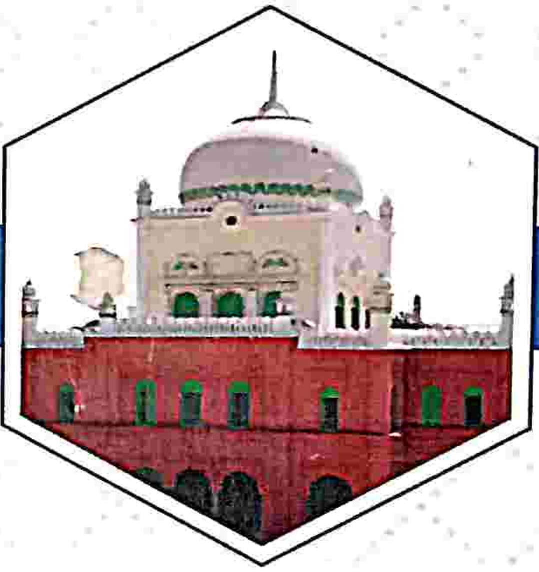
فیض العقائد

لحل اسئلة

شرح العقائد



مرتب
محمد قطب الدین
متعلم دار العلوم دیوبند

باہتمام:
قاری فیض الحسن اعظمی

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

MOHAMMAD TABREZ BHAGALPURI

دارالکتاب

محمد تبریز بھاگلپوری

یہ (darulkitabe) ایک علمی اصلاحی اسلامی درسی و
غیر درسی کتابوں کا حسین گلدستہ ہے جس سے آپ ہر
وقت مستفید ہو سکتے ہیں اور اس میں خاص طور پر
وہ کتابیں دستیاب ہیں جو انٹرنیٹ پر موجود نہیں ہے
اس میں آپ خود بھی شامل ہو جائیے اور دوسروں
کو بھی شامل کرنے کی کوشش کیجیے

HTTPS://T.ME/DARULKITABE

مکتبۂ صوت القرآن دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فیض العقائد

لحل أسئلة

شرح العقائد

مرتب

محمد قطب الدین

متعلم دار العلوم دیوبند

باہتمام

فیض الحسن اعظمی

ناشر

مکتبۂ صوت القرآن دیوبند

01336-223460.9358911053

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

تفصیلات

نام کتاب .... فیض العقائد لحل اسئلۃ شرح العقائد

مرتب .... مولوی محمد قطب الدین متعلم دار العلوم دیوبند

سن اشاعت .... ۲۰۱۸ء مطابق ۱۴۳۹ھ

تعداد صفحات ۲۰۷

ملنے کے پتے

کتب خانہ حمیدیہ جامع مسجد دہلی	شبلی کتاب گھر اعظم گڑھ
ثاقب بک ڈپو سنبھل	دیوبند اسلامک بک اسٹور دیوبند

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

MAKTABA SAUTUL QURAN

MadaniMarket Deoband E-mail: faizulhasanazmi@gmail.com

Mob: 9358911053 ph: 01336-223460

website: www.deobandtoday.com/sautul-quran

فہرست مضامین

عنوان	صفحہ نمبر
انتساب	۱۶
مقدمہ	۱۸
چند اہم باتیں	۱۸
اہل سنت والجماعت کے علاوہ چند دیگر فرقوں کا تعارف	۱۹
علم کلام	۲۳
﴿داخلہ ۱۴۳۱ھ سوال (۱) شرح العقائد ص:ق/۳ ج/۸﴾	۲۶
خط کشیدہ الفاظ کی لغوی وصرفی تحقیق	۲۷
﴿سوال (۲) شرح العقائد﴾	۲۸
احکامِ شرعیہ اور علم التوحید کی تعریف	۲۹
﴿ش ۲۸ھ، س ۳۴ھ، سوال (۳) ص:ق/۴ ج/۹﴾	۳۱
صحابی اور تابعین کی تعریف: علمین کی مراد	۳۲
عبارت میں بیان کردہ سوال وجواب کی وضاحت	۳۲
علم کلام کی عدم تدوین کی وجہ	۳۳
علم فقہ کی عدم تدوین کی وجہ	۳۳
علم کلام کی تدوین کا مقصد	۳۴
علم کلام قدماء اور علم کلام متاخرین میں فرق	۳۴

نوٹ	۳۴
﴿شسماہی ۲۷ھ، سوال (۴) ص: ق/۴ ج/۹﴾	۳۵
مذکورہ تینوں علوم کی تعریفات کی وضاحت	۳۶
علم کلام کی کم سے کم تین وجوہ تسمیہ	۳۶
ادلہ تفصیلہ اور ماء کی مراد	۳۷
﴿ششماہی ۳۹ھ، سوال (۵) صق/۷ ج/۱۲﴾	۳۷
علم کلام کی وجوہ تسمیہ کی وضاحت	۳۸
﴿ش ۳۶ھ، س ۳۳ھ، سوال (۶) صق/۶ ج/۱۲﴾	۳۹
ریاضیات، الٰہیات، طبعیات اور سمعیات کی تعریف	۴۱
﴿ششماہی ۳۹ھ، سوال (۷) ص: ق/۷ ج/۱۲﴾	۴۲
علم کلام کی اشرفیت کی وجوہ	۴۳
رئیس علوم کتنے اور کیا کیا ہیں؟	۴۴
﴿ششماہی ۳۲ھ، سوال (۸) ص: ق/۷ ج/۱۲﴾	۴۴
﴿سوال ششماہی ۳۸ھ، (۸) ص: ق/۷ ج/۱۲﴾	۴۶
سمعیات سے کیا مراد ہے؟	۴۷
﴿س ۳۵ھ، ۳۶ھ، سوال (۹) ص: ق/۷، ج/۱۳﴾	۴۸
اہل حق سے مراد اور عبارت کا مطلب	۴۹
باعتبار اشتمالها سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟	۵۰
صدق وکذب اور حق وباطل کی تعریف مع الفرق بینہا	۵۰

﴿س ۲۷ھ، ش ۳۲ھ، سوال (۱۰) ص: ق/ ۷ ج/ ۱۳﴾	۵۱
حقیقت، ماہیت اور ہویت کی تعریف	۵۲
وہ کون سا فرقہ ہے جو "حقائق الاشیاء" کے منکر ہے، اور کون سا فرقہ اس	۵۳
﴿ششماہی ۳۴ھ، سوال (۱۱) ص: ق/ ۸ ج/ ۱۴﴾	۵۴
اعتراض مذکور کس بات پر ہے؟ اور اعتراض و جواب کی وضاحت.	۵۴
﴿محل امتحان، سوال (۱۲) ص: ق/ ۸ ج/ ۱۴﴾	۵۶
ذلك کا مشار الیہ اور تحقیق کی وضاحت	۵۶
﴿ش ۳۵ھ، ۳۲ھ، سوال (۱۳) ص: ق/ ۸ ج/ ۱۴﴾	۵۷
اعتراض اور جواب کی وضاحت	۵۸
﴿ش ۳۵ھ، سوال (۱۴) ص ق/ ۸ ج/ ۱۴﴾	۵۹
سوفسطائیہ کے کتنے فرقے ہیں، ہر ایک کی تعریف مع وجہ تسمیہ	۶۰
ھلمّ جرّا کے بارے میں اختلاف	۶۱
﴿محل امتحان، سوال (۱۵) ص: ق/ ۹ ج/ ۱۷﴾	۶۱
دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی کسے کہتے ہیں؟	۶۳
﴿محل امتحان، سوال (۱۶) ص: ق/ ۹ ج/ ۱۶﴾	۶۳
عبارت مذکورہ کون سے فرقہ کی دلیل ہے اور دلیل و جواب کی وضاحت	۶۴
﴿محل امتحان، سوال (۱۷) ص: ق/ ۱۰ ج/ ۱۶﴾	۶۵
عبارت کی مکمل تشریح	۶۶

﴿ش/۲۸/۱۴۳۶ھ، سوال (۱۸) ص ق/۱۰ ا ج/۱۷﴾	۶۷
دونوں تعریفوں کی وضاحت	۶۸
علم کی دونوں تعریفوں میں فرق	۶۹
دونوں تعریفوں کا انجام ایک ہی ہے	۶۹
﴿داخلہ ۲۹ھ، سوال (۱۹) ص: ق/۱۰ ا ج/۱۷﴾	۷۰
علم کی تعریف اور اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی مذکورہ دلیل حصر کی وضاحت	۷۰
﴿ششماہی ۳۳ھ، سوال (۲۰) ص: ق/۱۱ ا ج/۱۹﴾	۷۱
اعتراض وجواب کی وضاحت	۷۲
﴿محل امتحان، سوال (۲۱) ص: ق/۱۲ ا ج/۱۸﴾	۷۳
حواس خمسہ کی تعریف	۷۳
حواس خمسہ کو پانچ میں منحصر کرنے کی وجہ	۷۵
ان العقل حاکم الخ سے شارحؒ کیا کہنا چاہتے ہیں؟	۷۵
﴿سالانہ ۳۷ھ، سوال (۲۲) ص: ق/۱۴ ا ج/۲۲﴾	۷۵
خبر اور قضیہ کے درمیان فرق	۷۶
خبر صدق کی تعریف	۷۶
خبر کذب کی تعریف	۷۷
صدق اور کذب خبر کی صفت ہے یا مخبر کی؟	۷۷
خبر الصادق اور الخبر الصادق میں فرق	۷۷

﴿ش/۳۴ھ، محل امتحان، سوال (۲۳) ص: ق/۱۴ اج/۲۲﴾	۷۸
خبر متواتر سے بغیر نظر وفکر علم ضروری حاصل ہونے کی دلیل کیا ہے؟	۷۹
مصنفؒ نے لا یتصور کی تفسیر لا یجوز سے کیوں کی ہے؟	۷۹
﴿ش ۳۳ھ، ۲۹ھ، سوال (۲۴) ص: ق/۱۵ اج/۲۳﴾	۸۰
سوال مذکور میں اعتراضات مع جوابات	۸۱
﴿ش ۲۷ھ، س ۳۰ھ، سوال (۲۵) ص ق/۱۶ اج/۲۴﴾	۸۲
رسول اور معجزہ کی تعریف	۸۳
خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم کیسا ہے؟	۸۴
دلیل کی تینوں تعریفوں کی وضاحت	۸۴
﴿ش/ ۳۸، ھ، سوال (۲۶) ص: ق/ ۱۷ اج/ ۲۵﴾	۸۴
رسول کی تعریف اور مطلب	۸۵
خبر رسول سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے یا علم استدلالی؟	۸۶
مطابق، جازم اور ثابت کے فوائد	۸۶
اعتقاد، علم، ظن، تقلید، اور جہل مرکب کی تعریف	۸۶
﴿ش ۲۸ھ، سوال (۲۷) ص ق/۱۹ اج/ ۲۷﴾	۸۷
عقل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف	۸۸
عقل کی تیسری تعریف مع مثال وضاحت	۸۸
عقل کے سبب علم ہونے کی صراحت کیوں فرمائی؟	۸۹
عقل سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے یا استدلالی؟	۸۹

سمنیہ اور ملاحدہ کا عقیدہ	۹۰
﴿ش ۲۸ھ، س ۳۵ھ، سوال (۲۸) ص ق/ ۱۹ ج/ ۲۷﴾	۹۰
اعتراض اور جواب کی وضاحت	۹۰
﴿محل امتحان، سوال (۲۹) ص: ق/ ۱۲ ج/ ۲۹﴾	۹۲
اکتسابی اور استدلالی کی تعریف مع مثال	۹۲
عبارت میں بیان کردہ نسبت	۹۳
﴿داخلہ امتحان ۳۱ھ، سوال (۳۰) ص: ق/ ۲۲ ج/ ۳۰﴾	۹۳
الہام کی تعریف اور مطلب	۹۴
اس سے پہلے ذکر کردہ تین اسباب علم کیا ہے؟	۹۵
﴿ش ۲۹ھ، د ۲۶ھ، سوال (۳۱) ص: ق/ ۲۳ ج/ ۳۱﴾	۹۵
عالم کا مصداق	۹۶
صفات باری تعالیٰ عالم میں داخل ہے یا نہیں؟	۹۶
مواد، اور صور سے مراد	۹۷
لکن بالنوع سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں؟	۹۷
کیا فلاسفہ کسی اعتبار سے حدوث عالم کے قائل ہیں؟	۹۸
﴿محل امتحان، سوال (۳۲) ص: ق/ ۲۳ ج/ ۳۲﴾	۹۸
”ما“ کا مصداق اور مطلب	۹۹
قیام بذاتہ کی دونوں تشریحوں میں فرق	۱۰۰
عین اور عرض کی تعریف اور اس سلسلے میں اختلاف	۱۰۰

﴿ششماہی ۳۴ھ، سوال (۳۳) صق/ ۲۵ ج/ ۳۳﴾	۱۰۱
وجودِ جسم کے لیے کتنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے، اس سلسلے میں اختلاف	۱۰۱
الاولون کا مصداق اوران کی دلیل کی وضاحت	۱۰۲
شارح کی ذکر کردہ نظر کی وضاحت	۱۰۲
﴿ش ۳۳ھ، س ۲۹/ ۳۱ھ، سوال (۳۴) صق/ ۲۵ ج/ ۳۴﴾	۱۰۳
مذکورہ دلیل کی وضاحت	۱۰۳
جوہر فرد، کرہ حقیقی، سطح حقیقی، اور خط کی تعریف	۱۰۴
جوہر فرد کے اثبات میں کیا فائدہ ہے؟	۱۰۴
﴿محل امتحان سوال (۳۵) ص:ق/ ۲۷ ج/ ۳۶﴾	۱۰۵
الوان، اکوان میں سے کون اجسام وجواہر دونوں میں ہوتے ہیں؟	۱۰۶
﴿ششماہی ۳۸ھ، سوال (۳۶) ص:ق/ ۲۸ ج/ ۲۷﴾	۱۰۶
اعراض کے حدوث کی دلیل کی وضاحت	۱۰۷
اعراض، جواہر، اور حدوث کی تعریف	۱۰۷
﴿سالانہ ۳۱ھ، سوال (۳۷) ص:ق/ ۲۹ ج/ ۳۸﴾	۱۰۸
ھٰھنا کا مشار الیہ اور مذکورہ اعتراض کی مع جواب وضاحت	۱۰۸
﴿ششماہی ۲۸ھ، سوال (۳۸) ص:ق/ ۳۰ ج/ ۴۰﴾	۱۱۰
اعتراض کی مع جواب وضاحت	۱۱۰
حیز اور مکان کی تعریف	۱۱۱
﴿ش ۲۹ھ، س ۳۰ھ، سوال (۳۹) ص:ق/ ۳۱ ج/﴾	۱۱۱

واجب الوجود کی تعریف اور دونوں دلیلوں کی تشریح مع الفرق	۱۱۲
دونوں دلیلوں کی تشریح اور ان میں فرق	۱۱۲
﴿سالانہ ۳۷ھ، سوال (۴۰) ص:ق/۳۳ ج/۴۱﴾	۱۱۳
برہان تمانع کی تقریر کی تشریح	۱۱۴
تمانع کی تقریر سے شارح کن اعتراض کو دفع کیا ہے؟	۱۱۴
﴿سوال (۴۱) ص:ق/۳۴ ج/۴۳﴾	۱۱۵
سوال میں مذکور اعتراض وجواب کی وضاحت	۱۱۵
یہ آیت برہان قطعی ہے یا برہان ظنی؟	۱۱۷
﴿سوال (۴۲) ص:ق/۳۶ ج/۴۴﴾	۱۱۷
ھذا کا مشارٌ الیہ اور عبارت کی تشریح	۱۱۸
﴿داخلہ امتحان ۳۲ھ، سوال (۴۳) ص:ق/۸ ج/۴۶﴾	۱۱۹
اعتراض وجواب کی وضاحت	۱۲۰
﴿ش ۳۲ھ، ۲۶ھ، سوال (۴۴) ص ق/۳۹ ج/۴۷﴾	۱۲۱
مطلب	۱۲۱
تو پھر استوی علی العرش کا کیا مطلب؟	۱۲۲
﴿ش ۲۷ھ، د۲۵/ ۳۷ھ، سوال (۴۵) ص:ق/۴۰ ج/۴۸﴾	۱۲۲
عدم تحیز کی دونوں دلیلوں کی وضاحت	۱۲۳
﴿سوال (۴۶) ص:ق/۴۰ ج/﴾	۱۲۳
زمانے کی دو تعریفیں	۱۲۴

﴿سالانہ امتحان سوال (۴۷) ص:ق/۴۲ ج/۴۹﴾	۱۲۵
فریق مخالف کا دونوں دلیلوں کی وضاحت	۱۲۵
عقلی دلیل کا جواب	۱۲۷
فریق مخالف سے کون لوگ مراد ہیں؟	۱۲۷
﴿سالانہ ۲۷ھ، سوال (۴۸) ص:ق/۴۳ ج/۵۱﴾	۱۲۷
مسئلہ کی مع دلیل وضاحت:	۱۲۸
اہل باطل کے نظریات اور ان کا رد	۱۲۹
﴿ش ۳۲/۳۵ھ، د ۳۰ھ، سوال (۴۸) ص:ق/۴۶ ج/۵۳﴾	۱۳۰
عبارت میں مذکور سوال وجواب کی وضاحت	۱۳۱
عینیت اور غیریت کا مفہوم	۱۳۱
صفات باری کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کا مذہب	۱۳۲
﴿محل امتحان سوال (۴۹) ص:ق/۵۲ ج/﴾	۱۳۲
تشریح	۱۳۳
تخیل اور توہم کی تعریف	۱۳۳
﴿سوال (۴۹) ص:ق/۴۲ ج/۵۹﴾	۱۳۴
مطلب لکھتے ہوئے قدرت، ارادہ اور کے مابین فرق کی وضاحت	۱۳۵
﴿ششماہی ۲۷، ۲۹، ۳۸ھ، سوال (۵۰) ص:ق/۵۵ ج/۶۰﴾	۱۳۶
حنابلہ اور کرامیہ کا مذہب:	۱۳۶
معتزلہ کے قول انہ متکلم بکلام ھو قائم بخبرہ کا مفہوم	۱۳۷

﴿ش ۲۹ھ، سوال (۵۱) ص:ق/۵۵ ج/۶۰﴾	۱۳۷
کلام نفسی و لفظی اور سکوت و آفت کی تعریف	۱۳۸
مذکورہ اعتراض و جواب کی وضاحت	۱۳۹
﴿ش ۳۳ھ، ۲۹ھ، سوال (۵۲) ص:ق/۵۸ ج/۶۳﴾	۱۳۹
ھم ، ضمیر کا مرجع متعین کرتے ہوئے عبارت کا مطلب	۱۴۰
﴿ششماہی ۱۴۳۲ھ، سوال (۵۳) ص:ق/۶۲ ج/۶۷﴾	۱۴۱
مطلب	۱۴۲
شارح وہو جید سے صاحب مواقف کی تائید کرنا چاہتے ہیں یا اور کچھ؟	۱۴۳
﴿سالانہ ۳۲ھ، سوال (۵۴) ص:ق/۶۶ ج/۷۰﴾	۱۴۳
تشریح کرتے ہوئے دونوں دلیلوں کی وضاحت	۱۴۴
﴿سالانہ ۳۳ھ، سوال (۵۵) ص:ق/۷۰ ج/۷۳﴾	۱۴۵
رؤیت کا معنی اور اس سلسلے میں اختلاف	۱۴۶
﴿ششماہی ۲۶ھ، سوال (۵۶) ص:ق/۷۵ ج/۷۸﴾	۱۴۸
اختلافی مسئلہ کا نام اور اس سلسلے میں اہل حق و اہل باطل کا اختلاف	۱۴۸
متقدمین اور متاخرین معتزلہ کے دلائل	۱۴۹
فریقین کے دلائل	۱۴۹
﴿سالانہ ۲۹، ۳۱، ۳۵ھ، سوال (۵۷) صق/۷۲ ج/۷۵﴾	۱۵۰
(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔ اہل سنت اور معتزلہ کے مسلک کی وضاحت کرنے کے بعد مذکورہ دلیلوں کی تشریح کریں۔	۱۵۱

اہل سنت اور معتزلہ کے مسلک کی وضاحت اور مذکورہ دلیلوں کی تشریح	۱۵۱
مذکورہ دلیلوں کی تشریح	۱۵۱
﴿سالانہ ۳۲ھ، و۳۶ھ، سوال (۵۸) ص:ق/۳۷ ج/۷۷﴾	۱۵۲
معتزلہ کا شبہ اور اس کے جواب کی وضاحت	۱۵۴
وقد یستدل الخ سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟	۱۵۵
﴿ششماہی ۲۶ھ، سوال (۵۹) ص ق/ ج/۱۳۱﴾	۱۵۶
اعتراض وجواب کی وضاحت	۱۵۷
﴿محل امتحان، سوال (۶۰) ص:ج/۱۳۷﴾	۱۵۸
اعتراض وجواب کی وضاحت	۱۵۹
﴿سالانہ ۳۹، ۳۷ھ، سوال (۶۱) ص:ج/۴۹﴾	۱۶۰
اعتراض وجواب کی وضاحت	۱۶۱
﴿داخلہ ۲۶ھ، سوال (۶۲) ص:ق/۹۲ ج/۹۳﴾	۱۶۳
مسئلہ مقتول کے سلسلے میں اہل حق ومعتزلہ کے اختلاف مع دلائل اور معتزلہ کے دلائل کا جواب	۱۶۴
دلیل عقلی کا جواب	۱۶۷
﴿داخلہ ۳۵ھ، سوال (۶۳) ص ق/۹۳ ج/﴾	۱۶۶
اجل کے سلسلے میں اختلاف مع دلائل اور مطلب	۱۶۷
﴿سالانہ ۳۹، ۳۷ھ، سوال (۶۴) ص:ق/۹۴ ج/﴾	۱۶۸
عبارت کی تشریح	۱۶۹

سبب اختلاف اور معتزلہ کے مقدموں کا جواب	۱۷۱
﴿داخلہ ۱۴۳۰ھ، سوال (۶۵) ص: ق/ ج/ ﴾	۱۷۲
اصلح للعباد کے سلسلے میں اہل حق اور معتزلہ کا اختلاف مع دلائل اور معتزلہ کے دلائل کا جواب	۱۷۳
﴿محل امتحان، سوال (۶۶) ص: ق/۱۰۰﴾	۱۷۶
مطلب اور اعتراض کی وضاحت	۱۷۷
قبر یا برزخ کے عذاب کے ثبوت پر دلائل	۱۷۷
﴿داخلہ ۳۰ھ، سوال (۶۷) ص: ق/۱۰۱﴾	۱۷۷
مطلب	۱۷۸
مطلب	۱۷۹
فلاسفہ کے دلائل اور اس کا جواب	۱۷۹
﴿سالانہ ۳۴ھ، سوال (۶۸) ص: ق/۱۰۲﴾	۱۸۱
وزن کے حق ہونے کی دلیل	۱۸۲
معتزلہ کے انکار کے دلائل مع جوابات	۱۸۲
﴿سالانہ سوال (۶۹) ص: ق/ ج/ ﴾	۱۸۴
مطلب اور اعتراض و جواب کی وضاحت	۱۸۵
﴿س ۲۹، ۳۱ھ، ۳۷ھ، سوال (۷۰) ص: ق/۱۰۶ ج/۱۰۶﴾	۱۸۶
زیر بحث مسئلہ میں اختلاف مع دلائل	۱۸۸
معتزلہ کا دعویٰ اور اس کی دلیل	۱۹۰

معتزلہ کا دوسرا استدلال	۱۹۰
خوارج کا نظریہ اور ان کی دلیل	۱۹۱
﴿سالانہ ۳۳ھ، سوال (۷۱) ص: ق/ ۱۱۹ ج/ ۱۱۸﴾	۱۹۲
ایمان کے لغوی معنی	۱۹۳
ایمان کے شرعی معنی میں اختلاف	۱۹۴
﴿سالانہ ۳۲، ۳۴ھ، سوال (۷۲) ص: ق/ ۱۴۳﴾	۱۹۴
اسراء اور معراج کا معنی اور اس کے منکر کا حکم	۱۹۵
معراج جسمانی ہوئی یا روحانی؟	۱۹۵
معراج جسمانی، کے قائلین کے دلائل	۱۹۵
﴿سالانہ ۳۰، ۳۶ھ، سوال (۷۳) ص: ق/ ۱۴۱﴾	۱۹۹
کرامت، معجزہ، استدراج کی تعریف	۲۰۰
عبارت کا مطلب	۲۰۱
﴿سالانہ ۳۱ھ، سوال (۷۴) ص: ق/ ۱۵۶﴾	۲۰۱
فریق مخالف کی دلیل اور اس کا جواب	۲۰۲
عصمت کی حقیقت	۲۰۳
﴿محل امتحان، سوال (۷۵) ص: ق/ ۱۶۲﴾	۲۰۴
مطلب اور شارح کی رائے	۲۰۵

انتساب

اولاً: بندہ خاکسار اپنی اس معمولی علمی کوشش اور جدو جہد کو والد محترم جو اس وقت سخت علیل ہیں، کی طرف منسوب کرنا باعث سعادت سمجھتا ہے جن کی مخلصانہ دعاؤں کے نتیجے میں بندہ اس خدمت کے لائق ہوا۔

ثانیاً: ان اساتذہ کرام خصوصاً مفتی عزیز الرحمٰن قاسمی اور مفتی امتیاز مظاہری کے نام جن کے دامن شفقت میں رہ کر علوم نبوت اور اسرار شریعت سے قلب وجگر کو منور کرنے کی سعادت ملی۔

ثالثاً: ملت بیضاء کی عزت کو چار چاند لگانے والی ''مادر علمی دار العلوم دیو بند'' اور بنگال کے دار العلوم ''جامعہ اسلامیہ مظاہر العلوم مدنا پور'' کے نام جس نے اپنے وسیع ترین دامن سے وابستہ کر کے استفادہ کا سنہرا موقع نصیب فرمایا۔

احقر العباد
محمد قطب الدین
متعلم دار العلوم دیو بند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض مرتب

یہاں سے

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

أما بعد: نجم الملۃ والدین أبو حفص عمر نسفی (المتوفی ۵۳۷ھ) نے اپنے پیش رو علماء کی محنتوں سے سے استفادہ کرتے ہوئے اسلامی عقائد پر مشتمل ایک جامع متن تحریر فرمایا جو "العقائد النسفیۃ" کے نام سے مشہور ہوا اور جسے امت کے علمی حلقوں میں قبول عام نصیب ہوا۔

پھر آٹھویں صدی محقق عالم علامہ سعد الدین تفتازانی (المتوفی ۷۹۳ھ) نے اس متن کی شرح لکھی جو "شرح عقائد نسفیہ" کے نام سے مشہور ہے جس میں علامہ موصوف نے بالکل فقہی انداز میں اسلامی عقائد کو عقلی ونقلی دلائل سے مدلل کیا ہے۔

علامہ موصوف ایسے خوش نصیب مصنف ہیں جن کی مختلف علوم وفنون کی کتابیں مدارس عربیہ میں نصاب تعلیم کا حصہ بنائی گئیں، جن میں شرح عقائد بھی ہے، شرح عقائد کی عبارت میں تعقید اور منطق وفلسفہ کی اصطلاحات ہیں۔

بعض مقامات ایسے ہیں کہ ان کے حل کرنے میں دشواری ہوتی ہے ان مشکلات کو حل کرنے کے لیے بندہ نے مشکل عبارتوں سے انتخاب کر کے سوالات قائم کیے اور آسان انداز میں ان کے جوابات تحریر کیے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو شرف قبولیت سے نوازے، بندہ مزید علمی خدمات کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین۔

قطب الدین متعلم دار العلوم دیوبند

مقدمہ

چند اہم باتیں

فرق اسلامیہ: دنیا میں جتنے فرقے ہیں ان میں سے فرق اسلامیہ ان کو کہا جاتا ہے جو اپنے بارے میں مسلمان ہونے کا دعوی کریں، خواہ واقع میں وہ اسلام کے صحیح راستے پر ہوں یا گمراہ ہوں، مثلاً معتزلہ، خوارج، روافض، کرامیہ، جہمیہ وغیرہ، یہ سب اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں مگر سب کے سب گمراہ ہیں۔

اہل سنت والجماعت: صحیح اسلامی فرقہ اہل سنت والجماعت ہے یعنی جو سنت نبوی ﷺ اور جماعت صحابہؓ کا پیرو ہے، یہ لقب ماخوذ ہے بلکہ بعینہ ترجمہ ہے، حدیث شریف کے اس جملے کا جو فرقۂ ناجیہ کے بارے میں آیا ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا:

إن بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملةً وتفترق أمتي على ثلث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا: من هي يا رسول الله! قال: ما أنا عليه وأصحابي.

حضور ﷺ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جس طریق پر میں ہوں اور میرے صحابہ کی جماعت ہے وہی اہل نجات کا طریقہ ہے۔

طبقات اہل سنت والجماعت: عقائد کے باب میں پھر اہل سنت والجماعت کے چار گروہ ہیں: متکلمین، ان میں دو گروہ ہیں: (۱) اشاعرہ، (۲) ماتریدیہ (۳) محدثین یا حنابلہ، (۴) صوفیہ، یہ چاروں صحیح راستے پر ہیں اور ناجی ہیں، سب کا مدعا ومقصود ایک ہی ہے، صرف استدلال کے طریقوں میں کسی پر کوئی طریقہ غالب ہے کسی پر کوئی، اسی اعتبار سے چار فرقے ہوگئے۔

اشاعرہ: یہ لوگ زیادہ تر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے منقول شدہ عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں۔

ماتریدیہ: یہ لوگ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ سے منقول شدہ عقائد کی تائید و تفصیل کرتے ہیں۔

اشاعرہ کے مقتدیٰ شیخ ابوالحسن اشعریؒ ہیں اور ماتریدیہ کے مقتدیٰ امام ابومنصور محمد بن محمود ماتریدیؒ ہیں، یہ دونوں ایک ہی زمانے کے ہیں اور امام طحاویؒ کے ہم عصر ہیں۔

اہل سنت والجماعت کے علاوہ چند دیگر فرقوں کا تعارف

خوارج: یہ فرقہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی تحکیم کے موقع پر یہ کہہ کر نکلا تھا کہ، إن الحکم إلا للہ (انعام ۵۷، یوسف: ۴۰، ۶۷) یعنی کسی غیر اللہ کو حکم بنانا جائز نہیں، حالانکہ خود قرآن ہی میں یہ بھی آیا ہے: فابعثوا حکماً من أهله وحکماً من أهلها، (نساء: ۳۵) اسلام میں سب سے پہلا فتنہ خوارج ہی کا ہے، ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر اور مباح الدم ہے، اسی عقیدہ کے تحت لاکھوں مسلمانوں کو تہِ تیغ کیا، انہوں نے حروراء مقام کو دار الہجرت نام دے کر وہاں باقاعدہ اپنا مرکز قائم کیا تھا اسی لیے ان کو حروریہ بھی کہا جاتا ہے، تقریباً پچیس حدیثیں ان کے متعلق پیش گوئی میں وارد ہوئی ہیں، حضور ﷺ نے یہاں تک فرمایا تھا کہ اگر میں ان کا زمانہ پاؤں تو عاد و ثمود کی طرح انہیں قتل کروں، حضرت علیؓ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے ان کا استیصال کیا، ان کے درمیان اور حضرت علیؓ کے درمیان مقام نہروان میں زبردست جنگ ہوئی جس میں حضرت علیؓ کو شاندار فتح ہوئی حضرت علیؓ کے رفقاء میں سے صرف دو آدمی شہید ہوئے اور خوارج جن کی تعداد آٹھ ہزار کے قریب تھی، اکثر مارے گئے ان کے سردار کے بارے میں جو جو علامات حضور ﷺ نے بیان فرمائی تھیں لڑائی کے بعد جب اس کو تلاش کیا گیا

تو مقتولین کی لاشوں کے نیچے سے اس کی لاش نکلی۔ (فضل الباری: ۱/ ۲۴۹، الدر المنضود: ۶/ ۵۳۷)

روافض یا شیعہ: یہ فرقہ شیخین (ابوبکر وعمرؓ) پر حضرت علیؓ کی فضیلت کا قائل ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت وامامت کا مستحق حضرت علیؓ کو قرار دیتا ہے، اس کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ امامت ہمیشہ حضرت علیؓ کی اولاد میں رہے گی، یہ لوگ اپنے امام کو صغیرہ وکبیرہ گناہ سے معصوم مانتے ہیں، اس فرقہ کی بہت زیادہ شاخیں ہیں، بعض کے عقائد میں بے حد غلو پایا جاتا ہے۔ (کشاف اصطلاحات الفنون: ۲/ ۲۲۶ و ۵۰۸)

وروافض رافضہ کی جمع ہے ایک کو رافضی کہتے ہیں شیعہ عام طور پر روافض کے نام سے بہت چڑتے ہیں، حالانکہ یہ نام خود ان کے امام زید بن علیؓ کا عطا کیا ہوا ہے، ۱۲۱ھ میں جب زید بن علی بن حسینؓ نے ہشام بن عبد الملک کے خلاف خروج کیا تو عین جنگ کے دوران شیعوں کا گروہ کہنے لگا کہ ہم اس شرط پر آپ کی مدد کر سکتے ہیں کہ آپ حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ سے تبرّا (نفرت) کریں، اور ان کے بارے میں اپنی رائے ظاہر فرمائیں جنہوں نے آپ کے جد امجد حضرت علیؓ پر ظلم کیا تھا، زیدؒ نے اولاً ان دونوں حضرات کے لیے دعا رحمت کی اور فرمایا کہ آں حضور ﷺ کے اصحاب کو جو ہمیشہ ان کے مدد ومعاون رہے کیوں کر برا کہہ سکتا ہوں، میں تو ان دونوں کے بارے میں اچھی بات ہی کہوں گا، شیعہ ین سن کر دو فریق ہوگئے ایک وہ جو امام زیدؒ کے ساتھ رہا اور دوسرا وہ جو ساتھ چھوڑ کر الگ ہوگیا، یہاں تک کہ حضرت زید حجاج کے ہاتھوں گرفتار ہوئے اور دار پر لٹکائے گئے، حضرت زیدؒ نے اس موقع پر ساتھ چھوڑنے والی جماعت سے فرمایا: رفضتمونی (تم نے مجھ کو چھوڑ دیا) اسی وقت سے اس جماعت کا نام رافضی پڑگیا اور جو ساتھ رہے وہ زیدیہ کہلائے۔ (منہاج السنۃ بحوالہ محاضرہ علمیہ/ ۲۵)

ابتداء میں فرقۂ زیدیہ بہ نسبت دیگر فرقوں کے اہل سنت والجماعت سے زیادہ قریب تھا مگر اب اکثر زیدیوں کا عقیدہ وہی ہوگیا ہے جو اثنا عشریہ کا ہے، صحیح العقیدہ زیدیہ

یمن وغیرہ میں قلیل تعداد میں پائے جاتے ہیں۔

اثنا عشریہ: شیعوں میں سب سے بڑا اور مشہور فرقہ اثنا عشریہ ہے، یہ فرقہ برصغیر کے علاوہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پایا جاتا ہے، ایران میں اس فرقے کی اکثریت ہے، فی الوقت ایران میں اسی فرقے کی حکومت بھی ہے، موجودہ دور میں جب شیعہ یا امامیہ بولا جاتا ہے تو عرف عام میں اثنا عشریہ ہی مراد ہوتا ہے، گویا کہ شیعہ اور اثنا عشریہ دو مترادف لفظ ہو گئے ہیں، اثنا عشری شیعوں کی عراق میں خاصی تعداد ہے، آبادی کا تقریباً نصف شیعوں پر مشتمل ہے، اس فرقے کے لوگ شام، لبنان اور دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پھیلے ہوئے ہیں، ان کی اپنی فقہ ہے جسے فقہ جعفری سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی پر عمل کرتے ہیں۔ (محاضرۂ علمیہ ۱/۲۲)

جہمیہ: یہ فرقہ حضرت عثمان غنیؓ کے آخری دور خلافت میں پیدا ہوا اس کا عقیدہ یہ ہے کہ فقط تصدیق اور اقرار باللسان کا نام ایمان ہے، سیات اور معاصی ایمان کے ساتھ ذرا بھی مضر نہیں ہے، جس طرح کوئی کافر عمر بھر نیکی کرتے رہنے کے باوجود جنت میں نہیں داخل ہو سکتا، اسی طرح مومن اگر تمام عمر گناہوں میں مستغرق رہے تب بھی وہ ایک لمحہ کے لیے جہنم میں نہیں جا سکتا، مرجئہ ارجاء سے ہے جس کے معنی مؤخر کرنے اور پیچھے ڈالنے کے ہیں، یہ لوگ چوں کہ اعمال کو پس پشت ڈالتے ہیں اس لیے ان کو مرجئہ کہا جاتا ہے۔ (فضل الباری ۱/۲۴۶)

فائدہ: مرجئہ کے نام سے اور بھی کئی فرقوں کو موسوم کیا جاتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیں مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۹۳)

مرجئہ یہ لوگ جہم بن صفوان کے متبع ہیں ان کے نزدیک ایمان صرف معرفت کا نام ہے، اگرچہ زبان یا عمل سے کفر کا اظہار کیا جائے، اور انسان اپنے اعمال میں بااختیار

نہیں بلکہ مجبور ہے، بندوں کی طرف ان کی نسبت مجازی ہے، نیز یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا انکار کرتے ہیں جو مشترک ہیں یعنی جن کا اطلاق بندوں پر بھی ہو سکتا ہے، جیسے علم، قدرت، حیات، کلام، جہم بن صفوان کو خلافت بنوامیہ کے آخر میں ۱۲۸ھ میں قتل کیا گیا۔

جبریہ: اس فرقہ کا خیال ہے کہ انسان سے جو بھی فعل صادر ہوتا ہے اس میں اس کی قدرت واختیار کا کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کے کرنے پر ایسے ہی مجبور ہے جیسے جمادات (بے جان چیزیں)

کرامیہ: (را کی تشدید اور کاف کے زبر کے ساتھ، یا راء کی تخفیف اور کاف کے زیر کے ساتھ) یہ لوگ محمد بن کرام کے متبع ہیں ان کے نزدیک ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے لیکن علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں، مجھے دل میں یہ بات کھٹکتی تھی کہ یہ لوگ ایسے اندھے کیوں ہو گئے کہ تصدیق وعمل سب کو چھوڑ کر محض اقرار کو ایمان کہہ دیا، حالانکہ منافقین میں اقرار پایا جاتا تھا بلکہ وہ تو اعمال بھی کرتے تھے، باوجود اس کے منافقین کا کفر نصوص قطعیہ سے ثابت ہے، بعد میں جب ان کے مذہب کی تصریح دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ دنیوی احکام میں ایمان کی حقیقت محض اقرار ہے یعنی جس میں اقرار پایا جائے گا ہم اس پر مومن کے احکام جاری کریں گے، اب اگر اس اقرار کے مطابق دل میں بھی تصدیق ہوگی تو اس کا ایمان آخرت میں بھی معتبر ہوگا اور اگر دل میں تصدیق نہیں تو آخرت میں في الدرك الأسفل من النار ہوگا، جیسا کہ منافقین اس تشریح کے بعد اہل حق کے ساتھ زیادہ اختلاف نہ رہا۔ (فضل الباری ۱/۲۴۶)

قدریہ: (دال کے فتحہ یا دال کے سکون کے ساتھ) یہ فرقہ تقدیر کا منکر ہے اور یہ کہتا ہے کہ بندہ مختار کل ہے یعنی اپنے اعمال میں پورا پورا اختیار ہے اور اپنے افعال کا خود خالق ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت وارادہ کا کوئی دخل نہیں۔ (مرقاۃ المفاتیح ۱/۱۷۷، الدر المنضود ۶/۴۸۴)

معتزلہ: یہ قدریہ ہی کے ایک جماعت کا نام ہے یہ لوگ مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج مانتے ہیں اور ایمان وکفر کے درمیان درجہ ثابت کرتے ہیں، قرآن پاک کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں اور انسان کو اپنے تمام افعال کا خالق مانتے ہیں نیز اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں، اور جنت میں دیدار خداوندی ہونے کے بھی منکر ہیں۔ (الدر المنضود ٦/ ۵۰۷)۔

علم کلام

فن کا نام: یہ کتاب (شرح عقائد) جس فن میں ہے اس کا نام علم الکلام اور علم العقائد ہے، اور علم التوحید والصفات بھی کہتے ہیں اور حضرت امام اعظمؒ نے اس کو الفقہ الاکبر کے نام سے موسوم کیا ہے۔

لغوی معنی: کلام کے معنی بات، گفتگو اور مضمون وغیرہ کے ہیں، اور عقائد عقیدہ کی جمع ہے جس کے معنی اعتقاد اور یقین کے ہیں اور اس خبر یا قضیہ کو بھی عقیدہ کہتے ہیں جس پر پختہ یقین کیا جائے۔

اصطلاحی تعریف: هو علم يبحث فيه عن المبدء والمعاد وأحوال الممكنات على قانون الإسلام، (التسہیل الترتیب ص/۳۲) مبدء سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات، اور معاد سے مراد نشأۃ ثانیہ (دوسری زندگی) ہے یعنی مرنے کے بعد زندہ ہونا اور حساب وکتاب اور جزاء وسزا وغیرہ۔

موضوع: اللہ کی ذات وصفات اور ممکنات کے وہ احوال جن کا تعلق عقائد اسلامیہ سے ہے۔

غرض وغایت: اسلامی عقائد کی صحیح معرفت اور ان میں پیدا کیے گئے عقلی شبہات کا ازالہ۔

تدوین: اس فن کے مدون اول امام ابوحنیفہؒ ہیں موصوف ہی نے سب سے پہلے مسائل اصولیہ (علم الکلام) کو مسائل فرعیہ (علم الفقہ) سے الگ کیا، اور اول کا نام الفقہ الاکبر رکھا اور ثانی کو علم الفقہ کا نام دیا، آپ کی کتاب الفقہ الاکبر علم کلام میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اس کے بعد تیسرے عباسی خلیفہ ابوعبداللہ مہدی کے دور خلافت (از ۱۵۸ھ تا ۱۶۹ھ)، میں کچھ کتابیں لکھی گئیں، پھر جب پانچویں خلیفہ ہارون رشید کے دور میں مبتدعین اور زنادقہ نے سر اٹھایا اور غیر مسلموں نے بھی اسلام پر اعتراضات شروع کیے تو علماء اسلام نے باقاعدہ اس فن کی تدوین کی اور تصنیف وتالیف کا کام انجام دیا۔ (تذکرۃ الفنون)

متکلم یا متکلمین: ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو علم کلام میں مہارت تامہ رکھتے ہیں اور مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔

احوال ماتن: نام نامی: عمر، کنیت ابوحفص لقب نجم الدین اور مفتی الثقلین اور والد کا نام محمد ہے، ۴۶۱ھ میں شہر نسف میں پیدا ہوئے آپ اپنے زمانے کے امام، فقیہ مفسر محدث، متکلم، ادیب، نحوی، اصولی اور مشہور ائمہ حفاظ میں سے تھے، کہا جاتا ہے کہ آپ جن وانس کو تعلیم دیتے تھے، اس لیے آپ کو مفتی الثقلین کہا جاتا ہے تفسیر، فقہ، علم کلام اور تاریخ وغیرہ میں سو کے قریب آپ کی تصانیف بتائی گئی، ''العقائد النسفیہ''، علم کلام میں ایک عمدہ متن ہے جو داخل درس ہے، آپ کی وفات ۵۳۷ھ میں ہوئی۔

احوال شارح: آپ کا اسم گرامی مسعود، لقب سعد الدین اور والد کا نام عمر ہے، ۷۱۲ھ، یا ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے اسی وجہ سے آپ کو تفتازانی کہا جاتا ہے۔

آپ کو ابتداء ہی سے تصنیف وتالیف کا بھی ذوق تھا درس وتدریس کے ساتھ

مختلف علوم وفنون میں آپ نے بیش قیمت کتابیں تصنیف فرمائیں، ''شرح تصریف زنجانی'' آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جس وقت آپ صرف سولہ برس کے تھے، آپ کی کتابوں کو اللہ تعالیٰ نے اس قدر مقبولیت عطا فرمائی کہ آج بھی متعدد کتابیں داخل درس ہیں۔ علم وفضل کا یہ درخشندہ آفتاب ۷۸۲ھ میں غروب ہوا۔

سوالات میں استعمال کیے گئے علامات

س......سالانہ	ش......ششماہی	د......داخلہ امتحان
ص......صفحہ	ق......قدیم نسخہ	ج......جدید نسخہ

داخلہ ۱۴۳۱ھ سوال (۱) شرح العقائد: ق/۳ ج/۸

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب بیان کریں (ج) خط کشیدہ الفاظ کی لغوی صرفی تحقیق کیجئے۔

الجواب

عبارت بااعراب: فَحَاوَلْتُ أَنْ أَشْرَحَهُ شَرْحاً يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهِ، وَيُبَيِّنُ مُعْضَلَاتِهِ، وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهِ، وَيُظْهِرُ مَكْنُوْنَاتِهِ، مَعَ تَوْجِيْهٍ لِلْكَلَامِ فِي تَنْقِيْحٍ، وَتَنْبِيْهٍ عَلَى الْمَرَامِ فِي تَوْضِيْحٍ، وَتَحْقِيْقٍ لِلْمَسَائِلِ غِبَّ تَقْرِيْرٍ، وَتَدْقِيْقٍ لِلدَّلَائِلِ إِثْرَ تَحْرِيْرٍ، وَتَفْسِيْرٍ لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيْدٍ، وَتَكْثِيْرٍ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيْدٍ.

ترجمہ: تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس کی ایسی شرح لکھوں جو اس کی مجمل باتوں کی تفصیل کردے، اور اس کی مشکل باتوں کی وضاحت کردے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلادے، اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کردے، کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ تنقیح کے دوران، اور مقصود پر تنبیہ کرنے کے ساتھ وضاحت کے دوران، اور مسائل کی تحقیق کرنے کے ساتھ انہیں بیان کرنے کے بعد اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ تحریر کرنے کے بعد اور مقصود باتوں کی تفسیر کے ساتھ ایک تمہید کے بعد اور زیادہ سے زیادہ مفید باتوں کو بیان کرنے کے ساتھ کتاب کو حشو وزوائد سے خالی کرنے کے ساتھ۔

مطلب: فحاولت الخ اس میں فاء فصیحیہ ہے جو جزا پر داخل ہو کر شرط محذوف پر دلالت کرتا ہے، لہذا یہاں شرط مقدر ہے، اب تقدیری عبارت ہوگی، اذا کان الأمر

كذلك فحاولت الخ۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ جب میں نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ علم کلام اشرف علم ہے، اور علامہ نسفی کی کتاب عقائد نامی اس فن کی قیمتی اور عمدہ باتوں پر مشتمل ہے اور بے انتہا منقح اور مہذب ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی ترتیب بھی بہت عمدہ ہے، ان خوبیوں کی وجہ سے یہ کتاب مجھ کو بہت پسند آئی، تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس کی ایک ایسی شرح لکھوں جو اس کی مجمل باتوں کو کھول دے، تا کہ اس کی پیچیدہ اور مشکل باتیں واضح ہو جائیں اور کلام کی توجیہ کر دے اور اس کے مقصود پر متنبہ بھی کر دے اور اسی کے ساتھ ساتھ اس شرح میں منصف یا دیگر علماء امت کے اقوال ذکر کروں گا اور جو میرے نزدیک حق ہوگا وہ پیش کروں گا، دراں حالانکہ یہ کتاب حشو وزوائد سے خالی ہوگی اور مزین عبارت ہوگی، مبادیات کو ذکر کرنے کے بعد مقصود سائل اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بھی ہوگئیں۔

خط کشیدہ الفاظ کی لغوی وصرفی تحقیق:

"حاولت" بحث فعل ماضی معروف، صیغہ واحد متکلم، باب مفاعلہ۔ مصدر محاولة معنی، ارادہ کرنا، کوشش کرنا۔

"مجملات" بحث اسم مفعول، صیغہ جمع مونث واحد مجمل، باب افعال، مصدر اجمالاً معنی اختصار کرنا، گول مول باتیں کرنا، مجمل وہ ہے جس میں معانی کثیر کا ازدہام ہو، اور اصطلاح میں مجمل وہ ہے جس کا مراد بیان کے بغیر واضح نہ ہو۔

"معضلات" بحث اسم مفعول، صیغہ جمع مونث، واحد معضلة، باب افعال، مصدر اعضالا، بمعنی عاجز کرنا، اور عرف میں کسی مشکل اور لاینحل مسئلہ کو معضلہ کہتے ہیں۔

"مطویات" بحث اسم مفعول، صیغہ جمع مونث واحد مطوی باب ضرب

مصدر طیّاً معنی لپیٹنا، مطوی اصل مطووی تھا، مگر قاعدہ یہ ہے کہ اگر واؤ اور یا ایک جگہ میں جمع ہو جائیں اور اول ساکن ہو تو واؤ یاء سے بدل جائے گا اور یاء کا یاء میں ادغام کر دیا جائے گا اور ماقبل کا ضمہ کسرہ سے بدل دیا جائے گا، جیسے مرمی اصل میں مرموی تھا (علم الصیغہ: ۳۸)

"مکنونات" بحث اسم مفعول، صیغہ جمع مونث واحد مکنو ناتہ باب ضرب، مصدر کُنًّا، معنی چھپانا۔

تحقیق: یہ باب تفعیل کا مصدر ہے، معنی چھان بین کرنا، اصطلاح میں مسائل کو دلائل سے ثابت کرنے کو تحقیق کہتے ہیں۔

تدقیق: یہ بات تفعیل کا مصدر کا ہے، معنی باریک کرنا، اصلاح میں مسائل کے دلائل کو دوسری دلیل سے ثابت کرنے کو تدقیق کہتے ہیں

تجرید: یہ باب تفعیل کا مصدر ہے، معنی کھالی کرنا، یعنی زائد چیزوں کو کھالی کرنے کو تجرید کہتے ہے۔

سوال (۲) شرح العقائد

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) احکام شرعیہ اور علم التوحید کی تعریف کر کے مطلب لکھئے۔ (ج) خط کشیدہ اسماء کے وجوہ تسمیہ تحریر کیجئے۔ (د) اور بتایئے کہ علم احکام و علم توحید صحابہؓ اور تابعین کے زمانے میں مدون تھے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کیوں؟ اور بعد میں کیوں مدون کی گئی؟ (ھ) کیفیت اور عمل سے کیا مراد ہے؟

الجواب

عبارت بااعراب: اِعْلَمْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ

بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ، وَتُسَمَّى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً، وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِعْتِقَادِ وَتُسَمَّى أَصْلِيَّةً وَاعْتِقَادِيَّةً. وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأُوْلٰى يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرائِعِ والأحكامِ، لِمَا أَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، وَلَا يَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إِلَّا إِلَيْهَا. وَبِالثَّانِيَةِ: عِلْمَ التَّوحِيْدِ وَالصِّفَاتِ،

ترجمہ: جان لو کہ احکام شرعیہ ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق عمل کی کیفیت سے ہیں، اور نام رکھا جاتا ہے فرعیہ عملیہ اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق اعتقاد سے ہے، اور نام رکھا جاتا ہے اصلیہ واعتقادیہ، پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے (تعلق رکھنے والے علم کو) علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے۔

احکامِ شرعیہ اور علم التوحید کی تعریف:

احکامِ شرعیہ: شریعت کے وہ احکامات (خاوہ افعال کی قبیل سے ہو یا اعتقاد کی قبیل سے) جو اصول ثلاثہ یعنی قرآن، حدیث، اور اجماع امت سے ماخوذ ہو۔

علم التوحید: وہ احکامات ہیں جن کا تعلق اعتقاد اور یقین سے ہے۔

مطلب: خطبہ اور تمہید کے بعد آنے والے مضامین کے لیے یہ ایک مفید تمہید ومقدمہ ہے، چنانچہ علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ احکام شرعیہ یعنی جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوتے ہیں وہ دو طرح کے ہیں، ایک تو وہ جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں، بایں معنی کہ ان سے مقصود بندوں سے کسی عمل کا مطالبہ کرنا ہے، جیسے: شریعت کا حکم ہے کہ نماز؛ روزہ فرض ہے، اس حکم کے ذریعے بندوں سے عمل یعنی نماز، روزہ کی ادائیگی مطلوب ہے، اور دوسرا وہ ہے جو صرف یقین اور اعتقاد رکھتا ہے، جیسے: شریعت کا حکم ہے کہ اللہ حی، سمیع، بصیر ہے، اس حکم کے ذریعے بندوں سے عمل مطلوب نہیں، بلکہ ان صفات کے

ساتھ اللہ کے متصف ہونے کا یقین واعتقاد رکھنا مطلوب ہے۔

پہلی قسم کو احکام فرعیہ عملیہ کہتے ہیں، اور دوسری کو احکام اصلیہ اعتقادیہ۔

خط کشیدہ اسماء کے وجوہ تسمیہ:

فرعیۃ: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ احکام اصول اعتقادیہ پر متفرع ہوتے ہیں، لتفرعھا علی علم الاصول الاعتقاد بہ۔

عملیۃ: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ان احکام کا تعلق عمل سے ہے (لتعلقھا بالعمل)

أصلیۃ: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کا تعلق عقیدہ سے ہے۔ (لکون المقصود منھا نفیس الاعتقاد)

علم الشرائع: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ علم تمام مباحث میں نہایت اہم اور مشہور ہے اور اس کو اشرف ترین مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے (مما ان ذلك اشھر مباحثہ واشرف مقاصدہ)

(د) علم الاحکام وعلم التوحید کا صحابہ کے زمانے میں مدون کیوں نہیں ہوا اور بعد میں ہی کیوں ہوا؟

علامہ تفتازانی کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ ابتدائی دور میں اس کی تدوین اس وجہ نہیں ہوئی کہ صحابہ کرام کے عقائد آنحضور ﷺ کی صحبت کی برکت اور تابعین کے عقائد عہد رسالت سے ان کا زمانہ قریب ہونے کی وجہ سے شکوک وشبہات سے بالکل پاک وصاف تھے۔ اور اس وقت واقعات واختلافات بھی کم تھے اور وہ لوگ بوقت ضرورت ایسے علماء کی طرف رجوع کرنے پر بہ سہولت قادر تھے جو علم وعمل دونوں اعتبار سے ماہر تھے اور معتمد علیہ تھے، اس لیے ان لوگوں کو ان علموں کی تدوین کی حاجت نہ تھی۔

لیکن آگے چل کر جب مسلمانوں میں اعتقادی کمزوریاں پیدا ہوئیں اور ائمہ دین پر ظلم وزیادتی ہونے لگے اور بدعات وخواہشات نفس کی طرف لوگوں کا رجوع زیادہ ہو گیا تو ان علموں کی تدوین کی حاجت محسوس ہوئی (الفرائد البہیہ ،ص:۴۴)

(ھ) کیفیت اور عمل سے مراد:

''کیفة'' سے مراد وہ احوال ہیں جن کے ساتھ بندوں کے افعال متصف ہوتے ہیں، جیسے صحت، فساد، حرمت، کراہت۔

اور''عمل'' سے مراد بندوں کے افعال ہیں (حاشیہ)

﴿ش ۲۸ھ،س ۳۴ھ،سوال (۳) ص:ق/۴ج/۹﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔(ب) صحابی اور تابعی کی تعریف لکھ کر علمین کی مراد متعین کریں۔(ج) اس عبارمیں جس سوال کا جواب دیا گیا ہے اس سوال اور جواب کی اچھی طرح وضاحت کیجئے اور بتائیے کہ علم کلام کی تدوین کا کیا مقصد ہے؟ (ھ) علم کلام قدماء اور کلام متاخرین میں فرق تحریر کریں۔

الجواب

عبارت بااعراب: وَقَدْ كَانَتِ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ، لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ، وَلِقِلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْإِخْتِلَافَاتِ، وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الثِّقَاتِ، مُسْتَغْنِيْنَ عَنْ تَدْوِيْنِ الْعِلْمَيْنِ وَتَرْتِيْبِهِمَا أَبْوَاباً فُصُوْلاً، وَتَقْرِيْرِ مَبَاحِثِهِمَا فُرُوْعاً وَأُصُوْلاً.

