکت مشاع است چنانکہ ہمہ اجزاء معروض ملک اندہم خالی از ملک باشند. یا گویم ہمہ اجزاء مملوک بایع و مشتری باشند بالجملہ ملک است اما مخلوط یملک غیر. و این نیزاز اقسام ملک خبیث است بلکہ اشد اقسام آن ووجہش همان ظلم است کہ قبض بدیہی است. چہ قبض او مکتسب از مضمونے دگر نیست اگر واسطہ بمیان بودی مضایقہ نبود. و مے دانی کہ وصف ذاتی همان است کہ برے واسطہ باشد.

## نرخ اسی تساوی کا نام ہے

اب سنئے کہ نرخ اسی برابری کا نام ہے جو کہ بیع میں ملحوظ اور مقصود ہوتی ہے۔ مگر تساوی کی بنیاد یا تو اتحاد نوع اور وحدت پیمانہ پر ہے جیسا کہ ناپ اور وزن کی چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں یا رغبت کی تساوی پر ہے جیسا کہ ان کے علاوہ میں آپ دیکھتے ہیں لیکن حقیقت میں کام کی بنیاد رغبت کی تساوی پر ہے۔ مختلف انواع میں حال ظاہر ہے۔ لیکن متحد النوع عوضین میں اگرچہ بظاہر خفا ہے لیکن اگر غور سے دیکھیں کہ کیل اور

وزن کے اتحاد کی صورت میں تساوی رغبت ضروری ہے کیونکہ رغبت کا منشاء اور محل اب برابر ہو گیا۔ اور اس کا بیع ہونا اس بات پر مبنی ہے۔ یہاں بھی واضح ہوتا ہے کہ نظر رغبت کی تساوی پر ہے۔ بہر حال رغبت ہو یا اس تساوی کی نوعیت ہو یا اس کی تساوی ہو یا اس کی سب اللہ تعالیٰ کے قبضے میں ہے ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ ہم ایک کو دوسرے کے برابر کر دیں۔ اس صورت میں اس معاملے میں جس میں کہ مساوات میسر نہ ہو بلکہ ایک طرف زیادتی اور ایک طرف کمی ہو تو زیادتی کے بقدر عوض سے خالی نہ ہوگا اور بیع سے ایک طرف ہوگا کیونکہ بیع کے متعلق آپ نے جان لیا ہے کہ وہ ٹمن اور بیع کی محتاج ہے۔ صرف ایک طرف انعقاد متحقق نہ ہوگا۔ بیع کا منعقد ہونا ایک نسبت ہے کہ اس کے وجود کے لئے ٹمن اور بیع کا ہونا ضروری ہے اور اسی وجہ سے اس بات کا اعتراف کہ سود کا منعقد ہونا ملک کے لئے مفید نہیں ہے اور سود کی مقدار ابھی اس کے دینے والے کی ملک میں ہے اور لینے والے کی ملکیت میں نہیں آئی واجب اور لازم ہے۔ لیکن چونکہ ایک ہی قسم کی تولی جانے والی اور ناپ کی چیزوں میں وزن اور ناپ کی کمی اور زیادتی کے وقت سود کا ہونا پایا جاتا ہے اور اس صورت میں جیسا کہ زائد مقدار موجود ہے اسی طرح برابری کی مقدار بھی موجود ہے اتنی بات کا اقرار ضروری ہے کہ مساوی مقدار میں انعقاد کی صورت ہوگئی ہے کیونکہ اس کا سامان موجود ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ معلول علت تامہ کے لوازم میں سے ہوتا ہے پس جب بائع اور مشتری اور عقد اور منعقدین موجود ہیں تو انعقاد بھی متحقق ہونے کے قابل ہے۔ باقی رہی بیع کے منعقد ہونے میں۔ بائع یا مشتری میں یا مشتری میں کسی ایک طرف کا معلوم نہ ہونا یعنی یہ کہ مساوی مقدار زائد مقدار سے معلوم نہیں ہے تو یہ اگر قاذح ہے تو اس کے تسلیم میں قاذح ہے نہ کہ منعقد ہونے میں۔ کیونکہ ایک طرف کی مقدار کے علم کے ساتھ دوسری طرف کی مقدار بھی معلوم ہوگئی اور یہاں پر منعقد ہونے کے لئے اتنی ہی مقدار ضروری ہے۔ کیونکہ بیع سے مقصود مرتبہ نوعیت ہے۔

بشرطیکہ معلوم شدہ پیمانے یا معلوم وزن کے ساتھ ناپا یا وزن کیا گیا ہو اس شخص یا اس شخص کو اس بارے میں کوئی مداخلت نہیں ہے اور بیع سے جو مقصد ہوتا ہے اس کا خارجی وجود اور ذہنی وجود ضروری ہے نہ اس کے سوا۔ پس اگر معین شخص کہ یہاں پر کلی کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے موجود نہ ہو تو کیا حرج ہے ہاں تسلیم کے وقت اس بات کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ نیچی ہوئی چیز نہ نیچی ہوئی کے ساتھ نہ مل جائے اور ظلم کے معنی متحقق نہ ہوں اور برابری جس پر معاملے کی بنیاد ہوتی ہے ظلم کی صورت اور ستم کے لباس میں ظاہر نہ ہو۔ اس سبب سے سپردگی سے پہلے ان جیسے معاملے فسخ کر دینے واجب ہیں کجا یہ کہ مطالبے کی گنجائش ہو اور سپردگی کے بعد مساوی مقدار پر ملک عارض ہو جائے اور مقدار مساوی سے زیادہ پر ملک سے خالی اور عاری رہے لیکن چونکہ شرکت عام ہے جیسا کہ تمام اجزاء کے لئے ملک میں ہونا ثابت ہوتا ہے تو دوسری طرف ملک سے خالی بھی ہوں گے یا مجھے کہنا چاہئے کہ تمام اجزاء بائع اور مشتری دونوں کی مملوک ہیں۔ الحاصل ایک ملک ہے جو غیر کی ملکیت کے ساتھ مخلوط ہے اور یہ بھی خبیث ملکیت کی اقسام میں سے ہے بلکہ اس کی زیادہ سخت اقسام میں سے اور اس کی وجہ وہی ظلم ہے جس کی برائی صاف ہے کیونکہ اس کا بیع کسی اور مضمون سے پیدا نہیں ہوا ہے اگر درمیان میں واسطہ ہوتا تو کوئی مضائقہ نہ تھا اور آپ کو معلوم ہے کہ ذاتی وصف وہی ہوتا ہے جو بلا واسطہ ہو۔

### صحت قول قاسمی کہ مشیر باجہتا و است

ازیں تقریر چنانکہ بصحت اقوال پیشینیاں بی بردہ باشی بصحت قول احقر نیز معترف گشتہ باشی و دانستہ باشی کہ در عقود فاسدہ کہ بعد تسلیم ملک خبیث بدست می افتد ہمیں است کہ بعد تعین منعقدین نفعی زائد بیک طرف مے ماند۔

بالجملہ در اصل عقد ربا در حق قدر مساوی عقد فاسد است۔ و در حق قدر زائد بیع باطل۔ و آنکہ گفتہ ام کہ عقد ربا مفید ملک

نیست مراد من ازاں در قدر ربا است . چه اصل کلام درہماں است . و ہم ازیں قصہ دریافتہ باشی کہ این عدم انعقاد مخصوص بمسلمانان نیست . این نقصان مبنی بر وجہی است کہ عام است . نظر برین ربو و قمار باہر کہ باشد و ازہر کہ باشد در ربا و حاصل قمار ملک نبود . پس اگر مسلمی بوجہ استیمان بدارالحرب رسید یا بعقد ذمہ بدارالحرب قرار گرفت و با کافری یا مسلمی از مسلمانان دارالحرب معاملہ ربو و قمار بمیان آورد آن معاملہ مثل بیع و شراء از و شان مفید ملک انصاف نبود . بدین سبب بالضرور در ملک کفار باشد کہ دار دار اوشان است و قبض کلی قبض کلی اوشان . تاوقتیکہ مسلم مذکور بدارالحرب است موافق قواعد حنفیہ نیز مالک آن مال نشود کہ بذریعہ ربو یا قمار بدست آورده . آری وقتیکہ از دارالحرب بروں آورد و بدار الاسلام آمد بوجہ استیلاء و قبضہ جدید مالک آن مالی گردید . و آن قول کہ

” لَا رِبُوبِيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْحَرْبِيَّ “

موجہ شد . بلکہ آنکہ گفتہ اند کہ مسلم مستامن را از مسلم مقیم دار حرب گرفتن ربا حلال است یا دو ، مسلمان مقیم دار حرب را باہم از یک دیگر گرفتن ربا حلال است نیز بذهن آمدہ باشد . چہ قبض مسلم مقیم دار حرب زیر ہماں قبض کلی کفار است کہ حرمتی ندارد . مگر تادمیکہ در دار حرب است معنی ربو متحقق است چہ تسلیط کفار اور ابر مال خود درہمچو معاملات بوجہ آن معاملہا است نہ بوجہ ہبہ یا دیگر وجہ مشروع کہ این وجوہ دردارالاسلام نیز موجب حدوث ملک است تخصیص

ملک کفار چیست و تسلیط بدین طور ہرگز موجب تملیک ملک انصاف نتوان شد ، اگرچہ کفار باہم داد و ستد کنند چنانچہ دانستہ تا معاملہ مسلم با کفار چہ رسد۔

صحت قول قاسمی جو کہ ان کے اجتہاد کی طرف مشیر ہے

اس تقریر سے جیسا کہ اگلے علماء کے اقوال کی صحت کے متعلق آپ کو پتہ چل گیا ہوگا تو احقر کے قول کی صحت کے بھی آپ معترف ہوئے ہوں گے اور آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ فاسد معاملات میں کہ ناپاک ملک کے تسلیم کرنے کے بعد قبضے میں آتی ہے یہی وجہ ہے کہ منعقدین کے تعین کے بعد زیادہ نفع یک طرف رہ جاتا ہے۔

الحاصل اصل عقد ربا میں قدر مساوی کے حق میں عقد فاسد ہے اور قدر زائد کے حق میں بیع باطل ہے۔ اور وہ بات جو میں نے کہی ہے کہ عقد ربا مفید ملک نہیں ہے تو میرا مطلب اس سے سود کی مقدار کے بارے میں ہے کیونکہ اصل کلام اسی میں ہے اور اس قصے سے آپ نے معلوم کر لیا ہوگا کہ یہ انعقاد کا نہ ہونا مسلمانوں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ یہ نقصان اس وجہ پر مبنی ہے جو کہ عام ہے اس کے پیش نظر سود اور جوا جس کے ساتھ بھی ہو اور جس کی طرف سے بھی ہو، سود میں اور جوئے کی آمدنی میں ملکیت نہیں ہوتی۔ پس اگر کوئی مسلمان امان طلب کر کے دار الحرب میں پہنچ گیا یا حکومت دار الحرب کی ذمہ داری پر دار الحرب میں ہی مقیم ہو گیا اور کسی کا فر یا دار الحرب کے کسی مسلمان سے سود یا جوئے کا معاملہ کیا تو ان سے بیع و شراء کی مانند ملک انصاف کے لئے وہ سود یا قمار کا معاملہ مفید نہ ہوگا اس سبب سے ضروری طور پر کفار کی ملک میں رہے گا کیونکہ یہ ملک ان کا ملک ہے اور قبض کلی ان کا قبض کلی ہے تو جب تک کہ مذکور مسلمان دار الحرب میں ہے تو حنفیہ کے اصول کے مطابق سود اور جوئے کے مال کا مالک نہ ہوگا جو اس نے ان ذرائع سے حاصل کیا۔

ہاں جب دار الحرب سے سود اور جوئے کے مالوں کو باہر لے آیا اور دار الاسلام

میں آگیا تو غلبہ اقتدار اور نئے قبضے کی وجہ سے اس مال کا مالک ہو گیا اور یہ قول کہ:

”مسلمان اور حربی میں سود نہیں ہے“

مدلل ہو گیا۔ بلکہ وہ جو کہا ہے کہ ”مستامن“ مسلمان کو دارالحرب کے مقیم مسلمان سے سود لینا حلال ہے یا وہ دارالحرب کے رہنے والے مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینا حلال ہے تو یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کیونکہ دارالحرب کے مقیم مسلمان کا قبضہ کفار کے کلی قبضے کے ماتحت ہے کہ اس کی کوئی حرمت نہیں ہے مگر جب تک کہ دارالحرب میں ہے سود کے معنی متحقق ہیں کیونکہ کفار کا ان جیسے معاملات میں اپنے مال پر اس کو مسلط کر دینا ان معاملات کی وجہ سے ہے نہ کہ ہبہ یا کسی اور جائز وجہ سے کیونکہ یہ وجوہ دارالاسلام میں بھی ملکیت پیدا کرنے کا موجب ہیں۔ لہذا کفار کی ملک کی کیا خصوصیت ہے اور اس طرح مسلط ہو جانا ہرگز عادلانہ ملک کی تملیک کا موجب نہیں ہو سکتا، اگرچہ کفار آپس میں لین دین کریں جیسا کہ آپ نے جان لیا ہے تا آنکہ مسلمان کی کفار کے ساتھ معاملے میں کیا تملیک ہو سکتی ہے۔

حوالہ خزانه الروایات دریں مسئلہ

در خزانه الروایات است فی حاشیة السراجیہ فی کتاب البیوع من البزدوی: ”وَلَا یَلْزِمُ اسْتِحْلَالُهُمُ الرِّبُو لِأَنَّ ذَلِکَ لَیْسَ بِدِیَالَةٍ بَلْ هُوَ فِسْقٌ فِی دِیَانَتِهِمْ لِأَنَّ مِنْ أَصْلِ دِیَانَتِهِمْ تَحْرِیمُ الرِّبْوِ حَتَّىٰ أَنْ الِّدِیٰ إِذَا بَاعَ دِرْهَمًا بِدِرْهَمَیْنِ مِنْ ذِمَّتِیْ أَخْرَئْتُمْ تَرَافَعًا إِلَى الْقَاضِیِ أَوْ أَسْلَمًا أَوْ أَسْلَمَ أَحَدُهُمَا یَجِبُ نَقْضُهُ کَمَا لَوْ بَاشَرَهُ مُسْلِمٌ انْتَهٰی“

و ازیں جا است آنکہ در بخارے و مشکوٰۃ دیدہ باشی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ در بارہ مجوس حکم بتفریق محارم فرمودند۔ در مشکوٰۃ شریف بروایت از بجالہ آورده..... ”قال كنت کتابا لجزر بن معاویة عم الاحنف فاتانا کتاب عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قبل

موتہ بِسَنَةِ ان فرقوا بين كل ذی محرم من المجوس انتهى.“

مقامة الحاجة ووجه ممانعت این است که اصل نکاح موضوع است برائے ملک بضعه و مے دانی که محارم قابل این ملک و اهل این منفعت نیند. نظر بریں این عقد در حق کفار نیز مفید ملک نبا شد. آری اگر محل قابل است کافران که اهل ملک اند و اهلیت آن دارند اگر تراضی نکاح کنند منعقد شود و همین است که اگر بتوفیق لم یزلی هر دو معا اسلام آرند حاجت تجدید نکاح نیفتد مگر چون محل قابل نبا شد چنانچه هر دو مرد باشند یا هر دو عورت یا باهم محرم یک دیگر باشند یا معامله بتراضی نبود در جمله صور نکاح منعقد نشود و حاکم اسلام را لازم باشد که حکم بتفریق فرماید. چه قبض کفار اهل ذمه قبض جزئی است که بربرش قبض کلی حاکم اسلام است هرچه علانیه کنند و باطلاع او باشد بسوء او منسوب باشد زیرا که قبض جزئی پرتوه قبض کلی بود و قبح دراصل معامله ووداده و مے دانی که در معاملات تخصیص اهل اسلام بداروگیر این قسم ناشائستگی هانیت. چه افاده ملک وغیره که مقصود از معاملات است مخصوص به مسلمانان نداشته اند جمله بنی آدم را عام است. اگر آن قسم خصوصیات که درباره خمر و خنزیر شنیده ممیز یک دیگر بودی از اصل معامله ممانعت نمی فرمودند. آری اظهار و اعلان آن بطوری که بر همه آشکارا باشد فقط بغرض صیانت شوکت اسلام و نگاهداشت ضعیفاء مسلمین که بے مراعات حاکم از خبائث و فواحش اجتناب ندانند منع مے فرمودند چنانچه از اعلان ضرب

مزامیر و طبول و بیع خمر و خنزیر وغیرہ امور مخالفہ شعار اسلام منع مے فرمایند مگر از عموم ممانعت یکی را بر دیگر قیاس نکنند ورنہ لازم آید کہ ہرچہ مامور باشد بیک مرتبہ باشد و آنچه منہی عنہ باشد ہمہ بیک مرتبہ و این فرق فرضیت و وجوب و سنیۃ و استحباب و باز تفاوت این مراتب باعتبار شدہ و ضعف از میان برخیزد. پس چنان کہ بوجہ وحدۃ امر اعنی او تعالیٰ شانہ ووحدت مامور اعنی ذوات مخاطبین ووحدت خطاب اعنی صیغہاء امر ونہی این فرق را حوالہ بحقایق مامور بہ کردہ شد کہ آنها باہم متفاوت المراتب اند و این تفاوت مراتب مامور بہ تفاوت مراتب امر را معیار توان شد. آری بنام و نسبت امر و مامور و صیغۃ امر نتوان بست کہ از واحد متعدد نتوان خواست ہم چنین از عموم ممانعت اعلان بیع خمر و خنزیر و ضرب معازف و طبل و نکاح محارم و معاملہ اتحاد مرتبہ فہمیدن کار ظاہر پرستان است نہ شیوہ حقیقت شناسان.

مگر از تقریرات گذشتہ دانستہ کہ منع از اعلان ربو نہ تنها بغرض محافظت شوکت اسلامی است. نی، بلکہ وجہ اعظم بہر منع اعلان آن ہماں قبح ذاتی است کہ اثرش در مؤمن و کافر ہمچنان برابر است کہ اثر نکاح با محارم. اکنون جواب اشتباہی دگر دادنی است (و) آن این است کہ

تعلق حقوق اسلام باموال کفار خود از تقریر محرر اوراق واضح شد مانند این صورت اگر مسلمی از کافری قدری مال بہ بہانہ ربو در گرفت آنچنان باشد کہ کسی حق خود را از منکر حق خود بہ بہانہ گرفته باشد و نتوان گفت کہ او را قبل آنچنان قبض کہ زوالش

باعبار عادت دشوار باشد استعمال آن چیز حرام و ممنوع بود ہم چنین در مال ربوا نیز قید احراز افزودن بر معنی است۔

### اس مسئلے میں خزانۃ الروایات کا حوالہ

”خزانۃ الروایات“ میں ہے کہ بزودی کی کتاب البیوع کے حاشیہ سراجی میں یہ ہے: ”اور ان کا سود کو حلال سمجھ لینا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ دیانت سے نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو ان کی دیانت میں فسق ہے کیونکہ ان کی اصل دیانت سود کا حرام سمجھتا ہے تا آن کہ جس شخص نے جب ایک درہم دو درہم کے عوض میں کسی دوسرے ذمی کو فروخت کیا پھر وہ دونوں معاملے کو قاضی کی طرف لے گئے یا دونوں مسلمان ہو گئے یا ان دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو اس بیع کا توڑ دینا واجب ہے۔ ایسے ہی جیسا کہ مسلمان نے بیع کی ہو۔“ ختم ہوا۔

اور یہیں سے یہ بات نکلی ہے جو کہ بخاری اور مشکوٰۃ میں آپ نے دیکھی ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آتش پرستوں کے بارے میں محارم کی تفریق کے بارے میں حکم دیا۔ مشکوٰۃ شریف میں بروایت بخاری بحالہ سے بیان کیا: ”انہوں نے کہا کہ میں جزیر بن معاویہ، احنف کے چچا کا نسی تھا کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا خط ان کی وفات سے ایک سال پہلے آیا کہ مجوسی کے ہر ذی محرم کو جدا کر دو۔ اٹھی۔“

مقام حاجت اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اصل نکاح ملک بضعہ کے لئے قائم کیا گیا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ محارم اس ملک کے قابل اور اس منفعت کے اہل نہیں ہیں نظر بریں یہ عقد کفار کے حق میں بھی ملک کے لئے مفید نہیں ہوگا۔ ہاں اگر محل قابل ہے تو کافر جو کہ ملکیت کے اہل ہیں اور اس کی اہلیت رکھتے ہیں اگر نکاح پر رضامند ہو جائیں تو منعقد ہو جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذینتی سے دونوں ایک ساتھ اسلام لائیں تو نکاح کو نئے سرے سے پڑھانے کی ضرورت نہیں۔ مگر جب محل ہی قابل نہ ہو بایں طور کہ دونوں مرد ہوں یا دونوں عورتیں یا آپس میں ایک دوسرے

کے محرم ہوں یا معاملہ رضا مندی سے نہ ہو تو تمام صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوگا اور حاکم اسلام کو لازم ہوگا کہ مرد اور عورت دونوں کو جدائی کا حکم دے۔ کیونکہ ذمی کفار کا قبضہ جزئی قبضہ ہے کہ اس پر مسلمان حاکم کا قبضہ کلی ہے جو کچھ ذمی اعلانیہ کریں اور حاکم اسلام کی اطلاع کے ساتھ ہو تو وہ کام حاکم کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ جزئی قبضہ کلی قبضے کا پرتو ہوتا ہے اور قبضہ اصل معاملے میں نمودار ہوا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ معاملات میں اس قسم کی ناشائستگیوں پر پکڑ دھکڑ کی مسلمانوں ہی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ملک وغیرہ کا افادہ جو کہ معاملات کا مقصد ہے مسلمانوں کے ہی ساتھ مخصوص نہیں رکھا ہے بلکہ تمام بنی آدم کے لئے عام ہے اگر اس قسم کی خصوصیات جو کہ خنزیر اور شراب کے بارے میں آپ نے سنی ہیں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتیں تو اصل معاملے کی ممانعت نہ فرماتے۔ ہاں اس کا اعلان اور اظہار اس طرح پر کہ تمام پر آشکارا ہو صرف شوکت اسلام کی حفاظت اور ضعیف مسلمانوں کی نگہداشت کے لئے ہے کہ حاکم کی مراعات کے بغیر ناپاک کاموں اور گناہوں سے بچنا نہیں جانتے ہیں منع فرماتے تھے چنانچہ باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور شراب اور خنزیر وغیرہ شعائر اسلام کے مخالف امور کے اعلان سے منع فرماتے ہیں۔ مگر ممانعت کے عام ہونے سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہ کریں ورنہ لازم آتا ہے کہ جو چیز مامور ہوگی ایک ہی مرتبہ میں ہوگی اور جو چیز کہ اس سے منع کیا گیا ہو تمام ایک ہی مرتبے میں ہوں گے اور یہ فرضیت اور وجوب اور سنیت اور استحباب کا فرق اور پھر ان مراتب کی شدت و ضعف کے اعتبار سے ان مرتبوں کا فرق سب ختم ہو جائے گا پس جیسا کہ اس حاکم یعنی اللہ تعالیٰ کی یکتائی کی وجہ سے اور مامور یعنی جن کو خطاب کیا گیا ہے ان کی وحدت اور وحدت خطاب یعنی امر و نہی کے صیغوں کی وجہ سے اس فرق کو مامور بہ کے حقائق کے حوالے کیا گیا کہ وہ آپس میں مرتبوں کے اعتبار سے متفاوت ہیں اور یہ مامور بہ کے مرتبوں کا فرق امر کے مراتب کے فرق کے لئے معیار ہو سکتا ہے۔ ہاں امر اور مامور

اور امر کے صیغے کی نسبت اور نام کے ساتھ اسے وابستہ نہیں کر سکتے کیونکہ ایک ایک ہے اس سے متعدد پیدا نہیں ہوتے۔ اسی طرح خمر اور خنزیر کی بیع اور باجوں اور ڈھولوں کے بجانے اور محارم کے نکاح اور اتحاد مرتبہ کے اعلان کی عام ممانعت کو سمجھنا ظاہر پرستوں کا کام ہے نہ کہ حقیقت شناسوں کا شیوہ ہے۔

مگر گزشتہ تقریروں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ سود کے اعلان کی ممانعت ن صرف اسلامی شان و شوکت کی حفاظت کی غرض سے ہے، نہیں بلکہ اس کے اعلان کی ممانعت کی سب سے بڑی وجہ وہی ذاتی قبح ہے کہ اس کا اثر مؤمن اور کافروں میں اسی طرح برابر ہے جیسا کہ محارم کے ساتھ نکاح کا اثر۔ اب دوسرے شبہ کا جواب اس قابل ہے کہ دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ:

کفار کے اموال کے ساتھ اسلام کے حقوق کا تعلق خود ان اوراق کے لکھنے والے (حضرت مولانا محمد قاسم صاحب) کی تقریر سے واضح ہو گیا۔ اس صورت میں اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے کچھ مال سود کے بہانے سے لے لیا تو وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے اپنے حق کو اپنے حق کے منکر سے بہانے سے لے لیا ہو اور نہیں کہہ سکتے کہ اس کو اس طرح کے قبضے سے پہلے کہ اس کا زوال عادت کے اعتبار سے دشوار ہو اس چیز کا استعمال حرام اور ممنوع ہو۔ اسی طرح سود کے مال میں بھی احراز دارالکفر سے مال کو دارالاسلام میں لے آنا احراز کہلاتا ہے۔ مترجم کی قید بڑھانا بے معنی ہے۔

## جواب اول

جواب این اشتباه اول این است کہ اگر ہمیں است در غضب و سرقة نیز ہمیں حکم باشد حالانکہ ہمہ این قید را افزوده اند و اگر این اعتراض نہ تنها بر من است بلکہ ہمہ را فرو گرفته اند۔ جوابش دیگر است۔

## پہلا جواب

اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ اگر یہی بات ہے تو غضب اور سرقے میں بھی یہی

حکم ہوگا۔ حالاں کہ سب نے یہ قید بڑھائی ہے اور اگر یہ اعتراض نہ صرف مجھ پر ہے بلکہ اس اعتراض نے سب کو جکڑ لیا ہے تو اس کا جواب دوسرا ہے۔

