الفرائد

لحل

مشکلات شرح العقائد

مؤلف

محمد آفتاب قنوجی

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 جایئے اور دوسروں
کو بھی شامل کرنے کی کوشش کیجیے

HTTPS://T.ME/DARULKITABE

الفرائد

لحل

مشکلات شرح العقائد

مؤلف

محمد آفتاب قنّوجی

اس کتاب کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

تفصیلات

نام کتاب : الفرائد لحل مشکلات شرح العقائد

مرتبہ : محمد آفتاب قنوجی

صفحات : 96

قیمت :

ناشر : مکتبہ ارشاد

تعداد : 1100

سن اشاعت : فروری ۲۰۱۱ء

ملنے کے پتے

دار الکتاب دیوبند

زمزم بکڈپو دیوبند

مکتبہ ارشاد دیوبند

واصف کمپیوٹر سینٹر چھتہ مسجد دار العلوم دیوبند

تقریظ

ادیب دوراں حضرت مولانا عبدالخالق صاحب سنبھلی دامت برکاتہم
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

حامداً ومصلیاً ومسلماً وبعد!

عزیز مکرم مولوی آفتاب سلمہ، نے درس نظامی کی اہم کتاب شرح عقائد نسفی کی کچھ مشکل عبارتوں کو حل کر کے ان کے مختصر نوٹس اردو زبان میں تیار کئے ہیں اور گنجلک عبارتوں کو مختصر انداز میں حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

عزیز مکرم مولوی آفتاب سلمہ، مادر علمی دارالعلوم دیوبند میں دورۂ حدیث شریف کے طالب علم ہیں۔ یہ نشیط اور محنتی ہیں گذشتہ سال ہدایہ رابع کا سبق بندہ سے متعلق تھا۔ تندھی سے مسلسل سبق میں حاضر ہوتے گذشتہ سال ہی سے شرح عقائد پر انہوں نے یہ کام کیا۔

عدیم الفرصتی کے باعث بندہ پوری کتاب تو نہیں دیکھ سکا تاہم بعض مقامات پر نظر ڈالی کتاب پسند آئی یوں تو شرح عقائد جیسی اہم کتاب پوری ہی حل کرنی چاہیئے جبکہ ہمارے نصاب میں علم کلام میں بنیادی طور پر یہی ایک کتاب داخل ہے۔ الغرض یہ مجموعہ پسند آیا امید ہے کہ طلبہ اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔

مؤلف سلمہ، کی یہ پہلی کاوش ہے اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور مزید علمی خدمات کی توفیق بخشے۔ آمین ثم آمین

عبدالخالق سنبھلی

خادم دارالعلوم دیوبند

۱۸/صفر ۱۴۳۲ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مفسر قرآن حضرت مولانا مفتی راشد صاحب اعظمی دامت برکاتہم
استاذ فقہ وتفسیر دار العلوم دیوبند

نحمدہٗ ونصلی علی رسولہِ الکریم!

شرح عقائد درس نظامی کی اہم ترین کتابوں میں ہے۔
مشکل عبارتوں کی وجہ سے طلبائے عزیز کو حل مطالب میں دقت پیش آتی ہے۔ اس کی عمدہ شروحات بھی موجود ہیں لیکن طویل اور مفصل ہونے کی وجہ سے ان سے استفادہ دشوار ہوتا ہے۔
عزیزم مولوی آفتاب سلمہٗ نے اس کے مشکل اور حل طلب مقامات کو مختصر عبارت میں حل کرنے کی سعی کی ہے۔
ماشاء اللہ موصوف اپنی کوشش میں کامیاب ہیں۔ میں نے مختلف مقامات سے کتاب کو دیکھا ہے مجھے اس کے مباحث قابلِ اطمینان محسوس ہوئے میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ عزیز موصوف کی اس علمی کاوش کو قبول اور مفید بنائیں۔ آمین

احقر محمد راشد اعظمی
استاذ دار العلوم دیوبند
۱۶ صفر ۱۴۳۲ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرف آغاز

نحمدهٗ ونصلی علی رسوله الکریم امابعد!

علامہ سعد الدین تفتازانی کی کتاب شرح عقائد کو درس نظامی میں شامل ہونے کی وجہ سے جو شہرت اور مقبولیت حاصل ہے علم کلام میں کسی کتاب کو حاصل نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ موصوف کا مسائل کو براہینِ عقلیہ ونقلیہ کے ساتھ بیان کرنے اور گمراہ فرقوں کی تردید کرنے کا جو انداز بیاں ہے وہ انفرادی حیثیت رکھتا ہے۔ بعض مقامات ایسے ہیں کہ ان کے حل کرنے میں دشواری ہوتی ہے ان مشکلات کو حل کرنے کے لئے متعدد شروحات وحواشی لکھی گئیں چنانچہ احقر نے بھی یہ رسالہ مرتب کیا ہے اور ممکن حد تک ان مشکلات کو حل کرنے اور مختصر انداز میں مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

احقر نے یہ کتاب جامع العلوم والفنون حضرت مولانا مفتی خورشید انور صاحب گیاوی دامت برکاتہم سے پڑھی جو دار العلوم کے باکمال اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں بڑے ذہین وفطین اور خداداد صلاحیت کے حامل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے افہام وتفہیم کا ان کو جو ملکہ عطاء کیا ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ہے۔

اخیر میں کم علمی کا اعتراف کرتے ہوئے قارئین سے درخواست ہے کہ اگر کہیں کوئی غلطی نظر آئے تو اس کو ہدف لعن وطعن نہ بنائیں بلکہ احقر کو مطلع فرمائیں تا کہ اگلے ایڈیشن میں اس کی تصحیح ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس حقیر سی محنت کو شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین

محمد آفتاب قنوجی
(متعلم دورۂ حدیث شریف)
دار العلوم دیوبند

ماتن اور شارح کے مختصر حالات

مصنف کے حالات! آپ کا نام عمر لقب نجم الملة والدین کنیت ابوحفص ہے والد کا نام محمد اور دادا کا نام احمد ہے الجواھر البہیہ میں ان کے بارے میں لکھا ہے کان اماما فاضلا اصولیا متکلما محدثا مفسرا فقیہا والقبول التام عند العوام والخواص! آپ کی ولادت نسف نامی شہر میں ۴۶۱ھ میں ہوئی اور وفات ۵۳۷ھ میں ہوئی! اور یہ اصول میں شیخ ابومنصور ماتریدیؒ کے متبعین میں سے ہیں۔

شارح کے حالات! آپ کا نام مسعود لقب سعد الدین ہے والد کا نام عمر اور دادا کا نام عبداللہ ہے علامہ موصوف علوم کی گہرائی وگیرائی میں مہارت تامہ رکھتے ہیں اور یہ ایسے شخص ہیں جن کی مختلف کتابیں درس نظامی کا جز بن چکی ہیں اور یہ اپنے زمانہ کے ممتاز عالم دین تھے۔ آپکی ولادت ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں ہوئی تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے اور وفات ماہ محرم ۷۹۲ھ میں سمرقند میں ہوئی اور یہ اصول میں شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی اتباع کرتے ہیں۔

علم کلام کی تعریف

هو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية (اى المنسوبة الى دين النبى صلى الله عليه وسلم). وقيل الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية.

علم کلام کا موضوع

هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وقيل ان موضوعه ذات الله وصفاته ، ﴿لوائح الانوار البهيه ص ۴﴾

علم کلام کی غرض

(۱) تصحيح العقائد (۲) الفوز بسعادة الدارين.

شرح عقائد ص ۳

فحاولتُ أن اَشرحَهٗ شرحاً یُفصِّلُ مُجمَلاتِہٖ ویُبَیِّنُ مُعضِلاتِہٖ وینشُرُ مَطویَّاتِہٖ ویُظهِرُ مَکنوناتِہٖ مع توجیهٍ للکلام فی تنقیحٍ وتنبیهٍ علی المرام فی توضیحٍ وتحقیقٍ للمسائل غِبَّ تقریرٍ وتدقیقٍ للدلائل إثْرَ تحریرٍ وتفسیرٍ للمقاصد بعدَ تمهیدٍ وتکثیرٍ للفوائد مع تجریدٍ،

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھئے۔

(ب) مشکل الفاظ کی وضاحت کیجئے۔

(الف) ترجمہ:

تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس کی ایسی شرح کروں جو اس کی مجمل باتوں کی تفصیل کر دے اور اس کی مشکل باتوں کی وضاحت کر دے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ تنقیح کے دوران اور مقصود پر متنبہ 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 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 و زوائد سے خالی کرنے کے ساتھ

(مطلب): یہاں شرط محذوف ہے ای، اذا کان الامر کذالک ۔ اسی وجہ سے فاء جزائیہ داخل ہوا ہے۔

یعنی جب میں نے اس مختصر کا معائنہ کیا تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس کی ہر بات کو کھول کھول کر بیان کروں گا تاکہ اس کتاب کی پیچیدہ اور مشکل باتیں واضح ہو جائیں اور ساتھ ہی ساتھ مقصود پر متنبہ کروں گا۔ مصنف یا دیگر علماء کے اقوال ذکر کرنے کے بعد جو بات ہمارے نزدیک حق ہوگی وہ پیش کروں گا دوراں حالانکہ کتاب حشو و زوائد سے خالی ہوگی اور مزین

عبارت ہوگی اور مبادیات کو ذکر کرنے کے بعد مقصود مسائل اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کروں گا!

(ب) مشکل الفاظ کی وضاحت

(حاولت) مفاعلت سے واحد متکلم کا صیغہ ہے ارادہ کے معنی میں، (مجملات) مجمل کی جمع ہے گول مول بات جس کو انتہائی اختصار کے ساتھ بیان کیا جائے (معضلات) افعال سے اسم فاعل ہے عاجز کر دینا (مکنونات)! مکنون کی جمع ہے چھپانا ب ض۔

(مرام) روم سے ظرف کا صیغہ ہے مقصد کے معنی میں ب ن (تدقیق) باب تفعیل کا مصدر ہے باریک کرنا بال کی کھال نکالنا، (تجرید) باب تفعیل کا مصدر ہے زوائد کو حذف کر دینا، (تنقیح) باب تفعیل کا مصدر ہے ہڈی میں سے گودا نکالنا، (غب) انجام بمعنی بعد اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔ (مطویات) مطوی کی جمع مونث ہے۔ ض، لپیٹنا اصل میں مطووی تھا مگر قاعدہ یہ ہیکہ اگر واؤ اور یا ایک کلمہ میں جمع ہو جائیں اور اول ساکن ہو تو واؤ یا سے بدل جائے گا اور یا کا یا میں ادغام کر دیا جائے گا اور ما قبل کا ضمہ کسرہ سے بدل دیا جائے گا جیسے مرمیٌّ۔

(علم الصیغہ ص۳۸)

شرح عقائد ص ۴

وقد كانتِ الأوائلُ من الصحابةِ والتابعينَ رضوانُ اللّٰه تعالىٰ عليهم اجمعين لِصَفَاءِ عقائِدِهم ببركةِ صحبةِ النَّبي صلى اللّٰه عليه وسلم وقُربِ العهدِ بزمانهِ ولقلَّةِ الوقائعِ والاختلافاتِ وتمكُّنِهِمْ من المُراجعَةِ الى الثقات مُستغنينَ عن تدوينِ العِلمَيْنِ وترتيبِهِما أبواباً وفصولاً وتقريرِ مقاصِدِهِما فُروعاً واُصولاً.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) صحابی وتابعی کی تعریف اور علمین کی تعیین کیجئے۔

(ج) اس عبارت میں جس سوال کا جواب دیا گیا ہے اس سوال اور جواب کی اچھی

طرح وضاحت کیجئے اور یہ بتائیے کہ علم کلام کی تدوین کا کیا مقصد ہے!

(الف) ترجمہ

اور تھے متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین ان کے عقائد کے صاف ہونے کی وجہ سے حضورؐ کی صحبت کی برکت کی وجہ سے اور حضورؐ کے زمانہ کے قریب ہونے کی وجہ سے واقعات اور اختلافات کے کم ہونے کی وجہ سے اور ان کے قادر ہونے کی وجہ سے قابلِ اعتماد لوگوں کی طرف مراجعت پر بے نیاز تھے (یہ حضرات) دونوں علموں کو مدوّن کرنے سے اور ان دونوں کو باب وار اور فصل وار مرتب کرنے سے اور ان کے مسائل کو اصول اور فروع کے اعتبار سے ثابت کرنے سے،

(ب) صحابی و تابعی کی تعریف اور علمین کی تعیین

صحابی، وہ مومن ہے جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرف صحبت حاصل ہوا ہو اور ایمان کی حالت میں انتقال ہوا ہو، تابعی، وہ مسلمان ہے جس کو کسی صحابیؓ کے ساتھ شرف صحبت ہوا ہو، علمین سے مراد علمِ اعتقادی و علمِ عملی ہے۔ ﴿نبراس صـ۱۵﴾

(ج) سوال

سوال یہ ہے کہ دونوں علم یعنی علم اعتقادی و عملی رسول اللہ صحابہ اور تابعین کے زمانے میں مدون نہیں ہوئے تھے بعد میں مدون کرنا بدعت ہے اور ہر بدعت ضلالت ہے اور ہر ضلالت جہنم تک پہونچانے والی ہے اور ہر جہنم تک پہونچانے والی چیز کو ترک کرنا واجب ہے۔ پھر کیوں واجب الترک چیز کا ارتکاب کیا،

جواب یہ ہیکہ آپ کا یہ کہنا کہ ان دونوں علموں کی تدوین تینوں زمانوں میں نہیں ہوئی تھی ہمیں یہ تسلیم ہے لیکن یہ دونوں علم ان تین زمانوں میں موجود نہ ہوں ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ دونوں علم موجود تھے البتہ مدون نہیں ہوئے تھے لہٰذا یہ بدعت نہیں ہے کیونکہ کوئی چیز بدعت اس وقت بنتی ہے جب وہ تینوں زمانوں میں نہ ہو حالانکہ یہ دونوں علم موجود تھے، تدوین اس لئے نہیں ہوئی کیونکہ صحابہؓ کے عقیدے پاک اور صاف تھے حضورؐ کی صحبت کی برکت کی وجہ سے اور تابعین کے بھی عقیدے صاف تھے حضورؐ کے زمانہ کے قریب ہونے کی وجہ سے اور علم الشرائع

بھی مدون نہیں ہوا کیونکہ صحابہ کے درمیان کوئی نیا مسئلہ پیش نہیں آتا تھا اگر آتا بھی تو وہ حضورؐ سے پوچھ لیتے ورنہ صغارِ صحابہ کبار صحابہ سے پوچھ لیتے اور تابعین صحابہ سے"

(فائدہ) اگر کسی چیز کی اصل موجود ہو تو وہ بدعت نہیں ہوگی۔

علم کلام کی تدوین کا مقصد! دینی عقائد کو ضبط کرنا (کستلی ص ۱۸)

شرح عقائد ص ۴

وَسَمَّوا مایُفیدُ معرفةَ الأحکامِ العملیةِ عن أدلّتِها التفصیلیّةِ بالفقهِ ومعرفةَ أحوالِ الأدلةِ اجمالاً فی إفادتِها الأحکامَ باصولِ الفقهِ ومعرفةَ العقائدِ عن أدلتِها التفصیلیةِ بالکلام.

(الف) عبارت باعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے اور علومِ ثلاثہ کی تعریف کیجئے

(ب) علمِ کلام کی کم سے کم تین وجوہِ تسمیہ تحریر کیجئے۔

(الف) ترجمہ:

اور نام رکھا علماء نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکامِ عملیہ کی معرفت کا فائدہ دے فقہ اور جو دلائل کے ان احوال کی اجمالی معرفت کا فائدہ دے جو مفیدِ احکام ہیں اس کا نام رکھا اصول فقہ اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت کا فائدہ دے اس کا نام علم کلام رکھا۔

علوم ثلاثہ کی تعرف

علم فقہ! وہ علم ہے جس میں احکام عملیہ تفصیلی دلائل سے معلوم ہوں۔

علم اصول فقہ! احکام عملیہ جن دلائل سے معلوم ہوں ان دلائل کی حالت بھی معلوم ہو،

علم کلام! وہ علم ہے جس میں عقائد اپنے تفصیلی دلائل سے معلوم ہوں،

(ب) وجوہ تسمیہ!

(۱) متقدمین جس مسئلہ میں بحث کرتے تھے تو عنوان قائم کرتے تھے الکلام فی کذا وکذا مثلاً اللہ کی صفات کے بارے میں الکلام فی صفات اللہ چونکہ عنوان میں کلام کا لفظ آتا تھا اس

لئے پورے علم کا نام کلام رکھ دیا تسمیۃ المعنون باسم العنوان کے قبیل سے،

(۲) کلام کو کلام اس لئے کہتے ہیں کہ کلام سے مراد کلامِ الٰہی ہے علم کلام کے مسائل اگر چہ بہت زیادہ ہیں مگر چونکہ کلام الٰہی کا مسئلہ بہت مشہور ہے اس لئے پورے فن کا نام علم کلام رکھ دیا گیا تسمیۃ العلم باسم الجزء الاشہر کے قبیل سے،

(۳) کلام سے مراد گفتگو اور بات چیت ہے چونکہ یہ علم گفتگو پر قدرت پیدا کرتا ہے فریق مخالف کو لاجواب کرنے میں پس تسمیۃ السبب باسم المسبب کے قبیل سے کلام رکھا گیا،

(فائدہ) جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکامِ فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کا احکامِ اصلی کہتے ہیں۔

شرح عقائد ص ۶

وهُم سَمَّوا اَنْفُسَهُم أصحابَ العدلِ والتوحيدِ لقولهم بوجوبِ ثوابِ المطيعِ وعِقابِ العاصي على الله تعالىٰ ونفيِ الصفاتِ القديمةِ عنهُ ثم إنهم تَوَغَّلُوا في علمِ الكلامِ وتَشبَّثُوا بأذيالِ الفلاسفةِ في كثيرٍ من الاصولِ والأحكامِ وشَاعَ مذهبهم فيما بين الناس فاشتغلَ هو ومن تَبِعَهُ بابطالِ رأيِ المعتزلةِ وإثباتِ ماوَرَدَ بهِ السنةُ ومضى عليهِ الجماعةُ فَسُمُّوا اهلَ السنةِ والجماعةِ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھئے

(ب) ابوالحسن اشعری کا مختصر تعارف کراتے ہوئے ابو علی جُبّائی کے ساتھ جو ان کی گفتگو ہوئی اس کو قلم بند کریں،

(الف) ترجمہ:

اور انہوں (معتزلہ) نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ان کے قائل ہونے کی وجہ سے اطاعت گزار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا اللہ تعالیٰ پر اور اللہ تعالیٰ سے صفاتِ قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں انہوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا اور لوگوں کے درمیان ان کا

مذہب پھیل گیا اور ابوالحسن اشعری اپنے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کے اثبات میں لگ گئے جس پر سنت وارد ہوئی اور جس پر صحابہ کی جماعت عمل پیرا رہی اس لئے ان کا نام اہل سنت و جماعت رکھا گیا،

﴿مطلب﴾ یعنی معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر کوئی مطیع ہو کر مرا ہے تو اللہ پر واجب ہے کہ عدل کریں یعنی جنت دیں اور عاصی کو سزا دیں اس لئے وہ اپنے آپ کو اصحاب العدل کہتے ہیں اور چونکہ وہ صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں اس لئے وہ اپنے آپ کو اصحاب التوحید کہتے ہیں پھر معتزلہ علم کلام میں مشغول ہوئے اور جب فلسفۂ یونان کا عربی زبان میں ترجمہ ہوا تو انہوں نے فلاسفہ کی کتابوں کا مطالعہ کر کے اپنے دعاوی پر فلسفی دلائل قائم کئے ابھی چونکہ اہل حق کی جانب سے ان کی تردید کا آغاز نہیں ہوا تھا اور لوگ فلسفی دلائل سے متاثر تھے اس لئے ان کا مذہب خوب لوگوں کے درمیان پھیلا، ابوعلی جُبّائی جو مسلک اعتزال کا سب سے بڑا مبلغ تھا سب سے پہلے شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اس کی مخالفت کی اور مسلک اعتزال سے توبہ کی اور اہل سنت و جماعت کا مذہب اختیار کیا اور وہ مع اپنے متبعین کے معتزلہ کی آراء کو باطل کرنے میں لگ گئے۔

(ب) ابوالحسن اشعری کا تعارف: شیخ ابوالحسن اشعری وہ علی ابن اسمٰعیل ابن اسحٰق ابن اسمٰعیل ابن عبداللہ ابن بلال ابن ابو بردہ بن ابوموسیٰ اشعری ہیں ابوالحسن اشعری چونکہ حضرت موسیٰ اشعریؓ کی آل میں سے ہیں اس لئے اشعری کہلاتے ہیں ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے، ابوالحسن اشعری کی والدہ نے چونکہ پہلے شوہر اسماعیل کے انتقال کے بعد مشہور متکلم ابوعلی جبائی اسے نکاح کر لیا تھا جو اپنے وقت میں معتزلہ کے امام تھے، اس لئے ان کی پرورش ابوعلی جبّائی کی آغوش میں ہوئی اور مسلک اعتزال کے ترجمان بنے لیکن معتزلہ کے مشہور قاعدہ کہ اصلح للعباد واجب ہے اس پر ان کو تذبذب ہوا اس لئے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے ان تین بھائیوں کے بارے میں پوچھا جن میں سے ایک اللہ کا مطیع ہو کر مرا اور دوسرا عاصی ہو کر اور تیسرا بچپن میں مرا ابوعلی جبّائی نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت ملے گی دوسرے کو جہنم اور تیسرے کو نہ جنت اور نہ جہنم ابوالحسن اشعری نے پھر پوچھا کہ اگر تیسرا بھائی کہے کہ اے اللہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں مار دیا بڑا کیوں نہ ہونے دیا تا کہ میں آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں جاتا ابوعلی جبّائی نے جواب دیا کہ

اللہ کہے گا کہ مجھے معلوم تھا اگر تو بڑا ہوتا تو میری نافرمانی کرتا اور پھر جہنم میں جاتا اس لئے بچپن میں ماردیا پھر سوال کیا کہ اگر دوسرا بھائی کہے کہ اے اللہ تو نے مجھے بچپن میں کیوں نہیں مارا تاکہ میں عدم تعمیل کی وجہ سے جہنم میں نہ جاتا اس پر ابو علی جبّائی لاجواب ہوگئے اسی وقت سے ابوالحسن اشعری نے مذہب اعتزال چھوڑ دیا اور اہل سنت وجماعت کا مذہب اختیار کیا اور مع اپنے متبعین کے مذہب اعتزال کی تردید میں لگ گئے۔ (ماخوذ از نبراس وتاریخ دعوت وعزیمت)

شرح عقائد ص ٦

ثم لمَّا نُقلتِ الفلسفةُ عن اليونا نيّةِ الى العربيّةِ وخاضَ فيها الاسلاميّونَ وحاولوا الردَّ على الفلاسفةِ فيما خالفوا فيه الشريعةَ فخلطوا بالكلامِ كثيرًا من الفلسفةِ لِيُحقِّقوا مقاصدَها فيَتمكنُوا من إبطالِها وهلمّ جرّاً الىٰ أن أدرَجوا فيه مُعظَّمَ الطبعياتِ والإلٰهياتِ وخَاضُوا في الرياضياتِ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ اور مطلب لکھیں،

(ب) ریاضیات الٰہیات طبعیات کی تعریف لکھئے اور بتایئے کہ متقدمین ومتاخرین کے کلام میں کیا فرق ہے،

(الف) ترجمہ:

پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا اور اہل اسلام اس کے اندر گھسے اور انہوں نے ان احکام میں فلاسفہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا جس میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تو انہوں نے بہت سارا فلسفہ کلام کے ساتھ ملا دیا تاکہ اس کے مسائل کی تحقیق کر کے اس کے ابطال پر قادر ہوسکیں اور یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ انہوں نے طبعیات اور الٰہیات کا کافی حصہ علم کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں گھس گئے۔

مطلب! اس سے پہلے متقدمین کے علم کلام کا بیان ہوا اب متاخرین کا کلام اور اس میں فلسفہ کی آمیزش کی وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا تو اہل اسلام نے اس مقصد کے پیش نظر اس کو اپنایا کہ فلاسفہ کی جو باتیں

شریعت کے خلاف ہیں ان پر رد کیا جائے جس کی وجہ سے بہت سارا فلسفہ اور طبعیات اور الٰہیات کے اکثر حصے داخل ہو گئے کیونکہ کسی مذہب کی تردید کے لئے اس کی معرفت ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ متاخرین کے کلام میں فلسفہ کی اتنی آمیزش تھی کہ اگر وہ مسائل نہ ہوتے اس میں جو سمعیاتِ محضہ ہیں تو علم کلام کو فلسفہ سے ممتاز کرنا دشوار ہو جاتا، برخلاف کلامِ متقدمین کے کیونکہ اس میں فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی۔

(ب) ریاضیات

علم ریاضی وہ ہے جو وجود خارجی میں مادہ کا محتاج ہو نہ کہ وجود ذہنی میں علم طبعی اس کو کہتے ہیں جو وجود خارجی و ذہنی دونوں میں مادہ کا محتاج ہو (علم الٰہی) اس کو کہتے ہیں جو وجود خارجی و ذہنی دونوں میں مادہ کا محتاج نہ ہو،

ماالفرق بین کلام المتقدمین و المتاخرین،

فرق یہ ہے کہ متقدمین کے کلام میں فلسفہ کی آمیزش بالکل نہیں ہے اور متاخرین کے کلام میں فلسفہ کی آمیزش اتنی ہے کہ اگر نقلی دلائل نہ ہوں تو علم کلام کو فلسفہ سے الگ کرنا دشوار ہو جائے:

شرح عقائد ص ۷

ومانُقِل عن السلفِ من الطعنِ فیه والمنعِ عنهُ فإنما هو للمتعصِّب فی الدین والقاصرِ عن تحصیلِ الیقینِ والقاصدِ الیٰ إفسادِ عقائدِ المسلمین والخائضِ فیماَ لایفتقرُ الَیه من غوامضِ المتفلسفینَ والاٴفکیف یُتصوَّرُ المنعُ عمّاهو أصلُ الواجباتِ وأساسُ المشروعاتِ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) مطلب کی وضاحت کیجئے۔

(الف) ترجمہ

اور جو سلف سے اس میں طعن اور اس سے منع کرنا منقول ہے۔ وہ اس شخص کے لئے ہے جو دین میں تعصب برتنے والا ہو اور جو یقین حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد

بگاڑنے کا ارادہ کرے اور فلاسفہ کی ان باریکیوں میں گھسے جن کی کوئی ضرورت نہیں ہے ورنہ کیسے تصور کیا جاسکتا ہے روکنے کا اس سے جو واجبات کی اصل اور احکام مشروعہ کی بنیاد ہے۔

(ب) مطلب!

