نوٹ

شرح عقائد نسفی

برائے فاضل سال اول و فاضل سال دوم

از

مولانا وارث علی صاحب ایم۔ اے۔ فاضل دیوبند

دار الکتاب دیوبند یوپی

مَاشَاءَ اللّٰہُ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰہِ

(نوٹ)

شرح عقائد نسفی

برائے فاضل سال اوّل و فاضل سال دوم

از

مولانا وارث علی صاحب ایم۔اے۔فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ کلکتہ

"ناشر"

دار الکتاب ...

علماء دیوبند کے علوم کا پاسبان
دینی وعلمی کتابوں کا عظیم مرکز ٹیلیگرام چینل
حنفی کتب خانہ محمد معاذ خان
درس نظامی کیلئے ایک مفید ترین
ٹیلیگرام چینل

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

س۱۔ اذکروا نبذاً من حالات المصنف للعقائد مع بیان الفرق بین علم الالٰہی و علم الکلام۔

ج۔ عقائد علم الکلام میں ایک چھوٹا سا رسالہ ہے اس کے مصنف ابو حفص عمر بن محمد ابن احمد ابن اسماعیل بن محمد بن لقمان نسفی ہیں ان کا لقب نجم الدین ہے یہ ترکستان کے نسف نامی ایک شہر میں ۴۶۱ھ میں پیدا ہوئے تھے یہ عربی کے بہت بڑے فاضل تھے انھیں علم کلام میں بڑی مہارت حاصل تھی انھوں نے ہر علم میں کتاب تصنیف کی ہے یہ تقریباً ایک سو کتابوں کے مصنف ہیں۔ عرصہ دراز تک علم دین کی خدمت میں مشغول رہے اور ۵۳۷ھ میں سمرقند میں وفات پائی ہے کشف الظنون میں اسی طرح مذکور ہے۔ مگر مواہب کی شرح میں علامہ زرقانی فرماتے ہیں کہ عقائد کو امام نجم الدین عمر کی طرف منسوب کرنا بہت بڑی غلطی ہے۔ اس متن کے مولف ابو الفضل محمد بن محمد بن نسفی ہیں جو برہان النسفی کے عرف سے مشہور ہیں انھوں نے علم کلام وغیرہ میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں تفسیر کبیر کا بھی اختصار کیا تھا۔ یہ امام نجم الدین نسفی سے بہت بعد میں گذرے ہیں ان کی وفات ۷۱۰ھ میں ہوئی ہے۔

بہر حال مصنف کا رسالہ عقائد علم کلام میں نہایت مختصر و مہذب اور منظم و مرتب ہے اور اس فن کے ضروری مسائل و فوائد پر مشتمل ہے۔ علم الٰہی اور علم کلام میں یہ فرق ہے کہ علم کلام میں بحث قانون اسلام کے موافق ہوتی ہے اور علم الٰہی میں بحث قانون عقل کے موافق ہوتی ہے۔

س۲۔ عرفوا علم الکلام اولاً ثم بینوا موضوعہ وغایتہ مع بیان وجہ التسمیۃ

ج۔ اسلام میں بہت سے علوم و فنون رائج ہیں انھیں میں سے ایک علم کلام بھی ہے کلام اس علم کو کہتے ہیں جس میں اصول و عقائد کی باتیں بیان کی جائیں۔ علم کلام کو کلام اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے سبب سے اسلامی عقائد کو دلیل سے ثابت اور اعتراض کرنے والوں کے اعتراض کا جواب دینے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے اس علم کو کلام کہنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس علم میں کلام باری تعالیٰ سے بحث کی جاتی ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ابتدا میں ہر بحث کو لفظ کلام سے ذکر کرتے تھے مثلاً کلام فی ارادۃ اللہ وکلام فی قدرۃ اللہ لہٰذا پورے مجموعہ کو علم کلام کہنے لگے۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ عقائد کا بیان بغیر کلام کے نہیں ہو سکتا لہٰذا اسے کلام کہنے لگے۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ دوسرے علوم تو مطالعہ سے حاصل ہو سکتے ہیں لیکن علم کلام بغیر جانبین کے کلام کے ظہور میں نہیں آتا لہٰذا اسے کلام کہتے ہیں۔ چھٹی وجہ یہ ہے کہ مخالفین کی مدافعت کے لئے بہت بحث کرنا پڑتی ہے جس میں طول کلام کی ضرورت پڑتی لہٰذا اس علم کو کلام کہا۔ ساتویں وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس فن کی دلیلوں میں بہت قوۃ تھی۔ اس قوت کی بنا پر اسے کلام کہا گیا۔ آٹھویں وجہ یہ ہے کہ متقدمین ہر مسئلہ کو کلام اللہ سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ مثلاً اِنَّ اللّٰہَ سَمِیْعٌ بَصِیْرٌ اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ۝ لہٰذا اس فن کو علم کلام کہنے لگے۔

علم کلام کا موضوع متقدمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کے صفات ہیں مگر متاخرین کے نزدیک اس کا موضوع وہ معلومات ہیں جن سے دین محمدیہ کے عقائد کو ثابت کیا جائے۔ علم کلام کی غرض مندرجۂ ذیل چیزیں ہیں (۱) تقلید سے ترقی کر کے یقین کو حاصل کرنا۔ (۲) ہدایت کا راستہ ڈھونڈھنے والوں کو دلیل کے ساتھ راستہ دکھانا۔ (۳) مخالفین کو دلیل سے زیر کرنا (۴) دینی

قواعد کی حفاظت کرنا (۵) دوسرے علوم شرعیہ کو اس سے نکالنا کیونکہ علم کلام سب کے لئے جڑ ہے۔ ان تمام باتوں کی غایت سعادت دارین ہے۔

س ۶۔ بینوا احکام الشرعیة ماھی وکم قسما لھا واذکروا وجہ التسمیة لکل قسم منھا۔

جو احکامات قرآن وحدیث اور اجماع سے ماخوذ ہوتے ہیں انہیں احکام شرعیہ کہا جاتا ہے۔ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) اعتقادی یعنی وہ احکامات جن کا تعلق اعتقاد اور یقین سے ہے۔ ایسے احکامات کو اصلیہ واعتقادیہ کہتے ہیں (۲) عملی یعنی وہ احکامات جن کا تعلق اعمال وافعال سے ہوتا ہے ایسے احکامات کو فرعیہ وعملیہ کہتے ہیں۔ انھیں احکامات کے علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ احکامات شرعیہ سے ماخوذ ہیں۔ اور جب حکم کے ساتھ کوئی قید نہ لگی ہو تو یہی احکام مراد ہوتے ہیں۔ اور ذہن اسی طرف دوڑتا ہے جن احکامات کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے انھیں اعتقادیہ کہا جاتا ہے ان احکامات کے علم کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔ کیونکہ اس علم کے مباحث میں توحید اور صفات کی بحثیں نہایت اہم ہیں۔ اور مشہور ترین مقاصد میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

س ۷۔ بینوا وجہ تدوین العلوم الثلثة (الفقہ واصول الفقہ والکلام) مع انھا لم تکن مدونة فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ج۔ یہ درست ہے کہ علوم مذکورہ یعنی فقہ، اصول فقہ اور کلام جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مدون نہیں ہوئے تھے بلکہ بعد کے زمانہ میں ان کی تدوین ہوئی اس کا سبب یہ ہے کہ صحابہ اور تابعین کا زمانہ چونکہ نبی کریم

صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب تھا اس لئے آپ کی صحبت سے اور قُرب زمانہ کے باعث صحابہ اور تابعین کے عقائد اوہام کی کدورت سے پاک وصاف تھے ان کے زمانہ میں آپس میں اختلافات بہت کم ہوتے تھے اگر کبھی کوئی ایسی صورت پیش آتی تھی تو کسی معتمد عالم کی طرف رجوع کر کے اسے درست کر لیتے تھے۔ لہٰذا انھیں اس کی ضرورت ہی پیش نہیں آئی کہ علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات کی تدوین کی طرف مشغول ہوں اور اسے ابواب اور فصول کے درمیان بیان کریں۔

جب مسلمانوں میں فتنہ وفساد برپا ہونے شروع ہوئے اور شرارت پسند لوگوں کی بغاوتیں رونما ہوئیں نیز خواہشات و بدعات کی طرف میلان زیادہ ہوا تو لوگوں کی رائیوں میں اختلاف پیدا ہوگیا اور انھوں نے مہات مسائل میں علماء کی طرف رجوع کیا۔ جب ضرورت زیادہ بڑھی تو علماء کرام نظر وفکر، استدلال واستنباط، اجتہاد تمہید کی طرف مشغول ہوئے۔ انھوں نے مسائل کو دلیلوں سے ثابت کیا۔ اعتراضات کے مناسب جوابات دیئے۔ نئی نئی اصطلاحیں مقرر کیں اور ابواب وفصول قائم کئے اور ہر فن کو علٰحدہ علٰحدہ رکھا چنانچہ جس فن سے دلیلوں کے ذریعہ احکام عملیہ کی معرفت حاصل ہوتی تھی اس کا نام علم فقہ رکھا اور جس فن سے دلیلوں کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام اصول فقہ رکھا۔ اور جس فن سے عقائد دینیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام علم کلام رکھا۔ اس طرح ضرورت کی بنا پر علوم ثلاثہ یعنی فقہ، اصول فقہ اور کلام کی تدوین عمل میں آئی۔

س ۵ :۔ ماذا تعلمون فی باب المعتزلۃ من هو رئیسهم ولماذا

ترک الاشعری مذہبہم؟

ج۔ مسلمانوں میں تہتر ۷۳ فرقے ہیں جن میں ایک فرقہ جنتی ہے بقیہ سب باطل اور جہنمی ہیں انھیں باطل فرقوں میں سے ایک فرقہ کو معتزلہ کہا جاتا ہے اس فرقہ کا رئیس واصل بن عطاء ہے۔ اس کی کنیت ابوحذیفہ اور لقب غزال ہے۔ سنہ ۸۰ھ میں مدینہ میں پیدا ہوا تھا اس کی گردن لمبی تھی اور نہایت فصیح و بلیغ انسان تھا۔ یہ ہاشم کا غلام تھا۔ یہ حرف را بولنے پر قادر نہ تھا۔ چنانچہ جب ایک رسالہ تیار کیا تو اس میں حرف را نہیں آیا سنہ ۱۳۱ھ میں اس کی وفات ہوئی ہے۔ یہ شخص اکثر حسن بصری کی مجلس میں حاضر ہوتا تھا۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ سے چار اصولوں میں اختلاف رکھتا تھا (۱) اللہ سے صفات کی نفی (۲) قدر کی نفی (۳) ایمان و کفر کے درمیان ایک مرتبہ تسلیم کرنا (۴) مرتکب کبیرہ کے لئے خلود فی النار ہونا۔

ایک مرتبہ واصل بن عطاء حسن بصریؒ کی خدمت میں بیٹھا ہوا تھا۔ اچانک وہاں ایک شخص آیا اور اس نے دریافت کیا کہ ایسے فرقہ کے بارے میں کیا خیال ہے جو مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ انسان کے معاصی اسکے لئے نقصان دہ نہیں ہیں۔ واصل نے کہا کہ جو شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ نہ مومن ہے نہ کافر۔ اس نے ایمان و کفر کے درمیان ایک درجہ نکالا تو حسن بصریؒ نے فرمایا اِعْتَزِلْ تم یہاں سے نکل جاؤ۔ پس لوگوں نے اس فرقہ کو اسی نام سے مشہور کر دیا۔ لیکن معتزلہ اپنے کو اصحاب عدل و توحید کہتے ہیں ان کے نزدیک مطیع کو ثواب دینا اور عاصی کو عتاب دینا خدا پر واجب ہے۔ یہ لوگ خدا سے صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں انھوں نے اپنے مسلک کی اشاعت کے لئے بڑی کوشش کی اور فلاسفہ کی طرح بحثوں میں الجھ گئے۔ یہاں تک کہ ابوالحسن الاشعری

کا وقت آیا اور انھوں نے اپنے اُستاد ابو علی الجبائی سے سوال کیا کہ ایسے تین شخصوں کے بارے میں کیا فتویٰ ہے ایک تابعدار ہو کر مرا دوسرا نافرمان ہو کر مرا اور تیسرا لڑکپن میں مرگیا۔ جبائی نے جواب دیا کہ پہلا جنت میں جائے گا۔ دوسرا جہنم میں جائیگا اور تیسرا نہ جنت میں جائے گا نہ جہنم میں اشعری نے کہا کہ اگر تیسرا کہے کہ اے میرے رب تو نے مجھے بڑا کیوں نہیں ہونے دیا کہ تجھ پر ایمان لاتا اور اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو خدا کیا جواب دے گا۔ جبائی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں جانتا تھا کہ تو بڑا ہو کر گنہگار ہوگا جہنم میں جائے گا اس لئے تیرے حق میں یہی بہتر تھا کہ تجھے بچپن میں مار دیا جائے پس اشعری نے پھر سوال کیا کہ اگر دوسرا شخص کہے کہ اے اللہ! تو نے مجھے بچپن میں کیوں نہیں مار دیا کہ اس وقت میں جہنم میں جانے سے بچ جاتا۔ تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دے گا۔ جبائی مبہوت و حیران ہوگیا اسے کوئی جواب نہ آیا۔ اشعری نے اس کا مذہب چھوڑ دیا اور ان کے متبعین اہل السنة کی جماعت میں شامل ہوگئے اور معتزلہ کی تردید اور سنت رسول کی اشاعت میں مشغول ہوگئے۔

س:۔ ما المراد باهل الحق وما مذهبهم ولما سمي باهل السنة والجماعة

ج:۔ اہل حق سے مراد وہ لوگ ہیں جو جنت میں داخل ہوں گے کیونکہ مسلمانوں کے تہتر فرقوں میں سے صرف ایک فرقہ جنتی ہوگا اسی فرقہ کو اہل حق کہا جاتا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے زندگی گذاری ہے۔ اسی طرح سے زندگی بسر کی جائے یعنی سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کامل اتباع کرتے ہیں۔ ہر حکم کو بلا چون و چرا تسلیم کرتے ہیں اور احکامات کی پابندی کرنے میں فخر محسوس کرتے ہیں۔ چوں کہ یہ لوگ سنت رسول کی پوری اتباع کرتے

ہیں اور مسلمانوں کی جماعت میں شامل رہتے ہیں اس سے علیحدہ کوئی جماعت نہیں بناتے اس لیے انھیں اہل السنت والجماعت کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اہل السنت والجماعت کا اطلاق اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں پر آتا ہے۔ کیونکہ اصول عقائد میں دونوں ایک ہیں صرف چند مسائل میں معمولی سا اختلاف ہے۔ دشمن کے مقابلہ میں دونوں ایک جان و دو قالب ہو کر پیش آتے ہیں۔ ہندوستان میں اہل السنۃ والجماعۃ کا اطلاق اشاعرہ و ماتریدیہ دونوں پر ہوتا ہے اور شام و عراق میں اس کا اطلاق صرف اشاعرہ پر ہوتا ہے۔ یعنی ابو الحسن الاشعری اور ان کے متبعین مراد ہوتے ہیں لیکن ماوراء النہر (ترکستان) میں اہل السنۃ والجماعت سے مراد ابو منصور ماتریدی اور ان کے متبعین ہوتے ہیں ابو الحسن الاشعری کے پیروکار زیادہ تر شوافع اور مالکیہ ہیں اور ابو منصور ماتریدی کے پیروکار زیادہ تر امام اعظم ابو حنیفہ اور ان کے متبعین ہیں۔

س۔ حرروا قول اهل الحق مع بيان الفرق بين الحق والصدق وحقيقة الشئ وماهيته وما الفرق بين الثبوت والتحقق والوجود والكون مع بيان الايراد والجواب على قول اهل الحق۔

ج:۔ اہل حق نے ایک عام چیز بیان فرمائی انھوں نے کہا کہ چیزوں کی حقیقتیں ثابت ہیں۔ جو حکم واقع کے مطابق ہوا سے حق کہا جاتا ہے اور اس مطابقت کی بنا پر اس کا اطلاق اقوال۔ عقائد ادیان مذاہب سب پر ہوتا ہے۔ حق کا مقابل (ضد) باطل ہے۔ حق اور صدق میں فرق یہ ہے کہ حق کا اطلاق تمام چیزوں پر ہوتا ہے مگر صدق کا اطلاق صرف اقوال پر ہوتا ہے دوسرے پر نہیں نیز اس کا مقابل (ضد) کذب ہے اور کبھی ان دونوں میں

اس طرح فرق کیا جاتا ہے کہ حق میں واقع کی جانب سے مطابقت کا اعتبار
کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ کسی چیز کی حقیقت و ماہیت
وہ چیز ہے جس سے وہ شے، شئے سمجھی جائے جیسے انسان کی حقیقت حیوان
ناطق ہے۔ ضاحک اور کاتب وغیرہ اس کی حقیقت و ماہیت نہیں کیونکہ بغیر
ان کے انسان کا تصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ضاحک و کاتب وغیرہ انسان کے
عوارض ہیں۔

کسی چیز کی ماہیت تحقق اور ثابت ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے
اور مشخص و متعین ہونے کے اعتبار سے ھویۃ ہے اور اگر ان دونوں سے قطع نظر
کر لیا جائے تو ماہیت ہے اور کبھی ماہیت اور حقیقت دونوں مترادف
ہوتے ہیں اسی طرح ثبوت و تحقق اور وجود و کون مترادف الفاظ ہیں ان کے
معنی بدیہی التصور ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ حقائق الاشیاء
ثابتۃ بمنزلہ الامور الثابتۃ ثابتۃ کے ہے کیونکہ تحقق و ثبوت مترادف ہیں۔
لہٰذا یہ کلام تحصیل حاصل یعنی لغو ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام ایسا نہیں
ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء کہتے ہیں وہ نفس الامر میں
ثابت ہیں۔ یعنی حقائق الاشیاء میں جو ثبوت ہے وہ ہمارے اعتقاد میں ہے
اور ثابتۃ میں جو ثبوت ہے اس کا تعلق نفس الامر سے ہے پس دونوں
الگ الگ ہیں اور ایسا بولنا درست ہے جیسے کہ ہم کہتے ہیں واجب الوجود
موجود یعنی جسے ہم واجب الوجود اعتقاد رکھتے ہیں وہ نفس الامر میں موجود ہے
یہ ہمارے اس قول کی طرح نہیں ہے کہ انا ابوالمنجمؒ و شعری شعری
کیونکہ ان میں مبتدا اور خبر دونوں میں الگ الگ اعتبار نہیں ہے بلکہ

دونوں جگہ ایک ہی حیثیت ہے۔

س ۔ قال المصنف حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بھا متحقق ما الاختلاف فی ھذا القول بینوا المخالفین مع استدلالہم

ج :۔ یہاں پر دو چیزیں ہیں (۱) اشیاء موجود ہیں کیونکہ ہم انھیں دیکھتے ہیں (۲) ان کا علم متحقق ہے ہمیں ان کے موجود ہونے کا یقین ہے یہ مسلک اہل السنۃ والجماعۃ کا ہے لیکن کچھ لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں اور ان کے تین فرقے ہیں (۱) عنادیہ۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اشیاء موجود نہیں ہیں بلکہ محض وہم وخیال ہے یعنی حقیقت کا انکار کرتے ہیں۔ (۲) عندیہ۔ یہ لوگ اشیاء کی حقیقت تو مانتے ہیں لیکن ان کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ چیزیں اعتقاد کے تابع ہیں یعنی ہم نے اگر کسی چیز کو جوہر مان لیا تو وہ جوہر ہے اور اگر اسے عرض مان لیا تو عرض ہے۔ اگر ہم نے اسے قدیم مانا تو قدیم ہے اور اگر حادث مانا تو حادث ہے (۳) لاادریہ۔ یہ لوگ اشیاء کی حقیقت اور ان کا وجود وثبوت تو مانتے ہیں لیکن ان کے علم کا انکار کرتے ہیں انھیں ان چیزوں کا یقین نہیں ہے بلکہ شک ہے۔ اور اس شک میں بھی شک ہے وھکذا ان تینوں فرقوں کو سوفسطائیہ کہا جاتا ہے۔ سوفسطا یونانی لفظ ہے یہ سوف بمعنی حکمت اور اسطا بمعنی غلط سے مرکب ہے جس کے معنی حکمت موہومہ کے ہیں اسی سے سفسطہ کا لفظ مشتق ہے جیسے کہ فلسفہ فیل یعنی محب اور سوف بمعنی حکمت سے ماخوذ ہے اہل السنۃ والجماعۃ نے ان لوگوں کو دو جواب دیئے ہیں ایک تحقیقی دوسرا الزامی۔ تحقیقی یہ ہے کہ بعض چیزیں ہمیں مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہیں جیسے چاند سورج وغیرہ۔ بعض استدلال

سے معلوم ہوتی ہیں جیسے دھواں کو دیکھ کر آگ کا علم ہو جاتا ہے۔ الزامی جواب یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اشیاء کا ثبوت ہے جیساکہ ہم کہتے ہیں یا اشیاء کا ثبوت نہیں ہے بلکہ نفی ہے اگر نفی ہے تو پھر نفی اشیاء کا ثبوت ہوا اور نفی اشیاء بھی ایک حقیقت ہے لہٰذا حقائق کا مطلقًا انکار درست نہ ہوا۔ کیونکہ ایجاب جزئی سلب کلی کے منافی ہے۔ مگر یہ جواب صرف عنادیہ پر تو درست ہو سکتا ہے کیونکہ وہ حقائق کی نفی کرتے ہیں لیکن عندیہ اور لاادریہ پر کیسے درست ہوگا کیونکہ عندیہ جو چاہتے ہیں یقین کر لیتے ہیں اور لاادریہ ہر چیز میں شک کرتے ہیں لہٰذا حق بات یہ ہے کہ ان سے مناظرہ کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے خاص کر لاادریہ سے کیونکہ وہ کسی معلوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ اس سے دوسرے مجہول کو ثابت کیا جائے ان سے مناظرہ کا ایک ہی طریقہ ہے کہ انھیں آگ میں ڈالا جائے تاکہ حرارت کا اقرار کریں اور اگر اقرار نہ کریں تو اسی میں جل جائیں۔

س۹:۔ عرفوا العلم اولًا ثم بینوا اسبابہ بالتفصیل مع اتیان الایراد علیہ والجواب عنہ۔

ج:۔ علامہ تفتازانی نے علم کی تعریف اس طرح کی ہے کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے اس کے سامنے مذکور روشن ہو جاتا ہے مذکور چاہے موجود ہو چاہے معدوم یہ تعریف نہایت جامع ہے اور ادراک حواس اور ادراک عقل دونوں کو شامل ہے چاہے ادراکات تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ۔ یقینیات ہوں یا غیر یقینیات۔ سب اس میں داخل ہیں بعض لوگوں نے اس طرح تعریف کی ہے کہ علم ایسی صفت کا نام ہے جو ایسی تمیز کو واجب

کرتی ہے کہ جس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا۔ یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اگرچہ معانی کی قید نہ ہونے کے باعث ادراک حواس کو شامل ہے اور تصورات کو بھی شامل ہے کیونکہ ان کی نقیض نہیں ہے لیکن تصدیقات میں سے غیر یقینیات کو شامل نہیں ہے۔ واضح رہے کہ پہلی تعریف میں روشنی تام مراد لینا چاہیے تاکہ اس میں ظن داخل نہ ہو کیونکہ متکلمین کے نزدیک ظن علم میں داخل نہیں ہے۔ بخلاف حکماء کے کہ ان کے یہاں ظن بھی علم میں داخل ہے۔

مخلوق کے لئے علم کے اسباب تین ہیں۔

(۱) حواس سلیم (۲) خبر صادق (۳) عقل کیونکہ سبب یا تو عالم سے خارج ہے یا نہیں اگر خارج ہے تو خبر ہے اور اگر خارج نہیں بلکہ عالم میں داخل ہے تو پھر اگر غیر مدرک ہے تو حواس ہیں اور اگر مدرک ہے تو عقل ہے لہٰذا اسباب تین ہوئے اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ علم کے لئے سبب مؤثر باری تعالیٰ ہے اسی نے علم کو پیدا کیا ہے۔ لہٰذا دوسری چیزیں سبب نہیں ہیں اور اگر سبب سے سبب مؤثر مراد نہیں ہے بلکہ سبب ظاہری مراد ہے تو وہ عقل ہے دوسری چیزیں سبب نہیں ہو سکتیں۔ اور اگر سبب مفضی فی الجملہ مراد ہے تو یہ تین میں منحصر نہیں ہے کیونکہ وجدان۔ حدس۔ تجربہ اور نظر عقل وغیرہ بھی اس میں داخل ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا کہ سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملہ ہے یہ اگرچہ تین میں منحصر نہیں ہے لیکن مشائخ کی عادت یہی چلی آرہی ہے کہ اسباب کو تین میں منحصر مانتے ہیں کیونکہ انھوں نے جب دیکھا کہ حواس ظاہرہ علم کے لئے مفید ہیں تو انھیں ایک سبب قرار دیا اسی طرح جب دیکھا معلومات

وغیرہ خبر صادق سے مستفاد ہوتے ہیں تو انھوں نے خبر صادق کو بھی ایک سبب قرار دیا اسی طرح ان کے نزدیک حس مشترک و خیال و وہم ثابت نہیں ہوئے لہذا عقل کو سبب قرار دیا اس طرح کل تین سبب ہوئے۔

س :- عرفوا الحواس بالتفصیل وبینوا هل یدرک نجاسة ماید رک بالاخریٰ۔

ج :- حواس حاسہ کی جمع ہے اور اس سے مراد قوۃ حاسہ ہے حواس پانچ ہیں اور صرف حواس ظاہری مراد ہیں کیونکہ حواس خمسہ باطنہ جن سے فلاسفہ بحث کرتے ہیں علم کلام میں ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ حواس ظاہری کی تفصیل یہ ہے۔ (۱) سمع۔ وہ ایک ایسی قوت ہے جسے کان کے سوراخ کی تہ میں امانت رکھا گیا ہے جب متکیف ہوا اس کے پاس پہنچتی ہے تو اللہ کے فضل سے یہ قوۃ آواز کا ادراک کرلیتی ہے (۲) بصر:- وہ ایک قوت ہے جسے ایسے دو پٹھوں میں رکھا گیا ہے جو دماغ سے نکل کر ایک دوسرے سے ملتے ہیں پھر جُدا ہوکر دونوں آنکھوں کی طرف چلے جاتے ہیں اس قوت کے ذریعہ روشنی، رنگ، شکلیں، مقدار، حرکت اور حسن و قبح وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے یہ بھی اللہ ہی کے فضل سے ہوتا ہے۔ (۳) شم :- وہ ایک قوت ہے جو دماغ کے اگلے اُبھرے ہوئے پستان کے مانند گوشت کے دو ٹکڑوں میں رکھی گئی ہے اس قوت سے بو کا ادراک کیا جاتا ہے۔ جب ہوا خوشبو دار یا بد بو دار کی طرف متکیف ہوکر خیشوم میں پہنچتی ہے تو اللہ تعالیٰ کے فضل سے یہ قوت اس کا ادراک کرلیتی ہے۔ (۴) ذوق۔ وہ ایک قوت ہے جو زبان کے اوپر پھیلے ہوئے پٹھے میں رکھی گئی ہے جب لعاب دہن سے مل کر کوئی چیز اس پٹھے تک پہنچتی ہے تو اللہ کے

مفضل سے یہ قوت اس چیز کے مزے کا ادراک کر لیتی ہے (۵) لمس وہ ایک ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے اس کے ذریعہ سے حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے۔ ہر حاسہ اسی چیز کا ادراک کرتا ہے جس کے لئے وہ بنایا گیا ہے لیکن ایک حاسہ سے دوسرے کا کام ہونا ممکن ہے یا محال ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ سب چیزیں اللہ کے پیدا کرنے سے ہوتی ہیں لہٰذا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک حاسہ میں دوسرے کی خاصیت پیدا کر دے لیکن زبان۔ کھانے کا ذائقہ اور حرارت دونوں کا ادراک کرتی ہے اس لئے کہ دو قوتیں ہیں ایک لمس دوسرے ذوق۔

س :۔ عرفوا الخبر الصادق مع تقسیمہ والمتواتر مع بیان وجہ تسمیۃ وھل ھو موجب للعلم الیقینی۔

ج :۔ خبر صادق اس خبر کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو کیونکہ خبر ایک ایسا کلام ہے جس کا تعلق خارج میں کسی واقع سے ہوتا ہے۔ پس اگر یہ کلام اس کے مطابق ہے تو خبر صادق ہے اور اگر اس کے مطابق نہیں ہے تو کاذب ہے۔ ایسی صورت میں صادق اور کاذب خبر کے اوصاف ہیں یعنی الخبر الصادق میں خبر موصوف ہے اور صادق اس کی صفت ہے اور کبھی خبر الصادق اضافت کے ساتھ بولا جاتا ہے اس صورت میں صادق خبر کی صفت نہیں ہوتا بلکہ مخبر کی صفت ہوتا ہے کیونکہ مخبر اگر واقعہ کے مطابق خبر دیتا ہے تو صادق ہے اور اگر اس کے خلاف خبر دیتا ہے تو کاذب ہے۔ پس اس صورت میں صادق اور کاذب مخبر کے اوصاف ہوئے۔

خبر صادق کی دو قسمیں ہیں ایک خبر متواتر دوسرے خبر رسول جس کی

معجزوں سے تائید کی گئی ہو خبر متواتر کو متواتر اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ یکبارگی سب کے منہ سے نہیں نکلتی بلکہ یکے بعد دیگرے سلسلہ وار پے درپے وارد ہوتی ہے۔ خبر متواتر ایسی خبر کو کہتے ہیں جو ایسے لوگوں کی زبان سے سنی جائے جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ یعنی عقل اسے ناممکن سمجھتی ہو۔ اس کا مصداق یہ ہے کہ بلا شبہ علم یعنی یقین حاصل ہو جائے جیسے گذشتہ زمانہ کے بادشاہوں کا علم یا دور کے کسی شہر مثلاً مکہ مدینہ کا علم۔ پس دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے دوسرے یہ کہ خبر متواتر کا علم بدیہی ہوتا ہے۔ نظری و استدلالی نہیں ہے کیونکہ علم نظری و استدلالی ہر شخص کو حاصل نہیں ہوتا اور خبر متواتر کا علم ہر شخص کو حاصل ہوتا ہے۔ چاہے وہ استدلال جانتا ہو یا نہ جانتا ہو حتیٰ کہ خبر متواتر سے بچوں کو بھی علم حاصل ہوتا ہے۔ جو کسب و اکتساب و استدلال وغیرہ سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ اگر خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو پھر بقول نصاریٰ حضرت عیسیٰ کا قتل اور بقول یہود حضرت موسیٰ کا دین ہمیشہ کے لئے ثابت ہو جائے گا تو ہم جواب دیں گے کہ ان لوگوں کا قول خبر متواتر نہیں ہے کیونکہ تواتر میں شرط ہے کہ ایسے لوگوں سے سنا جائے جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔ اور یہود و نصاریٰ کا جھوٹ ظاہر ہے انہوں نے تحریف کی ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ علم یقینی میں تفاوت نہیں ہوتا ہے اور خبر متواتر کے علم میں تفاوت ہوتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ ایک دو کا نصف ہے زیادہ قوی ہے اس بات کے علم سے کہ سکندر موجود تھا۔ پس معلوم ہوا کہ متواتر کا علم یقینی نہیں ہے اور اسی وجہ سے عقلاء کی ایک جماعت سمنیہ نے اس کا انکار

کردیا ہے تو ہم اس کا جواب دیں گے متواتر کا علم یقینی ہے اور اس میں جو کچھ تفاوت ہو رہا ہے وہ عادت استحضار اور احکام کے اطراف کے تصورات کے تفاوت سے ہوتا ہے۔

س ۱۲۔ بینوا النوع الثانی من الخبر الصادق وھل ھو موجب للعلم الضروری او الاستدلالی وھل خبر الملك او خبر اھل الاجماع وغیرھما داخلان فی الخبر الصادق ام لا

ج :- خبر صادق کی دوسری قسم ایسے رسول کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہوئی ہو۔ رسول اس شخص کو کہتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی ہدایت کے لئے بھیجا ہو اور اسے نئی شریعت ملی ہو۔ نبی اس شخص کو کہتے ہیں جو مخلوق کی ہدایت کے لئے تو منجانب اللہ بھیجا گیا ہو مگر اس کے پاس نئی شریعت نہ ہو مگر معجزہ دونوں کو ہوتا ہے۔ معجزہ اس کام کو کہتے ہیں جو عادت کے خلاف ہو جیسے انگلی کے اشارے سے چاند کا دو ٹکڑا ہونا خشک کنوئیں کا لبریز ہو جانا۔ مُردہ کا زندہ ہونا۔ وغیرہ وغیرہ۔ معجزہ نبوت یا رسالت کے دعویٰ کرنے والے کے صدق کے اظہار کے لئے ہوتا ہے خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری اور بدیہی نہیں ہوتا بلکہ استدلالی ہوتا ہے۔ یعنی دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ دلیل ایسی چیز کو کہتے ہیں کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے خبر مطلوب حاصل ہو جائے جیسے عالم سے صانع کا وجود معلوم ہوتا ہے یا دلیل ایسے اقوال کو کہتے ہیں جو بذات خود دوسرے قول کو مستلزم ہوں جیسے العالم حادث وکل حادث فله صانع فالعالم له صانع فالعالم له صانع سے صانع کا وجود معلوم ہوتا ہے