جواب دیگر

قابلیت ملک چیز دیگر است و فاعلیت و فعلیت آن چیز دیگر۔ از تحقق قابلیت فاعلیت و فعلیت آن لازم نیاید۔ آئینہ قابل النور است مگر بمجرد تحقق این قابلیت آفتاب را ضرور نیست کہ بر سر فاعلیت آید و فعلیت رونماید۔

دوسرا جواب

قابلیت ملک دوسری چیز ہے اور اس کی فاعلیت اور فعلیت دوسری ہے۔ قابلیت کے تحقق سے اس کی فاعلیت اور فعلیت لازم نہیں آتی ہے۔ آئینہ نور کو قابل ہے مگر صرف اس قابلیت کے تحقق سے آفتاب کے لئے ضروری نہیں ہے کہ بر سر فاعلیت آئے اور فعلیت نمودار ہو۔

اموال کفار مباح الاصل اند

چوں این بشنیدی، بشنو کہ اموال کفار مباح الاصل اندو معیش ہماں است کہ اموال اوشان همجو وحوش و طیور جانوران صحرائی و نباتات خود روئیدہ قابل ملک اهل اسلام اند۔ اگر فرق است ہمیں قدر است کہ در حیوانات وغیرہ از پیشتر ملکی دیگر عروض نکرده محل خالی بدست می آید و اموال کفار مشغول بملک کفار اند۔ اگرچہ در ازالہ ملک اوشان گناہی و قبھی نباشد۔ چنان کہ بھر نشاندن درخت بارآور برداشتن درخت برے ثمر موجب گناہ و فعل قبیح نبود۔

الغرض استحقاق اهل اسلام باین معنی است که مخلوق بهر اوشان اندنه آنکه مملوک اوشان. مگر می دانی که ازاله ملک اوشان تا وقتیکه بدارالحرب است غیر ممکن چه قبض کلی کفار هنوز بر سر کار است. نظر برین قبض مسلم بر مال ربوا بوجه عقد باشد نه بوجه اباحت. بلکه اگر اوشان را متحقق شود که استحلال ربو در دارالحرب نزد اهل اسلام مبنی بر استحلال عقد نیست بلکه مبنی بر اباحت مال کفار است. چنانچه فقیهان تصریح فرموده اند

”لَا نَّ مَالَهُ ثَمَّةَ مَبَاحٍ“

در صورتیکه دهنده ربو از دست او بزور برده باشد باز ندهانند و اگر بوجه مصلحت ملکی باز دهانند آن دهانیدن باز بوجه ربو باشد نه بوجه تعلق حقوق اهل اسلام باموال اوشان. اندرین صورت هرگز نتران گفت که قبل احراز بدراالاسلام تصرفات مالکان دران روا باشد واستعمال آن و بدل آن و انتفاع آنها از خوردن و نوشیدن و پوشیدن و دادن و ستدن بی شائبه ظلم حلال و طیب باشد بلکه مثل آنکس که حق خود از منکر حق خود به بهانه گرفته باشد تا قبض تام باستعمال خود نمی آید. این جا نیز انتظار قبض تام باید فرمود و می دانی که قبض تام اهل اسلام همان است که قبض جزئی اوشان هم زیرحمایه قبض کلی اوشان باشد. بالجمله سرقه و غصب و قمار و ربو و اقتراض همه اسباب و وسائط تحصیل مال اند. مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال هر چیز دران اغراض است که بهر آن ساخته شده. نظر برین این اسباب را اسباب ملک باید دانست چه بلون این قسم امور آوردن تابدارالاسلام ممکن نیست اکنون که

بدارالاسلام آورد بقبض خود در آورد و این را خود می دانی که موجب ملک است و استعمال مال مملوک خود در اغراض خود و انتفاع بآن تابع ملک است. قبل ملک تصرف با اختیار خود جائز نیست و بعد ملک جواز باندازه اوصاف ملک باشد. اگر طیب است حلال طیب بود ورنه مکروه و حرام. اندرین صورت طرق کشیدن اموال از دارالحرب بدارالاسلام همچو و بیع و شراء و هبه و غیره اسباب تحصیل قبض خواهد بود احراز بدارالاسلام همچو قبض مطلوب از بیع و هبه موجب ملک باشد نظر برین فرق در حلت ربودن و انتفاع لازم آمد از حلة ربودن حلة انتفاع لازم نخواهد آمد. و این فرق ازان قبیل باشد که فقهاء در اخذ مال و استباحة فرج فرق کرده اند. صاحب متن در مختار می فرماید.

” دخل مسلم دارالحرب بامان حرم تعرضه لشی منہم فلوا خرج شیئا ملکہ حرا ما فیتصدق به بخلاف الاسیر و ان اصلقوه طوعا فانه یجوز له اخذ المال و قتل النفس دون استباحة الفرج انتهى“

و شارح بر قول دون استباحة الفرج می نویسد:

”لأنه لا یباح إلا بالملک“

و علامه طحطاوی برین قول تحریر می فرماید:

”ولا ملک قبل الاحراز بدارنا“

القصة از جواز اخذ ربوا از حربی باستعمال آن پی بردن هم چنان است که از جواز اخذ مال موافق ارشاد مآتن رحمه الله باستباحة فرج پی بردن بلکه می باید که قول ”لا ملک قبل الاحراز“ را در ربوا و غیران عام دارند و این عموم ظاهر را که از وقوع نکره بسیاق

نفی بہم رسیدہ باحتمال تخصیص بقصہ اسیر مبدل بہ خصوص نہ پندارند کہ دلائل مذکورہ موید عموم الفاظ است نہ خصوص محتمل . باقی ذکر نکردن قید انحراز در مسئلہ ربونہ از بہر آن است کہ این جا حاجت انحراز بدار الاسلام نیست .

بلکہ موضوع مسئلہ مسلمی است کہ بدرالحرب برای چندی باستیمان رفتہ باشد نہ مقیم آنجا بدین سبب این جا انحراز متیقن الوقوع است . امید قوی است کہ عنقریب بدرالاسلام می برد . معاملہ بتراضی افتادہ نہ مانعی است نہ مزاحمی . آری در غصب و سرقہ و حیلہ وغیرہ صد گونہ اندیشہا است . ہر دم خیال تعاقب جگر سوز است لہذا آنجا ذکر کردند این جا ذکر نکردند .

## اموال کفار اصل میں مباح ہیں

جب آپ نے یہ سن لیا تو سنئے کہ کفار کے مال اصل میں مباح ہیں اور اس کے معنی وہی ہیں کہ ان کے اموال وحشی جانوروں اور پرندوں اور صحرائی جانوروں اور اپنے آپ اُگنے والی نباتات مسلمانوں کی طرح مسلمانوں کی ملک کے قابل ہیں۔ اگر فرق ہے تو صرف اسی قدر ہے کہ حیوانات وغیرہ میں پہلے سے کوئی اور ملکیت عارض نہیں ہے اور خالی محل حاصل ہوتا ہے اور کفار کے اموال کفار کی ملکیت میں مشغول ہیں۔ اگرچہ ان کی ملک کے زائل کرنے میں کوئی گناہ اور قبیح نہیں جیسا کہ پھل دار درخت لگانے کے لئے بے پھل کے درخت کو اکھاڑ دینا گناہ کا موجب اور قبیح فعل نہیں ہے۔ الغرض مسلمانوں کا استحقاق اس معنی میں ہے کہ مخلوق ان کے لئے ہے نہ یہ کہ مسلمانوں کی مملوک میں۔ مگر آپ جانتے ہیں کہ ان کی ملک کا ازالہ جب تک کہ دارالحرب ہے ناممکن ہے کیوں کہ کفار کا قبض کلی ابھی موجود ہے۔ اس کے پیش نظر سود کے مال پر مسلمان کا قبضہ عقد کی وجہ سے ہے نہ کہ مباح ہونے کی وجہ سے۔ بلکہ اگر ان

کو تحقیق ہو جائے کہ سود کا حلال ہونا دارالحرب میں مسلمانوں کے نزدیک عقد کے حلال ہونے پر نہیں ہے بلکہ کفار کے مال کے مباح ہونے پر مبنی ہے چنانچہ فقہاء نے تصریح فرمادی ہے۔ ”کیونکہ اس کا مال وہاں (دارالحرب میں) مباح ہے“

اس صورت میں کہ سود کا دینے والا اس کے ہاتھ سے طاقت سے لے گیا ہو واپس نہ دلانیں گے اور اگر ملکی مصلحت کی وجہ سے واپس دلا دیں تو وہ دلا دینا پھر سود کی وجہ سے ہوگا نہ کہ ان کے اموال پر مسلمانوں کے حقوق کے تعلق کی وجہ سے۔ اس صورت میں ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ دارالاسلام میں احراز سے پہلے مالکوں کے تصرفات اس میں روا ہوں گے اور اس کا استعمال اور اس کے بدلے کے استعمال اور ان کے کھانے پینے، پہننے اور دینے لینے کے طور پر نفع اٹھانا بغیر کسی ظلم کے شائبے کے حلال اور پاکیزہ ہوگا۔ بلکہ اس شخص کی طرح کہ جس نے اپنا حق منکر حق سے کسی بہانے سے لے لیا ہو، مکمل قبضے تک اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے تو یہاں بھی مکمل قبضے کا انتظار کرنا چاہئے اور آپ کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کا مکمل قبضہ وہی ہے کہ ان کا جزئی قبضہ ان کے کلی قبضے کے زیر حمایت ہو۔ بالجملہ چوری اور غصب اور جواء اور سود اور قرض لینا تمام کے تمام مال حاصل کرنے کے اسباب اور ذرائع ہیں۔ مقصود بالذات نہیں ہیں۔ مقصود بالذات ان اغراض میں ہر چیز کا استعمال ہے کہ ان اغراض کے لئے وہ چیزیں بنائی گئی ہیں۔ اس کے پیش نظر ان اسباب کو ملک کے اسباب جاننا چاہئے۔ کیونکہ اس قسم کے اُمور کے بغیر ان اموال کا دارالاسلام میں لانا ممکن نہیں ہے۔ اب جبکہ دارالاسلام میں لے آیا تو گویا اپنے قبضے میں لے آیا۔ اور اس بات کو آپ خود جانتے ہیں کہ قبضہ ملکیت کا موجب ہے اور اپنے مملوک مال کا اپنے اغراض میں استعمال اور اس سے فائدہ حاصل کرنا ملک کے تابع ہے، ملک سے پہلے اپنے اختیار سے تصرف جائز نہیں ہے اور ملک کے بعد، ملک کے اوصاف کے اندازے کے مطابق جواز ہوگا۔ اگر مال طیب ہے تو حلال اور طیب ہوگا ورنہ (بصورت عدم طیب) مکروہ اور حرام ہوگا۔ اس

صورت میں دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف اموال کھینچ لانے کے طریقے بھی ہوں وہ خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کی صورت میں قبضے کے حاصل کرنے کے اسباب ہوں گے اور دارالاسلام میں اس مال کا لے آنا بیع و ہبہ کے مطلوب قبضے کی مانند ملکیت کا موجب ہوگا اس کے پیش نظر مال کو دارالاسلام میں لے جانے کی حالت اور نفع حاصل کرنے کا فرق لازم آگیا۔ یعنی لے جانے کے حلال ہو جانے سے بالفعل نفع اٹھانے کی حلت لازم نہیں آئے گی اور یہ فرق اسی طرح کا ہوگا کہ فقہاء نے مال کے لینے اور فرج کی اباحت میں فرق کیا ہے۔ درمختار کے صاحب متن فرماتے ہیں:

”ایک مسلمان دارالحرب میں پناہ لے کر داخل ہوا تو کفار کی کسی چیز کو لینا حرام ہے پس اگر کسی چیز کو وہاں سے نکال لیا کہ وہ اس کا حرام طور پر مالک ہو گیا تو وہ اس کو صدقہ کر دے بخلاف قیدی کے اور اگر انہوں نے اس کو خوشی سے آزاد کر دیا تو اس کے لئے مال کا لینا اور قتل نفس جائز ہے نہ کہ فرج کی اباحت۔ اتمی۔“

اور شارح دون استباحۃ الفرغ کے قول پر لکھتا ہے:

”کیونکہ وہ ملک کے بغیر مباح نہیں ہوتی“

اور علامہ طحطاوی اس قول پر تحریر فرماتے ہیں:

اور دارالاسلام میں محفوظ کرنے سے پہلے ملک نہیں ہے الغرض حربی سے سود لینے کے جواز سے اس کے استعمال کے پیچھے لگنا ایسا ہی ہے جیسا کہ صاحب متن درمختار کے ارشاد کے موافق۔ مال کے لینے کے جواز سے فرج کے مباح ہونے کے پیچھے لگنا بلکہ مناسب یہ ہے کہ قول ”لا ملک قبل الاحراز“ کو رُو اور غیر ربا میں عام رکھیں اور اس ظاہری عموم کو کہ نکرہ کے سیاق نفی میں واقع ہونے سے حاصل ہوا ہے اسیر کے قصے کی تخصیص کے احتمال پر خصوص کے ساتھ مبدل خیال نہ کریں کیونکہ مذکورہ دلائل الفاظ کے عموم کی تائید کرتے ہیں نہ احتمال کئے گئے خصوص کی۔ باقی سود کے مسئلے میں احراز کی قید کا ذکر نہ کرنا اس لئے نہیں ہے کہ یہاں دارالاسلام میں احراز

کی حاجت نہیں ہے بلکہ مسئلے کا موضوع وہ مسلم ہے کہ جو دارالہرب میں چند دن کے لئے امن کے حصول کی صورت میں گیا ہونہ وہ مراد ہے جو وہاں کا باشندہ ہو۔ اس سبب سے یہاں احراز کا واقع ہونا یقینی ہے بلکہ قوی امید ہے کہ عنقریب دارالاسلام میں لے جائے گا۔ معاملہ باہمی رضامندی کا ہو گیا اب نہ کوئی مانع ہے اور نہ کوئی مزاحم۔ ہاں غصب اور چوری اور حیلے وغیرہ میں سینکڑوں قسم کے اندیشے ہیں۔ ہر وقت تعاقب کا خیال جگر سوز ہے۔ لہذا فقہاء نے وہاں ذکر کیا اور یہاں ذکر نہیں کیا۔

### ہندوستان بعہد سلطنت برطانیہ نزد حضرت قاسم العلوم

چوں این قدر دانستی میگویم کہ اگر کسی را ہوس سود خوارے باشد و ہندوستان را دارالہرب قرار دادہ بروایت امام ابو حنیفہ دست زند می باید کہ رخت خود ازین دار بردارد و بمکہ معظمہ رفتہ ہرچہ برہواز ہنود و نصاریٰ و اہل اسلام این جا بہم آوردہ باشد نوش جان فرماید کہ این دم حسب ارشاد امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ بی عذر مالک آن گردید و خبثی در ملک اوراہ نیافتہ . اما کسیکہ دل بآب و ہوا این دیار بستہ و پاء ہمت برہواء متاع این نواح و ساکنانش شکستہ ہندوستان در نظرش اگر دارالہرب ہم باشد حلہ این قسم متاع اورا خیال خام است . طرفہ تماشا است کہ بروایت اباحت و جواز چنان مست مے گردند تو گوئی صداء غناء از مطرب خوش الحان شنیدہ اند اما بمغز سخن پی نبرده اند و مثل شنوندگان جاہل کہ از معانی الفاظ غنا بے خبر باشند نافہمیدہ دست و پامے زنند . نمیدانند کہ مطلب ازین اباحت ظاہری منع و ممانعت است نہ اباحت بنی اسرائیل از آیۃ

”اِهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ“ (سورۃ البقرۃ، آیت ۶۱)

اباحت بقل و فوم و عدس و بصل فهمیده باشند مگر آنانکه

فهم خداداد دارند ما قبل اعنی

” اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ اَدْنٰى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ “ (البقرة، آیت ۲۱)

وما بعد اعنی

” وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ وَ الْمَسْكَنَةُ وَ بَاءٌ وَ بَغَضِبٍ مِّنَ اللّٰهِ “ (البقرة: ۲۱)

را چون می بینند این اباحت را بدتر از حرمت می پندارد. همچنین اگر بالفرض انتفاع از مال سود در هندهم جائز باشد این جواز بدتر از عدم جواز او باشد. چه امام همام مسلمانان این دیار را درین باره بزمره کفار شمرده اند چنانکه گرفتن سود از کفار دارالحرب رو داشته اند و همچنان از مسلمانان دارالحرب نیز سود گرفتن جائز پنداشته اند و بر همین بناء متاخران فتواء جواز اخذ ربا از یک دیگر مسلمانان را که بدارالحرب مقیم باشند داده اند. اندرین صورت اگر کسی هجرة نکند اما بمکه رفته مال ربا خورده باز آید آنچنان باشد که یکی از اشراف یا بدمعاشان رابطه محبت پیدا کند بادشاه یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن آن رابطه باو فرماید که ماهر کرابا بدمعاشان بربط محبت دارد از زمره ایشان می پنداریم. آن ابله باستماع این سخن از کرده خود باز نیاید، اما بظاهر کلام بادشاه یا آن بزرگ فریفته بدل خود گوید که اکنون رشته و قرابت و پیوند نیز باوشان باید کرد و هیچ اندیشه نباید کرد که بادشاه یا آن بزرگ خود ما را ازین زمره شمرده.

الغرض ، غرض امام ازین کلام آن بود که لحوق عار باعث

ترک آن دار خواهد بود این جا برعکس آن رونمود. همین اباحت

سرمایه اقامت هند گردید. استغفر الله.

اکنون می باید که سخنی دیگر قابل شنیدن بسر ایم. عزیز من اباحت چیزی مستلزم رفع معصیت نباشد. معصیت را از لوازم خاصه حرمت نباید پنداشت چون مقصود شارع اجتناب از معصیت و اقبال بر طاعت است نه غیر آن در احتراز از معاصی و تعمیل طاعات باید کوشید. و اباحت و غیر اباحت را نباید دید. اباحتی که بوجه اصرار و دون همتی مردم باشد چنان که در اباحت فوم و عدس و بصل شنیدی آنرا دو حق دون همتان مبنی بر غضب و نافرمانی باید فهمید. و در احتراز ازان باید کوشید. اگر بالفرض انتفاع بمال ربو در دارالحرب حلال هم باشد آنرا عین معصیت باید پنداشت. غرض ازین اباحت همان هجرة است.

ازین جا حال این حيله هم دریافته باشی که مال دارالحرب بر بوا گرفته از دارالحرب بی هجرة بروی رفته بخوارند و باز آیند بالجمله سخن تحقیق این است که ملک قبل الاحراز صورت نه بندد و مسلمانان دارالحرب را قبل هجرة فقط بوجه آمد و شد دارالاسلام اعنی مکه معظمه و مدینه منوره از معصیتی که بوجه اکل ربو متصور است. بقول امام همام رستگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بنگری اوشان وهم ائمه ثلاثه روندگان دارالاسلام را نیز اجازت نمیدهند. و براه انصاف قول اوشان اقرب الی القبول است چه امام ابو حنیفه و امام محمد نیز حلت مال ربو در صورت مرقومه مبنی بر اباحت اصلیه داشته اند. چنانچه در در مختار است

“لان ما له ثمة مباح”

این فرموده اند " لان عقد الربو ثمة جائز او غير ممنوع " اندرین صورت در صورت اخذ ربو تعرض بمان اوشان لازم خواهد آمد. آری اگر این بودی که ربو اینجا مفید ملک نبود یا بود مگر مفید ملک انصاف نبود و ان جارفته افاده ملک انصاف بهم رسید. تعرض باموال کفار لازم نمی آمد. مگر چون بناء علت بر اباحت اصلیه افتاد حاصل این اباحت آن شد که مستامن دار الحرب اعنی مسلمی را که بدار الحرب بامان و استیمان رفته باشد تعرض باموال کفار و است چه اموال اوشان مباح الاصل اند. و خود می دانی که این فتوا مستلزم غدر است گرچه بظاهر غدر نباشد مگر آنکه گویند که غدر و نقص عهد کفار اگر ممنوع است نه بذات خود ممنوع است ورنه قتل و اخذ مال کفار عنوة که اشد ازین است چرا روا بودی. بلکه بپاداش این غدر اندیشه غدر ازان طرف است و باین همه مستلزم تنفیر کفار از اسلام و اهل اسلام که بمشاهده این خصال دل عام و خاص از اسلام و اهل اسلام برگردد و بالفرض اگر بمشاهده آثار حقانیت و حقیقت حکام اسلام قدری از حب اسلام بدل ریخته باشد مبدل بعداوت و نفرت گردد و در صورت اخذ ربوا بتراضی این اندیشه بمیان نیست لیکن قطع نظر ازان که این قسم مداهنة مخالف آن احتیاطات است که در حقوق الناس بکار آمده حتی که غیبت ذمی را حرام داشتند. این دلیل این وقت در جواز اخذ ربوا از ذمیان دارالاسلام نیز بکار خواهد آمد. امان هر دو جا مشترک و عهد هر دو جا موجود. اگر گرفتن مال کفار بوجه اباحت اصلیه و ارتفاع غدر جائز است از ذمیان دارالاسلام نیز جائز

باشد، چه اوشان اگر قبض جزئی خود زیر قبض کلی اهل اسلام دارند و باین وجه مال اوشان معصوم و محرم التعرض گردیده. مگر حاصل این همه حرمت غدر است. یعنی معصومیت اموال اوشان مبنی بر حرمت غدر است. اگر بوجه غدر این جا گرفتن مال اوشان بیهانه سود حرام است این جا نیز همین علت موجود است.

باقی ماند اینکه در دارالحرب مال کفار مباح است چنانچه فرموده اند.

”لان ماله ثَمَّةٌ مَبَاحٌ“

اگر مراد ازین سخن این است که بعد عهد و پیمان و امان و استیمان نیز مباح است تعرض باموال اوشان چرا حرام است و اگر غرض است که قبل عهد و پیمان و امان و استیمان مباح بود این جا نیز قبل عقد ذمه مباح بود. آخر همین است که جزیه می ستانند. ورنه رشته و قرابت بمیان نیست. تاگویند که با اهل اسلام صله رحمی می کنند. حقوق خدا وندی را نمی شناسند. تاگویند که زکوة ادا می کنند ورنه باز معنی کفر چیست. غرض بطور یکه گیرند هیچ فرق بمیان نیست و این فرق که این جا قبض کلی اسلام است و انجا قبض کلی کفار درین باره فرقی پیدا نمی کنند و ازین جا دانسته باشی که در دارالحرب بالفرض اگر رواست گرفتن سود بطور یکه گفته شد روا است. اگرچه حقیقت الامر را دانستی مگر دادن سود نزد کسی روا نباشد. مگر آنکه گویند که هر که بدارالحرب رفت اگرچه با امان رفته باشد یا بعهد و پیمان در انجا نشسته باین وجه که قبض جزئیش زیر قبض کلی دارالحرب درآمده درین باره ملحق بکفار شد. نعوذ بالله. لیکن حال این کسان

رابشنیدی که هجرة ازوشان و خروج از دارالحرب مطلوب است نه آنکه بحلة ربوانعام کرده اندیا بدادن ربوا رخصه داده اند. وهم ازین جا دانسته باشی که نفع رهن در دارالحرب حلال پنداشتن مبنی برحلت ربواست. چه هر قرضیکه مستلزم نفع باشد آنرا در حکم عقد ربویایدداشت. بالجمله تعریف ربا بران صادق است. چنانچه ظاهر است و نیز آئنده ان شاء الله خواهی دانست.

و ازین جا است آنکه گویند "کل قرض جر نفعاً فهو ربا" باقی تراضی و عفو دین را مخصوص برین داشتن چه معنی دارد عفو و تراضی در سود بین نیز کار خود می کند. پس اگر همین تراضی است که می گویند که من بحل کردم و راضی گردیم این امر در رباء بین و معروف نیز متصور بلکه موجود است. آن کدام کس است که بر عطاء سود گوید که بجبر میدهم و هرگز دلم نمی خواهد. و اگر از احوال دل پرسند تراضی و عفو یکه در رهن نامه ها باشد حقیقه آن نیز همه را معلوم است و هر که از کلام الله همچو آیات.

”لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا

وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ“ (سوره النور، آیت ۱۲)

”وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا

سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ“ (سوره النور، آیت ۱۶)

و سواء این آیات رابدیده تدبیر دیده بالیقین دانسته باشد که شهادة حالی از شهادة قالی در صورت تعارض دربارة حقوق اوشان مقدم است. اگر هنوز نفهمیده باشی مفصل بشنو که منافقان چون آغاز تهمت بر جناب صدیقه مطهره حضرت عائشه

نہادند مؤمنان سادہ لوح از و شان گرفته گفتگوها کردند. خداوند کریم شہادۃ حالی حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا را مکذب این دعویٰ منافقان آورده فرمود ”وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ الْخَبْرَ“ پس اگر این شہادہ معتبر نہ بود این عتاب چہ معنی داشتی و بہتان عظیم و افک مبین نفرمودندے۔ پس چنان کہ این جا بشہادۃ حال دارو گیر درحق العباد کردہ اند ہمیں ساں توقع دارو گیر درحق راہنان از مرتہنان باید داشت و چنانکہ انجا شہادۃ قالی منافقان در جواب این شہادۃ کاری نکرد این جا نیز شہادۃ راہنان منافق پیشہ دربارہ عفو و رضا نباید شنید۔ واللہ اعلم و علمہ اتم

مولانا محمد قاسم صاحب کے نزدیک

سلطنت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کی پوزیشن

جب اتنا آپ کو معلوم ہو گیا تو میں کہتا ہوں کہ اگر کسی کو سود خواری کی ہوس ہو اور ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کے مطابق سود لینے کے لئے ہاتھ مارے تو چاہئے کہ اپنا سامان ہندوستان سے اٹھائے اور مکہ معظمہ جا کر جو کچھ اس نے ہندوؤں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے سود لیا ہے شوق سے کھائے کیونکہ اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق وہ شخص کسی عذر کے بغیر اس کا مالک ہو گیا اور کوئی ناپاکی اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی۔ لیکن جو شخص کہ اس دیار کی آب و ہوا سے دل لگائے ہوئے ہے اور ہمت کا پاؤں ان اطراف اور ان کے رہنے والوں کے سامان کی خواہش پر توڑے ہوئے ہے اس کی نظر میں اگر (ہندوستان) دارالحرب بھی ہو پھر بھی اس قسم کے (سود کے) مال کا حلال سمجھنا اس کی خام خیالی ہے۔ عجب تماشہ ہے کہ اباحت اور جواز کی روایت پر یہ لوگ ایسے مست ہو جاتے ہیں گویا کہ انہوں نے کسی اچھی آواز والے گویے کے گانے کی آواز سن لی ہے لیکن بات کے مغز

تک نہیں پہنچے ہیں اور جاہل سننے والوں کی طرح گانے کے الفاظ کے معنوں سے بے خبر ہیں اور سمجھے بغیر ہاتھ پاؤں مارنے لگتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ اس ظاہری اباحت کا مقصد منع کرنا اور ممانعت ہے نہ کہ مباح ہونا۔ بنی اسرائیل اس آیت:

”تم شہر میں داخل ہو جاؤ تم جو مانگتے ہو تمہیں مل جائے گا“

سے سبزی، لہسن، مسور، پیاز کی اباحت سمجھے ہوں گے لیکن جو لوگ خداداد سمجھ رکھتے ہیں تو وہ پہلے کی آیت یعنی: ”کیا تم اچھی چیز کے بدلے میں اس سے ادنیٰ چیز چاہتے ہو“۔

اور بعد کی آیت یعنی ”ان پر ذلت اور مسکنت ماردی گئی اور وہ اللہ کا غضب لے کر واپس ہوئے“ کو جب دیکھتے ہیں تو اس اباحت کو حرام سے زیادہ برا خیال کرتے ہیں۔ اسی طرح بالفرض اگر ہندوستان میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا جائز بھی ہو تو یہ جواز اس کے عدم جواز سے بدتر ہوگا۔ کیوں کہ امام ہمام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس دیار ہندوستان کے مسلمانوں کو اس بارے میں کفار کے زمرے میں شمار کیا ہے جیسا کہ دارالحرب کے کفار سے سود لینا جائز رکھا ہے۔

اسی طرح دارالحرب کے مسلمانوں سے بھی سود کا لینا جائز گمان کیا ہے اور اسی بناء پر بعد کے فقہاء نے دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کو ایک دوسرے سے سود لینے کے جواز پر فتویٰ دیا ہے اس صورت میں اگر کوئی ہجرت تو نہ کرے لیکن مکہ میں جا کر سود کا مال کھا کر واپس آجائے تو ایسا ہوگا کہ شریفوں میں سے کوئی بد معاشوں کے ساتھ محبت کا رابطہ پیدا کرے اور بادشاہ یا اور کوئی بزرگ اس تعلق کو چھڑوانے کے لئے اس سے کہے کہ ہم ہر اس شخص کو جو بد معاشوں سے محبت کا تعلق رکھتا ہے ان کے گروہ میں سے خیال کرتے ہیں تو وہ بے وقوف یہ بات سن کر اپنے کر توت سے باز نہ آئے اور بادشاہ یا اس بزرگ کے ظاہری کلام سے دھوکا کھا کر اپنے دل میں کہنے لگے کہ اب ان بد معاشوں سے تعلق رشتہ داری اور دوستی کرنی چاہئے اور کوئی اندیشہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ بادشاہ یا اس بزرگ نے خود ہمیں اس گروہ میں شمار کیا ہے۔

الغرض اس کلام سے امام کی غرض یہ تھی کہ اس دارالحرب کے چھوڑ دینے کے باعث بدنامی ہوگی لیکن یہاں تو معاملہ ہی برعکس ہو گیا۔ یہی اباحت ہندوستان میں قیام کا باعث بن گئی۔ استغفر اللہ۔ اب سننے کے قابل دوسری بات مجھے کہنی چاہئے میرے عزیز کسی چیز کی اباحت معصیت کے اٹھ جانے کو لازم نہیں ہوتی، معصیت کو حرمت کے خاص لوازم میں سے خیال نہ کرنا چاہئے چونکہ صاحب شریعت کا مقصد گناہ سے پرہیز اور طاعت کی طرف متوجہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس لئے گناہوں سے بچنے اور طاعتوں کی تعمیل کی کوشش کرنی چاہئے اور اباحت اور غیر اباحت کو نہیں دیکھنا چاہئے۔ جو اباحت لوگوں کے اصرار اور کم ہمتی کی وجہ سے ہو جیسا کہ لہسن، مسور، پیاز کی اباحت میں آپ نے سنا تو اس اباحت کو کم ہمتوں کے بارے میں خدا کے غضب اور نافرمانی پر مبنی سمجھنا چاہئے اور اس سے پرہیز کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اگر فرض کر لو دارالحرب میں سود کے مال سے فائدہ حاصل کرنا حلال بھی ہو تو اس کو بالکل معصیت خیال کرنا چاہئے۔ اس اباحت کا مطلب وہی ہجرت کر جانا ہے۔

یہاں سے اس حیلے کا حال بھی آپ نے معلوم کر لیا ہوگا کہ دارالحرب کا مال سود کے ذریعے لے کر دارالحرب سے ہجرت کئے بغیر باہر جا کر کھائیں اور واپس آ جائیں۔ الحاصل تحقیق کی بات یہ ہے کہ احراز سے پہلے ملک صورت اختیار نہیں کرتی اور ہجرت سے پہلے دارالحرب کے مسلمانوں کو صرف دارالاسلام یعنی مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں آمد و رفت کی وجہ سے اس گناہ کی وجہ سے جو سود کھانے کی وجہ سے متصور ہے، امام ہمام (ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) کے قول کے مطابق بھی خلاصی نہیں ہے اور اگر امام ابو یوسف کے قول کے مطابق غور کرو تو وہ اور تینوں امام دارالاسلام کو جانے والے کو بھی اجازت نہیں دیتے ہیں اور انصاف تو یہ ہے کہ ان کا قول قابل قبول ہونے کے زیادہ قریب ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی سود کے مال کی حلت کو لکھی گئی صورت میں اصلی اباحت پر مبنی رکھا ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے:

”اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے“

صاحب در مختار نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اس لئے کہ سود کا عقد وہاں جائز یا غیر ممنوع ہے ”اس طرح سود کے لینے کی صورت میں ان کے مال کے ساتھ تعرض لازم آئے گا۔ ہاں اگر یہ ہوتا کہ سود یہاں دارالحرب میں ملک کے لئے مفید نہیں تھا یا تھا مگر ملک انصاف کے لئے مفید نہ تھا اور وہاں جا کر ملک انصاف کا افادہ حاصل ہو گیا، کفار کے اموال کے ساتھ تعرض لازم نہیں آتا۔ مگر چونکہ علت کی بنیاد اباحت اصلہ پر رکھی گئی اس لئے اس اباحت کا حاصل یہ ہوا کہ دارالحرب کا پناہ یافتہ یعنی اس مسلمان کو جو کہ دارالحرب میں امان اور پناہ حاصل کر کے وہاں گیا ہو کفار کے اموال کے ساتھ تعرض جائز ہے کیونکہ کفار کے اموال اصل میں مباح ہیں اور آپ خود جانتے ہیں کہ یہ فتویٰ نقض عہد کو لازم کرتا ہے اگرچہ بظاہر غداری نہیں ہے مگر یہ جو کہتے ہیں کہ کفار کے عہد کو توڑ دینا اور اس سے غد کرنا اگر ناجائز ہے تو بذات خود ناجائز نہیں ہے۔ ورنہ جبراً کفار کا مال لے لینا اور اس کو قتل کرنا جو کہ نقض عہد سے زیادہ سخت ہے کس طرح درست ہوتا بلکہ اس نقض عہد کے بدلے میں اس طرف سے بھی نقض عہد کا اندیشہ ہے اور بایں ہمہ کفار کو اسلام اور مسلمانوں سے نفرت دلانے کو مستلزم ہے کیونکہ ایسے اخلاق کو دیکھ کر ہر عام و خاص کا دل اسلام اور مسلمانوں سے پھر جائے گا اور بالفرض اگر اسلام کے حاکموں کے حق ہونے اور ان کی حقانیت کے آثار کو دیکھ کر قہرے اسلام کی محبت اگر دل میں ہو بھی تو وہ عداوت اور نفرت سے بدل جائے گی اور رضامندی سے سود لینے کی صورت میں یہ اندیشہ درمیان میں نہیں ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ اس قسم کی ڈھیل ان احتیاطوں کے مخالف ہے جو لوگوں کے حقوق میں برتی جاتی ہیں یہاں تک کہ ذمی کی غیبت کو بھی حرام قرار دیا ہے یہ دلیل اس وقت دارالاسلام کے ذمیوں سے سود لینے کے جواز میں بھی کام آئے گی کیونکہ امان دونوں جگہ مشرک اور عہد دونوں جگہ موجود ہے۔ اگر کفار کے مال کا اباحت اصلہ کی وجہ سے لینا اور نقض عہد کا اٹھ جانا جائز ہے تو

دارالاسلام کے ذمیوں سے بھی جائز ہوگا کیونکہ ذمی لوگ مسلمانوں کے پورے قبضے کے نیچے اپنا جزئی قبضہ رکھتے ہیں اور اس وجہ سے ان کا مال محفوظ اور اس سے تعرض حرام ہو گیا۔ مگر اس سب حرمت کا نتیجہ نقض عہد ہے یعنی ان کے اموال کی معصومیت نقض عہد کی حرمت پر مبنی ہے اگر نقض عہد کی وجہ سے یہاں ان کے مال کا سود کے بہانے سے لینا حرام ہے تو یہاں بھی یہی علت موجود ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ دارالہرب میں کفار کا مال مباح ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے:

”اس لئے کہ اس کا مال وہاں مباح ہے“

اگر اس بات کا یہ مطلب ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ کے بعد بھی مباح ہے تو پھر ان کے اموال سے تعرض کیوں حرام ہے اور اگر غرض یہ ہے کہ عہد و پیمان اور امان اور پناہ سے پہلے مباح تھا تو یہاں بھی عقد ذمہ سے پہلے مباح تھا۔ آخر یہی ہے نہ کہ جزیہ لیتے ہیں ورنہ درمیان میں کوئی رشتہ داری اور قرابت داری نہیں ہے کہ کہہ سکیں کہ مسلمانوں کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہیں۔ حقوق خداوندی کو نہیں پہچانتے ہیں تاکہ کہیں کہ زکوٰۃ ادا کرتے ہیں ورنہ پھر کفر کے کیا معنی ہیں غرض جس طرح سے بھی لیں کوئی فرق درمیان میں نہیں ہے اور رہا یہ فرق کہ یہاں پر اسلام کا قبضہ کلی ہے اور وہاں کفار کا قبضہ کلی اس بارے میں کوئی فرق نہیں نکالتے ہیں اور یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دارالہرب میں فرض کر لو کہ روا ہے تو اس طور سے جو بیان کیا گیا سود لینا روا ہے اگر معاملے کی حقیقت کو آپ نے جان لیا ہے۔

مگر سود کا دینا کسی کے نزدیک بھی روا نہیں ہے مگر یہ کہ کہیں کہ جو شخص دارالہرب میں چلا گیا اگرچہ امان لے کر گیا ہو یا عہد و پیمان کے ساتھ وہاں رہ پڑا اس وجہ سے کہ اس کا قبضہ جزئی دارالہرب کے قبضہ کلی کے نیچے آ گیا اور اس بارے میں کفار کے ساتھ ملحق ہو گیا۔ نعوذ باللہ۔ لیکن ان لوگوں کا حال آپ نے سن لیا کہ ان کی طرف سے ہجرت اور دارالہرب سے نکل جانا مطلوب ہے نہ یہ کہ سود کے حلال ہونے کا انعام دیا ہے یا سود

کے دینے کی اجازت دے دی ہے۔ اور یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ دارالحرب میں رہن کے نفع کو حلال سمجھنا سود کے حلال ہونے پر مبنی ہے کیونکہ جو قرض نفع کو مستلزم ہو اس کو عقد ربا کے حکم میں رکھنا چاہئے۔ الغرض سود کی تعریف اس پر صادق ہے چنانچہ ظاہر ہے اور آئندہ بھی ان شاء اللہ آپ کو معلوم ہو جائے گا۔

اور یہیں سے معلوم ہوا کہ کہتے ہیں ”ہر قرض جو نفع حاصل کرے وہ سود ہے“ باقی رضا مندی اور قرض کی معافی کو اس پر مخصوص رکھنا کیا معنی رکھتا ہے۔ سود میں ”راضی“ اور غمخو کو دیکھئے کہ وہ بھی اپنا کام کرتے ہیں پس اگر یہی رضا مندی ہے کہ کہتے ہیں کہ میں نے بخل (حلال) کر دیا اور میں راضی ہو گیا تو یہ معاملہ سود میں واضح اور معروف نیز متصور بلکہ موجود ہے وہ کون آدمی ہے کہ سود دینے پر کہتا ہے کہ میں مجبور آدیتا ہوں اور میرا دل ہرگز نہیں چاہتا ہے۔ اور دل کے احوال پوچھتے ہیں تو رضا مندی اور غمخو جو کہ رہن ناموں میں ہوتی ہے حقیقت میں وہ بھی سب کو معلوم ہے اور جس شخص نے کلام اللہ کی ان جیسی آیات: ”اور جب تم نے اس کو سنا تو مؤمنین اور مومنات نے اپنے دلوں میں خیر کا گمان کیوں نہیں کیا اور کیوں نہیں کہا کہ یہ صاف بہتان ہے۔“

”اور جب تم نے بہتان عائشہ کے متعلق سنا تو کیوں نہیں کہا ہمیں یہ لائق نہیں ہے کہ ہم ایسی بات کریں۔ پاک ہے تو اے اللہ! یہ تو بڑا بہتان ہے۔“

اور ان آیات کے علاوہ کون غور کی نگاہ سے دیکھ کر یقیناً جان لیا ہوگا کہ حالت کی شہادت قولی شہادت سے ان کے حقوق کے بارے میں تعارض کی صورت میں مقدم ہے۔ اگر اب بھی نہ سمجھے ہو تو مفصل سنئے کہ

منافقین نے جب جناب صدیقہ مطہرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگائی تو سادہ لوح مؤمنین نے منافقین سے سن کر آپس میں باتیں کیں خداوند کریم نے حضرت عائشہ صدیقہ مطہرہ رضی اللہ عنہا کی حالی شہادت کو منافقین کے اس ذمے کی تکذیب کرنے والی صورت پیش کر کے فرمایا ”وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ الْخ“ پس اگر یہ شہادت

معتبر نہ تھی تو یہ عتاب کیا معنی رکھتا اور بہتان عظیم اور افاک میں نہ فرماتے۔ پس جیسا کہ یہاں حالی شہادۃ کی وجہ سے بندوں کے حق میں پکڑ دھکڑ کی ہے اسی طرح مرہوں کی طرف سے راہنوں کے حق میں داروگیر کی توقع رکھنی چاہئے اور جس طرح کہ وہاں اس شہادت کے جواب میں منافقوں کی قوی شہادت نے کوئی کام نہیں کیا تو یہاں بھی منافق پیشہ راہنوں کی شہادت کو غنوا اور رضا کے بارے میں نہیں سننا چاہئے۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم

### اس بحث بر تقدیر اینکہ ہندوستان دارالحرب است

اکنون می باید شنید کہ این همه کہ گفته شد در صورتی است کہ دارالحرب بودن ہندوستان مسلم دارند و اگر خود در دارالحرب بودن ہندوستان کلام باشد بازباین تطویل حاجۃ نباشد۔ پس اگر آن روایات را مفتی وقت مسجل بمہر خود گرداند کہ مؤید دارالاسلام بودن ہندوستان است حرمت سود گرفتن درین جابر قرل امام ابو حنیفہ نیز اظہر من الشمس باشد۔

بہر تنبیہ شائقان ربا کہ بہر نوش جاں فرمودنش بہانہ می طلبند از طحطاوی نقل می کنم۔ در باب المستامن نقل کردہ۔ ذکر الاشترو شتی فی فصولہ عن ابی الیسر ان دارالاسلام لا تصیر دارالحرب ما لم یطل جمیع ما بہ صارت دارالاسلام ذکرہ فی احکام المرتدین۔

و ذکر الاسبیجالی فی مبسوطہ ان دارالاسلام محکوم بکونہا دارالاسلام فیبقی ہذا الحکم بقاء حکم واحد فیہا ولا تصیر دارالحرب الا بعد زوال القرائن و دارالحرب تصیر دارالاسلام بزوال بعض القرائن و هو ان تجری فیہا احکام اہل الاسلام۔

و ذکر الامشی فی واقعاۃ انہا صارت دارالاسلام بہذہ الاعلام الثلاثة فلا تصیر دار حرب ما بقی شیء منہا۔

و ذکر الامام ناصر الدین فی المنشور ان دارالاسلام صارت دارالاسلام باجراء احکام الاسلام لما بقیت علقه من علائق الاسلام یترجح جانب الاسلام النہی۔ پس ہر کرا خوف آخرۃ در گرفتہ می باید کہ اندرین باب ”حدیث الائم ما حاک فی صدرک“ او کما قال۔

یہ سب بحث اس مفروضے پر ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے اب سننا چاہئے کہ یہ سب کچھ جو کہا گیا اس صورت میں ہے کہ جبکہ ہندوستان کا دارالحرب ہونا مسلم رکھیں اور اگر خود ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں کلام ہو تو پھر اس تطویل کی ضرورت نہیں رہتی۔ پس اگر مفتی وقت ان روایات کو اپنی مہر سے مستحیل کر دے جو روایات کے ہندوستان کہ دارالاسلام ہونے کی تائید کرتی ہیں تو پھر یہاں ہندوستان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق سود لینے کا حرام ہونا زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

سود کے شائقین کی تشبیہ کیلئے کہ اس کے کھانے کیلئے بہانہ تلاش کرتے ہیں۔ طحطاوی سے (حسب ذیل عبارت) نقل کرتا ہوں۔ متامن کے بارے میں انہوں نے نقل کیا ہے: ”اشتر وشتی نے ابوالیسر سے اپنی فصلوں میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام اس وقت تک دارالحرب نہیں بنتا جب تک وہ تمام صورتیں جن سے دارالاسلام تشکیل پاتا ہے باطل نہ ہو جائیں۔ یہ بات مرتدین کے بارے میں انہوں نے ذکر کی ہے۔“

اور اس بیجالی نے اپنی مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام پر دارالاسلام ہونے کا حکم اس وقت تک رہے گا جب تک کہ اس میں ایک حکم بھی دارالاسلام کا باقی رہے گا۔ اور وہ اس وقت تک دارالحرب نہیں ہوگا جب تک کہ دارالاسلام کے سارے قرینے ختم نہیں ہو جاتے اور دارالحرب اس کے بعض قرائن کے ختم ہو جانے سے دارالاسلام بن جاتا ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اس میں مسلمانوں کے احکام جاری ہوتے ہوں۔ اور لامشی نے اپنے واقعات میں ذکر کیا ہے ان تینوں نشانیوں کے باعث وہ دارالاسلام ہی بن گیا اور جب تک ایک بھی نشانی باقی ہے وہ دارالحرب نہیں بنے گا۔

اور امام ناصر الدین نے منشور میں ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام دارالاسلام رہتا ہے جب تک کہ دارالاسلام کے احکام اس میں جاری ہیں اور جب تک اسلام کے علاقے میں سے کوئی تعلق باقی رہتا ہے تو دارالاسلام کی جانب راجح ہوگی۔ اٹھی۔ پس جس شخص کو آخرت کا خوف ہے اس کو چاہئے کہ اس بارے میں گناہ کی بات وہ ہے جو تمہارے سینے میں کھٹکے۔

اوکما قال

## ہندوستان دارالاسلام است

را پیش نظر دارد چه اول باعتبار روایات منقولہ ہندوستان دارالاسلام . باز اگر دارالحرب است حسب ارشاد ائمہ ثلاثہ و ہم امام ابو یوسف گرفتن ربا در دارالحرب ہم حرام و ممنوع . و اگر بالفرض موافق ارشاد امام ابو حنیفہ حلال ہم باشندان حلة بدتر از حرمت است و اگر بالفرض حلة همجو دیگر حلتها است انہم وقتی است کہ احراز بدارالاسلام کردہ باشد نہ آن کہ در ہندوستان بنشیند و خورد و برد نماید و نوش جان فرماید . نظر بریں چگونہ در سینہ خلجانی و خراشی پیدا نخواهد شد و چرا مصداق ” ما حاک فی صدرک او کما قال ” نخواهد گردید ” وما علینا الا البلاغ “ .

## ہندوستان دارالاسلام ہے

کو پیش نظر رکھے کیوں کہ مذکورہ بالا منقولہ روایات کے اعتبار سے ہندوستان دارالاسلام ہے۔ پھر بھی اگر دارالحرب ہے تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور نیز امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سود کا دارالحرب میں بھی لینا حرام اور ممنوع ہے اور اگر بالفرض امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کے مطابق حلال بھی ہو تو وہ حلت حرمت سے بدتر ہے اور اگر بالفرض دوسری حلتوں کی طرح حلت ہے تو وہ بھی وقتی ہے جبکہ دارالاسلام میں لا کر سود کے مال

کا احراز کیا ہونہ یہ کہ ہندوستان میں رہے اور کھائے پئے اور خرچ کرے اس کے پیش نظر سینے میں کوئی خلجان اور خلش پیدا نہ ہوگی اور کیوں نہ ”ما حاک فی صدرک او کما قال“ کا مصداق نہ ہوگا اور ہمارے ذمے تو حق بات کا پہنچا دینا ہے۔

## از ہندوستان بصورت ہجرت

کار ایمان آن بود کہ دربارہ ہجرت ہندوستان را دارالحرب قرار مے دادند و دربارہ سود گرفتن و ناگرفتن و دادن و نادادن این دیار را دارالاسلام می فهمیدند نہ این کہ دربارہ ہجرت دارالاسلام و وقت سود گرفتن دارالحرب. این از ہماں قبیل است کہ خداوند جل مجدہ از حال منافقان میفرماید.

”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةً النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ وَ لَئِن جَاءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوْ لَيْسَ اللّٰهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ“ (سورۃ العنکبوت، آیت ۱۰)

## ہندوستان سے ہجرت کی صورت میں

ایمان کی بات تو یہ تھی کہ ہجرت کے بارے میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دینے اور سود لینے اور نہ لینے اور دینے اور نہ دینے کے بارے میں ہندوستان کو دارالاسلام سمجھتے نہ یہ کہ ہجرت کے بارے میں تو دارالاسلام اور سود لینے کے وقت اس کو دارالحرب سمجھیں۔ یہ تو ایسی ہی بات ہے کہ خداوند جل مجدہ منافقوں کی حالت کے متعلق فرماتے ہیں: ”اور بعض لوگ وہ ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ پر ایمان لائے پس جب اللہ کی راہ میں ایذا دی گئی تو لوگوں کے فتنے کو اللہ کے عذاب کی مانند بنا دیا۔ اور اگر ان کو اللہ کی مدد پہنچ جاتی تو وہ کہتے کہ ہم تو تمہارے ساتھ ہیں۔

کیا اللہ دنیا والوں کے دلوں کی باتیں نہیں جانتا۔“

## اجتہاد قاسم العلوم در باب سود

بگمان احقر این گنہگاری ، کسانیکہ با احتمال دار الحرب بودن  
 ہند خود را بوجہ اقامت این دار بزه کارمے دانند و بہ احتمال  
 دار الاسلام بودن ہند وقتیکہ نان سود از خانہ این و آن خوردہ شود  
 خود را گنہگار می پندارند ازاں سود حلال و اقامۃ مباح کہ بدو  
 احتمال متضاد وابستہ اند بہزاراں مرتبہ بہتر باشد۔ شعر:

ترسم کہ صرفۃ نبرد روز بازخواست نان حلال شیخ زآبِ حرام ما  
 کاش این سود خواران و مقیمان ہند خود را از خطا کاران می  
 پنداشتند کہ (۱) یکی امید انابۃ، (۲) دوم در ملامت خویش احتمال  
 تخفیف قیامت می بود۔ اکنون چہ عجب کہ جام نوشان رحیق ایمان  
 در مستی خود دست ازین سود صریح و منفعت رهن برافشانند ورنہ  
 ازین ہم چہ کم کہ خود را خطا وار پندارند۔

## مولانا محمد قاسم صاحب کا سود کے بارے میں اجتہاد

اس احقر گناہگار کے گمان میں جو لوگ ہندوستان کے دار الحرب ہونے کے شک  
 کے باعث اپنے آپ کو یہاں کے قیام کے باعث گنہگار خیال کرتے ہیں  
 اور دار الاسلام ہونے کے شبہ میں جبکہ اس کے گھر اور اس کے گھر سے سود کی روٹی کھائی  
 ہو، اپنے آپ کو گناہگار خیال کرتے ہیں تو اس حلال سود اور مباح اقامت کی وجہ سے  
 جو دو متضاد احتمال میں پھنسے ہوئے ہیں، ہزاروں مرتبہ بہتر ہے کہ۔

مجھے ڈر ہے کہ قیامت کے دن شیخ کی حلال روٹی ہمارے حرام پانی کے ساتھ نہ چلے گی  
 کاش! یہ سود خوار لوگ اور ہندوستان میں مقیم ہوتے ہوئے اپنے آپ کو خطا  
 کاروں میں سے سمجھتے۔ کہ ایک تو اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کی امید ہوتی اور دوسرے  
 اپنی ملامت میں قیامت میں ملامت کی تخفیف کا احتمال رہتا۔ اب کیا تعجب ہے کہ

ایمان کی شراب کے جام لٹڈھانے والے اپنی مستی میں اس صاف سود اور رہن کے منافع سے ہاتھ جھٹکیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اپنے آپ کو خطاوار خیال کریں۔  
منفعت گرفتن از شی مرہونہ

بزعم این ہیچمدان در سود صریح و منفعة رهن این دیار هیچ لرفی نیست. حال عفو و رضاء ظاهر خود معلوم شد. باقی ماند حدیثی کہ مرفوعاً از ابی ہریرہ در بخاری و مشکوٰۃ آمدہ.

”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظَّهْر يَرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ

اذا كان مرهونا ولبن الدر يشرب بنفقته اذا كان مرهونا و على الذي يركب ويشرب النفقة“

اگرچہ در نظر ظاهر پرستان سندحله منافع رهن است مگر آنانکہ فهم خداداد دارند بہ اشارات دیگر و ہدایات دیگر از قرآن و حدیث بمعانی مقصودہ و منشاء این ارشاد پی بردہ. درین حدیث و آن احادیث کہ بظاہر معارض این حدیث افتادہ اند توافق می یابند. اول احادیث حرمة ربابتمامها معارض این حدیث اند. چہ منافع رهن بالضرور وبالبداهة در تعریف و حَدِّ ”ربا“ داخل اند. اگر ہنوز باد نداری بشنو در مشکوٰۃ از انس رضی اللہ عنہ است.