ترجمہ: متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین (بالترتیب) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

کی برکت اور آپؐ کے زمانے سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اخلافات
پیش آنے اور قابل اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ
ان دونوں علموں (علم التشریع والاحکام) اور علم التوحید والصفات) مدون کرنے اور بار
وار، فصل وار، مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو جزئیات اور کلیات کی شکل میں بیان کر
سے مستغنی اور بے نیاز تھے۔

صحابی اور تابعین کی تعریف: علمین کی مراد:

صحابی اس شخص کو کہتے ہیں جس نے بحالت ایمان حضورؐ سے ملاقات کی ہو، اگر
چہ ایک پل کے لیے ہی کیوں نہ ہو، اور ایمان ہی پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔

الصحابی وهو من لقی النبی ﷺ ولو ساعة ومات علی الایمان.

تابعی اس شخص کو کہتے ہیں جس نے بحالت ایمان کسی صحابی سے ملاقات کی ہو او
اسلام ہی پر خاتمہ ہوا ہو۔

التابعی وهو من لقی صحابیا مومنا ومات علی الاسلام۔

علمین کی مراد:

علمین سے مراد علم اعتقادی اور علم عملی ہے (نبراس: ۱۵)

عبارت میں بیان کردہ سوال وجواب کی وضاحت:

سوال: تدوین علم فقہ اور علم کلام (علم اعتقادی اور علم عملی) حضور ﷺ کے زما
میں نہیں تھا اور جو چیز حضور ﷺ کے زمانہ میں نہ ہو اور بعد میں پیدا ہو وہ بدعت و گمراہی
اور ہر بدعت مذموم ہے اور مذموم چیز کے کرنے سے کوئی بھی شخص مستحق حمد و تعریف نہ
ہوتا، لہذا تدوین علمین بھی مذموم ہوگا اور اس سے کوئی بھی شخص تعریف کا مستحق نہیں ہو

اور جو چیز ایسی ہو اس کا کرنا عبث ہوتا ہے، لہذا تدوین علمین (علم فقہ اور علم کلام) عبث کام ہوا، اور جب یہ عبث کام ہوا تو پھر ہمارے سلف وصالحین نے کیسے اس کام کو انجام دیا اور فقہ وکلام وغیرہ فنون کو مدون کیا؟

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ علم فقہ وعلم کلام نبی کے زمانہ میں مدون نہیں تھا، بلکہ بعد کے زمانے میں تدوین ہوئی ہے، لیکن اس سے اس کا بدعت وعبث ہونا لازم نہیں آتا، اس لیے کہ بدعت وہ امر ہے جس کا کوئی اثر وعلامت حضور ﷺ کے زمانے میں نہ ہو، اور یہاں ایسا نہیں بلکہ اس کا اثر وعلامت فی الجملہ اس زمانہ میں بھی موجود تھا۔

علم کلام کی عدم تدوین کی وجہ:

حضور ﷺ اور صحابہ کرام کے زمانے میں علم کلام کی عدم تدوین کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کو حضور ﷺ کی صحبت حاصل تھی اور تابعین کا زمانہ حضور ﷺ کے زمانے سے قریب تھا، اس لیے آپ ﷺ کی صحبت کی برکت اور قرب زمانہ کے باعث صحابہ اور تابعین کے عقائد عوام کی کدورت اور شکوک وشبہات سے پاک وصاف تھے۔

علم فقہ کی عدم تدوین کی وجہ:

علم فقہ کی عدم تدوین کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ اور تابعین کے زمانے میں نئے نئے مسائل اور آپس میں اختلاف بہت کم پیش آتے تھے، اگر کبھی ایسی صورت پیش آجاتی تھی تو تب تک آپ ﷺ بقید حیات تھے، آپ ﷺ سے رجوع کرتے تھے اور آپ ﷺ کو دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد کسی معتمد عالم دین کی طرف رجوع کر کے اس سے درست کرلیتے تھے، ان ہی وجوہات کی بنا پر انہیں علم فقہ کی تدوین کی ضرورت پیش نہیں

آئی۔(شمس الفوائد:۲۲)

علم کلام کی تدوین کا مقصد:

علم کلام کی تدوین کا مقصد، عقائد صحیحہ کی حفاظت، بالفاظ دیگر ایمان واسلام کی حفاظت۔

علم کلام قدماء اور علم کلام متاخرین میں فرق:

واضح رہے کہ متقدمین علماء اور متاخرین علماء کے علم کلام میں دلائل کے اعتبار سے فرق ہے، متقدمین حضرات کے علم کلام میں عموماً دلائل کا اثبات دلائل قطعیہ نقلیہ سے ہوتا تھا اور اس میں فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی، اس لیے ان کے علم کلام علم کلام نقلی بھی کہا جاتا تھا، اس کے برخلاف جب متاخرین کے علم کلام، کیونکہ انہوں نے مسائل کو ثابت کرنے کے لیے نقلی دلائل کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل کو بھی شامل کرلیا اور علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کردی پس بایں وجہ ان حضرات کے علم کلام میں فرق ہوگیا اور متاخرین کے اس علم کلام علم کلام عقلی بھی نام دے دیا گیا، واضح رہے کہ آج کل یہی علم کلام رائج ہے۔(الفوائد:۴۰)

نوٹ:

الاوائل، الاول کی جمع بمعنی متقدمین، پہلے لوگ، یہ کانت کا اسم ہے، اور خبر مستغنین ہے، من الصحاب والتابعین، یہ الاوائل کا بیان ہے، وقرب العهد بزمانه، اس کا تعلق تابعین سے ہے اور زمانہ میں ضمیر کا مرجع نبی ﷺ ہے، ولقلة الوقائع، وقائع، واقعة کی جمع ہے، وقائع: وہ امور کہلاتے ہیں جو آدمی کو علماء سے سوال کرنے پر مجبور کردیں، والاختلاف، اختلاف کی جمع ہے، اختلاف اور خلاف میں فرق یہ ہے کہ جب مقصود ایک ہو اور اس کو حاصل کرنے کا طریقہ مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور اگر مقصود اور حاصل کرنے کا طریقہ دونوں مختلف ہوں تو یہ خلاف ہے، اول مم

رثانی مذموم، اور کبھی ثانی اول کے معنی میں استعمال کرلیا جاتا ہے، جیسے: صاحب ہدایہ کہتے
ں: خلافاً للشافعی الثقات، ثقات، ثقة کی جمع ہے، مصدر مبنی للمفعول ہے، اس
ے مراد وہ شخص ہے کہ جس کے قول پر اعتماد کیا جائے۔

ابواباً وفصولاً: ابواب، باب کی جمع ہے، اور فصول، فصل کی جمع ہے،
ا کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو بیان کرتے ہیں تو کبھی اس پر کتاب کا
ان دیتے ہیں، اور کبھی باب کا عنوان دیتے ہیں۔

الفتن، فتنة کی جمع ہے، اس سے مراد معتزلہ، خوارج، جبریہ، روافض وغیرہ کے
، ہیں۔

بدع: بدع بدعة کی جمع ہے، (باء کے کسرہ کے ساتھ) بدعت سے مراد ہر وہ
ہے جس کا وجود عہد رسالت میں دین کی حیثیت سے نہ ہو اور بعد میں بغیر کسی حجیت شرعی
س کو دین میں داخل کرلیا گیا ہو۔

اھواء: ھوی کی جمع ہے، ناجائز چیزوں کی طرف نفس کا میلان ھوی کہلاتا
امت کے اندر تہتر فرقے پیدا ہوگئے، اہل اسلام کے بڑے بڑے فرقے آٹھ ہیں،
معتزلہ۔ (۲) خوارج۔ (۳) روافض۔ (۴) مرجیہ۔ (۵) نجاریہ۔ (۶) جبریہ۔ (۷)
بہ۔ (۸) اہل سنت والجماعت، پھر خوارج کے بیس، روافض کے بائیس، مرجیہ کے
نجاریہ کے تین، جبریہ کا ایک، مشبہہ کا ایک، اہل سنت والجماعت کا ایک ہے۔

﴿شسماہی ۲۷ھ، سوال (۴) ص: ق/۴ ج/۹﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مذکورہ تینوں علوم کی تعریف کی
ت کریں۔ (ج) علم کلام کی کم سے کم تین وجوہ تسمیہ تحریر کیجئے۔ (ادلۂ تفصیلیہ اور ماء
د تحریر کریں۔

مکتبہ صوت القرآن

الجواب

عبارت بااعراب: وَسَمَّوْا مَا يُفِيْدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ
أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ بِالْفِقْهِ، وَمَعْرِفَةَ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ إِجْمَالاً فِيْ إِفَادَتِهَا الْأَحْ
بِأُصُوْلِ الْفِقْهِ، وَمَعْرِفَةَ الْعَقَائِدِ عَنْ أَدِلَّتِهَا بِالْكَلَامِ؛ لِأَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهِ
قَوْلُهُمْ: اَلْكَلَامُ فِيْ كَذَا وَكَذَا.

ترجمہ: اور نام رکھا علماء نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عم
معرفت کا فائدہ دے فقہ، اور جو دلائل کے ان احوال کی اجمالی معرفت کا فائدہ دے ج
احکام ہیں، اس کا نام رکھا اصول فقہ اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت کا فائدہ
اس کا نام رکھا علم کلام، اس لیے کہ اس کے مباحث کا عنوان تھا: الکلام فی کذا وکذا۔

(ب) مذکورہ تینوں علوم کی تعریفات کی وضاحت:

اس عبارت میں شارح علیہ الرحمہ نے فقہ، اصول فقہ اور کلام کی تعریف
فرمائی، جس کا حاصل یہ ہے کہ جو علم احکام عملیہ کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے اس حال میں
وہ معرفت ان کے دلائل سے حاصل ہو، اس کا نام فقہ ہے، اور جس علم سے ادلہ کے احوال
معرفت حاصل ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ احکام تک پہنچانے والے ہیں اس کو ا
فقہ کہا جاتا ہے، اور جو علم عقائد اسلامیہ کی معرفت کا فائدہ دیتا ہے اس حال میں
معرفت دلائل سے حاصل ہو اس کا نام کلام ہے۔

(ج) علم کلام کی کم سے کم تین وجوہ تسمیہ:

پہلی وجہ تسمیہ: ابتداءً میں اس علم کے مباحث کا عنوان باب
، یا، فصل فی کذا کے بجائے الکلام فی کذا ہوتا تھا، اس وجہ سے اس کو کلام کہا جانے لگ

دوسری وجہ تسمیہ : اس علم کے مباحث میں کلام اللہ یعنی قرآن کے
وق ہونے نہ ہونے کا مسئلہ ایک وقت میں زیادہ مشہور تھا، اور اس میں اختلاف بھی بہت
دہ تھا، اس وجہ سے اس کا کلام نام رکھ دیا گیا۔

تیسری وجہ تسمیہ: یہ علم ان علوم ضروریہ میں سے ہے جن کی تعلیم
م کلام اور تکلم کے ذریعہ ہوتی ہے، ان سب سے مقدم ہے، اس لیے ابتداءاً اور اولاً اس پر
م کا اطلاق کیا گیا، پھر اس نام کو اس کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور دوسرے علوم پر اس کا
ق نہیں کیا گیا، تا کہ امتیاز اور شناخت باقی رہے۔

فائدہ: علم کلام دیگر علوم ضروریہ میں مقدم اس لیے ہے کہ اس کے ذریعے اللہ اور
کے رسول ﷺ کی معرفت اور تصدیق حاصل ہوتی ہے اور یہ سب چیزوں سے مقدم ہے۔

)ادلہ تفصیلہ اور ماء کی مراد:

ادلہ تفصیلہ سے مراد ادلہ اربعہ، (١) کتاب اللہ۔ (٢) سنت رسول اللہ۔ (٣)
ع امت۔ (٤) قیاس صحیح۔

ادلہ اجمالیہ سے مراد اصول فقہ کے مسائل ہیں، جیسے امر وجوب کے لیے آتا ہے،
ہی تحریم کے لیے آتی ہے وغیرہ۔

﴿شسماہی ٣٩ھ، سوال (٥) ص: ق/٧ ج/١٢﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

الجواب

عبارت بااعراب: لِأَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهِ كَانَ قَوْلُهُمْ: اَلْكَلَامُ فِي كَذَا
ذَا. وَلِأَنَّ مَسْأَلَةَ الْكَلَامِ كَانَ أَشْهَرَ مَبَاحِثِهِ وَأَكْثَرَهَا نِزَاعاً وَجِدَالاً، حَتّٰى

إِنَّ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيراً مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ
يُوْرِثُ الْقُدْرَةَ عَلَى الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَإِلْزَامِ الْخُصُ
كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلْسَفَةِ. وَلِأَنَّهُ أَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُوْمِ الَّتِي إِنَّمَا تَعَلَّمَ وَتُ
بِالْكَلَامِ، فَأُطْلِقَ عَلَيْهِ هٰذَا الْإِسْمُ لِذٰلِكَ، ثُمَّ خُصَّ بِهِ، وَلَمْ يُطْلَقْ عَلَى غَيْ
تَمْيِيزاً. وَلِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَإِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرُ
يَتَحَقَّقُ بِالتَّأَمُّلِ وَمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ. وَلِأَنَّهُ أَكْثَرُ الْعُلُوْمِ خِلَافاً وَنِزَاعاً، فَيَ
افْتِقَارُهُ إِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِيْنَ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ. وَلِأَنَّهُ لِقُوَّةِ أَدِلَّتِهِ صَارَ
هُوَ الْكَلَامُ دُوْنَ مَا عَدَاهُ مِنَ الْعُلُوْمِ، كَمَا يُقَالُ لِلْأَقْوَى مِنَ الْكَلَامَيْنِ: هٰذَ
الْكَلَامُ.

وَلِأَنَّهُ لِابْتِنَائِهِ عَلَى الْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدِ أَكْثَرُهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّ
أَشَدُّ الْعُلُوْمِ تَأْثِيراً فِي الْقَلْبِ وَتَغَلْغُلاً فِيْهِ، فَسُمِّيَ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَ
وَهُوَ الْجُرْحُ، وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ.

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لیے کہ اس کے مباحث کا عنوان ا
قول کلام فی کذا کذا ہوا کرتا تھی، اور اس لیے کہ کلام باری کا مسئلہ اس کی بحثوں میں
سے زیادہ مشہور تھا، اور اسی میں سب سے زیادہ لڑائی اور جھگڑا تھا، یہاں تک ک
ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل نہ ہونے کی وجہ
کردیا، اور اس لیے کہ یہ کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے، مسائل شرعیہ کی تحقیق کے سلسلہ
اور مدمقابل لوگوں پر الزام قائم کرنے کے سلسلے میں، جیسے منطوق فلاسفہ کے لیے، ا
لیے کہ یہ علم کلام کے ذریعہ جن علوم کا سیکھنا اور سکھانا ضروری ہے اس میں اولیت کا در
ہے، پس اسی وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا، اور اس لیے کہ یہ علم صرف

ومباحثہ اور جانبین سے کلام کو پھرانے سے حاصل ہوتا ہے، اور اس کے علاوہ علوم کبھی کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی سے حاصل ہوتا ہے، اور اس لیے کہ اس علم میں سب سے زیادہ جھگڑا اور اختلاف ہے اس بناء پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے، اور اس لیے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہوگیا گویا صرف یہی کلام ہے نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے علوم، جیسا کہ دو کلاموں میں سے اقویٰ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے، اور اس لیے کہ یہ علم اپنے مبنی ہونے کی وجہ سے ایسے دلائل قطعیہ وعقلیہ پر جن میں اکثر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے، دوسرے علوم کے مقابلے میں دل میں زیادہ اثر کرنے والا ہے، لہذا اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلم بمعنی زخم لگانے سے مشتق ہے، اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے، (جو فلسفہ کی آمیزش سے پاک وصاف تھا)

﴿ش ۳۶ھ، س ۳۳ھ، سوال (۶) ص: ق/۶ ج/۱۲﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب لکھئے۔ (ج) ریاضیات، الٰہیات، طبعیات اور سمعیات کی تعریف تحریر کریں۔ (د) بتائیے کہ متقدمین اور متاخرین کے علم کلام میں کیا فرق ہے؟

الجواب

عبارت با اعراب: ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلْسَفَةُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيْهَا الإِسْلَامِيُّوْنَ حَاوَلُوْا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ فِيْمَا خَالَفُوْا فِيْهِ الشَّرِيْعَةَ، فَخَلَطُوْا بِالْكَلَامِ كَثِيْراً مِنَ الْفَلْسَفَةِ لِيَتَحَقَّقُوْا مَقَاصِدَهَا، فَيَتَمَكَّنُوْا مِنْ إِبْطَالِهَا، وَهَلُمَّ

جَرًّا، إلٰى أَنْ أَدْرَجُوْا فِيْهِ مُعْظَمَ الطَّبْعِيَّاتِ وَالْإِلٰهِيَّاتِ، وَخَاضُوْا فِي الرِّيَاضِيَّاتِ، حَتّٰى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلْسَفَةِ لَوْلَا اِشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ، وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ.

ترجمہ: پھر جب فلسفہ، یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا، اور اہل اسلام اس میں مشغول ہوئے اور فلاسفہ کی تردید کا ارادہ کیا، ان چیزوں میں جن میں ان لوگوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی، تو ان لوگوں نے علم کلام میں فلسفہ کی کافی آمیزش کردی تا کہ اس کے مسائل کو ثابت کریں، پھر اس کو باطل کرنے پر قادر ہوجائیں اور اس طرح معاملہ چلتا رہا (یعنی آمیزش ہوتی رہی) یہاں تک کہ کلام میں داخل کردیا، طبعیات، اور الٰہیات کے بڑے حصے کو اور وہ لوگ ریاضیات میں مشغول ہوگئے، یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام فلسفے سے ممتاز نہ رہے، اگر وہ سمیات پر مشتمل نہ ہوتا اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

(ب) مطلب: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب کیا ہے؟ اور متقدمین اور متاخرین کے علم کلام میں فرق کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب یونانی فلسفہ جس کے بہت سے اصول وقواعد شریعت کے خلاف تھے، عربی زبان میں منتقل ہوا، اور مسلمان متکلمین اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوگئے اور فلاسفہ کے جو اصول وقواعد شریعت کے خلاف تھے اس کو روکنے اور ان ہی کے طرز پر ان کے مذاہب اور فلسفہ کے مسائل کو باطل کرنے کا ارادہ کیا تو علم کلام میں ان لوگوں نے فلسفہ کے مسائل کی کافی آمیزش کردی اور آمیزش کا یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہا، یہاں تک طبعیات اور الٰہیات کا اکثر حصہ اور ریاضیات کا تھوڑا سا حصہ علم کلام میں داخل کر کے اس کو اس حد تک پہونچا دیا کہ اگر اس میں چند ایسے مسائل مذکور نہ ہوتے جن کی معرفت دلائل سمعیہ یعنی کتاب وسنت پر موقوف ہے، مثلاً: نبوت، ملائکہ، قبر، حشر ونشر، پل صراط وغیرہ، تو علم کلام اور

فلسفہ میں کوئی امتیاز نہ رہ جاتا، علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہی فلسفہ کی کافی آمیزش والا کلام متاخرین کا علم کلام ہے۔ (شمس الفرائد:۲۹)

(ج) ریاضیات، الٰہیات، طبعیات اور سمعیات کی تعریف:

ریاضیات کی تعریف: یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کے قدرت واختیار میں نہیں ہے، اور وہ وجود ذہنی میں تو کسی مخصوص مادہ کی محتاج نہیں ہے، لیکن وجود خارجی میں مادہ کی محتاج ہوئی ہے، جیسے: اعداد، کرہ۔

علم الریاض هو علم يتعلق بأمور تتوقف على مادة في الوجود دون التصور كالكرة

الٰہیات کی تعریف: وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کی قدرت واختیار میں نہیں ہے، اور وہ وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں مادہ کی محتاج نہیں ہے، جیسے واجب الوجود اور علت ومعلول۔

علم الالٰهى: هو علم يتعلق بأمور لا يتوقف على مادة في التصور والوجود كالوجوب والعلة والعلول.

طبعیات کی تعریف: یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کی قدرت اور اختیار میں نہیں ہے، اور وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں میں مادہ کی محتاج ہے، جیسے انسان۔

علم الطبعی: هو علم يتعلق بأمور يتوقف على مادة في التصور والوجود الذهني والخارجي كالجسم.

سمعیات: کی تعریف: یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کا دارومدار ادلہ سمعیہ پر ہو، جیسے: قبر، جنت، حشر ونشر۔

السمعيات : هم ابحاث يكون اكثر المدار فيها على الاد
السمعيات كالقبر والجنة والنار. (الجواهر : ص: ۲۵)

(د) متقدمین اور متاخرین کے علم کلام میں فرق:

متقدمین کے علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی، اور متاخر کے علم کلام میں فل
کی کافی آمیزش ہے۔

﴿ششماہی ۳۹ھ، سوال (۷) ص: ق/ ۷ ج/ ۱۲﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اس عبارت میں علم کلام کی اش
کے جتنے وجوہ ذکر کیے گئے ہیں ان کی نمبروار وضاحت کیجئے۔ (ج) علم کلام کی تعریف ا
ازکم اس کے تین وجوہ تسمیہ تحریر کریں۔ (د) رئیس العلوم کتنے ہیں اور کیا کیا؟

الجواب

عبارت با اعراب: وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُوْمِ، لِكَوْنِهِ أَسَ
الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَئِيْسَ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ، وَكَوْنِ مَعْلُوْمَاتِهِ الْعَ
الإِسْلَامِيَّةِ، وَغَايَتِهِ الْفَوْزُ بِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ، وَبَرَاهِيْنِهِ الْحُ
الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدِ أَكْثَرُهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ.

ترجمہ: اور مختصر یہ کہ وہ (یعنی علم کلام خواہ متقدمین کا ہو یا متاخرین کا
علوم سے اشرف ہے، اس کے احکام شرعیہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ
اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین کے اسی پخ
کے ہونے کی وجہ سے جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے۔

(ب) علم کلام کی اشرفیت کی وجوہ:

علامہ تفتازانی نے عبارت مذکورہ میں علم کلام کی اشرفیت کی پانچ وجوہ بیان فرمائے ہیں:

پہلی وجہ: علم کلام تمام احکام شرعیہ کی اساس وبنیاد ہے، کیوں کہ تمام احکام کی تعمیل اللہ اور اس کے رسول کی معرفت پر موقوف ہے، اور یہ معرفت علم کلام کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

دوسری وجہ: علم کلام تمام علوم دینیہ (تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تصوف) کا سردار ہے، کیونکہ یہ سب علوم موقوف ہیں اللہ کی ذات وصفات کی معرفت پر اور ذات وصفات کی معرفت علم کلام ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

تیسری وجہ: اس علم کے ذریعہ جو معلومات حاصل ہوتی ہے، وہ تمام معلومات میں اعلیٰ واشرف ہیں اور وہ عقائد اسلامیہ کی معرفت ہے، پس معلومات کا اشرف ہونا علم کے اشرف ہونے کے مستلزم ہے، کونکہ جس علم کے ذریعے جس درجہ کی معلومات حاصل ہوئی ہیں وہ علم بھی اسی درجہ کا مانا جاتا ہے۔

چوتھی وجہ: اس علم کی جو غایت ہے، یعنی اس کا جو فائدہ اور نتیجہ ہے وہ ہے دینی اور دنیوی سعادتوں کا حصول، اور یہ تمام غایات اعلیٰ اور افضل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جس علم کی غایت جیسی ہوتی ہے اس کی حیثیت بھی ویسی ہی ہوتی ہے۔

پانچویں وجہ: اس فن کے مسائل کا مدار ایسے عقلی اور قطعی دلائل پر ہے، جس میں سے اکثر دلائل نقلیہ سے موید ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ فضیلت اور برتری دیگر علوم کو حاصل نہیں۔ (الفوائد البہیہ: ۵۸)

(ج) علم کلام کی تعریف اور اس کے تین وجوہ تسمیہ:

علم کلام اس علم کو کہتے ہیں جس میں ادلہ تفصیلیہ کے ذریعے عقائد کی معرفت

حاصل ہوتی ہے۔

پہلی وجہ تسمیہ: اس علم کے ذریعے مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے میں مخالفین کو لاجواب کرتے ہیں تکلم پر قدرت حاصل ہوتی ہے، اس لیے اس کو کلام کہا جاتا ہے۔

دوسری وجہ تسمیہ: یہ علم کلام اور بحث ومباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے، اور دیگر علوم مطالعہ اور غور فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں، اس لیے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

تیسری وجہ تسمیہ: کلام چونکہ کلم سے مشتق ہے، جس کے معنی زخمی کرنے کے ہیں، اور علم بہ نسبت اور علوم کے دلوں میں زیادہ اثر انداز ہوتا ہے، اور دلوں کو زخمی کرتا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد ایسی قطعی دلائل (براہین عقلیہ) پر ہے جس میں سے اکثر نقلی دلائل یعنی کتاب وسنت اور اجماع امت سے مؤید ہیں، بس ان کے دلوں میں زیادہ اثر انداز ہونے اور دلوں کو زیادہ زخمی کرنے کی وجہ سے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

(د) رئیس علوم کتنے اور کیا کیا ہیں؟

رئیس علوم چھ ہیں، (۱) کلام۔ (۲) تفسیر۔ (۳) حدیث۔ (۴)۔ اصول فقہ (۵) فروع فقہ۔ (۶) تصوف۔ (حاشیہ)

ششماہی ۳۲ھ، سوال (۸) ص: ق/ ۷ ج/ ۱۲

(الف) بااعراب عبارت کا ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب لکھیں۔ (ج) نیز کلام کی جامع تعریف کیجئے۔

الجواب

عبارت بااعراب: وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ وَالْمَنْعِ عَنْهُ فَإِنَّمَا هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فِي الدِّيْنِ وَالْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيْلِ الْيَقِـ

وَالْقَاصِدِ إِلٰى إِفْسَادِ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِيْنَ، وَالْخَائِضِ فِيْمَا لَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلْسِفِيْنَ. وَإِلَّا فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الْمَنْعُ عَمَّا هُوَ مِنْ أَصْلِ الْوَاجِبَاتِ وَأَسَاسِ الْمَشْرُوْعَاتِ.

ترجمہ: اور جو اعتراض اور ممانعت اس کے بارے میں سلف سے منقول ہے وہ دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے کوتارہ رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد کو بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی غیر ضروری باریکیوں میں گھسنے والے کے لیے ہے، ورنہ ایسے علم سے کیسے روکا جاسکتا ہے، جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے۔

(ب) **مطلب**: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ جب علم کلام اشرف العلوم ہے تو پھر سلف نے اس کی مذمت کیوں کی ہے، اور اس میں مشغول ہونے سے کیوں منع فرمایا ہے؟ مثلاً: امام ابویوسفؒ سے منقول ہے:

من تكلم تزندك (جس نے علم کلام کو سیکھا وہ بد دین ہو گیا) اور حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ میرا فیصلہ علم کلام کے علماء کے بارے میں یہ ہے کہ ان کی خوب پٹائی کی جائے اور اونٹ پر سوار کر کے شہر میں گھمایا جائے اور یہ اعلان کیا جائے یہ ان لوگوں کی سزا ہے جو کتاب وسنت کو چھوڑ کر علم کلام مشغول ہوتے ہیں۔ (نبراس)

شارحؒ اس کا یہاں سے جواب دے رہے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سلف نے جو اس علم کلام کو حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے یہ ممانعت عام نہیں، بلکہ یہ صرف چار اشخاص کے لیے ہیں۔

اول: یہ ممانعت اس شخص کے لیے جو دین میں متعصب ہو کر حق ظاہر اور واضح ہو جانے کے بعد بھی عناد کی وجہ سے نہ مانے، کیونکہ علم کلام سے اس کو مناظرہ پر قوت وفوقیت حاصل ہوگی، جو اس کے متعصب کے زیادہ ہونے کا سبب ہوگا۔

دوم: یہ ممانعت اس کم فہم شخص کے لیے ہے جو مسائل اور دلائل کی تہہ تک پہنچنے سے قاصر ہو کر بجائے یقین کے شکوک وشبہات میں مبتلا ہو جاتا ہو۔

سوم: یہ ممانعت اس شخص کے لیے ہے جس کا مقصود کمزور مسلمانوں کے دلوں میں شبہات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا ہو۔

چہارم: یہ ممانعت اس شخص کے لیے جس کے فلاسفہ کی بے فائدہ اور غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں گھسنے کی وجہ سے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہو۔ (شمس الفوائد: ۳۱)

(ج) علم کلام کی جامع تعریف گذر چکی ہے۔

سوال ششماہی ۳۸ھ، (۸) ص: ق/ ۷/ ج/ ۱۲

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔ (ب) مطلب لکھئے۔ (ج) اور بتائیے کہ "سمعیات" سے کیا مراد ہے؟ اعیان اور اعراض کی تعریف کرتے ہوئے مقصود اہم سے کیا مراد ہے؟ بیان کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنَى الْكَلَامِ عَلَى الِاسْتِدْلَالِ بِوُجُوْدِ الْمُحْدَثَاتِ عَلٰى وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَتَوْحِيْدِهٖ وَصِفَاتِهٖ وَأَفْعَالِهٖ، ثُمَّ مِنْهَا إِلٰى سَائِرِ السَّمْعِيَّاتِ، نَاسَبَ تَصْدِيْرُ الْكَلَامِ بِالتَّنْبِيْهِ عَلٰى وُجُوْدِ مَا يُشَاهَدُ مِنَ الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ، وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِهَا لِيُتَوَسَّلَ بِذٰلِكَ إِلٰى مَعْرِفَةِ مَا هُوَ الْأَهَمُّ،

ترجمہ: پھر جب کہ علم کلام کی بنیاد مخلوقات کے وجود سے صانع کے وجود او اس کی توحید وصفات اور افعال پر استدلال کرنے پھر ان سے باقی مسائل نقلیہ کی طرف

منتقل ہونے پر ہے تو مناسب ہوا کتاب کا شروع کرنا، ان اعیان اور اعراض کے وجود پر متنبہ کرنے کے ساتھ جن کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، اور ان کے علم کے متحقق ہونے پر متنبہ کرنے کے ساتھ تاکہ اس کے ذریعے وسیلے بنایا جائے اس چیز کی معرفت کا جو سب سے اہم مقصود ہے۔

مطلب: عبارت مذکورہ سوال مقدر کا جواب ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ علم کلام میں باری تعالیٰ کے وجود، توحید اور اس کے صفات و افعال سے بحث ہوتی ہے اور یہی مقصود بالذات اور مقصود اہم ہے، اس لیے کتاب کو ان ہی مسائل مقصودہ کے بیان سے شروع کرنا چاہیے تھا، نہ کہ ان غیر مقصود چیزوں کے بیان سے جن سے ماتنؒ نے شروع کیا ہے۔

شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ علم کلام کا اہم اور بڑا مقصود اللہ تعالیٰ کا وجود، اس کی توحید اور اس کے صفات و افعال کا علم ہے، لیکن بنیادی مسئلہ اس کے وجود کا ہے، اور اس کے وجود پر بہت سے دلائل ہیں، لیکن ان دلائل میں عام فہم دلیل اس عالم کا وجود ہے، کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک معمولی چیز بھی بغیر صانع کے وجود میں نہیں آتی ہے، تو یہ اتنا بڑا عالم جو کہ کروڑوں میل میں پھیلا ہوا ہے ضرور اس کا بھی کوئی صانع اور خالق ہوگا، اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، خلاصہ یہ کہ باری تعالیٰ کے وجود کی دلیل یہ عالم ہے اور اس عالم میں بعض اعیان اور بعض اعراض، اس لیے مناسب یہی تھا کہ پہلے ان کے وجود کو ثابت کیا جائے کہ اس عالم کی چیزوں کا وجود حقیقی ہے، ثابت ہے، کوئی فرضی نہیں ہے، اور ہم کو ان کا علم حاصل ہے، اور جب ہر شی کا وجود حقیقی ہے، تو اس کے خالق کا بھی وجود حقیقی ہوگا، اور وہ باری تعالیٰ کی ذات ہے، اس بنا پر پہلے ماتنؒ نے فرمایا: قال اهل الحق، الخ (شمس الفوائد: ۳۱)

(ج) سمعیات سے کیا مراد ہے؟

سمعیات سے مراد چار چیزیں ہیں: (۱) وجود صانع۔ (۲) توحید صانع۔ (۳)

صفات صانع۔(۴)افعال صانع۔

مقصود اہم سے مراد؟

مقصود اہم سے مراد، توحید اور صفات ہیں۔

اعیان کی تعریف:

اعیان وہ ہے جو بذات خود قائم ہو، جیسے جسم، جوہر، فرد۔

هو التمكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر والفرد۔

اعراض کی تعریف:

اعراض وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو، جیسے: رنگ۔

هو التمكن الذی لیس بقائم بنفسه كاالوان ۔(جواہر:۳۰)

﴿س ۳۵ھ، ۳۶ھ، سوال (۹) ص: ق/۷، ج/۱۳﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔(ب) اہل حق سے کون لوگ مراد
مطلب لکھیے۔(ج) بتائیے کہ "باعتبار اشتمالها" سے مصنف رحمہ اللہ کیا کہنا چا
ہیں؟۔(د) شارح کے بیان کے مطابق صدق اور کذب اور حق اور باطل کی تعریف
ان کے درمیان فرق کو واضح کریں اور یہ بھی بتائیے کہ الحکم المطابق میں مطابق بکسر ال
بفتح الباء، جو بھی ہو اس کی وجہ تحریر کیجئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: (قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ)وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُ
لِلْوَاقِعِ، يُطْلَقُ عَلَى الْأَقْوَالِ وَالْعَقَائِدِ وَالْأَدْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ، بِاعْتِبَارِ اشْ
عَلٰى ذٰلِكَ .وَيُقَابِلُهُ الْبَاطِلُ .وَأَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْأَ

خَاصَّةً، وَيُقَابِلُهُ الْكِذْبُ .وَقَدْ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْمُطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ، وَفِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحُكْمِ، فَمَعْنٰى صِدْقُ الْحُكْمِ مُطَابَقَتَهُ لِلْوَاقِعِ، وَمَعْنٰى حَقِّيَته مُطَابِقَةُ الْوَاقِعِ إِيَّاهُ.

ترجمہ: اہل حق نے فرمایااور حق وہ حکم ہے جوواقع کے مطابق ہو،وہ بولا جاتا ہے اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر، ان چاروں کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل میں لفظ باطل آتا ہے، اور بہرحال صدق، پس اس کا زیادہ استعمال خاص طور

(ب) اہل حق سے مراد اور عبارت کا مطلب:

''قال'' کا مقولہ اگر پوری کتاب ہے تو اہل الحق سے مراد اہل السنۃ والجماعۃ ہے اوراگرمقولہ صرف ''حقائق الاشیاء ثابتة'' ہے، تو اہل الحق سے مراد فرقہ سوفسطائیہ کے علاوہ تمام فرقے۔

مطلب: علامہ تفتازانیؒ حق اوراس کی ضد باطل کے معنی کی وضاحت فرماتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حق وباطل کا معنی وہی ہیں جو صدق وکذب کے ہیں، یعنی حکم (ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنا) اگر واقع کے مطابق ہوتو حق اورصدر ہے اور اگرحکم واقع کے مطابق نہ ہوتو باطل اور کذب ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ صدق کی تعریف ہی حق کی تعریف ہے، دونوں کے معنی اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں، البتہ استعمال میں فرق ہے، حق کا استعمال عام ہے، اس کا اطلاق اقوال، عقائد، وادیان اور مذاہب سب پر ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے، اقوال حقہ: عقائد حقہ: مذاہب حقہ: اوراس کا مقابل باطل ہے، اورصدق کا استعمال صرف اقوال میں ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے، اقوال صادقة اوراور عقائد وادیان میں اس کا استعمال شاذ ونادر ہی ہوتا ہے، اورصدق کا مقابل کذب ہے۔ (شمس الفوائد: ۳۳)

(ج) باعتبار اشتمالها سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

باعتبار اشتمالها سے مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حق کے یہ معنی، یعنی (ایسا حکم جو واقع کے مطابق ہو) حقیقی ہیں اور اس کا اطلاق مذاہب اور ادیان وغیرہ پر مجازی ہیں، اور معنی مجازی کے لیے علاقہ کا ہونا ضروری ہے، تو یہاں علاقہ اشتمال کا ہے، یعنی چاروں حق کے معنی پر مشتمل ہوتے ہیں، تو مصنفؒ نے علاقہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے اشتمال کا لفظ بڑھایا ہے۔

(د) صدق وکذب اور حق وباطل کی تعریف مع الفرق بینہا:

حق کی تعریف: قضیہ حملیہ میں واقع جب حکم مطابق (بالکسر) ہو تو اس کو حق کہا جاتا ہے، اس کے مقابل کو باطل کہا جاتا ہے۔

صدق کی تعریف: قضیہ حملیہ میں حکم جو واقع کے مطابق (بالکسر) ہو تو اس کو صدق کہا جاتا ہے، اس کے مقابل کو کذب کہا جاتا ہے۔

حق اور صدق کے مابین فرق:

اول: (بحسب الاستعمال) بایں طور کہ حق چار چیزوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، (اقول، عقائد، ادیان، مذاہب) برخلاف صدق کے کہ وہ صرف ایک چیز (اقوال) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

دوم: (بحسب التقابل) بایں معنی کے حق کے مقابل میں باطل آتا ہے اور صدق کے مقابل کذب آتا ہے۔

سوم: (بحسب المفهوم) چنانچہ حق میں واقع کی جانب سے مطابقت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے مطابق کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ (الفوائد:۵٦)

الحکم المطابق میں المطابق بکسر الباء ہے یا بفتح الباء؟

الحکم المطابق میں المطابق بکسر الباء اور بفتح الباء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، اردو کے اکثر شراح حضرات نے اس کو بکسر الباء ہی پڑھا ہے، لیکن علامہ تفتازانی کے ایک شاگرد رشید علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ یہاں بفتح الباء ہے، یہ بات محشی نے بھی ذکر کی ہے اور صاحب نبراس نے ایک نکتہ جیدہ قرار دیا جو لوگ بکسر الباء پڑھتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مطابقت مفاعلت کا مصدر ہے جس کی خاصیت مشارکت ہے، (یعنی دو چیزوں کا کسی فعل میں شریک ہونا، اس طور پر کہ ہر ایک فاعل بھی ہو اور مفعول بھی) اور یہاں دونوں چیز ہیں، ایک واقع، دوسرا الحکم اور دونوں ہی فعل مطابق میں شریک ہیں، اس لیے الحکم المطابق بکسر الباء اور الواقع المطابق بفتح الباء۔ (جواہر: ۳۳)

﴿س ۲۷ھ، ش ۳۲ھ، سوال (۱۰) ص: ق/ ۷/ ج/ ۱۳﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) حقیقت، ماہیت اور ہویت کی تعریف کرتے ہوئے حقیقت، ماہیت اور ہویت کے مابین فرق اعتباری بیان کریں۔ (ج) حقائق الاشیاء ثابتة یہ حکم بظاہر لغو ہے، آپ پہلے اس لغویت کو ظاہر کریں پھر اس کے بامعنی ہونے کو واضح کریں۔ (د) وہ کون سا فرقہ ہے جو حقائق الاشیاء کے منکر ہے اور کون سا فرقہ اس کے علم کی تحقیق کا منکر ہے۔

الجواب

عبارت با اعراب: (حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ) حَقِيْقَةُ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتُهُ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ، كَالْحَيوانِ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ، بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ وَالْكَاتِبِ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْإِنْسَانِ بِدُوْنِهِ، فَإِنَّهُ مِنَ الْعَوَارِضِ .وَقَدْ يُقَالُ:

إِنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ حَقِيقَةٌ، وَبِاعْتِبَارِ تَشَخُّصِهِ هُوِيَّةٌ، وَمَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ ذٰلِكَ مَاهِيَّةٌ. وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا الْمَوْجُوْدُ، وَالثُّبُوْتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُوْدُ وَالْكَوْنُ أَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ، مَعْنَاهَا بَدِيْهِيُّ التَّصَوُّرِ.

ترجمہ: چیزوں کی حقیقتیں ثابت ہیں، شئی کی حقیقت اوراس کی ماہیت وہ چیز ہے جس کی وجہ سے وہ شی شی ہوتی ہے، جیسے حیوان ناطق، انسان کے لیے، برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان چیزوں میں جس کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں اور کبھی (فرق اعتباری بیان کرنے کے لیے) کہا جاتا ہے کہ وہ چیز جس کی وجہ سے وہ شئی شئی بنے اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے، اور اپنے مشخص ہونے کے اعتبار سے ہویت ہے اوراس سے قطع نظر کرنے کے ساتھ ماہیت ہے اور شئی ہمارے (یعنی اشاعرہ) کے نزدیک وہی موجود ہے اور ثبوت اور متحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں، جس کے معنی کا قصور بدیہی ہے۔

(ب) حقیقت، ماہیت اور ہویت کی تعریف:

حقیقت اور ماہیت اور ہویت وہ چیز ہے جس کی وجہ سے کوئی شئی ہوتی ہے، جیسے: انسان جس چیز سے انسان بنتا ہے وہی انسان کی حقیقت ہوگی، اور انسان بنتا ہے دو چیزوں سے ایک حیوانیت، دوسری ناطقیت سے، پس حیوان ناطق انسان کی حقیقت، ماہیت ہے، برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی چیزوں کے، جن پر انسان کا نسان ہونا موقوف نہیں، بلکہ ان کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے، ان کو انسان کی حقیقت اور ماہیت نہیں کہیں گے، بلکہ یہ انسان کے عوارض میں سے ہیں۔

حقیقت، ماہیت اور ہویت کے درمیان فرق اعتباری:

مابہ الشی ہو ہو، اپنے تحقق اور وجود کے اعتبار سے حقیقت ہے اور تشخص

کے اعتبار سے ہویت ہے، اور ان دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے، اس فرق کا مطلب یہ ہے کہ مابہ الشی ھو ھو، یعنی وہ شئ جو کسی شئ کو بناتی ہے، اگر وہ خارج میں متحقق اور موجود ہوتو اس کو حقیقت کہتے ہیں، اور مابہ الشئ ھو ھو، اگر مشخص اور معین ہو اور اس قابل ہو کہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے اور اس کو "ھو" یا "ھی" ضمیر کا مرجع بنایا جائے تو اس کو ہویت کہتے ہیں، اور مابہ الشئ ھو ھو کو مطلقاً یعنی تحقق اور تشخص سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مابہ الشئ ھو ھو کو مطلقا (خواہ وہ موجود ہو یا معدوم، کلی ہو یا جزئی) ماہیت کہتے ہیں اور حقیقت: وہ ماہیت ہے جو خارج میں موجود و متحقق ہو، اور ہویت وہ ماہیت ہے جو مشخص و متعین ہو، اس طور پر کہ وہ جمیع ماعداہ سے ممتاز ہو، یا بہت سے افراد کے درمیان اس میں اشتراک ممتنع ہو۔

(د) وہ کون سا فرقہ ہے جو "حقائق الاشیاء" کے منکر ہے، اور کون سا فرقہ اس کے علم کا منکر ہے؟

حقائق الاشیاء کا منکر فرقہ عنادیہ ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ جتنی چیزیں ہم دیکھتے ہیں اور مشاہدہ کرتے ہیں یہ محض اوہام وخیالات ہے، اس کی کوئی حقیقت نہیں، یہ سب ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔

حقائق الاشیاء کے علم کا منکر فرقہ "لاادریہ" ہے، یہ حضرات اشیاء کے ثبوت اور عدم کے علم کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں، ہمیں ان دونوں میں شک ہے، یہاں تک ان کے شک کرنے بھی شک ہے، شاك فی انه شاك ۔

(ح) اس کی تشریح اگلے جواب میں آرہی ہے۔

☆☆☆

﴿ششماہی ۳۴ھ، سوال (۱۱) ص: ق/ ۸ ج/ ۱۴﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اعتراض مذکور کس بات پر ہے؟ اعتراض واضح کیجئے پھر اس کا جواب تحریر کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: فَإِنْ قِيْلَ: فَالْحُكْمُ بِثُبُوْتِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ يَكُوْنُ لَغْواً، بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا: اَلْأُمُوْرُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ. قُلْنَا: اَلْمُرَادُ أَنَّ مَا نَعْتَقِدُهُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَنُسَمِّيْهِ بِالْأَسْمَاءِ مِنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالسَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُمُوْرٌ مَوْجُوْدَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَمَا يُقَالُ: وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ،

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر حقائق الاشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا، ہمارے قول "الامور الثابتة ثابتة" کے درجے میں، ہم جواب میں کہیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم چیزوں کی حقیقت ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں، اور ہم ان کا انسان، فرس، سماء، ارض وغیرہ نام رکھتے ہیں، ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے، واجب الوجود موجود ہے۔

(ب) اعتراض مذکور کس بات پر ہے؟ اور اعتراض وجواب کی وضاحت:

یہ اعتراض ماتن کی عبارت "حقائق الاشياء ثابتة" پر وارد ہوتا ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ "حقائق الاشياء ثابتة" یہ قضیہ حملیہ ہے، اور حمل کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول کے مفہوم میں تغایر ہو، اور یہاں تغائر نہیں ہے، بلکہ دونوں میں اتحاد ہے، کیونکہ حقیقت اور ثبوت کا معنی ایک ہے، یعنی خارج میں موجود اور ثابت ہونا، اور جب دونوں کے مفہوم میں اتحاد ہے تو گویا مصنفؒ نے یوں کہا: "ثبوت الاشياء

ثابتة ''اور یہ کہنا لغو ہے، جیسے: ''الانسان انسان '' کہنا، اور ''الامور الثابتة ثابتة''
کہنا لغو ہے، اور غیر مفید ہے۔

''قلنا'' سے شارح علامہ تفتازانی اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں (حقائق الاشیاء ثابتة) کا حمل صحیح ہے، کیونکہ حمل کی صحت کے لیے موضوع اور محمول میں تغایر ضروری ہے اور وہ یہاں موجود ہے، بایں طور کہ وہ ثبوت جو جانب موضوع میں ہے، مخالف اور مغایر ہے اس ثبوت کے جو جانب محمول میں ہے، اس لیے ''حقائق الاشیاء ثابتة '' کے معنی یہ ہیں کہ وہ چیزیں جن کو ہم ثابت سمجھ رہے ہیں، اور جن کا ہم نام رکھتے ہیں، آسمان، زمین، فرس، اور انسان وغیرہ کے ذریعے، یہ سب چیزیں نفس الامر اور واقع میں موجود اور ثابت ہے، تو جانب موضوع میں جو ثبوت ہے اس کا تعلق ہمارے اعتقاد سے ہے، اور جانب محمول میں جو ثبوت ہے اس کا تعلق نفس الامر سے ہے، لہذا دونوں (موضوع اور محمول) الگ الگ ہو گئے۔

یہ قضیہ حملیہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے: واجب الوجود موجود، اس کی صحت پر سب کا اتفاق ہے، حالانکہ اگر اس کی وہ تاویل نہ کی جائے جو اوپر بیان کی گئی ہے، کہ موضوع مقید ہے اعتقاد کے ساتھ اور محمول مقید ہے نفس الامر کے ساتھ تو اس جملہ کا بھی لغوی اور غیر مفید ہونا لازم آئے گا، کیونکہ واجب الوجود اس ہستی کا نام ہے جس کا وجود ضروری ہے، لہذا اس پر موجود ہونے کا حکم لگانا اور یہ کہنا کہ واجب الوجود موجود لامحالہ لغو اور تحصیل حاصل ہے، حالانکہ اس جملہ کی صحت پر سب کا اتفاق ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تاویل و توضیح صحیح و درست ہے۔ (شمس الفوائد: ۳۵، الفوائد البہیہ: ۷۲)

☆☆☆

محل امتحان، سوال (۱۲) ص: ق/ ۸ ج/ ۱۴

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) ذٰلک کا مشار الیہ متعین کر کے تحقیق کی وضاحت کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُوْنُ لَهُ اِعْتِبَارَاتٌ مُخْتَلِفَةٌ يَكُوْنُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالشَّيْءِ مُفِيْداً بِالنَّظْرِ إِلٰى بَعْضِ تِلْكَ الْاِعْتِبَارَاتِ دُوْنَ الْبَعْضِ، كَالْإِنْسَانِ إِذَا أُخِذَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ جِسْمٌ مَا كَانَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْحَيَوَانِيَّةِ مُفِيْداً، وَإِذَا أُخِذَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ كَانَ ذٰلِكَ لَغْواً ۔

ترجمہ: اور (اس) جواب کی تحقیق یہ ہے کہ کبھی شئ کے لیے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں کہ اس پر ایک چیز کا حکم لگانا بعض اعتبارات سے مفید ہوتا اور بعض اعتبارات سے غیر مفید ہوتا ہے، جیسے انسان کہ جب اس کو اس حیثیت سے کہا جائے کہ وہ ایک جسم ہے، تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید وکار آمد ہوگا، اور جب اس کو اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو وہ (یعنی حیوانیت کا حکم لگانا) لغو و بے کار ہوگا۔

(ب) ذٰلك کا مشار الیہ اور تحقیق کی وضاحت:

ذٰلك کا مشار الیہ مذکورہ جواب ہے۔

تحقیق کا خلاصہ اور ماحصل یہ ہے کہ کبھی ایک شئ کے مختلف اعتبارات وحیثیتیں ہوتی ہیں، اور اس پر بعض اعتبار وحیثیت سے ایک شئ کا حکم لگانا مفید وکار آمد ہوتا ہے، اور بعض اعتبار سے اس شئ کا حکم لگانا غیر مفید ولغو ہوتا ہے، جیسے **هذا الانسان حيوان**، یہاں

انسان پر ایک اعتبار سے حیوانیت کا حکم لگانا صحیح اور مفید ہے اور ایک اعتبار سے غیر صحیح ولغو ہے، چنانچہ اگر انسان سے جسم مراد لیں تو اس صورت میں اس پر حیوانیت کا حکم لگانا صحیح اور مفید ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے، هذا الجسم حيوان اور اگر اس سے مراد حیوان ناطق لیں تو اس صورت میں اس پر حیوانیت کا حکم لگانا لغو اور تحصیل حاصل ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس کا معنی ہوں گے: هذا الحيوان الناطق حيوان۔

اسی طرح ماتنؒ کے قول "حقائق الاشياء ثابتة" میں "حقائق الاشياء" پر اس اعتبار سے کہ وہ موجود اور ثابت ہے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوا اور اس اعتبار سے کہ وہ معلوم ہے، ثبوت کا حکم لگانا مفید ہوگا، کیونکہ اس صورت میں موضوع اور محمول الگ الگ ہوں گے۔ (شمس الفوائد:۳۶، الفوائد البہیہ:۷۵)

ش ۳۵ھ، ۳۲ھ، سوال (۱۳) ص: ق/۸ج/۱۴

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب، والجواب سے جس اعتراض کا جواب دیا گیا اس کی وضاحت کر کے جواب کی تشریح لکھئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَالعِلْمُ بِهَا) أَيْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصْدِيْقِ بِهَا وَبِأَحْوَالِهَا .(مُتَحَقِّقٌ)، وَقِيْلَ: الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا؛ لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيْعِ الْحَقَائِقِ. وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِيْنَ بِأَنَّهُ لَا ثُبُوْتَ لِشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثُبُوْتِ حَقِيْقَةٍ وَلَا بِعَدَمِ ثُبُوْتِهَا.