یعنی پہلی تعریف میں صرف اصغر کو دلیل کہا جاتا ہے اور ثانی میں صغریٰ کبریٰ پورے مجموعہ کو دلیل کہا جاتا ہے۔ اور بعض لوگوں نے جو یہ تعریف کی ہے کہ الدلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری چیز کا علم ہو جائے تو یہ کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے مذکورہ بالا دوسری تعریف میں داخل ہے یہاں پر دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ خبر رسول موجب علم ہے دوسرے اس کا علم استدلال ہے۔ بہر حال خبر رسول موجب علم تو اس لئے ہے کہ خدا نے جس کی تصدیق کے لئے معجزہ ظاہر کیا یقیناً وہ تمام احکامات میں سچا ہے اس کا ماننا ضروری ہے اب رہا اس علم کا استدلالی ہونا تو اس لئے کہ استدلال پر موقوف ہے مگر یہ علم استدلالی یقینی میں علم ضروری کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا۔ پس یہ علم اعتقاد جازم ثابت کے معنیٰ میں ہے۔ پس اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ یہ معنیٰ تو خبر متواتر میں پائے جاتے ہیں لہٰذا خبر رسول اسی میں داخل ہوئی علیحدہ کوئی چیز نہ رہی تو پھر خبر صادق کی دوسری قسم بنانے کی کیا ضرورت ہے" تو ہم جواب دیں گے کہ ہماری گفتگو اس خبر میں ہے جس کے بارے میں معلوم ہو گیا کہ یہ خبر رسول ہے اس طرح سے کہ رسول کے منہ سے سُنی گئی اور پھر لگاتار اس کا بیان ہوتا رہا۔ لیکن خبر رسول میں سے جو خبر واحد ہے اس سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے علم یقینی نہیں ہوتا کیونکہ اس کے بارے میں شبہ ہوتا ہے کہ یہ خبر رسول کی خبر ہے یا کسی دوسرے کی خبر ہے۔ اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ خبر صادق دو قسموں میں منحصر نہیں ہے کیونکہ خبر متواتر اور خبر رسول کے علاوہ کبھی خبر ملائکہ یا خبر اجماع یا خبر مقرون بالقرائن سے بھی علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا یہ بھی خبر صادق ہوئی اور خبر صادق کی تین قسمیں ہو گئیں تو اس کا جواب یہ ہے

کہ خبر سے مراد مطلق خبر ہے جس میں قرینہ کی ضرورت نہ ہو اور خبر ملائکہ وغیرہ عامۃ الخلق کو اسی وقت علم کا فائدہ دیتی ہیں جبکہ یہ خبریں رسول کے ذریعہ معلوم ہوں پس اگرچہ خبر صادق ہیں لیکن خبر رسول میں داخل ہیں کوئی تیسری قسم نہیں ہیں۔ اسی طرح خبر اہل الاجماع خبر متواتر میں داخل ہے۔

متن: عرفوا العقل ثم بینوا هل هو سبب العلم وما اختلاف العقلاء في كونه سببًا؟

ج: عقل ایک ایسی قوۃ ہے جس کی وجہ سے نفس میں علوم وادراکات کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ بعض لوگوں نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ایک طبعی صفت ہے کہ آلات صحیح ہونے کے وقت لازمی طور سے علم اس کے تابع ہوتا ہے یہ تعریف پہلی تعریف کے موافق ہے۔ لیکن بعض لوگوں نے عقل کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ ایک جوہر ہے جس کے ذریعہ محسوسات کا علم مشاہدہ سے ہوتا ہے اور غائب چیزوں کا علم دوسری چیزوں کے واسطہ سے ہوتا ہے یہ تعریف پہلی تعریف کے مخالف ہے۔

عقل علم کا تیسرا سبب ہے یعنی علم کے تین سببوں میں سے ایک سبب عقل بھی ہے لیکن عقل کے سبب ہونے میں عقلاء کا اختلاف ہے۔ سمنیہ (عقلاء کی ایک جماعت) اور ملاحدہ نظریات میں عقل کو علم کا سبب نہیں مانتے اسی طرح بعض فلاسفہ الٰہیات میں اسے سبب نہیں مانتے کیونکہ اس میں بہت اختلاف ہوتا ہے اور بسا اوقات عقلاء کی رائے میں تناقض ہوجاتا ہے جس کی بناء پر علم حاصل نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ عقل علم کا سبب نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اختلاف اور تناقض غور وفکر یعنی نظر میں فساد

ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے لیکن اگر نظر صحیح ہو تو اس میں اختلاف و تناقض نہیں ہوتا بلکہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ عقل علم کا سبب ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ علم کے لئے عقل کے سبب نہ ہونے پر جو استدلال کیا جا رہا ہے وہ بھی عقل ہی کے ذریعہ کیا جا رہا ہے پس اگر عقل علم کا سبب نہیں ہے تو پھر یہ کیسے معلوم ہوا کہ عقل علم کے لئے مفید نہیں ہے۔ اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ تو معارضہ فاسد کا فاسد سے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غلط ہے کیونکہ عقل اگر کسی چیز کے لئے مفید ہے تو پھر فاسد نہ ہوئی اور اگر کسی چیز کے لئے مفید نہیں ہے تو پھر معارضہ نہ ہوا اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عقل کا علم کے لئے مفید ہونا بدیہی اور ضروری ہے تو پھر اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے جیسے الواحد نصف الاثنین (ایک دو کا آدھا ہے) یا عقل کا مفید علم ہونا نظری ہے تو نظر کا نظر سے ثابت ہونا لازم آتا ہے یہ دور ہے اور دور باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عقل کا مفید علم ہونا ضروری ہے لیکن ضروری میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔ کبھی تو عناد اور دشمنی کے سبب ہوتا ہے اور کبھی ادراک میں قصور اور کوتاہی کے سبب سے ہوتا ہے کیونکہ عقلوں میں تفاوت ہوتا ہے سب عقلیں برابر نہیں ہیں اور اسے عقلاء بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اور عقل کے مفید علم ہونے کو نظری مانا جائے تو بھی کوئی قباحت لازم نہیں آتی کیونکہ نظری کو کبھی خصوص نظر سے ثابت کیا جاتا ہے جسے نظر نہیں کہتے جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث سے معلوم ہوا کہ العالم حادث اور یہ بالکل بدیہی ہے اور یہ استدلال اسی کے لئے خاص نہیں ہے بلکہ ہر نظر صحیح جو شرائط کے ساتھ مقرون ہو وہ علم کے لئے مفید ہے۔

س۱۲:۔ عرفوا البدیھی والاکتسابی حسب ما بینھما الشارح العلام ثم بینوا الفرق بین الاکتسابی والاستدلالی مع دفع التناقض فی کلام صاحب البدایۃ۔

ج:۔ جو چیز عقل کی اول توجہ سے بلا فکر ثابت ہو جائے وہ بدیہی ہے جیسے الکل اعظم من الجزء (کل جزء سے بڑا ہے) کیونکہ اس علم میں کل جزء اور اعظم کے تصور کرتے ہی علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے کسی دوسری چیز کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جو چیز عقل کی اول توجہ سے ثابت نہ ہو بلکہ استدلال کے بعد حاصل ہو تو وہ اکتسابی ہے چاہے استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے آگ سے دھواں ہونے پر استدلال کرنا یا معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے دھواں سے آگ پر استدلال کرنا لیکن اکتسابی اور استدلالی میں تھوڑا سا فرق ہے کیونکہ استدلالی استدلال (دلیل میں غور وفکر کے بعد ہی حاصل ہوتا ہے اور اکتسابی کبھی استدلال سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی محض کسب یعنی مباشرۃ اسباب اور محض نقل صرف کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے یعنی اکتسابی اعم ہے اور استدلالی خاص ہے۔ پس ہر استدلالی اکتسابی ہے لیکن ہر اکتسابی استدلالی نہیں ہے کیونکہ یہ بلا دلیل حاصل نہیں ہوتا بخلاف اکتسابی کے کہ وہ بلا دلیل بھی حاصل ہو جاتا ہے لیکن ضروری دونوں کے مقابلہ میں آتا ہے یعنی کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں آتا ہے اور اس کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ بدون اکتساب حاصل ہو یا بلا اختیار حاصل ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں آتا ہے اور اس کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ جو بلا استدلال یعنی بغیر غور وفکر کے حاصل ہو۔ اس تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جو بعض لوگوں نے جو اس

حاصل شدہ علم کو اکتسابی (الحاصل بمباشرۃ الاسباب بالاختیار) اور بعض نے ضروری (الحاصل بدون الاستدلال) قرار دیا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ صاحب ہدایہ نے جو اپنے کلام میں ایک جگہ ضروری کو اکتسابی کے مقابلہ میں پیش کیا ہے اور ایک جگہ ضروری کو استدلالی کے مقابلہ میں پیش کیا اس میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ جیسا اوپر بیان کیا گیا ہے ضروری دونوں کے مقابلہ میں آتا ہے اور ایسے ہی اس کی تفسیر کی جاتی ہے یعنی ضروری کے دو معنی بیان کئے جاتے ہیں۔

ش:۔ هل الالهام من اسباب المعرفة عند اهل الحق ام لا وهل خبر الواحد وتقليد المجتهد يفيدان العلم؟

ج:۔ اگر فیضان کے طور پر کوئی چیز دل میں آجائے تو اسے الہام کہتے ہیں اہل حق کے نزدیک الہام علم و معرفت کا سبب نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ الہام سے علم حاصل ہوتا ہے لیکن یہ ایسا علم نہیں ہے جو عام مخلوق کو حاصل ہو اور دوسروں پر لازم کیا جاسکے۔ اور یہاں علم سے ایسا علم مراد ہے جو دوسروں پر لازم کیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ اسباب علم تین ہی ہیں اور الہام اس میں شامل نہیں ہے ورنہ اسباب علم تین میں منحصر نہ رہتے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ مصنف نے علم اور معرفت دونوں الفاظ استعمال کئے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں پر علم اور معرفت دونوں سے مراد ایک ہی ہے یعنی یہاں معرفت بمعنی علم ہے۔ بہرحال اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الہام سے علم حاصل ہوتا ہے اور اس کا ثبوت حدیث میں بھی موجود ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الھمنی ربی (میرے رب نے مجھے الہام کیا) اس کے علاوہ بہت سے سلف

صالحین سے بھی منقول ہے لیکن صرف یہی بات ہے کہ یہ علم عادۃ الخلق کو نہیں ہوتا اور دوسروں پہ لازم نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے اسے اسباب علم میں سے نہیں شمار کیا گیا ہے جس طرح الہام سے ایسا علم حاصل نہیں ہوتا جو دوسرے پہ لازم کیا جا سکے اور اسے اسباب میں نہیں شمار کیا گیا اسی طرح خبر واحد اور تقلید مجتہد کو بھی اسباب علم میں سے نہیں شمار کیا گیا ہے ان دونوں سے علم حاصل نہیں ہوتا بلکہ ظن حاصل ہوتا ہے اور کبھی اعتقاد جازم تو حاصل ہوتا ہے مگر وہ قابل زوال ہوتا ہے اور مصنف نے علم سے ایسا یقین مراد لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہیں ہے لہذا خبر واحد اور تقلید مجتہد علم کے اسباب میں داخل نہیں ہیں کہ کوئی شخص اعتراض کرے کہ اسباب علم تین میں منحصر نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ رہا کہ مصنف نے علم سے جو علم یقین مراد لیا ہے وہ نہ الہام سے حاصل ہوتا ہے نہ خبر واحد یا تقلید مجتہد سے لہذا یہ سب اسباب علم میں داخل نہیں ہیں۔

متن ۱۹:- ما المراد بالعالم وهل هو محدث بجميع اجزائه ام لا ما قول الفلاسفة فى هذا الباب۔

ج:- عالم سے مراد اللہ تعالیٰ کے سوا تمام موجودات ہیں جن سے صانع کو جانا جائے جیسے عالم الاجسام عالم الاعراض عالم النباتات عالم الحیوان وغیرہ۔ عالم میں صفات باری تعالیٰ داخل نہیں ہیں کیوں وہ جس طرح عین ذات باری تعالیٰ نہیں ہیں اسی طرح غیر ذات بھی نہیں ہیں۔ مصنف نے یعنی شارح علام نے مثال دے کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ما سوی اللہ سے مراد اجناس ہیں افراد شخصیہ مراد نہیں ہیں پس زید، عمر، بکر کو عالم نہیں کہا جائے گا بلکہ من العالم کہا جائے گا۔ پس عالم میں باری تعالیٰ کے سوی تمام چیزیں داخل ہیں۔ عالم

اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مُحدَث ہے یعنی پہلے معدوم اور ناپید تھا۔ پھر اسے پیدا کیا گیا ہے۔ لیکن عالم کے مُحدَث ہونے میں فلاسفہ کا اختلاف ہے وہ اسے محدث نہیں مانتے وہ اس بات کے قائل ہیں کہ آسمان اپنے مادہ اور شکل کے ساتھ قدیم ہے یعنی جس طرح آسمان کا مادہ قدیم ہے اسی طرح اس کی صورت بھی قدیم ہے۔ اسی طرح عناصر بھی ان کے یہاں اپنے مادہ اور صورت کے ساتھ قدیم ہیں فلاسفہ اس بات کی تشریح کرتے ہیں کہ عناصر اربعہ کی صورت نوعیہ کسی وقت بھی صورت شخصیہ سے خالی نہیں رہی ہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ عالم کو فلاسفہ بھی محدث کہتے ہیں پھر اختلاف کیسے ہوا تو جواب یہ ہے کہ فلاسفہ عالم کو محدث دوسرے معنی میں کہتے ہیں وہ محدث کے معنی محتاج الی الغیر مراد لیتے ہیں لیکن اہل حق محدث کے یہ معنی مراد نہیں لیتے بلکہ محدث یعنی موجود بعد العدم مراد لیتے ہیں یعنی عالم پہلے معدوم تھا پھر موجود ہوا۔ لہٰذا فلاسفہ اور اہل حق کے مفہوم مرادی میں اختلاف ہو گیا۔ چونکہ مصنف نے عالم کو محدث بتایا اور یہ ایک دعویٰ ہے جس کے لئے دلیل کی ضرورت تھی لہٰذا آگے تفصیل کے ساتھ دلیل کو بیان کیا تاکہ ہر شخص اس کے تسلیم کرنے کے لئے مجبور ہو جائے۔

متن :- لما قسم المصنف العالم الی الاعیان والاعراض۔ والاعیان ما هي وكم قسماً لها بينوا النزاع في هذا الباب۔

ج :- چونکہ مصنف نے دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محدث ہے لہٰذا اس کی دلیل بیان کرنے کے لئے اعیان و اعراض کی طرف عالم کی تقسیم کی۔ اعیان عین کی جمع ہے۔ عین اس چیز کو کہتے ہیں جو قائم بالذات ہو اسی طرح اعراض عرض کی جمع ہے اور عرض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو دوسرے کے ساتھ قائم ہو۔ متکلمین کے نزدیک

قائم بالذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز خود بخود قائم ہو دوسرے کے تابع نہ ہو اور قائم بالذات نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز دوسرے کے تابع ہو لیکن فلاسفہ کے نزدیک قائم بالذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز دوسرے سے مستغنی ہو اسے کسی محل کی ضرورت نہ ہو اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز دوسرے کے ساتھ اس طرح مخصوص ہو جائے کہ ایک صفت اور دوسرا موصوف بن جائے چاہے اس کے لئے تحیز نہ ہو جیسے سواد جسم یا تحیز نہ ہو جیسے صفات باری تعالیٰ یا مجردات وغیرہ۔

واضح رہے کہ حکمار کی اصطلاح میں وجود کی چند قسمیں پائی جاتی ہیں (۱) وجود بنفسہ یعنی ایسا وجود جو غیر کی طرف سے نہیں آیا بلکہ اپنی ذات سے ہے جیسے ذات باری تعالیٰ کا وجود (۲) وجود بغیرہ یعنی ایسا وجود جو غیر کی عطا سے حاصل ہوا ہو جیسے تمام عالم کا وجود (۳) وجود لنفسہ یعنی ایسا وجود جو اپنے نفس کے لئے ہو جیسے جواہر کا وجود یا ذات باری تعالیٰ کا وجود (۴) وجود لغیرہ یعنی ایسا وجود جو غیر کے لئے ہو اور دوسرے کے تابع ہو جیسے اعراض کا وجود (۵) وجود فی نفسہٖ یعنی ایسا وجود جو خود ذات میں ہو اور غیر کا اس میں کوئی لحاظ نہ ہو جیسے ذات باری کا وجود یا جواہر وغیرہ کا وجود (۶) وجود فی غیرہ یعنی ایسا وجود جو اس کی ذات میں نہ ہو بلکہ دوسرے کے ساتھ ہو جیسے اعراض انتزاعیہ کا وجود کیونکہ ان کے وجود فی ذاتہ نہیں ہوتے بلکہ منشاء و ماخذ سے انتزاع کئے جاتے ہیں جیسے فوقیت تحتیت وغیرہ۔ پس ذات باری کا وجود بنفسہ لنفسہ فی نفسہ ہے اور جوہر کا وجود بغیرہ لنفسہ فی نفسہ ہے اور اعراض انضمامیہ کا وجود بغیرہ لغیرہ فی نفسہ ہے اور اعراض انتزاعیہ واعتباریہ کا وجود بغیرہ لغیرہ فی غیرہ ہے۔

متن:۔ بینوا الاختلاف فی ترکیب الجسم بین الفلاسفۃ والمتکلمین مع بیان اثبات الجزء۔

ج :- فلاسفہ اور متکلمین دونوں ہی جسم کو مرکب مانتے ہیں بعض لوگوں کے نزدیک دو جزء سے بھی جسم مرکب ہوتا ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ جسم کے لئے تین اجزاء کا ہونا لازمی ہے کہ جسم کے لئے لمبائی چوڑائی اور موٹائی متحقق ہو جائے فلاسفہ جسم کو ہیولیٰ اور صورت سے مرکب مانتے ہیں اور جزء لا یتجزیٰ کو نہیں مانتے متکلمین جزء لا یتجزیٰ کو مانتے ہیں اور اس کے لئے بہت سی دلیلیں بیان کرتے ہیں اس میں سب سے بڑی اور قوی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک کرہ (گول چیز) کو حقیقی سطح پر رکھا جائے تو کرہ حقیقی سطح حقیقی کے پورے حصے سے نہیں ملے گا بلکہ ایک ایسے جزء سے ملے گا یعنی مماس ہوگا جو غیر منقسم ہے کیونکہ اگر وہ دو جزؤں سے مماس ہو تو بلا شبہ ان دونوں جزؤں کے درمیان بالفعل خلا ہوگا لہٰذا کرہ حقیقی کرہ نہ ہوگا۔ مشائخ دوسری دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر جزء لا یتجزیٰ نہ ہو اور ہر چیز ہمیشہ تقسیم ہوتی رہے تو پھر رائی اور پہاڑ دونوں برابر ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے لامتناہی اجزاء ہوں گے لہٰذا دونوں برابر ہوئے حالانکہ دونوں برابر نہیں ہیں ایک چھوٹا ہے اور ایک بڑا ہے اور اشیاء کا چھوٹا اور بڑا ہونا اجزاء کی کمی اور بیشی سے ہوتا ہے اور جب دونوں کے اجزاء لامتناہی ہوئے تو پھر تقسیم کے اعتبار سے دونوں برابر ہوئے حالانکہ یہ غلط ہے لیکن یہ سب دلیلیں ضعیف ہیں کیونکہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفعل اجزاء غیر متناہیہ سے مرکب ہے اور تقسیم میں برابر ہونے سے اجزاء کا یا جسم کا برابر ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ بڑی چیز کے اجزاء بڑے ہوں گے اور چھوٹی چیز کے اجزاء چھوٹے ہوں گے۔ انھیں وجوہات کی بنا پر علامہ رازیؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار فرمایا ہے۔ لیکن واضح رہے کہ جُزء لا یتجزیٰ کی نفی کی دلیلیں بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں۔ البتہ جزء لا یتجزیٰ یا جوہر فرد کے اثبات سے یہ فائدہ ہے کہ فلاسفہ کی گمراہیوں سے نجات حاصل ہوتی ہے۔

اس سے ہیولیٰ و صورت کا بطلان ہوتا ہے جس سے فلاسفہ عالم کو قدیم ثابت کرتے ہیں اور اجساد کے حشر کی نفی کرتے ہیں اسی طرح بہت سے اصول ہندسہ جن سے آسمانی حرکات اور آسمان کے خرق والتیام کا محال ہونا ثابت کرتے ہیں باطل ہو جاتے ہیں۔

س ۱۹:۔ الغرض ما ھو وھل ھو یحدث فی الاجسام والجواھر بینوا بالامثلۃ۔

ج:۔ عرض اس ممکن کو کہتے ہیں جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ دوسرے کے ساتھ قائم ہو یعنی اپنے تحیز میں غیر کا تابع ہو جیسے کہ صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے جیسے سفیدی، سیاہی، سُرخی، زردی اور سبزی باقی تمام رنگ انھیں کی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں یا اکوان یعنی اجتماع وافتراق اور حرکت وسکون وغیرہ یا طعوم یعنی ذائقے جیسے مرارت (تلخی) حرقت (تیزی) ملوحت (شوری) عفوصت ظاہری (زبان سکڑنا) حموضت (ترشی) قبض (زبان کے ظاہر و باطن کا سکڑنا) حلاوت (شیرینی) دسومت (چربی) تفاحت (بے مزگی) اور ان کی ترکیب سے بے شمار قسمیں پیدا ہوتی ہیں۔ یا روائح یہ رائحہ کی جمع ہے اس کے معنی بو کے ہیں اور ان کی بہت سی قسمیں ہیں یہ یعنی الوان واکوان وطعوم وروائح سب اعراض ہیں اور دوسروں کے ساتھ قائم ہیں لیکن ظاہر یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ دوسرے تمام اعراض صرف جسم کو عارض ولاحق ہوتے ہیں دوسرے کے ساتھ عارض نہیں ہوتے۔

س ۲۰:۔ بینوا دلیل حدوث الاعیان والاعراض وحدوث العالم۔

ج:۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم اعیان واعراض ہیں اور اعیان اجسام وجواہر ہیں اور یہ سب کے سب حادث ہیں بہر حال اعراض کا حدوث تو بعض کا

حدوث مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے جیسے سکون کے بعد حرکت یا اندھیرے کے بعد روشنی یا سپیدی کے بعد سیاہی حادث (پیدا) ہوتی ہے اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے معلوم ہوتا ہے ان کے حدوث کی دلیل یہ ہے کہ بعض اعراض پر عدم طاری ہوتا ہے جیسے حرکت ہونے سے سکون معدوم ہو جاتا ہے اور روشنی سے اندھیرا معدوم ہو جاتا ہے اسی طرح سیاہی آنے سے سپیدی معدوم ہو جاتی ہے پس اگر یہ چیزیں حادث نہ ہوتیں بلکہ قدیم ہوتیں تو ان پر عدم طاری نہ ہوتا کیونکہ عدم کا طاری ہونا ان کے قدیم ہونے کے منافی ہے کیونکہ قدیم یا تو واجب لذاتہ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ اور اس پر عدم کا طاری نہ ہونا ظاہر ہے یا واجب بغیرہ ہوتا ہے جیسے صفات باری تعالیٰ کہ ان پر عدم طاری نہیں ہوتا ورنہ علت و معلول میں تخلف پیدا ہو جائے گا باقی رہے اعیان تو ان کا حدوث اس طرح سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے بلکہ ان پر کون و فساد طاری ہوتا ہے اور جو چیزیں حوادث سے خالی نہیں ہوتیں وہ حادث ہوتی ہیں پس معلوم ہوا کہ اعیان حادث ہیں۔ اب یہاں دو مقدمہ ہیں (۱) اعیان کا حوادث سے خالی نہ ہونا (۲) جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ بہر حال پہلا مقدمہ تو اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ ہر چیز کسی نہ کسی محل میں ہوگی اور اسے سکون کہتے ہیں ایک محل سے نکل کر دوسرے محل میں جائے گی اسے حرکت کہتے ہیں پس معلوم ہوا کہ ان پر حوادث طاری ہوتے ہیں اور دوسرا مقدمہ اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جن چیزوں پر عدم طاری ہوتا ہے یا ان پر عدم طاری ہونے کی صلاحیت ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتیں کیونکہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہوتا لہذا ایسی چیزیں قدیم نہیں ہیں بلکہ حادث ہیں جب دونوں مقدمے ثابت ہو گئے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ جس طرح اعراض حادث ہیں

اسی طرح اعیان بھی حادث ہیں۔

س۲۱:۔ ما الابحاث التی وقعت فی الاستدلال علی حدوث العالم

ج:۔ حدوث عالم کے استدلال میں چند بحثیں ہیں (۱) اعیان کے جواہر و
اعراض میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے نیز اس چیز کے محال ہونے پر بھی کوئی
دلیل نہیں ہے کہ کوئی ممکن ایسا پایا جائے جو قائم بالذات ہو لیکن متحیز بالکل نہ ہو
جیسے عقول، نفوس مجردہ جیسے کہ فلاسفہ قائل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن
سے ہماری مراد بالکل عام نہیں ہے بلکہ وہ چیزیں مراد ہیں جن کا وجود خارج
میں پایا جاتا ہو اور ایسی چیزیں اعیان اور اعراض ہی ہیں جو جواہر و اجسام میں
منحصر ہیں اور نفوس مجردہ کا وجود خارج میں ثابت نہیں ہے کیونکہ اس کے
وجود کی دلیلیں ناتمام ہیں (۲) اعراض کے حدوث کی جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ
تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی ہیں کیونکہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ
مشاہدہ سے نہ ان کا حدوث معلوم ہوتا ہے نہ ان کے اضداد کا جیسے آسمان کے ساتھ
قائم ہونے والے اعراض یعنی روشنی، اشکال اور امتدادات وغیرہ۔ تو اس کا جواب یہ
ہے کہ ان اعراض کا حدوث ثابت نہ ہونے سے ہمارا کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ جب اعیان کا
حادث ہونا ثابت ہو گیا تو اعراض کا حدوث (حادث ہونا) خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ
اعراض اعیان ہی کے ساتھ قائم ہوتے ہیں لہٰذا جب اعیان حادث ہوئے تو ان کے
ساتھ اعراض بھی حادث ہوئے (۳) ازل کسی مخصوص حالت کا نام نہیں ہے کہ ازل
میں موجود ہونے سے ازل میں حوادث کا وجود لازم آئے بلکہ ازل کا مطلب یہ ہے
کہ اس سے پہلے کوئی چیز نہ ہو اور زمانہ ماضی میں اس کا وجود غیر متناہی ہو یہی وجہ ہے
کہ فلاسفہ حرکات جزئیہ کو حادث کہتے ہیں اور مطلق حرکت کو قدیم کہتے ہیں تو اس کا جواب

یہ ہے کہ مطلق حرکت قدیم نہیں ہو سکتی کیونکہ مطلق جب بھی پایا جاتا ہے تو جزئیات
کے ضمن میں ہی پایا جاتا ہے اور جب کہ جزئیات حادث ہیں تو مطلق بھی حادث
ہے کیونکہ دونوں کا وجود ایک ہے۔ (۴۳) اگر ہر جسم حیز میں ہو تو حیز کا غیر متناہی
ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حاوی کی سطح کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے
متصل ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک حیز اس فراغ کو کہتے ہیں جو
متوہم ہوتا ہے اور جسم اس کو بھرتی کرتا ہے یعنی جسم کے ابعاد ثلاثہ (لمبائی چوڑائی
موٹائی) اس میں نفوذ کرتے ہیں۔

متن ۴۴:۔ ما الدلیل علی ثبوت المحدث للعالم و بینوا المحدث من هو

ج:۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم محدث ہے تو محدث کا وجود بھی ثابت
ہو جاتا ہے کیونکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ محدث کے لئے محدث کا ہونا ضروری
ہے کیونکہ ممکن کے لئے وجود اور عدم دونوں برابر ہوتے ہیں لہٰذا کسی مرجح کا
ہونا ضروری ہے جو اس کے وجود کو ترجیح دے پس ثابت ہو گیا کہ عالم کے لئے
کوئی نہ کوئی محدث (پیدا کرنے والا) ہے جو واجب ہے یعنی ایسی ذات جو
واجب الوجود ہے اور اس کا وجود لذاتہ ہے یعنی اسے کسی دوسرے نے نہیں
بنایا ہے۔ وہ کسی کا محتاج نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دنیا کا پیدا کرنے والا
واجب الوجود نہ ہو بلکہ جائز الوجود ہو تو وہ بھی جملہ عالم میں شامل ہوگا یعنی
عالم کے اندر داخل ہو گا۔ حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ اس صورت میں دنیا کے لئے
خالق نہ ہو سکے گا۔ حالانکہ سبھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ واجب الوجود ایسی چیز
ہو گی جو خود واجب ہو اور کسی دوسرے کا محتاج نہ ہو بعض لوگوں کا خیال
ہے کہ یہ دلیل بغیر ابطال تسلسل کے ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس دلیل

کا سلسلہ اگر ممکنات کا سلسلہ
میں ابطال تسلسل کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ممکنات کا سلسلہ
لامتناہی ہو تو لامحالہ کسی ایسی علت کے محتاج ہوں گے جو ممکنات کے علاوہ
کوئی دوسری چیز یعنی واجب ہو کیونکہ ایک چیز خود اپنے لئے علت نہیں ہو سکتی
اور جب ممکنات کے لئے ان کے علاوہ کوئی دوسری چیز علت نکلی تو تسلسل ختم
ہو گیا یاد رکھنا چاہئے کہ تسلسل کو باطل کرنے کے لئے برہان تطبیق بہت مشہور
ہے برہان تطبیق یہ ہے کہ معلول اخیر سے غیر متناہی کی طرف ایک جملہ فرض کیا جائے
اور اس معلول اخیر کے آگے سے غیر متناہی کی طرف دوسرا جملہ فرض کیا جائے پھر
دونوں جملوں کو اس طرح تطبیق دی جائے کہ پہلے جملہ کے اول کو ثانی جملہ کے
اول سے تطبیق دیں اور پہلے جملہ کے ثانی کو دوسرے جملہ کے ثانی سے تطبیق دیں
اور اسی طرح برابر کرتے چلے جائیں تو لامحالہ یا تو دونوں سلسلے لا الی نہایۃ
چلے جائیں گے مگر ایسا نہیں ہو سکتا ورنہ چھوٹا اور بڑا دونوں کا برابر ہونا
لازم آئے گا) یا ایک چھوٹا ہو جائے گا اور دوسرا بقدر یک زیادہ ہو جائے گا
پس دونوں متناہی ہوں گے اور تسلسل باطل ہو گیا لیکن واضح رہے کہ برہان
تطبیق صرف انھیں چیزوں میں جاری ہوتی ہے جو خارج میں موجود ہوں لیکن
جو چیزیں وہمی ہیں ان میں برہان تطبیق جاری نہیں ہوتی۔

س: ما اثبتوا وحدانیۃ اللہ تعالیٰ بالدلائل مع بیان مالہ وما علیہا
ج:۔ اللہ تعالیٰ واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ
واجب الوجود کا مفہوم ایک سے زائد پر صادق آوے اور وحدانیت باری تعالیٰ
برقرار نہ رہے اس بارے میں متکلمین کے درمیان برہان تمانع مشہور ہے جسکی
طرف بقولہ تعالیٰ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا سے اشارہ

کیا گیا ہے۔ برہان تمانع کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمانع ممکن ہوگا بایں طور کہ ایک اِلٰہ زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اُس کے سکون کا، کیونکہ حرکت و سکون ان دونوں میں ہر ایک ممکن ہے اور ان کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہے۔ ایسی صورت میں یا تو دونوں باتیں حاصل ہوں گی یا دونوں حاصل نہ ہوں گی۔ اگر دونوں حاصل ہوں گی تو اجتماعِ ضدین لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر ایک حاصل ہو تو ایک خُدا کا عاجز ہونا لازم آئے گا لہٰذا وہ خُدا خُدا نہیں رہے گا پس تعدد امکان تمانع کو مستلزم ہے اور امکانی تمانع محال ہے۔ اس تقریر سے یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے کہ دونوں کا متفق ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ ہماری دلیل سے امکان تمانع ثابت ہوتا ہے اور متفق ہونا اس کی نقیض نہیں ہے۔ لہٰذا متفق ہونے سے امکان تمانع ختم نہیں ہوتا۔
یاد رکھنا چاہیے کہ لَوْ کَانَ فِیْھِمَا اٰلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا حجۃ اقناعیہ ہے۔ حجتِ اقناعیہ اسے کہتے ہیں جو مقدماتِ ظنیہ سے مرکب ہوتی ہے اور ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ اور برہان تمانع قطعی ہے اور وہ یقین کا فائدہ دیتی ہے۔
اس آیت میں تعدد آلہ کے لئے زمین و آسمان کے فساد کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ یہ ملازمہ عادیہ ہے اور مقدمات خطابیات کے لائق ہے کیونکہ عادت بھی جاری ہے کہ جب حاکم متعدد ہوتے ہیں تو آپس میں تمانع اور تغالب ضرور ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ اس آیت میں ملازمہ اقناعیہ نہیں ہے بلکہ قطعیہ ہے اور فساد سے مراد زمین اور آسمان کا پیدا نہ ہونا ہے یعنی اگر دو صانع فرض کئے جائیں تو ان دونوں میں تمانع (جھگڑا) پایا جائے گا اور مصنوع پیدا نہ ہوگا تو ہم اس اعتراض کا یہ جواب دیں گے کہ امکان تمانع