” قال اذا اقرض احدكم قرضا فاهدي اليه او حمله على الدابة

فلا يركبه ولا يقبلها الا ان يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك رواه

ابن ماجة والبيهقي في شعب الايمان“

وعنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اقرض الرجل فلا ياخذ هدية رواه البخاري في تاريخه هكذا في المنتقى . وعن ابى بردة ابن ابى موسى قال قدمت المدينة فلقيت عبدالله بن سلام فقال انك

بارض فيها الربوا فاش فاذا كان لك على رجل حق فاهدى اليك حمل تبن او حمل شعير او جبل قت فلا تاخذه فانه ربو (رواه البخاری)

این حدیث ثلثه که متصلی یک دیگر در مشکوة در باب الربو مذکور اند دلیل قاطع اند براین که آمدنی و منفعت رهن این دیار بالضرور از اقسام ربا است. پس اگر بر ظاهر الفاظ رهن نامها نظر است که می نویسند بخشیدم و بحل کردم. این جا نیز لفظ اهدی است که بر هدیه بودن منفعة دلالت دارد نه برسود بودن آن و اگر اعتبار معنی است پس چنان که صور ماخوذه احادیث را از اقسام ربا شمرده اند این جا نیز منفعة رهن را از اقسام ربا باید شمرد و می دانی که در صورت دخول منفعت رهن در حَدِّ رَبَا لَغَةً و غیره و عیلهها مثل آنکه در مشکوة بروایت ابن ماجه و احمد و ابی هریره آورده.

”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّبْوُ سَبْعُونَ جِزَاءً ايسرها ان ينكح الرجل امه“

همه بهر خوردگان و گیرندگان منافع رهن خواهد بود. ”دوم حدیثی دیگر در مشکوة است. عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يغلق الرهن الرهن من صاحبه الذي رهنه له غنمه وعليه غرمه (رواه الشافعي مرسلًا و روى مثله او مثل معناه لا يخالفه عنه عن ابى هريرة متصلاً“

این حدیث صریح معارض آن حدیث است که بظاهرش سود خواران سود رهن نوش جان میفرمایند. چه جمله

”لا يغلق الرهن الرهن“

بمعنی ”لا يمنع الرهن المرهون“ است. و می دانی که این نهی تصریح

است بانکہ مفاد شی مرہون را براہین باید داد. و نزد خود ذخیرہ نباید نہاد و دست بہ تناولش نباید کشاد. چنان چہ جملہ اخیرہ کہ بمنزلہ تفسیر جملہ اول است این مضمون را آشکارا کردہ.

## رہن رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا

اس ناچیز کے خیال میں، اس ملک ہند میں رہن کے نفع اور صریح سود لینے کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اپنی ظاہری رضا اور غنوکا حال تو معلوم ہو گیا۔ باقی رہی وہ حدیث جو کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری اور مشکوٰۃ میں آئی ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سواری کی پیٹھ پر خرچ کے عوض سواری کی جائے گی جبکہ وہ رہن رکھی گئی ہو اور دودھ والے جانور کا دودھ اس کے خرچ کے بدلے پیا جائے گا جبکہ وہ رہن رکھا گیا ہو۔ اور جو سواری کرتا ہے اور دودھ پیتا ہے اس پر جانور کا خرچ ہے۔ اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں رہن کے منافع کی حلت کی سند ہے مگر جو لوگ خدا داد فہم رکھتے ہیں وہ قرآن اور حدیث کے دوسرے اشاروں اور ہدایتوں سے اس ارشاد کے منشاء اور مقصود معانی کا سراغ لگا کر اس حدیث اور ان احادیث میں جو کہ بظاہر اس حدیث کے خلاف واقع ہوئی ہیں موافقت پاتے ہیں۔ اول تو سود کے حرام ہونے کی حدیثیں تمام کی تمام اس حدیث کے مخالف ہیں کیونکہ رہن کے منافع ضروری طور پر اور واضح طور پر سود کی حد اور تعریف میں داخل ہیں۔ اگر اب بھی یقین نہ ہو تو سنئے مشکوٰۃ میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

”فرمایا جب تم میں سے کوئی کسی کو قرض دے پھر قرض لینے والا اس کے پاس ہدیہ بھیجے یا جانور کی سواری کرائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو اور نہ ہدیہ قبول کرے مگر یہ کہ یہ سلسلہ قرض سے پہلے ان میں رہا ہو اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا۔“ اور انہی انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کو قرض دے تو اس سے کوئی ہدیہ

نہ لے اس کو بخاری نے اپنی تاریخ میں روایت کیا۔ اسی طرح منقحی میں ہے۔

اور ابی بردہ بن ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں مدینے آیا تو میں عبداللہ بن سلام سے ملا تو انہوں نے فرمایا تم ایسی جگہ ہو کہ جہاں سود کھلم کھلا ہے پس جب کہ تمہارا کسی شخص پر حق ہو اور وہ تمہیں توڑی یا جو یا گھاس کا گٹھا بھیجے تو تم اس کا یہ ہدیہ قبول مت کرو کیونکہ وہ سود ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا۔

یہ تینوں حدیثیں جو ایک دوسرے کے متصل ہیں مشکوٰۃ میں باب الربو میں مذکور ہیں، قطعی دلیل ہیں اس بات پر کہ اس ملک کے رہن کی آمدنی اور منافع یقیناً سود کی قسم سے ہیں۔ پس اگر رہن ناموں کے ظاہری الفاظ پر نظر ہے کہ لکھتے ہیں ”میں نے وہ منافع بخش دیئے اور حلال کر دیئے“۔ یہاں پر بھی ”ہدی“ کا لفظ ہے جو کہ منفعت کے ہدیہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نہ اس کے سود ہونے پر۔ اور اگر معنی کا اعتبار ہے پس جیسا کہ احادیث سے اخذ کی گئی صورتوں کو علماء نے سود کی قسم سے شمار کیا ہے یہاں پر بھی رہن کے نفع کو سود کی قسموں میں سے شمار کرنا چاہئے اور تمہیں معلوم ہے کہ رہن کے نفع کے سود کی تعریف میں باعتبار لغت وغیرہ داخل ہونے کی صورت میں کتنی ایک عذاب کی دھمکیاں جیسا کہ مشکوٰۃ میں ابن ماجہ اور احمد اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہیں بیان کی ہیں۔

”انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سود کے ستر جز ہیں ان میں سب سے زیادہ آسان یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے نکاح کرے“۔

تمام رہن کے منافع کو کھانے والوں اور لینے والوں کے لئے ہوں گی۔

دوسری ایک اور حدیث مشکوٰۃ شریف میں ہے: سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرہونہ رہن کو راہن سے (اگر وہ چھڑائے) روکا نہ جائے جس نے اس کو راہن رکھا۔ اس کے لئے رہن کے منافع ہیں اور اسی کے ذمے اس کے اخراجات ہیں۔ اس کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مرسلہ روایت کیا ہے اور اسی کی مانند روایت کیا ہے یا اس معنی کی مانند کسی نے اس کی مخالفت

نہیں کی۔ یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے متصل ہے۔

یہ صریح حدیث اس حدیث کے متضاد ہے کہ اس کے ظاہر کو دیکھ کر سود کھانے والے رہن کا سود نوش جاں کرتے ہیں۔ کیونکہ جملہ

”لا یغلق الرهن الرهن“

بمعنی ”لا یمنع الرهن المرهون“ ہے۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ یہ صاف ممانعت ہے اس بات سے کہ رہن رکھی گئی چیز کا نفع راہن کو دینا چاہئے اور مرہن کو اپنے پاس جمع نہ رکھنا چاہئے اور اس کے استعمال کے لئے ہاتھ نہ بڑھانا چاہئے۔ چنانچہ آخری جملہ نے جو پہلے جملے کی تفسیر کی جگہ ہے اس مضمون کو آشکارا کر دیا ہے۔

احوط اینست کہ سود گرفتن سند است در حرام

اکنون مے گویم کہ تا مقدور کلام خدا و ندے باہم یک دیگر وہم در کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم توافق باید جست نہ تعارض۔ و اگر بہ تدبیریے تعارض مرتفع نشود آندم اگر از تقدم و تاخر تاریخ یک کلام از دیگر اطلاع یابیم فیہا مقدم را منسوخ و متاخر را ناسخ پنداریم ورنہ باحوط عمل کنیم و در پی ہوا و ہوس نردیم لیکن مے دانی کہ این جا حال تاریخ معلوم نیست و احوط ہمیں است کہ حرام پنداریم کہ دربارہ حرمة ربا در کلام اللہ بچہ شد و مد و بکدام وعید احکام ہا فرستادہ اند۔ جائی مے فرمایند۔

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً

وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (سورۃ آل عمران، آیت ۱۳۰)

و جائی ارشاد است

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ“

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (سورۃ البقرہ، آیت ۲۷۸)

و جای فرماید:

”الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا

يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ النَّخِ“ (سورة البقرہ، آیت ۲۷۵)

علیٰ هذا القیاس احادیث کثیرہ در ملعہ ربا و زجر و توبیخ از خوردن آن وارد شدند . کتابی از حدیث نباشد کہ بکثرۃ این قسم احادیث در و نباشند . بوجہ کثرۃ و شہرۃ آن قلم را از تحریران بازداشته مے گویم کہ منفعۃ رهن بشہادۃ احادیث ثلثہ سابقہ داخل ریاست و باز احادیث بی شمار و آیات کثیرہ بہر زجر و توبیخ از خوردن و گرفتن آن وارد شدند . باین ہمہ حدیثی خاص دربارہ نگرستن منفعۃ رهن بشنیدی و این طرف فقط یک حدیث کہ بظاہر موہم جواز منفعت رهن این دیار است و در حقیقۃ آنہم ازین قصہ یکسویاز کدام انصاف است کہ انہمہ را بگذارند و این یک حدیث بتقاضاء ہواء ہوس پیش نظر دارند . بجز انکہ تیرہ درونی باعث این کجروی شدہ باشد دیگر چہ گویم . اگر توفیق ترک نبود ازین خوردن و بہانہ حلۃ کردن بہتر ان بود کہ مے خوردند و خود را گنہگار مے شمردند .

از من بشنو کہ آن حدیث نیز محملی دگر دارد و منشاء آن ارشاد دگر . مگر مقدمۃ عرض کردنی است .

زیادہ محتاط یہ ہے کہ ہندوستان میں سود لینا حرام ہے

اب میں کہتا ہوں کہ تا مقدور خدا کے کلام میں آپس میں اور کلام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں موافقت تلاش کرنی چاہئے نہ کہ تعارض۔ اور اگر کسی صورت سے تعارض نہ اٹھ سکے تو پھر ایک کلام کی دوسرے سے تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے کی اگر ہمیں اطلاع ہو جائے تو فیہا اس صورت میں پہلے کلام کو منسوخ اور بعد کے کلام کو ہم ناسخ سمجھیں۔

ورنہ احوط پر عمل کریں اور خواہش نفسانی کے پیچھے نہ چلیں لیکن آپ کو معلوم ہے کہ یہاں تاریخ کا حال معلوم نہیں ہے اس لئے یہی زیادہ احتیاط کا تقاضا ہے کہ ہم ہندوستان میں سود کو حرام سمجھیں کیونکہ سود کے حرام ہونے کے بارے میں کلام اللہ میں کس قدر تاکید اور کتنی عذاب کی دھمکیوں کے ساتھ احکام بھیجے ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں:

”اے ایمان والو! تم دو چند سہ چند سود مت کھاؤ اور اللہ سے ڈرو تا کہ تم فلاح پاؤ“

اور ایک جگہ ارشاد ہے:

”اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو بقیہ سود ہے اسے چھوڑ دو اگر تم مؤمن ہو اگر

تم نے ایسا نہ کیا تو اللہ اور رسول کے ساتھ لڑائی کے لئے تیار ہو جاؤ۔“

اور ایک جگہ فرماتے ہیں:

”جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قیامت کے روز نہیں کھڑے ہو سکیں گے مگر اس طرح

جیسا کہ وہ شخص کھڑا ہوتا ہے جس کو شیطان نے مچھو کر خطی بنا دیا ہو۔“

علیٰ ہذا القیاس بہت سی حدیثیں سود کی مذمت اور اس کے کھانے سے زجر و توبیح

کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ حدیث کی کوئی کتاب نہیں ہے کہ اس میں اس قسم کی

حدیثیں بکثرت وارد نہ ہوئی ہوں۔ ان کی کثرت اور شہرت کی وجہ سے ان کے لکھنے

سے اپنے آپ کو روک کر میں کہتا ہوں کہ رہن کا نفع تینوں سابقہ حدیثوں کی روشنی میں

سود میں داخل ہے اور پھر بے شمار حدیثیں اور بہت سی آیتیں اس کے لینے اور کھانے

سے زجر و توبیح کے متعلق وارد ہوئی ہیں۔ ان تمام باتوں کے باوجود ایک خاص حدیث

رہن کے نفع نہ لینے کے بارے میں تم نے سن لی ہے اور اس طرف فقط ایک حدیث جو

کہ ظاہر میں اس ملک میں رہن کے نفع کے جواز کے بارے میں پیدا کرتی ہے حالانکہ

حقیقت میں وہ حدیث بھی اس قصے سے علیحدہ ہے پھر کون سا انصاف ہے کہ ان سب

آیات و احادیث کو چھوڑ دیں اور ہواؤ ہوس کے تقاضے سے متاثر ہو کر صرف اس ایک

حدیث کو صحیح نظر بنالیں سوائے اس کے کہ دل کی تاریکی اس گمراہی کا باعث ہو اور کیا

کہہ سکتا ہوں۔ اگر سود اور منفعت رہن کے چھوڑنے کی توفیق نہ تھی تو سود کھانے اور حلت کا بہانہ تلاش کرنے سے یہ بہتر تھا کہ سود کھاتے اور اپنے آپ کو گناہ گار سمجھتے۔

مجھ سے سنئے کہ وہ حدیث بھی دوسرے معنی رکھتی ہے اور ایسا فرمانے کا منشاء بھی اور

ہے۔ مگر اس کے سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ عرض کرنے کے قابل ہے۔

## احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم برد و قسم است

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدو قسم است.

(۱) یکی احکام حاکمانہ مثل جملہ احکام صوم و صلوة کہ بناء

اطاعت بر امثال آن است. (۲) دوم مشورہ دوستانہ و تحکم مربیانہ مثل آنکہ در بخاری شریف آمدہ.

عن کعب بن مالک انه تقاضی ابن ابی حنبلہ دینا کان له علیہ فی المسجد فارتفعت اصواتهما حتی سمعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و هو فی بیتہ فخرج الیہما حتی کشف سجف حجرته فنادی یا کعب قال لیبک یا رسول اللہ قال من دینک هذا و او ما الیہ ای الشطر قال لقد فعلت یا رسول اللہ قال قم فاقضه انتھی.

ہکذا فی باب کلام الخصوم بعضهم فی بعض من ابواب الخصومات.

الغرض دو کس مذکور از صحابہ رضی اللہ عنہم یکی کعب ابن مالک دوم ابو حنبلہ اسلمی بوجہ حقی کہ یکی را بردیگری بود در مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ردو کلمے کردند. چون در امثال این خصومات و اقسام این منازعات آوازا مرتفع مے شوند حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شنیدہ پردہ از در برداشتہ بحضرت کعب کہ صاحب حق بود اشارہ بابرء و اسقاط نصف حق فرمودند ان سعادت مند بمجرد ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سر تسلیم و نیاز خم کرد و

اجابت نمود آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاهدہ امتثالش بحضرت ابو حلدرد اشارہ فرمودند کہ بر خیز و ہمیلیم ادا کن۔

چون این قصہ را یادگرفتی تامل کن کہ این حکم از چہ قسم است و از چہ دریافتی کہ این از فلاں قسم است۔ ہر کرا ادنی مرتبہ از عقل عنایت فرمودہ اند انہم بیقین خواہد گفت کہ این حکم حاکمانہ نیست۔ حاکمان مجازی نیز بہر دہانیدن حقوق العباد می کوشند۔ آن حاکم علی الاطلاق احکم الحاکمین کہ ادنی ادنی حقوق العباد را ہم نمی بخشد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چگونہ نصف حق مسلمان بے گناہ بدہاند۔ چون این اصل و این منشا بدیہی است ہر کس و ناکس ہمی داند کہ این مشورہٴ دوستانہ و این تحکم مربیانہ و این اصلاح مصلحانہ بود نہ جبر حاکمانہ کہ این تحکم در حق حاکمان مجازی و آلودگان معاصی ہم عیب است۔ تا بخداوند جل جلالہ و رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم چہ رسد۔

چون این دو قسم متحقق شد می گویم کہ ارشاد

”الظہر یرکب بنفقۃ اذا کان مرہونا“

نیز از ہمیں قسم است و طریق دریافتن این دقیقہ نیز همان است کہ در قصہ اسقاط نصف دین بشناختی۔

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں

احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دو قسم کے ہیں۔ ایک تو حاکموں جیسے احکام مثلاً صوم و

صلوٰۃ کے تمام احکام کہ ان کی اطاعت کی بنیاد ان کے بجالانے میں ہے۔

(۲) دوسرے وہ احکام جو دوستانہ مشورے اور مربیوں جیسے تحکم کی طرح کے ہیں

جیسا کہ بخاری شریف میں آیا ہے۔

کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے ہے کہ انہوں نے ابن ابی حدرد رضی اللہ عنہ سے اپنے قرضے کا جو ان پر تھا مسجد میں تقاضا کیا۔ دونوں کی آوازیں بلند ہو گئیں تا آنکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنیں درناخالیکہ آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے۔ آپ ان دونوں کی طرف نکلے تا آنکہ آپ نے حجرے کا بیچ میں سے چڑھا ہوا پردہ کھولا اور آپ نے پکارا اے کعب، انہوں نے کہا حاضر ہوں یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ، پوچھا تمہارا کتنا قرضہ ہے اور نصف لینے کا آپ نے اشارہ فرمایا۔ انہوں نے کہا میں نے ایسا ہی کیا یا رسول اللہ۔ فرمایا جاؤ اس کا قرض ادا کرو۔ اٹھی۔

اسی طرح ہے جھگڑوں کے ابواب میں بعض کے ساتھ بعض جھگڑا کرنے والوں کے کلام کے بارے میں۔ الغرض صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو ذکر کئے گئے صحابہ جن میں سے ایک کعب بن مالک رضی اللہ عنہ تھے اور دوسرے ابو حدرد رضی اللہ عنہ اسلمی اس حق کی وجہ سے جو ایک کا دوسرے پر تھا مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جھگڑ رہے تھے۔ جب ان جیسے جھگڑوں میں اور ان جیسے منازعات میں آوازیں شور کی صورت اختیار کر لیتی ہیں تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر پردہ دروازے سے اٹھا کر حضرت کعب کی طرف جنہوں نے قرض دیا تھا متوجہ ہو کر نصف قرض معاف کر دینے اور ختم کر دینے کا اشارہ فرمایا۔ ان نیک بخت صحابی نے ارشاد نبوی سنتے ہی تسلیم و نیاز کا سر جھکا دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کو قبول کر لیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مان لینے کو دیکھ کر حضرت ابو حدرد کو اشارہ فرمایا کہ اٹھو اور ابھی ادا کر دو۔

جب اس قصے کو تم نے یاد کر لیا تو غور کرو کہ یہ حکم کس قسم میں داخل ہے (آبادوستانہ مشورہ ہے یا حکم ہے) تم نے کس چیز سے سمجھا کہ یہ فلاں قسم میں سے ہے۔ جس کو اللہ تعالیٰ نے تھوڑی سی بھی عقل دی ہے وہ یقین سے کہے گا کہ یہ حاکمانہ حکم نہیں ہے بلکہ دوستانہ ہے کیونکہ مجازی حاکم بھی حقوق العباد کے دلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ حاکم مطلق (اللہ تعالیٰ) جو سب حاکموں کا حاکم ہے وہ بندوں کے معمولی معمولی حقوق

کو بھی نہیں بخشتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بے گناہ مسلمان کا آدھا حق دلوں سکتے ہیں۔ چونکہ اس کا اصل منشاء واضح ہے اس لئے ہر کس و ناکس جانتا ہے کہ نصف قرض کی ادائیگی کا مشورہ دوستانہ اور مربیانہ تھا اور یہ اصلاح مصلحانہ تھی نہ کہ حاکمانہ جبکہ یہ حکم دینا دنیاوی حاکموں اور گناہوں سے آلودہ لوگوں کے لئے بھی عیب ہے۔ کجا یہ کہ خداوند جل جلالہ اور رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کا حکم دے سکیں۔

جب حکم کی یہ دو قسمیں تحقیق میں آگئیں تو میں کہتا ہوں کہ حضور کا ارشاد:

”سواری کی پیٹھ پر سواری کی جائے اس کے خرچ کے بدلے“

بھی اسی قسم سے ہے اور اس باریکی کو سمجھنے کے لئے بھی وہی بات ہے جو کہ نصف قرض کو ساقط کر دینے کے قصے میں تم نے پہچان لی ہے۔

## تفصیل اجمال

تفصیل این اجمال این است کہ ہم در مشکوٰۃ از ترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ و دارمی بروایۃ انس رضی اللہ عنہ آمدہ.

”قال غلال السعیر علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا یا رسول اللہ سعیر لنا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ هو المسعیر القابض الباسط الرزاق و انی لارجوان القی ربی و لیس احد منکم یطلبنی بمظلّمۃ بدم و لا مال“

چوں سعیر اعنی نرخ را جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ازاں مقرر نفرمودند کہ این کار مستلزم مظالم می نماید دربارہ سواری رهن و نوشیدن شیر آن بمقابلہ نفقہ کہ بالضرور نوعی است از تسعیر چگونہ باور کردہ آید کہ حکم حاکمانہ فرمودہ اند بلکہ اگر غور کنیم این جا از تعین سعر و نرخ نیز چیزے زیادہ این طرف رفتہ اند. چہ در تعیین نرخ فقط ہمیں قدر باشد کہ بایع و مشتری

خواهد خواهند یا نخواهند مقدار معین از مال بقدر معین از زربگیرند زیاده کم نکنند. و این جا مطلق نفقه را بمقابلہ مطلق سواری و شیرنہادہ اند نہ تعیین مقدار این است ونہ تشخیص قدر آن این جا اندیشہ مظلّمہ زیادہ ازان است کہ در تسعیر و تعیین مقادیر مبیع و ثمن باشد. مگر چون تسعیر باین وجہ ممنوع شد کہ اتلاف حق دیگران لازم می آید این جا نیز همان دلیل کہ در قصہ ابراء نصف راہ نمودہ بود باین طرف دلالت فرمود کہ این کار اگر بطور حکم و جبر امیرانہ باشد خلاف وضع و منصب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم می افتد تا بخداوند احکم الحاکمین عدل و مسقط چہ رسد. نظر برین لازم آمد کہ این را نیز از قسم مشورہ دوستانہ و اصلاح مصلحانہ و تحکم مربیانہ شمرده آید. مگر چنانکہ از اشارہ ابراء نصف در قصہ مذکور باقی ماندگان را از ارباب حقوق ازان زمانہ گرفته تا این زمانہ ابراء نصف حق خود لازم نیاید ہمیں طور از اشارہ الظہر یرکب الخ دیگران را امثال این امر لازم نیاید بلکہ چنان کہ بمعارضہ اصل بدیہی و منشاء واضح حاکمان دیگر رانمی رسد کہ حکم حاکمانہ ببراء حقوق العباد کنند این جا علمان و حاکمان این زمانہ را اجازت نیست کہ باین قسم احکام تحکم نمایند باقی ماند وجہ این مشورہ دادن مے دانم کہ این جاقرینہ مشورہ بیک وجہ ازان ظاہر تراست کہ در قصہ ابراء نصف حق. چہ در صورت رهن جانوران اگر این مشورہ ندهند وقتی عظیم. راہنان و مرتہنان را برسر آید حساب گاہ و دانہ تا کجا کنند و شیر را تا کجا محفوظ دارند و اگر بفروشند حساب قطرہ قطرہ کرا محفوظ ماند و این

طرف بے چارہ راہن تا کجا گاہ و دانه بر سر نهاده گرد خانه مرتهن گردان ماند خصوصاً وقتیکہ در راہن و مرتهن بعد المشرقین بود۔ باز اگر دام گاہ و دانه رسانده باشد این ہم بعض اوقات موجب حرج عظیم است۔ نظر بریں مربی هر دو جہاں بر ذمہ فریقین نظر کردہ این مشورہ دادہ باشند و آن سعادت منداں این مشورہ را در تہ دل نهاده باشند و این جا در رهن اراضی مے دانی کہ هیچ وقتی نیست اگر وقت اداء باقی بر سر آید از محصول زمین می توان داد و باقی را امانت می توان داشت یا در زر رهن محسوب مے توان کرد کہ در کثیر و مقدار کلان در حساب و کتاب هیچ وقتی نباشد معتاد همه ابناء روزگار همین است کہ مقادیر کثیرہ بے حساب و کتاب نگذارند اما این چنین مقادیر قلیله را کہ در گاہ و دانه هر روزہ بصرف آید و از شیر بدست افتد نگاهداشتن و حساب کردن خلجان عظیم است۔ باز این درد سر هر روزہ است و آن تشتت یکدو روز مابین یک دیگر فرق زمین و آسمان است۔

بالجمله هر کرا فهم دادہ اند این جا نیز مثل قصہ ابراء حق مشورہ دوستانہ و حکم مربیانه و مداخلت مصلحانہ می فہمد۔ و مے دانی کہ مصلحتہ و اصلاح بعد تحقق حقوق می باشد۔ نظر بریں لازم آمد کہ همچو قصہ ابراء کہ حق ابراء کنندہ متحقق بود این جا نیز حق راہن بر مرتهن و حق مرتهن بر راہن ثابت خواهد شد۔ مگر چون حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر و اجرت سواری و از یک طرف قیمت گاہ و دانه و مونة خدمت و باز چنداں کمی بیشی نبود اگر بود خلجان هر روزہ و متاع قلیل۔ مربی دو جہاں حضرت سرور دو جہاں