ترجمہ: اور حقائق الاشیاء کا علم یعنی تصور اور ان حقائق کے وجود کی تصدیق اور

حقائق کے احوال (حدوث، امکان، عین، عرض وغیرہ) کی تصدیق متحقق ہے، اور کہا گیا کہ اس سے مراد اشیاء کے ثبوت کا علم، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے، اور جواب یہ ہے کہ مراد حقائق کی جنس ہے، ان لوگوں پر رد کرنے کے لیے جو اس بات کا قائل ہیں کہ حقائق میں سے کسی شئ کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا علم ہے۔

مطلب: فرقہ سوفسطائیہ میں سے کچھ کا کہنا ہے کہ کسی کو کسی بھی شئ کے ثبوت اور عدم ثبوت کا علم نہیں ہے، اس پر رد کرتے ہوئے ماتنؒ فرماتے ہیں کہ جس طریقے سے اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامری ہے، وہمی، قبالی، یا مبنی بر اعتقاد نہیں ہے، اسی اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان، حدوث وغیرہ کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے، جیسے جس طرح آسمان وزمین وغیرہ وہمی اور خیالی چیزیں نہیں، بلکہ واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں، اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ہم کو ان کے وجود کا علم بھی ہے، ان کے احوال مثلاً: آسمان کے ہمارے اوپر ہونے اور زمین کے ہمارے نیچے ہونے کا بھی علم ہے۔

اعتراض اور جواب کی وضاحت:

شارحؒ نے ماتنؒ کے قول "والعلم بھا" میں ضمیر مجرور کا مرجع "الحقائق" کو قرار دیا تھا، لیکن بعض لوگوں نے کہا کہ ضمیر مجرور کا مرجع حقائق نہیں ہے، بلکہ "ثبوتھا" ہے، یعنی حقائق مراد ہے، لیکن اس سے پہلے لفظ ثبوت مضاف مقدر ہے، کیونکہ "الحقائق" میں ال استغراق کے لیے ہے، جس کی وجہ سے معنی یہ ہوئے کہ تمام حقائق الاشیاء کا علم متحقق ہے، حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم بندے کو نہیں ہے، وہ صرف اللہ کو ہے۔

والجواب: سے شارح علامہ تفتازانی اس کا جواب دے رہے ہیں کہ جس کا حاصل

یہ ہے کہ مضاف مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ الحقائق پر الف لام استغراق کے لیے نہیں جس کی وجہ اعتراض وارد ہوا، بلکہ لام جنس کے لیے ہے اور ماتن کے قول "العلم بها" سے مراد "العلم بجنس الحقائق" ہے، اس لیے کہ مقصد ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے کہ انسان کو کسی بھی شئ کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ قول "لاعلم بثبوت شئ من الحقائق ولا عدم ثبوته" سالبہ کلیہ ہے، تو جب جنس حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے جو موجبہ جزئیہ کے حکم میں ہے تو ان کا سالبہ کلیہ باطل ہوگیا، کیونکہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

﴿ش ۳۵ھ، سوال (۱۴) ص: ق/ ۸ ج/ ۱۴﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ لکھئے۔ (ب) سوفسطائیہ کے کتنے فرقے ہیں، ہر ایک کی تعریف مع وجہ تسمیہ تحریر کریں۔ (ج) ھلم جرّا کے بارے میں اختلاف لکھئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: (خِلَافاً لِلسُّوْفَسْطَائِيَّةِ) فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ، وَيَزْعَمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَخَيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ، وَهُمُ الْعِنَادِيَّةُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ ثُبُوْتَهَا وَيَزْعَمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْاِعْتِقَادَاتِ، حَتّٰى إِنَّ اعْتَقَدْنَا الشَّيْءَ جَوْهَراً فَجَوْهَرٌ أَوْ عَرَضاً فَعَرَضٌ أَوْ قَدِيْماً فَقَدِيْمٌ أَوْ حَادِثاً فَحَادِثٌ وَهُمُ الْعِنْدِيَّةُ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُنْكِرُ الْعِلْمَ بِثُبُوْتِ شَيْءٍ وَلَا ثُبُوْتِهِ، وَيَزْعَمُ أَنَّهُ شَاكٌّ وَشَاكٌّ فِيْ أَنَّهُ شَاكٌّ وَهَلُمَّ جرًّا، وَهُمُ اللَّاأَدْرِيَّةُ

ترجمہ: برخلاف سوفسطائیہ کے، اس لیے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں، اور گمان کرتے ہیں کہ یہ سب اوہام اور باطل خیالات ہیں

اور وہ لوگ عنادیہ ہیں، اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کے ثبوت کا انکا
کرتے ہیں، اور گمان کرتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے مطابق وتابع ہیں، یہاں تک کہ
اگر ہم کسی شئ کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے، یا عرض اعتقاد کریں تو وہ عرض ہے، یا قدیم
اعتقاد کریں تو قدیم ہے، یا حادث اعتقاد کریں تو حادث ہے اور وہ عندیہ ہیں، اور ان میں
سے بعض وہ ہیں جو شئ کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور گمان کرتے ہیں
کہ ہمیں شک ہے، اور ہمیں اس میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے، اور اسی طرح سلسلہ
چلتے رہتے ہیں، اور وہ لوگ لاادریہ ہیں۔

(ب) سوفسطائیہ کے کتنے فرقے ہیں، ہر ایک کی تعریف مع وجہ تسمیہ:

سوفسطائیہ: وہ لوگ کہلاتے ہیں جو حقائق الاشیاء تک رسائی کو ناممکن کہتے ہیں،
اس کی مشہور تین جماعتیں ہیں: (۱) عنادیہ۔ (۲) عندیہ۔ (۳) لاادریہ۔

عنادیہ: یہ فرقہ سرے سے حقائق الاشیاء کا منکر ہے، ان کے خیال میں تمام
موجودات خارجیہ نقش برآب کی طرح اوہام وخیالات ہیں، نفس الامر میں ان کی کچھ بھی
حقیقت نہیں ہے۔

عناد، مصدر ہے، جس کے معنی ہے ناحق جھگڑنا اور ہٹ دھرمی سے کام لینا، یہ
لوگ چونکہ حق کا انکار کرتے ہیں، ہٹ دھرمی کرتے ہیں، اس لیے ان کو عنادیہ کہا جاتا ہے۔

عندیہ: یہ فرقہ حقائق اشیاء کو اعتقاد کے تابع مانتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ اگر کسی چیز کو
جوہر تصور کرلیا جائے تو وہ جوہر ہے، عرض تصور کرلیا جائے تو وہ عرض ہے، خلاصہ یہ ہے کہ
جس شئ کو جو آدمی جیسا تصور کرلے اس کے حق میں وہ شئ ویسی ہی ہے۔

عند، کے معنی ہے خیال اور اعتقاد، کہا جاتا ہے، عندی کذا (میرے خیال یہ
ہے) اس لیے اس کو عندیہ کہا جاتا ہے۔

نــوٹ: عنادیہ اور عندیہ میں فرق یہ ہے کہ عنادیہ تو سرے سے حقائق الاشیاء کا منکر ہے اور اس کے نزدیک حقائق الاشیاء نہ تو نفس الامر میں ثابت ہیں، نہ اعتقاد کرنیوالے کے اعتقاد میں، اور عندیہ تو نفس الامر میں ثبوت نہیں مانتا، مگر اعتقاد کرنے والے کے اعتقاد میں اس کے موافق ثبوت مانتا ہے۔

لاادریہ: یہ فرقہ نہ تو اشیاء کے ثبوت کو مانتا ہے، نہ عدم ثبوت کو، اس کو ہر چیز میں شک ہے، یہاں تک کہ شک میں بھی شک ہے، اور ہر سوال کے جواب میں لاادری کہتا ہے(میں نہیں جانتاہوں) اس لیے اس کا نام لاادریہ ہے۔ (معین الفلسفہ: ١٧، بحوالہ، الفرائدالبہیہ :٧٨)

(ج)ھلمّ جرّا کے بارے میں اختلاف:

ھلمّ جرّا، کے بارے میں دو مذہب ہیں:

اول: بصریوں کے نزدیک ''ھلمّ'' یہ ہائے تنبیہ اور ''لُمّ'' صیغہ امر مخاطب سے مرکب ہے اور ''ھاء'' کی الف کو اختصاراً حذف کیا گیا ہے، لُمَّ بمعنی جمع کرنا، ای أجمع۔

دوم: کوفیوں کے نزدیک ''ھَلُمَّ'' یہ ھَلْ اور ''اُمَّ'' سے مرکب ہے، پھر ہمزہ کی ضمہ کو ''لام'' کی طرف نقل کیا گیا اور ہمزہ کو حذف کر دیا گیا، اُمَّ بمعنی قصد کرنا۔ (الفوائد)

﴿محل امتحان، سوال (١٥) ص:ق/٩ ج/١٧﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب لکھئے۔ (ج) دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی کسے کہتے ہیں، اور ان دونوں سے مقصود کیا ہوتا ہے؟ بیان کریں۔

الجواب

عبارت بااعراب: وَلَنَا تَحْقِيقاً: أَنَّا نَجْزِمُ بِالضَّرُوْرَةِ بِثُبُوْتِ

بَعْضِ الْأَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ، وَبَعْضِهَا بِالْبَيَانِ. وَإِلْزَاماً: أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ نَفْيُ الْأَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَتْ، وَإِنْ تَحَقَّقَ، وَالنَّفْيُ حَقِيقَةٌ مِنَ الْحَقَائِقِ لِكَوْنِهِ نَوْعاً مِنَ الْحُكْمِ، فَقَدْ ثَبَتَ شَيْءٌ مِنَ الْحَقَائِقِ، فَلَمْ يَصِحَّ نَفْيُهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ.

ترجمہ: اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم لازمی طور یقین کرتے ہیں بعض اشیاء کے ثبوت کا آنکھوں سے دیکھنے کی وجہ سے (جیسے، زمین، سورج وغیرہ) اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے (جیسے باری تعالیٰ، فرشتے وغیرہ) اور الزامی دلیل یہ ہے کہ اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے تو اشیاء کا ثبوت ہوگیا، اگر متحقق ہے تو نفی حقیقتوں میں سے ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہوگئی، لہذا اس کی مطلقا نفی کرنا صحیح نہ ہوا۔

(ب) مطلب: شارحؒ نے سوفسطائیہ کے رد کے لیے دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں ایک دلیل تحقیقی اور دوسری دلیل الزامی، دلیل تحقیقی کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو اشیاء کے ثبوت کا بدیہی طور پر یقین ہے، بعض کا تو مشاہدہ سے، مثلاً: زمین، آسمان، چاند، سورج، شجر اور حجر کا موجود ہونا ہم کو مشاہدے سے معلوم ہے، اور بعض کا دلیل سے مثلا: دھوئیں کو دیکھ کر آگ کا اور مصنوعات کو دیکھ کر صانع کا ہم کو یقین ہے۔

دلیل الزامی کا حاصل یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے سوال کریں گے کہ بتاؤ اشیاء کی نفی متحقق ہے یا نہیں، یعنی تمہارا قول: "لاشیٔ من الاشیاء بثابت" (کوئی بھی شئ ثابت نہیں ہے) صادق ہے یا نہیں، اگر وہ کہتے ہیں کہ یہ صادق نہیں تو ایسی صورت میں اس کی نقیض یعنی بعض الاشیاء ثابت کو سچا ماننا پڑے گا اور یہ مستلزم ہوگا اشیاء کے ثبوت کو۔ اور اگر وہ کہتے ہیں کہ یہ بمعنی لاشیٔ من الاشیاء بثابت صادق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت ہے، کیونکہ حکم کبھی ایجابی ہوتا ہے اور کبھی سلبی، لہذا علی الاطلاق حقائق الاشیاء کے ثبوت کی نفی کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(ج) دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی کسے کہتے ہیں؟

دلیل تحقیقی: وہ دلیل ہے جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں، اگر چہ مدمقابل کے نزدیک سچے نہ ہوں، اس دلیل کا مقصد صرف حق کی تحقیق اور اس کا اثبات ہوتا ہے، مدمقابل کو صرف لاجواب کرنا مقصود نہیں ہوتا۔

دلیل الزامی: وہ دلیل ہے جس میں مدمقابل کے دعویٰ کو خود انہی کے کسی مسلمہ نظریہ کے ذریعہ باطل کر دیا جائے اس میں یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ وہ دوسرا نظریہ ہمیں تسلیم ہے، بلکہ بسا اوقات وہ دوسرا نظریہ بھی غلط ہوتا ہے، لیکن مخالف کو سمجھانے کے لیے اس سے کام لیا جاتا ہے، اس دلیل سے مقصود صرف مخالف و مدمقابل کو لاجواب کرنا ہوتا ہے۔

﴿محل امتحان، سوال (۱۶) ص: ق/۹ ج/۱۶﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) بتلایئے کہ یہ عبارت کون سے فرقہ کی دلیل ہے؟ اور دلیل وجواب، وجواب کی وضاحت کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: قَالُوْا: الضَّرُوْرِيَّاتُ مِنْهَا حِسِّيَّاتٌ، وَالْحِسُّ قَدْ يَغْلِطُ كَثِيْراً، كَالْأَحْوَلِ يَرٰى الْوَاحِدَ اِثْنَيْنِ، وَالصَّفْرَاوِيُّ يَجِدُ الْحُلْوَ مُرّاً وَمِنْهَا بِدِيْهِيَّاتٌ، وَقَدْ يَقَعُ فِيْهَا اخْتِلَافَاتٌ، وَتَعْرِضُ شُبَهٌ يُفْتَقَرُ فِيْ حَلِّهَا إِلٰى أَنْظَارٍ دَقِيْقَةٍ، وَالنَّظَرِيَّاتُ فَرْعُ الضَّرُوْرِيَّاتِ، فَفَسَادُهَا فَسَادُهَا، وَلِهٰذَا كَثُرَ فِيْهَا اخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ.

ترجمہ: سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حسیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے، جیسے: بھینگا آدمی ایک چیز کو دور دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی

چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے، اور ضروریات میں سے بعض بدیہیات ہیں اور کبھی ان میں اختلاف واقع ہوتا ہے اور اس کو ایسے شبہات پیش آتا ہے، اتنے ہیں کہ جن کو حل کرنے میں دقیق نظر کی ضرورت پڑتی ہے، اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا، اسی وجہ سے اس میں عقلاء کا اختلاف بہت زیادہ ہے۔

(ب) عبارت مذکورہ کون سے فرقہ کی دلیل ہے اور دلیل و جواب کی وضاحت:

یہ عبارت سوفسطائیہ کا ایک گروہ لاادریہ کی دلیل ہے، لاادریہ کا کہنا ہے کہ اشیاء کا ثبوت تو ہے، لیکن ہمیں ان کا علم نہیں ہوسکتا ہے، دلیل یہ ہے کہ علم حاصل ہوتا ہے نظریات، حسیات، اور بدیہیات سے، لیکن ان تینوں پر ہمیں اعتماد نہیں ہے، اس لیے کہ ان میں بہت ساری غلطیاں ہوتی ہے، مثلاً آنکھ ہے کہ بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے، اسی طرح کبھی چھوٹی چیز پانی میں بڑی دکھائی دیتی ہے، اور بڑی چیز زیادہ اونچا پر ہونے کی وجہ سے چھوٹی دکھائی دیتی ہے، اور زبان ہے، بخار کی حالت میں اس میٹھی چیز کڑوی دکھائی دیتی ہے، اور اس طرح بدیہیات ہیں کہ ان میں بھی بہت سارے اختلافات ہیں، مثلاً: معتزلہ کا دعویٰ ہے یہ قضیہ بدیہی ہے، کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خود خالق ہے، اور اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں اور نیز بدیہیات میں بعض مرتبہ اسے شبہات وخدشات پیدا ہوجاتے ہیں، جن کو حل کرنے کے لیے دقیق نظر کی ضرورت پڑتی ہے، تو ضروریات میں سے حسیات اور بدیہیات جو سب سے اقویٰ واعلیٰ ہے، جب ان پر اعتماد نہیں ہے تو ضروریات کے باقی اقسام پر کیسے اعتماد ہوسکتا ہے، اور جب ضروریات پر اعتماد نہیں تو نظریات پر کیسے اعتماد ہوسکتا ہے، کیونکہ نظریات فرع ضروریات کی، اس لیے کہ ضروریات ہی کے واسطے سے نظریات سے حاصل کیا جاتا ہے، اور نظریات میں فساد و بگاڑ ہی کی وجہ سے اس عقلاء کے بہت اختلافات ہیں، مثلاً: فلاسفہ عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہیں اور متکلم حادث ہونے کے

الغرض، اب علم حاصل کرنے کا کوئی قابل اعتماد ذریعہ باقی نہ رہا، لہذا اب ہم کو علم حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

اس دلیل کا جواب اگلے سوال کے جواب میں آرہا ہے۔ (شمس الفوائد: ۴۱)

﴿محل امتحان، سوال (۱۷) ص: ق/۱۰اج/۱۶﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) عبارت کی مکمل تشریح کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: قُلْنَا: غَلَطُ الحِسِّ فِي الْبَعْضِ لِأَسْبَابٍ جُزْئِيَّةٍ لَا يُنَافِي الْجَزْمَ بِالْبَعْضِ بِانْتِفَاءِ أَسْبَابِ الْغَلَطِ، وَالْإِخْتِلَافُ فِي الْبَدِيْهِيِّ لِعَدَمِ الْإِلْفِ أَوْ لِخِفَاءٍ فِي التَّصَوُّرِ لَا يُنَافِي الْبَدَاهَةَ، وَكَثْرَةُ الْإِخْتِلَافَاتِ لِفَسَادِ الْأَنْظَارِ لَا يُنَافِي حَقِيْقَةَ بَعْضِ النَّظْرِيَّاتِ وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا طَرِيْقَ لِلْمُنَاظَرَةِ مَعَهُمْ، خُصُوْصاً اللَّاأَدْرِيَّةَ، لِأَنَّهُمْ يَعْتَرِفُوْنَ بِمَعْلُوْمٍ لِيُثْبَتَ بِهِ مَجْهُوْلٌ، بَلِ الطَّرِيْقُ تَعْذِيْبُهُمْ بِالنَّارِ، لِيَعْتَرِفُوْا أَوْ يَحْتَرِقُوْا .

ترجمہ: ہم جواب میں کہتے ہیں کہ حس کا بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے غلطی کرنا غلط اسباب منتفی ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اور بدیہی میں انسیت نہ ہونے کی وجہ سے، یا تصور میں خفاء ہونے کی وجہ سے اختلافات کا ہونا بدیہیات کا منافی نہیں ہے، اور نظر وفکر میں فساد کی وجہ سے اختلاف کا زیادہ ہونا بعض دوسرے نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے، اور حق بات تو یہ ہے کہ ان کے ساتھ خصوصاً لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی راستہ نہیں، اس لیے یہ لوگ کسی معلوم چیز کا اقرار کرتے ہی نہیں، تاکہ اس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے، بلکہ راستہ ان کو

آگ کی سزا دیتا ہے، تا کہ وہ لوگ اقرار کریں یا جل کر راکھ ہو جائیں۔

(ب) عبارت کی مکمل تشریح:

عبارت مذکورہ فرقہ لاادریہ کی دلیل کا جواب ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ لاادریہ کے شبہات کا حاصل تین باتیں تھیں، پہلی بات تو یہ تھی کہ حسیات جو بکثرت غلطی کرتے ہیں، جس کی وجہ سے کسی بھی حسی علم پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ بعض حسیات میں حواس کا غلطی کرنا اسباب جزئیہ کی وجہ سے منافی نہیں ہے، بعض دوسرے حسیات پر جزم اور یقین کرنے کے غلطی کے اسباب معدوم ہونے کی وجہ سے، یعنی بعض حسیات کے اندر اگر حواس غلطی کرتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی بھی حسی علم پر اعتماد نہ کیا جائے، کیونکہ حواس کی غلطی کے اسباب کلی نہیں ہے، جو سب کو عام ہوں بلکہ جزئی ہیں، جو کسی کسی کے اندر پائے جاتے ہیں۔

دوسری بات یہ تھی کہ بدیہیات میں اختلافات پائے جاتے ہیں جو بداہت کے منافی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات کوئی قضیہ بدیہی ہوتا ہے، لیکن مخاطب اس سے مانوں اور اس کے کان اس سے آشنا نہیں ہوتے، اس لیے شروع میں اس کا دل اس کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا ہے، اور وہ اس سے اختلاف کرتا ہے، لیکن جب وہ اس سے مانوس ہو جاتا ہے تو پھر اس کو مان لیتا ہے، اسی طرح کبھی کسی قضیہ کے اندر حکم بدیہی ہوتا ہے، لیکن اس کے موضوع اور محمول کا تصور مخفی ہوتا ہے، جو نظر وفکر کا محتاج ہوتا ہے، اور مخاطب کو اس کا پورا تصور نہیں ہوتا، اس لیے وہ اس سے اختلاف کرتا ہے، لہذا نا آشنا ہونے کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کا تصور مخفی ہونے کی وجہ سے بدیہیات میں اختلاف کا ہونا بداہت کے منافی نہیں ہے۔

تیسری بات یہ تھی کہ نظریات میں اختلاف زیادہ جو اس بات کی صریح دلیل ہے

کہ نظر سبب علم نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ نظریات میں زیادہ اختلاف کا سبب نظر کا فساد ہے، یعنی عام طور پر نظریں صحیح نہیں ہوتی ہیں، اس لیے ان کے ذریعے صحیح علم تک رسائی نہیں ہو پاتی ہے، اور اختلاف ہوجاتا ہے، لہذا نظروں کے فساد کی وجہ سے اگر بعض نظریات میں اختلاف ہوجائے اور صحیح علم تک رسائی نہیں ہو پائی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی بھی نظری علم صحیح نہ ہو۔

والحق انه الخ: یہاں سے شارحؒ یہ بیان کررہے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ ان لوگوں کے ساتھ بالخصوص لاادریہ کے ساتھ مناظرہ کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ مناظرہ سے مقصود یا تو مطلوب اور مدعی کا اثبات ہوتا ہے، یا خصم کو الزام دینا اور ان کو لاجواب کرنا ہے اور یہ یہاں یہ دونوں باتیں ناممکن ہیں، کیونکہ یہ لوگ کسی بھی معلوم چیز کا اعتراف نہیں کرتے، تاکہ اس کے ذریعے کوئی بات کی جاسکے، بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا طریقہ یہ ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے، تاکہ وہ درد اور تکلیف کی حقیقت کا اعتراف کرلیں یا پھر جل کر ختم ہوجائیں۔

﴿ش/۲۸/۳۶ھ،سوال (۱۸) ص:ق/۱۰ا ج/۱۷﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) علم کی دونوں تعریفوں کی وضاحت کرتے ہوئے دونوں میں فرق واضح کریں، اور بتائیں کہ دونوں تعریفوں کا انجام ایک ہوسکتا ہے؟

الجواب

عبارت با اعراب: (وأَسْبَابُ العِلْمِ) وَهُوَ صِفَةٌ يَتَجَلّٰى بِهَا الْمَذْكُورُ لِمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهِ، أَيْ يَتَّضِحُ وَيَظْهَرُ مَا يُذْكَرُ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُعَبَّرَ

عَنْهُ مَوْجُوْداً كَانَ أَوْ مَعْدُوْماً، فَيَشْمَلُ إِدْرَاكُ الْحَوَاسِ وَإِدْرَاكُ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ الْيَقِيْنِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِيْنِيَّةِ، بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ: صِفَةٌ تُوْجِبُ تَمْيِيْزاً لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيْضَ.

ترجمہ: اور علم کے اسباب اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے مذکورہ شئ اس شخص کے لیے منکشف ہوجاتی ہے، جس کے ساتھ وہ صفت قائم ہوتی ہے، یعنی واضح اور ظاہر ہوجاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا (یعنی زبان سے بیان کرنا) ممکن ہوتا ہے، خواہ وہ موجود ہو یا معدوم، یہ تعریف شامل ہوتی ہے، حواس اور عقل کے ادراک کو، یعنی تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیرہ یقینیہ کو برخلاف بعض اشاعرہ کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔

(ب) دونوں تعریفوں کی وضاحت:

علم کی پہلی تعریف: هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به۔

یعنی علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعے مذکور اس شخص کے سامنے واضح اور روشن ہوجاتا ہے جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہوتی ہے، اور مذکور سے مراد وہ شئ ہے جس کو تعبیر کرنا اور جس کے بارے میں خبر دینا ممکن ہو، خواہ موجود ہو یا معدوم، اس تعریف کے ندر علم اس صفت کو قرار دیا گیا جس کے ذریعے اشیاء کا انکشاف اور ظہور ہوتا ہے، پس یہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہوگی، کیونکہ حواس یا عقل کے ذریعے جو ادراک ہوتا ہے، اس سے بھی چیزیں واضح اور روشن ہوجاتی ہیں، اس طرح اس تعریف میں یتجلی کا لفظ مطلق ہے، جو شامل ہے ہر قسم کے انکشاف کو خواہ اس میں جانب مخالف کا احتمال ہو یا نہ ہو، لہذا یہ تعریف شامل ہوگی عقل کے ہر قسم کے ادراکات کو یعنی تمام تصورات، اور تمام تصدیقات کو خواہ وہ یقینی ہوں یا غیر یقینیہ۔ (یہ تعریف ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے)

علم کی دوسری تعریف: **هو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض** ۔

یعنی علم ایسی صفت ہے جو غیر محسوس چیزوں کو اس طور پر ممتاز اور واضح کر دیتی ہے کہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا، یعنی جانب مخالف کا احتمال باقی نہیں رہتا۔

دوسری تعریف خاص ہے، پہلی تعریف کے مقابلے میں، کیونکہ یہ تعریف اگرچہ معانی کی قید نہ ہونے کی وجہ سے حواس کے ادراک کو شامل ہے اور تصورات کو بھی شامل ہے، کیونکہ تصورات میں نقیض کا احتمال بھی نہیں ہوتا ہے، لیکن تصدیقات میں جو غیر یقینیات ہیں اس کو شامل نہیں ہے۔

علم کی دونوں تعریفوں میں فرق:

دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف عام ہے (یہ تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ دونوں کو شامل ہے) اور دوسری تعریف خاص ہے (یہ تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں)

دونوں تعریفوں کا انجام ایک ہی ہے:

شارح علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف میں لفظ "يتجلى" کو عام رکھنے کے بجائے مناسب یہ ہے کہ اس کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا، اس لیے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے، یعنی غیر یقینی تصدیقات (ظن، جہل مرکب، تقلید) پر علم کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے، اس صورت میں دونوں تعریفوں کا انجام ایک ہو جائے گا۔

☆☆☆

داخلہ ۲۹ھ، سوال (۱۹) ص: ق/۱۰ اج/۱۷

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) علم کی تعریف کیجئے اور اسباب علم کے تین وجہ منحصر ہونے کی مذکور دلیل کی وضاحت کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (لِلْخَلْقِ) (ثَلاثَةٌ: الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ، وَالخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالعَقْلُ) بِحُكْمِ الِاسْتِقْرَاءِ. وَوَجْهُ الضَّبْطِ: أَنَّ السَّبَبَ إِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ، وَإِلَّا: فَإِنْ كَانَ آلَةً غَيرَ الْمُدْرِكِ فَالْحَوَاسُّ، وَإِلَّا فَالْعَقْلُ.

ترجمہ: علم کے اسباب مخلوق کے لیے تین ہیں، حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل، استقراء کے حکم سے، دلیل حصر یہ ہے سبب اگر (مدرک کی ذات سے) خارج ہوگا تو ہو خبر صادق ہے، ورنہ پس اگر وہ آلہ ہے جو مدرک کا غیر ہے تو حواس ہیں، ورنہ پھر عقل۔

(ب) علم کی تعریف اور اسباب علم کے تین میں منحصر ہونے کی مذکورہ دلیل حصر کی وضاحت:

علم کی تعریف گذر چکی ہے۔

اسباب علم کے تین میں ہونے کی دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ عالم کو علم کا حصول جس سبب کے ذریعے ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عالم کی ذات میں داخل ہوگا یا خارج ہوگا اگر خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر داخل ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ آلہ ہوگا مدرک نہیں ہوگا، یا مدرک ہوگا اگر وہ آلہ ہے تو وہ حواس ہے اور اگر وہ مدرک ہے تو وہ

عقل ہے، یا یوں کہو کہ اگر وہ عالم کی ذات میں داخل ہوگا تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دکھائی دے گا یا دکھائی نہیں دے گا، اگر اول ہے تو وہ حواس خمسہ ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ عقل ہے۔

﴿ششماہی ۱۴۳۳ھ، سوال (۲۰) ص: ق/ ۱۱ ج/ ۱۹﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مذکورہ اعتراض اور جواب کی اچھی طرح وضاحت کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: فَإِنْ قِيلَ: السَّبَبُ الْمُؤَثِّرُ فِي الْعُلُوْمِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى، لِأَنَّهَا بِخَلْقِهٖ وَإِيْجَادِهٖ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيْرٍ لِلْحَاسَّةِ .وَالْخَبَرِ الصَّادِقِ وَالْعَقْلِ وَالسَّبَبُ الظَّاهِرِيُّ كَالنَّارِ لِلْإِحْرَاقِ هُوَ الْعَقْلُ لَا غَيْرُ، وَإِنَّمَا الْحَوَاسُّ وَالْأَخْبَارُ آلَاتٌ وَطُرُقٌ فِي الْإِدْرَاكِ .وَالسَّبَبُ الْمُفْضِي فِي الْجُمْلَةِ بِأَنْ يَخْلُقَ اللّٰهُ فِيْنَا الْعِلْمَ مَعَهٗ بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ يَشْمُلُ الْمُدْرِكَ كَالْعَقْلِ وَالْآلَةِ كَالْحِسِّ وَالطَّرِيْقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلَاثَةِ، بَلْ هٰهُنَا أَشْيَاءُ أُخَرُ، قُلْنَا: هٰذَا عَلٰى عَادَةِ الْمَشَايِخِ فِي الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْمَقَاصِدِ، وَالْإِعْرَاضِ عَنْ تَدْقِيْقَاتِ الْفَلَاسِفَةِ.

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تمام علوم میں سبب موثر حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے، اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے خلق اور ایجاد سے ہیں، حاسہ، خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر اور سبب ظاہری جیسے کہ آگ جلانے کے لیے یہ صرف عقل ہے نہ اس کے علاوہ، حواس اور اخبار تو صرف آلہ اور طریق ہیں ادراک میں، اور سبب مفضی فی الجملہ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ ان کے مساوی علم پیدا کردیتے ہیں اپنی عادت کے مطابق تاکہ مدرک

کو شامل ہوجائے، جیسے: عقل اور آلہ کو شامل ہوجائے، جیسے : حس اور طریق کو شامل ہوجائے، جیسے خبر، تو یہ تین میں منحصر نہیں ہے، بلکہ یہاں کچھ دوسری چیزیں ہیں، ہم جواب دیں گے کہ یہ یعنی اسباب علم کا تین ہونا مشائخ کی عات پر مبنی ہے، مقاصد پر اکتفاء کرنے اور فلاسفہ کی موشگافیوں سے اعراض کرنے میں۔

(ب) اعتراض و جواب کی وضاحت:

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کا علم کے اسباب کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ سبب کے معنی میں تین احتمال ہیں، اگر سبب سے مراد سبب موثر (فاعل حقیقی) ہے تو ایسا سبب تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ کو ہے، اور اگر سبب سے مراد سبب ظاہری ہے، جس کو عرف عام میں سبب سمجھا جاتا ہے، جیسے آگ، سبب ظاہری ہے، جلانے کا، اور چھری کا کاٹنے کا، تو ایسا سبب صرف اور صرف عقل ہے نہ کہ حواس اور اخبار، کیوں کہ عرف میں ادراک کی نسبت عقل ہی کی طرف کی جاتی ہے، اور اسی کو علم کا سبب قرار دیا جاتا ہے اور حواس کی حیثیت تو فقط آلات کی ہے، اور اخبار ادراک کے راستے اور ذرائع ہیں، اور اگر سبب سے مراد ایسا سبب جو علم تک پہونچانے والا ہو کسی بھی درجے میں یعنی جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے موافق علم پیدا کردیتے ہیں، خواہ سبب ظاہری ہو یا خفی، قریب ہو، یا بعید، تو ایسے اسباب تین ہی نہیں بلکہ تین سے زیادہ ہیں، جیسے وجدان، حدس، تجربہ اور نظر و عقل وغیرہ ہیں۔

جواب : سابقہ اعتراض کا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم سبب کا تیسرا معنی مراد لیتے ہیں کہ سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہے، اگر چہ اسباب فی الجملہ بحسب التدقیق زیادہ ہیں، لیکن مشائخ نے تقریباً ضبط کرنے کے لیے تین میں حصر کردیا، اسی وجہ سے ماتن کا کلام فلاسفہ کی لایعنی اور غیر مفید باریکیوں پر مبنی نہیں ہے، بلکہ مشائخ متقدمین کی عادت پر مبنی

ہے، اور متقدمین کی عادت انہی چیزوں پر اکتفاء کرنے کی تھی جن کا ثبوت قطعی ہے اور اصل ومرجع بھی ہوں اور متعارف بھی ہو، مشائخ نے دیکھا کہ بعض چیزوں کا ادراک حواس ظاہر کے استعمال سے بھی حاصل ہوتا ہے تو انہوں نے حواس ظاہرہ کو علم کا مستقل سبب قرار دیا خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے، اس لیے حواس کو عقل شمار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حیوانات عاقل نہیں ہے، پھر مشائخ نے دیکھا کہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے حاصل ہوتا ہے، تو انہوں نے خبر صادق کو علم کا دوسرا سبب قرار دیا، رہے حواس باطنہ جیسے مشترک، خیال اور وہم وغیرہ کہ جن کو فلاسفہ مانتے ہیں، مشائخ کے ہاں وہ ثابت ہی نہیں، اور حدسیات، تجربیات، بدیہیات، نظریات کی تفاصیل سے مشائخ کی نہ کوئی غرض وابستہ ہے اور نہ ہی ان سے کوئی دلچسپی ہے، پھر چونکہ ان سب چیزوں کا مرجع عقل ہے، اس لیے مشائخ نے عقل کو علم کا تیسرا سبب قرار دیا۔

محل امتحان، سوال (۲۱) ص: ق/۱۲ج/۱۸

(الف) حواس خمسہ کی تعریف کریں۔ (ب) حواس تو دس ہیں، پانچ حواس ظاہرہ اور پانچ حواس باطنہ، پھر بھی مصنفؒ نے حواس کو پانچ میں منحصر میں کیوں کیا؟ (ج) ان العقل حاکم الخ سے شارحؒ کیا کہنا چاہتے ہیں؟

الجواب

حواس خمسہ کی تعریف:

حاسۂ سمع: وہ قوت ہے جو کان کے سوراخ کی تہہ میں دماغ سے متصل بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی گئی ہے، جب کبھی اجسام کے تصادم سے آواز پیدا ہوتی ہے تو اس سے اس کے اردگرد فضائیں متاثر ہوتی ہے اور ہوا میں حرکت اور لہر پیدا ہوجاتی ہے

، یہاں تک وہ صدائی تموج اور ہوائی لہریں کان کے پٹھے تک پہنچتی ہیں تو اس میں رکھی ہوئی
قوت اس آواز کا ادراک کرلیتی ہے۔

حاسہ بصر: وہ ایک ایسی قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصے سے دو کھوکھلے
پٹھے جو ایک ساتھ آنکھوں کی طرف آتے ہیں، اللہ تعالیٰ ان دونوں پٹھوں میں الوان
واشکال یعنی رنگ اور شکل وصورت وغیرہ کے ادراک کی ایک قوت ودیعت رکھی ہے جو
باصرہ کہلائی ہے، یہ دونوں پلکوں کے ملتقی کے اوپر پہنچ کر آپس میں مل جاتے ہیں، اور
ایک کی اندرونی رکاوٹ ختم ہوکر دنوں کے لیے ایک ہی جوف رہ جاتا ہے، جس کو مجمع
النوبین کہتے ہیں، پھر وہاں سے دونوں پٹھے ایک دوسرے سے جدا ہوکر دونوں آنکھوں میں
جا پہنچتے ہیں۔

حاسہ شم: وہ ایک یسی قوت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے دماغ کے اگلے حصے کے اندر
دو گوست کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سر پستان کے مثل ہیں، جب بوؤں سے ہوا منکیف
ہوتی ہے اور وہ ہوا ناک کے بانسے سے ٹکراتی ہے تو اللہ تعالیٰ مذکورہ قوت جسے شم کہتے ہیں
بوؤں کا خلق فرمادیتے ہیں۔

حاسہ ذوق: وہ ایسی قوت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے جرم لسان میں پھیلا دیا ہے،
جب مطعومات (کھائی جانے والی چیزوں) سے ملا ہو العاب اور رطوبت اس پٹھے پر جاتی
ہے تو ذائقوں کا ادراک ہوجاتا ہے۔

حاسہ لمس: وہ ایسی قوت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے پورے بدن میں پھیلا دیا ہے
جب اس قوت کا ملموسات سے اتصال ہوتا ہے تو پھر اس کی گرمی اور ٹھنڈک اور اس طرح
رطوبت ویبوست کا ادراک ہو جاتا ہے اور اس کے مثل جیسے لطافت، وکثافت،
ہشاشت، یعنی نرمی، خفت وثقل وغیرہ کا ادارک قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

(ب) حواس خمسہ کو پانچ میں منحصر کرنے کی وجہ:

ماتنؒ کا مقصد یہ نہیں کہ نفس الامر میں حواس پانچ سے زائد نہیں ہے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہمیں معلوم ہے اور عقل بدیہی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے، وہ صرف پانچ ہیں، اور وہ حواس ظاہرہ ہیں، رہے حواس باطنہ کہ جن کے ثبوت کا فلاسفہ قائل ہیں، مشائخ متکلمین، ان کے قائل نہیں ہیں۔

(ج) ان العقل حاکم الخ سے شارحؒ کیا کہنا چاہتے ہیں؟

مصنفؒ "بمعنی ان العقل" سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حواس کا پانچ میں حصر عقلی نہیں، یعنی یہ مطلب نہیں کہ نفس الامر میں حواس پانچ ہی ہیں، اس سے زیادہ نہیں ہوسکتے، بلکہ یہ حصر باعتبار علم کے ہے، یعنی جن حواس کا ہم کو علم اور یقین ہے وہ پانچ ہیں، لہذا ایسا ہوسکتا ہے کہ نفس الامر میں ان کے علاوہ کوئی اور حاسہ بھی موجود ہو، کیونکہ عدم علم عدم (موجود نہ ہونے) کو مستلزم نہیں ہے۔ (الفرائد البہیہ: ۹۹)

﴿سالانہ ۱۴۳۷ھ، سوال (۲۲) ص: ق/۱۴/ج/۲۲﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) خبر اور قضیہ کے درمیان فرق واضح کریں، اور شارحؒ کے بیان کے مطابق خبر صادق اور خبر کاذب کی تعریف لکھیں۔ (ج) بتائیں کہ صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہے، یا مخبر کے، نیز خبر الصادق اور الخبر الصادق میں کیا فرق ہے؟ بیان کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ) أَیِ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ، فَإِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ تِلْكَ النِّسْبَةُ فَيَكُوْنُ صَادِقًا، أَوْ لَا

تُطَابِقُهُ فَيَكُونُ كَاذِباً، فَالصِّدْقُ وَالْكِذْبُ عَلَى هٰذَا مِنْ أَوْصَافِ الْخَبَرِ. وَقَدْ يُقَالَانِ بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَوْ لَا عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَيِ الْإِعْلَامُ بِنِسْبَةٍ تَامَّةٍ تُطَابِقُ الْوَاقِعَ أَوْ لَا تُطَابِقُهُ فَيَكُونَانِ مِنْ صِفَاتِ الْخَبَرِ.

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو اس کے لیے کہ جب خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لیے ایسا خارج ہوتا ہے کہ وہ نسبت خارج کے مطابق ہوتی ہے تو وہ خبر صادق ہوتی ہے یا وہ نسبت خارج کے مطابق نہیں ہوتی تو خبر کاذب ہوتی ہے، پس صدق اور کذب اس تفسیر کے بنا پر خبر کے اوصاف میں سے ہے اور کبھی وہ دونوں یعنی صدق و کذب بولے جاتے ہیں شئی کی ایسی کیفیت کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر جس کیفیت کے ساتھ وہ متصف ہے یا متصف نہیں ہے، یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینے کے معنی پر جو واقع کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو، پس یہ دنوں مخبر کی صفات میں ہوں گے۔

(ب) خبر اور قضیہ کے درمیان فرق:

واضح رہے کہ محشی کے بیان کے مطابق خبر اور قضیہ کے درمیان نسبت کے اعتبار سے فرق ہے، چنانچہ محشی فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، خبر عام مطلق ہے اور قضیہ خاص مطلق ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر کا اطلاق عاقل اور مجنون دونوں کے کلام پر ہوتا ہے جب کہ قضیہ کا اطلاق صرف عاقل ہی کے کلام پر ہوتا ہے، مجنون کے کلام پر نہیں ہوتا ہے۔ (جواہر: ۵۳)

خبر صدق کی تعریف:

خبر صدق وہ خبر ہے جس میں نسبت کلامیہ جو خبر کے اندر ہوتی ہے نسبت خارجیہ اور واقعیہ جو خارج اور واقع میں ہوتا ہے اس کے مطابق ہو، یعنی دونوں ایجابی ہوں یا دونوں سلبی تو یہ صدق ہے۔

خبر کذب کی تعریف:

خبر کذب وہ خبر ہے جس میں نسبت کلامیہ نسبت خارجہ کے مطابق نہ ہو، یعنی ایک ایجابی ہو اور دوسرا سلبی ہو تو یہ کذب ہے۔

(ج) صدق اور کذب خبر کی صفت ہے یا مخبر کی؟

صدق اور کذب خبر و مخبر دونوں کی صفت، بایں طور پر کہ اگر صدق وکذب کی تعریف: صدق الخبر مطابقتہ للواقع وکذبہ عدمھا (کمافی مختصر المعانی) (یعنی خبر میں جو نسبت ہوتی ہے اس کا واقع کے مطابق ہونا یا نہ ہونا) کے ذریعے کی جائے تو اس صورت میں صدق وکذب خبر کے اوصاف میں سے ہوگا، کیونکہ تعریف مطابقت اور عدم مطابقت سے کی گئی ہے، جو درحقیقت نسبت کی صفت ہے، لیکن نسبت جو کہ خبر کا جز ہے، اور خبر اس پر مشتمل ہوتا ہے، اس اعتبار سے صدق وکذب کو خبر کے اوصاف میں سے قرار دینا صحیح ہے۔

اور اگر صدق وکذب کی تعریف: الاخبار عن الشئ علی ماھو بہ اولا علی ماھو بہ (یعنی نسبت تامہ کی خبر دینا اس کیفیت کے ذریعے جس پر وہ کیفیت نفس الامر میں متصف ہے یا جس پر وہ کیفیت متصف نہیں) کے ذریعے کی جائے تو اس صورت میں صدق وکذب مخبر کے اوصاف میں سے ہوگا، کیونکہ تعریف اخبار سے کی گئی ہے، جو مخبر کا فعل ہے اس اعتبار سے صدق وکذب مخبر کی صفات سے ہوں گے۔

خبر الصادق اور الخبر الصادق میں فرق:

دونوں میں معنیً وحقیقۃً کوئی فرق نہیں ہے، صرف ترکیباً فرق ہے، چنانچہ پہلی صورت میں مرکب اضافی ہے اور دوسری صورت میں مرکب توصیفی۔

﴿ش/۱۴۳۴ھ، محل امتحان، سوال (۲۳) ص: ق/۱۴۱ج/۲۲﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) عبارت کا مطلب واضح کریں۔
(ج) خبر متواتر سے بغیر نظر وفکر کے علم ضروری حاصل ہونے کی دلیل کیا ہے؟ (د) مصنف، لا یتصور کی تفسیر لا یجوز سے کیوں کی ہے؟

الجواب

عبارت با اعراب: (وَهُوَ الْخَبَرُ الثَّابِتُ على أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُم)، أَيْ لَا يَجُوْزُ الْعَقْلُ تَوَافُقَهُمْ (عَلَى الْكَذِبِ)، وَمِصْدَاقُهُ وُقُوْعُ الْعِلْمِ مِنْ غَيْرِ شُبْهَةٍ. (وَهُوَ) بِالضَّرُوْرَةِ (مُوجِبٌ للعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ كَالعِلْمِ بِالْمُلُوكِ الخَالِيَةِ فِى الأَزْمِنَةِ المَاضِيَةِ والبُلْدَانِ النَّائِيَةِ)، وَالأَوَّلُ أَقْرَبُ وَإِنْ كَانَ أَبْعَدُ.

ترجمہ: اور وہ ایسی خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور نہ ہو، یعنی عقل ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کو جائز قرار نہ دے، اور اس کا مصداق علم کا حاصل ہونا ہے، بغیر کسی شبہ کے اور وہ بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے، جیسے زمانہ ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم، اور دور دراز کے شہروں کا علم، یہ جملہ الملوک پر معطوف ہونے کا احتمال رکھتا ہے، اور ازمنۃ پر بھی معطوف ہونے کا، اور پہلا درستگی سے زیادہ قریب ہے، اگرچہ لفظ کے اعتبار سے دور ہے۔

(ب) مطلب:

ماتن یہاں سے خبر صادق کی تقسیم کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خبر متواتر۔ (۲) خبر رسول۔ خبر متواتر کو متواتر اس لیے نام رکھا گیا کہ

تواتر کے معنی ہے کسی کام کا یکے بعد دیگرے لگا تار کرنا، اور اس خبر سے بھی علم دفعۃً واحدۃً حاصل نہیں ہوتا، بلکہ تواتر سے یعنی پے در پے یکے بعد دیگرے حاصل ہوتا ہے، اور اصطلاح میں خبر متواتر کہا جاتا ہے جو ایسے لوگوں کی زبانی سنی جائے جن کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور نہ ہو، بلکہ محال ہو۔

ومصداقه، الخ: مصداق اسم آلہ کا صیغہ ہے، یہاں پر مصدق اور دلیل کے معنی میں ہے، اور اس جملے سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کے لیے رواۃ وناقلین کی کوئی مخصوص تعداد شرط نہیں ہے، جیسا کہ چار یا پانچ، سات، دس، بارہ، بیس، چالیس، یا ستر وغیرہ کی شرط بعضوں نے لگائی ہے، بلکہ راجح قول میں متواتر ہونے کا اصل دارومدار اس پر ہے کہ نقل کرنے والے اتنے زیادہ ہوں کہ ان کی خبروں سے یقین حاصل ہو جائے۔

اور خبر متواتر سے بداہت علم ضروری حاصل ہوتا ہے۔

(ج) خبر متواتر سے بغیر نظر وفکر علم ضروری حاصل ہونے کی دلیل کیا ہے؟

خبر متواتر سے بغیر نظر وفکر کے علم ضروی حاصل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر متواتر سے علم کا حاصل ہونا کسی استدلال پر موقوف ہوتا تو صرف استدلال کرنے کی قوت رکھنے والے کو ہی حاصل ہوتا، حالانکہ خبر متواتر سے بہت سی چیزوں کا علم ان بچوں تک کو حاصل ہوتا ہے، جو استدلال اور ترتیب مقدمات کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں، معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے الا علم ضروری ہے، استدلالی نہیں ہے۔

(د) مصنفؒ نے لایتصور کی تفسیر لایجوز سے کیوں کی ہے؟

مصنف نے لایتصور کی تفسیر لایجوز سے کرکے ایک اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ماتن کا یتصور کہنا صحیح نہیں، کیونکہ تصور کے بارے میں مشہور ہے، لاحجر فی التصور یعنی تصور کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، محال کا بھی

تصور ہوسکتا ہے تو پھر یہاں لایتصور کیسے کہہ دیا گیا؟ تو اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں لا یتصور کا معنی لایجوز العقل ہے، یعنی عقل کے اعتبار سے ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، یعنی عقل ان سب کے جھوٹ پر متفق ہونے کو ماننے کے لیے تیار نہ ہو، بلکہ اس کو ناممکن اور محال سمجھتی ہو، چاہے آپ اس کا تصور کریں یا نہ کریں۔

ش ۳۳ھ، ۲۹ھ، سوال (۲۴) ص: ق/ ۱۵ ج/ ۲۳

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مذکورہ سوال میں اعتراضات مع جوابات واضح کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَأَمَّا خَبَرُ النَّصَارٰی بِقَتْلِ عِیْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ وَالْیَهُوْدِ بِتَأْبِیْدِ دِیْنِ مُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ، فَتَوَاتُرُهٗ مَمْنُوْعٌ. فَإِنْ قِیْلَ: خَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا یُفِیْدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَضَمُّ الظَّنِّ إِلَى الظَّنِّ لَا یُوْجِبُ الْیَقِیْنَ. وَأَیْضاً جَوَازُ كَذِبِ كُلِّ وَاحِدٍ یُوْجِبُ جَوَازَ كِذْبِ الْمَجْمُوْعِ، لِأَنَّهٗ نَفْسُ الْآحَادِ. قُلْنَا: رُبَّمَا یَكُوْنُ مَعَ الْاِجْتِمَاعِ مَا لَا یَكُوْنُ مَعَ الْاِنْفِرَادِ، كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعَرَاتِ.