سے یہ لازم آتا ہے کہ صانع متعدد نہ ہوں بلکہ ایک ہو۔ یہ لازم نہیں آتا کہ مصنوع نہ پایا جائے کیونکہ مصنوع ایک صانع سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ اس آیت میں لَوْ کا کلمہ استعمال کیا گیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ مقدم اور تالی زمانہ ماضی میں معدوم ہوں جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ تعدد الٰہ کا عدم صرف زمانہ ماضی میں پایا جائے حالانکہ مقصود ایسا نہیں ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیں گے کہ لو کا کلمہ کبھی صرف نفی پر دلالت کرتا ہے۔ (یعنی انتفاء جزا بسبب انتفائے شرط) اس میں زمانہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ یہاں ایسا ہی مراد ہے۔

س ۲۲ :۔ بینوا معنی القدیم صحوا هل الله تعالیٰ قدیمٌ ام لا وما الفرقُ بین القدیم والواجب ؟

ج :۔ قدیم اس کو کہتے ہیں جس کے وجود کی ابتدا نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ قدیم ہے کیونکہ وہ واجب الوجود ہے۔ اور واجب الوجود قدیم ہی ہوتا ہے کیونکہ اگر قدیم نہ ہو تو حادث ہوگا اور اس کا وجود کسی دوسرے سے ہوگا لہٰذا وہ واجب واجب نہیں رہے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ واجب اور قدیم الگ الگ دو لفظ ہیں اور دونوں کے معنی جُداگانہ ہیں۔ بات صرف اتنی ہے کہ صدق کے اعتبار سے دونوں مساوی ہیں۔ لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ قدیم عام ہے اور واجب خاص ہے۔ کیونکہ قدیم ذاتِ باری اور صفاتِ باری دونوں پر صادق آتا ہے اور واجب صرف ذاتِ باری پر صادق آتا ہے۔ صفات باری پر صادق نہیں آتا۔ لہٰذا ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہوئی۔ لیکن متاخرین میں سے بعض لوگوں نے صفات باری کو بھی واجب کہا ہے۔

وہ فرماتے ہیں کہ اگر صفات باری واجب نہ ہوں، تو ممکن ہوں گے۔ لہٰذا اپنے وجود میں دوسرے کے محتاج ہوں گے لہٰذا وہ قدیم نہیں رہیں گے بلکہ حادث ہوجائیں گے۔ حالانکہ صفاتِ باری تعالیٰ حادث نہیں ہیں۔ لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اگر صفات کو واجب کہا جائے تو یہ اعتراض لازم آئے گا کہ معنی معنی کے ساتھ قائم ہوں کیونکہ واجب باقی ہوتا ہے اور بقاء ایک معنی ہے جو دوسرے کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہٰذا قیام معنی بالمعنی لازم آتا ہے لہٰذا واجب کو متعدد کہنا درست نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی دشواری ہے کہ اگر واجب کو عام کہا جائے تو یہ توحید کے منافی ہے۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ وجوب ذات کے اوصاف میں سے ہے۔ صفات کے اوصاف میں سے نہیں ہے۔ لہٰذا اگر صفاتِ باری تعالیٰ واجب نہ ہوں تو اُن کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

س[۲۵]:۔ بینوا الدلیل علی کون اللہ تعالیٰ حیًا قادرًا علیمًا سمیعًا، بصیرًا، شائیًا، مریدًا، ولیس بعرض۔

ج:۔ اللہ تبارک تعالیٰ حی، قادر، علیم، سمیع، بصیر، شائی اور مرید ہے۔ کیونکہ جس خدا نے پورے عالم کو اس انوکھے اور بہترین نظام کے ساتھ بنایا ہے اور زمین اور آسمان کو عجیب عجیب نقشوں، شکلوں اور صورتوں کے ساتھ مزین کیا ہے بلا شبہہ وہ اس قابل ہے کہ اُس میں یہ سارے صفات بدرجۂ اتم موجود ہوں عقل بغیر چوں و چرا اس بات کو تسلیم کرتی ہے جس طرح سے اللہ تعالیٰ میں یہ صفتیں پائی جاتی ہیں اُسی طرح وہ ان صفتوں کی ضدوں سے منزہ ہے۔ اور یہ بات شروع سے بھی ثابت ہے۔

اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے۔ کیونکہ عرض بذات خود قائم نہیں ہوتی بلکہ

دوسرے کی محتاج ہوتی ہے جو اُسے قائم کرے اور جو چیز دوسرے کی محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہوتی ہے لہٰذا باری تعالیٰ عرض نہ ہوگا کیونکہ وہ ممکن نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ عرض کی بقار محال ہے کیونکہ اگر محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو بقار ایک معنی اور صفت ہوگی جو عرض کے ساتھ قائم ہوگی۔ پس قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا یہ محال ہے۔ بقار عرض کے امتناع کی یہ دلیل دو باتوں پر موقوف ہے (۱) شیٔ کی بقار شیٔ کے وجود پر ایک زائد معنی ہیں (۲) قیام بالمحل کے معنی تحیز میں محل کا تابع ہونا ہے۔ شارح نے اس کی تردید کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ بقار استمرار وجود کو کہتے ہیں اور بقار کی حقیقت صرف وجود ہے اس اعتبار سے کہ دوسرے زمانے کی طرف اُس کی نسبت کی جائے۔ اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ بقار اور وجود دونوں ایک کیسے ہوسکتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجود کبھی حدوث کے معنی میں آتا ہے لہٰذا اعتراض پیدا نہیں ہوتا، اور قیام کے معنی صفت کا موصوف کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ جیسے کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور متحیز نہیں ہیں۔ کیونکہ باری تعالیٰ تحیز سے پاک ہے۔

س۲:۔ ھل اللّٰہ تعالیٰ جسم وجوھر ومرکب من الاجزاء او متحیز ومصور ومحدود بینوا بالتفصیل۔

ج: مصنف علیہ الرحمۃ نے پہلے صفات ایجابیہ کا ذکر کیا اس کے بعد اب صفات سلبیہ شروع کر رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے کیونکہ جسم مرکب ہوتا ہے اور اس کے لئے کسی نہ کسی حیز (محل) کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ ساری چیزیں حدوث کی علامت ہیں۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جسم ہوتا تو حادث ہوتا حالانکہ وہ قدیم ہے اسی طرح باری تعالیٰ جوہر بھی نہیں ہے

کیونکہ جوہر متکلمین کے نزدیک جزء لایتجزیٰ کا نام ہے جو کہ جسم کا جزء ہے اور حادث ہے۔ اسی طرح جوہر فلاسفہ کے نزدیک ماہیت ممکنہ کا نام ہے یعنی جوہر ممکن کے اقسام میں سے ہے اور باری تعالیٰ ممکن نہیں ہے بلکہ واجب ہے اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ اگر جسم و جوہر سے واجب لذاتہ اور موجود لا فی الموضوع مراد لیا جائے تو پھر ان دونوں کا اطلاق باری تعالیٰ پر کیوں درست نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں صانع عالم پر جسم و جوہر کے عدم اطلاق کے دو سبب ہیں ایک تو یہ کہ شریعت میں ایسا وارد نہیں ہوا ہے دوسرے یہ کہ جوہر کے لفظ سے مرکب اور متحیز ہونا سمجھ میں آتا ہے اور باری تعالیٰ اس سے منزہ ہے نصاریٰ اور مجسمہ نے باری تعالیٰ پر جسم و جوہر کا اطلاق اسی معنی کے اعتبار سے کیا ہے جس سے باری تعالیٰ کا منزہ ہونا ضروری ہے اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ شریعت میں تو موجود واجب اور قدیم کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر نہیں ہوا ہے تو ان الفاظ کا اطلاق بھی صحیح نہ ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ الفاظ مترادف ہیں اور اجماع سے باری تعالیٰ پر موجود کا اطلاق ثابت ہے اور اجماع بھی شریعت کی دلیلوں میں سے ہے لہٰذا ان الفاظ کا اطلاق صحیح ہوگا۔ اسی طرح باری تعالیٰ مصوَّر (صورت والا) نہیں ہے جیسے انسان یا حیوان کی صورت کیونکہ صورت و شکل جسم کے خواص میں سے ہیں اور یہ چیزیں جسم کو کمیت و کیفیت و حدود و نہایت کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں پس جس طرح باری تعالیٰ جسم نہیں ہے اسی طرح محدود و معدود بھی نہیں ہے یعنی نہ وہ حد والا ہے نہ کثرت والا کیونکہ یہ سب کمیات متصلہ یا منفصلہ سے حاصل ہوتے ہیں اور باری تعالیٰ ان کا محل نہیں ہے اور

یہ بالکل ظاہر ہے اسی طرح باری تعالیٰ نہ متحیز ہے نہ متبعض ہے یعنی ابعاض اور اجزاء والا نہیں ہے کیونکہ جس میں یہ چیزیں ہوتی ہیں وہ محتاج ہوتا ہے اور باری تعالیٰ دوسرے کا محتاج نہیں ہے اسی طرح باری تعالیٰ متناہی بھی نہیں ہے کیونکہ تناہی مقادیر و اعداد کی صفت ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ باری تعالیٰ میں نہ مقدار ہے نہ عدد۔

س: ھل یجوز ان یوصف اللہ تعالیٰ بالماھیۃ والکیفیۃ وھل ھو یتمکن فی مکانٍ او یجری علیہ زمانًا۔

ج:۔ اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا کیونکہ ماہیت جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے اور باری تعالیٰ مرکب نہیں ہے اسی طرح باری تعالیٰ کیفیت کے ساتھ موصوف بھی نہیں ہوتا کیفیات جیسے لون۔ طعم۔ رسلحہ۔ حرارت۔ برودت۔ رطوبت۔ یبوست وغیرہ) کیونکہ یہ چیزیں جسم کے صفات میں سے ہیں اور مزاج و ترکیب کے تابع ہیں اور جس طرح باری تعالیٰ جسم نہیں ہے اسی طرح کسی مکان میں متمکن بھی نہیں ہے کیونکہ تمکن اس وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ ایک بُعد (امتداد) دوسرے بعد میں نفوذ کرے۔ اور اس میں امتداد اور مقدار کی ضرورت ہوتی ہے اور باری تعالیٰ امتداد اور مقدار سے منزہ ہے کیونکہ یہ سب جسم کے صفات ہیں اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس میں بُعد نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متمکن خاص ہے اور متحیز عام ہے کیونکہ حیز فراغ (خالی) متوہم کو کہتے ہیں۔ جسے شئ ممتد یا غیر ممتد بھرتی ہے دلیل مذکور عدم تمکن فی المکان پر دلیل ہے اور عدم تحیز کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اگر متحیز ہو تو یا ازل میں ہوگا یا ازل میں

نہیں ہوگا اگر ازل میں ہے تو خبر کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور اگر ازل میں نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ دوسری بات یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہو تو پھر یا تو حیز کے برابر ہوگا یا اس سے کم یا زاید اگر حیز کے برابر یا اس سے کم ہے تو اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر زاید ہے تو تجزی ہونا لازم آئے گا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے اسی طرح کسی جہت یعنی اوپر نیچے وغیرہ میں بھی نہیں ہے کیونکہ یہ جہات یا تو خود مکان ہیں یا کسی مکان کے اطراف ہیں اور یہ ثابت ہو چکا کہ باری تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے۔

اسی طرح باری تعالیٰ پر زمانہ بھی جاری نہیں ہوتا کیونکہ زمانہ ہمارے نزدیک متجدد اور حادث ہے جس سے دوسری چیز کا اندازہ کیا جاتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک حرکت کی مقدار کو کہتے ہیں اور باری تعالیٰ ان سب سے پاک ہے

س۲۸:۔ هل يشبه البارى عز اسمه شئ و ما اختلاف المشائخ فى هذا الباب و ما هو الحق۔

ج:۔ کوئی چیز باری تعالیٰ کے مشابہ نہیں ہے کیونکہ مشابہت و مماثلت سے اگر اتحاد فی الحقیقۃ مراد ہے تو بالکل ظاہر ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ دو چیزیں اس طرح ہوں کہ ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے تو اس معنی کے اعتبار سے بھی باری تعالیٰ کا کوئی مشابہ و مماثل نہیں ہے کیونکہ موجودات میں سے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو کسی وصف میں باری تعالیٰ کا قائم مقام ہو سکے اوصاف مخلوقات اور اوصاف باری تعالیٰ میں کوئی مناسبت نہیں ہے صاحب ہدایہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ مماثلت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب تمام اوصاف میں اشتراک ہو اگر کسی ایک میں اشتراک نہ ہو تو مماثلت ختم ہو جاتی ہے۔

شیخ ابوالمعین نے تبصرہ میں لکھا ہے کہ ایک وصف میں اشتراک ہونے سے مماثلت پائی جاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فقہ میں زید عمرو کے مثل ہے اگرچہ دوسرے اعتبار سے ان میں اختلاف ہوتا ہے اور اشعری کا یہ قول کہ جمیع اعتبار سے اشتراک ہونا چاہئے، باطل ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کے بارے میں فرمایا الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل اور اس سے استوار فی الکیل مراد لیا ہے۔ اگرچہ وزن اس کے دانے اور نرمی و سختی میں اختلاف ہو پس معلوم ہوا کہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں شرکت ضروری نہیں ہے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا خیال ہے کہ اشعری اور صاحب تبصرہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اشعری کی مراد یہ ہے کہ جس چیز میں مماثلت ہو اس میں جمیع وجوہ کے اعتبار سے ہونا چاہئے کیونکہ مماثلت ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی کبھی ایک چیز میں کبھی کئی چیزیں میں کبھی کئی چیزوں میں ہوتی ہے۔ اور اگر اشتراک من کل وجوہ مراد ہو تو پھر دونوں چیزیں ایک ہو جائیں گی لہٰذا تعدد ہی ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح یہ بھی واضح رہے کہ خدا کے علم سے کوئی چیز خارج نہیں اور ہر چیز اسکی قدرت کے اندر ہے کیونکہ اگر بعض چیزوں کا علم نہ ہو (جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ خدا کو جزئیات کا علم نہیں) تو یہ نقص و عیب ہوگا۔ اور مخصص کی طرف احتیاج ہوگی یہاں پر بعض لوگوں کو مغالطہ ہوگیا ہے چنانچہ دہریہ کہتے ہیں خدا کو اپنی ذات کا علم نہیں۔ نظام کہتا ہے کہ جہل و قبح پیدا کرنے پر قادر نہیں بلخی کہتا ہے کہ بندے کے مقدور کی طرح قادر نہیں ہے اور عام معتزلہ کہتے ہیں کہ عین مقدور بندہ پر قادر نہیں۔

س ۲۹:۔ ما الاختلاف بین الفلاسفۃ والمتکلمین والمعتزلۃ فی

باب صفات اللہ تعالیٰ وھی ھی ازلیۃ قائمۃ بذاتہ تعالیٰ ام لا۔

ج:۔جب یہ معلوم ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ حی، عالم، قادر وغیرہ ہے اور ان میں سے ہر لفظ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم سے زاید ہیں اور یہ سارے الفاظ مترادف بھی نہیں ہیں تو خدا کے لئے علم و قدرت و حیات وغیرہ کی صفتیں ثابت ہوگئیں کیونکہ جب کسی چیز پر کوئی مشتق صادق آتا ہے تو اس چیز کے لئے باخذ اشتقاق ثابت ہو جاتا ہے۔معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اس کا علم نہیں ہے اور قادر ہے اس کی قدرت نہیں ہے حالانکہ اس کا محال ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے ہم کہیں کہ اسود لا سواد لہ یعنی سیاہ ہے مگر اس میں سیاہی نہیں اور اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے ثبوت کے لئے نصوص ناطق ہیں اسی طرح افعال یقینیہ کا صدور اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے وجود پر دلالت کرتا ہے یہ نہیں کہ عالم و قادر صرف نام رکھ لیا ہے واضح رہے کہ جو علم و قدرت کیفیات و ملکات میں سے ہیں ان میں جھگڑا نہیں ہے کیونکہ ہمارے مشائخ نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے حیات ازلی۔علم ازلی ہے جو کہ عرض ہے نہ مستحیل البقاء نہ ضروری ہے نہ مکتسب یہی حال تمام صفات کا ہے بلکہ جھگڑا اس بات میں ہے کہ جیسے ایک انسان کو علم ہوتا ہے جو عرض ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد اور حادث ہے۔پس کیا اللہ تعالیٰ کا علم بھی اسی طرح اس کی ذات پر زائد اور اسی طرح سارے صفات ہیں۔تو فلاسفہ اور معتزلہ نے انکار کر دیا اور کہا کہ اللہ کی صفات عین ذات ہیں اور اس صورت میں نہ ذات باری میں کثرت ہوتی ہے نہ قدیم چیزوں اور واجبات کا تعدد لازم آتا

ہے اور حق کی طرح صفات کو عین ذات نہ مانا جائے تو پھر یہ تمام خرابیاں لازم آتی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صفات میں تعدد لازم آرہا ہے ذات میں نہیں اور جو تعدد محال ہے وہ ذوات قدیمہ کا تعدد ہے صفات، تعدد محال نہیں ہے ہاں اگر صفات عین ذات ہوں تو پھر علم و قدرت و حیات سب ایک ہو جائیں گے اور بہت سے محالات لازم آئیں گے۔ اسی طرح یاد رکھنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات ازلی ہیں فرقہ کرامیہ کہتا ہے کہ باری تعالیٰ کے صفات حادث ہیں یہ سراسر غلط ہے کیونکہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے۔ پس حاصل یہ رہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہیں جو ازلی ہیں اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں جیسا کہ اہل حق فرماتے ہیں اور اس میں کسی قسم کا کوئی شبہہ نہیں ہے۔

س ۳۰:۔ اذکروا الدلائل التی اقامت معتزلۃ فی نفی صفات اللہ تعالیٰ مع جواب المصنف عنہ۔

ج:۔ صفات باری تعالیٰ کے بارے میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اہل حق کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں معتزلہ اس کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہیں بلکہ اس کی ذات کا عین ہیں اور دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر صفات باری تعالیٰ عین ذات نہ ہوں تو بہت سی خرابیاں لازم آئیں گی مثلاً صفات باری ازلی اور قدیم ہیں لہٰذا تعدد قدماء اور واجبات لازم آئے گا پس توحید باطل ہو جائے گی کیونکہ آٹھ صفتیں ہیں لہٰذا آٹھ واجب ثابت ہوں گے حالانکہ نصاریٰ تین ہی واجب بالذات ماننے سے کافر ہو گئے اور یہاں آٹھ واجب بالذات

ثابت ہو رہے ہیں۔ اسی طرح اللہ کے علاوہ دوسری چیزوں کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اسی طرح ذات باری میں کثرت ثابت ہو جائے گی حالانکہ یہ سب چیزیں باطل ہیں پس سب سے بہتر صورت یہی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کو ذات باری کا عین مان لو پھر یہ ساری قباحتیں دور ہو جائیں گی۔ مصنف نے معتزلہ کی ان دلیلوں کا جواب اس طرح دیا کہ صفات باری قائم بذاتہ ہیں عین ذات نہیں ہیں اور معتزلہ جو خرابیاں بتاتے ہیں ان میں سے کوئی لازم نہیں آتی ہے۔ کیونکہ صفات باری تعالیٰ جیسے عین ذات نہیں ہیں ویسے ہی غیر ذات بھی نہیں ہیں صفات باری تعالیٰ فی نفسہا ممکن ہیں لیکن ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کی وجہ سے واجب و قدیم ہیں اور ایسے ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے جو ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اس صورت میں نہ تو ذات باری تعالیٰ میں کثرت ثابت ہوتی ہے نہ تعدد آلہہ لازم آتا ہے چونکہ یہ مقام بہت مشکل تھا اس لئے فلاسفہ و معتزلہ نے صفات کی نفی کر دی اور کرامیہ نے ان کی قدامت کی نفی کی اور اشاعرہ نے صفات کی عینیت و غیریت کی نفی کی۔

س ۳۱:۔ کیف یلزم اجتماع النقیضین وارتفاعہما فی نفی عینیۃ الصفات وغیریتہا وما الجواب عنہ وما النظر فی الجواب۔

ج:۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ یعنی نفی عینیت و غیریت ظاہر میں ارتفاع نقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع النقیضین ہے کیونکہ ایک شئ کا مفہوم اگر دوسری شئ کا مفہوم نہیں ہے تو وہ شئ دوسری شئ کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور عین و غیر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے تو ہم یہ جواب دیں گے کہ مشائخ

نے غیریت کے یہ معنی بیان کیا ہے کہ دو موجود کا اس طور پر ہونا کہ ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو اور فرض کیا جا سکے یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کے یہ معنی بیان کیا ہے کہ دونوں کے مفہوم بالکل بلا تفاوت متحد ہوں۔ پس عینیت و غیریت دونوں نقیضین نہیں ہوں گی بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ متصور ہے بایں طور کہ ایک شئ ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہٖ دوسری شئے کے نہ پائی جاوے جیسے جز کل کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور بعض صفات بعض کے ساتھ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلیہ ہیں پس اگر ذات بدون صفات کے پائی جاویں تو صفات میں عدم آوے گا اور عدم ازلی پر محال ہے اور دس میں سے ایک کی بقا بدون دس کے مستحیل ہے اور بقا دس کی بدون ایک کی بھی مستحیل ہے کیونکہ ایک دس میں سے ہے۔ پس عدم دس کا عدم ایک کا ہے، اور وجود دس کا وجود ایک کا ہے۔ بخلاف صفات محدثہ کے کیونکہ قیام ذات کا بدون صفت معینہ کے متصور ہے۔ لہٰذا غیر الذات ہوگی۔ ایسا ہی مشائخ نے ذکر کیا ہے۔ اس میں نظر ہے کیونکہ مشائخ نے اگر مغائرۃ سے صحت انفکاک جانبین مراد لیا ہے تو عالم ساتھ صانع کے اور عرض کے ساتھ محل کے ان چیزوں سے نقض وارد ہو گا۔ کیونکہ عالم کا وجود عدم صانع کے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا کیونکہ عدم صانع محال ہے اسی طرح عرض کا وجود بغیر محل کے نہیں ہو سکتا۔ مثلاً سواد کا وجود بغیر محل کے متصور نہیں ہو سکتا اور یہ بالکل ظاہر ہے حالانکہ سواد اور محل سواد دونوں میں مغایرت یقینی ہے اور اگر صحت انفکاک ایک جانب

مراد لیا جائے تو ذات وصفت اور جزو کُل کے درمیان مغائرت لازم آئے گی۔ کیونکہ جزء کا وجود بغیر کل کے اور ذات کا وجود بغیر صفت کے ممکن ہے اب رہا یہ اعتراض کہ عشرہ کے بغیر واحد کا باقی رہنا محال ہے تو یہ فاسد ہے کیونکہ عشرہ نام ہے مجموعہ آحاد کا لہٰذا جب ایک پایا جاوے تو واحد تو پایا جائے گا لیکن عشرہ نہیں پایا جائے گا۔ ہاں عشرہ کے بغیر واحد کا باقی رہنا اس وقت محال ہے جب کہ واحد سے مراد فقط واحد نہ ہو بلکہ واحد من العشرہ مراد ہو یعنی اضافت کا اعتبار کیا گیا ہو۔ لیکن مشائخ نے یہاں اضافت کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ بعض صفات کا تصور ہوتا ہے مگر دوسروں کا عدم متصور نہیں ہوتا کیونکہ صفات ازلی ہیں ان کا عدم محال ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے صفات باری میں عینیت دونوں کی نفی کیوں کرتے ہو کہ اس میں اعتراض پیدا ہوتا ہے بلکہ اس طرح کہو کہ صفات باری وجود کے اعتبار سے عین ذات ہیں اور مفہوم کے اعتبار سے غیر ذات ہیں اس میں کسی طرح کا اعتراض نہیں پیدا ہوتا ہے جیسے الانسان کاتب و شاعر وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عالم قادر سمیع وغیرہ ایسے الفاظ میں ممکن ہے جن کا حمل ہو سکتا ہے لیکن علم و قدرت۔ حیات وغیرہ میں ممکن نہیں ہے کیونکہ اللہ عالم تو کہہ سکتے ہیں مگر اللہ علم نہیں کہہ سکتے۔ پس یہ معنی لینا درست نہ ہوگا بلکہ یہی تقریر ٹھیک رہی کہ صفات باری نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں۔

س۲ :۔ بینوا الصفات الازلیۃ للہ تعالیٰ کمًا وکیفًا۔

ج :۔ باری تعالیٰ جل جلالہ کے لئے صفات ازلیہ دس بیان کی جاتی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے (۱) علم (۲) قدرت (۳) حیات (۴) قوت (۵) سمع۔

(۶) بصر (۷) ارادہ و مشیت (۸) فعل و تخلیق (۹) ترزیق (۱۰) کلام علم ایک ازلی صفت ہے۔ جب یہ صفت معلومات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو وہ منکشف ہو جاتے ہیں۔ قدرت ایک ازلی صفت ہے جب یہ صفت مقدورات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو ان میں اثر کرتی ہے۔ حیات ایک ازلی صفت ہے یہ صفت علم کی صحت کو واجب کرتی ہے۔ قوت۔ قوت کے معنی قدرت کے ہیں لہٰذا یہ صفت قدرت میں داخل ہے۔

سمع :- ایک ازلی صفت ہے اور اس کا تعلق مسموعات سے ہوتا ہے۔

بصر :- ایک صفت ازلی ہے اور اس کا تعلق بصرات سے ہے۔ سمع و بصر سے ایسا کامل ادراک حاصل ہوتا ہے جو تخئیل، توہم، اثر خامہ یا وصول ہوا سے حاصل نہیں ہوتا۔ اب اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ جب سمع و بصر قدیم ہیں تو بنابر تعلق مسموعات و مبصرات بھی قدیم ہوں گے حالانکہ ایسا نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ جس طرح علم و قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات و مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ اگرچہ یہ صفات قدیم ہیں لیکن حوادثات کے ساتھ ان کا تعلق قدیم نہیں ہے بلکہ حادث ہے۔

ارادہ و مشیت :- یہ دونوں ازلی صفتیں ہیں اور کسی مقدور کو کسی وقت میں ہونے کی خصوصیت کو واجب کرتی ہیں باوجودیکہ قدرت کا تعلق ہر ایک کے ساتھ برابر ہے۔ واضح رہے کہ چونکہ قدرت کا تعلق وقوع اور لا وقوع دونوں کے ساتھ برابر ہے اور ارادہ کا تعلق صرف وقوع کے ساتھ ہوتا ہے لہٰذا ارادہ و قدرت دو الگ الگ چیزیں ہیں اسی طرح ارادہ وقوع سے پہلے ہوتا ہے اور علم وقوع کے بعد ہوتا ہے لہٰذا ارادہ اور علم دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ بعض

لوگ ارادہ کو حادث کہتے ہیں مگر یہ غلط ہے ارادہ بھی صفت قدیم ہے اسی طرح ارادہ کے معنی حکم کے بھی نہیں ہیں جیساکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ ارادہ کا تعلق تمام واجبات سے ہے پس اگر بمعنی حکم ہوتا تو کوئی بھی کا فر نظر نہ آتا۔

فعل و تخلیق۔ یہ دونوں ازلی صفتیں ہیں ان دونوں کو تکوین بولا جاتا ہے۔ اصل میں تخلیق کے بجائے خلق کا لفظ ہے لیکن چونکہ خلق بمعنی مخلوق زیادہ مشہور ہے لہٰذا مصنف نے اس کے بجائے تخلیق کا لفظ استعمال کیا۔

ترزیق:۔ ایک خاص تکوین ہے مصنف نے ان چیزوں کی تصریح کردی تاکہ معلوم ہوجائے کہ تخلیق تصویر ترزیق احیار و اماتت وغیرہ میں سے ہر ایک صفت ازلی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ یہ سب اضافات نہیں ہیں اور نہ باری تعالیٰ کے افعال کی صفتیں ہیں جیساکہ اشاعرہ نے خیال کیا ہے۔

کلام:۔ ایک ازلی صفت ہے اس کو اس نظم سے تعبیر کیا گیا ہے جس کا نام قرآن ہے جو حرفوں سے مرکب ہے۔ اس صفت کی ضرورت اس لئے ہے کہ انسان جب کوئی معنی بتانا چاہتا ہے تو اسے بھی عبارت، الفاظ، کتابت اور اشارہ وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ نیز یہ بھی واضح رہے کہ کلام علم کے علاوہ صفت ہے کیونکہ بسا اوقات انسان ایسی چیز بولتا ہے جس کا اسے یقین و علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا یقین و علم ہوتا ہے اسی طرح یہ صفت ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بسا اوقات انسان ایسی چیز کا حکم کرتا ہے (یعنی بولتا ہے) جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا ایسے کلام کو کلام نفسی کہتے ہیں چنانچہ عربی کے شاعر اخطل نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ ؎

ان الکلام لفی الفواد و انما جعل اللسان علی الفواد دلیلا

حضرت عمر رضؓ نے فرمایا۔ زودت فی نفسی کلامًا اگر کوئی کہے کہ کلام کے صفت ہونے کی دلیل کیا ہے تو جواب یہ ہے کہ اس پر دلیل اجماع امت ہے نیز تمام انبیاء علیہم السلام نے بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور یہ بغیر کلام کے ناممکن ہے۔ پس یہ دس صفتیں ہوئیں لیکن حقیقت میں آٹھ ہی ہیں کیونکہ صفت قوۃ قدرت میں داخل ہے اور صفت تخلیق و ترزیق کو تکوین کہا جاتا ہے یہ آٹھوں صفتیں حسب ذیل ہیں۔ (۱) علم (۲) قدرت (۳) حیات (۴) سمع (۵) بصر (۶) ارادہ (۷) تکوین (۸) کلام۔

س ۳۳:۔ ما النزاع فی الارادۃ والتکوین والکلام ولماذا کر المصنف بیانہا۔

ج :۔ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفتیں ہیں لیکن آخر کی تین صفتوں میں چونکہ کافی جھگڑا تھا لہٰذا مصنف رحؒ نے انھیں یعنی ارادہ تکوین اور کلام کو مکرر بیان کیا۔ تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ اللہ کو متکلم جانتے ہیں مگر ایسے کلام کے ساتھ جو غیر کے ساتھ قائم ہے حالانکہ یہ سراسر غلط ہے کیونکہ صفت موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے غیر کے ساتھ نہیں پس جب اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو کلام اس کے ساتھ قائم ہوگا نہ کہ غیر کے حنابلہ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے حروف و آواز سے مرکب ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ کیونکہ اعراض حادث ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ حدوث سے پاک ہے وہ قدیم ہے اس کی صفتیں قدیم ہیں ان تمام خرابیوں سے بچنے کے لئے مصنف نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام سے متکلم ہے یعنی ایسا کلام اس کی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے ازلی ہے

حروف اور آواز کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ یہ سب اعراض ہیں اور صفت کلام
سکوت کے منافی ہے اسی طرح آلات کے منافی ہے یعنی کلام الٰہی میں کسی آلہ کی
ضرورت نہیں ہے اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ آلات وغیرہ تو کلام لفظی کیلئے
ہوتے ہیں کلام نفسی پر نہیں صادق آتے تو جواب یہ ہے کہ یہاں آلات و سکوت سے
ظاہری و باطنی دونوں مراد ہیں لہٰذا کلام نفسی کو بھی شامل ہے۔

اللہ تعالیٰ متکلم ہے یعنی آمر و ناہی مخبر ہے مطلب یہ ہے کہ کلام ایک صفت
ہے اس میں تعلقات سے کثرت ہوتی ہے مثلاً کلام کا تعلق طلب سے رہا تو امر
ہوا اگر منع سے ہوا تو نہی ہوا اگر قصہ سے ہوا تو خبر ہوا یہ کثرت صرف کلام ہی
کے ساتھ نہیں بلکہ علم و قدرت وغیرہ تمام صفتوں کا یہی حال ہے کہ تعلقات، کی
کثرت سے کثرت پیدا ہوتی ہے یعنی تکثر اور حدوث تعلقات میں سے ہو رہا
ہے فی نفسہ وہ سب صفات قدیم ہیں۔ اور کسی صفت کے تکثر پر کوئی
دلیل نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ سب
کلام اقسام ہیں اور بغیر ان کے کلام کا وجود نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا فی نفسہ کلام متکثر
ہوا تو اس کا جواب دیں گے کہ یہ غلط ہے۔ کیونکہ کلام ایک ہی وقت میں امر، نہی
وغیرہ نہیں ہوتا ہے بلکہ تعلق کے وقت ان میں سے ایک قسم ہوتا ہے بعض کا خیال
ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور سب اسی میں داخل ہیں کیونکہ امر کا حاصل کام
کرنے پر ثواب اور چھوڑنے پر عذاب کی خبر دینا ہے اور نہی اس کا برعکس ہے۔
اسی طرح استخبار کا حاصل طلب الاعلام کی خبر دینا اور ندا کا حاصل طلب قبولیت
کی خبر دینا ہے پس یہ سب خبر میں داخل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ان چیزوں
کے معنی میں اختلاف ہے جسے ہم بداھۃً تسلیم کرتے ہیں اور بعض کا بعض کو

مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔ اب اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ کلام صفت ازلی ہے اور ازل میں کوئی مخلوق نہیں تھی تو پھر امر و نہی کس کو کیا گیا حالانکہ یہ چیزیں ماضی کے صیغے کے ساتھ کہی گئی ہیں لہٰذا یہ جھوٹ ہوا۔ تو ہم جواب دیں گے کہ ہم ازل میں کلام کو امر و نہی نہیں بناتے لہٰذا کوئی اعتراض نہیں اور ازل میں اسے امر و نہی مانا جائے تو مامور کے موجود ہونے کے وقت مامور کی تحصیل کے ایجاب کے لئے ہے لہٰذا آمر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے کہ دنیا میں کوئی شخص اپنا بیٹا فرض کرتا ہے اور اسے حکم بھی دیتا ہے کہ پیدا ہونے کے بعد ایسا کرے گا۔ ازل میں خبر دینا کسی زمانے کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا کیونکہ اللہ کے لئے نہ کوئی ماضی ہے نہ کوئی حال ہے نہ کوئی مستقبل وہ ان چیزوں سے پاک ہے جس طرح اللہ کا علم ازلی ہے اور زمانے کے تغیر سے متغیر نہیں ہوتا اسی طرح کلام بھی ازلی ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

س ۴۳:۔ القرآن کلام اللّٰه غیر مخلوق ما اراد المصنف بهذا ولما عقب القرآن بكلام الله ولما اقام غير المخلوق مقام غير الحادث وما الاختلاف في هذا الباب۔

ج:۔ مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قرآن بھی کلام اللہ ہے کیونکہ اس سے پیشتر بتا چکے ہیں کہ کلام اللہ کی صفت ہے اور ازلی ہے۔ پس جس طرح قرآن نظم متلو حادث (مرکب من الحروف والاصوات) کو کہتے ہیں اسی طرح کلام نفسی قدیم کو بھی کہتے ہیں اسی لئے القرآن غیر مخلوق نہیں کہا بلکہ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے اور فرمایا القرآن کلام اللہ غیر مخلوق یعنی وہ قرآن جو کلام اللہ ہے یعنی قدیم ہے وہ غیر مخلوق ہے تاکہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ یہ قرآن

جو مرکب من الحروف والاصوات ہے یہ قدیم ہے جیسا کہ حنابلہ جہالت اور دشمنی کے باعث اسی کے قائل ہو گئے اور مرکب من الاصوات والحروف کو غیر مخلوق کہنے لگے۔ دوسری بات یہ کہ مصنف نے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا۔ غیر حادث نہیں کہا یعنی غیر حادث کے بجائے لفظ غیر مخلوق استعمال کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ غیر حادث اور غیر مخلوق دونوں کے ایک ہی معنی ہیں دوسرے یہ کہ حدیث میں حضرت محمدؐ نے فرمایا ہے۔ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق۔ لہٰذا اس کی مطابقت ہو جائے۔ تیسرے یہ کہ اختلاف میں یا مخالفین میں جو عبارت مشہور ہے اس کی تصریح ہو جائے کیونکہ لوگوں میں یہی اختلاف ہے۔ ان القرآن مخلوق اور غیر مخلوق اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کو خلق قرآن کا مسئلہ نام رکھا گیا ہے۔

خلق قرآن کے مسئلہ میں معتزلہ اور اہل حق کے درمیان اختلاف ہے۔ اہل حق قرآن کلام اللہ کو غیر مخلوق مانتے ہیں اور معتزلہ اسے مخلوق مانتے ہیں اس اختلاف کا مرجع کلام نفسی کا اثبات اور اس کی نفی ہے اور نہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ ہم لوگ ان الفاظ اور حروف کو قدیم نہیں کہتے ہیں اور وہ لوگ کلام نفسی کو مخلوق و حادث نہیں کہتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اجماع اور انبیاء علیہم السلام کی نقل متواتر سے یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اس کی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور ظاہر ہے کہ یہ الفاظ و حروف حادث ہیں اس کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتے پس معلوم ہوا کہ جو کلام باری تعالیٰ کی صفت ہے وہ نفسی ہے اور قدیم ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق و حادث ہے اور یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ

انزال، تنزیل فصاحت بلاغت۔ معجزات، تالیف تنظیم وغیرہ قرآن کی صفتیں ہیں اور یہ ساری چیزیں مخلوق کی صفت ہیں۔ پس معلوم ہوا قرآن مخلوق ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال حنابلہ کے مقابلہ میں تو مفید ہو سکتا ہے لیکن ہمارے خلاف حجت نہیں بن سکتا کیونکہ ہم لوگ اس نظم کو جو اصوات وحروف سے مرکب ہے حادث مانتے ہیں ہماری گفتگو نفسی قدیم میں ہے۔ اور مخلوق نہیں ہے معتزلہ باری تعالیٰ کو مانتے ہیں اور کلام کو حادث کہتے ہیں تو پھر اللہ تعالیٰ متکلم کیسے ہوا تو انھوں نے یہ صورت نکالی کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے یعنی موجد التکلم ہے اس نے اصوات وحروف کو ایجاد کیا مگر یہ درست نہیں کیونکہ متحرک وہ شخص ہوتا ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ شخص جس نے حرکت ایجاد کیا ہو اسی طرح متکلم وہ ہوگا جس کے ساتھ کلام قائم ہو۔

س:۔ بینوا اقوی شبہ المعتزلۃ مع الجواب عنھا وھل یجوز سماعۃ الکلام القدیم۔

ج:۔ معتزلہ نے مختلف اعتراضات کئے ہیں اور سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ سب لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن اس چیز کا نام جو نقل ہوتی ہوئی ہم تک پہنچی ہے وہ دو دفتیوں (سرورق اور آخر ورق) کے درمیان ہے اور اس متواتر نقل کے لئے لازم ہے کہ قرآن ہماری کتابوں میں لکھا ہوا ہو۔ زبانوں سے پڑھا جاتا ہو اور کانوں سے سُنا جاتا ہو اور یہ ساری چیزیں حدوث کی علامتیں ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ قرآن مخلوق و حادث ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہہ قرآن حروف والفاظ دالہ کی شکلوں میں ہماری کتابوں میں

مکتوب ہے۔ الفاظ مخیلہ کے ذریعہ ہمارے دلوں میں محفوظ ہے اور الفاظ مسموعہ کے ذریعہ زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اور کانوں سے سُنا جاتا ہے مگر قرآن ان میں سے کسی میں حلول نہیں کرتا بلکہ قرآن ایک معنی قدیم کا نام ہے۔ جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے اور اس کا تلفظ کیا جاتا ہے نظم دالہ کے ذریعہ سُنا جاتا ہے نظم مخیل کے ذریعہ یاد کیا جاتا ہے اور نقوش واشکال کی صورت میں حروف دالہ کے ذریعہ لکھا جاتا ہے یعنی وہ حروف والفاظ قرآن پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ النار جوہر مضئی محرق یعنی آگ ایک جوہر ہے جو روشنی دینے والا اور جلانے والا ہے۔ گو آگ کے لیے بولنا، سُننا لکھنا پڑھنا سب کچھ پایا جاتا ہے مگر آگ کی حقیقت نہ کتاب میں پائی جاتی ہے نہ زبانوں پر نہ کان وغیرہ میں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایک چیز کے بہت سے وجود ہوتے ہیں مثلاً وجود فی الاعیان (وجود حقیقی) وجود فی الاذہان (وجود ذہنی) وجود فی العبادۃ (وجود تعبیری بولنا) وجود فی الکتابت (وجود تحریری) کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے عبارت وجود ذہنی کو بتاتی ہے اور وجود ذہنی حقیقت پر دلالت کرتا ہے پس جہاں قرآن کو اوصاف قدیمہ سے موصوف بتایا گیا ہے جیسے القرآن غیر مخلوق وہاں قرآن سے اس کی حقیقت مراد ہے جو خارج میں موجود ہے اور جہاں قرآن کے لئے اوصاف حادثہ لاتے ہیں جیسے القرآن مکتوب۔ مقروٴ، مسموع، محفوظ وہاں قرآن سے مراد الفاظ ونقوش مراد ہوتے ہیں جیسے ہم کہیں کہ قرآن کو حفظ کرلیا تو قرآن سے مراد الفاظ ہیں اور اگر کہیں کہ بے وضو قرآن چھونا منع ہے تو یہاں قرآن سے مُراد نقوش ہیں۔ اب رہا یہ کہ کلام قدیم کو

سُننا ممکن ہے تو اشعری اس کو جائز کہتے ہیں اور ابو اسحاق اسفرائینی منع کرتے ہیں شیخ ابو منصور ماتریدی نے اسی کو پسند کیا ہے۔ لہٰذا جہاں کہیں آتا ہے حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَامَ اللّٰہِ تو مراد یہ ہوتی ہے حَتّٰی یَسْمَعَ مَا یَدُلُّ عَلٰی کَلَامِ اللّٰہِ۔ حضرت موسیٰؑ نے کلام اللہ بلا واسطہ سُنا اسی وجہ سے انھیں کلیم کہا گیا۔

س ۳۶:۔ التکوین ما ھو ھل ھو صفۃ اللّٰہِ تعالیٰ۔ بیّنوا وجوہ کونہ ازلیۃً مع بیان مذھب المحققین فیہ۔

ج:۔ تکوین ایک ایسے معنی کا نام ہے جسے فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث اور اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ معدوم کو عدم سے وجود میں لانے کا نام تکوین ہے۔ تکوین اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے کیونکہ عقل اور نقل دونوں سے ثابت ہے کہ وہ عالم کا پیدا کرنے والا ہے خالق ہے اور ظاہر ہے کہ بغیر خلق کے صفت بنے ہوئے اس پر خالق کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ صفت تکوین ازلی ہے اور اس کے متعدد اسباب ہیں (۱) ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے (۲) اللہ نے اپنے ازلی کلام میں اپنے کو خالق کہا ہے یعنی خلق کو صفت قرار دیا ہے۔ پس اگر ازل میں خالق نہ ہو تو کذب لازم آئیگا۔ یا خالق کے معنی مجازی مراد لئے جائیں گے یعنی جس میں خلق کی قدرت ہو اور مجازی یعنی ذات باری کے لئے مناسب نہیں کیونکہ وہ حقیقتاً خالق ہے (۳) تیسرے اگر تکوین حادث ہوتی تو یا تو کسی دوسرے تکوین سے ہوتی و تسلسل لازم آتا یا بلا تکوین ہوتی تو حادث کا محدث سے مستغنی ہونا لازم آتا اور صانع معطل ہو جاتا (۴) چوتھے اگر تکوین حادث ہوتی تو یا تو ذات باری میں ہوتی یا غیر میں اگر ذاتِ باری میں ہوتی تو ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا، اور اگر غیر میں ہو تو پھر ہر جسم اپنے

لے خالق بن جائے۔ان دلیلوں کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم قدرت وغیرہ حقیقی صفتیں ہیں۔ لیکن محققین کا خیال ہے کہ تکوین ایک اضافی چیز ہے اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے اس کے ساتھ اور اس کے بعد ہونا اور معبود و محیی و ممیت ہونا ہے حاصل یہ ہے کہ ازل میں تخلیق ترزیق اِماتۃ الاحیاء وغیرہ کا مبدء ہے اور قدرت ارادہ کے علاوہ کسی دوسری صفت کے اوپر تکوین کے بولے جانے کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

س۳۵ :۔ بلینوا استدلال حدوث التکوین وما اجاب المصنف عنہ

ج :۔ بعض لوگوں نے تکوین کو حادث بتایا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ تکوین بغیر مکوَّن کے نہیں ہو سکتی۔ جیسے ضرب بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتی پس اگر تکوین حادث نہ ہو بلکہ قدیم ہو تو مکوَّن کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے مصنف نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ عالم کی تکوین بلکہ اس کے ہر جزء کی تکوین ازل میں نہیں ہے تکوین حادث نہ ہو بلکہ قدیم ہو تو مکوَّن کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے مصنف نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ عالم کی تکوین بلکہ اس کے ہر جزء کی تکوین ازل میں نہیں ہے بلکہ اس کے علم وارادہ کے مطابق اس کے وجود کے وقت ہے یعنی جب جزء موجود ہوتا ہے اس وقت تکوین کا اس سے تعلق ہوتا ہے پس ہر جزء کے ساتھ تکوین کا تعلق حادث ہوتا ہے۔ یعنی تکوین قدیم ہے اور تعلق حادث ہے اور تکوین ازل اور ابد میں باقی ہے جیسے کہ علم و قدرت وغیرہ دوسری صفتیں قدیم ہیں اور ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ تعلقات حادث ہیں یہی جواب ہے اس اعتراض کا کہ اگر عالم کے وجود کا تعلق ذات باری یا صفات سے

تعلق نہیں ہے تو صانع کا تعطل اور حوادث کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اگر تعلق ہے تو پھر عالم قدیم ہوگا اور یہ باطل ہے۔ اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ مکوّن کا تعلق اگر تکوین سے ہوگا تو مکوّن کا حادث ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدیم کا تعلق غیر کے ساتھ نہیں ہوتا ہے البتہ حادث کا تعلق غیر کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قدیم و حادث کی یہ تفسیر فلاسفہ کے نزدیک ہے لیکن متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے وجود کے لئے ابتداء ہو اور قدیم وہ ہے جس کے وجود کے لئے ابتداء نہ ہو لہٰذا حادث کے ساتھ محض تعلق ہونے سے قدیم کا حادث ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ حادث اپنے صدور اور بقاء کے لئے غیر کا محتاج ہوتا ہے اور اسے فلاسفہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ ہاں اگر صدور عالم عن الصانع کے لئے حدوث عالم کے علاوہ کسی دوسری چیز کو دلیل بناتے تب مکوّن کا حادث ہونا لازم آتا مگر ایسا نہیں ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تکوین کا تصور بغیر مکوّن کے نہیں ہوسکتا اور صفت تکوین مثل صفت ضرب کے ہے کیونکہ ضرب صفت اضافی ہے جو بغیر مضاف و مضاف الیہ کے متصور نہیں ہوتی لیکن تکوین صفت حقیقی ہے اور اضافت کے لئے (معدوم کو عدم سے وجود میں لانا امید) رہے عین اضافت نہیں ہے لہٰذا اس پہ کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

س۸۸:۔ ماظنکم فی هٰذا الباب هل التکوین عین المکوّن ام غیرہ بینوا بالتفصیل؟

ج:۔ اہل حق کے نزدیک تکوین غیر مکوّن ہے کیونکہ فعل ہے اور وہ مفعول ہے اور یہ بالکل بدیہی چیز ہے کہ فعل مفعول کا غیر ہوتا ہے جیسے

ضرب و مضروب اور اکل و ماکول ایک دوسرے سے مغائر ہیں۔ دلیل یہ ہے
کہ اگر تکوین مکوّن کا عین ہو تو لازم آئے گا کہ مکوّن بغیر مکوّن کے خود بخود
پیدا ہو جائے کیونکہ جب تکوین عین مکوّن ہوئی تو چونکہ تکوین قدیم ہے لہٰذا
مکوّن بھی قدیم ہو جائے گا لہٰذا وہ صانع کا محتاج نہیں رہے گا اور یہ
محال ہے۔ اسی طرح یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کا عالم سے کوئی تعلق نہ رہے
کیونکہ اس صورت میں مکوّن (عالم) خود بخود پیدا ہوا ہے پس یہ کہنا درست
نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ اسی طرح یہ بھی لازم
آئے گا کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کے لئے مکون نہ ہو کیونکہ مکوّن وہ ہوتا ہے جس کے
ساتھ تکوین قائم ہو اور یہاں تکوین مکوّن کے ساتھ قائم ہے مکوّن کے ساتھ نہیں۔
یہ مقام ذرا غور کرنے کا ہے کیونکہ جو چیز بداہتہً محال ہو وہ ارباب
علم اور عقلاء کے لئے محل نزاع نہیں بن سکتی کیونکہ جن لوگوں نے تکوین کو
عین مکوّن کہا ہے انھوں نے اس کی تفصیل کی ہے کہ فاعل جب کوئی فعل
کرتا ہے تو خارج میں فاعل اور مفعول دو ہی چیزیں پائی جاتی ہیں اور فعل
مثلاً تکوین ایجاد وغیرہ امر اعتباری ہیں جو فاعل اور مفعول کی نسبت سے
عقل میں حاصل ہوتے ہیں۔ فعل خارج میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو مفعول
سے مغائر ہو ان لوگوں نے یہ مراد نہیں لیا کہ تکوین کا مفہوم بعینہٖ مکوّن کا
مفہوم ہے تاکہ یہ سب محالات لازم آئیں اور یہ چیز بالکل اسی طرح ہے
جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود ماہیت کا عین ہے یعنی خارج میں
ماہیت کا وجود الگ ہو اور ماہیت کے عارض کے لئے الگ وجود ہو۔ بلکہ
دونوں ایک ہوتے ہیں۔ لیکن عقل میں دونوں الگ الگ ہوتے ہیں اور

عقل دونوں کا الگ الگ لحاظ کرتی ہے۔ پس اس رائے کا ابطال اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ باری تعالیٰ سے اشیاء کا صدور ایک ایسی حقیقی صفت پر موقوف ہو جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے اور قدرت وارادہ سے مغائر ہے لیکن محققین کا خیال ہے کہ تمام افعال کا مرجع تکوین ہے پس اگر تکوین کا تعلق حیٰوۃ سے ہوا تو اسے احیاء کہتے ہیں اگر موت سے ہوا تو اماتت اگر صورت سے ہوا تو تصویر اور اگر رزق سے ہوا تو ترزیق وغیرہ وغیرہ پس یہ سب چیزیں تکوین ہیں اور خصوصی نام خصوصی تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔

س ۳۹ :۔ بینوا معنی الرویۃ وھل رویۃ اللہ تعالیٰ جائزۃ فی العقل؟ بینوا الدلیل علی امکان الرویۃ۔

ج :۔ رویت کے معنی بصر کے ذریعہ انکشاف تام ہونے کے ہیں بعض لوگوں نے رویت کی تعریف اس طرح کی ہے اثبات الشیئ کما ھو بحاسہ البصر یعنی حاسہ بصر کے ذریعہ سی چیز کو ایسا ثابت کرنا جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہے۔ دونوں تعریفوں میں کوئی زیادہ فرق نہیں ہے اور انکشاف میں تام کی قید اس لئے لگائی ہے کہ جب ہم چاند کی طرف دیکھتے ہیں تو زیادہ انکشاف ہوتا ہے اور جب آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اتنا انکشاف نہیں رہتا جب ہم کسی چیز کی طرف نظر کرتے ہیں تو ہمارے لئے ایک خاص حالت ہوتی ہے اسی کو رویت کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو نگاہ سے دیکھنا عقل کے نزدیک جائز ہے یعنی اگر عقل کو مخلی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو اس وقت تک رویت کے محال ہونے کا حکم نہیں لگاتی جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ قائم کی جائے۔ اور حال یہ ہے کہ اصل عدم

امتناع ہے اور یہ بالکل بدیہی ہے اور جو شخص رویت کے محال ہونے کا دعویٰ کرے اس پر دلیل بیان کرنا واجب ہے اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر دو طرح سے استدلال کیا ہے (۱) عقلی (۲) سمعی۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ ہمیں اعیان و اعراض کی رویت کا یقین ہے اور یہ بالکل بدیہی ہے کیونکہ ہم کسی جسم اور کسی عرض میں رویت کے بارے میں فرق نہیں کرتے ہیں اب ان میں لامحالہ کوئی ایسی چیز ہونا چاہئے جو مشترک ہو اور امر مشترک تین ہی چیزیں ہیں (۱) وجود (۲) حدوث (۳) امکان۔ حدوث اور امکان دونوں میں عدم ہوتا ہے لہٰذا وجود ہی ایک ایسی چیز ہے جس کے ساتھ رویت کا تعلق ہوتا ہے اور وجود صانع اور غیر صانع دونوں میں مشترک ہے لہٰذا وجود صانع کے ساتھ رویت کا تعلق ہو سکتا ہے۔ اسی طرح تمام موجودات کے ساتھ مثلاً اصوات (آوازیں) طعوم (ذائقے) روائح (خوشبوئیں) رویت کا تعلق ہو سکتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ عادۃً ان میں نہیں دیکھا جاتا مگر ان کی رویت محال نہیں ہے پس حاصل یہ رہا کہ رویت کی علت وجود ہے جب وجود ہوگا تو رویت بھی صحیح ہوگی۔ اب اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ صحت تو عدمی چیز ہے لہٰذا اس کے لئے علت کی ضرورت نہیں ہے اور اگر اسے بھی مان لیں کہ علت ضرور ہوگی تو پھر ایک چیز کے لئے بہت سی علتیں ہوتی ہیں جیسے حرارت (گرمی) کے لئے سورج اور آگ دونوں علت ہیں لہٰذا علت مشترکہ کی ضرورت نہیں اور اگر یہ بھی مان لیا جائے تو عدمی چیز عدمی کے لئے ہو سکتی ہے اور اگر یہ بھی مان لیا جائے تو ہم وجود کو مشترک نہیں مانتے۔ تو ان تمام اعتراضوں کا جواب یہ ہے کہ علت سے مراد وہ چیز ہے جس سے رویت متعلق ہو اور اسے قبول

کہ اور ایسی چیز بلاشبہ موجود ہی ہوگی اور اس کے لئے جسم یا عرض ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جو چیز دور سے دکھائی دیتی ہے محض ایک شکل معلوم ہوتی ہے اس میں یہ امتیاز نہیں ہوتا کہ وہ جوہر ہے یا عرض ہے انسان ہے یا حیوان ہے۔ پس رویت کا متعلق محض موجود (شکل) ہے اور اس کا مشترک ہونا ایک بدیہی (ضروری) چیز ہے۔ مگر اس پر بھی اعتراض ہوتا ہے کہ ممکن ہے رویت کا متعلق جسمیت یا اعراض میں سے اس کا تابع ہو اور اس میں کسی قسم کی خصوصیت نہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری گفتگو مطلق رویت میں ہے اور اس کا متعلق ذائقے اور خوشبوئیں وغیرہ بھی ہیں جن کا جسم نہیں ہوتا لہذا رویت کا متعلق وجود ہی ہو سکتا ہے جو سب میں مشترک ہے۔ سمعی دلیل یہ ہے حضرت موسٰی علیہ السلام نے رویت کے لئے سوال کیا رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْكَ (اے خدا مجھے دکھلائیے میں آپ کی طرف دیکھوں گا) پس اگر رویت ممکن نہ ہو تو یہ سوال جہالت شمار کیا جائے گا اور گویا طلب محال شمار ہوگا اور انبیاء علیہم السلام ایسی چیزوں سے پاک ہوتے ہیں دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے رویت کو استقرار جبل پر معلق کیا جو کہ فی نفسہ ایک ممکن چیز ہے اور جو چیز ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے کیونکہ محال چیز ممکن پر معلق نہیں ہوتی مگر اس دلیل پر اعتراض کیا گیا کہ حضرت موسٰی نے اپنی قوم کی وجہ سے سوال کیا تھا کیونکہ ان لوگوں نے کہا تھا کہ لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً (ہم آپ پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اللہ تعالٰی کو کھلم کھلا دیکھ لیں) لہذا حضرت موسٰی علیہ السلام نے سوال کیا تاکہ ان لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ رویت

محال ہے دوسرے یہ کہ رویت استقرار جبل پر معلق ہے اور وہ محال ہے کیونکہ استقرار جبل تحرک کی حالت میں مراد ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ ساری چیزیں خلاف ظاہر ہیں کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم والے اگر مومن ہیں تو ان کے لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اتنی بات کافی تھی کہ یہ محال ہے اور اگر کافر تھے تو محال ہونے کے حکم کی بھی تصدیق نہ کرتے۔ بہرحال ہر صورت میں یہ سوال عبث ہوگا اور استقرار جبل بھی حرکت کی حالت میں اس طرح ممکن ہے کہ حرکت کے بدلہ سکون واقع ہوجائے اور محال حرکت و سکون کا جمع ہونا ہے۔ اس کے علاوہ آخرۃ میں لوگوں کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوگا وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝ قرآن کے علاوہ حدیث میں بھی ہے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر (عنقریب تم لوگ اپنے رب کو اسی طرح دیکھوگے جیسے چودھویں رات کا چاند دیکھتے ہو) حدیث کے علاوہ رویت باری تعالیٰ اجماع اُمت سے بھی ثابت ہے اور آخرت میں رویت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے۔

س :۔ بینوا اقوی شبہ المخالفین فی امکان رؤیۃ اللہ تعالیٰ مع الجواب عنہ

ج :۔ جو لوگ باری تعالیٰ میں شبہ کرتے ہیں وہ بہت سی عقلی اور نقلی دلیلیں بیان کرتے ہیں ان کی قوی ترین عقلی دلیل یہ ہے کہ رویت کے لئے چند چیزیں شرط ہیں جب تک وہ چیزیں نہیں پائی جائیں گی رویت ناممکن ہے جیسے جو چیز دیکھی جاتی ہے وہ کسی نہ کسی مکان اور سمت میں ہونا چاہئے۔

اور دیکھنے والے کے مقابلہ میں ہونا چاہیے پھر ان دونوں کے درمیان مناسب
فاصلہ ہونا چاہیے۔ نہ زیادہ دور ہو نہ زیادہ قریب ہو اسی طرح دیکھنے
والے کی نظر کی شعاعیں اس سے ملتی ہوں اور یہ ساری چیزیں اللہ تعالیٰ کے
حق میں محال ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ شرطیں تسلیم نہیں کرتے کیونکہ
یہ چیزیں ممکنات کی رویت کے لئے شرط ہیں۔ اس پر اللہ تعالیٰ کو قیاس کرنا
درست نہیں ہے اللہ تعالیٰ کو بغیر کسی مکان و جہت و مسافت وغیرہ کے دیکھا
جاتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ رویت باری میں یہ چیزیں شرط نہیں ہیں
اور دلیل یہ بیان کی کہ اللہ تعالیٰ ہم لوگوں کو دیکھتا ہے مگر یہ دلیل کمزور ہے
کیونکہ گفتگو اس رویت میں ہے جو حاسہ بصر سے ہو۔ اب اگر رویت باری پر
کوئی شخص اعتراض کرے اور کہے کہ اگر رویت باری جائز ہو اور حاسۂ بصر
درست ہو نیز شرائط بھی موجود ہوں تو لازمی طور پر رویت باری ہونا چاہیے
ورنہ تو یہ ایسا ہی ہوگا کہ ہمارے سامنے ایک بہت بڑا پہاڑ موجود ہو اور ہم
اسے نہ دیکھیں۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی چیز کی
رویت اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتی ہے صرف شرائط موجود ہو جانے ہی
سے نہیں ہوتی۔ ان لوگوں کی سمعی (نقلی) دلیل یہ ہے کہ قرآن میں لَا تُدْرِكُهُ
الْأَبْصَارُ (یعنی آنکھیں اسے نہیں دیکھ سکتیں) اس کا جواب یہ ہے
ہے کہ اس آیت میں اگر تمام چیزوں میں عموم مراد لیا جائے تب بھی اس میں
احوال اور اوقات کا عموم نہیں مذکور ہے دوسرے یہ کہ اس آیت سے رویت
کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس میں خدا کی تعریف کی گئی ہے اور بندہ کی
عاجزی بیان کی گئی ہے اور تعریف اسی وقت ہوتی ہے جبکہ رویت

ممکن ہو مگر اس کے جلال کی وجہ سے اسے نہ دیکھ سکیں اور اگر رویت ممکن ہی نہ ہو تو پھر اس میں تعریف کیا ہوئی کیونکہ معدوم کو معدوم بتلانے میں کوئی تعریف نہیں ہوتی۔ اور اگر لا تدرکہ میں ادراک سے مراد ایسی رویت لی جائے جو تمام اطراف و جوانب کو حاوی ہو تو ظاہر ہے کہ ایسی نفی سے مطلق رویت کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثبوت ہوتا ہے اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ جن آیتوں میں رویت کے لئے سوال کیا گیا ہے ان میں رویت کو بہت بڑی چیز سمجھا گیا یعنی ایسی چیز جو ناممکن ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لوگوں نے سرکشی اور دشمنی کی وجہ سے کیا ہے اور اگر رویت ممکن نہ ہوتی حضرت موسیٰ علیہ السلام ان لوگوں کو جاہل کہہ کر چپ کر دیتے جیسا کہ ان لوگوں نے جب معبود بنانے کے لئے کہا تو حضرت موسیٰ نے فرمایا اَنَّکُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ ٥ (تم لوگ جہالت کرتے ہو) لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ دنیا میں رویت ممکن ہے۔ اسی طرح جب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم معراج میں گئے تو صحابہ میں رویت کے بارے میں اختلاف ہوا اور اختلاف فی الوقوع امکان کی دلیل ہے۔ یہ گفتگو رویت بیداری میں ہے۔ لیکن خواب میں رویت کے بارے میں بہت سی حکایتیں ہیں جو سلف صالحین سے مروی ہیں اور وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب میں ہوتا ہے۔

س ۱۴ :- ما الاختلاف فی کون اللہ تعالیٰ خالق للافعال بیننا و بین المعتزلہ بینوا دلائل اہل الحق۔

ج :- اہل حق اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال مثلاً ایمان و کفر و طاعت و عصیان وغیرہ کے لئے خالق ہے۔ لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ

بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ معتزلہ کے متقدمین بندے پر خالق کا لفظ
بولنے سے احتراز کرتے تھے اور موجد و مخترع وغیرہ الفاظ بولتے تھے لیکن بعد
کے لوگوں نے مثلاً جبائی وغیرہ نے جب دیکھا کہ سب کے معنی ایک ہیں تو بندے کو
بھی خالق بولنے لگے۔ اہل حق نے چند دلیلیں بیان کی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ بندہ
اگر اپنے افعال کا خالق ہو تو لامحالہ ان کی تفصیل سے واقف ہوگا کیونکہ
بالاختیار کسی چیز کی ایجاد بغیر علم کے ناممکن ہے اور یہ ظاہر ہے کہ بندہ کو افعال
کی تفصیل کا علم نہیں ہوتا کیونکہ بندہ جب راستہ چلتا ہے تو سفر میں بہت سی
حرکتیں اور سکون واقع ہوتے ہیں لیکن چلنے والے کو ان کا بالکل علم نہیں ہوتا۔ اہلِ
حق دوسری دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ قرآن میں ہے وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا
تَعْمَلُوْنَ ۝ (اللہ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا) اس سے معلوم ہوا کہ
بندے کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ ما تعملون میں ما یا تو مصدریہ
ہے یا موصولہ ہے اور ہر صورت میں افعال کو شامل ہے۔ کیونکہ ہم لوگ جب
افعال بولتے ہیں تو اس سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے یعنی ایجاد و ایقاع
وغیرہ مراد نہیں لیتے بلکہ اس سے حاصل مصدر یعنی ایقاع و ایجاد کا متعلق
مراد لیتے ہیں اور ایقاع و ایجاد وغیرہ کا متعلق وہی حرکات و سکنات ہیں
جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اس تقریر میں یہ شبہہ نہیں پیدا ہوتا کہ یہ استدلال
ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ کیونکہ ہم مصدر کے بجائے حاصل مصدر
سے استدلال کرتے ہیں جو ہر صورت میں پایا جاتا ہے۔ دوسری آیۃ میں ہے
وَاللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "اللہ تعالیٰ ہر ممکن چیز کو پیدا کرنے والا ہے)
اس میں بندے کے افعال بھی داخل ہیں اور ہر عقل اسے تسلیم کرتی ہے۔ تیسری

آیۃ میں ہے افمن یخلق کمن لا یخلق (پس جو پیدا کرتا ہے کیا مثل
اس کے ہے جو پیدا نہیں کرتا ہے) اس مقام پر اللہ کی تعریف ہو رہی ہے کہ وہ
خالق ہے اور بندہ خالق نہیں ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ مستحق ہے کہ اس کی عبادت
کی جائے بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ معتزلہ جب بندہ کو خالق افعال مانتے
ہیں تو پھر خالق بہت سے ہوگئے اور شرک لازم آیا مگر یہ اعتراض درست نہیں
ہے کیونکہ شرک کے معنی اثبات الشریک فی الالوھیۃ کے ہیں جس کے معنی واجب الوجود
کے ہیں اور معتزلہ اسے ثابت نہیں کرتے بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت
کے مثل نہیں قرار دیتے کیونکہ بندہ خلق افعال میں آلات واسباب وغیرہ کا
محتاج ہے۔ ما وراء النہر کے مشائخ نے تو اس مسئلہ میں بہت غلو سے کام
لیا وہ کہتے ہیں کہ مجوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں مگر معتزلہ نے تو
بے شمار شریک ثابت کر دیئے کیونکہ ہر بندہ کو خالق بنا دیا ہے۔ معتزلہ اپنی دلیل
اس طرح بیان کرتے ہیں کہ چلنے والے کی حرکت اور مرتعش (جس کا ہاتھ کانپتا ہو)
کی حرکت میں فرق ظاہر ہے کیونکہ پہلی حرکت بالاختیار ہے اور دوسری بلا اختیار
ہے۔ پہلی کا خالق بندہ ہے اور دوسری کا اللہ تعالیٰ ہے اور اگر دونوں کا خالق
اللہ تعالیٰ ہو تو پھر دونوں میں فرق نہیں رہے گا۔ دوسری بات یہ کہ اگر
سارے افعال اللہ تعالیٰ ہی کے خلق سے ہوتے ہیں تو پھر بندہ کو ثواب
وعقاب اور مدح وتکلیف کیوں ہوگی حالانکہ بندہ جب کوئی اچھا کام کرتا
ہے تو اس کی تعریف ہوتی ہے وہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور برے کام پر
عذاب کا مستحق ہوتا ہے اور بندہ کو مکلف بنایا گیا ہے۔ معتزلہ کی ان دلیلوں
کا جواب یہ ہے کہ یہ دلیل جبریہ پر چل سکتی ہے کیونکہ وہ کسب واختیار کی

