

مجمع السوائد

لحل اسئلة ومشكلات

شرح العقائد

تقریر:

حضرت مولانا عبدالخالق صاحب سنیجلی
استاذ حدیث و نائب مہتمم دارالعلوم دیوبند

حضرت مولانا مفتی محمد شریف خان صاحب
مہتمم دارالعلوم زکریا دیوبند

مرتب:

محمد سیف اللہ
معلم دارالعلوم دیوبند

مکتبہ اشاعتیہ
دکان نمبر ۲۱ مدنی مارکیٹ دیوبند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مجمع الشواهد

لحلّ اسئلة ومشكلات

شرح العقائد

مؤلف

محمد سيف الله

مؤلف دارالعلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ اسماعیل

دوکان نمبر ۲۷ مدنی مارکیٹ دیوبند

تفصیلات

© جملہ حقوق بحق محمد اسماعیل خان مالک مکتبہ اسماعیل دیوبند محفوظ ہیں

نام کتاب.....: مجمع الشواہد لحل اسئلہ و مشکلات شرح العقائد
مرتب.....: محمد سیف اللہ متعلم دارالعلوم دیوبند
کمپوزنگ.....: محمد محسن دیوبند: 8057239323 - 9045237896
طبع اول.....: ۱۳۳۸ھ ۲۰۱۸ء
صفحات.....: 320
باہتمام.....: محمد اسماعیل خان

ناشر

مکتبہ اسماعیل

دوکان نمبر ۲۷ مدنی مارکیٹ دیوبند

انتساب

احقر اپنی اس حقیر کاوش کو محسنِ انسانیت، آفتابِ ہدایت، جناب محمد رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب کرنا باعثِ سعادت سمجھتا ہے، بلاشبہ آپ کی ہدایات پر عمل کرنا ہی کامیابی کی دلیل ہے۔

اور

اپنے والدین اور برادر کبیر کے نام کرتا ہے جن کی مشفقانہ اور مخلصانہ تربیت اور نیک دعاؤں نے اس لائق بنایا۔

اور

ان اساتذہ کے نام پر جن کی زیر تربیت رہ کر استفادہ کا موقع ملا، بطور خاص حضرت مولانا نور الہدیٰ صاحب، مفتی شہید اللہ صاحب اور مفتی فیض اللہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ کے نام پر، جن کی قیمتی نصیحتوں اور مشوروں نے میرے دل میں کامیابی اور علمی آراستگی کا محبوب تصور پیدا کیا۔

اور

مادرِ علمی دارالعلوم دیوبند کے نام جس کی فضا میں رہ کر کچھ لکھنے پڑھنے کا سلیقہ آیا۔

اور

جامعہ رشیدیہ فیضی کے نام جہاں کے رحابِ علم چھہانا سیکھا جس کے گود گلشن و خراباں میں رہ کر سات سال تک علمی برگ و بار سے خوشہ چینی کرت رہا۔ اللہ تعالیٰ اس کو تاقیامت ترقی کی راہ پر گامزن رکھے۔

نیز

ان احباب کے نام جنہوں نے میری تعلیمی زندگی میں قدم بقدم ساتھ دیا ہے۔

عرض مرتب

حامدا و مصليا و مسلما اما بعد!

اہل مدارس و اہل علم حضرات پر یہ امر بالکل روز روشن کی طرح ہے کہ درسِ نظامی کا نصاب تعلیم ایک بے نظیر نصاب ہے، جزوی طور پر اگرچہ اس میں ترمیم ہوتی رہی ہے؛ مگر مجموعی طور پر اس کا کوئی بدلہ ذخیرہ کتب میں نہیں مل سکتا۔

خداے پاک جزائے خیر عطا فرمائے ہمارے ان اکابرین حضرات کو جنہوں نے علومِ نقلیہ و عقلیہ پر حاوی ایسا نصاب مرتب کیا ہے جو استعدادوں میں گیرائی و گہرائی پیدا کرنے کے لیے کافی و شافی اور وافی ہے۔ اسی سلسلۃ الذہب کی ایک کڑی شرح عقائد علی شرح عقائد نسفی ہے، جو کہ علامہ سعد الدین تفتازانی کی تصنیفات میں سے ہے۔ درسِ نظامی میں شامل ہونے کی وجہ سے جو شہرت اور مقبولیت حاصل ہے علمِ کلام میں کسی اور کتاب کو شاید حاصل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ نے مسائل کو دلائل عقلیہ و نقلیہ سے بیان کرنے کے ساتھ ساتھ گمراہ فرقوں کی تردید کرنے کا جو انداز بیان ہے وہ بالکل نرالا اور انفرادی حیثیت رکھتا ہے۔

بعض ایسے مقامات بھی ہیں کہ ان کے حل کرنے میں دشواریاں پیدا ہوتی ہیں، ان مشکلات کو حل کرنے کے لیے متعدد شروحات لکھی گئیں، متعدد انداز میں اور احقر نے بھی یہ رسالہ مرتب کیا ہے جس کو سوال و جواب کے انداز میں حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ احقر نے یہ کتاب جامع العلوم و الفنون حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ گونڈوی کے پاس پڑھی، جو دارالعلوم دیوبند کے باکمال اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں بڑے ذہین و فطین اور خداداد صلاحیت کے حامل ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کو افہام و تفہیم کا جو ملکہ عطا کیا ہے وہ کسی سے مخفی نہیں ہے۔

اخیر میں بندہ اپنی کم علمی کا مظاہرہ کرتے ہوئے قارئین سے درخواست کرتا ہے کہ کہیں اگر کوئی غلطی نظر آئے تو اس کو لعن و طعن کا موضوع نہ بنائیں؛ بلکہ بندہ کو مطلع فرمائیں، تاکہ اگلے ایڈیشن میں اس کی تصحیح ہو جائے۔ (یا رب اجعلہ نافعاً و اجعلہ رب رضیاً)

محمد سیف اللہ

متعلم دارالعلوم دیوبند

۱۴/۸/۱۳۳۹ھ

باسمہ تعالیٰ

تقریظ

حضرت مولانا مفتی شریف خان صاحب قاسمی

مہتمم دارالعلوم زکریا دیوبند

حامداً ومصلياً ومسلماً أما بعد!

شریعت میں دو قسم کے احکام ہیں: ایک وہ احکام جن کا تعلق دل سے ہے جو بمنزلہ جڑ اور بنیاد کے ہیں اور دوسرے وہ احکام ہیں جن کا تعلق اعضاء ظاہرہ سے ہے یعنی پہلے کا تعلق ماننے سے ہے اور دوسرے کا تعلق کرنے سے ہے، پہلی قسم کے احکام کو احکامِ اصلیہ اور دوسری قسم کے احکام کو احکامِ عملیہ فریہ کہا جاتا ہے۔ احکامِ اصلیہ احکامِ فرعیہ کے لیے موقوف علیہ کے درجہ میں ہیں جب عقیدہ کے اندر بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائے گا؛ چنانچہ حدیث پاک کے اندر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے: ”إن فی الجسد مضغۃ الخ“ کہ جسم کے اندر ایک گوشت کا ٹکڑا ہے اگر وہ صحیح سالم ہے تو پورا جسم صحیح سالم ہے اگر وہ فاسد ہو گیا تو پورا جسم فاسد ہو جائے گا۔

درس نظامی کے اندر شرح عقائد نسفی علامہ سعد الدین تفتازانی کی ایک ایسی مایہ ناز تصنیف ہے جو درسِ نظامیہ کا جزء لاینفک ہے، یہ فن عقائد کی مشکل ترین کتاب ہے، اسی بنا پر طلباء عزیز کے لیے اس کا کما حقہ حل کرنا انتہائی دشوار گزار ہے۔

چنانچہ ہر زمانہ میں علماء امت نے بتقصائے زمانہ اپنے اپنے انداز میں ادق و مشکل ترین کتابوں کو حل کرنے کی سعی اور کوشش کرتے رہے ہیں۔



چنانچہ ۲۰۱۲ء میں شیخ الاسلام دارالعلوم دیوبند نے دارالعلوم دیوبند کے اداروں میں
 والد کے اس پروردگار پر مزاح کی بات کے پیش نظر "مجمع التواہد احمد سعید
 اصفہانہ و مشکلات شرح عقائد" کے نام سے دو جلدی کتاب کو اہل فریاد
 کی کوشش کی ہے جو شرح عقائد نامی کتب کو اہل کرنے میں مفید و مفید ثابت ہوگی۔
 اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس تصنیف کو قبول فرمائے اور طلبہ مزاح کے لیے بہ
 نفع اور موافق کے لیے اہل نجات بنائے۔ (آمین)

مؤثرین

مدرسہ دارالعلوم دیوبند
 دارالعلوم دیوبند



باسمہ تعالیٰ

تقریظ

ادیب دوراں حضرت مولانا عبدالخالق سنبھلی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

نائب مہتمم دارالعلوم دیوبند

الحمد لأہله والصلاة علی أهلها أما بعد:

ہم دست کتاب ”مجمع الشواہد لحل أسئلة ومشكلات شرح العقائد“

جس کو مولوی محمد سیف اللہ متعلم دورہ حدیث شریف دارالعلوم دیوبند نے ترتیب دیا ہے۔

درس نظامی کی مشہور کتاب ”شرح العقائد“ کے مشکل مقامات کا حل اور اس کی

تشریح ہے، بندے نے جتہ جتہ اس پر نظر ڈالی، مرتب سلمہ نے بڑی جگر کاوی اور عرق

ریزی سے کام لیا ہے اور وہ کافی حد تک اصل کتاب کے مشکل مقامات کو حل کرنے میں

کامیاب نظر آتے ہیں۔

امید ہے کہ طالبان علوم نبوت اس سے فیضیاب ہوں گے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ”مجمع الشواہد لحل أسئلة ومشكلات شرح

العقائد“ کو قبول عام عطا فرما کر اس کے افادے کو تام فرمائے اور مؤلف سلمہ کو مزید علمی

خدمات کی توفیق ارزانی فرمائے آمین ثم آمین۔

عبدالخالق سنبھلی

خادم دارالعلوم دیوبند

۳۹/۸/۲۱ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سوال نمبر ۰۰۰ (۱)

شرح عقائد: ص ۳ / عقد الفرائد: ص ۸

فَحَاوَلْتُ أَنْ أَشْرَحَهُ شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهِ وَيُبَيِّنُ مُعْضَلَاتِهِ وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهِ وَيُظْهِرُ مَكْنُونَاتِهِ مَعَ تَوْجِيهِهِ لِلْكَلامِ فِي تَنْقِيحِ وَتَنْبِيهِهِ عَلَى الْمَرَامِ فِي تَوْضِيحِ، وَتَحْقِيقِ الْمَسَائِلِ غِبِّ تَقْرِيرِ، وَتَدْقِيقِ لِلدَّلَائِلِ إِثْرِ تَحْرِيرِ، وَتَفْسِيرِ لِلْمَقاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيدِ، وَتَكْثِيرِ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيدِ.

(الف): عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب تحریر کیجئے۔

(ب): خط کشیدہ الفاظ کی لغوی، صرفی تحقیق اور جس میں تعلیل ہوئی ہو اس کو بھی بیان کریں۔

(ج): ماتن اور شارح کا مختصر تعارف کرائیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی میں 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۔

عبارت کا مطلب:

شارح کہتے ہیں کہ جب میں نے اس مختصر عقائد نسفی کا معائنہ کیا تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس کتاب کی ہر جمل بات کو کھول کھول کر بیان کروں گا تا کہ اس کتاب کی پیچیدہ اور مشکل باتیں واضح ہو جائیں اور ساتھ ساتھ مقصود باتوں پر بھی متنبہ کروں گا۔ مصنف یا دیگر علماء کے اقوال ذکر کرنے کے بعد جو بات ہمارے نزدیک حق ہوگی اس کو بھی پیش کروں گا، حال یہ ہے کہ کتاب حشو و زوائد سے خالی ہوگی اور مزین عبارت ہوگی، مبادیات کو ذکر کرنے کے بعد مقصود مسائل اور زیادہ سے زیادہ مفید باتوں کو بیان کروں گا۔

(ب): خط کشیدہ الفاظ کی لغوی، صرفی تحقیق اور جن میں تعلیل ہوئی:

(۱) فَحَاوَلْتُ: باب مفاعلت سے ماضی واحد متکلم کا صیغہ ہے۔ حَاوَلَ يُحَاوِلُ مَحَاوَلَةً بمعنی کوشش کرنا، کوشش کر کے دیکھنا۔

(۲) مُجْمَلَاتٌ: جمع مُجْمَلٌ باب افعال سے اسم مفعول جمع مؤنث سالم کا صیغہ ہے، أَجْمَلَ، يُجْمَلُ، أَجْمَالًا بمعنی جمع کرنا یا جملاً ذکر کرنا۔

(۳) مُعْضَلَاتٌ: جمع مُعْضَلَةٌ باب افعال سے اسم فاعل جمع مؤنث سالم کا صیغہ ہے۔ أَعْضَلَ، يُعْضَلُ أَعْضَالًا بمعنی سخت ہونا، مشکل ہونا۔

(۴) مَطْوِيَّاتٌ: جمع مَطْوِيٌّ باب (ض) سے اسم مفعول جمع مؤنث سالم کا صیغہ ہے۔ طَوَى، يَطْوِي، طَيًّا بمعنی لپیٹنا۔

مَطْوِيٌّ اصل میں مَطْوُوٌّ تھا، مگر قاعدہ یہ ہے کہ اگر واؤ اور یاء ایک کلمہ میں جمع ہو جائیں اور اول ساکن ہو تو واؤ کو یاء سے تبدیل کر کے یاء کو یاء میں ادغام کر دیا جائے گا اور ما قبل کے ضمہ کو کسرہ سے بدل دیا جائے گا جیسے مَرَّحِيٌّ اصل میں مَرَّ مَوْحِيٌّ تھا۔ اور معنی اصل میں معنوی تھا پھر قاعدہ کے مطابق مَعْنِيٌّ کر دیا، پھر خلاف قیاس مَعْنِيٌّ کر دیا، کسرہ کو فتح سے بدل دیا گیا۔ (علم الصیغہ: ص ۳۸)

(۵) مَكْنُونَاتٌ: جمع مَكْنُونٌ باب ضرب یضرب سے اسم مفعول جمع مؤنث

سالم کا صیغہ ہے۔ گَنَّ، يَكُنُّ، گَنَّا بمعنی چھپانا۔

(۶) مَوَامِرُ باب نصر بنصر سے اسم ظرف واحد مذکر کا صیغہ ہے۔ جمع مَوَامَاتُ بمعنی

مقصد اور مطلب۔ رَامَر، يَرُوْمُرُ رَوَمًا، مَوَامًا بمعنی ارادہ کرنا۔

(۷) غِبُّ: مصدر نتیجہ، انجام بمعنی بعد۔

(۸) تَجَرِيْدٌ: باب تفعیل کا مصدر بمعنی زوائد کو حذف کر دینا۔

(ج): ماتن اور شارح کے مختصر تعارف:

(۱) ماتن کے مختصر حالات:

مصنف کا نام: عمر۔ والد کا نام: محمد۔ لقب: نجم الملتہ والدین۔ اور دادا کا نام:

احمد۔ کنیت: ابو حفص۔

آپ کی ولادت: نصف نامی شہر میں ۱۶۱ھ میں ہوئی۔

اور وفات: ۷۳ھ میں ہوئی۔

اور مصنف علیہ الرحمہ اصول میں شیخ ابو منصور ماتریدی کے تابعین میں سے ہیں۔

(۲) شارح کے مختصر حالات:

شارح کا نام: مسعود۔ والد کا نام: عمر۔ لقب: سعد الدین ہے۔ اور دادا کا نام:

عبداللہ ہے۔

علامہ بہت بڑے ذہین و فطین اور علوم کی گہرائی و گہرائی میں مہارت تلمتہ رکھتے تھے اور

علامہ کی متعدد کتابیں عرصہ دراز سے درس نظامی کا جزء ہیں، مثلاً: (۱) مختصر المعانی (۲) شرح

تہذیب اور (۳) کتاب ہذا وغیرہ کے علاوہ اور بھی۔ حضرت اپنے زمانہ کے ممتاز عالم دین تھے۔

آپ کی ولادت ماہ صفر ۲۲۲ھ میں تفتازان میں ہوئی اور تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے۔

اور وفات ماہ محرم ۷۹۲ھ میں سمرقند میں ہوئی اور یہ (شارح علیہ الرحمہ) اصول میں شیخ

ابوالحسن اشعری کے تابعین میں سے ہے۔



سوال نمبر ۰۰۰ (۲)

شرح عقائد: ص ۳ / عقد الفرائد: ص ۸

إِعْلَمُ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمَّى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِعْتِقَادِ وَتُسَمَّى أَصْلِيَّةً وَإِعْتِقَادِيَّةً - وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأُولَى يُسَمَّى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ لِمَا أَنَّهَا لَا تُسْتَفَادُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا يَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ إِطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إِلَّا إِلَيْهَا وَبِالثَّانِيَةِ عِلْمَ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا أَنَّ ذَلِكَ أَشْهَرُ مَبَاحِثِهِ وَأَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ -

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): احکام شرعیہ، عملیہ، اصلیہ، علم الشرائع اور علم التوحید کی تعریف کر کے مطلب لکھئے اور (کَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ) میں کیفیت سے کیا مراد ہے اور عمل سے کیا؟
(ج): خط کشیدہ اسماء کی وجوہ تسمیہ تحریر کیجئے۔

(د): صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں علم عقائد اور علم فقہ مدون تھے یا نہیں؟ اگر مدون نہیں تھے تو کیوں؟ اور بعد میں تدوین کی وجہ کیا پیش آئی؟ بوضاحت تحریر کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: جان لو کہ احکام شرعیہ ان میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق عمل کی کیفیت سے ہے اور نام رکھا جاتا ہے فرعیہ و عملیہ اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق اعتقاد سے ہے اور نام رکھا جاتا ہے اصلیہ و اعتقادیہ اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع والا حکام کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن انہی کی طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم

التوحید والصفات کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصود مسائل میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

(ب): احکام شرعیہ، عملیہ، اصلیہ، علم الشرائع اور علم التوحید کی تعریف:

(۱) احکام شرعیہ: بندوں کے افعال اور اعتقاد سے متعلق ہونے والے ان احکام کو کہتے ہیں جو قرآن و حدیث اور اجماع امت سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

(۲) احکام عملیہ: ان احکام شرعیہ کو کہتے ہیں جن کا تعلق بندوں کے افعال و اعمال سے ہو، جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ۔

(۳) احکام اصلیہ: ان احکام شرعیہ کو کہتے ہیں کہ جن کا تعلق بندوں کے اعتقاد اور یقین سے ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے حی، قدیر، سمیع و بصیر ہونے کا علم۔

(۴) علم التوحید: کہتے ہیں جس کے ذریعہ اعتقادی مسائل کو بیان کیا جاتا ہے، اس علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے۔

(۵) علم الشرائع: کہتے ہیں جس کے ذریعے احکام عملیہ اور فرعیہ کو بیان کیا جاتا ہے اور ان احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اس علم کو علم الشرائع والا احکام کہا جاتا ہے۔

عبارت کا مطلب:

مذکورہ بالا عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ احکام شرعیہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم کی ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ احکام شرعیہ یعنی جو احکام ہمیں شریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں: بعض تو وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں، اُن سے مقصود بندوں سے کسی عمل کا مطالبہ کرنا ہے جیسے شریعت کا حکم نماز، روزہ فرض ہے، اس حکم کے ذریعہ بندوں سے عمل یعنی نماز روزہ کی ادائیگی مطلوب ہے۔

بعض وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد کرنے سے تعلق رکھتے ہیں، جیسے شریعت کا حکم یہ ہے کہ اللہ ایک ہے۔ سمیع ہے، بصیر ہے وغیرہ۔ اس سے عمل مطلوب نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے متصف ہونے کو مان لینا اور اعتقاد کر لینا جو حکم شرعی بندوں کے افعال سے متعلق

ہوں، ان کو احکام فرعیہ عملیہ کہتے ہیں اور جو حکم بندوں کے عقیدہ سے متعلق ہوں، ان کو احکام اصلیہ اعتقادیہ کہتے ہیں۔

(کیفیتہ العمل) میں کیفیت اور عمل سے مراد:

- (۱) عمل سے مراد بندوں کے افعال ہیں۔
 (۲) اور کیفیت سے مراد وہ احوال ہیں جن کے ساتھ بندوں کے افعال متصف ہوں، جیسے صحت، فساد، حرمت اور کراہت وغیرہ۔
 ارید بالعمل افعال العباد و بکیفیتہ العمل ہی الأعراض الذاتیة له من الوجوب والندبة والحرمة والکراهة والصحة والفساد۔ (نبراس: ص ۱۴)

(ج): خط کشیدہ اسماء کے وجوہ تسمیہ:

- (۱) فرعیہ کو فرعیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ احکام اصول اعتقادیہ پر متفرع ہوتے ہیں۔
 (۲) عملیہ کو عملیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کا تعلق عمل سے ہے۔
 (۳) اصلیہ کو اصلیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ احکام عملیہ کے مقابلہ میں اصل ہیں۔
 (۴) اعتقاد کو اعتقادیہ یہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کا تعلق عقیدہ سے ہے۔
 (۵) علم الشرائع کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے۔ عقل کے دخل کے بغیر۔
 (۶) علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی باتوں کی طرف منتقل ہوتا ہے جو عمل سے تعلق رکھتی ہیں۔
 (۷) علم التوحید والصفات کہنے کی وجہ یہ ہے، اس فن کے مباحث میں زیادہ مشہور اور اس فن کے مقصود مسائل میں زیادہ باعزت ہونے کی وجہ سے۔

(د): صحابہؓ اور تابعینؒ کے زمانہ میں علم عقائد اور علم فقہ (علم احکام اور علم توحید) مدوّن نہ ہونے کی وجہ:

صحابہ کرام کے عقائد آنحضور ﷺ کی صحبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد عہد رسالت سے ان کا زمانہ قریب ہونے کی وجہ سے شکوک و شبہات سے پاک و صاف تھے اور اس وقت واقعات و اختلاف بھی کم تھے اور وہ ضرورت کے وقت ثقہ و معتمد علیہ علماء کی طرف رجوع کرنے پر قادر تھے، اس لیے ان کو ان دونوں علموں کی تدوین کی حاجت پیش نہ آئی۔

اور بعد میں ان دونوں علموں کی تدوین کی وجہ:

جب مسلمانوں میں اعتقادی گمراہیاں پیدا ہوئیں اور ائمہ دین پر ظلم و زیادتی ہونے لگی اور بدعت و خواہش نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اور عمل سے تعلق رکھنے والے نئے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع زیادہ ہو گیا تو ان دونوں علموں کی تدوین کی وجہ پیش آئی، اس لیے علماء ان دونوں علموں کی تدوین پر مجبور ہوئے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۳)

شرح عقائد: ص ۴ / عقد الفرائد: ص ۹

وَقَدْ كَانَتْ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ
أَجْمَعِينَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَتِهِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ وَلِقَلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالِاخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ
الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَعِينِينَ عَنِ تَدْوِينِ الْعُلَمَاءِ وَتَرْتِيبِهَا أَبْوَابًا
وَفُضُولًا، وَتَقْرِيرِ مَقَاصِدِهَا فُرُوعًا وَأَصُولًا۔

(الف): عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): علمین سے مراد علم کلام و علم فقہ ہے، اس عبارت کے ذریعہ دونوں علم کے مدون و مرتب کیے جانے کی وجہ بیان کی ہے، آپ اس کی وضاحت کریں۔
 (ج): علم کلام قدام و علم کلام متاخرین میں فرق تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اہم نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں کو مدون کرنے سے مستغنی و بے نیاز تھے۔

(ب): علمین سے مراد علم کلام و علم فقہ ہے۔ اس عبارت کے ذریعہ ---

دونوں علموں کو مدون و مرتب کیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ جب مسلمانوں کے مابین اعتقادی فتنے رونما ہوئے اور معتزلہ و خوارج وغیرہ فریق باطلہ پیدا ہوئے اور علمائے حق پر ظلم و زیادتی ہونے لگی اور بدعت و خواہش نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اسی طرح عمل سے تعلق رکھنے والے نئے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات مختلف ہوتے رہے۔ اہم مسائل میں لگوں کا علماء کی طرف رجوع بڑھنے لگا، تو جن کو اللہ تعالیٰ نے نظر و استدلال کی صلاحیت عطا کی، انہوں نے اجتہاد و استنباط کر کے دونوں علموں کے مسائل کو مدلل کیا۔ برخلاف صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کے، جو ان مشکوک شبہات سے خالی تھے، اس لیے ان حضرات کے زمانہ میں تدوین اور ترتیب دینے کی حاجت پیش نہ آئی، گرچہ ان حضرات کے زمانہ میں بھی دونوں علموں کا وجود تھا، لیکن کم عقلی کی وجہ سے یہ سوال نہ کیا جائے کہ حضور ﷺ کے زمانہ سے لے کر تابعین کے زمانہ تک یہ دونوں علم مدون نہیں ہوئے تھے، لہذا یہ بعد میں مدون ہونے کی وجہ سے بدعت اور ہر بدعت ضلالت ہے اور ہر ضلالت جہنم تک پہنچانے والی ہے، پھر بھی اس کو کیوں نہیں ترک کیا۔

(ج): علم کلام قدما و کلام متاخرین میں فرق:

متقدمین اور متاخرین کے علم کلام میں فرق یہ ہے کہ متقدمین کے علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش بالکل نہیں تھی، برخلاف متاخرین کے علم کلام کے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۴)

شرح عقائد: ص ۴ عقد الفرائد: ص ۹

وَسَمَّوْا مَا يُفِيدُ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْفِئْهِ،
وَمَعْرِفَةَ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ اجْمَالًا فِي إِفَادَتِهَا الْأَحْكَامَ بِأُصُولِ الْفِئْهِ، وَمَعْرِفَةَ
الْعَقَائِدِ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْكَلامِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں اور مذکورہ تینوں علوم کی تعریف کی وضاحت کریں۔
(ب): شارح نے علم کلام کی جو جوہ تسمیہ بیان کی ہیں، آپ ان میں سے تین وجوہ
تسمیہ تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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

مذکورہ تینوں علوم کی تعریف کی وضاحت

(۱) علم فقہ: وہ علم ہے جس سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ یعنی (نماز، روزہ،
حج، زکوٰۃ وغیرہ) کی معرفت حاصل ہوتی ہے، اس کا علم فقہ نام رکھا گیا۔

(۲) علمِ اصولِ فقہ: وہ علم ہے جس سے تفصیلی دلائل کے ساتھ اسلامی عقائد کی معرفت حاصل ہوتی ہے، اس کا نام علمِ اصولِ فقہ رکھا گیا۔

(۳) علمِ کلام: وہ علم ہے جس سے اسلامی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ معلوم ہوتا ہے۔

(ب): شارح نے علمِ کلام کی جو وجوہ تسمیہ بیان کی ہیں ان میں:

(۱) ابتداء میں اس علم کے مباحث کا عنوان ”باب فی کذا“ یا ”فصل فی کذا“ کے

بجائے ”الکلام فی کذا“ ہوتا تھا، اس وجہ سے اس کو کلام کہا جانے لگا۔

(۲) اس علم کے مباحث میں کلام اللہ یعنی قرآن کے مخلوق ہونے نہ ہونے کا مسئلہ ایک وقت

میں زیادہ مشہور تھا اور اس میں اختلاف بھی بہت زیادہ تھا۔ اس وجہ سے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

(۳) یہ علم کلام اور بحث و مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے اور دیگر علوم مطالعہ اور غور و فکر

سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں، اس لیے اس کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۵)

شرح عقائد: ص ۶ / عقد الفرائد: ص ۱

وَهُمْ سَبُّوا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيدِ لِقَوْلِهِمْ بِوَجُوبِ ثَوَابِ
الْمُطِيعِ وَعِقَابِ الْعَاصِي عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَنَفِي الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ عَنْهُ ثُمَّ
إِنَّهُمْ تَوَعَّلَوْا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّهُوا بِأُذْيَالِ الْفَلَّاسِفَةِ فِي كَثِيرٍ مِّنَ
الْأُصُولِ وَالْأَحْكَامِ وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ فَاشْتَغَلَ هُوَ وَمَنْ
تَبِعَهُ بِإِبْطَالِ رَأْيِ الْمُعْتَزِلَةِ وَإِثْبَاتِ مَا وَرَدَ بِهِ السُّنَّةُ وَمَضَى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ
فَسَبُّوا أَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةَ۔

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

(ب): ابوالحسن اشعری کا مختصر تعارف کراتے ہوئے ابوالعلیٰ جبائی کے ساتھ جو ان کی

گفتگو ہوئی اس کو قلم بند کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور انہوں (معتزلہ) نے اپنے اہل 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 صفات 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 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۔

(ب): ابوالحسن اشعری کا مختصر تعارف اور ابوعلی جبائی کے ساتھ جو انکی گفتگو ہوئی وہ:

هو علی بن اسمعيل بن اسحاق بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان أبو موسى من بني أشعر وهم قوم من اليمن وأبو الحسن هو رئيس أكثر المتكلمين من اهل السنة۔ (نبراس: ۲۰)

ابوالحسن اشعری چونکہ حضرت موسیٰ اشعریؓ کی آل میں سے ہیں اس لئے اشعری کہلاتے ہیں، آپ کی ولادت بصرہ میں ۲۶۰ھ میں ہوئی۔

ابوالحسن اشعری کی والدہ نے چونکہ پہلے شوہر اسماعیل کے انتقال کے بعد مشہور متکلم ابوعلی جبائی سے نکاح کر لیا تھا جو اپنے وقت میں معتزلہ کے امام تھے اس لئے ان کی پرورش ابوعلی جبائی کی آغوش میں ہوئی، اور وہ مسلک اعتزال کے ترجمان بنے، لیکن معتزلہ کے مشہور قاعدہ کہ اصل للعباد واجب ہے اس پر ان کو تذبذب ہو اس لئے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے ان تین بھائیوں کے بارے میں پوچھا جن میں سے ایک اللہ کا مطیع ہو کر مراد دوسرا عاصی ہو کر اور تیسرا بچپن میں مرا۔

ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت ملے گی، دوسرے کو جہنم، اور تیسرے کو نہ جنت ملے گی 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 تاکہ میں آپ کی عبادت کرتا اور جنت میں جاتا، ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ اللہ کہے گا مجھے معلوم تھا اگر تو بڑا ہوتا تو میری نافرمانی کرتا اور پھر جہنم میں جاتا اس لئے بچپن میں مار دیا، 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 ابوعلی جبائی لا جواب ہو گئے، اسی وقت سے ابوالحسن اشعری نے مذہب اعتزال کو چھوڑ دیا اور اہل السنۃ والجماعہ کا مذہب اختیار کیا، اور مع اپنے قبیعین کے مذہب اعتزال کی تردید میں لگ گئے۔

(نوٹ): مذہب اعتزال کی بنیاد پانچ اصولوں پر ہے: (۱) توحید (۲) عدل (۳) وعد و وعید (۴) المنزلة بین المنزلتین (۵) اور امر بالمعروف نہی عن المنکر۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۶)

شرح عقائد: ص ۶ / عقد الفرائد: ص ۱۲

ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلَسَفَةُ عَنِ الْيُونَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيهَا
الْإِسْلَامِيُّونَ وَحَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ فِيمَا خَالَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ
فَخَلَطُوا بِالْكَلَامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسَفَةِ لِيُحَقِّقُوا مَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوا مِنْ
إِبْطَالِهَا وَهَلَمَّ جَرًّا إِلَى أَنْ أَدْرَجُوا فِيهِ مُعْظَمَ الطَّبَعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ
وَخَاضُوا فِي الرِّيَاضِيَّاتِ حَتَّى كَادَ لَا يَتَبَيَّرُ عَنِ الْفَلَسَفَةِ لَوْلَا اسْتِمَالُهُ عَلَى
السَّنْعِيَّاتِ وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): طبعیات، الہیات، ریاضیات اور سمعیات کی مراد واضح کیجئے۔

(ج): متقدمین اور متأخرین کے علم کلام کے درمیان فرق بیان کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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 ہو سکیں، اور یہ سلسلہ چلتا رہا، یہاں تک کہ انہوں نے طبعیات اور الہیات کا کافی حصہ علم کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہو گئے۔ یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

(ب): طبعیات، الہیات، ریاضیات اور سمتیاع کی مراد:

- (۱) طبعیات: اُس حکمتِ نظری کو کہتے ہیں جس میں موجودات کے احوال جانے جاتے ہیں، جن کو موجود کرنا ہماری قدرت سے باہر اور وجود ذہنی اور خارجی میں مادہ کے محتاج ہیں۔
- (۲) الہیات: اس حکمتِ نظری کو کہتے ہیں، جس کے اندر موجودات کے احوال جانے جاتے ہیں، جن کو موجود کرنا ہمارے بس سے باہر ہے، اور وجود ذہنی اور خارجی میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں۔
- (۳) ریاضیات: اس حکمتِ نظری کو کہتے ہیں، اس کے ذریعہ بھی موجودات کے احوال جانے جاتے ہیں، لیکن اس کو موجود کرنا ہماری طاقت سے باہر ہے اور وجود ذہنی میں مادہ کے محتاج ہوتے ہیں نہ کہ خارج میں۔
- (۴) سمعیات: ان باتوں کو کہتے ہیں جن کی معرفت قرآن و حدیث پر موقوف ہوتی ہے۔

(ج): متقدمین اور متاخرین کے علم کلام کے درمیان فرق:

اس جزئیہ کا جواب سوال نمبر ۳ کے جز (ج) کے تحت دیکھئے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۷)

شرح عقائد: ص ۷ / عقد الفرائد: ص ۱۲

وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُومِ لِكَوْنِهِ أَسَاسَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَأْسَ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ وَكَوْنِ مَعْلُومَاتِهِ الْعَقَائِدَ الْإِسْلَامِيَّةَ وَغَايَتِهِ الْفَوْزَ بِالسَّعَادَاتِ الدِّينِيَّةِ وَالذُّنُوبِيَّةِ وَبَرَاهِينِهِ الْحُجَجَ الْقَطْعِيَّةَ الْمُوَيَّدَ أَكْثَرَهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّنْعِيَّةِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): اس عبارت میں علم کلام کی اشرفیت کی جتنی وجوہ ذکر کی گئی ہیں ہر ایک کی نمبر وار وضاحت کیجئے اور بتائیے کہ علم کلام حاصل کرنے والے کے بارے میں اسلاف سے ممانعت اور طعن کیوں منقول ہے؟

(ج): علم کلام کی تعریف اور کم از کم اس کی تین وجوہ تسمیہ تحریر کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ علم کلام تمام علوم میں اشرف ہے، کیونکہ یہ احکام شرعیہ کی جڑ ہے اور دینی علوم کا سردار ہے، اور اس کے معلومات اسلامی عقائد ہیں اس کی غایت دینی اور دنیوی نیک بختیوں سے کامیاب ہونا، اور اس کے براہین وہ حجج قطعیہ ہیں کہ جن میں سے اکثر کی تائید دلائل نقلیہ سے ہے۔

(ب): علم کلام کی اشرفیت کی پانچوں وجوہ کی وضاحت:

(۱) یہ علم تمام علوم دینیہ کی جڑ اور بنیاد ہے، اس لیے کہ احکام شرعیہ کی معرفت، اللہ اور اس کے رسول کی معرفت پر موقوف ہے اور اللہ اور اس کے رسول کی معرفت علم کلام پر موقوف ہے، تو گویا احکام شرعیہ کی معرفت علم کلام پر موقوف ہے۔

(۲) علم کلام تمام علوم دینیہ مثلاً تفسیر و حدیث اور فقہ وغیرہ کا سردار ہے، اس لیے کہ یہ سارے علوم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں اور ان تمام اشیاء کی معرفت کا ذریعہ علم کلام ہے۔

(۳) علم کلام اس لیے تمام علوم سے اشرف ہے، اس کی معلومات اسلامی عقائد ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جس علم کی معلومات اشرف ہوتی ہیں، وہ خود بھی اشرف ہوتا ہے۔

(۴) علم کلام کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کو حاصل کرنا ہے اور یہی چیز ایک مؤمن کامل کا اثنا شہ ہوتی ہے۔

(۵) علم کلام اس لیے اشرف ہے کہ اس کے دلائل ایسی حجتوں پر مشتمل ہیں جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے، پس بایں وجوہات یہ علم دیگر تمام علوم سے اشرف اور ممتاز ہے۔

علم کلام حاصل کرنے والے کے بارے میں اسلاف سے ممانعت اور طعن

منقول ہونے کی وجہ:

اسلاف سے ممانعت اور طعن صرف چار اشخاص کے لیے ہے:

(۱) اس شخص کے لیے جو دین میں متعصب ہو یعنی حق واضح ہو جانے کے بعد بھی ماننے کے لیے تیار نہ ہو۔

(۲) کم فہم اور کند ذہن کے لیے جو مسئلہ کی تہ تک پہنچنے سے قاصر ہو، کہ یقین کے بجائے شکوک و شبہات میں مبتلا ہو جاتا ہو۔

(۳) اس شخص کے لیے جس کا مقصد ضعفاء مسلمین کے دلوں میں شبہات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا ہو۔

(۴) اس شخص کے لیے جو فلاسفہ کی بے فائدہ اور غیر ضروری موشگافیوں میں دلچسپی رکھتا ہو۔

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

علم کلام کی تعریف: اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعے حضور ﷺ کی جانب منسوب کرتے ہوئے دینی عقائد کا اثبات کیا جاتا ہے۔

هو علم يفيد معه على اثبات العقائد الدينية- أي المنسوبة إلى دين النبي

وقيل الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية۔

اور اس کی تین وجوہ تسمیہ کے لیے آپ سوال نمبر ۴ کے جز (ب) کے تحت دیکھیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۸)

شرح عقائد: ص ۷ / عقد الفرائد: ص ۱۲

وَمَا نَقَلَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيهِ وَالْمَنْعِ عَنْهُ فَإِنَّمَا هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فِي
الدِّينِ وَالْقَاصِرِ عَنِ تَحْصِيلِ الْيَقِينِ وَالْقَاصِدِ إِلَى إِفْسَادِ عَقَائِدِ
الْمُسْلِمِينَ وَالْخَائِضِ فِيمَا لَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلِّسِينَ
وَالْأَفْكَيفِ يُتَّصَوَّرُ الْمَنْعُ عَمَّا هُوَ أَصْلُ الْوَاجِبَاتِ وَأَسَاسُ الْمَشْرُوعَاتِ

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): عبارت کا مقصد تحریر کرتے ہوئے بتلائیے کہ اسلاف کی طرف سے علم کلام

کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت عام ہے یا مخصوص لوگوں کے لیے ہے؟

(ج): اس کتاب کے ماتن اور شارح کا نام اور اصول میں ہر ایک کا مسلک تحریر کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور جو سلف سے اس میں طعن اور اس (علم کلام) سے منع کرنا منقول ہے، وہ اس شخص کے لیے 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 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 شرعہ کی بنیاد ہے۔

(ب): عبارت کا مقصد:

عبارت مذکورہ کے ذریعہ شارح علیہ الرحمہ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ جبکہ علم کلام کو اشرف العلوم، رئیس العلوم اور احکام دینیہ کی بنیاد کہا گیا، تو پھر اس کے بارے میں اسلاف سے طعن و تشنیع کیوں منقول ہے، مثلاً امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے علماء کلام کو زندیق کہا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میرا فیصلہ علماء کلام کے بارے میں یہ ہے کہ ان سب کی پٹائی ہو اور انہیں اونٹ پر سوار کر کے شہروں میں گھمایا جائے اور منادی کرائی جائے کہ یہ کتاب و سنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض مشائخ نے یہ کہا کہ اگر کوئی اپنا مال علمائے اسلام کو دیے جانے کی وصیت کرے تو علمائے کلام اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔

مذکورہ سوال مقدر کا جواب:

یہ ہے کہ سلف سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے وہ عام نہیں، بلکہ خاص ہے اور وہ صرف چار اشخاص کے لیے ہے، جس کو ہم سوال نمبر ۷ کے جز (ب) تحت ذکر کر چکے ہیں۔

(ج): کتاب کے ماتن اور شارح کا نام اور ان دونوں کے مسلک کی وضاحت:

اس جزئیہ کو ہم سابقہ سوال نمبر ۱، جز (ج) کے ماتحت ذکر کر چکے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹)

شرح عقائد: ص ۷۱ عقد الفرائد: ص ۱۲

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنَى عِلْمِ الْكَلَامِ عَلَى الْإِسْتِدْلَالِ بِوُجُودِ الْمُحَدَّثَاتِ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ وَتَوْجِيهِهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ، ثُمَّ الْإِنْتِقَالَ مِنْهَا إِلَى سَائِرِ

السُّعِيَّاتِ، نَاسَبٌ تَصْدِيرُ الْكِتَابِ بِالتَّنْبِيهِ عَلَى وُجُودِ مَا يُشَاهَدُ مِنَ
الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ وَتَحْقِيقِ الْعِلْمِ بِهَا لِيُتَوَصَّلَ بِذَلِكَ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا هُوَ
الْمَقْصُودُ الْأَهْمُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): علم کلام کی تعریف اور دو جوہ تسمیہ ذکر کرتے ہوئے بوضاحت مطلب لکھئے۔

(ج): اور بتائیے کہ سمعیات سے کیا مراد ہے، اعیان اور اعراض کی تعریف کرتے
ہوئے بتائیے کہ ”مقصود اہم“ سے کیا مراد ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پھر جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے
انفال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف
منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور ان کے علم کا
حاصل کرنے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہیں۔ تاکہ اس بات کو اُس چیز کی
معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے۔

(ب): علم کلام کی تعریف اور اس کی دو جوہ تسمیہ:

علم کلام کی تعریف: (۱) هو علم یبحث فیہ عن المہد والمعاد
واحوال الممکنات علی قانون الاسلام۔ (۲) هو علم یعرف بہ
العقائد الاسلامیة بأدلتها الشرعیة۔ (۳) هو علم یقتدر بہ علی
اثبات العقائد الدینیة علی الغیر بأیراد الحجج ودفع الشبه عنها
وقیل: الکلام هو العلم بالقواعد الشرعیة الاعتقادیة المنتسبة
من الأدلة۔ (کتاب التعریفات: ص ۳۲۰)

دو جوہ تسمیہ کے لیے آپ سابقہ سوال نمبر ۴ کے جز (ب) کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

عبارت کی توضیح:

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

اعتراض مذکورہ کا جواب:

یہ ہے کہ اگرچہ علم کلام کا اہم اور بڑا مقصود اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کی توحید، صفات و افعال کا علم ہے؛ لیکن بنیادی مسئلہ اس کے وجود کا ہے اور اس کے وجود پر دلیل یہ عالم ہے اور اس عالم میں بعض اعیان ہیں اور بعض اعراض، اس لیے مناسب یہی تھا کہ پہلے ان کے وجود کو ثابت کیا جائے کہ اس عالم کی چیزوں کا وجود حقیقی ہے، ثابت ہے، کوئی فرضی نہیں ہے اور ہم کو ان کا علم بھی حاصل ہے اور جب ہر شئی کا وجود حقیقی ہے، تو اس کے خالق کا بھی وجود حقیقی ہوگا اور وہ ذات، باری تعالیٰ کی ذات ہے، اس بناء پر پہلے ماتن نے قال اهل الحق فرمایا۔

(ج): سمعیات سے مراد کیا ہے؟

سمعیات سے مراد مسائل نقلیہ ہیں جیسے: قبر کے احوال، بعث و نشر کے احوال، نبوت اور امامت کے احوال وغیرہ۔

اعیان اور اعراض کی تعریف:

اعیان کی تعریف: (۱) اعیان جمع عین۔ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو جیسے: جسم، جوہر فرد ہو الممكن القائم بنفسہ۔

اعراض کی تعریف: (۱) اعراض جمع عرض۔ عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو، بلکہ قائم با غیر ہو جیسے سیاہی، سفیدی وغیرہ۔
هو الممكن غیر القائم بنفسہ۔

مقصود اہم سے کیا مراد ہے؟

مقصود اہم سے مراد: هو التوحيد والصفات۔ (نبراس: ص ۲۵)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰)

شرح عقائد: ص ۷۱ عقد الفرائد: ص ۱۲

قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُنَابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الْأَقْوَالِ وَالْعُقَايِدِ
وَالْأَدْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ بِإِعْتِبَارِ إِشْتِمَالِهَا عَلَى ذَلِكَ وَيُقَابِلُهُ الْبَاطِلُ
وَأَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الْأَقْوَالِ خَاصَّةً وَيُقَابِلُهُ الْكِذْبُ وَقَدْ يَفْرَقُ
بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْمُنَابِقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ وَفِي الصِّدْقِ مِنْ
جَانِبِ الْحُكْمِ فَمَعْنَى صِدْقِ الْحُكْمِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ وَمَعْنَى حَقِّيَّتِهِ
مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ لِإِيَّاهُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): اہل حق کی مراد واضح کرتے ہوئے مطلب لکھئے اور بتائیے کہ (باعبار

اشتمالها) سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

(ج): شارح کے بیان کے مطابق صدق، کذب، حق اور باطل کی تعریف لکھ کر ان

کے درمیان فرق واضح کیجئے اور یہ بھی بتائیے کہ ان کے درمیان فرق حقیقی ہے یا

اعتباری۔

(د): الحکم المطابق میں مطابق بکسر الباء ہے یا بفتح الباء جو بھی ہو اس کی وجہ

تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اہل حق نے فرمایا اور حق ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو اقوال، عقائد، ادیان اور

مذہب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حق کے معنی پر اور حق کا مقابل باطل ہے۔ بہر حال صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے 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۔ تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

(ب): اہل حق کی مراد:

یہاں اہل حق سے مراد: اہل السنۃ والجماعت ہیں۔ یہ اس وقت جبکہ ”قال“ کا مقولہ مجموعہ کتاب ہو ورنہ اگر قال کا مقولہ یہ دو (حقائق الاشیاء ثابتۃ و العلم بہا متحقق) جملے ہیں تو پھر اہل حق سے سلفیہ کے علاوہ تمام لوگ مراد ہیں۔

عبارت کا مطلب:

عبارت ہذا 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 ہے، لہذا اللہ کا ایک ہونا حق ہے اور جو چیز واقع کے مطابق نہ ہو وہ باطل ہے۔ اور حق کا اطلاق چار جگہوں پر ہوتا ہے: اقوال، ادیان، عقائد، مذاہب۔ چنانچہ کہا جاتا ہے: اقوال حقہ، ادیان حقہ، عقائد حقہ، مذاہب حقہ۔ حق کے معنی حقیقی (یعنی جو حکم واقع کے مطابق ہو) ہے اور مجازی معنی جو کہ مذکورہ چار چیزوں پر ہوتا ہے اور معنی مجازی کے لیے علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔ تو یہاں علاقہ اشتمال کا ہے یعنی یہ چاروں حق کے معنی پر مشتمل ہوتے ہیں، اس لیے حق کا اطلاق ان پر درست ہے، برخلاف صدق کے اس کا استعمال صرف اقوال میں ہوتا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: اقوال صادقہ اور باقی تینوں میں اس کا استعمال شاذ و نادر ہوتا ہے۔ شارح نے صدق کے معنی بیان نہ کر کے اس طرف اشارہ کیا کہ دونوں کے درمیان حقیقی فرق نہیں ہے، البتہ اعتباری فرق ہے۔

باعتبار اشتمالها سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

اس سے مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مجاز کے لیے کوئی علاقہ کا ہونا ضروری ہے، تو یہاں علاقہ مجاز اشتمال کا ہے۔

(ج): صدق، کذب، حق اور باطل کی تعریف:

حکم کی تعریف: حکم نام ہے ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف ثبوتی یا سلبی نسبت کرنے کا۔

(۱) صدق کی تعریف: صدق اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو۔

(۲) کذب کی تعریف: کذب اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

(۳) حق کی تعریف: حق اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو۔

(۴) باطل کی تعریف: باطل اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا واحد ہونا امر واقعی ہے اور ہمارا اللہ تعالیٰ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا یہ

ایسا حکم ہے جو کہ واقع کے مطابق ہے۔

پس ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا حق ہے۔ یہی مثال صدق کی بھی ہے۔

اس کے برخلاف خدا کا تین ہونا واقع کے خلاف ہے، پس کسی کا خدا کا تین ہونے کا حکم

لگانا باطل ہے، تو یہی مثال کذب کی بھی ہے۔

ان کے مابین فرق واضح ہو:

ایک تو یہ ہے کہ صدق کے مقابلہ میں کذب آتا ہے۔ برخلاف حق کے، کیونکہ اس کے

مقابلہ میں باطل آتا ہے۔

دوسرا یہ ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور صدق میں حکم

کی جانب سے ہوتا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ حق کا اطلاق عام ہے اقوال، ادیان، عقائد، مذاہب پر، ہر ایک پر

اس کا استعمال ہوتا ہے۔ برخلاف صدق کے، اس لیے کہ اس کا استعمال خاص طور سے اقوال پر ہوتا ہے۔ باقی تینوں پر نہیں ہوتا ہے، ہاں شاذ و نادر ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ (بیان الفوائد: ۳۵)

ان کے درمیان فرق حقیقی ہے یا اعتباری؟

انکے درمیان فرق اعتباری ہے، لیکن بعض کا قول حقیقی ہونے کا ہے، لیکن پہلا قول صحیح ہے۔

(د): الحکم المطابق میں مطابق بکسر الباء ہے یا بفتح الباء؟

لفظ مطابق میں بکسر الباء اور بفتح الباء دونوں طرح سے پڑھ سکتے ہیں۔ بکسر الباء کی صورت یہ ہے کہ: حق میں ہمیشہ واقع حکم کے مطابق ہوتا ہے اور صدق میں اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی حکم مطابق ہوتا ہے واقع کا تو یہاں واقع مطابق (بفتح الباء) ہو گیا اور اوپر بکسر الباء تھا جیسا کہ

(۱)

حق

واقع

مطابق بکسر الباء

حکم
مطابق بفتح الباء

(۲)

صدق

واقع

مطابق بفتح الباء

حکم
مطابق بکسر الباء

اور کتاب میں اکثر شارحین نے بکسر الباء پڑھا ہے، لیکن شارح کے ایک شاگرد علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ یہاں المطابق بفتح الباء ہے۔ جس کو محشی نے بھی ذکر کیا ہے اور صاحب نبراس نے اس کو ایک نکتہ جیدہ قرار دیا ہے، لیکن خطابی کی یہ رائے اچھی نہیں ہے، بلکہ بکسر الباء پڑھنا ہی اچھا ہے۔ (نبراس: ص ۲۵، حاشیہ شرح عقائد: ص ۷۷)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱)

شرح عقائد: ص ۱۷ / عقد الفرائد: ص ۱۲-۱۳

قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ وَالْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ۔

(الف): حقیقت، ماہیت میں اتحاد ہے یا فرق؟ پھر حقیقت کی تعریف (ما بہ الشیء) ہو (ہو) سے کی جاتی ہے ان سب کو آپ واضح طور سے بیان کریں۔

(ب): حقائق الاشیاء ثابتہ یہ حکم بظاہر لغو ہے، آپ پہلے اس کی لغویت کو ظاہر کریں پھر اس کے بامعنی ہونے کو واضح کریں۔

(ج): وہ کون سا فرقہ ہے جو حقائق اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتا ہے؟ اور کون سا فرقہ ان کے علم کے تحقق کا انکار کرتا ہے؟ نیز اصل مسائل کے بیان کرنے سے پہلے اس امر کو بیان کرنے کی وجہ کیا ہے بوضاحت لکھیں۔

الجواب

(الف): حقیقت، ماہیت میں فرق ہے یا نہیں؟

حقیقت و ماہیت کے درمیان حقیقت کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے کہ شارح نے دونوں کی ایک ہی تفسیر بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوا دونوں کے درمیان حقیقت کوئی فرق نہیں ہے، البتہ دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہے، جس کی تفصیل آنے والے جزء میں ملاحظہ فرمائیں۔

حقیقت کی تعریف ما بہ الشیء ہو ہو سے کرنے کی وجہ:

حقیقت کی تعریف ما بہ الشیء ہو ہو سے اس لیے کی جاتی ہے کہ حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شیء جو نفس الامر میں واحد ہے، مگر اس میں مختلف حیثیات ہوتی ہیں اور ان مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے اس کے متعدد نام ہوتے ہیں مثلاً زید ایک شخص ہے جو کتابت کرتا ہے اور کپڑے کی سلانی بھی کرتا ہے، پہلی حیثیت کے اعتبار سے اس کو کاتب اور دوسرے اعتبار سے اس کو خیاط کہا جاتا ہے اور دونوں سے صرف نظر

کرتے ہوئے وہ ایک انسان ہے، اسی طرح ماہہ الشیء ہو ہو یعنی جس کی وجہ سے کوئی شیء وہ
 حقیقت ہوتی ہے۔ جیسے حیوانِ ناطق۔ انسان کے لیے ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ خارج میں متحقق
 اور موجود ہے، اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو انسان کی حقیقت کہیں گے اور دوسری حیثیت تو
 یہ ہے کہ خارج میں مشخص اور معین ہے اور اس قابل ہو کہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے اور اس
 کو ہوا یا ہمی ضمیر کا مرجع بنایا جائے تو اس کو ہویت کہتے ہیں اور ان دونوں حیثیتوں سے صرف
 نظر کرتے ہوئے اس کو ماہیت کہتے ہیں۔

حقائق الاشیاء ثابتہ یہ حکم لغو ہے یا نہیں؟ اس کی توضیح:

مصنف کا قول حقائق الاشیاء ثابتہ ظاہراً ایک لغو حکم ہے، کیونکہ یہ قضیہ حملیہ ہے اور
 حمل کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول کے مفہوم میں تغاّر ہو، لیکن جہاں
 دونوں کے مفہوم میں اتحاد ہے، کیونکہ حقیقت اور ثبوت کے معنی ایک ہی ہے یعنی خارج میں
 موجود اور ثابت ہونا تو گویا مصنف نے یوں کہا: ”ثبوت الاشیاء ثابتہ“ اور یہ کہنا لغو ہے
 جیسا کہ ”الإنسان إنسان“ کہنا لغو ہے۔

شارح نے مذکورہ اعتراض کا جواب:

یہ دیا ہے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مغایرت موجود ہے، کیونکہ موضوع (حقائق
 الاشیاء) بحسب الاعتقاد اور محمول (بحسب نفس الامر) مراد ہے۔ یعنی موضوع کے
 الثابتات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور
 محمول سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس الامری ہے پس ماتن کے قول حقائق الاشیاء
 ثابتہ کا معنی الثابتات فی اعتقادنا ثابتہ فی نفس الامر ہو یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد
 میں ثابت اور موجود ہیں وہ واقع اور نفس الامر میں بھی ثابت اور موجود ہیں اور ثبوت اشیاء کے
 سلسلہ میں ہمارا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے اور تاویل مذکور کی تائید ”واجب الوجود موجود“
 جملہ سے بھی ہوتی ہے، بایں طور کہ واجب الوجود ایک موجود ہستی کا نام ہے، اس کے باوجود
 کہا جاتا ہے: واجب الوجود موجود جو ہمارے قول الوجود موجود کے درجہ میں ہے، جس میں

موضوع اور محمول متحد ہونے کے باوجود مفید کلام ہیں۔ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد لینے کی وجہ سے اور ”واجب الوجود موجود“ کے معنی ہیں الموجود الذی نعتقدہ موجود فی نفس الامر یعنی جس موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں وہ نفس الامر میں بھی موجود ہے۔ (شمس الفوائد: ص ۳۵، بیان الفوائد: ص ۴۰)

(ج): وہ کون سا فرقہ جو حقائقِ اشیاء کے ثبوت کا اور کون سا ان کے علم کے

تحقق کا انکار کرتا ہے؟

فلاسفہ میں سے فرقہ سوفسطائیہ کی ایک جماعت جسے عنادیہ کہتے ہیں وہ حقائقِ اشیاء کا انکار کرتی ہے اور یہ خیال کرتی ہے کہ اشیاء موجود نہیں ہیں، بلکہ یہ سب اوہام اور خیالات ہیں۔ اسی طرح اسی فرقہ سوفسطائیہ کی ایک دوسری جماعت، جسے لا ادریہ کہتے ہیں وہ ان (حقائقِ الاشیاء) کے علم کے تحقق کی منکر ہے، اس کے باوجود کہ وہ اس کے وجود کا اقرار کرتی ہے اور مانتی ہے اور یہ کہتی ہے کہ ہمیں دونوں چیزوں (ثبوت اور عدم ثبوت) میں شک ہے اور ہمیں اپنے شکلی ہونے میں بھی شک ہے۔

(شمس الفوائد: ص ۳۸، الفوائد: ص ۵۷)

کتاب کے اصل مسائل بیان کرنے سے پہلے اس امر کو بیان کرنے کی وجہ:

اگرچہ عقائدِ نسفی کو علمِ کلام اور عقائد کو بیان کرنے کے بارے میں لکھی گئی، لیکن کتاب میں اصل مسائل بیان کرنے سے پہلے اس امر (حقائقِ الاشیاء) کو بیان کیا ہے، اس لیے کہ اس علم میں بہت ایسی چیزوں سے بھی بحث ہوتی ہے، جن کا نفس الامر میں وجود ہوتا ہے، اب اگر ما تن ابتداء میں حقائقِ الاشیاء کی اس بحث کو بیان نہ کرتے تو وہ گروہ جو حقائقِ الاشیاء کے ثبوت یا ان کے علم کے تحقق کے منکر ہیں۔ وہ اعتراض کر سکتے تھے، پس ان کے اعتراض کو ختم کرنے اور ان کے خلاف دلیل ثابت کرنے کے لیے مصنف شروع کتاب میں اس کی بحث کو بیان کیا پھر اصل مسائل کو۔ (الفوائد: ص ۵۸)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲)

شرح عقائد: ص ۸ / عقد الفرائد: ص ۱۳

حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَمَاهِيَّتُهُ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ كَالْحَيَوَانَ النَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ
بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ وَالكَاتِبِ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْإِنْسَانِ بَدُونِهِ، فَإِنَّهُ
مِنَ الْعَوَارِضِ وَقَدْ يُقَالُ أَنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ بِإِعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ حَقِيقَةٌ،
وَبِإِعْتِبَارِ تَشْخُصِهِ هَوِيَّةٌ وَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ ذَلِكَ مَاهِيَّةٌ وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا
هُوَ الْمَوْجُودُ وَالثَّبُوتُ وَالْوُجُودُ وَالْكَوْنُ مُتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بَدِيهِيُّ التَّصَوُّرِ۔

(الف): عبارت کا ترجمہ و مطلب لکھیے۔

(ب): سوفسطائیہ کی اقسام لکھ کر بتائیے کہ کیا اس فرقہ کا وجود ہوا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: شئی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز وہ چیز ہوتی ہے، جیسے حیوانِ ناطق انسان کے لیے اور کبھی (حقیقت و ماہیت کے درمیان فرقِ اعتباری بیان کرنے کے لیے) کہا جاتا ہے کہ ماہیہ الشئی ہو ہوا اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے مشخص ہونے کے اعتبار سے ہویت ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے اور شئی ہم (اشاعرہ) کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت، تحقق، وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

عبارت کا مطلب:

صاحب کتاب نے اس عبارت کے ذریعہ حقیقت کے معنی کی وضاحت کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ان کے مابین حقیقتاً کوئی فرق نہیں ہے، پس جس چیز کی وجہ سے کوئی شئی بنتی ہے، اس کو اس شئی کی حقیقت و ماہیت دونوں کہا جاتا ہے، جیسے حیوانِ ناطق انسان کی حقیقت و ماہیت ہے۔

لیکن حقیقت و ماہیت کے مابین اعتباری فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ جس چیز کے ذریعہ کوئی شئی شئی بنتی ہے، اس کی تین حیثیتیں ہوتی ہیں: (۱) وہ چیز خارج میں متحقق اور موجود ہو (۲) وہ چیز صرف ذہن میں متعین اور مشخص ہو (۳) وہ چیز ان دونوں سے قطع نظر ہو پس پہلی حیثیت کے اعتبار سے اس کو حقیقت اور دوسری حیثیت کے اعتبار سے اس کو ہویت اور تیسری حیثیت کے اعتبار سے اس کو ماہیت کہتے ہیں جیسے کہ حیوانِ ناطق جس سے انسان انسان بنتا ہے، اپنے وجودِ خارجی کے اعتبار سے انسان کی حقیقت اور وجودِ ذہنی کے اعتبار سے ہویت اور دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے انسان کی ماہیت ہے، لیکن واضح رہے کہ حقیقت و ماہیت کے مابین یہ فرق صرف اعتباری ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، حقیقتاً ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ (بیان الفوائد: ۳۷)

سوفسطائیہ کی اقسام:

سوفسطائیہ اور اس کی مشہور جماعتیں۔ سوفسطائیہ وہ لوگ کہلاتے ہیں جو حقائقِ اشیاء تک رسائی کو ناممکن کہتے ہیں، ایک کو سوفسطائی کہا جاتا ہے اس کی مشہور جماعتیں تین ہیں: (۱) عنادیہ (۲) عندیہ (۳) لا ادریہ۔

(۱) عنادیہ: یہ وہ لوگ ہیں جو سرے سے حقائقِ اشیاء کے منکر ہیں، ان کے نزدیک تمام موجودات خارجیہ صرف اوہام اور خیالات ہیں۔

(۲) عندیہ: یہ وہ لوگ ہیں جو حقائقِ اشیاء کو اعتقاد کے تابع مانتے ہیں، ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم کسی چیز کو جو ہر مان لیں تو وہ جو ہر اور اگر عرض مان لیں تو وہ عرض ہوتا ہے۔

(۳) لا ادریہ: یہ وہ لوگ ہیں جو حقائقِ اشیاء کے ثبوت یا عدم ثبوت میں سے کسی کا بھی اعتقاد نہیں رکھتے ہیں، بلکہ وہ اس میں شک کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک میں بھی شک ہے۔ (الفرائد البہیہ: ۷۷، شمس الفوائد: ۳۸)

کیا فرقہ سوفسطائیہ کا دنیا میں وجود ہوا ہے؟

فرقہ سوفسطائیہ کا دنیا میں وجود ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں دو قول ہیں: پہلا قول:

بعض حضرات اس فرقہ کا وجود مانتے ہیں اور اسے فلاسفہ میں احمق ترین جماعت قرار دیا ہے۔
شارح کا بھی یہی خیال ہے۔

دوسرا قول: محققین کی رائے یہ ہے کہ دنیا میں کوئی بھی اس مذہب کا اختیار کرنے والا نہیں ہے، بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں غلطی کر رہا ہے، اس بات میں وہ سوظستانی ہیں جیسا کہ نصیر الدین طوسی کہتے ہیں۔ (نبراس: ۳۲، بیان الفوائد: ۴۴)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳)

شرح عقائد: ص ۸ / عقد الفرائد: ص ۱۴

فَانْ قِيلَ فَاَلْحُكْمُ بِثُبُوتِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ يَكُونُ لَعْوًا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا
الْأُمُورُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ، قُلْنَا إِنَّ الْمُرَادَ بِهِ أَنَّ مَا نَعْتَقِدُهُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ
وَنُسَمِّيهِ بِالْأَسْمَاءِ مِنَ الْإِنْسَانِ، وَالْفَرَسِ، وَالسَّمَاءِ، وَالْأَرْضِ أُمُورٌ
مَوْجُودَةٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، كَمَا يُقَالُ: وَاجِبُ الْوُجُودِ مَوْجُودٌ۔

(الف): عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): اعتراض مذکورہ کس بات پر ہے؟

(ج): اعتراض کو واضح کیجئے پھر جواب کی اچھی طرح وضاحت کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لغو ہوگا ہمارے قول الامور الثابتة ثابتة کی طرح ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیزیں جن کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جس کا ہم مختلف ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان فرس آسمان اور زمین یہ سب ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہا جاتا ہے ”واجب الوجود موجود“۔

(ب): مذکورہ اعتراض کس بات پر ہے؟

شارح نے سابق میں حقیقت اور ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ ماہہ الشیء کو اس کے متحقق اور موجود ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت بمعنی موجود ہے۔ دوسری بات یہ بتلائی تھی کہ اشاعرہ کے نزدیک شیء موجود کو کہتے ہیں اور تیسری بات یہ بتلائی تھی کہ وجود اور ثبوت مترادف ہیں، جس کی رو سے موجود اور ثابت بھی مترادف ہوں گے، تو ان تینوں باتوں کے مجموعہ سے ایک اعتراض ہوتا ہے اور شارح نے اس کو اس عبارت کے ذریعہ بیان کیا ہے اور اس کی تقریر مع جواب آنے والے جزئیہ کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔ (نبراس: ۲۸، بیان الفوائد: ۳۹)

(ج): اعتراض کی تقریر:

اعتراض یہ ہے کہ قضیہ حملیہ میں حمل کے صحیح اور درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول کے معنی اور مفہوم میں تغایر ہو، لیکن یہاں اس کے خلاف ہے یعنی دونوں میں اتحاد ہے، اس لیے کہ حقیقت اور ثبوت دونوں الفاظ مترادفہ میں سے ہیں تو دونوں کے معنی ایک ہی ہوئے یعنی خارج میں موجود اور ثابت ہونا اور جب دونوں کے معنی اور مفہوم میں اتحاد ہے، تو گویا مصنف نے یوں کہا: ثبوت الاشیاء ثابتہ اور یہ کہنا غلط اور لغو ہے، جیسا کہ الانسان انسان اور الأمور الثابتة ثابتہ کہنا لغو اور غیر مفید ہے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب:

اعتراض میں جو بات کہی گئی کہ موضوع اور محمول میں مغایرت نہیں ہے یہ بات درست نہیں؛ کیونکہ دونوں کے اندر مغایرت باہم طور موجود ہے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے یعنی موضوع حقائق الاشیاء سے اس کے الثابتات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور محمول لفظ ثابتہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس الامری ہے اور ماتن کے قول حقائق الاشیاء ثابتہ کا معنی ہوا

الثبات فی اعتقادنا ثابتہ فی نفس الامر۔ جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں موجود ہیں وہ نفس الامر میں بھی موجود ہیں، جیسے کہ انسان، فرس، آسمان اور زمین وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے اعتقاد میں موجود ہیں اور نفس الامر میں بھی موجود ہیں۔ پس یہ ایسا ہوا جیسا کہ ہم کہتے ہیں: کہ ”واجب الوجود موجود“ تو اس جملہ میں جانب موضوع کے اندر جو موجود ہے اس کا تعلق اعتقاد سے اور جانب محمول میں جو موجود ہے اس کا تعلق نفس الامر سے ہوتا ہے اور مطلب یہ ہوتا ہے جس واجب الوجود کے موجود ہونے کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں وہ نفس الامر میں موجود ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۴)

شرح عقائد: ص ۸ / عقد الفرائد: ص ۱۴

وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنَّ لِلشَّيْءِ قَدْ يَكُونُ لَهُ إِعْتِبَارَاتٌ مُّخْتَلِفَةٌ يَكُونُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ مُّفِيدًا بِالنَّظَرِ إِلَى بَعْضِ تِلْكَ الْإِعْتِبَارَاتِ دُونَ الْبَعْضِ، كَالْإِنْسَانِ إِذَا أُخِذَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جِسْمٌ مَّا كَانَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْحَيَوَانِيَّةِ مُفِيدًا، وَإِذَا أُخِذَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ كَانَ ذَلِكَ لَعْوًا۔

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب) ذلک کا مشارالیه متعین کر کے مذکورہ تحقیق کی وضاحت کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں اس پر کسی شئی 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۔

(ب): ذلک کا مشاژ الیہ:

ذلک اسم اشارہ ہے اور اس کا مشار الیہ سابقہ سوال نمبر ۱۳ میں گزرا ہوا اعتراض و

جواب ہے۔ تحقیق ذالک۔ السؤال والجواب (نبراس: ۳۰)

مذکورہ تحقیق کی وضاحت:

شارح مذکورہ جواب کی ایسی تحقیق پیش کر رہے ہیں جس سے اعتراض و جواب کا منشاء معلوم ہو جائے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی ایک شئی کی مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں، بعض اعتبار سے اس پر حکم لگانا صحیح ہوتا ہے اور بعض اعتبار سے نہیں، جیسے انسان، کہ وہ جسم بھی ہے اور حیوانِ ناطق بھی، جسم ہونے کے اعتبار سے اس پر حیوان ہونے کا حکم لگانا مفید ہے اور حیوانِ ناطق ہونے کے اعتبار سے غیر مفید ہے، اسی طرح حقائق الاشیاء کی دو حیثیتیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ وہ ہم کو معلوم ہیں۔ دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں موجود ہیں۔ پہلی حیثیت سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا صحیح اور مفید ہے، اس لیے کہ جواب کا دار و مدار اس پر ہی ہے اور دوسری حیثیت سے حکم لگانا صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ منشا اعتراض اور بنیاد اسی پر ہے۔۔ (الفرائد البہیہ: ۷۵، شمس الفوائد: ۳۶، بیان الفوائد: ۴۱)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۵)

شرح عقائد: ص ۸ / عقد الفرائد: ص ۱

وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصَدِيقِ بِهَا وَبِأَحْوَالِهَا
مُتَحَقِّقٌ وَقِيلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوتِهَا لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيعِ
الْحَقَائِقِ، وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ لَا ثُبُوتَ
لِشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثُبُوتِ حَقِيقَةٍ وَلَا بَعْدَمِ ثُبُوتِهَا خِلَافًا
لِلسُّوفِسْطَائِيَّةِ۔

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

(ب): والجواب الخ سے جس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اس کی وضاحت کر کے جواب کی تشریح کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور حقائق اشیاء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق کے وجود کی تصدیق اور حقائق کے احوال (حدوث، امکان، عین، عرض وغیرہ) کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ (مصنف کے قول العلم بھا سے مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ: الحقائق سے مراد جنس (حقائق) ہے ان لوگوں پر رد کرنے کے لیے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شئی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شئی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

عبارت کا مطلب:

مذکورہ بالا عبارت سے مصنف نے سوفسطائیہ کے فرقہ لا ادریہ کی تردید کی ہے، جو کسی چیز کے ثبوت و عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں، جبکہ اس سے پہلے مصنف نے حقائق اشیاء ثابتہ کہہ کر عناد یہ کی تردید کی تھی۔ عبارت کا حاصل یہ کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان کا علم بھی ثابت ہے چاہے وہ حقائق تصورات کے قبیل سے ہوں یا تصدیقات کے قبیل سے ہو یا حقائق کے احوال ہوں، احوال سے مراد صفات عارضہ ہیں مثلاً حادث ہونا ممکن ہونا، عرض ہونا وغیرہ۔

(ب): والجواب الخ سے جس اعتراض کا جواب دیا گیا اس کی وضاحت:

اعتراض یہ ہے کہ آپ نے (والعلم بھا) میں ضمیر کا مرجع حقائق اشیاء کو بنایا ہے لیکن اس پر ہمیں یہ اعتراض ہے کہ الحقائق میں الف لام استغراقی ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان کو تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم حاصل ہے، حالانکہ ایسا بالکل نہیں ہے، دنیا میں کوئی انسان بھی ایسا نہیں ہے، جس کو تمام چیزوں کی حقیقتیں حاصل ہوں، پس اس لیے بہتر ہے کہ یہاں مضاف مقدر مانا جائے، اصل عبارت اس طرح ہونی چاہیے۔

حقائق الاشیاء ثابتة و العلم بها أي بشوتها متحقق ” اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان کے ثبوت کا علم متحقق ہے۔“

اعتراض مذکورہ کا جواب:

شارح اعتراض مذکورہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں مضاف مقدر ماننے کی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ الحقائق پر الف لام استغراق کے لیے ہے ہی نہیں، جس کی وجہ سے اعتراض وارد ہو، بلکہ الف لام جنس کے لیے ہے اور ماتن کے قول العلم بها سے مراد العلم بجنس الحقائق ہے، اس لیے کہ مقصد ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انسان کو کسی بھی شئی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ قول لا علم بشیء من الحقائق ولا عدم بشیءہ سالبہ کلیہ ہے تو جب جنس حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے، جو موجبہ جزئیہ کے علم میں ہے تو ان کا سالبہ کلیہ باطل ہو گیا، کیونکہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۶)

شرح عقائد: ص ۹ عقد الفرائد: ص ۱۶

وَلَكِنَّا حَقِيقًا أَنَّا نَجْزِمُ بِالضَّرُورَةِ بِثُبُوتِ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ وَبَعْضِهَا بِالْبَيَانِ، وَالزَّامًا أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَتَّحَقَّقْ نَفْيُ الْأَشْيَاءِ فَقَدْ ثَبَتَ وَإِنْ تَحَقَّقَ فَالْنَفْيُ حَقِيقَةٌ مِنَ الْحَقَائِقِ لِكُونِهِ نَوْعًا مِنَ الْحُكْمِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): سو فسطائیہ کے تینوں فریق کے خیالات تحریر کیجئے۔

(ج): مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے بتلائیے کہ دلیل تحقیقی والزامی کے کہتے

ہیں اور ان دونوں سے مقصود کیا ہوتا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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 دلیل یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی ثابت نہ ہو تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا، اور اگر اشیاء کی نفی ثابت ہو تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے۔

(ب): سوفسطائیہ کے تینوں فریق کے خیالات:

سوفسطائیہ کی تین جماعتیں ہیں: (۱) عنادیہ (۲) عندیہ (۳) لا ادریہ۔ ان تینوں جماعتوں میں سے پہلی جماعت عنادیہ ہے، ان کا خیال یہ ہے کہ اشیاء کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور ان کا کوئی وجود موجود ہے بلکہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ سب وہم اور خیالات ہوتے ہیں اور دوسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ اشیاء کی حقیقتیں تو موجود ہیں، لیکن نفس الامر میں نہیں ہیں، بلکہ ان کا وجود اعتقادی ہے ہم جس طرح ان کو مانتے ہیں وہ اسی طرح ہوتی ہیں، پس اگر ہم ان کو جوہر مانیں تو وہ جوہر ہیں اور اگر عرض مانیں تو وہ عرض ہیں۔

اور تیسری جماعت کا خیال یہ ہے کہ اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کا علم متحقق نہیں ہے، بلکہ ان میں سے ہر ایک مشکوک ہے یعنی نہ تو وجود یقینی ہے اور نہ عدم۔

(ج): مطلب کی وضاحت:

مذکورہ بالا عبارت سے شارح نے ماتن کے دعویٰ ثبوت اشیاء پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں: (۱) دلیل تحقیقی (۲) دلیل الزامی۔

(۱) دلیل تحقیقی یہ ہے کہ دنیا میں ہم بعض چیزوں کے موجود ہونے کا یقین اور آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں، جیسے آسمان، زمین، دریا، پہاڑ وغیرہ۔

اور بعض کے موجود ہونے کا یقین دلیل کی بنا پر یقین کرتے ہیں جیسے ذات باری تعالیٰ کے وجود کا یا تو دھواں کو دیکھ کر آگ کے وجود کا۔

(۲) دلیل الزامی یہ ہے کہ اشیاء کی نفی جس کے سوفسطائیہ قائل ہیں ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ اشیاء کی نفی ثابت ہے یا نہیں؟ اگر کہتے ہیں کہ ثابت نہیں ہے تو نفی نفی سے مل کر اثبات، لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ حقائق اشیاء ثابت ہیں اور اگر کہتے ہیں کہ نفی اشیاء ثابت ہے تو ہم

کہیں گے کہ 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 حقائق اشیاء میں سے ہے، لہذا ثابت ہوگا کہ اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہے اور جب ایک حقیقت ثابت ہوگی تو علی الاطلاق حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا دست نہیں ہے۔ (بیان الفوائد: ۴۰، الفرائد: ۳۰)

دلیل تحقیق اور الزامی کسے کہتے ہیں:

- (۱) دلیل تحقیقی: وہ دلیل ہے جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں، اگرچہ فریق مقابل کے نزدیک سچے نہ ہوں اور وہ انہیں تسلیم نہ کرتا ہو۔
- (۲) دلیل الزامی: وہ دلیل ہے جس کے مقدمات خصم (فریق مقابل) کے نزدیک مسلم ہو، لیکن خود مستبدان کے نزدیک مسلم نہ ہو۔

دلیل تحقیقی اور الزامی سے مقصود کیا ہوتا ہے؟

- (۱) دلیل تحقیقی سے مقصود محض اظہار حق ہوتا ہے۔ خصم کو لا جواب کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے۔
- (۲) اور دلیل الزامی سے محض فریق مقابل کو لا جواب کرنا مقصود ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۷)

شرح عقائد: ص ۹ / عقد الفرائد: ص ۱۶

قَالُوا الضَّرُورِيَّاتُ مِنْهَا حِسِّيَّاتٌ، وَالْحِسُّ قَدْ يَغْلِظُ كَثِيرًا كَالْحَوْلِ يَرَى
الْوَاحِدَ اثْنَيْنِ وَالصَّفْرَ أَوْيًى قَدْ يَجِدُ الْحُلُوَ مُرًّا وَمِنْهَا بَدِيهِيَّاتٌ وَقَدْ تَقَعُ
فِيهَا اخْتِلَافَاتٌ وَتَعْرِضُ بِهَا شُبُهَةٌ يُفْتَقَرُ فِي حَلِّهَا إِلَى أَنْظَارٍ دَقِيقَةٍ، وَالنَّظَرِيَّاتُ
فَنَعُ الضَّرُورِيَّاتِ فَفَسَادُهَا فَسَادُهَا وَلِهَذَا كَثُرَ فِيهَا اخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): سونسطائیہ کی دلیل اور اس کا جواب تحریر کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: سوفسطائیہ کہتے ہیں ضروریات ان میں سے کچھ حیات ہیں اور حس کے اندر بکثرت غلطی واقع ہوتی ہے جیسے بھینگے کو ایک، دو نظر آتا ہے اور صفاوی بیٹھے کو کڑوا پاتا ہے، اور ان میں سے کچھ بدیہیات ہیں اور ان کے اندر کبھی بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان کے اندر ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں جن کو حل کرنے کیلئے دقیق نظر کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں لہذا ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے اسی وجہ سے نظریات کے اندر عقلاء کا بہت اختلاف ہوا ہے۔

(ب): سوفسطائیہ کی دلیل اور اس کا جواب:

عبارت مذکورہ سے شارح سوفسطائیہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ضروری۔ (۲) نظری۔ پھر ضروری کی چند قسمیں ہیں ان میں سب سے اہم قسم حیات ہے حیات وہ قضیہ ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو جو اس خمسہ ظاہر سے متعلق ہو۔ جو اس کے اندر غلطی ہوتی ہے جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اور جس کے اندر غلطی واقع ہو اس سے علم نہیں حاصل ہو سکتا لہذا حیات سے علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

ضروریات کی دوسری قسم بدیہیات ہے، بدیہیات جو ایسے قضیوں سے مرکب ہو جو اولیٰ مرحلہ میں سمجھ میں آجائیں، بدیہیات کے اندر بھی بکثرت اختلاف ہے لہذا اس سے علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

علم کی دوسری قسم نظریات ہے اور وہ فرع ہے ضروریات کی اور جب اصل (ضروریات) میں فساد ہے تو فرع (نظریات) میں بھی فساد ہوگا۔ نظریات کے اندر فساد بایں طور کہ کوئی کہتا ہے کہ عالم قدیم ہے اور کوئی حادث کہتا ہے اور دونوں کے پاس دلیلیں ہیں۔

خلاصۃ المقال:

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب بدیہیات اور نظریات کے اندر بکثرت اختلاف واقع ہے

جس کی وجہ سے علم حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اسی وجہ سے ہم حقائق اشیاء کے ثبوت اور ان کے علم کا انکار کرتے ہیں۔

سوفسطائیہ کی دلیل کا جواب:

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں حس میں غلطی ہوتی ہے مگر جزوی خرابی کی وجہ سے اگر کسی کا ذوق خراب ہو تو قوت ذاتیہ میں غلطی ہوتی ہے مگر جہاں وہ غلطی کا سبب نہ پایا جائے تو غلطی نہیں ہوتی لہذا جزوی خرابی حصول علم کے منافی نہیں۔ اور بدیہیات کے اندر اختلاف کا واقع ہونا اس وجہ سے ہے مثلاً ایک آدمی کو ایک چیز سے انسیت کم ہے تو وہ اس کے حق میں نظری ہے جب کہ وہ فی الواقع بدیہی ہے اگر اسی چیز سے اس کو انسیت ہو جائے تو وہ بدیہی ہو جائے گی اس کے حق میں لہذا اختلاف بدیہیات بھی حصول علم کے منافی نہیں ہے۔ اور نظریات میں اختلاف ہونا وہ نظر و فکر میں فساد کی وجہ سے ہے۔

اگر صحیح مقدمات کی ترتیب دی تو نتیجہ بھی صحیح آئے گا اور اس سے علم یقینی حاصل ہوگا، لہذا بعض نظری کے فاسد ہونے کی وجہ سے یہ لازم نہ آئے گا کہ دوسری بعض نظری بھی فاسد ہوں۔
(فائدہ): صفراوی یعنی صفراء مرض والا، جب آدمی کھاتا ہے پیتا ہے تو ہضم کے نتیجہ میں چار چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ (۱) صفراء۔ (۲) سودائی۔ (۳) بلغم۔ (۴) خون، اگر یہ چاروں چیزیں معتدل رہتی ہیں تو اسی اعتدال کا نام مزاج ہے، پھر انہی چاروں کے خلاصہ سے ایک بھاپ تیار ہوتی ہے جس کا نام روح ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے ”حجۃ اللہ البالغۃ“ باب حقیقۃ الروح۔ (الفرائد: ۳۷)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۸)

شرح عقائد: ص ۱۰ / عقد الفرائد: ص ۱۷

وَكثْرَةُ الْإِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الْأَنْظَارِ لَا تَنَاقِي حَقِيقَةَ بَعْضِ النَّظَرِيَّاتِ وَالْحَقُّ
أَنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى الْمُنَاطَرَةِ مَعَهُمْ خُصُوصًا مَعَ اللَّأَزِدِيَّةِ لِأَنَّهُمْ لَا يَعْتَرِفُونَ
بِمَعْلُومٍ يَثْبُتُ بِهِ مَجْهُولٌ

(الف): حقیقت، ماہیت، ہویت کا فرق بیان کیجیے۔ سوفسطائیہ کی وجہ تسمیہ بتا کر لکھیے کہ ایسے کون لوگ ہیں اور کہاں ہیں؟
 (ب): اور اہل حق کا مصداق کون ہیں؟ اس کے بعد مذکورہ بالا عبارت حل کیجئے۔

الجواب

(الف): حقیقت، ماہیت اور ہویت کے مابین فرق:

ان میں حقیقی کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے کہ شارح نے دونوں کی تفسیر ایک ساتھ کی ہے۔ لیکن فرق اعتباری ہے وہ یہ ہے: (۱) اگر ماہہ اشیٰ ہو تو اس میں موجود فی الخارج کا اعتبار ہو تو وہ حقیقت ہے، جیسے انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور وہ خارج میں موجود ہے۔
 (۲) ماہہ اشیٰ ہو تو اگر خارج میں مشخص اور معین ہو اور اس قابل ہو کہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے اور اس کو ہویا ہی ضمیر کا مرجع بنایا جائے تو اس اعتبار سے اس کو ہویت کہتے ہیں۔
 (۳) اور ماہہ اشیٰ ہو تو کو مطلقاً یعنی دونوں صورتوں سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت اور ماہیت ایک ہی چیز ہے یعنی ماہہ اشیٰ کے دو مختلف اعتبار سے دو نام ہیں، لہذا دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہوا۔

سوفسطائیہ کو سوفسطائیہ کہنے کی وجہ:

سوفسطائیہ کو سوفسطائیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے لوگوں کو دھوکے میں مبتلا کرنے کی وجہ سے۔ لفظ سوفسطائیہ کی تحقیق: یہ معرب لفظ ہے۔ یونانی دو لفظوں سوفاً اور اسطا سے مرکب ہے۔ سوفاً کے معنی علم و حکمت اور اسطا کے معنی مزین غلط کے ہیں، لہذا سوفسطائیہ کے معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں، پھر اس سے رباعی کا مصدر سفسطہ بروزن بعشرہ مشتق مانا گیا۔

سوفسطائیہ کون لوگ ہیں اور کہاں ہیں؟

کچھ لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ سوفسطائیہ احمق فلاسفہ کی ایک جماعت ہے، جن میں تین فرقے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ دنیا میں کوئی اس

مذہب کا اختیار کرنے والا ہے نہیں، بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں غلطی کر رہا ہے اس میں سوسطائی ہے۔ جیسا کہ شیخ نصیر الدین طوسی کا بھی یہی کہنا ہے اور فرمایا کہ اس فرقہ کا دنیا میں کہیں بھی وجود نہیں ہے، لیکن کچھ حضرات کا کہنا یہ ہے کہ دنیا میں پہلے اس فرقہ کا وجود تھا، لیکن ابھی ہے یا نہیں، اس کے متعلق یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے۔

(ب): اہل حق کا مصداق:

اہل حق کا مصداق: اہل السنۃ والجماعت ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے سوال ۱۰، جز (ب) میں ملاحظہ فرمائیں۔

اور مذکورہ بالا عبارت کا حل:

مذکورہ عبارت کے ذریعہ مصنف نے حصول علم کے ذرائع کے متعلق سوسطائیہ کی جانب سے وارد ہونے والے تین شبہات میں سے ایک شبہ کا جواب دے کر ایک حق بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ شبہ یہ ہے کہ نظریات میں اختلاف زیادہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نظر سبب علم نہیں ہو سکتا ہے۔

مذکورہ شبہ کا جواب یہ ہے کہ نظریات میں زیادہ اختلاف ہونے کا سبب نظروں کا فساد ہے یعنی عام طور پر نظریں صحیح نہیں ہوتی ہیں، اس لیے ان کے ذریعے صحیح علم تک رسائی نہیں ہو پاتی اور اختلاف ہو جاتا ہے، لہذا نظروں کے فساد کی وجہ سے اگر بعض نظریات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور صحیح علم تک رسائی نہیں ہو پاتی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ کوئی بھی نظری علم صحیح نہ ہو، اس لیے کہ بعض نظریات میں اختلاف ہونا دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں۔

والحق الخ: سے مصنف جس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ سوسطائیہ خاص طور سے لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت ہے ہی نہیں، اس لیے کہ مناظرہ کا مقصود تو یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں جسے وہ اعتراف کرتا ہے اسے ترتیب دے کر نہ معلوم باتوں کو تصور کرایا جائے جو اس سے پہلے اس کو معلوم نہ تھیں اور لا ادریہ کسی چیز کے معلوم ہونے کا

اعتراف ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کوئی مجہول بات کو ثابت کیا جائے، بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے تاکہ وہ درد اور تکلیف کی حقیقت کا اعتراف کر لیں، اگر اعتراف کر لیں تو ہمارا مدعی ثابت ہو جائے گا ورنہ آگ ہی میں پڑے رہنے دیا جائے یہاں تک کہ جل کر ختم ہو جائے۔ (بیان الفوائد: ۵۹)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۹)

شرح عقائد: ص ۱۰ / عقد الفرائد: ص ۱۷

وَهُوَ صِفَةٌ يَتَجَلَّى بِهَا الْمَذْكُورُ لِمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهِ أَمْي يَتَضَحُّ وَيُظْهِرُ مَا يُذْكَرُ وَيُمْكِنُ أَنْ يُعَبَّرَ عَنْهُ مَوْجُودًا كَانَ أَوْ مَعْدُومًا فَيَشْمَلُ إِدْرَاكَ الْحَوَاسِ وَإِدْرَاكَ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ الْيَقِينِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِينِيَّةِ بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةٌ تُوجِبُ تَمْيِيزًا أَلَا يَحْتَمِلُ النَّقِيضَ۔

(الف): عبارت با اعراب لکھ کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): ہو ضمیر کا مرجع متعین کر کے دونوں تعریفوں کی وضاحت کیجئے۔

(ج): شارح نے دونوں تعریفوں میں جو فرق بیان کیا ہے، اس کو واضح کر کے

شارح کے نزدیک جو راجح ہو اس کی نشاندہی کیجئے۔

(د) اور بتائیے کہ کیا دونوں تعریفوں کا انجام ایک ہو سکتا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شئی اس شخص کو منکشف اور واضح ہو جاتی ہے جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہوتی ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی وہ چیز جس کا ذکر کیا جائے اور جس کو تعبیر کیا جانا ممکن ہو وہ موجود ہو یا معدوم، 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 نہ فی علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز کو ثابت کرے جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو۔

(ب): ہو ضمیر کا مرجع:

ہو ضمیر کا مرجع علم ہے، جو کہ اسباب العلم میں مضاف الیہ ہے۔

دونوں تعریفوں کی وضاحت:

پہلی تعریف: اس کی توضیح یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے ہر قابل ذکر شئی خواہ وہ موجود ہو یا معدوم اس شخص کے سامنے واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہوتی ہے، مثلاً گلاب کا نام سنتے ہی اس کا رنگ، اس کی شکل و صورت، اس کی بناوٹ سب کچھ ہمارے ذہن میں اس طرح ظاہر اور منکشف ہو جاتی ہے کہ وہ ہماری نگاہوں کے سامنے ہو۔

دوسری تعریف: اس کی توضیح یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت کا نام ہے جو موصوف کے اندر ایسی کیفیت پیدا کر دیتی ہے جس کی وجہ سے موصوف کے سامنے ہر چیز اس طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں نقیض کا احتمال باقی نہ رہے، جیسے: پہلی تعریف جو کہ عبارت بالا میں مذکور ہے وہ شیخ ابو منصور ماتریدی کی ہے اور سید شریف جرجانی نے اس کو احسن کہا ہے۔

اور دوسری تعریف بعض اشاعرہ کی ہے۔ (نبراس: ۳۸، ۴۰)

(ج): دونوں تعریفوں میں فرق:

دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف عام ہے کیونکہ وہ تصورات و تصدیقات یقینیہ کے ساتھ ساتھ غیر یقینیہ کو بھی شامل ہے۔

اور دوسری تعریف خاص ہے، کیونکہ وہ تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے، شمول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے۔

اور تصدیقات غیر یقینیہ سے مراد ظن، شک، وہم، جہل مرکب اور تقلید سب خارج ہو جائیں گے دوسری تعریف کے اعتبار سے، کیونکہ ان میں سے کسی کے اندر فی الحال نقیض کا احتمال ہوتا ہے اور کسی کے اندر فی المآل جبکہ علم کے اندر نقیض کا احتمال نہیں ہوتا ہے نہ فی الحال، نہ فی المستقبل۔

شارح کے نزدیک راجح اور مختار تعریف:

شارح کے نزدیک دوسری تعریف راجح اور مختار ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شارح نے پہلی تعریف میں تاویل کر کے اس کو دوسری تعریف کی طرف لوٹایا، اس لیے کہ جس طرح دوسری تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے، اسی طرح تاویل (یعنی تعریف اول میں لفظ تجلی جو مطلق ہے اس کو انکشاف تام کے معنی میں لیا جائے) مذکور کے بعد پہلی تعریف بھی ویسا ہی ہو جائے گی۔ معلوم ہوا کہ شارح کے نزدیک دوسری تعریف پسندیدہ اور مختار ہے۔

(د): کیا دونوں تعریفوں کا نتیجہ ایک ہو سکتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ دونوں تعریفوں کا انجام ایک ہو سکتا ہے، بایں طور پر کہ پہلی تعریف میں تاویل ہوگی اور وہ تاویل یہ ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی سے انکشاف تام مراد لیا جائے، کیونکہ انکشاف کی دو قسمیں ہیں: (۱) تام (۲) ناقص اور انکشاف تام میں نقیض کا احتمال بالکل نہیں ہوتا ہے، لہذا دونوں تعریفیں مال کے اعتبار سے ایک ہو جائے گی یعنی پہلی تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی، جس طرح دوسری تعریف۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۰)

شرح عقائد: ص ۳ / عقد الفرائد: ص ۸

وَ أَسْبَابُ الْعِلْمِ لِلْخَلْقِ ثَلَاثَةٌ الْحَوَاسُ السَّلْبِيَّةُ وَالْخَبْرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ
بِحُكْمِ الْإِسْتِقْرَاءِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ إِنَّ السَّبَبَ أَنْ كَانَ مِنْ خَارِجِ فَالْعَقْلُ
الصَّادِقُ وَالْأَفَانُ كَانَ آلَةً غَيْرَ مُدْرِكٍ فَالْحَوَاسُ وَالْأَفَالْعَقْلُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

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

وضاحت کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اسباب علم مخلوق کے لیے استقراء کی رو سے تین ہیں، حواسِ سلیمہ خبرِ صادق اور عقل اور وجہِ حصر یہ ہے کہ سبب اگر (مدرک سے) خارج ہے تو وہ خبرِ صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ ہے (ادراک کا) جو مدرک کا غیر ہے تو حواس ہیں ورنہ پھر عقل ہے۔

(ب): علم کی تعریف:

وہو صفة يتجلى بها المذکور لمن قمت هي به۔ اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شئی اس شخص کو منکشف اور واضح ہو جاتی ہے۔
وہو صفة توجب تمييزاً لا يتمل النقيض۔ اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نقيض کا احتمال نہیں رکھتی۔

اسباب علم کے تین میں منحصر کی مذکورہ دلیل کی وضاحت:

اسباب علم تین میں منحصر ہیں اور یہ انحصار عقلی نہیں، بلکہ استقرائی ہے، جو صرف ظن کا فائدہ دیتا ہے، کیونکہ استقراء کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تلاش و جستجو سے ہمیں یہی تین سبب ملے، اس لیے معلوم ہوا کہ سبب تین ہی ہیں، لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ چوتھا نہیں ہے، ہو سکتا ہے نفس الامر میں ہو لیکن تلاش سے نہ ملا ہو۔

وجہ حصر کا حاصل یہ ہے کہ عالم کو علم کا حصول جس سبب کے ذریعہ ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عالم کی ذات میں داخل ہوگا یا خارج، اگر خارج ہے تو وہ خبرِ صادق اور اگر داخل ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ آلہ ہوگا یا مدرک، اگر آلہ ہے تو حواس اور اگر مدرک ہے تو اس کو عقل کہتے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۱)

رح عقائد: ص ۱۱ / عقد الفرائد: ص ۱۹

فَإِنَّ قِيْلَ السَّبَبُ الْمُوَثَّرُ فِي الْعُلُومِ كُلِّهَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهَا بِخَلْقِهِ
وَإِيجَادِهِ مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ لِلْحَاسَةِ وَالْخَبَرِ وَالْعَقْلِ وَالسَّبَبِ الظَّاهِرِ كَالنَّارِ
لِإِحْرَاقِ هُوَ الْعَقْلُ لَاغَيْرُ وَإِنَّمَا الْحَوَاسُ وَالْأَخْبَارُ وَالْآلَاتُ وَطُرُقُ فِي
الْإِدْرَاكِ وَالسَّبَبِ الْمُقْضَى فِي الْجُمْلَةِ بِأَنَّ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِينَا الْعِلْمُ
مَعَهُ بِطَرِيقِ جَزِي الْعَادَةِ يَشْمَلُ الْمُدْرِكُ كَالْعَقْلِ وَالْآلَةِ كَالْحِسِّ
وَالطَّرِيقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلَاثَةِ بَلْ هُنَا أَشْيَاءٌ أُخْرُ قُلْنَا هَذَا عَلَى
عَادَةِ الْمَشَائِخِ فِي الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْمَقَاصِدِ وَالْاِعْرَاضِ مِنْ تَدْقِيقَاتِ الْفَلَاسِفَةِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): ما قبل سے ربط تحریر کر کے مذکورہ اعتراض کی وضاحت کریں پھر اس کا جواب
تفصیل سے لکھیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ سبب موثر یعنی سبب حقیقی تو تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہے،
کیونکہ سارے علوم اسی کے خلق و ایجاد سے ہیں، حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر
اور سبب ظاہر جیسے آگ جلانے کے لیے وہ صرف عقل ہے اور بے شک حواس اور خبریں
ادراک کے آلات اور راستے ہیں اور وہ سبب جو (علم تک) پہونچانے والا ہو، کسی بھی درجہ
میں باس طور کہ اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہوں، اس کے ساتھ علم کو عادت کے جاری ہونے کے
طور پر تا کہ وہ مدرک مثلاً عقل اور آلہ۔ مثلاً خبر (سب) کو شامل ہو جائے منحصر نہیں ہے تین
میں، بلکہ یہاں کچھ اور بھی چیزیں ہیں۔ ہم کہیں گے یہ مبنی ہے مشائخ کی عادت پر مقاصد پر
اکتفاء کرنے میں اور فلاسفہ کی باریک مویشگافیوں سے اعراض کرنے کے سلسلہ میں رہی ہیں۔

(ب): عبارت بالا میں ذکر کردہ اعتراض کے ساتھ ماقبل سے اس کا ربط:

ماقبل سے اس کا ربط یہ ہے کہ مصنف نے سابق میں ایک دعویٰ کیا ہے کہ اسباب علم تین ہیں، اسی دعویٰ پر شارح علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کو ذکر کر رہے ہیں جس کی تقریر آگے آرہی ہے۔
اعتراض کی تقریر:

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 ظاہر کی جائے۔ جیسے جلانے کے لیے آگ سبب ظاہری ہے۔ (۳) سبب فی الجملہ یعنی جن کو اپنانے کے بعد عادتہ اللہ تعالیٰ علم پیدا کر دیں۔

تو ان میں سے کسی اعتبار سے بھی مصنف کا اسباب علم تین قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ (۱) اگر سبب حقیقی مراد ہے تو سبب حقیقی ہر چیز میں صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ (۲) اگر سبب ظاہری مراد ہے تو اس کے لیے صرف عقل کافی ہے۔ (۳) اور اگر سبب فی الجملہ مراد ہے تو اسباب علم تین ہی نہیں ہیں، بلکہ تین کے علاوہ اور بھی ہیں، جیسے وجدان، حدس، تجربہ، نظر عقل۔ بہر حال کچھ بھی مراد ہو تین میں حصر باطل ہے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب:

مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سبب سے ہماری مراد تیسری قسم کا سبب السبب للمفصی فی الجملہ ہے، اس کے باوجود تین میں حصر صحیح ہے، کیونکہ مشائخ متکلمین کی عادت یہ ہے کہ وہ اصل مقاصد کے بیان کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں، فلاسفہ کی باریکیوں میں نہیں الجھتے ہیں اور اصل مقصد تین ہی سبب ہیں وہ اس طور پر کہ مشائخ نے جب دیکھا کہ حواس خمسہ ظاہرہ سے بہت سے علوم حاصل ہوتے ہیں تو حواس کو ایک قرار دیا۔ اسی طرح جب دیکھا کہ خبر صادق سے بہت سی دینی معلومات ہوتی ہیں جیسے نماز کے احکام، روزہ کے احکام وغیرہ تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا اور جب دیکھا کہ عقل کے ذریعہ بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو تیسرا سبب قرار دیا، چونکہ حواس باطنہ ہمارے نزدیک ثابت نہیں ہیں اس لیے ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۲)

شرح عقائد: ص ۱۲ عقد الفرائد: ص ۲۰

فَالْحَوَاسُ خَمْسُ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالشَّمُّ وَالذَّوْقُ وَاللَّمْسُ بِمَعْنَى أَنَّ
الْعَقْلَ حَاكِمًا بِالضَّرُورَةِ۔

(الف): اعراب لگا کر پانچوں حواس کی تشریح کیجیے۔

الجواب

(الف): پانچوں حواس کی تشریح:

(۱) قوتِ سامعہ: جس کا حاصل یہ ہے کہ کان کے سوراخ میں اللہ تعالیٰ 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 کپچ کر لیتی ہیں مگر کپچ کرنے کی ذاتی صلاحیت نہیں ہے بلکہ سببِ حقیقی اللہ تعالیٰ ہے۔

(۲) قوتِ باصرہ: جس کا حاصل 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 عین دائیں آنکھ میں پہنچ جاتی ہے۔

(۳) قوتِ شامہ: جس کا حاصل یہ ہے کہ جہاں سے ناک کا سخت حصہ شروع ہوتا ہے وہیں سے دو سوراخ ہوتے ہیں اور دونوں سوراخ کی لائیں دماغ کے اگلے حصہ تک جاتی ہیں وہاں پر گوشت کے دو ٹکڑے ہوتے ہیں پستان کی گھنڈی کی طرح ان ٹکڑوں کے اندر دنگھنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

(۴) قوت ذائقہ: جس کا حاصل یہ ہے کہ زبان کے اوپر کی کھال کھر دری ہے ان کھر دری 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 لعابہ اس چیز کے ساتھ ملے گی۔

(۵) قوت لامسہ: یہ ایسی قوت ہے جو سارے بدن میں پھیلی ہوئی ہے، جس کے ذریعہ انسان کسی چیز کے لمس اور چھونے کو محسوس کرتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۳)

شرح عقائد: ص ۱۳ عقد الفرائد: ص ۲۲

وَبِكَلِّ حَاسَةٍ مِنْهَا يُوقِفُ عَلَى مَا وَضَعَتْ هِيَ لَهُ يَعْزِي إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ كَلًّا مِنْ تِلْكَ الْحَوَاسِ لِادْرَاكِ أَشْيَاءٍ مَخْصُوصَةٍ كَالسَّمْعِ لِلْأَصْوَاتِ وَالذُّوقِ لِلطَّعُومِ وَالشَّمِّ لِلرَّوَاحِحِ لَا يُدْرِكُ بِهَا مَا يُدْرِكُهُ بِالْحَاسَةِ الْآخِرَى وَأَمَّا أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ ذَالِكَ فَفِيهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَا أَنَّ ذَالِكَ بِمَخْصُوعِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ غَيْرِ تَأْثِيرٍ لِلْحَوَاسِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھیے۔

(ب): ہر حاسہ کا عمل متعین ہے یا نہیں۔

(ج): کیا ایک حاسہ جس کا ادراک کرتا ہے دوسرے حاسہ سے اس کا ادراک ممکن ہے یا نہیں؟ اگر نہیں ہے تو پھر مصنف (وَأَمَّا أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ) سے کیا کہنا چاہتے ہیں؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور ان میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ جانا جاتا ہے اس چیز کو جس کے لیے وہ حاسہ وضع کیا گیا یعنی بے شک اللہ نے ان حواس میں سے ہر حاسہ کو پیدا فرمایا ہے، مخصوص مخصوص چیزوں کے ادراک کے لیے جیسے حاسہ سَمْعِ کو آواز کے لیے اور ذوق کو طعموم کے لیے اور شَمِّ کو

بوؤں کے لیے، نہیں ادراک کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ ان چیزوں کا جن کا ادراک کیا جاتا ہے دوسرے حاصہ سے۔ اور بہر حال یہ بات کہ کیا یہ جائز ہے؟ تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اور حق بات جواز ہے کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے حواس کے مؤثر ہونے کی وجہ سے نہیں۔

(ب): ہر حاصہ کا عمل متعین ہے یا نہیں؟

مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ ان حواسِ خمسہ سے ہر ایک کا عمل اور کام متعین ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لیے پیدا فرمایا ہے، مثلاً سمع کو آواز کے ادراک کے لیے اور حاسہ ذوق کو طعموم کے ادراک کے لیے، پس جس (حاصہ) کو جس چیز کے ادراک کے لیے پیدا کیا گیا ہے اس سے اسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، لہذا ایک سے دوسرے کا ادراک نہیں ہوتا۔

(ج): کیا ایک حاصہ جس کا ادراک کرتا ہے دوسرے حاصہ سے اس کا ادراک ممکن ہے؟

ابھی ابھی یہ بیان ہو چکا ہے کہ ہر حاصہ کا عمل متعین ہے اور ایک حاصہ جو کام کرتا ہے وہ دوسرا حاصہ نہیں کرتا۔ اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ کیا یہ جائز اور ممکن ہے کہ ایک حاصہ سے جس کا ادراک ہوتا ہے دوسرے حاصہ سے اس کا ادراک ممکن ہو جائے۔