ترجمہ: بہرحال نصاریٰ کا خبر دینا عیسیٰؑ کے قتل کی اور یہود کا خبر دینا موسیٰؑ کے دین کے ابدی ہونے کی، تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں ہے، پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر ظن ہی کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کا ظن کے ساتھ ملانا یقین پیدا نہیں کرتا، نیز ہر ایک کے کذب ہونے کا ممکن ہونا، مجموعہ کے کذب ہونے کو ثابت کرتا ہے، اس لیے کہ وہ بعینہ احاد ہے، ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ بات ہوتی ہے جو انفراد

کے ساتھ نہیں ہوتی ہے، جیسے بہت سے بالوں سے بٹی ہوئی رسی کی قوت۔

(ب) سوال مذکور میں اعتراضات مع جوابات:

پہلا اعتراض: خبر متواتر کے مفید یقین ہونے پر وارد ہوتا ہے، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو پھر نصاریٰ جو حضرت عیسیٰ کے قتل کیے جانے کی خبر تواتر سے دے رہے ہیں، اور اسی طرح یہود جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کی تابید کی تواتر سے خبر دے رہے ہیں، اس سے بھی علم یقینی حاصل ہونا چاہیے، اور یہ عقیدہ رکھنا چاہیے کہ حضرت عیسیٰ قتل ہو چکے ہیں، اور حضرت موسیٰ کا دین ہمیشہ باقی رہے گا، حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں، پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی۔

شارح اسی اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ نصاریٰ اور یہود کی خبر کو متواتر کہنا صحیح نہیں، اس لیے کہ تواتر میں یہ شرط ہے کہ وہ ایسے لوگوں سے سنی جائے جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو اور یہاں یہود و نصاریٰ کا جھوٹ پر متفق ہونا ممکن ہے، اس لیے کہ جب انہوں نے اپنی کتاب میں تحریف کر ڈالی اور اپنے نبی کو قتل کرنے کی ناپاک کوشش کی تو یہ جھوٹ بول سکتے ہیں، اور جب یہ خبر تواتر نہ رہی تو پھر اس سے علم یقینی کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ تواتر میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ شروع سے لے کر آخر تک ہر زمانے میں اس کے رواۃ اتنی تعداد میں موجود ہوں جن کا عادۃً توافق علی الکذب محال ہو اور یہ شرط یہاں پائی نہیں جا رہی ہے، کیونکہ نصاریٰ نے جب اس مشتبہ شخص کو عیسیٰ سمجھ کر قتل کیا تھا تو اس وقت چھ یا سات آدمی تھے اور یہ تعداد قلیل ہے، جن کی خبر کو تواتر نہیں کہہ سکتے، اسی طرح یہود پر ایک ایسا زمانہ آیا تھا کہ جن میں سب یہودی قتل کیے گئے، صرف چند آدمی باقی بچے تھے اور وہ زمانہ مشہور مجوسی بادشاہ بخت نصر کا تھا اور ظاہر ہے کہ چند آدمی کی خبر کو خبر متواتر نہیں کہہ سکتے۔

دوسرا اعتراض: دوسرا اعتراض خبر متواتر کے مفید للعلم ہونے پر وارد ہے۔ اعتراض کا ماحصل یہ ہے کہ خبر متواتر اخبار آحاد کا مجموعہ ہوتی ہے، اور خبر واحد صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے تو ایسی بہت سی خبریں یقین کا فائدہ کیسے دے سکتی ہے، نیز خبر واحد میں کذب کا احتمال ہوتا ہے تو جو خبر ایسی بہت سی خبروں کا مجموعہ ہوگی (جیسے خبر متواتر) لامحالہ اس میں بھی یہ احتمال ہوگا۔

جواب: جواب کا خلاصہ اس طرح ہے کہ آپ کا یہ کہنا ہمیں تسلیم ہے کہ خبر واحد مفید للظن ہے، اس میں کذب کا احتمال ہوتا ہے، لیکن یہ کہنا کہ خبر متواتر جو خبر واحد کا مجموعہ ہے اس میں بھی کذب کا احتمال ہوگا اور یہ بھی مفید للظن ہوگا، یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شئ انفرادی طور پر قوت نہیں ہوتی ہے، لیکن اس کا جو مجموعہ ہوتا ہے اس میں بہت ہی زیادہ قوت ہوتی ہے، مثلا: ایک رسی ہے اس میں زیادہ قوت نہیں ہوتی، اس کو آسانی سے توڑ سکتے ہیں، لیکن اگر ایسی ہی کئی رسیوں کو ملا کر ایک مجموعہ تیار کر دیا جائے تو اس میں بہت ہی زیادہ قوت پیدا ہو جائے گی، اور اس کو توڑنا مشکل ہوگا، اسی طرح خبر واحد اگر چہ انفرادی طور مفید للظن ہوتا ہے، لیکن اگر کسی ایک کو ملا کر ایک مجموعہ تیار کر دیا جائے، جس کو خبر متواتر کہتے ہیں تو اس میں یقین آئے گا اور مفید للعلم والیقین ہو جائے گا۔

ش ۲۷ھ، س ۳۰ھ، سوال (۲۵) ص: ق/ ۱۶ ج/ ۲۴

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) رسول اور معجزہ کی تعریف کرنے کے بعد بتائیے کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم کیسا ہوتا ہے؟ (ج) دلیل مذکورہ کی تعریفوں کی وضاحت کریں۔

الجواب

عبارت باعراب: (وَالنَّوْعُ الثَّانِي: خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَيَّدِ) أي الثَّابِتِ رِسَالَتُهُ (بِالْمُعْجِزَةِ). (وَهُوَ) (يُوْجِبُ الْعِلْمَ الِاسْتِدْلَالِيَّ) أي الْحَاصِلُ بِالِاسْتِدْلَالِ، أي النَّظْرِ فِي الدَّلِيْلِ، وَهُوَ الَّذِي يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيْحِ النَّظْرِ فِيْهِ إِلَى الْعِلْمِ بِمَطْلُوْبٍ خَبَرِيٍّ. وَقِيْلَ: قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا يَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهِ قَوْلاً آخَرَ. وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: الدَّلِيْلُ هُوَ الَّذِي يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ.

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر جس کی تائید کی گئی ہو، یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو، اور وہ یعنی خبر رسول علم استدلالی کو واجب کرتا ہے، یعنی ایسے علم کو جو استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اور دلیل وہی چیز ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے مطلوب خبری کے علم کی طرف پہنچنا ممکن ہوتا ہے، اور کہا گیا کہ دلیل ایسا قول ہے جو ایسے چند قضیوں سے مرکب ہو جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو۔

اور بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آئے۔

(ب) رسول اور معجزہ کی تعریف:

رسول کی تعریف: رسول کے لغوی معنی ہیں ''بھیجا ہوا'' اور اصطلاح میں معنی ہیں کہ رسول ایک ایسا انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکامِ شرعیہ کی تبلیغ کے لیے بھیجتا ہے۔

معجزہ کی تعریف: معجزہ کے لغوی معنی ''عاجز کرنے والا، یا عاجز کردینے والا'' اور اصطلاحی معنی ہیں: جس کو شارحؒ نے بیان کیا وہ یہ ہے کہ معجزہ نام ہے خلاف عادت کام

کا ظاہر ہونا اس شخص کے ہاتھ پر جو نبوت کا دعویٰ کرتا ہے۔

خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم کیسا ہے؟

خبر رسول سے علم استدلالی اور علم نظری ہوتا ہے، کیونکہ اس میں سنداً، متناً، ومصداقاً غور وفکر کیا جاتا ہے۔

(ج) دلیل کی تینوں تعریفوں کی وضاحت:

شارحؒ نے دلیل کی تین تعریفیں کی ہے، جس میں سے پہلی تعریف متکلمین کی ہے، اور دوسری وتیسری مناطقہ کی ہے۔

پہلی تعریف: متکلمین دلیل کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ دلیل نام ہے ان اسباب وآلات کا جس میں صحیح نظر وفکر کرنے سے مقصود تک پہونچا جاتا ہے۔

دوسری تعریف: اور مناطقہ دلیل کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ دلیل اس کلام کو کہتے ہیں جو دو یا دو سے زیادہ قضیوں سے مل کر بنے جو بذات خود مستلزم ہو، کسی دوسرے قول کو۔

تیسری تعریف: دلیل وہ شئ ہے جس کا علم سے لازم آئے دوسری شئ کا علم، یہ تعریف بھی مناطقہ کی ہے۔

﴿ش/۳۸، ھ، سوال (۲۶) ص: ق/۱۷/ج/۲۵﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) رسول کی تعریف کرتے ہوئے مطلب لکھیں۔ (ج) بتائیے کہ خبر رسول سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے یا علم استدلالی؟ (د) مطابق، جازم اور ثبات کے فوائد تحریر کریں، اور اعتقاد، علم، ظن، تقلید، اور جہل مرکب کی تعریف لکھیں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهٖ) أَیْ بِخَبَرِ الرَّسُوْلِ (یُضَاهِی) أَیْ یُشَابِهُ (الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُوْرَةِ) كَالْمَحْسُوْسَاتِ وَالْبَدِيْهِيَّاتِ وَالْمُتَوَاتِرَاتِ (فِی التَّيَقُّنِ) أَیْ عَدَمُ احْتِمَالِ النَّقِيْضِ (وَالثُّبَاتِ) أَیْ عَدَمُ احْتِمَالِ الزَّوَالِ بِتَشْكِيْكِ الْمُشَكِّكِ، فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْاِعْتِقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ، وَإِلَّا لَكَانَ جَهْلاً أَوْ ظَنّاً أَوْ تَقْلِيْداً۔

ترجمہ: اور وہ علم جو خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ اس علم کے مشابہ ہے جو بدیہی طور پر حاصل ہوتا ہے، جیسے محسوسات، بدیہیات اور متواترات کا علم یقینی ہونے میں، یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے میں، اور ثبات ہونے میں یعنی تشکیک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنے میں، پس وہ علم ہے ایسے اعتقاد کے معنی میں جو مطابق ہو جازم اور ثابت ہو ورنہ جہل ہوگا یا ظن، یا تقلید ہوگا۔

(ب) رسول کی تعریف اور مطلب:

رسول کی تعریف گذر چکی ہے۔

مطلب: مصنفؒ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر رسول سے جو علم استدلالی حاصل ہوتا ہے، اس میں یقین اور پائداری ہوتی ہے یا نہیں؟ تو مصنف فرماتے ہیں کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو مشاہدہ سے حاصل ہو یا تواتر وغیرہ سے حاصل ہو، کسی چیز میں مشابہ ہوتا ہے تو فرماتے ہیں کہ یقین اور پائداری میں، یعنی جس طرح ہم آنکھوں سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو اس میں یقین اور پائداری ہوتی ہے، (یعنی اس میں نہ فی الحال جانب مخالف کا احتمال ہوتا ہے اور نہ فی المآل اور وہ نہ تشکیک مشکل سے زائل اور ختم ہوتا ہے) بالکل اسی طرح خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں یقین

یعنی اس میں نہ فی الحال مخالف کا احتمال ہوتا ہے اور نہ فی المآل
اور پائداری ہوتی ہے،
والانجام میں اور وہ نہ تشکیک مشکل سے ختم ہوتا ہے۔

(ج) خبر رسول سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے یا علم استدلالی؟

خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے۔

(د) مطابق، جازم اور ثابت کے فوائد:

مطابق: اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر خبر رسول اعتقاد میں واقع کے مطابق نہ ہو تو وہ جہل مرکب ہوگا۔

جازم: اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر خبر رسول میں جزم و یقین نہیں ہوگا، بلکہ اس میں جانب مخالف کا احتمال ہوگا تو وہ ظن ہوگا۔

ثابت: اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر خبر رسول میں ثبات نہیں ہوگی بلکہ تشکیل مشکک سے زوال کا احتمال ہوگا تو وہ تقلید ہوگا۔

اعتقاد، علم، ظن، تقلید، اور جہل مرکب کی تعریف:

اعتقاد کی تعریف: اعتقاد وہ خبر جو مطابق للواقع ہو۔

علم کی تعریف: علم کی تعریف گذر چکی ہے۔

ظن کی تعریف: وہ اعتقاد ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال ہو۔

تقلید کی تعریف: وہ اعتقاد ہے جو ثابت نہ ہو، یعنی جو مشکک کی تشکیک سے زائل ہو سکتا ہو۔

جہل مرکب کی تعریف: اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

﴿ش ۲۸ھ، سوال (۲۷) ص: ق/ ۱۹ ج/ ۲۷﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں اور مطلب لکھیں۔ (ب) عقل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف تحریر کریں، نیز عقل کی تیسری تعریف کو مثال دے کر سمجھائیں۔ (ج) عقل کے سبب علم ہونے کی صراحت کیوں کی؟ اور اس سلسلے میں کیا اختلاف ہے؟ (د) عقل سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے یا علم استدلالی؟ جو بھی شق اختیار کریں دلیل ضرور دیں، نیز سمنیہ اور ملاحدہ کے عقائد کیا ہیں؟ تحریر کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَأَمَّا الْعَقْلُ) وَهُوَ قُوَّةٌ لِلنَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِلْعُلُوْمِ وَالْإِدْرَاكَاتِ، وَهُوَ الْمَعْنٰى بِقَوْلِهِمْ: غَرِيْزَةٌ يَتْبَعُهَا الْعِلْمُ بِالضَّرُوْرِيَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْآلَاتِ. وَقِيْلَ: جَوْهَرٌ يُدْرَكُ بِهِ الْغَائِبَاتُ بِالْوَسَائِطِ وَالْمَحْسُوْسَاتُ بِالْمُشَاهَدَةِ. (فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ أَيْضاً)

ترجمہ: اور بہر حال عقل وہ انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم اور ادراکات کی صلاحیت رکھتا ہے، اور یہی مراد ہے، ان کے قول سے کہ عقل وہ فطری قوت ہے جس سے آلات کی درستگی کے وقت بدیہیات کا علم لازمی طور پر ہوتا ہے، اور کہا گیا کہ عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعے غائب چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہے، دلائل اور تعریفات کے واسطے سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے، پس وہ (عقل بھی) سبب علم ہے۔

مطلب: مصنفؒ جب حواس اور خبر صادق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب تو تیسرا سبب یعنی عقل کو بیان فرماتے ہیں، عقل کے چار مراتب، چار نام ہے۔

(۱) عقل ہیولائی، جو بچہ میں پیدائش کے وقت ہوتا ہے، یہ عقل بہت کمزور

ہوتا ہے، سوچنے اور سمجھنے کی طاقت نہیں ہوتی، البتہ استعداد و صلاحیت ضرور ہوتی ہے۔

(۲) عقل بالملکہ: جو ترقی کرتے کرتے بدیہیات کو سمجھ لیتا ہے، اور بدیہیات کے ذریعہ نظریات کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے۔

(۳) عقل بالفعل: جو نظریات کا علم حاصل کر لیتا ہے۔

(۴) عقل مستفاد: جو امور معنویہ، یعنی امور غیر محسوسہ کو اس طرح حاصل کرتے ہیں جس طرح محسوسات کو حاصل کرتے ہیں، اس درجے کا عقل صرف انبیاء کو ہوتا ہے، اور جو عقل سبب للعلم ہے وہ عقل بالفعل ہے، باقی تشریح جزئیات میں ملاحظہ فرمالیں۔

(ب) عقل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف:

عقل کا لغوی معنی ''سمجھ اور سمجھداری'' ہیں، عقل کی اصطلاحی تعریف شارحؒ نے تین ذکر فرمایا ہے:

پہلی تعریف: نفس کی وہ قوت جس کے ذریعے نفس میں علوم و ادراکات کو حاصل کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔

دوسری تعریف: وہ ایک ایسی پیدائشی صفت ہے جو طبیعت میں رکھ دی جاتی ہے جس کے ذریعہ آلات و اسباب کے صحیح ہونے کے وقت بدیہیات کا علم لازمی طور پر ہوتا ہے۔

تیسری تعریف: وہ ایسا جوہر ہے جس کے ذریعے غائبات کا ادراک کیا جاتا ہے، وسائط سے اور محسوسات کا ادراک کیا جاتا ہے، مشاہدے سے۔

عقل کی تیسری تعریف: مع مثال وضاحت:

جیسا کہ ابھی بیان ہوا کہ عقل کی تیسری تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا جوہر جس کے ذریعے غائبات کا ادراک کیا جاتا ہے، وسائط سے اور محسوسات کا ادراک کیا جاتا ہے، مشاہدے سے اور اس کی مثال عالم کا حادث ہونا، چنانچہ جب ہم یہ سنتے ہیں کہ یہ عالم

حادث ہے تو اس کے حدوث کو جاننے کے لیے ہم چند مقدمات کو ترتیب دیتے ہیں جن میں سے پہلا مقدمہ "العالم متغیر" اور دوسرا مقدمہ "کل متغیر حادث" جب ہم دونوں مقدموں کو ترتیب دیتے ہیں اور پھر ان دونوں میں عقل سے غور وفکر کرتے ہیں تو ہمیں ایک نیا مقدمہ "العالم حادث" کا علم ہو جاتا ہے۔ (جواہر:۷۴)

(ج) عقل کے سبب علم ہونے کی صراحت کیوں فرمائی؟

مصنفؒ نے جب علم کے تین اسباب میں سے پہلے دو سبب (حواس، خبر متواتر) کو تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا تو ان کے سبب علم ہونے کا تذکرہ نہیں کیا تھا، لیکن عقل کی تفصیل کرتے ہوئے سبب علم ہونے کی تصریح فرمائی، اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ تمام نظریات میں ملاحدہ کا اختلاف ہے اور الٰہیات میں بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے کہ وہ لوگ اس میں عقل کے سبب علم اور مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ان چیزوں میں عقل مفید علم نہیں ہے، بلکہ زیادہ سے زیادہ عقل سے ظن حاصل ہو سکتا ہے، اس لیے ان لوگوں کی تردید کرنے کے لیے اس کو صراحۃً ذکر فرمایا۔

(د) عقل سے حاصل ہونے والا علم علم ضروری ہے یا استدلالی؟

عقل سے دو طرح کا علم حاصل ہوتا ہے، ایک ضروری، دوسرا نظری، عقل سے علم ضروری اس وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ عقل کی اول توجہ سے کسی چیز کا علم ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ "الکل اعظم من الجزء" (یعنی کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے) یہاں کل، جز اور اعظم کا معنی جاننے کے بعد عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی کل کے اپنے جز سے بڑا ہونے کا علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے، کسی دوسری چیز کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اور عقل سے علم نظر اس وقت حاصل ہوتا ہے جب عقل کی اول توجہ سے کسی چیز کا علم حاصل نہ ہوتا ہو، بلکہ استدلال، یعنی غور وفکر کے بعد حاصل ہوتا ہو، خواہ وہ علت سے

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

استدلال ہو معلول پر، یا معلول سے استدلال ہو علت پر۔

سمنیہ اور ملاحدہ کا عقیدہ:

سمنیہ اور ملاحدہ کا عقیدہ یہ ہے کہ عقل سبب علم نہیں، کیونکہ عقلاء کی آراء میں اختلاف اور تناقض بہت زیادہ ہوتا ہے، لہذا عقل سبب علم نہیں ہوسکتا۔

ش ۲۸ھ، س ۳۵ھ، سوال (۲۸) ص: ق/۱۹ ج/۲۷

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اعتراض و جواب کو اچھی طرح واضح کریں

الجواب

عبارت با اعراب: فَإِنْ قِيلَ: كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيداً لِلْعِلْمِ إِنْ كَانَ ضَرُوْرِيّاً لَمْ يَقَعْ فِيْهِ خِلَافٌ كَمَا فِي قَوْلِنَا: اَلْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ، وَإِنْ كَانَ نَظْرِيّاً لَزِمَ إِثْبَاتُ النَّظَرِ بِالنَّظْرِ وَأَنَّهُ دَوْرٌ.

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں کسی طرح کا اختلاف نہیں ہونا چاہیے، جیسے ہمارے قول میں کہ ایک دو کا آدھا ہے (کسی کا اختلاف نہیں) اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا، اور یہ دور ہے۔

(ب) اعتراض اور جواب کی وضاحت:

یہاں سے مصنف ” فریق مخالف کا اعتراض اور اس کا جواب نقل فرما رہے ہیں اور یہ اعتراض ”النظر مفید للعلم “ پر ہے، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ النظر مفید للعلم، یہ ایک قضیہ ہے، اور ہر قضیہ کی دو حالتیں ہوتی ہیں، ایک بدیہی، دوسرا نظری، لہذا آپ کا یہ قول بھی یا تو بدیہی ہوگا یا نظری، اگر آپ کہتے ہیں کہ یہ بدیہی ہے تو یہ غلط ہے اس

لیے کہ بدیہیات میں اختلاف نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ ایک دو کا نصف ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، حالانکہ نظر کے مفید للعلم ہونے میں بہت سارے اختلافات ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ نظر کا سبب علم ہونا بدیہی نہیں ہے۔

اور اگر آپ کہتے ہیں کہ وہ نظری ہے تو جب یہ خود نظری ہے اور آپ اس کو نظر سے ثابت کر رہے ہیں، لہذا نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا، اور یہ دور ہے، اور یہ محال اور باطل ہے، اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہو جاتا ہے، لہذا آپ کا کہنا ہی باطل ہے، اور جب دونوں شقین باطل ہو گئیں تو نظر کا مفید علم ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قلنا الخ: شارحؒ اعتراض مذکورہ کے دونوں شق کو اختیار کر کے جواب دیتے ہیں کہ چنانچہ پہلی شق کو اختیار کر کے جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا یہ ہم کو تسلیم نہیں، بلکہ ضروری میں بھی اختلاف ہوتا ہے، یا تو عناد کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کے تصور میں کمی کی وجہ سے، کیونکہ انسان کی عقلیں فطرۃً مختلف ہیں۔

دوسری شق کو اختیار کر کے جو جواب دیا اس کا ماحصل یہ ہے کہ نظر کے سبب مفید للعلم ہونے سے کوئی دور لازم نہیں آتا ہے، کیوں کہ ہم اپنے اس دعویٰ کو ایسی مخصوص نظر سے ثابت کریں گے جس کو بدیہی مقدمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، پس مخصوص نظر دعوے کے موضوع کے افراد میں سے نہیں ہوگی، جیسا کہ ہمارا قول "العالم متغیر، وکل متغیر حادث" ایسی نظر ہے جو عالم کے حدوث کے علم کا فائدہ دیتی ہے، بدیہی طور پر۔

☆☆☆

﴿محل امتحان، سوال (۲۹) ص: ق/۱۲ ج/۲۹﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اکتسابی اور استدلالی کی تعریف مع
مثال لکھتے ہوئے عبارت میں بیان کردہ نسبت کی مثال دے کر وضاحت کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (فَهُوَ اكْتِسَابِيٌّ) أَيْ حَاصِلٌ بِالْكَسْبِ، وَهُوَ مُبَاشَرَةُ الْأَسْبَابِ بِالْإِخْتِيَارِ، كَصَرْفِ الْعَقْلِ وَالنَّظْرِ فِي الْمُقَدِّمَاتِ فِي الْاِسْتِدْلَالِيَّاتِ وَالْإِصْغَاءِ وَتَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فِي الْحِسِّيَّاتِ، فَالْاِكْتِسَابِيُّ أَعَمُّ مِنَ الْاِسْتِدْلَالِيِّ، لِأَنَّهُ الَّذِي يَحْصُلُ بِالنَّظْرِ فِي الدَّلِيْلِ، فَكُلُّ اسْتِدْلَالِيٍّ اِكْتِسَابِيٌّ وَلَا عَكْسَ، كَالْإِبْصَارِ الْحَاصِلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ.

ترجمہ: پس وہ اکتسابی ہے، یعنی کسب سے حاصل ہونے والا، اور وہ (کسب) اپنے اختیار سے اسباب کو استعمال کرنا، جیسے استدلالیات میں عقل و نظر کو پھیرنا ہے اور حسیات میں کان لگانا اور نگاہ متوجہ کرنا یا اس کے مثل ہے، پس اکتسابی استدلالی سے عام اس لیے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے، پس ہر استدلالی اکتسابی ہے، اور اس کا برعکس نہیں ہے، جیسے دیکھنا، جو قصد اور ارادہ سے حاصل ہو۔

(ب) اکتسابی اور استدلالی کی تعریف مع مثال:

علم اکتسابی کی تعریف: علم اکتسابی وہ علم ہے جو انسان کسب و اختیار کے بعد حاصل ہوتا ہے، جیسے آوازوں کا علم کان کے ذریعے الوان و اشکال کا علم آنکھ کے ذریعے، پس کان اور آنکھ لگانے سے جو علم حاصل ہوا وہ اکتسابی ہے۔

علم استدلالی کی تعریف: علم استدلالی وہ علم ہے جو انسان کو مقدمات و دلیلوں میں غور و فکر کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے، جیسے: عالم کے حادث ہونے کا علم: **العالم متغیر، و کل متغیر حادث** جیسے مقدمات میں غور و فکر کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

عبارت میں بیان کردہ نسبت:

عبارت میں بیان کردہ نسبت یہ ہے کہ اکتسابی عام ہے، اور استدلالی خاص ہے، یعنی دونوں کے درمیان عموم و خصوص کی نسبت ہے، اس لیے کہ اکتسابی یہ ہے کہ شئ کا علم اسباب و آلات کو اپنے اختیار سے استعمال کرنے سے حاصل ہو اور یہ اسباب دو قسم کے ہیں: (۱) حواس۔ (۲) نظر و فکر۔ استدلالیا میں نظر و فکر کو استعمال کرتے ہیں اور اور حسیات میں حواس کو استعمال کرتے ہیں، تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ چاہے حواس کو استعمال کر کے شئ کا علم حاصل کیا جائے یا نظر و فکر کو استعمال کر کے حاصل کیا جائے، دونوں کو اکتسابی کہتے ہیں، اور استدلالی صرف اس کو کہتے ہیں جو دلیل میں نظر و فکر کر کے حاصل کیا جائے۔

﴿داخلہ امتحان ۱۴۳۱ھ، سوال (۳۰) ص: ق/۲۲ج/۳۰﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) الہام کی تعریف کرتے ہوئے مطلب لکھیں۔ (ج) اس سے پہلے جو تین اسباب علم ذکر کیے گئے ہیں وہ کون سے ہیں؟ اور تین میں منحصر کیے جانے پر کیا اعتراض وارد ہوتا ہے، اور اس کا جواب کیا ہے؟ وضاحت تحریر کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَالْإِلْهَامُ) (لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ). حَتّٰى يَرِدُ بِهِ الْاِعْتِرَاضُ عَلٰى حَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي

الثَّلَاثَةِ ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ اَرَادَ اَنَّ الْإِلْهَامَ لَیْسَ سَبَباً یَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَیَصْلُحُ لِلْإِلْزَامِ عَلَی الْغَیْرِ، وَإِلَّا فَلَا شَكَّ اَنَّهٗ قَدْ یَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ،

ترجمه: اور الہام اہل حق کے نزدیک علم کے اسباب میں سے نہیں ہے، یہاں تک کہ اس سے علم کے تین اسباب میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو، پھر بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف ؒ نے یہ مراد لیا ہے کہ الہام ایسا اسباب نہیں جس سے عام مخلوق کو علم حاصل ہو اور غیر پر لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، ورنہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ کبھی اس سے بھی علم حاصل ہوتا ہے۔

(ب) الہام کی تعریف اور مطلب:

الہام کی تعریف: فیضان کے طور پر یعنی بلا استحقاق وبلا اکتساب محض اللہ کے فضل سے جو اچھی چیز دل میں آجائے اس کو الہام کہا جاتا ہے۔

القاء المعنی فی القلب بطریق الفیض.

مطلب: عبارت مذکورہ میں شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال کا حاصل یہ ہے کہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں، کیوں کہ الہام اسباب علم میں سے ایک سبب ہے، اس سے بھی علم حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کو بھی اسباب میں سے شمار نہیں کرنا چاہیے؟

جواب: یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک الہام اسباب علم میں سے ہی نہیں، اس لیے کہ ہماری مراد اسباب علم سے وہ علم جو تمام مخلوق کو حاصل ہو اور جس کو دوسروں پر لازم کیا جاسکے اور الہام سے اگر چہ علم حاصل ہوتا ہے مخصوص لوگوں کو لیکن یہ علم عام مخلوق کو حاصل نہیں ہوتا ہے، جس کو دوسروں پر لازم کیا جاسکے، لہذا اب کوئی اشکال واعتراض باقی نہیں رہا۔

(ج) اس سے پہلے ذکر کردہ تین اسباب علم کیا ہے؟
ماقبل میں ذکر کردہ تین اسباب (۱) حواس سلیمہ (۲) خبر صادق (۳) عقل، ان کی تفصیل گذر چکی ہے۔ فلیراجع من شاء۔
اسباب علم کو تین میں منحصر کیے جانے پر اعتراض اور اس کا جواب۔
اس عبارت کی تشریح اور توضیح بھی گذر چکی ہے، (مطلب میں)

ش ۲۹ھ، د ۲۶ھ، سوال (۳۱) ص: ق/۳۳ ج/۳۱

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) عالم کا مصداق اور اس کی وجہ تسمیہ بیان کریں، اور مطلب بھی لکھیں۔ (ج) بتائیے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات علم میں داخل ہیں یا نہیں؟ (د) صور اور سواد سے کیا مراد ہے؟ "لکن بالنوع" سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں؟ کیا فلاسفہ کسی اعتبار سے حدوث عالم کے قائل ہیں؟

الجواب

عبارت با اعراب: (وَالْعَالَمُ) (مُحْدَثٌ) أَیْ مُخْرَجٌ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُوْدِ، بِمَعْنٰى أَنَّهٗ كَانَ مَعْدُوْماً فَوُجِدَ، خِلَافاً لِلْفَلَاسِفَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا إِلٰى قِدَمِ السَّمٰوَاتِ بِمَوَادِّهَا وَصُوَرِهَا وَأَشْكَالِهَا، وَقِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِمَوَادِّهَا وَصُوَرِهَا، لٰكِنْ بِالنَّوْعِ، بِمَعْنٰى أَنَّهَا لَمْ تَخْلُ عَنْ صُوْرَةٍ قَطُّ.

ترجمہ: اور عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محدث ہے، یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا ہوا ہے، اس معنی کر کے یہ پہلے معدوم تھا، پھر موجود ہوا ہے، برخلاف فلاسفہ کے، فلاسفہ اس طرف گئے ہیں کہ آسمان اپنے مادوں اور شکلوں کے ساتھ عناصر اپنے مادوں اور شکلوں کے قدیم بالنوع کے طریقے پر قدیم ہیں۔

(ب) عالم کا مصداق:

عالم کا مصداق: ماسوی اللہ تعالیٰ تمام موجودات جن سے صانع کو جانا جاتا ہے۔

عالم کی وجہ تسمیہ: عالم یہ اسم آلہ کا صیغہ ہے، جس کے لغوی معنی ہیں "مایعلم به الشيء" یعنی وہ چیز جس کے ذریعہ کسی دوسری چیز کو جانا جائے۔

دوسرے الفاظ میں: عالم وہ ہے جو کسی دوسری چیز کے جاننے کا آلہ وعلامت ہو، اور چونکہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنے موجودات ہیں، خواہ از قبیل ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول وہ سب باری تعالیٰ کے وجود کے جاننے کا آلہ اور علامت ہے، کیونکہ موجودات کے احوال میں صحیح غور وفکر کرنے سے باری تعالیٰ کے وجود کا علم ہوجاتا ہے۔

مطلب: مصنفؒ یہاں سے علم کلام کے اہم مسئلہ وموضوع وجود باریِ تعالیٰ کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، بایں طور پر کہ جب معمولی سی معمولی چیز بغیر صانع کے وجود میں نہیں آتی تو پھر اتنا بڑا عالم وجود میں کیسے آسکتا ہے، یقیناً اس کا کوئی صانع ہوگا، اور وہ باری تعالیٰ کی ذات وہستی ہے، تو مصنف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عالم کا یک ایک چیز محدث (بفتح الدال) ہے اور ہر محدث کے لیے محدث (بکسر الدال) کا ہونا ضروری ہے اور وہ باری تعالیٰ کی ذات ہے اور محدث (بفتح الدال) یعنی عدم سے وجود میں آنا چاہے اس کا تعلق آسمان سے ہو یا زمین سے، نباتات سے ہو یا جمادات سے، انسان سے ہو یا ملائکہ سے، غرض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام چیزیں حادث ہیں۔

(ج) صفات باری تعالیٰ عالم میں داخل ہے یا نہیں؟

شارحؒ فرماتے ہیں کہ لفظ عالم سے صفات باری تعالیٰ خارج ہے، اس لیے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کا غیر نہیں ہے، کیونکہ غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے اس کا اس دوسری چیز سے جدائی ممکن ہو، جب کہ صفات باری تعالیٰ کا ذات باری تعالیٰ سے انفکاک وجدائی

ناممکن ہے، نیز صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہے، کیونکہ متکلمین (اشاعرہ) کے نزدیک ''عین'' ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں چیزوں کا مفہوم ایک ہی ہو، حالانکہ صفات اور ذات باری تعالیٰ کا مفہوم ایک نہیں ہے، لہذا صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ ایک نہیں ہے۔

(د) مواد، اور صور سے مراد:

مواد: یہ مادۃ کی جمع ہے، اور اس سے مراد ہیولیٰ ہے۔

صور: یہ صورۃ کی جمع ہے، اور اس سے مراد صورت جسمیہ اور نوعیہ ہے۔

ہیولیٰ کی تعریف: اجسام طبعیہ کا وہ جوہری جز جو بدات خود نہ متصل ہوتا ہے نہ نہ منفصل، نہ واحد ہوتا ہے، نہ کثیر، اور نہ ہی اس کی کوئی خاص شکل وصورت ہوتی ہے، مگر وہ ان صفات میں سے ہر ایک کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

صورت جسمیہ کی تعریف: عندالفلاسفہ، اجسام طبیعیہ کا وہ جوہری جز جو ہیولیٰ میں حلول کیے ہوتا ہے، اور اس میں تقاطع کرنے والی ابعاد ثلاثہ (طول، عرض اور عمق) فرض کیے جاسکتے ہیں۔

صورت نوعیہ کی تعریف: جسم طبعی کا (ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے علاوہ) وہ جوہری جز جس کے ذریعے اجسام طبعیہ مختلف انواع میں تقسیم ہوتے ہیں، اور ایک نوع دوسری نوع سے ممتاز ہوتی ہے۔

لکن بالنوع سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں؟

اس کی تشریح سے قبل یہ بات ذہن نشیں رہے کہ حکماء کے نزدیک عناصر کی صورت جسمیہ قدیم بالنوع ہے اور صورت نوعیہ قدیم بالجنس ہے، لکن بالنوع کی تشریح یہ ہے کہ اس کا تعلق صورھا سے ہے اور صور میں دو احتمال ہے ایک تو یہ کہ اس سے

صرف صور جسمیہ مراد ہوں، اس صورت میں ''لکن بالنوع'' کا مطلب واضح ہے کہ عناصر کی صورت جسمیہ قدیم بالنوع میں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد صورت جسمیہ اور نوعیہ دونوں ہوں، اس صورت نوع سے مراد نوع اضافی ہوگی جو عام ہے، نوع حقیقی اور جنس دونوں کو اور مطلب یہ ہوگا کہ عناصر کی صورت جسمیہ قدیم بالنوع ہیں اور صورت نوعیہ قدیم بالجنس۔

کیا فلاسفہ کسی اعتبار سے حدوث عالم کے قائل ہیں؟

فلاسفہ وہ عالم کو تمام اجزاء کے ساتھ حادث نہیں مانتے بلکہ وہ عالم کی بعض چیزوں کو مثلاً آسمانوں کو ان کے مادوں کو، صورتوں اور شکلوں کے ساتھ قدیم مانتے ہیں، اس طرح عناصر کو ان کے مادوں اور صورتوں کے ساتھ قدیم مانتے ہیں۔

﴿محل امتحان، سوال (۳۲) ص: ق/۲۳ ج/۳۲﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) ''ما'' کا مصداق متعین کرتے ہوئے مطلب لکھئے۔ (ج) قیام بذاتہ کی دونوں تشریحوں میں فرق بیان کرتے ہوئے عین اور عرض کی تعریف کریں، اور اس سلسلے میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف بھی قلم بند کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (فَالْأَعْيَانُ مَا) (لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ) بِقَرِينَةِ جَعْلِهِ مِنْ أَقْسَامِ الْعَالَمِ.

وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِذَاتِهِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنْ يَتَحَيَّزَ بِنَفْسِهِ غَيْرَ تَابِعٍ تَحَيُّزُهُ لِتَحَيُّزِ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُهُ، أَيْ مَحَلُّهُ الَّذِي يُقَوِّمُهُ. وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ مَعْنَى قِيَامِ الشَّيْءِ بِذَاتِهِ اسْتِغْنَاؤُهُ عَنْ مَحَلٍّ يُقَوِّمُهُ، وَمَعْنَى قِيَامِهِ

بِشَيْءٍ آخَرَ اخْتِصَاصُهُ بِهٖ، بِحَيْثُ يَصِيْرُ الْأَوَّلُ نَعْتاً وَالثَّانِي مَنْعُوْتاً، سَوَاءٌ كَانَ مُتَحَيِّزاً أَوْ لَا.

ترجمہ: پس اعیان وہ ممکن ہے جس کا قیام بالذات ہوتا ہے، اور متکلمین کے نزدیک عین کے بالذات قائم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ بذات خود متحیز ہو، اس کا تحیز کسی دوسری چیز کے تحیز کے تابع نہ ہو، برخلاف عرض کے کہ اس کا تحیز اس کا جوہر کے تابع ہوتا ہے، جو اس عرض کا موضوع ہوتا ہے، یعنی عرض کا وہ محل ہوتا ہے، جو اس کو قائم رکھتا ہے، اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شیٔ کے بالذات قائم ہونے کے معنی ہیں کہ وہ کسی بھی قائم کرنے والے سے بے نیاز ہو اور کسی شیٔ کے ساتھ قائم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ شیٔ دوسری شیٔ کے ساتھ اس طرح خاص ہو کہ ان میں سے پہلی صفت اور دوسری موصوف ہوجائے، یہ حیز میں ہوں یا حیز میں نہ ہوں۔

(ب) ’’ما‘‘ کا مصداق اور مطلب:

فالاعیان مایکون له قیام بذاته الخ میں ’’ما‘‘ کا مصداق ممکن ہے۔

مطلب: اس عبارت کا تعلق سابقہ عبارت سے ہیں، سابق عبارت میں مصنف نے یہ کہا تھا، العالم جمیع اجزائه محدث: اور اس کی دلیل بیان کیا تھا کہ عالم میں جو موجود چیزیں ہیں یا تو اعیان ہیں یا اعراض ہیں، اور دونوں محدث ہیں، لہذا ثابت ہوگیا کہ العالم بجمیع اجزائه محدث۔

اب یہاں سے مصنفؒ اعیان کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اعیان نام ہے ان اشیاء کا جو قائم بالذات ہوں اور ان کے بالمقابل اعراض ہے جو نام ہے ان اشیاء کا جو قائم بالغیر ہوں، اب رہا یہ کہ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے کیا معنی ہے؟ تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف ہے، متکلمین

کے یہاں قائم بذات کا معنی یہ ہیں کہ وہ متحیز بنفسہ ہو اور اس کا تحیز کسی دوسری چیز کے تحیز کے تابع نہ ہو، جیسے انسان، شجر، حجر اور قائم بالغیر کا معنی یہ ہے کہ وہ متحیز بنفسہ نہ ہو، بلکہ اس کا تحیز اس کے تابع ہو جو اس کا موضوع اور محل ہے، جیسے سیاہی، سفیدی وغیرہ۔

اور فلاسفہ کے یہاں قائم بالذات کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں اپنے محل اور موضوع سے مستغنی ہو، اور غیر محتاج ہو، اور قائم بالغیر کا معنی ہیں کہ وہ شئ اپنے محل سے مستغنی نہ ہو، بلکہ اس کے ساتھ مختص ہو اور یہ اختصاص اور تعلق اس طرح پر ہو کہ جس طرح صفت اور موصوف میں ہوتا ہے، خواہ وہ محل اس کے لیے حیز ہو، جیسے سواد کے لیے کپڑا، یا حیز نہ ہو جیسے کہ باری تعالیٰ کی ذات صفات کے لیے۔

(ج) قیام بذاتہ کی دونوں تشریحوں میں فرق:

قیام بذاتہ: یعنی اعیان کی دو تشریح کی گئی ہیں، ایک متکلمین کی اور دوسری فلاسفہ کی، اور دونوں تشریحوں میں فرق یہ ہے کہ متکلمین کی تشریح کے اعتبار سے قائم بذات کی تعریف خاص ہے، اس لیے کہ اس میں تحیز کی قید لگی ہوئی ہے، جس کی وجہ سے یہ تعریف عقول عشرہ، باری تعالیٰ وغیرہ کو شامل نہیں ہوگی اور فلاسفہ کی تشریح کے اعتبار سے قائم بذات کی تعریف عام ہے، اس میں باری تعالیٰ کی ذات وصفات اور عقول عشرہ وغیرہ سب داخل ہیں، کیونکہ ذات باری تعالیٰ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہیں اور صفات باری کا اللہ تعالیٰ کے ایسا تعلق ہے جیسا کہ صفت اور موصوف میں ہوتا ہے، چنانچہ ذات باری تعالیٰ کو موصوف اور صفت باری تعالیٰ کو صفت بنا کر "اللہ العلیم، اللہ السمیع" وغیرہ کہنا صحیح ہے۔

عین اور عرض کی تعریف اور اس سلسلے میں اختلاف:

عین اور عرض کی تعریف اور اس سلسلے میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف گذر چکا ہے۔

ششماہی ۳۴ھ، سوال (۳۳) ص: ق/۲۵ ج/۳۳

(الف) عبارت کا با اعراب ترجمہ کریں۔ (ب) وجود جسم کے لیے کتنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے، اس سلسلے میں مختلف اقوال تحریر کریں۔ (ج) الاولون سے کون لوگ مراد ہیں، اوران کے استدلال کی وضاحت کریں، نیز شارح کی ذکر کردہ نظر کی وضاحت کیجیے۔

الجواب

عبارت با اعراب: اِحْتَجَّ الْأَوَّلُوْنَ: بِأَنَّهُ يُقَالُ لِأَحَدِ الْجِسْمَيْنِ إِذَا زِيْدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدٌ أَنَّهُ أَجْسَمُ مِنَ الْآخِرِ، فَلَوْلَا أَنَّ مُجَرَّدَ التَّرْكِيْبِ كَافٍ فِي الْجِسْمِيَّةِ، وَفِيْهِ نَظَرٌ، لِأَنَّ أَفْعَلَ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الضَّخَامَةِ وَعِظَمِ الْمِقْدَارِ، يُقَالُ: جَسُمَ الشَّيْءُ أَيْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَجُسَامٌ بِالضَّمِّ، وَالْكَلَامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِيْ هُوَ اسْمٌ لَا صِفَةٌ.

ترجمہ: پہلے حضرات نے بایں معنی استدلال کیا ہے کہ اگر دو برابر کے جسموں میں سے ایک میں کسی ایک جز کا اضافہ ہو جائے تو اس کو دوسرے جسم سے بڑا کہا جاتا ہے، پس اگر محض ترکیب جسمیت کے لیے کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جز کی زیادتی سے وہ (دوسرا) جسم بڑھا ہوا نہ ہوتا، اور یہ بات محل نظر ہے اس لیے کہ یہ اس جسامت سے اسم تفضیل ہے جو ضخامت اور مقدار کے زیادہ ہونے کے معنی میں ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: جسم الشیٔ فهو جسیم و جسام، اور کلام اس کے جسم کے متعلق ہے جو اسم ہے، صفت نہیں ہے۔

(ب) وجود جسم کے لیے کتنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے، اس سلسلے میں اختلاف:

وجود جسم کے لیے کتنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے، اس سلسلے میں مشہور تین اقوال ہیں۔

(۱) جمہور اشاعرہ کے نزدیک وجود جسم کے لیے دو اجزاء کافی ہے۔
(۲) معتزلہ اور بعض کے نزدیک وجود جسم کے لیے تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔
(۳) ابو علی جبائی وغیرہ کے نزدیک وجود جسم کے لیے کم از کم آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔

(ج) الاولون کا مصداق اور ان کی دلیل کی وضاحت:

الاولــون کا مصداق جمہور اشاعرہ ہیں جو کہتے ہیں کہ وجود جسم کے لیے دو جز کا ہونا کافی ہے۔

ان کی دلیل کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر دو ایسے مرکب مجموعے ہوں جن میں سے ہر ایک مجموعہ دو جز سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک مجموعے پر ایک جز بڑھا دیا جائے تو اس کو دوسرے مجموعے کے مقابل میں اجسم بمعنی زائد فی الجسمیہ کہا جائے گا، اس کا مطلب یہ نکلا کہ نفس جسمیت کا تحقق دو جز سے ہو گیا تھا، اس تیسرے جزء سے جسمیت میں زیادتی ہوئی، کیونکہ اگر دو جزء سے جسمیت متحقق نہ ہوتی تو تیسرا جزء بڑھانے سے وہ مجموعہ جسم ہوتا، اجسم بمعنی زائد فی الجسمیۃ نہ ہوتا۔

شارح کی ذکر کردہ نظر کی وضاحت:

حاصل نظر یہ ہے کہ اجسم کا مشتق منہ جسم نہیں ہے، کہ اس کے معنی زائد فی الجسمیة ہوں، بلکہ اجسم جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے مشتق ہے، جو باب کرم سے آتا ہے، جسم الشئ بمعنی عظم الشئ، استعمال ہوتا ہے، اور اس میں صفت مشبہ، جسیم اور جسامۃ (بشم الجیم) آتا ہے، بہر حال جب اجسم کا مشتق منہ جسامت بمعنی ضخامت ہے تو ھذا اجسم من الآخر کا مطلب ہوگا کہ یہ ضخامت اور مقدار میں دوسرے سے بڑھا ہوا ہے نہ کہ جسمیت میں بڑھا ہوا ہے، اس

اعتبار سے اجسم اسم صفت ہوگا اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ذات ہے، اسم صفت نہیں ہے۔

ش ۱۴۳۳ھ، س ۱۴۳۱/۲۹ھ، سوال (۳۴) ص: ق/ ۲۵ج/ ۳۴

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مذکورہ دلیل کی وضاحت کریں۔
(ج) نیز جوہر فرد، کرہ حقیقی، سطح حقیقی، اور خط کی تعریف کر کے بتائیں کہ جوہر فرد کے اثبات میں کیا فائدہ ہے؟ بیان کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَأَقْوٰى أَدِلَّةِ إِثْبَاتِ الْجُزْءِ أَنَّهُ لَوْ وُضِعَتْ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ عَلٰى سَطْحٍ حَقِيْقِيٍّ لَمْ تَمَاسَّهُ إِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ، إِذْ لَوْ مَاسَّتْهُ بِجُزْأَيْنِ لَكَانَ فِيْهَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ، فَلَمْ تَكُنْ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ عَلٰى سَطْحٍ حَقِيْقِيٍّ.

ترجمہ: اور جز کے اثبات کی دلیلوں میں سے سب سے مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی سطح حقیقی پر رکھا جائے تو کرہ سطح حقیقی سے تماس نہیں کرے گا، مگر غیر منقسم جز کے ساتھ، اس لیے کہ اگر وہ دو جزوں کے ساتھ تماس کرے گا تو کرہ میں خط بالفعل ہوگا، پھر وہ کرہ حقیقی نہیں رہے گا۔

(ب) مذکورہ دلیل کی وضاحت:

جزء لایتجزی کے اثبات پر متکلمین نے متعدد دلیلیں پیش کیے ہیں، ان میں جو دلیل قوی تر ہے، شارح اولاً اس کو ذکر کر رہے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی کو سطح مستوی پر رکھا جائے تو جو جز (حصہ) اس کرہ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال کرے گا، وہ اتنا باریک جزء وحصہ ہوگا کہ جو نا قابل تقسیم ہوگا یہی جز لایتجزی ہے اور اگر بالفرض وہ حصہ

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

جو سطح مستوی سے اتصال کر رہا ہے قابل تقسیم ہو یعنی آگے اس کے اجزاء ہو سکیں، کم از کم دو جزء ہوں تو پھر ان کے آپس میں ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا، حالانکہ ہم نے کہا تھا کہ کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا، خط کا ہونا محال ہے، لہذا کرہ حقیقی کا سطح مستوی سے اتصال نا قابل تقسیم جز ہی سے ہوگا، وہی نا قابل تقسیم جزء جزء لایتجزی ہے۔

(ج) جوہر فرد، کرہ حقیقی، سطح حقیقی، اور خط کی تعریف:

جوہر فرد کی تعریف: وہ عین ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرے، نہ فعلاً نہ وہماً اور نہ فرضاً۔

کرہ حقیقی کی تعریف: وہ جسم ہے جس کو سطح واحد گھیرے ہوئے ہو، اس کے وسط میں ایک نقطہ ہو، اس نقطے سے نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہو۔

سطح حقیقی کی تعریف: جو طول وعرض میں انقسام کو قبول کرے اور عمق میں نہ کرے، مگر یہاں مراد سطح مستوی ہے، یعنی جس کے تمام اجزاء برابر ہوں اس میں اونچ نیچ نہ ہو۔

خط کی تعریف: خط وہ ہے جس کے اندر فقط طول ہو، عرض اور عمق نہ ہو۔

جوہر فرد کے اثبات میں کیا فائدہ ہے؟

جوہر فرد کے اثبات میں فائدہ یہ ہے کہ اس کے اثبات سے یہ فلاسفہ کے مسلک (یعنی جسم طبعی ان کے نزدیک ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے) کا بطلان لازم آتا ہے، اور اجسام طبعیہ کا اس سے مرکب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

☆☆☆

محل امتحان سوال (۳۵) ص: ق/۲۷ج/۳۶

(الف) بااعراب ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب تحریر کرتے ہوئے دونوں تعریفوں میں فرق بیان کریں۔ (ج) الوان، اکوان میں سے کون اجسام اور جواہر دونوں میں ہوتے ہیں، اور کون صرف اجسام کے ساتھ خاص ہوتے ہیں تحریر کریں۔

الجواب

عبارت بااعراب: (وَالْعَرْضُ مَا لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ)بَلْ بِغَيْرِهٖ، بِأَنْ يَكُوْنَ تَابِعاً لَهٗ فِي التَّحَيُّزِ أَوْ مُخْتَصاً بِهٖ اخْتِصَاصَ النَّاعِتِ بِالْمَنْعُوْتِ عَلٰى مَا سَبَقَ، لَا بِمَعْنٰى أَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ تَعَقُّلُهٗ بِدُوْنِ الْمَحَلِّ عَلٰى مَا وُهِمَ، فَإِنَّ ذٰلِكَ إِنَّمَا هُوَ فِي بَعْضِ الْأَعْرَاضِ.

ترجمہ: اور عرض ایسا ممکن ہے، جو قائم بالذات نہیں ہوتا، بلکہ قائم بالغیر ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ متحیز ہونے میں یا تو غیر کے تابع ہوتا ہے، یا اس کا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہوتا ہے جیسا صفت کا موصوف کے ساتھ خاص تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ تفصیل کے ساتھ گذر چکا ہے، اور اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا محل کے بغیر سمجھنا ناممکن ہوتا ہے، جیسے کہ بعض لوگوں کو اس کا وہم ہوا ہے، اس لیے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

مطلب: اس عبارت میں صاحب کتاب نے عالم کی دوسری قسم عرض کو بیان کیا ہے، اس کی تعریف کے سلسلے میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے (جو ماقبل میں گزر چکا ہے) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک عرض اس ممکن کو کہتے ہیں جو قائم بالذات نہیں ہوتا، بلکہ اپنے قیام میں غیر کا محتاج ہوتا ہے، اس طور پر کہ وہ اپنے تحیز میں اس غیر کے تابع ہوتا ہے۔

اور فلاسفہ کے نزدیک عرض اس ممکن کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہوتا ہے، اور اس غیر کے ساتھ اس کا ایسا خاص تعلق ہوتا ہے جیسا کہ موصوف اور صفت کے مابین خاص تعلق ہوتا ہے، اور اسی تعلق کی بنیاد پر عرض کو اس غیر کی صفت بنانا صحیح ہوتا ہے۔ (جواہر: ۹۷)

ان دونوں تعریفوں میں فرق ماقبل میں گزر چکا ہے، فلیراجع من شاء۔

(ج) الوان، اکوان میں سے کون اجسام و جواہر دونوں میں ہوتے ہیں؟

اکوان، اجسام اور جواہر دونوں میں ہوتے ہیں اور الوان صرف اجسام میں ہوتے ہیں۔

﴿ششماہی ۳۸ھ، سوال (۳۶) ص: ق/ ۲۸ ج/ ۲۷﴾

(الف) عبارت با اعراب لکھ کر ترجمہ کریں۔ (ب) عبارت میں اعراض، حدوث کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس کی وضاحت کریں۔ (ج) اعراض، جواہر اور حدوث کی تعریف تحریر کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: فَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ، وَالْأَعْيَانُ أَجْسَامٌ وَجَوَاهِرُ، فَنَقُوْلُ: الْكُلُّ حَادِثٌ، أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُوْنِ وَالضَّوْءُ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادُ بَعْدَ الْبَيَاضِ، وَبَعْضُهَا بِالدَّلِيْلِ وَهُوَ طَرَيَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِي أَضْدَادِ ذٰلِكَ، فَإِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ.