صلی اللہ علیہ وسلم قیمت کاه و دانہ و اجرة خدمت بمقابلہ شیر و اجرت سواری نہادہ مشورہ بتراضی فرمودند۔ تا وقتی بمیان نمائد و کار ہرکس بسہولۃ گراید . ہوس پرستان کہ کاسۂ چشم اوشاں بخراج ہفت اقلیم ہم پرتوان شد این قسم مضامین را بیغما بردہ آلہ ہوس خود مے گردانند و منشا ارشاد و اشارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم رانا فہمیدہ حرام را نرخ حلال مے گیرند . اللہ یہدینا و ایامہم واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

## اجمال کی تفصیل

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے جو کہ مشکوٰۃ میں بھی ترمذی، اور ابوداؤد اور ابن ماجہ اور دارمی سے بروایت انس رضی اللہ عنہ آیا ہے:

”انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں (چیزوں کا) بھاؤ گراں ہو گیا۔ لوگوں نے کہا اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے لئے نرخ مقرر کر دیجئے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ ہی نرخ مقرر کرنے والا، رزق تنگ اور کشادہ کرنے والا ہے اور میں البتہ امیدوار ہوں کہ میں اپنے رب سے طوں اس حال میں کہ تم میں سے کسی کا مجھ سے جان اور مال کے حق کا مطالبہ نہ ہو۔“

چونکہ ”سعر“ یعنی نرخ کو جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وجہ سے مقرر نہیں فرمایا کہ یہ کام لوگوں کے حقوق ضائع کرنے کو مستلزم معلوم ہوتا ہے تو رہن کی سواری کے بارے میں اور اس کے دودھ کے پینے کے بارے میں نفقہ کے مقابلے میں کہ ضروری طور پر تسعیر کی ایک قسم ہے کس طرح باور کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے حاکمانہ حکم فرمایا ہے بلکہ اگر ہم غور کریں تو یہاں نرخ کے مقرر کرنے سے بھی کچھ زیادہ ہی اس طرف گئے ہیں کیونکہ نرخ کے مقرر کرنے میں تو اتنا ہی ہوتا ہے کہ بائع اور خریدار چاہیں یا نہ چاہیں مال کی ایک مقرر مقدار، روپیہ کی ایک معین مقدار کے

بدلے میں لیتے ہیں۔ زیادہ اور کم نہیں کرتے ہیں اور یہاں پر مطلق نفع کو مطلق سواری اور دودھ کے مقابلے میں رکھا ہے نہ تو اس کی مقدار ہی کی تعیین ہے اور نہ اس کی مقدار کا تعیین۔ اس لئے یہاں اس سے زیادہ ظلم کا اندیشہ ہے جتنا کہ بیع اور قیمت کی مقداروں کے معین کرنے میں ہوگا لیکن چونکہ نرخ کا مقرر کرنا اس لئے ممنوع ہوا کہ دوسروں کے حق کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو یہاں بھی اسی دلیل نے جس میں نصف قرض کے معاف کر دینے کے قصے میں رہبری کی تھی اس طرف رہنمائی کی کہ یہ کام اگر امیرانہ جبر اور حکم کے طور پر ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت اور آپ کی عادت کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ کجا انصاف کا حکم کرنے والے حاکموں کے حاکم اور منصف کے لئے ایسا کرنا درست ہو سکے۔ اس کے پیش نظر لازم آیا کہ اس کو بھی دوستانہ مشورے اور مصلحانہ اصلاح اور مشفقانہ حکم میں شمار کیا جائے۔

مگر جیسا کہ نصف قرض کے معاف کر دینے کے قصے میں اُس زمانے سے لے کر اس زمانے تک قرض خواہوں کے حقوق میں سے نصف حق کا باقی لوگوں کے لئے معاف کر دینا لازم نہیں آتا ہے۔ اسی طرح ”الظہر یو کب الخ“ کے اشارے سے دوسروں کو اس حکم کی تعمیل لازم نہیں آتی ہے بلکہ جیسا کہ واضح اصل اور صاف منشاء کے مقابلے میں دوسرے حاکموں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حقوق العباد کو معاف کر دینے کا حاکمانہ حکم کریں تو یہاں بھی اس زمانے کے علماء اور حکام کو بھی اجازت نہیں ہے کہ اس قسم کے احکام کو لوگوں پر تھوپیں۔

باقی رہی اس مشورے کے دینے کی وجہ تو میں جانتا ہوں کہ یہاں اس مشورہ کا قرینہ نصف حق کی معافی کی بنسبت ایک وجہ سے زیادہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کیونکہ جانوروں کے رہن رکھنے کی صورت میں اگر یہ مشورہ نہ دیں گے تو دوسروں کے پاس رہن رکھنے والوں اور اپنے پاس رہن رکھنے والوں کو ایک بڑی دشواری پیش آئے گی کہ وہ گھاس اور دانے کا حساب کہاں تک کریں گے اور دودھ کو کب تک محفوظ رکھیں

گے اور اگر بیچیں گے تو قطرے قطرے کا حساب کس کو یاد رہتا ہے اور اس طرف راہن بے چارہ کب تک گھاس اور دانہ سر پر رکھ کر مرتہن کے گھر کا چکر لگاتا رہے گا خاص طور پر اس وقت جبکہ راہن اور مرتہن میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہو۔

پھر بھی گھاس دانے کے پیسے وہ پہنچاتا بھی رہے تو یہ بھی بعض اوقات سخت حرج کا موجب ہے اس دشواری کے پیش نظر دونوں جہاں کے مربی نے دونوں فریقوں کی ذمہ داری پر نظر ڈال کر یہ مشورہ دیا ہو اور ان نیک بخت فریقین نے اس مشورے کو اپنے دل کی تہہ میں رکھ لیا ہو اور یہاں اراضی کی راہن کے بارے میں تم جانتے ہو کوئی دقت نہیں ہے اگر باقی کے ادا کرنے کی دقت سر پر آ پڑے تو زمین کی آمدنی سے دے سکتے ہیں اور باقی آمدنی کو امانت کے طور پر رکھ سکتے ہیں یا راہن کے قرض میں منہا کر سکتے ہیں کیونکہ زیادہ رقم اور زیادہ روپیہ کے حساب کتاب میں کوئی دقت نہیں ہوتی تمام زمانے کے لوگوں کی عادت یہی ہے کہ بڑی بڑی رقموں کو حساب و کتاب کے بغیر نہیں رکھتے لیکن ان چھوٹی چھوٹی رقموں کو جو ہر روز کے گھاس دانے پر آتی ہے اور دودھ بیچنے میں حاصل ہوتی ہے نگاہ میں رکھنا اور حساب کرنا بڑی مصیبت ہے، پھر یہ تو ہر روز کا درد سر ہے اور وہ ایک دور روز کی پریشانی۔ ان دونوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔

الغرض جن کو اللہ تعالیٰ نے سمجھ عطاء فرمائی ہے وہ یہاں بھی ”ابراء حق“ کے قصے کی طرح دوستانہ مشورہ، مرہبانہ حکم اور مصلحانہ مداخلت سمجھتا ہے اور آپ کو معلوم ہی ہے کہ مصالحت اور اصلاح حقوق کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ اس کے پیش نظر ضروری ہوا کہ ابراء کے قصے کی طرح کہ ”ابراء کنندہ“ (قرض خواہ) کا حق ثابت تھا تو یہاں بھی راہن کا حق مرتہن پر اور مرتہن کا حق راہن پر ثابت ہوگا مگر چونکہ حقوق طرفین سے تھے تو ایک طرف سے دودھ کی قیمت اور سواری کی اجرت اور ایک طرف سے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کے معاوضے میں کچھ زیادہ کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اگر کچھ ہے تو روزانہ کی دوسری اور تھوڑی سی پونجی کا معاملہ تھا۔ اس لئے دونوں

جہان کے مربی، دونوں جہان کے سردار صلی اللہ علیہ وسلم نے گھاس اور دانے کی قیمت اور خدمت کی اجرت کو ڈودھ اور سواری کے کرائے کے مقابلے میں رکھ کر رضامندی کا مشورہ دیا۔ تاکہ کوئی وقت درمیان میں نہ رہے اور ہر شخص کے کام میں سہولت پیدا ہو۔ لیکن ہوا وہوس کے بندے کہ ان کی آنکھیں ساری دنیا کی آمدنی سے بھی نہیں بھرتیں اس قسم کے مضامین کو اختیار کر کے اپنی ہوس کا ذریعہ بناتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے اور منشاء کو نہ سمجھتے ہوئے حرام کو حلال کے بھاؤ لیتے ہیں ان کو اور ہمیں اللہ ہی ہدایت دے اور اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے۔

## خلاصہ مرام

در عہد برطانیہ ہندوستان نزد قاسم العلوم راجح اینکہ دار الحرب است  
خلاصہ مطلب این است کہ :

(۱) اول در دار الحرب بودن هندوستان کلام چنانچہ از مطالعہ روایات منقولہ دریافتہ باشی ”اگرچہ راجح نزد ہیچمدان ہمیں باشد کہ هندوستان دار الحرب است“.

(۲) دوم در جواز اخذ ربا مسلم مستامن را از حربی و مسلم مقیم دار حرب در دار الحرب اختلاف و انہم چنان ”کہ تمام امة یک طرف و تنها امام ابو حنیفہ و امام محمد یکطرف“۔ باز امام ابو حنیفہ اگر باخذ ربا از حربی وغیرہ در دار الحرب اجازة داده اندازیں اجازة این از کجا لازم آمد کہ گیرندہ همان دم مالک آن مال مے گردد بلکہ دلائل فقہیہ و قواعد فقہیہ بھر تملک بر ضرورت احراز بدار الاسلام چنان شاهد کہ اہل فہم را از تسلیم آن چارہ نیست و این طرف مقصود از اباحہ اخذ ربا از مسلم دار الحرب ہجرة او

است ازاں جانوش جان فرمودن مال ربا و قمار باین همه کہ گفته شد درین جاماندن و مال ربا خوردن کار کسانی است کہ عقل را بلاء طاق نهند و بر حیاء و غیره پشت پازند و چشم بند کرده حرام و حلال ہرچہ پیش آید همچو شیر مادر فروبرند . نعوذ باللہ من الزلل والخطل و نسالہ ان یوفقنا ایانا و جمیع المسلمین ان نجتنب عن طرق الهوی و نتقی عن اتباع الشیطان نستسلم لرضاء المولی فانہ نعم المولی و نعم الرب و اخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی رسولہ سید المرسلین و الہ و صحبہ اجمعین .

تمت

## خلاصہ مضمون

برطانیہ کے زمانے میں ہندوستان

مولانا محمد قاسم کے نزدیک ترجیاً دارالحرب ہے

مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ اول تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں شبہ ہے جیسا کہ منقولہ روایات سے آپ کو معلوم ہو گیا اگرچہ اس ناچیز کے نزدیک رائج یہی ہے کہ ہندوستان دارالحرب ہے۔

دوسرے مسلمان پناہ گزیں کو دارالحرب کے رہنے والے سے اور وہاں کے مقیم مسلمان سے دارالحرب میں سود لینے کے جواز میں اختلاف ہے اور وہ بھی ایسا اختلاف کہ تمام امت ایک طرف ہے اور تنہا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایک طرف۔ پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اگر حربی وغیرہ سے دارالحرب میں سود لینے کی اجازت دی ہے تو اس اجازت سے یہ کہاں لازم آیا کہ سود لینے والا اسی وقت اس مال کا مالک بن جاتا ہے۔ بلکہ فقہی دلائل اور اس کے قواعد مالک ہونے کے

لئے دارالاسلام میں مال لے جا کر احراز کے ضروری ہونے پر ایسے شاہد ہیں کہ اہل فہم کو اس کے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور اس طرف دارالحرب کے مسلمان سے سود لینے کی اباحت سے مقصد اس کا وہاں سے ہجرت کر جانا ہے نہ کہ سود اور جوئے کا مال شوق سے کھانا ان تمام امور کے باوجود جو بیان کئے گئے ہندوستان میں رہنا اور سود کا مال کھانا ان لوگوں کا کام ہے جو عقل کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور شرم کو بالائے طاق رکھ کر اور آنکھیں میچ کر حرام اور حلال جو سامنے آجائے، ماں کے دودھ کی طرح ہڑپ کر جاتے ہیں۔ ہم ایسی لغزش اور غلطی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اور اس سے دُعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو توفیق دے کہ خواہش نفس کے راستوں پر چلنے سے پرہیز کریں اور شیطان کی پیروی سے اجتناب کریں اور مرضی مولیٰ کے سامنے سر جھکا دیں کیونکہ وہ کیا ہی اچھا مولیٰ اور کیا ہی اچھا رب ہے۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔ والصلوة والسلام

علی رسولہ سید المرسلین و الہ و اصحابہ اجمعین۔

### تمت

اس مکتوب کا ترجمہ ۲ صفر ۱۳۸۸ھ مطابق ۲۲ جنوری ۱۹۶۹ء بروز بدھ ۱۰ ربیعہ صبح مطلع الانوار گلبرگ لاہور میں شروع کیا گیا اور بفضل خدا آج بتاریخ ۲۲ محرم الحرام ۱۳۸۹ھ مطابق ۱۰ اپریل ۱۹۶۹ء بروز جمعرات چار بجتے میں پانچ منٹ پر مہبط انوار ۱۲۹، ڈی لائل پور بالا خانے کے کمرے میں اس کا ترجمہ بخیر و خوبی انجام کو پہنچا۔ اس مکتوب کا ترجمہ میں نے سب سے آخر میں کیا ہے۔

الحمد لله والصلوة والسلام علی رسول الله و علی جمیع

الانبياء و المرسلین و الملائكة السموات و الارضین و علی الہ و

اصحابہ و ازواجہ و امتہ اجمعین۔ محمد انوار الحسن شیرکوٹی



# مکتوب هشتم

در بیان عدم جواز گرفتن سود مسلمانان در هندوستان هم در بیان  
عدم جواز آمدنی اراضی مرزونه و غیره

بسم الله الرحمن الرحیم

لمترین بی تمیزان بخدمت عزیز عزیزان مولوی سید محمد حسن صاحب زاد الله عمره و قدومه  
سلام مسنون بجا آورده گذارش پیرست در قیمه الغریز با ستعا و تحقیق جواز و عدم جواز  
انضباط مسانسان اهل سلام را از در حرب رسیده سرمایه کار آنها گردیدند مگر این سلسله را  
بهم کوز اعظم مسائل غطیه اهم مهمات و منیه است تا ختم در گره کشای این چنین ابحاث بود  
است آنکه شبها دراز بود و چراغ چشم را بر سر سا کرده اند بطلان کتب فقه زانو و اب  
روه عمر دراز بسر آوردند اگر دین چنین مضامین لب بعبانند زیبا است که این کار  
رشان است سن با کار را درین کارها سر فرود آوردن نشاید که هر کاری بر مردمی تا هنوز  
بود بر مسائل ضروری هم میرفت تا تحقیق این چنین مسائل که درین هر عمر فتنه میکردیم ضرورت  
تیش آن نیتاده چند سلسله خاطر عزیزان عزیز است آنچه بصرفه خاطر می نگارند سن این  
نحوه میگردم مگر اول سخن چند قابل گزارش میدارم بشنو اول اینکه علت حدوث و بقا و  
بعض است نه غیر که علت همین یک باشد و آنچه بیع و شرا و اجاره و بیع و بیعیت  
میراث را از موجبات ملک شنیده باشی بنالیش بر همین است که باین اسباب استحقاق  
من هم میرسد همین است که بر این تسلیم و قبض و ادان واجب در دستری ابع قبل قبض  
نشی گشت و بر قبض قبض تا تمام اندوخته است و میراث را قبل قبض نمیدانند که سنی

از سمات نظر سرسری است در بیرون قبضه باج و دهب قبل تسلیم موجود است و هم  
 خود موجود تا وقتی که خود بد و نسیار و نسیان گفت که مشتری در موبوب از قبضه تصرف  
 بجز ارتفاع قبض باج و دهب قیام قبض مشتری موبوب بجاییش بی تسلیم باج و دهب  
 صورت بند در میراث و وصیت تا وقتی که صورت و موصی گوهر حیات بحیث و امان بر  
 بدن است و قبضش مستور بود و در صورت موصی در اختیار تصرف در ان اموال نبوده  
 آن خود از میان برخاست و جان بجان آفرین سپرد قبضش و نیز تا آنکه اجتماع قبض در  
 موصی در قبض و محال متمنع باشد اکنون اگر وارث و موصی را حسب اشاره صورت در  
 در قبض و تصرف خود آرد و بجا است که مانعی نیست تحقق بشماره و وصیت خود ظاهر است و  
 آن تصرف را اگر بگوید که در اول و باره اموال بریت واجب بود که وصیت تعیین حصص  
 پیش از عثمان نماید و باز از آن منسوخ کرده خود حصص را بنا از امتین کردند خود بخود و منسوخ  
 کرد و ثبوت وصیت منوطه او کرده اند و انکه او از میان کیس و اقلند نماند در صورت تسلیم از  
 طبع سمیت و موصی بوجه حسن به ثبوت پیوست و از اندازان تحقیق گشت که در بیرون و بیرون  
 بنظر آید چه بجا اگر از میان میخیزند یکسو میشوند و چنان میخیزند که باز جهال عود نباشد و بجا  
 چنان از میان میخیزد که بجز نام هیچ نیکو از نیکو با آمدن بی کرده میروند و اگر تسلیم از  
 سزیت و موصی همان بود که در عالم حیات بدست وارث موصی را می سپردند باری زمین  
 چه کم که چون صورت موصی ازین جهان برخاست و عالم را اخس فاشاک وجود خود و در  
 قبضه و نیز تا آنکه اکنون تسلیم مالک مالک وارث موصی که ان اموال قبضه و تصرف  
 خود در آن تصرف نماید ملک و شان باز همان قبض باشد که بود فرق اگر با همین قدر باشد که  
 صورت اولی قبض و وارث موصی در قبض صورت موصی باشد درین صورت قبض و  
 موصی در قبضه استقلال بود بهر توشیح این سخن سخن بگویم که انشا الله این سارا ازیم  
 انشا الله اگر سنگی صغیر زیر قبض یا سائبانی بر بالاد فرشی نهاده باشد این سنگ باین صفت

و سائیان این فرس در نسبت مختلف دارد نسبت سائیان و سقف تحت سائیان  
 فرس فوق منسوب منسوب به حقیقی به این نسبت سائیان و فرس فوق سائیان  
 سائیان و فرس و نیز منسوب منسوب به حقیقی این دو نسبت اند و نیز نسبت که اگر  
 سائیان و سقف را از بالا کشید و بجایش سائیان و سقفی دیگر نصب کند یا فرس زیرین  
 از زیر کشید و بجایش فرس بزرگتر اند و درین کث کثی سنگ بهمان میزان خود باشد نسبت  
 تحتیت و فوقیت سنگ که در تبدیل نشود آن فرس و سائیان که بمقام فوق دست بقا  
 تبدیل شد و فرس اگر تبدیل را یافته در اطراف نسبت را یافته در عین نسبت را داشته  
 همچنین احوال مملو که را با امکان خود نسبتی است معلوم که منسوب به حقیقی آن نسبت تمام  
 امکان است عین مقادیر نسبت پس تا وقتیکه اسوال بمقام مقبولیت اند از تبدیل  
 مقام تا نسبت تبدیل و تغییری در مقبولیت آنها راه نیاید و درین سبب ملک معنی مملو  
 که از اوصاف اسوال است همانسان بحال خود باشد اما ملک معنی ملک که نسبت  
 و مرتبه دارد یکی مطلق و عام دوم مقید بمغایر و در همان نسبتا بمقام مقبولیت است  
 هر وقت تبدیل متبدل نشود دوم اشباب مشخصات خاصه امکان که در تبدیل آنها متبدل  
 متغیر گردد و بنحویه ملک معنی ملک مملو به مطلق قابلیت است و نسبت و مقادیر  
 معنی مذکور بنوعی قابلیت خاص است مگر هر چه باشد مرجع ملک معنی مقبولیت است و نسبت  
 اگر کشید و اگر بکلیت اسوال نملین اجزا را با هم از حرکت مکانشان کردند و از ملک سائیان  
 فرس تا وقتیکه از اما لا سلام برود نبرده اند اما سبب تخلص آن فرس است که هنوز از سبب  
 مسلمانان برود نبرده اند تا ایندم گفتار همچون حیوان اما لا سلام باید پنداشت که باید  
 بهر المؤمنین فی بعض اوقات تصور است و ازینجا است آنچه امام ابوحنیفه فرموده اند که تخلص  
 قاضی در رسالات ظاهر او باقی ماند بگرد چهره در افق جور جانان با مراد قاضی متوجه بود  
 چون خدای در گران دانند که آن در ذکر جویند باقی ماند این ملک از طبیعت است

یا خبثت این سخن میگیرست کس نمیداند که اسباب جمیته موجب خبثت ملک باشند و باستان  
 طیبه موجب طیب آن و از اینجا است که غنیمت را از زرق الطیب قرار دادند و زرق سحر و عالم  
 صلی الله علیه و سلم زیر لواء او دشان نهادند چه بسبب قبض امری است که امروزه میگویند در طیب  
 آن نیرینند و آنکه اجرت عبادت ممنوع و حرام گردید سببش نه این است که حسن عبادت و کمال  
 کردنی در جهش دیگر است عبادت از حقوق خداوندی است بعضی حقوق خود را طلبیدند از حق  
 نام شد و بعضی سائقه صافیت اگر بندگان فهمیدند ادانانیدنها از نظرف دارد و گیر نیست  
 پس اگر کسی عوض این حقوق متاع دنیوی بگیرد حق خداوندی را با بر دیگران فروخته باشد  
 و میدانی که فروختن حقوق و اموال بندگان نیز بی اجازت او دشان ظلمت است تا بحق خداوند  
 چه رسد از اینجا دانسته باشی که اجرت نفل عبادت هم حرام سخت است چه ادا حق کسی کیسی  
 بدادن امانت یکی بدگیری بی اجازت او و انهم بوجوه ظلمی است مریح که عاقلی نپسندد و  
 از طیب نشمارد اگر چه صاحب حق خود طلب نماید و در چهار فروختن و خریدن نیست از  
 قتل جمع کفار اثر بر نفس رفع و از آن خبث ایشان از صفحه عالم مستلزم قبض و تصرف  
 در اموال او دشان میگردد و چنانچه ظاهر است متاع غنیمت را عوض چهار نتوان گفت با آنکه  
 نقصان اجرا آخرت در صورت حصول غنیمت نسر او آن است که شائبه غیبت هوال ظاهر  
 محوک این حرکت مینماید سخن دوم این است که قبض اهل اسلام باشد یا کفار موجب ملک است  
 اما بدو مرتبه یکی قبض عا یا که قبض جزئی است دوم قبض حاکم که قبض کلی است اول آن خبر  
 همان نسبت دارد که نوراض بنو اقطاب یا متفاح و قلم بدست چنانکه اینجا نوراض و  
 متفاح و قلم در حرکت و سکون خج و تابع حرکت و سکون اقطاب دست باشد همچنان قبض عا یا  
 در حرکت و سکون تابع قبض حاکم است اگر اموال عا یا قبض حاکم اسلام است مثلاً هوان  
 او دشان نیز قبض او دشان باشد و ملوک او دشان اگر از قبض حکام اسلام برون رود و کفار  
 مستلط گردد اموال عا یا بر اسلام از قبض او دشان ملک او دشان نباید همچنین اگر حاکم

اسلام بوجہ عقلی و کرمی را و مانند چنانکہ در مقدمات دائرہ بوجہ استنباط حجت پیش آید بوجہ  
 آنکہ قبضہ عالم از جایی بجایی چنان متحرک شود کہ نرد آفتاب از جایی بجایی رود و قبض  
 در ملک معانی نیز متحرک گردد و علیٰ ہذا القیاس بجانب کفار خیال با دید فرمود سخن سومیم اینکه  
 شہادت آیت وہ خلقت الجن والانس الا ليعبدون غرض اعظم از خلق نبی آدم همین  
 عبادت است کہ عز القباد و اطاعت امر و گز نباشد با این ہم اگر غرضی دیگر از وجود نبی  
 چنان بر آید کہ اہل حق و ظہور القیاد خویش یا دیگران مدخلتی ندارد چنان باشد کہ کتاب  
 لایزیر سر نہند و کی سازند چنانکہ حصول این غرض از کتاب در مقصود بالذات بودن  
 مطالعه از کتاب قاص نیست همچنین بر کردن جنہم از نبی آدم و بنیان در مقصود بالذات  
 بودن عبادت از جن و انس قاص نباشد اندر صورت اسوال دنیوی کہ بشہادۃ آیت  
 ہو الذی خلق لکم فی الارض جمیعاً مخلوق بہر نبی آدم است تخصیص من تو ہیج نیست  
 شہد سامان عبادت و القیاد باشد و چون نباشد اگر اسوال دنیوی از عدم بوجہ  
 نامدی افراد نبی آدم در گرفتاری حوائج آداب عبادت از کجا آوردندی با بطل غرض از  
 خلق اسوال نیز مان عبادت باشد کہ مقصود از نبی آدم است و این چنان است کہ دانی  
 مان بہر خوردن است دو گیے دگیدان تو ما بہر پیزم و آتش و دست پتاه و دیگر سامانہا  
 معلوم بہر نان پس چون نان بہر خوردن است اینہر سامان نیز بہر خوردن باشد مگر نان  
 اگر این ہر گز سگی و این سبب سگی از سرار و دو ما بہر پیچہ اتفاقی با این ستاع بیکار نباشد  
 در نظر ہمہ بایگان باشد همچنین اگر عبادت و القیاد نباشد این ہمہ سامان عبادت  
 نظر خالق را بیکان نماید ازین صورت اگر عابدان را ارشاد فرماید کہ ازین بکاران  
 بہرید بصرف خود آری بجا باشد کہ او مالک اصلی است و این طرف سامان کہ کو بجا خود  
 بہر سامان فرض اگر اہل اسلام بزور باز و قبض کفار را بر داشته بر اسوال و شان است خود  
 بہر پیش سخن گفت کہ این خیال خام از جہل خیر و نہی و اگر دختی مغزش شمر و در