تو اس میں اختلاف ہے فلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا اور یہ ناممکن ہے۔ دوسرا مذہب اہل سنت والجماعت کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے، یعنی یہ ہو سکتا ہے۔ اور یہی مذہب حق ہے۔ کیونکہ حواس کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے، اس میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ بات محال نہیں کہ قوتِ باصرہ کو پھیرنے کے بعد اللہ تعالیٰ مثلاً آواز کے ادراک کو پیدا فرمادیں اور حاصہ بصر کے ذریعہ آواز کا ادراک ہو جائے۔

اور مصنفؒ و ائمائہ اہل بیجوز سے یہی بیان کرنا چاہتے تھے، جس کو ابھی ذکر کیا گیا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۴)

شرح عقائد: ص ۱۴ عقد الفرائد: ص ۲۲

وَالْخَبْرُ الصَّادِقُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ فَإِنَّ الْخَبْرَ كَلَامٌ يَكُونُ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ تَطَابِقُهُ تِلْكَ النِّسْبَةُ فَيَكُونُ صَادِقًا أَوْ لَا تَطَابِقُهُ فَيَكُونُ كَاذِبًا فَالصِّدْقُ وَالْكَذِبُ عَلَى هَذَا مِنْ أَوْصَافِ الْخَبْرِ. وَقَدْ يُقَالَانِ بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَوْ لَا عَلَى مَا هُوَ بِهِ أَيِ الْإِعْلَامِ بِنِسْبَةِ تَامَّةٍ تَطَابِقُ الْوَاقِعِ أَوْ لَا تَطَابِقُهُ فَيَكُونَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ۔

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): خبر اور قضیہ کے میں فرق ہے یا نہیں؟ اگر فرق ہے تو کیا ہے؟ اور اگر فرق نہیں تو کیوں نہیں؟

(ج) شارح تفتازانی کے بیان کی روشنی میں خبر صادق اور خبر کاذب کی تعریف لکھیں۔

(د): اور بتائیں کہ صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں یا مخبر کے؟ نیز

(خبر الصادق) اور (الخبر الصادق) میں کیا فرق ہے؟ سوچ کر تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی جو واقع کے مطابق ہو اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے خارج ہو وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو تو وہ خبر صادق ہے یا خارج کے مطابق نہ ہو تو وہ خبر کاذب ہے، پس صدق اور کذب اس تفسیر کے اعتبار سے خبر کے اوصاف میں سے ہیں، اور کبھی دونوں بولے جاتے ہیں کسی شے کے بارے میں خبر دینے کے معنی میں اس حالت کے مطابق کہ وہ شے جس حال پر ہے یا اس حالت کے علاوہ کہ وہ شے جس حال پر ہے یعنی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو پس خبر صادق اور کاذب (اس تفسیر کے اعتبار سے) مخبر کی صفات میں سے ہیں۔

(ب): خبر اور قضیہ میں فرق:

خبر اور قضیہ کے درمیان نسبت کے اعتبار سے فرق ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، خبر عام مطلق ہے اور قضیہ خاص مطلق ہے، اس لیے کہ خبر کا اطلاق ہر عاقل اور مجنون کے کلام پر ہوتا ہے، جبکہ قضیہ کا اطلاق صرف عاقل ہی کے کلام پر ہوتا ہے نہ کہ مجنون کے کلام پر۔

(ج): شارح تفتازانی کے بیان کی روشنی میں خبر صادق اور کاذب کی تعریف:

تعریف کو سننے سے پہلے چند باتیں تمہید کے طور پر سماعت فرمائیں، تو تعریف کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

دیکھیے! جب بھی کوئی آدمی کلام کرتا ہے، تو کلام کرنے سے پہلے ذہن میں اس (کلام) کا تصور آتا ہے، اس کا نام کلام ذہنی ہے، اس ذہنی کلام میں ایک نسبت ہوتی ہے جس کا نام نسبت ذہنیہ ہے، پھر خارج میں اس کا مصداق ہوتا ہے اس کا نام نسبت خارجیہ ہے اور جو کلام بول رہا ہے اس کا نام نسبت کلامیہ ہے، گویا کہ ہر کلام میں تین نسبتیں ہوتی ہیں: (۱) نسبت ذہنیہ (۲) نسبت خارجیہ (۳) نسبت کلامیہ۔

اب سنئے! شارح نے خبر صادق اور خبر کاذب کی دو تعریفیں کی ہیں:

(۱) اگر نسبت کلامی خارج کے مطابق ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر وہ (نسبت کلامی)

خارج کے مطابق نہ ہو تو وہ خبر کاذب ہے۔ جیسے زید قائم میں نسبت کلامی ہے، کیونکہ زید کی طرف

قیام کی نسبت کی گئی ہے، اب اگر واقع میں زید کھڑا ہوا ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر واقع میں کھڑا

ہوا نہیں ہے تو خبر کاذب ہے۔ اس تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب خبر کی صفت ہوں گے۔

(۲) دوسری تعریف: نفس الامر کے مطابق خبر دینے کا نام صدق ہے اور جو نفس

الامر کے مطابق نہ ہو تو وہ کذب ہے یعنی اگر خبر دینے والا نفس الامر کے مطابق خبر دے تو وہ یا

خبر صادق اور اگر نفس الامر کے مطابق خبر نہ دے تو خبر کاذب اس تعریف کی رو سے صدق اور ہے

کذب خبر کی صفت ہوں گے، پس دونوں کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۵)

شرح عقائد: ص ۱۳ / عقد الفرائد: ص ۲۲، ۲۳

وَلَوْ أُنِيَ الْخَبْرُ الثَّابِتُ عَلَى السِّنَةِ قَوْمٍ لَا يَتَصَوَّرُ تَوَاطُؤَهُمْ أُنَى لَا يَجُوزُ
الْعَقْلُ تَوَافُقَهُمْ عَلَى الْكُذْبِ وَمِصْدَاقُهُ وَقُوْعُ الْعِلْمِ مِنْ غَيْرِ شُبْهَةٍ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): عبارت کا مطلب واضح کرتے ہوئے بتائیے کہ خبر متواتر سے بغیر نظر و فکر کے علم ضروری حاصل ہونے کی کیا دلیل ہے؟

(ج): و مصداقہ سے شارح علیہ الرحمۃ کیا کہنا چاہتے ہیں؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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 قرار نہ دے اور اس کا مصداق علم کا حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے۔

(ب): عبارت کا مطلب:

عبارت مذکورہ سے خبر متواتر کی تعریف کو بیان کیا ہے اور یہ (خبر متواتر) خبر صادق کی پہلی قسم ہے اور دوسری قسم خبر رسول۔

اب سنیے خبر متواتر ایسی خبر ہے جس کو ابتداء سے لے کر انتہاء تک ہر دور میں اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو، لیکن اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا۔ اور ہر چیز کا تصور ہو سکتا ہے تو محال کا بھی تصور ہو سکتا ہے، لہذا شارح رحمۃ اللہ علیہ کا توافق علی الکذب کے متصور ہونے کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں توافق علی الکذب کے متصور ہونے سے مراد یہ ہے کہ عقل اس کو

جائز قرار نہ دے، اس لیے شارح نے لایہ تصور کی تفسیر لایجوز العقل سے کی ہے یعنی عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لیے تیار نہ ہو۔

(بیان الفوائد: ۶۸، الفرائد البہیہ: ۱۰۷)

خبر متواتر سے بغیر نظر و فکر کے علم ضروری حاصل ہونے کی دلیل:

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 اور جو علم بغیر دلیل کے حاصل ہو وہ بدیہی ہوتا ہے لہذا یہ علم بدیہی یعنی ضروری ہے۔

(ج): و مصداقہ سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں؟

شارح علیہ الرحمۃ عبارت مذکورہ سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ خبر متواتر ہونے کے لیے اس کے راویوں کی کوئی معین تعداد ضروری ہے یا نہیں؟ بہن سے حضرات تعداد کا تعیین کرتے ہیں، کسی نے چار، کسی نے بارہ، کسی نے بیس، کسی نے چالیس اور کسی نے ستر راوی ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ چار، چھ کے خبر دینے سے بھی ان کے صحیح ہونے کا یقین ہو جاتا ہے اور بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ اتنے آدمیوں کے خبر دینے سے ان کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا، اس لیے خبر کے متواتر ہونے کے لیے اس کے راویوں کی کوئی تعداد معین کرنا صحیح نہیں، بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے۔ اگرچہ اس کے راوی دس کیوں نہ ہوں اور اگر یقین حاصل نہیں ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے۔ اگرچہ اس کے راوی بیس کیوں نہ ہوں۔ (بیان الفوائد: ۶۸)

خبر متواتر کا حکم:

خبر متواتر کا حکم یہ ہے کہ خبر متواتر سے بغیر نظر و فکر کے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۶)

شرح عقائد: ص ۱۴ عقد الفرائد: ص ۲۳

وَهُوَ بِالضَّرُورَةِ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوكِ الْخَالِيَةِ فِي
الْأَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ يَحْتَمِلُ الْعَطْفَ عَلَى الْمُلُوكِ وَعَلَى
الْأَزْمِنَةِ وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ وَإِنْ كَانَ أَبْعَدُ فَهَهُنَا أَمْرَانِ -

(الف): عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): خبر متواتر کے حکم کی وضاحت کیجیے۔

(ج): البلدان النائية کے عطف کے دونوں احتمالوں کو ذکر کرنے کے بعد والاول
اقرب وان كان ابعد کا مطلب واضح کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور وہ بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے، جیسے زمانہ ہائے ماضیہ میں
گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دوردراز کے شہروں کا علم یہ احتمال رکھتا ہے الملوک پر
معطوف ہونے کا اور الازمنہ پر معطوف ہونے کا اور اول درستی سے زیادہ قریب ہے گرچہ
لفظ دور ہے تو یہاں دو باتیں ہیں۔

(ب): خبر متواتر کے حکم کی وضاحت:

عبارت مذکورہ سے مصنف خبر متواتر کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل
ہوتا ہے وہ بدیہی ہوتا ہے یعنی بغیر نظر و فکر کے یقین حاصل ہوتا ہے جیسے کہ زمانہ گزشتہ میں
گزرے ہوئے بادشاہوں اور دوردراز جو شہر ہیں مثلاً مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ وغیرہ اس کا علم ہمیں
خبر متواتر سے ہے اور یہ بدیہی ہے، پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے علم بدیہی حاصل ہوتا ہے۔
اور خبر متواتر کا علم ضروری کا فائدہ دینا ضروری ہے، کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔

(ج): البلدان النائية کے عطف کے دونوں احتمالات:

خلاصہ کلام یہ ہے کہ البلدان النائية کے اندر دو احتمال ہیں: (۱) اس کا عطف ملوک ہو (۲) یا ازمناہ پر ہو۔ پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے جیسا کہ گزشتہ زمانوں میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دُور دراز کے شہروں کا علم۔

دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے جیسا کہ گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم گزشتہ زمانوں میں اور دُور دراز کے شہروں میں یہاں احتمال اگرچہ دونوں کا ہے، مگر ملوک پر عطف کرنا ازمناہ پر عطف کرنے سے بہتر ہے، اس لیے کہ ازمناہ پر عطف کرنے سے صرف ایک علم حاصل ہوگا اور ملوک پر عطف کرنے سے دو علم حاصل ہوں گے اور مقام توضیح میں دو (مثال) علم بہتر ہے ایک (مثال) علم سے۔

والاؤل اقرب وإن كان أبعد کے مطلب کی توضیح:

البلدان النائية کے سلسلہ عطف کے دونوں احتمالات صحیح ہیں، لیکن شارح کے قول کے مطابق اس کا عطف (الملوک) پر کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ اس پر عطف کرنے کی صورت میں دو علم حاصل ہوتے ہیں، اسی لیے شارح فرماتے ہیں اس کا عطف الملوک پر کرنا اگرچہ لفظوں کے اعتبار سے دُور ہے اور اچھا بھی نہیں، لیکن معنی کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے۔ اس کی طرف شارح نے والاؤل اقرب وإن كان أبعد کہہ کر اشارہ فرمایا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۷)

شرح عقائد: ص ۱۵ عقد الفرائد: ص ۲۳

وَأَمَّا خَبْرُ النَّصَارَى بِقَتْلِ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْيَهُودِ بِتَأْيِيدِ دِينِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامِ فَتَوَاتُرُهُ مَنُوعٌ فَإِنْ قِيلَ خَبْرٌ كُلٌّ وَاحِدٌ لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ وَضَمُّ الظَّنِّ إِلَى الظَّنِّ لَا يُوجِبُ اليَقِينَ وَآيْضًا جَوَازُ كِذْبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوجِبُ جَوَازَ كِذْبِ المَجْمُوعِ لِأَنَّهُ نَفْسُ الآحَادِ قُلْنَا رَبَّمَا يَكُونُ مَعَ الاجْتِمَاعِ مَا لَا يَكُونُ مَعَ الْإِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الحَبْلِ المُوَلَّفِ مِنَ الشَّعْرَاتِ۔

(الف): عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): پھر جس اعتراض کا جواب عبارت میں دیا گیا ہے، آپ اس اعتراض اور

جواب دونوں کی تشفی بخش وضاحت کیجیے۔

(ج): نیز خبر متواتر کی تعریف مع مثال لکھئے، متواتر کی وجہ تسمیہ تحریر کیجیے اور بتائیے

کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم کیسا ہوتا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور رہی نصاریٰ کی خبر عیسیٰ کے قتل کیے جانے کے متعلق اور یہود کی خبر دین موسیٰ کے ابدی ہونے کے متعلق، تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر 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 لیے 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 ہے، جیسے بہت سے بالوں سے بٹی ہوئی رسی کی قوت۔

(ب): عبارت میں جس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اس کی توضیح:

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ خبر متواتر مفید علم نہیں ہے، کیونکہ خبر متواتر اخبار آحاد کا مجموعہ ہوتی ہے اور خبر واحد صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے، تو ایسی بہت سی خبریں یقین کا فائدہ کیسے دے سکتی ہیں؟ اور یہ بھی کہ ہر خبر واحد میں کذب کا احتمال ہوتا ہے، تو جو خبر ایسی بہت سی خبروں کا مجموعہ ہوگی (جیسے خبر متواتر) یقیناً اس کے اندر بھی یہ احتمال ہوگا۔

مذکورہ اعتراض کا جواب:

مذکورہ دونوں اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ آپ کا کہنا ہمیں تسلیم ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہے اور اس میں کذب کا احتمال ہوتا ہے، لیکن یہ کہنا کہ خبر متواتر جو خبر واحد کا مجموعہ ہے اس میں بھی کذب کا احتمال اور مفید ظن ہوگا یہ ہمیں تسلیم نہیں، اس لیے کہ

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شئی میں انفرادی طور پر قوت نہیں ہتی، لیکن اس کا جو مجموعہ ہوتا ہے اس میں بہت ہی زیادہ قوت ہوتی ہے، مثلاً ایک رسی ہے اس میں زیادہ قوت نہیں ہوتی، اس کو آسانی سے توڑ سکتے ہیں، لیکن اگر ایسی ہی کئی رسیوں کو ملا کر ایک مجموعہ تیار کر دیا جائے تو اس میں بہت ہی زیادہ قوت پیدا ہو جائے گی اور اس کو توڑنا مشکل ہوگا۔ اسی طرح خبر واحد اگرچہ انفرادی طور پر مفید ظن ہوتا ہے لیکن اگر متعدد خبر واحد کو ملا کر ایک مجموعہ تیار کر دیا جائے جس کو خبر متواتر کہتے ہیں تو اس میں یقین آجائے گا اور مفید للعلم یقینی ہو جائے گا۔

(شمس الفوائد: ۵۸، بیان الفوائد: ۷۱)

(ج): خبر متواتر کی تعریف مع مثال:

خبر متواتر: وہ خبر ہے جس کے نقل کرنے والے ہر زمانہ میں اتنے زیادہ ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہو جانا متصور نہ ہو اور اس کا منتہی امر حسی ہو۔

خبر متواتر کی مثال: دو قسم کی مثالیں ہیں: (۱) مطلق متواتر کی مثال جیسا کہ قرآن، پانچوں نمازیں، رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقدار کا نقل کرنا ہے۔ (۲) سنت متواتر اور حدیث متواتر۔ اس سلسلہ میں اختلاف ہے، اس کی مثال کا وجود ہے یا نہیں؟ چنانچہ بعض کا خیال یہ ہے کہ حدیث متواتر کا وجود نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ إنما الأعمال بالنیات، البیتة علی المدعی والیمین علی من أنکر یہ دونوں حدیث متواتر کی مثال ہیں۔

(فیض سبحانی: ج ۲، ص ۱۶، النامی شرح حسامی: ص ۱۳۹)

خبر متواتر کی وجہ تسمیہ:

تواتر کے معنی کسی کام کا یکے بعد دیگرے لگاتار ہونا۔ اور اس خبر سے بھی علم دفعۃً یعنی یک بارگی حاصل نہیں ہوتا، بلکہ پے پے یکے بعد دیگرے حاصل ہوتا ہے۔

خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کا حکم:

خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم، علم یقینی ہوتا ہے اور اس سے یقین کا فائدہ حاصل

ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۸)

شرح عقائد: ص ۱۵ عقد الفرائد: ص ۲۳

فَإِنْ قِيلَ الضَّرُورِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيهَا التَّفَاتُ وَلَا الْإِخْتِلَافَاتُ وَنَحْنُ نَجِدُ
الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْوَاحِدِ نِصْفَ الْإِثْنَيْنِ أَقْوَى مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُودِ اسْكَندَرَ
وَالْمُتَوَاتِرُ قَدْ انْكَرَتْ إِفَادَتُهُ الْعِلْمَ جَمَاعَةً مِنَ الْعُقَلَاءِ كَالسَّنِّيَّةِ
وَالْبَرَاهِمَةِ قُلْنَا هَذَا مَمْنُوعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ أَنْوَاعُ الضَّرُورِيَّاتِ بِوَسِطَةِ
التَّفَاتِ فِي الْأَلْفِ وَالْعَادَةِ وَالْمُبَارَسَةِ وَالْأَخْطَاءِ بِالْبَالِ وَتَصَوُّرَاتِ أَطْرَافِ
الْأَحْكَامِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ فِيهِ مَكَابِرَةٌ وَعِنَادًا كَالسُّوفِسْطَائِيَّةِ فِي جَمِيعِ
الضَّرُورِيَّاتِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): عبارت میں ذکر کردہ اعتراض و جواب کی ایسی وضاحت کیجیے کہ عبارت حل ہو جائے۔

(ج): اور خبر متواتر کی جامع تعریف اور اس کا حکم بیان کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ضروریات میں نہ تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف اور حال یہ ہے
کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود اسکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں اور متواتر
کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمنیہ اور براہمہ نے انکار کیا۔ ہم جواب
دیں گے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں، بلکہ ضروری کے اقسام میں انسیت و عادت اور استعمال اور دل
میں بات کے گزرنے اور (قضیہ کے) اطراف (موضوع و محمول) کے تصور میں تفاوت
ہونے کی وجہ سے بھی باہم تفاوت ہوتا ہے، اور تکبر و عناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف
ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ تمام بدیہیات کے اندر۔

(ب): عبارت میں ذکر کردہ اعتراض و جواب کی توضیح:

اعتراض کی تقریر سے پہلے ایک بات ذہن نشین کر لیجیے وہ یہ ہے کہ ماقبل میں شارح (تفتازانی) نے متن کی شرح کرتے ہوئے دو باتیں بیان فرمائی تھیں، ان میں سے دوسری بات یعنی خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے، اسی پر یہ اعتراض ہے۔ اب سنئے! خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری (بدیہی) کہنا صحیح نہیں، اس لیے کہ بدیہیات میں باہم تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا۔ لہذا خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم میں بھی تفاوت اور اختلاف نہ ہونا چاہیے، حالانکہ ہم اس میں دونوں چیزیں دیکھتے ہیں: (۱) تفاوت تو اس لیے کہ ایک دو کا آدھا ہے، اس کا علم اور وجود سکندر کا علم یہ دونوں خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے، لیکن دونوں میں فرق ہے، پہلا زیادہ قوی ہے دوسرے کے مقابلہ میں۔ (۲) اور اختلاف اس وجہ سے بھی ہے کہ عقلاء کی ایک جماعت مثلاً سمنیہ، براہمہ نے خبر متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے، پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم بدیہی نہیں ہوتا، بلکہ نظری و استدلالی ہوتا ہے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب:

علوم ضروریہ میں تفاوت اور اختلاف کا نہ ہونا ہم کو تسلیم نہیں، بلکہ ان میں انس و عادت، مشق و استعمال کی وجہ سے تفاوت ہو جاتا ہے، مثلاً واحد اور اشین کا عدد کثرت استعمال کی بنا پر ہمارے ذہن سے بہت مانوس ہیں، اور دونوں کے درمیان آدھے اور دو گنے کی نسبت بھی ہے، اس کے برخلاف سکندر کا نام قلیل الاستعمال ہونے کی بنا پر زیادہ مانوس نہیں ہے۔ اس لیے دونوں کے علم میں تفاوت ہے کہ ہم ایک کے علم کو دوسرے کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں۔ اور کبھی اطراف قضیہ یعنی موضوع، محمول کے تصور میں تفاوت کی وجہ سے بدیہیات میں تفاوت ہو جاتا ہے جیسے الشمس مضيئة میں آفتاب پر روشن ہونے کا حکم اور واجب الوجود لیس بعرض میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کا حکم دونوں ضروری ہیں، لیکن اول میں طرفین کا تصور بدیہی ہے اور ثانی میں طرفین کا تصور نظری ہے، اس تفاوت کی وجہ سے ہم اول کو دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ واضح پاتے ہیں۔

اسی طرح کبھی ضروریات میں تکبر و عناد کی وجہ سے اختلاف ہو جاتا ہے۔ جیسے سو فسطائیہ تمام بدیہیات میں اختلاف کرتے ہیں، لیکن ان کا اختلاف بالاتفاق مضر نہیں، اس لیے کہ گمراہ فرقہ کا اختلاف قابل قبول نہیں ہوتا ہے ورنہ تمام بدیہیات کا بطلان لازم آئے گا۔ لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم بدیہی (ضروری) ہے، نظری و استدلالی نہیں۔

(ج): خبر متواتر کی جامع تعریف اور اس کا حکم:

اس جزئیہ کو ہم سوال نمبر ۲۷ کے جز (ج) پر ملاحظہ فرمائیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۲۹)

شرح عقائد: ص ۱۶ عقد الفرائد: ص ۲۴

وَالنَّوعُ الثَّانِي خَبْرُ الرَّسُولِ الْمُوَيَّدِ أَيْ الثَّابِتِ رِسَالَتُهُ بِالْمُعْجِزَةِ
وَالرَّسُولُ إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ وَقَدْ يُشْتَرَطُ
فِيهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَإِنَّهُ أَعَمُّ وَالْمُعْجِزَةُ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قُصِدَ بِهِ
إِظْهَارُ صِدْقِ مَنْ ادَّعَى أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ أَيْ خَبْرُ الرَّسُولِ يُوجِبُ
الْعِلْمَ الْإِسْتِدْلَالِيَّ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھئے۔

(ب): رسول کی مذکورہ دونوں تعریفوں کی وضاحت اور رائج کی نشاندہی کریں۔

(ج): نیز معجزہ اور دیگر ایجادات عجیبہ میں فرق واضح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) قوت بخشی گئی ہو۔ یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی

طرف احکام شرعیہ پہنچانے کے لیے مبعوث فرمایا ہو، اور (بعض لوگوں کی طرف سے) رسول میں (اس پر) کتاب (نازل) ہونے کی شرط لگائی جاتی ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے اور معجزہ وہ عادت (الہی) کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جو اپنے رسول اللہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور وہ خبر رسول علم استدلالی کو واجب کرتا ہے۔

(ب): رسول کی مذکورہ دونوں تعریفوں کی وضاحت اور رائج کی نشاندہی:

رسول کی پہلی تعریف: یہ بیان کی ہے، رسول اُس شخص کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کے لیے بھیجا ہو۔

دوسری تعریف: یہ بیان کی ہے کہ رسول اس شخص کو کہتے ہیں جو تبلیغ احکام کے لیے مبعوث ہو اور اس کوئی کتاب اور نئی شریعت عطا ہوئی ہو یا کسی کافر قوم کی ہدایت کے لیے بھیجا گیا ہو۔ یہی دوسری تعریف جامع اور مانع ہے، جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے۔

(ج): معجزہ اور دیگر ایجادات عجیبہ میں فرق:

معجزہ: باب افعال سے اسم فاعل واحد مؤنث کا صیغہ ہے بمعنی عاجز کرنے والا اور اصطلاح میں معجزہ وہ عادت (الہی) کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جو اپنے آپ کو رسول اللہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔

معجزہ اور ایجادات عجیبہ میں فرق یہ ہے کہ معجزہ من جانب اللہ ہوتا ہے اور ایجادات عجیبہ کا ظہور من جانب انسان ہوتا ہے۔

اور ایک فرق یہ بھی ہے کہ معجزہ کے ذریعہ رسول کی تائید مقصود ہوتی ہے، مگر ایجادات عجیبہ کے ذریعہ کسی کی تائید مقصود نہیں ہوتی ہے۔

مگر ایک بات ذہن میں ہونی چاہیے کہ اگر خلاف عادت کوئی کام کسی کافر یعنی غیر مسلم سے صادر ہو تو اگر وہ کام اس کے موافق ہو تو استدراج ہے اور اگر مخالف ہو تو اہانت ہے۔ اور اگر وہ کام کسی عام مؤمن سے صادر ہو تو اس کو معنوت کہتے ہیں اور اگر کسی خاص

مؤمن یعنی ولی سے صادر ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں اور اگر اخص الخاص یعنی نبی سے صادر ہو تو قبل النبوة اس کو خاص اور بعد النبوة اس کو معجزہ کہتے ہیں جس کی تفسیر گزر چکی۔

(شمس الفوائد: ۶۱)

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۰)

شرح عقائد: ص ۱۶ عقد الفرائد: ص ۲۵

وَهُوَ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْإِسْتِدْلَالِيَّ بِالْحَاصِلِ بِالْإِسْتِدْلَالِ أَيْ النَّظَرِ فِي الدَّلِيلِ
وَهُوَ الَّذِي يُبَكِّنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ بِمَطْلُوبِ خَبْرِي
وَقِيلَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا يَسْتَلْزِمُ لِدَا تِهِ قَوْلًا آخَرَ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): رسول اور معجزہ کی تعریف کریں۔

(ج): رسول اور نبی میں ماتن اور شارح کے نزدیک کونسی نسبت ہے؟ نیز دلیل کی دونوں تعریفوں کی مع مثال وضاحت کریں۔

(د): خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم کیسا ہوتا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور وہ (یعنی خبر رسول) علم استدلالی کو واجب کرتا ہے یعنی دلیل میں نظر کرنے (مقدمات کو ترتیب دینے) سے حاصل ہوتا ہے اور دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی مطلوب خبری کے علم کی طرف ممکن ہو اور کہا گیا کہ (دلیل) چند قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو۔

(ب): رسول اور معجزہ کی تعریف:

رسول کی تعریف سابق سوال نمبر ۲۹ کے جز (ب) میں ملاحظہ فرمائیں۔

معجزہ کی تعریف:

معجزہ کے معنی لغت میں عاجز کرنے کے ہیں۔

اور اصطلاح میں معجزہ نام ہے خلاف عادت کام کا ظاہر ہونا اس شخص کے ہاتھ پر جو نبوت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور یہ معجزہ اس لیے دیا جاتا ہے تاکہ دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر ہو جائے اور لوگ اس کی نبوت کا یقین کر لیں۔

رسول اور نبی میں ماتن اور شارح کے نزدیک کونسی نسبت ہے،

رسول اور نبی میں شارح اور ماتن کے نزدیک تساوی کی نسبت ہے۔ ماتن کے نزدیک تو اس لیے کہ انہوں نے خبر صادق کو دو ہی قسموں میں منحصر کیا نہ کہ تین (خبر متواتر، خبر رسول اور خبر نبی) قسموں میں۔ معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک نسبت تساوی ہے۔

اور شارح کے نزدیک اس لیے کہ انہوں نے شرح مقاصد میں کہا ہے: النبی انسان

بعثه الله تعالى لتبليغ ما وحي اليه وكذا الرسول۔

اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک رسول اور نبی میں نسبت تساوی

ہے۔ اور یہاں بھی شارح نے رسول کی تعریف کو مطلق رکھا ہے، کتاب یا شرع جدید کی قید نہیں لگائی، لہذا ان کے نزدیک دونوں کا ایک ہونا معلوم ہونا ہے۔ (بیان الفوائد: ۷۱، شمس الفوائد: ۶۱)

(د): خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم کیسا ہوتا ہے؟

خبر رسول ایسا علم و یقین عطا کرتی ہے جو استدلالی ہوتا ہے یعنی استدلال و دلیل کے

مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے۔ (بیان الفوائد: ۷۲، ۷۳)

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۱)

شرح عقائد: ص ۱۷ عقد الفرائد: ص ۲۵

وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهِ أَى بِخَبْرِ الرَّسُولِ يُضَاهِي أَى يُشَابِهُ الْعِلْمَ الثَّابِتَ
بِالضَّرُورَةِ كَالْمَحْسُوسَاتِ وَالْبَدِيهِيَّاتِ وَالْمُتَوَاتِرَاتِ فِي التَّيَقُّنِ أَى عَدَمِ

إِحْتِمَالِ النَّقِیْضِ وَ الثَّبَاتِ أَمَى عَدَمِ إِحْتِمَالِ الزَّوَالِ بِتَشْكِكِ الْمَشْكِكِ
فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْإِعْتِقَادِ الْمُنَاطِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): رسول کی تعریف کرتے ہوئے مطلب لکھئے اور بتائیے کہ خبر رسول سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے یا علم استدلالی؟

(ج): اعتقاد کی تعریف کرتے ہوئے مطابق جازم اور ثابت کے فوائد قیود تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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

(ب): رسول کی تعریف:

رسول وہ شخص ہے جو تبلیغ احکام کے لیے مبعوث ہو اور اس کو نئی کتاب اور نئی شریعت عطا ہوئی ہو یا کسی کافر قوم کی ہدایت کے لیے بھیجا گیا ہو۔ (الحل المرصی: ص ۱۹)

عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ خبر رسول سے جو علم استدلالی حاصل ہوتا ہے اس میں یقین اور پائیداری ہوتی ہے یا نہیں؟ تو فرماتے ہیں کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو مشاہدہ سے حاصل ہو یا تواتر وغیرہ سے حاصل ہو۔ کس چیز میں مشابہ ہوتا ہے تو فرماتے ہیں کہ یقین میں اور پائیداری میں یعنی جس طرح ہم ادنی آنکھوں سے کسی چیز کو دیکھتے

ہیں تو اس میں یقین اور پیدائیداری ہوتی ہے یعنی اس میں نہ تو فی الحال جانب مخالف کا احتمال ہوتا ہے اور نہ فی المآب اور نہ وہ تشکیک مشکک سے زائل اور ختم ہوتا ہے بالکل اسی طرح خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں بھی یقین اور پیدائیداری ہوتی ہے۔

خبر رسول سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے یا استدلالی؟

خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے۔

(ج): اعتقاد کی تعریف:

عقائد جمع عقیدہ بمعنی اعتقاد، پختہ۔

(۱) ہی اعتقاد جازم مطابق للواقع لا یقبل الشک او الظن۔

(مدخل لدراسة العقيدة الاسلامیة: ۱۲۱)

(۲) وہی تطلق علی حکم الذهن الجازم حقا کان ام باطلا۔

(۳) وہی ما عقد علیہ القلب۔

(۴) قال السید: ہی ما یقصد فیہ نفس الاعتقاد دون العمل۔

مطابق، جازم اور ثابت کے فوائد قیود:

جب خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم بدیہیات، متواترات و محسوسات کے علم کی طرح یقینی ہے تو پھر یہ علم اس اعتقاد کے معنی میں ہوگا جس میں یہ تین اوصاف کا ہونا ضروری ہے: (۱) مطابق (۲) جازم (۳) اور ثابت۔

اب فوائد قیود سنیے: اگر اس اعتقاد میں واقع کی مطابقت نہ ہوگی تو جہل مرکب ہوگا اگر جزم و یقین نہیں ہوگا بلکہ اس میں جانب مخالف کا احتمال ہوگا تو ظن ہوگا۔

اور اگر اس میں ثبات نہیں ہوگا بلکہ تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال ہوگا تو تقلید ہوگا۔

(شمس الفوائد: ۶۴)

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۲)

شرح عقائد: ص ۱۷۱ عقد الفرائد: ص ۲۶۱

فَإِنْ قِيلَ هَذَا إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَذَّجُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ قُلْنَا
الْكَلَامُ فِيْمَا عَلِمَ أَنَّهُ خَبْرُ الرَّسُولِ بِأَنْ سَمِعَ مِنْ فِيْهِ أَوْ كَوَائِدَ عَنَّهُ ذَلِكَ
أَوْ بَعْدَ ذَلِكَ إِنْ أَمَكَّنَ وَإِمَّا خَبْرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّمَا لَمْ يُفِدِ الْعِلْمَ لِعُرْوِضِ
الشُّبُهَةِ فِي كَوْنِهِ خَبْرَ الرَّسُولِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): نیز خبر واحد، مشہور اور متواتر کی تعریف کیجیے۔

(ج): پھر مذکورہ اعتراض کی وضاحت کرتے ہوئے اس کا جواب بھی تحریر کیجیے اور
یہ بھی بتائیے کہ اعتراض مذکور کس بات پر ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت
میں پھر تو قسم اول یعنی خبر متواتر ہی کی طرف لوٹ جائے گی۔ ہم جواب دیں گے کہ ہماری
بات اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ خبر رسول ہے
بائیں طور کہ وہ خبر آپ ﷺ کے منہ سے سنی گئی یا وہ خبر آپ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی یا اس
کے علاوہ کسی طریقہ سے اگر ممکن ہو اور بہر حال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ
عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔

(ب): خبر واحد، مشہور اور متواتر کی تعریف:

(۱) خبر واحد کی تعریف: خبر واحد لغت میں وہ خبر ہے جس کو تنہا ایک شخص بیان کرے۔

اور اصطلاح میں اس خبر کو کہتے ہیں جو تواتر کی جملہ شرطوں کو جامع نہ ہو۔ (تحفۃ القمر: ۶۷)

(۲) خبر مشہور کی تعریف: خبر مشہور وہ خبر ہے جو تین سند سے مروی ہو یا اس سے زیادہ سے، بشرطیکہ تواتر کی حد تک نہ پہنچے۔ (تحفۃ القمر: ص ۴۴)

(۳) خبر متواتر کی تعریف: اس جزئیہ کو سوال ۲ کے جز (ج) میں ملاحظہ فرمائیں۔

(ج): مذکورہ اعتراض کی وضاحت:

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ خبر صادق کو دو قسم کی طرف منقسم کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ اس کی صرف ایک ہی قسم ہے یعنی خبر متواتر کیونکہ خبر رسول خبر متواتر میں داخل ہے اس لیے کہ خبر رسول سے علم یقینی اسی وقت حاصل ہوگا، جبکہ وہ خبر متواتر ہو اور جب خبر رسول خبر متواتر میں داخل ہے، تو پھر اس کو خبر صادق کی ایک الگ قسم شمار کرنا درست نہیں ہے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام (خبر رسول سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے) اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کے بارے میں یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ خبر رسول ہے اور خبر رسول ہونے کا علم تواتر ہی میں منحصر نہیں ہے، بلکہ اس کے اسباب تین ہیں: اول یہ کہ اس کو حضور ﷺ سے براہ راست سنا گیا ہو۔ دوسرے یہ کہ خبر رسول ہونا تواتر سے ثابت ہو۔ تیسرے یہ کہ الہام سے ثابت ہو یا خواب میں سنا گیا ہو۔ تو اگر کسی خبر کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ یہ خبر رسول ہے تو صرف خبر رسول ہونا ہی مفید للیقین ہوگا۔ خواہ وہ متواتر ہو یا نہ ہو۔ اور یہ نہیں کہا جائے کہ خبر واحد یہ بھی خبر رسول ہے، پھر کیوں کر وہ مفید علم نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں شبہ ہونے کی وجہ سے ورنہ اگر معلوم ہو جائے کہ وہ خبر رسول ہے تب تو وہ (خبر واحد) مفید علم ہوگا۔

اعتراض مذکورہ کس بات پر ہے؟

مذکورہ اعتراض شارح کے قول: فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت

پر ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۳)

شرح عقائد: ص ۱۸ / عقد الفرائد: ص ۲۶

فَإِنْ قِيلَ الْخَبْرُ الصَّادِقُ الْمُفِيدُ لِلْعِلْمِ لَا يَنْحَصِرُ فِي النَّوْعَيْنِ بَلْ قَدْ
يَكُونُ خَبْرُ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ خَبْرُ الْمَلِكِ أَوْ خَبْرُ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ أَوْ الْخَبْرُ
الْمَقْرُونُ بِمَا يَرْفَعُ احْتِمَالَ الْكِذْبِ قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبْرِ خَبْرٌ يَكُونُ سَبَبًا
لِلْعِلْمِ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ بِمُجَرَّدِ كَوْنِهِ خَبْرًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْقَرَائِنِ
الْمُفِيدَةِ لِلْيَقِينِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَقَدْ يُجَابُ بِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ بِمُجَرَّدِهِ بَلْ
بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً قُلْنَا وَكَذَلِكَ خَبْرُ
الرَّسُولِ وَلِهَذَا جُعِلَ اسْتِدْلَالِيًّا.

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): اعتراض مذکورہ کس بات پر ہے؟ اعتراض کو واضح کرتے ہوئے پھر جواب کی اچھی طرح وضاحت کیجیے نیز یہ بھی بتائیے کہ نوعین سے کیا مراد ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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 ترینہ کے ساتھ جو کذب کے احتمال کو دور کر دے اور ہم یہ جواب دیں گے کہ (خبر صادق میں) خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقین عطا کرنے والے قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے علامتہ الخلق کے لیے سبب علم ہو اور بعض دفعہ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دلائل کے اعتبار سے جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم کہیں گے پھر تو اسی طرح خبر رسول بھی ہے اور اسی وجہ سے استدلالی قرار دیا گیا۔

(ب): اعتراض مذکورہ کس بات پر ہے؟

مذکورہ اعتراض اسباب پر ہے کہ خبر صادق کو دو ہی قسم میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

عبارت میں ذکر کردہ اعتراض و جواب کی تقریر:

اعتراض یہ ہے کہ خبر صادق کو دو ہی قسم (خبر متواتر اور خبر رسول) میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ چار چیزیں ایسی ہیں کہ ان سے بھی علم حاصل ہوتا ہے: اللہ تعالیٰ کی خبر، فرشتہ کی خبر، اہل اجماع کی خبر 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، لہذا خبر صادق کا دو قسموں میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب:

شارح علیہ الرحمۃ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا کہ ہماری مراد خبر سے ایسی خبر ہے جو قرآن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے علمۃ الخلق کے لیے سبب علم ہو اور قرآن سے مراد جو عقل کی دلالت سے مفید یقین ہوں اب دیکھیے جو خبر مقرون بالقرآن ہو علمۃ الخلق کے لیے سبب علم نہیں ہے اور رہی اللہ کی خبر یا فرشتہ کی خبر اگر وہ 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 منحصر درست ہے، اور باقی مقسم سے خارج ہے۔

اور اہل اجماع کی خبر کے سلسلہ میں جو اعتراض ہوا تھا کہ یہ بھی مفید علم ہے، لہذا خبر صادق کا دو قسموں میں انحصار درست 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 حجت پر دلالت کرتے ہیں، گویا کہ اہل اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے۔ مگر شارح کو جو اب پسند نہیں ہے، اس لیے اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر یہ جواب مانا جائے تو پھر خبر رسول بھی مقسم یعنی خبر صادق سے خارج ہوگی کیونکہ خبر رسول کے حجت بننے کے لیے دلائل کا ہونا ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ خبر رسول سے حاصل شدہ علم کو استدلالی کہا ہے، حالانکہ خبر رسول بالا جماع مقسم یعنی خبر صادق کے اندر داخل ہے۔

نوعین سے کیا مراد ہے؟

یہاں نوعین سے مراد خبر متواتر اور خبر رسول ہے۔ فی النوعین۔ المتواتر والنبوی۔ (نبراس: ص ۶۰)

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۴)

شرح عقائد: ص ۱۹ / عقد الفرائد: ص ۲۷

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةٌ لِلنَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِلْعُلُومِ وَالْإِدْرَاكَاتِ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ غَرِيْزَةٌ يَتَّبِعُهَا الْعِلْمُ بِالضَّرُورِيَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْأَلَاتِ، وَقِيلَ: جَوْهَرٌ تُدْرِكُ بِهِ الْغَائِبَاتُ بِالْوَسَائِطِ، وَالْمَحْسُوسَاتُ بِالْمُشَاهَدَةِ فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ صَرَّحَ بِذَلِكَ لِإِنِّ فِيهِ مِنْ خِلَافِ السَّمْنِيَّةِ وَالْمَلَا حِدَةِ فِي جَمِيعِ النَّظَرِيَّاتِ وَبَعْضِ الْفَلَا سِفَةِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ بِنَاءً عَلَى كَثْرَةِ الْإِخْتِلَافِ وَتَنَاقُضِ الْأَرَءِ.

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): عقل کی لغوی، اصطلاحی تعریف لکھ کر عقل کی مذکورہ تینوں تعریفات کی تشریح

کیجیے اور تیسری تعریف کو مثال دے کر سمجھائیے، نیز بتائیے کہ عقل کے سبب علم ہونے

کی صراحت کیوں کی گئی؟

(ج): عقل سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے یا اکتسابی؟ جو بھی ہو اس کی دلیل لکھیں۔

(د): نیز سمنیہ اور ملاحدہ کے عقائد کیا ہیں تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور بہر حال عقل وہ جاندار کی ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ نفس علوم اور ادراکات کے لیے 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 کہ 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۔ مصنف نے اس کی صراحت کی، کیونکہ اس میں سمیہ اور ملاحظہ کا تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الہیات میں اختلاف ہے۔

(ب): عقل کی لغوی، اصطلاحی تعریف:

(۱) عقل لغتاً: روحانی ثور ہے جس سے غیر محسوس چیزوں کا ادراک ہوتا ہے۔ دل، جمع عقول۔
 (۲) اصطلاح میں: عقل نفسِ ناطقہ کی اس فطری قوت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ نفسِ ناطقہ میں حقائق کا ادراک کرنے کی قدرت پیدا ہوتی ہے۔ (معین الفلسفہ: ۱۳۵)

عقل کی مذکورہ تینوں تعریفات کی تشریح:

(۱) پہلی تعریف کی توضیح: 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 لیے ایک لفافہ چاہیے جس میں وہ محفوظ رہے، اس کا نام جسم ہے۔ اس روح کے اندر ایک قوت ہوتی ہے جس کا مرکز قلب ہے اور قلب کے اندر سے روشنی نکلتی ہے جو دماغ تک پہنچتی ہے، اس کے سامنے جو صورتیں اور معقولات آتی ہیں ان کو یہ قوت اخذ کرتی ہے، اس کا نام عقل ہے۔

(۲) دوسری تعریف کی توضیح: عقل انسان کی ذات میں ایک ایسی فطری قوت ہے جس کی وجہ سے بدیہیات کا علم حاصل ہوتا ہے آلات (خمسہ) کے سلامتی کے وقت۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں تعریفوں کا مال ایک ہے، صرف پہلی تعریف میں آلات کی قید نہیں ہے۔

(۳) تیسری تعریف کی توضیح: عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ سے محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ اور معقولات کا دلائل کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے۔ یہاں غائبات سے مراد معقولات ہیں اور وسائط سے مراد دلائل ہیں۔ یعنی مقدمات کو ترتیب دینے سے جو علم حاصل

ہوتا ہے۔ اس تعریف کے اعتبار سے معلوم ہوا کہ عقل جو ہر ہے اور پہلی تعریف کے اعتبار سے عقل عرض ہے۔

عقل کی تیسری تعریف کی مثال سے وضاحت:

تیسری تعریف یہ ہے کہ عقل انسان میں موجود ایک ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ انسان کو محسوسات کا مشاہدہ اور معقولات کا علم حاصل ہوتا ہے، اس کی عالم کا حادث ہونا ہے۔ پس جب ہم سنتے ہیں کہ یہ عالم حادث ہے، تو اس کے حدوث کو جاننے کے لیے ہم چند مقدمات کو ترتیب دیتے ہیں جیسے: العالم متغیر یہ ایک مقدمہ ہے و کل متغیر حادث یہ دوسرا مقدمہ ہے، جب ہم ان دونوں مقدمات کو ترتیب دیتے ہیں۔ پھر ان دونوں میں عقل سے غور و فکر کرتے ہیں تو ہم کو ایک نئے مقدمہ (نتیجہ) کا علم حاصل ہوتا ہے کہ العالم حادث جیسا کہ ایک نظر میں:

مقدمات	
العالم متغیر	وکل متغیر حادث
مقدمہ اولیٰ	مقدمہ ثانیہ
	العالم حادث
	نیا مقدمہ یعنی نتیجہ

عقل کے سبب علم ہونے کی صراحت کرنے کی وجہ:

اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل کے مفید علم ہونے میں سمیہ اور ملاحظہ کا اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل مفید علم نہیں ہے، اسی طرح بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ عقل الہیات میں مفید علم نہیں ہے، البتہ بدیہیات اور نظریات کے اندر مفید علم ہے، اس وجہ سے مصنف نے عقل کے مفید علم ہونے کی صراحت کی ہے۔

(ج): عقل سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے یا اکتسابی؟

عقل سے دونوں (ضروری اور اکتسابی) قسم کے علم حاصل ہوتے ہیں۔

(۱) ضروری: وہ علم ہے جو عقل کی اول توجہ سے حاصل ہو جائے اور سمجھ میں آجائے، کسی نظر و فکر کی ضرورت نہ پڑے، جیسے الكل اعظم من الجزء یعنی کل اپنے جز سے برا ہوتا ہے۔ تو یہاں کل و جز اور اعظم کا معنی جاننے کے بعد کل کے اپنے جز سے بڑا ہونے کا علم عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جاتا ہے، کسی اور دوسری چیز کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

(۲) اکتسابی: وہ علم ہے جو عقل کی اول توجہ سے حاصل نہ ہو، بلکہ استدلال سے یعنی دلیل میں غور و فکر کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اور استدلالی کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک یہ کہ علت سے معلول پر استدلال کیا جائے جیسے: آگ سے دھواں پر استدلال کرنا، تو اس کو دلیل لٹی کہتے ہیں۔

(۲) دوسرا یہ کہ معلول سے علت پر استدلال کیا جائے، جیسے دھواں سے آگ پر استدلال کرنا، تو اس کو دلیل اٹی کہتے ہیں۔ (شمس الفوائد: ص ۷۳)

(د): سمنیہ اور ملاحدہ کے عقائد:

سُمنیہ: ہندوستان کے شہر، سومنات کی طرف منسوب ایک ہندو فرقہ ہے۔ ان کا عقیدہ تناخ ارواح کا ہے اور ان کا خیال ہے کہ جو اس کے سوا علم حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ ملاحدہ: ملحد کی جمع ہے جس کے معنی کافر اور بددین کے ہیں اور اس سے فرقہ باطنیہ ہے۔ ان کے عقائد: یہ لوگ عالم کو قدیم مانتے ہیں اور خدا کا انکار کرتے ہیں۔ اور دین میں تحریف کرتے ہیں۔ اور اصطلاحات شرعیہ کے جو معنی عام لوگ سمجھتے ہیں وہ ان کے مراد ربانی ہونے کا منکر ہیں اور اپنی طرف سے ایسے معنی بیان کرتا ہے جس کو عام لوگ نہیں جانتے اور وہ اسی کو مراد ربانی قرار دیتا ہے۔ جیسے نبی اس ذات کا نام ہے جس پر قوتِ قدسیہ صافیہ کا فیضان ہے۔

جبرئیل: کسی ہستی کا نام نہیں، صرف فیضان کا نام ہے۔

جنابت سے مراد انشاء راز ہے، غسل سے مراد تجدید عہد وغیرہ ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۵)

شرح عقائد: ص ۱۹ / عقد الفرائد: ص ۲۸

فَإِنْ قِيلَ كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ إِنْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَمْ يَقَعْ فِيهِ خِلَافٌ
كَمَا فِي قَوْلِنَا أَلْوَاحِدُ نِصْفُ الْإِثْنَيْنِ وَإِنْ كَانَ نَظَرِيًّا يَلْزَمُ اثْبَاتُ النَّظَرِ
بِالنَّظَرِ وَإِنَّهُ دَوْرٌ قُلْنَا الضَّرُورِيُّ قَدْ يَقَعُ فِيهِ خِلَافٌ إِمَّا لِعِنَادٍ أَوْ لِقُصُورٍ فِي
الْإِدْرَاكِ فَإِنَّ الْعُقُولَ مُتَفَاوِتَةً بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ
وَاسْتِدْلَالٍ مِنَ الْآثَارِ وَشَهَادَةٍ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالنَّظَرِيُّ قَدْ يَثْبُتُ بِنَظَرٍ
مَخْصُوصٍ لَا يُعْبَرُ عَنْهُ بِالنَّظَرِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): یہ اعتراض کس بات پر ہے اور کن لوگوں کی طرف سے؟ آپ پہلے اس کو لکھیں پھر اعتراض کو واضح کرتے ہوئے جواب کی اچھی طرح تشریح کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نظر مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا اور یہ دور ہے، ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں کبھی تو اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے کیونکہ پیدائشی طور پر عقلوں میں تفاوت ثابت ہے عقلاء کے اتفاق اور عقل سے صادر ہونے والے آثار و واقعات کی دلالت اور اخبار (واحدیث) کی شہادت سے اور نظری کبھی ایسی مخصوص نظر سے ثابت ہوتا ہے جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا ہے۔

(ب): اعتراض مذکورہ کس بات پر اور کن لوگوں کی طرف سے ہے؟

اعتراض مذکورہ نظر عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کرنے والوں کی طرف سے۔

اعترض کی توضیح:

اعترض کی تقریر یہ ہے کہ نظر کا مفید علم ہونا دو حال سے خالی نہیں: یا تو ضروری ہوگا یا تو نظری ہوگا؟ اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں، پس نظر کا مفید علم ہونا بھی باطل ہے۔ پہلا احتمال (ضروری ہونا) تو اس لیے باطل ہے کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا ہے جیسے ہمارا قول ایک دو کا آدھا ہے یہ ضروری ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے پس اگر نظر عقل کا سبب علم ہونا ضروری ہوتا تو اس میں اختلاف نہ ہوتا، حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔ دوسرا احتمال (نظری ہونا) تو اس لیے باطل ہے کہ ہر نظری محتاج ہوتا ہے اپنے ثبوت میں کسی نظر کا پس نظر کا سبب علم ہونا بھی محتاج ہوگا کسی نظر کا۔ تو اس دوسری نظر کو ثابت کرنے کے لیے کسی اور نظر کی ضرورت ہوگی، لہذا نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا کہ یہ دور ہے اور دور محال اور باطل ہے۔

اعترض مذکورہ کا جواب:

شارح نے دونوں احتمالوں کو اختیار کر کے جواب دیا ہے۔ پہلا احتمال کا جواب یہ ہے کہ نظر مفید علم ہونے کو اگر ہم ضروری کہیں تب بھی کوئی اشکال نہیں۔ رہا آپ کا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا۔ یہ ہم کو تسلیم نہیں، بلکہ ضروری میں اختلاف ہوتا ہے یا تو عناد کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کے تصور میں کمی بیشی کی وجہ سے، اس لیے کہ انسانی عقلیں فطرۃً مختلف ہیں۔ عقلاء کا اس میں اتفاق ہے اور واقعات و حکایات اس پر دال ہیں اور احادیث سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے، جیسا کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "کل الناس بقدر عقولہم" اور عورتوں کے بارے میں ہے: "هن ناقصات العقل"۔