ماقبل کے بیان سے تو یہ معلوم ہوا کہ علم کلام اشرف ہے پھر کیوں اس کے بارے میں اسلاف کی طعن و تشنیع منقول ہے مثلاً امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ جو علم کلام حاصل کرتا ہے وہ زندیق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وعیدیں تمام متکلمین کے بارے میں نہیں ہیں صرف چار قسم کے لوگوں کے بارے میں ہیں، (۱) متعصب فی الدین یعنی حق ظاہر ہونے کے باوجود ہٹ دھرمی کرے اور حق کو قبول نہ کرے (۲) جو علم کلام سے یقین حاصل کرنے کے بجائے شکوک و شبہات میں مبتلا ہو (۳) کمزور عقیدے والے مسلمانوں کے عقیدے بگاڑنے کا ارادہ کرے (۴) ایسا شخص جو علم کلام کے اصل مسائل کو چھوڑ کر فلسفی باریکیوں میں گھستا ہے ان حضرات کے لئے یہ ممانعت ہے ورنہ تو اس علم سے کیسے روکا جاسکتا ہے جو واجبات اور شرعی احکام کی جڑ ہے۔

شرح عقائد ص ۷

قال أهلُ الحقِّ وهو الحكمُ المطابِقُ للواقع يُطلَقُ على الأقوالِ والعقائدِ والاديانِ والمذاهبِ باعتبارِ اشتِمالِها على ذلك ويُقابلهُ الباطلُ وأمَّا الصدقُ فقد شاعَ فی الأقوال خاصَّةً ويقابلهُ الكذبُ وقد يُفرَّقُ بينهما بأن المطابقةَ تُعتبرُ فی الحقِّ من جانب الواقع وفی الصدق من جانب الحكم.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) مطلب، بیان کرتے ہوئے حق اور صدق کے درمیان فرق اور نسبت بیان کیجئے نیز قال کا مقولہ متعین کر کے اہل حق کی مراد لکھیں۔

(الف) ترجمہ:

اہل حق نے فرمایا اور حق ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو اقوال عقائد ادیان اور مذاہب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حق کے معنی پر اور حق کا مقابل باطل ہے رہا صدق تو وہ مشہور ہو گیا مختص ہو کر اقوال میں اور اس کا مقابل کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے اس طور پر کہ مطابقت کا اعتبار حق میں واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے ہوتا ہے۔

(ب) مطلب!

یہاں سے شارح حق کی تعریف کر رہے ہیں یعنی حق ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو جیسے اللہ کا ایک ہونا واقع کے مطابق ہے اور جو چیز واقع کے مطابق ہو وہ حق لہذا اللہ کا ایک ہونا حق ہے اور جو چیز واقع کے مطابق نہ ہو وہ باطل ہے حق کا اطلاق چار جگہوں پر ہوتا ہے اقوال عقائد ادیان اور مذاہب پر چنانچہ کہتے ہیں اقوال حقہ ادیان حقہ مذاہب حقہ وغیرہ حق کے یہ معنی یعنی ایسا حکم جو واقع کے مطابق ہو حقیقی ہیں اور اس کا اطلاق مذاہب ادیان وغیرہ پر یہ معنی مجازی ہیں اور معنی مجازی کے لئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے تو یہاں علاقہ اشتمال کا ہے یعنی یہ چاروں حق کے معنی پر مشتمل ہوتے ہیں اس لئے حق کا اطلاق ان پر بھی ہے اور صدق کا اطلاق صرف اقوال پر ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حق عام اور صدق خاص ہے شارح نے صدق کے معنی بیان نہ کر کے یہ اشارہ کر دیا کہ حق اور صدق میں حقیقی فرق نہیں ہے البتہ اعتباری فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مطابقت مفاعلت کا مصدر ہے جس کی خاصیت مشارکت ہے واقع اور حکم یہ دونوں بھی فعل مطابقت میں شریک ہیں۔ تو حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور حکم کے حق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقع حکم کے مطابق ہو اور صدق میں مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے ہوتا ہے اور حکم کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم واقع کے مطابق ہو، یہی فرق اعتباری ہے حق اور صدق میں اگر قال کا مقولہ مجموعہ کتاب ہے تو اہل حق سے مراد اہل سنت والجماعت ہیں اور اگر مقولہ دو جملے ہیں (حقائق الأشيا ثابتة و العلم بها متحقق) تو اہل حق سے سوفسطائیہ کے علاوہ تمام لوگ مراد ہیں۔ ﴿خیالی ص۔ ۲۱﴾

شرح عقائد ص ۸

حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ والعلمُ بها متحققٌ

(الف) زیر بحث مسئلہ کی وضاحت کیجئے حقیقت و ماہیت کی تعریف کیجئے حقیقت ماہیت اور ہویّت میں فرق اعتباری بیان کیجئے۔

(ب) سوفسطائیہ کے معنی بیان کیجئے اور سوفسطائیہ کے تینوں فرقوں کے خیالات تحریر کیجئے۔

(الف)

مصنف نے سوفسطائیہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یعنی خارج میں جو چیزیں ہمیں دکھائی دیتی ہیں مثلاً انسان گھوڑا وغیرہ یہ واقع میں موجود ہیں محض خیال اور وہم نہیں ہیں اور ان کا علم بھی ثابت ہے یعنی انسان ان چیزوں کا علم بھی رکھتا ہے ایسا نہیں کہ ان کے ثبوت اور عدم ثبوت کا علم ہی نہ ہو۔

حقیقت و ماہیت کی تعریف، حقیقت اور ماہیت وہ چیز ہے جس کی وجہ سے کوئی چیز بنے،

حقیقت ماہیت اور ہویت میں فرق: اگر ما بہ الشئ ھو ھو میں موجود فی الخارج کا اعتبار ہو تو حقیقت ہے اور خارج میں تشخص کے اعتبار سے ہویت ہے اور ان دونوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

(ب) سوفسطائیہ کے معنی

ایسی حکمت جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا ہو، لیکن اس کا استعمال تزئین باطل میں ہونے لگا۔ ﴿نبراس ص ۳۷﴾

﴿سوفسطائیہ کے تینوں فرقوں کے خیالات﴾ عنادیہ حقائق اشیاء کا انکار کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ جتنی چیزیں ہم دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں وہ محض اوھام و خیالات ہیں، عندیہ کہتے

ہیں کہ ہر چیز کی ایک حقیقت تو ہے مگر نفس الامری نہیں ہے بلکہ اعتقادی ہے اگر ہم ایک چیز کو جو ہر مان میں تو وہ جوہر ہے، عرض مان میں تو وہ عرض ہے۔

لا ادریہ! کا نظریہ یہ ہے کہ وہ اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور دونوں میں شک کا اظہار کرتے ہیں۔

شرح عقائد ص ۸

وتحقيقُ ذٰلک أنَّ الشئَ قديكونُ لهٗ اعتباراتٌ مختلفةٌ يكون الحكمُ عليه بشئٍ مفيدً ابالنّظر إلى بعض تلک الاعتباراتِ دون البعضِ كالانسان إذا اُخذَ من حيث أنهٗ جسمٌ مَّا كانَ الحكمُ عليه بالحيوانيّةِ مفيدا وإذا اُخِذَ من حيث أنهٗ حيوانٌ ناطقٌ كان ذٰلک لغواً.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے حقائق الاشیاء ثابتۃ پر شارح نے جو اشکال ذکر کیا ہے اس کی مع جواب وضاحت کیجئے۔

(ب) وتحقیق ذٰلک میں ذٰلک کا مشارالیہ متعین کر کے مذکورہ تحقیق کی تشریح کیجئے۔

(الف) ترجمہ:

اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں اس پر کسی شی کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے بعض اعتبار کا لحاظ کرتے ہوئے نہ کہ بعض کا جیسے انسان جب لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا اور جب دیکھا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

اشکال: یہ ہے کہ مصنف کے قول حقائق الاشیاء ثابتۃ میں ثابتۃ کا حمل حقائق الاشیاء پر درست نہیں کیونکہ موضوع اور محمول کے درمیان حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہوتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ حقائق حقیقت کی جمع ہے اور حقیقت بمعنی متحقق ہے اور تحقق اور ثبوت دونوں مترادف ہیں لہٰذا حقائق ثابتات کے معنی میں ہو گیا اسی طرح اشیاء بمعنی موجود ہے وجود اور

ثبوت دونوں مترادف ہیں تو اشیاء بھی ثابتات کے معنی میں ہوگیا لہٰذا مصنف کا قول حقائق الاشیاء......الثابتاتُ ثابتۃ کے درجہ میں ہوگیا چونکہ شئ کا اپنے نفس پر حمل نہیں ہوتا ہے۔اس لئے مصنف کا یہ کلام لغو اور غیر مفید ہوگا۔

جواب! یہ ہے کہ یہاں موضوع اور محمول میں من وجہ مغایرت ہے کیونکہ جانب موضوع میں اعتقاد مراد ہے اور جانب محمول میں نفس الامر مراد ہے اب مطلب ہوگا،

الامور الثابتة فی اعتقاد ناثابتة فی نفس الامر لہٰذا حمل کرنا صحیح ہوجائے گا۔

(ب) ذلک کا مشار الیہ اور مذکورہ تحقیق کی وضاحت!

﴿ذلک کا مشار الیہ سوال و جواب ہے کذافی النبر اس ص۳۰﴾ مذکورہ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ اس سے پہلے کہا گیا کہ جانب موضوع میں اعتقاد مراد ہے اور جانب محمول میں نفس الامر مراد ہے تو کیا ایک چیز میں مختلف اعتبار ہوسکتے ہیں جواب ہوسکتے ہیں مگر ایک جہت سے نہیں بلکہ مختلف جہت سے مختلف اعتبار ہوسکتے ہیں اور بعض اعتبار سے حکم لگانا صحیح ہوتا ہے اور بعض اعتبار سے صحیح نہیں ہوتا ہے مثلاً انسان مطلق جسم بھی ہے اور حیوان ناطق بھی ہے اگر مطلق جسم مانو تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا صحیح ہوگا لیکن اس صورت میں حیوان ناطق کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا بلکہ لغو ہوگا۔

اسی طرح الثابتات میں اعتقاد کا حکم لگانا اور ثابتۃ میں بھی اعتقاد کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا بلکہ ایک میں اعتقاد ہو اور ایک میں نفس الامر کا اعتبار ہو تو یہ صحیح ہوگا۔

شرح عقائد ص ۹

ولنا تحقیقاً أناً نجزمُ بالضرورة بثبوتِ بعض الأشیاء بالعِیان وبَعضِها بالبیانِ والزاماً أنَّهُ إن لم یتحقَّقْ نفیُ الاشیاء فقد ثبتَ وإن تحقَّقَ فالنفیُ حقیقةٌ مِن الحقائقِ لِکونہ نوعاً من الحکم.

(الف) عبارت باعراب لکھ کر ترجمہ کریں سوفسطائیہ کے تینوں فریق کے خیالات تحریر کیجئے۔

(ب) مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے بتلائیے کہ دلیل تحقیقی والزامی کسے کہتے ہیں اوران دونوں دلیلوں سے مقصود کیا ہوتا ہے۔

(الف) ترجمہ!

اور ہماری تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض چیزوں کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعہ یقین کرتے ہیں اور بعض کا دلیل کے ذریعہ اور الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی ثابت نہ ہو تو ہمارا دعوی ثابت ہو گیا اور اگر نفیِ اشیاء ثابت ہو تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے۔

تینوں فریق کے خیالات

عنادیہ! حقائقِ اشیاء کا انکار کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ جتنی چیزیں ہم دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں وہ محض اوہام وخیالات ہیں۔

عندیہ! کہتے ہیں کہ ہر چیز کی ایک حقیقت تو ہے مگر نفس الامری نہیں ہے بلکہ اعتقادی ہے اگر ہم ایک چیز کو جوہر مان لیں تو وہ جوہر ہے عرض مان لیں تو وہ عرض ہے۔

لاادریہ! وہ اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور دونوں میں شک کا اظہار کرتے ہیں۔

(ب) مطلب کی وضاحت!

یہاں سے شارح اپنے دعوی یعنی ثبوت اشیاء پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں ایک دلیل تحقیقی اور دوسری الزامی، دلیل تحقیقی جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم بعض چیزوں کے موجود ہونے کا مشاہدہ یعنی حواس خمسۂ ظاہرہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں۔ جیسے زمین سورج اور بعض کے موجود ہونے کا یقین دلیل کی بناء پر کرتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا وجود اور الزامی دلیل یہ ہے کہ نفی اشیاء جس کے سوفسطائیہ قائل ہیں ہم پوچھتے ہیں کہ نفی اشیاء ثابت ہے یا نہیں اگر کہتے ہو کہ ثابت نہیں ہے تو نفی نفی سے مل کر اثبات لہٰذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ حقائق اشیاء ثابت ہیں اور اگر کہتے ہو کہ نفی اشیاء ثابت ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ نفی حکم کی ایک قسم ہے اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم نفسانی کیفیت ہے اور کیف عرض ہے اور عرض ممکن ہے اور ممکن موجودات خارجیہ اور حقائقِ اشیاء میں سے ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہے اور جب ایک حقیقت ثابت ہو گئی تو علی الاطلاق حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا درست نہیں ہے۔

دلیل تحقیقی وہ دلیل ہے جس کے بارے میں مستدل یہ دعویٰ کرے کہ اس کے مقدمات سچے ہیں۔

دلیل الزامی! وہ دلیل ہے جس کے مقدمات خصم کے نزدیک تو مسلم ہوں لیکن خود مستدل کے نزدیک مسلم نہ ہوں دلیل تحقیقی سے مقصود حق کی تحقیق اور الزام خصم ہوتا ہے اور دلیلِ الزامی سے مقصود فقط الزام خصم ہوتا ہے۔ ﴿کذا فی النبراس صـ۳۳﴾

شرح عقائد ص ۱۰

وأسبابُ العلم وهو صفةٌ يتجلّٰى بها المذكورُ لمن قامت هي به اى يتّضحُ ويَظهرُ ويُمكِنُ أن يُعبَّرَ عنه موجودا كان أومعدوماً فيَشمَلُ إدراكَ الحواسِّ وإدراكَ العقل من التصوّرات والتصديقات اليقينيّةِ وغيرِ اليقينيةِ بخلاف قولِهم صفةٌ توجِبُ تمييزاً لايحتملُ النقيضَ.

(الف) عبارت باعراب لکھ کر ترجمہ کریں اور مطلب لکھتے ہوئے پہلی اور دوسری تعریف میں فرق واضح کریں۔

(ب) اگر دونوں تعریف کو ایک بنانا چاہیں تو کس تعریف میں تاویل ہوگی اور کیا تاویل ہوگی نیز ظن یقین اور تقلید کی تعریف کریں۔

(الف) ترجمہ!

علم کے اسباب اور علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ مذکور منکشف ہو جائے اس شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جائے وہ چیز جس کا ذکر کیا جائے اور جس کو تعبیر کیا جانا ممکن ہو موجود ہو یا معدوم ہو لہذا یہ تعریف شامل ہوگی حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو برخلاف ان کے اس قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز کو ثابت کرے جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو۔

﴿مطلب﴾ اس سے پہلے بیان ہوا کہ تمام اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان کا علم بھی ثابت ہے علم ہے مسبب اور ہر مسبب کے لئے سبب کا ہونا ضروری ہے اب سوال یہ ہے کہ علم کا سبب کیا ہے اور کتنے ہیں جواب دیا کہ تین ہیں چونکہ اسباب مضاف اور علم مضاف الیہ ہے اور مضاف کی معرفت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ مضاف الیہ کی معرفت نہ ہو اس لئے سب سے پہلے علم کی تحقیق بیان کر رہے ہیں چنانچہ علم کی دو تعریفیں بیان کی ہیں پہلی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے قابلِ ذکر شئ موصوف کے نزدیک واضح

اور منکشف ہو جاتی ہے اسی طرح انسان کے ذہن میں ایک قوت ہے جب اس کے سامنے جانی ہوئی چیز کا نام لیا جائے تو وہ اس کے سامنے اس طرح منکشف ہو جاتی ہے جیسے وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہو مثلاً انگور کو ہم جانتے ہیں جب اس کا نام ہمارے سامنے لیا جائے تو اس کی شکل ذائقہ سب کچھ ہمارے ذہن کے آئینے میں منکشف ہو جاتا ہے یہ تعریف ادراک حواس اور ادراک عقل کو شامل ہوگی کیونکہ حواس کے ادراکات ذکر بھی کئے جاسکتے ہیں! اور انکشاف بھی ہوتا ہے اس لئے کہ کسی چیز کو دیکھ کر سونگھ کر اس کا انکشاف ہو جاتا ہے اسی طرح تصورات تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو بھی شامل ہوگی کیونکہ یہ سب قابل ذکر بھی ہیں اور انکشاف بھی ہوتا ہے رہی دوسری تعریف تو اس کا ماحصل یہ ہے کہ علم ایسی صفت ہے جو ایسے امتیاز کو ثابت کرے جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو مثلاً ہم تین ساتھی بیٹھے ہوئے ہیں کوئی کہے کہ نعیم کو بلا دیجئے تو اب نعیم اپنے دونوں ساتھیوں میں ممتاز ہو جائے گا اور نقیض کا بھی احتمال نہ ہوگا یعنی نعیم کے علاوہ کوئی دوسرا مراد نہ ہوگا یہ تعریف تصدیق غیر یقینی کو شامل نہ ہوگی کیونکہ اس میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ پہلی تعریف عام ہے کیونکہ وہ تصدیق غیر یقینی کو بھی شامل ہے اور دوسری تعریف خاص ہے۔

(ب) اگر دونوں تعریفوں کو ایک بنانا چاہیں تو کس تعریف میں تاویل ہوگی اور کیا ہوگی؟

جواب یہ ہے کہ پہلی تعریف میں تاویل ہوگی اور وہ تاویل یہ ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی سے مراد انکشاف تام لیا جائے اور انکشاف تام میں نقیض کا احتمال بالکل بھی نہیں ہوتا ہے لہذا اب دونوں تعریفیں مآل کے اعتبار سے ایک ہو جائیں گی یعنی دونوں تعریفیں تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہ ہوں گی۔

ظن یقین اور تقلید کی تعریف:

ظن! وہ تصدیق ہے جس میں نقیض کا احتمال ہو۔

اعتقاد اگر واقع کے مطابق ہو اور زوال ممتنع ہو تو وہ یقین ہے اور اگر زوال ممکن ہو تو تقلید ہے۔ ﴿کذا فی النبراس صـ۲۸﴾

شرح عقائد ص ۱۱

ووجهُ الضبطِ أن السببَ إن كان من خارج فالخبرُ الصادقُ وإلافان كانَ آلةً غيرَ مدرکٍ فالحواسُ وإلافالعقلُ فإن قيل السببُ المؤثرُ فی العلومِ كُلِّها هو اللّٰه تعالیٰ لإنها بخلقهِ وايجادهِ من غيرِ تاثيرٍ للحاسّة والخبرِ والعقلِ والسببُ الظاهریُ كالنار للإحراق هوالعقلُ لاغيرُ.

(الف) عبارت با عراب نقل کر کے ترجمہ اور دلیل حصر تحریر کیجئے۔

(ب) عبارت میں مذکور اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب بھی لکھیں۔

(الف) ترجمہ!

وجہ حصر یہ ہے کہ سبب اگر خارجی ہو تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلۂ غیر مدرک ہو تو حواس ورنہ تو عقل ہے، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ سبب جو تمام علوم میں موثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے اس لئے کہ تمام علوم اس کے خلق اور ایجاد کے سبب سے ہیں حاسہ خبر اور عقل کی تاثیر کے بغیر اور سبب ظاہری جیسے جلانے کے لئے آگ وہ صرف عقل ہے۔

دلیل حصر! سبب علم دو حال سے خالی نہیں عالم کے خارج سے ہوگا یا نہیں اگر خارج سے ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر خارج سے نہیں ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ سبب آلۂ مدرکہ ہوگا یا نہیں اگر آلۂ غیر مدرکہ ہے تو وہ حواس ورنہ عقل ہے۔

(ب) اعتراض!