نفی کرتے ہیں اور ہم لوگ بندہ کے کسب و اختیار کی نفی نہیں کرتے ہیں معتزلہ
دوسری دلیل دیتے ہیں کہ اگر خالق افعال اللہ تعالیٰ ہو تو لازم آئے گا کہ اکل
و شارب و سارق و زانی وغیرہ ہو۔ مگر ایسی دلیل بیان کرنا بہت بڑی جہالت
ہے کیونکہ متصف کسی شئی کے ساتھ وہ شخص ہوتا ہے جس کے ساتھ شئی
قائم ہو وہ ذات متصف نہیں ہوتی جس نے اس شئی کو ایجاد کیا ہو۔ کیا معتزلہ
کو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ سواد اور بیاض وغیرہ کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے مگر
وہ ان کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ معتزلہ نے فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ
الْخَالِقِيْنَ ٥ اور اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ سے اللہ کے
خالق ہونے پر استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خلق کے معنی
تقدیر کے ہیں۔

س ۱۲:۔ هل افعال العباد كلها بارادته ومشيئته وحكمه؟ بينوا مدللا
ج:۔ بندوں کے سارے افعال اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے
ہوتے ہیں اور مشیئت و ارادہ دونوں کے ایک معنی ہیں۔ اسی طرح سارے افعال
اللہ کے حکم اور اس کی قضاء سے ہوتے ہیں۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا
کہ جب سارے افعال اللہ کی قضاء سے ہوتے ہیں تو کفر بھی قضاء الٰہی سے
ہوگا اور چونکہ رضاء بالقضاء ضروری ہے لہٰذا کفر کے ساتھ بھی راضی ہونا ضروری
ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ رضا کفر کفر ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کفر
مقضی ہے قضاء نہیں ہے اور رضاء صرف قضاء کے ساتھ ضروری ہے اسی طرح
سارے افعال اللہ کی تقدیر سے ہوتے ہیں۔ تقدیر کے معنی ہر مخلوق کو حسن و
قبح نفع و ضرر۔ زمان و مکان ثواب و عقاب وغیرہ حدود سے گھیر دینا ہے اس سے

مقصود اللہ کی قدرت اور ارادہ کی تعمیم ہے کیونکہ ہر چیز اللہ کے پیدا کرنے سے ہوتی ہے اور پیدا کرنا بغیر قدرۃ وارادہ کے نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اللہ پر کوئی جبر واکراہ کرنے والا نہیں ہے اب اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب سارے افعال اللہ کے حکم وارادہ سے ہوتے ہیں تو پھر فاسق اور کافر اپنے فسق وکفر کے لئے مجبور ہوئے لہذا انھیں طاعت اور ایمان کی تکلیف دینا درست نہ ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے فسق و کفر کا ارادہ ان کے اختیار سے کیا ہے فسق و کفر کے لئے انھیں مجبور نہیں کیا اور یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے ان کے فسق و کفر کو بالاختیار جان لیا۔ لہذا اس میں کوئی جبر نہیں ہے اور نہ تکلیف محال ہے معتزلہ شرور و قبائح کے لئے اللہ کے ارادے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ نے کافر و فاسق سے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے کفر و معصیت کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ جیسے قبیح کا پیدا کرنا اور ایجاد کرنا برا ہے (قبیح ہے) اسی طرح اس کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے۔ مگر ہم لوگ اسے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ قبیح کا ارادہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح کا کسب قبیح ہے۔ پس معتزلہ کے مسلک پر بندوں کے بہت سے افعال اللہ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے۔ اور خدا کے ارادہ کے خلاف ہونا بہت بری بات ہے۔ عمر بن عبید سے منقول ہے (یہ پکا معتزلی ہے کہ اس نے کہا کہ مجھ کو کسی نے الزام نہیں دیا۔ مثل الزام دینے مجھ کو ایک مجوسی کے جو کہ میرے ساتھ کشتی میں تھا پس میں نے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہوتے ہو اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا پس جب اللہ تعالیٰ میرے اسلام کا کرے گا تو مسلمان ہو جاؤں گا۔ میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ

تیرے اسلام کا ارادہ کرتا ہے لیکن شیاطین مجھے مسلمان نہیں ہونے دیتے یعنی وہ غالب آجاتے ہیں۔ پس مجوسی نے کہا کہ میں غالب ہونے والے کے ساتھ ہوں پس معلوم ہوا کہ معتزلہ کا قول باطل ہے کیونکہ شیطان اللہ پر غالب ہوجاتا ہے ایسا ہی قصہ قاضی ہمدانی کا ہے کہ وہ صاحب بن عباد کے پاس گئے اتفاق سے وہاں ابو اسحاق اسفرائینی بیٹھے ہوئے تھے انھوں نے کہا سبحان من تنزہ عن الفحشاء اسحاق اسفرائینی نے فوراً کہا سبحان من لا یجری فی ملکہ الا مایشاء (قاضی ہمدانی معتزلی تھا اس نے اسحاق اسفرائینی پر چوٹ کی کیونکہ یہ اہل سنت میں سے تھے کہ اللہ تعالیٰ بُرائی سے پاک ہے یعنی قبیح کا ارادہ نہیں کرتا۔ اسحاق اسفرائینی نے اہل سنت کی طرف سے اس پر چوٹ کی کہ اللہ کی حکومت میں وہی ہوتا ہے جو کچھ وہ چاہتا ہے اور معتزلہ کے مذہب کے مطابق دُنیا میں اللہ کے ارادہ کے خلاف بھی ہوتا رہتا ہے اور شیاطین اللہ پر غالب آجاتے ہیں اور یہ باطل ہے) معتزلہ کا اعتقاد یہ ہے کہ امر ارادہ کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے پس انھوں نے کافر کے ایمان کو مُراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا مگر یہ غلط ہے کیونکہ کبھی کوئی چیز مراد نہیں ہوتی مگر اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی کوئی چیز مراد ہوتی ہے مگر اس سے منع کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں کوئی حکمت اور مصلحت ہوتی ہے جسے اللہ ہی بہتر جانتا ہے اور ایسا انسانوں میں برابر ہوتا رہتا ہے۔ جب کوئی مالک اپنے نوکر کی نافرمانی دوسروں کو بتانا چاہتا ہے تو اسے کسی کام کا حکم کرتا ہے۔ حالانکہ وہ اس کا ارادہ نہیں رکھتا پس حاصل یہ نکلا کہ بندے کے سارے افعال اللہ کے حکم و ارادہ سے ہوتے ہیں اور خیر و شر سب خدا ہی کی تقدیر سے ہوتے ہیں۔

س ۳۳:۔ هل للعباد افعال اختیاریة یثابون بها ان کانت طاعة ویعاقبون علیها ان کانت معصیة مالاختلاف فی هذا الباب بینوا بالدلائل۔

ج:۔ بندے کے افعال کے بارے میں اختلاف ہے۔ اہل حق فرماتے ہیں کہ بندہ کے لئے افعال اختیاریہ ہوتے ہیں اور ان پر جزا و سزا ملتی ہے یعنی اگر وہ افعال طاعت و عبادت ہوئے تو اسے ثواب ملے گا اور اگر معصیت ہوئے تو اسے عذاب ملے گا۔ مگر ایک فرقہ جبریہ ہے وہ لوگ کہتے ہیں کہ بندوں کو کسی فعل کا اختیار نہیں ہے وہ بالکل جمادات کی طرح ہیں ان میں کوئی قدرة، ارادہ وغیرہ کچھ نہیں مگر یہ بالکل غلط ہے کیونکہ ہم پکڑنے والے ہاتھ کی حرکت اور کانپنے والے ہاتھ کی حرکت میں فرق کرتے ہیں اور اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ پہلی اختیاری ہے اور دوسری اضطراری (بے اختیاری) ہے۔ دوسری بات یہ کہ اگر بندے کو کسی فعل کا اختیار نہیں ہے تو پھر اسے احکامات کے لئے مکلف کیوں بنایا جاتا ہے اور اس کے افعال پر ثواب اور عذاب کیوں مرتب ہوتا ہے اور بندے کی طرف ایسے افعال کی نسبت کیوں کی جاتی ہے جو قصد و اختیار کی سابقیت کو چاہتے ہیں جیسے صَلّٰی وَکَتَبَ وَصَامَ وغیرہ اس کے علاوہ قرآنی آیتیں اس مذہب کی نفی کرتی ہیں جیسے جَزَآءً بِمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ ۝ فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ۔ کیونکہ یہ آیتیں بندے کے اختیاری افعال کو ثابت کرتی ہیں پس اگر کوئی اعتراض کرے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کے عام ہونے سے بندہ پر جبر لازم آتا ہے کیونکہ جب اللہ کا علم اور ارادہ دونوں کسی فعل کے وجود کے ساتھ متعلق ہو جائیں گے تو اس کا ہونا ضروری ہے اور اگر دونوں اس

فعل کے عدم کے ساتھ متعلق ہوں گے تو اس کا نہ ہونا ضروری ہے اور جب کسی فعل کا وجود یا عدم ضروری ہوا تو پھر کوئی امتیاز باقی نہ رہا لہذا بندہ کو مختار کہنا غلط ہوا۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ کرتا ہے کہ بندہ اس فعل کو اپنے اختیار سے کرے گا۔ اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ بندہ کا اختیاری فعل اس صورت میں واجب (ضروری) یا ممتنع (محال) ہوگا تو اختیار باقی نہ رہا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب اختیاری اختیار کو ثابت کرتا ہے اس کے منافی نہیں ہے پھر افعال باری سے یہ قول ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ سارے افعال باری واجب یا ممتنع نہیں ہیں مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ افعال کے لئے خالق اور موجد ہے اور بندہ کاسب ہے۔ جب بندہ اپنی قدرت اور ارادہ فعل کے لئے خرچ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس فعل کی ایجاد کرتے ہیں یعنی پیدا کرتے ہیں۔

س۴۴:۔ ما الفرق بين الكسب وبين الخلق وهل الحسن والقبح من افعال العباد بينوا مفصلاً۔

ج:۔ کسب اور خلق کے درمیان چند باتوں سے فرق کیا گیا ہے (۱) کسب آلات کے ذریعہ سے ہوتا اور خلق بلا آلہ کے ہوتا ہے (۲) کسب ایسا مقدور ہے جو کاسب کے اعضاء میں واقع ہوتا ہے اور خلق خالق کے محل قدرت میں واقع نہیں ہوتا۔ (۳) کسب میں قادریت کا انفراد نہیں ہوتا اور خلق میں انفراد صحیح ہے یعنی کسب بغیر خلق کے نہیں ہو سکتا لیکن خلق بغیر کسب کے پایا جا سکتا ہے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں آپ نے وہی چیز ثابت کر دی جس کی نسبت معتزلہ کی طرف کی گئی تھی یعنی اللہ کے لئے

شرکت ثابت ہوئی کیونکہ ایک فعل کے لئے اللہ اور بندہ دونوں فاعل ہوئے
تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ شرکت اس وقت ہوتی ہے جبکہ دو شخص
ایک ہی اعتبار سے کسی چیز میں شریک ہوں اور اگر ایک اعتبار سے نہ ہوں
تو شرکت متحقق نہیں ہوتی جیسے زمین کا مالک اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ اس نے
پیدا کیا ہے اور بندہ بھی مالک ہے کیونکہ وہ اپنے تصرف میں لاتا ہے مگر
اس صورت میں کوئی بھی بندہ کو شریک نہیں کہتا کیونکہ دونوں مختلف
اعتبار سے شریک شمار کئے جاتے ہیں یہی حال موجودہ صورت کا ہے
اللہ تعالیٰ خالق اور صانع ہے اور بندہ صرف کاسب ہے۔ خالق و صانع
نہیں ہے پس شرکت متصور نہیں ہوتی۔ یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ جب خلق
قبیح قبیح نہیں ہے تو کسب قبیح کیوں قبیح ہوتا ہے اور اس کی مذمت کی جاتی
ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے وہ حکیم ہے کسی چیز کو
بے فائدہ نہیں بناتا اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں اس لئے خلقِ
قبیح، قبیح نہیں لیکن بندہ کاسب ہے وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے
اور کبھی بُرا کام کرتا ہے حالانکہ بُرے کام سے منع کیا گیا ہے۔ لہٰذا
کسب قبیح کو قبیح کہا جاتا ہے اور اس کا کاسب مستحق عذاب ہے۔ حسن
اور قبیح افعال عباد میں سے ہیں۔ حسن اس کو کہتے ہیں کہ دُنیا میں اس
فعل کی تعریف ہو اور آخرت میں ثواب حاصل ہو اور قبیح اس فعل کو کہتے ہیں
کہ دُنیا میں اسے بُرا سمجھا جائے اور آخرت میں اس پر عذاب ہو لیکن قبیح سے اللہ تعالیٰ
راضی نہیں ہوتا۔ کیونکہ فرمایا ہے۔ لَا یَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ۔ پس حاصل یہ
رہا کہ ارادہ مشیت تقدیر کا تعلق سب سے ہوتا ہے اور رضا محبت اور

امر کا تعلق صرف حسن سے ہوتا۔ قبیح سے نہیں ہوتا۔

س۲۲: ما الاستطاعۃ هل هی قبل الفعل او مع الفعل ما الاختلاف فیها بینوا بالدلائل۔

ج:۔ استطاعت اس قدرت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ فعل ہوتا ہے وہ ایک ایسی صفت ہے جسے اللہ تعالیٰ آلات و اسباب کی سلامتی کے بعد اکتساب فعل کے ارادہ کے وقت پیدا کر دیتے ہیں پس اگر انسان اچھے کام کا فیصلہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی قدرت پیدا کر دیتے ہیں اور انسان مدح و ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور اگر برے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی قدرت پیدا کر دیتے ہیں پس چونکہ اس نے اچھے کام کی قدرت کو ضائع کر دیا اس لئے مذمت اور سزا کا مستحق ہوتا ہے جمہور کے نزدیک استطاعت ادائے فعل کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے لیکن صاحب تبصرہ نے استطاعت کو عرض اور ادائے فعل کے لئے علت بتایا ہے مگر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر استطاعت عرض ہو تو اس کیلئے ضروری ہے کہ فعل کے لئے زمانہ کے ساتھ مقارن ہو اس سے سابق نہ ہو ورنہ وقوع فعل بلا استطاعت لازم آئے گا کیونکہ بقاء عرض ممتنع ہے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہم بقاء اعراض کے محال ہونے کو تسلیم کرتے ہیں مگر اس سے وقوع فعل بلا قدرۃ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ تجدد افعال ممکن ہے پس اگر ایک چیز زائل ہو جائے تو اس کی مثل پیدا ہو جائے گی اور اس کے بعد اس کی مثل پیدا ہوگی۔ لہٰذا وقوع فعل قدرت کے ساتھ ہوگا تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم اس صورت میں لازم جانتے ہیں جبکہ قدرۃ سابقہ ہی وہ قدرت ہو جس سے فعل واقع ہو رہا ہے پھر جب آپ نے مثل متجدد کو وہ قدرت مانا جس سے فعل ہو رہا ہے تو آپ نے

تسلیم کر لیا کہ قدرۃ مقارن ہوتی ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ مثل متجدد سے فعل نہیں ہے بلکہ قدرۃ سابقہ ہی سے ہے تو پھر اس کی دلیل بتانا پڑے گا۔
جمہور کے نزدیک استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ استطاعت فعل سے پہلے ہوتی ہے چنانچہ وہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے نہ ہو تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی کیونکہ فعل سے پہلے ہی انسان کو مکلف بنایا گیا ہے اور کافروں کو ایمان کے لئے اور تارک صلوٰۃ کو نماز کے لئے مکلف بنایا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ استطاعت فعل سے ہے ورنہ عاجز کو تکلیف دینا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ استطاعت کا لفظ اسباب وآلات کی سلامتی پر بھی بولا جاتا ہے جیسے قرآن میں ہے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ط یہاں استطاعت کا لفظ اسباب پر بولا گیا ہے۔ اب اگر اعتراض کیا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور سلامتی اسباب وآلات اس کی صفت نہیں ہے تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامتی اسباب سے کیسے درست ہوئی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سلامتی سے مراد وہ سلامتی ہے جو مکلف کے لئے ہو۔ کیونکہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسباب والا اور آلات والا ہے۔ اور تکلیف کا دارومدار اسی صفت پر ہے۔ ایسی صورت میں اگر استطاعت سے قدرۃ مع الفعل مراد لی جائے تو تکلیف عاجز محال نہیں ہے اور اگر استطاعت سے سلامتی اسباب مراد ہو تو تکلیف عاجز لازم ہی نہیں آتی کیونکہ ممکن ہے اسباب پہلے سے موجود ہوں اگرچہ قدرۃ حقیقی اس سے فعل حاصل ہوتا ہے حاصل نہ ہو۔ بعض لوگوں نے اس طرح جواب دیا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک قدرۃ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے اور ایمان اور کفر کی قدرۃ بعینہٖ ایک ہی ہے۔ مگر کافر نے اسے ایمان کے بجائے کفر کی طرف موڑ دیا

ہے لہٰذا مذمت اور عذاب کا مستحق ہو گیا ہے۔ مگر اس جواب پر پھر اعتراض ہوتا ہوتا ہے کہ اس سے تو قدرۃ کا فعل سے متقدم ہونا لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے قدرۃ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر تعلق کے اعتبار سے ایک ہی کے ساتھ ہوتی ہے حاصل یہ ہے کہ نفس قدرۃ پہلے سے موجود ہے اور قدرۃ متعلقہ ہر ایک کے ساتھ ہوتی ہے اس صورت میں کوئی جھگڑا باقی نہیں رہتا۔

س ۴۵: ھل یکلف العبد بما لیس فی وسعہ ما الاختلاف بیننا وبین المعتزلۃ فی ھذا الباب؟

ج:۔ جو چیز انسانی طاقت سے باہر ہو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ چیز ممتنع ہوگی جیسے دو متضاد چیزوں کو جمع کرنا یا ممکن ہوگی جیسے جسم کو پیدا کرنا۔ بہرحال دونوں صورتوں میں انسان کو ایسی چیز کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کی طاقت سے باہر ہو اور اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا نہیں مکلف بناتے ہیں اللہ تعالیٰ مگر ایسی چیز کا جو انسان کے بس کی ہو۔ مگر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو کیوں مکلف بنایا کہ تم ان چیزوں کے نام بتاؤ اور فرمایا اَنْۢبِـُٔوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مکلف نہیں بنایا بلکہ ان کی عاجزی کو ثابت کرنا تھا کہ تم لوگ عاجز ہو ان چیزوں کے نام نہیں بتا سکتے مگر پھر سوال ہوا کہ جب یہ بات متفق علیہ ہے کہ جو چیز طاقت سے باہر ہو انسان کو اس کے لئے مکلف نہیں بنایا جاتا تو پھر یہ دعا کیوں کی گئی کہ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ (اے میرے پروردگار مجھ پر ایسی چیز نہ لادو جس کی مجھ میں طاقت نہ ہو) تو جواب یہ ہے کہ یہاں تحمیل بمعنی تکلیف نہیں ہے۔ بلکہ ایسے عوارض کے پہنچنے کے معنی میں ہے جن کے برداشت

کرنے کی طاقت انسان میں نہ ہو اب رہا یہ سوال کہ جو چیز انسانی طاقت سے باہر ہو اس کا مکلف بنانا جائز بھی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے معتزلہ کہتے ہیں جائز نہیں ہے کیونکہ یہ چیز عقلاً قبیح (بری) معلوم ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ قرآن میں ہے لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا پس اگر مکلف بنانا جائز ہو تو اس کلام میں کذب ہونا لازم آئے گا یہ محال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو چیز ممکن ہو اس کے وقوع کو بالفرض جائز کہنے سے محال لازم نہیں آتا کیونکہ ممکن ہے وہ ممتنع بالغیر ہو جیسے اللہ تعالیٰ نے عالم کو پیدا کیا مگر عدم ممکن ہے (جائز) تو حاصل یہ ہے کہ ممکن کے لئے اگر وقوع کو فرض کیا جائے تو باعتبار ذات کے کوئی محال نہیں لازم آتا۔ البتہ کسی زائد امر کے اعتبار سے محال لازم آتا ہے۔

س ۴۶:۔ هل الالم فی المضروب عقیب ضرب انسان والانکسار فی الزجاج عقیب کسر انسان و ما اشبهه مخلوق الله تعالیٰ وهل للعبد فی تخلیقه صنع وهل المقتول میت ام قطع علیه الاجل

ج:۔ اس مسئلہ میں اہل حق اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے۔ اہل حق کہتے ہیں کہ ضرب (مارنا) کے بعد مضروب میں جو تکلیف ہوتی ہے یا شیشہ توڑنے سے اس میں جو انکسار پیدا ہوتا ہے یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کیونکہ ہر چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور سارے ممکنات بلا واسطہ اسی کی طرف منسوب ہیں مگر معتزلہ اس سے اختلاف کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بعض افعال غیر اللہ کی طرف منسوب ہیں اور دلیل اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ہر فعل یا تو مباشرۃ سے ہوتا ہے جیسے ضرب یا تولید سے ہوتا ہے جیسے مارنے کے بعد تکلیف یا شیشہ توڑنے کے بعد انکسار۔ پس جو فعل بطور تولید ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کا مخلوق نہیں ہے کیونکہ

وہ بندہ کے فعل سے پیدا ہوا ہے اور اسی کا اثر ہے۔اس حق معتزلہ کا جواب دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس قسم کے سارے افعال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں بندے کے مخلوق نہیں ہیں کیونکہ فعل یا تو تخلیق سے حاصل ہوتا یا اکتساب سے۔ چونکہ بندہ کے لئے تخلیق محال ہے۔لہٰذا یہ افعال بطور تخلیق اس سے صادر نہیں ہوسکتے۔اسی طرح جو چیز محل قدرت کے ساتھ قائم نہ ہو اس کا اکتساب بھی بندہ کے لئے محال ہوتا ہے لہٰذا ان افعال کا اکتساب بھی بندے سے نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ اس کی قدرت میں نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ بندہ ان افعال کے عدم حصول پر قادر نہیں ہے۔یعنی اگر کوئی شخص کسی کو مارے اور چاہے کہ چوٹ نہ لگے درد نہ ہو تو اس پر قادر نہیں ہے۔اسی طرح مقتول کی موت کے بارے میں اختلاف ہے۔اہل حق کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اس کے وقت مقررہ پر ہوئی ہے اور دلیل دیتے ہیں کہ قرآن میں ہے۔اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ ۝ جس کا حاصل یہ ہے کہ موت نہ وقت سے پہلے ہوسکتی ہے نہ وقت کے بعد۔معتزلہ کہتے ہیں کہ نہیں مقتول کی موت وقت پر نہیں ہوئی ہے بلکہ پہلے موت بھیج دی گئی ہے۔اور دلیل دیتے ہیں کہ بہت سی حدیثوں میں آیا ہے کہ بعض عبادتوں سے عمر بڑھتی ہے۔تو معلوم ہوا کہ اس میں کمی بیشی ہوتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ مقتول اگر اپنی موت سے مرا ہے تو پھر قاتل کو سزا کیوں دی جاتی ہے اس کا کیا قصور ہے؟ اس نے نہ تو مقتول کی موت کا اکتساب کیا ہے نہ خلق کیا ہے اہل حق پہلی دلیل کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ عبادت سے جو عمر بڑھتی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب بندے نے عبادت کیا اس کے بعد عمر بڑھائی گئی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو

معلوم تھا کہ اس شخص کی عمر کیا ہوگی پھر عبادت کرے گا اور اس کی عمر زیادہ ہوگی تو اللہ نے ازل ہی میں اس کی عمر بڑھا کر رکھی ہے لیکن چونکہ اللہ کو معلوم تھا کہ عبادت کرے گا اور عمر بڑھے گی لہٰذا عمر کی زیادتی عبادت کی طرف منسوب کر دی گئی یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ نے پہلے کم عمر رکھی تھی پھر اس حکم کو کاٹ کر عمر بڑھا دیا۔ کیونکہ سارے احکام تو ازل ہی میں مقدر ہو چکے۔ اور انھیں کے مطابق سارا عالم چل رہا ہے۔ تو عمر کی زیادتی کی نسبت عبادت کی طرف خدا کے علم کے مطابق ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قاتل کو سزا اس وجہ سے دی جاتی ہے کہ اس نے ایک ایسا کام کیا ہے جس سے شریعت نے روکا تھا اور ایسے فعل کا کسب کیا ہے جس کے بعد اس کی موت واقع ہوگئی ہے۔

س ۴۴: هل الموت مخلوق الله قائم بالميت وهل هو وجودي ام عدمي والاجل واحد او اكثر وهل الحرام رزق وكل يستوفي رزقه حلالا وحراما وهل ياكل رزقه غيره۔

ج:۔ اہل حق کا مسلک یہ ہے کہ موت اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور بندہ کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی نہ وہ موت کی تخلیق کر سکتا ہے نہ اس کا اکتساب کر سکتا ہے۔ اس عقیدہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت ایک وجودی چیز ہے عدمی نہیں ہے کیونکہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ اللہ نے موت اور حیات کو پیدا کیا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ موت عدمی ہے مگر ان پر اعتراض ہوتا ہے کہ پھر موت کو پیدا کرنے کے کیا معنی ہیں؟ تو جواب دیتے ہیں کہ یہاں تخلیق بمعنی تقدیر ہے۔ اسی طرح ہر چیز کے لئے ایک موت ہوتی ہے۔ لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مقتول کے لئے دو موتیں ہیں ایک

قتل دوسرے موت اسی طرح فلاسفہ کہتے ہیں کہ ایک موت طبعی ہوتی ہے
اور ایک موت امراض و آفات کے سبب سے ہوتی ہے لہذا دو موتیں ہوئیں
مگر یہ سب غلط ہے کیونکہ ہماری گفتگو اس موت میں ہے جو حقیقی ہے اور
وہ ایک ہی ہوتی۔ رزق اس چیز کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ حیوان کے
پاس پہنچاتا ہے اور وہ اسے کھا لیتا ہے یہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام
ہوتا ہے پس حاصل یہ نکلا کہ حرام بھی رزق ہے لیکن معتزلہ اختلاف کرتے ہیں اور
کہتے ہیں کہ حرام رزق نہیں ہے ان کے نزدیک رزق وہ مملوک ہے جسے مالک کھائے
یا رزق ایسی چیز کو کہتے ہیں جس سے فائدہ حاصل کرنے کو منع نہ کیا گیا ہو۔ یہ
دونوں تعریفیں صرف حلال پر صادق آتی ہیں جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حرام
رزق نہیں ہے مگر اس پر اعتراض لازم آتا ہے کہ اس صورت میں جو کچھ جانور
کھاتے ہیں وہ رزق نہیں ہے کیونکہ ان کا مملوک نہیں ہے ایسے ہی اگر کوئی شخص
زندگی بھر حرام کھاتا رہا تو گویا زندگی بھر اسے رزق نہیں پہنچا تو پھر اللہ تعالیٰ
رازق کیسے ہوا حالانکہ وہ رازق العباد ہے وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ
اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا (اللہ ہر جاندار کو رزق دیتے ہیں) معتزلہ کی طرف سے
اعتراض ہوتا ہے کہ اگر حرام رزق ہے تو پھر حرام کھانے والا عذاب اور مذمت
کا مستحق کیوں ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ بندہ نے اپنے
اختیار سے ایسا کیا ہے لہذا اس اختیاری فعل پر اور بلا عذر ایسا کرنے پر
عذاب کا مستحق ہوا ہے ہر انسان مرنے سے پیشتر اپنا رزق پورا کر لیتا ہے
چاہے حلال ہو یا حرام۔ اور ہر انسان اپنا رزق کھاتا ہے دوسرا شخص اس کا
رزق نہیں کھا سکتا۔ کیونکہ اللہ نے جس کے لئے جو رزق مقدر کیا ہے اس کا

کھانا اس کے لئے ضروری ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ ہدایت اور ضلالت کا پیدا کرنے والا ہے اہل حق ہدایت ایسے راستہ کی رہنمائی کو کہتے ہیں جو مقصود تک پہنچا دے اور معتزلہ ہدایت اس رہنمائی کو کہتے ہیں جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو۔

س :- ما الاصلح للعبد وهل هو واجب على الله ام لا؟

ج :- اصلح صلح سے ماخوذ ہے اس کے معنی بھلائی اور خیر کے ہیں پس اصلح بمعنی بہتر ہے یعنی ایسی چیز جو بندہ کے لئے بہتر ہو۔ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اہل حق کہتے ہیں کہ جو چیز بندہ کے لئے بہتر ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ کے لئے واجب نہیں ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ جو چیز بندہ کے لئے بہتر ہے اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے ورنہ بخل اور سفاہت لازم آئے گی۔ اہل حق کہتے ہیں کہ اگر اسے واجب قرار دیا جائے تو بہت سی خرابیاں لازم آئیں گی (۱) باری تعالیٰ کافر فقیر کو پیدا نہ کرتا کیونکہ اس کے لئے بہتر یہی تھا کہ ایمان دار اور مالدار ہوتا (۲) باری تعالیٰ کا بندوں پر کوئی احسان نہ ہوگا کیونکہ بندوں کو پیدا کرنا رزق دینا وغیرہ تمام چیزیں واجبات میں آجائیں گی اور جب اللہ نے اپنا واجب ادا کیا تو پھر کوئی احسان باقی نہ رہا (۳) اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو احسان کیا ہے وہ ابو جہل پر کئے ہوئے احسانوں سے بڑھا ہوا نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنا واجب ادا کیا ہے اور اس کو دُنیا کی دولت سے مالا مال کر دیا ہے اس کے لئے بہتر یہی تھا (۴) عصمت، توفیق، تکلیف اور تنگی کا ازالہ نرمی و رعایت وغیرہ کے کوئی معنی نہ ہوں گے۔ کیونکہ باری تعالیٰ اپنا واجب ادا کر رہا ہے۔ (۵) اللہ کی قدرت میں بندوں کی بھلائی کے لئے کوئی چیز باقی نہ رہے گی۔ کیونکہ اس نے اپنا واجب ادا

کر دیا ہے۔ ان کے علاوہ بہت سی دوسری خرابیاں لازم آتی ہیں اور یہ سب کچھ علم و نظر کی کمی سے واقع ہو رہا ہے۔ اہل حق معتزلہ کو جواب دیتے ہیں کہ بندے کے حق میں بہتر نہ کرنے سے بخل و سفاہت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ حکمت والا اور کرم والا ہے جب وہ کسی چیز سے روکتا ہے تو اس میں کوئی مصلحت مضمر ہوتی ہے جو ہمیں نظر نہیں آتی اور ہم نہیں جانتے کہ اس کا نتیجہ کیا ہوگا اور باری تعالیٰ اس سے بخوبی واقف ہے لہٰذا اس کا روکنا عین عدل و انصاف پر مبنی ہے دوسری بات یہ ہے کہ جب کسی پر کوئی چیز واجب ہوتی ہے تو کرنے سے ثواب اور چھوڑنے سے عذاب کا مستحق ہوتا ہے اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ میں اس کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ایسا واجب ہے کہ خود بخود اس سے صادر ہو رہا ہے کہ وہ اسے چھوڑ نہیں سکتا تو اس سے باری تعالیٰ کا عجز لازم آئے گا کہ بلا اختیار اس سے چیزیں صادر ہو رہی ہیں اور وہ اس سے رُکنے پر قادر نہیں ہے۔ پس حق بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بالکل خود مختار ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور نہ وہ کسی کے حکم کے تابع ہے۔

س ۴۵:۔ ماذا تعلمون فی عذاب القبر هل هو ثابت للکافرین وبعض عصاة المؤمنین وهل تنعم اهل الطاعة فی القبر ماذا رائکم فی سوال منکر ونکیر۔

ج۔ قبر سے مراد عالم برزخ ہے۔ برزخ میں عبادت گزار مومنوں کو راحت ہوتی ہے اور نافرمانوں اور کافروں کو عذاب ہوتا ہے۔ یہ ساری باتیں دلیلوں سے ثابت ہیں چونکہ یہ چیزیں امور ممکنہ میں سے ہیں لہٰذا ان کا ہونا ممکن ہے اور اس سلسلہ میں بہت سی آیتیں ہیں۔ اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْهَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا

وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ ٥ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا۔ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ حدیث میں ہے استنزھوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ یہ ساری چیزیں عذاب قبر کے بارے میں نازل ہوئی ہیں اسی طرح یہ بھی ثابت ہے کہ جب میت کو قبر میں داخل کرتے ہیں تو دفن کرنے کے بعد دو فرشتے آتے ہیں ان کا نام منکر ونکیر ہے یہ بندے سے سوال کرتے ہیں کہ تمہارا رب کون ہے تمہارا دین کیا ہے؟ تمہارا نبی کون ہے؟ یہ سوالات بچوں اور نبیوں سے بھی ہوتے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب میت کو قبر میں داخل کرتے ہیں تو دو فرشتے آتے ہیں جن کا رنگ کالا ہے آنکھیں نیلی ہیں ایک کا نام منکر اور دوسرے کا نکیر ہے... الی آخر حدیث دوسری حدیث میں ہے۔ القبر روضۃ من ریاض الجنۃ او حفرۃ من حفر النیران بہرحال اس بارے میں بہت سی حدیثیں ہیں جو اگرچہ آحاد ہیں لیکن باعتبار معنی کے متواتر ہیں۔ جب میت سے سوال کئے جائیں گے تو وہ جواب دے گا کہ میرا رب اللہ ہے میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں عذاب قبر کے بارے میں تمام لوگوں کا اتفاق ہے صرف بعض معتزلہ اور روافض اس کا انکار کرتے ہیں اور وہ آیتوں کے مقابلہ میں محض عقلی دلیل بیان کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ میت تو مثل پتھر کے بیجان ہے اس میں کوئی ادراک وشعور نہیں ہے لہٰذا اس کو تکلیف وعذاب دینا محال ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں اتنی حیات پیدا کر دے جو تکلیف اور آرام کا ادراک کر سکے اور اس صورت میں

یہ لازم نہیں آتا کہ روح کو بدن میں واپس کیا جائے گا اور وہ شخص حرکت کرے اور اس پر عذاب دیکھا جائے۔ کیونکہ عذاب روح کو ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا یا آگ میں جل گیا یا کسی جانور نے کھا لیا اس کو بھی عذاب ہوگا۔ اگرچہ ہم کو اس کی اطلاع نہ ہو۔ پس عذاب قبر عقلاً و نقلاً دونوں طرح سے ثابت ہے اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے عجائبات پر غور کرتا ہے اس کے لئے یہ باتیں تسلیم کرنا آسان ہے وہ انھیں محال تو کیا مستبعد بھی نہیں سمجھتا۔

س:۔ بینوا معنی البعث وما الدلیل علیہ وکیف التفصی عن لزوم التناسخ فیہ؟

ج:۔ بعث کے لغوی معنی بھیجنے کے ہیں مگر شریعت میں بعث کے معنی موت کے بعد قبروں سے مردوں کو دوبارہ زندہ کئے جانے کے ہیں یعنی قیامت میں اللہ تعالیٰ مُردوں کے تمام اجزاء اصلیہ کو جمع کریں گے اور دوبارہ ان میں روح واپس آئے گی۔ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا (بعث) حق ہے اور اس سلسلہ میں بہت سی آیتیں وارد ہوئی ہیں۔ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ ۝ - قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ ط چنانچہ اہل حق بعث کے قائل ہیں۔ اور اسے حق تسلیم کرتے ہیں لیکن فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جب انسان مرگیا تو معدوم ہوگیا اور معدوم کا اعادہ محال ہے مگر ان کی دلیل بہت کمزور ہے کیونکہ معدوم کے اعادہ کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور اگر کوئی دلیل بھی ہو تب بھی اہل حق کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ وہ اس بات کی تصریح کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان کے تمام اجزاء کو جمع کریگا اور روح کو ان کی طرف لوٹا دے گا اب اسے چاہے اعادہ

معدوم کہو یا دوسرے الفاظ سے تعبیر کرو۔ یہ محال نہیں ہے نہ اس میں کوئی قباحت ہے۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ایک انسان کو دوسرے انسان نے کھالیا اور وہ اس کے بدن کا جزء ہوگیا تو کیسے اس کا بعث ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اجزاء اصلیہ کو جمع کرے گا اور جو اس نے کھالیا وہ اجزاء فضلہ ہیں۔ اصلیہ نہیں یہاں پر لوگ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ جب مرنے کے بعد انسان دوبارہ زندہ کیا جائے گا تو اس سے تناسخ ثابت ہوتا ہے کیونکہ بلاشبہ دوسرا بدن جو مرنے کے بعد ملے گا وہ پہلا بدن نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے اھل الجنۃ جرد مرد وان جھنمی ضرسہ مثل احد۔ اور روح کا ایک بدن سے دوسرے میں منتقل ہونا تناسخ ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تناسخ اس وقت لازم آئے گا جبکہ دوسرا بدن پہلے بدن سے نہ بنے اور یہاں دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے بنتا ہے۔ لہٰذا یہ تناسخ نہیں ہے۔

س[۵۱]: اقیموا البرھان علیٰ حقیقۃ الوزن والکتاب والسوا وما الاختلاف فیہ مع الجواب عنہ۔

ج:- وزن عربی لفظ ہے اس کے معنی کسی چیز کو تولنا اور میزان اس آلہ کو کہتے ہیں جس سے چیزیں وزن کی جاتی ہیں یہاں میزان سے مراد وہ چیز ہے جس سے قیامت میں انسانی اعمال کو جانا جائے گا۔ اس کی کیفیت کیا ہوگی عقل اس کے ادراک سے قاصر ہے لیکن قرآن سے وزن ثابت ہے۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ع وزن اس دن حق ہے اس سے اعمال کے وزن کا حق ہونا ثابت ہوتا ہے اور اہل حق اسے تسلیم کرتے ہیں لیکن معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور اس کے خلاف عقلی دلیلیں بیان کرتے ہیں وہ کہتے

ہیں کہ اعمال اعراض ہیں ان کا اعادہ کرنا مشکل ہے اور اگر اعادہ ہو بھی جائے تو ان کا وزن کرنا محال ہے دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کو سارے اعمال معلوم ہیں لہٰذا ان کا وزن کرنا عبث یعنی بیکار ہے اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر اعمال اعراض ہیں تو اس لئے کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ نامۂ اعمال کا وزن کیا جائے گا اور وہ کتابیں ہیں لہٰذا کوئی اشکال نہیں دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سارے افعال کسی نہ کسی غرض اور مصلحت سے ہوتے ہیں اگر چہ ہمیں ان مصلحتوں کی خبر نہ ہو لہٰذا اعمال کا وزن کرنا عبث نہ ہوا۔ اسی طرح کتاب بھی حق ہے یعنی نامۂ اعمال کہ جس میں انسان کی نیکیاں اور بُرائیاں درج ہوں گی۔ صحیح ہے اور قرآن سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ۝ دوسری جگہ ہے فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝ یہ نامۂ اعمال مومنین کو دائیں ہاتھ اور کفار کو بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا۔ اہل حق اسے تسلیم کرتے ہیں لیکن معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بیکار کام ہے اس کا جواب وہی ہے جو پہلے گزر چکا ہے

اسی طرح قیامت کے دن سوال بھی حق ہے کیونکہ حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ مومن کو قریب بُلائیں گے اور اس پہ ہاتھ رکھ کر پوچھیں گے تو یہ گناہ کیا یہ گناہ کیا بندہ اقرار کرے گا اور خیال کرے گا کہ ہم تباہ و برباد ہوئے۔ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ ہم نے جس طرح تیرے عیبوں کو دُنیا میں چھپایا تھا اسی طرح آج معاف کرتے ہیں اور اسے نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی۔ اور کافروں کے سر پر پکار کر کہا جائے گا کہ انھوں نے رب کو جھٹلایا ان ظالموں پر اللہ کی لعنت ہو اور وہ تباہ ہو جائیں گے۔

س۵۱:۔ ماذا تعلمون فی الباب الحوض والصراط و هل الجنۃ والنار مخلوقتان؟ بینوا بالدلیل۔

ج:۔ حوض اس گڑھے کو کہتے ہیں جو پانی جمع کرنے کے لئے بنایا جاتا ہے لیکن یہاں حوض سے مراد چشمۂ کوثر ہے جس سے قیامت کے دن لوگ سیراب ہونگے چشمۂ کوثر یا حوض کوثر حق ہے اس کا ثبوت قرآن اور حدیث دونوں میں پایا جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اِنَّآ اَعۡطَیۡنٰكَ الۡكَوۡثَرَؕ "ہم نے آپ کو چشمۂ کوثر عطا کیا ہے" اور کسی کی مجال نہیں کہ قرآن کو جھٹلا سکے اسی طرح حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے "حوضی مسیرۃ شھر وزوایاہ سواء ماؤہ ابیض من اللبن وریحہ اطیب من المسك وكیزانہ اكثر من نجوم السماء من یشرب منہ فلا یظمأ ابدا" اس کے علاوہ اس سلسلہ میں اور بھی حدیثیں ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح صراط بھی حق ہے صراط راستہ کو کہتے ہیں یہاں صراط سے مراد پُل صراط ہے جو نص قطعی سے ثابت ہے وَاِنۡ مِّنۡكُمۡ اِلَّا وَارِدُهَا۔ وہ ایک ایسا پُل ہے جو جہنم کی پشت پر ہے اور بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ جنت والے اس کو پار کر جائیں گے اور جہنم والے پھسل کر گر پڑیں گے اہل حق پل صراط کو حق مانتے ہیں لیکن معتزلہ انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسی باریک چیز پر گزرنا ناممکن ہے۔ اور اگر گذرنا ممکن بھی ہو تو یہ مومن کو عذاب دینا ہے۔ لہٰذا محال ہے۔ اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ گذرنے کی طاقت دینے پر قادر ہے اور اس کو آسان کر سکتا ہے وہ مومنین کے لئے ایسی آسانیاں پیدا کر سکتا ہے کہ وہ لوگ سہولت سے گذر جائیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ بعض لوگ

بجلی کی طرح پار کر جائیں گے اور بعض تیز ہوا کی طرح اور بعض تیز گھوڑے کی طرح پار کر جائیں گے۔ لہٰذا اس میں کوئی دشواری نہیں ہے۔

اسی طرح جنّت اور نار یعنی دوزخ حق ہیں اور قرآن و حدیث سے ثابت ہیں ان کے بارے میں بے شمار آیتیں اور حدیثیں وارد ہوئی ہیں جو کسی سے پوشیدہ نہیں ہیں تمام لوگ جنت اور دوزخ کو تسلیم کرتے ہیں لیکن فلاسفہ انکار کرتے ہیں اور اپنی دلیل اس طرح بیان کرتے ہیں کہ قرآن میں جنت کی تعریف میں کہا گیا ہے عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ۔ یعنی اس کا پھیلاؤ زمین و آسمان کی طرح ہے۔ تو جب جنت اتنی لمبی چوڑی ہے تو اس دُنیا میں تو ہو نہیں سکتی البتہ افلاک میں ہوگی یا کسی دوسری دُنیا میں تو یہ خارج عن البحث ہے۔ علاوہ اس کے افلاک کا خرق والتیام لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ فلاسفہ کے یہاں افلاک قدیم ہیں ان میں خرق والتیام نہیں ہوتا۔ پس جنت کا وجود ایک باطل کو مستلزم ہوا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتی ہے لہٰذا جنت باطل ہے۔ اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ افلاک کی بحث میں (فلاسفہ کی تردید میں) اس کا جواب دیا جا چکا ہے کہ افلاک میں خرق والتیام منع نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

جنت اور دوزخ دونوں مخلوق ہیں اور اس وقت موجود ہیں۔ اور ان کا وجود قرآن کی آیتوں سے ثابت ہو رہا ہے۔ قرآن میں ہے اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ ۝ ۔ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ ۝ یہ آیتیں کھلم کھلا جنت اور دوزخ کے موجود ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور ان سے عدول کرنے کی یعنی ظاہری معنی چھوڑ کر دوسرے معنی مُراد لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بعض معتزلہ کا

خیال ہے کہ جنت اور دوزخ اس وقت موجود نہیں ہیں قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا اس آیت میں نجعلھا صیغہ مضارع کا ہے جو دلالت کرتا ہے کہ یہ چیزیں آئندہ بنائی جائیں گی مگر اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ مضارع کا صیغہ حال پر بھی دلالت کرتا ہے لہٰذا آئندہ کے معنی نہ ہوئے اور اگر اسے بھی مان لیں کہ یہاں مستقبل ہی کے معنی میں مستعمل ہے تو پھر حضرت آدم علیہ السلام کا قصہ موجود ہے کہ اللہ نے انھیں جنت میں بھیجا وہاں مقیم ہوئے پھر وہاں سے دُنیا میں بھیجے گئے تو اگر جنت موجود نہ تھی تو پھر یہ کہاں رہے اور کہاں سے دُنیا میں بھیجے گئے۔ اور یہ ساری چیزیں قرآن میں موجود ہیں " وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا"۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ جنت کے بارے میں ہے أُكُلُهَا دَائِمٌ کہ اس کی چیزیں ہمیشہ رہیں گی اور آیت میں كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ یعنی سوائے خُدا کے ہر چیز فانی ہے لہٰذا جنت کے پھل بھی فانی ہوئے تو پھر جنت کیسے موجود ہوئی لہٰذا معلوم ہوا کہ جب جنت پیدا کی جائے گی تو اس کے پھل وغیرہ دائمی ہوں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی آیت جنت کے بارے میں اور دوسری دُنیا کے بارے میں ہے لہٰذا ان دونوں میں کوئی تعارض ہی نہیں ہوئی۔

جنت اور دوزخ دونوں باقی رہنے والی ہیں ان میں سے کوئی فنا نہیں ہوگی اور نہ ان کے لوگ فنا ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے خٰلِدِيْنَ فِيْهَا أَبَدًا۔ فرقہ جہمیۃ کا خیال ہے کہ جنت اور دوزخ فنا ہوں گے اور ان کے لوگ بھی فنا ہوجائیں گے۔ یہ خیال بالکل غلط ہے۔

اور قرآن، حدیث اور اجماع سب کے خلاف ہے۔

س ۵۳:۔ بینوا المعصیۃ الکبیرۃ ما ھی وکم ھی وھل ھی تخرج العبد من الایمان اوضحوا المقام بالدلائل۔

ج:۔ معصیت کے معنی نافرمانی اور گناہ کے ہیں اور گناہ کی دو قسمیں ہیں صغیرہ اور کبیرہ۔ گناہ صغیرہ بہت سے ہیں لیکن کبیرہ چند ہیں مگر ان کی تعداد کے بارے میں روایات مختلف ہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ گناہ کبیرہ نو ہیں (۱) اللہ کے ساتھ شرک کرنا (۲) کسی کو ناحق قتل کرنا (۳) پاک دامن عورت کو تہمت لگانا (۴) زنا (۵) جہاد سے بھاگنا (۶) سحر (۷) یتیم کا مال کھانا (۸) ماں باپ کی نافرمانی کرنا (۹) حرم میں الحاد کرنا۔ حضرت ابوہریرہؓ نے سود کھانے کو گناہ کبیرہ میں شمار کیا ہے اور حضرت علیؓ نے چوری اور شراب نوشی کو گناہ کبیرہ شمار کیا ہے بعض لوگوں نے اور بھی اضافہ کیا ہے اور قاعدہ بنا دیا کہ جو بھی گناہ مذکورہ بالا گناہوں کے مثل ہو وہ بھی کبیرہ ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ ہر وہ گناہ جس پر شارع علیہ السلام نے خصوصیت سے وعید فرمائی ہو گناہ کبیرہ ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہر ایسا گناہ جس پر بندہ اصرار کرے گناہ کبیرہ ہو جاتا ہے اور جس کے لئے استغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔ صاحب کفایہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ وکبیرہ دونوں اسم اضافی ہیں ان کی ذاتی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے اعتبار سے صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے کے اعتبار سے کبیرہ ہے اور سب سے بڑا گناہ جسے کبیرہ مطلقہ کہا جاتا ہے وہ کفر ہے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے بہر حال اس مقام پر گناہ کبیرہ سے مراد وہ گناہ ہے جو کفر سے کم ہو۔

گناہ کبیرہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور وہ گناہ کی صورت میں بھی باقی رہتی ہے۔ لہٰذا گناہ کے سبب سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ لیکن معتزلہ اس مسئلہ میں اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا نہ مومن ہے نہ کافر یہ لوگ ایمان و کفر کے درمیان ایک اور مرتبہ نکالتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اعمال بھی حقیقت ایمان کا جزء ہیں۔

س۵۵ :۔ هل المعصية الكبيرة تدخل العبد المومن في الكفر ماذا رأيكم بينوا بالدلائل۔

ج :۔ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ اہل حق کا مسلک یہ ہے کہ گناہ کبیرہ جس طرح مومن بندہ کو ایمان سے نہیں نکالتا اسی طرح اسے کفر میں بھی داخل نہیں کرتا لیکن خوارج کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ بلکہ گناہ صغیرہ کا مرتکب کافر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ایمان اور کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے پس جب گناہ کے باعث وہ ایمان سے خارج ہوا تو لامحالہ کفر میں داخل ہوگا۔ اہل حق اپنے مسلک کی تائید میں بہت سی دلیلیں بیان کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور مومن اس کے ساتھ متصف ہے لہٰذا محض شہوۃ حمیت یا دوسرے محرک کی بنا پر کسی گناہ کبیرہ کے ارتکاب کرنے سے مومن اس صفت سے خارج نہ ہوگا۔ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ اسے عذاب الٰہی کا ڈر ہو اور معافی کی امید ہو اور ساتھ ہی ساتھ توبہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ البتہ اگر کوئی شخص گناہ کو حلال سمجھتا ہے اور توہین اسلام کے طور پر کرتا ہے تو ایسا کرنے والا کافر ہو جائے گا کیونکہ ایسی صورت میں وہ اسلام کی تکذیب کر رہا ہے۔ بعض گناہ

گناہ ایسے ہیں جنھیں شارع علیہ السلام نے تکذیب اسلام کی نشانیاں قرار دیا ہے جیسے بتوں کو سجدہ کرنا۔ قرآن کو گندگی میں ڈالنا۔ کفریہ کلمات بکنا وغیرہ جن کا کفر ہونا دلیلوں سے ثابت ہے۔

اہل حق دوسری دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں گنہگار کو مومن کہاگیا ہے جیسے یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی۔ یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللّٰہِ تَوْبَۃً نَّصُوْحًا۔ وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا حالانکہ قتال مومن گناہ کبیرہ ہے اور اس قسم کی بہت سی آیتیں ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے لے کر اس وقت تک تمام امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو شخص بغیر توبہ کئے ہوئے مرجاتا ہے اس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اس کے لئے دعاء استغفار کی جاتی ہے حالانکہ سب کو معلوم ہے اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ چیزیں غیر مومن کے لئے جائز نہیں ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے۔ پس معلوم ہوا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں ہے۔

س ۵۵ :۔ بیّنوا دلائل المعتزلۃ علی ان مرتکب الکبیرۃ لیس بمومن ولا بکافر مع الجواب عنھا۔

ج :۔ معتزلہ مرتکب کبیرہ کو نہ مومن کہتے ہیں نہ کافر اور اس کی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کے فاسق ہونے پر ساری امت کا اتفاق ہے مگر وہ مومن ہے کہ کافر ہے تو اس میں اختلاف ہے اہل السنۃ والجماعۃ اسے مومن کہتے ہیں خوارج اسے کافر کہتے ہیں اور حسن بصریؒ اسے منافق کہتے

ہیں پس ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور اس بات کے قائل ہو گئے کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے اہل حق رحمہم اللہ اہل سنت والجماعۃ اس دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ یہ تو ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور مرتبہ ثابت کرتا ہے جو سلف صالحین کے بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ سلف صالحین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایمان و کفر کے درمیان اور کوئی مرتبہ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ قول بالکل باطل ہے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا مومن کو فاسق کا مقابلہ بنایا ہے ایسے ہی حدیث میں لا یزنی الزانی وھو مومن لا ایمان لمن لا امانۃ لہ۔ اس سے ایمان کی نفی کی گئی ہے پس معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور اسی طرح وہ کافر بھی نہیں ہے کیونکہ مسلمان اسے اپنے قبرستان میں دفن کرتے ہیں اور اس پر مرتدین کے احکام جاری نہیں کرتے اسے قتل نہیں کرتے پس معلوم ہوا کہ وہ کافر نہیں ہے۔ اہل حق اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کیونکہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور حدیث میں جو ایمان کی نفی ہے وہ بطور زجر و توبیخ کے ہے تاکہ انسان گناہ سے دور رہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ آیات و حدیث میں فاسق کو مومن کہا گیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب ابوذر نے سوال کرنے میں مبالغہ کیا کہ وان زنی وان سرق تو آپ نے فرمایا علی رغم انف ابی ذر پس معلوم ہوا کہ فاسق مومن ہے۔

خوارج فاسق کو کافر کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

ہے وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ ۝ فَمَنْ تَوَلّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ وَمَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ متعمداً فقد کفر۔ ان سب میں اس کو کافر کہا گیا ہے دوسری بات یہ ہے کہ اگر وہ کافر نہیں ہے تو پھر اسے عذاب کیوں ہوگا کیوں کہ عذاب تو کافروں کو ہوتا ہے عذاب کافروں کے لئے خاص ہے قرآن میں ہے اِنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى۔ لَا يَصْلٰهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِيْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى ۝۔ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ ۝ یہ تمام آیتیں بتلاتی ہیں کہ عذاب کافر کے لئے مخصوص ہے اور فاسق کو عذاب ہوتا ہے لہٰذا وہ کافر ہے۔ اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں ان آیات کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کیونکہ دوسری آیتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اس بات پر سلف صالحین کا اجماع ہے۔ مگر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ خوارج تو اجماع میں شامل نہیں ہیں تو پھر اجماع کیسے ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس چیز پر اجماع ہوا ہے خوارج اس سے خارج ہیں لہٰذا ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

س۵۹:۔ ھل اِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ۔ من الصغائر والکبائر ام لا۔

ج:۔ اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کریں گے۔ اس مسئلہ میں سارے مسلمانوں کا اتفاق ہے لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا عقلاً بھی ایسا ممکن ہے یا نہیں؟ تو اس میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ شرک کی معافی عقلاً جائز ہے اور عدم معافی دلیل سمعی سے معلوم ہوئی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق

ہے بیحد رحیم و کریم ہے۔ لہٰذا جس کو چاہے بخش دے اور جس کو چاہے سزا دے۔ رہا عدم مغفرت کا سوال تو وہ دلیل سمعی یعنی آیت سے معلوم ہوا ہے ہم اسے تسلیم کرتے ہیں مگر بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مشرک کی مغفرت عقلاً بھی جائز نہیں ہے کیونکہ عقل اور حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ نکوکار اور بدکار میں فرق ہو پھر کفر انتہائی درجہ کا گناہ ہے اس کے جواز اور معافی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا علاوہ ازیں کافر اپنے کفر کو صحیح سمجھتا ہے اور کبھی اس کے لئے معافی نہیں مانگتا اور اس کا اعتقاد ابدی ہے لہٰذا اس کی سزا بھی ابدی ہو گی۔ یہاں ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ آیت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک کو معاف نہیں کریں گے اور حدیث میں ہے کہ جس نے لا الٰہ الا اللہ پڑھ لیا وہ جنت میں داخل ہوگا تو دونوں میں تعارض ہوا اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں شرک سے مراد کفر ہے کیونکہ عرب کے مشرکین کافر تھے اور جو شخص کافر ہوتا ہے وہ لا الٰہ الا اللہ کا قائل نہیں ہوتا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ جو گناہ شرک سے کم ہیں ان کا کیا حکم ہے تو اس بارے میں بھی اختلاف ہے اہل السنۃ والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شرک سے نیچے درجہ کے گناہ معاف کر سکتا ہے چاہے وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ گنہگار نے چاہے توبہ کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ آیت میں ہے وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاۤءُ۔ اس کے علاوہ اور بہت سی آیتیں اور حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔ لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ گناہ صغیرہ تو بغیر توبہ کے معاف ہوں گے اور گناہ کبیرہ توبہ کے ساتھ معاف ہوں گے اور بغیر توبہ معاف نہ ہوں گے ضرور سزا ملے گی۔ اور یہ آیت یعنی يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاۤءُ صغائر کے ساتھ مخصوص ہے۔ معتزلہ اپنے مسلک کی تائید میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ (۱) گناہ کبیرہ کے مرتکب کو ضرور سزا ملے گی

کیونکہ اس کے بارے میں بہت سی آیتیں اور حدیثیں بطور وعید نازل ہوئی ہیں جیسے وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۝ يُضٰعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اور اُسے بغیر توبہ معاف نہیں کیا جائے گا کیونکہ آیت میں ہے اِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا۔ اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ اوّل تو ان آیتوں میں عموم نہیں ہے۔ اور اگر عموم بھی مان لیا جائے کہ یہ حکم سب کے لئے ہے تب بھی یہ دلیلیں صرف یہ ثابت کرتی ہیں کہ عذاب واقع ہوگا یہ نہیں بتلاتیں کہ ان کے لئے عذاب واجب اور ضروری ہے پھر بہت سی آیتیں اور حدیثیں معافی کو ثابت کرتی ہیں لہٰذا ان آیتوں کے عام مفہوم سے وہ گنہگار نکل جائے گا جسے معاف کر دیا گیا ہو پس یہ حکم سب کے لئے نہ ثابت ہوا۔ مگر یہاں پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان آیتوں میں گنہگار کو سزا دینے کا وعدہ کیا اور پھر سزا نہ دے تو اللہ کا قول بدل جائے گا حالانکہ اس کا قول بدلتا نہیں ہے اس نے خود فرمایا ہے۔ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ اس کا جواب یہ ہے کہ قول کی تبدیلی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ مختار ہے وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ (۲) معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر گنہگار کو یہ معلوم ہو جائے کہ اسے سزا نہیں ملے گی تو پھر وہ اور زیادہ گناہ کرے گا اور دوسرے لوگ بھی یہی راستہ اختیار کریں گے لہٰذا یہ رسول بھیجنے کی حکمت کے خلاف ہوگا۔ اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ محض معافی کے جواز اور امکان سے یہ لازم نہیں آتا کہ سزا نہیں ہوگی۔ خصوصًا ایسی صورت میں جبکہ ہر ایک کے لئے وعید نازل ہوئی ہے اور سختی کے ساتھ دھمکایا گیا ہے اور یہ لوگوں کو ڈرانے کے لئے کافی ہے۔ پھر ایسا کوئی گنہگار نہیں ہے جسے پکا

یقین ہو کہ اسے ضرور معاف کر دیا جائے گا یہ تو خدا کی مرضی پر ہے اگر وہ چاہے گا تو معاف کرے گا اور اگر نہ چاہے گا تو سزا دے گا۔ لہٰذا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی شخص گناہ پر اصرار کرے یا دوسرے اس کی تقلید کریں۔

س ۵ :- هل يجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة وما حكم استحلال المعصية بيّنوا بالدلائل؟

ج :- اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اگر چاہیں تو گناہ صغیرہ کو معاف کر سکتے ہیں لیکن اس پر سزا دینا بھی ممکن ہے چاہے گناہ صغیرہ والے نے گناہ کبیرہ سے پرہیز کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ آیت میں ہے وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ دوسری جگہ ہے لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ اَحْصٰىهَا اور کسی چیز کا احصار سوال کرنے اور سزا دینے کیلئے ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ گناہ صغیرہ پر عذاب ممکن ہے لیکن معتزلہ کہتے ہیں اگر کوئی شخص گناہ کبیرہ سے بچا ہے تو اسے گناہ صغیرہ پر عذاب نہیں ہوگا کیونکہ آیت میں ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ۔ پس معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کبائر سے بچ جائے تو گناہ صغیرہ پر عذاب نہ ہوگا۔ اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں کبیرہ کا لفظ مطلق ہے اس سے کفر مراد ہے کیونکہ مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور فرد کامل کفر ہی ہے۔ اب اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس سے مراد کفر ہے تو کبائر جمع کا لفظ کیوں لایا گیا کیونکہ کفر تو ایک ہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کفر کے لئے جمع کا لفظ باعتبار کفر کی انواع و اقسام کے لایا گیا ہے اور بعض لوگ یہ جواب دیتے ہیں کہ کفر کی جمع باعتبار کا فروں کے ہے کیونکہ

کافر بہت سے ہیں۔

جس طرح گناہ صغیرہ پر عذاب ممکن ہے اسی طرح کبیرہ کی معافی بھی ممکن ہے اور معافی کے لئے جیسے مغفرت کا لفظ بولا جاتا ہے ایسے ہی اس پر عفو کا لفظ بھی بولا جاتا ہے۔ اور کبیرہ کی معافی اس لئے ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ اور اس میں کبیرہ بھی داخل ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ کبیرہ کی معافی ہو سکتی ہے لیکن کبیرہ کی معافی کے لئے شرط یہ ہے کہ گناہ کرنے والا اسے حلال نہ سمجھتا ہو کیونکہ کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے اور کفر کی معافی نہیں ہو سکتی کیونکہ آیت میں ہے اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ اور گناہ کو حلال سمجھنے میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی بلکہ انسان ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے۔

س ۵۸ :۔ هل الشفاعة ثابتة الرسل والاخيار فی حق اهل الكبائر ما الاختلاف فی هذا الباب بينوا بالتفصيل والدلائل حيث يتضح المقام۔

ج :۔ شفاعت کے معنی سفارش کرنے کے ہیں اور یہاں مراد قیامت کے دن گناہوں کی معافی کے لئے سفارش کرنا ہے۔ اس مسئلہ میں اہل حق کا مسلک یہ ہے کہ گناہ کبیرہ والوں کے لئے نیک لوگوں اور رسولوں کی شفاعت ثابت ہے اور بہت سی حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں دوسری بات یہ ہے کہ جب بغیر سفارش کے گناہ کبیرہ کی معافی ممکن ہے تو سفارش کے بعد بطریق اولیٰ ممکن ہے۔ پھر آیت میں بھی موجود ہے، "اِسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۔ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ ٥

یہ آیتیں شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ اگر شفاعت مفید نہ ہوتی تو پھر کافروں سے اس کی نفی کے کوئی معنی نہ ہوتے اسی طرح حدیث میں ہے "شفاعتی لاھل الکبائر من اُمتی اور یہ مشہور حدیث ہے۔ پس معلوم ہوا کہ شفاعت سے گناہ کبیرہ معاف ہو سکتے ہیں۔

لیکن معتزلہ اختلاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شفاعت سے گناہ کبیرہ معاف نہیں ہوں گے ان کی دلیل یہ ہے کہ "وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْئًا وَّلَا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ" - "مَا لِلظّٰلِمِیْنَ مِنْ حَمِیْمٍ وَّلَا شَفِیْعٍ یُّطَاعُ" - اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ آیتیں باعتبار اشخاص و زمانہ اور احوال کے عام نہیں ہیں اور بالکل عموم تسلیم کر لیا جائے تو پھر جواب یہ ہے کہ یہ آیتیں کفار کے لئے مخصوص ہیں۔ تاکہ تمام دلیلوں میں تطبیق ہو جائے چونکہ شفاعت قرآن حدیث اور اجماع سے ثابت ہے لہٰذا معتزلہ نے اس طرح تطبیق دی کہ گناہ صغیرہ مطلقاً معاف ہوں گے اور کبیرہ توبہ کے بعد معاف ہوں گے اور شفاعت سے ثواب میں زیادتی ہوگی۔ مگر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ توبہ کرنے والا اور کبیرہ سے بچنے والا مرتکب صغیرہ معتزلہ کے نزدیک عذاب کا مستحق نہیں ہوتا لہٰذا معافی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا دوسری بات یہ ہے کہ شفاعت کے معنی جرم کے بعد معافی مانگنا ہے زیادتی ثواب کے معنی نہیں ہیں۔

مسئلہ ۵۹ بسا ان مات احد من اھل الکبائر من غیر توبة ھل یعذب فی النار ام لا ما الاختلاف فی ھذا الباب وعلیکم الدلیل مع الجواب عنه

ج:- مومنوں میں سے جو لوگ گناہ کبیرہ کے مرتکب ہیں ان میں سے اگر کوئی شخص بغیر توبہ کئے ہوئے مرجائے تو بلا شبہ اسے سزا ملے گی لیکن سوال یہ

ہے یہ آیا وہ ہمیشہ جہنم میں پڑا رہے گا یا اسے کبھی جنت میں جانے کا موقع ملے گا
تو اس مسئلہ میں اختلاف ہے اہل حق کا مسلک یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کرنے والے
مومن اگر بغیر توبہ کے مر جائیں تو وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا "فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهٗ ٥" یعنی جس نے ذرہ برابر
کوئی اچھا کام کیا ہوگا اسے دیکھے گا یعنی اس کا بدلہ لے گا اور ظاہر ہے کہ نفس ایمان
بھی ایک عمل خیر ہے اس کا بدلہ ملنا چاہئے اور اسے جنت میں جانا چاہئے اور چونکہ
گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے لہٰذا اس کی سزا ملنی چاہئے اور اسے جہنم میں جانا چاہئے۔
پس اس کی دو ہی صورتیں ہیں کہ یا تو پہلے جنت میں چلا جائے اور پھر جہنم میں
داخل ہو یا اس کا برعکس ہو کہ پہلے جہنم میں جائے اور سزا پوری ہونے کے بعد
جنت میں داخل ہو ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس بات
پر سب کا اتفاق ہے کہ جنت میں داخل ہونے کے بعد وہاں سے کسی کو نکالا نہیں
جائے گا۔ پس دوسری صورت متعین ہو گئی کہ جہنم میں داخل ہونے کے بعد اسے جنت
میں داخل کیا جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ اگرچہ بغیر توبہ مرا ہو پھر بھی جہنم
میں ہمیشہ نہیں رہے گا بلکہ ایمان کے باعث اسے جنت میں داخل کیا جائے گا
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ
دوسری جگہ ہے "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ کَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ
الْفِرْدَوْسِ" اب اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن کیسے
رہا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور وہ گناہ کبیرہ والے کے
بھی باقی رہتی ہے۔ پھر جب کوئی گناہ کبیرہ والا مر جاتا ہے تو اسے مسلمانوں کے قبرستان
میں دفن کیا جاتا ہے اور اس کے لئے نماز جنازہ اور دعا وغیرہ پڑھی جاتی ہے حالانکہ