دوسرے احتمال کا جواب یہ ہے کہ نظر کے سبب علم ہونے کو اگر ہم نظری کہیں تو بھی دور لازم نہیں آئے گا۔ اس لیے کہ ہم اپنے اس دعویٰ کو ایسی مخصوص نظر سے ثابت کریں گے جس کو بدیہی مقدمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، پس یہ مخصوص نظر دعویٰ

کے موضوع کے افراد میں سے نہیں ہوگی جیسا کہ ہمارا قول ”العالم متغیر، وکل متغیر حادث“ ایسی نظر ہے جو عالم کے حدوث کے علم کا فائدہ دیتی ہے، بدیہی طور پر۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۶)

شرح عقائد: ص ۲۱ / عقد الفرائد: ص ۲۹

فَالْاِكْتِسَابِيُّ اَعْمٌ مِنَ الْاِسْتِدْلَالِيِّ لِاِنَّهُ الَّذِي يَحْصُلُ بِالنَّظْرِ فِي الدَّلِيلِ
فَكُلُّ اِسْتِدْلَالِيٍّ اِكْتِسَابِيٍّ وَلَا عَكْسٌ كَالْاِبْصَارِ الْخَاصِلِ بِالْقَصْدِ
وَالْاِخْتِيَارِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

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

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: تو اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لیے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ دیکھنا جو قصد اختیار سے ہو۔

(ب): اکتسابی اور استدلالی کی تعریف مع مثال:

علم اکتسابی کی تعریف اور مثال:

(۱) اکتسابی وہ علم ہے جو اختیار و ارادہ کے ساتھ اسباب علم کو عمل میں لانے کے نتیجہ میں حاصل ہو (یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہو جیسے کسی چیز کو سننے کے لیے کان لگانا یا کسی چیز کو دیکھنے کے لیے آنکھوں کو گھومانا وغیرہ۔

علم استدلالی کی تعریف اور مثال:

(۲) استدلالی وہ علم ہے جو دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات کو ترتیب دینے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔

جیسے عالم کے حادث ہونے کا علم یہ دلیل (العالم متغیر۔ وکل متغیر حادث) میں غور و فکر کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔

عبارت میں بیان کردہ نسبت کی وضاحت مع مثال:

شارح علیہ الرحمہ نے علم استدلالی اور اکتسابی کے مابین عموم خصوص من وجہ کی نسبت بیان کی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ علم استدلالی خاص مطلق اور علم اکتسابی عام مطلق ہے۔ لہذا ہر استدلالی تو اکتسابی ہوگا، لیکن ہر اکتسابی استدلالی نہیں ہوگا۔
جیسے وہ دیکھنا جو قصد و اختیار سے حاصل ہو وہ تو اکتسابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۷)

شرح عقائد: ص ۲۰ / عقد الفرائد: ص ۲۹

وَمَا ثَبَّتَ مِنْهُ أَى مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبِدَاهَةِ أَى بِأَوَّلِ التَّوَجُّهِ
مِنْ غَيْرِ إِحْتِيَاجٍ إِلَى تَفَكُّرٍ فَهُوَ ضَرُورِيٌّ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ الشَّيْءِ أَعْظَمُ مِنْ
جُزْئِهِ فَإِنَّهُ بَعْدَ تَصَوُّرِ مَلْعَنِ الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْأَعْظَمُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى شَيْءٍ
وَمَنْ تَوَقَّفَ فِيهِ حَيْثُ زَعَمَ أَنَّ جُزْءَ الْإِنْسَانِ كَالْيَدِ مَثَلًا قَدْ يَكُونُ أَعْظَمُ
مِنْهُ لَمْ يَتَصَوَّرْ مَعْنَى الْجُزْءِ وَالْكُلِّ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): مصنف کی منشاء کے مطابق تشریح کریں۔

(ج): علم ضروری اور علم استدلالی کے درمیان فرق واضح کریں۔

(د): نیز مصنف نے (من توقف فيه) سے کس کی تردید کی ہے اس کی نشاندہی

کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں۔

ترجمہ: اور جو علم عقل سے بدیہی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر و فکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شئی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے، کیونکہ وہ کل اور جزء اور اعظم کا معنی جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا جزء مثلاً ہاتھ کل (جسم) سے بڑا ہوتا ہے تو وہ (درحقیقت) کل اور جزء کا معنی ہی نہیں سمجھا۔

(ب): مصنف کی منشاء کے مطابق تشریح:

اب یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح دیگر اسباب علم حواس، خبر متواتر اور خبر رسول کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے کے ساتھ ان سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت یعنی اس کا ضروری یا استدلالی و اکتسابی ہونا بھی ثابت کیا، اس طرح عقل کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے کے بعد اس سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت بیان فرما رہے ہیں۔

اب سنیے! عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے: (۱) ضروری (۲) استدلالی۔ اگر کسی چیز کا علم نظر و فکر کی حاجت کے بغیر عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہوگا، جیسے الكل اعظم من الجزء یعنی کل بڑا ہوتا ہے اس کے جز سے۔

اور جو علم عقل سے استدلال کی وجہ سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے چاہے یہ استدلالی علت سے معلول پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں دھواں ہے اس لیے کہ وہاں آگ ہے۔

(ج): علم ضروری اور علم استدلالی (نظری) کے درمیان فرق:

علم ضروری اور علم استدلالی (نظری) کے درمیان فرق یہ ہے کہ (۱) علم ضروری غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے اور علم نظری غور و فکر کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ علم ضروری ہر شخص کو حاصل ہوتا ہے خواہ اس کے اندر غور و فکر کی صلاحیت ہو یا نہ ہو، جبکہ علم نظری صرف اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس کے اندر غور و فکر کرنے کی صلاحیت ہو۔ (تحفۃ القمر: ۴۸)

(د): مصنف نے ”من توقف فیہ“ سے کس کی تردید کی ہے؟

مصنف نے (من توقف فیہ) سے بعض محشین کی تردید کی ہے۔

جس نے اس لیے توقف کیا کہ کبھی انسان کا ایک جزء مثلاً ہاتھ اس کے کل جسم سے بڑا ہوتا ہے، لہذا ہر کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونا ضروری نہیں۔ تو حقیقت میں وہ کل اور جزء کے معنی سمجھا ہی نہیں، اس لیے کہ کل وہ ہاتھ بقیہ تمام اعضاء سمیت ہے اور جزء فقط ہاتھ ہے، اس صورت میں اگر ہاتھ کل جسم سے جس کے اندر خود بھی داخل ہے بڑا ہوگا تو شی کا خود اپنے سے بڑا ہونا لازم آئے گا جو بدابہت باطل ہے۔ (نبراس: ۶۸، بیان الفوائد: ۹۹)

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۸)

شرح عقائد: ص ۲۱ / عقد الفرائد: ص ۳۰

فَظَهَرَ أَنَّهُ لَا تَنَاقُضَ فِي كَلَامِ صَاحِبِ الْبِدَايَةِ حَيْثُ قَالَ إِنَّ الْعِلْمَ الْحَارِثَ نَوْعَانِ ضَرُورِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي نَفْسِ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ كَسْبِهِ وَاخْتِيَارِيٌّ وَاسْتِدْلَالِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ بِوَاسِطَةِ كَسْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ مُبَاشَرَةٌ أَسْبَابِيَّةٌ وَأَسْبَابِيَّةٌ ثَلَاثَةٌ ثُمَّ قَالَ وَالْحَاصِلُ مِنْ نَظَرِ الْعَقْلِ نَوْعَانِ: ضَرُورِيٌّ يَحْصُلُ بِأَوَّلِ النَّظَرِ مِنْ غَيْرِ تَفَكُّرٍ وَاسْتِدْلَالِيٌّ يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى نَوْعِ تَفَكُّرٍ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب): تشریح کرتے ہوئے ضروری اکتسابی اور ضروری استدلالی ہر ایک کی مثال بھی پیش کیجیے اور بتائیے کہ صاحب بدایہ کے کلام میں تناقض کیسے لازم آتا ہے جس کی نفی کی جا رہی ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: تو اب یہ بات صاف ہوگئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں، کیونکہ

انہوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں: ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اس کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرمادے (دوسرا) اکتسابی ہے اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اس کے کسب کے واسطہ سے پیدا فرمائیں اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے اور اسباب علم تین ہیں پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے: ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر غور و فکر کے حاصل ہو جاتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے۔

(ب): عبارت کی تشریح اور ضروری اکتسابی اور ضروری استدلالی کی مثال:

یہاں (واما الضروری) سے شارح ایک نکتہ کی جانب اشارہ کر کے دو تناقض کو دفع کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ضروری کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں آتا ہے جیسا کہ ابھی ابھی (عقل سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت کو بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا) گزرا اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں آتا ہے، جیسا کہ خبر صادق کے بیان میں گزرا، لیکن دونوں جگہوں میں فرق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ضروری جب اکتسابی کے مقابلہ میں آتا ہے تو اس کی تعریف یہ ہوگی کہ ضروری وہ ہے جو مخلوق کو بغیر کسب و اختیار کے حاصل ہو۔ مثال: کل کے اپنے جزء سے بڑا ہونے کا علم۔

ضروری کی یہ تفسیر قاضی ابوبکر باقلانی سے منقول ہے اور جب ضروری استدلالی کے مقابلہ میں آتا ہے تو اس کی تعریف یہ ہوگی کہ ضروری وہ ہے جو بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جائے۔ مثال: ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں اور دروازے کے شہروں کا علم۔

اکتسابی وہ علم ہے جو اختیار و ارادہ کے ساتھ اسباب علم کو عمل میں لانے کے نتیجہ میں حاصل ہو، جیسا کہ کسی چیز کو سننے کے لیے کان لگانا اور کسی بھی چیز کو دیکھنے کے لیے نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ۔

استدلالی وہ علم ہے جو دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات کو ترتیب دینے کے نتیجہ میں حاصل ہو، جیسا کہ: العالم متغیر یہ ایک مقدمہ ہے و کل متغیر حادث یہ دوسرا مقدمہ

ہے۔ العالم حادث یہ مذکورہ دونوں مقدمات کو ترتیب دینے سے حاصل ہوا۔ اسی وجہ سے بعض کے کلام میں تناقض واقع ہوا، جیسا کہ صاحب بدایہ علامہ نور الدین بخاری کے کلام میں۔ آنے والے جزء میں ملاحظہ فرمائیں۔

صاحب بدایہ کے کلام میں تناقض کیسے لازم آتا ہے جس کی نفی کی جا رہی ہے؟

صاحب بدایہ کے کلام میں تناقض اس طرح لازم آتا ہے کہ صاحب بدایہ نے ایک جگہ ضروری کو اکتسابی کی قسم اور مقابل قرار دیا ہے، جیسا کہ اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں ایک جگہ فرمایا کہ علم حادث یعنی علم المخلوق کی دو قسمیں ہیں: (۱) ضروری (۲) اکتسابی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں میں تباہن کی نسبت ہے اور دوسری جگہ ضروری کو اکتسابی کی قسم قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ عقل کے واسطہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے جس کو اکتسابی کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں: ضروری اور استدلالی۔ جس سے معلوم ہوا کہ ضروری اور اکتسابی میں عموم و خصوص کی نسبت ہے، لہذا ان کے دونوں قول میں تناقض ہوا۔

دفع تناقض: یہ ہے کہ جہاں انہوں نے دونوں کو قسم قرار دیا ہے وہاں اس سے مراد وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں آتا ہے۔

اور جہاں اس کو اکتسابی کی قسم قرار دیا ہے وہاں اس سے مراد وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلہ میں آتا ہے۔ اور جب مراد بدل گئی تو تناقض بھی ختم ہو گیا۔ اس لیے کہ تناقض کے لیے آٹھ شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے، جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

در تناقض ہشت وحدت شرط داں

وحدت موضوع و محمول و مکاں

وحدت شرط و اضافت جز و کل

قوت و فعل ست در آخر زماں

(فیض سجانی: ص ۴۴-۴۵)

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۹)

شرح عقائد: ص ۲۲ / عقد الفرائد: ص ۳۰

وَالْإِلْهَامُ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ حَتَّى يُؤْرَدَ بِهِ الْإِعْتِرَاضُ عَلَى حَضْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ أَرَادَ أَنَّ الْإِلْهَامَ لَيْسَ أَسْبَابًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَيَضْلُحُ لِلِالْزَّامِ عَلَى الْغَيْرِ وَالْأَفْلَاشِكَّ أَنَّهُ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ۔

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): الہام کی تعریف کرتے ہوئے مطلب لکھئے۔

(ج): اس سے پہلے جو تین اسباب علم ذکر کیے گئے ہیں وہ کون سے ہیں اور تین میں منحصر کیے جانے پر کیا اعتراض وارد ہوتا ہے اور اس کا کیا جواب دیا گیا ہے بوضاحت لکھئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور الہام اسباب علم میں سے نہیں ہے اہل حق کے نزدیک شئی کی صحت کے ساتھ کہ اس (کے سبب علم ہونے) سے اسباب (علم) کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے علمتہ الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ کبھی اس سے علم حاصل ہوتا ہے۔

(ب): الہام کی تعریف:

الہام کے لغوی معنی اعلام کے ہیں۔

اصطلاحی تعریف: غیر محسوس چیزوں کو دل میں ڈالنا فیضان الہی کے طریقہ پر

عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ ماتن کو چاہیے تھا کہ وہ لفظ معرفت کی جگہ علم لاتے تاکہ ما قبل کے ساتھ مناسبت رہتی، لیکن مصنف نے ایسا نہیں کیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ مصنف کو لفظ معرفت لاکے ایک بات پر تشبیہ کرنا مقصود ہے کہ ہم متکلمین کے نزدیک لفظ معرفت اور علم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن لوگوں نے فرق کیا ہے کہ مرکبات اور کلیات کے ادراک کو علم سے تعبیر کرتے ہیں اور بسا اظہار جزئیات کے ادراک کو معرفت سے تعبیر کرتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ الہام سے بھی علم و یقین حاصل حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الہمنی ربی اور آپ کے علاوہ بہت سے سلف صالحین سے بھی منقول ہے کہ انہیں الہام ہوتا تھا، حالانکہ شارح نے اس کو چھوڑ دیا اور سبب علم میں شامل نہیں کیا اور سبب علم کو تین میں منحصر کر دیا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ الہام سے بھی علم حاصل ہو جاتا ہے لیکن اس سے عام مخلوق کو علم حاصل نہیں ہوتا، جو کہ ہمارا مقصود ہے۔

اور رہا خبر واحد کہ ایک عادل آدمی کی خبر سے اور اسی طرح تقلید مجتہد سے بھی علم حاصل ہو جاتا ہے، لہذا اسباب علم کو تین نہ کہتے بلکہ پانچ قرار دینا چاہئے تو آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ لیکن ایسا نہیں کیا۔

سبب علم سے ہماری مراد ایسا سبب ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو اور قابل زوال نہ ہو اور خبر واحد سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے اور تقلید مجتہد سے جو علم حاصل ہوتا ہے اگرچہ وہ یقینی ہوتا ہے لیکن قابل زوال ہوتا ہے، اس لیے ان چیزوں کو چھوڑ دیا ہے۔

علم کے تین اسباب کیا ہیں؟

علم کے تین اسباب جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ ان کو درج ذیل ملاحظہ فرمائیں:

(۱) حواس سلیمہ (۲) خبر صادق (۳) عقل۔

اسباب علم تین میں منحصر ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ الہام بھی ایک سبب ہے، اس سے بھی علم حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کو بھی اسباب علم میں شمار کرنا چاہیے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب:

یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک الہام اسباب علم میں سے ہے ہی نہیں، اسباب علم سے ہماری مراد وہ ہے جو علمتہ الخلق یعنی عام لوگوں کے لیے ہو اور جس کو دوسروں پر لازم کیا جاسکے اور الہام سے اگرچہ علم حاصل ہوتا ہے لیکن یہ علم ایسا نہیں ہوتا ہے جو عام لوگوں کے لیے ہو اور جس کو دوسروں پر لازم کیا جاسکے۔ فلا اشکال

(بیان الفوائد: ۱۰۲۔ شمس الفوائد: ۷۷)

سوال نمبر ۰۰۰ (۴۰)

شرح عقائد: ص ۲۳ عقد الفرائد: ص ۳۱

وَالْعَالَمُ بِجَمِيعِ اجْزَائِهِ مُحَدَّثٌ اَيُّ مُخْرَجٌ مِّنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُودِ بِمَعْنَى
اَنَّهُ كَانَ مَعْدُوْمًا فَوْجِدًا، خِلَافًا لِلْفَلَسَفَةِ حَيْثُ ذَهَبُوا اِلَى قِدَمِ السَّمَوَاتِ
بِنَوَادِيهَا وَصُوْرِهَا وَاَشْكَالِهَا وَقِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِنَوَادِيهَا وَصُوْرِهَا لِكِنِّهَا بِالنَّوْعِ
بِمَعْنَى اَنَّهَا لَمْ يُخْلَقْ قَطُّ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): عالم کا مصداق اور اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے مطلب لکھئے۔

(ج): اور بتائیے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات عالم میں داخل ہیں یا نہیں؟ مواد اور صور

سے کیا مراد ہے؟

(د): لکن بالنوع سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں؟ کیا فلاسفہ کسی اعتبار سے حدوث

عالم کے قائل ہیں؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور عالم اپنے تمام اجزاء سمیت محدث ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے بایں معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صورت جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں، لیکن قدیم بالنوع ہونے کی طرف گئے ہیں بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی اور محروم نہیں ہوئے۔

(ب): عالم کا مصداق:

عالم کا مصداق: ماسوی اللہ تمام موجودات یعنی جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے علاوہ سب عالم میں داخل ہیں، وہی عالم کا مصداق ہے۔

عالم کی وجہ تسمیہ:

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

(بیان الفرائد: ۱۰۷- الفرائد: ۱۱)

عبارت کا مطلب:

شارح علیہ الرحمہ عبارت مذکورہ سے عالم کے حدوث کو بیان کیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ "حادث ہے اپنے تمام اجزاء کے ساتھ جیسے آسمان، زمین پھر آسمان میں ستارے ہیں۔ اسی طرح چاند، سورج وغیرہ اور زمین کے اوپر ہو یا نیچے جو چیزیں ہیں تمام کے ساتھ عالم حادث ہے۔ اور حادث ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عدم سے وجود کی طرف نکلنا یعنی پہلے وہ چیز معدوم تھی پھر موجود ہوئی مگر فلاسفہ کا اختلاف ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک آسمان کا مادہ اور اس کی شکل و صورت (یعنی صورت جسمیہ) اور اسی طرح عناصر اربعہ (آگ، پانی، ہوا، مٹی) اور اس کی

صورتیں قدیم ہیں۔ فلاسفہ عالم کو جو قدیم مانتے ہیں وہ نوعی اعتبار سے قدیم مانتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ایک صورت ختم ہوتے ہی اس کی جگہ فوراً دوسری صورت آگئی، جبکہ انفرادی اعتبار سے وہ بھی حادث مانتے ہیں، اس کو ایک مثال سے سمجھ لیجئے مثلاً اب سے پچاس سال پہلے ہم اس دنیا میں موجود نہیں تھے، لیکن کیا نوع انسانی بھی موجود نہیں تھی؟ تو ضرور آپ کو یہ کہنا پڑے گا کہ نوع انسانی موجود تھی، لہذا نوع کے اعتبار سے قدیم ہونے کا یہی مطلب ہے۔

(ج): کیا صفات اللہ عالم میں داخل ہیں یا نہیں؟

اللہ تعالیٰ کی صفات عالم میں داخل نہیں، بلکہ خارج ہیں۔ اس طرح کہ ماسوی اللہ میں لفظ سوئی غیر کے معنی میں ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عالم ان موجودات کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں اور ایک چیز کے دوسری چیز کا غیر ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا اس دوسری چیز سے انفکاک اور زوال ممکن ہو اور اللہ تعالیٰ کی صفات مثلاً علم و قدرت و حیات وغیرہ کا انفکاک عجز کو اور حیات کا انفکاک موت کو مستلزم ہوگا اور اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہیں۔ تو جب صفات کا انفکاک و زوال اللہ تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے، تو صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہوئیں اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو عالم سے خارج ہوئیں۔

(بیان الفوائد: ۱۰۸)

مواد اور صور سے مراد:

مَوَادِّ جَمْعُ مَا دَاةٍ اس سے مراد ہیولی ہے۔

صُور جَمْعُ صُورَةٍ اس سے مراد صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ ہیں۔

(د): لکن بالنوع سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں؟

لکن بالنوع سے شارح علیہ الرحمہ نے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فلاسفہ عالم کو جو قدیم مانتے ہیں وہ نوعی اعتبار سے ہے نہ کہ انفرادی اعتبار سے، کیونکہ وہ بھی انفرادی یعنی جزئی اعتبار سے، عالم کو حادث مانتے ہیں۔

کیا فلاسفہ کسی اعتبار سے حدوثِ عالم کے قائل ہیں؟

ہاں! فلاسفہ جزئی یعنی انفرادی اعتبار سے عالم کو حادث مانتے ہیں، جبکہ وہ نوعی اعتبار سے عالم کو قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت ختم ہوئی تو فوراً اس کی جگہ دوسری صورت آگئی ہو۔ مثلاً: اب سے پچاس سال پہلے ہم اس دنیا میں موجود نہیں تھے؛ لیکن کیا نوع انسانی بھی موجود نہیں تھی؟ تو آپ کو یہ ضرور کہنا پڑے گا کہ نوع انسانی موجود تھی، لہذا نوع کے اعتبار سے قدیم ہونے کا یہی مطلب ہے۔

یہاں فلاسفہ سے مراد: ارسطو، پطالیمس اور اس کے تبعین ہیں۔ (نبراس: ۷۴)

سوال نمبر ۰۰۰ (۴۱)

شرح عقائد: ص ۲۳ عقد انفراد: ص ۳۱

الْعَالَمُ بِجَمِيعِ اجْزَائِهِ مُحَدَّثٌ اِذْ هُوَ اَعْيَانٌ وَاَعْرَاضٌ۔

(الف) بجمیع اجزائہ کی قید کا فائدہ لکھ کر بتائیے کہ اس مقام پر محدث سے کیا مراد ہے؟

(ب): نیز محدث کے دوسرے معنی لکھ کر بتائیں کہ فلاسفہ کا اختلاف کس معنی ہے۔

(ج): اعیان و اعراض و اجسام اور اجزاء لائتجزئی کی تعریف کر کے عبارت کا مطلب اس طرح لکھیں کہ مصنف کا مقصد واضح ہو جائے۔

الجواب

(الف): بجمیع اجزائہ کی قید کا فائدہ:

لفظ جمیع کل انفرادی کے معنی میں ہے یعنی ہر ہر جز مراد ہے، اب سنیے اس قید کا فائدہ۔

کہ اس کی وجہ سے عالم کی تمام اشیاء خواہ وہ از قبیل اعراض ہوں یا از قبیل اعیان ہر ایک حادث ہونے میں داخل ہیں، اگر یہ قید نہ ہوتی تو بعض اشیاء کے حادث ہونے سے نکل

جانے کا اندیشہ تھا۔ (بیان الفوائد: ۱۰۸)

محدث سے مراد:

لفظ مُخَدَّث سے مراد یہ ہے کہ لغت کے اعتبار سے ہر نئی اور نو پیدائی کو حادث کہتے ہیں۔ اور اہل کلام کے نزدیک حادث اس چیز کو کہتے ہیں جو عدم سے وجود میں آئے یعنی وہ شئی جو پہلے نہ تھی اب پیدا ہوئی اور عدم کے بعد وجود میں آئی۔ اب سنئے ہم متکلمین کے نزدیک عالم اور عالم کا ہر جز خواہ وہ اعیان ہو یا عرض۔ نباتات ہو یا جمادات۔ خواہ وہ از قبیل محسوسات ہوں یا معقولات۔ خواہ جنس ہو یا نوع، خواہ مرکب ہو یا بسیط، خواہ سماوی ہو یا ارضی، غرض اللہ کے علاوہ جو کچھ سب حادث ہے۔ (بیان الفوائد: ۱۰۹)

(ب): محدث کے دوسرے معنی اور فلاسفہ کا اختلاف کس معنی میں ہے

اس کی توضیح:

محدث کے دوسرے معنی ”حادث“ اور ”قضاء“ ہونے کے آتے ہیں اور اسی معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کے درمیان اختلاف ہے۔

متکلمین اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عالم تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے یعنی معدوم ہونے والا ہے، اس کے برخلاف فلاسفہ اور بالخصوص ارسطو اور اس کے متعین کا کہنا یہ ہے کہ عالم میں سے آسمان اور اس کے مادہ۔ شکل و بصورت اور عناصر اربعہ یعنی (۱) آگ (۲) پانی (۳) مٹی (۴) ہوا اور ان کی صورتیں حادث نہیں ہیں، بلکہ قدیم ہیں۔ (الفوائد: ۱۰۸۔ بیان الفوائد: ۱۰۹)

(ج): اعیان، اعراض، اجسام اور اجزاء لائیتجزئی کی تعریف:

(۱) اعیان جمع عین۔ اس ممکن کو کہتے ہیں جو قائم بالذات ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں عین اس ممکن کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی ہوتا ہے اور اپنے وجود ہونے میں کسی چیز کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

(۲) اعراض جمع عرض۔ اس ممکن کو کہتے ہیں جو قائم بالذات نہیں ہوتا ہے بلکہ اپنے قیام میں غیر کا محتاج ہوتا ہے۔

(۳) اجسام جمع جسم۔ ہر اس ممکن کو کہتے ہیں جس میں ابعاد ثلاثہ اس طرح فرض کر سکیں کہ ہر بعد سیدھے زاویہ پر دوسرے بعد کو قطع کرنے والا ہو۔

(۴) اجزاء جمع جزء۔ جزء لایستجری جسم طبعی کا وہ جو ہری جزء ہے جس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاسکتا ہے اور وہ کسی طرح بھی قابل تقسیم نہیں ہوتا ہے، نہ کاٹ کر نہ توڑ کر نہ وہی طور پر اور نہ فرضی طریقہ پر۔

عبارت کا مطلب:

اس جزئیہ کو سوال نمبر ۴۰ میں ملاحظہ فرمائیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۴۲)

شرح عقائد: ص ۲۳ / عقد الفرائد: ص ۳۲

فَالْأَعْيَانُ مَا يَكُونُ لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ، وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِذَاتِهِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنْ يَتَحَيَّرَ بِنَفْسِهِ غَيْرَ تَابِعٍ تَحْيِزُهُ لِتَحْيِزِ شَيْئٍ آخَرَ بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَإِنَّ تَحْيِزَهُ تَابِعٌ لِتَحْيِزِ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُهُ أَيْ مَحَلُّهُ الَّذِي يَقْوَمُهُ، وَعِنْدَ الْفَلَّاسِفَةِ مَعْنَى قِيَامِ الشَّيْءِ بِذَاتِهِ اسْتِغْنَائُهُ عَنْ مَحَلِّ يَقْوَمُهُ، وَمَعْنَى قِيَامِهِ بِشَيْءٍ آخَرَ اخْتِصَاصُهُ بِهِ بِحَيْثُ يَصِيرُ الْأَوَّلُ نَعْتًا وَالثَّانِي مَنَعُوتًا سِوَاءَ كَانَ مُتَحَيِّزًا أَوْ لَا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): ”ما“ کا مصداق متعین کر کے مطلب بیان کیجیے۔

(ج): نیز بتائیے قیام شیء بذاتہ کی دونوں تشریحوں میں کیا فرق ہے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس اعیان وہ ممکن ہے جس کا قیام بذات 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 شئی 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 شئی کے بذات خود قائم ہونے کے معنی اس کا ایسے محل سے بے نیاز ہونا ہے جو اس کو قائم کرے، اور کسی شئی کے قائم ہونے کے معنی دوسری شئی کے ساتھ اس کا مخصوص ہونا ہے اس حیثیت سے کہ اول صفت ہو اور دوسرا موصوف خواہ وہ متحیز ہو یا نہ ہو۔

(ب): ما کا مصداق:

فالا عیان مایکون میں لفظ ما کا مصداق ممکن ہے۔

عبارت کا مطلب:

سابق میں مصنف علیہ الرحمہ نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے اور یہ دلیل پیش کی تھی کہ عالم، اعیان اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ دونوں حادث ہیں، لہذا عالم بھی حادث ہے اور عین کسے کہتے ہیں۔ تو فرمایا کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ متکلمین کے نیز قیام بالذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے تحیز میں کسی چیز اور مکان کا محتاج نہیں برخلاف عرض کے، کیونکہ وہ اپنے تحیز میں اپنے محل کے تابع ہوتا ہے یعنی اس کا وجود بالذات نہیں، بلکہ وہ محل کے تابع ہے۔ جیسے: سفید کپڑے میں سفیدی یہ محتاج ہے اپنے محل میں کپڑے کی۔ فلاسفہ کے نزدیک قیام بالذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ محل سے بے نیاز ہو اور قائم بالآخر ہونے کا مطلب حلول ہے یعنی دونوں میں ایسا خاص تعلق ہو جائے کہ ایک کو صفت اور دوسرے کو موصوف بنانا صحیح ہو، چاہے موصوف متحیز ہو جیسے جسم کی سیاہی میں سواد کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے ایک کو صفت اور دوسرے کو موصوف قرار دے کر جسم أسود کہنا صحیح ہے اگر موصوف یعنی جسم متحیز ہے یا موصوف غیر متحیز ہو، جیسے صفات باری میں کہ اختصاص الناعت یہاں پر بھی ہوگا جیسے اللہ علیم اول موصوف اور ثانی صفت ہے اور موصوف غیر متحیز ہے۔ (بیان الفوائد: ۱۱۱)

(ج): قیام شئی بذاتہ کی دونوں تشریحوں میں فرق:

دونوں تشریحوں میں فرق یہ ہے کہ فلاسفہ کی بیان کردہ تعریف و تشریح اللہ تعالیٰ کو شامل ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ عالم میں داخل ہو جائیں گے اور اس کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ برخلاف منکلمین کی بیان کردہ تعریف و تشریح کے، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کو شامل نہ ہوگی وہ اس طرح کہ متکلمین کے بیان کے مطابق قیام بالذات کا معنی یہ ہے کہ بالذات متمیز ہو اور باری تعالیٰ متمیز بالذات نہیں ہے، کیونکہ چیز اور مکان میں ہونا سم کا خاصہ ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بری اور پاک ہیں اور جب متمیز نہیں تو قائم بالذات ہو کر عین نہیں اور جب عین نہیں تو عالم سے خارج ہے، کیونکہ عین عالم کی قسم ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۴۳)

شرح عقائد: ص ۲۴ عقد الفرائد: ص ۳۳

وَهُوَ أَيْ مَالَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ مِنَ الْعَالَمِ إِمَّا مُرَكَّبٌ مِنْ جُزْئَيْنِ فَصَاعِدًا وَهُوَ الْجِسْمُ أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى وَلَمْ يُقَلْ هُوَ الْجَوْهَرُ اِحْتِرَازًا عَنِ وُرُودِ الْمَنَعِ بِأَنَّ مَا لَا يَتَرَكَّبُ لَا يَنْحَصِرُ عَقْلًا فِي الْجَوْهَرِ بِمَعْنَى الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى بَلْ لَا بُدَّ مِنْ إِبْطَالِ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ وَالْعُقُولِ وَالنُّفُوسِ الْمَجَرَّدَةِ لِيُتِمَّ ذَلِكَ.

الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں ذالک کا مشاڑ الیہ متعین کریں۔ (ب): عین اور جزء لایتنجزی کی تعریف کر کے مطلب لکھیں۔ (ج): اور وہو الجزء الذي لایتنجزی کی جگہ وہو الجوهر کہنے پر کیا اعتراض ہوتا ہے اس کی تقریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہو دو جزء یا دو سے زائد

اجزاء سے اور وہ صرف جسم ہے یا (وہ ممکن جو قائم بالذات) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے اور وہ جزء لائتجزئی ہے اور (مصنف) نے وہو الجوہر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لیے کہ جو عین مرکب نہ ہو وہ عقلاً جوہر بمعنی جزء لائتجزئی میں منحصر نہیں، بلکہ ہیولی اور صورت اور عقول مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے تاکہ یہ (حصر) درست ہو۔

ذالک کا مشاڑ الیہ:

ذالک کا مشاڑ الیہ حصر مذکور ہے۔ ذالک ای انحصار غیر المركب فی

الجوہر الفرد۔ (بیان الفراہد: ۱۲۲۔ نبراس: ۸۱)

(ب): عین اور جزء لائتجزئی کی تعریف:

(۱) عین: وہ ممکن ہے وقائم بذاتہ ہو۔

(۲) جزء لائتجزئی۔

جسم طبعی کا وہ جوہری جزء ہے جس کی طرف اشارہ ہسیہ کیا جاسکتا ہے اور وہ کسی طرح بھی قابل تقسیم نہیں ہے۔

عبارت کا مطلب:

مصنف یہاں سے عالم کی پہلی قسم کو یعنی عین کی تقسیم کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ وہ اشیاء جو قائم بذاتہ ہیں۔ پھر عین کی دو قسمیں ہیں: مرکب ہوگا یا غیر مرکب۔ اگر مرکب ہے تو اس کا نام جسم ہے اور اگر غیر مرکب ہے تو جوہر فرد یعنی جزء لائتجزئی ہے، جوہر سے مراد وہ عین ہے جو غایت صغر کی وجہ سے کسی طرح بھی مزید تقسیم کے قابل نہ ہو۔ نہ اس کی تقسیم فعلی ہو سکے، نہ تقسیم وہمی اور نہ تقسیم فرضی ہو سکے۔ تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود ہو جائیں اور اگر بالفعل اجزاء کا وجود نہ ہو تو وہ تقسیم وہمی و فرضی ہے۔ تقسیم وہمی تو ت واہمہ کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں یعنی جو عقل کی مدد سے ہوتی ہے۔

تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان فرقہ یہ ہے کہ: (۱) تقسیم وہمی متناہی ہوتی ہے (۲) اور تقسیم فرضی غیر متناہی ہوتی ہے۔

لیکن بعض لوگوں نے دونوں کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں کیا۔

(بیان الفوائد: ۱۲۱۔ خمس الفوائد: ۸۷)

(ج): وہو الجوہر کہنے پر جو اعتراض ہوتا ہے اس کی تقریر:

مصنف "جس طرح مرکب کے بارے میں وہو الجسم کہا اسی طرح یہاں عین غیر مرکب کے بارے میں بھی وہو الجوہر کہنا چاہیے تھا، لیکن ایسا نہیں کیا، بلکہ کالجوہر فرمایا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اعیان جو غیر مرکب ہیں ان کی تعداد فلاسفہ کے یہاں بہت ہیں اور ان میں سے ایک جو ہر بھی ہے اور متکلمین کے یہاں صرف جو ہر غیر مرکب ہے یعنی جزء لا تجزئی اس کے علاوہ اور کوئی چیز غیر مرکب نہیں ہے، تو جو ہر کا غیر مرکب ہونا متفق علیہ ہے اور باقی سب مختلف فیہ ہے، تو اگر وہو الجوہر فرماتے تو اس سے یہ معلوم ہوتا کہ عین غیر مرکب جو ہر فرد بمعنی جزء لا تجزئی ہی میں منحصر ہے، اس صورت میں فلاسفہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا کہ عین غیر مرکب جو ہر فرد ہی میں منحصر نہیں ہے، بلکہ ہیولی۔ صورت، عقول و نفوس مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں۔ لہذا یا تو تمہارا احصر کا دعویٰ واپس لو یا ہیولی اور صورت، عقول و نفوس کا وجود باطل کرو تا کہ تمہارا احصر کا دعویٰ ٹھیک رہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۴۴)

شرح عقائد: ص ۲۵ عقد الفرائد: ص ۳۳

اِحْتَجَّ الْأَوْلُونَ بِأَنَّهُ يُقَالُ لِأَحَدِ الْجِسْمَيْنِ إِذَا زِيدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدٌ أَنَّهُ
أَجْسَمٌ مِنَ الْآخَرِ، فَلَوْلَا أَنَّ مُجَرَّدَ التَّزْكِينِ كَافٍ فِي الْجِسْمِيَّةِ وَفِيهِ نَظَرٌ.
لِأَنَّهُ أَفْعَلٌ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الضَّخَامَةِ وَعَظْمِ الْبِقْدَارِ يُقَالُ: جَسَمَ
الشَّيْءُ أَيْ عَظَمَ فَهُوَ جَسِيمٌ وَجَسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِي
هُوَ اسْمٌ لَا صِفَةٌ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): جسم کے وجود کے لیے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں؟ اس بارے میں مختلف اقوال نقل کر کے بتلائیے کہ (الأولون) سے کون لوگ مراد ہیں؟ ان کے استدلال کی وضاحت کیجیے۔

(ج): پھر شارح تفتازانی کی ذکر کردہ نظر کی تشریح کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں، کہ دو جسموں میں سے ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے جسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی، تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا اور اس (دلیل) میں نظر ہے۔ اس لیے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے بولا جاتا ہے جسم الشئ بمعنی عظم فہو جسم و جسائم (جیم کے) ضمہ کے ساتھ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں بارے ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

(ب): جسم کے وجود کیلئے کتنے اجزاء ضروری ہیں؟ اس بارے میں مختلف اقوال:

جسم کے وجود کے لیے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں۔ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں: (۱) پہلا قول: جمہور اشاعرہ کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جسم کے وجود کے لیے دو جزء کافی ہیں۔ (۲) دوسرا قول: معتزلہ اور بعض اشاعرہ کا ہے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ وجود جسم کے لیے تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ (۳) تیسرا قول: بعض معتزلہ یعنی ابوعلی جبائی وغیرہ یہ فرماتے ہیں کہ کم از کم آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ (نبراس: ۷۹-۸۰۔ شمس الفوائد: ۸۵)

الأولون سے کون لوگ مراد ہیں؟

أولون سے مراد جمہور اشاعرہ ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ جسم کی ترکیب کے لیے دو ہی اجزاء کافی ہیں۔ (نبراس: ۸۰)

ان کے استدلال کی وضاحت:

عبارت مذکورہ سے شارح علیہ الرحمہ نے ان (جمہور اشاعرہ) کی دلیل بیان کر رہے ہیں، جو دو جز کے قائل ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ایک جسم مثلاً دو جزء سے بنا ہے اور ایک جسم تین اجزاء سے بنا ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کیا یہ دونوں مساوی ہیں یا نہیں؟ اگر کہتے ہو کہ یہ دونوں مساوی ہیں تو یہ باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں اقل کا اکثر کے مساوی ہونا لازم آئے گا جو بداہت کے خلاف ہے۔ تو یقیناً یہ کہنا پڑے گا کہ هذا الجسم اجسم من الآخر یعنی یہ (جو تین اجزاء سے بنا ہے) بڑا ہے اس جسم (جو دو جزء سے بنا ہے) سے اب ہم کہتے ہیں کہ ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے یہ بڑا ہے، لہذا ایک جزء کو ہٹا دو تب بھی تو نفس جسم باقی رہے گا اس سے معلوم ہوا کہ جسم کی ترکیب کے لیے دو جزء کافی ہیں۔

(ج): شارح تفتازانی کی ذکرہ کردہ نظر کی تشریح:

دلیل مذکور کو شارح رد کر رہے ہیں جس کا ما حاصل یہ ہے کہ آپ کی بیان کردہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں اس جسم کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے، جو اسم ہے نہ کہ اس جسم کے بارے میں جو صفت ہے۔ اور آپ نے جو کہا هو الجسم اجسم من الآخر یہ جسم بڑا ہے مقدار میں اس جسم سے تو مقدار میں بڑا ہونا یا چھوٹا: نایہ صفت کے قبیل سے ہے نہ کہ اسم کے قبیل سے، لہذا آپ کی دلیل صحیح نہیں ہے۔ (بیان الفوائد: ۱۲۰۔ الفرائد: ۶۵)

سوال نمبر ۰۰۰ (۴۵)

شرح عقائد: ص ۲۵ / عقد الفرائد: ص ۳۴

وَأَقْوَىٰ أَدِلَّةُ اثْبَاتِ الْجُزْئِيِّ أَنَّهُ لَوْ وُضِعَتْ كُرَّةٌ حَقِيقِيَّةٌ عَلَىٰ سَطْحٍ حَقِيقِيٍّ لَمْ تَمَاسَّهُ إِلَّا بِجُزْئِيٍّ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ إِذْ لَوْ مَاسَتْهُ بِجُزْئِيٍّ لَكَانَ فِيهَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَّةً حَقِيقِيَّةً وَأَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمَشَائِخِ وَجْهَانِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لِأِلَىٰ نِهَائِهِ لَمْ تَكُنِ الْخُرْدَلَةُ أَصْغَرَ مِنْ

الْجَبَلِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا غَيَّرَ مُتَنَاهِي الْأَجْزَاءِ وَالْعِظْمُ وَالصِّغَرُ وَإِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْأَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَذَلِكَ إِنَّمَا يَتَّصِرُ فِي الْمُتَنَاهِي-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): جزء لائتجزئی، جو ہر فرد، کرہ حقیقی، سطح حقیقی اور خط کی تعریف کر کے بتائیے کہ جو ہر فرد کے اثبات میں کیا فائدہ ہے؟ اور بتائیے کہ جزء سے کون سا جزء مراد ہے؟

(ج): اور مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت کریں اور بتائیں کہ امام رازیؒ کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟ اور یہ بھی بتائیں کہ مذکورہ دلائل کن لوگوں کے خلاف پیش کیے گئے ہیں اور ان کا موقف کیا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اثبات جزء لائتجزئی کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے۔ تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا، کیونکہ اگر دو جزء کے ذریعہ اس سطح سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا اور برا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے کثیر اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ (قلیل یا کثیر ہونا) صرف متناہی۔

(ب): جزء لائتجزئی، جو ہر فرد، کرہ حقیقی، سطح حقیقی اور خط کی تعریف:

(۱) جزء لائتجزئی: جسم طبعی کا وہ جوہری جزء ہے جس کی طرف اشارہ حسیہ کیا جاسکتا

ہے، اور وہ کسی طرح بھی قابل تقسیم نہیں ہے۔

(۲) جو ہر فرد: ایک ایسا جوہر ہے جو وضع والا ہو یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہو اور تقسیم کو

بالکل قبول نہ کرتا ہو، نہ کاٹ کرنے تو رکرنہ وہی طور پر اور نہ فرضی طریقہ پر۔

(۳) کرہ حقیقی: لغت میں ہر گول چیز کو کہتے ہیں جیسے گیند۔ اور اصطلاح میں وہ جسم ہے جس کا ایک گول سطح احاطہ کیے ہوئے ہو، اس طور پر کہ اس کے بیچ میں ایک نقطہ فرص کیا جائے اور اس نقطہ سے سطح کی طرف جو خطوط کھینچے جائیں وہ سب برابر ہوں جیسے:

(فائدہ): کرہ اور دائرہ میں فرق یہ ہے کہ کرہ اس جسم کا نام ہے جس کا احاطہ سطح مستدیر کرتی ہے اور دائرہ اس سطح کا نام ہے جس کا خط مستدیر احاطہ کرتا ہے یا احاطہ کرنے والے خط مستدیر ہی کو دائرہ کہا جاتا ہے۔

(۴) سطح حقیقی: وہ ایسا عرض ہے جو طول و عرض میں منقسم ہوتا ہے عمق میں نہیں۔ (یہاں سطح حقیقی سے مراد سطح مستوی ہے اور سطح مستوی وہ سطح ہے جو بالکل برابر ہو جس میں ذرا بھی اونچ نیچ نہ ہو)۔

(۵) خط: ایسا عرض ہے جو صرف جہت طول میں تقسیم کو قبول کرتا ہے (عرض اور عمق میں نہیں) حقیقت کی قید سے کرہ حسیہ اور سطح مستوی حسی کو خارج کر دیا گیا۔ (نبراس: ۸۳، معین الفلفہ: ۴۹، الحل المرصی: ۸۲)

جو ہر فرد کے اثبات میں کیا فائدہ؟

جو ہر فرد کے اثبات میں بہت سے فوائد ہیں، کیونکہ اس سے فلاسفہ کی بہت سی ظلمتوں اور گمراہیوں سے نجات مل جاتی ہے، مثلاً جزء لائتجزئی کی جگہ وہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کو ثابت کرتے ہیں اور جسم کو ان دونوں سے مرکب مانتے ہیں اور ان دونوں کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور حشر و نشر کی نفی کو مستلزم ہے اور یہ باتیں اسلامی عقائد کے خلاف ہیں۔ پس اگر جزء لائتجزئی ثابت ہو جائے تو ان باتوں سے نجات مل جائے گی، اسی طرح افلاک کی حرکتوں کا قدیم ہونا اور ان میں خرق و التیام کا محال ہونا، جن اصول پر مبنی ہے جزء لائتجزئی کے اثبات سے ان کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ (بیان الفوائد: ۱۲۹۔ الفرائد البہیہ: ۱۶۷)

اور جزء سے کون سا جزء مراد ہے؟

یہاں جزء سے جزء لائتجزئی مراد ہے۔ (الحل المرصی: ۲۷۸)

(ج): اور مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت:

پہلی دلیل کی توضیح: جزء لائتجزئی کے اثبات میں متکلمین کے پاس بہت سے دلائل ہیں، مگر ان میں سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ اگر کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے، اس طرح ○ تو کرہ حقیقی سطح حقیقی سے صرف ایک جزء غیر منقسم کے ساتھ ملے گا اور وہی جزء لائتجزئی ہے، کیونکہ اگر دو جزوؤں کے ساتھ ملے تو کرہ میں خط بالفعل ہو جائے گا، حالانکہ کرہ میں خط بالفعل محال ہے۔

دوسری دلیل کی توضیح: جو کہ جزء لائتجزئی کے اثبات کے سلسلے میں ہے۔ وہ یہ ہے کہ کسی جسم کی تقسیم دو تقسیم کے نتیجہ میں ایک ایسا جز نکلے گا جس کی تقسیم نہیں ہوگی، وہی جزء، جزء لائتجزئی ہے لیکن اگر تقسیم نہ رُکے 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 دانہ 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 و قلت متناہی میں ہوتی ہے، نہ کہ غیر متناہی میں، 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، لہذا غیر متناہی تقسیم باطل فثبت المدعی یعنی یہ ماننا پڑے گا کہ کسی جزء پر پہنچ کر تقسیم ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ قابل انقسام نہیں رہے گا، پس وہی جزء ہمارے نزدیک جزء لائتجزئی ہے۔

امام رازی کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟

اہل سنت والجماعت کے مشہور عالم علامہ امام رازی نے اس مسئلہ میں توقف کیا ہے۔

مذکورہ دلائل کن لوگوں کے خلاف پیش کیے گئے اور ان کا موقف کیا ہے؟

مذکورہ دلائل فلاسفہ کے خلاف پیش کیے گئے ہیں۔

ان کا موقف یہ ہے کہ جزء لائتجزئی ثابت نہیں ہے اور اس نام سے کوئی چیز نہیں ہے،

بلکہ یہ عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۶)

شرح عقائد: ص ۲۷ / عقد الفرائد: ص ۳۶

وَالْعَرَضُ مَا لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ بَلْ بِغَيْرِهِ بِأَنْ يَكُونَ تَابِعًا لَهُ فِي التَّحْيِزِ أَوْ
مُخْتَصًّا بِهِ إِخْتِصَاصَ النَّاعِيَةِ بِالْمَنْعُوتِ عَلَى مَا سَبَقَ لَا بِسَعْنِي أَنَّهُ لَا يُنْكَرُ
تَعَقُّلُهُ بِدُونِ الْمَحَلِّ عَلَى مَا وَهَمَ فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ فِي بَعْضِ الْأَعْرَاضِ -

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

(ب): مطلب بیان کرتے ہوئے دونوں تعریفوں میں فرق بیان کریں۔

(ج): اور یہ بتائیں کہ الوان واکوان و طعوم میں سے کون اجسام و جواہر دونوں میں ہوتے ہیں اور کون اجسام کے ساتھ خاص ہیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم با غیر 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 اسکا سمجھنا محل کے بغیر ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے۔

(ب): عبارت کا مطلب:

شارح علیہ الرحمہ نے عبارت مذکورہ سے عالم کی دوسری قسم عرض کو بیان کر رہے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم با غیر ہو خواہ وہ قائم با غیر 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۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ عرض کہتے ہیں جس کا سمجھنا محل کے بغیر ناممکن ہو جیسے علم کا سمجھنا عالم 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۔

دونوں تعریفوں میں فرق:

دونوں تعریفوں میں صرف تعبیر کا فرق ہے۔ ایک فریق نے کہا کہ قائم باغیر کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے تجرے میں اپنے محل کے تابع ہو۔ اور دوسرے فریق نے کہا کہ اس کا غیر کے ساتھ اس طرح تعلق ہو جائے کہ ایک موصوف اور دوسرے کو صفت بنانا صحیح ہو۔

(ج): الوان و اکوان و طعوم میں سے کون اجسام اور جواہر دونوں میں ہوتے ہیں اور کون اجسام کے ساتھ خاص ہیں؟

اعراض میں سے الوان و طعوم یہ صرف اجسام میں پائے جاتے ہیں اور اکوان یہ اجسام اور غیر اجسام یعنی جواہر دونوں میں پائے جاتے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۴۷)

شرح عقائد: ص ۲۸ / عقد الفرائد: ص ۳۷

وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ وَالْأَعْيَانُ أَجْسَامٌ وَجَوَاهِرٌ، فَتَقُولُ
الْكُلُّ حَادِثٌ، أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالشَّاهِدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُونِ،
وَالضُّوءِ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادِ بَعْدَ البَيَاضِ وَبَعْضُهَا بِالدَّلِيلِ وَهُوَ طَرِيَانُ
العَدَمِ كَمَا فِي أَضْدَادِ ذَالِكَ فَإِنَّ القَدَمَ يُتَنَافَى العَدَمَ لِأَنَّ القَدِيمَ إِنْ كَانَ
وَاجِبًا لِذَاتِهِ فَظَاهِرٌ وَإِلَّا لَزِمَ اسْتِنَادُهُ إِلَيْهِ بِطَرِيقِ الإِيجَابِ إِذِ الصَّادِرُ
مِنَ الشَّيْءِ بِالقَصْدِ وَالِإِخْتِيَارِ يَكُونُ حَادِثًا بِالضَّرُورَةِ وَالْمُسْتَنَدُ إِلَى
المُوجِبِ القَدِيمِ قَدِيمٌ ضَرُورَةً أَمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ المَعْلُولِ عَنِ العِلَّةِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

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

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی 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 ظاہر ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں اس لئے کہ قدم عدم کے منافی ہے۔

(ب): حدوث اعراض کی دلیل کی وضاحت:

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم میں صرف دو ہی چیزیں ہیں: (۱) اعیان (۲) اعراض۔ اب ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ یہ سب حادث ہیں۔ شارح نے یہاں سے اعراض کے حدوث کی دلیل کو پیش کیا ہے، اس لیے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث پر موقوف ہے اور ظاہر بات ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر، اس لیے پہلے اس کو ذکر کیا:

دلیل کی تقریر:

اعراض کے حدوث کے معلوم ہونے کی دو صورتیں ہیں: (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ اعراض کا حدوث معلوم ہوتا ہے مشاہدہ سے جیسے سکون کے بعد حرکت کا آنا کہ پہلے سکون تھا، پھر حرکت آئی تو یہ حدوث ہوا حرکت کا، کیونکہ حدوث کا مطلب یہی 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 اور روشنی کا آنا اندھیرے کے بعد تو یہ سیاہی اور روشنی حادث ہیں، کیونکہ عدم سے وجود میں آئیں۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ کبھی اعراض کا حدوث معلوم ہوتا ہے دلیل سے جیسے مثال مذکور میں حرکت آئی اور سکون پر عدم طاری ہو گیا اور جس چیز پر عدم طاری ہو جائے وہ چیز حادث ہوتی ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو وہ حادث ہوتی ہے، اس طریقہ پر کہ قدم اور عدم میں منافات ہے یعنی جو چیز قدیم ہوگی وہ معدوم نہیں ہوگی اور جس چیز پر عدم طاری ہو، وہ یقیناً قدیم نہیں ہو سکتی، لامحالہ وہ حادث ہوگی۔