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کی دو قسمیں ہیں، اعیان اور اعراض اور اعیان کی دو قسمیں ہیں، اجسام اور جواہر تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام کے تمام حادث ہیں، بہر حال اعراض تو ان میں بعض کا حادث ہونا مشاہدہ سے ثابت ہے، جیسے کہ سکون کے بعد

حرکت کا ہونا اور روشنی کے بعد سیاہی کا ہونا، اور بعض کا حادث ہونا دلیل سے ثابت ہے، اور دلیل عدم کا طاری ہونا ہے، جیسے کہ اضداد میں ہوتا ہے، اس لیے قدیم ہونا عدم کے منافی ہے۔

(ب) اعراض کے حدوث کی دلیل کی وضاحت:

بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے، مثلاً: شئ جس وقت ساکن ہوتی ہے، حرکت سے عاری ہوتی ہے، پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جو کہ عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا، اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے ہی کا نام حدوث ہے، تو معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے، اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے، اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام ہی حدوث ہے، معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

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

اور کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل اس لیے ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے، جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہوگا وہ معدوم نہیں ہوسکتی، اور جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہوسکتی، لامحالہ حادث ہوگی۔

(ج) اعراض، جواہر، اور حدوث کی تعریف:

اعراض: وہ ممکن ہے جو متحیز بالذات ہو۔ جواہر: وہ ممکن ہے جو متحیز بالغیر ہو۔

حدوث: عدم سے وجود میں آنے کا نام حدوث ہے۔

سالانہ ۱۴۳۱ھ، سوال (۳۷) ص:ق/۲۹/ج/۳۸

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) هٰهنا کا مشارالیہ متعین کر کے مذکور اعتراض کی مع جواب وضاحت کریں، نیز عقول، نفوس مجردہ اور اعیان کی تعریف تحریر کریں

الجواب

عبارت با اعراب: وَهَا هُنَا أَبْحَاثٌ: الأَوَّلُ: أَنَّهُ لَا دَلِيْلَ عَلَى انْحِصَارِ الْأَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَجْسَامِ، وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ مُمْكِنٍ يَقُوْمُ بِذَاتِهِ وَلَا يَكُوْنُ مُتَحَيِّزاً أَصْلًا، كَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِي تَقُوْلُ بِهَا الْفَلَاسِفَةُ. وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُدَّعٰى حُدُوْثُ مَا ثَبَتَ وُجُوْدُهُ بِالدَّلِيْلِ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ، وَهُوَ الْأَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْأَعْرَاضُ، لِأَنَّ أَدِلَّةَ وُجُوْدِ الْمُجَرَّدَاتِ غَيْرُ تَامَّةٍ.

ترجمہ: اور یہاں چند بحثیں ہے، ان میں پہلی بحث: یہ ہے کہ اعیان کے جواہر اور اجسام میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، اور (نہ اس بات پر دلیل) ممتنع ہے ایسے ممکن کا وجود جو بذات خود قائم ہو اور بالکل متحیز نہ ہو، جیسے عقول اور نفوس مجردہ، جن کے فلاسفہ قائل ہیں، اور جواب یہ ہے کہ مدعی ان چیزوں کا حدوث ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے، اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں، اس لیے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہے۔

(ب) هٰهنا کا مشارالیہ اور مذکورہ اعتراض کی مع جواب وضاحت:

هٰهنا کا مشارالیہ حدوث عالم کی دلیلیں۔

یہ اعتراض اعیان کو اجسام اور جواہر فرد میں منحصر کرنے پر ہے، اعتراض کا ما

یہ ہے کہ اعیان کے صرف دو قسم اجسام اور جواہر میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہو جو قائم بالذات ہو، مگر متحیز نہ ہو، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے ممکنات بھی ہیں، جو قائم بالذات ہے اس بنا پر وہ عین ہیں، مگر وہ متحیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں، اس بنا پر نہ وہ جسم ہے، اور نہ جوہر فرد ہے، کیونکہ جسم اور جوہر فرد قابل اشارہ حسی ہوتے ہیں، مثلاً عقول عشرہ اور نفوس، جس کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں، جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین ہے، مگر متحیز اور قابل اشارہ حسی نہ ہونے کی وجہ سے نہ وہ جسم ہے اور نہ جوہر فرد، لہٰذا اعیان کو اجسام اور جواہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقصود اصلی تو ہمارا وجود باری تعالیٰ توحید باری اور صفات باری کا اثبات ہے، اور اس مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے، جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے، اس لیے ہمارا دعویٰ صرف ان ممکنات کے حدوث کا ہے، جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے، اور جن ممکنات کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اور اعیان متحیزہ اجسام و جواہر فردہ میں منحصر ہیں، رہے اعیان غیر متحیزہ یعنی جواہر مجردہ جیسے عقول، نفوس تو ہمارے نزدیک ان کا وجود ثابت نہیں، کیونکہ ان مجردات کے وجود کے دلائل ناقص ہیں، اسلامی قواعد کے خلاف ہیں، جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی قواعد کے خلاف ہونا بڑی کتابوں میں واضح کیا گیا ہے۔

عقول، نفوس مجردہ، اور اعیان کی تعریف:

عقول: یہ جمع ہے عقل کی، وہ ایسا جوہر ہے جو مادہ سے خالی ہوتا ہے اور خالق و مخلوق کے درمیان معلومات کا ایک واسطہ ہوتا ہے۔

نفوس مجردہ: نفوس ان ارواح کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہوں۔

اعیان متحیزہ: وہ ممکن ہے جو متحیز بالغیر ہو۔

ششماہی ۲۸ھ، سوال (۳۸) ص: ق/۳۰ ج/۴۰

(الف) بااعراب ترجمہ کریں۔(ب) عبارت مذکورہ اعتراض مع جو
وضاحت کریں۔(ج) حیز اور مکان کی تعریف قلم بند کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: الرَّابِعُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ جِسْمٍ فِي حَيِّزٍ لَ
عَدَمُ تَنَاهِي الْأَجْسَامِ، لِأَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِي الْمُمَا
لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيِّ. وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْحَيِّزَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ
الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِي يَشْغُلُهُ الْجِسْمُ وَيَنْفُذُ فِيهِ أَبْعَادُهُ.

ترجمہ: (حدوث عالم کی دلیل پر) چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز
ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا، کیونکہ حیز جسم حاوی کی اس سطح باطن کو کہتے ہیں
جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک حیز وہ موہوم
ہے جس کو جسم بھرے ہوئے رہتا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

(ب) اعتراض کی مع جواب وضاحت:

یہاں سے شارح چوتھا اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو شارح کے قول "الا
الجوهر او الجسم لايخلو من الكون فی حيز" پر وارد ہوتا ہے جس کا حاصل
ہے کہ اگر ہر جسم کے لیے کون فی الحیز ضروری ہے تو اجسام غیر متناہی ہونا بھی لاز
آئے گا، جو محال، کیونکہ حیز کہتے ہیں جسم حاوی کی اندرونی سطح کو جو جسم محوی کی بیرونی
سے ملی ہوئی ہو، پس جب ہر جسم کے لیے کون فی الحیز ضرور ہوگا تو جسم حاوی کے
بھی کوئی کون فی الحیز ضروری ہوگا، کیونکہ وہ بھی جسم ہے، پھر جس جسم حاوی کی اندرو

سطح کو حیز قرار دیا جائے اس کے لیے بھی کون فی الحیز ضروری ہوگا، اسی طرح ہر جسم حاوی کے لیے کون فی الحیز ضروری ہوگا اور یہ سلسلہ لاالیٰ نہایہ چلتا رہے گا جو مستلزم ہے تسلسل کو اور تسلسل محال اور باطل ہے۔

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حیز کی یہ تعریف جو معترض نے بیان کی، فلاسفہ کے نزدیک ہے اور اور متکلمین کے نزدیک حیز نام ہے اس خلاء کا جو موہوم یعنی خیال میں آنے والی چیز ہے، اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، جس کو جسم پر کرتا ہے، اور جسم کے ابعاد (طول، عرض، اور عمق) اس میں داخل ہوتے ہیں، جیسے لوٹا یا شیشی، جب پانی وغیرہ سے خالی ہو تو اس میں ایک خلا محسوس ہوتا ہے، (حالانکہ اس میں ہوا بھری ہوتی ہے) اور جب اس میں پانی وغیرہ بھر دیا جاتا ہے، تو پانی کے ابعاد ثلاثہ اس میں سماء جاتے ہیں، پس لوٹے کے اندرونی خلاء کا وہ حصہ جس کو پانی پر کیے ہو پانی کا حیز ہے۔

حیز اور مکان کی تعریف:

حیز: وہ فراغ متوہم ہے جس کو جسم پر کرتا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ نفوذ کرتے ہیں۔

مکان: وہ فراغ موہوم ہے جس کو جسم علی سبیل التوہم پر کرتا ہے۔

﴿ش ۲۹ھ، س ۳۰ھ، سوال (۳۹) ص: ق/۱۳۱ ج/﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) واجب الوجود کی تعریف کرنے کے بعد مذکورہ دونوں دلیلوں کی تشریح کیجئے اور فرق بھی بیان کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی) أيِ الذَّاتِ

الْـوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الَّذِي يَكُوْنُ وُجُوْدُهُ مِنْ ذَاتِهِ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ أَصْلاً، إِذْ لَوْ كَـانَ جَائِزَ الْوُجُوْدِ لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ، فَلَمْ يَصْلُحْ مُحْدِثاً لِلْعَالَمِ وَمُبْدِأً لَـهُ، مَعَ أَنَّ الْعَـالَمَ اسْمٌ لِجَمِيْعِ مَا يَصْلُحُ عَلَماً عَلَى وُجُوْدِ مُبْدِءٍ لَهُ، وَقَـرِيْبٌ مِنْ هٰذَا مَا يُقَالُ: إِنَّ مُبْدِأَ الْمُمْكِنَاتِ بِأَسْرِهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُوْنَ وَاجِباً، إِذْ لَوْ كَانَ مُمْكِناً لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمْكِنَاتِ، فَلَمْ يَكُنْ مُبْدِءاً لَهَا.

ترجمہ: اور عالم کا بنانے والا صرف اللہ تعالیٰ (اور اللہ تعالیٰ) وہ ذات واجب الوجود ہے، جس کا وجود صرف اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے موجود ہونے میں) کسی دوسری چیز کا محتاج نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کا وجود ممکن ہوگا تو وہ بھی عالم میں سے ہوگا، لہذا اس صورت میں وہ عالم کا صانع اور علت نہیں بن سکے گا، حالانکہ عالم ان تمام چیزوں کا نام ہے جو اپنی علت کے وجود پر دلالت کرتے ہیں، اور اسی دلیل کے قریب قریب وہ دلیل ہے جو اس طرح بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ اگر وہ علت بھی ممکن ہوگی تو پھر تمام ممکنات کی علت نہیں ہو سکے گی۔

(ب) واجب الوجود کی تعریف اور دونوں دلیلوں کی تشریح مع الفرق:

واجب الوجود: جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو، یعنی جو ہمیشہ سے ہو، اور ہمیشہ رہے اور اس کا وجود ذاتی ہو، اور اپنے وجود میں بالکل کسی کا محتاج نہ ہو اور وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

دونوں دلیلوں کی تشریح اور ان میں فرق:

صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی عبارت مذکورہ میں دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں، پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے عالم پورا کا پورا محدث ہے، پس اگر اس کا صانع واجب الوجود نہ ہو بلکہ جائز الوجود یعنی ممکن ہو تو وہ من جملہ عالم کے ہوگا یعنی عالم میں داخل ہوگا،

پس وہ عالم کے محدث اور بعد نہیں ہوگا، ورنہ اپنے محدث ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنے صانع اور موجد کے وجود پر علامت اور دلیل ہو، پس اگر صانع عالم ممکن ہو تو وہ من جملہ عالم کے ہوگا، مستلزم ہوگا خود اس کے اپنے اوپر علامت اور دلیل ہونے کو، حالانکہ کسی شئ کا خود اپنے اور یہ وجود پر علامت اور دلیل ہونا محال ہے۔

دونوں میں فرق:

دونوں قریب قریب ہے، یعنی دونوں کا ماحصل ایک ہے، فرق صرف الفاظ اور تعبیر کا ہے، پہلی دلیل بطریق حدوث ہے، اور دوسری دلیل بطریق امکان۔

سالانہ ۳۷ھ، سوال (۴۰) ص: ق/۳۳ ج/۴۱

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) برہان تمانع کی تقریر مذکور کی اطمینان بخش تشریح کیجئے۔ (ب) اور بتائے کہ تقریر مذکور سے شارح کن اعتراضات کو دفع کیا ہے؟

الجواب

عبارت بااعراب: وَتَقْرِيْرُهُ: أَنَّهُ لَوْ أَمْكَنَ إِلٰهَانِ لَأَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ بِأَنْ يُرِيْدَ أَحَدُهُمَا حَرَكَةَ زَيْدٍ وَالْآخَرُ سُكُوْنَهُ، لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا فِي نَفْسِهٖ أَمْرٌ مُمْكِنٌ، وَكَذَا تَعَلُّقُ الْإِرَادَةِ بِكُلٍّ مِنْهُمَا إِذْ لَا تَضَادَ بَيْنَ الْإِرَادَتَيْنِ، بَلْ بَيْنَ الْمُرَادَيْنِ، وَحِيْنَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ الْأَمْرَانِ فَيَجْتَمِعُ الضِّدَّانِ أَوْ لَا فَيَلْزَمُ عَجْزُ أَحَدِهِمَا. وَهُوَ أَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَالْإِمْكَانِ.

ترجمہ: اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بھی ممکن ہوگا، اس طریقے پر کہ ان میں سے ایک تو زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس

کے سکون کا، اس لیے ان دونوں میں سے ہر ایک فی نفسہ (امر ممکن ہے) اس لیے کہ دو ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں، بلکہ دو مرادوں کے درمیان ہے اور اس وقت یا تو دونوں باتیں حاصل ہوں گی تو دو ضد جمع جائیں گی، یا نہیں، تو ان دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور یہ حدوث وامکان کی علامت ہے۔

(ب) برہان تمانع کی تقریر کی تشریح:

برہان تمانع کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر عالم میں دو یا دو سے زیادہ خدا کا وجود ممکن ہو تو ایسا تو ممکن ہو نہیں سکتا کہ ایک عاجز و مجبور ہو اور دوسرا قادر و مختار، بلکہ لامحالہ دونوں قادر و مختار ہوں گے اور جب دونوں قادر و مختار ہوں گے تو ان میں اختلاف ممکن ہوگا، بایں طور کہ ایک مثلاً زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا، اب دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں کی مراد پوری ہوگی، یعنی حرکت وسکون دونوں ہی وجود میں آئیں گے، پس اجتماع ضدین لازم آئے گا، یا دونوں کی مراد پوری نہ ہوگی تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوگا، پس خدا کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اجتماعِ ضدین اور خدا کا عاجز ہونا دونوں باتیں محال ہوں، اور یہ لازم آیا ہے کہ دو یا دو سے زیادہ خدا کو ممکن کہنے سے، پس خدا کا متعدد ہونا محال ہے۔

وهو امارة الحدوث الخ: یعنی کسی کا عاجز ہونا اس کے حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے، اس لیے کہ وہ اپنے ارادہ کی تکمیل میں اور اپنی مراد کو حاصل کرنے میں اس کا محتاج ہے کہ کوئی اس کے ساتھ مزاحمت کرے، پس اس میں احتیاج پایا گیا جو قدیم اور واجب کے منافی ہے۔

(ج) تمانع کی تقریر سے شارح کن اعتراض کو دفع کیا ہے؟

شارح نے تمانع کی تقریر سے توحید پر ہونے والے اعتراضات اور عقیدہ تثلیث کو دفع کیا ہے۔

سوال (۴۱) ص: ق/۴۴ س ج/۳۴

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) سوال میں مذکور اعتراض وجواب کی وضاحت کریں، نیز بتائیے کہ آیت برہان قطعی ہے یا برہان ظنی؟

الجواب

عبارت با اعراب: فَإِنْ قِيلَ: مُقْتَضٰى كَلِمَةِ لَوْ أَنَّ انْتِفَاءَ الثَّانِي فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي بِسَبَبِ انْتِفَاءِ الْأَوَّلِ، فَلَا يُفِيدُ إِلَّا الدَّلَالَةَ عَلٰى أَنَّ انْتِفَاءَ الْفَسَادِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي بِسَبَبِ انْتِفَاءِ التَّعَدُّدِ. قُلْنَا: نَعَمْ بِحَسَبِ أَصْلِ اللُّغَةِ، لٰكِنْ قَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلْاِسْتِدْلَالِ بِانْتِفَاءِ الْجَزَاءِ عَلٰى انْتِفَاءِ الشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلٰى تَعْيِيْنِ زَمَانٍ، كَمَا فِي قَوْلِنَا: لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيْماً لَكَانَ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ، وَالْآيَةُ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ.

ترجمہ: پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ کلمہ ''لو'' اول (شرط) کے منتفی ہونے کی وجہ سے ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کا تقاضا کرتی ہے، تو (اس صورت میں آیت: لو کان فیهما آلهة الا اللّٰه لفسدتا) صرف اسی بات کا فائدہ دے گی کہ زمانہ ماضی میں فساد عالم کا انتفاء تعدد الٰہ کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے، لیکن کبھی کلمہ ''لو'' زمانے کی تعیین پر دلالت کیے بغیر جزاء کے منتفی ہونے سے شرط منتفی ہونے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، جیسے کہ ہمارا قول: لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر ہے اور آیت قرآنی اس قبیل سے ہے۔

(ب) سوال میں مذکور اعتراض وجواب کی وضاحت:

یہاں سے شارح علامہ تفتازانیؒ ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو آیت کریمہ کو

تعدد الٰہ کے بطلان کی دلیل قرار دینے پر وارد ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ: ’’لو کان فیھما آلۃ‘‘ میں ’’لو‘‘ شرط ہے، جو نحویوں کے بیان کے مطابق اول یعنی شرک کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی یعنی جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے، جیسے کوئی کہے: لو جئتنی لاکرمتک، اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا، اس کا صاف مطلب یہی ہوا کہ تمہاری آمد نہ ہونے کے سبب میری طرف سے ماضی میں تمہارا اکرام نہیں ہوا، اس لحاظ سے آیت لو کان فیھما آلھۃ کا معنی یہ ہوا کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو فساد ہونے کے سبب ماضی میں فساد کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا انتفا فساد پر انتفاء تعدد دلیل ہوا، خود انتفاء تعدد پر کوئی دلیل نہیں، جب کہ مقصود تعدد الٰہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا ہے، گویا اعتراض کے دو جز ہیں، ایک یہ ہے ’’لو‘‘ انتفاء اول کے سبب انتفاء ثانی پر دلالت کرتا ہے، دوسرے یہ کہ ماضی میں ثانی کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے، جواب میں اعتراض کے ان دونوں اجزاء کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

جواب: حاصل جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ حرف ’’لو‘‘ کا اصلی اور وضعی معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا، لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس یعنی انتفاعِ ثانی کے سبب انتفاء اول پر دلالت کرتا ہے، دراں حالیکہ اول کا کسی خاص زمانے کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، مثلاً: ہمارا قول: لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیرا (اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا) اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ غیر متغیر نہیں بلکہ متغیر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ قدیم نہیں ہے، تو دیکھئے اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے اول یعنی قدیم ہونے کی نفی پر، اسی طرح آیت میں حرف لو انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کے لیے ہے اور آیت کا معنی ہے اگر متعدد الٰہ ہوتے تو فساد ہوتا، لیکن فساد نہیں ہوا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد الٰہ نہیں ہیں۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ اصلی معنی اور ہے اور معنی مستعمل فیہ اور ہے، اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے معترض کو دھوکا ہوا ہے۔

یہ آیت برہان قطعی ہے یا برہان ظنی؟
آیت برہان ظنی ہے ظاہراً اور برہان قطعی ہے باطناً

سوال (۴۲) ص: ق/۳۶ ج/۴۴

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) ھذا کا مشار الیہ متعین کرتے ہوئے عبارت کی وضاحت کریں، نیز قدیم بالزمان اور حادث بالذات کی مراد لکھیں۔

الجواب

عبارت بااعراب: وَهٰذَا كَلَامٌ فِي غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ، فَإِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيْدِ .وَالْقَوْلُ بِإِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِي قَوْلَهُمْ بِأَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ، فَإِنْ زَعَمُوْا أَنَّهَا قَدِيْمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنَى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَهٰذَا لَا يُنَافِي الْحُدُوْثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ إِلَى ذَاتِ الْوَاجِبِ، فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةِ. مِنِ انْقِسَامِ كُلٍّ مِنَ الْقُدُوْمِ وَالْحُدُوْثِ إِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ، وَفِيْهِ رَفْضٌ لِكَثِيْرٍ مِنَ الْقَوَاعِدِ.

ترجمہ: اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے، اس لیے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے، اور امکان صفات کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے، پس اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں، سبوق بالعدم کے نہ ہونے کے معنی، اور یہ حدوث ذاتی یعنی احتیاج الی ذات الواجب کے منافی نہیں تو یہ قائل ہونا اس کا جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں، یعنی قدیم اور حادث دونوں کا منقسم ہونا ذاتی اور

زمانی کی طرف اور اس کے اندر بہت سے قواعد چھوڑنا ہے۔

(ب) هذا کا مشارٌ الیہ اور عبارت کی تشریح:

ہذا کا مشار الیہ: عام طور پر شراح نے ہذا کا مشار الیہ کلام متاخرین کو قرار دیا ہے، مگر اس کے بعد عبارت کے پیش نظر واجب اور قدیم کے دمیان نسبت کے بارے میں گذشتہ بحث کو مشار الیہ قرار دینا زیادہ درست ہے۔ (بیان الفوائد: ۱۶۹)

عبارت کی تشریح: علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ انتہائی دشوار ہے، کیونکہ اس سلسلے میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے، متقدمین اس بات کے قائل ہیں کہ صفات باری تعالیٰ قدیم ہے، لیکن واجب نہیں، جب کہ متاخرین کا کہنا ہے صفات باری واجب لذاتہ ہے، صاحب کتاب متقدمین اور متاخرین کے اس اخلاف کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صفات باری کے متعلق یہ بحث انتہائی دشوار اور مشکل ہے، اور اس کے دشوار ہونے کیوجہ یہ ہے کہ اگر ہم متقدمین کے نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں اور صفات کو قدیم قرار دیتے تو ان کا ممکن اور حادث ہونا لازم آتا ہے، اور صفات کو ممکن اور حادث کہنا صحیح نہیں، اور اگر ہم اس سلسلے میں متاخرین کے قول کے قائل ہوتے ہیں اور صفات کو واجب لذات کہتے ہیں تو واجب لذات متعدد ہو جائیں گے، اور واجب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے، اسی وجہ سے کچھ لوگوں نے درمیان کی رائے نکالی ہے، وہ اس طرح کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں، (۱) قدیم بالذات۔ (۲) قدیم بالزمان۔ اسی طرح حادث کی بھی دو قسمیں ہیں: () حادث بالذات۔ (۲) حادث بالزمان۔ لہذا یہ صفات حادث بالذات ہیں کیونکہ یہ اپنے وجود میں باری تعالیٰ کی محتاج ہیں، اس سے تعدد واجب لذاتہ والا اشکال دور ہو جائے گا، لیکن ان صفات پر کبھی عدم طاری نہیں ہوا اس اعتبار سے یہ قدیم بالزمان ہیں، اس سے دوسرا اشکال دور ہو جائے گا کہ صفات ممکن ہیں، مگر تفتازانیؒ اس

رائے کو بھی رد کر رہے ہیں، کیونکہ اس رائے کو ماننے کی صورت میں اسلام کے بہت سے عقیدوں پر زد پڑ جائے گی، وہ اس طرح کہ حدوث وقدوم کی جو تقسیم ہے وہ فلاسفہ کے نزدیک ہے نہ کہ متکلمین کے نزدیک، لہذا اس تقسیم کو ماننے کی صورت میں عالم کو قدیم ماننا پڑے گا، حالانکہ یہ اہل سنت کے نزدیک باطل ہے۔

قدیم بالزمان سے مراد: قدیم بالزمان سے مراد جس پر کبھی بھی عدم طاری نہ ہوا ہو۔

حادث بالذات سے مراد: جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ (جواہر:۱۱۴۔)

داخلہ امتحان ۳۲ھ، سوال (۴۳) ص: ق/ ۸ ج/ ۴۶

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) سوال میں مذکور اعتراض وجواب کی وضاحت کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ يَصِحُّ إِطْلَاقُ الْمَوْجُودِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيْمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ؟ . وَإِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِإِطْلَاقِ اسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ إِذْنٌ بِإِطْلَاقِ مَا يُرَادِفُهُ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ أَوْ مِنْ لُغَةٍ أُخْرٰى وَمَا يُلَازِمُ مَعْنَاهُ،

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیسے صحیح ہے موجود واجب قدیم اور اس کے مثل کا اطلاق ان الفاظ میں سے جن کے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی ہے، ہم کہیں گے کہ اجماع کی وجہ سے اور وہ ادلہ شرح میں سے ہے، اور جب شریعت وارد ہو کسی زبان میں کسی اسم کے اطلاق کے سلسلے میں تو یہ اجازت ہے اس لفظ کے اطلاق کی جو اس کی مرادف ہو، اسی زبان کا ہو یا دوسری زبن کا اور جو اس کے معنی کو لازم ہو۔

(ب) اعتراض و جواب کی وضاحت:

اس سے پہلے کہا گیا کہ شریعت سے جن الفاظ کا ثبوت اللہ کے لیے نہیں ہے، ان الفاظ کو اللہ کے لیے نہیں بولا جائے گا، اس پر اعتراض ہے، خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر اس وجہ سے ممنوع ہے کہ یہ الفاظ شریعت میں وارد نہیں ہوئے تو واجب، قدیم، اور موجود جیسے وغیرہ الفاظ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیسے درست ہوگا؟ کیونکہ یہ الفاظ بھی تو شریعت میں وارد نہیں ہوئے ہیں۔

قلنا: سے اس کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے، اور اجماع ادلۂ شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے، لہذا جب اجماع سے ان الفاظ کا اطلاق ثابت ہے تو ان کو بولنا صحیح ہے۔

وقد يقال الخ: یہاں اعتراض مذکور کا دوسرا جواب دے رہے ہیں، اور چونکہ یہ جواب شارح کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہیں اس لیے اس کو صیغۂ تمریض یعنی "یقال" سے ذکر کر رہے ہیں۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب اور قدیم یہ دونوں لفظ اللہ تعالیٰ کے مرادف اور ہم معنی الفاظ ہیں، اور موجود واجب کے لیے لازم ہے، اور شریعت جب کسی زبان کے کسی لفظ کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق کرے تو یہ اجازت ہے ان تمام الفاظ کے اطلاق کی جو اس کے ہم معنی ہیں، اسی طرح ان الفاظ کی بھی جن کو اس کے معنی مستلزم ہوں، خواہ وہ الفاظ اسی زبان کے ہوں یا دوسری زبان کے، پس جب باری تعالیٰ پر لفظ اللہ کا اطلاق ثابت ہے تو اب ہمارے لیے ان تمام الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہے، جو لفظ اللہ کے ہم معنی ہیں، جیسے: واجب اور قدیم، اسی طرح ان الفاظ کے اطلاق کی بھی اجازت ہے جو اللہ کے معنی کے لیے لازم ہیں، جیسے موجود۔

ش۳۲ھ،۲۶ھ،سوال (۴۴) ص:ق/۳۹ج/۴۷

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔(ب) مطلب لکھئے۔(ج) اگر اللہ تعالیٰ متمکن نہیں ہے تو ''استویٰ علی العرش'' کا کیا مطلب ہے؟

الجواب

عبارت با اعراب: (وَلَا يَتَمَكَّنُ فِي مَكَانٍ) لِأَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نُفُوْذِ بُعْدٍ فِي بُعْدٍ آخَرَ مُتَحَقِّقٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ يُسَمُّوْنَهُ الْمَكَانَ. وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ امْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ أَوْ بِنَفْسِهِ عِنْدَ الْقَائِلِيْنَ بِوُجُوْدِ الْخَلَاءِ، وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَالْمِقْدَارِ، لِاسْتِلْزَامِهِ التَّجَزِّيْ.

ترجمہ: اور وہ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے، اس لیے کہ تمکن نام ہے کسی بعد کے داخل ہونے کا دوسرے بعد میں جو موجود یا متحقق ہے، جس کا وہ لوگ مکان نام رکھتے ہیں، اور بعد نام ہے اس امتداد کا جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے، یا بذات خود (قائم ہوتا ہے) ان لوگوں کے نزدیک جو خلاء کے وجود کے قائل ہیں، اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے، اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے تجزی کو۔

(ب) مطلب:

اس عبارت میں صاحب کتاب نے اللہ تعالیٰ کے لیے عدم ممکن فی المکان کو ثابت کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مکان ایسی چیز کا ہوتا ہے، جس کے لیے امتداد اور مقدار ہونا ضروری ہے، اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک و بے نیاز ہیں، بایں وجہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے امتداد اور مقدار مانی جائے گی تو یہ دونوں تجزی اور تقسیم کو مستلزم ہوتی ہیں، بس اللہ تعالیٰ کا بھی تجزی اور منقسم

ہونا لازم آئے گا، اور اللہ تعالیٰ کے لیے تجزی اور تقسیم کا ہونا باطل ہے، اس لیے اللہ کو مکان میں متمکن نہیں ہے۔

(ج) تو پھر استویٰ علی العرش کا کیا مطلب؟

اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہیں، لیکن اس کے باوجود متمکن نہیں ہیں، بلکہ عرش پر اس طرح مستوی ہیں، جو ان کے شایان شان ہیں۔ (جواہر: ۱۲۲)

ش ۲۷ھ، و ۲۵/ ۳۷ھ، سوال (۴۵) ص: ق/ ۴۰ ج/ ۴۸

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) عدم تحیز کی دونوں دلیلوں کی وضاحت کریں۔ (ج) نیز مکان اور حیز کی تعریف لکھئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ تَحَيَّزَ فَإِمَّا فِي الْأَزَلِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْحَيِّزِ، أَوْ لَا فَيَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ. وَأَيْضًا إِمَّا أَنْ يُسَاوِيَ الْحَيِّزَ أَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ، فَيَكُونُ مُتَنَاهِيًا، أَوْ يَزِيدَ عَلَيْهِ فَيَكُونُ مُتَجَزِّئًا. وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِي جِهَةٍ لَا عُلُوٍّ وَلَا سِفْلٍ وَلَا غَيْرِهِمَا.

ترجمہ: رہی بات اللہ کے متحیز نہ ہونے کی دلیل تو یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا وہ ازل میں متحیز ہوگا، تو اس صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا ہونا لازم آئے گا یا ازل میں متحیز نہیں ہوگا، تو اس صورت میں وہ محل حوادث ہوگا، نیز یا تو وہ حیز کے برابر ہوگا، یا حیز سے کم ہوگا، ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا یا حیز سے بڑا ہوگا تو متجزی ہوگا اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے، نہ فوق میں نہ تحت میں، اور نہ دونوں کے علاوہ میں۔

(ب) عدم تحیز کی دونوں دلیلوں کی وضاحت:

پہلی دلیل: پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ازل ہی سے متحیز ہوں گے یا ازل کے بعد، پہلی صورت میں حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا، کیونکہ ازل ہی سے متحیز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ حیز ازل میں موجود ہو اور دوسری صورت میں اس کا تحیز یعنی کون فی الحیز (حیز میں حصول) حادث ہوگا، اس کے حادث ہونے سے اللہ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں، حادث نہیں ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ حیز میں نہیں ہے۔

دوسری دلیل: دوسری دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متحیز ہوں تو وہ حیز کے مساوی ہوں گے، یا اس سے کم ہوں گے، یا اس سے زیادہ ہوں گے، پہلی دونوں صورتوں میں اللہ تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا، کیونکہ حیز متناہی ہے، پس جو شیٔ اس کے برابر ہوگی یا اس سے کم ہوگی وہ بھی متناہی ہوگی، اور تیسری صورت میں اللہ کا متجزی اور منقسم ہونا لازم آئے گا، کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا ایک حصہ تو وہ ہوگا جو حیز کے اندر ہوگا اور دوسرا حصہ وہ ہوگا جو حیز سے زائد اور خارج ہوگا اور اللہ تعالیٰ تناہی اور تجزی سے پاک وصاف ہے، لہذا حیز سے بھی لامحالہ پاک وصاف ہوں گے۔

مکان اور حیز کی تعریف:

یہ دونوں تعریفیں گذر چکی ہیں۔

سوال (۴۶) ص: ق/۴۰ ج/

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) عبارت میں مذکورہ زمانے کی دونوں تعریفیں کرتے ہوئے بتائیں کہ اللہ تعالیٰ زمانے سے پاک کیوں؟ اس کا جواب لکھئے۔

مکتبۃ صوت القرآن دیوبند

الجواب

عبارت با اعراب: (وَلَا يَجْرِىْ عَلَيْهِ زَمَانٌ) لِأَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مُتَجَدِّدٍ مُقَدَّرٍ بِهٖ مُتَجَدِّدٌ آخَرُ، وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ عَنْ مِقْدَارِ الْحَرَكَةِ، وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنْ ذٰلِكَ .

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوتا، اس لیے کہ زمانے سے ہمارے نزدیک ایسا امر حادث مراد ہوتا ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جاتا ہے، اور فلاسفہ کے نزدیک اس سے مراد مقدار حرکت ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

(ب) زمانے کی دو تعریفیں:

اشاعرہ کے نزدیک زمانہ سے مراد: ایسا متجدد (شیئاً فشیئاً ہونے والا امر) ہے، جس کے ذریعے دوسرے امر متجدد کا اندازہ کیا جائے، مثلاً: ساعات سے ایام کا، ایام سے شہور کا، شہور سے سنہ کا اور سنوات سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک: زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے۔

اللہ تعالیٰ زمانے سے پاک کیوں ہے؟

اللہ تعالیٰ زمانے سے پاک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اشاعرہ کی تعریف کے اعتبار سے زمانہ سے مراد امر متجدد ہے اور امر متجدد حادث ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ تجدد اور حدوث سے پاک وصاف ہے۔

اور فلاسفہ کی تعریف کے اعتبار سے زمانے سے مراد مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار و حرکت سے پاک ہے، لہذا دونوں تعریفوں کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ زمانے سے پاک وصاف ہے۔

سالانہ امتحان سوال (۴۷) ص: ق/۴۲ ھ ج/ ۴۹

(الف) با اعراب عبارت کا ترجمہ کریں۔ (ب) فریق مخالف کی دونوں دلیلوں کی وضاحت کریں۔ (ج) دلیل عقلی کا جواب تحریر کر کے بتائیں کہ فریق مخالف سے کون مراد ہے؟

الجواب

عبارت با اعراب: وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ لِلنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَالصُّوْرَةِ وَالْجَوَارِحِ بِأَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدَيْنِ فَرْضًا لَا بُدَّ أَنْ يَكُوْنَ أَحَدُهُمَا مُتَّصِلًا بِالْآخَرِ مُمَاسًّا لَهُ أَوْ مُنْفَصِلًا عَنْهُ، مُبَايِنًا فِي الْجِهَةِ، وَاللّٰهُ تَعَالٰى لَيْسَ حَالًّا وَلَا مَحَلًّا لِلْعَالَمِ، فَيَكُوْنُ مُبَايِنًا لِلْعَالَمِ فِي جِهَةٍ، فَيَتَحَيَّزُ فَيَكُوْنُ جِسْمًا أَوْ جُزْءَ جِسْمٍ مُصَوَّرًا مُتَنَاهِيًا.

ترجمہ: اور فریق مخالف نے ان نصوص ظاہر سے استدلال کیا ہے، جو جہت جسمیت، صورت اور جوارح کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور ان سے استدلال اس طرح کیا ہے اگر دو موجود کو فرض کرلیا جائے تو ان میں سے ایک جہت میں ایک کا دوسرے سے متصل ہونا یا الگ ہونا ضروری ہے، اور اللہ تعالیٰ عالم کے نہ تو حال ہیں، نہ محل ہیں، پس اگر وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہوگا تو متحیز ہوگا، پھر وہ جسم یا جسم کا وہ حیز جو متصور اور متناہی ہوتا ہے وہ ہوگا۔

(ب) فریق مخالف کا دونوں دلیلوں کی وضاحت:

فریق مخالف نے اپنے موقف (یعنی اللہ تعالیٰ کا جسم، جہت، صورت اور جوارح ہیں) پر دلیل نقلی و دلیل عقلی دونوں سے استدلال کیا ہے، چنانچہ ان کی دلیل نقلی قرآن وحدیث کے وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لیے مذکورہ اوصاف

ہونے پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، الیہ یصعد کلم الطیب تو صعود ایک جہت میں ہوگا، تو اس سے باری تعالیٰ کے لیے جہت ثابت ہوئی، دوسری آیت: الرحمن علی العرش الاستوی، تو اس سے باری تعالیٰ کے لیے جسم ثابت ہوا، تیسری آیت: یوم یکشف عن ساق، چوتھی آیت: یدا للہ فوق ایدیھم، پانچویں آیت: ویبقیٰ وجہ ربک، ان آیتوں سے اللہ تعالیٰ کے لیے: وجہ، ید، اور ساق، کا ثبوت ہوتا ہے، اور احادیث میں بھی جوارح کا تذکرہ ہے، مثلاً: ان الجبار یضع قدمہ فی النار، وغیرہ تو ان سے اعضاء کا ثبوت ہوتا ہے، بہر حال مخالفین اس قسم کی آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

اور ان کی دلیل عقلی یہ ہے کہ ہر ایسی دو چیزیں جن کو موجود فرض کیا جائے، دو حال سے خالی نہیں، یا تو دونوں باہم متصل ہوں گی اور ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہوں گی، یا دونوں منفصل ہوں گی اور ایک دوسرے کے مخالف ہوں گی جہت میں، مثلاً: ایک جہت مشرق میں ہوگی تو دوسری جہت مغرب میں یا ایک جہت جنوب میں ہوگی تو دوسری جہت شمال میں، یا ایک جہت فوق میں ہوگی تو دوسری جہت تحت میں، پس جب دنیا کی کوئی بھی دو چیزیں اس سے خالی نہیں، تو عالم اور صانع بھی اس سے خالی نہیں ہوں گے، یعنی دونوں بھی یا تو باہم متصل ہوں گے یا منفصل، لیکن یہاں پہلا احتمال تو باطل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نہ تو حال ہیں اور نہ محل عالم کے لیے، یعنی نہ تو اللہ تعالیٰ کا حلول عالم کے اندر ہے اور نہ عالم کا حلول اللہ تعالیٰ کے اندر ہے، پس دوسری صورت متعین ہوگئی کہ دوسرے سے منفصل ہوں گے، اور جہت میں مختلف، پس اللہ کا جہت ہونا ثابت ہوگیا، اور جو چیز کسی جہت میں ہوتی ہے، وہ متحیز ہوتی ہے، پس اللہ تعالیٰ متحیز بھی ہوں گے، اور ہر متحیز جسم ہوتا ہے، یا جسم کا جز یعنی جوہر ہوتا ہے، لہذا باری تعالیٰ بھی جسم یا جوہر ہوں گے اور ہر جسم و جوہر مصور و متناہی ہوتا ہے، لہذا اللہ تعالیٰ بھی مصور اور متناہی ہوں گے۔ (العیاذ باللہ)

عقلی دلیل کا جواب:

عقلی دلیل کا جواب کا حاصل یہ ہے کہ دنیا کی چیزوں کی طرح صانع عالم کے بارے میں یہ گمان کرنا کہ وہ بھی عالم کے ساتھ متصل ہوگا یا منفصل، یہ محض وہم ہے، اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانے کے قبیل سے ہے، جو قیاس مع الفارق ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

(ج) فریق مخالف سے کون لوگ مراد ہیں؟

جاننا چاہیے کہ فریق مخالف سے مصنفِ کتاب کی مراد فرقہ مشبہ ہے اور مجسمہ ہے۔

سالانہ ۲۷ھ، سوال (۴۸) ص:ق/۳۴۳ ج/۵۱

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مذکورہ مسئلہ کی اس طرح تشریح کریں کہ مسئلہ مع دلیل واضح ہو جائے (ج) شارح نے اہل باطل کے جو نظریات ذکر کیے ہیں ان کی وضاحت کر کے ان کا رد بھی کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ شَيْءٌ) لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعَجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ إِلٰى مُخَصِّصٍ؛ مَعَ أَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُوْمِ الْعِلْمِ وَشُمُوْلِ الْقُدْرَةِ، فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٍ وَعَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٍ، لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَاسِفَةُ أَنَّهٗ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلٰى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ، وَالدَّهْرِيَّةُ عَلٰى أَنَّهٗ تَعَالٰى لَا يَعْلَمُ ذَاتَهٗ.

ترجمہ: اور اس کا علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے، اس لیے کہ بعض سے جہل اور بعض سے عجز نقص ہے، اور کسی مخصص کی جانب احتیاج ہے، باوجود کہ نصوص قطعیہ

ناطق ہیں علم کے عموم اور قدرت کے شمول کے سلسلے میں کہ وہ ہر چیز کو جاننے والا اور ہر چیز پر قا
ہے، ایسا نہیں، جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں، کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو نہیں جانتا، اور ایک سے
زیادہ قدرت نہیں رکھتا اور دہریہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو نہیں جانتا۔

(ب) مسئلہ کی مع دلیل وضاحت:

مصنفؒ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت سے کوئی شئ خارج نہیں ہے، بلکہ اس کو تمام شئ کا علم ہے، اور اس میں تمام قسم کے تصرفات کرنے پر قادر بھی ہے، شارح اس کی تین دلیل بیان کرتے ہیں، دو عقلی اور ایک نقلی۔

پہلی دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو تمام چیزوں کا عالم اور اس پر قادر نہ مانا جائے تو اس کو بعض چیزوں سے جاہل اور عاجز کہنا پڑے گا، اور یہ محال ہے اس لیے کہ اس میں نقصان ہے اور باری تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے، اس لیے وہ جہل اور عجز سے بھی پاک ہے۔

دوسری دلیل عقلی: جس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر یہ مانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کو بعض چیزوں کا علم ہے اور بعض کا نہیں ہے، اور اسی طرح بعض پر قادر ہے اور بعض پر قادر نہیں ہے تو چونکہ اللہ تعالیٰ کا تعلق تمام اشیاء کے ساتھ برابر ہے اس لیے صورت میں ان بعض علم وقدرت کو کوئی ترجیح دینے والا ہوگا یا نہیں، اگر نہیں ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر کوئی مرجح اور مخصص ہے تو اللہ تعالیٰ کا اس کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا، اور یہ بھی محال ہے، اس لیے کہ یہ اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے، لہذا ثابت ہوا کہ اس کو تمام چیزوں کا علم اور اس پر قدرت بدرجہ اتم ہے۔

تیسری دلیل نقلی: جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جگہ جگہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے علم کا بیان موجود ہے، جیسے: وهو على كل شئ قدير، وهو

بکل شئ علیم ،وغیرہ،اس طرح کی تمام آیتیں اعلان کررہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا علم بھی رکھتے ہیں اور اس پر قدرت بھی ہے۔

(ج) اہل باطل کے نظریات اوران کارد:

باطل فرقوں میں سے فلاسفہ کی نظریہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو تمام کلیات کا تو علم ہے، لیکن جزئیات میں تفصیل ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ جزئیات مادی ہیں تو اس کا علم اللہ تعالیٰ کو نہیں اور اگر وہ جزئیات غیر مادی ہے جیسے: عقول عشرہ، روح وغیرہ تو اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ علم نام ہے حصول صورت الشئ فی الذهن ،لہذا حصول علم کے لیے شئ کی صورت ذہن میں جانا ضروری ہے، اور مادیات کی جو صورت ذہن میں جائے گی وہ مادہ کے ساتھ جائے گی اور کسی شئ کا مادہ کے ساتھ جانے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے ساتھ منقش بھی ہو اور منقش ہونے کے لیے اس قوت کا مادی ہونا ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ مادہ سے منزہ ہے، اس لیے اس کو مادی چیزوں کا علم نہیں ہوسکتا۔

اور اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو تمام ممکنات کے ہر کلی وجزئی کا علم ہے، اور اس میں تمام قسم کے تصرفات کرنے کا اختیار ہے، اہل سنت کی طرف سے فلاسفہ کی دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ علم حصول صورت کا نام نہیں ہے، بلکہ اس تعلق کا نام ہے جو بین العالم والمعلوم ہوتا ہے، اور مادی غیر مادی تمام چیزوں کو شامل ہوتا ہے۔

فلاسفہ کا نظریہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ من کل الوجوہ یعنی ہر حیثیت سے واحد ہیں، اور قاعدہ یہ ہے الواحد لایصدر عنہ الا واحد (یعنی واحد سے واحد ہی صادر ہوسکتا ہے) لہذا باری تعالیٰ سے جسم کا صدور نہیں ہوسکتا، کیونکہ وہ اجزاء سے مرکب ہونے کی بنا پر کثیر پر مشتمل ہے، بلکہ اس سے صرف ایک جو مجرد عن المادہ یعنی عقل اول کا صدور ہوا ہے، پھر اس عقل اول سے

بالترتیب دیگر اجسام وعقول کا صدور ہوا ہے۔

اہل سنت یہ جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ واحد ہیں مگر ان میں صفات کے اعتبار سے تکثیر ہے، یہ تکثر وحد کے منافی نہیں ہے، اور اس تکثر صفاتی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ خود کائنات کے ذرے ذرے کے خالق ہیں۔

الله خالق كل شئ وهو على كل شئ وكيل۔

باطل فرقوں میں سے دہریہ کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ علم نام ہے اس نسبت کا جو عالم اور معلوم کے درمیان ہوتی ہے، اور نسبت تقاضا کرتی ہے طرفین میں تغایر کا اور وہ یہاں مفقود ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے۔

اہل سنت ان کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ طرفین یعنی عالم ومعلوم میں حقیقی تغایر ضروری نہیں ہے، تغایر اعتباری بھی کافی ہے، جیسے: ہم لوگوں کو اپنی ذات کا علم ہے، تغایر حقیقی نہ ہونے کے باوجود، دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ علم نام ہے نسبت کا اور اگر تسلیم کرلیں تو ہم کہیں گے کہ یہ خاص ہے علم حصول کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے نہ کہ حصولی۔

ش ۳۲/۳۵ھ، د ۳۰ھ، سوال (۴۸) ص: ق/ ۴۶ ج/ ۵۳

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اس عبارت سے جس سوال کا جواب دیا گیا ہے آپ سوال وجواب دونوں کی وضاحت کرنے کے بعد عینیت اور غیریت کا مفہوم لکھیں۔ (ج) نیز صفات باری کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کا مذہب بیان کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ) يَعْنِي أَنَّ صِفَاتَ اللّٰهِ

تَعَالٰى لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَا غَيْرَ الذَّاتِ، فَلَا يَلْزَمُ قِدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكَثُّرُ الْقُدَمَاءِ.

ترجمہ: اورصفات نہ ذات باری کا عین ہیں اور نہ اس کا غیر ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات ہے، تو نہ غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ قدماء کا تکثر لازم آئے گا۔

(ب) عبارت میں مذکور سوال وجواب کی وضاحت:

سوال: معتزلہ اعتراض کرتے ہیں کہ صفات قدیم کو ثابت ماننے سے غیر کا قدیم ہونا اور قدما کا متعدد ہونا لازم آئے گا، کیونکہ صفات باری ان کے نزدیک زائد علی الذات نہیں ہے، لہذا صفات باری کو ماننے کی صورت میں غیر اللہ یعنی صفات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور صفات متعدد ہیں، لہذا تعدد قدما بھی لازم آئے گا۔

مصنف یہاں سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ تمہارا اعتراض درست نہیں ہے، کیونکہ تعدد اور تکثر کا مدار تغایر پر ہے، جب دو چیزوں میں تغایر اور غیریت ہوگی تب ان کو متعدد اور متکثر کہا جائے گا، اور ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء لازم آئے گا اور ہم جن صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت مانتے ہیں نہ تو وہ ذات واجب تعالیٰ کے مغائر ہیں اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے مغائر ہیں، پس ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدما کا تعدد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

عینیت اور غیرت کا مفہوم:

عینیت کا مفہوم: دونوں چیزوں میں اتحاد واتفاق کا ہونا، اور غیریت کا مفہوم دونوں چیزوں میں اختلاف کا ہونا۔

(ج) صفات باری کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کا مذہب:

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ صفات یہ اللہ کے لیے زائد علی الذات نہیں ہے، اور اہل سنت کے نزدیک یہ صفات اللہ کے لیے زائد علی الذات ہے۔

﴿محل امتحان سوال (۴۹) ص: ق/۵۲ ج/﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مذکورہ عبارت کی مکمل تشریح کریں۔
(ج) تخیل اور توہم کی تعریف کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَالسَّمْعُ) وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَسْمُوْعَاتِ. (وَالْبَصَرُ) وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمُبْصَرَاتِ، فَتُدْرَكُ إِدْرَاكاً تَامّاً عَلٰى سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ أَوِ التَّوَهُّمِ، وَلَا عَلٰى طَرِيْقِ تَأْثِيْرِ حَاسَّةٍ وَوُصُوْلِ هَوَاءٍ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ الْمَسْمُوْعَاتِ وَالْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ، لِأَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيْمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ.