نشانند ان رحمت با نیا رو بدین سبب ان رحمت را بریده بجایین بنالی که بر او  
 نشانده صواب باشد نه خطا با جمله این مسلم که کفار ملک اموال بقیض و تصرف خود میکنند  
 و چون نگردد که علت زمان اموال نگذارد و حلون از علت خود باز پس نماند چون قبض  
 که علت ملک بود یافته شد معلولش نیز در رکاب و باشد مگر عرضی که از خلق اموال بود  
 از دست کفار نیاید پس از انیدش از دست کفار بغرض خوشنودی خالق اموال باشد  
 آمدنی چون مقصود از پیدایش این اشیاء عبادت بود و در دست کفار امید آن نیست  
 قبض کفار به حسب نفسی خالق اموال باشد تا کار بر دوزان ضار او تکلیف عینی اهل اسلام  
 خاستن میشود بلکه استخلاص ان از دست او شان لازم آمد از اینجا دانسته باشی که اگر قبض  
 اموال را نیز بخواجه اغراض جهاد و فرار و نذر با است فرض این نباید فهمید که مقصود از جهاد  
 فقط اعلای کلمه الله یعنی دفع فتنه کفار است استخلاص نیز عرضی است صحیح و از اینجا ضمیمه  
 ال غنیمت از دیگر اموال بوجه دیگر نیز دریافته باشی با جمله قبض کفار و ملک و شان استخلاص  
 اهل اسلام قابل اعتبار نیست بلکه قبض کفار با جهاد اهل اسلام همچو قبضه جانوران باشد که با  
 و مزاحم عدوت ملک اهل اسلام توان شد چنانچه خود خداوند کریم نیز در کلام مجز نظام خود  
 اشاره با منجی فرموده اند میفرمایند اولئک کالانعام بل هم اضل نظر برین اگر اهل اسلام  
 بر جان می گویند است یا بند همچو جانوران در حیطة ملک و تصرف او شان در انید از اینجا  
 دانسته باشی که ملک کفار با جهاد ملک اهل اسلام بدرجه غایت ضعیف است و هم دریافته باشی که  
 بزور باز و گرفتن بهر جا علم است و نه بهر جا ثواب اگر اهل اسلام بزند باز و مال از دست کفار  
 استوجب ثواب باشد در عکس آن قضیه منکس است و هم فهمیده باشی که ملک از طیب است  
 عام است عیب بودن هر ملک را ضرورت نیست سخن چارم آنکه بقصد ذمه و عهد و پیمان اهل  
 اسلام و قبول خبریه حکمی است از حکام حاکم اهل اسلام کفار نیز قدری بهره مند از برکات  
 اسلام گردند و همی است که جان مال و شان همچو جان و مال اهل اسلام مصون از غنیمت

علیه السلام فرمود که شعر فرعون جان مال و شان شود و همچنین بعهده ذمه و عهد و پیمان  
 افتخار و قبول خراج است او شان اهل اسلام بر می آید و نجاست کفر گردند اگر اموالی او شان  
 ما اهل باجمعه و امور کفار باشد چه بیجا است علاوه بر این تا زایانه شاه میجوک و باعث  
 هجرت از دار او شان قطع تعلق محبت از او شان هم شود با جمله سلام و کفر با اعتبار و آمانه  
 علی مشکک است اولین مراتب که مستوجب ظهور آثار و وجه عقلی است همین قبول خراج است  
 در خارج است آری با مصطلح شرع کفر و اسلام نام همان مراتب است که منشا از خجاست  
 خرقه یا طاک ابدی آن جهان باشد سخن خجیم اینکه در باره مومنات مباحرات میفرمایند  
 ایها الذین امنوا اذا جازکم المؤمنات مباحرات فاختصن من الله علمه بایهن و این متمم  
 مونات فلا رجوعین الی کفار لانهن حل لهنم و لانهن یملون لهن و لا جناح علیکم ان تنکحوا  
 نانیتمون و جویهن و لا تمسکوا بهن الا کفرا و لا یفر و سلوا ما انفقتم و سلوا ما انفقوا و لکن حکم حکیم  
 نیکم و الله سلیم حکیم و این سخن بشباهه حدیث بخاری و مسلم که در باب الطهاره  
 فراریدن شرطی می نماید که هم در سوره ممتحنه در ذیل آیه یا ایها النبی ذی الجبارک المؤمنات  
 یا ینک علی بان لا یشکرن بالله شیئا و لا یسررن و لا یرمنن لای بیان فرمودند حدیث  
 که در این است عن عائشه قالت فی سیه النساء ان رسول الله علیه السلام بیان  
 تخمین بنده الایه یا ایها النبی ذی الجبارک المؤمنات یا ینک فمن اقرب بهذا شهر و نسبت  
 یا ینک استی مقامی حاجه و در بعضی آیات یاد دارم لفظ فقط اقرب بالحنه بخاری  
 در این اقرب بنده شهر طایب یا بجای هر چه شرط در این دایه است آمده عرض می نمودم لفظ کلمه  
 سلام گفتا فرموده اند اقرار را می اند بجا آمد چون تعلق حقوق کفار با زمان مساجرت  
 است این امتیاز و همچنین کجود کاد شد تعلق حقوق اهل اسلام اگر ما در زمین نباشد  
 زمین هم نباشد اکنون سخن دیگر میان میگویم جو در وصیت ممنوعه آن است که حقوق  
 زمین برسان و تعلق گرفت جانانکه بالبد است هنوز در ملک اوست و در آن منوره کما

نگردیدند حقوق خداوندی زکوة و صدقة العطر و قربانی و حج و غیره با حقوق مالی همچو  
اوشان تعلق نگرفتند تصرفات مالکانه از بیع و شرا و کردن نتوانند این تعلق را یکطرف  
بنند و تحقیق اهل اسلام در اموال کفار که با شاره و ماخلقت الحبن و الاض موجود است  
و یکطرف بگذارند و باز موازنه کن که کدام پدیده گران است بشهادة آیه لا تدون انهم اقرب  
لکم نفعا بنا تعلق حقوق ورثه امیدفدات و منافع است که گاهی صورت بند و گاهی  
نه بند و و اگر بند و بدرجه مساوات اموال مترکه مورث گاهی رسد گاهی نرسد البته امید  
و منطنه نفع رسانی هر دو است و بنا تعلق حقوق اهل اسلام با اموال کفار این است که اصل  
ان اموال مخلوق به اهل اسلام اند که کفار چنانکه خوب دانسته چون این تعلق بنسبت این تعلق  
قوی است چه فرق زمین و آسمان است مراعات این حقوق نیز بنسبت مراعات حقوق  
ورثه که از مالکیت جوهر و وصیت شده آن هوید است اقوی او شد باشد مگر تعلق حقوق  
کفار با اموال از وراج اوشان نه چندان است که اهل اسلام وقت نزع به اموال خود  
باشد و انهم وقتیکه از وراج کفار از دست اوشان برآمده باشد چه در نزع هنوز قبض  
بمال خود است گوید انیم که پس از ساحتی بر میخیزد و باز قبض یعنی مسلمان وقت نزع  
از اسلام خود نه برگردیده که اطمینت ملک و استحقاق اصلی آن از ورفته باشد و کافران  
با اینهمه عجز و در ماندگی که از ارتفاع قبض اوشان از وراج ظاهر است همانسان  
کفر اصرار دارند بدین سبب یا است اگر گفته آید که کفر اوشان بنسبت سابق اینهم  
سخت تر شد و از اطمینت ملک و استحقاق اصلی آن فرسنگها دور افتادند چون تعلق حقوق  
کفار با وراج اوشان که از ان است که وقت نزع کسی حق ایشان تعلق گیرد و تعلق  
حقوق ورثه کم از تعلق حقوق اهل اسلام با اموال کفار لاجرم مراعاتیکه درباره کفار  
بوجه تعلق مذکور و احتیاطی که بدین وجه کار فرموده اند از مراعات درباره اسلام چون  
تعلق مغنوم می باید که کم باشد و اگر کم نباشد نماند هم نباشد چون این مقدمات مذکوره

مسند شد میگویم که کفار و کفر با طاعت اسلام جزیه بر سر گرفتند قبض جزئی ایشان را قبض  
 کلی کفار برآمده زیر قبض کلی اهل اسلام سر فرود آورد پس از آنجا که انقدر انقیاد و موجب  
 نجات از صدمه و نیومی می تواند شد به حکم اسلام که بیک پنج خلیفه مسلطی الاضرب باشد  
 چنانچه آیه انی جاعل فی الارض خلیفه مصحح این خیال است واجب آمد که از جان و مال  
 ایشان تعرض نکند و نکردن در هر چه موافق بساط حکومت و خلافتش انقیاد و بجز  
 می باید که دست بر آن نجات نیز بر ایشان مسلم دارند و میدانند که حکومت این جان  
 را تا ابدان رسائی است و بدین سبب قوت تصرف در ابدان بر آن ایشان بهر سبب  
 تا بقلب رسائی نیست قلب اگر است بدست مقرب و مطرب است و بیطرف مال را  
 و قایه جان قرار داده اند چنانچه در خلافت آن در عبادت نیز بهین وسطه بود پس گران  
 خود را و قایه جان گردانند اما آن خواهند یا میدانند که شاید بشا بره احوال اهل اسلام است  
 بر این و ایشان که بی قدری خفلاط صورت نه بند و غیبی بجانب اسلام بدل و ایشان  
 مال مناسب حال و شان بزرگ ایشان بنهند تا قوت عزرات نیز فراید و اگر باین قدر است  
 هم منعی نشوند بلکه ما نشان قبض جزئی ایشان را قبض کلی کفار باشد اسوان و نشان  
 حاکم اسلام را بر بودن ملال است رعایا را نیز اجازت است بطوریکه توانند بر باند خواهد  
 برود خواهد بیلد آن اگر قبض کلی اهل اسلام مزاحم حال رعایا را اهل اسلام بود چنانچه در  
 تعرض با موال اهل نه می باشد البته مانعت بجا بودی و نه خود دانستی که جبار و خفلاط  
 اموال علیه از قبض کفار بطور کفایه بزرگ هر کس و ناکس از اهل اسلام است مگر تا وقتیکه  
 قبض کلی اهل اسلام قبض جزئی اهل اسلام نیاید پس در هر کس بود تا اندم از قبض کلی  
 کفار باشد و دانسته که قبض جزئی حرکت و سکون تا قبض کلی است ازین وجه قبض  
 جزئی اهل اسلام قابل اعتبار نبود قابل اعتبار میان قبض کلی باشد عرض تا وقتیکه در احوال  
 است نه ریشه خفلاط کفار اهل اموال اهل اسلام باشد قبض تمام متحقق نشود بلکه قبض

قبض حاصل بمرض و مال بود کان لم یمن شمرده شود و نظیرین تا و میگردد از او بکسب برسد  
 نشود و تخلص مستحق نگردد و تا مالکش گویند و قبض و متصرف خوانند مگر همین مورد مال بی  
 اسلام که از زمین کفار باشد نیز قبض کلی کفار بود و قبض جزئی اهل اسلام بر توه بماند  
 قبض باشد نه بالاستقلال تا مانع تاراج اهل اسلام شمرده شود چون انقدر مانع دست  
 عزات نیست چنانچه دانستی و انظر لحوق عا که بوجه دفع حکم کفار ضروری است حکم  
 و باعث هجرت و ترک تعلقات اندازد سرمایه نجات از صحبت و انما صحبت آن شراب  
 امام ابوحنیفه با حاجت استخلاص آن نیز فتوی دادند مگر بهر حال احراز که تحقیقش همان  
 استخلاص از قبض کلی کفار است ضروری است باقی ماند کلام درین امر که احراز در صورت  
 جهاد و سرقه و غصب و جیلد و فریب اگر شرط کنند بطایفه است که از انظر اندیشه استخلاف  
 است مگر در تمامه بود اگر مالی از اموال کفار است اتمه این شرط کردن بجا خود نیست  
 اگر فقط زیر قبض کلی کفار بودن علامت مانعت بودی این شرط بجا می خود بود تحقیق  
 سخن برسخنی دیگر موقوف است اول از باید شنید کفار نیز خفیه مخاطب بفرد نیستند مگر  
 مخفی این است که در صورت مسلمان گردیدن او شان تدارک و تلافی با فایده است  
 نخواهند اگر فرض ترک کردند بقتضای تکلیف ندهند و اگر مرکب معصیتی از سعادت  
 شد جزایه مقرره بر سرش نهند یا آنکه در آخرت بسزای این معاصی و ترک آن بعضی  
 عذاب نفرمانند فقط اگر عذاب کنند بر ترک ایمان عذاب کنند آنکه در باره صحت عدم  
 صحت آن باعتبار نفع آمار مقصوده درین عالم هیچ کتابی و خطابی یا نبی و عتایی نیز  
 از انظر نرسیده اگر بچهار آیه یقینون عهد الله من بعد میثاق و یقطعون ما امر الله به ان  
 یصلح یصلحون فی الاصل و رنگ هم آنها سرور را بنگرند یقین دانند که این نیست  
 و پنجم کلام و در از است میگویم سعادت باجمعی که بیح و غیر بیح اند فقط باعتبار میزان  
 این دو نعمت است کفار نیز شریکین تقسیم اند فرق اگر باشد همان فرق ثواب عذاب باشد

فی صدر حیل و بویه خاوند از یاد بگرسمیز باشد لکن این جمال این است که معادلات منبیه  
 مفید ملک نوزد بوقسم است یکی آنکه وجه مالکیت و منقلب در بود و دوم آنکه وجه مالکیت  
 از خصوصیت ابع و مشتری خیزد و جایگاهت مالکیت اول است ان معادلات مفید ملک  
 نبود و در حق اهل هلام و در حق کفار و جایگاه وجه مالکیت متعلق بعامانیت بلکه تعلیق  
 معادله دشته باشد بخاکن است که یک معادله در حق اهل هلام مفید ملک نباشد و در حق  
 کفار مفید ملک بود شلا بهتر از هر قدر زیرا که مفید ملک در حق اهل هلام نیست و جبرش این  
 که این معادله علی الماطلاق مفید ملک نمون شدن و پیشین است که خود دختر و خندان  
 مل نیست چه مل آن است که نافع میزد و شته باشد و اینجا در حق اهل اسلام است اما نفع منقول  
 است چه منقول تحقق نافع این است اما نفع از نسا زیزده باشد و همچنین منقول تحقق مضاف  
 تعدیه مضار است بر نافع چه در موجودات چیزی نیست که بحکیم بود چون نافع بود یا بحکیم بود  
 مضار اگر چیزی در حق کسی نافع است در حق دیگری مضر بود اگر در حق احدی در چیزی که  
 و ولایت نهادد اند در حق همان کس ضرر است از نیز وجه دیگر در زمینی بنده می بینی که سوار و  
 یعنی آدم و حیوانات سخاکی چه قدر نافع است و در حق جانوران دریایی چه قدر مضر و آب  
 در حق جانوران دریایی چه قدر مفید است و در حق جانوران سخاکی چه قدر مضر و در حق  
 و پیا و بوجه دیگر چه قدر نافع در حق آن که مضر است شاید بیاییم طراز نماندانی جانوران  
 سخاکی بر هوا است و طراز نماندانی جانوران دریایی بر آب مگر باقیم جانوران سخاکی بر آب  
 بهترین نشین و غیره فضولات و جانوران دریایی همین سان بوالفرض چند مشاوب چون  
 منعی نافع و مضر بودن چیزی این است که نافع او از مضار یا مضار او از نافع زیاد باشد  
 بلکه تنها نافع باشد که این کار وجود مطلق و در وجود صرف است و نه آنکه تنها مضار  
 که این منفعت منفعت عدم است از مکن حاصل این توقع بیجا است که اینجی ترکیب  
 هر چه در عدم بود است چنانکه مرکب دن مکنه فاسد از دو قضیتین مختلفه بر بالای دسب

نیز اشوبان میکند هر که بیداند خود میداند که میداند که نداند که ما نیز درین بحث نیاد ما را  
 کجود که در نظر نیست نوحنا بهر طور حاصل است اگر بعضی است یا نافع محض میسر است باشد  
 ما چه زبان کلام ما در آن بسیار است که از جهت نافع اند و از جهت مضر مثل تمر و خنجر و چنانچه  
 در باره ترکیب خمر از صنعت و مضر نفس قاطع فیها اثم کبیر و نافع للناس آنها کبیر نفسها  
 شاید دریم و هر که از نافع و مضار خمر آگاه شد نافع و مضار خمر در ترکیب آن از آن ذوق  
 آنها در آن خود بی خواهد برد درین زمین بسیار نافع و مضر بودن بر همان غلبه خواهد بود و  
 خواهد بود که در صورت تعارض بقدر سادی تا قوت لازم است هر چه باقی خواهد بود و  
 قابل اعتبار باشد که ساقط کان لم یکن است مگر این مضر بودن چندی بسیار اگر چه باعتبار  
 عالم نیز باشد مگر خندان جلی نیست که هر کس در آن کس به پندار داری باعتبار آخرت جلی و  
 بیسی است از خمر قوت علیه شایسته شود چنانچه زوال عقل در حالت سکر خود گوید که  
 و عوی است و از خوردن گوشت خنزیر ظلی مین در قوت علیه و در غیبت نجاسات خوس  
 روحانی از زواید پیوستی در کثرت این غذا نیست و در بر زواید چنانچه تجربه حیوان است و  
 تاثیرات اغذیه اگر می دسد دلیل آن چه کثرت گوشت جانوری رفته رفته مزاج بدن را  
 چنان قریب بنام گوشت آن جانور گرداند که استعمال اغذیه را در مثلاً بار در جهان از زمین  
 حاز مزاج گرداند و بدانی که بهر مزاجی اخلاق جداگانه است باشد و ازینجا است هر که را  
 بصورت سنگ می بینیم می بینیم که در طبعش عمل هر کس را کس و عمو کردن نهاده اند و  
 باطلاع کیفیت جسم کیفیت روح بی می بریم پس چه عجب که کثرت استعمال خنزیر چنانی نماید و  
 بیشتر می فراید چه خنزیر در دگرین درین وصف متناهی است هر خنزیر که خواهد بود دیگری  
 خواهد کجند اما اگر غیرت آن بخورند آری ما نوری را سوار این ناپاک زمین که با این قبیح  
 استباز یافته باشد و اینهم بدانی که حیا و شرم غلبه از ایمان است که از افعال قلبی اعمال  
 دل است با بجز از خمر ظلی نمایان و عقل آه می یابد و خنزیر و خمر و خنزیر و خنزیر و خنزیر

ای یافت و میدانی که سالان آخرت همین علم و عمل است و بس هر که علم صحیح و عمل صالح عین  
 کرده اندگه یا دستاویزی بهره‌جوی حق خود در شمار آخرت داده اند و این چارگروه  
 مجموع خدا و اعیان علیهم السلام و صدیقان کرام و شهدای زودی الاحترام و صالحان  
 نیک انجام اگر این شرف یافته اند طفیل همین علم و عمل است اینها علیهم السلام و صد  
 اگر چه در عمل هم کم نباشند اما گویی سبقت در علم برده اند و شهدای و صالحان اگر چه در  
 از علم نبودند اما در باره اعمال با نیا زیبا نموده اند و انقض در باره آخرت بر سهولت این قوت  
 هست اگر چیزی مفید در ج این دو قوت است آنرا در باره آخرت مضرب با بر فمید پس  
 اهل اسلام که علم نظر و نشان آخرت بود دنیا باین دو چیز اعمی غم و خنجر اگر منتفع شوند چه  
 منتفع شوند که عرض صلی از دست میرود بنا علیه اگر گویند که خمر و خنجر در حق اهل اسلام  
 مال نیست و در حق کفار است چنان باشد که گویند که فلان دو او در حق آن کس  
 مفید است در حق این کس مضرب با بجله این محتاج اشتراک و خنجر در حق اهل اسلام است  
 این در حق کفار که از بعضی حکام موند است سنی بر این است که عرض کرده شد که هر چند  
 معاملات را برین اشیاء قیاس می‌پذیرد و در بعضی معاملات بنا بر همانندت بر قیاس ذاتی است  
 است اینجا خصوصیت را با سبب نیست مثل بود و قار و غصب سرقه که در حق اهل اسلام  
 و هم کفار یکسان در افاد و آمار این عالم بولماند اثر اول یک بیهر صحیح چنانکه در حق پیوستی  
 مفید ملک است بود و قار و غصب سرقه در حق کسی مفید ملک نیست اگر نسبت بود به ظلم  
 است که با خلاء آن ملک مستفاد چنان بجه ظلم و جور گردد که اگر با هر با خلاء و بخش  
 دیگر دو به حال مفید ملک باشد یا نباشد بوجه آنکه این سبب با قیاس ظلم گردیده اند  
 دو مال مستفاد و جنب است و از خیار دانسته باشی و فیکه ملک تعلق با ظلم را چه از یک  
 با خلاء بخش و بخش گویند ظلم گفتم بلکه نه همچنین باشد ملک مستفاد باشد اکنون  
 بگویم که مال مستفاد اگر چه بوجه غیر ملک باشد از ظلم حاصل بدیند است و اگر خلاء

عده مخلوط که بعد تحصیل چنانکه از آب مذکور نجاست خالص جدا شود اینجا ظلم خالص بر بیچاره  
 اینجا ظلم خالص بر ظلم مخلوط واحد است اتحقاق ملک مظلوم ساقط نمیشود چون کلام  
 در قمار در بوب است فقط ازین دو بحث باید کرد چنانکه آب بهر سیرابی و آتش را بهر سوختن  
 آفریده اند بهر تبدیل ملک نیز از مالکی با مالکی بعضی معاملات را تجویز فرموده اند تا  
 بهر بران است که عدل و اتفاق مخلوط مانده چون در قمار و بده کیمیایی سود خواران چنان  
 بازان بی عوض باشد لاجرم مال دیگران بوجه ظلم خورده باشند میدانی که قبضه ظلم و زیاده  
 بر بی است و همیشه همین است که ظلم در قبضه خود محتاج دسطه دیگریت از دیگر مضامین  
 کسب آنچه نموده تا خفائی درو باشد و همین است معنی قبه ذاتی نظریین عقد باوقار و  
 حاصل قمار با هر که باشد و از هر که باشد مفید ملک نبود اینجا رسیده عجبی نیست که در  
 خلیجان باعث نزود و تسلیم بین قول شوند اول اینکه دعوی بی دلیل سموع نتوان  
 شد خوبی عدل انصاف بدی است اما این از کجا ضروری تسلیم شد که بنا بر معاملات  
 بر عدل و اتفاق باشد اگر گویند عدل و اتفاق بجای خود ضروری است اما مجموع  
 و صلوة بنا بر معاملات نیز بران نیست جوابش چیست دوم اینکه نقیصا پیشین عقد  
 همچو عقود فاسده بعد قبض مفید ملک نداشته اند اگر چه آن ملک را ملک ضمیمه قمار  
 باشند ازین صورت تصریح با معنی که عقد باوقار مفید ملک نیست و انهم چنان  
 نام از آن تخصیص مومن است نه تخصیص کافر چگونگی بدل نشدند لهذا ضرورت افتاد که در  
 باره نیز قلم سوده شود اول بطور مفید مقدمه چند گذاریم میکنم بنور باید شنید که  
 از اجزاء خود ناگزیر است و اضافت را از طرف خود عرض از موصوف بالذات  
 : عرض علاوه برین گاهی عرض بضرورت ایصال نصف از موصوف بالذات  
 : عرض ضرورت محرکات اراداتی افتد و همچنین گاهی بمرض قبول اثر ضرورت رخ  
 سوانخ از وصول اثر و قبول آن افتد جمله توقعات ازین قسم است و امید خارج نمودن

بود و آنکه علت غائی را خارج از این دانسته باشی از حلقه نظر باشد. نه اگر بنویسی  
 علت غائی مگر علت است باعتبار وجود ذهنی است. باعتبار وجود خارجی که آن خود  
 حقوق بر وجود معلول معلوم است نه برعکس تا منتهی حدیث تحقق شود. خود منافی از  
 قسام محركات است نه غیر نظر برین اعتراف باین امر ضروری است که علت را نسبت  
 قائمین است و نقادان ضرورتاً مستحقین چه این برود و مضمون همانند آن در ظاهر  
 مناسب اگر یکس هم ازین طراف نفی شود عقد و انعقاد تحقق شود و در غیر مفقود و بی  
 طرفی گاهی در بعضی تسلیم نباشد که نظر غلط کار می باشد و عقد دوم را موجود  
 بی وجود باطل همین می باشد مثلاً بیع مبیعه دوم را باطل گویند باین سبب که  
 وجود مگر چون نظر را نیز کنیم حق را باطل وجود از عدم نمایان شود این بیع مبیعه دوم را  
 بی از مستعدین می بینیم مگر نه چنان است چه بیع عقد مطلق نیست عقد شرعی است که خصوصاً  
 به حال باشد و اینجا است که بتعریفش مبادله اموال با مال گفته اند و میدانی که مبیعه دوم  
 بی نیست مال آن است که منفعی در برداشته باشد و اینجا خود هویدا است که حضرتها  
 و بی کار است نه منفعتها چون ازین تحقیق که مانع کیست و منصرفیت خارج شده ایم  
 و ازین سوگردانیده می گویم که چون درین ضمانت خصوصیت مال محذور باشد و بیع دوم  
 مثلاً از قسام اموال نه برآمد اگر گوئیم که مال نیست و این گفتن همان است که طرف نسبت  
 ضمانت جنسی بیع نیست چه بیع است چنان در بیعات مخصصه و مجهوله خیال می فرموند  
 با بیع بیع مال غیر عندک بر همین است در بیع اجل مبیعه یا منعی که بیع اجل مبیعه بود اگر  
 نوع است هم ازین است و نهی از بیع تا قبل بر آمدن نیز اگر باطل است بهمین جهت باطل  
 است چون این مسئله بیع مصادرات را روشن کرده از حال مجهولات نیز چیزی باگفت  
 بیع حیوان مجهول مثلاً کنند هر چند حیوانات کثیره بعالم موجود باشند مگر این همان  
 است که در اجل مبیعه و بیع مال غیر عندک نیز یافته میشود چه نوع اجل مبیعه مال غیر عندک