یہ ہے کہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب کی تین قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاہری یعنی جس کی طرف سبب کی اسناد ظاہراً کی جائے (۳) سبب فی الجملہ یعنی جس کو اپنانے کے بعد عادۃً اللہ علم پیدا کردے۔

آپ کی سبب سے کیا مراد ہے اگر سبب حقیقی مراد ہے تو سبب حقیقی ہر چیز میں صرف اللہ ہے اگر سبب ظاہری مراد ہے تو اس کے لئے صرف عقل کافی ہے اور اگر سبب فی الجملہ مراد ہے تو اسباب علم تین ہی نہیں ہیں بلکہ تین کے علاوہ اور بھی ہیں بہر حال کچھ بھی مراد ہو تین میں حصر باطل ہے۔

جواب! یہ ہے کہ سبب سے ہماری مراد سبب فی الجملہ ہے اس کے باوجود متن میں حصر صحیح ہے کیونکہ مشائخ نے جب دیکھا کہ حواس خمسۂ ظاہرہ سے بہت سے علوم حاصل ہوتے ہیں تو حواس کو ایک سبب قرار دیا اسی طرح جب دیکھا کہ خبر صادق سے بہت سی دینی معلومات ہوتی ہے جیسے نماز کے احکام روزے کے احکام وغیرہ تو خبر صادق کو ایک سبب قرار دیا اور جب دیکھا کہ عقل کے ذریعہ بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو سبب ثالث قرار دیا، چونکہ حواس باطنہ ہمارے نزدیک ثابت نہیں ہیں اس لئے ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

شرح عقائد ص ۱۲

فالحواسُّ خمسٌ السمعُ والبصرُ والشمُّ والذوقُ واللمسُ۔

(الف) اعراب لگا کر پانچوں حواس کی تشریح کیجئے۔

حواس کی تشریح:

سمع! یہ ہے کہ کان کے سوراخ میں اللہ نے جھلی دار کھال پیدا کی ہے جب ہم بولتے ہیں تو ہماری بولی ہوا کی لہروں سے ٹکراتی ہے پھر وہ ہوا کان کی جھلی سے ٹکراتی ہے چونکہ جھلی دار کھال ہے اس میں باریک باریک رگیں ہیں ان رگوں میں یہ صلاحیت ہے کہ جب ہوا ٹکراتی ہے تو وہ آواز کو کھینچ کر لیتی ہیں مگر کھینچ کرنے کی ذاتی صلاحیت نہیں ہے بلکہ سبب حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔

بصر! یہ ہے کہ سر کے پیچھے سے دو رگیں چلتی ہیں وہ دونوں بالکل خالی ہوتی ہیں ایک دائیں طرف سے دوسری بائیں طرف سے چلتی ہے اور دونوں رگیں پیشانی کے اوپر آنکھوں کے درمیان صلیبی شکل میں جمع ہو جاتی ہیں یہی روشنی کا منبع ہے آنکھوں سے صرف اس روشنی کا ظہور ہوتا ہے پھر دونوں رگیں جدا ہو کر دائیں رگ بائیں آنکھ میں اور بائیں دائیں آنکھ میں پہونچ جاتی ہے۔

شمّ! قوت شامہ یہ ہے کہ جہاں سے ناک کا سخت حصہ شروع ہوتا ہے وہیں سے دو سوراخ ہوتے ہیں اور دونوں سوراخ کی لائنیں دماغ کے اگلے حصہ تک جاتی ہیں وہاں پر گوشت کے دو ٹکڑے ہوتے ہیں پستان کی گھنڈی کی طرح ان ٹکڑوں کے اندر سونگھنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

ذوق! قوت ذائقہ یہ ہے کہ زبان کے اوپر کی کھال کھردری ہے ان کھردری کھالوں کے بیچ میں اللہ نے باریک باریک رگیں بنائی ہیں ان کے اندر یہ قوت ہے کہ وہ ذوق کو محسوس کرتی ہیں مگر ذائقہ کب معلوم ہوگا جب رطوبت لعابیہ اس چیز کے ساتھ ملے گی۔

لمس! قوت لامسہ ایسی قوت ہے جو سارے بدن میں پھیلی ہوئی ہے۔

شرح عقائد ص ۱۴

وهواى الخبرُ الثابتُ على ألسنة قومٍ لايُتصوَّرُ تواطؤُهم اى لايجوِّزُ العقلُ توافُقَهم على الكذب ومصداقُهُ وقوعُ العلم من غير شبهةٍ وهوبالضرورة موجِبٌ للعلم الضروريِّ كالعلم بالملوك الخالية فى الأزمنة الماضية والبُلدانِ النائيةِ يحتمل العطفَ على الملوكِ وعلى الأزمنةِ والاولُ أقربُ وإن كان أبعدَ.

(الف) عبارت با عراب لکھ کر ترجمہ کریں

(ب) عبارت کا مطلب واضح کرتے ہوئے بتائیں کہ خبر متواتر سے بغیر نظر و فکر کے علم ضروری حاصل ہونے کی کیا دلیل ہے نیز عطف کے مسئلہ کے متعلق وضاحت کریں۔

(الف) ترجمہ!

اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے جو ثابت ہو ایسی قوم کی زبانوں پر جن کا اتفاق علی الکذب متصور نہ ہو یعنی عقل ان کے متفق علی الکذب ہونے کو جائز نہ قرار دے اور اس کا مصداق علم کا حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ ضرورۃ علم ضروری کو ثابت کرتی ہے جیسے گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور جیسے دور دراز شہروں کا علم (البدان کے اندر) احتمال ہے ملوک پر عطف کا اور ازمنہ پر عطف اور اول اقرب ہے اگرچہ (باعتبار لفظ) ابعد ہے۔

(ب) مطلب!

یہاں سے خبر صادق کی پہلی قسم خبر متواتر کو بیان کر رہے ہیں یعنی خبر متواتر ایسی خبر ہے جس کو ابتداء سے لے کر انتہاء تک ہر دور میں اتنے لوگ بیان کرنے والے ہوں جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو لہٰذا جو بھی خبر اس طرح آئیگی اس سے علم یقینی حاصل ہوگا اور یقین میں شبہ نہیں ہوتا ہے لہٰذا خبر متواتر میں شبہ نہ ہوگا اور خبر متواتر سے بدیہی علم حاصل ہوتا ہے جیسے گذشتہ زمانے کے گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز شہروں کا علم مثلاً مکہ کو ہم نے دیکھا نہیں مگر وجود مکہ تواتر سے ثابت ہے اور خبر متواتر سے بغیر نظر و فکر کے علم ضروری حاصل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ علم ایسے چھوٹے بچوں کو بھی حاصل ہوتا ہے جن کو مقدمات کی ترتیب دینے کی صلاحیت نہیں ہے معلوم ہوا کہ یہ علم بغیر دلیل کے حاصل ہوتا ہے۔

عطف کا مسئلہ! یہ ہے کہ البلدان النائیہ کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ اس کا عطف ملوک پر ہو اور دوسرا یہ کہ اس کا عطف ازمنہ پر ہو پہلی صورت میں معنی ہوں گے جیسا کہ گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے جیسا کہ گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم گذشتہ زمانوں میں اور دور دراز کے شہروں میں اگرچہ احتمال دونوں کا ہے مگر ملوک پر عطف کرنا ازمنہ پر عطف کرنے سے بہتر ہے اس لئے کہ ازمنہ پر عطف کرنے سے صرف ایک علم حاصل ہوگا اور ملوک پر عطف کرنے سے دو علم حاصل ہوں گے اور ایک علم سے دو علم بہتر ہیں۔

(فائدہ): خبر متواتر کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کا منتہا امر حسی ہو۔

شرح عقائد ص ۱۵

فإن قيل خبرُ كلِّ واحدٍ لايفيد إلا الظنَّ وضمُّ الظنِّ إلى الظنِّ لايُوجِبُ اليقينَ وأيضا جوازُ كذبِ كُلِّ واحدٍ يُوجبُ جوازَ كذبِ المجموعِ لأنهٗ نفسُ الأحادِ قلنا ربما يكونُ مع الاجتماعِ مالايكونُ مع الانفرادِ كقوّةِ الجبلِ المؤلَّفِ من الشعراتِ.

(الف) عبارت باعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے۔

(ب) دونوں اعتراضوں اور ان کے جواب کی وضاحت کر کے خبر متواتر کی تعریف اور اس کا حکم بیان کیجئے۔

(الف) ترجمہ!

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی جانب ملانا یقین کو ثابت نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز ثابت کرتا ہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو اس لئے کہ مجموعہ نفس آحاد ہے ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے جو انفراد کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے بہت سے بالوں سے بٹی ہوئی رسی کی قوت۔

(ب) پہلا اعتراض!

یہ ہے کہ خبر متواتر باری باری آتی ہے لہٰذا جب ایک آدمی نے خبر دی وہ خبر واحد دوسرے نے خبر دی وہ بھی خبر واحد تیسرے نے خبر دی وہ بھی خبر واحد اور خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے لہٰذا بہت سارے ظنون جمع ہو جائیں گے اور جب ایک ظن کو دوسرے ظن کے ساتھ ملایا جائے تو علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل نہ ہوگا حالانکہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔

دوسرا اعتراض!

چونکہ خبر متواتر باری باری آتی ہے جب ایک نے خبر دی جس طرح اس کے اندر صدق کا

احتمال ہے اسی طرح کذب کا بھی احتمال ہے تو ہر ایک آدمی کی خبر میں کذب کا احتمال ہے لہٰذا ان سب خبروں کے مجموعہ میں بھی کذب کا احتمال ہوگا اس لئے کہ مجموعہ بھی واحد ہوتا ہے لہٰذا خبر متواتر میں کذب کا احتمال پیدا ہوگیا تو یقین کیسے حاصل ہوسکتا ہے۔

جواب!

دونوں اعتراضوں کا مشترکہ جواب یہ ہے کہ کبھی کبھی مجموعہ میں ایسی قوت ہوتی ہے کہ اس کے افراد میں نہیں ہوتی ہے جیسے بٹی ہوئی رسی کے اندر لہٰذا جب ظن کے مجموعہ میں قوت پیدا ہوگئی تو یقین حاصل ہوگا اور جب یقین حاصل ہوگا تو کذب کا احتمال نہ ہوگا۔

خبر متواتر کی تعریف! خبر متواتر ایسی خبر ہے جس کو اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ پر اتفاق کرلینا عقلاً محال ہو، (حکم) خبر متواتر سے بغیر نظر وفکر کے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے۔

(فائدہ): خبر متواتر کے لئے یہ شرط ہے کہ مذکورہ تعداد ابتداء سے لے کر انتہاء تک ہر دور میں باقی رہے۔

شرح عقائد ص ۱۶

والنَّوعُ الثانی خبرُ الرَّسولِ المؤیَّدِ ای الثابتِ رسالتُهٗ بالمعجزة والرسولُ انسانٌ بعثهُ اللّٰهُ تعالیٰ إلی الخلقِ لِتبلیغِ الاحکامِ وقد یُشترَطُ فیه الکتابُ بخلافِ النبی فانهُ اعمُّ.

(الف) عبارت باعراب نقل کر کے ترجمہ کریں اور مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے بتلائیں کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم کیسا ہوتا ہے۔

(ب) رسول اور نبی کی تعریف کیجئے رسول اور نبی میں اگر فرق ہو تو اس کو واضح کیجئے نیز معجزہ کی تعریف کیجئے۔

(الف) ترجمہ!

اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے

ثابت ہو اور رسول وہ انسان جس کو اللہ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ پہونچانے کے لئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی رسول کے اندر کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے اس لئے کہ وہ عام ہے۔

مطلب! خبر صادق کی دوسری قسم یعنی خبر رسول کو بیان کیا ہے رسول سے مراد جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ نے مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو اس سے معلوم ہوا کہ رسول ذات کے اعتبار سے انسان ہوتا ہے مگر کمالات کے اعتبار سے فرشتوں سے بھی دو قدم آگے بڑھا ہوتا ہے بعض لوگ رسول کے لئے نئی کتاب کی شرط لگاتے ہیں اس اعتبار سے ان کے نزدیک نبی عام ہو جائے گا اور خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے۔

(ب) رسول اور نبی کی تعریف!

النبی هو انسان بعثه لله الی الخلق لتبلیغ احکامه والرسول کذلک وقیل اخص یکون لهٗ کتاب وشریعة. ﴿حاشیہ مرقات صہ ۲﴾

رسول اور نبی میں فرق!

شارح اور ماتن کے نزدیک رسول اور نبی میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں میں ترادف ہے مگر ان لوگوں کے نزدیک فرق ہو جائے گا جو کہتے ہیں کہ رسول کے لئے نئی کتاب کا ہونا شرط ہے یعنی رسول خاص اور نبی عام،

معجزہ! وہ خلاف عادت چیز جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہو دعوی رسالت کی تصدیق کیلئے۔

(فائدہ) بعض لوگ کہتے ہیں کہ رسول اور نبی میں تباین کی نسبت ہے مگر زیادہ صحیح وہی بات ہے جو جمہور نے کہی کہ رسول خاص ہے نبی عام ہے!

شرح عقائد ص ۱۸

فإن قيل الخبرُ الصّادقُ المفيدُ للعلمِ لا ينحصرُ فی النوعين بل قد يكونُ خبراً للّٰه تعالىٰ أوخبرَ المَلَكِ أوخبرَ أهلِ الاجماعِ أوِالخبرَ المقرونَ بمايرفعُ احتمالَ الكذبِ وقد يُجابُ بأنهُ لايفيدُ بمجرّدهِ بل بالنّظرِ إلى الأدِلَةِ الدالةِ على كونِ الاجماعِ حجّةً قلناو كذالک خبرُ الرسول عليه السلام ولهٰذا جُعِلَ استداليًا.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ ومطلب لکھیں۔

(ب) خود شارح نے مذکورہ اشکال کا جو جواب دیا اس کو وضاحت سے لکھیں نیز نوعین کی مراد لکھیں۔

(الف) ترجمہ!

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر صادق جو مفید علم ہے وہ دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ خبر صادق ہوتی ہے اللہ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو ملی ہوئی ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو کذب کے احتمال کو دور کر دے، اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ اہل اجماع کی خبر محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے بلکہ نظر کرتے ہوئے ان دلائل کی جانب جو دلالت کرنے والے ہیں اجماع کے حجت ہونے پر ہم کہیں گے ایسے ہی خبر رسول ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل شدہ علم کو) استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

(مطلب!) یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خبر صادق کو دو ہی قسم (یعنی خبر متواتر اور خبر الرسول) میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ چار چیزیں ایسی ہیں کہ ان سے بھی علم حاصل ہوتا ہے جیسے اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر اہل اجماع کی اور وہ خبر جو ایسے قرینہ کے ساتھ ملی ہوئی ہو جس میں کذب کا احتمال نہ ہو یہ سب خبریں ایسی ہیں کہ ان سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔

قدیم جواب! اہل اجماع کی خبر سے جو اعتراض وارد ہوا تھا کہ یہ بھی مفید علم ہے لہذا خبر صادق کا دو قسموں میں انحصار صحیح نہیں ہے اس کا بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ محض اہل اجماع کی خبر سے علم حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ ان دلائل سے ہوتا ہے جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں گویا اہل اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے اس کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر یہ جواب مان لیا جائے تو پھر خبر رسول بھی مقسم یعنی خبر صادق سے خارج ہوگی کیونکہ خبر رسول کے حجت بننے کے لئے دلائل کا ہونا ضروری ہے یہی وجہ تو ہے کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہا گیا ہے حالانکہ خبر رسول بالاجماع مقسم یعنی خبر صادق کے اندر داخل ہے۔

(ب) شارح کا جواب!

مذکورہ اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد خبر سے ایسی خبر ہے جو سبب علم ہو عام مخلوق کے لئے قطع نظر ان قرائن سے جو عقل کی دلالت سے مفید یقین ہوں اب دیکھئے جو خبر مقرون بالقرائن ہو وہ عام مخلوق کے لئے سبب علم نہیں ہے رہا اللہ کی خبر یا فرشتہ کی خبر اگر رسول کی زبانی ہے تو وہ خبر رسول میں داخل ہے اور اہل اجماع کی خبر یہ خبر متواتر میں داخل ہے لہذا خبر صادق کا دو قسموں میں حصر کرنا صحیح ہے اور باقی مقسم سے خارج ہیں۔

نوعین کی مراد!

نوعین سے مراد خبر رسول اور خبر متواتر ہے۔

شرح عقائد ص ۱۹

وأمَّاالعقلُ وهو قوَّةٌ للنَّفس بها تَستَعِدُّ للعلومِ والإدراكاتِ وَهو المَعنِيُّ بقولِهم غَريزَةٌ يتبعُها العلمُ بالضروریاتِ عند سلامةِ الآلاتِ وقيل جوهرٌ تُدرَکُ بهِ الغائباتُ بالوسائطِ والمحسوساتُ بالمشاهدةِ فهوسببٌ للعلمِ صرَّحَ بذٰلک لِمَافيهِ من خلافِ السُمَنِيَّةِ والمَلاحِدَةِ فی جميعِ النظرياتِ وبعضِ الفلاسفةِ فی الإلٰهياتِ.

(الف) عبارت باعراب نقل کر کے ترجمہ کریں۔

(ب) مطلب لکھتے ہوئے عقل کی تعریفات کی وضاحت کریں نیز وسائط اور غائبات کی مراد لکھیں۔

(الف) ترجمہ!

بہر حال عقل وہ جاندار کی ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ نفس علوم اور ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے کہ وہ ایسی فطری قوت ہے جس کے نتیجہ میں ضروریات کا علم حاصل ہوتا ہے آلات کی سلامتی کے وقت اور کہا گیا کہ عقل ایک جوہر ہے جس کے ذریعہ غائبات کا علم ہوتا ہے وسائط کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ پس عقل علم کا سبب ہے اس کی تصریح فرمائی اس وجہ سے کہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا الٰہیات کے اندر۔

(ب)

یہاں سے علم کے تیسرے سبب عقل کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ عقل انسان کی ذات میں ایک ایسی قوت ہے جس کی وجہ سے علم حاصل کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے مگر یہ قوت کہاں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان صرف اعضاء کا نام نہیں ہے بلکہ انسان نام ہے روح کا اب اس روح کے لئے ایک لفافہ چاہئے جس میں وہ محفوظ رہے اس کا نام جسم ہے اور

اس روح کے اندر ایک قوت ہوتی ہے جس کا مرکز قلب ہے اور قلب کے اندر سے روشنی نکلتی ہے جو دماغ تک پہونچتی ہے اس کے سامنے جو صورتیں اور معقولات آتی ہیں ان کو یہ قوت اخذ کرتی ہے اسی کا نام عقل ہے۔ دوسری تعریف! انسان کی ذات میں ایک ایسی فطری قوت ہے جس کی وجہ سے بدیہیات کا علم حاصل ہوتا ہے آلات (حواس خمسہ) کے سلامتی کے وقت اس سے معلوم ہوا کہ دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہے صرف پہلی تعریف میں آلات کی قید نہیں ہے، تیسری تعریف! عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ سے محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ اور معقولات کا دلائل کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ عقل جوہر ہے اور پہلی والی تعریف کے اعتبار سے عقل عرض ہے۔

صرّح بہ! مصنف نے مقامِ تفصیل میں عقل کے سببِ علم ہونے کی صراحت کی حالانکہ حواس سلیمہ اور خبر صادق کے بارے میں لفظِ سبب کے ساتھ صراحت نہیں کی اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل کے مفید علم ہونے میں سمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ عقل مفید علم نہیں ہے اسی طرح بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ عقل الٰہیات میں مفید علم نہیں البتہ بدیہیات اور نظریات میں مفید علم ہے۔ اس وجہ سے عقل کے مفید علم ہونے کی صراحت کی!

وسائط اور غائبات کی مراد!

وسائط سے مراد دلائل ہیں۔ غائبات سے مراد معقولات ہیں یعنی حواس خمسہ کے علاوہ۔

﴿فائدہ!﴾ عقل کے محل کے بارے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ عقل کا محل دماغ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا محل قلب ہے۔

شرح عقائد ص ۲۳

وَالعالَمُ بجميع أجزائه مُحْدَثٌ اى مُخْرَجٌ من العدمِ الى الوجودِ بمعنى أنهٗ كان معدومًا فوُجِدَ خلافاً للفلاسفةِ حيث ذهبوا إلىٰ قدمِ السمٰوٰاتِ بموادِها وصُوَرِها وأشكالِها وقِدَمِ العناصرِ بموادِها وصُورِها لكن بالنَّوعِ.

(الف) عبارت باعراب نقل کر کے ترجمہ کریں عالم کی وجہ تسمیہ اور مصداق لکھیں۔

(ب) مطلب لکھکر لکن بالنوع کا مطلب ضرور لکھیں نیز عناصر کی مراد لکھیں۔

(الف) ترجمہ!

اور عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا گیا ہے اس معنی کر کہ وہ معدوم تھا پھر موجود ہوا اختلاف ہے فلاسفہ کا اس حیثیت سے کہ وہ گئے ہیں آسمانوں کے قدیم ہونے کی طرف مع ان کے مادوں کے اور صورتوں کے اور شکلوں کے اور عناصر کے قدیم ہونے کی طرف ان کے مادوں کے ساتھ اور ان کی صورتوں کے ساتھ لیکن قدیم بالنوع کے طریقہ پر۔

عالم کی وجہ تسمیہ!

عالم خاتم کے وزن پر اسم آلہ ہے جس کے معنی ہیں جاننے کا آلہ چونکہ اس سے صانع عالم کا علم ہوتا ہے اس لئے اس کا نام عالم رکھا گیا۔

عالم کا مصداق!

عالم کا مصداق ماسوی اللہ ہے یعنی جو چیزیں اللہ کے علاوہ ہوں۔

(ب) مطلب!

یہاں سے عالم کے حدوث کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ عالم حادث ہے اپنے تمام اجزاء

کے ساتھ دو بڑے بڑے جزء جیسے زمین آسمان پھر آسمان میں سیارے ہیں اسی طرح زمین کے نیچے جو چیزیں ہیں اور اوپر جو چیزیں ہیں ان تمام کے ساتھ عالم حادث ہے۔حادث ہونے کا مطلب عدم سے وجود کی طرف نکلنا یعنی پہلے وہ چیز معدوم تھی پھر موجود ہوئی، مگر فلاسفہ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک سمٰوات مع ان کے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے اور عناصر اربعہ مع ان کے ہیولیٰ اور صور کے قدیم ہیں لیکن فلاسفہ عالم کو جو قدیم مانتے ہیں وہ نوعی اعتبار سے قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت ختم ہوئی فوراً دوسری صورت آگئی جبکہ انفرادی اعتبار سے وہ بھی حادث مانتے ہیں اس کو ایک مثال سے سمجھ لیجئے کہ مثلاً اب سے پچاس سال پہلے ہم اس دنیا میں موجود نہیں تھے لیکن کیا نوع انسانی بھی موجود نہیں تھی؟ آپ کو کہنا پڑے گا کہ نوع انسانی موجود تھی تو نوع کے اعتبار سے قدیم ہونے کا مطلب یہی ہے۔

عناصر کی مراد!

قال فی النبراس العناصر جمع عنصر وھی اربعة النار والھواء والماء والارض.

شرحِ عقائد ص ۲۳

فالأعيانُ مايكونُ لهٗ قيامٌ بذاتهٖ ومعنى قيامهٖ بذاتهٖ عند المتكلمين أن يتحيَّزَ بنفسهٖ غيرَ تابعٍ تحيُّزُهٗ لتحيُّزِ شئٍ آخرَ بخلاف العرضِ فإنَّ تحيُّزَهٗ تابعٌ لتحيُّزِ الجوهرِ الذی هو موضوعُهٗ ای مَحَلُّهٗ الذی يُقَوِّمُهٗ وعند الفلاسفةِ معنى قيامِ الشئِ بذاتهٖ إستغناءُهٗ عن محلٍّ يُقَوِّمُهٗ ومعنى قيامهٖ بشئٍ آخرَ اختصاصُهٗ بهٖ بحيث يصيرُ الأوّلُ نعتاً والثانی منعوتاً سواءٌ كان متحيزاً أو لا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں، مطلب بیان کرتے ہوئے ما کا مصداق متعین کریں۔

(ب) قیام شی بذاتہ کی دونوں تشریحوں میں کیا فرق ہے مع مثال واضح کریں۔

(الف) ترجمہ!