ترجمہ: اور سمع اور وہ ایسی صفت ہے جو مسموعات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور بصر اور یہ ایسی صفت ہے جو مبصرات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، پس ان دونوں کا سمع اور بصر کے ذریعے ادراک تام کے ساتھ ادراک کرلیا جاتا ہے، نہ کہ تخیل اور توہم کے طریقے پر اور نہ کسی حاسہ کے متاثر ہونے اور ہوا کے پہنچنے کے طریقے پر اور ان دونوں کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا، جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا، اس لیے یہ صفات قدیمہ ہیں جن کے لیے حوادث کے ساتھ تعلقات پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

(ب) تشریح:

اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ کا بیان چل رہا ہے، صفات الٰہیت میں سے سمع اور بصر ہے سمع کا تعلق مسموعات کے ساتھ اور بصر کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے، اور اللہ کا سمع اور بصر سے مسموعات اور مبصرات کا ادراک تخیلی اور وہمی نہیں ہوتا، بلکہ ادراک تام ہوتا ہے، برخلاف انسانوں کے کہ ان کی سمع اور بصر خراب بھی ہوسکتی ہے، اسی طرح انسانوں کی سمع سے مسموعات کا نام اس وقت ہوگا جب ہوائے متکیف کان کے پردہ تک پہنچے اور سمع ہوا سے متاثر ہو، اسی طرح بصر کی شعائیں قوت باصرہ سے نکلیں اور بصر اس سے متاثر ہو، جب علم حاصل ہوگا تو اللہ کا علم ایسا نہیں ہوگا، بلکہ اس کا علم تو ایسا ہے کہ بغیر کسی واسطے کے حاصل ہوتا ہے، اب سوال پیدا ہوا کہ صفت سمع اور صفت بصر دونوں قدیم ہیں اور ان دونوں کا مسموعات اور مبصرات سے تعلق ہوتا ہے، لہذا مسموعات اور مبصرات بھی قدیم ہوں گے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ سمع اور بصر کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ سمع کا مسموعات سے تعلق اور بصر کا مبصرات سے تعلق حادث ہے، لہذا جب تعلق حادث ہے، تو ان کے نتیجے میں جو مسموعات اور مبصرات پیدا ہوں گے وہ بھی حادث ہوں۔ (الفرائد: ۱۰۴)

تخیل اور توہم کی تعریف:

تخیل: خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک کرنا تخیل کہلاتا ہے، مثلاً: کسی نے زید کو دیکھ لیا، یا اس کی آواز سن لی تو اس سے ذہن میں ایک خاص شکل وصورت اور آواز کی کیفیت بیٹھ جاتی ہے، پھر کبھی دوبارہ صورت نگاہوں میں یا وہ آواز کانوں میں آتی ہے، تو فوری طور پر یہ تصور قائم ہوتا ہے کہ اس کو کبھی دیکھا تھا، یا آواز سنی تھی، اسی کا نام تخیل ہے اور

یہ تخیل سمع وبصر سے کم مرتبے رکھتا ہے، اس لیے کہ تخیل میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے، جب کہ سمع اور بصر میں براہِ راست ادراک ہوتا ہے۔

توہم: محسوسات میں کچھ معانی غیر محسوسہ ہوتے ہیں، ایسے معانی غیر محسوسہ کا ادراک توہم کہلاتا ہے، مثلاً: زید ایک محسوس شئ ہے، اس میں علم، سخاوت، شجاعت، وغیرہ کا وجود، معانی غیر محسوسہ کہلاتے ہیں، ان کا ادراک وہم سے کیا جاتا ہے، نہ کہ سمع وبصر سے۔

سوال (۴۹) ص: ق/۴۲ ج/۵۹

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب لکھتے ہوئے قدرت ارادہ اور علم کے مابین فرق کو واضح کریں، اور بتائیے کہ زاعم کون ہے؟

الجواب

عبارت با اعراب: (وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيْئَةُ) وَهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوْجِبُ تَخْصِيْصَ أَحَدِ الْمَقْدُوْرَيْنِ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوْعِ مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ، وَكَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعاً لِلْوُقُوْعِ. وَفِيْمَا ذُكِرَ تَنْبِيْهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ، الْمَشِيْئَةُ قَدِيْمَةٌ وَالْإِرَادَةُ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى،

ترجمہ: اور (صفات ازلیہ) میں سے ارادہ اور مشیت ہے اور دونوں سے مراد زندہ کے اندر ایسی صفت ہے جو دو مقدوروں میں سے کسی ایک کی تخصیص کو واجب کرتی ہے، وقوع کے ساتھ اوقات میں سے کسی وقت میں کل کی جانب قدرت کی نسبت برابر ہونے کے ساتھ، اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ اور اس تقریر میں جو ذکر کی گئی ہے، تنبیہ ہے رد کرنے کی ان لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

(ب) مطلب لکھتے ہوئے قدرت، ارادہ اور کے مابین فرق کی وضاحت:

ارادہ کے بعد مشیت کا اضافہ یہ عطف تفسیری ہے اور مطلب یہ ہے کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو کسی ایک وقت میں احد المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے، جب کہ قدرت کا تعلق مقدورین کے ساتھ برابر ہوتا ہے، جملہ اوقات، میں اس سے معلوم ہوا کہ قدرت اور ارادہ میں فرق ہے، کیونکہ قدرت کا تعلق مقدورین یعنی اس شئ کے وقوع کو ترجیح دے کر کسی ایک وقت میں مثلاً زید ہے اللہ کو قدرت ہے کہ پیدا کریں یا نہ کریں، پھر پیدا کرنے کی صورت میں دن میں پیدا کریں یا رات میں تمام کے ساتھ قدرت کا تعلق یکساں ہے، مگر جب اللہ کی مرضی ہوگی دن میں پیدا کرنے پر تو گویا زید کے وجود کو عدم پر اور رات کے مقابلے میں دن کو ترجیح دی، اسی کا نام ارادہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ارادہ صفت مرجحہ ہے، اسی طرح علم بھی ارادہ کا مغایر ہے، کیونکہ علم وقوع کے تابع ہوتا ہے، یعنی جب کوئی چیز واقع ہوگی تب ہی علم ہوگا، جیسے بچہ کے وجود کا علم، اس کے پیدا ہونے کے بعد ہوتا ہے، پس ثابت ہو گیا کہ ارادہ عین علم نہیں ہے، بلکہ مغایر ہے۔

وفیما ذکر الخ: یہاں سے ارادہ اور مشیت کو ایک ساتھ بیان کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں، ارادہ اور مشیت کو ایک ساتھ بیان کرنا یہ اشارہ ہے ان لوگوں کی تردید کی جانب جو کہتے ہیں کہ مشیت تو اللہ کی صفت قدیم ہے، مگر ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت حادث ہے، مصنفؒ نے ان دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا اور کہا دونوں قدیم ہیں۔

زاعم کون ہے؟

زاعم سے مراد فرقہ کرامیہ (جواہر ص: ۱۴۲)

﴿ششماہی ۲۷، ۲۹، ۳۸ھ، سوال (۵۰) ص: ق/۵۵ ج/۶۰﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) کرامیہ اور حنابلہ کا مذہب نقل کریں۔
(ج) معتزلہ کا قول: انه متكلم بكلام هو قائم بخبره کا مفہوم واضح کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَهُوَ) أَيِ اللّٰهُ تَعَالٰى (مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ) ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ إِثْبَاتِ الْمُشْتَقِّ لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ قِيَامِ مَأْخَذِ الْاِشْتِقَاقِ بِهٖ، وَفِيْ هٰذَا رَدٌّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا إِلٰى أَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ لَيْسَ صِفَةً لَهٗ أَزَلِيَّةٌ. ضَرُوْرَةَ أَنَّهَا أَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوْطٌ حُدُوْثُ بَعْضِهَا بِانْقِضَاءِ الْبَعْضِ، لِأَنَّ امْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحَرْفِ الثَّانِي بِدُوْنِ انْقِضَاءِ الْحَرْفِ الْأَوَّلِ بَدِيْهِيٌّ.

ترجمہ: اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے، ایسے کلام کے ساتھ جو اسی کی صفت ہے اور اس کے اندر رد ہے معتزلہ پر جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے، اس کی صفت نہیں ہے (وہ کلام) ازلی ہے حروف واصوات کی جنس سے نہیں ہے، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ اصوات وحروف اعراض حادثہ ہیں، ان کے بعض کا حدوث بعض کے ختم ہونے کے ساتھ شرط ہے، یہ اس لیے کہ دوسرے حرف کے تکلم کا ممتنع ہونا پہلے حرف کے ختم ہوئے بغیر بدیہی ہے، اور اس کے اندر رد ہے حنابلہ اور کرامیہ پر۔

(ب) حنابلہ اور کرامیہ کا مذہب:

حنابلہ اور کرامیہ کا مذہب بقول شارح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے اور

حروف واصوات کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

نوٹ: شارح کے کلام سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ اور کرامیہ دونوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام حروف واصوات کی جنس سے ہونے کے باوجود قدیم ہے، مگر شارحین نے فرمایا ہے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ یہ مذہب صرف حنابلہ کا ہے، اور کرامیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام حروف واصوات کی جنس سے تو ہے مگر وہ اس کو قدیم نہیں مانتے، بلکہ حادث کہتے ہیں، اس لیے کہ حوادث کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ ان کے نزدیک جائز ہے، پس شارح کی اس عبات میں تسامح ہے، یا ہو سکتا ہے یہ ان میں بعض کا خیال ہو۔

حنابلہ: امام احمد کے تلامذہ اور متبعین کا لقب ہے اور کرامیہ محمد بن کرام کے اصحاب وتلامذہ کہلاتے ہیں (الفوائد البہیہ: ۳۴۰)

(ج) معتزلہ کے قول انه متكلم بكلام هو قائم بخبره کا مفہوم:

معتزلہ کے قول مذکور کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے لیکن کلام اس کی صفت نہیں ہے، بلکہ اس کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام کا موجد اور اس کو پیدا کرتا ہے، جبرئیل یا لوح محفوظ میں یا محمد کی زبان پر جو کہ غیر اللہ ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہیں، اور اسی غیر اللہ کی صفت ہیں۔

﴿ش ۲۹ھ، سوال (۵۱) ص: ق/۵۵ ج/۶۰﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) کلام نفسی اور کلام لفظی، سکوت اور آفت کی تعریف کریں۔ (ب) مذکورہ اعتراض وجواب کی وضاحت کیجئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَهُوَ) أَيِ الْكَلَامُ (صِفَةٌ) (مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ)،

(وَالْآفَةِ) الَّتِي هِيَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْآلَاتِ إِمَّا بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِي الْخَرَسِ أَوْ بِحَسْبِ ضُعْفِهَا وَعَدَمِ بُلُوغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُوْلِيَّةِ. فَإِنْ قِيلَ: هٰذَا الْكَلَامُ إِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ دُوْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ، إِذِ السُّكُوْتُ وَالْخَرَسُ إِنَّمَا يُنَافِي التَّلَفُّظَ. قُلْنَا: الْمُرَادُ السُّكُوْتُ وَالْآفَةُ الْبَاطِنِيَّانِ، بِأَنْ لَا يُرِيْدَ فِي نَفْسِهِ التَّكَلُّمَ أَوْ لَا يَقْدِرَ عَلٰى ذٰلِكَ، فَكَمَا أَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيٌّ وَنَفْسِيٌّ فَكَذَا ضِدُّهُ، أَعْنِي السُّكُوْتَ وَالْخَرَسَ.

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے جو اس سکوت کے منافی ہے، جو تکلم پر قدرت ہونے کے باوجود تکلم نہ کرنے کا نام ہے، اور اس آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے، خواہ پیدائشی اعتبار سے ہو، جیسا کہ گونگے میں یا آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجے قوت کو نہ پہنچنے کے اعتبار سے ہو جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے، نہ کہ کلام نفسی پر ، اس لیے کہ سکوت اور گونگا پن صرف تلفظ کے منافی ہے، ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت وآفت ہیں، بایں طور کہ تکلم کی سوچ بچار نہ کرے یا اس پر قدرت نہ رکھے جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے، اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت وخرس بھی۔

(ب) کلام نفسی ولفظی اور سکوت وآفت کی تعریف:

کلام نفسی یہ ہے کہ بولنے سے پہلے آدمی کے دل میں جو مضمون آتا ہے اور جو خیال آتا ہے اس کو کلام نفسی کہتے ہیں، لیکن جب آدمی بول دے یا لکھ دے یا اشارہ کر دے تو یہ کلام لفظی ہے، اور کلام کا اطلاق کلام نفسی پر حقیقت ہے اور کلام لفظی پر مجاز ہے۔

سکوت سے مراد قدرت علی التکلم کے باوجود تکلم نہ کرنا ہے، اور آفت سے مراد تکلم اور تلفظ کے آلات یعنی زبان اور اس کو حرکت میں لانے والے پٹھے تو موجود ہوں مگر کام نہ

کر رہے ہوں، ایسا پیدائش کے طور پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ گونگے پن کی صورت میں یا آلات کے ضعف اور کمزور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسا بچپن میں۔

(ج) مذکورہ اعتراض و جواب کی وضاحت:

اعتراض: آپ حضرات نے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کو سکوت اور آفت کے منافی قرار دیا ہے، جب کہ سکوت نام ہے عدم تلفظ کا اور عدم تلفظ تلفظ کے منافی ہے اور تلفظ کلام لفظی کا ہوتا ہے، تو اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ کلام لفظی ہے نہ کہ کلام نفسی۔

جواب: قلنا الخ سے شارح جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں کلام لفظی، کلام نفسی، اسی طرح سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) سکوت و آفت ظاہری۔ (۲) سکوت و آفت باطنی۔ کلام لفظی کا منافی سکوت و آفت ظاہری ہے اور وہ یہ ہے کہ آدمی بول نہ سکے اور اس کی زبان گونگی ہو جاتی ہے، اور کلام نفسی کا منافی سکوت و آفت باطنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تدبر اور تفکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور غور و فکر کی ساری قدرت ختم ہو جائے، ماتنؒ نے جو یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام، سکوت و آفت کے منافی ہے، اس سے باطنی سکوت و آفت مراد ہے کہ جس کے منافی کلام نفسی ہے نہ کہ کلام لفظی، لہٰذا اعتراض باقی نہ رہا۔

ش ۱۴۳۳ھ، د ۲۹، سوال (۵۲) ص: ق/ ۵۸ ج/ ۶۳

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) ھم کی ضمیر کا مرجع متعین کرتے ہوئے عبارت کا مطلب واضح کریں۔

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

الجواب

عبارت با اعراب: وَتَحْقِيْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ يَرْجِعُ إِلَى إِثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَنَفْيِهِ، وَإِلَّا فَنَحْنُ لَا نَقُوْلُ بِقِدَمِ الْأَلْفَاظِ وَالْحُرُوْفِ، وَهُمْ لَا يَقُوْلُوْنَ بِحُدُوْثِ كَلَامٍ نَفْسِيٍّ وَدَلِيْلُنَا مَا مَرَّ أَنَّهُ ثَبَتَ بِالْإِجْمَاعِ وَتَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ وَلَا مَعْنَى لَهُ سِوَى أَنَّهُ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَيَمْتَنِعُ قِيَامُ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيْمُ.

ترجمہ: اور ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کی تحقیق لوٹتی ہے کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی جانب ورنہ ہم الفاظ وحروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں، اور وہ لوگو کلام نفسی کے حادث ہونے کے قائل نہیں ہیں اور ہماری دلیل وہ ہے جو گذر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہ السلام سے نقل متواتر کے ذریعے یہ بات ثابت ہے کہ وہ (اللہ تعالیٰ) متکلم ہیں، اور اس کے کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ کلام کے ساتھ متصف ہے اور کلام لفظی حادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ محال ہے، پس کلام نفسی قدیم (کا ثبوت) متعین ہوگیا۔

(ب) ھم ، ضمیر کا مرجع متعین کرتے ہوئے عبارت کا مطلب:

”ھــم“ ضمیر کا مرجع معتزلہ ہے، مذکوہ عبارت کے دو حصے ہیں، پہلا حصہ بحدوث کلام نفسی تک ہے، اور دوسرا حصہ و دلیلنا مامرّ سے آخر تک ہے۔

پہلے حصے کی تشریح: وتحقیق الخلاف الخ سے شارح اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کی اصلیت بتارہے ہیں کہ اختلاف کلام کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں نہیں ہے، بلکہ اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی میں ہے، ہم یعنی

اشاعرہ کلام نفسی کو ثابت مانتے ہیں اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کی نفی کرتے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہم بھی معتزلہ کی طرح کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر رکھیں، کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی کلام لفظی (کلام اللہ) کو قدیم نہیں کہیں گے، بلکہ حادث کہیں گے اور اگر وہ معتزلہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مانیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث نہیں مانیں گے، بلکہ ہماری طرح قدیم اور غیر مخلوق مانیں گے۔

دوسرے حصے کی تشریح: و دليلنا ما مرّ الخ سے کلام نفسی کے قدیم ہونے پر اشاعرہ کے دلائل کو شارحؒ بیان فرمارہے ہیں۔

پہلی دلیل: امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں، نیز اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا اس کے علاوہ کوئی معنیٰ نہیں ہے کہ صفت کلام اللہ کے ساتھ قائم ہے، کیونکہ شے جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے، وہ اس کی صفت ہوتی ہے۔

دوسری دلیل: انبیاء علیہم السلام سے یہ بات تواتر سے چلی آرہی ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اور صفت کلام اس کے لیے ثابت ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ کلام لفظی حدث ہونے کی وجہ سے اس کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ممتنع ہے تو متعین ہوگیا کہ جو کلام اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، وہ کلام نفسی اور قدیم ہے۔

ششماہی ۱۴۳۲ھ، سوال (۵۳) ص: ق/۶۲/ج/۶۷

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب لکھئے۔ (ج) شارحؒ "وهو جيد" سے صاحب مواقف کی تائید کرنا چاہتے ہیں یا کچھ اور کرنا چاہتے ہیں؟ وضاحت سے لکھیں۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَأَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَا تَرَتُّبَ فِيهِ، حَتّٰى أَنَّ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهُ تَعَالٰى سَمِعَهُ غَيْرَ مُرَتَّبِ الْأَجْزَاءِ لِعَدَمِ احْتِيَاجِهِ إِلَى الْآلَةِ، هٰذَا حَاصِلُ كَلَامِهِمْ وَهُوَ جَيِّدٌ لِمَنْ يَتَعَقَّلُ لَفْظاً قَائِماً بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوْفِ الْمَنْطُوْقَةِ أَوِ الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوْطِ وُجُوْدُ بَعْضِهَا بِعَدَمِ الْبَعْضِ.

ترجمہ: اور بہر حال جو الفاظ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے، یہاں تک کہ جو اللہ کے کلام کو سن سکے گا تو اس کو غیر مرتب الاجزاء ہونے کی حالت میں سنے گا، اس کے آلہ کے جانب محتاج نہ ہونے کی وجہ سے، یہ ان کے کلام کا حاصل ہے، اور وہ عمدہ ہے اس شخص کے لیے جو ایسے الفاظ کو سمجھ سکے جو نفس کے قائم ہوں، دراں حالیکہ وہ ان حروف منطوقہ یا مخیلہ سے مرکب نہ ہوں، جن سے بعض کا وجود شروط ہے، بعض کے نہ ہونے کے ساتھ۔

(ب) مطلب:

یہ صاحب مواقف کا کلام چل رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام لفظی جو مرتب ہے اور مخصوص شکلوں میں ہمارے سامنے موجود ہے وہ حادث ہے، البتہ جو الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ قدیم ہے، کیونکہ اس میں ترتیب نہیں ہے، حتی کہ جو شخص کلام باری کو سن سکے گا وہ غیر مرتب ہی سن سکے گا، کیونکہ ذات باری آلہ کا محتاج نہیں ہے؛ جیسے: حافظ قرآن اس کے سینے میں پورا قرآن ہیں، مگر وہ غیر مرتب ہے، البتہ وہ پڑھے گا تب ترتیب آئے گی، وہ بیک وقت پورے قرآن کو پڑھنے پر قادر نہیں، کیونکہ اس کے آلات اس کی اجازت نہیں دیتے، ایسے ہی ذات باری کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب

ہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ حافظ کے ساتھ الفاظ قائم ہیں، حادث ہیں، کیونکہ بوقت قرأت اس میں ترتیب آتی ہے، اور جو الفاظ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں وہ قدیم ہیں، کیونکہ اس میں ترتیب نہیں ہے۔ (جواہر ۱۵۴)

(ج) شارح وهوجيد سے صاحب مواقف کی تائید کرنا چاہتے ہیں یا اور کچھ؟

یہاں سے شارحؒ صاحب مواقف کے جواب کی تردید کرنا چاہتے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ صاحب مواقف نے جو بات کہی ہے وہ اس اعتبار سے عمدہ ہے کہ اس سے بہت سے اشکالات رفع ہو جاتے ہیں، لیکن یہ اس کے لیے ہے جو ایسے الفاظ کا تصور کر سکتا ہے جو ذات باری تعالیٰ یا حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہیں، لیکن وہ ایسے حروف واشکال سے مرکب نہ ہو، جس میں ترتیب ہو، یعنی بعض کا وجود بعض کے ساتھ مشروط ہو، لیکن ہماری عقل سے یہ بات بالاتر ہے، کیونکہ ہم تو کلام کے حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہی سمجھتے ہیں کہ حروف کی صورتیں اس کے خیال میں مجتمع اور مرتسم ہیں، اس طور پر کہ جب وہ ان کی طرف متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہوگا اور جب اس کا تلفظ کرے گا تو ہوا ایسا کلام ہوگا جو سنا جائے گا۔

﴿سالانہ ۳۲ھ، سوال (۵۴) ص: ق/۲۶ ج/۷۰﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے دونوں دلیلوں کی تشریح کیجیے۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا) لِأَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ

مکتبہ صوت القرآن

الْمَفْعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ، كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ وَالْأَكْلِ مَعَ الْمَأْكُوْلِ، وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ أَنْ يَكُوْنَ الْمُكَوَّنُ مُكَوَّناً مَخْلُوْقاً بِنَفْسِهِ، ضَرُوْرَةَ أَنَّهُ مُكَوَّنٌ بِالتَّكْوِيْنِ الَّذِيْ هُوَ عَيْنُهُ، فَيَكُوْنُ قَدِيْماً مُسْتَغْنِياً عَنِ الصَّانِعِ.

ترجمہ: اور وہ (تکوین) مکون (بفتح الواؤ) کا غیر ہے، ہمارے نزدیک اس لیے کہ فعل مفعول کے مغایر ہوتا ہے، بداہۃً، جیسے ضرب، مضروب کے ساتھ اور اکل، ماکول کیساتھ اور اس لیے کہ اگر نفس تکوین مکوّن ہو تو لازم آئے گا کہ مکون (بفتح الواؤ) اور مکون (بکسر الواؤ) ہو اور خود بخود پیدا ہو، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ یہ مکوّن ہے اس تکوین کی وجہ سے جو اس کا عین ہے، لہذا وہ مکوّن قدیم ہوگا اور صانع سے بے نیاز ہوگا۔

(ب) تشریح کرتے ہوئے دونوں دلیلوں کی وضاحت:

ماترید یہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغایرت ہے، اور اشاعرہ کے نزدیک تکوین عین مکوّن ہے، یعنی دونوں میں اتحاد ہے، ماتن چونکہ ماترید یہ ہیں، اس لیے اشاعرہ کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وھو (ای التکوین) غیر المکون عندنا"، یعنی تکوین مکون کا غیر ہے، ہمارے نزدیک، یعنی ماترید یہ کے نزدیک، ان کی دو دلیلیں عبارت میں بیان کی گئی ہیں۔

پہلی دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین اللہ تعالیٰ کا فعل ہے، اور ہر فعل اپنے مفعول کے مغایر ہوتا ہے، جیسے: ضرب، مضروب کے ساتھ مغایرت رکھتا ہے، اور أکل، ماکول کے ساتھ۔

دوسری دلیل: دوسری دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکوّن ہو تو مکون کا کسی صانع اور موجد کے بغیر از خود مکوّن و مخلوق ہونا لازم آئے گا، کیونکہ یہ بات بدیہی ہے

کہ اس صورت میں (یعنی جب تکوین عین مکوّن ہو) ہر مکوّن مکوّن اور مخلوق ہوگا، اس تکوین کا جو عین مکون ہے، اور جو شئ از خود مکون (موجود) ہو اور اپنے وجود میں کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو اس کو واجب کہتے ہیں، اور ہر واجب قدیم ہوتا ہے، لہذا مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا، اور جب وہ قدیم ہوگا تو صانع سے مستغنی بھی ہوگا، حالانکہ یہ دونوں باتیں (یعنی مکون کا قدیم ہونا، اور صانع سے مستغنی ہونا) محال ہے۔

سالانہ ۳۳ھ، سوال (۵۵) ص:ق/۰۷ج/۳/۷

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) رؤیت کے معنی لکھ کر بتائیں کہ عالم دنیا میں رؤیت باری ممکن ہے یا ممتنع؟ اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کی دلیل اور اگر ممتنع ہے تو امتناع کی وجہ تحریر کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَرُؤْيَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى) بِمَعْنَى الْإِنْكِشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ، وَهُوَ مَعْنٰى إِدْرَاكِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ، وَذٰلِكَ إِنَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ غَمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُنْكَشِفاً لَدَيْنَا فِي الْحَالَيْنِ لٰكِنَّ انْكِشَافَهُ حَالَ النَّظْرِ إِلَيْهِ أَتَمُّ وَأَكْمَلُ.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا دیدار بمعنی بصر سے اس کا انکشاف تام اور اس سے مراد حاسۂ بصر سے شئ کا واقع کے مطابق ادراک کرنا ہے، اور یہ اس لیے کہ جب ہم بدر یعنی ماہ کامل پر نظر ڈالتے ہیں پھر ہم آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ اگر چہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے، لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل اور مکمل ہوتا ہے۔

(ب) رؤیت کا معنی اور اس سلسلے میں اختلاف:

شارحؒ نے رویت کی دو تعریفیں کی ہیں:

(۱) الانکشاف تام بالبصر۔ کہ آنکھ کے ذریعے سے کسی چیز کا انکشاف تام ہو جائے۔

(۲) اثبات الشئ کما ھو بحاسّة البصر۔ حاسہ بصر کے ذریعے سے کسی چیز کا اس طریقے پر ادراک کر لینا کہ جس طرح وہ واقع اور نفس الامر میں، بظاہر ان دونوں تعریفوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

اہل سنت کے نزدیک رویت باری دنیا و آخرت دونوں میں ممکن ہے، مگر دنیا میں اس کا وقوع نہیں، کیونکہ ان مادی آنکھوں میں اتنی صلاحیت نہیں ہے کہ کوئی انسان دنیا میں ان آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکے، اور معتزلہ کے نزدیک اللہ کی رویت ممکن نہیں، نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں۔

اہل سنت اپنے مسلک پر دلیل عقلی و نقلی دونوں کے ذریعے استدلال کرتے ہیں۔

دلیل عقلی: بداہۃً یہ بات ثابت ہے کہ جن چیزوں کو ہم آنکھوں سے دیکھتے ہیں وہ اجسام (اعیان) اور اعراض ہیں، اور یہ فرق بھی محسوس کرتے ہیں کہ ایک جسم مثلاً لکڑی ہے اور دوسرا جسم مثلاً لوہا یا تانبا یا پیتل ہے، اسی طرح ایک عرض ہے مثلاً سیاہی اور دوسرا عرض ہے، مثلاً سفیدی، ان سب کے لیے رویت مشترک ہے، اور حکم مشترک کے لیے علت مشترکہ چاہیے، وہ علت مشترکہ کیا ہے؟ تتبع اور تلاش کے بعد ہمیں تین چیزیں ملی ہے، ان میں سے دو علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے، وہ تین چیزیں یہ ہیں: (۱) حدوث۔ (۲) امکان۔ (۳) وجود۔ اول دو میں علت بننے کی صلاحیت اس لیے نہیں ہے کہ حدوث، وجود بعد العدم کا نام ہے، حدوث کی تعریف ہیں عدم پڑا ہوا ہے، لہذا حدوث

عدمی ہوا، اورعدمی چیز میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی، اورامکان وجود اور عدم وجوددونوں کے ضروری نہ ہونے کا نام ہے، اس تعریف میں بھی عدم پڑا ہوا ہے، لہذا امکان بھی عدمی ہوا اورعدمی چیز علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لہذا تیسری چیز وجود متعین ہے، اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے تو وجود، رویت (حکم مشترک) کی علت مشترکہ ہے، اور وجود جس طرح مخلوق کا ہے اسی طرح صانع (اللہ تعالیٰ) وجود بھی ہے، قاعدہ ہے جہاں علت پائی جاتی ہے، وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے، جب علت (وجود مشترکہ صانع ومخلوق) پائی گئی ہے تو حکم (رویت باری) بھی پایا جائے گا، تو رویت باری تعالیٰ کا جواز ثابت ہوگیا۔

دلیل نقلی: جب کوہِ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حق تعالیٰ سے ہم کلام کا شرف حاصل ہوا اور انہوں نے بلا واسطہ کلام الٰہی کو سنا تو ان کے اندر متکلم کے دیدار کا بہت زیادہ شوق پیدا ہوا اور فرطِ اشتیاق میں انہوں نے بے ساختہ درخواست کی "رب ارنی انظر الیك" کہ اے رب میرے اور اپنے درمیان سے حجاب اور موانع اٹھا دیجئے اور اپنے وجہ انور کو بے حجاب سامنے کر دیجئے تا کہ میں ایک نظر دیکھ سکوں، بس حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ درخواست کرنا رویت باری تعالیٰ کے ممکن ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ اگر رویت باری اگر ممکن نہ ہو بلکہ محال ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کا علم تھا یا ان کو اس کا علم نہیں تھا؟ اور یہ دونوں احتمال باطل ہے، کیونکہ دوسری صورت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال ان کے اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی حضور میں کیا چیز جائز ہے اور کیا جائز نہیں اور پہلی صورت میں یعنی اگر ان کو یہ معلوم تھا کہ رویت رب محال ہے، پھر بھی انہوں نے سوال کیا تو یہ سوال نادانی ہوگی، اور عبث ہوگا، اور ایک محال چیز کو طلب کرنا ہوگا، اور ظاہر ہے انبیاء جہل، عبث اور ان جیسی چیزوں سے بالکل پاک وصاف ہیں۔

مكتبة صوت القرآن ديوبند

ششماہی ۲۶ھ، سوال (۵۶) ص: ق/۵۷ ج/۸۷

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اختلافی مسئلہ کا نام بتا کر اہل حق اور معتزلہ کے مابین جو اختلاف ہے اس کی وضاحت کیجئے۔ (ج) عبارت میں متقدمین ومتاخرین معتزلہ کے جس اختلاف کی طرف اشارہ ہے اس کی وضاحت کیجئے، نیز فریقین کے دلائل تحریر کیجئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَاللّٰهُ تَعَالٰى خَالِقٌ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ كُلِّهَا مِنَ الْكُفْرِ وَالْإِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْيَانِ) لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِأَفْعَالِهِ، وَقَدْ كَانَتِ الْأَوَائِلُ مِنْهُمْ يَتَحَاشَوْنَ عَنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ عَلَى الْعَبْدِ وَيَكْتَفُوْنَ بِلَفْظِ الْمُوْجِدِ وَالْمُخْتَرِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال یعنی کفر وایمان اور طاعت وعصیان کا خالق ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے، اور معتزلہ میں سے متقدمین بچتے تھے، لفظ خالق کے اطلاق سے اور موجد مخترع اور اس کے مثل پر اکتفاء کرتے تھے۔

(ب) اختلافی مسئلہ کا نام اور اس سلسلے میں اہل حق واہل باطل کا اختلاف:

اختلافی مسئلہ کا نام مسئلہ خلق افعال ہے، اب مسئلہ یہ ہے کہ بندے کے افعال کا خالق کون ہے؟ کیونکہ بندوں کے افعال دو طرح کے ہوتے ہیں، اچھے بھی، جیسے ایمان، طاعت اور برے بھی جیسے کفر، نافرمانی تو اس سلسلے میں اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ بندے کے ہر قسم کے فعل کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں، بغیر کسی تفصیل کے، مگر معتزلہ تفصیل کرتے ہیں کہ

...رے کے اچھے افعال کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے، اور برے افعال کا خالق خود بندے یا یا یسے
...ہہ لیجئے کہ افعال اختیاریہ کا خالق بندہ ہے، اور غیر اختیاریہ کا خالق اللہ ہے۔

(ج) متقدمین اور متاخرین معتزلہ کے دلائل:

شارحؒ فرماتے ہیں کہ معتزلہ میں سے جو متقدمین ہیں وہ بندوں کے لیے لفظ ...الق نہیں بولتے تھے، بلکہ اس کی جگہ موجد ومخترع بولتے تھے، مگر جب معتزلہ میں سے ابوعلی ...بائی آیا تو اس نے کہا جو بھی لفظ کہو سب کے معنی ایک ہے، یعنی عدم سے وجود کی طرف ...کالنا، اسی وجہ سے جبائی کے زمانے سے بندہ کے لیے خالق کا لفظ بولنا شروع ہوگیا۔

(د) فریقین کے دلائل:

اہل حق کی ایک دلیل یہ ہے کہ ارشاد باری ہے: **خالق کل شئ:** یعنی اللہ تعالیٰ ...ر چیز کا خالق ہے، اور افعال عباد بھی شئ میں داخل ہیں، تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے ...عال کا بھی خالق ہے۔

دوسری دلیل: أفمن يخلق لمن لايخلق: اس سے بھی معلوم ہوا کہ ...القیت کی صفت ذات باری کے لیے مخصوص ہے بندہ کسی چیز کا خالق نہیں، اور جب بندہ ...سی چیز کا خالق نہیں تو اپنے افعال کا بھی خالق نہیں۔

معتزلہ کی دلیل: معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ چلنے والا بھی حرکت کرتا ہے، اور جس ...کے بدن میں رعشہ ہو وہ بھی حرکت کرتا ہے، اور دونوں حرکتوں میں کھلا فرق ہے، کہ اول ...رکت ماشئ کی اختیاری ہے اور دوسری غیر اختیاری ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ...ہلی حرکت کا خالق خود بندہ ہیداور دوسری حرکت کا اللہ تعالیٰ۔ (الفرائد:۱۳۲)

☆☆☆

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

سالانہ ۲۹، ۳۱، ۳۵ھ، سوال (۵۷) ص: ق/۲/ ۷ ج/ ۵/ ۷

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔ (ب) اہل سنت اور معتزلہ کے مسلک کی وضاحت کرنے کے بعد مذکورہ دلیلوں کی تشریح کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَتَقْرِيرُ الثَّانِي: أَنَّ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ سَأَلَ الرُّؤْيَةَ بِقَوْلِهٖ: ((رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ))، فَلَوْ لَمْ تَكُنِ الرُّؤْيَةُ مُمْكِنَةً لَكَانَ طَلَبُهَا جَهْلًا بِمَا يَجُوْزُ فِي ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَا لَا يَجُوْزُ أَوْ سَفَهًا وَعَبَثًا وَطَلَبًا لِلْمُحَالِ، وَالْأَنْبِيَاءُ مُنَزَّهُوْنَ عَنْ ذٰلِكَ. وَأَنَّ اللّٰهَ قَدْ عَلَّقَ الرُّؤْيَةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ أَمْرٌ مُمْكِنٌ فِي نَفْسِهٖ، وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ، لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْإِخْبَارُ بِثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ ثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ بِهٖ، وَالْمُحَالُ لَا يَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ مِنَ التَّقَادِيْرِ الْمُمْكِنَةِ.

ترجمہ: اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رویت کی درخواست کی اپنے قول "رب ارنی انظر الیك" سے، پس اگر رویت ناممکن ہوتی تو اس کی درخواست کرنا نادانی ہوتی، ان باتوں سے جو اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہوتی ہے، اور ان باتوں سے جو ناجائز ہوتی ہے، یا بے وقوفی اور عبث اور محال کو طلب کرنا ہوتا، اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا، اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے، اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے، اس لیے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے، حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

(ب) اہل سنت اور معتزلہ کے مسلک کی وضاحت اور مذکورہ دلیلوں کی تشریح:

معتزلہ کے نزدیک رویت نہ دنیا میں ممکن ہے اور نہ آخرت میں، اہل سنت کے نزدیک رویت باری آخرت میں شرعاً وعقلاً دونوں ممکن ہے اور دنیا میں عقلاً ممکن، شرعاً ممکن نہیں ہے۔

مذکورہ دلیلوں کی تشریح:

شارحؒ نے اگر چہ ایک ہی دلیل کا عوان قائم کیا ہے، لیکن جو آیت ماخذ ہے اس سے تین دلیل سمجھی جارہی ہے۔

پہلی دلیل نقلی: اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا تو دیدار کا شوق پیدا ہوا اور باری تعالیٰ سے دیدار کی درخواست کی فرمایا: "رب ارنی انظر الیک" تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیا: "لن ترانی" (تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکو گے) اس سوال وجواب سے رویت کے ممکن ہونے پر استدلال کیا جارہا ہے، اس طرح کے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جو یہ رویت کے متعلق سوال تھا دو حال سے خالی نہیں:

(۱) یا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس بات کا علم تھا کہ رویت باری ممکن ہے، یا محال۔ (۲) یا ان کو اس بات کا علم ہی نہیں تھا، اگر یہ کہتے ہو کہ ان کو کچھ بھی خبر نہیں تھی یعنی ان کو معلوم ہی نہیں تھا کہ رویت باری ممکن ہے یا محال؟ تو پھر اس صورت میں رسول کا ان چیزوں سے جاہل ہونا لازم آئے گا، کہ کیا چیز باری تعالیٰ کے مناسب ہے اور رسول کا جاہل ہونا محال ہے۔

اور اگر یہ کہتے ہو کہ ان کو یہ معلوم تھا کہ رویت باری تعالیٰ محال ہے تو پھر حضرت موسیٰ علیہ کا یہ سوال کرنا فعل عبث ہوا اور ان کی کم عقلی ہوگی اور انبیاء علیہم السلام فعل عبث کا ارتکاب کریں یا کم عقل ہوں یہ بھی محال ہے، اس لیے کہ ان انبیاء ان باتوں سے پاک ہوتے ہیں، لہذا ثابت ہوگیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو رویت کا سوال کیا تھا تو

آپ کو معلوم تھا کہ رویت باری ممکن ہے، اس لیے کہ درخواست ممکن چیز کی ہوتی ہے، محال چیز کا سوال نہیں ہوتا۔

دوسری دلیل نقلی: اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر تعلق کیا ہے اور استقرار جبل فی نفسہ ممکن ہے اور جو حکم ممکن پر معلق ہوتا ہے وہ بھی ممکن ہوتا ہے، اس لیے کہ تعلیق کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معلق بہ کے ثبوت پر معلق کا ثبوت ہوگا اور محال چیز ثابت نہیں ہوتی، اس لیے اس کو ممکن چیز پر معلق بھی نہیں کیا جاتا، لہذا جب معلق بہ یعنی استقرار جبل یعنی پہاڑ کا سکون ممکن ہے تو معلق یعنی رویت باری بھی ممکن ہوگی۔

تیسری دلیل نقلی: اس کا حاصل یہ ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلا منے دیدار کی درخوسات کیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ میری رویت محال ہے، اس لیے نہیں دیکھ سکتے، بلکہ یہ فرمایا کہ یہ پہاڑ اگر اپنی جگہ پر برقرار رہے گا تو آپ دیکھ سکتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ کا جواب میں یہ کہنا دلیل ہے امکان رویت کی، اس لیے کہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کو پہاڑ پر معلق نہیں کرتے، بلکہ صاف طور پر فرمادیتے کہ میری رویت محال ہے، اس لیے تم مجھے نہیں دیکھ سکتے ہو۔ (شمس الفوائد ۱۶۲ تا ۱۶۳)

﴿سالانہ ۱۴۳۲ھ، د ۱۴۳۶ھ، سوال (۵۸) ص: ق/۳/۷ج/۷۷﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) یہ عبارت معتزلہ کے ایک شبہ کا جواب ہے، آپ پہلے شبہ کی وضاحت کریں، پھر جواب کی تشریح کریں۔ (ج) قد یستدل الخ سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

الجواب

عبارت با اعراب: وَأَقْوٰى شُبْهِهِمْ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ: أَنَّ الرُّؤْيَةَ مَشْرُوْطَةٌ بِأَنَّ الْمَرْئِيَّ فِي مَكَانٍ وَجِهَةٍ وَمُقَابَلَةٍ مِنَ الرَّائِي وَثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَهُمَا بِحَيْثُ لَا يَكُوْنُ فِي غَايَةِ الْقُرْبِ وَلَا فِي غَايَةِ الْبُعْدِ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ مِنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمَرْئِيِّ، وَكُلُّ ذٰلِكَ مَحَالٌ فِي حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى. وَالْجَوَابُ: مَنْعُ هٰذَا الْإِشْتِرَاطِ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ:(فَيُرٰى لَا فِي مَكَانٍ وَلَا عَلٰى جِهَةٍ مِنْ مُقَابَلَةٍ وَلَا اتِّصَالِ شُعَاعٍ وَلَا ثُبُوْتِ مُسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِي وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى)وَقِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسِدٌ. وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلٰى عَدَمِ الْإِشْتِرَاطِ بِرُؤْيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى إِيَّانَا، وَفِيْهِ نَظَرٌ، لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي الرُّؤْيَةِ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ.

ترجمہ: اور معتزلہ کی سب سے زیادہ مضبوط دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ رویت کے لیے شرط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا، اور رائی کے سامنے ہونا اور دونوں کے درمیان اتنی مسافت کا ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور آنکھ کی شعاع کا مرئی سے متصل ہونا، اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے، اور اسی طرف ماتنؒ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے حالانکہ وہ نہ کسی مکان میں ہوں گے اور نہ سامنے کی جہت میں ہوں گے، اور نہ شعاع کا اتصال ہوگا، اور نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہوگا، اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔ اور کبھی (مذکورہ چیزوں کے) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے، اور اس میں اعتراض ہے، اس لیے کہ گفتگو حاسہ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے۔

(ب) معتزلہ کا شبہ اور اس کے جواب کی وضاحت:

مخالفین معتزلہ وغیرہ رویت باری کے مسئلہ میں کچھ شبہات پیش کرتے ہیں، اور وہ شبہات دوقسم کے پیش کرتے ہیں: عقلی اور نقلی۔ عقلی شبہوں میں سب سے قوی شبہ یہ ہے کہ کسی چیز کی رویت کے لیے کچھ شرائط ہیں: (۱) پہلی شرط قوت باصرہ صحیح وسالم ہو، اس میں کوئی نقصان نہ ہو (۲) مرئی کی رویت ممکن ہو، عقلاً محال نہ ہو، یعنی معرئی موجودات اور محسوسات میں سے ہو۔ (۳) مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو۔ (۴) رائی اور مرئی کے درمیان کوئی رکاوٹ نہ ہو اور کوئی چیز حائل نہ ہو (۵) رائی اور مرئی دونوں آمنے سامنے ہوں (۶) مرئی نہ بہت زیادہ قریب ہو اور نہ بہت زیادہ دور ہو، کیونکہ بعد مسافت اور بے انتہا قرب بھی رویت سے مانع ہے۔ (۷) مرئی بہت زیادہ چھوٹی نہ ہو (۸) رائی کی نگاہ سے نکلنے والی شعاع کا شئ مرئی کے ساتھ اتصال ہو، کیونکہ افلاطون کا نظریہ ہے کہ رویت کا تحقق اس طرح ہوتا ہے کہ آنکھ سے کچھ شعاعیں نکلتی ہیں، جس طرح کہ سورج سے نکلتی ہیں، اور وہ جا کر مرئی سے ٹکراتی ہیں، اور پھر واپس آتی ہے، تب رویت ہوتی ہے۔

تو رویت کے لیے ان چند شرائط کا ہونا ضروری ہے، اور باری تعالیٰ میں بعض شرائط نہیں پائی جاتیں، لہذا ان کی رویت بھی ممکن نہیں ہوگی۔

جواب: ان کے اس اشکال کا اجمالی جواب یہ ہے کہ ہماری رویت کے عالم اسبات میں جو مذکورہ بالا شرائط ہیں، وہ اللہ کے ماسوا کے لیے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کی رویت کے لیے کوئی شرط نہیں ہے، لہذا ان کی رویت ہوگی باوجودیکہ وہ نہ کسی مکان میں ہوں گے، اور نہ وہ کسی جہت میں ہوں گے اور نہ ہمارے اور ان کے درمیان کوئی مسافت ہوگی، غرض کہ تمام شرائط کے برخلاف ان کی رویت ہوگی۔

اور ان کے اعتراض کا تفصیلی جواب قیاس الغائب علی الشاہد ہے، یعنی معترض کے

شبہ کی بنیاد یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہم اس موجودات کی چیزوں کی رویت کرتے ہیں اور یہ چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے تو اللہ تعالیٰ کی رویت بھی ان چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہوگی، اور یہ شرطیں اللہ تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں، لہذا اس کی رویت بھی نہیں ہوگی، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ معترض اللہ تعالیٰ کی رویت کو موجودات کی رویت پر قیاس کرتا ہے کہ جس طرح موجودات کی رویت کے لیے چند شرائط ہیں اسی طرح باری تعالیٰ کی رویت کے لیے بھی چند شرائط ہیں، یہ قیاس الغائب علی الشاہد ہے۔ اور غائب چیز کا موجود پر قیاس کرنا غلط ہے، اس لیے کہ قیاس اور مقیس علیہ میں یکسانیت ہونی چاہیے، اور غائب اور موجود میں یکسانیت نہیں ہے، لہذا آپ کا اللہ تعالیٰ کی ذات کو اس عالم کی موجودات پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

(ج) وقد یستدل الخ سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

یہاں سے مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ معتزلہ کے شبہ کا ایک دوسرا جواب بعض لوگوں نے دیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ کہنا کہ رویت باری کے لیے چند شرائط ہیں، یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لیے کہ معتزلہ اور اہل سنت دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم کو ہر وقت دیکھ رہا ہے، لیکن یہاں تمام شرائط مذکورہ متحقق نہیں ہیں، لہذا جس طرح اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے میں کوئی شرط نہیں، اسی طرح ہمارے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے میں کوئی شرط نہیں ہے، جمہور محققین نے اس جواب کو پسند نہیں کیا ہے، اور یہ کہا کہ رویت باری پر اپنی رویت کو قیاس کرنا صحیح نہیں، اس لیے ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ہے وہ رویت بالبصر کے بارے میں ہے کہ ہماری اس موجودہ قوت باصرہ کے ذریعہ رویت باری ممکن ہے یا نہیں؟ اور باری تعالیٰ جو ہم کو دیکھتا ہے وہ حاسہ بصر کے ذریعہ نہیں دیکھتا اور ہم حاسۂ بصر سے دیکھتے ہیں، لہذا یہ قیاس فاسد ہوا۔ (شمس الفوائد: ۲۲۸)

مکتبہ صوت القرآن

ششماہی ۲۶ھ، سوال (۵۹) ص: ق/ج/۱۳۱

(الف) بااعراب عبارت نقل کرکے ترجمہ کریں۔ (ب) عبارت میں مذکور اعتراض وجواب کی وضاحت کریں۔

الجواب

عبارت بااعراب: لَا يُقَالُ: فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقاً لِأَفْعَالِهِ يَكُوْنُ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ دُوْنَ الْمُوَحِّدِيْنَ !! لِأَنَّا نَقُوْلُ: الْإِشْرَاكُ هُوَ إِثْبَاتُ الشَّرِيْكِ فِي الْأُلُوْهِيَّةِ، بِمَعْنٰى وُجُوْبِ الْوُجُوْدِ، كَمَا لِلْمَجُوْسِ، أَوْ بِمَعْنٰى اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ كَمَا لِعَبَدَةِ الْأَصْنَامِ، وَالْمُعْتَزِلَةُ لَا يُثْبِتُوْنَ ذٰلِكَ، بَلْ لَا يَجْعَلُوْنَ خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ كَخَالِقِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى، لِافْتِقَارِهٖ إِلَى الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ الَّتِي هِيَ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى. إِلَّا أَنَّ مَشَايِخَ مَا وَرَاءِ النَّهْرِ قَدْ بَالَغُوْا فِي تَضْلِيْلِهِمْ فِي هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ، حَتّٰى قَالُوْا: إِنَّ الْمَجُوْسَ أَسْعَدُ حَالاً مِنْهُمْ، حَيْثُ لَمْ يُثْبِتُوْا إِلَّا شَرِيْكاً وَاحِداً، وَالْمُعْتَزِلَةُ أَثْبَتُوْا شُرَكَاءَ لَا تُحْصٰى.

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہو، موحد نہ ہوگا، اس لیے کہ ہم جواب دیں گے کہ مشرک کا معنی الوہیت یعنی واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے، جیسا کہ مجوسیوں کا شرک یا مستحق عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے، جیسا کہ بت پرستوں کا شرک اور معتزلہ (یہ دونوں باتیں) نہیں مانتے، بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کے برابر بھی نہیں مانتے، مگر یہ کہ مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور لگایا، یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں، کیونکہ ان لوگوں نے صرف ایک شریک مانا اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

(ب) اعتراض و جواب کی وضاحت:

اہل سنت کی طرف سے جو یہ استدلال پیش کیا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مستحق عبادت اور معبود ہونے کے لیے خالق ہونے کی شرط لگا رہے ہیں تو جب خالق ہونا شرط ہے اور معبود اور مستحق عبادت ہونا مشروط ہے تو جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت بھی ہوگا، اور معتزلہ بندہ کو خالق مانتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ بندہ کو معبود اور مستحق عبادت بھی سمجھتے ہیں لہذا ان کو مشرک کہنا چاہیے اور موحدین کی فہرست سے ان کا نام کاٹ دینا چاہیے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ ہوگا کہ شرک کے دو معنی ہے، ایک معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں مثلا واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ تعالیٰ کا شریک ماننا جیسا کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں ایک خالق خیر ہے جس کو یزداں کہتے ہیں، اور ایک خالق شر ہے جس کو اہرمن کہتے ہیں، اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں، تو اہرمن کو ان لوگوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک قرار دیا۔

اور شرک کا دوسرا معنی یہ ہے کہ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ تعالیٰ کا شریک ماننا جیسا کہ بت پرست لوگ کرتے ہیں، کہ وہ واجب الوجود تو ایک ہی مانتے ہیں، لیکن مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو بھی شریک مانتے ہیں، اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں سے کسی کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ وہ عبادت یا واجب الوجود ہونے میں بندہ کو شریک نہیں کرتے، بلکہ بندہ کو صرف خالق کہتے ہیں، لیکن دونوں کو برابر درجہ کا خالق نہیں مانتے، بلکہ اس میں بھی وہ بندہ اور اللہ تعالیٰ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بندہ تو خلق کرتا ہے ایسی قوت سے جو دوسرے کی دی ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ خلق کرتے ہیں اپنی ذاتی قوت سے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ خلق کرتے ہیں بغیر اسباب و آلات کے اور بندہ

خلق کرتا ہے اسباب اور آلات کے ذریعہ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کسی چیز کے خلق وایجاد میں کسی اسباب وآلات کے محتاج نہیں ہے، اور بندہ اس کا محتاج ہے۔

البتہ مشائخ ماتریدیہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تضلیل میں بڑا زور لگایا، حتی کہ یہ کہہ دیا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں، کیونکہ مجوس تو صرف ایک شریک کے قائل ہیں، جس کو اہرمن کہتے ہیں، اور معتزلہ تو بے شمار شریک کے قائل ہیں، کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا اور بندے بے شمار ہیں تو گویا خالقیت میں بے شمار بندوں کو اللہ تعالیٰ کا شریک مانا۔ (شمس الفوائد:۲۳۹)

﴿محل امتحان، سوال (۶۰) ص: ج/ ۱۳۷﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مذکورہ اعتراض وجواب کی وضاحت کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: فَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ أَثْبَتُّمْ مَا نَسَبْتُمْ إِلَى الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ إِثْبَاتِ الشَّرِكَةِ. قُلْنَا: الشَّرِكَةُ أَنْ يَجْتَمِعَ اثْنَانِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَيَنْفَرِدُ كُلٌّ مِنْهُمَا مَا هُوَ لَهُ دُوْنَ الْآخَرِ كَشُرَكَاءِ الْقَرْيَةِ وَالْمَحَلَّةِ، وَكَمَا إِذَا جُعِلَ الْعَبْدُ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ وَالصَّانِعُ خَالِقًا لِسَائِرِ الْأَعْرَاضِ وَالْأَجْسَامِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا أُضِيفَ أَمْرٌ إِلَى شَيْئَيْنِ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ كَأَرْضٍ تَكُوْنُ مِلْكًا لِلّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ التَّخْلِيْقِ وَلِلْعِبَادِ بِجِهَةِ ثُبُوْتِ التَّصَرُّفِ، وَكَفِعْلِ الْعَبْدِ يُنْسَبُ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْخَلْقِ وَإِلَى الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ.