اعراض، جو اہر اور حدوث کی تعریف:

(۱) اعراض جمع عرض۔ اس ممکن کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر یعنی اپنے موجود ہونے میں کسی غیر کا محتاج ہوتا ہے۔

(۲) جو اہر جمع جوہر۔ اس ممکن کو کہتے ہیں جو قائم بالذات ہوتا ہے یعنی اپنے قیام میں کسی محل کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

(۳) حدوث مصدر من باب نصر بمعنی ہونا، پیدا ہونا۔ اور اصطلاح میں حدوث کہتے ہیں کسی شئی کے معدوم سے موجود ہونے کو۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۳۸)

شرح عقائد: ص ۲۹ / عقد الفرائد: ص ۳۸

هَذَا بَحْثُ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى انْحِصَارِ الْأَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ
وَالْأَجْسَامِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ وَجُودُ مَنْكِنٍ يَقُومُ بِذَاتِهِ وَلَا يَكُونُ مُتَّحِيزًا أَصْلًا
كَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمَجْرَدَةِ الَّتِي يَقُولُ بِهَا الْفَلَّاسِفَةُ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمَدْعَى
حُدُوثُ مَا ثَبَتَ وَجُودُهُ مِنَ الْمُنْكَنَاتِ وَهُوَ الْأَعْيَانُ الْمُتَّحِيزَةُ وَالْأَعْرَاضُ
لِأَنَّ أَدِلَّةَ وَجُودِ الْمَجْرَدَاتِ غَيْرُ تَامَّةٍ عَلَى مَا بَيَّنَّ فِي الْمَطْوَلَاتِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): ہہنا کا مشاڈ الیہ متعین کرتے ہوئے بتائیے کہ مذکورہ اعتراض کس دعویٰ پر ہے؟ پھر اعتراض اور جواب کی واضح تشریح کیجیے۔
(ج): نیز عقول، نفوس مجرہ اور اعیان متخیزہ کی تعریف کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور یہاں چند بحثیں ہیں۔ پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور (نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے) کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہو جو بذات خود قائم ہو اور بالکل متخیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ مدعی ان چیزوں کا حدوث ہے ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے اور اعیان متخیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل تام نہیں، ہر مطولات میں بیان کیا گیا ہے۔

(ب): ہہنا کا مشاڈ الیہ کی تعیین:

ہہنا کا مشاڈ الیہ، حدوث عالم کی دلیل ہے (آی فی هذا الدلیل علی حدوث العالم) اس دلیل پر چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا درج ذیل ہے۔
(نبراس: ص ۹۳)

اعتراض مذکورہ کس بات پر ہے؟

یہ اعتراض اعیان کو اجسام و جواہر فردہ میں منحصر کرنے پر ہے۔

مذکورہ اعتراض کی توضیح:

اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ آپ نے پہلے یہ کہا تھا کہ عالم کی دو قسمیں ہیں: (۱) جوہر (۲) اور عرض۔ پھر عین کی دو قسمیں ہیں: (۱) جسم (۲) اور جوہر۔ پھر 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، لہذا عین کا دو قسموں میں انحصار باطل ہے۔ یہ انحصار مذکور اس وقت درست ہو گا جب آپ مجردات کے وجود کو باطل کریں۔

اعتراض مذکورہ کا جواب:

جواب یہ ہے کہ یہاں مقصود ان چیزوں کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود مسلم ہو وہ صرف اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اور مجردات (یعنی عقول عشرہ اور نفوس مجردہ) کا وجود متکلمین کے نزدیک ثابت نہیں ہے لہذا ان کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مجردات کے وجود کے جو دلائل ہیں وہ اسلامی اصول کے خلاف ہیں اور ہمارا مقصود صرف وجود باری، توحید باری اور صفات باری کا اثبات ہے اور اس مقصد کا حصول ان ممکنات کے حدوث پر کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔

(ج): عقول، نفوس مجردہ اور اعیان متحیزہ کی تعریف:

- (۱) عقول جمع عقل۔ نفس ناطقہ کی اس فطری قوت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ نفس ناطقہ میں حقائق کا ادراک کرنے کی قوت پیدا ہوتی ہے۔
- (۲) نفوس مجردہ: ان نفوس کو کہتے ہیں جو مجرد عن المادہ ہوتے ہیں۔
- (۳) اعیان متحیزہ: ان اعیان کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں کسی چیز کے محتاج ہوتے ہیں۔ مثلاً: جوہر فرد، جسم۔

سوال نمبر ۰۰ (۴۹)

شرح عقائد: ص ۳۰ / عقد الفرائد: ص ۳۹

الثَّانِي أَنَّ مَا ذَكَرَ لَا يَدُلُّ عَلَى حُدُوثِ جَمِيعِ الْأَعْرَاضِ إِذْ مِنْهَا مَا لَا يَدْرِكُ بِالشَّاهِدَةِ وَلَا حُدُوثِ أَضْدَادِهِ كَالْأَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسُّوْتِ مِنَ الْأَضْوَاءِ

وَالْأَشْكَالِ وَالْإِمْتِدَادَاتِ وَالْجَوَابِ أَنْ هَذَا غَيْرُ مُخِلٍ بِالْغَرَضِ لِأَنَّ حَدُوثَ الْأَعْيَانِ يَسْتَدْعِي حَدُوثَ الْأَعْرَاضِ صَرُورَةً أَنَّهَا لَا تَقُومُ إِلَّا بِهَا۔

(الف): عبارت با اعراب لکھ کر ترجمہ کریں۔

(ب): عبارت میں بیان کردہ سوال و جواب کی وضاحت کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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): عبارت میں ذکر کردہ سوال و جواب کی توضیح:

سوال کی توضیح: یہ ہے کہ 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 ہو سکتا ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک آسمان قدیم ہے لہذا اس کے اعراض بھی قدیم ہوں گے اور قدیم پر عدم طاری نہیں ہو سکتا۔

سوال مذکور کا جواب:

جواب یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ ان کا 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 لہذا اس کے اعراض بھی حادث ہوں گے کیونکہ اعراض اسی کے ساتھ قائم ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۰)

شرح عقائد: ص ۳۰ / عقد الفرائد: ص ۳۹

الثَّالِثُ أَنَّ الْأَزَلَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنْ حَالَةٍ مَخْصُوصَةٍ حَتَّى يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ الْجِسْمِ فِيهَا وُجُودُ الْحَوَادِثِ فِيهَا بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْأَوَّلِيَّةِ أَوْ عَنْ اسْتِمْرَارِ الْوُجُودِ فِي أَزْمَنَةٍ مُقَدَّرَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِي جَانِبِ الْمَاضِي وَمَعْنَى أَزَلِيَّةِ الْحَرَكَاتِ الْحَادِثَةِ --- وَالْجَوَابُ أَنَّهُ لَا وُجُودَ لِلْمُطْلَقِ إِلَّا فِي ضَمَنِ الْجُزْئِيِّ فَلَا يَتَصَوَّرُ قَدَمُ الْمُطْلَقِ مَعَ حَدُوثِ كُلِّ مِّنَ الْجُزْئِيَّاتِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): اور عبارت میں ذکر کردہ اعتراض اور جواب کی واضح تشریح کرتے ہوئے

بتلائیے کہ (ومعنى ازلية الحركات الخ) سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے، بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے۔۔۔۔ اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں لہذا ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

(ب): عبارت میں ذکر کردہ اعتراض:

یہ اعتراض حدوث اعیان کی دلیل کے دوسرے مقدمہ کی دلیل شارح کے قول لأن

مالا یخلو عن الحوادث الخ پر ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ازل کسی مخصوص حالت کا نام نہیں ہے، کہ ازل میں جسم موجود ہونے سے ازل میں حوادث کا وجود لازم آئے، بلکہ ازل کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلے کوئی چیز نہ ہو اور زمانہ ماضی میں اس کا وجود غیر متناہی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ حرکت جزئیہ کو حادث کہتے ہیں اور مطلق حرکت کو قدیم کہتے ہیں۔

مذکورہ اعتراض کا جواب:

جواب یہ ہے کہ مطلق حرکت قدیم نہیں ہو سکتی، کیونکہ مطلق جب بھی پایا جاتا ہے تو جزئیات کے ضمن میں ہی پایا جاتا ہے، اور جب کہ جزئیات حادث ہیں تو مطلق بھی حادث ہے، کیونکہ دونوں کا وجود ایک ہے۔

و معنی ازلیۃ الحركات سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

شارح اس سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ افلاک کی حرکات جزئیہ حادث ہیں۔ پھر فلاسفہ حرکت افلاک کو قدیم کیوں کہتے ہیں۔
جواب یہ ہے کہ فلاسفہ کا کلام کہ حرکت افلاک قدیم ہے، یہ مطلق حرکت کے بارے میں ہے۔ رہی فلک کی حرکت جزئیہ، تو فلاسفہ بھی ان کا قدیم نہ ہونے بلکہ حادث ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۱)

شرح عقائد: ص ۳۰۱ عقد الفرائد: ص ۴۰۱

الرَّابِعُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ جِسْمٍ فِي حَيْثٍ لَزِمَ عَدَمُ تَنَاهِي الْأَجْسَامِ لِأَنَّ الْحَيْثَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِي الْمَمَّاسِ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيِّ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْحَيْثَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِي يَشْغَلُهُ الْجِسْمُ وَتَنْفُذُهُ فِيهِ أَبْعَادُهُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): بعد، جسم، چیز اور مکان کی تعریف کیجیے، پھر عبارت میں پیش کردہ اعتراض و جواب کی وضاحت کیجیے اور بتائیے کہ مذکورہ اعتراض کس دعویٰ پر ہوتا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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

(ب): بعد، جسم، چیز اور مکان کی تعریف:

(۱) بعد: وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔

(۲) جسم: ما یمکن ان یفرض فیہ ابعاد ثلاثہ متقاطعة علی زوايا قوائم۔ جسم

وہ چیز ہے جس میں ابعادِ ثلاثہ اس طرح فرض کر سکیں کہ ہر بعد سیدھے زاویہ پر دوسرے بعد کو قطع کرنے والا ہو۔ (معین الفلسفہ: ص ۵۰)

(۳) چیز: وہ چیز جس کے ذریعہ سے اجسام اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز

ہو جائیں، یا وہ خلاء موہوم جس کو جسم بھر دے اور اس میں جسم کے ابعادِ ثلاثہ آجائیں۔

(۴) مکان: وہ امتداد جو جوہر اور غیر مادی ہے۔

(فائد): چیز اور مکان میں فرق یہ ہے کہ دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور

اول خاص ہے اور ثانی عام ہے یعنی مکان میں کسی چیز کے آنے کے لیے بعد کا ہونا ضروری ہے بخلاف چیز کے۔

اعتراض مذکورہ کی توضیح:

ما قبل میں آپ نے کہا تھا کہ ہر جسم یا جوہر چیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے اس پر اشکال

یہ ہے کہ اگر ہر جسم کا چیز میں ہونا ضروری ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا اجسام کا چیز میں ہونا محال وہ اس طور پر کہ چیز نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو طلی ہوئی ہو جسم محوی کی سطح ظاہر سے اب اس صورت میں جو جسم حاوی ہے وہ بھی تو ایک جسم ہے لہذا اس کے لئے بھی چیز ہوگا جو اس کو گھیرے اور یہ سلسلہ غیر متناہی چلے گا جس کی وجہ سے اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔

اعترض مذکورہ کا جواب:

جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض فلاسفہ کے مذہب کے مطابق ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک چیز اور مکان دونوں ایک ہیں اور متکلمین کے نزدیک دونوں میں فرق ہے وہ اس طور پر کہ چیز نام ہے اس خلاء موہوم کا جس کو جسم بھر دے اور اس میں جسم کے ابعاد تلاش آجائیں اس طریقہ سے اس کے لئے جسم حاوی کا ہونا ضروری نہیں لہذا اجسام کا غیر متناہی ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔

مذکورہ اعتراض کس دعویٰ پر ہے؟

یہ اعتراض حدوثِ اعراض کی اس دلیل پر ہے جس کو شارح نے اپنے قول (أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة) سے بیان کیا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۲)

شرح عقائد: ص ۳۱ / عقد الفرائد: ص ۴۰

وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى أَمَى الذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ الَّذِي يَكُونُ
وُجُودُهُ مِنْ ذَاتِهِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ أَصْلًا، إِذْ لَوْ كَانَ جَائِزَ الْوُجُودِ لَكَانَ مِنْ
جُمْلَةِ الْعَالَمِ فَلَمْ يَصْلُحْ مُحْدِثًا لِلْعَالَمِ وَمُبْدِئًا لَهُ مَعَ أَنَّ الْعَالَمَ اسْمٌ
لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ عَلَمًا عَلَى وُجُودِ مُبْدِئٍ لَهُ، وَقَرِيبٌ مِنْ هَذَا مَا يُقَالُ أَنَّ
مُبْدِئِي الْمُمْكِنَاتِ بِأَسْرِهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا إِذْ لَوْ كَانَ مُمَكِّنًا لَكَانَ مِنْ
جُمْلَةِ الْمُمْكِنَاتِ فَلَمْ يَكُنْ مُبْدِئًا لَهَا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔ (ب). خالق کائنات کی تعیین اور واجب الوجود کی تعریف کرنے کے بعد، خالق کائنات کے واجب الوجود ہونے کی مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت کیجیے اور ان میں فرق واضح کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور عالم کا صانع صرف اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی چیز کا محتاج نہیں، اس لیے کہ اگر وہ (صانع عالم) ممکن الوجود ہوتا تو منجملہ عالم کے ہوتا پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہیں بن سکتا علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں، اور اس (مذکورہ دلیل) سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اس لیے کہ اگر وہ (علت) ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگی، پھر وہ ممکنات کے لیے علت نہیں ہوگی۔

(ب): خالق کائنات کی تعیین:

خالق کائنات اللہ جل شانہ ہے۔

واجب الوجود کی تعریف:

(۱) واجب الوجود اس ذات ہستی کا نام ہے، جس کا وجود اپنی ذات سے ہوتا ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی چیز کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

(۲) هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً۔

خالق کائنات کے واجب الوجود ہونے کی مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت:

شارح علیہ الرحمہ نے عبارت مذکورہ میں صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دودلیلیں بیان کی ہیں۔

پہلی دلیل کی توضیح یہ ہے کہ اگر صانع عالم واجب الوجود نہ ہو، بلکہ ممکن ہو تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صانع عالم ممکن ہونے کی صورت میں عالم میں داخل ہوگا اور ایسی صورت میں وہ عالم کا صانع اور اس کی علت نہیں ہوگا، ورنہ خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہونا لازم آئے گا۔

دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ عالم اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو۔ پس اگر صانع عالم ممکن ہوگا تو من جملہ عالم ہوگا۔ اور چونکہ صانع خود ہے اس لیے خود اپنی ذات کے وجود پر علامت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ان دونوں خرابیوں کی وجہ سے صانع عالم ممکن نہیں ہو سکتا، اور جب ممکن ہونا باطل ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ صانع عالم ذات واجب الوجود ہے۔

دوسری دلیل کی توضیح: یہ ہے کہ تمام ممکنات کا صانع اگر ممکن ہو تو وہ من جملہ ممکنات کے ہوگا، ایسی صورت میں وہ ممکنات کا صانع نہیں ہوگا ورنہ اس کا خود اپنے لیے صانع اور علت ہونا لازم آئے گا، کیونکہ تمام ممکنات میں وہ خود بھی داخل ہے اور شئی کا خود اپنی ذات کے لیے صانع اور علت ہونا باطل ہے، لہذا صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے اور واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

اور ان دونوں میں فرق:

ان حاصل الدلیلین واحد الا أن الاوّل بطریق الحدوث والثانی بطریق الامکان۔ (نبراس: ۹۳)

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۳)

شرح عقائد: ص ۳۳ عقد الفرائد: ص ۲۱

الْوَّاحِدُ يَعْنِي أَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ. وَلَا يُنْكَرُ أَنْ يَصْدُقَ مَفْهُومٌ وَاجِبِ
الْوُجُودِ إِلَّا عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَالْمَشْهُورُ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ بَرُهَانُ
التَّمَانِعِ الْمَشَارِئِ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): برہانِ تمنع سے وحدانیت کو ثابت کریں۔

(ج): حضرات متکلمین نے توحیدِ باری کو دلائل کی روشنی میں ثابت کیا ہے، لیکن وجودِ باری کو ثابت نہیں کیا آخر ایسا کیوں؟ بوضاحت لکھیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: (صانع عالم وہ اللہ ہے) جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذاتِ واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں مشہور دلیل برہانِ تمنع ہے، جس کی طرف باری تعالیٰ کے قول لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهًا إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا میں اشارہ ہے۔

(ب): برہانِ تمنع سے وحدانیت کا ثبوت:

برہانِ تمنع سے وحدانیت کا ثبوت اس طرح کہ اگر دو صانع ممکن ہوں تو دونوں کے درمیان تمنع اور ٹکراؤ ممکن ہوگا، مثلاً جس وقت ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے، تو ناممکن ہوگا۔ اس لیے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں۔ یہی تمنع اور ٹکراؤ ہے، تو اب تین احتمالات ہیں:

پہلا احتمال: یہ ہے کہ دونوں صانع کی مراد پوری ہو۔ یعنی زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے۔ یہ اجتماعِ ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی زید نہ حرکت کرے نہ ساکن ہو، یہ انتفاعِ ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو، دوسرے کی مراد پوری نہ ہو۔ تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوا۔ اور عاجز ہونا چونکہ حادث اور ممکن ہونے کی علامت ہے اور حادث اور ممکن صانع عالم نہیں ہو سکتا۔ تو ایک ہی صانع ہوا۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ صانع عالم دو نہیں، بلکہ ایک ہی ہے اور اسی برہانِ تمنع

کی طرف اللہ جل شانہ نے اپنے قول لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا سے اشارہ کیا ہے۔

(ج): متکلمین کے توحید باری کو دلائل سے ثابت کرنے کی وجہ:

متکلمین نے صرف توحید باری کو دلائل سے ثابت کیا ہے وجود باری کو نہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود باری سب کے نزدیک مسلم ہے اور اختلاف صرف توحید باری میں ہے۔ اسی لیے متکلمین نے اس کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۴)

شرح عقائد: ص ۳۳ عقد الفرائد: ص ۴۱-۴۲

وَتَقْرِيرُهُ أَنَّهُ لَوْ أَمَكْنَ إِلَهَانِ لَأَمَكْنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُحٌ بِأَنْ يُرِيدَ أَحَدُهُمَا حَرَكَةَ زَيْدٍ وَالْآخَرَ سُكُونَهُ وَحِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَحْضَلَ الْأَمْرَانِ فَيَجْتَمِعُ الضِّدَّانِ أَوْ لَا فَيَلْزَمُ عِجْزُ أَحَدِهِمَا وَهُوَ أَمَارَةُ الْحُدُوثِ وَالْإِمْكَانِ لِمَا فِيهِ مِنْ شَائِبَةِ الْإِحْتِيَاجِ فَالْتَعَدُّ مُسْتَلْزِمٌ لِإِمْكَانِ التَّمَانُحِ الْمُسْتَلْزِمِ لِلْمَحَالِ فَيَكُونُ مَحَالًّا هَذَا تَفْصِيلُ مَا يُقَالُ إِنَّ أَحَدَهُمَا إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى مُخَالَفَةِ الْآخَرِ لَزِمَ عِجْزُهُ وَإِنْ قَدَرَ لَزِمَ عِجْزُ الْآخَرِ۔

(الف): عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): تقریرہ اور وہو مارة الحدوث میں جو ضائر ہیں ان کا مرجع اور تمناع کے

معنی بیان کرتے ہوئے بتائیے برہان تمناع کس کو کہتے ہیں۔

(ج): اور مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمناع بائیں طور ممکن ہوگا کہ

ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا۔ اس لیے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے، کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے، بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے۔ اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا یا (دونوں حاصل نہیں ہوں گی، بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی) تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ اور عاجز ہونا امکان و حدوث کی علامت ہے، کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے، پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمنع کو جو محال کو مستلزم ہے لہذا (تعدد بھی) محال ہوگا۔ یہ تفصیل ہے (برہان تمنع کی) اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

(ب): تقریر ۵ اور وہو امارۃ الحدوث میں ضمائر کے مراجع:

تقریر ۵ میں ضمیر کا مرجع برہان تمنع ہے۔ اور وہو امارۃ الحدوث میں ہو ضمیر کا مرجع عجز احدہما ہے۔

اور تمنع کے معنی اور برہان تمنع کس کو کہتے ہیں؟

تمنع کے معنی: مخالفت اور اختلاف کے ہیں۔ برہان تمنع اس دلیل کو کہتے ہیں جس کے تمام مقدمات قطعی اور یقینی ہوں اور جس سے مخاطب کو یقین حاصل ہو جائے اور جس کے ذریعہ تعدد والہ کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ اس دلیل کا مدار چونکہ تمنع اور اختلاف پر ہے، اس لیے اس کو برہان تمنع کہتے ہیں۔

(ج): اور مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت درج ذیل:

پہلی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر عالم میں دو یا دو سے زیادہ خدا کا وجود ممکن ہو تو ایسا تو ہو ہی نہیں سکتا، کہ ایک عاجز و مجبور ہو اور دوسرا قادر و مختار ہو، بلکہ لامحالہ دونوں قادر و مختار ہوں گے اور جب دونوں قادر و مختار ہوں گے تو ان میں اختلاف ممکن ہوگا، بایں طور کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا۔ اب دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں کی مراد پوری

ہوگی یعنی حرکت و سکون دونوں وجود میں آئیں گے، پس اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یا دونوں کی مراد پوری نہ ہوگی، تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوگا۔ پس خدا کا عجز ہونا لازم آئے گا اور اجتماع ضدین اور خدا کا عاجز ہونا یہ دونوں باتیں محال ہیں اور یہ لازم آیا ہے دویا دو سے زیادہ خدا کو ممکن کہنے سے پس خدا کا متعدد ہونا محال ہے۔

دوسری دلیل کی توضیح یہ ہے: اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان میں سے ایک خدا دوسرے خدا کی مخالفت پر قادر ہوگا یا قادر نہیں ہوگا۔ اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا اور اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر ہو باس طور کہ دوسرا خدا جو کام کرنا چاہتا ہے اس کو نہ کرنے دے تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا نہیں ہو سکتا، لامحالہ ایک ہی خدا ہوگا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۵)

شرح عقائد: ص ۳۳ عقد الفرائد: ص ۲۲

اعْلَمُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا: حُجَّةٌ إِقْنَاعِيَّةٌ، وَالْمُلَازِمَةُ عَادِيَّةٌ عَلَى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخَطَابَاتِ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُودِ التَّمَانِعِ وَالتَّغَالِبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلَى مَا أَشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ: وَإِلَّا فَإِنَّ أُرِيدَ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ أَيْ خُرُوجَهُمَا عَنْ هَذَا النِّظَامِ الْمَشَاهِدِ فَمَجْرَدُ التَّعَدُّدِ لَا يَسْتَلْزِمُهُ لِحَوَازِ الْإِتِّفَاقِ عَلَى هَذَا النِّظَامِ وَإِنْ أُرِيدَ امْكَانُ الْفَسَادِ فَلَا دَلِيلَ عَلَى انْتِفَائِهِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): حجت اقناعی اور حجت قطعی کی تعریف کریں۔

(ج): نیز عبارت کا مطلب بوضاحت لکھیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“

حجت اقناعیہ ہے اور (مقدم و تالی کے درمیان) تلازم عادی ہے، جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمناع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آرہی ہے ورنہ اگر (فساد سے) فساد بالفعل یعنی (زمین و آمان) دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعداد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر مکان فساد مراد ہے تو اس کے منتهی ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

(ب): حجت اقناعی اور حجت قطعی کی تعریف:

حجت اقناعی اس برہان کو کہتے ہیں جس کے مقدمات ظنی ہوتے ہیں اور یہ حجت صرف مفید ظن ہوتی ہے۔

حجت قطعی اس برہان کو کہتے ہیں جس کے مقدمات قطعی ہوتے ہیں اور یہ مفید یقین ہوتی ہے۔

حجت قطعی اور اقناعی کے درمیان فرق:

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ حجت قطعی مفید ظن ہوتی ہے اور حجت اقناعی مفید ظن ہوتی ہے۔

عبارت کا مطلب مع التوضیح:

مطلب کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن نشین کر لیجیے۔ پہلی بات یہ ہے کہ حجت اقناعیہ سے مراد دلیل ظنی ہے اور خطابیات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعہ سے عام لوگوں کو خطاب کیا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ کے درمیان مقدم اور تالی میں تلازم ہوتا ہے پھر تلازم کی دو قسمیں ہیں: (۱) عقلی: اس میں انفکاک نہیں ہوتا ہے۔ (۲) عادی: اس میں انفکاک ممکن ہوتا ہے۔ لزوم عقلی سے جو حجت بنتی ہے وہ حجت قطعیہ ہوتی ہے اور لزوم عادی سے جو حجت بنتی ہے وہ حجت اقناعیہ ہوتی ہے۔

اب عبارت کا خلاصہ سنئے: آیت مذکورہ حجت اقناعی ہے۔ وہ اس طور پر کہ مقدم (تعدد الہ) اور تالی (فساد کونین) میں تلازم عادی ہے اور جس میں تلازم عادی ہو اس میں حجت اقناعیہ ہوتی ہے اور حجت اقناعیہ مفید ظن ہوتی ہے۔ اب اس بات کی دلیل کہ تلازم عادی

کیسے ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن منطقی انداز میں نازل نہیں ہوا ہے، بلکہ اسلوبِ خطاب کے مطابق نازل ہوا ہے، جس کو سب لوگ سمجھ سکیں۔ اور یہ عادی اسلوبِ خطوبی کے موافق ہے، کیونکہ عادتاً ایسا ہوتا ہے کہ جب متعدد حاکم جمع ہو جائیں تو اختلاف ہوتا ہے، اس کی جانب اللہ کے اس ارشاد سے اشارہ کیا گیا ہے: **وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ**۔ لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ تلازمِ عادی ہے، عقلی نہیں، جو مفید یقین ہوتا ہے۔

خلاصۃ المبحث: آیت مذکورہ حجتِ اقناعی ہے اور تلازمِ عادی ہے، کیونکہ اتفاق ممکن ہے حجتِ قطعی نہیں ہے، کیونکہ قطعی کا مطلب یہ ہے کہ کبھی اتفاق ہی نہ ہو، حالانکہ اتفاق ممکن ہے۔ البتہ آیت برہانِ تمنع کی وجہ سے حجتِ قطعی ہے۔ (الفرائد: ۸۰۔ بیان الفوائد: ۱۰۹)

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۶)

عقد الفرائد: ص ۴۳

شرح عقائد: ص ۳۴

فَإِنْ قِيلَ مُقْتَضَىٰ كَلِمَةٍ لَوْ اِنْتِفَاءُ الثَّانِي فِي الْبَاضِي بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ فَلَا يُفِيدُ اِلَّا الدَّلَالَهَ عَلَىٰ اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْفَسَادِ فِي الزَّمَانِ الْبَاضِي بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ التَّعَدُّدِ۔ قُلْنَا نَعَمْ هَذَا بِحَسَبِ اَصْلِ اللُّغَةِ لِكِنْ قَدْ يُسْتَعْمَلُ لِاِسْتِدْلَالِ بِاِنْتِفَاءِ الْجُزْءِ عَلَىٰ اِنْتِفَائِ الشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَىٰ تَعْيِينِ زَمَانٍ كَمَا فِي قَوْلِنَا لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيمًا لَكَانَ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ وَالْآيَةُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): سوال و جواب کو واضح کریں نیز یہ بتلائیں کہ آیت برہانِ قطعی پر مشتمل ہے یا ظنی پر؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرفِ لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے

سبب ثانی (جزاء) کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جانا ہے، پس لو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے، ہم کہیں گے ہاں یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن بعض دفعہ انتقائے جزاء سے انتقائے شرط پر استدلال کرنے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص کے بغیر اور آیت اسی قبیل سے ہے اور کبھی بعض لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑ واقع ہوتی ہے۔

(ب): سوال و جواب کی توضیح:

اعتراض یہ ہے کہ آیت لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ الْخَالِقُ مِمَّنْ لَوْ آتَا ہے زمانہ ماضی میں جزاء کے انتقاء کے لئے شرط کے منثی ہونے کی وجہ سے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ ماضی میں تعدد الہ نہیں ہوا جس کی وجہ سے فساد کو نین بھی نہیں ہوا مگر زمانہ حال کے بارے میں انتقاء معلوم نہیں ہو رہا ہے اسی طرح یہاں فساد کا انتقاء ہوا ہے یعنی تعدد آہلہ نہیں ہوا اس وجہ سے فساد بھی نہیں ہوا حالانکہ مقصود تعدد آہلہ کا انتقاء ہے۔

جواب کی توضیح:

جواب یہ ہے کہ یہ تو لو کے لغوی معنی تھے لیکن عرفی معنی یہ ہے کہ کسی زمانہ کا اعتبار کئے بغیر لو انتقاء شرط کے لئے آتا ہے جزاء کے منثی ہونے کے سبب لہذا اس صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی، جیسے لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيْمًا لَخَلِقَ الْعَالَمُ قَدِيْمًا ہوتا تو وہ متغیر نہ ہوتا حالانکہ عالم متغیر ہے اس وجہ سے وہ قدیم نہیں ہے دیکھئے یہاں کلمہ لَوْ انتقاء شرط کے لئے ہے جزاء کے منثی ہونے کی وجہ سے اسی طرح آیت میں ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد آہلہ ہوتے تو فساد ہوتا لیکن جب فساد نہیں ہوا تو متعدد آہلہ نہیں ہیں۔

آیت برہانِ قطعی پر مشتمل ہے یا ظنی پر؟

آیت مذکورہ کا ظاہر برہانِ ظنی ہے، لیکن باطن برہانِ قطعی ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۷)

شرح عقائد: ص ۳۳ / عقد الفرائد: ص ۴۳

الْقَدِيمُ: هَذَا تَصْرِيحٌ بِمَا عَلِمَ التِّزَامًا إِذَا الْوَاجِبُ لَا يَكُونُ إِلَّا قَدِيمًا أَيْ لَا ابْتِدَاءَ لَوْ جُودِهِ إِذْ لَوْ كَانَ حَادِثًا مَسْبُوقًا بِالْعَدَمِ لَكَانَ وَجُودُهُ مِنْ غَيْرِهِ ضَرُورَةً حَتَّى وَقَعَ فِي كَلَامٍ بَعْضِهِمْ أَنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِيمَ مُتَرَادِفَانِ لِكِنَّهُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَايِيرِ الْمَفْهُومَيْنِ-

الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

ب): قدیم کی تعریف لکھ کر باری تعالیٰ کے قدیم ہونے کو مدلل تحریر کریں۔

ج): (و بما علم التزاما) میں لزوم سے لزوم ذہنی مراد ہے یا لزوم خارجی؟ سوچ کر تحریر کریں۔ پھر واجب الوجود اور قدیم کے درمیان نسبت کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ذکر کریں۔

الجواب

الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائی:

ترجمہ: (محدث عالم) قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو (اس سے پہلے) التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے، کیونکہ واجب قدم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی، کیونکہ اگر وہ حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے (مستفاد) ہوتا یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ (مذکور) ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں، لیکن یہ درست نہیں ہے، دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے۔

ب): قدیم کی تعریف:

قدیم اس ذات کو کہتے ہیں جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے موجود ہو کبھی اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔

باری تعالیٰ کے قدیم ہونے کی دلیل:

باری تعالیٰ قدیم ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے: آپ کی ذات واجب الوجود ہے اور واجب الوجود ہونے کے لیے قدیم ہونا (یعنی اس طرح ہونا کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو) ضروری ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم واجب الوجود کے لیے کوئی ابتداء مانیں گے تو پھر اس کو حادث اور مسبوق بالعدم ماننا پڑے گا اور اس صورت میں یہ ممکن ہو جائے گا اور باری تعالیٰ امکان وحدوث سے پاک ہیں۔

حتی وقع الخ سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ واجب کے لیے قدیم ہونے کا لزوم اتنا قوی اور ظاہر ہے کہ بعض نے دونوں کو مترادف کہا ہے، لیکن دونوں کو مترادف کہنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مترادف کے لیے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے اور یہاں دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے۔ اس لیے کہ واجب تو اس کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو اور وہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو اور قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو یعنی جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو۔ البتہ دونوں کا مصداق ایک ہے اور مصداق کے اعتبار سے دونوں کے مابین تساوی کی نسبت ہے۔

(ج): بما علم التزامًا میں لزوم ذہنی مراد ہے یا خارجی؟

یہاں لزوم سے لزوم ذہنی مراد ہے نہ کہ خارجی۔

(نبراس: ۱۰۵۔ بیان الفوائد: ۱۶۶، شمس الفوائد: ۱۷۷)

واجب الوجود اور قدیم کے درمیان نسبت کے سلسلہ میں علما کا اختلاف:

اس سلسلہ میں دونوں قول ہیں: پہلا قول جمہور کا ہے، ان کے نزدیک دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ قدیم عام ہے اور واجب خاص ہے۔ وہ اس طرح کہ قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں پر صادق آتا ہے، برخلاف واجب کے وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات پر صادق آتا ہے۔

دوسرا قول: بعض متأخرین (امام حمید الدین ضریری اور اس کے تبعین) کا ہے۔ ان کے نزدیک دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔ وہ اس طرح کہ قدیم کا لفظ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں پر صادق آتا ہے اسی طرح واجب الوجود بھی۔ (الفرائد الہیہ: ۲۲۹)

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۸)

شرح عقائد: ص ۳۶ / عقد الفرائد: ص ۴۴

وَهَذَا كَلَامٌ فِي غَايَةِ الصُّعُوبَةِ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيدِ، وَالْقَوْلُ بِإِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِي قَوْلَهُمْ بِأَنَّ كُلَّ مُنْكَنٍ فَهُوَ حَادِثٌ فَإِنَّ زَعْمُوا أَنَّهَا قَدِيمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنَى عَدَمِ الْمَسْبُوقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَهَذَا لَا يُنَافِي الْحُدُوثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْإِحْتِيَاجِ إِلَى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْفَلَّاسِفَةُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب): عبارت کی واضح انداز میں تشریح کریں، نیز قدیم بالزمان اور حادث بالذات کی مراد لکھیں۔

(ج): واجب اور قدیم کے معنی بیان کر کے دونوں کے درمیان نسبت کے سلسلے میں متقدمین و متاخرین کے اختلاف کی وضاحت کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور امکان صفات کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے پس اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں 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): هذا کا مشار الیہ:

بعض شرح نے هذا کا مشار الیہ کلام متاخرین کو قرار دیا ہے، مگر اس کے بعد جو عبارت

آ رہی ہے اس کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں گزشتہ بحث کو مشارالہ قرار دینا زیادہ بہتر ہے، جس میں جمہور اور متاخرین دونوں کا مذہب شامل ہو جائے گا۔

واضح انداز میں عبارت کی تشریح:

شارح 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 و جہاں 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) بالذات۔ (۲) قدیم بالزمان اسی طرح حادث کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) بالذات۔ (۲) بالزمان، لہذا 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 ہو 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 شارح اس رائے کو بھی رد کر رہے ہیں کیونکہ اس رائے کو ماننے کی صورت میں عالم کو قدیم ماننا پڑے گا حالانکہ یہ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک باطل ہے۔

قدیم بالزمان اور حادث بالذات کی مراد:

(۱) قدیم بالذات سے مراد: جس پر کبھی عدم طاری نہ ہو اور اپنے وجود میں غیر کا

محتاج نہ ہو۔

(۲) حادث بالذات سے مراد: جس پر عدم طاری ہو اور اپنے وجود میں غیر کا

محتاج ہو۔

(ج): واجب اور قدیم کے معنی:

(۱) واجب اس شئی کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو اور اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ

ہو اور واجب کا اطلاق صرف ذات باری پر ہی ہوتا ہے۔

(۲) اور قدیم اس شئی کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی اور غیر مسبوق بالعدم ہوتا ہو۔

دونوں کے درمیان نسبت کے سلسلہ میں متقدمین و متاخرین کے اختلاف کی توضیح:

اس سلسلے میں دو مذہب ہیں، پہلا مذہب جمہور متقدمین کا اور دوسرا مذہب متاخرین

کا ہے۔

پہلا مذہب: جمہور متقدمین فرماتے ہیں ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی

نسبت ہے۔ قدیم عام مطلق اور واجب خاص مطلق ہے، پس ہر واجب قدیم ہے، لیکن ہر قدیم

واجب نہیں ہے۔

دوسرا مذہب: متاخرین فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور

یہ دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ (بیان الفوائد: ۱۶۷-۱۶۸)

سوال نمبر ۰۰۰ (۵۹)

شرح عقائد: ص ۳۶ عقد الفرائد: ص ۴۵

أَلْحَى الْقَادِرُ الْعَلِيمُ السَّبِيعُ الْبَصِيرُ الشَّائِي الْمُرِيدُ لِأَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ
جَازِمَةٌ بِأَنَّ مُحَدِّثَ الْعَالَمِ عَلَى هَذَا النَّمِطِ الْبَدِيعِ وَالنِّظَامِ الْمُحَكَّمِ مَعَ
مَا يَشْتَبِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ وَالنُّقُوشِ الْمُسْتَحْسِنَةِ لَا يَكُونُ
بِدُونِ هَذِهِ الصِّفَاتِ عِلًّا أَنْ أَضْدَادَهَا نَقَائِصٌ يَجِبُ تَنْزِيهُهُ اللَّهُ تَعَالَى
عَنْهَا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): باری تعالیٰ کی مذکورہ صفات کو عقل و نقل کے ذریعہ مدلل کریں۔

(ج): اور مندرجہ ذیل عبارت (وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها

مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) کا مطلب تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: وہ اللہ ہی ہے، قادر ہے، علیم ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، شاکی ہے۔ (چاہنے والا) مرید ہے (ارادہ کرنے والا) اس لئے کہ بدہمت عقل یقین کرتی ہے اس بات پر کہ اس انوکھے انداز اور محکم نظام پر عالم کو بنانے والا باوجود اس کے کہ عالم جس پر مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال اور مستحسن نقوش ان صفات کے بغیر نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں ان صفات کی اضداد نقائص ہیں جن سے اللہ کی تزیہ واجب ہے۔

(ب): باری تعالیٰ کی صفات مذکورہ کو دلیل عقلی و نقلی کے ذریعہ ثبوت:

دلیل عقلی یہ ہے کہ ہر انصاف پسند آدمی عالم کے اس انوکھے انداز پر پیدا کیے جانے اور اس کی بناوٹ میں جن مصالِح اور حکم کی رعایت کی گئی ہے اس سب کو اسی طرح عالم کے کامل و اکمل نظام کو دیکھ کر یہ یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل و اکمل ہے اور ان صفات مذکورہ کے ساتھ متصف ہے۔

اور نقلی دلیل یہ ہے کہ اگر صنایع عالم ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوگا تو ان کے اضداد یعنی موت، عجز، جہل، بہراپن، اندھا پن کے ساتھ متصف ہوگا، جو از قبیل نقائص کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان نقائص سے پاک سمجھنا واجب ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف ہونے کو بیان کیا ہے۔ الحی القيوم، اِنَّ اللہ علیٰ کلّ شیءٍ قَدِیر۔ انزل بعلمہ۔ اِنَّہ سمیع بصیر وغیرہ۔

(ج): وَايضًا قَدُورُ الدِّشْرَعِ بَهَاوِ بَعْضِهَا مَمَّا لَا يَتَوَقَّفُ الْخُ كَامَطْلَبِ:

عبارت مذکورہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اور وہ دُور کے ساتھ مشہور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کتاب اللہ کو آپ دلیل میں پیش کرتے ہیں، جو کہ صادق ہے، لیکن قرآن کا دلیل ہونا اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ باری تعالیٰ متکلم ہے تو قرآن کا ثبوت موقوف ہوا صفتِ تکلم کے اثبات پر تو آپ ابھی صفات کو ثابت کر رہے ہیں قرآن سے۔ تو گویا صفات کا

ثبوت موقوف ہے قرآن پر اور قرآن کا ثبوت موقوف ہے صفتِ تکلم پر تو یہ توقف الٰہی علیٰ نفسہ ہوا اور یہی دور ہے اور دورِ باطل ہے، لہذا صالح عالم کے لیے صفات کے ثبوت پر قرآن سے استدلال کرنا باطل ہے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ کا حجت ہونا یقیناً باری تعالیٰ کے صفات پر موقوف ہے، لیکن صفات کی دو قسمیں ہیں: (۱) بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت اور قرآن کا ثبوت موقوف نہیں ہے جیسے توحید (۲) اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت اور قرآن کا ثبوت موقوف ہے جیسے کہ صفتِ تکلم اور صفتِ وجود۔ تو وہ صفات جن پر شریعت موقوف ہے، اگر ان صفات کو شریعت سے ثابت کریں گے تو یقیناً دورِ لازم آئے گا، لیکن وہ صفات جن پر شریعت اور قرآن کا ثبوت موقوف نہیں ہے، اگر ان صفات کو قرآن سے ثابت کریں گے تو دورِ لازم نہیں آئے گا، لہذا اگر آپ وحدانیت، حیات، قدرت وغیرہ کو قرآن سے ثابت کریں گے تو دورِ لازم نہیں آئے گا، اس لیے کہ ان صفات مذکورہ پر قرآن کا ثبوت موقوف نہیں ہے۔ (شمس الفوائد: ۱۲۳۔ بیان الفوائد: ۱۷۲-۱۷۳)

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۰)

شرح عقائد: ص ۳۶ عقد الفرائد: ص ۴۵

لَيْسَ بَعْرُضٍ لِأَنَّهُ لَا يَقُومُ بِذَاتِهِ بَلْ يَفْتَقِرُ إِلَى مَحَلٍّ يُقِيمُهُ فَيَكُونُ مُكِنًّا لِأَنَّهُ يَمْتَنِعُ بَقَاءَهُ وَإِنْ لَا لَكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنَى قَائِمًا بِهِ فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى وَهُوَ مَحَالٌّ لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرُضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ أَنْ تَحْيِزُهُ تَابِعٌ لِتَحْيِزِهِ وَالْعَرُضُ لَا تَحْيِزُ لَهُ بِذَاتِهِ حَتَّى يَتَحْيِزَ غَيْرُهُ بِتَبْعِيَّتِهِ وَهَذَا مَبْنِيٌّ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): عرض کی تعریف کرتے ہوئے اس کی قسمیں بیان کریں اور ہر ایک کی اصطلاحی تعریف بھی لکھیں، پھر مذکورہ عبارت کی تشریح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: (صانع عالم) عرض نہیں ہے، اس لیے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے، پس وہ ممکن ہوگا اور اس لیے کہ عرض کا بقاء محال ہے ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے، اس لیے کہ عرض کے ساتھ کسی شئی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تمیز اس شئی کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تمیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہو کر تمیز ہو۔ اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ۔

(ب): عرض کی تعریف:

عرض: وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو، بلکہ قائم بغیرہ ہو۔

(الحل المرضی: ۳۰۹، شمس الفوائد: ۹۴)

عرض کی قسمیں:

عرض کی نو قسمیں ہیں: (۱) کم (۲) کیف (۳) این (۴) متی (۵) وضع (۶) ملک (۷) فعل (۸) اضافت (۹) انفعال۔ پہلے دونوں کو اعراض غیر نسبتیہ کہتے ہیں، اس لیے کہ یہ اپنے وجود میں دوسرے کے محتاج نہیں ہوتے۔ اور باقی جو سات اعراض ہیں ان کو اعراض نسبتیہ کہتے ہیں، اس لیے کہ یہ اپنے وجود میں دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔

مذکورہ تمام اعراض کی اصطلاحی تعریف:

(۱) کم: کم کے معنی لغت میں مقدار کے ہیں اور اصطلاح میں کم کی تعریف یہ ہے: وہ ایسا عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے۔ جیسے: لمبائی، چوڑائی، موٹائی، اعداد، زمانہ وغیرہ۔

(۲) کیف: کیف کے معنی لغت میں صفت اور حالت کے آتے ہیں۔ اور

اصطلاح میں وہ ایسا عرض ہے جو نہ تقسیم کا تقاضا کرے اور نہ عدم تقسیم کا اور نہ نسبت کا، جیسے: حرارت، برودت وغیرہ۔

(۳) این: این کے معنی لغت میں مکان کے ہیں اور اصطلاح میں این اس حالت کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی کو مکان میں متمکن ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، جیسے گھر میں یا مسجد میں ہونے کی حالت۔

(۴) متی: متی کے معنی لغت میں زمانہ کے ہیں اور اصطلاح میں وہ ہیئت ہے جو کسی شئی کو حاصل ہوتی ہے۔ زمانہ میں ہونے کی وجہ سے جیسے صبح یا شام کے وقت میں ہونے کی ہیئت۔

(۵) وضع: وضع کے معنی لغت میں جگہ اور ہیئت کے ہیں اور اصطلاح میں وضع اس ہیئت کو کہا جاتا ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے، اس کے بعض اجزاء کی نسبت کرنے سے بعض اجزاء کی طرف جیسے: اٹھنا، بیٹھنا۔

(۶) ملک: ملک کے معنی مالک ہونا ہے اور اصطلاح میں اس کیفیت کو کہتے ہیں جو کسی شئی کو اس کے متعلقات کے اجزاء کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، جیسے: ہم شیروانی یا چادر پہن لیں۔

(۷) فعل: فعل کے معنی کام کرنا، اثر کرنا۔ اور اصطلاح میں وہ ہیئت ہے جو جو، حاصل ہوتی ہے غیر میں اثر کرنے کی وجہ سے جیسے کسی شئی کو توڑنا، کاٹنا، گرم کرنا وغیرہ۔

(۸) اضافت: اضافت کے معنی نسبت اور تعلق کے ہیں اور اصطلاح میں ۱۱

نسبت کو کہا جاتا ہے جو ایسی دو چیزوں کے درمیان ہو جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے: اَبُو ثَمَّ (باپ ہونا)، بَنُو ثَمَّ (بیٹا ہونا) ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے۔

(۹) انفعال: انفعال کے معنی اثر قبول کرنا اور اصطلاح میں وہ ہیئت ہے جو جسم کو حاصل ہوتی ہے غیر سے اثر قبول کرنے کی وجہ سے جیسے ٹوٹنا، کٹ جانا، گر جانا۔

(الحل المرضی: ۲۹۹/۳۰۹ - شمس الفوائد: ۹۴)

مذکورہ عبارت کی تشریح:

صفات کی دو قسمیں ہیں: (۱) صفات ثبوتیہ: وہ صفات ہیں جو کمال پر دلالت کرتی ہیں۔

(۲) صفات سلبيہ: وہ صفات ہیں جو نقص و عیب پر دلالت کرتی ہیں۔ اب یہاں سے صفات سلبيہ کو بیان کر رہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے، اس کی دو دلیلیں ہیں: (۱) بدیہی (۲) نظر (۱)۔
 پہلی دلیل: یہ ہے کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ کو عرض قرار دیں گے تو وہ غیر کا محتاج ہوگا اور جو غیر کا محتاج ہو وہ ممکن ہوتا ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ عرض کا بقاء محال ہے، لہذا اگر ہم اللہ تعالیٰ کو عرض قرار دیں گے تو اس کا بقاء محال ہو جائے گا، لہذا وہ حادث بن جائے گا۔ اگر عرض کی بقاء محال نہ ہو، بلکہ وہ ممکن ہو تو بقاء ایک معنی اور صفت ہوگی جو عرض کے ساتھ قائم ہوگی۔ پس قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا یہ محال ہے۔

بقائے عرض کے امتناع کی یہ دلیل دو باتوں پر موقوف ہے: (۱) پہلی بات: یہ ہے کہ شئی کی بقاء شئی کے وجود پر ایک زائد معنی ہے۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ قیام بالمحل کے معنی تمیز میں محل کا تابع ہونا ہے۔

شراح نے اس کی تردید کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بقاء استمرار، وجود کو کہتے ہیں اور بقاء کی حقیقت صرف وجود ہے، اس اعتبار سے کہ دوسرے زمانے کی طرف اس کی نسبت کی جائے۔
 (فائدہ): اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ بقاء اور وجود دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجود کبھی حدوث کے معنی میں آتا ہے، لہذا اعتراض پیدا نہیں ہوتا اور قیام کے معنی صفت کا موصوف کے ساتھ مخصوص ہونا ہے جیسے کہ صفات باری تعالیٰ ذات باری کے ساتھ قائم ہے اور متجز نہیں ہے، کیونکہ باری تعالیٰ تجز سے پاک ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۱)

شرح عقائد: ص ۳۸ / عقد الفرائد: ص ۴۶

وَلَا جَوْهَرٌ أَمَّا عِنْدَنَا فَلِأَنَّهُ اسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَىٰ وَهُوَ مُتَحَيِّرٌ

وَجُزءٌ مِّنَ الْجِسْمِ وَاللَّهُ تَعَالَى مُتَعَالٍ عَنِ ذَلِكَ وَأَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلَا تَهْمُ وَإِنْ جَعَلُوهُ إِسْمًا لِلْمَوْجُودِ لَا فِي مَوْضِعٍ مُّجَرَّدًا كَانَ أَوْ مُتَحَيِّرًا لَكِنَّهُمْ جَعَلُوهُ مِنْ أَقْسَامِ الْمُمكنِ وَأَرَادُوا بِهِ الْمَاهِيَةَ الْمُمكنَةَ الَّتِي إِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِي مَوْضِعٍ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): جوہر کی حقیقت بیان کرنے کے بعد لا جوہر کی دلیل بیان کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور نہ وہ جوہر ہے۔ ہمارے نزدیک تو اس لیے کہ جوہر جزء لا متجزی کا نام ہے اور وہ متجز ہے اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لیے کہ اگرچہ انہوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو، خواہ وہ مجرد ہو یا متجز ہو۔ لیکن انہوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو۔

(ب) جوہر کی حقیقت:

كل ما حيز فهو جوهر، هذا هو المأثور مما ذكرنا، وقيل ما قامت به الأعراض، وما على ما قلته أعراض۔

لا جوہر کی دلیل:

ذات باری پر جوہر کا اطلاق درست نہیں ہے، ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر نام ہے جزء لا متجزی کا اور جزء لا متجزی اور جسم کا جزء ہوتا ہے حالانکہ ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ متجز 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 جوہر کا اطلاق جائز نہیں ہے اگرچہ ان کے نزدیک جوہر نام ہے ایسے موجود کا جو اپنے وجود میں کسی عمل

کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرد عن المادة ہو جیسے عقول نفوس وغیرہ یا متمیز 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۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۲)

شرح عقائد: ص ۳۸ / عقد الفرائد: ص ۴۶

فَإِنْ قِيلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ إِطْلَاقُ الْمُؤْجُودِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيمِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ قُلْنَا بِالْإِجْمَاعِ وَهُوَ مِنْ أَدَلَّةِ الشَّرْعِ وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَالْوَاجِبَ وَالْقَدِيمَ الْفَاعِلَ مُتَرَادِفَةً وَالْمَوْجُودَ لِأَزْمٍ لِلْوَاجِبِ وَإِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِإِطْلَاقِ اسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ إِذْنٌ بِإِطْلَاقِ مَا يُرَادِفُهُ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ أَوْ مِنْ لُغَةٍ أُخْرَى وَمَا يَلْزَمُ مَعْنَاهُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): عبارت میں پیش کردہ اعتراض وجواب کی واضح تشریح کیجیے، نیز اسمائے الہی کے تو قیفی ہونے کا مطلب کیا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لیے لازم ہے اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کے لیے لازم ہیں۔

(ب): عبارت میں پیش کردہ اعتراض و جواب کی تشریح:

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر جسم بمعنی قائم بالذات اور جوہر بمعنی موجود لانی موضوع کا اطلاق ناجائز ہونے کی پہلی دلیل پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے لیے ان الفاظ کا استعمال جائز نہیں جو شریعت میں نہ آئے ہوں تو پھر واجب قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے صحیح ہوگا؟

اعتراض مذکورہ کا جواب:

جواب یہ ہے کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع بھی دلائل شرعیہ میں سے ہے، کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے۔

اور حدیث نبوی سے بھی اس کی تائید ملتی ہے۔ جیسا کہ لاتجتمع أمتی علی الضلالة۔ اور بعض لوگوں نے ایک دوسرا جواب بھی دیا ہے، ایک قاعدہ کے تحت۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ جب شریعت سے اللہ کے لیے ایک لفظ ثابت ہو جائے تو اس لفظ کے مرادف کوئی لفظ ہے یا لازم۔ اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے لیے صحیح ہے، چاہے وہ لفظ کسی بھی زبان کا ہو، جیسے: خدا یہ فارسی کا لفظ ہے، اسی طرح واجب اور قدیم لفظ اللہ کے مرادف ہیں اور لفظ موجود واجب کے لیے لازم ہے، لہذا ان سب کا اطلاق اللہ پر صحیح ہے۔

اسمائے الہی کے توقیفی ہونے کا مطلب:

اسمائے الہی کے توقیفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و حدیث اور اجماع سے جن ناموں کا ثبوت ذات باری کے لیے ہے، ان ہی ناموں کو (اللہ تعالیٰ کے لیے) ذات باری کے لیے بولا جاسکتا ہے، اس کے علاوہ نہیں بولا جاسکتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۳)

شرح عقائد: ص ۳۹ عقد الفرائد: ص ۴۷

وَلَا يُوصَفُ بِالْمَاهِيَّةِ أَيْ الْمَجَانَسَةِ لِلْأَشْيَاءِ لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِنَا مَا هُوَ مِنْ أَيْ جِنْسٍ هُوَ الْمَجَانَسَةُ تُوجِبُ التَّمَايُزَ عَنِ الْمَجَانَسَاتِ بِفُضُولٍ مُقَوِّمَةٍ

فَيَلْزَمُ التَّزَكُّيْبُ وَلَا بِالْكَفِيَّةِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھیے اور بتلائیے کہ ذاتِ باری تعالیٰ میں ترکیب کس طرح لازم آئے گی؟
(ب): جنس اور فصل میں تلازم کو ثابت کریں اور فصول مقدمہ کا مطلب تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔ ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے ہمارے قول ماہو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور مجانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے، پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت کے ساتھ متصف ہے۔

عبارت کا مطلب:

اس عبارت میں مصنفؒ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ماہیت اور کیفیت کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔ اور یہاں ماہیت سے مجانست مراد لیا ہے۔
تو مجانست کے ساتھ متصف نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ متصف ہوں یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں مختلف حقیقت کے افراد شریک ہوں تو ان مجانست یعنی شریک جنس افراد سے اسے ممتاز ہونے کے لیے کسی ایسی فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مقوم ہوگی یعنی اس کے قوام بمعنی ذات میں داخل ہوگی ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل ذاتی سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ ترکیب سے منزہ ہے، کیونکہ مرکب محتاج ہوتا ہے اور احتیاج و جوہ کے منافی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ بھی متصف نہیں ہے یعنی رنگ، بو، مزہ، گرمی، سردی، تری، خشکی وغیرہ کے ساتھ۔ اس لیے کہ اس سے ترکیب لازم آتی ہے اور ذاتِ باری ترکیب سے پاک اور منزہ ہے، لہذا اللہ تعالیٰ ان کیفیات سے بھی پاک ہے۔

ذات باری میں ترکیب کس طرح لازم آئے گی؟

ذات باری میں ترکیب اس طرح لازم آئے گی کہ جب اللہ تعالیٰ کا کوئی ہم جنس ہوگا تو کوئی وجہ امتیاز نہ ہونا ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ جنس کے لیے فصل ضروری ہے اور امتیاز اسی کے ذریعہ ہوگا جو ذات میں داخل ہو، لہذا اس صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل ذاتی سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اور اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک اور منزہ ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کسی کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں ہیں یعنی مخلوقات پر جو کیفیات طاری ہوتی ہیں ان میں سے کوئی بھی کیفیت اللہ تعالیٰ پر طاری نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ کیفیات جو پیدا ہوتی ہیں عناصرِ اربعہ کے اختلاط اور آمیزش سے پیدا ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ عناصرِ اربعہ سے اک اور منزہ ہیں۔

(ب): جنس اور فصل میں تلازم کا ثبوت:

دونوں میں تلازم ہوتا ہے، اس لیے کہ ہر جنس متعدد اشیاء کو مستلزم ہوتی ہے۔ پھر وہ اشیاء، مختلف صفات پر مشتمل، پس ایک جنس ک مختلف اشیاء کو آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز کرنے کے لیے ہر جنس کے لیے فصل کا ہونا ضروری ہے اور یہی جنس اور فصل کے مابین تلازم کی دلیل ہے۔

فصول مقومہ کا مطلب:

فصول مقومہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ فصلیں جو شئی کی ماہیت میں داخل ہوں اور جن کے ذریعہ شئی وجود میں آتی ہو۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۳)

شرح عقائد: ص ۳۹ / عقد الفرائد: ص ۷۷

وَلَا يَتَمَكَّنُ فِي مَكَانٍ لِأَنَّ التَّمَكَّنَ عِبَارَةٌ عَنِ نَفُوذِ بَعْضٍ فِي بَعْضٍ آخَرَ مُتَوَهِّمٍ
أَوْ مُتَحَقِّقٍ يُسْتَوْنُهُ الْمَكَانَ وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنِ امْتِدَادِ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ

أَوْ بِنَفْسِهِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِوُجُودِ الْخَلَاءِ وَاللَّهُ تَعَالَى مُنَزَّهٌ عَنِ الْإِمْتِدَادِ
وَالْمُقْدَارِ لَا يَسْتَلْزِمُهُ التَّجْزِئُ.