پس اعیان وہ ممکن ہے جس کا قیام بذاتِ خود ہو اور متکلمین کے نزدیک عین کے قائم بالذات ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ بذات خود متحیز ہو اس کا تحیز دوسری شی کے تحیز کے تابع نہ ہو برخلاف عرض کے کہ اس کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جو اس کا موضوع ہے یعنی اس کا وہ محل جو اس کو قائم رکھتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے بذات خود قائم ہونے کے معنی اس کا ایسے محل سے بے نیاز ہونا ہے جو اس کو قائم کرے اور کسی شی کے قائم ہونے کے معنی دوسری شی کے ساتھ اس کا مخصوص ہونا ہے دوسری شی کے ساتھ اس حیثیت سے کہ اول صفت ہو اور دوسرا موصوف خواہ وہ متحیز ہو یا نہ ہو۔

(ب) مطلب!

اس سے پہلے ماتن نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے اور دلیل میں کہا تھا کہ عالم اعیان و اعراض ہیں اور وہ دونوں حادث ہیں لہٰذا عالم بھی حادث ہے اب عین کسے کہتے ہیں تو فرمایا کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو مگر قیام بالذات کی وضاحت میں متکلمین اور فلاسفہ کے مابین فرق ہے۔

متکلمین کے نزدیک قیام بالذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے تحیز میں کسی حیز اور مکان کا محتاج نہ ہو جیسے ہمارا درسگاہ میں آنا اور ٹھہرنا کسی دوسرے محل کا محتاج نہیں ہے برخلاف عرض کے کیونکہ وہ اپنے تحیز میں اپنے محل کے تابع ہوتا ہے یعنی اس کا وجود بالذات نہیں ہے بلکہ محل کے تابع ہو کر ہوتا ہے جیسے سفید کپڑے میں سفیدی یہ محتاج ہے اپنے محل کپڑے کی۔

فلاسفہ کے نزدیک قیام بالذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ محل سے بے نیاز ہو اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب حلول ہے یعنی دونوں میں ایسا تعلق ہو جائے کہ ایک کو صفت اور دوسرے کو موصوف بنانا صحیح ہو چاہے موصوف متحیز ہو جیسے جسم کی سیاہی میں کہ سواد کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے ایک کو صفت اور دوسرے کو موصوف قرار دے کر جسمٌ اسودُ کہنا صحیح ہے اور موصوف یعنی جسم متحیز ہے یا موصوف غیر متحیز ہو جیسے صفات باری میں کہ اختصاص الناعت یہاں پر بھی ہوگا جیسے اللہ علیمٌ اول موصوف اور ثانی صفت ہے اور موصوف غیر متحیز بھی ہے۔

ما کا مصداق (ممکن ہے)

قیام شی بذاتہ کی دونوں تشریحوں میں فرق!

یہ ہے کہ فلاسفہ کی بیان کردہ تعریف اللہ تعالیٰ کو شامل ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ عالم میں داخل ہو جائیں گے اور اس کے حادث ہونے سے اللہ کا حادث ہونا لازم آئے گا اور متکلمین کی بیان کردہ تعریف اللہ تعالیٰ کو شامل نہ ہوگی وہ اسطرح کہ متکلمین کے بیان کے مطابق قیام بالذات کا معنی یہ ہے کہ بالذات متحیز ہو یعنی اپنے تحیز میں کسی دوسری چیز کے تحیز کے تابع نہ ہو جیسے پتھر یہ متحیز بالذات ہے لہٰذا وہ قائم بالذات ہے اور ذات باری متحیز بالذات نہیں ہے کیونکہ حیز اور مکان میں ہونا جسم کا خاصہ ہے واللہ منزہ عن ذالک اور جب ذات باری متحیز نہیں تو قائم بالذات ہو کر عین بھی نہیں ہوگی اور جب عین نہیں تو عالم سے خارج ہے کیونکہ عین عالم کی قسم ہے۔

مگر فلاسفہ کی بیان کردہ تعریف اللہ کو شامل ہوگی وہ اس طرح کہ ان کے نزدیک قیام بالذات کا مطلب محل سے بے نیاز ہونا ہے جیسے دیوار کی اینٹ کہ وہ اپنے وجود میں دیوار کی محتاج نہیں ہے بلکہ دیوار سے الگ ہو کر بھی اینٹ موجود رہ سکتی ہے یہ تعریف ذات باری پر صادق آئے گی کیونکہ وہ بھی اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہیں ہے اور جو چیز محل سے بے نیاز ہو وہ قائم بالذات ہوتی ہے لہٰذا اللہ ہوئے قائم بالذات اور قائم بالذات عین ہے لہٰذا باری تعالیٰ عین ہوئے جو عالم کی قسم ہے اور عالم حادث ہے تو اس صورت میں اللہ کا حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ حادث نہیں ہے۔

تحیز کا مفہوم!

تحیز یعنی شی کا کسی مکان اور جگہ میں ہونا اور اشارہ حسیہ کو قبول کرنے کے لائق ہونا کیونکہ جو چیز کسی مکان میں ہوتی ہے لازمی طور پر وہ اشارہ حسیہ کو قبول کرنے کے لائق ہوتی ہے۔

شرح عقائد ص ۲۵

واقوىٰ اَدِلَّةِ إثباتِ الجزءِ أنهُ لَووُضِعَتْ كرةٌ حَقِيقِيَّةٌ على سطحٍ حقيقيٍّ لم تماسَّهُ الابجزءٍ غيرِ منقسمٍ اذلوماسَّتْهُ بجزئينِ لَكَانَ فيها خَطٌّ بالفعلِ فلم تكنْ كرةً حقيقيَّةً وأشهَرُهَا عند المشائخ وَجهانِ الأولُ أنه لو كانَ كلُّ عينٍ منقسماً لاإلىٰ نهايةٍ لم تكنِ الخردلةُ أصغرَ مَن الجبلِ لأن كلاًمنهما غيرُ متناهيِ الأجزاءِ والعظمُ والصغرُ انما هو بكثرةِ الأجزاءِ وقِلّتِها وذٰلك إنما يُتَصوَّرُ في المتناهي.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کریں۔

(ب) جزءلایتجزی کی تعریف کرنے بعد مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت کریں اور بتائیں کہ امام رازی کی اس بارے میں کیا رائے ہے نیز کرہ حقیقی اور سطح حقیقی کی تعریف کریں۔

(الف) ترجمہ!

اور جزء کے اثبات کی دلیلوں میں سے سب سے مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کرۂ حقیقی سطح حقیقی پر رکھا جائے تو وہ کرہ سطح حقیقی سے تماس نہیں کرے گا مگر غیر منقسم جزء کے ساتھ اس لئے کہ اگر وہ کرہ دو جزؤں کے ساتھ تماس کرے تو کرہ میں خط بالفعل ہوگا پھر وہ کرۂ حقیقی نہیں رہے گا اور مشہور دلیل مشائخ کے نزدیک دو طرح پر ہے پہلی یہ ہے کہ اگر ہر عین منقسم ہولا الیٰ نہایہ تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی الاجزاء ہے اور بڑائی اور چھوٹائی وہ تو کثرت اجزاء اور قلتِ اجزاء کے اعتبار سے ہے اور قلت وکثرت متناہی میں متصور ہوسکتی ہے۔

(ب) جزءلایتجزی کی تعریف!

جزءلایتجزیٰ وہ عین ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرے نہ فعلاً نہ وہماً اور نہ فرضاً۔

مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت!

جزء لاتجزی کے اثبات میں متکلمین کے پاس بہت سی دلیلیں ہیں مگر ان میں سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ اگر کرۂ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے اس طرح ○ تو کرۂ حقیقی سطح حقیقی سے صرف ایک جزءِ غیر منقسم کے ساتھ ملے گا اور وہی جزء جزء لاتجزیٰ ہے کیونکہ اگر دو جزؤں کے ساتھ ملے تو کرہ میں خط بالفعل ہو جائے گا حالانکہ کرہ میں خط بالفعل محال ہے۔

دوسری دلیل جزء کے اثبات کے سلسلے میں!

یہ ہے کہ کسی جسم کی تقسیم در تقسیم کے نتیجہ میں اخیر میں ایک ایسا جزء نکلے گا جس کی تقسیم نہیں ہوگی وہی جزء جزءِ لاتجزی ہے لیکن اگر تقسیم رکے نہ تو جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرے گا اور جب غیر متناہی تقسیم ہوگی تو اس کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے تو اس صورت میں رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا اور پہاڑ رائی کے دانے سے بڑا نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں غیر متناہی اجزاء ہیں حالانکہ بڑائی اور چھوٹائی کثرت اجزاء اور قلت اجزاء کی وجہ سے ہوتی ہے اور کثرت اور قلت متناہی میں ہوتی ہے غیر متناہی میں نہیں ہوتی ہے حالانکہ رائی کے دانے کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا یہ بداہت کے خلاف ہے اور یہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا غیر متناہی تقسیم ماننے کی وجہ سے لہٰذا غیر متناہی تقسیم باطل فثبت المدعیٰ اور اس بارے میں امام رازی توقف فرماتے ہیں۔

کرۂ حقیقی!

کرہ وہ جسم ہے جس کو سطح واحد گھیرے ہوئے ہو اس کے وسط میں ایک نقطہ ہو اس نقطہ سے نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہوں۔

سطح حقیقی!

جو طول و عرض 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۔

شرح عقائد ص ۲۷

والعرضُ مالا يقُومُ بذاتِه بل بغيرِه بأن يكونَ تابعًالهُ في التحيُّز أو مختصاً بِه إختصاصَ الناعتِ بالمنعوت على ما سبقَ لابمعنى أنهُ لايُمكن تعقُّلهُ بدون المحلِّ على ماوُهِمَ فإنَّ ذٰلك إنما هو في بعض الأعراضِ.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے۔

(ب) مطلب بیان کرتے ہوئے دونوں تعریفوں میں فرق بیان کریں اور یہ بتائیں کہ الوان واکوان وطعوم میں سے کون اجسام و جواہر دونوں میں ہوتے ہیں اور کون اجسام کے ساتھ خاص ہیں۔

(الف) ترجمہ!

اورعرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور کہ وہ متحیز ہونے میں غیر کا تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو جیسا خاص تعلق صفت کا موصوف کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ فلاسفہ اور متکلمین کا یہ اختلاف گزر چکا ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کا سمجھنا محل کے بغیر ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

(ب) مطلب!

یہاں سے عالم کی دوسری قسم عرض کو بیان کر رہے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو خواہ وہ قائم بالغیر ہو اس معنی کر کہ وہ اپنے تحیز میں غیر کا تابع ہو جیسا کہ متکلمین کا مذہب ہے یا اس معنی کر اس کا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو کہ ایک کو صفت اور دوسرے کو موصوف بنانا صحیح ہو جو فلاسفہ کا مذہب ہے اور یہ اختلاف ماقبل میں گزر چکا ہے مگر دونوں تعریفوں میں صرف تعبیر کا فرق ہے ایک نے کہا کہ قائم بالغیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے تحیز میں اپنے محل کے تابع ہو اور دوسرے نے کہا کہ اس کا غیر کے ساتھ اس طرح تعلق ہو جائے

کہ ایک کو موصوف اور دوسرے کو صفت بنانا صحیح ہو۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ عرض کہتے ہیں جسکا سمجھنا محل کے بغیر ناممکن ہو جیسے علم کا سمجھنا عا
کے سمجھنے پر موقوف ہے لیکن یہ تعریف صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ مطلق اعراض میں نہیں ہوتا ہے بلکہ ان
اعراض میں ہوتا ہے جو اضافی ہیں اور اعراض میں سے الوان وطعوم یہ صرف اجسام میں پائے
ہیں اور اکوان یہ اجسام اور غیر اجسام دونوں میں پائے جاتے ہیں۔

شرح عقائد ص ۲۸

وإذا تقرَّرَ أن العالمَ أعيانٌ وأعراضٌ والأعيان اجسام وجواهرُ فنقول الكلُّ حادثٌ أما الأعراضُ فبعضُها بالمشاهدة كالحركةِ بعد السكون والضوءِ بعدَ الظلمةِ والسوادِ بعد البياض وبعضُها بالدليلِ وهو طَرَيانُ العدمِ كما في أضدادِ ذٰلك فإنَّ القِدَمَ يُنافي العدمَ.

(الف) عبارت با اعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے۔

(ب) اعراض کے حدوث کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس کی وضاحت کیجئے نیز اعراض
اور جواہر و حدوث کی تعریفات لکھئے۔

(الف) ترجمہ!

اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں
تو ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض تو مشاہدہ کے ساتھ جیسے
حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد اور سیاہی سفیدی کے بعد اور ان میں سے بعض
(کا حدوث معلوم ہوتا ہے) دلیل کے ساتھ اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں
اس لئے کہ قدم عدم کے منافی ہے۔

(ب) اعراض کے حدوث کی دلیل!

فرماتے ہیں کہ جب ماقبل کے بیان سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کی دوقسمیں ہیں (۱) اعیان (۲) اعراض پھر اعیان کی دوقسمیں ہیں اجسام وجواہر تواب یہاں سے ہر ایک کے حدوث کو ثابت کررہے ہیں چنانچہ سب سے پہلے اعراض کے حدوث کو ثابت کیا ہے کہ اعراض کے حدوث کے معلوم ہونے کی دوشکلیں ہیں (۱) کبھی اعراض کا حدوث معلوم ہوتا ہے مشاہدہ سے جیسے حرکت کا آنا سکون کے بعد کہ پہلے سکون تھا پھر حرکت آئی تو یہ حدوث ہوا حرکت کا کیونکہ حدوث کا مطلب ہی یہ ہے کہ پہلے وہ چیز معدوم تھی پھر موجود ہوئی اور حرکت پہلے معدوم تھی اور یہ حدوث معلوم ہوا مشاہدہ سے اسی طرح سفیدی کے بعد سیاہی کا آنا تو یہ سیاہی حادث ہے اسی طرح روشنی کا آنا اندھیری کے بعد تو یہ روشنی حادث ہے کیونکہ عدم سے وجود میں آئی ہے (۲) کبھی اعراض کا حدوث معلوم ہوتا ہے دلیل سے جیسے مثال مذکور میں کہ حرکت آئی اور سکون پر عدم طاری ہوگیا اور جس چیز پر عدم طاری ہو جائے وہ چیز حادث ہوتی ہے اب اس بات کی دلیل کہ جس چیز پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتی ہے یہ ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے یعنی جو چیز قدیم ہوگی وہ معدوم نہیں ہوگی اور جس چیز پر عدم طاری ہو وہ قدیم نہیں ہوسکتی لامحالہ وہ حادث ہوگی۔

عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالغیر ہو، جوہر وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو یعنی اپنے تحیز میں محل کا محتاج نہ ہو، حدوث مصدر ہے وہ شئی جو عدم سے وجود کی طرف لائی گئی۔

شرح عقائد ص ۲۹

وههنا أبحاثٌ الاولُ أنهٗ لادليلَ على انحصارِ الأعيانِ فی الجواهرِ والأجسام وأنهٗ يمتنعُ وجودُ ممكنٍ يقومُ بذاتهٖ ولايكون متحيزاً أصلاً كالعقول والنفوسِ المجرّدةِ التی يقولُ بها الفلاسفةُ والجوابُ أن المدّعٰى حدوثُ ماثبتَ وجودُهٗ من الممكناتِ وهو الأعيانُ المتحيزةُ والأعراضُ لأن أدِلّةَ وجودِ المجرداتِ غيرُ تامّةٍ على مابُيِّنَ فی المُطوَّلات.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب) ههُنا کا مشارالیہ متعین کر کے مذکورہ اعتراض کی مع جواب وضاحت کریں نیز عقول نفوسِ مجردہ اور اعیان متحیزہ کی تعریف کریں۔

(الف) ترجمہ!

اور یہاں چند بحثیں ہیں پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر واجسام میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور (نہ اس بات پر دلیل) کہ ممتنع ہو ایسے ممکن کا وجود جو بذات خود قائم ہو اور بالکل متحیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ مدعیٰ ان چیزوں کا حدوث ہے ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں ہیں جیسا کہ مطولات میں بیان کیا گیا ہے۔

(وههُنا) ای فی الاستدلال علی حدوث العالم

(ب) اعتراض!

اعتراض کی وضاحت یہ ہے کہ آپ نے کہا تھا کہ عالم کی دو قسمیں ہیں عین اور عرض پھر عین کی دو قسمیں ہیں جسم اور جوہر تو آپ نے عین کو جسم اور جوہر میں منحصر کر دیا اس انحصار پر آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ اس بات پر دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود ممتنع ہو جو قائم بالذات ہو اور متحیز نہ ہو کیونکہ بعض ممکنات ایسے ہیں جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین ہیں مگر متحیز نہ

ہونے کی وجہ سے نہ تو وہ جسم ہیں اور نہ جوہر ہیں جیسے عقول اور نفوس وغیرہ لہٰذا عین کا دو قسموں میں انحصار باطل ہے انحصار اس وقت درست ہوگا جب آپ مجردات کے وجود کو باطل کریں۔

جواب! جواب یہ ہے کہ یہاں پر مقصود ان چیزوں کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود مسلم ہو وہ صرف اعیانِ متحیزہ اور اعراض ہیں اور مجردات (یعنی عقول عشرہ اور نفوس مجردہ) کا وجود متکلمین کے نزدیک ثابت نہیں ہے لہٰذا ان کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مجردات کے وجود کے جو دلائل ہیں وہ اسلامی اصول کے خلاف ہیں۔

عقول! جمع عقل وهو جوهر مجرد عن المادة متوسط بين الخالق ومخلوقاته في افاضة الوجود عليها وفي شرح العقائد الجلالي هو جوهر مجرد عن المادة في ذاته وفعله.

نفوس! عبارة عن الارواح المجردة عن المادة.

اعیان متحیزہ! هي الجواهر الفردة والجسم، كذافي النبراس ﴿كذافي النبراس﴾

شرح عقائد ص ۳۰

الثاني أن ماذُكِرَ لايدلُّ على حدوثِ جميع الأعراض إذمنها مالا يُدرَكُ بالمشاهدة حدوثُهُ ولاحدوثُ أضدادِهِ كالأعراض القائمةِ بالسمٰوٰت من الاضواءِ والأشكال والامتدادات والجوابُ أن هٰذا غيرُ مُخلٍّ بالغرض لأن حدوثَ الأعيان يَستدعي حدوثَ الأعراض ضرورةَ أنها لاتقوم إلابها.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب) عبارت میں ذکر کردہ سوال وجواب کی وضاحت کیجئے۔

(الف) ترجمہ!

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی ہے اس لئے کہ اعراض میں سے بعض وہ ہیں کہ جن کا حدوث اور ان کی اضداد کا حدوث

مشاہدہ سے معلوم نہیں ہوتا ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اشکال اور امتدادات اور جواب یہ ہے کہ یہ غرض کے اندر مخل نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کا تقاضا کرتا ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

(ب) سوال کی وضاحت!

آپ نے اعراض کے حدوث کی دو شکلیں بیان کیں (۱) مشاہدہ (۲) دلیل اب اعتراض یہ ہے کہ حدوث اعراض کی دو ہی صورتیں نہیں ہیں کیونکہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی سے ان کا حدوث معلوم نہیں ہوتا ہے جیسے آسمان کی شکل روشنی مقدار یہ آسمان کے اعراض ہیں ان کا حدوث نہ ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں اور نہ دلیل سے معلوم ہوسکتا ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک آسمان قدیم ہے لہٰذا اس کے اعراض بھی قدیم ہوں گے اور قدیم پر عدم طاری نہیں ہوسکتا ہے۔

جواب! جواب یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ انکا حدوث نہ مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے اور نہ دلیل سے معلوم ہوتا ہے لیکن یہ اعراض قائم ہیں آسمان کے ساتھ اور آسمان عین ہے اور عین حادث ہے لہٰذا اس کے اعراض بھی حادث ہوں گے کیونکہ اعراض اسی کے ساتھ قائم ہیں۔

شرح عقائد ص ۳۰

الرَّابعُ انهُ لو كانَ كلُّ جسمٍ فى حيّزٍ لَزِمَ عدمُ تناهي الأجسامِ لأن الحيزَ هو السطحُ الباطنُ من الحاوى المماسُّ للسّطحِ الظاهرِ من المحوى والجوابُ أن الحيّزَ عند المتكلمين هو الفراغُ المتوهَّمُ الذى يَشغَلُهُ الجسمُ وتنفُذُ فيه أبعادُهُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب) مذکورہ اعتراض وجواب کی وضاحت کریں نیز مکان اور حیز کی تعریف کریں۔

(الف) ترجمہ!

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز کے اندر ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حیز وہ جسم حاوی کا سطح باطن ہے جو ملا ہوا ہو جسم محوی کے سطح ظاہر سے اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ فراغِ متوہم ہے جس کو جسم پُر کرتا ہے اور اس کے اندر جسم کے أبعادِ ثلاثہ نفوذ کرتے ہیں۔

(ب) اشکال کی وضاحت!

اس سے پہلے آپ نے کہا تھا کہ ہر جسم یا جوہر حیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے اس پر اشکال یہ ہے کہ اگر ہر جسم کا حیز میں ہونا ضروری ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا اجسام کا حیز میں ہونا محال وہ اس طور پر کہ حیز نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو ملی ہوئی ہو جسم محوی کی سطح ظاہر سے اب اس صورت میں جو جسم حاوی ہے وہ بھی تو ایک جسم ہے لہٰذا اس کے لئے بھی حیز ہوگا جو اس کو گھیرے اور یہ سلسلہ غیر متناہی چلے گا جس کی وجہ سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔

جواب! یہ ہے کہ یہ اعتراض فلاسفہ کے مذہب کے مطابق ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک حیز اور مکان دونوں ایک ہیں اور متکلمین کے نزدیک دونوں میں فرق ہے وہ اس طور پر کہ حیز نام ہے اس خلاء موہوم کا جس کو جسم بھر دے اور اس میں جسم کے أبعاد ثلاثہ آجائیں اس طریقہ سے اس

کے لئے جسم حاوی کا ہونا ضروری نہیں لہٰذا اجسام کا غیر متناہی ہونا بھی لازم نہیں آئیگا۔

﴿حیز﴾ هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعادهٔ.

مکان! المكان عند المتكلمين عبارة عن البعد الموهوم وهو الفراغ الذى يشغلهُ الجسم على سبيل التوهم (حاشيه مولانا عبدالحليم على شرح العقائد الجلالى ص۱۵۶)

شرح عقائد ص ۳۱

والمُحدِثُ للعالمِ هو اللّٰهُ تعالىٰ اى الذّاتُ الواجبُ الوجودُ الذى يكونُ وجودُهُ من ذاتهٖ ولا يَحتاجُ إلى شئ أصلاً إذلو كان جائزَ الوجودِ لَكانَ من جملة العالم فلم يَصلُحُ مُحدِثًا للعالمِ ومُبدِأَلَهُ مع أن العالمَ اسمٌ لِجميعِ مايصلُح عَلَماً على وجودِ مُبدِألهُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب) مطلب تحریر کریں۔

(الف) ترجمہ!