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

دو آدمی مجتمع ہوں، پھر ہر ایک اپنے حصہ میں مفرد اور تنہا ہو، دوسرا شریک نہ ہو، جیسے قریہ اور محلّہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت جب کہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے، برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو، جیسے زمین اللہ کی ملک ہے، تخلیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے حق تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعل عبد اللہ تعالیٰ کی طرف خلق کی جہت سے منسوب ہوتا ہے، اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

(ب) اعتراض و جواب کی وضاحت:

معتزلہ کا یہ کہنا تھا کہ بندہ اپنے افعال اختیار یہ کا خود خالق ہے، اس پر بعض علماء نے یہ کہا کہ وہ گمراہ ہیں، اس لیے انہوں نے جو کام صرف اللہ کا تھا اس میں بندہ کو بھی شریک قرار دے دیا، یعنی خالق ہونے میں بندہ کو اللہ تعالیٰ کا شریک قرار دے دیا، یہاں یہ اعتراض ہے کہ آپ بھی ایک فعل کی قدرت میں دو کو یعنی بندہ اور اللہ تعالیٰ کو شریک قرار دے رہے ہیں، اس لیے کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ فعل عبد کا قادر جس طرح اللہ ہے اسی طرح بندہ بھی ہے، تو اس سے بھی بندہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا لازم آیا، لہٰذا جو بات تم معتزلہ کی طرف منسوب کر رہے تھے وہی بات تو تم خود کہہ رہے ہو۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا جو منافی توحید ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟ پہلے اس کو سمجھئے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ کسی کو اس طرح شریک کرنا کہ ہر ایک کا حصہ الگ الگ ہو ایک دو دوسرے کے حصہ میں دخل دینے کا حق نہ ہو جیسے کسی قریہ اور محلّہ کے شرکاء کہ جس کے باشندے ہونے میں سب لوگ اس طرح شریک ہیں کہ ہر ایک کا الگ الگ اپنا مکان ہے، جس میں دوسرے کو دخل دینے کا کوئی حق نہیں ہے، تو یہ شرکت منافی توحید ہے، اور ایسی شرکت کا الزام معتزلہ پر عائد ہوتا ہے، کیونکہ انہوں نے

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

خالقیت میں اللہ کے ساتھ بندہ کو اس طرح شریک کر رکھا ہے، کہ ہر ایک کا حصہ الگ الگ ہے کہ بندہ تو اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں، لیکن اگر شرکت کی یہ صورت نہ ہو بلکہ شرکت دو مختلف حیثیتوں سے ہو اور ایک کو دوسرے کے حصہ میں دخل دینے کا حق ہو تو یہ شرکت منافی توحید نہیں ہے، جیسے زمین کی ملکیت میں اللہ اور بندہ دونوں شریک ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ زمین اللہ کی ملک ہے، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ زمین زید کی ملک ہے، لیکن یہ شرکت دو مختلف حیثیت سے ہے، یہ زمین اللہ کی ملک ہے، خلق کے اعتبار سے اور یہ زمین بندہ کی ملک ہے تصرف کے اعتبار سے، چنانچہ اللہ کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی مخلوق ہے، اور بندہ کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کو اس میں تصرف کا حق حاصل ہے، اسی طرح ابھی ہم نے جو کہا کہ بندہ اور اللہ تعالیٰ دونوں فعل پر قادر ہیں، اور یہ فعل دونوں کا مقدور ہے تو یہ دو حیثیت سے ہے، بندہ قادر ہے کاسب ہونے کی حیثیت سے اور اللہ تعالیٰ قادر ہیں خالق ہونے کی حیثیت سے، چنانچہ اللہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اس کے خلق پر قادر ہے اور بندہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اس کے کسب پر قادر ہے، اور کاسب محتاج ہوتا ہے، لہذا بندہ محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ کسی چیز کے محتاج نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو بندہ کے کسب میں دخل دینے کا حق اور اختیار ہے، اس لیے یہ شرکت منافی توحید نہیں اور جب یہ شرکت منافی توحید نہیں تو اب کوئی اشکال بھی نہیں رہا۔ (شمس الفوائد:٢٥٥)

﴿سالانہ ١٤٣٩، ٣٧ھ، سوال (٦١) ص: ج/ ٤٩﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اعتراض وجواب کی تشریح کیجئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: فَإِنْ قِيلَ: لَوْ سُلِّمَ اسْتِحَالَةُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَلَا نِزَاعَ فِي إِمْكَانِ تَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ عَقِيبَ الزَّوَالِ، فَمِنْ أَيْنَ يَلْزَمُ وُقُوعُ الْفِعْلِ بِدُونِ الْقُدْرَةِ. قُلْنَا: إِنَّمَا نَدَّعِي لُزُومَ ذٰلِكَ إِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِهَا الْفِعْلُ هِيَ الْقُدْرَةُ السَّابِقَةُ، وَأَمَّا إِذَا جَعَلْتُمُوهَا الْمِثْلَ الْمُتَجَدِّدَ الْمُقَارِنَ فَقَدْ اعْتَرَفْتُمْ بِأَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِي بِهَا الْفِعْلُ لَا تَكُونُ إِلَّا مُقَارِنَةً لَهُ، ثُمَّ إِنْ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ أَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتّٰى لَا يُمْكِنُ الْفِعْلُ بِأَوَّلِ مَا يَحْدُثُ مِنَ الْقُدْرَةِ فَعَلَيْكُمُ الْبَيَانُ.

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ بقائے عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کرلیا جائے تو زوال کے بعد نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی اختلاف نہیں، پس کیسے لازم آئے گا فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا، ہم جواب دیں گے کہ ہم اس کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں، جب وہ قدرت کہ جس سے فعل وجود ہوتا ہے، وہی قدرت سابقہ ہی ہو، اور بہر حال جب تم اس کو مثل متجدد قرار دو جو فعل کا مقارن ہے، تو تم نے یہ اقرار کرلیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے، وہ فعل کا مقارن ہے، پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لیے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں، یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے، تو تمہارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

اعتراض وجواب کی وضاحت:

استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل میں اہل سنت والجماعت نے معتزلہ پر یہ الزام قائم کیا کہ اگر استطاعت کا وجود فعل سے پہلے ہو تو فعل کا بغیر استطاعت کے پایا جانا لازم آئے گا جو محال ہے، اس پر معتزلہ نے اعتراض کرتے ہوئے یہ جواب دیا کہ اولا بقاء

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو تو ہم کہیں گے کہ جو لوگ عرض کے بقاء کو محال کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا بقاء انفرادی طور پر محال ہے، یعنی فعل سے پہلے جو استطاعت پیدا ہوگی وہ بعینہ فعل تک باقی نہیں رہے گی، لیکن تجدد امثال کے طور پر اس کا بقاء محال نہیں ہے، لہذا ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہوجائے اور اس کا مثل یکے بعد دیگر پیدا ہوتا رہے، یہاں تک کہ فعل موجود ہوجائے تو چونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے، اس لیے فعل کا بغیر استطاعت وقدرت کے پایا جانا لازم نہیں آئے گا۔

اہل سنت نے معتزلہ کے اس جواب کو رد کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے اس بیان کے مطابق اگر استطاعت کا حقیقی فرد فعل سے پہلے مثلاً ۱۲ ربجے پایا گیا اور پھر وہ استطاعت ختم ہوئی اور ۱۲ ربج کر ایک سکنڈ میں اس کا نقلی فرد یعنی مثل کا وجود ہوا پھر وہ مثل بھی ختم ہوگیا اور اسی طرح یکے بعد دیگرے نقلی افراد یعنی نئے نئے مثل وجود میں آتے رہے، یہاں تک کہ اسی کے ساتھ فعل بھی موجود ہوگیا، اب ہم سوال کرتے ہیں کہ اس فعل کے ایجاد اور وجود میں کس کا دخل ہے، اگر کہتے ہو کہ اسی پہلی استطاعت کا جو فرد حقیقی ہے تو ہم کہیں گے کہ وہ تو ختم ہوگیا، لہذا اب فعل کا بغیر استطاعت کے موجود ہونا لازم آئے گا، جیسا کہ ہم دعویٰ کر چکے ہیں، اور اگر کہتے ہو کہ اس کے نقلی افراد کا جو ایک سلسلہ ہے ان سب نے حقیقی فرد کے مل کر اس کو وجود عطا کیا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس کی کوئی دلیل لاؤ، اور تمہارے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں، لہذا تمہارا یہ دعویٰ غلط ہوا، اور اگر یہ کہتے ہو کہ اس سلسلہ کو جو آخری فرد ہے اور فعل کا مقارن ہے وہ فعل کو وجود عطا کرتا ہے، تو پھر تم بھی ہمارے ساتھ ہو جاؤ گے، اس لیے کہ جو آخری فرد ہے وہ فعل کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا ہمارا مذہب ثابت ہوگا کہ استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے، اس رد کا اور مذکورہ اعتراض کے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ اہل سنت نے تین شقیں قائم کردیں:

(۱) یا تو استطاعت کا فرد حقیقی جو سب سے پہلے وجود میں آیا ہے وہ فعل کو وجود کرتا ہے۔
(۲) یا وہ فرد حقیقی جو سب سے پہلے وجود میں آیا ہے وہ فعل کو وجود کرتا ہے۔
(۳) یا اس سلسلہ کا جو آخری فرد ہے فعل کے وجود میں اس کا دخل ہے، مگر اول صورت ہے تو پھر وہی بات لازم آئے گی، یعنی فعل کا بغیر استطاعت کے ہونا اور اگر دوسری صورت ہے تو اس کی کوئی دلیل لاؤ، اور اگر تیسری شق ہے تو تم ہمارے ساتھ ہو جاؤ گے، اس لیے کہ یہ آخری فرد فعل کے ساتھ ہوتا ہے۔ (شمس الفوائد:۲۶۲)

داخلہ ۲۶ھ، سوال (۶۲) ص: ق/۹۲ ج/۹۳

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مسئلہ مقتول کے سلسلے میں اہل حق اور معتزلہ کے اختلاف مع دلائل لکھیے، اور معتزلہ کے دلائل کا جواب بھی لکھیے۔

الجواب

عبارت با اعراب: ((وَالْمَقْتُوْلُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ)) أي الْوَقْتُ الْمُقَدَّرِ لِمَوْتِهِ، لَا كَمَا زَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِ الْأَجَلَ. لَنَا أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ حَكَمَ بِآجَالِ الْعِبَادِ عَلٰى مَا عَلِمَ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ، وَبِأَنَّهُ ((إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ)). وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْأَحَادِيْثِ الْوَارِدَةِ فِيْ أَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ تَزِيْدُ فِي الْعُمْرِ، وَبِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَيِّتاً بِأَجَلِهِ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذَمّاً وَّلَا عِقَاباً وَّلَا دِيَةً وَّلَا قِصَاصاً، إِذْ لَيْسَ مَوْتُ الْمَقْتُوْلِ بِخَلْقِهِ وَلَا بِكَسْبِهِ.

ترجمہ: اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے، ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کو کاٹ دیا ہے،

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے مطابق بغیر کسی تردد کے بندوں کے اجل کا فیصلہ کردیا ہے، اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کی اجل یعنی ان کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو وہ ایک گھڑی نہ پیچھے ہٹ سکتے ہیں اور نہ آگے بڑھ سکتے ہیں، اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے کہ جو اس سلسلہ میں وارد ہیں کہ بعض عبادتیں عمر میں زیادتی کرتی ہیں، اور اس بات سے (استدلال کیا ہے) کہ اگر وہ اپنے مقررہ وقت پر مرتا تو قاتل نہ مذمت کا مستحق ہوتا اور نہ سزا کا، اور نہ دیت کا اور نہ قصاص کا، کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کی وجہ سے ہے اور نہ اس کے کسب کی وجہ سے۔

(ب) مسئلہ مقتول کے سلسلے میں اہل حق و معتزلہ کے اختلاف مع دلائل اور معتزلہ کے دلائل کا جواب:

اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ ہر جاندار کے لیے بغیر کسی تردد کے ایک مدت موت متعین ہے، اس میں نہ تقدم ہوسکتا ہے، اور نہ تاخر، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں تقدم اور تاخر ہوسکتا ہے، چنانچہ اگر کسی کو قتل کردیا جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ علم الٰہی میں یہی اس کے مرنے کا وقت تھا، لہذا مقتول اپنے مقررہ وقت پر مرا، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ یہ اس کے مرنے کا مقررہ وقت نہیں تھا، بلکہ اس کی عمر اور زیادہ تھی، لیکن اس کے قاتل نے اس کی عمر کم کردی، اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے مقررہ وقت تک زندہ رہتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بے پناہ علم کے ذریعہ کے بندوں کی مدت موت کے بارے میں یقینی طور پر بغیر کسی تردد کے فیصلہ کردیا ہے، اس میں ایک گھڑی کا تقدم و تاخر نہیں ہوسکتا، ورنہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ناقص ہونا لازم آئے گا، علاوہ ازیں بہت سی آیتیں ایسی ہیں جو ہمارے مسلک کی تائید کررہی ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول اذا جاء اجلھا لا یستأخرون ساعۃ ولا یستقدمون۔

اور معتزلہ اپنے مسلک پر ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں یہ آیا ہے کہ عبادات سے عمر میں زیادتی ہوجاتی ہے، مثلاً روایات میں ہے کہ جو شخص صلہ رحمی کرتا ہے، اس کی عمر میں اضافہ ہوجاتا ہے، لہٰذا اگر مدت موت یقینی طور پر متعین ہوتی تو عبادات سے عمر میں زیادتی کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اور ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر مقتول اپنی موت کے مقررہ وقت پر مرتا، تو پھر قاتل کو مجرم کیوں گردانا جاتا، یعنی دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا اور قتل خطا کی صورت میں دیت کا اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا مستحق کیوں قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ موت اپنے مقررہ وقت پر آئی ہے، اس میں قاتل کے خلق اور کسب کا کوئی دخل نہیں ہے۔

جواب: معتزلہ کے پہلے استدلال نقلی کا جواب یہ ہے کہ روایات کا جو ظاہری مفہوم ہے وہ مراد نہیں ہے، اور معتزلہ اس کا ظاہری مفہوم مراد لے رہے ہیں، کہ اس کی عمر پہلے مثلاً چالیس سال مقرر تھی اور جب اس نے صلہ رحمی کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی عمر بڑھا کر پچاس سال کردیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کامل ہے، وہ اپنے بے پناہ علم کے ذریعہ ازل ہی سے جانتے تھے کہ بندہ صلہ رحمی کرے گا، اس لیے پہلے ہی سے یقینی طور پر اس کی عمر پچاس سال کی مقرر کردیا تھا، اب نہ تو اس میں تقدم ہوسکتا ہے اور نہ تاخر۔ ایسا نہیں ہے کہ پہلے مثلاً چالیس سال کی عمر مقرر تھی، پھر بعد میں جب اس نے صلہ رحمی کی تو اس کو بدل کر پچاس سال کی عمر کردی، بہر حال یہ زیادتی ہمارے اعتبار سے ہے، اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے نہیں ہے، اور چونکہ اللہ تعالیٰ کو عبادت کا علم ہونا عمر کی زیادتی کا سبب بنا ہے، اس لیے حدیث میں عمر کی زیادتی کی نسبت عبادت کی طرف کی گئی ہے، ورنہ حقیقت میں یہاں زیادتی ہے ہی نہیں، کیونکہ زیادتی اس وقت سمجھی جاتی جب کہ اس کی عمر پہلے مثلاً چالیس سال مقرر کی جاتی، پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر ستر سال کردی جاتی، اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

دلیل عقلی کا جواب:

اور دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ ایک ہے مقتول کا مرنا اور ایک ہے قاتل کا ہاتھ سے تلوار چلانا، تو قاتل کی طرف سے جو ضرب بالسیف ہے، اس میں اس کے کسب کا دخل ہے اور یہ ایک ایسے منہی عنہ کا ارتکاب ہے جس کے لیے اختیار کر لینے کے بعد اللہ تعالیٰ کی یہ عادت ہے کہ وہ موت کو پیدا کر دیتے ہیں، تو اس کا تلوار چلانا اوپنے ارادہ اور اختیار سے ہے اور ایک ممنوع فعل کا ارتکاب ہے، جس کا وہ اگر چہ خالق نہیں، لیکن کاسب ضرور ہیں اور جزا وسزا کا مدار کسب پر ہے، اس لیے اس کو مجرم قرار دیا جاتا ہے، اور اس سے دیت یا قصاص وضمان لیا جاتا ہے۔

داخلہ ۳۵ھ، سوال (٦٣) ص: ق/۹۳ ج/

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اجل کے سلسلے میں مذکورہ اختلاف مدلل لکھنے کے بعد مطلب تحریر کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوْقٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى، لَا صُنْعَ فِيْهِ لِلْعَبْدِ تَخْلِيْقاً وَلَا اكْتِسَاباً. وَمَبْنٰى هٰذَا عَلٰى أَنَّ الْمَوْتَ وُجُوْدِيٌّ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ((خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ)) وَالْأَكْثَرُوْنَ عَلٰى أَنَّهُ عَدَمِيٌّ، وَمَعْنٰى خَلْقِ الْمَوْتِ قَدَّرَهُ. ((وَالْأَجَلُ وَاحِدٌ)) لَا كَمَا زَعَمَ الْكَعْبِيُّ أَنَّ لِلْمَقْتُوْلِ أَجَلَيْنِ: الْقَتْلُ وَالْمَوْتُ، وَأَنَّهُ لَوْ لَمْ يُقْتَلْ لَعَاشَ إِلٰى أَجَلِهِ الَّذِيْ هُوَ الْمَوْتُ، وَلَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ أَنَّ لِلْحَيَوَانِ أَجَلاً طَبْعِيّاً وَهُوَ وَقْتُ مَوْتِهِ بِتَحَلُّلِ رُطُوْبَتِهِ وَانْطِفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرِيْزِيَّتَيْنِ، وَآجَالاً اخْتِرَامِيَّةً عَلٰى خِلَافِ

مُقْتَضٰی طَبِیْعَتِہٖ بِحَسَبِ الْآفَاتِ وَالْأَمْرَاضِ.

ترجمہ: اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کعبی نے کہا کہ مقتول کے لیے دو اجل ہے، ایک قتل اور دوسرے موت اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے، اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کے لیے ایک اجل طبعی ہے، وہ اس کی فطری رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے، اور ایک ہنگامی موت ہے آفات اور امراض کے سبب۔

(ب) اجل کے سلسلے میں اختلاف مع دلائل اور مطلب:

اہل سنت کا یہ نظریہ ہے کہ اجل یعنی موت کا جو ایک وقت مقرر ہے وہ ایک ہے اور اس میں نہ تقدم ہو سکتا ہے اور نہ تاخر، اور جمہور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں تقدیم ہو سکتی ہے، جیسا کہ مقتول کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہو گئی، اگر وہ قتل نہ کیا جائے تو اپنے اجل تک زندہ رہتا، اور فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اور دوسرے جاندار جو غذا کھاتے یں، اس کے جو خون پیدا ہوتا ہے وہ قلب کے بائیں طرف جمع ہوتا ہے اور وہاں پکتا ہے، اور اس سے جو گیس پیدا ہوتی ہے اس کی وجہ سے جسم کا سارا نظام چلتا ہے، جس طرح کہ چراغ ہے کہ جب اس میں تیل ڈال دیا جاتا ہے اور بتی ہوتی ہے تو چراغ روشن ہو جاتا ہے، اور جب روشن ہو جائے تو اس کے بجھنے کے دو طریقے ہیں؟ (۱) تیل ختم ہو جائے (۲) یا تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا وغیرہ سے بجھ جائے، اسی طرح ہر جاندار کے لیے ایک طبعی موت ہے اور وہ یہ کہ جسم میں اللہ تعالیٰ نے ایک معین مقدار میں اس گیس کو رکھا ہے، جس کو فطری حرارت اور طبعی رطوبت کہتے ہیں، جب تک یہ جسم میں رہتی ہے تو اس میں طاقت وقوت رہتی ہے، اور جب وہ آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے، تو اس کی طبعی موت واقع ہو جاتی ہے، اور دوسری ناگہانی موت ہے جو قتل اور دوسرے حوادثات

وآفات کی وجہ سے واقع ہوجاتی ہے، تو مصنفؒ نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے یہ کہا کہ اجل ایک ہی ہے، دو نہیں ہے جیسے کہ معتزلہ اور فلاسفہ کہتے ہیں۔

سالانہ ۱۴۳۷ھ، سوال (۶۴) ص: ق/۹۴ج/

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) عبارت کی مکمل تشریح کریں۔ (ج) حرام رزق ہونے اور نہ ہونے کا سبب اختلاف لکھتے ہوئے معتزلہ کے مقدموں کا جواب بھی تحریر کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: ((وَالْحَرَامُ رِزْقٌ)) لِأَنَّ الرِّزْقَ اسْمٌ لِمَا يَسُوْقُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى إِلَى الْحَيَوَانِ فَيَأْكُلُهُ، وَذٰلِكَ قَدْ يَكُوْنُ حَلَالاً وَقَدْ يَكُوْنُ حَرَاماً، وَهٰذَا أَوْلٰى مِنْ تَفْسِيْرِهٖ بِمَا يَتَغَذّٰى بِهِ الْحَيَوَانُ، لِخُلُوِّهٖ عَنْ مَعْنَى الْإِضَافَةِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى، مَعَ أَنَّهٗ مُعْتَبَرٌ فِيْ مَفْهُوْمِ الرِّزْقِ .وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ، لِأَنَّهُمْ فَسَّرُوْهُ تَارَةً بِمَمْلُوْكٍ يَأْكُلُهُ الْمَالِكُ، وَتَارَةً بِمَا لَا يُمْنَعُ مِنَ الْانْتِفَاعِ بِهٖ، وَذٰلِكَ لَا يَكُوْنُ حَلَالاً .لٰكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَكُوْنَ مَا يَأْكُلُهُ الدَّوَابُّ رِزْقاً، وَعَلَى الْوَجْهَيْنِ: أَنَّ مَنْ أَكَلَ الْحَرَامَ طُوْلَ عُمْرِهٖ لَمْ يَرْزُقْهُ اللّٰهُ تَعَالٰى أَصْلاً.

ترجمہ: اور حرام رزق ہے، اس لیے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار تک پہونچاتے ہیں، تو وہ اس کو کھاتا ہے، اور وہ چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ رزق کی تفسیر اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو حیوان غذا بناتا ہے، کیونکہ یہ تفسیر اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت سے خالی ہے، باوجود اس کے وہ رزق کے

مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے، کیونکہ وہ لوگ کبھی رزق سے ایسا مملوک مراد لیتے ہیں، جس کو مالک کھاتا ہے اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو، اور ایسی چیز حلال ہی ہوتی ہے، لیکن پہلے معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ چوپائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھایا اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا۔

(ب) عبارت کی تشریح:

انسان اپنی زندگی میں جو چیزیں استعمال کرتا ہے چاہے کھانے کی ہوں یا پہننے کی وہ یا تو انسان کے لیے شرعاً حلال ہوگی یا حرام؟ جیسے کھانے میں میتہ اور خنزیر حرام ہے اور مذبوحہ جانور حلال ہے اور لباس میں مردوں کے لیے ریشمی کپڑا حرام ہے اور سوتی حلال ہے۔

اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ انسان جو بھی چیز استعمال کرے چاہے حلال ہو یا حرام دونوں پر رزق کا اطلاق ہوگا، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں حلال ہیں ان پر تو رزق کا اطلاق ہوگا، لیکن جو چیزیں حرام ہیں ان پر رزق کا اطلاق نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وہ عطیہ جس کو انسان اور دوسرے جاندار استعمال کرتے ہیں اس کو رزق کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ رزق نام ہے اس عطیہ کا جس کو اللہ تعالیٰ انسان یا دوسرے جاندار کو عطا کرتے ہیں، اور وہ اس کو استعمال کرتا ہے، اور یہ حلال وحرام دونوں کو شامل ہے، اس لیے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ ہی کا عطیہ ہوتی ہے، اور بعض حضرات نے رزق کی دوسری تعریف کی ہے، وہ یہ کہ رزق نام ہے ہر ایسی چیز کا جس سے جاندار کو غذا حاصل ہو، اور جاندار حلال اور حرام دونوں سے غذا حاصل کرتا ہے اس لیے اس تعریف کی رو سے بھی حرام وحلال دونوں رزق ہوں گے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ رزق کی پہلی تعریف دوسری تعریف سے اولیٰ اور بہتر ہے،

اس لیے کہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ رزق وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ دیتے ہیں، ارشاد خداوندی ہے "ان اللّٰہ ھو الرزّاق" یعنی رزق دینے کا کام صرف اللہ کا ہے، لہذا رزق کی تعریف ایسی کرنی چاہیے کہ جس میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہو اور یہ صرف پہلی تعریف میں ہے دوسری تعریف ہے اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت نہیں ہے، اور پہلی تعریف میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہے، اس لیے یہ بہتر و افضل ہے۔

اور معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے یہاں رزق کی تعریف کبھی ان لفظوں کے ساتھ کی جاتی ہے کہ رزق نام ہے، اس مملوکہ شئ کا جس کو مالک استعمال کرتا ہے، تو اگر کوئی شخص مردار استعمال کرتا ہے تو یہ شرعاً اس کا مالک نہیں ہے، اور اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے مال کو غصب کرتا ہے، یا رشوت لیتا ہے، تو اس کا مالک نہیں، غرض کہ جو چیزیں حرام ہیں وہ کسی کی ملکیت میں نہیں آتیں، لہذا ان پر رزق کا اطلاق نہیں ہوگا، اور معتزلہ کبھی رزق کی اس طرح تعریف کرتے ہیں کہ رزق نام ہے ایسی چیز کا جس سے انتفاع حاصل کرنے سے شریعت منع نہ کرے، اور شریعت حلال سے منع نہیں کرتی، لیکن حرام سے انتفاع کو منع کرتی ہے، لہذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام پر رزق کا اطلاق نہیں ہوگا۔

قوله : ولکن یرد علی الاول: معتزلہ نے رزق کی جو دو تعریفیں کی ہیں ان میں سے پہلی تعریف پر اعتراض یہ ہے کہ رزق کی یہ تعریف صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ رزق انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات مثلاً چرند و پرند وغیرہ کو بھی ملتا ہے، لیکن یہ حیوانات اس کے مالک نہیں ہے، لہذا رزق کی پہلی تعریف کی بناء پر یہ لازم آئے گا کہ ان حیوانات کو رزق نہیں ملتا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، اس لیے کہ یہ اس نص قرآنی ''**وما من دابة فی الارض الا علی اللّٰه رزقها**'' کے خلاف ہے، اس لیے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روئے زمین کے ہر جاندار کو اللہ تعالیٰ رزق دیتے ہیں، لہذا پہلی تعریف صحیح نہیں ہوسکتی۔

قولہ علی الوجھین: یہ معتزلہ کی ذکر کردہ رزق کی دونوں تعریفوں پر اعتراض ہے کہ اگر رزق کی دونوں تعریفوں کو صحیح مان لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ جو شخص اپنی عمر بھر حرام مال کھاتا ہے اور اسی حالت میں مرجاتا ہے، اس کو زندگی بھر رزق ہی نہیں ملا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو رزق ہی عطا نہیں کیا، اس لیے کہ حرام مال رزق نہیں ہے، کیونکہ حرام مال نہ کسی کی ملکیت میں آتا ہے اور نہ اس سے انتفاع کی شریعت اجازت دیتی ہے، اور یہ قرآن کی اس آیت ''ومامن دابة الاعلی الله رزقها'' کے خلاف ہے، جس میں بتلایا گیا ہے، کہ اللہ تعالیٰ ہر جاندار کو رزق عطا کرتے ہیں، لہذا مذکورہ دونوں تعریفیں صحیح نہیں ہے۔

نوٹ: زندگی بھر حرام مال کھانے کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ مثلا کوئی بچہ پیدا ہوا اور پیدا ہوتے ہی اس کو مغصوبہ یا مسروقہ بکری کا دودھ برابر پایا جاتا رہا، یہاں تک کہ وہ وہی دودھ پیتے پیتے مرگیا اور کسی حلال چیز کے کھانے کی نوبت ہی نہیں آئی۔

(ج) سبب اختلاف اور معتزلہ کے مقدموں کا جواب:

قولہ ومبنی ھذا الاختلاف الخ: حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ہے یہ چار مقدموں پر مبنی ہے (۱) رزق کی تعریف میں اللہ کی طرف نسبت کا ہونا معتبر ہے، یعنی رزق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ (۲) اللہ کے علاوہ اور کوئی رازق نہیں ہے۔ (۳) شریعت نے جن چیزوں کے استعمال سے منع کردیا ہے یعنی جو چیزیں حرام ہیں، اگر بندہ ان کو استعمال کرے گا تو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہوگا۔ (۴) جس چیز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو وہ قبیح نہیں ہوسکتی، اور اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان چار مقدموں کے پیش نظر معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ حرام مال جس کو انسان استعمال کرتا ہے اگر اس کو رزق

کہو گے تو (بحکم مقدمہ اولیٰ) اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب وہ قبیح نہیں ہوسکتی، بلکہ حسن ہوگی، تو اس سے لازم آئے گا کہ حرام مال قبیح نہ ہو، اور انسان کو جو عذاب ملتا ہے وہ فعل قبیح کے ارتکاب پر ملتا ہے، لہذا حرام مال کے استعمال پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق بھی ہوتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ حرام مال رزق نہیں ہے۔

جواب: آپ کا سب مقدمہ تسلیم ہے، لیکن آپ کا یہ کہنا کہ اللہ کی طرف جس فعل کی نسبت ہوگی وہ قبیح نہیں ہوگا، بلکہ فعل حسن ہوگا، اس کی مراد میں اختلاف ہے، ہمارے یہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل خلق کے اعتبار سے حسن ہوگا، لیکن کسب کے اعتبار سے قبیح ہے، کیونکہ اس نے حصول کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب کو اختیار کیا اور انسان اس ممنوع اسباب کو اپنے اختیار سے کسب کرتا ہے، اس لیے اس کا کرنے والا مذمت اور عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

﴿داخلہ ۱۴۳۰ھ، سوال (۶۵) ص: ق/ ج/﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اصلح للعباد کے سلسلے میں معتزلہ کا اختلاف مع دلائل لکھیے، نیز معتزلہ کے دلائل کا جواب بھی لکھیے۔

الجواب

عبارت با اعراب: ((وَمَا هُوَ الأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى)) وَإِلَّا لَمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيرَ الْمُعَذَّبَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَلَمَا كَانَ لَهُ إِمْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقٌ وَشُكْرٌ فِي الْهِدَايَةِ وَإِفَاضَةِ أَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ، لِكَوْنِهَا أَدَاءً لِلْوَاجِبِ، وَلَمَا كَانَ امْتِنَانُ اللّٰهِ عَلَى

النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ امْتِنَانِهِ عَلٰى أَبِي جَهْلٍ لَعَنَهُ اللّٰهُ، إِذْ فعل بِكُلٍّ مِنْهُمَا غَايَةَ مَقْدُوْرِهٖ مِنَ الأَصْلَحِ لَهٗ، وَلَمَا كَانَ لِسُؤَالِ الْعِصْمَةِ وَالتَّوْفِيْقِ وَكَشْفِ الضَّرَّاءِ وَالبَسْطِ فِي الْخِصْبِ وَالرُّخَاءِ مَعْنًى، لِأَنَّ مَا لَمْ يَفْعَلْه فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ لَهٗ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ تَرْكُهَا، وَلَمَا بَقِيَ فِي قُدْرَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالنِّسْبَةِ إِلٰى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ، إِذْ قَدْ أَتٰى بِالْوَاجِبِ.

ترجمہ: اور وہ چیز جو بندہ کے حق میں اصلح وانفع ہے، اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے، ورنہ کافر فقیر کو جو دنیا وآخرت میں مبتلائے مصیبت ہے پیدا نہ فرماتا، اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطا فرماتے کی وجہ سے اس کو بندوں پر احسان جتانے اور شکر کے استحقاق کا حق نہ ہوتا، اس لیے کہ یہ کام واجب کی ادائیگی ہے، اور ابوجہل معلون پر احسان جتلانے سے زیادہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے مقدر بھر وہی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں انفع تھا، اور گناہوں سے حفاظت اور نیک کاموں کی توفیق اور مصیبت کے ازالہ اور سرسبزی اور خوشحالی کی زیادتی کا سوال کرنے کا کوئی معنی نہ ہوتا، اس لیے کہ جو کام کسی کے حق میں نہیں کیا وہ اس کے حق میں مفسد اور مضرت ہے، جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے، اور مصالح عباد کی نسبت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ ہوتی، کیونکہ وہ واجب ادا کر چکا ہے۔

(ب) اصلح للعباد کے سلسلے میں اہل حق اور معتزلہ کا اختلاف مع دلائل اور معتزلہ کے دلائل کا جواب:

معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اصلح للعباد یعنی ہر ایسا کام جو بندہ کے لیے مفید ہو دنیا اور آخرت کے اعتبار سے اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر

کوئی بھی کام واجب نہیں ہے، معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایسا کام جو بندہ کے لیے مفید ہے اگر اس کو اللہ تعالیٰ نہیں کرتا ہے تو اس میں دو احتمال ہے: (۱) یا تو باری تعالیٰ کو اس کا علم ہی نہیں ہے کہ کون سا کام بندہ کے لیے مفید ہے اور کون سا مضر ہے؟ (۲) یا باری تعالیٰ اس کو جانتا ہے، پہلی صورت میں باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا، اور اگر جانتا ہے اور پھر نہیں کرتا تو یہ بخل ہوگا اور باری تعالیٰ ان دونوں باتوں سے منزلہ ہے، لہذا اصلح للعباد اس پر واجب ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کو جو نعمتیں مل رہی ہیں کیا اس پر ہمارا کوئی حق ہے، اور اللہ تعالیٰ اگر کوئی نعمت ہم سے سلب کرے تو کیا ہمارا کوئی حق تھا کہ وہ اس کو سلب کر رہا ہے، ہرگز نہیں، تو جواب کا حاصل ہوا کہ بخل نام ہے اس بات کا کہ کسی کی مملوکہ شئ کو روک لینا، یعنی ایسی چیز کا روک لینا جس پر دوسروں کا حق ہو اور باری تعالیٰ جو نعمتیں دے رہا ہے اس پر ہمارا کوئی حق نہیں ہے، لہذا اس کو روک لینا بخل نہیں کہلائے گا، بلکہ محض عدل اور مبنی بر حکمت کہلائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کریم اور حکیم ہیں اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہیں، لہذا ان کا کسی نعمت کو روک لینا کسی بڑی حکمت ہی کی وجہ سے ہوگا، بخل کی وجہ سے نہیں ہوسکتا۔

اور اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر کوئی بھی چیز واجب نہیں ہے، اس کے بعد شارحؒ نے معتزلہ کی تردید میں پانچ دلیل ذکر فرمائی ہیں:

اگر اللہ پر اصلح للعباد واجب ہوتا تو کسی کو کافر، فقیر پیدا نہ کرتا، جو دنیا اور آخرت دونوں میں عذاب میں مبتلا ہے، اس لیے کہ دنیا کے اعتبار سے اصلح یہ تھا کہ اس کو مالدار بناتا تھا کہ محتاجی کے عذاب میں مبتلا نہ ہوتا اور آخرت کے اعتبار سے اصلح یہ تھا کہ اس کو مسلمان بناتا، تا کہ خلود فی النار سے نجات پاتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا، معلوم ہوا کہ اصلح للعباد اللہ پر واجب نہیں۔

(۲) اگر کوئی واجب ادا کرتا ہے تو وہ مستحق شکر نہیں ہے، اور اگر کوئی تبرع کرتا ہے تو وہ مستحق شکر ہے، تو اگر اصلح للعباد اللہ پر واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ نے ہم کو جو ہدایت دی ہے اور طرح طرح کی جو ہزاروں نعمتیں عطا کی ہیں اس پر وہ مستحق شکر نہ ہوگا، اور نہ اس کو کسی پر احسان جتلانے کا حق ہوگا، اس لیے کہ اس نے تو اپنا واجب ادا کیا ہے، ہم پر کوئی احسان نہیں کیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلایا ہے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے: "بل الله يمنّ عليكم ان هداكم للايمان "۔ اسی طرح انعامات خداوندی پر اس کا شکر کرنا بالاجماع واجب ہے، معلوم ہوا کہ اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

(۳) اگر اصلح للعباد اللہ پر واجب ہو تو یہ ماننا پڑے گا کہ باری تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جو معاملہ کیا وہ اصلح اور انفع اور ابوجہل کے ساتھ جو معاملہ کیا وہ اصلح وانفع تھا، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اپنے مقدور پر دونوں میں سے ہر ایک کو وہ چیز عطا فرمائی جو ان کے لیے مفید تھی، پھر تو دونوں برابر ہوئے، اور جب دونوں برابر ہوئے تو اللہ تعالیٰ ابوجہل کے مقابلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہ جتلاتا، حالاکہ نبی پر زیادہ احسان جتلایا ہے، معلوم ہوا کہ اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

(۴) اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب ہے تو گناہوں سے حفاظت، نیکی کی توفیق اور مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ دعاؤں کے مانگنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اس میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، اس لیے کہ اس پر جو اصلح وانفع چیز واجب ہے، اس کو وہ خود ہی کرے گا، اور اگر اللہ تعالیٰ نے کسی کو ایک چیز نہیں دی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ چیز اس کے لیے اصلح نہیں تھی، بلکہ مفسدہ اور مضرت تھی جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب تھا ایسی صورت میں دعا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں حالانکہ جگہ جگہ قرآن وحدیث میں مذکورہ چیزوں کی دعا مانگنے کی تلقین موجود ہے، معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب نہیں ہے۔

(۵) اگر یہ بات مان لی جائے کہ اصلح للعباد اللہ پر واجب ہے تو ہم یہ سوال کریں گے کہ جو چیزیں ہمارے لیے مفید تھیں ان سب کو اس نے پورا کردیا یا نہیں؟ اگر کہتے ہو کہ پورا کردیا، اب اس کی قدرت میں کوئی بھی اصلح اور مفید چیز باقی نہیں تو پھر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اور اس کی نعمتوں کا محدود ہونا لازم آئے گا، حالانکہ اس کی قدرت اور اس کی نعمتیں غیر محدود ہیں، چنانچہ ارشاد ہے: ''وان تعدو انعمة الله لاتحصوها'' اور کہتے ہو کہ ابھی باقی ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی ایسی چیز ہے جو بندہ کے لیے مفید ہے، مگر ابھی دیا نہیں ہے، تو پھر اللہ تعالیٰ کا یا تو جاہل ہونا یا تارک واجب ہونا لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے، لہذا اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔ (شمس الفوائد: ۲۸۸ تا ۲۸۹)

محل امتحان، سوال (۶۶) ص: ق/۱۰۰

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب لکھتے ہوئے اعتراض وجواب کی وضاحت کریں۔ (ج) قبر یا برزخ کے عذاب کے ثبوت پر دلائل لکھیں۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَأَنْكَرَ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ، لِأَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادٌ لَا حَيَاةَ لَهُ وَلَا إِدْرَاكَ، فَتَعْذِيبُهُ مَحَالٌ .

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ يَجُوْزُ أَنْ يَخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْأَجْزَاءِ أَوْ فِيْ بَعْضِهَا نَوْعاً مِنَ الْحَيَاةِ قَدْرَ مَا يُدْرِكُ أَلَمَ الْعَذَابِ أَوْ لَذَّةَ التَّنْعِيْمِ، وَهٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ إِعَادَةَ الرُّوْحِ إِلٰى بَدَنِهٖ وَلَا أَنْ يَتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ أَوْ يُرٰى أَثَرُ الْعَذَابِ عَلَيْهِ، حَتّٰى أَنَّ الْغَرِيْقَ فِي الْمَاءِ أَوِ الْمَأْكُوْلَ فِيْ بُطُوْنِ الْحَيَوَانَاتِ أَوِ الْمَصْلُوْبَ فِي الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَإِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان وبے حس جسم ہے، جس میں نہ حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک، لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے، اور جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کرسکے، اور یہ نہ اس کے بدن کی طرف روح کے لوٹائے جانے کو مستلزم ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے، یا تڑپے یا اس پر ذاب کا اثر دکھائی دے، حتی کہ پانی میں ڈوبنے والے جانوروں کے پیٹ میں ہضم ہوجانے والے اور فضا میں سولی دئے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے، اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے۔

(ب) مطلب اور اعتراض کی وضاحت: (بیان الفوائد:۹۴)

(ج) قبر یا برزخ کے عذاب کے ثبوت پر دلائل: (بیان الفوائد:۹۴)

﴿داخلہ ۳۰ھ، سوال (۶۷) ص: ق/۱۰۱﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب لکھئے اور فلاسفہ کے دلائل لکھتے ہوئے فلاسفہ کے دلائل کا جواب بھی لکھئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: ((وَالْبَعْثُ)) وَهُوَ أَنْ يَبْعَثَ اللّٰهُ تَعَالَى الْمَوْتٰى مِنَ الْقُبُوْرِ بِأَنْ يَجْمَعَ أَجْزَاءَ هُمُ الْأَصْلِيَّةَ وَيُعِيْدَ الْأَرْوَاحَ إِلَيْهَا ((حَقٌّ))

وَأَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلٰى امْتِنَاعِ إِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهِ، وَهُوَ مَعَ أَنَّهُ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهِ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ، لِأَنَّ مُرَادَنَا أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى

يَجْمَعُ الْأَجْزَاءَ الْأَصْلِيَّةَ لِلْإِنْسَانِ وَيُعِيدُ رُوحَهُ إِلَيْهِ، سَوَاءٌ سُمِّيَ ذٰلِكَ إِعَادَةُ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهِ أَوْ لَمْ يُسَمَّ۔

ترجمہ: (ماتنؒ نے) فرمایا: اور بعث اور وہ اللہ تعالیٰ کا مردوں کو قبروں سے زندہ اٹھانا ہے، ان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کر کے اور ان کی طرف ان کی روحوں کو لوٹا کر، حق اور ثابت ہے...... اور فلاسفہ نے اس کا یعنی بعث کا انکار کیا، معدوم کا بعینہ اعادہ کے محال ہونے کی بنا پر اور یہ باوجود اس بات کے کہ اس پر ان کے پاس کوئی معتبر دلیل نہیں، ہمارے مقصود کو مضر نہیں، اس لیے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرے گا اور اس کی روح اس کی طرف لوٹائے گا، چاہے اس کا بعینہ معدوم کا اعادہ نام رکھا جائے یا یہ نام نہ رکھا جائے۔

(ب) مطلب:

والبعث حق: بعث حق ہے، اس دنیوی حیات کے بعد انسان پر موت طاری ہوتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ جسم کے وہ اجزاء اصلیہ جو مجتمع ہیں اس کو اللہ تعالیٰ منتشر کر دیتے ہیں، تو اسی کو موت سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور پھر جب دوبارہ جسم کے اسی اجزاء اصلیہ کو جمع کر دیں گے اور اس میں دوبارہ وہ روح جو اس جسم سے وابستہ تھی ڈال دیں گے تو وہی بعث ہوگا، تاکہ لوگوں کا حساب وکتاب لے کر ان کو جزا و سزا دی جائے، چنانچہ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ مذکور ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتہ کی کیفیت کا سوال کیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے کہا کہ چار پرندوں کو لے لو اور پھر ان کو اپنے سے خوب مانوس کرنے کے بعد ذبح کر کے ان کے اجزاء کو آپس میں ملا دو اور پہاڑ پر رکھ دو اور پھر ہر ایک کا نام لے کر پکارو، وہ تمہاری طرف زندہ ہو کر کے آجائیں گے، چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایسا ہی کیا تو انمیں بھی یہی ہوا کہ پہلے ان کے اجزاء کو منتشر کیا اور پھر

ان کو جمع کر دیا، اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ موت نام ہے جس کے اجزاء کو منتشر کر دینے کا، اور بعث نام ہے ان کے اجزاء اصلیہ کو اکٹھا کر دینے کا۔

مطلب:

بعث بعد الموت حق ہے، اس پر ایمان لانا ضروری اور انکار کرنا کفر ہے، کیونکہ بے شمار آیات ہیں جو صاف اور صریح الفاظ میں بعث بعد الموت کی خبر دیتی ہیں، چنانچہ ارشاد باری ہے: ثم انکم یوم القیٰمة تبعثون، یعنی پھر تم لوگ قیام کے دن اپنی قبروں سے زندہ اٹھائے جاؤ گے، تو اس آیت میں نفس بعث کا بیان ہے، کہ قیامت کے دن بعث ہوگا، اور دوسری آیت میں اس کا بیان ہے کہ بعث کیسے ہوگا؟ چنانچہ جب عاص بن وائل کافر اپنے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیاں لے کر حیرت و تعجب کا اظہار کرتے ہوئے یہ کہنے لگا کہ: من یحی العظام وھی رمیم، یعنی جب ہماری ہڈیاں بوسیدہ ہو کر ریزہ ریزہ ہو جائیں گی تو وہ کون طاقت ہے جو ہم کو دوبارہ زندہ کرے گی، تو اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی کہ- اے نبی آپ کہہ دیجئے کہ ان اجزاء منتشرہ میں وہی حیات پیدا کرے گا جس نے پہلی مرتبہ حیات پیدا کی تھی، تو پہلی آیت میں صرف بعث کا ذکر ہے اور دوسری آیت میں اس کی کیفیت کا بیان ہے کہ ان اجزاء منتشرہ کو مجتمع کر کے اس میں حیات کو پیدا فرمائیں گے۔

فلاسفہ کے دلائل اور اس کا جواب:

فلاسفہ بعث اور معاد جسمانی کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بعث نہیں ہوگا یعنی ان اجسام کو مرنے کے بعد دوبارہ زندہ نہیں کیا جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ کسی انسان کے مرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ دنیا سے معدوم ہو گیا اور وہ کہیں بھی نہیں ہے، اور جو

چیز معدوم ہو جائے تو بعینہ اس کا اعادہ کرنا یعنی دوبارہ پیدا کرنا ناممکن اور محال ہے، ہاں اس کے مثل کا اعادہ ہو سکتا ہے، لیکن بعینہ اس کا اعادہ نہیں ہو سکتا۔

شارحؒ اس دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ محال ہے محض ایک دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں، لہذا یہ دعویٰ غلط ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح معدوم کو پہلی بار موجود کیا، اسی طرح پھر اس کو معدوم کر کے دوبارہ موجود کر سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بعث کے معنی معدوم کے اعادہ کے نہیں ہے، بلکہ اجزاء اصلیہ متفرقہ کے جمع کرنے کا نام ہے، لہذا البعث کے ماننے سے اعادہ معدوم لازم نہیں آتا، بلکہ اجزاء متفرقہ کا جمع کرنا لازم آتا ہے، اور یہ ایک امر ممکن ہے، اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل: بعث نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ایک انسان نے اگر دوسرے انسان کو کھالیا تو ماکول انسان آکل انسان کا جزء بن گیا، مثلاً زید نے عمر کو کھالیا تو عمر کا جزء زید کا جزء بدن بن گیا، اور عمر کو کھانے سے زید کا جزء بڑھ گیا، اب سوال یہ ہے کہ زید اور عمر کا جب بعث ہوگا تو کتنے اجزاء کے ساتھ ہوگا؟ اگر یہ کہتے ہو کہ ان اجزاء ماکولہ کا اعادہ بعینہ زید اور عمر دونوں میں ہوگا تو یہ محال ہے، اس لیے کہ اس سے ایک شئ کا آن واحد میں دو محل میں ہونا لازم آئے گا، اور اگر یہ کہتے ہو کے ااجزاء ماکولہ کا اعادہ صرف ایک میں یعنی عمر میں ہوگا تو پھر اس صورت میں دوسرے کا یعنی زید کا اعادہ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نہیں ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہر انسان کا بعث صرف اس کے اجزاء اصلیہ کے ساتھ ہوگا اور اجزاء اصلیہ وہ ہیں جو پیدائش سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جس میں کمی یا زیادتی نہیں ہوتی، اور جن اجزاء میں کمی یا زیادتی ہوتی ہے، وہ اجزاء اصلیہ نہیں ہے، بلکہ

اجزاء فضلہ ہیں، لہذا زید نے جب عمر کو کھالیا تو عمر کے اجزاء ماکولہ سے زید کے اجزاء فضلہ میں اضافہ ہوا، اجزاء اصلیہ میں اضافہ نہیں ہوا، کیونکہ یہ اجزاء اس میں پیدائش کے وقت نہیں تھے، بلکہ عمر کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں، تو ایسا ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ماکول انسان کے یعنی عمر کے اجزاء اصلیہ کو آکل انسان کے یعنی زید کے اجزاء اصلیہ بننے سے محفوظ رکھیں اور اس کا اعادہ صرف ماکوانسان یعنی عمر ہی کے اندر ہو لہذا اس صورت میں ہر ایک کا بعد اپنے تمام اجزاء اصلیہ کے ساتھ ہی ہوگا۔

﴿سالانہ ۳۴ھ، سوال (۶۸) ص: ق/۱۰۲﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) وزن کے حق ہونے کو مدلل کریں۔
(ج) معتزلہ کے انکار کے دلائل اور ان کے جوابات کو بالتفصیل تحریر کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: ((وَالْوَزْنُ حَقٌّ)) لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی: ((وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ)) . وَالْمِيْزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا يُعْرَفُ بِهٖ كَيْفِيَّةُ مَقَادِيْرِ الْأَعْمَالِ، وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْ إِدْرَاكِ كَيْفِيَّتِهٖ .وَأَنْكَرَهُ الْمُعْتَزِلَةُ، لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَعْرَاضٌ، وَإِنْ أَمْكَنَ إِعَادَتُهَا لَمْ يُمْكِنْ وَزْنُهَا، وَلِأَنَّهُمَا مَعْلُوْمَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى فَوَزْنُهَا عَبَثٌ.

ترجمہ: اور اعمال کا تولا جانا برحق ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے: والوزن یومئذ ن الحق ، اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی، اور عقل وزن کی کیفیت جاننے سے قاصر ہے، اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لیے انکار کیا کہ اعمال عرض ہے، جن کا دوبارہ موجود کرنا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں، اور اس لیے (انکار کیا) کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں، لہذا ان کو وزن کرنا بے فائدہ ہے۔

(ب) وزن کے حق ہونے کی دلیل:

قیامت کے دن اعمال کا وزن کیا جانا امر حق ہے، اہل سنت والجماعت اس پر ایمان رکھتے ہیں کہ قیامت کے دن ایک میزان قائم ہوگی جس کے ذریعہ بندوں کے اقوال وافعال کا وزن ہوگا، تا کہ اللہ تعالیٰ کی شانِ عدل وانصاف کا ظہور ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "والوزن یومئذ ن الحق" یعنی قیامت کے دن اعمال کا تولا جانا حق اور ثابت ہے، اب رہا یہ لے وہ میزان کیسی ہوگی اور اس کی کیا کیفیت ہوگی؟ تو فرماتے ہیں کہ عقل اس کی کیفیت جاننے سے قاصر ہے، لہذا اس کی کوئی قطعی صورت بیان نہیں کی جاسکتی، البتہ اتنا سمجھئے کہ میزان نام ہے، اس چیز کا جس کے ذریعہ سے اعمال کی مقدار جانی جائے گی۔

(ج) معتزلہ کے انکار کے دلائل مع جوابات:

معتزلہ وزن اعمال کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ انسان کے اقوال وافعال اعراض کے قبیل سے ہیں، اور اعراض کا بقاء محال ہے، لہذا انسان نے جو عمل یہاں دنیا میں کیا تو وہ یہیں ختم ہوگیا، اب اس کو دوبارہ موجود کرنا ممکن نہیں تو پھر اس کا وزن کیسے ہوگا؟ اور اگر دوبارہ موجود کر کے اس کے وزن کرنے کو تسلیم کرلیا جائے تو یہ فعل عبث ہوگا، اس لیے کہ کسی چیز کا وزن اس لیے کیا جاتا ہے تا کہ اس کی مقدار معلوم ہوجائے اور اللہ تعالیٰ تو عالم الغیب ہے، اس کو بغیر وزن کیے پہلے ہی سے بندوں کے اعمال کا علم ہے، لہذا وزن کرنا عبث اور بے فائدہ کام ہوگا، جس سے اللہ تعالیٰ منزہ ہے۔

جوابات: پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ نفس اعمال کا وزن نہیں ہوگا، بلکہ ان رجسٹروں کا وزن ہوگا جس میں فرشتوں نے وہ عمل لکھا ہوگا، یعنی نامہ اعمال کا وزن ہوگا، اور یہ اجسام کے قبیل سے ہیں، چنانچہ حدیث شریف میں اس کی تصریح ہے، لہذا اب ان کو

دوبارہ موجود کرنے اور تولنے میں کوئی استحالہ نہیں، اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ عمل کا وزن ہوگا تو تمہارا یہ کہنا کہ یہ اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض کا وزن نہیں ہوسکتا، یہ سراسر غلط ہے، اس لیے کہ بخار وغیرہ اعراض ہیں اور ان کا وزن ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ دنیا میں ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کا الگ الگ آلہ ہے، غلہ تولنے کے لے ترازوں اور سونا چاندی، جواہرات تولنے کے لیے کانٹا اور سورج اور چاند ستاروں کی حرکا تا کی مقدار معلوم کرنے کیے اسطرلاب ہے، اور موسم کا درجہ حرارت وبرودت معلوم کرنے کے لیے مقیاس الحرارت اور موٹروں وگاڑی فی گھنٹہ رفتار معلوم کرنے کے لیے میٹر ہے، تو جس طرح انسان نے مختلف چیزوں کو ناپنے کے لیے مختلف آلات بنائے ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کی قدرت سے بھی کوئی بعید نہیں کہ قیامت کے دن وہ کوئی ایسا آلہ ایجاد کرے کہ جس سے اچھے اور برے اعمال کا صحیح صحیح وزن معلوم ہوسکے۔

اور جو دوسرا اشکال تھا کہ جب باری تعالیٰ کو ہر شیٔ کا علم ہے تو پھر اس کا وزن کرنا بلا مقصد ہوگا، جو فعل عبث ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ آپ پہلے یہ سمجھئے کہ یہ مسئہ مختلف فیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جو افعال ہیں وہ کسی مقصد اور غرض کے تحت ہوتے ہیں یا بلا کسی مقصد کے ہوتا ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ اس کا فعل معلل بالاغراض ہوتا ہے، یعنی کوئی مقصد وغیرہ علت بنتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فعلم علول بنتا ہے، اور اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ اس کا فعل معلل بالاغراض نہیں ہوتا، تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا فعل کسی غرض کے تابع نہیں ہوتا، کہ اس غرض کے فوت ہونے سے فعل کا عبث اور بے فائدہ ہونا لازم آئے، بلکہ اس کا فعل بلا مقصد کے ہوتا ہے، اور وہ جو کچھ کرتا ہے اس کے بارے میں کوئی سوال نہیں کرسکتا، اس کی شان توفعال لمایرید ہے۔

اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ اس کا فعل معلل بالاغراض ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، مثلاً ایک

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ اگر ایک مجرم کو بلایا جائے اور کہ کہا جائے کہ تو مجرم ہے تو وہ انکار بھی کر سکتا ہے، لیکن جب جرم کو بیان کر دیا جائے اور اس کو ثابت کر دیا جائے تو وہ کچھ بول نہیں سکتا، تو اعمال کا جو وزن ہوگا وہ اس لیے نہیں کہ باری تعالیٰ کو اس کی مقدار کا علم ہو جائے بلکہ اس لیے ہوگا تاکہ اس مجرم کو اپنے جرم کا علم ہو جائے، اور وہ یہ نہ سمجھے کہ مجھ کو بلا جرم کے سزا دی جا رہی ہے، یا اس کے علاوہ اور کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں لیکن ہمارے واقف نہ ہونے سے اس فعل کا عبث ہونا لازم نہیں آئے گا۔

سالانہ سوال (٦٩) ص: ق/ ج/

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب بیان کرتے ہوئے منکرین کا استدلال اور اس کا جواب لکھئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: ((وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ)) لِأَنَّ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيْثَ الْوَارِدَةَ فِي شَأْنِهِمَا أَشْهَرُ مِنْ أَنْ تُخْفٰى وَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصٰى. وَتَمَسَّكَ الْمُنْكِرُوْنَ بِأَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوْفَةٌ بِأَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَهٰذَا فِي عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مَحَالٌ وَفِي عَالَمِ الْأَفْلَاكِ أَوْ عَالَمٍ آخَرَ خَارِجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِجَوَازِ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِئَامِ، وَهُوَ بَاطِلٌ. قُلْنَا: هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى أَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ، وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِي مَوْضِعِهٖ.