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھیے۔

(ب): اگر اللہ تعالیٰ متمکن نہیں ہے تو (استوی علی العرش) کا کیا مطلب ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور وہ (صانع عالم) کسی مکان میں نہیں ہے، اس لیے کہ تمکن سے مراد ایک بعد کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسرے ایسے بعد میں جو موہوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں اور بعد سے مراد وہ امتداد (طول، عرض، عمق) ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یا قائم بالذات ہوتا ہے ثبوت خلاء کے قائلین کے نزدیک اور اللہ تعالیٰ امتداد اور خلاء سے پاک ہے، کیونکہ وہ تجزی اور تقسیم ہونے کو مستلزم ہے۔

(ب): عبارت کا مطلب:

عبارت مذکورہ میں یہ بیان کیا ہے کہ ذات باری کسی جگہ میں متمکن نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تمکن کا مطلب 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 المادة کو یہ لوگ مکان کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ تمکن کے اندر ایک بعد کا دوسرے بعد میں داخل 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 لیے وہ مکان میں نہیں ہے، کیونکہ اگر اللہ کے اندر بعد ہو تو اللہ تجزی ہو جائے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ تجزی نہیں ہے۔

بہر حال اللہ تعالیٰ مقدر اور امتداد سے منزہ ہے، لہذا وہ مکان سے بھی منزہ ہوگا۔

(ب): اللہ تعالیٰ متمکن نہیں ہے تو استویٰ علی العرش کا کیا مطلب؟

اس سے مکان کا ثبوت قطعاً نہیں ہوتا، ہم مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے، لیکن اس کی کیا کیفیت ہے ہم اس کو نہیں جانتے، اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۵)

شرح عقائد: ص ۴۰ / عقد الفرائد: ص ۲۸

وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ التَّحْيِيزِ فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ تَحْيِيزٌ فِيمَا فِي الْأَوَّلِ فَيَلْزَمُ قَدَمَ الْحَيِيزِ أَوْ لَا فَيَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَأَيْضًا إِمَّا أَنْ يُسَاوِيَ الْحَيِيزُ أَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُونُ مُتَنَاهِيًّا أَوْ يَزِيدَ عَلَيْهِ فَيَكُونُ مُتَحْيِيزًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِي جِهَةٍ لَا عُلُوَّ وَلَا سِفْلٍ وَلَا غَيْرِ هَذَا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): چیز اور مکان کی تعریف کرنے کے بعد باری تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے کی مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت کریں۔

(ج): اور بتائیں کہ زیر بحث مسئلہ میں معتزلہ اور فلاسفہ کی کیا رائے ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور رہی دلیل اس کے متحیز ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں متحیز ہوگا تو ایسی صورت میں چیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ چیز کے مساوی ہوگا یا چیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا یا چیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متجزی ہوگا اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں۔

(ب): چیز اور مکان کی تعریف:

چیز: وہ خلاء موہوم ہے جس کو جسم بھر دے اور اس میں جسم کے ابعادِ ثلاثہ آجائیں۔
مکان: وہ امتداد جو جو ہر ہے اور غیر مادی ہے۔

باری تعالیٰ کے متمیز نہ ہونے کی مذکورہ دونوں دلیلوں کی توضیح:

شارح نے عبارتِ مذکورہ میں اللہ تعالیٰ کو متمیز نہ ہونے کی دو دلیلیں پیش کی ہیں۔
پہلی دلیل: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متمیز نہیں ہے، کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو متمیز مانیں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ازل میں متمیز ہوگا یا ازل کے بعد۔ اگر ازل میں ہو تو چیز بھی ازلی ہوگا اور ہر ازلی چیز قدیم ہوتی ہے، لہذا چیز بھی قدیم ہوگا، حالانکہ چیز حادث ہے۔
اور اگر اللہ تعالیٰ کو ازل کے بعد متمیز مانیں تو چونکہ یہ چیز قائم ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے تو اللہ تعالیٰ کو محل حوادث ماننا پرے گا اور محل حوادث بھی حادث ہوتا ہے، حالانکہ یہ بات معلوم ہے اللہ تعالیٰ قدیم ہے، حادث نہیں ہے۔ تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ متمیز نہیں ہے۔
دوسری دلیل: یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چیز میں ہو تو تین حال سے خالی نہیں: (۱) اللہ تعالیٰ چیز کے برابر ہوں گے (۲) چیز سے چھوٹے ہوں گے (۳) چیز سے بڑے ہوں گے۔ اگر اللہ تعالیٰ چیز کے برابر ہوں تو چیز متناہی ہے، لہذا اس کے برابر میں جو چیز ہو وہ بھی متناہی ہوگی، اسی طرح اگر چیز سے چھوٹے ہوں تو بھی متناہی ہونا لازم آئے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ متناہی نہیں ہے اور اگر اللہ تعالیٰ چیز سے بڑے ہوں تو اللہ کا کچھ حصہ وہ ہے جو چیز میں ہے اور کچھ وہ ہے جو چیز سے باہر ہے، اس صورت میں اللہ تعالیٰ متجزی ہو جائیں گے، حالانکہ اللہ متجزی نہیں ہے۔
اس سے بھی یہ بات صاف طور سے ظاہر ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ متمیز نہیں ہے۔

(ج): زیر بحث مسئلہ میں فلاسفہ اور معتزلہ کی رائے:

متکلمین کے نزدیک: چیز اور مکان دونوں میں مغایرت کی نسبت ہے۔ بخلاف معتزلہ اور فلاسفہ کے، ان کے یہاں ایک اصطلاح کے اعتبار سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، دوسری تساوی و ترادف کی نسبت ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۶)

شرح عقائد: ص ۴۰ / عقد الفرائد: ص ۴۸

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فِي مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِي جِهَةٍ لَا عُلُوَّ وَلَا سِفْلٍ وَلَا غَيْرِ هِمَا لِأَنَّهَا إِمَّا حُدُودٌ وَأَطْرَافٌ لِلْأَمْكِنَةِ أَوْ نَفْسُ الْأَمْكِنَةِ بِإِعْتِبَارِ عُرُوضِ الْإِضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): عبارت میں مذکور عقیدہ اور دلیل کی وضاحت کیجیے نیز یہ بھی بتائیے کہ باری تعالیٰ مکان و زمان سے منزہ کیوں ہے؟

(ج): زمانہ اور جہت کی مذکورہ دونوں تعریفوں کی تشریح کرتے ہوئے بتائیے کہ آپ کے نزدیک کون سی تعریف راجح ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے نہ اوپر کی جہت میں اور نہ نیچے کی جہت میں اور نہ اس کے علاوہ کسی جہت میں، اس لئے کہ جہت یا تو امکانہ کے حدود و اطراف ہیں، یا نفس امکانہ ہیں اضافت کے عارض ہونے کے اعتبار سے دوسری شئی کی جانب، اور نہ اس پر زمانہ جاری ہوتا ہے اس لئے کہ زمانہ ہمارے نزدیک نام ہے ایک امر حادث کا کہ جس کے ذریعہ دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے۔

(ب): عبارت میں مذکور عقیدہ اور دلیل کی توضیح:

عبارت ہذا میں شارح نے اہل السنۃ والجماعۃ کے اس عقیدہ کو بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہات سے مستغنی (بے نیاز) اور پاک ہے۔

دلیل: اس لیے کہ جہات جمع ہے جہت کی۔ نام ہے طرف مکان کا۔ یعنی مکان

کے کنارے اور اس کے عوارض یا تو عین مکان کا۔ جب اللہ تعالیٰ مکان اور اس کے عوارض سے پاک ہے تو جہات سے بھی پاک ہے۔

باری تعالیٰ مکان و زمان سے منزہ اور پاک ہونے کی وجہ؟

اللہ تعالیٰ مکان سے پاک ہے، اس لیے کہ متمکن فی المكان وہی چیز ہوتی ہے جس کے لیے بعد اور امتداد ہو۔ بعد اور امتداد کے تجزی اور قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان دونوں چیزوں سے پاک ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ مکان سے بھی پاک ہے۔ اور باری تعالیٰ زمان سے بھی پاک ہے، اس لیے کہ ہم اہل حق کے نزدیک زمان سے مراد ایسا شئیئاً فشیئاً حادث ہونے والا امر ہے جس کے ذریعہ دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے، مثلاً گھنٹوں سے ایام کا، ایام سے مہینوں کا اور مہینوں سے سال کا اور سال سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ تجدد اور حدوث سے پاک ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک اس لیے پاک ہے کہ ان کے نزدیک زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار اور کم ہونے سے پاک ہے، تو علی اختلاف القولین کے اعتبار سے بھی اللہ تعالیٰ زمان سے پاک ہے۔

(ج): زمانہ اور جہت کی مذکورہ دونوں تعریفوں کی تشریح:

عبارت مذکورہ میں شارح نے دو تعریفیں ذکر کی ہیں۔ ایک تعریف فلاسفہ کی اور دوسری تعریف متکلمین کی ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جہت کسی مکان کے منتہاء یعنی کنارہ کو کہتے ہیں۔ اور حضرات متکلمین کا کہنا یہ ہے کہ جہت نام ہے ہر ایسے مکان کا جس میں یمن و شمال کی رعایت کی جائے۔

مذکورہ دونوں تعریفوں میں سے کون سی تعریف راجح؟

حضرات متکلمین نے جو تعریف کی ہے بمقابلہ فلاسفہ کے اولیٰ ہے، اس لیے کہ متکلمین نے جو تعریف کی ہے وہ مکان اور عوارض مکان دونوں کو شامل ہے، بخلاف فلاسفہ کے وہ صرف عوارض مکان کو شامل ہے۔ (شمس الفوائد: ۱۳۶)

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۷)

شرح عقائد: ص ۴۲ / عقد الفرائد: ص ۴۹

وَاحْتَجَّ الْمُخَالَفُ بِالنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَالصُّورَةِ
وَالْجَوَارِحِ وَبِأَنَّ كُلَّ مَوْجُودَيْنِ فَرَضًا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا
مُتَّصِلًا بِالْآخَرِ مَنَاسِلًا أَوْ مُنْفَصِلًا عَنْهُ مُبَايِنًا فِي الْجِهَةِ وَاللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ
حَالًا وَلَا مَحَلًّا لِلْعَالَمِ فَيَكُونُ مُبَايِنًا لِلْعَالَمِ فِي جِهَةٍ فَيَتَّخِذُ فَيَكُونُ
جِسْمًا أَوْ جُزْءًا جِسْمٍ مُصَوَّرًا مُتَّنَاهِيًا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): فریق مخالف کی مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت کیجیے اور مختصراً جواب بھی
تحریر کیجیے اور بتائیے کہ فریق مخالف سے کون لوگ مراد ہیں؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسمیت اور
صورت اور جوارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں اور (دوسرے) اس بات سے کہ جو بھی دو موجود
فرض کیے جائیں ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے مس کر
رہا ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مسائل ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس
کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مباین ہوں گے اور متمیز ہوں گے پس
وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جزء ہوں گے صورت و شکل والے ہوں گے متناہی ہوں گے۔

(ب): فریق مخالف کی مذکورہ دونوں دلیلوں کی توضیح:

جو لوگ باری تعالیٰ کے لیے جہت، جسم، صورت وغیرہ ثابت کرتے ہیں وہ دو دلیلیں یعنی
دلیل عقلی اور نقلی سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) پہلی دلیل: دلیل نقلی ہے وہ قرآن و حدیث کے وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لیے جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتے ہیں، جیسے چند نصوص قرآنی یہ ہیں: (۱) وَجَاءَ رَبُّكَ (۲) أَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی (۳) وَيَبْقٰی وَجْهٌ رَبُّكَ (۴) يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ۔

اسی طرح چند نصوص احادیث یہ ہیں:

(۱) إِنْ اللّٰهُ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا۔

(۲) إِنَّهُ يَضْحَكُ إِلَى أَوْلِيَاءِهِ حَتَّى تَبْدُو نَوَاجِذَهُ۔

(۳) خَلَقَ اللّٰهُ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ۔

ان آیات و احادیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم جہت وغیرہ ہیں۔

(۲) 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 ہو یا اس کا برعکس، حالانکہ نہ کائنات اللہ میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ ہی اللہ کائنات میں حلول کئے ہوئے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نہ حال ہے اور نہ محل ہے، لہذا 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 متمیز ہوتی ہے اب دو صورتیں ہیں یا تو اللہ تعالیٰ مرکب ہوں گے یا نہیں اگر مرکب نہ ہوں تو جزء جسم اور اگر مرکب ہوں تو جسم اور ہر جسم متناہی مصور و مُشَكَّل ہوتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ متناہی مصور و مُشَكَّل ہوں گے۔

دلیل عقلی کا جواب!

یہ ہے کہ آپ کی یہ دلیل محض وہم ہے کیونکہ آپ نے 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، لہذا یہ قیاس الغائب علی الشاہد کے قبیل سے ہوا اور مذکورہ چیزوں سے باری تعالیٰ

کے منزہ ہونے پر دلائل قطیہ عقلیہ قائم ہیں اور عقل کے خلاف وہم کا فیصلہ باطل اور غلط ہے۔
(بیان الفوائد: ۱۹۷۔ الفرائد: ۹۶)

فریق مخالف سے کون لوگ مراد ہیں؟

فریق مخالف سے فرقہ مشبہ اور مجسمہ مراد ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۸)

شرح عقائد: ص ۴۲ عقد الفرائد: ص ۵۰

وَلَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ أَيْ لَا يُمَازِلُهُ أَمَّا إِذَا أُرِيدَ بِالْمِثَالَةِ الْإِتِّحَادُ فِي الْحَقِيقَةِ
فَظَاهِرٌ وَأَمَّا إِذَا أُرِيدَ بِهَا كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ بِحَيْثُ يَسُدُّ أَحَدُهُمَا مُسَدًّا الْآخَرَ
أَيْ يَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِمَا يَصْلُحُ لَهُ الْآخَرُ فَلِأَنَّ شَيْئًا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ
لَا يَسُدُّهُ تَعَالَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَوْصَافِ فَإِنَّ أَوْصَافَهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِ
ذَلِكَ أَجَلٌ وَأَعْلَى مِمَّا فِي الْمَخْلُوقَاتِ بِحَيْثُ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): مشابہت اور مماثلت کی تعریف کر کے مطلب لکھئے اور بتائیے کہ مشابہت کی

تفسیر مماثلت سے کیوں کی گئی؟

(ج): مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری ہے یا نہیں؟ وضاحت

کیجیے اور بتلائیں کہ اگر مماثلت سے اتحاد فی الحقیقت مراد لیا جائے تو کوئی چیز اللہ تعالیٰ

کی مماثل کیوں نہیں ہو سکتی؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور کوئی شیء اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی اس کے مماثل نہیں ہے، بہر حال جب

مماثلت سے اتحاد فی الحقیقت مراد ہو تو ظاہر ہے، اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا اس

طرح ہونا مراد لیا جائے کہ ان میں سے ایک دوسرے کی نیابت کر سکے یعنی ان میں سے ایک صلاحیت رکھے اس کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھے، اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز اس کے اوصاف میں سے کسی میں بھی قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اس کے اوصاف علم و قدرت وغیرہ بلند درجہ کے ہیں ان صفات میں سے جو مخلوق میں ہیں اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

(ب): مشابہت اور مماثلت کی تعریف:

(۱) مشابہت: کہتے ہیں دو چیزوں کا کسی وصف لازم میں شریک ہونا۔

(۲) مماثلت: کہتے ہیں دو چیزوں کا ایک نوع میں شریک ہونا۔

عبارت کا مطلب:

مصنف کا دعویٰ یہ ہے کہ کوئی بھی شیء اللہ تعالیٰ کے مماثل نہیں ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ

اس کی دلیل یہ ہے کہ مماثلت کے دو معنی ہیں:

(۱) ایک معنی یہ ہے کہ دونوں کی حقیقت متحد ہو جیسے زید اور عمر کہ دونوں کی حقیقت (یعنی حیوان ناطق) ایک ہے، لہذا عمر زید کا مماثل ہو تو اگر اس معنی کو لیا جائے تو اس کی دلیل ظاہر ہے، کہ اللہ تعالیٰ واجب ہے اور مخلوق حادث ہے اور ان دونوں کی حقیقت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا۔

(۲) دوسرا معنی یہ ہے کہ دونوں کی حقیقت الگ الگ ہو، لیکن دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کام کر سکتا ہو، تو اس معنی کے اعتبار سے بھی کوئی چیز اللہ تعالیٰ کا مماثل نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ موجودات میں کوئی بھی شیء ایسی نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کے کام کو کر سکے یعنی انجام دے اور کسی بھی صفت میں اللہ تعالیٰ کا قائم مقام ہو سکے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے عظیم تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

(بیان القوائد: ۱۹۹۔ شمس القوائد: ۱۳۳)

مشابہت کی تفسیر مماثلت سے کرنے کی وجہ:

شارح مشابہت کی تفسیر مماثلت کر کے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔
اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیفیات سے پاک ہے۔ جس کو شارح ماقبل میں ولا بالکیفیتہ کے
ذریعہ بیان کر چکے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے مشابہ نہ ہونا بدیہی بات ہے، لیکن مشابہت کی نفی سے
اللہ تعالیٰ کے کیفیات کے ساتھ متصف ہونے کا وہم پیدا ہوا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس جملہ سے ماتن کا مقصود مشابہت بالمعنی المشہور کی نفی کرنا
نہیں ہے، بلکہ مماثلت کی نفی مقصود ہے۔ (الفرائد المبیہ: ۲۷۹-۲۸۰-نیراس: ۱۲۰)

(ج): مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری ہے یا نہیں؟

اس میں دو فریق ہیں: (۱) پہلا فریق: شیخ ابوالحسن اشعری اور صاحب بدایہ کے نزدیک
مماثلت کے لیے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری ہے۔

(۲) دوسرا فریق: شیخ ابوالمعین، ان کے نزدیک دو چیزوں میں مماثلت کے لیے
صرف ایک وصف میں اشتراک کو کافی قرار دیتا ہے۔

لیکن شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف و تعارض صرف لفظی ہے؛ کیونکہ دونوں کی مراد
میں کسی قسم کا تعارض نہیں ہے، بلکہ سب کی مراد ایک ہی ہے۔ وہ اس طرح کہ جس نے صرف
ایک وصف میں اشتراک کو کافی کہا ہے ان کی مراد وجہ شبہ ہے اور وہ ایک ہی ہے اور اس کا
مطلب یہ ہے کہ مماثلت کے لیے صرف وجہ شبہ میں اشتراک کافی ہے۔ اور جن لوگوں نے کہا
کہ تمام اوصاف میں اشتراک ضروری ہے تو ان کی مراد وجہ شبہ کے تمام جزئیات و متعلقات
ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپ نے جس چیز کو وجہ شبہ قرار دیا ہے اس کے تمام جزئیات میں مکمل
طور پر شرکت ضروری ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: الحنطة بالحنطة میں وجہ شبہ کیل ہے۔

(شمس الفوائد: ۱۲۵- بیان الفوائد: ۲۰۲)

اگر مماثلت سے اتحاد فی الحقیقت مراد لیا جائے تو کوئی چیز اللہ تعالیٰ کی مماثلت کیوں نہیں ہو سکتی؟

اس لیے کہ اگر مماثلت سے اتحاد فی الحقیقت مراد لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت میں اس جیسا کوئی نہیں ہے، کیونکہ اللہ کی حقیقت ہے واجب الوجود اور ماسوی اللہ کی حقیقت ہے ممکن الوجود۔ اور واجب الوجود اور ممکن الوجود دونوں الگ الگ ہیں، لہذا یہاں پر اتحاد فی الحقیقت نہیں ہے، اس سے ثابت ہوا کہ مماثلت سے اگر اتحاد فی الحقیقت مراد لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے مماثل کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔ (بیان الفوائد: ۲۰۳۔ الفرائد: ۹۸)

سوال نمبر ۰۰۰ (۶۹)

شرح عقائد: ص ۴۳ عقد الفرائد: ص ۵۱

وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ شَيْئٌ لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعِجْزَ عَنِ
الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ إِلَى مُخْصَصٍ مَعَ أَنَّ النُّصُوصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ
بِعُومِ الْعِلْمِ وَشُمُولِ الْقُدْرَةِ۔

(الف): عبارت با اعراب لکھ کر ترجمہ کریں۔

(ب): وضاحت کے ساتھ مطلب لکھتے ہوئے حق تعالیٰ کی اس صفتِ سلبیہ کو مدلل طور پر ثابت کریں اور مخالفین کی تردید کرتے ہوئے فلاسفہ و دہریہ اور دیگر فرقوں کے عقیدہ کو ذکر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور کوئی بھی شئی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں ہے، کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصوص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نصوصِ قطعیہ اس کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں۔

(ب): مطلب کی توضیح:

عبارت مذکورہ سے مصنف نے اس صفتِ سلبیہ میں سے آخری صفت کو بیان کیا ہے۔ وہ صفت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں ہے، بلکہ تمام چیزیں باری تعالیٰ کے علم و قدرت کے ماتحت داخل ہیں۔

شارح نے اس کی تین دلیلیں بیان کی ہیں، دو عقلی اور ایک نقلی۔

پہلی دلیل عقلی: یہ ہے کہ اگر تمام چیزوں کو خداوند ذوالجلال کے علم و قدرت کے اندر داخل نہ مانا جائے تو ضرور بالضرور اس کو باہر ماننا پڑے گا اور باہر ماننے سے اللہ تعالیٰ کو جاہل اور عاجز ہونا لازم آئے گا۔ اور جاہل و عاجز یہ نقص ہے اور اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے۔ دوسری دلیل عقلی: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا بعض چیزوں کو جاننا اور بعض چیزوں کو نہ جاننا، بعض پر قدرت ہونا اور بعض پر قدر نہ ہونا، اس کی تخصیص کے لیے کسی مخصص اور مرجح کی حاجت پیش آئے گی اور کسی مخصص اور مرجح کا ہونا یہ واجب الوجود کے منافی ہے، کیونکہ اس صورت میں اللہ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

تیسری دلیل نقلی: یہ ہے کہ قرآن کریم جو کہ نص قطعی ہے، جس میں کوئی شبہ نہیں ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اس کی قدرت تمام اشیاء پر حاوی ہے، چنانچہ خود باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: **انَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ** وغیرہ۔ (بیان الفوائد: ۲۰۳ - تفسیر الفوائد: ۱۳۶)

(ج): مخالفین کی تردید:

اہل السنۃ والجماعۃ کا دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے کوئی بھی شئی خارج نہیں ہے، بلکہ اس کو ہر شئی کا علم ہے اور اس میں تمام قسم کے تصرفات کرنے پر قادر بھی ہے۔

فلاسفہ، دہریہ، نظام اور دیگر فرقوں کے عقائد:

(۱) پہلا فریق: فلاسفہ کا ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو تمام کلیات کا تو علم ہے، لیکن جزئیات کا نہیں۔ یعنی جزئیات اگر مادی ہیں تو اللہ تعالیٰ کو اس کا علم نہیں ہے اور اگر

وہ غیر مادی ہے جیسے عقول عشرہ، روح وغیرہ تو وہ لوگ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو اس کا علم ہے۔ اور فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے ہیں۔

(۲) دوسرا فریق: دہریہ کا ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم

نہیں ہے۔

(۳) تیسرا فریق: نظام معزلی کا ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ افعال قبیحہ کا

خالق نہیں ہے۔

(۴) چوتھا فریق: بلخی کا ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ بندہ کے مقدر پر

قادر نہیں ہے یعنی بندہ جیسا کام کرتا ہے ویسا اللہ تعالیٰ نہیں کر سکتا، جیسا کہ بندہ فعل مدح اور فعل ذم دونوں کو کر سکتا ہے، برخلاف اللہ تعالیٰ کے۔

(۵) پانچواں فریق: معتزلہ کا ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیار یہ

کا خود خالق ہے اور اس پر قادر ہے۔ باری تعالیٰ نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں ہم اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب اور عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت

سے کوئی بھی شئی خارج (باہر) نہیں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۰)

شرح عقائد: ص ۴۳ عقد الفرائد: ص ۵۱

فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَعَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا كَمَا يَزَعُمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجُرِّيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَىٰ أَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ وَالذَّهْرِيَّةُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَالنِّزَامُ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحِ وَالْبَلْخِيُّ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ مِثْلِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ نَفْسِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): اور صفت علم و قدرت کی تعریف کر کے پوری عبادت کی مکمل تشریح کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس وہ ہر شیء کا علم رکھنے والا اور ہر شیء پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا ہے اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور فحش کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا کہ وہ بندے کے مقدر کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ بغیر اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدر ہے۔

(ب): صفتِ علم کی تعریف:

صفتِ علم وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتی ہیں، ان کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت۔

قدرت کی تعریف:

صفتِ قدرت: وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدرات میں مؤثر ہوتی ہے ان کے ساتھ اس کا تعلق قائم ہونے کے وقت۔

عبارت کی تشریح:

عبارت ہذا کے اندر شارح علیہ الرحمہ نے اہل السنۃ والجماعۃ کے ایک عقیدہ کو بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ کو تمام ممکنات کے ہر کلی و جزئی کا علم ہے اور اس میں تمام قسم کے تصرفات کرنے کا اختیار ہے۔

پھر پانچ باطل فرقوں کے عقائد کو بیان کیا ہے، جس کو سوال نمبر ۶۹ کے جزء (ج) یا تو عقائد مع دلائل کو آنے والے سوال کے جز (ب) کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۱)

شرح عقائد: ص ۴۴ عقد الفرائد: ص ۵۱

لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَّاسِفَةُ مِنْ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتُ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ وَاحِدٍ وَالذَّهْرِيَّةُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَالنِّظَامُ وَأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحُ وَالْبُلْغِيُّ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَرِلَةِ أَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى نَفْسِ مَقْدُورِ الْعَبْدِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب تحریر کیجیے۔

(ب): ہر فریق کی دلیل لکھتے ہوئے مثل مقدر و عبد اور نفس مقدر و عبد کا فرق بھی واضح کیجیے۔ رضا خانیوں نے ان میں سے کس کو اختیار کر کے اہل حق سے اختلاف کیا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا الخ باقی ترجمہ اس سے پہلے آنے والے سوال کے ماتحت گزر چکی۔

عبارت کا مطلب:

اس جزئیہ کو سوال نمبر ۶۹ کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

(ب): پانچ باطل فرقوں کے عقائد اور ان کے دلائل:

شارح علیہ الرحمہ نے عبارت مذکورہ سے ان پانچ لوگوں کے مذاہب کو بیان کیا ہے جو زیر بحث مسئلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں ان میں سے سب سے پہلے فلاسفہ کا مذہب ہے۔

(۱) فلاسفہ کا عقیدہ یہ ہے کہ عالم کی تمام اشیاء میں سے باری تعالیٰ کو کلیات کا تو علم ہے لیکن جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے، بخلاف غیر مادیہ کے۔

اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ علم نام ہے حصول صورۃ الہی فی الذہن کا اور حصول علم کے لیے شیء کی صورت کا ذہن میں جانا ضروری ہے اور مادیات کی جو صورت ذہن میں جائے گی وہ مادہ کے ساتھ جائے گی اور اللہ تعالیٰ تمام مادیات سے پاک اور منزہ ہے، اس لیے اس کو مادی چیزوں کا علم نہیں ہو سکتا۔

(۲) دوسرا مذہب: دہریہ کا ہے۔ ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو وہی ذات عالم اور معلوم ہوگی اور ایک چیز کا عالم اور معلوم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔

(۳) تیسرا مذہب: نظام معزلی کا ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ افعال قبیحہ کا خالق نہیں ہے۔

دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال قبیحہ کے خالق ہوں گے تو ان کا برائی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ ہر برائی سے پاک ہے۔

(۴) چوتھا مذہب: ابوالقاسم بلخی کا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مقدر کے مثل پر قادر نہیں ہے یعنی بندے جن اعمال و افعال پر قادر ہیں اللہ تعالیٰ ان جیسے اعمال و افعال پر قادر نہیں۔

دلیل یہ ہے کہ بندوں کا فعل تین صورت سے خالی نہیں، یا تو طاعت یا معصیت یا عبث۔ تو اللہ تعالیٰ بندوں جیسے افعال پر قادر ہونے کی صورت میں عبث لازم آئے گا، لہذا افعال باری کو ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا۔

(۵) پانچواں مذہب: اکثر معزز لہ کا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے نفس مقدر پر قادر نہیں ہے۔ یعنی جس پر بندہ کو قدرت ہے بعینہ اس پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ہے۔

دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ بھی اس پر قادر ہوں تو دو خرابیاں لازم آئیں گی: ایک تو مقدر واحد کا دو قدرگوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اگر بندہ اور خدا میں تمنع اور اختلاف ہو تو ایک اس کو

کرنے کا اور دوسرا نہ کرنے کا ارادہ کرے گا، تو اس وقت یا تو دونوں کی مراد پوری ہوگی یا صرف ایک کی پوری ہوگی۔ پہلی صورت میں اجتماع ضدین جو محال ہے لازم آئے گا اور دوسری صورت میں عجز ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

مثل مقذور عبد اور نفس مقذور عبد میں فرق:

اول میں مقذور بطریق نوع مراد ہے اور ثانی میں بطریق جزئی مراد ہے۔

رضا خانی ان میں سے کس کو اختیار کر کے اہل حق سے اختلاف کیا ہے؟

رضا خانی ان میں سے پانچویں نمبر مذہب کو اختیار کرتے ہوئے اہل حق سے اختلاف کرتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ بندوں کے نفس مقذور پر قادر نہیں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۲)

شرح عقائد: ص ۴۴ عقد الفرائد: ص ۵۲

وَلَهُ صِفَاتٌ لَمَّا ثَبَتَتْ مِنْ أَنَّ تَعَالَى عَالِمٌ قَادِرٌ حَىَّ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ، وَمَعْلُومٌ
أَنَّ كَلًّا مِنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى زَائِدٍ عَلَى مَفْهُومِ الْوَاجِبِ، وَلَيْسَ الْكُلُّ
الْفَاعِلًا مُتَرَادِفَةً، وَإِنْ صَدَقَ الْمُشْتَقُّ عَلَى الشَّيْءِ يَفْتَضِي ثُبُوتَ مَا خَدَّ
الِإِسْتِثْقَاكِ لَهُ، فَثَبَّتَ لَهُ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَوَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ لَا كَمَا
يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهُ وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ
مَحَالٌ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا أَسْوَدٌ لَا سَوَادَ لَهُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): عبارت کا مطلب لکھیں۔

(ج): لا کما یزعم المعتزلة الخ سے معتزلہ کے مسلک کی تردید کی جا رہی ہے،

آپ اس کو اور اس کے محال ہونے کو واضح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اس (یعنی باری تعالیٰ) کے لیے خاص کچھ صفات ہیں، کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہے) کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لیے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے، لہذا اس کے لیے علم، حیات، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے لیے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان کے لیے قدرت ثابت نہیں ہے وغیرہ ذالک اس لیے کہ یہ تو صریح محال ہے ہمارے یہ کہنے کے درجہ میں ہے کہ (فلاں چیز) سیاہ تو ہے لیکن اس کے اندر سیاہی بالکل نہیں ہے۔

(ب): عبارت کا مطلب:

اس سے پہلے مصنف نے ذات باری کی صفات سلبیہ کو بیان فرمایا ہے۔ اب یہاں سے صفات ثبوتیہ کو بیان کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لیے چند مخصوص صفات ہیں جو ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔

ایک تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو واجب الوجود ہے اور اس کے علاوہ اور بھی جو صفات ہیں جیسا کہ وہ قادر ہے، عالم ہے، مرید ہے، حی ہے وغیرہ تو یہ ذات باری کی صفات ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ صفت ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ایسے مفہوم پر دلالت کرے جو ذات کے مفہوم کے علاوہ ہو اور یہ مذکورہ صفات باری تعالیٰ کی ذات واجب الوجود کے ہم معنی اور الفاظ مترادفہ نہیں ہیں، بلکہ اس کے علاوہ دوسرے مفہوم پر دلالت کرتے ہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے لیے عقل و شرع دونوں کی رو سے عالم، قادر، حی، بصیر وغیرہ ہونا ثابت ہے تو اس کے لیے صفت علم، قدرت و حیات بھی ثابت ہوگی، اس لیے کہ علیم و قادر وغیرہ مشتق کے صیغے ہیں۔ اور مشتق کا صیغہ کسی کے لیے اسی وقت ثابت ہو سکتا

ہے جب کہ اس کے لیے مشتق منہ کو ثابت مانا جائے۔ تو جب قرآن کریم کے اندر باری تعالیٰ کو علیم، قدیر وغیرہ کہا گیا تو معلوم ہوا کہ اس کے لیے صفتِ علم و قدرت وغیرہ بھی ثابت ہے۔

(ج): معزلہ کے مسلک کی تردید اور اس کے محال ہونے کی توضیح:

ہم تو ذاتِ باری کے لیے علیم، قدیر اسمائے مشتقہ اور مشتق منہ یعنی علم و قدرت وغیرہ کو ثابت مانتے ہیں، لیکن معزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ علیم تو ضرور ہیں، لیکن صفتِ علم ثابت نہیں ہے۔ اسی طرح قادر، بصیر وغیرہ کے مسئلہ میں بھی یہی کہتے ہیں۔

لیکن ان کا یہ کہنا غلط ہے، اس لیے کہ اسمِ مشتق کا ثبوت تو ہو، لیکن مشتق منہ کا ثبوت نہ ہو یہ بالکل محال ہے، جیسا کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے، لیکن اس میں سیاہی نہیں ہے یا فلاں چیز سفید ہے لیکن اس میں سفیدی نہیں ہے، اسی طرح معزلہ کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ علیم تو ہے لیکن اس میں صفتِ علم نہیں ہے۔

دلیل عقلی: یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ پورے عالم کا نظام جو محکم افعال اور عجائب ایجادات پر مشتمل ہے اس کا تعلق اللہ تعالیٰ سے ہے۔ تو چونکہ موجد کے لیے علم و حیات و قدرت ضروری ہے، اس لیے یہ ماننا پڑے گا کہ باری تعالیٰ کے لیے یہ صفات یعنی علم وغیرہ ثابت ہیں، ورنہ پھر تو وہ نام کا موجد ہوگا۔

اور دلیل نقلی یہ ہے کہ وہ آیات اور نصوص جن میں اللہ تعالیٰ کے علم، سمع وغیرہ کا بیان ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۳)

شرح عقائد: ص ۲۴-۲۵ عقد الفرائد: ص ۵۲-۵۳

وَلَهُ صِفَاتٌ اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ وَهِيَ لَاهُوٌ وَلَا غَيْرُهُ وَلَمَّا تَسَسَكَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِأَنَّ فِي اثْبَاتِ الصِّفَاتِ اِبْطَالَ التَّوْحِيدِ لِمَا أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ قَدِيمَةٌ مُغَائِبَةٌ لِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَلْزَمُ قَدَمُ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَعَدُّدِ الْقَدَمَاءِ بَلْ تَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ عَلَى مَا وَقَعَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالتَّصْرِيحُ

بِهِ فِي كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ أَنْ وَاجِبَ الوجودِ بِالذَّاتِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى
وَصِفَاتُهُ وَقَدْ كَفَرَتِ النَّصَارَى بِإِثْبَاتِ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْقُدَمَاءِ فَمَا بَانَ
الثَّمَانِيَّةُ؟

(الف): عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): مطلب بیان کریں۔

(ج): قدیم اور واجب الذات میں فرق بتائیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اس (ذات باری) کے لیے صفات ازلی ہیں اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور نہ وہ (یعنی اللہ تعالیٰ) کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال (لازم آتا ہے) کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوگی جو قدیم ہوگی، اللہ تعالیٰ کی ذات کا غیر ہوگی، لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متاخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا۔

(ب): عبارت کا مطلب:

عبارت مذکورہ میں مصنف معتزلہ کے ایک استدلال اور اس کے جواب کو (بیان) ذکر کیا ہے، جس کو آنے والے سوال کے ماتحت ملاحظہ فرمائیں۔

(ج): قدیم اور واجب الذات میں فرق:

(۱) قدیم اس شئی کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی اور غیر مسبوق بالعدم ہو۔

(۲) واجب اس شئی کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو اور اپنے موجود ہونے میں کسی غیر کا

محتاج نہ ہو اور اس کا اطلاق صرف ذات باری پر ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۴)

شرح عقائد: ص ۴۶ / عقد الفرائد: ص ۵۳-۵۴

وہی لاهو ولا غیوۃ یعنی ان صفات اللہ تعالیٰ لیسٹ عین الذات ولا غیوۃ الذات فلا یلزم قدم الغیر ولا تکثر القدمات والنصاری وان لم یصرحوا بالقدمات المتغایرة لکن لزمہم ذلک لانہم اثبتوا الاقائیم الثلاثة ہی الوجود والعلم والحیوۃ وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عیسیٰ علیہ السلام فجوزوا الانفکاک والانتقال فكانت ذوات متغایرة۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): متن کی عبارت معزلہ کے ایک استدلال کا جواب ہے، آپ پہلے معزلہ کا

استدلال ذکر کیجئے، پھر عین اور غیر کا مطلب لکھتے ہوئے جواب کی وضاحت کیجئے۔

(ج) بتائیے کہ اقائیم کسے کہتے ہیں، نیز اقائیم ثلاثہ کی تعریف کرتے ہوئے بتائیے

کہ نصاریٰ وجود، علم اور حیات کو کیا نام دیتے ہیں؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدمات لازم آئے گا اور نصاریٰ نے اگرچہ قدمات متغایرہ کی صراحت نہیں کی ہے، مگر ان پر یہ لازم آتا ہے، کیونکہ انہوں نے تین اقائیم ثابت کیے اور وہ وجود علم اور حیات ہیں اور ان کا (بالتریب) اب، ابن اور روح القدس نام رکھا اور یہ کہا کہ اقنوم علم عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوا۔ پس انہوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا۔ لہذا یہ سب متغایر ذوات ہوئیں۔

(ب): معزلہ کا استدلال:

معزلہ کا استدلال یہ ہے کہ انہوں نے صفات کی نفی پر یہ دلیل پیش کی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات توحید کے منافی ہے، کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی صفات ثابت مانی جائیں، جو عین ذات نہ ہو، بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں تو لامحالہ وہ ذات واجب الوجود کے مغائر ہوگی۔ نیز وہ حادث ہونہیں سکتیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے تو یقیناً وہ قدیم ہوگی۔ پس غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم آئے گا، یہاں تک کہ واجب لذاتہ کا بھی متعدد ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ بہت سے حضرات صفات کو واجب مانتے ہیں، جیسا کہ متقدمین کے کلام میں اس طرف اشارہ ہے اور بعض متأخرین کے کلام میں اس کی تصریح ہے۔ اور غیر اللہ کو قدیم ماننا اور قدیم یا واجب لذاتہ کے متعدد ہونے کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے۔ چنانچہ نصاریٰ تین قدماء کو ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیے گئے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ۔ تو ان لوگوں کا کیا حال ہوگا، جو سات یا آٹھ یا اس سے زیادہ قدماء کو ثابت کرتے ہیں۔

عین اور غیر کا مطلب:

عین کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے مفہوم میں متحد ہونا اور غیر کا مطلب دو چیزوں کے مفہوم میں انفکاک (جدا ہو) ممکن ہونا، تو یہاں دونوں سے مطلب یہ ہے کہ صفات باری نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔

معزلہ کے استدلال کے جواب کی توضیح:

معزلہ کا کہنا یہ تھا کہ صفات قدیمہ کو ثابت ماننے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم آئے گا۔ ان کی یہ بات درست نہیں۔ اس لیے کہ تعدد اور متکثر کا مدار تغایر پر ہے، جب دو چیزوں میں تغایر اور غیریت ہوگی تب ان کو متعدد اور متکثر کہا جائے گا اور ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور ہم جن صفات کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت مانتے

ہیں نہ تو وہ ذات واجب تعالیٰ کے مغائر ہیں اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے مغایر ہیں، پس ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

(ج): اقا نیم کسے کہتے ہیں؟

اقا نیم جمع اقنوم بمعنی جوہر، ذات، اصل کے ہے۔ اور یہاں اقا نیم سے مراد تین چیزوں کا مجموعہ ہے: (۱) اب ”باپ“ (۲) ابن ”بیٹا“ (۳) مریم یا تو مریم کی جگہ روح القدس ہے عیسائیوں میں اس سلسلہ میں بہت سخت اختلاف رہا ہے، عقیدہ تثلیث کے سلسلے میں مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ثالث ثلاثہ تسلیم کرتے تھے؛ لیکن قرآن کریم میں باری تعالیٰ نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مریم کے بطن سے پیدا شدہ انسان اور اللہ کے سچے رسول ہیں۔

(معارف القرآن: ج ۲، ص ۶۱۸، عیسائیت کیا ہے: ۱۲)

اقا نیم ثلاثہ کی تعریف:

اقا نیم ثلاثہ: اب، ابن، روح / اب، ابن، مریم تینوں کے مجموعے کا نام ہے کہ ایک ہی ذات میں تینوں شامل ہیں اور ایک ذات تینوں کا مجموعہ ہے۔

نصاریٰ وجود، علم اور حیات کو کیا نام دیتے ہیں؟

نصاریٰ وجود کا نام اب (۲) اور علم کا نام ابن (۳) اور حیات کا نام روح القدس دیتے ہیں۔ ان تینوں کو اقا نیم ثلاثہ کہتے ہیں۔

فائدہ: ان تینوں کے درمیان اگرچہ وہ تغایر کی صراحت نہیں کی ہے، لیکن انہوں نے ایسی بات کہی ہے جس سے ان کے درمیان مغایرت لازم آتی ہے۔

وہ بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہا کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے جسم میں منتقل ہو گیا ہے اور انتقال کے لیے ایک منقول عنہ اور ایک منقول الیہ ہوتا ہے اور ان دونوں میں تغایر ہوتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اقنوم علم غیر ذات ہے اور غیر اللہ کو قدیم ماننا منافی توحید ہے اس لیے ان کی تکفیر کی جائے گی۔ (شمس الفوائد: ۱۵۴)

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۵)

شرح عقائد: ص ۳۸ عقد الفرائد: ص ۵۴-۵۵

وَلِصُعُوبَةِ هَذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَّاسِفَةُ إِلَى نَفِي الصِّفَاتِ
وَالْكَرَامِيَّةُ إِلَى نَفِي قَدَمِهَا وَالْأَشَاعِرَةُ إِلَى نَفِي غَيْرِيَّتِهَا وَعَيْنِيَّتِهَا فَإِنْ قِيلَ
هُدَا فِي الظَّاهِرِ رَفَعٌ لِلنَّقِيضِينَ وَفِي الْحَقِيقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ
الشَّيْءِ إِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْمَفْهُومُ مِنَ الْآخِرِ فَهُوَ غَيْرُهُ وَالْأَفْعَيْنَةُ وَلَا يَتَّصَرُّ
بَيْنَهُمَا وَاسْطَةً۔

- (الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب): صفات باری کے مسئلے میں معتزلہ،
فلاسفہ، کرامیہ اور اشاعرہ کے مذاہب کی واضح تشریح کریں۔
(ج): اور پیش کردہ اشکال کو اس طرح سمجھا کر لکھیں کہ عبارت حل ہو جائے۔
(د): نیز عینیت اور غیریت کا مفہوم متعین کر کے بھی تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف
اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیر ذات اور عین
ذات ہونے کی طرف گئے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ توبہ ظاہر ارتقاع نقیضین اور باطن
اجتماع نقیضین ہے۔ اس لیے کہ ایک شے کا مفہوم اور بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا
غیر ہے، ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

(ب): صفات باری کے مسئلے میں فرق باطلہ اور اشاعرہ کے مذاہب کی واضح تشریح:

صفات باری کے سلسلہ میں فرق باطلہ اور اہل السنۃ والجماعۃ میں سے اشاعرہ کے
مذاہب درج ذیل ہیں۔

(۱) معتزلہ اور فلاسفہ کا مذہب: یہ ہے کہ صفات باری کو ثبات مانا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ حادث ہوں گی یا قدیم؟ پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا جو محال ہے اور دوسری صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے، اس لیے انہوں نے صفات کے ثبوت کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے الگ سے کوئی صفت نہیں ہے۔

(۲) کرامیہ کا مذہب: یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے صفت تو ثابت ہے، لیکن قدیم نہیں ہے، بلکہ حادث ہے، اس لیے کہ قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور کرامیہ کے یہاں باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام منافی توحید نہیں ہے، بلکہ جائز ہے۔

(۳) اشاعرہ کا مذہب: جو کہ حق جماعت ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث میں ہونا لازم آتا ہے، اس لیے صفات کو قدیم کہا ہے۔ پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا اعتراض وارد ہوا تو اس اعتراض سے بچنے کے لیے متقدمین نے یہ کہا کہ یہ صفات قدیمہ باری تعالیٰ کی نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ اور متاخرین میں سے بعض نے یہ کہا ہے کہ یہ غیر ذات ہیں اور غیر ذات باری کا قدیم ہونا مطلقاً منافی توحید نہیں ہے، بلکہ تعدد ذات قدیمہ منافی توحید ہے۔ تعدد صفات قدیمہ منافی توحید نہیں ہے۔ (الفرائد البہیہ: ۳۱۰۔ بیان الفوائد: ۲۱۷۔ شمس الفوائد: ۱۵۷)

(ج): عبارت میں پیش کردہ اشکال کی توضیح:

اشکال کی بنیاد عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔

اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ ارتفاع نقیضین ہے، کیونکہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ وہ اس طرح کہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے، ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، لہذا ایک دوسرے کی نقیض ہوئے۔ بظاہر مصنف کے قول سے دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتفاع نقیضین ہے، جو محال ہے۔