اور عالم کا محدث اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود کہ جس کا وجود ذاتی ہو اور اپنے وجود میں کسی شئی کا بالکل محتاج نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ ممکن الوجود ہو تو البتہ وہ منجملہ عالم کے ہوگا تو وہ عالم کے لئے محدث اور مبدأ بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا باوجود یہ کہ عالم نام ہے اس چیز کا جو اپنے مبدأ کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

(ب) مطلب!

اس سے پہلے کہا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزا کے ساتھ حادث ہے اور ہر حادث کے لئے مُحدث ہوتا ہے اب سوال یہ ہے کہ عالم کے لئے محدث کون ہے فرمایا اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ نام ہے ذات واجب الوجود کا یعنی جس کا وجود ضروری ہو اور جس کا وجود ضروری ہوتا ہے اس کا وجود ذاتی ہوتا ہے اور جس کا وجود ذاتی ہوتا ہے وہ کسی کا محتاج نہیں ہوتا ہے لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ ہم تو نہیں مانتے ہیں کہ اللہ واجب ہیں بلکہ وہ ممکن ہے تو اس کے جواب میں فرمایا کہ اللہ کو ممکن ماننے کی صورت میں دو خرابیاں لازم آئیں گی۔

(۱) پہلی خرابی یہ ہے کہ اگر اللہ واجب الوجود نہ ہوں تو پھر اللہ ہو جائیں گے من جملہ ممکنات میں سے اور ایک ممکن دوسرے ممکن کو پیدا نہیں کر سکتا حالانکہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں جب خالق ہیں تو ممکن نہیں اور جب ممکن نہیں تو واجب ہیں۔

(۲) دوسری خرابی! ایک قاعدہ ہے کہ کوئی بھی چیز اپنی ذات کے لئے علامت نہیں ہوتی اور عالم اپنے صانع کے وجود پر علامت ہے،

اب سنئے کہ اگر اللہ واجب الوجود نہ ہو تو اللہ ہو جائیں گے ممکنات میں سے اور ممکن ہے عالم کی قسم لہٰذا اللہ تعالیٰ عالم کا ایک جز ہو گئے اور تمام عالم اللہ کے وجود پر علامت ہے لہٰذا اس صورت میں اللہ تعالیٰ خود اپنے وجود پر علامت ہوں گے اور کسی چیز کا اپنے وجود پر علامت ہونا باطل ہے لہٰذا اللہ کا ممکن ہونا باطل اور واجب الوجود ہونا ثابت ہو گیا۔

شرح عقائد ص ۴۳

وتقريرُهُ أنهُ لو أمكنَ الهان لأمكنَ بينهما تمانعٌ بأن يريدَ أحدُهما حركةَ زيدٍ والأخرُ سُكونَهُ لأن كُلًّا منهما في نفسهِ أمرٌ ممكنٌ وكذا تعلّقُ الإرادةِ بكلٍّ منهما في نفسهِ إذ لا تضادَّ بين ارادتَينِ بل بين المرادَينِ وحينئذٍ إما أن يَحصُلَ الأمرانِ فيَجتمعُ الضِدّانِ أو لا فيلزَمُ عجزُ أحدِهما وهو أمارةُ الحدوثِ والإمكانِ لِما فيهِ من شائبةِ الإحتياجِ فالتعدُّدُ مستلزمٌ لإمكانِ التَمانُعِ المستلزمِ للمحالِ فيكونُ محالاً۔

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔ (ب) اس عبارت میں جس برھان کی تقریر پیش کی گئی ہے اس کی وضاحت کیجئے نیز اس برھان کا نام بتائیے۔

(الف) ترجمہ!

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

اور اسی طرح ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہٖ امر ممکن ہے اس لئے کہ دو ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دو مرادوں کے درمیان ہے اور اس وقت یا تو دونوں باتیں حاصل ہوں گی تو دو ضد جمع ہو جائیں گی یا نہیں تو ان دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ حدوث اور امکان کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے تو تعدد مستلزم ہے اس امکانِ تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہٰذا تعدد محال ہوگا۔

(ب) برھان کی تقریر!

متکلمین کے درمیان اللہ کے ایک ہونے کی مشہور دلیل برھان تمانع ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اللہ ایک نہ ہو تو دو ہوں گے تو اس صورت میں ان کے درمیان اختلاف ممکن ہوگا اس طرح کہ ایک دوسرے کے خلاف ارادہ کر سکتا ہے یا نہیں اگر نہیں کر سکتا تو وہ عاجز اور عاجز خدا نہیں اور اگر ارادہ کر سکتا ہے تو اس کی مراد پوری ہوگی یا نہیں اگر پوری نہ ہو تو وہ عاجز اور عجز حدوث کی علامت ہے اور اگر پوری ہو جائے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا اور وہ محال ہے لہٰذا تعدد آلہ مستلزم ہے اختلاف کو اور اختلاف مستلزم ہے محال کو تو تعدد مستلزم ہوا محال کو لہٰذا تعدد باطل کیونکہ جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ باطل ہوتی ہے اور اس برھان کا نام برھان تمانع ہے۔

دوسرے انداز پر تقریر! اس طرح کی جا سکتی ہے کہ اگر خدا ایک نہ ہو بلکہ چند ہوں تو ان کے درمیان اختلاف ممکن ہوگا اس طور پر کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا کیونکہ حرکت اور سکون دونوں امر ممکن ہیں اب دو صورتیں ہیں (۱) یا تو دونوں کی مراد پوری ہوگی یہ صورت اجتماع ضدین کی وجہ سے باطل ہے (۲) ایک کی مراد پوری ہوگی دوسرے کی نہیں ہوگی لہٰذا جس کی مراد پوری نہیں ہوگی وہ عاجز اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا کیونکہ عجز حدوث و امکان کی علامت ہے اور خدا وہی ہو سکتا ہے جو عاجز نہ ہو لہٰذا جو بھی صورت مانی جائے وہ محال ہونے کی وجہ سے باطل اور یہ بطلان لازم آیا چند خداؤں کو ماننے کی وجہ سے لہٰذا تعدد باطل اور توحید ثابت۔

شرح عقائد ص ۳۸

ولاجوهرٍ أما عندنا فلأنهُ اسمٌ للجزء الذى لايتجزى وهو متحيزٌ وجزءُ الجسم والله تعالىٰ متعالٍ عن ذٰلک وأما عند الفلاسفةِ فلأنّهم وإن جعلوه إسماً للموجودِ لا فى موضوعٍ مجرداً كان أو متحيزاً لكنّهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا بهِ الماهيةَ الممكِنةَ التى اذا وُجدتْ كانت لافى موضوعٍ.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے۔

(ب) جوہر کی حقیقت بیان کرنے کے بعد لاجوہر کی دلیل بیان کیجئے۔

(الف) ترجمہ!

اور (صانع عالم) نہ جوہر ہے بہر حال ہمارے نزدیک اس لئے کہ جوہر جزء لایتجزیٰ کا نام ہے اور وہ متحیّز ہے اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انہوں نے جوھر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد ہو یا متیحز ہو لیکن انہوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو۔

(ب) جوھر کی حقیقت!

كل ماجيز فهوجوهر، هٰذا هوالمأثور مما ذكروا، وقيل ماقامت به الأعراض، وما علىٰ ما قلتهٗ اعتراض، (حدائق الفصول وجواهر العقول ص ۷)

لاجوھر کی دلیل! اللہ پر جوھر کا اطلاق درست نہیں ہے، ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوھر نام ہے جزء لایتجزیٰ کا اور جزء لایتجزیٰ متحیز اور جسم کا جزء ہوتا ہے حالانکہ ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ متحیز نہیں ہیں اور یہ بھی ثابت ہو چکا کہ جسم نہیں ہیں جب جسم نہیں تو جسم کا جزء بھی نہیں ہوں گے کیونکہ جسم حدوث کی علامت ہے اور فلاسفہ کے نزدیک بھی اللہ پر جوھر کا اطلاق جائز نہیں ہے

اگرچہ ان کے نزدیک جوہر نام ہے ایسے موجود کا جو اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے عقول نفوس وغیرہ یا متحیز ہو جیسے عام جسم کیونکہ فلاسفہ جوہر کو ممکن مانتے ہیں اب اگر اللہ جوہر ہوں گے تو اللہ وہ ممکن ماہیت ہوں گے جو کسی محل کا محتاج نہ ہو حالانکہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے اس وجہ سے جوہر کا اطلاق جائز نہیں ہے۔

شرح عقائد ص ۳۴

فإن قيل مقتضٰى كلمةِ لَوْ إنتفاءُ الثاني في الماضي بسبب انتفاءِ الاولِ فلا يفيدُ إلا الدلالةَ على أنَّ انتفاءَ الفسادِ في الزمانِ الماضي بسبب انتفاء التعدّد قلنا نعم هٰذا بحسب أصل اللّغة لٰكن قد يُستعمَلُ للاستدلال بانتفاء الجزاءِ على انتفاء الشرطِ من غير دلالةٍ علٰى تعيينِ زَمانٍ كمافي قولنا لو كان العالم قديماً لَكانَ غيرَ متغيرٍ والآيةُ من هٰذا القبيل.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) سوال وجواب کو واضح کریں نیز یہ بتلائیں کہ آیت برھان قطعی پر مشتمل ہے یا ظنی پر۔

(الف) ترجمہ!

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کلمہ لو کا مقتضٰی زمانہ ماضی میں ثانی (جزاء) کا منتفی ہوتا ہے اول (شرط) کے منتفی ہونے کی وجہ سے تو فائدہ نہ دے گا (فرمان باری لَوْ كَانَ الخ) مگر دلالت کا اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا انتفاء تعدد کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے ہم جواب دیں گے کہ ہاں یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی استعمال کیا جاتا ہے یہ (کلمہ لو) استدلال کرنے کے لئے انتفاء جزاء سے شرط کے انتفاء پر زمانہ کی تعیین پر دلالت کئے بغیر جیسے ہمارے اس قول میں لَوْ كَانَ العالم قديماً لكان غير متغيرٍ اور آیت اسی قبیل سے ہے۔

(ب) سوال کی وضاحت!

اشکال یہ ہے کہ آیت ﴿لو کان فیهما آلهة الخ﴾ میں کلمہ لَو ہے اور کلمہ لَو آتا ہے زمانہ ماضی میں جزاء کے انتفاء کے لئے شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ ماضی میں تعدد الٰہ نہیں ہوا جس کی وجہ سے فساد کونین بھی نہیں ہوا مگر زمانہ حال کے بارے میں انتفاء معلوم نہیں ہو رہا ہے اسی طرح یہاں فساد کا انتفاء ہوا ہے یعنی تعدد آلہہ نہیں ہوا اس وجہ سے فساد بھی نہیں ہوا حالانکہ مقصود تعدد آلہہ کا انتفاء ہے۔

جواب!

جواب یہ ہے کہ یہ تو لَو کے لغوی معنی تھے لیکن عرفی معنی یہ ہیں کہ کسی زمانہ کا اعتبار کئے بغیر لو انتفاء شرط کے لئے آتا ہے جزاء کے منتفی ہونے کے سبب لہٰذا اس صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آئیگی، جیسے لَو کَانَ العالم قدیماً الخ یعنی اگر عالم قدیم ہوتا تو وہ متغیر نہ ہوتا حالانکہ عالم متغیر ہے اس وجہ سے وہ قدیم نہیں ہے دیکھئے یہاں کلمہ لو انتفاء شرط کے لئے ہے جزاء کے منتفی ہونے کی وجہ سے اسی طرح آیت میں ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد آلہہ ہوتے تو فساد ہوتا لیکن جب فساد نہیں ہوا تو متعدد آلہہ بھی نہیں ہیں۔

آیت برہان قطعی پر مشتمل ہے یا ظنی پر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا ظاہر برہان ظنی ہے اور باطن برہانِ قطعی ہے (الجواھر البہیہ ص ۲۳۹)

شرح عقائد ص ۳۶

وهٰذا كلامٌ في غايةِ الصّعوبةِ فإنّ القولَ بتعدُّدِ الواجبِ لِذاتِهِ مُنافٍ للتَّوحيدِ والقولَ بإمكانِ الصفاتِ يُنافي قولَهم بأنَّ كلَّ ممكنٍ فهو حادثٌ فإن زَعَمُوا أنها قديمةٌ بالزمانِ بمعنى عدم المسبوقيّة بالعدم وهٰذا الاينا في الحدوث الذاتيَّ بمعنى الإحتياج إلى ذاتِ الواجبِ فهو قَولٌ بما ذهب إليه الفلاسفةُ من انقسامِ كلٍّ من القِدَم والحُدوثِ الى الذاتي والزماني وفيه رَفضٌ لكثير من القواعد.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب) ہٰذا کا مشار الیہ متعین کرتے ہوئے عبارت کی واضح انداز میں تشریح کریں نیز قدیم بالزمان اور حادث بالذات کی مراد لکھیں۔

(الف) ترجمہ!

اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدّدِ واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور امکان صفات کا قائل ہونا ہے ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے پس اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں مسبوقیت بالعدم کے نہ ہونے کے معنی میں اور یہ حدوث ذاتی یعنی احتیاج الی ذات الواجب کے منافی نہیں ہے تو یہ قائل ہونا ہے 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 کو چھوڑنا ہے۔

(ب) ہٰذا کا مشار الیہ!

قال في النبراس اى القول بأنَّ الصفاتِ واجبةٌ والقولُ بأنَّها غيرُ واجبةٍ كلاهما مشكلٌ!

عبارت کی تشریح! تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ انتہائی دشوار ہے کیونکہ اگر صفات کو

واجب مانتے ہیں جیسا کہ امام حمید الدین ضریری کی رائے ہے تو تعدد قدماء لازم آئے گا اور اگر صفات کو ممکن مانتے ہیں جیسا کہ جمہور کی رائے ہے تو صفات حادث ہو جائیں گی کیونکہ ممکن حادث ہوتا ہے حالانکہ صفات حادث نہیں 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 (۱) بالذات (۲) بالزمان، لہٰذا یہ صفات حادث بالذات ہیں کیونکہ یہ اپنے وجود میں باری تعالیٰ کی محتاج ہیں اس سے تعدد قدماء 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، خلاصہ یہ ہے کہ یہ صفات حادث بالذات اور قدیم بالزمان ہیں! مگر تفتازانی 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 وقدم کی جو تقسیم ہے وہ فلاسفہ کے نزدیک ہے نہ کہ متکلمین کے نزدیک لہٰذا اس تقسیم کو ماننے کی صورت میں عالم کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات ماننا پڑے گا حالانکہ یہ اہل سنت کے نزدیک باطل ہے۔

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۔ ﴿کذا فی النبراس﴾

شرح عقائد ص ۳۸

فإن قيل فكيف يصحُّ إطلاقُ الموجود و الواجب والقديمِ ونحوِ ذٰلک مما لم يَرِدْ به الشرعُ وإذا ورد الشرعُ بإطلاق اسمٍ بلُغةٍ فهو إذنٌ باطلاقِ ما يُرادِفُهُ من تلک اللغةِ اومن لغةٍ اُخرىٰ وما يُلازِمُ معناهُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں!

(ب) مذکورہ اعتراض وجواب کی وضاحت کریں اور اسمائے الٰہی کے توقیفی ہونے کا مطلب تحریر کریں!

(الف) ترجمہ!

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

(ب) اعتراض کی وضاحت!

اس سے پہلے کہا تھا کہ شریعت سے جن الفاظ کا ثبوت اللہ کے لئے نہیں ہے ان الفاظ کو اللہ کے لئے نہیں بولا جائے گا اس پر اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے لئے لفظ موجود واجب اور قدیم بولتے ہیں حالانکہ قرآن وحدیث سے ان الفاظ کا ثبوت نہیں ہے۔

جواب! یہ ہے کہ ان ناموں کا ثبوت اجماع سے ہے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ایک دلیل ہے۔

دوسرا جواب! ایک قاعدہ کے تحت ہے وہ قاعدہ یہ ہے کہ جب شریعت سے اللہ کیلئے ایک

لفظ ثابت ہو جائے تو اس لفظ کے کوئی مرادف لفظ ہے یا لازم ہے اس کا اطلاق اللہ کے لئے صحیح ہے چاہے وہ لفظ کسی بھی زبان کا ہو جیسے خدا یہ فارسی کا لفظ ہے اسی طرح واجب اور قدیم لفظِ اللہ کے مرادف ہیں اور لفظ موجود واجب کے لئے لازم ہے لہٰذا ان سب کا اطلاق اللہ پر صحیح ہے!

اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن وحدیث (اجماع) سے جن ناموں کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے لئے ہے انہی ناموں کو اللہ کے لئے بولا جا سکتا ہے اس کے علاوہ نہیں بولا جا سکتا!

شرح عقائد ص ۳۹

ولا يتمكَّنُ فى مكانٍ لأنَّ التمكُّنَ عبارةٌ عن نفوذِ بُعْدٍ فى اخرَ متوهمٍ او متحققٍ يُسمُّونَهُ المكانَ و البُعْدُ عبارةٌ عن امتدادٍ قائمٍ بالجسمِ أو بنفسه عند القائلينَ بِوجودِ الخلاءِ و اللّٰهُ مُنزَّهٌ عن الامتدادِ و المقدارِ لاستلزامه التجزّيَ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں!

(ب) عبارت میں ذکر کردہ دعویٰ اور اس کی دلیل کی اس طرح تشریح کریں کہ بُعد خلاء اور مکان کے مرادی معنیٰ متعین ہو جائیں اور یہ بتلائیں کہ متحیز اور متمکن مترادف الفاظ ہیں یا فرق ہے اگر فرق ہے تو کیا ہے؟ نیز خلاء کی تعریف کریں۔

(الف) ترجمہ!

اور اللہ کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لئے کہ تمکن نام ہے ایک بعد کے دوسرے بعد میں سرایت کرنے کا وہ بعد متوہم ہو یا متحقق ہو جس کو مکان کہتے ہیں اور بعد نام ہے اس مقدار کا جو قائم ہو جسم کے ساتھ یا بذات خود قائم ہو 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) دعویٰ مع دلیل!

دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی جگہ میں متمکن نہیں ہے کیونکہ تمکن کا مطلب ہے کہ ایک بعد کا دوسرے بعد میں داخل ہو جانا وہ بعد ثانی متوہم ہو جیسا کہ متکلمین کہتے ہیں یا متحقق ہو جیسا کہ اشراقیین کہتے ہیں اور اسی بعد مجرد عن المادہ کو یہ لوگ مکان کہتے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ تمکن کے اندر ایک بعد کا دوسرے بعد میں تداخل ہوتا ہے اور جو لوگ وجود خلاء کے قائل ہیں ان کے یہاں بعد کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو جسم کے ساتھ قائم ہو اور دوسرا وہ جو بذات خود قائم ہو یعنی وہ جگہ جس کو کوئی چیز مشغول نہیں کر رہی ہے اس میں ایک بعد ہوتا ہے وہ بذات خود قائم ہے۔ چونکہ اللہ کے اندر بعد نہیں ہے اس لئے وہ مکان میں نہیں ہے کیونکہ اگر اللہ کے اندر بعد ہو تو اللہ متجزی ہو جائے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ متجزی نہیں ہے!

اس کو دوسرے انداز میں اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ اللہ کسی مکان میں نہیں ہے کیونکہ تمکن کا مطلب ہے ایک بعد کا دوسرے بعد میں داخل ہونا وہ بُعد متوہم ہو جیسا کہ متکلمین کہتے ہیں یا متحقق ہو جیسا کہ اشراقیین کہتے ہیں اور اللہ کے اندر بعد نہیں ہے لہٰذا وہ کسی مکان میں نہیں کیونکہ اگر اللہ کے اندر بعد ہو تو وہ متجزی ہو جائے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ متجزی نہیں ہے۔

متمکن اور متحیز میں فرق!

متمکن اور متحیز الفاظ مترادفہ نہیں ہیں بلکہ دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اول خاص ہے اور ثانی عام ہے یعنی مکان میں کسی چیز کے آنے کے لئے بعد کا ہونا ضروری ہے اور حیز میں آنے کے لئے بعد کا ہونا ضروری نہیں چاہے بعد ہو یا نہ ہو!

خلاء کی تعریف!

خلاء وہ جگہ ہے جس کو کوئی چیز مشغول نہ کر رہی ہو۔

واللہ اعلم بالصواب!

شرح عقائد ص ۴۰

وَامّا الدليلُ على عدمِ التحيّزِ فهو انهُ لو تَحيَّزَ فامّا فی الازل فیلزَمُ قِدمُ الحیّزِ اولا فیکونُ محَلّاً للحوادثِ وایضا اِما اَن یُساوِیَ الحیّزَ اوینقُصَ عنهُ فیکون متناهیاً اویزیدَ علیه فیکون متجزّیاً.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے!

(ب) عدم تحیز کی دونوں دلیلوں کی وضاحت کیجئے نیز مکان اور حیز کی تعریف کریں۔

(الف) ترجمہ!

اور بہر حال عدم تحیز کی دلیل پس وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہو تو وہ یا تو ازل میں متحیز ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا ازل میں متحیز نہ ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا اور نیز اللہ یا تو حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم ہوگا تو وہ متناہی ہوگا یا حیز سے زائد ہوگا تو وہ متجزی ہوگا۔

(ب) عدم تحیز کی پہلی دلیل

یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حیز میں نہیں ہے کیونکہ اگر اللہ حیز میں ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ازل میں حیز میں ہوگا یا ازل کے بعد ہوگا اگر ازل میں حیز میں ہو تو حیز بھی ازلی ہوگا اور ہر ازلی چیز قدیم ہوتی ہے لہٰذا حیز بھی قدیم ہوگا حالانکہ حیز حادث ہے اور اگر اللہ ازل کے بعد حیز میں ہوں تو چونکہ یہ حیز قائم ہے اللہ کے ساتھ تو اللہ ہو جائیں گے محل حوادث اور محل حوادث بھی حادث ہوتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں حادث نہیں ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اللہ حیز میں نہیں ہیں!

دوسری دلیل! حیز میں نہ ہونے کی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ حیز میں ہوں تو تین حال سے خالی نہیں (۱) اللہ حیز کے برابر ہوں گے (۲) حیز سے چھوٹے ہوں گے (۳) حیز سے بڑے ہوں گے، اگر اللہ تعالیٰ حیز کے برابر ہوں تو حیز ہے متناہی لہٰذا اس کے برابر میں جو چیز ہو وہ بھی متناہی ہوگی اسی طرح اگر حیز سے چھوٹے ہوں تو بھی متناہی ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ متناہی نہیں ہے اور اگر اللہ تعالیٰ حیز سے بڑے ہوں تو اللہ کا کچھ حصہ وہ ہے جو حیز

وہ ہے جو حیز سے باہر ہے اس صورت میں اللہ تعالیٰ متجزی ہو جائیں گے حالانکہ اللہ متجزی نہیں ہیں!

لہٰذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ حیز میں نہیں ہیں۔

مکان! وہ امتداد جو جوھر ہے اور غیر مادی ہے۔

حیز! وہ خلاء موہوم جس کو جسم بھر دے اور اس میں جسم کے ابعاد ثلاثہ آجائیں۔

شرح عقائد ص ۴۲

واحتجَّ المُخالِفُ بالنُّصوصِ الظاهرةِ فی الجهةِ والجسميّةِ والصّورةِ والجوارحِ وبأن كلَّ موجودينِ فرضاً لابُدَّ أن يكون احدُهُما متّصلاً بالآخرِ مماسًّا لهُ او منفصلاً عنهُ مبايناً فی الجهةِ واللّٰه تعالىٰ ليس حالاًّ ولا محلاًّ للعالمِ فيكون مُبايِناً للعالمِ فی جهةٍ فيتحيز فيكونُ جسماً أو جزءَ جسمٍ مصوّراً متناهياً.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے!