بلکه نوع شماریم اکثر در عالم موجود باشند مگر چون بعضی تعلق این حیوانات است در حق حیوانات  
 معلوم است یعنی از اینجا که انعقاد در ضرورت عقد است که از آثار اوست و عقد را ضرورت معلوم  
 که از محرکات است اوست بی تعیین علمی که وقت حصول صورت معلوم شود است تعاقب این  
 تصور نیست دویم اینکه تعبیر کاغذ است نه غیر در حدیث شریف است ان الله لم یجعل  
 فی الخلق حدیث مذکور در اوراق آینده می آید اگر پرسشی این است که ظلم و انصاف در معاملات  
 باشد اگر حتی محقق مقابل شد حکم انکارا تا در منافات اقطا حقوق با همی سابقه مذکور  
 حل و انصاف بهر سبب اعتبار تساوی یکی بر دیگری و حتی محقق عدالت است که عدل  
 تساوی است و مساوات مساوات و باعتبار اینکه حقوق طرفین بوجه مساوات تقسیم مساوی بین  
 شد انصاف است که تصویف حقوق کرده اند مگر این تساوی و تصویف را در حدیث بیان  
 و میزان ضرورت آری هر چایانه دیگر است و میزان دیگر جنس نوع نیز چایانه است که با  
 آن تساوی نوعیت ضروری است مگر چون متحد انواع را چایانه دیگر بکار است تا تساوی و عدل  
 تساوی مرتبه شخص هم متحقق شود لهذا در گندم وجود غیره کلیات و فضا و ذوب و غیره  
 و زنیات ضرورت این چایانه و این میزانها اتفاقا و ما از بالا گرفته تا زیر مساوات متحقق شود  
 و حتی عدل انصاف نمایان گردد مگر قطع نزارم با چنین چایانه جای است که در صورتی که  
 باشند اما در مختلف انواع انصاف و چایانه و میزانها که بعضی در مابین مرتبه مساوات  
 مطلوبی شدند قطع نزارم و عدل رفع ظلم تصور نیست چه تساوی نوعی نوعی از این چایانه  
 معلوم نشود آن چایانه و میزان که بهر تساوی چنین است و بکار است رغبت است که تقوی  
 بسیار هم معنی بران است مگر از آنجا که نسبت یک چیز تفاوت رغبات تصور است در  
 و شر اول اعتبار رغبت عاقدین باید بود و اگر کسی یک من گندم بیک و پیه گیر و در  
 از آن ندم و دیگر یک من گندم با یک و پیه دهد و یک من از آن ندم باین رضی متحقق شد  
 که چایانه رغبت این به چایانه رغبت آن برابر است و از اینجا دانسته باشی که برمال مختلف انواع

باعتبار مالیت و رغبت همه یکنوع اند چه ضرورت و وحدت پیمانہ در بارہ در یافتن تساوی در  
 عدم تساوی یا وحدت نیزین بهرین غرض پس از اتحاد بالاسی باشد مگر چون مالیت بر  
 باعتبار نفسی بدست یگویم باعتبار نفسی جداست و این را ضرورت که هر جا با این نفع  
 باشد اگر گویم که مقصود بالبعیج ان مرتبه است که منافع و محل رغبت می بودی باشد مگر  
 بعد مشاهده صنف اموال ۸ اموال ۱ باعتبار منافع بدو قسم یا تقسیم کنی یا که منافع و  
 محل رغبت در ان مرتبه نوع بوده تشخص چنانکه کیلیات و غزنیات همه از همین قبیلند چه  
 گندم و جو و غیره اگر نافع اند مرغوب باعتبار غذا میة مثلا نافع و مرغوب اند و میدانی  
 که از اختلاف تشخص درین قدر اختلافی بدید نیاید از اینجا است که اشکان در محاسن شصت  
 فشنود دوم آنکه منافع و محل رغبت هم مرتبه نوع باشد و هم مرتبه تشخص این جا که  
 که اشخاص مختلفه باعتبار منافع و رغبات مختلف باشند مثل اسب و گاو و دیگر حیوانات چه  
 هر کسی از ناری جداست مثلا و هر گاو و اسب شیر مختلف در یکی و هیت زیاد است و در  
 یکی کم و باین شیر و گاو و در گاو و در نظر برین اگر گویم که جایی مرتبه نوع بهر  
 و مقصود بالذات باشد و جایی مرتبه تشخص چنان بود اکنون بشنود که نرخ نام همین است که  
 است که دریم ملحوظ و مقصود باشد مگر بنا بر تساوی یا بر اتحاد نوع است و وحدت پیمانہ  
 چنانکه در کیلیات و غزنیات می بینی یا بر تساوی رغبت است چنانکه در غیر اینها مشاهده  
 میکنی لیکن در حقیقت بنا بر کار بر تساوی رغبت است و مختلف انواع حال ظاهر است  
 نادره زمین متحد النوع اگر چه بطاهر خفاست لیکن چون بگردند که در صورت اتحاد و کیل و وزن  
 تساوی رغبت ضروری است چه منشا رغبت و محل اکنون تساوی شد و بهر بودنش  
 مبنی برین است اینچنان نیز واضح میشود که نظر بر تساوی رغبت است بهر حال رغبت باشد  
 یا نوعیت تساوی این باشد یا تساوی آن همه بدست او تعالی است بدست ما نیست  
 و یکی با برابر دیگر دانیم اند مقصود در سعاد که سعادت میسر نیاید بلکه کثیر فریادنی

و یکطرف نقصان باشد بقدر زیادتی خالی از عووض باشد و از بیع بیکطرف چه بیع را دوستی  
 که محتاج منعقدین است انعقاد یکطرف تحقق نشود انعقاد بیع نسبتی است که هر دو طرف بیع  
 تخفیف و بیعت است و از جهت اعتراف با یکدیگر با مفید نیستند تا با بیعند بلکه بیعت است  
 بلکه گیرنده نیامده و حسب لازم لیکن از اینجا که با وقت کمی بیعتی کیل و وزن در کیل است  
 و ذرات متحد النوع تحقق شود و درین صورت چنانکه قدر زائد موجود است همچنان قدر سا  
 نیز موجود اعتراف با این قدر نیز ضروری است که در مقدار مساوی انعقاد صورت بیع  
 سامان آن موجود و میدانی که حصول از لوازم علت تامه باشد پس چون عاقدین عقد  
 و منعقدین موجود اند انعقاد نیز تحقق شدنی است باقی مانده محمولیت یکطرف انعقاد غیر  
 اینکه قدر مساوی از قدر زائد معلوم نیست اگر قیاس است در تسلیم آن قیاس است نه انعقاد  
 چه بعلم مقدار یکطرف مقدار طرف ثانی نیز معلوم شد و بیع انعقاد اینجا همین قدر ضروری است  
 مقصود با بیع مرتبه نوعیت است بشرطیکه قدر کیل معلوم یا وزن معلوم باشد این شخص  
 یا آن شخص را درین باره مدافعت نیست در هر چه مقصود با بیع باشد وجود خارجی وجود  
 دینی آن ضروری است نه غیر آن پس اگر شخص معین را بیع کلی را از آن ناگزیر است موجود  
 نباشد چه حرج آری وقت تسلیم ضرورت آن کی قدر تا غیر بیع با بیع مخلوط شده زود دینی  
 ظلم تحقق نشود و معادل که بنا بر معاظرت بر آن بود بصورت ظلم و بیع را بیع بر ظاهر یا بیع است  
 قبل تسلیم غیبین معاظرت واجب افصح باشد بگنایش مطالبه چه رسد بعد تسلیم بر قدر  
 مساوی ملک عارض شود و زائد از آن عاری و خالی از ملک است لیکن از اینجا که بیعت  
 مشاع است چنانکه همه اجزاء عرض ملک اند هم خالی از ملک باشند یا گویم همه اجزاء و ملک  
 با بیع و شتر می باشد بجهله ملک است اما مخلوط ملک غیر در این نیز از قسم ملک غیبی است  
 بلکه شد قیاس آن دو جهس همان علم است که تعجب بیعی است چه قبوا و مکتسبات از قسم  
 بیع است اگر چه سطح بیان بودی مضایقه نمود و میدانی که در صف ذاتی همان است که

بوی سطر باشد ازین تقریر چنانکه بصحت اقوال مسیئیان پی برده باشم بصحت قول حضرت  
 نیز معترف گشته باشی و دانسته باشی که در عقود فاسده که بعد تسلیم ملک ضعیف است  
 می فتنه همین است که بعد تعیین معتقدین نفسی را در یک طرف میماند باجهای غافل محقر با  
 حق قدر مساوی عقده فاسد است و در حق قدر را در هیچ باطل و آنکه گفته ام که عقده را  
 ملک نیست مراد من از آن در قدر بار است چه اصل کلام در همان است و هم ازین قصه  
 دریافته باشی که این عدم اتفاقاً مخصوص مسلمانان نیست این نقصان منجی بر وجهی است  
 که عام است نظربین برادر قمار با هر که باشد و از هر که باشد و در با و حاصل قمار ملک نبود  
 اگر مسلمی بوجه ریمان با ربح رسیده یا بعد از ربح بدار ربح قرار گرفت و با کافری مسلمی  
 در مسلمانان دار ربح معاظر بود قمار بیان آورد آن معاشره مثل بیع شتر از روشن عقیده  
 ملک انصاف نبود بدین سبب بالضرور ملک کفار باشد کفار از روشن است و قبض  
 بعضی قبض کل روشن تا وقتیکه مسلمند که با ربح است موقوف قواعد خفیه نیز مالک آن  
 مال نشود که بنده بود یا قمار بدست آورده آری وقتیکه از ربح برون آورد و بدست  
 اسلام آورد بوجه استیلا و قبضه بدین ملک نقل گردید آن قبل که لا بد از این مسلم و کوفی جو شد  
 بلکه آنکه گفتا منده مسلم است این از مسلم مقیم در هر کجاست باطل است یا در مسلمان مقیم در هر کجاست  
 که رقت باطل است نیز بدین آمده باشد چه قبض مسلم مقیم در هر کجاست زیرا که قبض کل  
 کفار است که موسی ندارد مگر تا دیکه در ربح است معنی ربوا تحقق است چه تسلیم کفار  
 بعد بر مال خود در هیچ معاملات بوجه آن معاها است نه بوجه سبه یا دیگر چه شروع کرد  
 و جوه دار الاسلام نیز موجب است ملک است تخصیص ملک کفار چیست و تسلیم بظهور  
 نیز که موجب تکلیف ملک انصاف نتوان شد اگر چه کفار با هم داد و ستد کنند چنانچه در  
 صحیح است و مسلم با کفار چه رسد و خزانه الروایات است فی حاشیه السراجیه فی کتاب بیع  
 من الرزومی و غیره از تعلیم الروایان ذلک لیس بدیانت بل بفسق فی روایات

لان من جعل ما يتهم تحريم الربوا حتى ان لم يذبا بعم در جا بدرهين من لم ي اخر تم ترا فعال  
 القاضى اذ اسلام اوله ما يجب لقصته كما لو ما شره مسلم تهى و از نجاست آنكه در سجا  
 دشكوة ديد و باشى كه حضرت عمر رضى الله عنه در باره مجوس حكم بفرق مجارم خود در مشكوة  
 شريف بروايت بخارى زبجرا آورد و قال كنت كاتبا بجزر بن معاوية عم الاصف فانا  
 عمر بن الخطاب رضى الله عنه قبل موته بسنة ان فرقوا بين كل فى محرم من المجوس  
 مقام كما جت و درجه مانعت اين است كه اصل نكاح موضوع است برامى ملك بفضله ميد  
 كه محرم قابل اين ملك و مال بين منفعت نيز نظر برين اين عقد در حق كفار نيز مفيد ملك  
 نباشد ارسى اگر محل قابل است كافرين كه اهل ملك اند اهل بيت آن دارند اگر بر حوى  
 نكاح كند منعقد شود و همين است كه اگر توفيق لم يزل هر دو معا سلام آرند حاجت  
 تجدي نكاح نيفتد گر چون محل قابل نباشد چنانچه هر دو مرد باشند يا هر دو عورت يلا هم  
 محرم يكديگر باشند يا معاطة برضى نبود در جمل صور نكاح منعقد نشود و حاكم سلام را لازم  
 باشد كه حكم بفرق فرمايد چه قبض كفار اهل زمة قبض جزئى است كه بر سرش قبض كل  
 حاكم سلام است هر چه علانية كند با طلام او باشد يسورا و منسوب باشد زيرا كه قبض جزئى  
 بر توه قبض كل بود و هم در صل معاطة داده و يدانى كه در معاطات تخصيص اهل سلام ملازم  
 و يقسم ناشايستگيها نيست چه افاده ملك غير كه مقصود از معاطات است مخصوصا سلاما  
 نداشته اند جمله نبى آدم را عام است اگر تقسيم خصوصيات كه در باره خبر و خبر شنيد و ميسر  
 يكديگر بودى از صل معاطة مانعت نيفرمودند ارسى اظهار و اعلان آن بطورى كه بر همه نكاح  
 باشد فقط بفرض هيانت شوكت سلام و نكاح بدشت ضعفا مسلمين كه بى مراعات عام  
 از نجاست و فواحش اجتناب ندانند منع نيفرمودند چنانچه از اعلان ضرب فراير طول  
 و بيع خبر و خبر و غير امور مخالفه شعار سلام منع نيفرمايد مگر از عموم مانعت يكى را بر  
 ديگرى قبض نكند و نه لازم آيد كه هر چه مامور به باشد يك مرتبه باشد و آنچه نهي و نهي

همه بیک مرتبه و این فرق در نصیبت و در جوب سلیقه و استجاب باز تفاوت این مراتب بمقتضای  
 ضعف از میان بر خیزد پس چنانکه بوجه و عدله امری است که شانه و وحدت مامور یعنی نوز  
 مخاطبین و وحدت خطاب معنی صیغها مامور یعنی این فرق احواله بمقتضای ماموریه کرده شد  
 اینها با هم تفاوت المراتب اند و این تفاوت مراتب ماموریه تفاوت مراتب امری است  
 و آن شده امری بنام و نسبت امر و مامور یعنی امر نتوان است که از واحد متصرف نتوان  
 است همچنین از عموم مخالفت اعلان بیخ نمر و خنجر و ضرب معارف و طبل و نوح محاربه  
 پس اول اتحاد مرتبه فهمیدن کا ظاهر برستان است نه شیوه حقیقت شناسان مگر آنقدر  
 نیست دانسته که منع از اعلان رنونه تنها بر فرض مخالفت شوکت سلامتی است فی  
 لوجه چشم هر سخ اعلان آن همان قبح ذاتی است که اثرش در مومن و کافر همچنان  
 است که اثر نوح با حرام اکنون جواب استجابی دیگر دانی است این است  
 یعنی حقوق اول سلام با سوال کفار خود از تقریر محرر اوراق واضح شده اند زمین صوت  
 مسلمانی از کافری قدری مال بیبانه ربا در گرفت همچنان باشد که کسی حق خود را از  
 مگر حق خود بیبانه گرفته باشد و نتوان گفت که او را قبل بچنان قبض کرده باشد بعبتاً  
 دست دشوار باشد استعمال این چیز بچشم بود همچنین در مال بوا نیز قید احراز افزون  
 نمی است جواب این استبانه اول این است که اگر همین است در غصب و سرقت نیز همین  
 باشد خلاصه که همین قید را افزوده اند و اگر این اعتراض نه تنها برین است بلکه بر  
 گرفته اند و جوابش دیگر است قابلیت حک چیز دیگر است و فاعلیت و فعلیت آن چیز  
 در تحقق قابلیت فاعلیت و فعلیت آن لازم نیاید آئینه قابل انور است مگر مجرد  
 نق این قابلیت استجاب ضرورت است که بر سر فاعلیت آید و فعلیت رونماید چون این  
 قیدی است که سوال کفار صلح الاصل اند و معنیش همان است که اموال و نشان حکم  
 پیش و پس و میان این امور ای و نباتات خود روئیده قابل حک اهل به نام اند که فرق

است همین تقدیر است که در حیوانات و غیره از دست علی دیگر و در ضمن کرده محل عالی است  
 می آید و اموال کفار مشغول ملک کفار اند اگر چه در ازاله ملک او شان گناهی و قسمی  
 چنانکه بهر نشان من درخت بار آور برداشتن و درخت بی ثمر موجب گناهد فعل میسر نبود  
 الغرض استحقاق اهل اسلام باین معنی است که مخلوق بهر او شان اند نه آنکه ملوک او شان  
 مگر سیدان که ازاله ملک او شان تا وقتیکه بدار الحرب است غیر ممکن چه قبض کلی کفار  
 هنوز بر سر کار است نظیرین قبض مسلم بر اهل ربوا بوجه عقد باشد نه بوجه اجابت ملک  
 اگر او شان از تحقق شود که تسلط ربوا در دار الحرب نزد اهل اسلام مبنی بر تسلط محض  
 نیست بلکه مبنی بر اجابت مال کفار است چنانچه فقہان تصریح فرموده اند ان مال  
 سیاح در صورتیکه دهنده ربوا از دست او بزور برده باشد باز نماند و اگر بوجه مصلحت  
 ملکی باز نماند آن دانیدن بوجه ربوا باشد نه بوجه تعلق حقوق اهل اسلام با ربوا  
 او شان اندین صورت هرگز نتوان گفت که قبل احراز مدار اسلام تصرفات مالک  
 در آن روا باشد استعمال آن و بدل آن و انتفاع آنها از خوردن و نوشیدن پوشیدن  
 و دادن و ستدن بی شائبه ظلم حلال و طیب باشد بلکه مثل آنکس که حق خود از منکوح  
 خود بیهانه گرفته باشد تا قبض تمام با استعمال خود می آرد اینجا نیز نظر قبض تمام با  
 فرمود و میدانی که قبض تمام اهل اسلام بآن است که قبض جزئی او شان بمنزله  
 قبض کل او شان باشد با بجز سرقه و غصب و قمار و ربوا و اقراض همه اسباب و اسلحه  
 تحصیل آنند مقصود بالذات نیستند مقصود بالذات استعمال هر چیز در آن اغراض است  
 که بهر آن ساخته شده نظیرین این اسباب ملک باید داشت چه بدون  
 امور آردون تا مدار اسلام ممکن نیست اکنون که مدار اسلام آورد و قبض خود  
 آورد و این را خود میدانی که موجب ملک است و استعمال مال ملوک خود در اغراض  
 خود و انتفاع بآن تابع ملک است قبل ملک تصرف با اختیار خود جائز نیست و بعد از

عوارض با عوارضه لوصاف حک باشد اگر لیب است حلال طیب بود و نه مکروه و حرام  
 درین صورت سئو کسبیدن سوال از در الحرب بار الاسلام بموجب و شرار و میده و غیره  
 اسباب تحصیل قبض خواهد بود و احراز بار الاسلام بموجب قبض مطلوب از بیج نمیده موجب  
 حک باشد نظر برین فرق در صله بودن و ارتفاع لازم آمد از صله بودن صله ارتفاع  
 لازم نخواهد آمد در این فرق از ان تمیل باشد که نقیصه اخذ مال و استیباحه فرجه فرق کرد  
 اند صاحب امن در مختار میفرماید دخل مسلم در الحرب با مان حرم تعرضه نشی نه بلیم و خبر  
 شتیا مکروا ما فی تصدق به بخلاف الا سیردان الملقوه طوعا فانه يجوز له اخذ المال و تل  
 نفس دون استباحه الفرج استیحه و شایع بر قول من استباحه الفرج می نویسد لانه  
 ما یباح الالبانک و غلایه مططادی برین قول تحریر میفرماید و لا ملک قبل الا حرازه بارنا  
 نقصه از جواز اخذ بر از حربی با استعمال آن پی بدان همچنان است که از جواز اخذ مال  
 موافق در شادمان رحمه الله با سباحت فرجه پی بدون بلکه میاید که قول لا ملک  
 قبل الا حرازه در ربوا و غیر ان عام دارند و این عموم ظاهر است که از وقوع مکروه بسیار بفر  
 پیر سیده با حال تخصیص بقصه سیر سیدل بخصوص پذیرند که دلائل مذکوره سوره محکم  
 خاص است از خصوص تحمل باقی ذکر نکردن قید احراز در سلسله ربابه از سیر آن است که  
 حاجت احراز بار الاسلام نیست بلکه موضوع سلسله سلمی است که در الحرب برای چند  
 استیسان نموده باشد و متقیم ایجا بدین سبب ایجا احراز متیقن با وقوع است امید قومی است  
 به مخترب با بار الاسلام می برد معاد بر اضی افا و نه مانعی است نه از اجتمعی می در  
 محبت سوره و میل و غیره صد گونه اندیشهاست بر دم خیال غائب بگردن است  
 اینجا ذکر کرده اینجا ذکر نکردن چون بایقدر دانستی میگویم که اگر کسی از سیرس و حرازه باشد  
 چندستان ادله کرب فرار داده بر روایت امام ابوحنیفه است زندگی باید که رفت خود  
 این در برورد و بکلیه گرفته هر چه بریجا از نمود و نصا را بل اسلام اینجا سیر آورده باشد

نوس جان فرماید که ایندم حسب رشتا و امام مام محمد الله علیه فی قدر ملک آن گروین  
 و ضعی در ملک او راه نیافته اما کسی که در آن بی سواد این جایسته و پارمیت بر بهار تیار  
 این نواح و ساکنان شش شکسته میهند و شان در نظرش اگر در الحوب هم باشد صلته ایم  
 ستاع او را خیال خام است طرفه تماشا است که بر ایه اباحت و جواز چنان است میگردد  
 تو گوئی سدا رعنا را از مطرب خوشن ایمان شنیده اند اما بغرض سخن بی نبرده اند و مثل شنیده  
 جا بل که از سانی الفاظ عنایمیر باشند تا فهمیده دست و پا نیز نندشیدانند که مطلب این  
 اباحت عا سیری منع و مانعت است نه اباحت بنی اسرائیل از ایه و بطو امصر افان کلم  
 ما ستم اباحت نعل قوم و حدس بصل فهمیده باشند مگر تا که فهم خدا داد دارند ما قبل عمر  
 استبداد اولی با لکه بخیر و ما بعد اعنی و ضربت علیهم الذل و المسکنة و بار و ان غضب  
 را چون می بینند این اباحت را بدتر از حرم می پذیرند همچنین اگر با بغرض انتقال  
 از مال سو در بند هم جائز باشد این جواز بدتر از عدم جواز او باشد چه امام مام مسلمانان  
 ایند یا را درین باره بیره کفار شمرده اند چنانکه گرفتن سواد از کفار و الحوب را و او  
 اند همچنین از مسلمانان و از الحوب نیز سو و گرفتن جائز پنداشته اند و بر همین بنا  
 متاخران فتوا جواز از اندر باز یکدیگر مسلمانان را که در الحوب مقیم باشند داده اند اندر  
 صورت اگر کسی هجرت کند اما بکه رفته مال با خورده با نایم چنان باشد که یکی از شرک  
 با بدحاشان ابطه محبت پیدا کند با و شاه یا بزرگی دیگر بغرض ترک کنانیدن گن  
 با و فرماید که ما هر کرا با بدحاشان را بجهت دارد از زمره او شان می پذیریم آن با  
 با ستاع این سخن از کرده خود باز نماید اما بطاسر کلام با و شاه یا آن بزرگ فرقیه لب  
 خود گوید که اکنون رفته و قرابت و پیوند نیز با و شان با بید کرد و بسچ اندیشه نباید کرد  
 با و شاه یا آن بزرگ خود ما را ازین زمره شمرده انغرض غرض امام ازین کلام آن بود  
 که حقوق ما را باعث ترک آنی دار خواهد بود اینجا بر عکس این نبود همین اباحت سراید

بندہ گردیدہستغفرانہ اکنون می باید که عینی دیگر قابل شنیدن بسر ایام عزیز من حاجت با  
 چیزی مستلزم رفع محصیت نباشد محصیت ما از لوازم خاصه دست نباید پذیرد چنانچه  
 مقصود شایع ابتساب از محصیت در اقبال بر طاعت است نه غیر آن در احترام از  
 سیاسی و تمیل طاعات باید که کشید و اباحت و غیر اباحت را نباید دید باحتی که بوجه  
 نظر اردون برستی مردم باشد چنانکه در اباحت قوم و عدس بصل شنیدی از ادوات  
 برون همان مبنی بر غضب و نافرمانی باید فهمید و در احترام از انان باید که کشید اگر با غیر  
 اجتماع بمال بر بود و از محرب حلال هم باشد آنرا عین محصیت باید پذیرد غرض  
 ازین اباحت همان هجره است از بی مال بن حلیه هم دریافت باشی که مال را محرب  
 بر ما گرفته از در محرب بی هجره برون رفته بخورند باز آیند با بجه سخن تحقیق این است  
 که ملک قبل الامر از صورت نه بند و مسلمانان در محرب را قبل هجره نقطه بوجه مردم  
 در اسلام عینی که مصلحه و دینه منوره از محصیتی که بوجه اکل بواست صورت بقول امام  
 بن سنیگاری نیست و اگر بقول امام ابو یوسف بنگری او شان و هم آمده شسته روند مال  
 در اسلام را نیز اجازت نیدند و براه انصاف قول و شان اقرب الی القبول است  
 چه امام ابو حنیفه و امام محمد نیز حکمت مال بواراد و صورت سر قومه مبنی بر اباحت بصل  
 نوشته اند چنانچه در مختار است لان مال شته سباع این نفر سوده اند لان عقد البریواتنا  
 بجا نرود غیر ممنوع اندین صورت در صورت اخذ بوا تعرض بمال و شان لازم خواهد  
 آمد باری مگر این بودی که بر او اینجا سفید ملک نبود یا بود ما سفید ملک انصاف نبود  
 و اینجای رفته افاده ملک انصاف بهر سید تعرض با بول کفار لازم نمی آید و چون بنا  
 بر اباحت اصلیه اقا و مصلحتین اباحت آن شد که مستامن و از محرب عینی  
 مسلمانی که بدار محرب با مان و پیمان رفته باشد تعرض با سوال کفار و دست چه برین  
 او شان سباع الاصل اند و خود سیدانی که این فتوا مستلزم عدل است که حدیث بخند