ترجمہ: اور جنت حق ہے اور جہنم حق ہے، اس لیے کہ وہ آیات اور احادیث جو ان دونوں کے اثبات میں آئی ہیں وہ بہت مشہور اور بے شمار ہیں، منکرین نے اس بات سے استدلال کیا کہ جنت کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ اس کی چوڑائی آسمانوں اور زمینوں کی

چوڑائی کے برابر ہے، اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا اس سے باہر کسی دوسری عالم میں (آسمانوں میں) خرق والتیام کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے، ہم جواب دیں گے کہ یہ یعنی خرق والتیام کا محال ہونا تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم گفتگو کر چکے ہیں۔

(ب) مطلب اور اعتراض وجواب کی وضاحت:

جنت کا اور اسی طرح جہنم کا بھی وجود امر یقینی ہے، اس لیے کہ وہ آیات اور احادیث جو ان کے ثبوت کے بارے میں وارد ہیں، اس میں کوئی خفا نہیں، بلکہ وہ مشہور ہیں اور متعدد ہیں جن کا شمار کرنا آسان نہیں، اس لیے اس کا انکار کرنا سراسر کفر اور بددینی ہے۔

بعض فلاسفہ نے ان کے وجود خارجی کا انکار کیا ہے، اور وہ استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ قرآن کا دعویٰ ہے: ''سابقوا الیٰ مغفرۃ من ربکم وجنۃ عرضھا کعرض السمٰوٰت والارض، اعدت للمتقین'' اس آیت میں جنت کے بارے میں بتلایا گیا کہ جنت کا جو عرض ہے وہ آسمانوں اور زمین کے عرض کے برابر ہے، لہذا جب عرض اتنا ہے تو طول بھی ایسے ہی ہوگا یا اس سے کچھ زائد ہوگا، تو یہ جنت جس کا طول وعرض اتنا زیادہ ہے تو اس کا وجود کہاں ہوگا، عالم دنیا میں تو ہو نہیں سکتا، اس لیے کہ یہ جگہ بہت ہی تھوڑی ہے، اور اسی طرح عالم افلاک میں بھی نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ یہ بھی جگہ بہت ہی کم ہے، اور اگر ایسی جنت عالم افلاک یا اس کے اوپر کسی اور عالم میں مان بھی لی جائے تو اس صورت میں افلاک کے لیے خرق والتیام لازم آئے گا، اس لیے کہ بغیر آسمانوں کے پھٹے وہاں اہل ایمان کا پہونچنا ممکن نہیں ہوگا، اور افلاک کے لیے خرق والتیام کا ہونا محال ہے، لہذا ثابت ہوگیا کہ جنت کا وجود کہیں بھی نہیں ہے، اور جب جنت کا وجود نہیں ہ، تو پھر جہنم کا بھی وجود کہیں نہیں ہوگا، اس لیے کہ فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، لہذا جب ایک کی نفی

ہوگئی تو اسی کے ضمن میں دوسرے کی بھی نفی ہوگئی۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ تمہارا یہ کہنا افلاک میں خرق والتیام محال ہے غلط ہے، اس لیے کہ تم اس کے محال ہونے پر جو دلائل بیان کرتے ہو وہ ہم کو تسلیم نہیں ہے، بلکہ ہمارے یہاں آسمانوں میں خرق والتیام ممکن ہے، اور قیامت کے دن اس کا ظہور بھی ہوجائے گا، جیسا کہ خود قرآن میں فرمایا گیا ہے: "واذا السماء انشقت، واذا السماء انفطرت، واذا النجوم انکدرت" وغیرہ، اس سے معلوم ہوا کہ آسمان میں شگاف ہوسکتا ہے، دوسرے یہ کہ ہوسکتا ہے کہ اس میں خرق نہ ہو، بلکہ دروازہ ہو اس لیے کہ منکرین بھی فرشتوں کے آنے جانے اور آدم علیہ السلام کے آنے کو تسلیم کرتے ہیں، لہذا اس میں دروازہ بھی ہوگا، چنانچہ احادیث سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ آسمان میں دروازے ہیں۔

﴿س ۲۹، ۳۱ھ، ۳۷ھ، سوال (۷۰) ص: ق/۱۰۶ اج/۱۰۶﴾

(الف) گناہ کبیرہ کی تعریف لکھنے کے بعد زیر بحث مسئلہ میں اختلاف مع دلائل لکھیں۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَ الْكَبِيْرَةُ لَا تُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْإِيْمَانِ وَلَا تُدْخِلُهُ فِي الْكُفْرِ.

گناہِ کبیرہ کی تعیین اور تعریف کے بارے میں اہل سنت کے مختلف اقوال ہیں، لیکن ان سب میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ ان لوگوں نے مختلف چیزوں کو سامنے رکھ کر مختلف تعریفیں کی ہے، ان اقوال کی تفصیل یہ ہے:

(۱) بعض حضرات نے کہا کہ گناہِ کبیرہ وہ گناہ ہے جس پر شریعت نے حدود کو متعین کیا ہے، اور وہ گناہ جو اس کے مماثل ہیں، جیسے ناحق قتل، چوری، زنا، سود کا کھانا وغیرہ۔

(۲) بعض نے کہا کہ ہر ایسا کام جس سے کتاب اللہ نے یا حدیث متواتر نے منع کیا ہو وہ کبیرہ ہے۔

(۳) وہ تمام گناہ جس پر کسی خاص چیز کی وعید ہو، وہ گناہ کبیرہ ہے، جیسے جاندار کی تصویر بنانا کہ حدیث شریف میں اس پر خاص وعید ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے: ''کل مصور فی النار'' حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہر وہ گناہ جس پر لعنت یا غضب کے الفاظ استعمال کیے گئے ہوں یا عذاب کی دھمکی دی گئی ہو تو وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔

(۴) حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباس سے منقول ہے کہ ہر وہ گناہ جس کو کوئی سمجھ کر بندہ بار بار کرے تو وہ کبیرہ ہے، اگر چہ فی نفسہ وہ صغیرہ ہی ہو، اور کوئی گناہ کتنا ہی کیوں نہ ہو، لیکن اگر بندہ کو اس پر ندامت ہو اور اس سے توبہ واستغفار کر لے تو وہ صغیرہ ہو جاتا ہے، چاہے وہ کبیرہ ہی کیوں نہ ہو۔

(۵) ہر ایسا گناہ جس کی برائی اور نقصان اتنی ہو جتنی کہ ان گناہوں کی ہے جو حدیث میں مذکور ہیں، یا اس سے زائد ہو تو وہ گناہ کبیرہ ہے، جیسے کسی نشہ آور چیز کا استعمال کہ یہ برائی شراب کے برابر ہے، اور زائد کی مثال جیسے ڈاکہ ڈالنا کہ یہ سرقہ سے بڑھ کر ہے۔

(٦) صاحب کفایہ نے کہا کہ حق بات یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی ہیں ہیں، ان کا کوئی معیار نہیں ہے، لہذا ان کی کوئی حقیقی تعریف نہیں کی جا سکتی، ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے کی طرف نسبت کرتے ہوئے صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے کی طرف نسبت کرتے ہوئے کبیرہ ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے پہلے کسی کو گالی دی پھر اس کو مارا بھی، اور پھر اس کے بعد قتل بھی کر دیا تو پہلے اس کا گالی دینا گناہ کبیرہ تھا، لیکن جب اس کو مارا تو مارنے کے مقابلہ میں گالی دینا گناہ صغیرہ ہو گیا اور جب اس کو قتل کر دیا تو مارنا بھی اس کے مقابلہ میں صغیرہ ہو گیا، اور مارنا گالی دینے کے مقابلہ میں گناہ کبیرہ ہے، لیکن یہ قول مرجوح ہے، اس لیے کہ قرآن خود بتلا رہا ہے کبیرہ اور صغیرہ کا معیار متعین ہے،

مثلاً ارشاد باری ہے: ''ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيا
یعنی اگر تم کبائر سے بچتے رہو گے تو ہم ان گناہوں کو جو کبائر سے نیچے درجہ کے ہ
صغائر ان کو معاف کردیں گے، اس آیت سے معلوم ہوا کہ گناہ کی دو قسمیں ہیں: صغ
کبیرہ، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ کچھ گناہ متعین ہیں، صغیرہ اور کبیرہ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ
متعین ہیں صغیرہ بننے کے لیے اور کچھ گناہ متعین ہیں کبیرہ بننے کے لیے، حاصل یہ
کبیرہ کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، ان میں سے کوئی بھی تعریف اختیار کی جائے
درست ہے، لیکن متن میں جو کبیرہ کا لفظ ہے اس سے مراد وہ کبیرہ ہے جو کفر کے علاوہ

(ب) زیر بحث مسئلہ میں اختلاف مع دلائل:

اس سلسلے میں تین قول ہیں:

(۱) اہل سنت یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص زبان سے اقرار کرتا ہے اور ا
سچے دل سے تصدیق کرتا ہے لیکن عمل میں کوتاہی کرتا ہے، اور گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا
یہ کافر نہیں ہوگا، بلکہ مومن ہی رہے گا۔

(۲) خوارج کہتے ہیں کہ بندہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کفر میں داخل ہو
گا اور ایمان سے نکل جائے گا۔

(۳) معتزلہ نے ایک درمیانی درجہ نکالا جو متکلمین کے یہاں منزلة ب
المنزلین کے نام سے جانا جاتا ہے، یعنی جو شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ نہ
رہتا ہے اور نہ کافر، بلکہ ایک درمیانی درجہ میں رہتا ہے۔

اہل سنت کے دلائل:

پہلی دلیل: جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ایمان بسیط ہے
صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، لہذا اگر تصدیق کرتا ہے لیکن عمل نہیں کرتا بلکہ گناہ کب

ب کرتا ہے، تو اس کی وجہ سے وہ ایمان سے نہیں نکلے گا، بلکہ مومن ہی رہے گا، ہاں اگر ایسا کام کرتا ہے، جو تصدیق کے منافی ہے تو پھر وہ کافر ہو جائے گا، لیکن محض کبیرہ کے سے وہ خارج نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل: بعض وہ آیات واحادیث ہے جس میں ایسے شخص کو جو گناہ کا ارتکاب کرتا ہے مومن کہا گیا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایمان سے نہیں نکلتا، ارشاد باری ہے: **یاایھا الذین آمنو کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ**، اس میں قاتل کو جو قتل ناحق کر کے مرتکب کبیرہ ہے، **یا ایھا الذین آمنو** سے خطاب مومن کہا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب بندہ کو ایمان سے نہیں کرتا، اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ہے: **یاایھا الذین آمنوا توبوا الی اللہ**، آیت میں توبہ کرنے والے کو مومن کہا جارہا ہے، اور توبہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کے بعد ہے، کیونکہ صغائر تو بغیر توبہ کے معاف ہو جاتے ہیں، جیسا کہ ارشاد ہے: **ان الحسنات یذھبن السیات**، لہذا اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ گناہ کبیرہ کا ب بندہ کو ایمان سے نہیں نکالتا، اسی طرح اہل ایمان کا باہمی قتال گناہ کبیرہ ہے، پھر باہمی قتال کرنے والے دونوں گروہوں کو مومن کہا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: **وان طائفتان من المومنین اقتتلوا**، اسی طرح اور بہت سی آیات ہیں، جس سے معلوم ہوتا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن ہی رہتا ہے۔

تیسری دلیل: اجماع امت ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک طرف قرآن کا یہ ہے کہ کسی کافر کے لیے استغفار کرنا جائز نہیں، حتی کہ نبی کے لیے بھی جائز نہیں کہ وہ کافر کے لیے استغفار کرے اور دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے تک امت کا اس پر اتفاق ہے، اور یہ طریقہ چلا آرہا ہے کہ اگر کوئی مومن شخص کبیرہ ہے اور بغیر توبہ کے مرجائے تو اس کی بھی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور نماز

جنازہ میں دعاء واستغفار ہوتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ وہ مومن ہے، اس لیے کہ اگر وہ مومن نہ ہوتا تو اس کے لیے عاء واستغفار کرنے پر اجماع نہ ہوتا، کیونکہ کافر کے لیے دعاء کرنے سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے۔

معتزلہ کا دعویٰ اور اس کی دلیل:

معتزلہ کا دعویٰ ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر، یہ لوگ اپنے اس دعوی پر دو استدلا پیش کرتے ہیں:

پہلا استدلال: یہ ہے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے وہ عاصی اور فاسق ہے، یعنی اطاعت کے دائرہ سے نکل گیا ہے، اور مرتکب کبیرہ کو فاسق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ لغت میں فسق کے معنی ہیں اطاعت کے دائرہ سے نکلنا، اور مرتکب کبیرہ چونکہ اطاعت کے دائرہ سے نکل جاتا ہے، اس لیے اس کو فاسق کہتے ہیں، جو شخص مرتکب کبیرہ ہے اس کے فاسق ہونے پر امت کا اتفاق ہے اور ایسا شخص لغت کے اعتبار سے بھی فاسق ہے، لیکن اس کے مومن ہنوے اور کافر ومنافق ہونے میں اختلاف ہے، اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ وہ مومن ہے، باقی لوگ اس کی مخالفت کرتے ہیں، اور حسن بصریؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ منافق ہے، اور خوارج کا کہنا یہ ہے کہ وہ کافر ہے، تو معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس کے ایمان وکفر اور نفاق میں اختلاف ہے، اس لیے اس کو نہ مومن کہو اور نہ کافر اور نہ منافق بلکہ فاسق کہو جو کہ متفق علیہ ہے، اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر، اور نہ منافق، بلکہ فاسق ہے۔

معتزلہ کا دوسرا استدلال:

معتزلہ کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو سب لوگ فاسق کہتے ہیں، اور قرآن میں ہے کہ فاسق مومن نہیں ہوسکتا، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: افمن کان مو

کمن کان فاسقا ، یہاں مومن فاسق کے مقابلہ میں ہے، اور تقابل مغایرت چاہتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ فاسق جو کہ مرتکب کبیرہ ہے، مومن نہیں ہوسکتا، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن ، اس حدیث میں آپ نے زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ زنا کی حالت میں ایمان باقی نہیں رہتا، دوسری حدیث آپ نے فرمایا: لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ، تو خیانت ایک گناہ کبیرہ ہے اور اس حدیث میں خیانت کرنے والے سے ایمان کی نفی کی گئی ہے، لہذا اس حدیث سے بھی یہ ثابت ہوگیا کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں، اور اس مرتکب کبیرہ کو آپ کافر بھی نہیں کہہ سکتے ، اس لیے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا شخص نہ تو مرتد ہے، اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کیے جائیں گے، کہ اس کو قتل کیا جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ کیا جائے ، بلکہ اس پر مسلمانوں کے احکام جاری کیے جائیں گے، یعنی اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اور اس کے لیے دعاء اور استغفار بھی کیا جائے گا، اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن بھی کیا جائے گا، تو جب مرتکب کبیرہ مومن بھی نہیں، اور کافر بھی نہیں تو ایک درمیانی درجہ نکل آیا کہ وہ فاسق ہے۔

خوارج کا نظریہ اور ان کی دلیل:

معتزلہ کے برخلاف خوارج کا نظریہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے، انہوں نے اپنے مذہب پر ایک تو ان آیات سے استدلال کیا ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کافر ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ: من لم یحکم الخ، یعنی جو شخص اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو وہ کافر ہے، مثلا: اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ قاتل پر قصاص کا فیصلہ کیا جائے، اب اگر بادشاہ اس کا فیصلہ نہیں کرتا ہے تو وہ کافر ہے، اور قاتل پر قصاص کا فیصلہ نہ کرنا گناہ کبیرہ ہے، لہذا معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے، دوسری آیت

ہے: ومن کفر بعد ذلك الخ ، یعنی اس کے بعد جو کفر اختیار کرے گا وہی فاسق کہلائے گا، اس آیت میں خبر کو یعنی الفاسقون کو معرف باللام لاکر فاسق کو کافر میں منحصر کردیا، جس سے معلوم ہوا کہ فاسق یعنی مرتکب کبیرہ کافر ہی ہے۔ تیسری نص حدیث ہے، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ، اس حدیث میں تارک صلوٰۃ کو جو کہ مرتکب کبیرہ ہے صراحۃً کافر کہا گیا ہے، اسی طرح خوارج ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عذاب کافرین کے ساتھ خاص ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ان العذاب علی من کذب وتولیٰ ، یعنی عذاب صرف تکذیب کرنے والوں اور روگردانی کرنے والوں کو ہوگا۔

دوسری آیت یہ ہے کہ لایصلٰها الا الاشقیٰ الخ ، یعنی جہنم میں صرف اس بدبخت کو داخل کیا جائے گا، جس نے ایمان کی تکذیب کی اور میری اطاعت سے روگردانی کی، تیسری آیت یہ ہے کہ: ان الخزی الیوم الخ ، یعنی قیامت کے رسوائی صرف کافروں کو ہوگی، تو ان سب آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب اور رسوائی صرف ان ہی شخصوں کو ہوگی، جو لوگ کافر ہیں، اور ہمارے یہاں جو شخص مرتکب کبیرہ ہے وہ معذب ہے، اس کو جہنم کا عذاب دیا جائے گا، اور جو شخص معذب ہوگا، وہ کافر ہے، لہذا ان آیات کی روشنی میں معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔

سالانہ ۱۴۳۳ھ، سوال (۱۷) ص: ق/۱۱۹ ج/۱۱۸

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) ایمان کے لغوی معنی بیان کرنے کے بعد شرعی معنی میں جو اختلاف ہے اس کو بیان کیجئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: فَاعْلَمْ اَنَّ الْإِيْمَانَ فِي الشَّرْعِ: (هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا جَاءَ بِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى) اَیْ تَصْدِيْقُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْقَلْبِ فِي جَمِيْعِ مَا عُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ مَجِيْئُهٗ بِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى إِجْمَالًا (وَالْإِقْرَارُ بِهٖ) اَیْ بِاللِّسَانِ، إِلَّا اَنَّ التَّصْدِيْقَ رُكْنٌ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ اَصْلًا، وَالْإِقْرَارُ قَدْ يَحْتَمِلُهٗ كَمَا فِي حَالَةِ الْإِكْرَاهِ.

ترجمہ: جان لو کہ ایمان شریعت میں ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں، یعنی ان تمام باتوں میں نبی کی دل سے اجمالی طور پر تصدیق کرنا ہے جن کو آپ ﷺ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے اور زبان سے اقرار کرنا ہے، مگر یہ کہ تصدیق ایسا رکن ہے تو بالکل ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا، اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسے کہ اکراہ کی حالت میں۔

(ب) ایمان کے لغوی معنی:

ایمان، باب افعال کا مصدر ہے، اس کے لغوی معنی ہیں مطمئن کردینے کے، جب کوئی خبر دیتا ہے تو اس کو یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ میری بات کو جھٹلا دے، لیکن جب وہ اس پر ایمان لاکر اس کی تصدیق کردیتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ تم مطمئن رہو، اور مجھ سے کچھ اندیشہ نہ کرو، میں تمہاری تکذیب اور مخالفت نہیں کروں گا۔

لفظ ایمان کا دو طرح استعمال ہوتا ہے: (۱) متعدی باللام۔ (۲) متعدی بالباء۔ یعنی اس کا صلہ کبھی لام آتا ہے، اور یہ بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے، جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا کہ: ما انت بمومن لنا، یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہیں کریں گے اور اس کا صلہ کبھی باء آتا ہے، یعنی بواسطہ باء

متعدی ہوتا ہے، جیسے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الایمان ان تومن باللہ، اس میں تومن تُصدّق کے معنی میں ہے۔

ایمان کے شرعی معنی میں اختلاف:

ایمان شرعی کے بارے میں پانچ مذاہب ہیں، جن کو شارحؒ نے تفصیل سے بیان کیا ہے، پہلا مذہب بعض علماء اہل سنت والجماعت کا ہے، جو شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدویؒ کا پسند کردہ ہے، کہ ایمان دو جز سے مرکب ہے: (۱) تصدیق قلبی، (۲) اقرار باللسان یعنی ایمان تصدیق اور اقرار کے مجموعے کا نام ہے۔

دوسرا مذہب جمہور محققین کا ہے، جن میں امام اعظم ابوحنیفہؒ بھی ہیں اور جو شیخ ابومنصور ماتریدی کا پسند فرمودہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، اور اقرار باللسان شرط ہے دنیا میں احکام کو جاری کرنے کے لیے۔

تیسرا مذہب: بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان: ماجاء به النبی صلی الله علیه وسلم کی معرفت کا نام ہے۔

چوتھا مذہب: کرامیہ کا ہے، کہ ایمان صرف اقرار کا نام ہے۔

پانچواں مذہب: جمہور محدثین وفقہاء و متکلمین اور معتزلہ اور خوارج کا ہے کہ ایمان مرکب تین اجزاء سے تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالارکان۔

﴿سالانہ ۱۴۳۲ھ، سوال (۷۲) ص: ق/۱۴۳﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) اسراء اور معراج میں فرق بیان کرتے ہوئے ہر ایک کے منکر کا حکم تحریر کیجئے۔ (ج) معراج جسمانی ہوئی یا روحانی؟ اس سلسلے میں اختلاف مع دلائل لکھئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي الْيَقْظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ، ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْعُلٰى حَقٌّ) أَيْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ، حَتّٰى إِنَّ مُنْكِرَهُ يَكُوْنُ مُبْتَدِعاً.

ترجمہ: اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج ہونا حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا، خبر مشہور سے ثابت ہے، یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے۔

(ب) اسراء اور معراج کا معنیٰ اور اس کے منکر کا حکم:

اسراء کہتے ہیں مسجد حرام سے بیت المقدس تک سفر کو، اور معراج کہتے ہیں بیت المقدس سے آسمان تک سفر کو، اسراء کا منکر کافر ہے، کیونکہ وہ نص قطعی سے ثابت ہے، اور معراج کا منکر کافر فاسق ہے، کیونکہ وہ خبر مشہور سے ثابت ہے، اور خبر مشہور کا منکر فاسق ہوتا ہے۔

(ج) معراج جسمانی ہوئی یا روحانی؟

صحابہ، تابعین، اور جمہور امت کا کہنا یہ ہے کہ معراج کا تمام سفر روحانی نہیں تھا، بلکہ حالت بیداری میں جسم عنصری اور روح دونوں کے ساتھ تھا۔

بعض حضرات معراج جسمانی کے منکر ہیں اور معراج روحانی وخوابی کے قائل ہیں۔

معراج جسمانی، روحانی کے قائلین کے دلائل:

پہلی دلیل: یہ ہے کہ جس آیت میں واقعہ اسراء کا ذکر ہے، **اسریٰ بعبدہ** اور عبد کا اطلاق صرف روح پر نہیں ہوتا، بلکہ روح مع الجسد پر ہوتا ہے، جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں ہے، **فاسریٰ بعبادی لیلا**، یعنی اے موسیٰ میرے بندوں کو یعنی

بنی اسرائیل کو راتوں رات مصر لے کر جاؤ، ظاہر ہے کہ یہاں حالت بیداری میں روح مع الجسد کے ساتھ لے جانا مراد ہے، اسی طرح قرآن میں جہاں کہیں بھی عبد کا لفظ آیا ہے، ہر جگہ اس سے مراد روح مع الجسد ہے، لہذا واقعہ اسراء میں بھی عبد سے مراد روح مع الجسد ہوگا۔

دوسری دلیل: یہ بات تقریباً تمام احادیث میں ہے کہ جس رات واقعہ معراج پیش آیا تو اصح روایت کے مطابق آپ ام ہانی کے گھر تھے، آپ نے صبح کے وقت فرمایا کہ میں یہاں سے بیت المقدس گیا تھا، اور وہاں تمام نبیوں کی امامت کرائی اور عشاء کی نماز پڑھائی، اور پھر یہاں تمہارے ساتھ صبح کی نماز پڑھی، تو آپ کا اس انداز سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کو یہ واقعہ جسم کے ساتھ پیش آیا، ورنہ آپ یہ فرماتے کہ میں نے خواب میں ایسا دیکھا ہے۔

تیسری دلیل: جب آپ نے ام ہانیؓ سے یہ واقعہ معراج بیان کیا تو انہوں نے آپ کو یہ مشورہ دیا کہ آپ اس کا کسی سے ذکر نہ کریں ورنہ لوگ اور زیادہ تکذیب کریں گے، لیکن آپ نے مجمع میں جا کر اس کو پوری تفصیل سے بیان فرمایا، جس سے ان کو بہت تعجب ہوا اور یہ کہا کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ کہ رات کے تھوڑے سے حصہ میں اتنا طویل سفر طے ہوجائے تو اگر یہ واقعہ خواب کا ہوتا تو ام ہانی اس کے بیان نہ کرنے پر اصرار نہ کرتیں، اور اس سے کافروں کو تعجب نہ ہوتا، اور تکذیب نہ کرتے۔

چوتھی دلیل: جب آپ نے صبح کو لوگوں سے یہ واقعہ بیان فرمایا تو کچھ لوگ اس خبر کو سن کر مرتد ہوگئے، اور کفار دوڑتے ہوئے حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور یہ کہا کہ تمہارے ساتھی اور دوست آج ایسی ایسی باتیں کہتے ہیں کیا ایسا ہوسکتا ہے تو ابوبکرؓ نے کہا کہ اگر آپ نے یہ بات کہی ہے تو میں اس کی تصدیق کرتا ہوں، کیونکہ آپ جو صبح وشام آسمان کی خبریں بیان کرتے ہیں وہ اس سے زیادہ عجیب ہیں اور میں اس کی تصدیق کرتا

ہوں، چنانچہ اسی تصدیق کی وجہ سے آپ کا نام صدیق رکھا گیا، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ لوگوں نے اس کو بیداری کا واقعہ سمجھا، اگر یہ خواب کا معاملہ ہوتا تو مرتد ہونے اور اس کو محال اور بعد از عقل سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں۔

پانچویں دلیل: جب مشرکین نے اس واقعہ کو سنا تو اس کو غیر معمولی واقعہ سمجھ کر تعجب کرنے لگا، اور آپ کا مذاق اڑایا، اور یہ بھی کہا کہ اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو پھر بتائیے کہ ہمارا قافلہ جو گیا ہوا ہے، اس سے کہاں ملاقات ہوئی اور پھر بیت المقدس کی علامات کے متعلق سوال کیا تو ان کا اس پر تعجب کرنا اور سوالات کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ سفر صرف روح کا نہیں تھا، بلکہ روح مع الجسد تھا، اس لیے اگر یہ سفر بغیر جسد کے صرف روحانی ہوتا تو اس پر تعجب نہ کرتے، اور قافلہ و بیت المقدس کی علامتیں نہ پوچھتے، کیونکہ خواب دیکھنے والے سے کوئی یہ سب باتیں نہیں پوچھتا۔

چھٹی دلیل: صحابہؓ نے فرمایا کہ آج رات ہم نے آپ کو آپ کی آرامگاہ میں تلاش کیا، لیکن آپ کو نہیں پایا، آپ کہاں تھے؟ تو آپ نے واقعہ معراج کو بیان فرمایا، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی یہ معراج جسمانی تھی اور بحالت بیداری تھی۔

ساتویں دلیل: اس سفر میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک خاص سواری براق کی بھیجی گئی، اور سواری کی ضرورت جسم کے سفر کے لیے ہوتی ہے نہ کہ روح کے سفر کے لیے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا یہ سفر روح اور جسم دونوں کے ساتھ تھا۔

آٹھویں دلیل: جب آپ براق پر سوار ہوئے تو سواری پسینہ سے تربتر ہوگئی تو پسینہ روح کے سوار ہونے سے نہیں ہوتا، بلکہ جسم کیسوار ہونے سے ہوتا ہے، یہ بھی آپ کے معراج جسمانی ہونے کی واضح دلیل ہے۔

نویں دلیل: جب آپ کو معراج میں لے جایا گیا، تو پہلے آپ کو مسجد حرام میں لے گئے اور وہاں آپ کا سینہ مبارک چاک کیا گیا اور آپ کو انجکشن لگایا گیا تاکہ آپ میں

وہاں تک جانے کی طاقت اور وہاں کے عجائبات کے مشاہدہ کی قوت پیدا ہو جائے، تو اگر یہ سفر صرف روح کا تھا تو پھر شق صدر کی کیا ضرورت تھی؟

دسویں دلیل: ام ہانی جس کے گھر سے اس سفر کا آغاز ہوا وہ اس واقعہ کو تفصیل سے بیان کرتی ہیں کہ معراج کی رات ہم نے آپ کو تلاش کیا تو نہیں پایا، تو ہم نے سمجھا کہ آج کفار نے مذاق کیا ہے، اور آپ کو اٹھا لے گئے ہیں، تو تمام خاندان قریش آپ کی تلاش میں نکل گئے، تو جب ام ہانی خود فرماتی ہیں کہ اس رات میں آپ کا جسم مبارک گھر سے غائب اور مفقود تھا تو معلوم ہوا کہ آپ کا یہ سفر جسم کے ساتھ تھا، بہر حال، یہ متعدد دلیلیں ہیں جو اعلان کر رہی ہیں کہ یہ معراج صرف روحانی نہیں تھی بلکہ جسمانی تھی اور حالت بیداری میں تھی۔ (تلك عشرة كاملة)

بعض حضرات معراج جسمانی کے منکر ہیں اور معراج روحانی کے قائل ہیں:

پہلی دلیل: ان کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت معاویہؓ سے معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ كانت رؤية صالحة یعنی معراج ایک بہترین خواب تھا، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ بھی معراج جسمانی کے منکر تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ اصح روایت کے مطابق یہ واقعہ ہجرت سے پہلے کا ہے، اور حضرت معاویہ ۶ رہجری میں اسلام لائے ہیں، تو اس وقت مشرف باسلام ہی نہیں ہوئے تھی کہ ان کی بات یقینی مانی جائے، لہذا ممکن ہے کہ کسی سے سن کر کہہ دیا، یا انکا اپنا اجتہاد ہو، یا ممکن ہے کہ واقعہ معراج جسمانی کے علاوہ اس سے پہلے کسی دوسرے واقعہ کے نسبت ہو، کیونکہ معراج روحانی آپ کو کئی دفعہ ہوئی ہے، بہر حال اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

دوسری دلیل: حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول ہے کہ مافقد جسد محمد

صلی اللہ علیہ وسلم ، یعنی معراج کی رات میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا، بلکہ وہ بستر ہی پر رہا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج جسمانی نہیں ہوئی، اس کا جواب یہ ہے کہ جس وقت معراج ہوئی اس وقت وہ کمسن تھیں، تین یا چار سال کی عمر رہی ہوگی، لہذا ان کا یہ کہنا کہ آپ کا جسم غائب نہیں ہوا کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ بڑی اور سمجھدار ہونے کے بعد تحقیق کر کے کہا ہوگا تو کہا جائے گا کہ ممکن ہے کہ کسی دوسرے واقعہ کے متعلق کہا ہو، کیونکہ آپ کو کئی دفعہ معراج روحانی بھی ہوئی ہے۔

تیسری دلیل : اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وماجعلنا الرویا التی اریناک الا فتنه للناس ، ہے، جس میں واقعہ معراج کو رویا سے تعبیر کیا گیا ہے، جس کے معنی خواب کے ہیں، اس لیے معلوم ہوا کہ یہ واقعہ خواب کا تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کو اگر واقعہ معراج کے متعلق مانیں تو ہم کہیں گے کہ یہاں رویا سے مراد رویا بالعین ہے، خواب میں دیکھنا مراد نہیں ہے، جیسا کہ عبداللہ بن عباس سے صحیح بخاری میں مروی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں جو کچھ دیکھا وہ بچشم سر دیکھا، وہ خواب نہ تھا، چنانچہ واقدی کا قول ہے کہ رویا اسے کہتے ہیں جو رات کے وقت دیکھا جائے خواہ بیداری میں ہو، خواب میں دیکھنا ضروری نہیں ہے۔

سالانہ ۱۴۳۰ھ، سوال (۷۳) ص:ق/۱۴۱

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) کرامات، معجزہ، استدراج کی تعریف اوران کے درمیان فرق واضح کر کے عبارت کا مطلب تحریر کریں۔

الجواب

عبارت با اعراب: (وَكَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ) وَالْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ

بَاللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَاتِهٖ بِحَسْبِ مَا يُمْكِنُ، (فَتَظْهَرُ الْكَرَامَةُ عَلٰى طَرِيْقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمَسَافَةِ الْبَعِيْدَةِ فِي الْمُدَّةِ الْقَلِيْلَةِ) كَإِتْيَانِ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ آصِفُ بْنُ بَرْخِيَا عَلَى الْأَشْهَرِ بِعَرْشِ بِلْقِيْسَ قَبْلَ اِرْتِدَادِ الطَّرْفِ مَعَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ.

ترجمہ: اور اولیاء اللہ کی کرامات حق ہیں، چنانچہ فرمایا کہ ولی کے لیے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے، مثلاً قلیل مدت میں دور دراز مسافت طے کر لینا، جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں، بلقیس کے تخت کو لے آنا پلک جھپکنے سے پہلے مسافت کی دوری کے باوجود۔

(ب) کرامت، معجزہ، استدراج کی تعریف:

کرامت: وہ خلاف عادت چیز جو کسی ایمان والے کے ہاتھ سے ظاہر ہو، بشرطیکہ وہ مدعی نبوت نہ ہو۔

معجزہ: وہ خلاف عادت چیز جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہو، دعویٰ رسالت کی تصدیق کے لیے۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ کرامت ولی کے علم اور قصد کے بغیر صادر ہو جاتی ہے، اور معجزہ کا ظہور نبی کے علم اور قصد کے بعد۔

استدراج: وہ خلاف عادت چیز جو فاسق یا کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو۔

کرامت اور استدراج میں فرق اس طرح معلوم ہوگا کہ اگر خلاف عادت چیز نیک آدمی کے ہاتھ ظاہر ہو تو وہ کرامت ہوگی، اور اگر فاسق یا کافر کے ہاتھ ظاہر ہو تو ہو استدراج ہے۔ (جواہر:١٨٧)

(ج) عبارت کا مطلب:

اب مصنفؒ کرامت کی تعریف کر کے اس کے ثبوت کے لیے چند مثالیں پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ کرامت نام ہے خلاف عادت کام کا ولی کے ہاتھ پر ظاہر ہونا، مثلاً دور دراز مسافت کا تھوڑی دیر میں طے کر لینا، اور کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ضرورت کے وقت حاضر ہو جانا، اور پانی کے اوپر چلنا، اور ہوا میں اڑنا، اور پتھروں کو اور بے زبان جانوروں کا کلام کرنا۔

پھر شارحؒ نے کرامت کے سلسلہ میں جو واقعات منقول ہے، ان کو تفصیل سے بیان فرمایا، چنانچہ ایک واقعہ آصف بن برخیا اور حضرت مریم علیہا السلام اور جعفر طیار وغیرہ کی کرامت کا بیان کیا، حضرت جعفر بن ابی طالب حضرت علیؓ کے بھائی ہیں، ایک لڑائی میں انہیں شہید کر دیا گیا اور ان کے دونوں ہاتھ کاٹ دیئے گئے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں فرمایا کہ میں نے جعفر کو جنت میں ملائکہ کے ساتھ اڑتے دیکھا، اسی وجہ سے وہ طیار کے نام سے مشہور ہیں۔

﴿سالانہ ۱۴۳۱ھ، سوال (۴ ۷) ص: ق/۱۵۶﴾

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) فریق مخالف کی مذکوہ دلیل اور اس کے جواب کی وضاحت کریں۔ (ج) عصمت کی حقیقت کیا ہے؟

الجواب

عبارت با اعراب: (وَلَا يُشْتَرَطُ) فِي الإِمَامِ (أَنْ يَكُوْنَ مَعْصُوْماً) احْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ((لَا يَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِيْنَ)) وَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ ظَالِمٌ فَلَا يَنَالُهُ عَهْدُ الإِمَامَةِ.

وَالجَوَابُ: اَلْمَنْعُ فَإِنَّ الظَّالِمَ مَنِ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالإِصْلَاحِ فَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُوْنَ ظَالِماً.

ترجمہ: اور امام میں یہ شرط نہیں لگائی جاتی کہ وہ معصوم ہو اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد، لاینال عهد الظالمین سے استدلال کیا ہے، اور غیر معصوم ظالم ہے، تو اس کو عہد امامت نہیں ملے گا، اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لیے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہے، توبہ اور احوال کی اصلاح نہ کرنے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں۔

(ب) فریق مخالف کی دلیل اور اس کا جواب:

اہل سنت والجماعت کے نزدیک امام کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ تمام گناہوں سے معصوم ہو، عصمت کے معنی یہ ہیں کہ گناہوں پر قدرت واختیار کے باوجود اللہ تعالیٰ تمام گناہوں سے محفوظ رکھے، یہ شان صرف انبیاء کرام کی ہے، بخلاف صحابہ کے کہ وہ معصوم نہیں ہیں، ان سے صغیرہ وکبیرہ دونوں قسم کے گناہوں کا صدور ہوسکتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی امامت وخلافت پر صحابہ کا اجماع ہے، حالانکہ نبی کے بعد کوئی بھی شخص گناہوں سے معصوم نہیں ہے، اور ابوبکرؓ بالاتفاق خلیفہ بنائے گئے، لہذا معلوم ہوا کہ امام اور خلیفہ کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے، بخلاف روافض اور شیعہ کے کہ ان کا کہنا یہ ہے کہ امام کا معصوم ہونا شرط ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ اثبات کے لیے دلیل کی حاجت ہوتی ہے، نفی کے لیے نہیں ہوتی، کیونکہ نفی کے لیے تو صرف اثبات کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے، تو ہم معصوم ہونے کی نفی کرتے ہیں، لہذا ہم پر دلیل کا لانا ضروری نہیں ہے، بلکہ روافض پر ضروری ہے کہ وہ دلیل لائیں اور اس کو پیش کریں، کیونکہ وہ اثبات کے یعنی معصوم ہونے کے قائل ہیں، مخالفین یعنی روافض نے استدلال کیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول

[لا ینا]ل عهد الظالمین سے کہ ابراہیمؑ نے درخواست کی کہ میری اولاد میں سے امام
[بن]ایئے تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ ہمارے یہاں ضابطہ خاندانی وراثت کا نہیں ہے، بلکہ
[اہ]لیت کا ہے، لہذا میرا عہد امامت ظالموں کو نہیں ملے گا، بلکہ جس میں اہلیت ہوگی اس کو
ملے گا، اور جو شخص معصوم نہیں ہے، وہ ظالم ہے، لہذا غیر معصوم کو امامت نہیں ملے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کا یہ فیصلہ کہ ظالم کو امامت نہیں ملے گی اپنی جگہ مسلم
ہے، لیکن روافض کا یہ کہنا کہ غیر معصوم ظالم ہے، ہم کو تسلیم نہیں، اس لیے کہ ظالم کون کہلاتا
ہے، اس کو سمجھئے! جو شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے جس سے اس کی عدالت ساقط ہو جائے
[او]ر پھر نہ توبہ کرے اور نہ اپنی حالت کی اصلاح کرے وہ ظالم کہلاتا ہے، لیکن جو شخص گناہ
[ک]بیرہ کا ارتکاب کرے اور پھر توبہ کرلے اور اپنے حالات کی اصلاح کرلے تو شریعت میں
[اس]ں کو ظالم نہیں کہا جاتا، تو دیکھئے ایسا شخص جو گناہ کرکے سچی توبہ کرلے معصوم نہیں ہے، اور
[ظ]الم بھی نہیں ہے، لہذا اس کو امامت کا عہدہ مل سکتا ہے۔

[(]ج) عصمت کی حقیقت:

عصمت کی تعریف یہ ہے کہ گناہوں پر قدرت واختیار کے باوجود اللہ تعالیٰ اس
[کو گناہوں س]ے محفوظ رکھے، تو چونکہ عصمت محض اللہ تعالیٰ کے لطف اور اس کی مہربانی سے حاصل ہوتی
ہے اس لیے بعض مشائخ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ عصمت اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے
[حا]صل ہونے والی ایسی قوت ہے جو بندہ کو طاعت پر ابھارتی ہے، اور برائی سے باز رکھتی
ہے، گناہ پر قدرت واختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، تاکہ اس کا امتحان اور آزمائش باقی
[رہ]ے، اور چونکہ عصمت کی تعریف میں قدرت واختیار کے باقی رہنا ضروری ہے اس لیے شیخ
[ابو م]نصور ماتریدی نے فرمایا کہ عصمت سے امتحان اور تکلیف ختم نہیں ہوتی، بلکہ بندہ معصوم
[ہو]نے کے باوجود احکام کا مکلف رہتا ہے۔

اور بعض لوگوں نے یعنی شیعہ نے عصمت کی یہ تعریف کی کہ عصمت نام ہے انسان کے نفس یا بدن میں اس خاص کیفیت کا جس کی وجہ سے اس سے گناہوں کا صدور محال ہوجاتا ہے، اوراس کوگناہ پر قدرت نہیں رہتی، لیکن یہ تعریف غلط ہے، دووجہ سے:

اول: یہ کہ جب گناہ کا صدور محال ہوگیا تو ترک گناہ کا مکلّف بنانا صحیح نہ ہوگا، حالانکہ معصوم بھی یعنی انبیاء بھی ترک گناہ کے مکلّف ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں۔

دوم: یہ کہ جب گناہ کا صدور محال ہوگیا تو اس کے ترک پر ثواب کا مستحق نہیں ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ معصوم یعنی انبیاء ترک گناہ پر ثواب کے مستحق ہوتے ہیں، اور ان کو ثواب ملتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

﴿محل امتحان، سوال (۷۵) ص: ق/۱۶۲﴾

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب لکھتے ہوئے بتائیے کہ شارحؒ نے یزید پر جو لعنت بھیجی ہے کیا اس باب میں ان کی رائے صحیح ہے؟ بوضاحت لکھئے۔

الجواب

عبارت با اعراب: وَمَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ فَلِمَا أَنَّهُ يَعْلَمُ مِنْ أَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ. وَبَعْضُهُمْ أَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لِمَا أَنَّه كَفَرَ حِيْنَ أَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ، وَاتَّفَقُوْا عَلٰى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلٰى مَنْ قَتَلَهُ أَوْ أَمَرَ بِهٖ أَوْ أَجَازَهُ أَوْ رَضِيَ بِهٖ. وَالْحَقُّ إِنَّ رِضَى يَزِيْدَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاسْتِبْشَارِهٖ بِذٰلِكَ وَإِهَانَةَ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَإِنْ كَانَتْ تَفَاصِيْلُهُ آحَادًا.

ترجمہ: اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت منقول ہے تو وہ اس وجہ سے کہ آپؐ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے، اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو جائز قرار دیا، اس لیے کہ وہ اس وقت کافر ہوگیا تھا، جس وقت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا، اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے، جس نے ان کو قتل کیا تھا، یا قتل کا حکم دیا، یا اس کی اجازت دی اور اس سے خوش ہوا، اور درست بات یہ ہے کہ حسینؓ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے، اگر چہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں۔

(ب) مطلب اور شارح کی رائے:

جب قرآن وحدیث کی روشنی میں صحابہ کا یہ مقام ہے تو پھر کسی بھی صحابہ پر لعن طعن کرنا صحیح نہ ہوگا، اور حضرت معاویہ بھی صحابی ہیں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے برادر نسبتی ہیں کاتب وحی ہیں، اور ان کے بارے میں خصوصیت سے احادیث وارد ہیں، مثلاً ترمذی شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللّٰهم اجعله هاديا مهديا واهديه اے اللہ! معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور ان کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما، اور عبد اللہ بن مبارکؒ سے پوچھا گیا کہ معاویہ افضل ہیں یا عمر بن عبد العزیزؒ تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد میں حضرت معاویہ کے گھوڑے کی ٹاپوں سے جو گرد اڑی ہے وہ عمر بن عبد العزیز سے افضل ہے، تو حضرت معاویہؓ کے متعلق ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارحؒ نے جو طرز اختیار کیا ہے اور یہ کہا کہ ان پر لعن کا جواز کسی عالم سے منقول نہیں ہے، یہ ان کی شان میں بہت بڑی کوتاہی کی بات ہے، اس لیے کہ حضرت معاویہ جب صحابی رسول

ہیں، تو پھر ان کے بارے میں لعن کے جواز کے منقول ہونے اور نہ ہونے کا سوال ہی پیدا
نہیں ہوتا، شارحؒ کے لیے مناسب تو یہ تھا کہ اس موقع پر ان کے فضائل ومناقب کو بیان
کرتے تاکہ ان کا مرتبہ ومقام واضح ہو جاتا۔

اسی طرح شارحؒ نے یزید بن معاویہ کہ بارے میں کہا کہ علماء کے درمیان یزید
کے بارے میں جو اختلاف ہے بعض حضرات مثلاً امام غزالیؒ نے یزید پر لعنت کرنے کو
ناجائز کہا، اس لیے کہ یزید نے خواہ کتنا بڑا گناہ کیا ہو، لیکن اس کی وجہ سے ایمان سے خارج
نہیں ہوا اور نہ اہل قبلہ ہونے سے خارج ہوا اور نبی کریم ﷺ نے اہل قبلہ پر لعنت کرنے
سے منع فرمایا ہے، اس لیے یزید پر لعنت کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے
بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے، تو وہ اس بات پر محمول ہے کہ آپ کو بذریعہ وحی ان
کے ایسے حالات معلوم ہو گئے تھے جو ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے، مثلاً آپ کو ان کا کفر پر مرنا
معلوم ہو گیا ہو، اس لیے آپ نے لعنت فرمائی، لیکن ہمارے پاس معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ
نہیں ہے، اس لیے ہمارے لیے کسی نمازی اور اہل قبلہ پر لعنت کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور بعض حضرات نے یزید پر لعنت کرنے کو جائز کہا ہے، اس لیے کہ ان کے
بقول حضرت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے وہ کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا
جائز ہے۔

اور شارحؒ کا بھی میلان اسی طرف ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ درست بات یہ ہے
کہ حضرت حسینؓ کے قتل کیے جانے پر یزید کا راضی اور خوش ہونا اور اس کا نبی ﷺ کے
گھرانے کی توہین وتذلیل کرنا، معناً متواتر ہے، اگرچہ الفاظ آحاد ہیں، اسلیے اس پر بلا تردد
لعنت جائز ہے، اس کے بعد شارحؒ نے لعنۃ اللہ علیہ کہہ کر اس پر عمل بھی کر لیا ہے، لیکن یہ بھی
اہل سنت کا عقیدہ نہیں ہے، بلکہ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ کسی کو متعین کر کے لعنت بھیجنا ان

وقت جائز ہے، جب کہ یہ یقینی طور پر معلوم ہو کہ اس کا انتقال کفر پر ہوا ہے، جیسے فرعون، ابو جہل، اور ابلیس وغیرہ اور اگر ہم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ اس کی موت کفر پر ہوئی ہے یا ایمان اس لیے متعین کر کے اس پر لعنت بھیجنا جائز نہیں ہے، ہاں عمومی طورر پر لعنت بھیجنا جائز ہے، مثلاً یہ کہا جائے کہ کفار و یہود و نصاریٰ پر اللہ کی لعنت ہو یا چوروں اور ڈاکوؤں پر اللہ کی لعنت ہو۔

اور یزید پر لعنت کو جائز قرار دینے کے لیے شارحؒ کا یہ کہنا کہ یزید نے جس وقت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا اور اس سے راضی وخوش ہوا تو وہ کافر ہو گیا، یہ اس لیے صحیح نہیں کہ اولاً تو یہ ثابت نہیں کہ یزید نے ابن زیاد کو قتل حسین کا حکم دیا تھا، دوسرے اگر ثابت بھی ہو جائے تو بھی مومن کو قتل کرنا گناہ کبیرہ ضرور ہے، لیکن کفر نہیں ہے، لہٰذا متعین کر کے یزید پر لعنت بھیجنا بالکل درست نہیں ہے، البتہ عمومی طورپر لعنت بھیجنا مثلاً یہ کہنا کہ قاتلین حسین پر اللہ کی لعنت ہو جائز ہے۔

☆☆☆

آپ کے مطالعہ کے لئے چند اہم کتب

ڈاک اور ٹرانسپورٹ سے کتابیں منگوانے کے لیے رابطہ کریں

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

MadaniMarket, Deoband, E-mail:faizulhasanazmi@gmail.com
Mob: 9358911053 Ph: 01336-223460
website: www.deobandtody.com/sautul-quran

کتاب کا نام	مصنف کا نام	قیمت
احکام الاسلام	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	80-/
اختلاف اُمت اور صراطِ مستقیم	حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ	80-/
ادیانِ باطلہ اور صراطِ مستقیم	حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی	100-/
اذان واقامت کے فضائل ومسائل مع حوالہ	قاری ابوالحسن اعظمی	20-/
اسیرانِ مالٹا	حضرت مولانا محمد میاں صاحبؒ	80-/
اشرف الجواب	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	120-/
اصح السیر	حضرت مولانا حکیم ابوالبرکات صاحب	120-/
اصلاحی خطبات	حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی	650-/
اصلاحِ خواتین مجلد	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	60-/
افاداتِ صدیق	حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندویؒ	80-/
الرحیق المختوم	حضرت مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری	130-/
العلم والعلماء	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	80-/
اللہ سے شرم کیجئے	حضرت مولانا سلمان صاحب منصور پوری	80-/
اللہ کو اپنا بنالو	حضرت مولانا طارق جمیل صاحب	80-/
اللہ کو راضی کرلو	حضرت مولانا طارق جمیل صاحب	60-/
اللہ کی تلاش	محمد ارسلان بن اختر میمن	60-/
اللہ کے عاشقوں کی عاشقی کا منظر	محمد ارسلان بن اختر میمن	60-/
اللہ والوں کی مقبولیت کاراز	حضرت مولانا سلمان صاحب منصور پوری	45-/
امام الہند مولانا ابوالکلام آزادؒ	قاری ابوالحسن اعظمی	45-/
انسانی دنیا پر مسلمانوں کا عروج وزوال	حضرت مولانا ابوالحسن علی ندویؒ	90-/
انقلابی مکالمے	جناب مولانا تفضیل عالم قاسمی	30-/
انوار مناسک	حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب عثمانی	125-/
انوارِ نبوت	حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب عثمانی	125-/
انوارِ رحمت	حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب عثمانی	120-/
انوارِ رسالت	حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب عثمانی	120-/
انوارِ ہدایت	حضرت مولانا مفتی شبیر احمد صاحب عثمانی	120-/
اولاد کی پرورش کے بہترین اُصول	حضرت مولانا پیر فقیر ذوالفقار احمد صاحب نقشبندی	45-/

Noor Graphics

ڈاک اور ٹرانسپورٹ سے کتابیں منگوانے کے لیے رابطہ کریں

مکتبہ صوت القرآن دیوبند

Maktaba Sautul Quran Deoband

9358911053, Ph. 01336-223460

website: www.deobandtoday.com/sautul-quran

E-mail: faizulhasanazmi@gmail.com