اور حقیقت میں یہ اجتماع نقیضین ہے، اس لیے کہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے، لہذا جب مصنف نے کہا کہ یہ صفات عین ذات نہیں، تو معلوم ہوا

کہ غیر ذات ہیں اور جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں تو جب عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا تو یہ اجتماع نقیضین ہوا جو کہ محال ہے۔

عینیت اور غیریت کے مفہوم کی تعیین:

(۱) غیریت کے معنی یہ ہیں کہ دو چیزوں میں سے ایک کا وجود بغیر دوسرے کے پایا جاسکتا ہو۔ یعنی ان دونوں میں انفکاک اور زوال ممکن ہو۔

(۲) اور عینیت کے معنی یہ ہیں کہ دو چیزوں کے مفہوم میں اتحاد ہو۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۶)

شرح عقائد: ص ۲۸ / عقد الفرائد: ص ۵۴-۵۵

فَإِنْ قِيلَ هَذَا فِي الظَّاهِرِ رَفَعٌ لِلنَّقِيضَيْنِ وَفِي الْحَقِيقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الشَّيْءِ إِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْمَفْهُومُ مِنَ الْآخِرِ فَهُوَ غَيْرُهُ وَالْأَفْعَيْنَةُ وَلَا يَتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ قُلْنَا قَدْ فَسَّرُوا الْغَيْرِيَّةَ بِكَوْنِ الْمَوْجُودَيْنِ بِحَيْثُ يُقَدَّرُ وَيَتَصَوَّرُ وَجُودُ أَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ الْآخِرِ أَيْ يُسَكَّنُ الْإِنْفِكَاكُ بَيْنَهُمَا وَالْعَيْنِيَّةَ بِاتِّحَادِ الْمَفْهُومِ بِلَاتَفَاوُتٍ أَصْلًا فَلَا يَكُونَانِ نَقِيضَيْنِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): ہذا کا مشارالیه تحریر کرنے کے بعد اعتراض اور جواب کی اچھی طرح وضاحت کریں تاکہ دونوں کا منشاء معلوم ہو جائے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ ظاہر میں ارتفاح نقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع نقیضین ہے اس لیے کہ ایک شیء کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے

ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان کسی واسطہ کا تصور نہیں کیا جاتا۔ ہم جواب دیں گے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر کی ہے دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کہ دونوں میں سے ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ کیا جاسکے یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر کی ہے دو چیزوں کے مفہوم کے بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ لہذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوئے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے گا۔

(ب): هذا كما مشار اليه:

هذا أي نفى الغيرية والعينية۔

عبارت میں ذکر کردہ اعتراض و جواب کی توضیح:

اعتراض کی تقریر اس سے پہلے آنے والے سوال میں ملاحظہ فرمائیں۔

جوات کی تقریر:

یہ ہے کہ ارتقاع نقیضین اور اجتماع نقیضین اس وقت محال ہے جبکہ ایک ہی اعتبار سے ہو اور یہاں دو اعتبار سے ہے عینیت کی نفی کسی اور اعتبار سے ہے اور غیریت کی نفی کسی اور اعتبار سے ہے، مثلاً صفات اور ذات باری میں غیریت نہیں ہے اس لیے کہ ذات باری کا وجود بغیر ان صفات کے ممکن نہیں ہے؛ کیونکہ دونوں ازلی ہیں اور دونوں کا عدم اور زوال محال ہے اور جب غیریت نہیں تو لا غیر ہوں گی اور چونکہ واجب الوجود کا مفہوم وہ نہیں ہے جو صفات مثلاً علم و قدرت کا مفہوم ہے تو معلوم ہوا کہ صفات اور ذات باری میں عینیت نہیں ہے اور جب عینیت نہیں تو لا عین ہوگی تو خلاصہ یہ نکلا کہ یہ صفات لا غیر ہیں وجود کے اعتبار سے اور لا عین ہیں مفہوم کے اعتبار سے اور جب اعتبارات بدل گئے تو ارتقاع و اجتماع نقیضین نہیں پایا گیا، لہذا معلوم ہوا کہ ایسی دو شئی کے درمیان ارتقاع نقیضین اور اجتماع نقیضین محال نہیں ہے، جس کے مفہوم میں تغائر ہو اور وجود میں اتحاد ہو اسی طرح صفات باری ہیں کہ آپس میں ان میں غیریت نہیں ہے اس لیے کہ ایک صفت کا وجود بغیر دوسری صفت کے ممکن نہیں ہے، کیونکہ تمام صفات ازلی ہیں ایک کا دوسرے سے انفکاک ممکن نہیں ہے اور چونکہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے اس لیے ان میں عینیت بھی نہ ہوگی۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۷)

شرح عقائد: ص ۵۰ / عقد الفرائد: ص ۵۶-۵۷

فَان قِيْلَ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ مُرَادُهُمْ اَنَّهَا لَاهُوَ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ
وَلَا غَيْرُهُ بِحَسَبِ الْوُجُوْدِ كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمَحْمُولَاتِ بِالنِّسْبَةِ
مَوْضُوْعَاتِيْهَا فَاِنَّهُ يُشْتَرَطُ الْاِتِّحَادُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الْوُجُوْدِ لِيَصِحَّ الْحَمْلُ
وَالْتَغَايُرُ بِحَسَبِ الْمَفْهُومِ لِيُفَيْدَ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْاِنْسَانَ كَاتِبٌ بِخِلَافِ
قَوْلِنَا الْاِنْسَانَ حَجْرٌ فَاِنَّهُ لَا يَصِحُّ وَقَوْلِنَا الْاِنْسَانَ اِنْسَانٌ فَاِنَّهُ لَا يُفَيْدُ
قُلْنَا لِاَنَّ هَذَا اِنَّمَا يَصِحُّ فِي مِثْلِ الْعَالِمِ وَالْقَادِرِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الذَّاتِ لَا
مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ مَعَ اَنَّ الْكَلَامَ فِيْهِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): عبارت کا متن سے تعلق بیان کرتے ہوئے توجیہ اور جواب کی وضاحت
کیجئے کہ (الانسان حجر) کیوں صحیح نہیں ہے؟ اور (الانسان انسان) کیوں مفید
نہیں ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ ”لا هو ولا غیرہ“ سے مشائخ کی مراد یہ
ہے کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات
نہیں ہیں، اس لیے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور
مفہوم کے اعتبار سے تغایر تاکہ حمل مفید ہو جیسا کہ ہمارے قول: الانسان كاتب میں برخلاف
ہمارے قول الانسان حجر کے کہ وہ صحیح نہیں اور (برخلاف) ہمارے قول الانسان انسان
کے کہ وہ مفید نہیں، ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست
ہے علم و قدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں، حالانکہ کلام اسی کے بارے میں ہے۔

(ب): عبارت کا متن سے (تعلق) جوڑ:

ماثل میں یہ بتایا تھا کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات باری میں لائین اور لاغیر کی نسبت ہے، اس پر ارتقاغ نقیضین اور اجتماع نقیضین کا اعتراض وارد ہوا تو بعض لوگوں نے اشاعرہ کی جانب سے جواب دینے کی کوشش کی، جس کو شارح یہاں سے ذکر کریں گے۔

توجیہ کی توضیح:

صاحبِ مواقف نے اشاعرہ کے قول لاہو ولاغیرہ کی جو تشریح بیان کی ہے کہ جس سے ارتقاغ نقیضین اور اجتماع نقیضین کے لزوم کا اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، وہ توجیہ یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لیے موضوع ہوتی ہے اور موضوع و محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا مصداق ایک ہی ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متغائر ہونا ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو جیسے زید کاتب اس میں زید موضوع اور کاتب محمول ہے اور یہ دونوں مفہوم میں ایک دوسرے کے متغائر ہیں۔ زید کا مفہوم اور ہے اور کاتب کا مفہوم اور ہے، لیکن وجود میں دونوں ایک ہیں، تو چونکہ صفات اور ذات باری دونوں مفہوم کے اعتبار سے متغائر ہیں، اس لیے لائین کی نسبت ہوگی، اور وجود کے اعتبار سے ایک ہی ہیں، اس لیے لاغیر کی نسبت ہوگی۔

تو صاحبِ مواقف کا کہنا یہ ہے کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اشاعرہ کی مراد (لاہو ولاغیرہ) سے یہ ہو کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں، بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں، بلکہ عین ہیں، جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابل میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتقاغ نقیضین لازم آئے گا اور نہ اجتماع نقیضین۔

جواب (تردید) کی توضیح:

صاحبِ مواقف نے جو توجیہ بیان کی ہے، شارح اس کی تردید (جواب) دیتے ہوئے

فرمایا کہ علم، قدرت، سمع و بصر وغیرہ صفات ہیں جو ذات پر محمول نہیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ اللہ علم، یا اللہ قدرت نہیں کہا جاتا بلکہ ذات واجب پر محمول اسماء صفات عالم، قادر، سمیع و بصیر وغیرہ ہوتے ہیں۔ جو صفات سے مشتق ہیں، لہذا مذکورہ توجیہ اسماء صفات عالم، قادر وغیرہ کے بارے میں تو درست ہوگی۔ صفات یعنی علم و قدرت وغیرہ کے بارے میں یہ توجیہ درست نہیں ہوگی، حالانکہ اشاعرہ کا قول وہی لاهو ولا غیرہ صفات کے بارے میں ہے نہ کہ اسماء صفات کے بارے میں۔ (بیان الفوائد: ۲۲۵-۲۲۶-بیہ: ۳۲۱)

الإنسان حجر صحیح نہ ہونے اور الإنسان انسان مفید نہ ہونے کی وجہ:

حاصل کے صحیح ہونے کے لیے دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) اتحاد فی الوجود (۲) تغایر فی المفہوم۔

الإنسان حجر کہنا اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اس میں پہلی شرط مفقود ہے، کیونکہ وجود خار کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد نہیں ہے اور اسی طرح الإنسان انسان کہنا بھی صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں دوسری شرط مفقود ہے، کیونکہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ (شمس الفوائد: ۱۶۵)

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۸)

شرح عقائد: ص ۵۲ عقد الفرائد: ص ۵۸

وَالسَّمْعُ وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالسَّمُوعَاتِ وَالْبَصَرُ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْبُصْرَاتِ فَتُدْرِكُ بِهِمَا إِدْرَاكَ تَامًّا لَا عَلَى سَبِيلِ التَّخِيلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأَثُّرِ حَاسَّةٍ وَوُضُوعٍ هَوَاءٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِهَا قَدَمُ الْمَسْمُوعَاتِ وَالْبُصْرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قَدَمُ الْمَعْلُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ لِأَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں!

(ب): تخیل اور توہم کی تعریف کرنے کے بعد مذکورہ عبارت کی مکمل تشریح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور (چوتھی صفت) سمع ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہے اور (پانچویں صفت) بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے پس ان دونوں (قوتوں) کے ذریعہ انکشاف تام ہوتا ہے نہ خیال اور وہم کے طریقہ پر اور نہ حاسہ بصر کے متاثر ہونے اور نہ (حاسہ سمع میں) ہوا پہنچنے کے واسطے سے اور ان دونوں قوتوں کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لیے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

(ب): تخیل اور توہم کی تعریف:

(۱) تخیل کہتے ہیں ان صورتوں کے ادراک کو جو خیال میں جمع ہوتی ہیں۔

التخیل هو ادراک الصورة المخزونة فی الخیال۔

(۲) توہم کہتے ہیں اس ادراک کو جو وہم کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ التوہم

هو ادراک المعانی الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فی المحسوسات۔

(الفراند البہیہ: ۳۲۸۔ نبراس: ۱۳۶)

مذکورہ عبارت کی مکمل تشریح:

باری تعالیٰ 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 ادراک تام ہوتا ہے۔

برخلاف انسانوں کے کہ ان کی سمع اور بصر خراب بھی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح انسانوں کی سمع

سے مسموعات کا علم اس وقت ہوگا جب ہوائے متکلیف کان کے پردہ تک پہنچے اور سمع ہوا سے

متاثر ہو اسی طرح بصر کی شعاعیں 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 لہذا 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 لہذا جب تعلق حادث ہے تو ان کے نتیجہ میں جو مسموعات اور مبصرات پیدا ہوں گے وہ بھی حادث ہوں گے۔ (شمس الفوائد: ۱۶۸)

سوال نمبر ۰۰۰ (۷۹)

شرح العقائد: ص ۵۲ عقد الفرائد: ص ۵۸

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيئَةُ وَهَبَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوَجِبُ تَخْصِيصَ أَحَدِ الْمَقْدُورَيْنِ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتِوَائِي نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَكَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوعِ وَفِيهَا ذِكْرُ تَنْبِيهِ عَلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَشِيئَةَ قَدِيمَةٌ وَالْإِرَادَةُ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب): مطلب لکھتے ہوئے قدرت، ارادہ اور علم کے مابین فرق کو واضح کیجئے اور بتائیے کہ زاعم کون ہے؟ نیز فیما ذکر سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں اور بتائیے کہ صفات حقیقیہ کتنے ہیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو مقدورین میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونے کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے قدرت کی نسبت کے سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے باوجود اور اس چیز میں جو ذکر کیا گیا ہے ان لوگوں کی تردید پر تشبیہ ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

(ب): مطلب العبارة المذكورة مع الفرق بين القدرة والارادة والعلم:

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

زاعم سے کون مراد ہے؟

یہاں زاعم سے فرقہ کرامیہ مراد ہے۔

وفیما ذکر سے مصنف نے کیا کہنا چاہتے ہیں؟

شارح فیما ذکر سے مصنف کے قول ولہ صفات ازلیة قائمة بذاتہ فرمانے میں دو باتوں پر تنبیہ کی ہے: (۱) ایک یہ کہ وہ تمام صفات ازلی قدیم ہیں۔ (۲) دوسری یہ کہ وہ تمام صفات اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، لہذا وہ صفات حقیقی ہیں۔ پھر ان صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے ارادہ اور مشیت بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں صفات قدیم ہیں اور دونوں ایک ہی صفت ہیں۔ نیز یہ کہ ارادہ صفت حقیقی ہے۔

ارادہ اور مشیت کو قدیم کہنے سے کرامیہ کی تردید ہوگئی، جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور یہ 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 دونوں قدیم ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

صفات حقیقیہ کتنے ہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ میں سے بعض نے صفات حقیقیہ کی تعداد سات بتائی ہے: (۱) علم (۲) حیات (۳) ارادہ (۴) قدرت (۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام اور بعض نے آٹھ بتائی ہے اور وہ (۸) تکوین ہے۔ (بیان الفوائد: ۲۱۶- شمس الفوائد: ۱۷۴)

جیسا کہ شاعر کا قول ہے

موصوف رب ہے علم سے قدرت بھی تام ہے
سمع و بصر حیات ارادہ کلام ہے

(شرح بدء الامالی: ۳۸۹/۲)

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۰)

شرح عقائد: ص ۵۳ / عقد الفرائد: ص ۵۸-۵۹

وَالْفِعْلُ وَالتَّخْلِيْقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةِ اَزَلِيَّةِ تُسْسَى بِالتَّكْوِيْنِ وَسَيَجِيئُ تَحْقِيْقُهُ وَعَدَلٌ عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لِشُبُوْحِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَخْلُوْقِ وَالتَّرْزِيْقِ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَخْصُوْصٌ صَرَخَ بِهِ اِسْاَرَةً اِلَى اَنْ مِثْلَ التَّخْلِيْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالاِحْيَاءِ وَالاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا اُسْنَدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَكُلُّ مِنْهُمَا رَاجِعٌ اِلَى صِفَةِ حَقِيْقَةِ اَزَلِيَّةِ قَائِبَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِيْنُ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلاَفْعَالِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): فعل، تخلیق اور ترزیق کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے مرادى معنی لکھئے اور

لا کما زعم سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں، نیز صفات ذات اور صفات افعال کے

مرادى معنی بیان کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: 'اور (صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے) فعل اور تخلیق ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظ خلق سے اس کا زیادہ تر استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور ترزلیق بھی ہے یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لیے کی ہے تخلیق، تصویر، ترزلیق، احیاء اور اماتت وغیرہ جیسے افعال جن کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے سب کا حاصل ایک ایسی حقیقی ازلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ صفت تکوین ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب امور اضافیہ ہیں اور صفات افعال ہیں۔

(ب): فعل، تخلیق اور ترزلیق کی لغوی اور مرادی معنی:

(۱) فعل: بمعنی کرنا اور بنانا۔

(۲) تخلیق: بمعنی (ایک قسم کی خوشبو) لگانا۔

(۳) ترزلیق: بمعنی رزق دینا۔

فعل اور تخلیق سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے، جس کو تکوین کہا جاتا ہے۔ تکوین کے معنی ایجاد کے ہیں اب اگر ایجاد رزق کا ہو تو اس تکوین کو ترزلیق کہتے ہیں اور اگر ایجاد کا تعلق صورت سے ہو تو اسے تصویر کہتے ہیں اور حیات کے ساتھ ہو تو اسے احیاء کہتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ پس ترزلیق، تصویر، احیاء وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہی ہے، تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص خاص نام ہوتے ہیں۔

لاکما یزعم سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں؟

عبارت ہذا سے شیخ ابوالحسن اشعری اور مصنف کے درمیان صفت تکوین کے سلسلہ میں ایک اختلاف کو بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابوالحسن اشعری کے نزدیک تکوین کوئی حقیقی صفت نہیں، بلکہ ایک امراضانی اور اعتباری ہے اور صفات ذات میں سے نہیں ہے، بلکہ صفات

افعال میں سے ہے، اسی بنیاد پر ان کے نزدیک صفاتِ حقیقیہ کی تعداد سات ہے۔ اور مصنفؒ جو کہ ماتریدی ہیں ان کے نزدیک تکوین صفتِ حقیقیہ میں سے ہے، جیسا کہ علم، حیات وغیرہ۔ اور یہ صفات ذات میں سے ہے، اس لیے ان کے نزدیک صفاتِ حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے اور ہم آٹھوں کو اس سے پہلے آنے والے سوال کے ماتحت ذکر کر چکے ہیں۔

صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال کے مراد:

(۱) صفاتِ ذات سے وہ صفات مراد ہیں جن کی ذاتِ باری سے نفی کرنا موجب نقص ہو مثلاً علم و قدرت وغیرہ جیسا کہ علم کی نفی جہل کو اور قدرت کی نفی عجز کو مستلزم ہے اور جہل و عجز دونوں از قبیل نقائص ہیں۔

(۲) صفاتِ افعال سے مراد وہ صفات ہیں جن کی نفی کرنا ذاتِ باری سے موجب نقص نہ ہو جیسے: اعزاز، اذلال، اغناء وغیرہ ہیں۔

(بیان الفوائد: ۲۳۳- بیہ: ۳۳۴-۳۳۵)

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۱)

شرح عقائد: ص ۵۳ عقد الفرائد: ص ۵۹

وَالكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنِّظْمِ الْمُسْتَسِي بِالْقُرْآنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْحُرُوفِ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ يَأْمُرُ وَيَنْهَى وَيُخْبِرُ يَجِدُ فِي نَفْسِهِ مَعْنَى ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ أَوْ الْكِتَابَةِ أَوْ الْإِشَارَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ إِذْ قَدْ يُخْبِرُ الْإِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): کلام کے لغوی معنی بیان کرتے ہوئے بتائیے کہ کلام صفاتِ باری میں سے ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو پھر معتزلہ کیوں انکار کرتے ہیں، آپ اس کی واضح تشریح کیجیے۔

(ج): نیز کلام صفاتِ باری ہونے پر اگر کوئی دلیل ہو تو آپ اس کو تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور (آٹھویں صفت) کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے، جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لیے کہ ہر وہ شخص جو امر و نہی کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے، پھر اس کو لفظ کے ذریعے یا کتابت کے ذریعہ یا اشارہ کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے، کیونکہ انسان کبھی ایسی بات کی خبر دیتا ہے، جس کا اسے علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے۔

(ب): کلام کے لغوی معنی:

کلام کے معنی: بات، باتیں، گفتگو، اقوال۔

اگر کلام صفاتِ باری میں سے ہے تو پھر معتزلہ کیوں انکار کرتے ہیں اس کی وجہ:

کلام صفاتِ باری میں سے ہے، لیکن معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں کلام سے یہ نظم متلو سمجھا جاتا ہے، جس کا نام قرآن ہے اور جو ان حروف و اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے جو حروف و اصوات، اعراض کے قبیل سے ہیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ حوادث اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں بن سکتے، اسی بناء پر معتزلہ نے کہ جن کے نزدیک کلام صرف یہی کلام لفظی ہے، اس لیے انہوں نے کلام کے صفتِ باری ہونے کا انکار کر دیا۔

(ج): کلام کے صفتِ باری ہونے پر دلیل:

یہاں کلام سے مراد کلامِ نفسی ہے اور یہ ذاتِ باری کی صفات میں سے ایک صفت ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کلام لفظی کبھی بصیغہ امر کبھی بصیغہ نہی اور کبھی بصیغہ خبر ہوتا ہے، ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے سے پہلے اپنے دل میں ایک معنی اور ایک کیفیت موجود پاتا ہے، اسی مضمرا اور دل میں پوشیدہ معنی اور کیفیت کا نام کلامِ نفسی ہے، جس کا اظہار کبھی کبھی وہ عبارت اور الفاظ کے ذریعہ، کبھی کتابت کے ذریعہ اور کبھی اشارہ کے ذریعہ کرتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۲)

شرح عقائد: ص ۵۵ عقد الفرائد: ص ۶۰

(وَهُوَ) أَىَ اللّٰهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ ضَرُورَةٌ اِمْتِنَاعِ اثْبَاتِ الْمَشْتَقِ لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ قِيَامٍ مَاخِذِ الْاِشْتِقَاقِ بِهِ (ازلیہ) ضَرُورَةٌ اِمْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ الْخ

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): تمام مسائل اور دلائل کی تشریح کرتے ہوئے اختلاف کی نشاندہی کیجیے اور بتائیے کہ پہلے مسئلہ میں کس فرقے کی تردید ہے؟ اور ”لیس من جنس الحروف الخ“ سے کن لوگوں کی تردید مقصود ہے؟ جو لکھیے کتاب کی روشنی میں لکھئے اور ”بحسب الفطرة“ سے کیا مراد ہے؟ اس کو بھی واضح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

عبارت با اعراب اور ترجمہ کو اس سے پہلے گزرے ہوئے سوال میں مکمل ملاحظہ فرمائیں۔

(ب): تمام مسائل اور دلائل کی تشریح مع اختلاف کی نشان دہی:

عبارت مذکورہ میں تین مسائل پیش کیے گئے ہیں: (۱) ایک تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور صفت کلام اس کے لیے ثابت ہے (۲) دوسرا یہ ہے کہ صفت کلام جو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے وہ ازلی اور قدیم ہے (۳) تیسرا یہ ہے کہ صفت کلام حروف و اصوات کے قبیل سے نہیں ہے۔

پہلے مسئلہ کی دلیل: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس میں کسی قسم کا کوئی شک و شبہ نہیں ہے، اس لیے کہ وہ بالا جماع ثابت ہو چکا ہے۔ اب سنیے کہ متکلم یہ باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اور وہ اسماء مشتقہ میں سے ہے اور مشتق کے لیے ضروری ہے کہ اس کے لیے ما

خُذِ اسْتِثْقاق کو ثابت کیا جائے اور یہاں ماخُذِ اسْتِثْقاق کلام ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ صفت کلام بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔

دوسرے مسئلہ کی دلیل: یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صفت کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور جب وہ باری تعالیٰ کی صفات میں سے ہے تو ضرور بالضرور یہ دیکھنا پڑے گا کہ وہ قدیم بھی ہے اس لیے کہ اگر قدیم نہ ہو بلکہ حادث ہو تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔ اور مستلزم محال محال اور باطل ہے۔

تیسرے مسئلہ کی دلیل: یہ ہے کہ جو کلام حروف و اصوات سے مرکب ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے اس لیے کہ ایسے کلام کے تلفظ میں انقطاع ہوتا ہے یعنی ایک ہی مرتبہ میں سب کا تلفظ نہیں ہوتا ہے، بلکہ بعض بعض پر مشروط ہوتا ہے یعنی کسی بھی لفظ کو تلفظ کرنے میں حرف کو تلفظ کرنے کے بعد حرف ثانی کو تلفظ کرنا ممکن ہو سکتا ہے۔ ورنہ نہیں ایسا ہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور یہ سب حادث ہیں اور حادث کا قیام ذات باری کے ساتھ محال ہے۔

تردید: پہلے مسئلہ میں معتزلہ کی تردید ہے اور "لیس من جنس الحروف" سے کرامیہ اور حنابلہ کی تردید ہے۔

اور تینوں مذاہب کو ہم گزرے ہوئے سوال میں ذکر کر چکے ہیں۔

بحسب الفطرة سے کیا مراد ہے؟

یہاں بحسب الفطرة سے مراد وہ آفت ہے جو کہ پیدائشی طور پر ہو، جیسا کہ گونگا پن۔

الخلقۃ التي خلق علیہا المولود فی بطن امرء۔ (نبراس: ۱۴۱)

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۳)

شرح عقائد: ص ۵۵ / عقد الفرائد: ص ۶۰

وَهُوَ أَمْرٌ أَلَلَهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ، وَفِي هَذَا رَدٌّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهِ لَيْسَ صِفَةً لَهُ أَرْلِيَّةٌ، لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ ضَرُورَةً أَنَّهَا أَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوطَةٌ

حُدُوثُ بَعْضِهَا بِإِقْضَاءِ الْبَعْضِ، لِأَنَّ امْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحَرْفِ الثَّانِي
بِدُونِ إِقْضَاءِ الْحَرْفِ الْأَوَّلِ بَدِيهِيٌّ، وَفِي هَذَا رَدٌّ عَلَى الْحَنَابِلَةِ وَالْكَرَامِيَّةِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): کرامیہ اور حنابلہ کا مذہب نقل کریں، معتزلہ کے نزدیک ”انہ متکلم
بکلامہ ہو قائم بغیرہ“ کا مفہوم واضح کریں۔

(ج): کلام کا علم اور ارادہ کے مغایر ہونا ثابت کریں۔ نیز کلام نفسی اور لفظی میں
فرق بھی واضح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کے سبب جو ان کی صفت ہے۔ اور اس میں معتزلہ کی
تردید ہے اس لیے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے
علاوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت ازلی ہے۔ حروف اور اصوات کی
جنس سے نہیں ہے؛ کیونکہ حروف و اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا
دوسرے بعض کے ساتھ مشروط ہے؛ کیونکہ حرفِ اول کے ختم ہوئے بغیر حرفِ ثانی کے تلفظ
محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے۔

(ب): کرامیہ اور حنابلہ کا مذہب:

کرامیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں اللہ تعالیٰ کے کلام کو عرض اور حروف
اصوات کی جنس سے مانتے ہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ کرامیہ حروف و اصوات کی جنس
سے مانتے ہوئے اس کو حادث کہتے ہیں اور حنابلہ حروف و اصوات کی جنس سے ہونے کے
باوجود قدیم کہتے ہیں۔

معتزلہ ”حيث انّه متكلم الخ“ سے کیا کہنا چاہتے ہیں؟ اس کی توضیح:

معتزلہ مذکورہ بالا عبارت سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے لیکن کلام اس کی

صفت نہیں ہے، بلکہ اس کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام کا موجد ہے اور اس کو پیدا کرتا ہے جبریل یا لوح محفوظ میں یا محمدؐ کی زبان پر جو کہ غیر اللہ ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور اسی غیر اللہ کی صفت ہیں۔

(ج): صفت کلام اور علم و ارادہ کے مابین مغائر ہونے کا ثبوت:

اصل میں یہ ان لوگوں کے ایک سوال کا جواب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام مستقل کوئی صفت نہیں ہے، بلکہ وہ بعینہ علم و ارادہ ہے۔

تو شارح اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صفت کلام یعنی کلام نفسی وہ مستقل صفت ہے نہ کہ علم و ارادہ میں سے ہے۔ غیر علم تو اس لیے کہ انسان کبھی بغیر علم کے بھی خبر دے دیتا ہے جیسا کہ کسی کی آمد کے بارے میں خبر دیتا ہے، حالانکہ وہ ابھی آیا ہی نہیں۔ ایسا ہی غیر ارادہ تو اس لیے کہ انسان کبھی ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ ہی نہیں رکھتا ہے، جیسا کہ اپنے نافرمان غلام کو کسی کی ملامت پر کسی چیز کو کرنے کے لیے حکم دینا اس لیے نہیں کہ وہ اس کو انجام دے، بلکہ اس کی نافرمانی کو ملامت کرنے والے پر ظاہر کرنے کے لیے تو اس سے معلوم ہوا کہ صفت کلام علم و ارادہ کے مغائر مستقل صفت ہے نہ کہ ان دونوں کے اندر داخل ہے۔

کلام نفسی اور لفظی میں فرق:

دونوں میں فرق یہ ہے کہ کلام لفظی تو وہ ہے جو کلام نفسی کے مقابل ہو یعنی جب آدمی بول دے یا لکھ دے یا اشارہ کر دے تو یہ کلام لفظی ہے۔

اور کلام نفسی وہ کلام ہے جو کہ بولنے سے پہلے آدمی اپنے دل و دماغ میں جس مضمون کو حاضر کرتا ہے اور سوچتا ہے اس کو کلام نفسی کہتے ہیں۔

دوسرا یہ کہ کلام کا اطلاق کلام نفسی پر حقیقت ہے اور کلام لفظی پر مجاز ہے۔

تیسرا یہ ہے کہ کلام لفظی تو ظاہراً آلات و اسباب کی طرف محتاج ہوتا ہے بخلاف کلام نفسی کے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۴)

شرح عقائد: ص ۵۵ عقد الفرائد: ص ۶۰

وَهُوَ أَيْ الْكَلَامُ صِفَةٌ مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ وَالْآفَةُ الَّتِي هِيَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ
 الْأَلَاتِ (أَمَّا بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِي الْخُرُسِ أَوْ بِحَسَبِ ضَعْفِهَا وَعَدَمِ
 بُلُوغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطَّفُولِيَّةِ) فَإِنَّ قِيلَ هَذَا إِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ
 اللَّفْظِيِّ دُونَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ إِذِ السُّكُوتُ وَالْخُرُسُ إِنَّمَا يَنَافِي التَّلَفُّظَ قُلْنَا
 الْمُرَادُ السُّكُوتُ وَالْآفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بِأَنَّ لَا يُدْبِرُ فِي نَفْسِهِ التَّكَلُّمَ
 أَوْ لَا يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ فَكَمَا أَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيًّا وَنَفْسِيًّا فَكَذَا ضِدُّهُ أَعْنِي
 السُّكُوتَ وَالْخُرُسَ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): اور عبارت کی مکمل وضاحت کرتے ہوئے مذکورہ اشکال و جواب کو اچھی طرح سمجھائیے۔

(ج): ظاہری اور باطنی سکوت و آفت کی تعریف کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے، جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگے پن میں (ہوتا ہے) یا آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے، پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے، کلام نفسی پر نہیں، اس لیے کہ سکوت اور خرس صرف تلفظ کے منافی ہے ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت و آفت ہیں، بایں طور کہ دل میں تکلم کا سوچ بچار نہ کرے یا

اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

(ب): عبارت کی مکمل توضیح:

مصنف عبارت مذکورہ میں کلام جو کہ باری تعالیٰ کی صفت ہے اس کی مزید توضیح و تعارف پیش کر رہے ہیں کہ کلام باری تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے۔ یہاں سکوت و آفت سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص اس کو کلام پر قدرت ہے، لیکن کلام نہیں کرتا تو اس کو سکوت سے تعبیر کرتے ہیں اور اگر کلام پر قدرت نہ ہو جیسے گونگا ہونا تو اس کو آفت کہتے ہیں، پھر قدرت نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں:

(۱) آلات و اسباب کے ہوتے ہوئے صلاحیت کا نہ ہونا، جیسے گونگا زبان اور حرکت میں لانے والے پٹھے کے ہوتے ہوئے بھی بول نہیں پاتا۔

(۲) آلات و اسباب تو ہیں اور اس میں صلاحیت بھی ہے، لیکن استعمال پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے طاقت نہیں ہے جیسے: بچہ۔

عبارت میں پیش کردہ اعتراض کی توضیح:

مذکورہ اعتراض صفت کلام کو سکوت و آفت کی ضد قرار دینے پر ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتن کا یہ فرمانا کہ کلام ایسی صفت ہے جو سکوت و آفت کے منافی ہے یہ صحیح نہیں۔ اس لیے کہ یہ تعریف کلام لفظی پر صادق آتی ہے، نہ کہ کلام نفسی پر، کیونکہ سکوت و آفت کی ضد تکلم اور تلفظ ہے یعنی زبان سے کلام کرنا اور ظاہر ہے کہ زبان سے جو کلام ہوتا ہے وہ کلام لفظی ہوتا ہے نہ کہ نفسی۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفت کلام نفسی ہے نہ کہ کلام لفظی۔ پس جو کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کو سکوت و آفت کی قرار دینا کیسے صحیح ہوگا۔

مذکورہ اعتراض کا جواب ملاحظہ فرمائیں:

جواب کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں: (۱) لفظی (۲) اور نفسی۔ اسی طرح اس کی ضد سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری اور باطنی۔ اور جو معنی سکوت و

آفت کے بیان کیے گئے ہیں وہ سکوتِ ظاہر اور آفتِ ظاہری کے ہیں۔
 اور سکوتِ باطنی یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے دل میں تدبیر ہی نہ کرے یعنی کلام کو ترتیب نہ
 دے اور آفتِ باطنی یہ ہے کہ آدمی کوئی بات دل میں سوچنے اور ترتیب دینے پر قادر ہی نہ ہو۔
 اور ماتن نے کلام کو جس سکوت و آفت کی ضد قرار دیا ہے اس سے مراد باطنی سکوت اور
 باطنی آفت ہے۔ اور اس کی ضد کلامِ نفسی ہے نہ کہ کلامِ لفظی۔ فلہذا الاشکال فیہ الآن۔
 (الفرائد السہیہ: ۳۴۲۔ بیان الفوائد: ۲۳۹)

(ج): سکوتِ ظاہری، سکوتِ باطنی و آفت کی تعریف:

(۱) سکوتِ ظاہری: کہتے ہیں تلفظ پر قدرت کے ہوتے ہوئے بھی قصداً و اختیاراً
 خاموش رہنا یعنی نہ بولنا۔

(۲) سکوتِ باطنی: کہتے ہیں ذہن میں کسی بھی مضمون کو تیار کرنے پر قدرت۔
 ہوتے ہوئے بھی قصداً اس کو ترتیب نہ دینا۔

(۳) آفت: آفت کہتے ہیں بولنے کے لیے آلات کا ساتھ نہ دینا، اگر ظاہر

یعنی زبان وغیرہ تو اس کو آفتِ ظاہری اور اگر وہ باطناً ہو تو وہ آفتِ باطنی ہے۔

(نوٹ): جاننا چاہیے کہ ان کے درمیان آپس میں کوئی نسبت پائی جاتی ہے:
 (۱) سکوتِ باطنی اور آفتِ باطنی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے (۲) اور سکوتِ
 ظاہری اور آفتِ ظاہری کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے (۳) اور سکوتِ ظاہری اور سکوتِ
 باطنی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے (۴) سکوتِ باطنی اور آفتِ ظاہری۔
 درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ (حاشیہ عقد الفرائد)

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۵)

شرح عقائد: ص ۵۵ عقد الفرائد: ص ۶۱

وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُتَكَلِّمٌ بِهَا أَمْرٌ وَنَاہٍ وَمُخْبِرٌ فَإِنْ قِيلَ الْأَمْرُ وَالتَّهْمُ بِلَا مَأْمُورٍ
 وَمَنْهِي سَفَهٌ وَعَبَثٌ وَالْإِخْبَارُ فِي الْأَزْلِ بِطَرِيقِ الْمُبْضِيِّ كِذْبٌ مَّحْضٌ يَجِبُ

تَنْزِيهِهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ قُلْنَا إِنْ لَمْ نَجْعَلْ كَلَامَهُ فِي الْأَزْلِ أَمْرًا وَنَهْيًا وَخَبْرًا
فَلَا إِشْكَالَ وَإِنْ جَعَلْنَاهُ فَالْأَمْرُ فِي الْأَزْلِ لَا يَجَابُ تَحْصِيلِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي
وَقْتِ وَجُودِ الْمَأْمُورِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب بیان کیجیے۔

(ب): پھر کلام لفظی اور کلام نفسی کی وضاحت کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہیں آمر اور ناہی اور مخبر ہیں۔ پھر اگر کہا جائے کہ
امر اور نہی بغیر مامور اور منہی کے سفاہت اور جہالت ہے اور ازل میں بصیغہ ماضی خبر دینا
کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک اور منزہ سمجھنا واجب ہے تو ہم جواب دیں گے کہ
اگر ہم ازل میں کلام الہی کو امر، نہی اور خبر نہ قرار دیں تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ہم اسے
(امر، نہی اور خبر) قرار دیں تو ازل میں امر شخص مامور کے وجود کے وقت میں فعل مامور بہ کو
انجام دینا واجب کرنے کے لیے ہے۔

عبارت کا بوضاحت مطلب:

جمہور اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک کلام صفت واحدہ ہے اور امر، نہی، خبر اور استفہام

وغیرہ اسی کی مختلف اعتبار سے مختلف نام ہیں۔

شارح عبارت مذکورہ سے بعض اشاعرہ پر رد کر رہے ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں کہ کلام صرف

ایک ہی صفت نہیں، بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات ہیں: (۱) امر (۲) نہی (۳) خبر

(۴) استفہام (۵) اور نداء۔

تردید کی صورت یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے مگر نہ تو وہ کلی ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے

افراد اور جزئیات ہیں اور نہ وہ کلی ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے اجزاء ہوں اور جزئیات کثیرہ رکے

کی وجہ سے متکثر ہو۔ اور اس میں کثرت حقیقی ہو۔ بلکہ جس طرح جزئی حقیقی کے مختلف تعلقات ہو۔

ہیں، ان تعلقات کثیرہ کے سبب اس میں کثرتِ اعتباری ہوتی ہے، جیسا کہ کسی شخص کے مختلف اعتبار سے مختلف نام ہوتے ہیں، مثلاً زید حقیقت میں شخص واحد ہے، لیکن اس کو کاتب، تاجر، قاری وغیرہ صفات کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے، جبکہ وہ ان صفات کا حامل ہو، اسی طرح یہاں بھی۔

عبارت میں پیش کردہ دو اعتراض اور ان کے جواب:

شارح نے یہاں پر دو اعتراض (جو کہ اشاعرہ پر کیے گئے ہیں معتزلہ کی طرف سے) اور ان کے جوابات کو ذکر کیا ہے۔

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ اللہ کے کلام میں کہیں امر ہے اور کہیں نہی اور امر و نہی کے صحیح ہونے کے لیے مخاطب کا موجود ہونا ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ ازل میں اور کوئی نہیں تھا جس کو مخاطب قرار دیا جائے، پس اگر کلام صفتِ ازلیہ ہو تو اللہ تعالیٰ کا مخاطب کے بغیر امر و نہی کرنا لازم آئے گا اور یہ عبث اور جہالت ہے۔

اعتراض کا جواب:

جواب کی تقریر: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں امر و نہی اور خبر وغیرہ کے ساتھ متصف تھا یا نہیں، اس میں اہل السنۃ والجماعۃ کا اختلاف ہے۔

حضرت عبداللہ بن سعید القطان اور اشاعرہ کی ایک جماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں امر و نہی اور خبر وغیرہ کی جانب منقسم نہیں تھا، جیسا کہ شارح نے اس سے پہلے والے اعتراض کے جواب میں فرمایا تھا: أما فی الأزل فلا انقسام اصلاً۔

اور شیخ ابوالحسن اشعری وار جمہور اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام ازل میں بھی ان اقسام کے ساتھ متصف تھا۔

شارح نے دونوں مذہب کو جمع کر کے جواب دے رہے ہیں کہ اگر ہم پہلے مذہب (بعض کا قول) کو اختیار کریں تو کوئی اشکال ہے نہیں، لیکن اگر دوسرے مذہب (جمہور) کو اختیار کریں کہ کلام ازل میں امر و نہی وغیرہ کی جانب منقسم تھا تو اب یہ لازم آئے گا کہ مخاطب کے بغیر امر و نہی، عبث اور اور جہل ہے، ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اس کا خارج میں موجود ہونا ضروری

ہے، بلکہ امر کے علم میں اس کا موجود ہونا کافی ہے، جس کو موجود فی الذہن بھی کہتے ہیں، جیسا کہ ایک شخص اپنے مرض و وفات میں اپنے اس بیٹے کے لیے وصیت کرتا ہے جو کہ اس کی حاملہ بیوی کے رحم میں ہے، کہ اس کو ایسا کرنا ہے اور ایسا کرنا ہے، حالانکہ وہ (بچہ) خارج میں موجود نہیں ہے۔ ایسا ہی باری تعالیٰ کو ازل میں امر و نہی کرنا صحیح اور درست ہے۔ عیب اور محال نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے کلام میں بکثرت ماضی کے صیغوں سے خبر دی گئی ہے، جیسے: وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ۔ اِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَخِيهِ۔ اِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا۔ قَالَ مُوسَىٰ۔ قُلْنَا يَا آذَانَ الْقُرْنَيْنِ۔ ماضی کے لفظ کے ذریعہ دی ہوئی خبر صادق ہونے کے لیے ضروری ہے کہ خبر دینے سے پہلے اس کا وقوع ہو، جیسے کوئی آیا تو اس کے بارے میں کہے کہ جاء هو ورنہ یہ جملہ کہنا صریح جھوٹ ہے تو آیتوں میں جن چیزوں کے بارے میں خبر دی گئی ہے ازل میں وقوع نہیں تھا، بلکہ اس کے بعد وقوع ہوا ہے، پس اگر اللہ کا کلام ازل ہی ہو تو وقوع سے پہلے لفظ ماضی سے خبر دینا لازم آئے گا اور قبل الوقوع لفظ ماضی سے خبر دینا صریح جھوٹ ہے۔ تعالیٰ اللہ عن ذالک علواً کبیراً

مذکورہ اعتراض کا جواب، جس کو سوال میں ذکر نہیں کیا ہے:

جواب یہ ہے کہ اگر کلام الہی ازل میں بصورت ماضی ہو تو کذب لازم آتا ہے یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ باری تعالیٰ کا کلام زمانہ سے بری ہے، کیونکہ ازل میں باری تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے اور نہ حال ہے اور نہ مستقبل، بلکہ یہ سب ہمارے اعتبار سے ہیں اور جب وہاں کوئی زمانہ ہے ہی نہیں تو پھر کیسے کذب لازم نہیں آئے گا۔

تو اگر یہ کہا جائے کہ کلام الہی کا تعلق ازل میں زمانہ سے نہیں تھا، بلکہ ازل کے بعد ہوا ہے تو اس میں تغیر لازم آیا اور یہ ازلیت کے منافی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تغیر صفت کے اندر نہیں ہوا ہے، جو کہ ازلیت کے منافی ہو بلکہ اس کے متعلق میں ہوا ہے جو کہ ازلیت کے منافی نہیں ہے۔

(ب): کلام لفظی اور نفسی کی وضاحت:

کلام لفظی: وہ کلام ہے جو کہ کلام نفسی کے مقابل ہو یعنی جب آدمی بول دے یا لکھ دے یا اشارہ کر دے تو یہ کلام لفظی ہے۔

کلام نفسی: وہ کلام ہے جو کہ بولنے سے پہلے آدمی کے دل و دماغ میں جو مضمون آتا ہے وہی کلام نفسی ہے۔

اور کلام کا اطلاق کلام نفسی پر حقیقت ہے اور کلام لفظی پر مجاز ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۶)

شرح عقائد: ص ۵۷ عقد الفرائد: ص ۶۲

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَعَقَبَ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا ذَكَرَ
الْمَشَائِخُ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ
الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِئَلَّا يَسْتَبِقَ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْأَصْنَافِ
وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا وَعِنَادًا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے میں اختلاف علماء لکھ کر مذہب حق مدلل کریں۔

(ج): مصنف نے (القرآن) کے بعد (کلام اللہ) کا اضافہ کیوں فرمایا؟ (القرآن غیر مخلوق) کیوں نہیں کہا؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے، کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ قرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے۔ قرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے تاکہ

ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے، جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے۔

(ب): قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے میں علماء کا اختلاف:

قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے میں علماء کا اختلاف یہ ہے: کہ اس میں کئی گروہ ہیں۔ پہلا اہل السنۃ والجماعت: ان کا کہنا یہ ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قرآن کو جو کلام اللہ کہا جاتا ہے اس سے مراد کلامِ نفسی ہے اور یہ مخلوق نہیں ہے، اس لیے کہ مخلوق حادث ہے اگر قرآن کو مخلوق مانا جائے تو حادث ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ قدیم ہے اور قرآن کا اطلاق جس طرح عوام کے یہاں کلامِ لفظی پر ہوتا ہے اسی طرح علماء کے یہاں کلامِ نفسی پر ہوتا ہے۔

دوسرا حنابلہ: کہ وہ کلامِ لفظی و نفسی دونوں کو قدیم کہتے ہیں۔

تیسرا معتزلہ: کہ وہ کلامِ نفسی کا انکار کرتے ہیں اور کلام کو کلامِ لفظی میں منحصر مانتے ہیں، اس لیے وہ اس کو حادث کہتے ہیں۔

مذہبِ حق کی دلیل:

ہمارا کہنا یہ ہے کہ کلام سے مراد کلامِ نفسی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تو اتر سے یہ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس پر اجماع بھی ہے اور جب وہ متکلم ہے تو صفتِ کلام بھی اس کے لیے ثابت ہوگی اور جب کلام اس کی صفت ہوگی تو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوگی، لہذا وہ قدیم بھی ہوگی ورنہ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور جب کلام قدیم ہے تو یہ بات ثابت ہوگی کہ وہ کلام جو ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے وہ کلامِ نفسی ہے نہ کہ کلامِ لفظی، اس لیے کہ کلامِ لفظی حادث ہے۔

(ج): مصنف کے القرآن کے بعد کلام اللہ کہنے کی وجہ:

مشائخ نے کہا ہے کہ کلام اللہ کا اضافہ کر کے یعنی القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق کہا جائے صرف۔ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر القرآن کے بعد کلام اللہ نہ

کہا جائے تو عوام یہ سمجھیں گے کہ قرآن جو کلام لفظی ہے اور حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے، جیسا کہ حنابلہ کا قول ہے کہ کلام لفظی اور نفسی دونوں قدیم ہیں تو اس ایہام سے بچنے کے لیے مصنف لفظ کلام اللہ کو لائے اور بتلایا کہ قرآن سے مراد کلام نفسی ہے اور وہ قدیم ہے۔ (شمس الفوائد: ۱۸۳۔ بیان الفوائد: ۲۳۵)

القرآن غیر مخلوق کیوں نہیں کہا؟

اس کی تین وجہ ہیں: پہلی وجہ: یہ ہے کہ حادث اور مخلوق کے مابین اتحاد ہے، اس کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ دوسری وجہ: یہ ہے کہ حدیث کے ساتھ موافقت مقصود ہے، اس لیے کہ حدیث میں القرآن کلام اللہ غیر مخلوق آیا ہے نہ حادث۔ تیسری وجہ: یہ ہے کہ فریقین کے درمیان اس مسئلہ میں مشہور عبارت کے ذریعہ محل خلاف کو ظاہر کرنا مقصود ہے، کیونکہ فریقین کے درمیان القرآن مخلوق اور غیر مخلوق کے لفظ سے مشہور ہے۔

(بیان الفوائد: ۲۳۵، شمس الفوائد: ۱۸۳)

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۷)

شرح عقائد: ص ۵۸ / عقد الفرائد: ص ۶۳

وَتَحْقِيقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ يَرْجِعُ إِلَى اثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَنَفْيِهِ
وَأَلَّا فَتَنْحُنْ لَأَنْقَوْلُ بِقَدَمِ الْأَلْفَاظِ وَالْحُرُوفِ وَهُمْ لَا يَقُولُونَ بِحُدُوثِ
الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَدَلِيلُنَا مَا مَرَّ أَنَّهُ ثَبَتَ بِالْإِجْمَاعِ وَتَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ
الْأَنْبِيَاءِ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ وَلَا مَعْنَى لَهُ سِوَى أَنَّهُ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَيَسْتَنْبَعُ قِيَامُ
اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيمُ وَأَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ
بِأَنَّ الْقُرْآنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِ وَسِمَاتِ الْحُدُوثِ فَإِنَّمَا
يَقُومُ حُجَّةٌ عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): کلام نفسی اور کلام لفظی کی تعریف کر کے کلام نفسی کو دلیل سے ثابت کیجیے۔

(ج): باری تعالیٰ کی صفت کلام میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف لکھیے اور بنائے اختلاف بھی منسج کیجیے۔

(د): (و اما استدلالہم الخ) سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں؟ وضاحت کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت باعرا ب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور ہم اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے، ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ لوگ بھی کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں، اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی، کہ وہ ثابت ہے اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ منقول ہونے سے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس کا اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ متصف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام محال ہے، پس کلام نفسی قدیم متعین ہے اور رہا (کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر) معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں تو یہ استدلال حنابلہ کے خلاف حجت بنے گا نہ کہ ہمارے خلاف۔

(ب): کلام لفظی اور نفسی کی تعریف:

(۱) کلام لفظی: بہ الفاظ جو حروف و اصوات سے مرکب ہے جس کی تلاوت کی جاتی ہے۔
 (۲) کلام نفسی: وہ معنی ہیں جو متکلم کے دل میں ہوتے ہیں جن پر الفاظ یا لکھنا یا اشارہ کرنا دلالت کرتا ہے۔

کلام نفسی کا دلیل سے ثبوت:

کلام سے مراد کلام نفسی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ تو اتر سے یہ بات منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس پر اجماع بھی ہے اور جب وہ متکلم ہے تو صفت کلام بھی اس کے لیے ثابت ہوگی اور جب کلام اس کی صفت ہوگی تو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوگی، لہذا وہ قدیم

بھی ہوگی ورنہ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا، جو محال ہے۔ اور جب کلام قدیم ثابت ہو گیا کہ وہ کلام جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے نہ کہ کلام لفظی اس لیے کہ کلام لفظی تو حادث ہے۔ (شمس الفوائد: ۱۸۴۔ بیان الفوائد: ۲۳۸)

(ج): باری تعالیٰ کی صفت کلام میں اہل السنۃ اور معتزلہ کا اختلاف:

باری تعالیٰ کی صفت کلام میں اہل السنۃ والجماعۃ کا اختلاف یہ ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا دعویٰ یہ ہے کہ ذات باری کے لیے صفت کلام (کلام نفسی) ثابت ہے۔ اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفت کلام اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفت میں سے ہے نہیں، اس لیے کہ وہ کلام کو صرف لفظی میں منحصر کرتے ہیں، جو کہ اصوات اور حروف سے مرکب ہوتا ہے اور اصوات و حروف حادث ہیں اور اس کو ثابت ماننے سے اللہ تعالیٰ کو حادث کے ساتھ متصف کرنا لازم آئے گا جو کہ محال ہے، لہذا صفت کلام اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت نہیں ہے۔

بنائے اختلاف کی تنقیح:

اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے قرآن کی جو تعریف کی ہے اس سے معتزلہ کو یہ وہم ہوا کہ یہ تعریف چونکہ کلام لفظی پر صادق آتی ہے، اس لیے انہوں (معتزلہ) نے اس تعریف سے کلام لفظی ہی سمجھا اور جب وہ کلام لفظی ہے تو وہ حادث ہے۔ اور اگر یہ بات واضح اور ثابت ہو جائے کہ اس سے مراد کلام نفسی ہے تو معتزلہ بھی قدیم ہونے کے قائل ہو جائیں گے اور ہم یہی کہتے ہیں کہ اس سے مراد کلام نفسی ہے اور جب وہ کلام نفسی ہے تو وہ قدیم ہے۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس سے مراد کلام لفظی ہے تو ہم بھی اس کو قدیم نہیں کہیں گے، بلکہ حادث کہیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فریقین کے درمیان محل اختلاف صرف یہ ہے کہ کلام سے مراد کلام نفسی ہے یا نہیں۔ وہ کلام نفسی نہیں مانتے، اس لیے حادث کہتے ہیں اور ہم مانتے ہیں اس لیے قدیم کہتے ہیں۔