نباشد مگر آنکه گویند که عذر و تقصیر عید کفار اگر ممنوع است زنیقات خود ممنوع است و نیز  
 قتل و اخذ مال کفار عنبره که اشد ازین است چاره آن بود بلکه با داشتن این عذر از دست  
 عذر از انظر فست و با اینهمه تسلیم تنفیر کفار از اسلام و اهل اسلام که بشاید نیز  
 ضلال عام و خاص از اسلام و اهل اسلام برگردد و با بفرض اگر بشاید آمار حقانیت  
 و حقیقت حکام اسلام مگر از حب اسلام بدان نخته باشد بدل بجدات و نفرت گردند  
 و در صورت اخذ بوابتراضی این اندیشه بیان نیست لیکن قطع نظر از آنکه تقسیم  
 مخالف آن احتیاطات است که در حقوق الناس بجای آمده حتی که غیبت زومی از حرام  
 و شتمند این دلیل انقیوت در چهار عقد بود از دسیان دارالاسلام نیز بجای خواهد آمد  
 امان هر دو با مشرک و عهد هر دو با موجود اگر گرفتن مال کفار بوجه اباحت صلواتی اتفاق  
 عذر جایز است از میان دارالاسلام نیز جایز باشد چه او شان اگر چه قبض جزئی خود  
 بر قبض کلی اهل اسلام دارند و با بوجه مال و نشان محرم و محرم تعرض گردیده مگر حاصل  
 اینهمه همت قدر است یعنی محصوریت اموال و نشان همتی بر حرمت قدر است اگر بوجه  
 عقد اینجا گرفتن مال و نشان بهیانه سود حرام است اینجا نیز همین علت موجود است  
 باقی ماند اینکه در دار الحرام مال کفار مباح است چنانچه فرموده اند لان لثمة مباح  
 اگر مرد ازین سخن این است که قبل عهد و پیمان و امان و استیمان نیز مباح است تعرض  
 با سوال او شان چرا حرام است و اگر غرض این است که قبل عهد و پیمان و امان استیمان  
 مباح بود اینجا نیز قبل عقد و مباح بود آخر همین است که جزیه می ستانند و زنه رسته  
 و قرابت بیان نیست تا گویند که با اهل اسلام صلح می میکنند حقوق خداوندی را که  
 ستانند تا گویند که زکوة ادا میکنند و زنه بار همتی کفر صیبت غرض بطوریکه گیرند هیچ  
 فرقی بیان نیست و این فرق که اینجا قبض کلی اسلام است .....  
 و اینجا قبض کلی کفار و زنه باره فرقی پیدا میکنند و از اینجا دانسته باشی که در دار الحرام

با فرض الی و است که فتن سود بطوریکه گفته شد رواست اگر چه حقیقت الامر را بدستی خود یاد  
 سود نزد کسی روانا باشد مگر آنکه گویند که هر که با او بحرب رفت اگر چه پادان دست باشد بجهت  
 و پیمان در اینجا شسته باین وجه که قبض جز پیش از قبض کلی از بحرب در امره درین  
 ملحق کننا شد نفوذ یافته لیکن حال یکسان استند می که سبزه از ایشان خروج  
 از دار الحرب مطلوب است آنکه بجهت ربوا انما کرده اند یا بدان ربوا خصمه داده اند و هم  
 از بی و دانسته باش که نفع بین در دار الحرب جلال پیدا شدن معنی بر عدت ربوا است چه  
 قرضیکه مستلزم نفع باشد از اد حکم عقد ربوا باید داشت با جمله تعریف سایر آن و قرض  
 است چنانچه ظاهر است و نیز آینه انشا الله خواهدی دانست در اینجا است بعد گویند که  
 قرض جز نفعاً نمورد آن ترا ضی و غنودین را مخصوص برین داشتن چه منی دار و غنود  
 ترا ضی در سود بین نیز کار خود میکنند پس اگر همین ترا ضی است که میگویند که من محل کردم  
 و ترا ضی گردیدم این امر در برابرین و معروف نیز تصور بلکه موجود است آن که ام کس است  
 که بر اعتبار سود گوید که بجز بریدیم و دیگر از عالم نخواهد و اگر از احوال ل پرسند ترا ضی و غنود  
 در بین نامه باشد حقیقت آن نیز بر ما معلوم است و هر که الا حکام الله محجوبات و لولا  
 او مستمونه لیسون و المونات بالغنیم ضرا و قالوا هذا فک بین و لولا او مستمونه  
 مایون لسان نکلیم بعد از سی نمک با بیان عظیم و سوا این دیگر آیات و جمیع تدریج  
 بعضین دانسته باشد که شهادة عالی از شهادة عالی در صورت تعارض در بار حقوق  
 مقدم است اگر سبزه نفیید با شی مفصل بشنو که منافقان چون آغاز تبیت بر جناب  
 مطهره حضرت عائشه نهادند و سنان ساد لوح اندشان گرفته گفتگو کردند و نیز در  
 شاد و عالی حضرت عائشه صدیقه مطهره و ضی الله عنها که تبیین عوی منافقان  
 غرور و لولا او مستمونه انجس اگر این شهادة معتبر نبود این قبا بچه معنی دینی و پستان  
 خطیر آنک بین غرور و سبزه پس چنانکه اینجا شهادة عالی را در گیر و حق پیدا کرده اند

همین سان توقع دارو گیر در حق ایشان از مرتبه انان باید داشته و چنانکه اینجا شهادت و عقاب  
 منافقان در جواب این شهادت کاری نکرده اینجا نیز شهادت و یا انان منافق پیشه در این  
 عفو و رضایت باید شنید و الله علم و علمه اتم اکنون می باید شنید که انبیه که گفته شد در حدیث  
 است که در الحزب چون هندوستان مسلم و از خود و اگر خود در الحزب بودن هندوستان کلام  
 باشد باز این تطویل حاجت نباشد پس اگر آن روایات را مفتی وقت سجل بهر خود کرد  
 که سوید و دارالاسلام بودن هندوستان است حرمت سود گرفتن و اینجا بر قول امام موسی  
 نیز ظاهر است شمس باشد بهر تنبیه شایقان ربا که بهر فروش جان فرمودنش بهانه می طلبند  
 از طحاوی نقل میکنم در باب استمان نقل کرده ذکر الاستروستی فی فصوله عن ابن  
 دارالاسلام لا تقصیر و الحزب الم یطبل جمیع ما بصارت دارالاسلام ذکره فی حکم انتم  
 و ذکر الکاسیجالی فی مبسوطه ان دارالاسلام محکوم بکونه با دارالاسلام متقی بلکه متقا  
 حکم واحد فیها و لا تقصیر و حریب لا بعد زوال القرائن و دار الحزب تقصیر دارالاسلام فلما  
 بعض القرائن و هو ان تجری فیها احکام اهل الاسلام و ذکر الاشی فی و احواله انها صلی  
 دارالاسلام بنده الاعلام اثلاثه فلما تقصیر و حریب بالقی شی منها و ذکر امام ماهر الدین  
 فی المنثور ان اهل الاسلام صارت دارالاسلام با جوار احکام الاسلام فباقیته علقه بکن  
 بملائق الاسلام هر چه جانب الاسلام استی پس هر که خوف آخره در گرفته می باید یکدانه  
 باب حدیث الاثم ما حاک فی صدرک او کما قال را پیش نظر دارد چه اولی اعتبار روایات  
 مستقول هندوستان دارالاسلام است باز اگر دار الحزب است حسب ارشاد امیر ملامه و هم  
 امام ابو یوسف گرفتن ربا و دار الحزب هم حرام و ممنوع و اگر بالفرض موافق ارشاد امام  
 ابو حنیفه حلال هم باشد ان عله بدتر از حوست است و اگر بالفرض عله همچو دیگر صفتها است  
 انهم وقتی است که اجزای دارالاسلام کرده باشند آنکه در هندوستان شنید و خود کرده  
 نما بر نوشتن جان فرما بد نظر برین چگونه در سینه خلجانی و خراشی پیدا خواهد شد و چه حدیث

وکان فی مسجدک او کما قال نواب کرم وید علیہ السلام کما ایمان بان بود کہ در  
 بخت ہندوستانہ دار الحرب قرار پیدا کند و در ہندو سود گرفتن دنا گرفتن و دادان نمودن  
 این مایطو دار الاسلام می نمیدندہ ایگہ در بار ہجرتہ دار الاسلام وقت سود گرفتن  
 دار الحرب بن ایزمان قبیل ہست کہ خداوند جل مجدہ از حال منافقان میفرماید این  
 من ليقول سبابا لعدو فاذا اذوني في الله عمل فقتة الناس كذاب الله ولعن جاحد من نصر  
 من الله ليقولن وانا كنا حكم اوليس الله با علم بان صدور اهلین بگمان حضرت این  
 گمانیہ با احتمال دار الحرب بودن ہند خود را بوجہ اقامت این دار بزود کار میداند و  
 احتمال دار الاسلام بودن ہند و تمکینان سود از فائدہ این دان خورد و شود خود را  
 گمان مکاری پذیرند از ان سود و احتمال واقامتہ سبح کبد و احتمال تصاد و بہتہ اند  
 بہزاران مرتبہ بہتر باشد شجرہ رسم کفر و نبرد با زخمت ہمان حلال شیخ تراحم ہ  
 کاش این سود خوران و مستیمان ہند خود را از خطا کلان می پنداشتند کہ یکی امیدان  
 و مردم در طاعت خویش احتمال تخفیف مہلت قیامت می بود اکنون چہ عجب کہ جام  
 نوزان حقیق ایمان درستی خود دست ازین سود صریح و منفعت من برافشانند و نہ  
 ازین ہم چہ کم کہ خود را خطا دار پندارند بزعم این پیچدان در سود صریح و منفعتہ من  
 و بار سبچ فرقی نیست حال غفور و رضا نظر خود حلوم شد باقی ماند حدیثیکہ مرفوعا  
 از ابی ہریرہ و بخاری و مشکوٰۃ آمدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انظر کرب  
 بنفقتہ اذا کان مرمونا و لمن الدریشرب بنفقتہ اذا کان مرمونا و علی لندی یک بنفقتہ  
 ہفتتہ اگرچہ در نظر ہر پستان سند خانہ منافع من ہست مگر تا نگہ فہم خدا دادند بہ  
 اشکوات دیگر و دیاتہ دیگر از قرآن و حدیث بمعانی مقصودہ و منشا این رشادہ  
 پروردگارین حدیث و کن ای دیت کلبطہ سر حاضری این حدیث افسارہ اند تمام حق  
 بودال حدیث جزیرہ را بیا ما معا من این حدیث اند چہ منافع من با ضرورہ بالبدتہ

در تعریف و صد بار داخل نذاگر سوز باوندناری بشنود مشکوٰۃ از ابن سنی می آید عنده است  
 قال ذاق قرص احدكم قرصا فانه يسهل عليه اوجاعه على الذبابة فلا يركبه ولا يقبل الا من كثر  
 حبها بينه وبينه قبل ذلك رواه ابن ماجه والبيهقي في شعب الايمان وعنه عن النبي صلى  
 الله عليه وسلم قال ذاق قرص الرجل فلا يأخذ به رواد البخاري في تاريخه كذا في  
 الفتى وعن ابى بردة ابن ابى موسى قال قدمت المدينة فلقيت عبدا من اهل  
 فقال لك بارض فيها الرنوا فاش فاذا كان لك على جبل من فانه يسهل عليك  
 فمن اوجمل شعير اوجمل قمت فلما اخذه فانه رواد البخاري اين احاديث ثلثه که  
 متصل یکدیگر در مشکوٰۃ در باب الربا مذکور اند دلیل قاطع اند بر اینکه آسلی و منفعت  
 رهن این دایره با ضرورت از اقسام ربا است پس اگر ربا هر الفاظ رهن نامسا نظر است  
 که می نویسند تجسیم و جعل کردن این نیز لفظ اهری است که بر بدیه بودن منفعت و لا  
 عار و نه رسو بودن آن و اگر اعتبار معنی است پس چنانکه سو یا خوزه و احادیث و از  
 اقسام با شمرده اند این نیز منفعت رهن را از اقسام ربا باید شمرد و سیالی که در صورت  
 و دخل منفعت رهن در حد بالفتنه و غیره و عید یا مثل آنکه در مشکوٰۃ بروایه ابی حبه  
 و احمد ابی هریره آورده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الربا سبعون خرابا  
 ان نیکم الربا همه هر خورندگان و گیرندگان مسافع رهن خواهد بود و هم عیشی دیگر  
 در مشکوٰۃ است من سعید بن اسباب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا یخلق ابن  
 الرهن من صاحب الذی رهنه بعینه و علیه غنمه رواه الشافعی مرسل و روی بکله او مثل سناه  
 لا یخاله عنه من ابی هریره متبلا این حدیث صریح معاخره آن حدیث است که ربا بر رهن  
 خوانان سود رهن نوش جان نمی نمایند چه جمله لا یخلق الرهن الرهن یعنی مانع الرهن  
 المرهون است هدایتی که این نهی تصریح است بآنکه منافعی مرهون ابراهیم باید داد  
 و زود خورد و خیره نباید بخورد و دست به بنادش نباید کشاد و چنانچه جمله اخیر که منبر

تفسیر جمله اول است این مضمون را بخاراکرده اکنون میگویم که تا مقدمه در کلام خداوند  
 بایم که بگیریم در کلام نبوی صلی الله علیه و سلم توافق باید جست نه تعارض و اگر چه در  
 تعارض مرتفع نشود آدم اگر از تقدم و تاخیر خارج یک کلام از دیگر اطلاق بایم نسبت  
 و منسوخ متاخراتناخ نپذیریم و نه باحوط عمل کنیم در پی نبوا و هموسویم لیکن میدانی  
 که اینجا حال تاخیر معلوم نیست و احوط همین است که حرام نپذیریم که در باره حرمت و بار  
 کلام الهی چه شده و بکدام دعیه احکام ما فرستاده اند جای میفرمانند یا ایها الذین  
 آمنوا لا تکلوا الربا ضاعفا مضاعفا و اتقوا الله لعلمکم تظنون و جای رشا دست ایها  
 الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین فان لم تفعلوا فاذنوا بحربها  
 من الله و رسوله و جای میفرماید الذین یا کلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی  
 یخبط به شیطان من لیس الا علی هذا القیاس احادیث کثیره در ذمه ما فاجرد تو بیخ  
 از خوردن آن دارد شدنگاتی از حدیث نباشد که بکثره انقسم احادیث درو نباشد  
 بوجه کثره دشمنه ان قلم را از تجربان باز داشته میگویم که منفعتی من بشهادت و احادیث  
 شسته سابقه داخل است و از احادیث بی شمار و آیات کثیره بهر جزو تو بیخ از خوردن  
 و گرفتن آن دارد شد با اینهمه حدیثی خاص و باره گرفتن منفعتی من بشنیدگی نظر  
 فقط یک حدیث که بطاهر موسوم جو از منفعتی من این دیا است و در حقیقت انهم ازین قصه  
 یکسوی باز که انهم انصاف است که انهم را بگذرند و این یک حدیث بتقاضا خواهد بود  
 پیش نظر دارند بجز آنکه تیره مدونی باعث این کجروی شده و باریچه گویم اگر تو نیز  
 ترک نبوا درین خوردن و بیانه حله کردن بهترین بود که بخوردند و خود را گناهکاری  
 نمردند درین جنبه که ان حدیث نیز محلی و گردارد و انتشار آن رشا و دیگر مگر مقدم عرض  
 کردنی است احکام نبوی صلی الله علیه و سلم بدو قسم است یکی احکام حاکمانه مثل جنگ و  
 خصوص مسلوقه که بنا بر احوط بر امتثال آن است دوم مشوره دوستانه و حکم بر بیان

در بخاری شریف آمده عن کعب بن مالک ربه قال قال ابن ابي عمير روينا كلان بن ابي عمير  
 اجدنا نعتت اعمالنا حتى سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيته يخرج اليها حتى شفا  
 صحت حجره فنادى يا كعب قال لي كعب يا رسول الله قال من دينك يلدوا وما اليه  
 الا شطر قال لقد نعتت يا رسول الله قال ثم ما قصته انتهى هكذا في باب كلام مخصوص بمؤمن  
 في بعض من ابواب خصوصيات الغرض دو کس کو راز صحابہ غیبی اللہ عنہم کی کعب بن  
 مالک دوم ابو عبد رسولی بود حتی کہ یکی را برد گیری بود و مسجد نبوی صلی الله علیه وسلم  
 برد و کدیگر وند چون در اشغال بین خصوصیات و اقسام این منازعات آواز ما قضا  
 میشود حضرت رسول الله صلی الله علیه وسلم شنید پرده از در برداشت بجزرت آنکه حساب  
 حق بود اشاره با برادر هفاط نصف حق فرمودند ان سعادتمند بجز و ارشاد نبوی صلی الله علیه وسلم  
 علیه وسلم تسلیم دنیا زخم کرد و اجابت نمود بجزرت صلی الله علیه وسلم مشایخ و مشائش  
 بجزرت ابو عبد و اشاره فرمودند که بر خیز و میدم ادا کن چون این قصه را یاد گرفتی تا  
 کن که این حکم از چه قسم است و از چه در یافتی که این از فلان قسم است هرگز ادنی مرتبه از  
 عقل عنایت فرموده اند آنهم بقلین خواهد گفت که این حکم حاکمانه نیست حاکمان مجاز  
 نیز بهر دو مانیدن حقوق العباد می گویند آن حاکم علی الاطلاق حکم می آید که ادنی  
 ادنی حقوق العباد را بهم نمی بخشد و رسول الله صلی الله علیه وسلم چگونه نصف حق مسلمان  
 بیگناه بداند چون این اصل و این منشا بیلی است هر کس تا کس میداند که این منشا  
 دوستانه و این حکم مریانه و این صلح مصلحتی بود نه جبر حاکمانه که این حکم در حق حاکمان  
 مجازی و الودگان معاصی هم عیب است تا بخداوند جل جلاله در رسول است و نه رسول  
 علیه وسلم چه رسد چون این دو قسم تحقق شد بگویم که ارشاد و النظر یک بیعتة افلاک  
 از زمانه نیز از همین قسم است و طریق در یافتن این دقیقه نیز همان است که در فصل سابق  
 نصف دین و شناختی تفهیل این جمالین است که هم در سکوته از زبانی ابو عبد رسولی

بود و کسی بر وایت پنهان رضی الله عنه آمده قال عملاً اسعزل علی حمید الغنی صلی الله علیه وسلم فقال لوالی  
 یا رسول الله شرفنا فقال النبی صلی الله علیه وسلم ان الله یولی من یشرفنا بعض الیاسطه از ائمه  
 وانی لا رجوان النبی برلی ولیس احدکم یطلمینی بظلمه بدم ولا مال چنان سخن می فرخ را  
 جناب سرور عالم صلی الله علیه وسلم از آن سخن فرمودند که اینکار استانم من ظالم می نام  
 در باره سواری زمین و نوشیدن شیر آن بقا بر نفقه که بالفرض و دعوی است از تسعیر  
 باور کرده آید که حکم حاکمانه فرموده اند بلکه اگر غور کنیم اینجا از تعیین سعر و نرخ نیز چیزی  
 زیاد و اینطرف رفته اند چه در تعیین نرخ فقط همین قدر باشد که باج و مشتری خوانند  
 اینجا خوانند مقدار معین از مال بقدر معین از زر بگیرند زیاد و کم نکنند و اینجا مطلق نفقه  
 را بقا بر مطلق سواری و شیر نهاده اند نه تعیین مقدار این است و نه تشخیص قدر آن  
 اینجا اندیش منظمه یاده از آن است که تسعیر و تعیین مقدار و بر بیع و شن باشد مگر چون  
 تسعیر یا بوجه منسوم شد که اکتاف حق دیگران لازم می آید اینجا نیز همان دلیل که در  
 تصدیر ابر و نصف راه نموده بود با اینطرف ولایت خود و کانتیکال اگر بطور حکم و جبر میرانند  
 باشد خلاف وضع و منصب نبی صلی الله علیه وسلم می افتد تا بخداوند حکم الهی بکین عمل  
 و معسط جبر سد نظر برین لازم آمد که این را نیز از قسم مشوره دوستانه و اصلاح  
 مصطنعانه و حکم بر بیان شمرده آید مگر چنانکه از اشاره ابر و نصف در قصه مذکور بآتی  
 تا در گمان برادر اباب حقوق از آن زمانه گرفته تا این زمانه ابر و نصف حق خود را  
 نیاید برین خود را در شماره الظهور یک الخ دیگران با اتمثالین امر لازم نیاید بلکه چنانکه  
 بنا بر این عمل نبی و منشأ وضع حاکمان دیگران نیز رسد که حکم حاکمانه ابر و حقیقی  
 آنها و کنند اینجا نیز عالمان حاکمان این زمانه را اجازه نیست که با تقسیم احکام  
 حکم نمایند بآتی مانند جبر این مشوره و اولن میدانم که اینجا قرینه مشوره بیکوجه از آن  
 ظاهر تر است که در تصدیر ابر و نصف حق خود بصورت زمین جانوران اگر این مشوره نهند

وقتی عظیم را میان دو مرتبه آن را بر سر آید حساب گاه ودانه تا کجا کنند و شیر را تا کجا  
 دارند و اگر بغیر و شند حساب قطره قطره که محفوظ ماند و این طرف بیچاره را من تا کجا  
 گاه ودانه پر مهر نهاده گردانند مرتبه گردان ماند خصوصاً وقتیکه در این دو مرتبه  
 المشرفین بود باز اگر دام گاه ودانه رساند باشد اینهم بعضی اوقات و حسب جرح  
 عظیم است نظیرین مرتبه هر دو جهان بر زومه فریقین نظر کرده این مشوره داده باشند  
 دان سعادتندان این مشوره را در ده دل نهاده باشند و اینجا در زمین ارضی میدانی  
 که هیچ وقتی نیست اگر دقت ادا باقی بر سر آید از محمول زمین می توان داد و باقی را  
 امانه می توان دشت یا دزد زمین محسوبی توان کرد که دزد زکات و مقدار کلان  
 حساب کتاب هیچ وقتی نباشد و محاسبان را روزگار همین است که مقادیر کثیره  
 بی حساب و کتاب گذارند اما اینچنین سفاری قیاسی را که در گاه ودانه هر روز و بعضی  
 آمد و از شیر به دست افتد نگاه داشتن و حساب کردن غلجان عظیم است باز این  
 هر روز است آن شست یک روز با من یکدیگر فرق زمین و جهان است باطل  
 هر گاه هم داده اند اینجا نیز مثل قصه ابراهیم مشوره دوستانه و حکم فرمایند و  
 صلحمانه می فهمد و میدانی که مصالحت و صلاح بعد تحقق حقوق می باشد نظیرین  
 آمد که همچو قصه ابراهیم که حق ابراهیم کننده متحقق بود اینجا نیز حق زمین بر مرتبه  
 مرتبه بر این ثابت خواهد شد گرچون حقوق از طرفین بود از یک طرف قیمت شیر  
 سواری و از یک طرف قیمت گاه ودانه و مونه خدمت و باز چندان کمی بیش نبود اگر بود  
 غلجان هر روز و مباح قلیل مرتبه و جهان حضرت سرور و جهان صلی الله علیه و سلم  
 قیمت گاه ودانه و اجرة خدمت بمقابل شیر و اجرة سواری نهاده مشوره برضی  
 تا وقتی بیان نماند کار هر کس بسپارد گراید بوس برستان که گاه به چشم او نشان  
 هفت عظیم هم بر توان شد اینست معاین را اینجا برده اند بوس خود میگردد و



# مآلات حجۃ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

<p>جلد 15</p> <p>مکتوب ششم مکتوب ہفتم مکتوب ہشتم</p>	<p>جلد 11</p> <p>قبلہ نما تنویر النبراس الحظ المقسوم من قاسم العلوم</p>	<p>جلد 5</p> <p>الدلیل المحکم مع شرح اسرار الطہارۃ افادات قاسمیہ اجوبۃ الکاملۃ لطائف قاسمیہ</p>	<p>جلد 1</p> <p>ت حجۃ الاسلام رحمۃ اللہ کی سوانح پر شتمل اہم مضامین و مقالات</p>
<p>جلد 16</p> <p>مکتوب نہم مکتوب دہم مکتوب یازدہم مباحثہ سفر رڑکی</p>	<p>جلد 12</p> <p>فرائد قاسمیہ فتویٰ متعلق دینی تعلیم پر اجرت</p>	<p>جلد 6</p> <p>اجوبہ اربعین</p>	<p>جلد 2</p> <p>اسرار قرآنی اختیار المؤمنین تحذیر الناس مناظرہ عجیبہ تصفیۃ العقائد انتصار الاسلام</p>
<p>جلد 17</p> <p>جمال قاسمی مکتوبات قاسمی (متعلق اسرار الطہارۃ) حضرت نانوتوی رحلہ اللہ کے علم و فضل اور حالات و واقعات پر متفرق مضامین حکمت قاسمیہ سند حدیث (عربی) علمی خدمات</p>	<p>جلد 13</p> <p>مکتوب کرامی مضامین و مکتوب الیہ ”انوار النجوم“ اردو ترجمہ قاسم العلوم مکتوب اول تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کہاں تھا؟ یعنی مکتوب دوم</p>	<p>جلد 7</p> <p>ہدیۃ الشیعہ</p>	<p>جلد 3</p> <p>آب حیات</p>
<p>جلد 14</p> <p>مکتوب سوم مکتوب چہارم مکتوب پنجم</p>	<p>جلد 8</p> <p>تقریر دلپذیر</p>	<p>جلد 9</p> <p>قصائد قاسمی فیوض قاسمیہ روداد چندہ بلقان حجۃ الاسلام</p>	<p>جلد 4</p> <p>تحفہ لحمیہ مصانح التراویح الحق الصریح فی اثبات التراویح توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام</p>
<p>جلد 10</p> <p>گفتگوئے مذہبی (میلہ خدائشاس) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی بترکی براہین قاسمیہ</p>	<p>جلد 10</p> <p>گفتگوئے مذہبی (میلہ خدائشاس) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی بترکی براہین قاسمیہ</p>	<p>جلد 10</p> <p>گفتگوئے مذہبی (میلہ خدائشاس) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی بترکی براہین قاسمیہ</p>	<p>جلد 10</p> <p>گفتگوئے مذہبی (میلہ خدائشاس) مباحثہ شاہ جہاں پور جواب ترکی بترکی براہین قاسمیہ</p>

Our online Islamic Bookstore:  
Email Address: talefat@gmail.com  
[www.taleefat.com](http://www.taleefat.com)  
Like us: facebook.com/taleefat

ادارۃ تالیفات اشرفیہ  
چوک فوارہ ملتان پاکستان  
(0322-6180738, 061-4519240)