یہ چیزیں غیر مومن کے لئے نہیں ہوتی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ مومن ہے اور جب مومن ہے تو اسے اس کا بدلہ ملنا چاہئے اور جنت میں جانا چاہئے لہٰذا وہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہ سکتا۔

اہل حق دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہمیشہ جہنم میں رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ کفر کے لئے ہے۔ کیونکہ وہ سب سے بڑا جرم ہے پس اگر یہ سزا غیر کافر کو دی جائے تو سزا جرم سے زیادہ ہو جائے گی اور ایسی صورت میں عدل باقی نہیں رہے گا اور یہ کسی صورت میں اللہ تعالیٰ کے لئے درست نہیں ہے۔

معتزلہ اس مسئلہ میں اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب اگر بلا توبہ مرگیا ہے تو وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا اور اس کے لئے دو دلیلیں بیان کرتے ہیں (۱) گناہ کبیرہ کا مرتکب عذاب کا مستحق ہے جو کہ خالص دائمی نقصان ہے لہٰذا وہ ثواب کے حقدار ہونے کے منافی ہے کیونکہ یہ خالص دائمی نفع ہے۔

اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں دوام کی قید تسلیم نہیں ہے اور استحقاق کے وجوب کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ گناہ پر اگر اللہ تعالیٰ سزا دے تو یہ اس کا انصاف ہے اور اگر معاف کردے اور ثواب دے تو یہ اس کا فضل و کرم ہے پس مرتکب گناہ کبیرہ چاہے وہ بالکل معاف کردے یا کچھ عرصہ تک عذاب دینے کے بعد اسے جنت میں داخل کردے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ بہت سی آیتیں ہمیشہ جہنم میں رہنے پر دلالت کرتی ہیں جیسے وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا۔ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا۔ بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓئَتُهٗ

فاولٰئك اصحٰب النار هم فيها خٰلدون ہ ان آیتوں سے معلوم ہوا
کہ مرتکب کبیرہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا مگر اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ مومن کا
قاتل کافر ہی ہوگا اور ایسے ہی جو تمام حدود سے متجاوز ہو جائے یا گناہ اس کا
احاطہ کرلیں وہ کافر ہوگا اور ہمیشہ جہنم میں رہیگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ لفظ
خلود کبھی مکث طویل (دیر تک رہنا) پر بھی بولا جاتا ہے جیسے خلد اللہ تعالیٰ ملکہ
وسلطنتہ اور معلوم ہے کہ سلطنت ہمیشہ نہیں رہ سکتی۔ علاوہ ازیں وہ آیتیں
جو عدم خلود پر دلالت کرتی ہیں ان آیتوں کے لئے معارض ہیں۔

س:۔ ما الایمان لغۃً وشرعًا وھل الاقرار باللسان شرط
ام رکن بینوا بالتفصیل۔

ج۔ ایمان باب افعال کا مصدر ہے اور امن سے ماخوذ ہے یعنی مجرد میں
اس کا مصدر امن ہے لغت میں اس کے معنی تصدیق کرنے کے ہیں یعنی خبر دینے
والے کی بات کا یقین کرنا اسے سچا سمجھنا اور اسے قبول کرنا کبھی اس کا صلہ لام آتا
ہے یعنی بذریعہ لام متعدی بنایا جاتا ہے جیسے وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اور کبھی باء
آتا ہے جیسے حدیث میں ہے الایمان ان تؤمن باللہ بعض لوگوں کا خیال ہے
کہ خبر یا مخبر کی سچائی دل میں آجانا تصدیق ہے لیکن امام غزالی اور ابن سینا
وغیرہ نے تشریح کی ہے کہ محض دل میں خبر یا مخبر کی سچائی آجانے کو تصدیق نہیں
کہا جائے گا بلکہ اس کا یقین ہونا چاہئے اور اسے قبول کرنا چاہئے اور یہ وہی
تصدیق ہے جو تصور کے مقابلہ میں ہے مگر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ تصدیق
بایں معنی تو بعض کفار کو بھی حاصل ہوتی ہے تو پھر انہیں مومن کہنا چاہئے کافر
کیوں کہا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں انکار اور تکذیب کی علامتوں سے

کافر کہا جاتا ہے اسی طرح فرض کرو کہ کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے تمام احکامات کی تصدیق کرتا ہے اقرار کرتا ہے اور عمل بھی کر لیتا ہے اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنار بھی باندھتا ہے اور بتوں کو سجدہ بھی کرتا ہے تو اسے کافر کہا جاتا ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں کو تکذیب وانکار کی علامت قرار دیا ہے۔ لہٰذا یہ علامتیں بتلاتی ہیں کہ وہ شخص کافر ہے اگر مومن ہوتا تو ایسا کبھی نہ کرتا۔

شریعت میں ایمان اس کو کہتے ہیں کہ جو کچھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں انسان دل سے اس کی تصدیق کرے یہ اجمالی تصدیق ایمان کے لئے کافی ہے اور اس سے انسان بری الذمہ ہو جاتا ہے اس کا درجہ تفصیلی تصدیق سے کم نہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مشرک جو اللہ کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے لغوی اعتبار سے مومن ہوتا ہے لیکن شرعی اعتبار سے مومن نہیں ہوتا کیونکہ اس نے توحید میں گڑبڑی کی ہے اور اس آیت وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اقرار باللسان بھی فرعی ایمان کا رکن ہے لیکن تصدیق قلبی اور اقرار باللسان میں فرق یہ ہے کہ تصدیق قلبی کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے لیکن اقرار باللسان بھی کبھی ساقط ہو جاتا ہے جیسے اکراہ کی صورت میں۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ تصدیق قلبی بھی کبھی کبھی نیند کی حالت میں یا غفلت کی صورت میں ساقط ہو جاتی ہے۔ تو پھر اس کے لئے یہ کیسے درست ہوا کہ اس میں سقوط کا احتمال نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی صورت میں تصدیق قلبی باقی رہتی ہے صرف اس کے حصول کا ذہول ہوتا ہے اور اگر اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو شارع علیہ السلام نے اسے باقی کے حکم میں رکھا ہے کیونکہ مومن ایسے

شخص کو بھی کہا جاتا ہے جس نے زمانہ حال یا ماضی میں ایمان قبول کیا ہے پس حاصل یہ رہا کہ اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے مگر احتمال سقوط رکھتا ہے شمس الائمہ و فخر الاسلام وغیرہ کی بھی رائے ہے۔ لیکن جمہور محققین کے نزدیک اقرار باللسان رکن نہیں ہے بلکہ ایمان کے لئے شرط ہے۔ تاکہ دُنیا میں اس پر احکامات جاری کئے جائیں۔ چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی چیز ہے لہٰذا احکامات جاری کرنے کے لئے تصدیق قلبی پر دلالت کرنے والی کوئی علامت ہونا چاہیئے وہ اقرار باللسان ہے پس اگر کوئی شخص دل سے تصدیق کرے مگر زبان سے اقرار نہ کرے جو اللہ کے نزدیک مومن ہوگا مگر دُنیاوی احکام اس پر جاری نہ ہوں گے اس کے برعکس اگر کوئی شخص زبان سے اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو اس پر دُنیاوی احکام تو جاری ہو جائیں گے مگر اللہ کے نزدیک وہ مومن نہ ہوگا۔ شیخ ابو منصور ماتریدی وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور آیات قرآنی اس کی تائید کرتی ہیں۔ اُولٰئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِہِمُ الْاِیْمَانَ۔ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ۔ وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ حدیث میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ اَللّٰھُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِیْنِکَ اور جب حضرت اُسامہ نے ایک اقرار کرنے والے کو قتل کر دیا تو آپ نے فرمایا ھلا شققت قلبہ اب اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ ان آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے حالانکہ اہل لغت اقرار باللسان ہی کو ایمان کہتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو کافی سمجھا ہے اور کلمہ پڑھنے والے کو مومن کہا ہے اور یہ دریافت نہیں کیا کہ اس کے دل میں کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان

میں اقرار باللسان کو بھی دخل ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان میں تصدیق قلبی ہی کو دخل ہے کیونکہ بعض کلمہ پڑھنے والوں کو مومن نہیں کہا گیا ہے قرآن میں ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ۔ قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا۔ پس معلوم ہوا کہ محض کلمہ پڑھنے سے مومن نہیں ہوتا بلکہ دل سے تصدیق ہونا ضروری ہے خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص اقرار باللسان کرے تو وہ لغوی اور ظاہری اعتبار سے مومن ہو جاتا ہے اور اس پر دنیاوی احکام جاری ہوتے ہیں اور اس میں کوئی جھگڑا نہیں جھگڑا اس میں ہے کہ آیا وہ فیما بینہ وبین اللہ (دیانۃً) بھی مومن ہے یا نہیں یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد والے لوگ جیسے کلمہ پڑھنے والے کو مومن کہتے تھے ایسے ہی منافق کو کافر بھی کہتے تھے پس معلوم ہوا کہ ایمان اصل میں تصدیق قلبی ہے اور اقرار باللسان اس کے اظہار کے لئے علامت ہے اور اسی بنا پر گونگے کو بھی مومن کہا جاتا ہے حالانکہ وہ کلمہ نہیں پڑھ سکتا لہٰذا کرامیہ جماعت کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان ہے کیونکہ اس صورت میں منافق و کلمہ گو کافر تو مومن بن جائیں گے اور گونگے مومن اقرار باللسان نہ ہونے کے باعث کافر شمار ہوں گے۔ حالانکہ دونوں غلط ہیں۔

س ۲۶:۔ هل الاعمال داخلة في حقيقة الايمان ام لا ما الاختلاف في هذا الباب اوضحوا المقام بالتفصيل مع الدلائل وهل ايمان يزيد وينقص؟

ج:۔ جمہور متکلمین و محدثین و فقہاء کے نزدیک ایمان تصدیق بالجنان و اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اعمال ایمان

میں داخل ہیں لیکن مصنف کا خیال ہے کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل نہیں ہیں۔ کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور قرآن اور حدیث میں اعمال کو ایمان پر عطف کیا گیا جیسے اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اور ظاہر ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں مغائرت ہوتی ہے اور ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں دوسری دلیل یہ ہے کہ ایمان کو اعمال کی صحت کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے جیسے وَمَنْ یَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَھُوَ مُؤْمِنٌ اور یہ بالکل یقینی بات ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا ہے ورنہ خود اپنے لئے شرط ہونا لازم آئے گا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ بعض اعمال ترک کرنے کے باوجود ایمان ثابت رہتا ہے جیسے وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا حالانکہ اس بات کا یقین ہے کہ کوئی چیز اپنے رُکن کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتی۔

مگر یہ تمام دلیلیں ان لوگوں کے خلاف مفید ہو سکتی ہیں جو اعمال کو ایمان کی حقیقت کا رُکن مانتے ہیں جیسے معتزلہ وغیرہ لیکن وہ حضرات جو اعمال کو ایمان کی حقیقت کا رُکن نہیں مانتے بلکہ ایمان کامل کا رُکن مانتے ہیں جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے تو ان لوگوں کے خلاف یہ دلیلیں مفید نہیں ہیں۔

ایمان کی حقیقت میں اعمال کے داخل ہونے اور نہ ہونے پر دوسرا مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ایمان میں کمی و زیادتی ہوتی ہے یا نہیں۔ پس جن لوگوں کے یہاں اعمال ایمان میں داخل ہیں ان کے یہاں ایمان میں کمی و زیادتی ہوتی ہے کیونکہ اعمال میں کمی زیادتی ہوتی ہے اور جن لوگوں کے یہاں ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل نہیں ہیں ان کے یہاں ایمان میں زیادتی نہیں ہوتی ہے کیونکہ ایمان اس تصدیق قلبی کا نام ہے جو پختہ یقین کے درجہ کو پہنچ چکی ہو اس میں

کمی و زیادتی متصور نہیں ہوسکتی اور عبادت اور گناہ دونوں صورتوں میں وہ اپنی حالت پر باقی رہتی ہے اور اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا مگر یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ بعض آیتیں ایمان کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں جیسے اِذَا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِیْمَانًا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا کہ امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ پر محمول ہے کیونکہ اس وقت میں فرائض و احکامات نازل ہوتے تھے اور لوگ بتدریج ان پر ایمان لاتے جاتے تھے لیکن اس کے بعد اس کا تصور نہیں ہوسکتا کیونکہ دین مکمل ہوچکا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ایمان کا ثابت رہنا اور ہمیشہ رہنا بھی اس میں زیادتی ہے کیونکہ زمانہ کی زیادتی کے ساتھ ایمان بھی زیادہ ہوتا رہے گا یعنی ایمان عرض ہے لہٰذا دوسرے اعراض کی طرح تجدد امثال کے ذریعہ بڑھتا رہے گا مگر یہ خیال غلط ہے کیونکہ ایک مثل کے معدوم ہونے کے بعد دوسرے مثل کے پیدا ہونے کو زیادتی نہیں کہا جاتا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ایمان کی زیادتی کا مطلب یہ ہے کہ اس کے نتائج زیادہ ہوتے ہیں اور قلب میں روشنی پیدا ہوتی ہے جیسے کہ گناہوں سے قلب سیاہ ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ بحث بیکار ہے۔ کیونکہ یہاں جھگڑا ایمان کی حقیقت کی کمی و زیادتی میں ہے اس کے ثمرات و اثرات کی کمی و زیادتی سے بحث نہیں ہے۔ البتہ بعض محققین کا خیال ہے کہ تصدیق میں کمی و زیادتی باعتبار قوت و ضعف کے ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ کسی امتی کا ایمان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایمان کی طرح نہیں ہوسکتا۔ خود حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ۔

س۶۲: هل الایمان هو المعرفة ؟ ماذا رائکم فی هٰذا الباب

بینوا الاختلاف مع الدلائل فی ھذا المقام۔

ج :۔ اس مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ بعض قدریہ اس بات کے قائل ہیں کہ ایمان اور معرفت میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں الگ الگ دو چیزیں ہیں اور دلیل اس طرح بیان کرتے ہیں کہ بہت سے اہل کتاب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے ایسے ہی واقف تھے جیسے اپنے بچوں کو جانتے تھے یعنی انھیں ایسی معرفت حاصل تھی کہ جس میں کوئی شک وشبہ نہ تھا لیکن اس کے باوجود وہ لوگ کافر تھے کیونکہ ان میں تصدیق قلبی حاصل نہ تھی اور بعض لوگ ایسے تھے کہ حق کو جانتے تھے پھر دشمنی کی وجہ سے انکار کرتے تھے چنانچہ قرآن میں ہے وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ۔ پس معلوم ہوا کہ ایمان اور تصدیق الگ چیز ہے اور معرفۃ الگ چیز ہے۔ کیونکہ معرفۃ ان لوگوں کو حاصل تھی مگر تصدیق قلبی نہیں تھی۔

بعض مشائخ نے تصدیق قلبی (ایمان) اور معرفۃ میں اس طرح سے فرق کیا ہے کہ تصدیق قلبی یا ایمان اس قلبی ربط کا نام ہے جو مخبر کی خبر کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ فعل کسبی اور اختیاری ہے یہی وجہ ہے کہ اس پر ثواب ملتا ہے اور اسے راس العبادات قرار دیا گیا ہے۔ لیکن معرفۃ کی یہ کیفیت نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات وہ بلا کسب بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ جیسے کسی چیز پر نظر پڑ گئی اور ہمیں معلوم ہو گیا کہ وہ دیوار ہے یا پہاڑ ہے تو یہاں معرفۃ تو حاصل ہو گئی لیکن تصدیق نہیں پائی گئی۔ اسی مفہوم کو بعض محققین نے اس طرح بیان کیا ہے کہ تصدیق اس کو کہتے ہیں کہ انسان اپنے اختیار سے صدق کو مخبر کی طرف منسوب کرے اور اگر بلا اختیار یہ چیز اس کے قلب میں آجائے تو اسے تصدیق نہ کہا جائے گا بلکہ وہ معرفۃ ہو گی

لیکن یہاں اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ صورت میں تصدیق کو افعال اختیاری قرار دیا گیا ہے حالانکہ تصدیق افعال اختیاریہ میں سے نہیں ہے بلکہ نفسانی کیفیت کا نام ہے۔ کیونکہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں مثلاً اللہ واحد ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ نسبت مثبت ہے یا منفی ہے پھر اس پر دلیل قائم کی جاتی ہے کہ وہ نسبت مثبت ہے تو ہمیں اس کا یقین حاصل ہوتا ہے اور اس یقین کو قبول کر لینا ہی تصدیق ہے اسے ایقاع اور حکم بھی کہتے ہیں۔ یہ تصدیق کیفیات نفسانیہ میں سے ہے افعال اختیاریہ سے نہیں ہے البتہ اسباب کا فراہم کرنا ان میں غور و فکر کرنا اور موانع کو دور کرنا وغیرہ افعال اختیاریہ ہیں۔ ممکن ہے اسی اعتبار سے تصدیق کو فعل اختیاری کہا گیا ہو کیونکہ معرفت کے حصول میں ان چیزوں کی ضرورت نہیں ہوتی وہ کبھی کبھی بلا اختیار بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ البتہ اگر معرفۃ سے مراد معرفۃ یقینیہ مکتسبہ بالاختیار مراد لیا جائے تو پھر تصدیق اور معرفۃ دونوں ایک ایک ہوں گے اب اگر کوئی اس پر اعتراض کرے کہ معرفۃ کافروں کو بھی ہوتی ہے حالانکہ ان میں تصدیق حاصل نہیں ہوتی ہے تو دونوں ایک کیسے ہوئے اور اگر دونوں ایک ہیں تو پھر کافروں کو بھی مؤمن کہنا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کافروں کو ایسی معرفت حاصل نہیں ہوتی۔ اور اگر بالفرض حاصل بھی ہو جائے تو انہیں عناد پر اصرار اور استکبار کی وجہ سے کافر کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تکذیب اور انکار کی علامتیں ہیں۔ بہر حال تصدیق اور معرفۃ مطلقہ میں فرق ہے۔

س۴۳:- ما الفرق بين الايمان والاسلام؟ وهل يجوز للعبد بعد التصديق والاقرار ان يقول انا مومن حقاً؟

ج:۔ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں کیونکہ خضوع و انقیاد (تابعداری) کو اسلام کہتے ہیں اور احکام کو قبول کرنے اور ان کا یقین کرنے کو تصدیق کہتے ہیں لہٰذا دونوں ایک ہوئے اور قرآن کی یہ آیت فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝ اسی کی تائید کرتی ہے اور شریعت میں ایسا درست نہیں ہے کہ کسی کو کہا جائے کہ وہ مومن تو ہے مگر مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے مگر مومن نہیں ہے نیز مشائخ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی دوسرے سے جدا نہیں ہوتا اور وحدۃ سے ہماری مراد یہی ہے یہ مطلب نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے یہی چیز کفایہ میں اس طرح مذکور ہے ان الایمان ھو تصدیق اللہ تعالیٰ فیما اخبر من اوامرہ ونواھیہ والاسلام ھو الانقیاد والخضوع لالوھیتہ وذا لا یتحقق الا بقبول الامر والنھی والایمان لا ینفک من الاسلام مگر یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ آیت میں ہے قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد اسلام سے وہ اسلام ہے جو شریعت میں معتبر ہو اور ایسا اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوتا۔ بعض لوگوں نے دوسرا اعتراض کیا ہے کہ حدیث میں ہے کہ الاسلام ان تشھد ان لا الٰہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ وتقیم الصلوٰۃ وتوتی الزکوٰۃ وتصوم رمضان وتحج البیت ان استطعت الیہ سبیلا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام (ایمان) اعمال کا نام ہے تصدیق قلبی کا نام نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں اسلام سے مراد اس کے ثمرات اور اس کی علامتیں ہیں جیسا کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک وفد سے فرمایا کہ اتدرون ما الایمان فقالوا اللہ و رسولہ اعلم قال شہادۃ ان لا الہ الا اللہ و ان محمدا رسول اللہ و اقام الصلوۃ و ایتاء الزکوۃ و صیام رمضان و ان تعطوا من المغنم الخمس اور دوسری جگہ فرمایا الایمان بضع و سبعون شعبۃ اعلاھا قول لا الہ الا اللہ و ادناھا اماطۃ الاذی عن الطریق۔

جب کسی انسان کو تصدیق اور اقرار حاصل ہو جائیں تو اسے یہ کہنا درست ہے کہ انا مومن حقا کیونکہ ایمان متحقق ہے لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کہ انا مومن انشاء اللہ کیونکہ یہ شک کے لئے بولا جاتا ہے لہذا کفر ہوا اور اگر بطور تبرک یا نتائج کے اعتبار سے کہا ہے تو بھی ٹھیک نہیں کیونکہ اس میں شک کا وہم ہوتا ہے اور اسی لئے مصنف نے لا ینبغی ان یقول انا مومن ان شاء اللہ کہا ہے لا یجوز نہیں کہا ہے کیونکہ نفی جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے اور بعض محققین نے فرمایا ہے کہ مومن کو جو تصدیق حاصل ہوتی ہے وہ نفس تصدیق ہے جس سے انسان حد کفر سے نکل جاتا ہے لیکن اس میں شدۃ و ضعف ہوتا ہے اس کے درجات ہیں جیسے کہ قرآن میں ہے اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا ؕ لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ پس اگر کسی نے تصدیق کامل منجی کے حصول کی غرض سے انشاء اللہ انا مومن کہا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لہذا حاصل یہ نکلا کہ اگر ایمان سے محض نفس تصدیق مراد لیا ہے تو ایسا کہنا یعنی (انا مومن ان شاء اللہ) درست نہیں اور اگر ایمان سے تصدیق کامل منجی مراد لیا ہے تو اس کے کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

س :۔ ما الحکمۃ فی ارسال الرسل و ما الفائدۃ فیہ بینوا طریق۔

نبوتہ بالتفصیل۔

ج۔ رسل رسول کی جمع ہے رسول اس انسان کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ اپنا سفیر بنا کر بندوں کی طرف بھیجتا ہے اس کے پاس احکام الٰہی ہوتے ہیں رسول کے بھیجنے میں حکمت یہ ہے کہ رسول بندوں کو دنیا و آخرت کی ایسی مصلحتیں بتلاتا ہے جس کے سمجھنے سے انسانی عقلیں قاصر رہتی ہیں وہ تابعدار مومنین کو جنت کی بشارت دیتا ہے اور نافرمان کافروں کو جہنم کے عذاب سے ڈراتا ہے جنت و دوزخ کی ان تفصیلوں کو بتلاتا ہے جن تک انسانی عقل بحث و تمحیص کے بعد بھی نہیں پہنچ سکتی ایسے ہی اجسام نافعہ و ضارہ کو بتلاتا ہے جنھیں انسان نہیں جان سکتا اور واجبات و ممتنعات جو عقل کو ایسے غور و فکر کے بعد معلوم ہوتی ہیں کہ اگر انسان ان میں مشغول ہو جائیں تو سارے کام رک جائیں گے رسول انھیں آسانی سے سمجھا دیتا ہے اور ایسا راستہ دکھاتا ہے جو اللہ تعالیٰ کو پسند ہے اور اس سے راضی و خوش ہوتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو بھیج کر انسانوں پر فضل کیا ہے۔ اور اسی طرف آیت میں اشارہ کیا ہے وَمَآ أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو معجزات بھی عنایت فرمائے ہیں تاکہ انسانوں کو سمجھنے اور تسلیم کرنے میں آسانی ہو۔ معجزہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جو خلاف عادۃ ظاہر ہو مگر ایسے شخص سے ظاہر ہو جو نبوۃ کا دعویٰ کرتا ہے اور ایسے لوگوں کے مقابلہ میں ظاہر ہو جو اس کا انکار کرتے ہیں تاکہ وہ لوگ عاجز ہو جائیں اور اس کا مقابلہ نہ کر سکیں بلکہ اسے تسلیم کرنے پر مجبور ہو جائیں۔ کیونکہ اگر معجزات کے ذریعہ اس کی تائید نہ کی جائے تو اس کی بات قابل قبول نہ ہوگی اور صادق و کاذب کا پتہ نہ چلے گا اور جب معجزہ ظاہر ہوتا ہے تو اس کی صداقت ظاہر ہو جاتی ہے۔ بعض

لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ معجزہ کے بعد بھی لوگوں کو یقین نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امکان عقلی ہے لیکن عادۃً یہی طریقہ جاری ہے کہ معجزہ کے بعد لوگوں کو یقین حاصل ہوجاتا ہے اور عقلی تجویز قطعی علم کے منافی نہیں ہے جیسے کہ ہمیں یقین ہے کہ احد پہاڑ سونا نہیں بنا لیکن اس کا سونا بننا فی نفسہٖ ممکن ہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ ممکن ہے معجزہ غیراللہ کی طرف سے ہو یا ممکن ہے معجزہ تصدیق کے لئے نہ ہو یا ممکن ہے کاذب کی تصدیق کے لئے ہو تو اس سے علم یقینی کیسے حاصل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان چیزوں سے کوئی حرج نہیں پیدا ہوتا کیونکہ یہ احتمالات عقلیہ ہیں عادیہ نہیں ہیں اور اس قسم کے احتمالات بالکل بدیہی چیزوں میں بھی لوگ کرتے رہتے ہیں مگر ان سے کوئی حرج نہیں پیدا ہوتا جیسے کہ آگ کی حرارت بدیہی طور پر حسًا معلوم ہوتی ہے حالانکہ عدم حرارت کا احتمال عقلاً موجود ہے لیکن اس احتمال سے کوئی محال لازم نہیں آتا اسی طرح یہاں پر معجزہ سے رسول کی صداقت ثابت ہوتی ہے اور اس میں کوئی قباحت لازم نہیں آتی۔

س ۶۵۔ من ھو اول الانبیاء و من اٰخرھم بینوا بالتفصیل والدلائل۔

ج۔ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام ہیں اور سب سے آخری نبی و رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کتاب و سنت و اجماع سبھی سے ثابت ہے کیونکہ حضرت آدم کو امر و نہی کیا گیا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ ان کے زمانہ میں اور کوئی دوسرا نبی تھا۔ لہٰذا ان کی نبوت ثابت ہوئی اور اس کا انکار کرنا کفر ہے البتہ یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام جس وقت دنیا میں تشریف لائے تو یہاں آبادی نہیں تھی

پس اگر وہ نبی تھے تو کس قوم کے لیے بھیجے گئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد جو عنقریب پیدا ہونے والی تھی اسے ہدایت کی ضرورت تھی نیز نبی انسان اور جنات سب کے لئے بھیجا جاتا ہے اور جنات پہلے سے موجود تھے۔

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی ہیں اور آپ کے بعد کوئی دوسرا نبی آنے والا نہیں ہے۔ نبوت کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزات دکھلائے آپ کا دعویٰ نبوت تواتر سے ثابت ہے یعنی بے شمار لوگ جانتے ہیں آپ کے معجزے دو قسم کے ہیں ایک تو آپ نے کلام اللہ کا اظہار کیا اور ایسے لوگوں کا مقابلہ کیا جو بلاغت اور فصاحت میں کمال کو پہنچے ہوئے تھے لیکن انتہائی کمال کے باوجود وہ لوگ چھوٹی سے چھوٹی سورۃ کا بلکہ کسی آیت کا مقابلہ نہ کر سکے اور یہ کہنے پر مجبور ہو گئے لیس ھذا کلام البشر اور جب کلام سے مقابلہ نہ کر سکے تو تلوار سے مقابلہ کرنے کے لیے میدان میں نکل آئے۔ ان لوگوں کا عاجز ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کلام خدا کی طرف سے ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبوت کے دعویٰ میں سچے ہیں دوسرے آپ سے بہت سی ایسی چیزیں صادر ہوئی ہیں جو عادت کے خلاف ہیں مثلاً چاند کا دو ٹکڑے ہونا۔ کنکریوں کا کلمہ پڑھنا۔ خشک کنوئیں کا پانی سے لبریز ہو جانا۔ کھجور کے تنے کا انسان کی طرح چلانا وغیرہ وغیرہ بیشمار معجزات ہیں جو اگرچہ بصورت آحاد منقول ہیں لیکن کثرت راوی سے تواتر کی حد کو پہنچ چکے ہیں جن کا انکار کرنا مشکل ہے جیسے علی رض کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت کا انکار مشکل ہے۔

ارباب بصیرۃ نے آپ کی نبوت پر دو طرح سے دلیلیں قائم کی ہیں ایک تو یہ کہ تواتر کے طور پر نبوت سے پیشتر آپ کے حالات اور دعویٰ نبوت کے زمانے

کے حالات پھر نبوت کے اتمام کے بعد کے حالات اور آپ کے اخلاق اور حکمت سے بھرے ہوئے احکامات پھر دشمنوں کا مقابلہ اور اللہ پر اعتماد اور مصائب میں ثابت قدم رہنا۔ پھر تمام مشکلوں کے باوجود مخالفین آپ کے اندر کوئی عیب نہ نکال سکے ان تمام باتوں کے ہوتے ہوئے بالکل یقین ہو جاتا ہے کہ آپ سچے نبی ہیں کیونکہ یہ تمام چیزیں غیر نبی میں جمع نہیں ہو سکتیں نیز اللہ تعالیٰ یہ تمام کمالات کسی کاذب کو نہیں عطا فرما سکتا۔ کیونکہ یہ سلسلہ تیئیس سال تک قائم رہا پھر دین اسلام تمام مذاہب پر غالب ہو گیا اور قیامت تک اس کے آثار قائم رہیں گے۔

دوسرے یہ کہ آپ نے یہ دعویٰ ایسی قوم کے درمیان کیا جو کے پاس نہ کوئی کتاب تھی نہ حکمت تھی آپ نے انھیں کتاب دی حکمت سکھلائی احکامات بتلائے اخلاق کی تعلیم دی اور بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی فضائل سے مکمل کر دیا۔ ایمان و عمل سے ساری دنیا کو منور کر دیا۔ اور اللہ نے اپنے وعدہ کے مطابق آپ کے مذہب کو تمام مذاہب پر غالب کر دیا اب ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ نبوت و رسالت کا مطلب مذکورہ بالا چیزوں کے سوا دوسرا کچھ بھی نہیں ہوتا۔ پس ثابت ہوا کہ آپ نبی ہیں اور آخری نبی ہیں کیونکہ کلام اللہ اس پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ آپ انسان و جنات سب کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے پہلے جو نبی گزرے ہیں ان کی شریعت نامکمل ہوتی تھی لہٰذا اس کے بعد دوسرے نبی کی ضرورت ہوتی تھی لیکن آپ کی شریعت مکمل ہے اور انسانی زندگی کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس کا جواب (حل) آپ کی شریعت میں نہ ہو پس آپ کی شریعت مکمل ہے اور جب شریعت مکمل ہے تو پھر کسی دوسرے نبی کی ضرورت نہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ آپ آخری نبی ہیں۔ اب اگر کوئی سوال کرے کہ آخر میں عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے لہٰذا آخر وہ ہوں گے تو

جواب یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام آپ ہی کی شریعت کی اتباع کریں گے وہ کوئی نئی شریعت لے کر نہیں آئیں گے بلکہ وہ آپ کے خلیفہ ہوں گے اور امامت کریں گے اور امام مہدی آپ کی اقتدا کریں گے پس آخری نبی آپ ہی ہیں۔

س ۶۶ :- ماذا رائکم فی باب عدد الانبیاء و عصمتہم من الکذب هل فیه اختلاف بینوا بالتفصیل۔

ج۔ انبیاء علیہم السلام کی تعداد بعض احادیث میں ایک لاکھ چوبیس ہزار بعض میں دو لاکھ چوبیس ہزار بیان کیا گیا لیکن چونکہ یہ خبر واحد ہیں لہٰذا ان سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا اسی لئے تعداد کے بارے میں بہتر یہ ہے کہ کوئی خاص عدد مقرر نہ کیا جائے کیونکہ قرآن میں ہے بعض رسولوں کو بتایا اور بعض کو نہیں بتلایا گیا البتہ سارے نبی برحق ہیں اور انھوں نے مخلوق کو نصیحت کی ہے۔