(ب) فریق مخالف کی دونوں دلیلوں کی وضاحت کیجئے اور دلیل عقلی کا جواب لکھ کر بتایئے کہ مخالف سے کون لوگ مراد ہیں۔

(الف) ترجمہ!

اور استدلال کیا ہے فریق مخالف نے ان نصوص ظاہرہ سے جو جہت اور جسمیت اور صورت وجوارح کے متعلق وارد ہیں اور وہ استدلال اس طرح کہ ہر دو موجود جن کو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہو اس سے ملا ہوا ہو یا اس سے الگ ہو مبائن ہو ایک جہت میں حالانکہ اللہ تعالیٰ نہ حال ہے اور نہ محل ہے عالم کے لئے لہٰذا وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہوگا تو وہ متحیز ہوگا پھر وہ جسم ہوگا یا جسم کا جزء جو مصور متناہی ہوگا!

(ب) پہلی دلیل!

جو لوگ اللہ کے لئے جسم صورت اور جہت وغیرہ ثابت مانتے ہیں ان کے پاس دو دلیلیں ہیں پہلی دلیل نقلی ہے اور وہ نصوصِ ظاہرہ سے استدلال ہے، جیسے الیہ یصعد الکلم الطیب یعنی اس کی طرف کلمہ طیب چڑھتا ہے اور طرف یہی جہت ہے لہٰذا جہت ثابت!

اسی طرح حدیث میں آیا ہے کہ اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر بنایا اور اپنی صورت پر بنانا اسی وقت ہوگا جبکہ اللہ کے لئے صورت ہو اور صورت ہوتی ہے جسم میں لہٰذا اللہ کے لئے جسم ثابت ہوگیا اسی طرح ید اللہ فوق ایدیھم اور ہاتھ ایک عضو ہے لہٰذا عضو کا ثبوت ہوگیا۔

دلیلِ ثانی! دوسری دلیل عقلی ہے اور وہ یہ ہے کہ دو موجود چیزوں کو فرض کریں مثلاً اللہ تعالیٰ اور کائنات اب یا تو ایک موجود دوسرے کے متصل ہوگا یا نہیں اگر ایک دوسرے کے متصل ہو تو متصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کائنات میں حلول کئے ہوئے ہوں یا کائنات اللہ میں حلول کئے ہوئے ہو حالانکہ نہ کائنات اللہ میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ ہی اللہ کائنات میں حلول کئے ہوئے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نہ حال ہیں اور نہ محل ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کائنات سے الگ ہوں گے کائنات ایک جہت میں اور اللہ تعالیٰ ایک جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے اب دو صورتیں ہیں یا تو اللہ مرکب ہوں گے یا نہیں اگر مرکب نہ ہوں تو جزءِ جسم اور اگر مرکب ہوں تو جسم اور ہر جسم متناہی مصوَّر و مشکل ہوتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ متناہی مصوَّر و مشکل ہوں گے۔

دلیلِ عقلی کا جواب!

یہ ہے کہ آپ کی یہ دلیل محض وہم ہے کیونکہ آپنے جو قاعدہ بیان کیا ہے کہ دو موجود متصل ہوں گے یا نہیں یہ قاعدہ تو محسوسات کے بارے میں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ غیر محسوس ہیں لہٰذا محسوسات کے قاعدہ کو غیر محسوسات میں جاری کرنا یہ بالکل غلط ہے!

مخالف سے فرقہ مشبہ اور مجسمہ مراد ہیں!

شرح عقائد ص ۴۳

وَلَا يَخْرُجُ عن علمه وقدرته شيٌ لأنَّ الجهلَ بالبعضِ والعجزَ عن البعضِ نقصٌ وافتقارٌ الى مُخصِّصٍ مع أن النصوصَ القطعيّةَ ناطقةٌ بعمومِ العلمِ وشُمولِ القدرةِ فهو بكل شيٍ عليم وعلىٰ كل شيٍ قدير لا كما يزعُمُ الفلاسفةُ من أنهُ لا يعلمُ الجزئياتِ ولا يقدِرُ على أكثرَ من واحدٍ والدهريةُ أنهُ لا يعلمُ ذاتهُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے!

(ب) مذکورہ مسئلہ کی اس طرح تشریح کریں کہ مسئلہ مع دلیل واضح ہو جائے، اور شارح نے اہل باطل کے جو نظریات ذکر کئے ہیں ان کی وضاحت کر کے ان کا رد بھی کریں۔

(الف) ترجمہ!

اور اس کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے اس لئے کہ بعض سے جہل اور بعض سے عجز نقص ہے اور کسی مخصص کی جانب احتیاج ہے باوجودیکہ نصوصِ قطعیہ ناطق ہیں علم کے عموم اور قدرت کے شمول کے سلسلہ میں تو وہ ہر چیز کو جاننے والا اور ہر چیز پر قادر ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ جزئیات کو نہیں جانتا اور ایک سے زیادہ پر قدرت نہیں رکھتا اور دہریہ کا کہنا ہے کہ اللہ اپنی ذات کو نہیں جانتا!

(ب) مطلب کی وضاحت!

یہاں صفات سلبیہ میں سے آخری صفت کا بیان ہے وہ یہ ہے کہ اللہ کے علم اور قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ اللہ کو بعض چیزوں کا علم ہو اور بعض کا نہ ہو اسی طرح بعض چیزوں پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو کیونکہ جن بعض چیزوں کو نہیں جانتے ہیں ان سے جاہل ہوں گے اسیطرح جن بعض پر قدرت نہیں ہے ان سے عاجز ہوں گے اور جہل اور عجز یہ نقص

ہے اور اللہ تمام نقائص سے پاک ہے اسی طرح بعض چیزوں کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا بعض پر قادر ہونا اور بعض پر نہ ہونا اس تخصیص کے لئے کسی مخصص اور مرجح کی حاجت پیش آئے گی اور کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہونا یہ واجب الوجود کے منافی ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ کا غیر کی قدرت کے تحت میں داخل ہونا لازم آتا ہے، اسی طرح نصوص قطعیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اس کی قدرت تمام اشیاء کو حاوی ہے جیسے **فھو بکل شیء علیم وعلی کل شیء قدیر۔**

مگر فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئیاتِ مادّیہ کو نہیں جانتے کیونکہ جزئیات میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ تمام تغیرات سے پاک ہے ذات وصفات دونوں میں (جواب) یہ ہے کہ یہ تغیر نسبت اور تعلق میں ہے اور تعلقات کا تغیر نہ ذات کے اندر تغیر کو مستلزم ہے اور نہ صفات کے اندر، اسی طرح ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ایک سے زیادہ چیز پر قدرت نہیں کیونکہ ان کے یہاں قاعدہ ہے کہ ایک چیز سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے، (جواب) یہ ہے کہ یہ قاعدہ تسلیم نہیں کیونکہ عقلِ اول سے فلاسفہ مختلف جہتوں سے مختلف چیزوں کو صادر مانتے ہیں تو مخلوق یعنی عقل اول سے مختلف چیزیں صادر ہو سکتی ہیں تو کیا خالق سے مختلف چیزیں صادر نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ وہ تو ہر چیز پر قادر ہے اور دہریہ کا کہنا ہے کہ اللہ اپنی ذات کو نہیں جانتے ہیں کیونکہ عالم اور معلوم کے درمیان مغایرت ہوتی ہے اگر اللہ اپنی ذات کو جانئیں تو اللہ عالم اور ذات معلوم تو اس صورت میں عالم اور معلوم کے درمیان مغایرت نہ رہی بلکہ اتحاد ہو گیا۔

جواب مغایرت کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور اعتباری، یہاں مغایرت تو ہے مگر اعتباری ہے اور اعتباری مغایرت کافی ہوتی ہے حقیقی مغایرت کا ہونا ضروری نہیں ہے!

شرح عقائد ص ۴۶

وَهِی لا هُوَ ولا غیرُہٗ یعنی انَّ صفاتِ اللّٰہِ تعالیٰ لیست عینَ الذات ولاَ غیرَالذات فلا یلزمُ قِدمُ الغیرِ ولا تکثّرُ القدماءِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں!

(ب) اس عبارت سے جس سوال کا جواب دیا گیا ہے آپ سوال و جواب دونوں کی وضاحت کرنے کے بعد عینیت اور غیریت کا مفہوم لکھیں، نیز صفات باری کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کا مذہب بیان کریں!

(الف) ترجمہ!

اور صفات 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 تو نہ غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ قدماء کا تکثر لازم آئے گا۔

(ب) سوال!

معتزلہ کی طرف سے اعتراض یہ ہے کہ اگر صفاتِ باری عینِ باری نہ ہوں تو ان کو ثابت ماننے کی صورت میں توحید کو باطل کرنا لازم آئے گا کیونکہ یہ تمام صفات موجود ہیں اور قدیم ہیں اور چونکہ یہ صفات مترادفہ نہیں ہیں بلکہ متبائنہ ہیں اور اللہ کی ذات کے مغایر ہیں اس لئے تعددِ قدماء متغائرہ لازم آئے گا بلکہ تعددِ وُجباء لازم آئے گا جیسا کہ متقدمین کے کلام سے اشارۃً اور متاخرین کے کلام سے صراحۃً معلوم ہوا ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ واجب الوجود وہ اللہ کی ذات وصفات ہیں غور کرو کہ جب نصاریٰ تین قدماء ماننے کی وجہ سے کافر ہو گئے تو اہل سنت و جماعت جو اللہ کے لئے آٹھ صفات مانتے ہیں یہ ان سے بڑے کافر ہوں گے۔

جواب!

یہ ہے کہ صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات کیونکہ اگر صفات عین ذات ہوں تو

ذات اور وصف کے درمیان ترادف لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ ذات کا مفہوم الگ ہے اور صفات کا مفہوم الگ ہے اور اگر صفات غیر ذات ہوں تو دو صورتیں ہیں یا تو قائم بالذات ہوں گی یا اللہ کے علاوہ کسی دوسری ذات کے ساتھ قائم ہوں گی اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں تو ہمارا قول لاھو ولا غیرہٗ ثابت ہو گیا لہٰذا جب صفات باری غیر ذات نہیں ہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء لازم نہیں آئے گا۔ (الجواہر البہیہ ص ۳۷۱)

عینیت اور غیریت کا مفہوم!

عینیت کا مفہوم دو چیزوں کا مفہوم میں متحد ہونا اور غیریت کا مفہوم دو چیزوں میں انفکاک ممکن ہو!

معتزلہ کا مذہب!

صفات باری میں یہ ہے کہ صفات باری عین ذات واجب ہیں واجب الوجود کے مفہوم سے زائد نہیں ہیں یعنی اللہ عالم تو ہے مگر صفت علم نہیں ہے۔

اہل سنت کا مذہب!

صفات باری میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں عین ذات واجب نہیں ہیں!

شرح عقائد ص ۵۲

والسمع وهي صفةٌ تتعلَّقُ بالمسموعاتِ والبصرُ صفةٌ تتعلّقُ بالمُبصَراتِ فتدرَكُ بهما إدراكاً تاماً لا على سبيلِ التخيُّلِ والتَّوهُّم ولا على طريقِ تأثُّرِ حاسَّةٍ وَوُصولِ هواءٍ ولا يَلزمُ من قِدَمِهِمَا قِدمُ المسموعاتِ والمبصَرات كما لا يلزم من قِدَم العلم والقدرةِ قدمُ المعلوماتِ والمقدوراتِ لأنَّهَا صفاتٌ قديمةٌ تحدثُ لَهَا تعلُّقاتٌ بالحوادثِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں!

(ب) مذکورہ عبارت کی مکمل تشریح کریں نیز تخیّل اور توہّم کی تعریف کریں۔

(الف) 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 اِن دونوں کا سمع اور بصر کے ذریعہ ادراکِ تام کے ساتھ ادراک کرلیا جاتا ہے نہ کہ تخیل اور توہم کے طریقہ پر اور نہ کسی حاسہ کے متاثر ہونے اور ہوا کے پہونچنے کے طریقہ 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 مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ صفات قدیمہ ہیں جن کے لئے حوادث کے ساتھ تعلقات پیدا ہوتے رہتے ہیں!

(ب) تشریح!

اللہ کی صفات ازلیہ کا بیان چل رہا ہے انہی میں سے سمع اور بصر ہے سمع کا تعلق مسموعات کے ساتھ اور بصر کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے اور اللہ کی سمع اور بصر سے مسموعات اور مبصرات کا ادراک تخیلی اور وہمی نہیں ہوتا بلکہ ادراکِ تام ہوتا ہے۔ برخلاف انسانوں کے کہ ان کی سمع اور بصر خراب بھی ہوسکتی ہے۔ اسی طرح انسانوں کی سمع سے مسموعات کا علم اس وقت ہوگا جب

ہوائے متکیف کان کے پردہ تک پہونچے 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 مگر اللہ کا علم ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا علم تو ایسا ہے کہ بغیر کسی واسطہ 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 لہٰذا مسموعات اور مبصرات بھی قدیم ہوں گے اس کا جواب دیا 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 لہٰذا جب تعلق حادث ہے تو ان کے نتیجہ میں جو مسموعات اور مبصرات پیدا ہوں گے وہ بھی حادث ہوں گے۔

تخیل اور توھم کی تعریف!

قال فی النبراس التخیّلُ هو ادراک الصورة المخزونة فی الخیال، والتوهم هوادراک المعانی الجزئیة الغیر المحسوسة الموجود فی المحسوسات!

شرح عقائد ص ۵۲

والإرادةُ والمشيَّةُ وهما عبارتانِ عن صفةٍ في الحيِّ تُوجِبُ تخصيصَ احدِ المقدورَيْنِ في أحدِ الأوقاتِ بالوقوعِ مع استواءِ نسبةِ القدرةِ الى الكلِّ وكونِ تعلّقِ العلم تابعاً للوقوعِ وفيما ذُكر تنبيةٌ على الرَّدِّ على من زَعَم أنَّ المشيَّةَ قديمةٌ والإرادةَ حادثةٌ قائمةٌ بذاتِ اللّٰهِ تعالیٰ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے!

(ب) مطلب لکھتے ہوئے قدرت ارادہ اور علم کے مابین فرق کو واضح کیجئے اور بتلائیے کہ زاعم کون ہے!

(الف) 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 جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

(ب) مطلب!

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 جبکہ 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 شی کے موجود ہونے یا نہ ہونے پر یکساں ہوتا ہے اور ارادہ کا تعلق ہوتا ہے احد المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیکر 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 ہو گئی دن میں پیدا کرنے پر تو گویا زید کے وجود کو عدم پر اور رات کے مقابلہ میں دن کو ترجیح دی اسی کا نام ارادہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ ارادہ صفت مرجّحہ ہے اسی طرح علم بھی ارادہ کے مغایر ہے کیونکہ علم وقوع کے تابع ہوتا ہے یعنی جب کوئی چیز واقع ہو گی تب ہی علم ہو گا 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!

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 کی صفت حادث ہے مصنف نے دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا اور کہا کہ یہ دونوں قدیم ہیں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ زاعم فرقۂ کرامیہ ہے۔

شرح عقائد ص ۵۸

وتحقيقُ الخلافِ بيننَا وبَيْنَهُم يَرْجِعُ إلىٰ إثبات الكلامِ النفسي ونفيه وإلاَّ فَنَحْنُ لانقولُ بقدمِ الالفاظِ والحروفِ وهم لايقولون بحدوث الكلامِ النفسي.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے!

(ب) کلام لفظی ونفسی کی وضاحت کرتے ہوئے بتلائیں کہ کلام کا اطلاق ان دونوں پر بطورِ حقیقت ہے یا ایک پر حقیقت کے طور پر دوسرے پر مجاز کے طور پر

(ج) اختلافی مسئلہ کا نام بتا کر اختلاف کی حقیقت کو اچھی طرح واضح کیجئے نیز اس سلسلہ میں اشاعرہ کی کی جو دلیل ہے اس کو پیش کیجئے۔

(الف) ترجمہ!

اور اختلاف کی تحقیق ہمارے اور ان کے درمیان کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی لی جانب راجع ہے ورنہ تو ہم بھی الفاظ اور حروف کو قدیم نہیں کہتے اور وہ (معتزلہ) کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے۔

(ب) کلام لفظی ونفسی کی وضاحت!

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

(ج) اختلاف کی حقیقت!

اختلافی مسئلہ کا نام مسئلہ خلقِ قرآن ہے اور اس اختلاف کی حقیقت کلام نفسی کو ثابت کرنے میں ہے کہ اللہ کے لئے کلامِ نفسی ثابت ہے یا نہیں اشاعرہ کہتے ہیں کہ ثابت ہے اور

معتزلہ کہتے ہیں کہ ثابت نہیں ہے دراصل کلام نفسی کی بات معتزلہ کی سمجھ میں نہ آئی وہ فقط کلام لفظی کے قائل ہوئے جس کو انہوں نے حادث کہا اور نہ وہ بھی کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں اور کلام لفظی کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ معتزلہ کے نزدیک کلام نفسی کوئی چیز نہیں ہے وہ فقط کلام لفظی کے قائل ہیں جو ان کے نزدیک حادث ہے اور اشاعرہ کلام نفسی کے قائل ہیں جو قدیم ہے ان کے نزدیک اور کلام لفظی حادث ہے!

اشاعرہ کی دلیل!

کلام نفسی کے ثابت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اجماع امت سے ثابت ہے اور انبیاء کے تواتر سے یہ بات منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور جب مشتق ثابت ہو گیا تو مشتق منہ یعنی کلام بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ مشتق منہ کے ثابت ہوئے بغیر مشتق کا ثابت ہونا محال ہے برخلاف کلام لفظی کے کہ وہ اللہ کے لئے ثابت نہیں ہے کیونکہ اگر کلام لفظی ثابت ہو جائے تو وہ ہے حادث لہٰذا اللہ تعالیٰ ہو جائیں گے محل حوادث اور محل حوادث بھی حادث ہوتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ حادث نہیں ہیں لہٰذا کلام نفسی کا ثبوت ہو گیا!

شرح عقائد ص ۵۹

وَهُوَ مكتوبٌ فى مَصَاحِفِنَا محفوظٌ فى قُلُوبنا مقروٌّ بالسِنَتِنَا مسموعٌ باٰذَانِنَا غيرَ حالٍّ فيها اى مع ذلك ليس حالاً فى المصاحف ولا فى القلوب ولا فى الألسنةِ ولافى الأذانِ بل هو معنى قديمٌ قائمٌ بذاتِ الله تعالىٰ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) اس عبارت میں معتزلہ کے جس شبہ کا جواب دیا گیا ہے پہلے اس کی وضاحت کیجئے پھر ماتن نے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی وضاحت کیجئے۔

(الف) ترجمہ!

اور وہ ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے ہمارے قلوب میں محفوظ ہے ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے ان میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں!

(ب) اعتراض!

یہ ہے کہ اے اشاعرہ تم سب اس بات پر متفق ہو کہ قرآن وہ ہے جو دو دفتیوں کے درمیان تواتر کے ساتھ ہم تک پہونچا ہے تو اس سے یہ بات صاف معلوم ہو رہی ہے کہ قرآن لکھا ہوا ہوگا زبانوں سے پڑھا جا سکے گا اور کانوں سے سنا جائے گا کیونکہ ان تینوں کے بغیر نقل ممکن ہی نہیں اور ظاہر ہے کہ کتابت قراءت اور سماع یہ سب حدوث کی علامت ہیں لہٰذا قرآن محل حوادث ہونے کی وجہ سے حادث ہوا نہ کہ قدیم۔

جواب! جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ قرآن مصاحف میں لکھا ہوا ہے زبانوں سے پڑھا جاتا ہے کانوں سے سنا جاتا ہے مگر اس کے باوجود جو اصل کلام نفسی ہے وہ نہ کانوں میں حلول کئے ہوئے ہے نہ دلوں میں اور نہ زبانوں میں بلکہ یہ حروف واصوات تو اس کلامِ نفسی پر دال ہیں خود کلام نفسی نہیں ہیں اور کلام نفسی کے مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش مکتوب ہیں وہ کلام نفسی پر دال ہیں اسی طرح الفاظ مخیلہ کے ذریعہ ہم اس کو محفوظ رکھتے ہیں اور اسی طرح ہم الفاظ مسموعہ کے ذریعہ اس کو سنتے ہیں اور الفاظ مسموعہ کے ساتھ ہماری زبانوں پر وہ جاری ہوتا ہے! خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ یہ سب چیزیں کلام نفسی پر دال ہیں خود کلام نفسی نہیں ہیں بلکہ کلام نفسی تو ایک معنیٰ قدیم ہے جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

شرح عقائد ص ۰ ۷

وروٴیۃ اللّٰہ تعالیٰ جائزۃٌ فی العقل.

(الف) امکان روٴیت باری کے سلسلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کے مسلک کی وضاحت کیجئے۔

(ب) معتزلہ کے استدلال لا تدرکہ الابصار کا جواب دیجئے۔

(الف)

اہل سنت کے نزدیک روٴیت باری دنیا وآخرت دونوں میں ممکن ہے مگر دنیا میں اس کا وقوع نہیں کیونکہ ان مادّی آنکھوں میں اتنی صلاحیت نہیں ہے کہ کوئی انسان دنیا میں ان آنکھوں سے اللہ کو دیکھ سکے، اور معتزلہ کے نزدیک اللہ کی روٴیت ممکن نہیں ہے نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں!

(ب) معتزلہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ الابصار پر الف لام استغراق کا نہیں ہے بلکہ عہدِ خارجی کا ہے، اور معہود کفار ہیں یعنی کفار کو روٴیت نہیں ہوگی فقط اہل ایمان کو ہوگی یا یوں کہہ لیجئے کہ آیت سلب عموم کے لئے ہے نہ کہ عموم سلب کے لئے سلب، عموم کا مطلب یہ ہے کہ حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی یعنی تمام آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں گی بلکہ بعض ہی دیکھ سکیں گی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت سے روٴیتِ باری ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا یہ فرمان مقامِ مدح میں ہے اور قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کی نفی کرکے اس کی تعریف کی جائے تو تعریف اس وقت ہوگی جب وہ چیز ممکن ہو اس سے معلوم ہوا کہ روٴیت باری ممکن ہے کیونکہ یہاں اللہ کی روٴیت کی نفی کی جارہی ہے اور نفی کرکے تعریف کی جارہی ہے لہٰذا تعریف تب ہوگی جب اللہ کی روٴیت ممکن ہو!

شرح عقائد ۲۷

وَتقريرُ الثانی أن موسیٰ علیه السلام قد سَأَلَ الرؤيةَ بقولهٖ رَبِّ اَرِنِی اَنْظُر الیک فَلَوْلَم تکن ممکنةً لکانَ طلبُها جهلاً بما یجوز فی ذات الله تعالیٰ وما لا یجوزُ أوسفهاً وعبثاً وطلباً للمحالِ والانبیاءُ منزَّهُوْنَ عن ذٰلک وأن اللّٰه تعالیٰ قد علَّقَ الرؤيةَ باستقرارِ الجبلِ وهوامرٌ ممکنٌ فی نفسهٖ والمعلَّقُ بالممکنِ ممکنٌ لأنَّ معناه الإخبارُ بثبوتِ المعلَّقِ عند ثبوتِ المعلقِ بهٖ والمحالُ لایثبتُ علی شیٔ من التقادیرِ الممکنةِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے!

(ب) زیر بحث مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کے مسلک کی وضاحت کرنے کے بعد مذکورہ دونوں دلیلوں کی تشریح کیجئے!

(الف) ترجمہ!

اور ثانی کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُر الیک سے رؤیت کا سوال کیا تو اگر رؤیت ممکن نہ ہوتی تو رؤیت کی طلب ان احکام سے جہالت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا یہ سفاہت اور لغو کام ہوگا اور محال کی طلب ہوگی حالانکہ انبیاء اس سے منزّہ ہیں اور اللہ تعالیٰ نے رؤیت کو پہاڑ کے ٹھہرنے پر معلق فرمایا اور استقرارِ جبل فی نفسہٖ امرِ ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لئے کہ تعلیق کے معنی معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے معلق بہٖ کے ثبوت کے وقت اور محال تقادیرِ ممکنہ میں سے کسی تقدیر پر ثابت نہیں ہوتا۔

(ب) معتزلہ کے نزدیک رؤیت باری ممکن نہیں ہے اور اہل سنت کے نزدیک ممکن ہے اسی امکان پر دلیل نقلی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن میں حضرت موسی علیہ السلام کی درخواست آئی ہے کہ اے میرے پروردگار مجھے اپنی ذات دکھلا دیجئے تاکہ میں اس کو دیکھ سکوں

اب دیکھئے موسیٰ علیہ السلام رؤیت باری کی درخواست کر رہے ہیں اور درخواست ممکن ہی چیز کی ہو سکتی ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ رؤیت باری ممکن ہے کیونکہ اگر رؤیت ممتنع ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو موسیٰ علیہ السلام کو معلوم نہیں کہ رؤیت ممتنع ہے پھر درخواست کر رہے ہیں تو ایک پیغمبر کا رؤیت کا طلب کرنا جہالت ہوگا اور اگر معلوم ہے کہ رؤیت ممتنع ہے پھر بھی درخواست کر رہے ہیں تو یہ فعلِ عبث ہے حالانکہ انبیاءِ کرام ان سب سے پاک ہیں لہٰذا ماننا پڑے گا کہ رؤیت باری ممکن ہے۔

دوسری دلیل! یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو اگر یہ تجلی کو برداشت کر کے اپنی جگہ پر ٹکا رہ جائے تو تم بھی مجھے دیکھ لوگے تو اللہ نے اپنی رؤیت کو استقرارِ جبل پر معلق کیا اور پہاڑ کا اپنی جگہ پر استقرار یہ امر ممکن ہے لہٰذا رؤیت بھی ممکن ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ المعلّق باالممکن ممکنٌ اور تعلیق کا مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ اگر معلق بہ کا تحقق ہو گیا تو معلق بھی ثابت ہوگا اور جو چیز محال ہوتی ہے وہ بہر صورت محال ہوتی اس کا ثبوت کسی طرح نہیں ہوتا ہے!

شرح عقائد ص ۷۵

واللّٰہ تعالیٰ خالقٌ لِأفعالِ العباد من الکفرِ والایمانِ والطاعةِ والعصیانِ لا کما زعمتِ المعتزلةُ أنَّ العبدَ خالقٌ لافعالہٖ وقد کانتِ الاوائلُ منھم یَتَحَاشَونَ عن إطلاقِ لفظِ الخالقِ ویکتفُونَ بلفظ المُوجِدِ والمُخترِعِ ونحوِ ذٰلک۔

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) اختلافی مسئلہ کا نام بتا کر اہل حق اور معتزلہ کے مابین جو اختلاف ہے اس کی وضاحت کیجئے۔

(ج) عبارت میں متقدمین و متاخرین معتزلہ کے جس اختلاف کی طرف اشارہ ہے

اس کی وضاحت کیجئے نیز فریقین کے دلائل تحریر کیجئے۔

(الف) ترجمہ!

اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال یعنی کفر و ایمان اور طاعت وعصیان کا خالق ہے ایسا نہیں 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 لفظ مُوجد اور مخترع اور اس کے مثل پر اکتفاء کرتے تھے!

(ب) اختلافی مسئلہ کا نام مسئلہ خلقِ 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 سلسلہ 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 بندے کے اچھے افعال کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور برے افعال کا خالق خود بندے ہے یا ایسے کہہ لیجئے کہ افعالِ اختیار یہ کا خالق بندہ ہے اور غیر اختیار یہ کا خالق اللہ ہے۔

(ج) شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ میں سے جو متقدمین ہیں وہ بندوں کے لئے لفظ خالق نہیں بولتے تھے بلکہ اس کی جگہ موجد و مخترع بولتے تھے مگر جب معتزلہ میں سے ابو علی جبائی آیا تو اس نے کہا کہ جو بھی لفظ کہو سب کے معنی ایک ہیں یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالنا اسی وجہ سے جُبّائی کے زمانے سے بندوں کے لئے خالق کا لفظ بولنا شروع ہو گیا۔

فریقین کے دلائل! اہل حق کی ایک دلیل یہ ہے کہ ارشاد باری ہے خالق کلِّ شیٔ یعنی اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور افعال عباد بھی شیٔ میں داخل ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے۔

دوسری دلیل! افمن یخلق کمن لا یخلق اس سے بھی معلوم ہوا کہ خالقیت کی صفت ذات باری کے لئے مخصوص ہے بندہ کسی چیز کا خالق نہیں اور جب بندہ کسی 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 ہوا فرق ہے کہ اول حرکت ماشی کی اختیاری ہے اور دوسری غیر اختیاری ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ پہلی حرکت کا خالق خود بندہ ہے اور دوسری حرکت کا اللہ تعالیٰ ہے۔

شرح عقائد ص ۹۲

والمقتولُ مَيِّتٌ بأَجلِہٖ ای الوقتِ المقدَّرِ لموتہٖ لا کمازعم بعضُ المعتزلۃِ من انَّ اللّٰہ تعالیٰ قد قطع علیہ الأجلَ لنا أنَّ اللّٰہ تعالیٰ قد حکم بآجال العباد علی ما علِمَ من غیر تردُّدٍ وبانَّہٗ اذا جاء اجلھم لا یستأخرون ساعۃ ولا یستقدمون.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے اہل حق اور معتزلہ کے اختلاف کو مع دلائل لکھیں اور یہ بتلائیں کہ تقدیر معلّق مُبرم ہوتی ہے یا نہیں قول محقق لکھیں۔

(الف) 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 کی اجل کا خاتمہ کر دیا ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے مطابق بندوں کی اجل کا فیصلہ فرما دیا ہے بغیر کسی تردد کے اور اس بات کا بھی فیصلہ فرما دیا کہ جب لوگوں کی موت کا مقررہ وقت آ جائے گا تو ایک گھڑی بھی نہ تاخیر ہو سکتی ہے اور نہ تقدیم!

(ب) مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کی موت کا ایک وقت مقرر ہے جو اللہ کے علم میں ہے بغیر کسی تردد کے اس میں نہ تقدیم ہو سکتی ہے اور نہ تاخیر، اسی طرح مقتول ہے۔ اہل حق کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اس وقت میں ہوتی ہے جو اس کے لئے علم الٰہی میں مقرر تھا مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اس کی اجل پر نہیں ہوئی بلکہ اس سے پہلے ہو گئی اللہ نے قاتل کو اس کے قتل پر

قدرت دے کر اس کی اجل کو ختم کر دیا اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنی اجل تک زندہ رہتا،

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے ہی بندوں کی موت وحیات کا فیصلہ کر چکا ہے بغیر کسی تردد کے اور قرآن سے ثابت ہے کہ جب وقت مقررہ آتا ہے تو نہ اس میں کچھ تاخیر ہوسکتی ہے اور نہ تقدیم بلکہ اپنے وقت مقررہ پر موت آئے گی۔

معتزلہ کی دلیل! یہ ہے کہ حدیث میں ہے لا یردُّ القضاءَ الا الدّعاءُ ولا یزید فی العمر الا البرّ، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دعاء اور نیکی سے عمر میں تبدیلی ہوتی ہے ایسے ہی یہاں بھی ہے کہ یہ اس کا وقت مقرر نہیں ہے بلکہ قاتل کے قتل سے وہ مر گیا۔

کیا تقدیر معلق ومبرم ہوتی ہے یا نہیں! اللہ کے علم کی طرف نسبت کے اعتبار سے تقدیر صرف مبرم ہوتی ہے البتہ فرشتوں کے علم کے اعتبار سے معلق ومبرم کی یہ تقسیم ہے (مرقات وحاشیہ ابوداؤد)

شرح عقائد ص ۹۴

والحرامُ رزقٌ لانَّ الرزقَ اسمٌ لِمَا یسوقُہُ اللّٰہ تعالیٰ إلیٰ الحیوان فَیاکلُہٗ وذٰلک قد یکونُ حلالاً وقد یکون حراماً وھٰذا أولیٰ من تفسیرہٖ بما یَتغذّی بہٖ الحیوانُ لخلوّہٖ عن معنی الإضافۃِ الیٰ اللّٰہ تعالیٰ مع أنہ معتبرٌ فی مفھوم الرزق وعند المعتزلۃِ الحرامُ لیس برزقٍ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) مطلب لکھتے ہوئے مع أنہ معتبر فی مفھوم الرزق کو خاص طور پر مدلل لکھئے نیز معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب لکھئے۔

(الف) ترجمہ!

اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق نام ہے اس چیز کا جس کو اللہ تعالیٰ بھیجے حیوان کی طرف پس وہ اس کو کھالے اور یہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام اور رزق کی یہ تفسیر اولیٰ ہے اس تفسیر

سے کہ رزق وہ چیز ہے جس کے ذریعہ حیوان غذا حاصل کرے اس کے خالی ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی جانب اضافت سے حالانکہ اضافت رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے۔

(ب) مطلب!

یہاں سے ماتن ایک اختلافی مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ حرام رزق ہے یا نہیں ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ حرام رزق نہیں ہے اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ حرام بھی رزق ہے چنانچہ اشاعرہ رزق کی یہ تفسیر کرتے ہیں کہ رزق وہ چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کے لئے مہیا فرمائی ہے اور حیوان اس کو کھاتا ہے اور ایسی چیزیں حلال بھی ہوتی ہیں اور حرام بھی ہوتی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ یہ تعریف جس طرح حلال کے اوپر صادق آتی ہے اسی طرح حرام کے اوپر بھی صادق آتی ہے اور دوسری تفسیر یہ کی کہ رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ دوسری تعریف سے پہلی تعریف اچھی ہے کیونکہ دوسری تعریف میں رزق کی اضافت اللہ کی طرف نہیں کی گئی حالانکہ رزق کی تعریف میں اضافت الی اللہ معتبر ہے یعنی جو چیز بھی رزق ہوگی اللہ کی طرف منسوب ہوگی کیونکہ اللہ کے سوا کوئی رازق نہیں کہ اس کی طرف رزق کی نسبت کی جائے۔ إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ!

معتزلہ کی دلیل!

یہ ہے کہ اگر حرام رزق ہو تو چونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف اضافت معتبر ہے اس لئے حرام اللہ کی طرف منسوب ہوگا اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی لہٰذا حرام قبیح نہ ہوا اور جو چیز قبیح نہ ہو اس کا استعمال کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوتا حالانکہ حرام کا قبیح نہ ہونا اور اس کے مرتکب کا مستحقِ ذم و عقاب نہ ہونا باطل ہے لہٰذا حرام کا رزق ہونا بھی باطل،

جواب!
یہ ہے کہ مرتکب حرام اس بناء پر مستحق ذم وعقاب ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ کرنا جائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔

شرح عقائد ۱۰۰

وأنكرَ عذابَ القبر بعضُ المعتزلةِ والروافضِ لأنّ الميّتَ جمادٌ لاحيوةَ لَهُ ولا إدراكَ فتعذيبُهُ محالٌ والجوابُ أنّهُ يجوزُ أن يخلقَ اللّٰهُ تعالىٰ في جميع الاجزاءِ أوفي بعضِها نوعاً من الحيوة قدرَما يُدرِكُ ألمَ العذاب او لذّةَ التنعيم وهٰذا لايستلزم إعادةَ الروح الى بدنهٖ ولا أن يتحرّكَ ويضطرِبَ أويُرىٰ أثرُ العذاب عليه،

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) مطلب لکھتے ہوئے اعتراض اور مذکورہ جواب کی وضاحت کریں۔ نیز عذاب قبر کے ثبوت پر دلائل لکھیں!

(الف) ترجمہ!
اور انکار کیا ہے عذاب قبر کا بعض معتزلہ اور بعض روافض نے اس لئے کہ میت بے جان ہے جس میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک تو اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی کوئی قسم اس طرح پیدا کردے کہ وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی جانب روح کے لوٹانے کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اس کو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے۔

(ب) مطلب!
مطلب یہ ہے کہ قبر میں مردہ کو جو عذاب ہوتا ہے یا تنعیم کی لذت حاصل ہوتی ہے وہ

ثابت ہے مگر بعض معتزلہ اور بعض روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میت میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک ہے وہ تو بے جان اور بے حس جسم ہے تو اس کو عذاب و تنعیم سے کیا فائدہ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہیں کہ وہ میت کے تمام اجزاء یا بعض اجزاء میں اتنی حیات پیدا کر دیں جس سے وہ عذاب کی مشقتوں اور تنعیم کی لذتوں کا ادراک کر سکے اور اس حیات کے متحقق ہونے کی وجہ سے یہ ضروری نہیں کہ وہ حرکت بھی کرے اور تکلیف کی وجہ سے مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے۔

عذابِ قبر کے ثبوت پر دلائل!

ایک دلیل یہ ہے کہ عذابِ قبر امرِ ممکن ہے جس کی مخبر صادق نے خبر دی ہے اور مخبر صادق جس امرِ ممکن کی خبر دے وہ صحیح ہے اور اس پر ایمان لانا بغیر کسی تاویل کے فرض ہے دوسری دلیل حدیث ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا استنزھوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه، دوسری حدیث اذا أقبر الميت اتاه ملكان اسودان از رقان يقال لا حدهما المنكرُ وللآخر النكير،

شرح عقائد ص ۱۰۱

وأنكرهُ الفلاسفةُ بناءً على امتناعِ إعادةِ المعدوم بعينهٖ وهو مع أنَّهُ لا دليلَ لهم عليه يُعتدُّ بهٖ غيرُ مُضِرٍّ بالمقصود لأنَّ مرادَنا أنَّ اللّٰهَ تعالىٰ يَجمَعُ الأجزاءَ الأصليّةَ للانسانِ ويُعيدُ روحَهُ اليه سواءٌ سُمِّيَ ذٰلك إعادةَ المعدوم بعينهٖ أو لم يُسمَّ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب) مطلب لکھتے ہوئے بتلائیں کہ فلاسفہ امتناع اعادۂ معدوم بعینہٖ پر کیا دلیل پیش کرتے ہیں اور یہ بتلائیں کہ اجزاء اصلیہ سے کیا مراد ہے۔

(الف) ترجمہ!

اور فلاسفہ نے بعث کا انکار کیا ہے بناء کرتے ہوئے معدوم کے بعینہ اعادہ کے ممتنع ہونے پر اور یہ بات باوجودیکہ ان کے پاس اس پر کوئی معتدبہ دلیل نہیں ہے مقصود کے لئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرے گا اور انسان کی جانب اس کی روح کو لوٹا دیگا خواہ اس کا نام بعینہ معدوم کا اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔

(ب) مطلب!

مسئلہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد دوبارہ انسان حساب وکتاب اور جزاوسزا کے لئے زندہ ہوں گے یا نہیں اہل حق تو بعث کو برحق مانتے ہیں مگر فلاسفہ اپنی کوتاہ نظر کی وجہ سے بعث اور معاد جسمانی کا انکار کرتے ہیں کیونکہ معاد جسمانی میں معدوم کا اعادہ لازم آتا ہے اور معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہے شارح کہتے ہیں کہ اگرچہ فلاسفہ کے پاس اپنے دعویٰ پر کوئی لائق اعتماد دلیل نہیں ہے اس کے باوجود ان کی بات ہمارے مقصود کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ ہم اعادۂ معدوم کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر دوبارہ اس میں روح لوٹا دیں گے اور یہ معدوم کے اعادہ کے قبیل سے نہیں ہے اب چاہے تم اس کا نام اعادۂ معدوم رکھو یا کچھ اور رکھو، اور منکرین کی دلیل یہ ہے کہ معدوم اشارۂ عقلیہ کو قبول نہیں کرتا لہٰذا اس پر امکان عود کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا۔

اجزاء اصلیہ سے مراد انسان کے بدن کا وہ حصہ جو اول پیدائش سے آخر عمر تک رہتا ہے۔

شرح عقائد ۱۰٦

والکبیرۃُ لا تُخرجُ العبدَ المؤمنَ من الایمان ولاتُدخلُہٗ فی الکفرِ.

(الف) زیر بحث مسئلہ میں اہل سنت معتزلہ اور خوارج کے مسلک کی مع دلائل وضاحت کرنے کے بعد بتائیے کہ یہاں کبیرہ سے کون سے گناہ مراد ہیں نیز کبیرہ کی تعریف کیجئے۔

(الف)

مسئلہ یہ ہے کہ مومن گناہ کبیرہ کرنے کے بعد مومن ہی رہتا ہے یا ایمان سے خارج ہو جاتا ہے اس سلسلہ میں اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ ارتکابِ کبیرہ کے بعد بھی وہ مومن رہتا ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ مومن نہیں رہتا اور کافر بھی نہیں ہوتا لیس بمومن ولا کافر، اور خوارج کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے۔

اہل سنت کی دلیل!

چونکہ ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت فقط تصدیقِ قلبی ہے اور گناہِ کبیرہ کی وجہ سے وہ تصدیقِ قلبی ختم نہیں ہو جاتی جو ایمان کے منافی ہے لہٰذا وہ مومن ہی رہے گا، اسی طرح اگر غلبۂ شہوت کی وجہ سے زنا وغیرہ کرلے تو یہ بھی تصدیق کے منافی نہیں ہے،

دوسری دلیل!

حدیث ہے: من مات وھو یعلم انہٗ لا إلہ الاّ اللّٰہ دخل الجنۃ. (مسلم)

تیسری دلیل!

یاایُّھَا الذین آمنوا توبوا الی اللّٰہ توبۃً نصوحاً.

وجہ استدلال یہ ہے کہ توبہ گناہ کے بعد ہوتی ہے مگر اس کے باوجود ان کو اہل ایمان کہا گیا معلوم ہوا کہ گناہ کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

معتزلہ کی دلیل!

یہ ہے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے مگر آگے اختلاف ہے اہل سنت نے اسے مومن کہا اور خوارج نے اسے کافر کہا اور حسن بصری نے منافق کہا لہذا ہم نے مختلف فیہ کو چھوڑ کر متفق علیہ کو لے لیا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے مومن نہ ہونے پر آیت سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں۔ افمن كان مومنا كمن كان فاسقاً۔

خوارج کی دلیل!

نصوص ظاہرہ سے استدلال ہے مثلاً ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون، وجہ استدلال یہ ہے کہ یہاں عدم حکم سے عدم عمل مراد ہے اور آیت مذکورہ کی رو سے اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں لہذا ثابت ہوگیا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے

اسی طرح ایک حدیث ہے من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر

(اور یہاں گناہ کبیرہ سے وہ گناہ مراد ہیں جو کفر کے علاوہ ہیں۔)

گناہ کبیرہ کی تعریف!

كلُّ معصيةٍ فيها حدٌّ في الدنيا أو وعيدٌ في الآخرة وقيل كل محرم كبيرة. (لوائح الانوار البهيه ص ۳۰۹)

شرح عقائد ص ۱۱۹

فاعلم أنَّ الایمانَ فی الشرع ھو التصدیقُ بما جاء بہٖ من عنداللّٰہ تعالیٰ ای تصدیقُ النبیِّ بالقلب فی جمیعِ ما علم بالضرورۃ مجیئُہٗ بہٖ من عنداللّٰہ تعالیٰ اجمالاً و الاقرارُ بہٖ ای باللسان إلا أنَّ التصدیقَ رکنٌ لا یحتملُ السقوط اصلاً والاقرارُ قد یَحتملُہٗ کمافی حالۃ الإکراہِ.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے۔

(ب) ایمان کے لغوی معنی بیان کرنے کے بعد شرعی تعریف میں جو اختلاف ہے اس کو بیان کیجئے۔

(ج) ایمان گھٹتا بڑھتا ہے یا نہیں اگر نہیں بڑھتا ہے تو ان نصوص کی کیا توضیح ہوگی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان بڑھتا ہے۔

(الف) ترجمہ!

تو جان لو کہ شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپؐ اللہ کے پاس سے لائے یعنی ان تمام باتوں میں دل سے نبی کی اجمال طور پر تصدیق کرنا ہے جن کو آپؐ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے۔ اور زبان سے اقرار کرنا مگر یہ کہ تصدیق ایسا رکن ہے جو کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراہ کی حالت میں۔

(ب) ایمان کے لغوی معنی!

ایمان باب افعال کا مصدر ہے امن دینے کے معنی میں مگر شارح کے نزدیک ایمان کے لغوی معنی تصدیق کے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ ایمان عرف عام میں تصدیق کے معنی میں مستعمل ہے اور ایمان شرعی کے بارے میں اختلاف ہے، مختصراً عرض یہ ہے کہ ماترید یہ فقہاء اور جمہور متکلمین کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے البتہ دنیا میں اجراء احکام کے لئے اقرار شرط

ہے۔

اشاعرہ معتزلہ خوارج اور جمہور محدثین کے نزدیک ایمان تین چیزوں کا مجموعہ ہے اقرار باللسان تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان اور فقہ اکبر میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ایمان تصدیق قلبی اور اقرار دونوں کا نام ہے مگر صحیح یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک بھی ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے جیسا کہ علامہ ابن ہمام نے صراحت کی ہے،

الایمان یزید وینقص ام لا!

نفس ایمان نہ گھٹتا ہے اور نہ بڑھتا ہے اور جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے وہاں مومن بہ کے اعتبار سے ایمان کی زیادتی مراد ہے یعنی صحابہؓ کرام ان تمام باتوں پر اجمالی طور پر ایمان لے آتے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کی طرف سے لے کر آئے پھر بعد میں جب یکے بعد دیگرے فرائض نازل ہوتے تو ان پر تفصلاً ایمان لاتے مثلاً نماز فرض ہوئی اس پر ایمان لائے، زکوٰۃ فرض ہوئی پھر اس پر ایمان لائے اور یہ تفصیلی تصدیق ایمان میں زیادتی ہے اجمالی تصدیق کے مقابلہ میں۔ یا یہ کہہ لیجئے کہ جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے وہاں ایمان کامل کے اعتبار سے ہے ورنہ نفس ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی ہے۔

(فائدہ!)

نفس ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی ہے اسی وجہ سے ایمانی کایمان جبرئیل کہنا جائز ہے کیونکہ حضرت جبرئیلؑ جن مومن بہ پر ایمان لائے ہم بھی ان پر ایمان لائے البتہ لفظ مثل استعمال کرنا جائز نہیں ہے یعنی مثل ایمانِ جبرئیل کہنا جائز نہیں ہے۔

(فائدہ) معتزلہ وخوارج کے نزدیک تینوں ایمان کے لئے لازمی اجزا ہیں اگر ایک بھی جزء فوت ہوگیا تو ایمان ہی فوت ہو جائے گا مگر جمہور محدثین کے نزدیک ایسا نہیں بلکہ تصدیق بالجنان اصل ہے اور باقی رکن زائد ہیں اگر وہ دونوں فوت بھی ہو جائیں تو انسان مومن ہی رہے گا۔

شرح عقائد ص ۱۴۴

وكراماتُ الأولياءِ حقٌّ والوليُّ هو العارفُ باللّٰه تعالى وصفاته حسبَ مايمكنُ المواظبُ على الطاعاتِ المُجتنبُ عن المعاصي المعرِضُ عن الانهماك في اللذّاتِ والشهواتِ.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے۔

(ب) کرامت معجزہ اور استدراج کی تعریف کرنے کے بعد ان کے باہمی فرق کو واضح کیجئے، اور کرامت کے حق ہونے کی دلیل لکھئے۔

(الف) ترجمہ!

اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جو اللہ اور اس کی صفات کی بقدر امکان معرفت رکھتا ہو طاعات کا پابند ہو گناہوں سے بچنے والا ہو لذتوں اور شہوتوں کے اندر انہماک سے اعراض کرنے والا ہو۔

(ب) کرامت!

وہ خلاف عادت چیز جو کسی ایمان والے کے ہاتھ پر 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 لئے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ کرامت کبھی ولی کے علم اور قصد کے بغیر صادر ہو جاتی ہے اور معجزہ کا ظہور نبی کے علم اور قصد کے بعد ہوتا ہے۔

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 پر ظاہر ہو تو وہ کرامت ہوگی اور اگر فاسق یا کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو وہ استدراج ہے۔

کرامت کے حق ہونے کی دلیل!

کرامت کے حق ہونے کی دلیل کرامتوں کا تواتر کے ساتھ منقول ہونا ہے دورِ صحابہ اور دورِ تابعین میں الگ الگ بزرگ کی کرامت یہ خبر واحد ہے مگر ان سب کو ملا کر جو معنی مشترک نکلے گا وہ خبر متواتر ہے اور کرامت کے حق ہونے کے لئے صرف یہی دلیل کافی ہے نیز قرآن سے اس کا وقوع ثابت ہے کہ حضرت مریمؑ کے پاس غیر موسمی پھل آتے تھے اور یہ کرامت ہے اسی طرح حضرت جبرئیل علیہ السلام کے گریبان میں پھونک مارنے سے ان کا امید سے ہو جانا یہ بھی کرامت ہے۔

شرح عقائد ص ۱۴۹

وأمّا نحنُ فقد وجدنَا دلائلَ الجانِبَينِ متعارضةً ولَم نجدْ هٰذِهِ المسألةَ ممّا يتعلقُ بهٖ شيٌ من الاعمالِ اويكون التوقُّفُ فيه مُخِلًّا بشيءٍ من الواجبات والسلفُ كانوا متوقِّفينَ في تفضيل عثمانؓ حيثُ جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيلَ الشيخين ومحبَّةَ الختنينِ.

(الف) عبارت با اعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے۔

(ب) مطلب بیان کرتے ہوئے بتائیے کہ شارح کی بات کہاں تک درست ہے، کیا اس مسئلہ میں تمام لوگ توقف کرتے تھے یا بعض۔

(الف) ترجمہ!

اور بہر حال ہم نے فریقین کے دلائل متعارض پائے اور ہم نے اس مسئلہ کو ان چیزوں میں سے نہیں پایا کہ جس کے ساتھ اعمال میں سے کچھ متعلق ہو یا اس کے اندر توقف کسی واجب میں مخل ہو اور سلف حضرت عثمانؓ کو فضیلت دینے میں توقف کرتے تھے اس حیثیت سے کہ انہوں نے اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے قرار دیا ہے۔ شیخین کو فضیلت دینا اور ختنین سے محبت کرنا۔

(ب) مطلب!

شارحؒ فرماتے ہیں کہ شیخین کی فضیلت تمام صحابہ پر یہ تو مسلّم ہے مگر یہ بات کہ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ سے افضل ہیں یا نہیں تو اس بارے میں ہم نے اہل سنت والجماعت اور شیعوں کے دلائل متعارض پائے لہٰذا فضیلت کیسے ہو سکتی ہے اور چونکہ اس مسئلہ کا تعلق اعمال سے نہیں ہے بلکہ اعتقاد سے ہے اور اعتقاد میں ظن سے کام نہیں چلتا بلکہ دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے اس وجہ سے اس مسئلہ میں توقف بہتر ہے کیونکہ ہمارے سلف نے بھی توقف کیا ہے کیونکہ انہوں نے تفضیل الشیخین اور محبۃ الختنین کو اہل سنت والجماعت کی علامت قرار دیا ہے اور ایسا بھی نہیں ہے کہ توقف کسی واجب شرعی میں خلل انداز ہو لہٰذا توقف ہی بہتر ہے۔ مگر شارح کا یہ کہنا کہ فریقین کے دلائل متعارض ہیں اس میں ضعف ہے کیونکہ اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور اہل تشیّع کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں اسی طرح شارح نے آگے انصاف کی بات کہی ہے وہ بھی انصاف سے بعید ہے کیونکہ اہل سنت کے نزدیک مدار فضیلت کثرت ثواب پر ہے نہ کہ کثرت فضائل پر اور شارحؒ نے جو یہ کہا ہے اس مسئلہ میں سلف توقف فرماتے تھے وہ بعض لوگ ہیں تمام سلف توقف نہیں فرماتے تھے۔)

شرح عقائد ص ۱۵۶

ولایُشترطُ فی الامام ان یکونَ معصوماً واحتجَّ المخالفُ بقولہٖ تعالیٰ لاینالُ عہدی الظالمین وغیرُ المعصوم ظالمٌ فلاینالُہٗ عہدُ الإمامۃ والجوابُ المنعُ فإنَّ الظالمَ من ارتکبَ معصیۃً مُسقطۃً للعدالۃ مع عدم التوبۃِ والاصلاحِ فغیرُ المعصوم لایلزمُ أن یکونَ ظالماً.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب) فریق مخالف کی مذکورہ دلیل اور اس کے جواب کی وضاحت کریں اور بتائیں کہ عصمت کی حقیقت کیا ہے۔

(الف) ترجمہ!

اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے اور استدلال کیا ہے مخالف نے اللہ تعالیٰ کے فرمان لاینال عہدی الظالمین سے اور غیر معصوم ظالم ہے لہٰذا اس کو عہد امامت حاصل نہیں ہوگا، اور جواب تسلیم نہ کرنا ہے اس لئے کہ ظالم تو وہ ہے جو ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کرنے والے ہیں توبہ اور اصلاح کے نہ ہونے کے ساتھ لہٰذا غیر معصوم لازم نہیں ہے کہ وہ ظالم ہو۔

(ب) فریق مخالف کی دلیل!

اہل تشیع کے یہاں چونکہ امام کا معصوم ہونا شرط ہے اس لئے وہ دلیل دیتے ہیں کہ غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہد امامت کا اہل نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لاینال عہد الظالمین یعنی ظالموں کو میرا عہد امامت نہیں ملے گا معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہوسکتا بلکہ امام کے لئے عصمت شرط ہے۔

جواب!

جواب یہ ہے کہ آپ کی بات کہ غیر معصوم ظالم ہے تسلیم نہیں ہے کیونکہ ظالم تو وہ شخص ہے جو ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جس کی وجہ سے عدالت ساقط ہو جائے اور پھر وہ توبہ اور اصلاح کے ذریعہ تدارک نہ کرے لہٰذا غیر معصوم کے لئے ظالم ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ غیر معصوم سے گناہ کا صدور ہو جائے لیکن وہ توبہ یا اعمال صالحہ کے ذریعہ اس کا تدارک کر دے تو وہ معصوم بھی نہ ہوا اور نہ ظالم ہوا۔

عصمت کی حقیقت!

عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ کا خلق نہ فرمائے اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ یعنی معصوم کے اندر گناہ کا خلق نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ پر قدرت ہوگی لہٰذا عصمت منافی اختیار نہیں ہے۔

شرح عقائد ص ۱۶۲

وما نُقِلَ من النبى عليه السلام من اللعن لبعضٍ من اهل القبلة فَلِمَا انهٗ يَعْلَمُ من احوال الناس مالا يعلَمُهٗ غيرُهٗ وبعضُهم اَطلَقَ اللعنَ عليه لِمَا انهٗ كَفَرَ حين اَمرَ بقتل الحسينؓ واتفقوا على جواز للّعنِ على من قَتلَهٗ او اَمرَبهٖ اوأجازَهٗ ورَضِىَ بهٖ والحقُ اَنَّ رِضا يَزِيدَ بقتل الحسينؓ واستبشارَهٗ بذالك وإهانةَ اهل بيتِ النبى صلى اللّٰه عليه وسلم ممّا تواترَ معناهُ وإن كان تفاصيلُه آحاداً.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے۔

(ب) مطلب لکھتے ہوئے بتائیے کہ شارح نے یزید پر جولعنت بھیجی ہے اس باب میں قول حق کیا ہے مع دلائل لکھیں۔

(الف) ترجمہ!

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت کرنا منقول ہے تو یہ اس وجہ سے ہے کہ آپ لوگوں کے احوال کو ایسے جانتے تھے جس کو آپ کا غیر نہیں جانتا ہے اور بعض علماء نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ کافر ہو گیا تھا جب اس نے حضرت حسینؓ کے قتل کا حکم دیا اور علماء نے اتفاق کیا ہے لعنت کے جواز پر اس شخص پر جس نے حضرت حسینؓ کو قتل کیا یا ان کے قتل کا حکم کیا یا اس کی اجازت دی اور اس سے راضی ہوا اور حق بات یہ ہے کہ یزید کا راضی ہونا حضرت حسینؓ کے قتل سے اور اس سے اس کا خوش ہونا اور اہل بیت کی اہانت کرنا ان چیزوں میں سے ہے جس کے معنی متواتر ہیں اگرچہ اس کی تفاصیل آحاد ہیں۔

(ب) مطلب!

اس سے پہلے شارح نے بیان کیا کہ علماء نے لعنت کرنے سے منع کیا ہے یزید وغیرہ پر کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع کیا ہے اب سوال یہ ہے کہ اہل

قبلہ پر لعنت کرنے سے منع کیا گیا ہے حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت منقول ہے تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ ایسے حالات کا علم ہوسکتا ہے جو دوسروں کو نہیں ہوسکتا ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ ان کی موت علی الکفر کا علم ہوگیا ہو لہٰذا یہ لعنت اہل قبلہ پر نہ ہوئی بلکہ کفار پر ہوئی اور جس کی موت علی الکفر کا علم ہو اس پر لعنت کرنا صحیح ہے۔ اسی طرح شارحؒ نے یزید کے کفر کو ثابت کر کے اس پر لعنت کو جائز قرار دیا کیونکہ اس نے حضرت حسینؓ کے قتل کا حکم دیا اس وجہ سے وہ کافر ہوگیا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے مگر شارحؒ کی یہ تحقیق صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح قول یہ ہے کہ یزید نے حضرت حسینؓ کے قتل کا حکم نہیں دیا اور اگر حکم دینا ثابت بھی ہوجائے تب بھی کفر ثابت نہیں ہوگا کیونکہ یہ دنیوی عداوت کی وجہ سے ہے جو گناہ کبیرہ ہے کفر نہیں ہے ان کا قاتل عبداللہ بن زیاد ہے اور اس کے اس فعل پر یزید کی نکیر بھی ہے اور یزید کی نکر کرنا اس فعل پر دلیل ہے اس بات کی کہ یزید نے قتل کا حکم نہیں دیا، لہٰذا بغیر تحقیق کے کسی مومن کی جانب کفر کو منسوب کرنا جائز نہیں ہے۔

(فائدہ!)

جس شخص کی موت علی الکفر کا علم نہ ہو اس پر لعنت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے اگر کوئی شخص کسی پر لعنت کرتا ہے اور وہ اس کا مستحق نہیں ہے تو وہ لعنت کرنے والے پر لوٹ آتی ہے لہٰذا لعنت کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے واللہ أعلم وعِلمُهٗ أتم وأحکم۔

﴿سوال﴾ حکم کی لغوی و اصطلاحی تعریف کیجئے؟

﴿جواب﴾ حکم کہتے ہیں ایک چیز کی نسبت کرنا دوسری چیز کی طرف ایجابی ہو یا سلبی ہو اصطلاحی تعریف اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو مکلّف بندوں کے افعال کے ساتھ متعلق ہو اس فعل کو طلب کر کے یا اس سے منع کر کے یا اختیار دیکر!

﴿سوال﴾ علم کلام کی تدوین کی ضرورت کیوں پیش آئی!

﴿جواب﴾ جب تابعین کا زمانہ گذرا تو نئے نئے فرقے وجود میں آئے اور لوگوں کی رائے میں اختلاف ہوا لوگ بدعت کی طرف مائل ہو گئے اور نئی چیز کو دین میں داخل کرنے لگے جب یہ مسئلہ حد تک بڑھا تو بڑے بڑے علماء اور مجتہدین نے سوچا کہ مسلمانوں کے عقائد کی حفاظت کی جائے تو انہوں نے اپنے اجتہاد کے ذریعہ نصوص سے مسائل نکالے جس کے نتیجہ میں تین قسم کے علم وجود میں آئے (۱) علم فقہ (۲) علم اصول فقہ (۳) علم کلام!

﴿سوال﴾ وجدان حدس اور تجربہ کی تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ وجدان ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ باطنی معانی کا ادراک ہوتا ہے جیسے بھوک کا احساس ہونا!

حدس! ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ مطلوب علمی کی طرف بغیر تفکر کے ذہن منتقل ہو جائے جیسے نور القمر مستفاد من الشمس!

تجربہ! ایک چیز کو چند بار کیا جائے اور نتیجہ ایک ہی حاصل ہو جیسے سقمونیا یہ مسہل ہوتی ہے!

﴿سوال﴾ کیا رسول کے لئے نئی کتاب کا ہونا ضروری ہے؟

﴿جواب﴾ تفتازانی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ نئی کتاب کا ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد (۳۱۳) ہے اور کتابوں کی تعداد (۱۰۴) ہے مگر کچھ لوگ کہتے ہیں کہ نئی کتاب کا ہونا ضروری ہے وہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ بعض کتابیں مکرر نازل ہوئیں ہیں لہٰذا اس اعتبار سے سب رسولوں پر تقسیم صحیح ہو جائے گی اور دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

﴿سوال﴾ خبر متواتر کی جامع تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ خبر متواتر وہ خبر ہے جس کو اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو اور یہ تعداد ہر دور میں باقی رہے اور اس خبر کا منتہا امر حسی ہو۔

﴿سوال﴾ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے لہٰذا نصاریٰ کا حضرت عیسیٰؑ کے قتل کے بارے میں خبر دینا اسی طرح یہود کا حضرت موسیٰؑ کے دین کے ابدی ہونے کی خبر دینا اس سے بھی علم یقینی حاصل ہوگا کیونکہ یہ خبر متواتر ہے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰؑ قتل کر دیئے گئے اور دین موسوی ابدی ہے!

﴿جواب﴾ خبر متواتر کے لئے علم یقینی یہ شرط ہے کہ مخبرین کی مذکورہ تعداد، ہر دور میں باقی رہے حالانکہ ابتداء میں عیسیٰؑ کے قتل کے بارے میں مخبرین کی تعداد کم تھی اسی طرح یہود کے بارے میں ہے کہ درمیان میں تعداد کم ہو گئی تھی!

﴿سوال﴾ خبر متواتر اور خبر رسول میں کیا فرق ہے؟

﴿جواب﴾ فرق یہ ہے کہ اول سے علم بدیہی حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے۔

﴿سوال﴾ الہام کی لغوی واصطلاحی تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ الہام کے لغوی معنی اعلام کے ہیں۔

اصطلاحی تعریف غیر محسوس چیزوں کو دل میں ڈالنا فیضانِ الٰہی کے طریقہ پر!

﴿سوال﴾ موالید ثلاثہ کیا ہیں!

﴿جواب﴾ حیوان نباتات اور معدن!

﴿سوال﴾ قدیم بالذات اور حادث بالزمان کی تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ قدیم الذات جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو حادث بالزمان جس پر عدم طاری ہوا ہو!

﴿سوال﴾ مثل مقدور عبد اور نفس مقدور عبد میں کیا فرق ہے؟

﴿جواب﴾ اول میں مقدور بطریق نوع مراد ہے اور ثانی میں بطریق جزئی مراد ہے!

﴿سوال﴾ تمکن بعد اور خلاء کی تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ تمکن کہتے ہیں ایک بعد کا دوسرے بعد میں سرایت کر جانا اور بعد وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور خلاء وہ جگہ ہے جس کو کوئی چیز مشغول نہ کر رہی ہو!

﴿سوال﴾ حجت قطعی اور حجت اقناعی میں کیا فرق ہے؟

﴿جواب﴾ حجت قطعی یقینی مقدمات سے مرکب ہوتی ہے اور حجت اقناعی مفید ظن ہوتی ہے۔

﴿سوال﴾ کلام کا اطلاق کلام نفسی ولفظی پر حقیقت کے طور پر ہے یا مجاز کے طور پر!

﴿جواب﴾ ان القرآن حقیقة هو المعنى القديم واطلاقهٗ على اللفظ تجوّز من باب تسمية الدال باسم المدلول (کستلی ص ۹۴)

﴿سوال﴾ ایک حدیث میں ہے کہ تمام بنی آدم کے قلوب اللہ کی دو انگلیوں کے درمیان میں ہیں اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا تو ان جیسی نصوص سے تو اللہ کے لئے اعضاء وجوارح کا ثبوت ہوتا ہے!

﴿جواب﴾ علامہ نووی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں اور ان کے بارے میں دو قول ہیں (۱) ان پر ایمان واجب ہے بغیر کسی تاویل اور معنی کی معرفت کے (۲) ایسی تاویل کی جائے جو مناسب ہو جیسے یہی حدیث ہے کہ یہاں مجاز مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تصرف کرتا ہے اپنے بندوں کے دلوں میں جس طرح چاہتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فلانٌ فی قبضی یعنی فلاں میری قدرت کے تحت ہے۔

﴿سوال﴾ سکوت و آفت کی تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ سکوت کہتے ہیں کلام پر قدرت کے باوجود کلام نہ کرنا اور آفت کہتے ہیں بولنے کے لئے آلات کا ساتھ نہ دینا!

﴿سوال﴾ خلق و کسب میں فرق بیان کیجئے!

﴿جواب﴾ (۱) بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کا کسی فعل پر صرف کرنا کسب ہے اور بغیر کسی تاخیر کے اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے (۲) خلق نام ہے ایجادِ فعل کا اور کسب نام ہے اتصافِ فعل کا یعنی بندہ نے اگر روزہ رکھا تو اس کو تو صائم کہا جائے گا مگر اللہ کو صائم نہیں کہا جائے گا!

﴿سوال﴾ بعث کی حقیقت کیا ہے!

﴿جواب﴾ بعث کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے مردوں کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے ان میں روح ڈالے گا پھر حساب و کتاب کے لئے میدان حشر میں لائے گا!

﴿سوال﴾ معراج کتنی مرتبہ ہوئی و کیف!

﴿جواب﴾ معراج چھے مرتبہ ہوئی پانچ مرتبہ منامی اور ایک مرتبہ حالتِ یقظہ میں!

﴿سوال﴾ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے تو پھر ان اللّٰہ علی العرش استوی کا کیا مطلب ہے!

﴿جواب﴾ قال ابو حنیفة رضی اللّٰه عنه ونقرُّ بأن اللّٰه علی العرش استوی من غیر ان یکون لهٗ حاجة واستقرار علیه وهو حافظ العرش وغیر العرش من غیر احتیاج ولو کان محتاجاً الی الجلوس والقرار فقبل خلقِ العرش این کان اللّٰه! ﴿شرح فقه اکبر﴾

﴿سوال﴾ ضروری و استدلالی کی تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ جو علم عقل سے نظر و فکر کے بغیر اول وہلہ میں حاصل ہو جائے وہ ضروری ہے

اور جو علم استدلال سے حاصل ہو وہ استدلالی ہے۔
﴿سوال﴾ استدلال اور دلیل کسے کہتے ہیں!
﴿جواب﴾ استدلال کہتے ہیں دلیل میں غور وفکر کرنا اور دلیل ایسی چیز ہے جس میں صحیح غور وفکر کرنے سے نتیجہ تک رسائی ہو جائے جیسے عالم میں ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ عالم مصنوع ہے لہٰذا اس کا کوئی صانع ہوگا وھو اللہ!
﴿سوال﴾ قدریہ و مرجئہ کا کیا عقیدہ ہے؟
﴿جواب﴾ قدریہ وہ فرقہ ہے جو افعال عباد کو ان کی قدرت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور مرجئہ کہتے ہیں کہ تمام افعال اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں بندوں کو کوئی اختیار نہیں ہے اور ایمان کے ساتھ معاصی مضر نہیں جیسا کہ کفر کے ساتھ طاعات کارآمد نہیں۔
﴿سوال﴾ دنیا کی تعریف کیا ہے؟
﴿جواب﴾ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جواہر و اعراض کا مجموعہ دنیا ہے!
﴿سوال﴾ علم کی تعریف کیجئے!
﴿جواب﴾ العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم!
﴿سوال﴾ معجزہ کی تعریف کیجئے!
﴿جواب﴾ المعجزة وهي عبارة عن الامر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقرون بالتحدّي!
﴿سوال﴾ شارح شرح عقائد کس مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں!
﴿جواب﴾ اشاعرہ سے۔
﴿سوال﴾ عینیت اور غیریت کا مفہوم بتائیں کیا صفات باری لاھو و لاغیرہٗ ہیں!
﴿جواب﴾ ان العينيّة هو الاتحاد في المفهوم والغيريّة هو امكان الانفكاك لصفات الواجب الوجود لاعينهٗ بعدم اتّحاد في المفهوم ولاغيرهٗ لعدم الانفكاك!
﴿سوال﴾ کیا ارادہ اور علم دونوں متحد ہیں یا ان میں فرق ہے!
﴿جواب﴾ حکماء کے نزدیک دونوں متحد ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔
وقال اصحابنا انهٗ صفة مغايرة للعلم والقدرة ﴿حاشیہ میزان العقائد ص ۷﴾

﴿قاعدہ﴾ زائد علی المتناهی بقدر متناهی متناهی ہوتا ہے جیسے دس گز کپڑا یہ متناہی ہے اس میں ایک گز اور ملا دو تو یہ بھی متناہی ہے۔

﴿سوال﴾ علم عقائد و علم کلام میں فرق کیا ہے!

﴿جواب﴾ وہ فن جس میں احکام اصلیہ کو بیان کیا ئے وہ علم عقائد ہے اور جس فن میں احکام اصلیہ کو ان کے دلائل کے ساتھ بیان کیا جائے وہ علم کلام ہے:

﴿سوال﴾ جسم کی تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ الجسم عبارة عمّا تركّب من جوهرين فاكثر!

﴿سوال﴾ واجب الوجود کا مفہوم کیا ہے؟

﴿جواب﴾ هو الوجود الذی تكون حقيقتهٗ من حيث هی هی غير قابلة للعدم!

﴿سوال﴾ استویٰ علی العرش کے بارے میں کیا عقیدہ ہونا چاہئے!

﴿جواب﴾ الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسوال عنه بدعة والايمان به واجب!

﴿سوال﴾ صحابی کی تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ وهو من لقی النبی صلی الله عليه وسلم مومنا به ومات علی الايمان!

﴿سوال﴾ کیا حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ پر فضیلت نہیں ہے!

﴿جواب﴾ والحقّ أن تفضيل الشيخين على الختنين امر محقق و كذا تفضيل الختنين على من سواهما من الصحابة و كذا تفضيل الصديق الاكبرؓ على ابى حفص عمرؓ وتفضيل عثمانؓ ذى النورين على علىؓ. ﴿حاشيه محمديه ص ۲۵)

﴿سوال﴾ بدعت کی تعریف کیجئے!

﴿جواب﴾ البدعة عبارة عن طريقة فى الدين مخترعة تضاهى الشرعية بقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية. ﴿الاعتصام﴾

تمت هٰذه الرسالة بتوفيق الله وعونهٖ والحمدلله رب العالمين والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين وعلىٰ آلهٖ وصحبهٖ اجمعين.

محمد آفتاب قنوجی

(متعلم دورۂ حدیث شریف)

دار العلوم دیوبند ۱۷ / صفر ۱۴۳۲ھ