انبیاء علیہم السلام گناہ سے محفوظ ہوتے ہیں اور اس بات پر اجماع ہے کہ قصداً ان سے جھوٹ صادر نہیں ہوتا اور اکثر لوگوں کی رائے ہے کہ سہواً بھی جھوٹ صادر نہیں ہوتا۔ دوسرے گناہوں سے محفوظ ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام قبل الوحی اور بعد الوحی دونوں صورتوں میں کفر سے معصوم ہوتے ہیں اور اس پر سب کا اجماع ہے۔ اسی طرح جمہور کے نزدیک ان سے قصداً کبائر کا صدور بھی نہیں ہو سکتا ہے لیکن فرقہ حشویہ کے نزدیک ہو سکتا ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ صدور نہ ہونے کی دلیل سمعی ہے یا عقلی اب رہا یہ کہ آیا سہواً بھی کبائر کا صدور ہو سکتا ہے یا نہیں تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

گناہ صغیرہ کے صدور کے بارے میں بھی ذرا سا اختلاف ہے جمہور کہتے ہیں عمداً صدور ہو سکتا ہے لیکن ابو علی الجبائی اس رائے کے مخالف ہیں لیکن سہواً

صادر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ لیکن ایسی چیزیں جو خست پر دلالت کرتی ہیں جیسے ایک لقمہ چوری کرنا یا کم تولنا وغیرہ جائز نہیں ہیں محققین کا خیال ہے کہ جب کوئی گناہ صغیرہ کا وقت ہوتا ہے تو خدا کی طرف سے تنبیہ ہوتی ہے اور وہ لوگ رُک جاتے ہیں۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے گناہ محال ہے کیونکہ ان چیزوں سے لوگ نفرت کرتے ہیں لہٰذا بعثت کا مقصد فوت ہو جاتا ہے اور حق بات یہ ہے کہ جن چیزوں سے نفرت پیدا ہوتی ہے جیسے فسق و فجور وامہات سے زنا وغیرہ کا صدور نہیں ہوتا اور یہ ساری چیزیں نبوت کے بعد کہی جا رہی ہیں لیکن نبوت سے قبل گناہوں کا صدور ہو سکتا ہے یا نہیں تو اس وقت منع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ شیعہ لوگوں کا خیال ہے کہ صغیرہ وکبیرہ کا صدور نہ قبل نبوت جائز ہے نہ بعد نبوت جائز ہے لیکن تقیہ کے طور پر کفر کا بھی اظہار کر سکتے ہیں۔

س۶۶:۔ ماذا تعلمون فی باب معراج النبی صلی اللہ علیہ وسلم هل هو فی الیقظة ام فی النوم وهل هو بشخصہ ام بروحہ بینوا مدللاً ومفصلاً۔

ج:۔ معراج مصدر میمی ہے اور عروج سے ماخوذ ہے اس کے معنی بلندی پر چڑھنے کے ہیں لیکن یہاں معراج سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آسمانی سفر ہے معراج کا مسئلہ بہت مشہور مسئلہ ہے اور اس کے بارے میں بہت بحثیں ہوئی ہیں کوئی کہتا ہے کہ معراج نیند کی حالت میں ہوئی ہے کوئی کہتا ہے کہ معراج روحانی ہوئی ہے غرضیکہ مختلف قسم کے خیالات لوگوں نے ظاہر کئے ہیں۔ لیکن اہل السنة والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ حضرت محمد

صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج بیداری کی حالت میں ہوئی ہے اور جسم مع الروح کو معراج ہوئی ہے اور یہ چیز حدیث مشہور سے ثابت ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اس کو محال سمجھے گا یا انکار کرے گا تو اسے مبتدع کہا جائے گا کیونکہ اس کا انکار فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے وہ لوگ کہتے ہیں کہ آسمان میں خرق والتیام نہیں ہے حالانکہ یہ غلط ہے آسمان میں خرق والتیام جائز ہے کیونکہ سارے جسم متماثل ہیں جو چیز ایک جسم پر وارد ہو سکتی ہے وہ دوسرے پر بھی طاری ہو سکتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ معراج نیند کی حالت میں ہوئی ہے وہ مندرجہ ذیل دلیل پیش کرتے ہیں۔ عن معاویۃ انہ سئل عن المعراج فقال کانت رویا صالحۃ وعن عائشہ رض انہا قالت ما فقد جسد محمد لیلۃ المعراج قرآن میں ہے وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ رویا سے مراد رویا بالعین ہے اور ما فقد جسدہ سے مراد ما فقد جسدہ عن الروح بل کان مع روحہ ہے پس معلوم ہوا کہ معراج حالت بیداری میں ہوئی ہے۔

اسی طرح جو لوگ فقط معراج روحانی کے قائل ہیں اہل حق ان کو جواب دیتے ہیں کہ روحانی معراج کوئی ایسی مشکل چیز نہیں ہے جس کا اس شدت اور سختی کے ساتھ انکار کیا جائے حالانکہ کفار مکہ نے نہایت سختی سے انکار کیا تھا حتیٰ کہ کچھ لوگ اسی بنا پر مرتد بھی ہو گئے تھے۔ لہٰذا اگر معراج صرف روحانی ہوتی تو ایسی نوبت نہ آتی پس معلوم ہوا کہ معراج جسم مع الروح کو ہوئی ہے اور یہ بظاہر ایسی چیز ہے جو نہایت عجیب ہے اور آدمی سختی سے انکار کر سکتا ہے۔

معراج جسمانی ہے اور مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کا سفر قرآن سے
ثابت ہے سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی
الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی لہٰذا اس کا یقین کرنا فرض ہے حالانکہ اس زمانہ میں
مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک ایک رات میں سفر کرنا محال تھا تو جب ایک
رات میں اتنا سفر ہو سکتا ہے تو اسی طرح آسمان تک اور پھر اس کے بعد
جہاں تک اللہ تعالیٰ چاہیں سفر ہو سکتا ہے اور حق ہے اسی بناء پر اقوال مختلف
ہیں کہ مسجد اقصیٰ سے آسمان تک یا عرش تک یا جنت و دوزخ وغیرہ کی سیر یا
جہاں تک اللہ نے چاہا آپ نے سفر کیا ہے اور اللہ کو دیکھا ہے اور علامہ
تفتازانی کا خیال ہے کہ صحیح یہی ہے کہ آپ نے رب کو دل سے دیکھا ہے آنکھ سے
نہیں دیکھا۔ بہر حال قرآن سے مسجد اقصیٰ تک معراج ثابت ہے یہ قطعی یقینی ہے
پھر آسمان تک خبر مشہورہ سے ثابت ہے اور عرش یا جنت دوزخ تک خبر آحاد
سے ثابت ہے لہٰذا اس کا اعتقاد رکھنا فرض نہیں ہے۔

س ۶۳:۔ ما اقول اھل الحق فی باب کرامات الاولیاء
و ما الفرق بین الکرامۃ والمعجزۃ والاستدراج بینوا بالادلۃ

ج:۔ اہل حق اولیاء کی کرامات کو حق مانتے ہیں۔ اولیاء ولی کی جمع ہے
اور ولی ایسے شخص کو کہتے ہیں جو حتی الامکان ہمیشہ عبادت میں رہتا ہو
گناہوں سے پرہیز کرتا ہو اور دُنیاوی لذت اور شہوۃ میں مشغول نہ ہوتا ہو۔
کرامت ایسے کام کو کہتے ہیں جو عادت کے خلاف ہو۔ جو امر خارق العادت
(عادت کے خلاف) کسی نبی سے ظاہر ہوتا ہے اسے معجزہ کہتے ہیں اور اگر کسی
اُمتی سے ظاہر ہوتا ہے تو اسے کرامت کہتے ہیں اور اگر یہی کام کسی غیر مومن

سے ظاہر ہوتا ہے تو اسے استدراج کہتے ہیں۔

اولیاء سے بے شمار کراماتیں صادر ہوتی رہتی ہیں لہٰذا اس کے جواز کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں کرامتوں کی بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں مثلاً قلیل مدۃ میں دور دراز کی مسافت طے کرنا جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کے ساتھی آصف بن برخیا نے بلقیس کا تخت لانے کے لئے مہینوں کی مسافت پلک مارنے میں طے کیا تھا یا ضرورت کے وقت کھانا کپڑا لباس وغیرہ ظاہر ہو جانا جیسے حضرت مریم کے لئے ہوتا تھا۔ قرآن میں ہے وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا یا پانی پر چلنا جیسے مولانا قاسم صاحب نے بھنور میں حاجیوں کے جہاز کو سہارا دیا تھا اور شاگرد نے دیکھا تھا یا جمادات اور جانوروں کا بولنا جیسے کنکریوں نے کلمہ پڑھا اور سلمان رضی فارسی کے پیالہ نے تسبیح پڑھا اور اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شخص کا بیل بولا کہ میں بوجھ لادنے کے لئے نہیں پیدا ہوا ہوں بلکہ کھیت جوتنے کے لئے ہوں۔ یا آواز کا دور دراز مقام پر پہنچنا جیسے حضرت عمر رضی نے ایک لشکر کے لئے فرمایا یا ساریۃ الجبل الجبل اور حضرت ساریہ نے جو کہ نہاوند میں تھے اسے سن لیا۔ اسی طرح حضرت خالد رضی نے زہر پی لیا اور کوئی اثر نہ ہوا۔ حضرت عمر رضی کے حکم سے دریائے نیل کا پانی جاری ہو گیا۔

معتزلہ کرامات اولیاء کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر خارق العادۃ امور غیر نبی سے بھی ظاہر ہوں تو معجزہ کے ساتھ اشتباہ ہو جائے گا اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ کرامات سے معجزات میں اشتباہ نہیں پیدا ہوتا

کیونکہ کرامات کا ظہور اولیاء سے ہوتا ہے اور وہ نبی کے تابعدار ہوتے ہیں
لہٰذا یہ نبی کے لئے معجزہ ہوں گے کیونکہ کرامات بتلاتے ہیں کہ وہ ولی ہے
اور ولی بغیر رسول کی رسالت کے اقرار کے نہیں ہو سکتا اور اگر کوئی شخص کسی
نبی کے تابع نہ ہو تو اس سے ان چیزوں کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ علاوہ اس کے نبی کو
اپنی نبوت کا علم ضرور ہوتا ہے لیکن ولی کو اپنی ولایت کا علم نہیں ہوتا ہے ایسے ہی
نبی سے معجزات کا ظہور ضرور ہوتا ہے لیکن ولی کے لئے ضروری نہیں ہے۔

س ۶۵:- من افضل البشر وما الترتیب فی الخلافۃ وھل لا بد للمسلمین من امام یقوم من تنفیذ احکامھم۔

ج:- یہ بہت مشہور مسئلہ ہے ہر شخص جانتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد تمام انسانوں سے افضل حضرت ابوبکر صدیق رضؓ ہیں اس کے بعد عمر
فاروق رضی اللہ عنہ ہیں اس کے بعد حضرت عثمان رضؓ اور ان کے بعد حضرت علی رضؓ
ہیں۔ چنانچہ خلافت بھی اسی ترتیب سے ہوئی ہے۔ حضرت علی رضؓ نے بھی اپنے سے پہلے
تینوں خلیفہ سے مجمع عام میں بیعت کی ہے اور اگر وہ سب سے افضل ہوتے جیسا کہ
بعض لوگوں کا خیال ہے تو کسی سے بیعت نہ کرتے اور جیسے امیر معاویہ رضؓ سے جھگڑا
کیا ہے اسی طرح ان لوگوں سے بھی جھگڑا کرتے۔

اہل حق خلافت راشدہ کو تیس سال تک مانتے ہیں کیونکہ حدیث میں
ہے۔ الخلافۃ بعدی ثلثون سنۃ ثم یصیر بعد ذلک ملکا عضوضا
کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے لے کر حضرت علی رضؓ کی شہادت تک پورے
تیس سال ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ خلافت تیس سال تک ہے۔ مگر اس پر
اعتراض ہوتا ہے کہ بہت سے لوگوں نے امیر معاویہ رضؓ کو بھی خلیفہ تسلیم کیا ہے

نیز خلیفہ عمر بن عبد العزیز کو بھی تسلیم کرتے ہیں پھر خلفاء بنی عباسیہ کو بھی مدت دراز تک لوگ تسلیم کرتے رہے ہیں پھر خلافت صرف تیس سال کیسے درست ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں خلافت کو صرف تیس سال کہا گیا ہے وہاں خلافت سے مراد خلافت کاملہ ہے۔ اسی لئے چاروں خلفاء کو خلفاء راشدین مہدیین کہا جاتا ہے۔ اور بعد کے لوگوں کو خلفاء راشدین نہیں کہا جاتا یہاں مطلق خلافت مراد ہے۔

اہل حق اس بات پر متفق ہیں کہ مسلمانوں کے لئے ایک امام کا ہونا ضروری یعنی واجب ہے۔ تاکہ اس پر قوانین و احکام جاری کرے اور حدود قائم سرحدوں کی حفاظت کرے۔ لشکر تیار کرے۔ زکوٰۃ وصدقات کی وصولیابی کرے۔ چور ڈاکو اور باغیوں کی سرکوبی کرے۔ جمعہ و عیدین کو قائم کرے۔ لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ کرے۔ حقوق کی حفاظت کرے۔ لاوارث لڑکے لڑکیوں کی شادی کا انتظام کرے۔ مال غنیمت تقسیم کرے اور ایسے تمام امور کا انتظام کرے جیسے عام لوگ نہیں کر سکتے بہرحال امام کا مقرر کرنا واجب ہے بغیر اس کے بہت سے امور میں گڑبڑی پیدا ہو جائے گی لیکن اس بات میں بحث ہے کہ آیا امام مقرر کرنا خدا پر واجب ہے یا مخلوق پر تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر تو کوئی چیز واجب نہیں البتہ شرعی دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مقرر کرنا مخلوق پر واجب ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من مات ولم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة" یہی سبب ہے کہ امت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد امام مقرر کرنے کو آپ کے دفن کرنے پر مقدم کیا ہے (یعنی امام مقرر کرنا اہم المہمات میں سے قرار دیا ہے) اور اسی طرح ہر

ہر امام کی وفات کے بعد دوسرے امام کو مقرر کرنا سب کاموں پر مقدم رکھا ہے کیونکہ بہت سے واجبات شرعیہ امام منتخب ہونے پر موقوف ہیں۔

س ۶:۔ هل ينبغي للامام ان يكون ظاهراً ام مختفيا وهل يشترط كونه من قريش ومختصا ببني هاشم واولاد عليؓ ماذا رائكم في هذا الباب۔

ج:۔ اس بارے میں سب کا اجماع ہے کہ مسلمانوں کے لئے امام کا مقرر کرنا واجب ہے لیکن امام ظاہر ہونا چاہئے یا وہ لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہے گا۔ اس بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک امام ظاہر ہونا چاہیئے تاکہ لوگ اس کی طرف رجوع کرسکیں اور ان کی بھلائی کے لئے وہ دوڑ دھوپ کرسکے اور اس طرح سے امام مقرر کرنے کی غرض پوری ہوجائے۔ امام ایسا شخص نہ ہوگا جو لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہو اور اس کے ظاہر ہونے کے لئے لوگ انتظار کرتے رہیں کیونکہ ایسی صورت میں امام مقرر کرنے کا مقصد پورا نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوجاتے ہیں۔ لیکن شیعہ حضرات کہتے ہیں کہ شر و فساد کے زمانہ میں امام پوشیدہ بھی ہوسکتا ہے اور پھر کسی دوسرے وقت ظاہر ہوگا۔ چنانچہ ان کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد علیؓ پھر حسن پھر حسین پھر زین العابدین پھر محمد باقر پھر جعفر صادق۔ پھر موسیٰ کاظم۔ پھر علی رضا پھر محمد تقی پھر علی نقی پھر حسن عسکری پھر مہدی مسلمانوں کے امام ہیں آخری امام مہدی غائب ہوگئے ہیں اور اسی طرح زندہ ہیں جیسے حضرت خضر و حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ ہیں لیکن یہ عقیدہ بالکل غلط ہے کیونکہ شر و فساد کے وقت امام کا موجود ہونا زیادہ ضروری ہے۔

اسی طرح اہل حق اس بات کے قائل ہیں کہ امام قریش میں سے ہوگا یعنی امام کے لئے قریش میں سے ہونا شرط ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ الائمۃ من قریش۔ اس حدیث کو حضرت ابوبکر رضؓ نے انصار کے سامنے بیان کیا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا۔ پس یہ متفق علیہ ہوگئی اہل حق کے نزدیک خلیفہ یا امام کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ بنی ہاشم میں سے ہو یا علوی ہو اور دلیل اسکی یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضؓ و عمر رضؓ و عثمان رضؓ خلیفہ ہوئے ہیں حالانکہ یہ لوگ بنی ہاشم میں سے نہیں ہیں اگرچہ قریش میں سے ہیں کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کو کہا جاتا ہے اور اس میں سبھی داخل ہیں لیکن ہاشم کی اولاد میں سے نہیں ہیں لہٰذا بنی ہاشم میں شمار نہیں ہوسکتے۔

س: ۔ ھل یشترط للامام ان یکون معصوماً و من اھل الولایۃ و افضل من اھل الزمان و ھل یعزل بالفسق والفجور۔

ج: ۔ اہل حق کا مسلک یہ ہے کہ امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ حضرت ابوبکر رضؓ کی امامت ثابت ہے حالانکہ ان کے معصوم ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے دوسری بات یہ ہے کہ اگر معصوم ہونا شرط قرار دیا جائے تو اس کے لئے قرآن یا حدیث یا اجماع سے ثبوت ہونا چاہئے حالانکہ کہیں اس کا ثبوت نہیں ہے۔ شیعہ حضرات اس مسئلہ میں اختلاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امام کے لئے معصوم ہونا شرط ہے اور اس آیت کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظّٰلِمِیْنَ ۝ اور غیر معصوم ظالم ہے لہٰذا عہدۂ امانت کو نہیں پا سکتا۔ مگر اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ غیر معصوم کا ظالم ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ ظالم اس کو کہتے ہیں جس نے ایسا گناہ کیا ہو جس سے اس کی عدالت باقی نہ رہتی ہو پھر اس سے توبہ

بھی نہ کیا ہو اور نہ اس کی اصلاح کی ہو۔

اسی طرح اہل حق کے نزدیک امام وخلیفہ کے لئے اپنے زمانے کے تمام لوگوں سے افضل ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات ایک کم درجہ کا انسان جو علم و عمل میں بھی کم ہے امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور بہ نسبت دوسرے لوگوں کے ان کے قائم کرنے پر زیادہ قادر ہوتا ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ مفضول فتنہ وفساد کو اچھی طرح دبا سکتا ہو۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے خلافت و امامت کے لئے چھ آدمیوں کے نام پیش کئے تھے کہ ان میں سے مشورہ کرکے چُن لو حالانکہ ان میں بعض کو بعض پر فضیلت حاصل تھی۔

لیکن امام کے لئے یہ شرط ہے کہ ایسے لوگوں میں سے ہو جن میں حُسن وخوبی ولی وحاکم بننے کی اہلیت ہو۔ یعنی مسلمان عاقل بالغ آزاد مرد ہو کیونکہ کافر مسلمان پر حاکم نہیں بن سکتا قرآن میں ہے وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ۝ اور اگر عاقل بالغ نہیں ہے تو صحیح انتظام نہیں کرسکتا پھر اگر آزاد نہیں ہے تو اسے اپنے آقا کی خدمت سے فرصت نہ ملے گی اور اگر مرد نہیں ہے عورت ہے تو عورتیں ناقص العقل ہیں اسی طرح امام کے لئے شرط ہے کہ رائے وفکر والا انسان ہو اور اپنے علم وعدل اور شجاعت کے ذریعہ احکامات نافذ کرنے پر قادر ہو۔ نیز ظالم ومظلوم کا انصاف کرسکتا ہو اور حدود واسلام کی حفاظت کرسکتا ہو۔ چونکہ امامت وخلافت کے لئے عصمت شرط نہیں ہے اسی بناء پر فسق و فجور اور ظلم وتعدی کے باعث خلیفہ کو معزول نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں خلفاء راشدین کے بعد کچھ امراء ائمہ سے جور وظلم صادر ہوا ہے لیکن سلف صالحین نے انہیں معزول نہیں کیا ہے بلکہ ان کی تابعداری کرتے رہے ہیں حتیٰ کہ جمعہ وعیدین

بھی پڑھاتے رہے ہیں پس معلوم ہوا کہ بنا بر وجوہ مذکورہ امام کو معزول نہیں کیا جاسکتا۔

س۲: ۔هل یجوز الصلوٰۃ خلف کل بر و فاجر وهل یصلی علی کل بر و فاجر بینوا بالتفصیل۔

ج:۔ اہل حق کا مسلک یہ ہے کہ ہر اچھے بُرے کے پیچھے نماز جائز ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ صلوا خلف کل بر و فاجر دوسرے یہ کہ علمارِ امت ہمیشہ بلا انکار ایسے لوگوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے ہیں۔ اب سوال ہوتا ہے کہ بعض لوگوں نے فاسق و فاجر کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ منع کا مطلب عدم جواز نہیں ہے بلکہ کراہت مراد ہے اور مکروہ ہونے میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ ایسے فسق و فجور کا مرتکب نہ ہو جو حد کفر کو پہنچا دے ورنہ نماز جائز نہ ہوگی۔ اگر سوال کیا جائے کہ معتزلہ مرتکب کبیرہ کو مومن نہیں مانتے لہٰذا فاسق و فاجر کے پیچھے ان لوگوں کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک جواز کے لئے ایمان شرط نہیں ہے بلکہ عدم کفر شرط ہے اور ظاہر ہے کہ فاسق و فاجر کافر نہیں ہے لہٰذا عدم کفر پایا گیا پس نماز درست ہوگی۔ اسی طرح اگر فاسق و فاجر ایمان پر مر جائے تو اس کے لئے نماز جنازہ پڑھی جائے گی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ لا تدعوا الصلوٰۃ علی من مات من اهل القبلة دوسرے یہ کہ اس بات پر اجماع ہے۔ اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مسائل تو علم فقہ یا اصول فقہ کے ہیں یہاں کیوں بیان کئے گئے۔ تو اس کا جواب یہ

ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں لیکن کلام کے مسائل بیان کرنے کے بعد یہ مسائل اس لئے بیان کئے گئے تاکہ اہل السنۃ والجماعۃ دوسرے فرقوں مثلاً شیعہ معتزلہ۔ فلاسفہ ملاحدہ وغیرہ سے ممتاز ہو جائیں۔

س :۔ ماذا رائکم فی باب مسح الخفین فی السفر والحضر وھل یبلغ ولی درجۃ الانبیاء؟

ج :۔ اہل السنۃ والجماعت سفر اور حضر دونوں میں مسح علی الخفین کے قائل ہیں۔ اگرچہ کتاب اللہ میں اس کا ثبوت نہیں ہے لیکن جب خبر مشہور سے ثابت ہے تو اسے تسلیم کرنا چاہئے حضرت علی رضؓ سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات قرار دیا ہے اسی طرح حضرت ابوبکر صدیق رضؓ سے روایت ہے حضرت حسن بصری رح فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کو مسح علی الخفین کا قائل پایا ہے۔ اسی بنا پر حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ میں مسح علی الخفین کا اس وقت تک قائل نہیں ہوا جب تک یہ چیز روز روشن کی طرح مجھ پر واضح نہیں ہوگئی امام کرخی رح فرماتے ہیں کہ جو شخص مسح علی الخفین کا قائل نہ ہو مجھے اس پر کفر کا خوف ہے کیونکہ اس کے بارے میں اس قدر روائتیں ہیں کہ یہ چیز حد تواتر کو پہنچ گئی ہے حضرت انس بن مالک رضؓ سے اہل السنۃ والجماعۃ کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ شیخین (ابوبکر و عمر) سے محبت کرے اور ختنین کو طعنہ نہ دے (عثمان و علی کو طعنہ نہ دے) اور مسح علی الخفین کا قائل ہو۔ اسی طرح اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ کوئی ولی

انبیاء علیہم السلام کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں اور انھیں خاتمہ کا خوف نہیں ہوتا ان پر وحی آتی ہے اور فرشتوں کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ تبلیغ و ارشاد کا کام کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اولیاء کے کمالات سے بھی متصف ہوتے ہیں۔ کرامیہ کے نزدیک ولی کا نبی سے افضل ہونا جائز ہے مگر یہ کفر ہے البتہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ درجہ نبوت افضل ہے یا درجہ ولایت تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے (نبوت و ولایت) اور ولی صرف ایک ہی درجہ سے متصف ہوتا ہے پس نبی اس ولی سے افضل ہوگا جو فقط ولی ہے۔

اسی طرح جب تک بندہ عاقل بالغ ہے اس سے امر و نہی (احکامات) ساقط نہیں ہوتے۔ کیونکہ تمام احکامات عام ہیں اور مجتہدین اس بات پر متفق ہیں۔ مگر ایک فرقہ جسے اباحیین کہا جاتا ہے وہ ہر چیز کو مباح کہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جب انسان محبت کے انتہائی درجہ پر پہنچ جاتا ہے اس کا قلب صاف ہو جاتا ہے اور بلا نفاق ایمان کو اختیار کرتا ہے تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور گناہ کبیرہ کے بعد بھی اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں نہیں داخل کریں گے۔ اس سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتے ہیں اور اس کی عبادت صرف تفکر ہوتی ہے۔ لیکن ایسا عقیدہ کفر و ضلالت ہے کیونکہ سب سے زیادہ کامل انسان انبیاء علیہم السلام ہیں اور خاص کر ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں لیکن ظاہری عبادت ان سے بھی ساقط نہیں ہوئی۔

س ۱۳: ما حکم استحلال المعصیۃ والاستھانۃ بھا والاستھزاء علی الشریعۃ بینوا مفصلاً؟

ج: جو معصیت دلیل قطعی سے ثابت ہو چاہے وہ چھوٹی ہو یا بڑی تو اسے حلال سمجھنا کفر ہے۔ اسی طرح معصیت کو حقیر اور ناقابل التفات نہ سمجھنا بھی کفر ہے نیز شریعت کا مذاق اڑانا بھی کفر ہے کیونکہ یہ شریعت کو جھٹلانا ہے۔ پس کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے لیکن اگر اس کے حلال ہونے کا اعتقاد نہ رکھے اور گناہ سرزد ہو جائے تو یہ فسق ہے۔ جن چیزوں کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے اور وہ چیزیں حکمت کے مطابق ہیں۔ اگر کوئی شخص ان کے حرام نہ ہونے کی خواہش کرے تو وہ بھی کافر ہوگا کیونکہ اس نے حکمت نہ ہونے کا ارادہ کیا یہ رب کے ساتھ جہالت ہے چنانچہ امام سرخسیؒ نے کتاب الحیض میں تشریح کی ہے کہ اگر کسی شخص نے حالت حیض میں بیوی سے وطی کو حلال اعتقاد کیا تو وہ کافر ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے کسی نام کا مذاق اڑائے یا اس کے وعدہ وعید کا انکار کیا تو کافر ہوگا اسی طرح اگر کسی نبی کا مذاق اڑایا یا کسی عالم کا مذاق اڑایا اور اس کے بیان کردہ صحیح مسائل کو جھٹلایا اس کا مذاق اڑایا تو مذاق اڑانے والے سب کافر ہوں گے اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا کفر کرنے میں ساتھ دیا یا کسی عورت کو کافر ہونے کا بلا سبب فتویٰ دیا تو ایسا کرنے والا کافر ہوگا اسی طرح اگر شراب پیتے یا زنا کرتے وقت بسم اللہ کہا یا قصداً بلا وضو غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھا تو کافر ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے کلمہ کفر پڑھا تو یہی حال ہوگا غرضیکہ

ایسی تمام صورتوں میں جب کہ قرآن و حدیث اور دین کی تکذیب کی جائے
اُسے جھٹلایا جائے یا اس کی توہین کی جائے اس کا مذاق اُڑایا جائے اور
ایسا کام پایا جائے جو فرائض کے انکار کو ثابت کرتا ہے تو ایسا کہنے والا
کافر شمار کیا جائے گا۔ ایسی تمام چیزوں سے بچنا چاہئے۔

س:۔ هل فی دعاء الاحیاء للاموات وصدقات الاحیاء للاموات نفع لهم بینوا الاختلاف فی هذا الباب بالدلائل وهل الله تعالیٰ مجیب الدعوات؟

ج:۔ اس مسئلہ میں اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ زندہ لوگ اگر میت کے لئے دُعا کریں یا ان کے لئے خیرات وصدقات دیں تو میت کو نفع حاصل ہوتا مگر معتزلہ کو اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ میت کو نفع حاصل نہیں ہوتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ سارے کام قضاء الٰہی سے ہوتے ہیں اور قضاء الٰہی میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے پھر ہر نفس اپنے کئے ہوئے اعمالوں کا مرہون ہے اس کی سزا یا اس کا بدلہ پائے گا۔ دوسروں کے عمل کا بدلہ اس کو نہیں ملے گا۔ اہل حق اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس بارے میں بہت سی صحیح حدیثیں وارد ہیں حکم دیا گیا ہے کہ میت کے لئے دُعا کرو۔ خاص کر نماز جنازہ میں دُعا ہوتی ہے اور سلف صالحین سے برابر ایسا ہوتا چلا آیا ہے۔ پس اگر اس میں میت کے لئے کوئی نفع نہیں ہے تو پھر ایسا حکم کیوں دیا گیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

"ما من میت یصلی علیہ امۃ من المسلمین یبلغون مائۃ کلهم یشفعون له الا شفعوا فیه اسی طرح سعد بن عبادہؓ سے

روایت ہے قال یا رسول اللہ ان ام سعد ماتت فای الصدقۃ افضل قال الماء فحفر بیراً وقال ھذالام سعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الدعاء یرد البلاء والصدقۃ تطفئ غضب الرب وقال علیھم السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا علی قریۃ فان اللہ یرفع العذاب عن مقبرۃ تلک القریۃ اربعین یوماً اسی طرح اس سلسلہ میں بہت سی حدیثیں وارد ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زندوں کی دعا اور ان کے صدقات سے میت کو فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک ہے کہ اللہ تعالیٰ دُعا کو قبول کرتا ہے اور حاجتوں کو پورا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ادعونی استجب لکم اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یستجاب الدعاء للعبد مالم یدع باثم اوقطیعۃ رحم مالم یستعجل دوسری حدیث میں ہے ان ربکم حی کریم یستحی من عبدہ اذا رفع یدیہ الیہ ان یردھما صفرا۔ مگر یہ واضح رہے کہ اس میں صدق نیت اور خلوص اور حضور قلب ضروری ہے۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ واعلموا ان اللہ لا یستجیب الدعاء من قلب غافل لاہ مگر کافر کی دعاء کی قبولیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور کا خیال ہے کہ کافر کی دُعاء مقبول نہیں ہوتی کیونکہ قرآن میں ہے وَمَا دُعَآءُ الْكٰفِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلٰلٍ ۝ اور بعض علماء کا خیال ہے کہ کافر کی بھی دُعا قبول ہوتی ہے۔ کیونکہ کافر کبھی مظلوم بھی ہوتا ہے اور مظلوم کی دعا قبول ہوتی

ہے۔ ابلیس نے دُعار کی تھی۔
رب انظرنی۔ اللہ نے قبول فرمایا اِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ چنانچ
ابوالقاسم حکیم اور ابونصر الدبوسی کی یہی رائے ہے اور صدر الشہید نے
فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کافر کی ہر دُعا
قبول ہوتی ہے اور وہ اس مسئلہ میں مومن کے مثل ہے۔ بلکہ کبھی قبول
بھی ہو سکتی ہے۔ فقط

جدید عربی زبان کا

مفید اور آسان کورس

تالیف: ندیم الواجدی (فاضل دیوبند)

معلم العربیہ | اردو میں جدید عربی زبان کی تعلیم کیلئے نہایت سہل اور مفید سلسلۂ نصاب چار حصوں میں۔ قیمت اول =/36 دوم =/40 سوم =/46 چہارم زیر طبع

عربی بولیے | عربی مدارس کے اساتذہ، طلباء، عربی زبان کے اسکالرس، حجاج کرام، [illegible] ممالک میں تجارت، ملازمت اور سیاحت کی غرض سے جانے والوں کے [illegible] زبان میں بول چال کی کتاب اردو ترجمہ کے ساتھ۔ قیمت =/38

عربی میں خط لکھیے | عربی اردو میں خطوط نویسی کے موضوع پر اپنی نوعیت کی پہلی کتاب، سو سے زیادہ عربی خطوط کے رواں دواں اور شگفتہ وسلیس ترجمے کے ساتھ تہنیت، تعزیت، شکوہ شکایت، دعوت، محبت، تجارت، تعلیم وغیرہ موضوعات سے متعلق بیشمار خطوط اور تار کے نمونے۔ قیمت =/50

عربی میں ترجمہ کیجیے | عربی زبان میں ترجمہ نگاری اور مضمون نویسی کیلئے رہنما کتاب، دینی، اخلاقی، معاشرتی، سوانحی، وصفی، فکری، تعلیمی، تربیتی، طبی، سائنسی، زرعی، لغوی، ادبی، فنی، سیاسی، تاریخی اور دوسرے موضوعات پر نمونے کے مضامین، شروع میں ترجمہ نگاری اور مضمون نویسی کے اصول وقواعد پر مشتمل ایک تفصیلی مقدمہ۔ کتاب کے آخر میں ایک ہزار سے زائد مشکل الفاظ کے معنی۔ قیمت =/38

دار الکتاب دیوبند