(د): و أما استدلالهم سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟ اس کی توضیح:

مصنف و أما استدلالهم سے معتزلہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس سے وہ کلامِ نفسی کی نفی اور قرآن کے حادث و مخلوق ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔ دلیل کی توضیح یہ ہے کہ قرآن ایسے اوصاف کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں۔ جیسے (۱) مؤلف ہونا (۲) منزل ہونا اور (۳) اس کا عربی ہونا (۴) مسموع ہونا (۵) فصیح ہونا (۶) معجز ہونا پس قرآن کریم کو قدیم اور غیر مخلوق کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

مذکورہ اعتراض کا جواب:

جواب یہ ہے کہ مذکورہ اوصاف اگرچہ مخلوق کی صفات میں سے ہیں، لیکن ہمارے نزدیک ان اوصاف کے ساتھ کلامِ لفظی متصف ہوتا ہے۔ لہذا اس سے کلامِ لفظی کا حدوث ثابت ہوگا۔ اور یہ دلیل حنابلہ پر توجہ ہوگی ہم پر نہیں، اس لیے کہ حنابلہ نظمِ قرآنی کو بھی قدیم مانتے ہیں اور ہم نظمِ قرآنی کو حادث کہتے ہیں۔ ہماری گفتگو اور غیر مخلوق ہونے کا دعویٰ تو کلامِ نفسی کے بارے میں ہے اور دلیل اس کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۸)

شرح عقائد: ص ۵۹ عقد الفرائد: ص ۶۴

وَهُوَ أَيْ الْقُرْآنُ الَّذِي كَلَّمَ اللَّهُ تَعَالَى مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا مَقْرُوءٌ بِالسِّنِّتِنَا مَسْمُوعٌ بِأَذَانِنَا غَيْرٌ حَالٍ فِيهَا بَلْ هُوَ مَعْنَى قَدِيمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى يُلْفَظُ وَيُسْمَعُ بِالنِّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَيُحْفَظُ بِالنِّظْمِ الْمُخَيَّلِ وَيُكْتَبُ بِنُفُوسٍ وَأَشْكَالٍ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب): اور یہ عبارت معتزلہ کے جس اعتراض کے جواب میں ذکر کی گئی ہے اس اعتراض کو لکھیں پھر اس جواب کی تشریح کریں جس کو مصنف نے (وتحقيقه أن للشئ ع۔۔۔ ووجوده بالكتابة) کے ذریعہ بیان کیا ہے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے، ہمارے دلوں میں محفوظ ہے، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے، ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے ان میں حلول کرنے والا نہیں، بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والی نظم کے توسط سے۔ اس کو سنا جاتا ہے خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے۔ اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لیے وضع کردہ اشکال و نقوش کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے۔

(ب): عبارت مذکورہ سے معتزلہ کے جس اعتراض کا جواب دیا گیا اس کی توضیح:

ومن أقوى شبه المعتزلة سے شارح علام نے معتزلہ کے جس اعتراض (دلیل) کو ذکر کیا ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ اے اشاعرہ تم اصول فقہ میں قرآن کی تعریف یہ کرتے ہو کہ قرآن ایسا کلام ہے جو دو جلدوں کے درمیان تو اتر کے ساتھ نقل ہو کر ہم تک پہنچا ہے، جس کی ہم قرائت اور تلاوت بھی کرتے ہیں اور اس کو سنتے ہیں اور حفظ بھی کرتے ہیں تو نقل اور تلاوت و کتابت سماع و حفظ وغیرہ الفاظ کے اوصاف ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ کلام سے مراد کلام لفظی ہے اور یہ سب اوصاف حدوث کی علامت ہیں، لہذا قرآن محل حوادث ہونے کی وجہ سے حادثہ ہوا نہ کہ قدیم۔

مذکورہ اعتراض کا جواب جس کو مصنف نے و تحقیقہ سے بیان کیا ہے:

اصل میں مصنف و تحقیقہ سے مذکورہ اعتراض کا جو جواب دیا ہے اس کی تحقیق پیش کی ہے۔ اور ہم اس تحقیق سے فارغ ہونے کے بعد جواب کو بھی ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ وہ تحقیق یہ ہے کہ ہر شئی کا وجود چار طرح ہوتا ہے: (۱) وجود فی الکتابت (۲) وجود فی التلفظ (۳) وجود فی الخارج (۴) وجود فی الذہن۔ جیسا کہ زید اگر زبان سے اس کا تلفظ ہو، تو یہ وجود فی التلفظ ہے اور اگر کہیں لکھ دیں تو یہ وجود فی الکتابت اور اگر آپ نے اس کو کہیں لکھا

ہو ادیکھا تو اس کی صورت ذہن میں آئی تو یہ وجود فی الذہن پھر اس کو خارج میں دیکھنا یہ وجود فی الخارج ہے۔

اسی طرح قرآن کے بھی چار وجود ہیں: (۱) قرأت قرآن سے مراد اس کا وجود لفظی ہے (۲) اور مس قرآن سے مراد وجود کتابی (۳) اور حفظ قرآن سے مراد وجود ذہنی اور (۴) ایک وجود نفس الامری اور خارجی ہے۔ تو قرآن تین وجود کے اعتبار سے حادث ہے، لیکن آخری یعنی وجود خارجی اور نفس الامری کے اعتبار سے قدیم ہے۔

تو مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم قرآن کی تعریف ایسے الفاظ میں کریں جو کلام لفظی پر دال ہو تو سمجھے کہ یہ باقی تین وجود کے اعتبار سے ہے جیسے ہمارے قول:

(۱) قرأ القرآن میں یہ وجود تلفظ کے اعتبار سے ہے۔

(۲) اور حفظ القرآن میں یہ وجود ذہنی کے اعتبار سے ہے۔

(۳) اور بحرم للمحدث مس القرآن میں یہ وجود کتابی کے اعتبار سے ہے۔

(۴) اور اگر ہم قرآن کی تعریف ایسے انداز میں کریں جو کلام نفسی پر دال ہو مثلاً ہم

کہیں: القرآن غیر مخلوق تو سمجھے کہ یہ وجود خارجی اور نفس الامری کے اعتبار سے ہے۔

مصنف نے جس جواب کی تحقیق پیش کی ہے اس کو ملاحظہ فرمائیں:

مصنف نے جس جواب کی ابھی ابھی تحقیق پیش کی ہے اور جس کو وہو أى القرآن الذی

الخ سے بیان کیا وہ یہ ہے کہ قرآن کے مکتوب مقروء اور مسموع ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ قرآن یعنی کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے وہ بعینہ وہی ہے جو مصحفوں میں لکھا ہوا ہے، جس کو

زبان سے پڑھا اور کان سے سنا جاتا ہے، بلکہ کلام نفسی تو ایک ایسا معنی ہے جو قدیم ہے اور اللہ

تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور مکتوب، مقروء اور مسموع درحقیقت وہ الفاظ و نقوش اور اصوات و

حروف ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہیں۔ پس مکتوب مقروء اور مسموع ہونا دراصل

نقوش و الفاظ کے اوصاف ہیں اور قرآن (کلام نفسی) کو جو ان کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے

وہ مجازاً اس وجہ سے کہ یہ الفاظ و نقوش اس پر دلالت کرنے والے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۸۹)

شرح عقائد: ص ۶۱ عقد الفرائد: ص ۶۵

فَإِنْ قِيلَ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ مَجَازٌ فِي النَّظْرِ
 الْمَوْلَفِ يَصِحُّ نَفْيُهُ عَنْهُ بِأَنْ يُقَالَ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنَزَّلُ الْمُعْجَزُ الْمَفْصَلُ
 إِلَى السُّورِ وَالْآيَاتِ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِجْمَاعُ عَلَى خِلَافِهِ وَأَيْضًا الْمُعْجَزُ
 الْمُتَّحَدَى بِهِ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ ذَلِكَ
 قُلْنَا التَّحْقِيقُ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى إِسْمٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ
 الْقَدِيمِ وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ كَوْنُهُ صِفَةً لَهُ تَعَالَى۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے۔

(ب): عبارت میں پیش کردہ اعتراض کی توضیح کرتے ہوئے جواب کی بھی تشریح کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور ہم
 مؤلف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی بایں طور کہ کہا جاتا
 کہ یہ نازل شدہ نظم و عبارت جو معجزہ ہے اور آیات و سورتوں میں بٹی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں ہے، حالانکہ
 اجماع اس کے خلاف پر ہے۔ نیز معجزہ اور متحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ
 کہ یہ اسی نظم مؤلف ہی میں متصور ہے جو سورتوں پر تقسیم ہے، کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کرنے کا
 کوئی مطلب نہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ (لفظ) کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم
 کے درمیان اور اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے۔

(ب): عبارت میں پیش کردہ اعتراض کی توضیح:

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کلام جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اہل سنت کے یہاں اس سے مراد

کلامِ نفسی ہے جو کہ قدیم ہے۔ لیکن کلامِ لفظی کو بھی کلامِ اللہ کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں کلامِ اللہ کلامِ نفسی قدیم ہے اور کلامِ لفظی حقیقی کلامِ اللہ نہیں ہے، بلکہ اس کو مجازاً کلامِ اللہ کہا جاتا ہے، کیونکہ معنی حقیقی اور مجازی کی پہچان یہ ہے کہ جہاں حکم ثابت کریں گے حقیقت کے اعتبار سے تو وہاں اس کی نفی کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ بخلاف مجاز کے، مثلاً آپ کہیں: زید اسد۔ تو یہ مجاز کے اعتبار سے ہے، لہذا اس کی نفی کر کے زید لیس باسلا بھی کہنا صحیح ہے، بخلاف زید انسان کہیں، تو یہ حقیقت کے اعتبار سے ہے اس لیے اس کی نفی کر کے زید لیس بانسان نہیں کہہ سکتے ہیں۔

تو جب آپ کلامِ لفظی کو کلامِ اللہ پر مجازاً کہتے ہیں تو مذکورہ بالا قاعدہ کے اعتبار سے اس کی نفی کر کے الکلام اللفظی لیس بکلام اللہ کہنا صحیح ہونا چاہیے، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ کلامِ لفظی کا درجہ مجاز کا نہیں ہے، بلکہ حقیقت کا ہے۔ نیز اجماع امت سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ کلامِ لفظی کلامِ اللہ ہے۔ نیز قرآن کا مثل بنا کر لانے کا جو چیلنج کیا ہے وہ کلامِ لفظی کے بارے میں ہے، اس لیے کہ کفار کو کلامِ لفظی کے کلامِ اللہ ہونے میں شبہ تھا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ کلامِ لفظی بھی کلامِ اللہ ہے، لہذا اس کو مجازاً کہنا غلط ہے۔

مذکورہ اعتراض کا جواب:

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلامِ اللہ کلامِ نفسی میں حقیقت اور کلامِ لفظی میں مجاز نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہے اور مشترک کے تمام معانی حقیقت ہوتے ہیں، لہذا کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں کلامِ اللہ کے حقیقی معنی ہوں گے اور جب کلامِ لفظی حقیقی معنی ہوا تو اس سے بھی کلامِ اللہ کی نفی درست نہیں ہوگی۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۰)

شرح عقائد: ص ۶۲ عقد الفرائد: ص ۶۷

أَلَمْ يَأْتِ الْآيَاتِ اللَّهُ فَلَا تَرْتَّبْ فِيهِ حَتَّىٰ أَنْ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهُ سَبِعَهُ غَيْرَ
مُرْتَّبِ الْأَجْزَاءِ لِعَدَمِ إِحْتِيَاجِهِ إِلَى الْآلَةِ. هَذَا حَاصِلُ كَلَامِهِ. وَهُوَ جَيِّدٌ

لَمَنْ يَتَعَقَّلُ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوفِ الْمَنْطُوقَةِ أَوْ
الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوطِ وَجُودُ بَعْضِهَا بَعْدَ الْمَبْعُضِ -

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ اور مطلب لکھیے۔

(ب): شارحؒ و هو جید الخ سے صاحبِ مواقف کی تائید کرنا چاہتے ہیں یا کچھ
اور مقصد ہے؟ وضاحت کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: بہر حال وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں ترتیب نہیں ہے۔ یہاں تک
کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا، اس کے آلہ تلفظ کی طرف محتاج نہ
ہونے کی وجہ سے یہ ان (محقق صاحب) کے کلام کا حاصل ہے۔ اور یہ (صاحبِ مواقف کا
حاصل کلام) اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا۔ جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذات واجب کے
ساتھ قائم ہے دراصل حالیکہ وہ نہیں مرکب ہے تلفظ کیے جانے والے حروف سے یا ایسے مختل
حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے۔

عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ نظم مؤلف اور کلام لفظی کو بعض مشائخ کے مجازاً کلام اللہ کہنے پر جو
اعتراض وارد ہوا تھا، اس کا ایک جواب شارحؒ اوپر دے چکے ہیں۔ اب یہاں سے شارحؒ دوسرا
جواب صاحبِ مواقف علامہ عضد الدین ابی متوفی ۵۶۱ھ کے قول سے دے رہے ہیں۔
صاحبِ مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ کلام لفظی جو مرتب ہے اور مخصوص شکلوں میں
ہمارے سامنے موجود ہے وہ حادث ہے، البتہ جو الفاظ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ قدیم ہے
کیونکہ اس میں ترتیب نہیں ہے، حتیٰ کہ جو شخص کلام باری کو سن سکے گا وہ غیر مرتب ہی سن سکے گا کیونکہ
ذات باری آلہ کی محتاج نہیں ہے، جیسے حافظ قرآن اس کے سینہ میں پورا قرآن ہے مگر وہ غیر مرتب ہے
البتہ جب وہ پڑھے گا تب ترتیب آئے گی، وہ بیک وقت پورے قرآن کو پڑھنے پر قادر نہیں ہے۔

کیونکہ اس کے آلات اس کی اجازت نہیں دیتے ہیں، ایسے ہی ذات باری کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ حافظ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قرأت اس میں ترتیب آتی ہے، اور جو الفاظ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں وہ قدیم ہیں کیونکہ اس میں ترتیب نہیں ہے۔

(ب): وہو جتید سے شارح صاحبِ مواقف کی تردید کرنا چاہتے ہیں یا

کچھ اور مقصد ہے؟

وہو جتید الخ سے شارح صاحبِ مواقف کی بیان کردہ تحقیق کی تردید کر رہے ہیں مگر انداز نرا لا ہے یعنی مذکورہ تحقیق عمدہ ہے مگر اس شخص کے لئے جو اس بات کو سمجھ سکے کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ قائم ہیں مگر اس میں وہ ترتیب نہیں ہے جو حروف منطوقہ یا مخیلہ میں ہوتی ہے مگر یہ تحقیق ہماری سمجھ سے باہر ہے کیونکہ الفاظ ہوں اور اس میں ترتیب نہ ہو یہ بات سمجھ سے باہر ہے۔ برخلاف حافظ کے، کیونکہ ہم تو کلام کے حافظ کے ذہن کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہی سمجھتے ہیں کہ جب وہ ان کی طرف متوجہ ہوگا تو ایسا کلام ہوگا جو الفاظِ مخیلہ یا نقوشِ مرتبہ سے مرکب ہوگا اور جب اس کا تلفظ کرے گا تو وہ ایسا کلام ہوگا جو سنا جائے گا۔

(الفرائد البیہ: ۲۶۹۔ بیان الفوائد: ۲۶۰)

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۱)

شرح عقائد: ص ۶۲ عقد الفرائد: ص ۶۸

وَالرَّابِعُ أَنَّهُ لَوْ حَدَّثَ لَحَدَّثَ إِمَّا فِي ذَاتِهِ فَيَصِيرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ أَوْ فِي غَيْرِهِ
كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَبُو الْهَدَيْلِ مِنْ أَنَّ تَكْوِينَ كُلِّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهِ فَيَكُونُ كُلُّ
جِسْمٍ خَالِقًا أَوْ مُكَوَّنًا لِنَفْسِهِ وَلَا خَفَاءَ فِي اسْتِحَالَتِهِ وَمَبْنَى هَذِهِ الْأَدِلَّةِ
عَلَى أَنَّ التَّكْوِينَ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْمُحَقَّقُونَ مِنَ
الْمُتَكَلِّمِينَ عَلَى أَنَّهُ مِنَ الْإِضَافَاتِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب): صفات حقیقیہ و اضافیہ کی تعریف کر کے بتائیے کہ کل صفات حقیقیہ اللہ تعالیٰ کی کتنی ہیں اور کیا کیا ہیں؟
(ج): تکوین کی لغوی و اصطلاحی تعریف کر کے اس کے ازلی ہونے کی چاروں دلیلیں تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں۔

ترجمہ: اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا، ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابو الہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکون اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم و قدرت (حقیقی صفت) ہیں اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ وہ امور اضافیہ میں سے ہے۔

(ب): صفات حقیقیہ و اضافیہ کی تعریف:

(۱) صفات حقیقیہ: ان صفات کو کہا جاتا ہے جن کو سمجھنے کے لیے کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ علم و قدرت وغیرہ۔

(۲) صفات اضافیہ: ان صفات کو کہا جاتا ہے جن کو کسی دوسرے کی طرف نسبت کرنے سے سمجھ میں آتا ہے جیسا کہ تکوین؛ کیونکہ اس کو بغیر مکون کے سمجھ میں نہیں آئے گی۔

صفات حقیقیہ اللہ تعالیٰ کی کتنی ہیں اور کیا ہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ میں سے بعض صفات حقیقیہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں: (۱) علم (۲) حیات (۳) ارادہ (۴) قدرت (۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام۔

اور بعض (۸) تکوین کو بھی صفت حقیقی قرار دیتے ہوئے آٹھ قرار دیتے ہیں۔

(بیان الفوائد: ۲۱۶۔ شمس الفوائد: ۱۷۴)

(ج): تکوین کی لغوی و اصطلاحی تعریف:

(۱) تکوین بمعنی تخلیق کے، یعنی پیدا کرنا۔ اور اصطلاح میں تکوین کہتے ہیں باری تعالیٰ کی جانب سے کسی چیز کا عدم سے وجود میں لانا۔
هو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود۔

تکوین کے ازلی ہونے کی چاروں دلیلیں:

شارح نے تکوین کے ازلی ہونے پر ماترید یہ کی جانب سے چار دلیلیں ذکر فرمائی ہیں، وہ درج ذیل ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ جب تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت ہے (اور شئی کی صفت اس شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے) تو تکوین کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا لازم آئے گا اور اللہ کا حادث ہونا محال ہے، لہذا تکوین کا حادث ہونا محال اور ازلی ہونا متعین ہے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے اور اپنی طرف خلق کی اسناد فرمائی ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا موجب نقص ہونے کی وجہ سے محال ہے، لہذا خلق اور تکوین اس کی ازلی صفت ہوئی۔

تیسری دلیل: یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہوگی تو یا تو دوسری تکوین کی وجہ سے حادث ہوگی اس بناء پر کہ ہر حادث کسی مکون کی تکوین اور موجود کے ایجاد کا محتاج ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں تسلسل لازم آئے گا، کیونکہ وہ دوسری تکوین بھی حادث ہونے کے سبب تیسری تکوین کی محتاج ہوگی اور تیسری تکوین بھی حادث ہونے کی وجہ سے چوتھی تکوین کی محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس، یہ سلسلہ لائلی نہایت چلے گا اور اسی کا نام تسلسل ہے اور تسلسل محال ہے۔

چوتھی دلیل: یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو ذات باری تعالیٰ کے اندر ہوگا، اس صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے یا اس

کے علاوہ میں ہوگا جیسا کہ ابوالہذیل معتزلی کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین خود اسی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں ہر جسم اپنا خالق و مکون خود ہوگا، اس لیے کہ خالق اور مکون اسی کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہو۔ پس جب ہر جسم کے ساتھ خلق اور تکوین ہوگی تو لامحالہ وہ خالق اور مکون ہوگا حالانکہ ہر جسم کا خالق و مکون ہونا بدابہتہ محال اور باطل ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۲)

شرح عقائد: ص ۶۳ / عقد الفرائد: ص ۶۹

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُونَ بِحُدُوثِ التَّكْوِينِ بِأَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ بِدُونِ الْمَكُونِ
كَالضَّرْبِ بِدُونِ الْمَضْرُوبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَزِمَ قَدَمُ الْمَكُونَاتِ وَهُوَ مَحَالٌ
أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَهُوَ أَمَى التَّكْوِينِ تَكْوِينُهُ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ
أَجْزَائِهِ لَا فِي الْأَزَلِ بَلْ لَوْ قَتِ وَجُوبِهِ عَلَى حَسَبِ عَلَيْهِ وَإِرَادَتِهِ فَالْتَّكْوِينُ
بِأَقْزَلًا وَأَبَدًا وَالْمَكُونُ حَادِثٌ بِحُدُوثِ التَّعَلُّقِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): حدوث تکوین کے قائلین کا استدلال اور اس کا جواب بوضاحت لکھئے

(ج): بتائیے کہ تکوین حقیقی صفت ہے یا اضافی؟ اگر حقیقی ہے تو اس کے ازلی ہونے

کی دلیل ضرور لکھیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال کیا کہ تکوین کا بغیر مکون کے تصور نہیں کیا جاسکتا جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے، پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالم کو اور اس کے ہر ہر جزء کو مکون اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں

نہیں بلکہ اس کے علم و قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، پس تکوین ازل سے اب تک باقی ہے اور مکوّن حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب۔

(ب): حدوث تکوین کے قائلین کا استدلال اور اس کا جواب:

جو لوگ تکوین کو حادث کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ تکوین نام ہے ایک نسبت اور تعلق کا جو مکوّن اور مکوّن میں پایا جاتا ہے اس لیے تکوین کا وجود بغیر مکوّن کے نہیں ہو سکتا، جس طرح ضرب کا وجود بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا اور مکوّن حادث ہے، لہذا مکوّن بھی حادث ہوگا، اگر تکوین کو قدیم اور ازلی مانا جائے تو مکوّنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ منافی توحید ہونے کی بنا پر محال ہے، لہذا تکوین کا بھی قدیم ہونا محال ہوگا۔

مذکورہ استدلال کا جواب:

جواب یہ ہے کہ باری باری تعالیٰ کی جو دوسری صفات ہیں قدرت و ارادہ وغیرہ ان تمام صفات کے بارے میں سب متفق ہیں کہ وہ ازلی ہیں قدیم ہیں لیکن باری تعالیٰ کے علم کا تعلق جو معلومات یا قدرت کا تعلق جو مقدمات کے ساتھ ہے یہ تعلق اور اس کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدمات حادث ہیں تو جیسے یہ صفات قدیم ہیں اور اس کا متعلق اور تعلق حادث ہے یہی حالت تکوین کی ہے کہ وہ خود قدیم ہے اور اس کا مکوّن اور مخلوق کے ساتھ جو تعلق ہے وہ تعلق اور متعلق یعنی مکون اور مخلوق حادث ہے۔ اور تم جو یہ سمجھتے ہو کہ تکوین کا وجود مکوّن کے وجود پر موقوف ہے جس طرح ضرب کا وجود مضروب پر موقوف ہے، یہ بالکل غلط ہے اس لیے کہ اس کا تعلق موقوف ہے لہذا مکوّن اور اس کا تعلق حادث ہوگا تکوین حادث نہیں ہوگی۔

(شمس الفوائد: ۲۰۲۔ بیان الفوائد: ۲۶۶)

(ج): تکون حقیقی صفت ہے یا اصافی؟

ہم مارتید یہ کے نزدیک تکوین صفت حقیقیہ و مستقلہ میں سے ہے۔ اور اس کی دلیل وہ چار دلیلیں ہیں جن کو سوال نمبر ۹۱ کے جز (ج) کے تحت ذکر کیا گیا ہے، وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۳)

شرح عقائد: ص ۶۶ عقد الفرائد: ص ۷۰

وَهُوَ غَيْرُ الْمَكُونِ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الْمَفْعُولَ بِالضَّرُورَةِ كَالضَّرْبِ
مَعَ الْمَضْرُوبِ وَالْأَكْلِ مَعَ الْمَأْكُولِ وَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ نَفْسُ الْمَكُونِ لَزِمَ أَنْ
يَكُونَ الْمَكُونُ مُكُونًا مَخْلُوقًا بِنَفْسِهِ ضَرُورَةً أَنَّهُ مُكُونٌ بِالتَّكْوِينِ الَّذِي
هُوَ عَيْنُهُ فَيَكُونُ قَدِيمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ وَهُوَ مَحَالٌ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے دونوں دلیلوں کی تشریح کریں اور بتائیں کہ
جب یہ مسئلہ بدیہی ہے تو جو حضرات تکوین کو عین تکوین کہتے ہیں ان کے قوا
مطلب ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور وہ (تکوین) ہم ماترید یہ کے نزدیک مکون کا غیر ہے اس لیے کہ فعل اپنے
مفعول کا بدیہی طور پر غیر ہوتا ہے، جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے (مغايرت
رکھتا ہے) اور اس لیے کہ تکوین اگر عین مکون ہو تو لازم آئے گا: (۱) کہ مکون از خود مکون اور
مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکون (اور موجود)
ہوگا جو عین مکون ہے پس وہ قدیم ہوگا، صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے۔

(ب): مسئلہ کی توضیح:

ماقبل میں تکوین کا بیان ہوا۔ تکوین کہتے ہیں معدوم کو عدم سے وجود میں لانا۔ اب مسئلہ
یہ ہے کہ تکوین اور مکون یہ دونوں الگ الگ ہیں یا ایک ہیں۔ (۱) وهو غير المكون
عندنا۔ یعنی ہم ماترید یہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغايرت ہے۔

(۲) اور اشاعرہ کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ اتحاد ہے۔ ماتن چونکہ ماتریدی ہیں اس لیے اشاعرہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وهو غير المكون عندنا۔
دونوں دلیلوں کی تشریح:

شارح نے ماتریدیہ کی طرف سے ان کے قول: تکوین اور مکون میں مغایرت پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

(۱) پہلی دلیل: یہ ہے کہ تکوین اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کے مغایر ہوتا ہے جیسے: ضرب، مضروب کے ساتھ مغایرت رکھتا ہے اور اکل ماکول کے ساتھ۔

(۲) دوسری دلیل: یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو مکون کا کسی صانع اور موجد کے بغیر از خود مکون و مخلوق ہونا لازم آئے گا، کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ اس صورت میں (یعنی جب تکوین عین مکون ہو) ہر مکون اور مکون مخلوق ہوگا اس تکوین سے جو عین مکون ہے۔ اور جو شئی از خود مکون (موجود) ہو اور اپنے وجود میں کسی دوسرے کی محتاج نہ ہو اس کو واجب کہتے ہیں۔ اور ہر واجب قدیم ہوتا ہے، لہذا مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور جب وہ قدیم ہوگا تو صانع سے مستغنی بھی ہوگا۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں یعنی مکون کا قدیم ہونا اور صانع سے مستغنی ہونا محال ہے۔

جب یہ مسئلہ بدیہی ہے تو جو حضرات تکوین کو عین تکوین کہتے ہیں ان کے قول کا مطلب:

اشعریہ کے تکوین کو عین تکوین کہنے کی توجیہ یہ ہے کہ تکوین کو عین مکون کہنے سے اشعریہ کی ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہو، جیسا کہ ماتریدیہ نے سمجھا، بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل واقع کرتا ہے۔ مثلاً ضارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں وہ سب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں ہرگز موجود نہیں ہوگا، بلکہ وہ تو ضارب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔

اسی طرح تکوین بھی مکون (بکسر الواو) اور مکون (بفتح الواو) کے درمیان ایک نسبت ہے، جو امر اعتباری ہے۔ یہ ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکون (بفتح الواو) سے لقمہ ہو کر اس کا وجود نہیں ہے اور تکوین کے عین تکوین (مکون) ہونے کا یہی مطلب ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۴)

شرح عقائد: ص ۷۰ / عقد الفرائد: ص ۷۳

وَرُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى بِمَعْنَى الْإِنْكِشَافِ التَّامِ بِالْبَصْرِ وَهُوَ مَعْنَى اثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَةِ الْبَصْرِ وَذَلِكَ إِنَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ أَغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خَفَاءَ فِي أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لَكِنْ إِِنْكِشَافُهُ حَالِ النَّظَرِ إِلَيْهِ أُمَّ وَأَكْمَلُ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): رویت کے معنی لکھ کر بتائیں کہ عالم دنیا میں رویت باری تعالیٰ ممکن ہے یا

ممتنع؟ اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کو دلیل سے ثابت کریں اور اگر ممتنع ہے تو اہم ۶۰

کی وجہ تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی بصر سے اس کا انکشاف تام اور اس سے مراد حاسہ بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے اور یہ اس لیے کہ جب ہم ماہ کامل پر نظر ڈالتے ہیں پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے، لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے۔

(ب): عبارت کی واضح تشریح:

رویت کے معنی: رویت یہ بابِ فتح یفتح کا مصدر بمعنی دیکھنا، ادراک کرنا، خیال کرنا۔ لیکن یہاں رویت سے رویت بالبصر مراد ہے نہ کہ دل کے ساتھ دیکھنا اس لیے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے؛ بلکہ رویت بالبصر میں اختلاف ہے۔

عالم دنیا میں رویت باری ممکن ہے یا ممتنع؟

اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ اور مسلک یہ ہے کہ رویت باری دنیا و آخرت دونوں میں ممکن ہے مگر دنیا میں اس کا وقوع ثابت نہیں ہے، کیونکہ ان مادی آنکھوں سے دیکھنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ ان میں اتنی صلاحیت نہیں ہے کہ کوئی انسان دنیا میں ان آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکے۔ اور اس لیے بھی کہ یہ جو ہماری آنکھیں ہیں وہ فانی ہیں تو فانی آنکھوں سے غیر فانی کو دیکھنا کیسے ممکن ہوگا جو کہ ظاہر ہے اور آخرت میں دیکھنے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اور معتزلہ کا مذہب اور عقیدہ یہ ہے کہ رویت باری نہ دنیا میں ممکن ہے اور نہ آخرت میں۔

رویت باری کے امکان کی دلیل:

رویت باری کے امکان پر شارح نے دو دلیلیں پیش کی ہیں ایک تو عقلی اور دوسری نقلی۔

(۱) دلیل عقلی: (جو کہ ابوالحسن اشعری کا مختار قول ہے):

یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض دونوں کی رویت کا یقین ہے اس طرح کہ ہم دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں جس طرح دو جسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہ فلاں جسم ہے اور یہ فلاں جسم ہے اور حکم مشترک کے لیے علت مشترک کا ہونا ضروری ہے یہاں حکم مشترک صحت رویت ہے جو کہ مشترک ہے جو ہر اور عرض کے درمیان اور دونوں کے درمیان تین احتمال ہیں: (۱) امکان دونوں کے درمیان علت مشترک ہو (۲) یا تو حدوث ہو (۳) یا تو علت مشترک وجود ہو۔

امکان اور حدوث علت مشترک بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں حدوث تو اس لیے کہ حدث کہتے ہیں وجود بعد العدم کو اور عدم کسی کے لیے علت نہیں بن سکتی ہے اور رہا امکان، امکان کہتے ہیں کسی چیز کے وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا یعنی دونوں برابر ہوں اور امکان کے معنی میں بھی عدم موجود ہے۔ جب یہ دونوں علت نہیں بن سکتے ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ صحت رویت کی علت وجود ہے جس طرح وجود اعیان اور اعراض میں موجود ہے ذات باری میں علی وجہ الاتم موجود ہے۔

(۲) دلیل نقلی (جو کہ شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار ہے):

اس جزئیہ کو آنے والے سوال نمبر ۹۷، جزء (ب) میں ملاحظہ فرمائیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۵)

شرح عقائد: ص ۷۰ عقد الفرائد: ص ۷۳

وَرُوِيَهُ اللَّهُ تَعَالَى جَائِزَةً فِي الْعَقْلِ-

(الف): امکان رویت باری کے سلسلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کے مسلک کی وضاحت کیجیے۔

(ب): معتزلہ کے استدلال لاتدر کہ الابصار کا جواب دیجیے۔

الجواب

(الف): امکان رویت باری کے سلسلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کے مسلک کی وضاحت:

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

اور رہا کرامیہ اور مشبہ وہ رویت باری کے قائل ہیں، لیکن وہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت کو ثابت کرتے ہیں۔

(ب): معتزلہ کے استدلال لاتدر کہ الابصار کا جواب:

اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے استدلال مذکور کا دو جواب دیے گئے ہیں:

پہلا جواب: یہ ہے کہ الابصار پر الف لام استغراق کا نہیں ہے بلکہ عہد خارجی کا

ہے اور معبود کفار ہیں یعنی کفار کو رویت نہیں ہوگی فقط اہل ایمان کو ہوگی یا یوں کہہ لیجئے کہ آیت سلب عموم کے لیے ہے نہ کہ عموم سلب کے لیے۔ سلب عموم کا مطلب یہ ہے کہ حرف نفی کے دخول 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 رویت باری ثابت ہو سکتی ہے، کیونکہ باری تعالیٰ کا یہ فرمان مقام مدح میں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی نفی کر کے اس کی تعریف کی جائے تو تعریف اس وقت ہوگی جب وہ چیز ممکن ہو اس سے معلوم ہوا کہ رویت باری ممکن ہے؛ کیونکہ یہاں اللہ کی رویت کی نفی کی جا رہی ہے اور نفی کر کے تعریف کی جا رہی ہے، لہذا تعریف تب ہوگی جب اللہ کی رویت ممکن ہو۔

رویت اور معرفت میں کیا فرق ہے؟

دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ (۱) رویت نام ہے انکشاف تام کا جو آنکھوں کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ (۲) اور معرفت نام ہے اس انکشاف کا جو قلب کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۶)

شرح عقائد: ص ۷۱ / عقد الفرائد: ص ۷۴

وَحِينَ أُعْتِرِضَ بِأَنَّ الصِّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ فَلَا تَسْتَدْعِي عِلَّةً وَلَوْ سَلِمَ فَالْوَاحِدُ
النُّوعِيُّ قَدْ يُعَلَّلُ بِالْمُخْتَلِفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَالنَّارِ فَلَا يَسْتَدْعِي عِلَّةً
مُشْتَرِكَةً وَلَوْ سَلِمَ فَالْعَدَمِيُّ يَصْلُحُ عِلَّةً لِلْعَدَمِيِّ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا نَسْلِمُ
إِشْتِرَاكَ الْوُجُودِ بَلْ وَجُودِ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُهُ أُجِيبُ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلَّةِ مُتَعَلِّقُ
الرُّؤْيَةِ وَالْقَابِلُ لَهَا وَلَا خَفَاءَ فِي لُزُومِ كَوْنِهِ وَجُودِيًّا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): پھر ”حين“ سے جس بات کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی وضاحت کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا کہ صحت عدمی ہے پس وہ کسی علت کا مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد بالنوع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ ہیں پس وہ علت مشترکہ کا محتاج نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لیے علت بن سکتا ہے اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اس اعتراض کا جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو اور اس کا وجودی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے۔

(ب): حین الخ سے جس بات کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی توضیح:

عبارت ہذا میں شارح اس بات کو ذکر کر رہے ہیں کہ وجود کو رویت کی علت قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کو ذکر کر رہے ہیں۔

پہلا اعتراض: یہ ہے کہ آپ نے امکان رویت کے لیے علت کو ضرورت قرار دیا ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ امکان عدمی شئی ہے اور عدمی کے لیے علت کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے علت وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہے۔

دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے یہ مان لیں کہ امکان رویت عدمی ہے اور عدمی کے لیے علت کی ضرورت ہوتی ہے تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ علت امر وجودی ہی ہو سکتی ہے عدمی اور امکان چیز علت نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ جب عدمی چیز علت کا تقاضا کر سکتی ہے تو اس کی علت بھی عدمی چیز ہو سکتی ہے۔

تیسرا اعتراض: یہ ہے کہ اگر ہم اس کو بھی تھوڑی دیر کے لیے مان لیں کہ علت امر وجودی میں ہو سکتا ہے تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ مرئی کا حکم متعدد چیزوں پر لگ رہا ہے، لہذا اس کے لیے علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے مطلقاً، ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ وحدت کی تین قسمیں ہیں: (۱) وحدت جنسی (۲) نوعی (۳) شخصی۔ حیوانات میں جنسی اور انسانوں میں نوعی

اور زید میں وحدت شخصی ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ ایک حکم جب متعدد چیزوں پر لگتا ہے تو اس کے لیے علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے یہ اس وقت ہے جبکہ وحدت شخصی ہو اور باقی دونوں قسموں میں ضروری نہیں ہے۔

چوتھا اعتراض: یہ ہے کہ اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے اس کو بھی مان لیں کہ اگر وحدت نوعی ہو تب بھی علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ امکان رویت کی علت مشترکہ وجود ہے اس لیے کہ وجود پر موجود کا عین ہوتا ہے اور ہر موجود دوسرے موجود سے غیر ہوتا ہے لہذا ایک کا وجود دوسرے کے وجود سے غیر ہوگا، لہذا وجود علت مشترکہ بن ہی نہیں سکتا۔

مذکورہ اعتراضات کا جواب:

یہاں علت رویت سے مراد رویت کا متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے رویت کا تعلق ہو جو کہ دکھائی دینے کے قابل ہو اور ایسی چیز یقیناً وجودی ہی ہوگی، کیونکہ معدوم قابل رویت نہیں ہوتا تو صحت رویت علت بمعنی ایسی چیز کا ضرور مقتضی ہوگی جس سے رویت متعلق ہو سکے، لہذا پہلا اعتراض دفعہ ہو گیا کہ صحت عدمی ہے اس کے لیے کوئی علت نہ ہوگی۔

اور جب رویت سے مراد متعلق رویت اور قابل رویت جس کا وجودی ہونا ضروری ہے تو اس سے دوسرا اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ عدمی کے لیے عدمی علت ہو سکتا ہے۔

اور جب ہم کسی چیز کے رویت کا متعلق اور قابل رویت ہونے میں اس کے جوہر یا عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر جوہریت یا عرضیت رویت کا متعلق ہوتی تو ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کا جوہر یا عرض ہونا معلوم ہوتا حالانکہ بالکل ایسا نہیں ہے جیسا کہ کوئی دور سے کسی چیز کو دیکھتا ہے لیکن یقیناً معلوم نہیں ہوتا کہ کیا ہے، ہاں اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ہے بس یہی کچھ ہونا ہی جس کو ہویت کہتے ہیں رویت کا متعلق ہے اور اس کی علت ہے اور یہی ہویت اور علت جو کہ رویت کا متعلق ہے وجود ہے، معلوم ہوا کہ رویت کی علت وجودی ہے لہذا دوسرا اعتراض دفع ہو گیا کہ رویت واحد بالنوع ہے اس کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں اور وجود کا اعیان اور اعراض کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار تکبر اور ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے، لہذا چوتھا اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہم وجود کا علت مشترک ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۷)

شرح عقائد: ص ۷۲ عقد الفرائد: ص ۷۵

وَتَقْرِيرُ الثَّانِي أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدَسَّأَلَ الرَّؤْيِيَةَ بِقَوْلِهِ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ
 فَلَوْلَمْ تَكُنْ مُنْكَنَةً لَكَانَ طَلِبُهَا جَهْلًا بِمَا يَجُوزُ فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى
 وَمَا لَا يَجُوزُ أَوْ سَفَهًا وَعَبَثًا وَطَلَبًا لِمَحَالٍ وَالْأَنْبِيَاءُ مُنْزَهُونَ عَنِ ذَلِكَ
 وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ عَلَّقَ الرَّؤْيِيَةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ أَمْرٌ مُنْكَنٌ فِي نَفْسِهِ
 وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُنْكَنِ مُنْكَنٌ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْإِخْبَارُ بِثُبُوتِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ ثُبُوتِ
 الْمُعَلَّقِ بِهِ وَالْمَحَالُ لَا يَثْبُتُ عَلَى شَيْءٍ مِنَ التَّقَادِيرِ الْمُنْكَنَةِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): دیدارِ خداوندی کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کے مسلک کی اور مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے ”رب أرنی أنظر إلیک“
 کہہ کر اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی پس اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا
 اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا
 ناجائز ہے یا سفاہت اور عبث کو یا طلبِ محال کو مستلزم ہوگا اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں اور
 یہ کہ اللہ تعالیٰ کی رویت کو استقرارِ جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق
 ہو وہ بھی ممکن ہے اس لیے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا
 ہے حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

(ب): دیدارِ خداوندی کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ کے

مسئلہ کی وضاحت:

روایتِ باری کے سلسلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہو رہا ہے وہ امکان اور عدم امکان میں ہے، تو معتزلہ کہتے ہیں کہ روایتِ باری ممکن نہیں اور اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ ممکن ہے۔

مذکورہ دونوں دلیلوں کی تشریح:

مذکورہ جو دو دلیلیں ہیں وہ دونوں دلیلِ نقلی ہیں اور دونوں امکانِ روایت پر ہیں۔
 پہلی دلیل: یہ ہے کہ قرآن میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست آئی ہے کہ اے میرے پروردگار! مجھے اپنی ذات دکھلا دیجیے تاکہ میں اس کو دیکھ سکوں اب دیکھئے موسیٰ علیہ السلام روایتِ باری کی درخواست کر رہے ہیں اور درخواست ممکن چیزوں پر ہی ہو سکتی ہے، لہذا ثابت ہو گیا کہ روایتِ باری ممکن ہے، کیونکہ اگر روایت ممتنع ہے پھر درخواست کر رہے ہیں تو ایک پیغمبر کا روایت کا طلب کرنا جہالت ہوگا اور اگر معلوم ہے کہ روایت ممتنع ہے پھر بھی درخواست کر رہے ہیں تو فعلِ عبث ہے، حالانکہ انبیاء کرام ان سب باتوں سے پاک اور بری ہیں، لہذا ماننا پڑے گا کہ روایتِ 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 دیکھو لو گے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی روایت کو استقرارِ جبل پر معلق کیا اور پہاڑ کا اپنی جگہ پر استقرار یہ امر ممکن ہے، لہذا روایت بھی ممکن ہوگی؛ کیونکہ قاعدہ ہے کہ ”المعلق بالممكن ممكن“ 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 بھی بہر کیف محال ہی ہوتی ہے، اس کا ثبوت کسی طرح نہیں ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۸)

شرح عقائد: ص ۷۲ عقد الفرائد: ص ۷۶

وَقَدْ أُعْتَرِضَ بِوُجُوهِ أَقْوَاهَا أَنَّ سُؤَالَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ لِأَجْلِ قَوْمِهِ حَيْثُ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَسَأَلَ لِيَعْلَمُوا إِمْتِنَاعَهَا كَمَا عَلَيْهِ هُوَ وَبِأَنَّهَا لَا تُسَلِّمُ أَنَّ الْمُتَعَلِّقَ عَلَيْهِ مُمَكِّنٌ بَلْ هُوَ اسْتِثْقَارُ الْجَبَلِ حَالَ تَحَرُّكِهِ وَهُوَ مُحَالٌ وَأَجِيبْ بِأَنَّ كُلًّا مِنْ ذَلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَلَا ضَرُورَةَ فِي إِزْتِكَابِهِ عَلَى أَنَّ الْقَوْمَ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ الرُّؤْيَا مُتَمَنِّعَةٌ وَإِنْ كَانُوا كُفَّارًا لَمْ يُصَدِّقُوهُ فِي حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْإِمْتِنَاعِ وَأَيًّا مَا كَانَ يَكُونُ السُّؤَالُ عَبَثًا.

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): مطلب بیان کرتے ہوئے بتائیے کہ مذکورہ بالا اعتراض کن لوگوں کی طرف سے ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور (مذکورہ دلیلوں پر) چند اعتراضات کیے گئے ہیں۔ ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کی خاطر تھی کیونکہ انہوں نے کہہ دیا تھا کہ ہم آپ کی تصدیق نہ کریں گے یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں۔ تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تا کہ وہ بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کر لیں۔ جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے اور بایں طور کہ ہم نہیں مانتے کہ (رویت کا) متعلق علیہ ممکن ہے بلکہ متعلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے اور جواب دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے، جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مؤمن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر

تھے تو (روایت کے) ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو۔ سوال کرنا عبث ہوتا۔

(ب): مذکورہ بالا اعتراض کن لوگوں کی طرف سے ہے؟

مذکورہ بالا اعتراض معتزلہ میں سے جاحظ اور اس کے تبعین کی طرف سے ہے اور انہوں نے روایت باری کے ممکن ہونے پر دو دلیلیں ذکر کی گئیں، اس پر ہے۔

عبارت کا مطلب:

مذکورہ بالا عبارت میں شارح علیہ الرحمہ نے معتزلہ کی طرف سے دو اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر کیا۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کو یہ معلوم تھا کہ روایت باری محال ہے، لیکن اس کے باوجود سوال کرنا یہ اپنے لیے نہیں تھا بلکہ اپنے قوم کے لیے جیسا کہ ارشادِ بانی ہے ”لن تؤمن لک حتی نری اللہ جہرۃ“ تو موسیٰ علیہ السلام کا سوال کرنا اس لیے تھا کہ جس طرح مجھے معلوم ہے، روایت باری کو محال ہونے کو اسی طرح وہ بھی جان لے۔

اعتراض مذکورہ کا جواب:

امکان روایت کی پہلی دلیل پر جو اعتراض کیا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال اپنے قوم کے لیے تھا یہ بالکل غلط اور خلافِ ظاہر ہے، اس لیے کہ یہ سوال اپنے لیے تھا جیسا کہ قرآن کہتا ہے ”رب ارنی أنظر الیک“ اللہ نے جواب دیا ”لن ترانی“ اگر یہ اپنی قوم کے لیے ہوتا تو سوال ”رب ارہم“ اور جواب ”ینظروا الیک“ فرماتے۔

معتزلہ کی طرف سے دوسری دلیل پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ استقرارِ جبل جس پر اللہ تعالیٰ نے روایت کو معلق فرمایا ہے ممکن نہیں کہ اس سے معلق روایت کا ممکن ہونا لازم آئے، بلکہ استقرارِ جبل سے استقرارِ وسکون بحالتِ حرکت مراد ہے اور استقرارِ بحالتِ حرکت اجتماعِ ضدین کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے، لہذا اس پر جو روایت معلق ہے وہ بھی محال ہوگی۔

مذکورہ اعتراض کا جواب:

جواب یہ ہے کہ تمہارا یہ کہنا غلط ہے کہ ارشادِ ربانی ”فان استقر مکانہ“ میں استقر از جبل سے مراد یہ ہے کہ اگر حالتِ حرکت میں ساکن ہو گیا تو میری رویت ممکن ہوگی یہ غلط ہے اس لیے کہ جب یہ کلمہ بولا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر حرکت کے بعد ساکن ہو جائے تو رویت ہوگی یہ مطلب نہیں ہوتا کہ حالتِ حرکت میں اگر ساکن ہو جائے تو رویت ہوگی۔ کیونکہ آیت میں استقر از مطلق ہے حالتِ حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۹۹)

شرح عقائد: ص ۷۳ عقد الفرائد: ص ۷۷

فَيُرَى لَافِي مَكَانٍ وَلَا عَلَى جِهَةٍ مِنْ مَقَابِلَةٍ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ أَوْ ثُبُوتِ مُسَافَةِ
بَيْنَ الرَّائِي وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَقِيَّاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسِدٌ
وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلَى عَدَمِ الْأَشْتِرَاطِ بِرُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى إِيَّانَا وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ
الْكَلَامَ فِي الرُّؤْيَا بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): متن کی عبارت رویتِ باری کے سلسلہ میں معتزلہ کے ایک شبہ کا جواب ہے آپ پہلے اختلافی مسئلہ کا تعارف کراتے ہوئے معتزلہ کے شبہ کی وضاحت کیجیے پھر جواب کی تشریح کیجیے۔

(ج): رویت کی مراد متعین رتے ہوئے بتائیے کہ (وقد يستدل الخ) سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟ جو لکھیں بوضاحت لکھیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے، دراصل حالیکہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف ہے اور

نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے۔ نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے اور کبھی (اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لیے کہ گفتگو حاسہ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے۔

(ب): اختلافی مسئلہ کا تعارف:

مسئلہ یہ ہے کہ روایت باری ممکن ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں اہل حق اور معتزلہ کے مابین اختلاف ہے۔ اہل حق کہتے ہیں کہ روایت باری ممکن ہے اور معتزلہ عدم امکان کے قائل ہیں۔

معتزلہ کے شبہ کی توضیح:

معتزلہ روایت باری کے عدم امکان پر کچھ شبہات پیش کرتے ہیں اور وہ دو قسم کے ہیں عقلی اور نقلی اور مذکورہ عبارت ایک عقلی شبہ کا جواب ہے۔ اس شبہ کو مع جواب، ہم نے آئیے والے سوال نمبر ۱۰۰ کے جز (ب) کے ماتحت دلائل کے نام سے ذکر کیا ہے۔

(ج): روایت کی مراد:

روایت سے مراد روایت باری ہے۔

”وقد يستدل“ سے مصنف ”کیا کہنا چاہتے ہیں؟“

”وقد يستدل“ سے مصنف ”کیا کہنا چاہتے ہیں“ کہ مذکورہ متن ((فیروی فی مکان الخ) معتزلہ کے جس شبہ کا جواب ہے اس کے علاوہ بعض لوگوں نے دوسرا جواب دیا ہے کہ معتزلہ کا یہ کہنا کہ روایت باری کے لیے چند شرائط ہیں۔ یہ کہنا ہمیں تسلیم نہیں، اس لیے کہ معتزلہ اور اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم کو ہر وقت دکھ رہا ہے، حالانکہ شرائط مذکورہ میں جن کا رائی میں ہونا ضروری ہے، رائی کی شعاع بصر کا مرئی سے اتصال اور رائی کا مرئی سے بہت زیادہ قریب نہ ہونا۔ یہ ذاتِ با میں تحقق نہیں ہیں۔ تو اسی طرح ان شرائط کے بغیر وہ ہم کو بھی دکھائی دیں گے، لیکن جمہور محققین نے کو پسند نہیں کیا، اس لیے کہ ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ہے وہ روایت بالبصر کے بارے میں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۰)

شرح عقائد: ص ۷۵ / عقد الفرائد: ص ۷۸

وَلِهَذَا اِخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ هَلْ رَأَى رَبَّهُ
لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ أَمْ لَا وَالِإِخْتِلَافُ فِي الْوُقُوعِ دَلِيلُ الْإِمْكَانِ وَأَمَّا الرَّؤْيِيَّةُ فِي
الْمَنَامِ فَقَدْ حُكِيَتْ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ وَلَا خَفَاءَ فِي أَنَّهَا نَوْعٌ مُشَاهِدَةٌ
يَكُونُ بِالْقَلْبِ دُونَ الْعَيْنِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھئے۔

(ب): معتزلہ کے دلائل کو لکھ کر جواب دیجیے۔

(ج): نیز بتائیے کہ شب معراج میں رویت باری کی کیا تحقیق ہے؟ مدلل تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اسی وجہ سے صحابہؓ نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریمؐ نے شب معراج
میں اپنے پروردگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے اور رہا خواب
میں (اللہ تعالیٰ) کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس بات میں کوئی خفا نہیں
کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے۔

(ب): معتزلہ کے دلائل اور اس کا جواب:

عدم رویت پر فریق مخالف (معتزلہ) دلائل عقلی اور نقلی دونوں طرح کی دلیلیں پیش
کرتے ہیں۔

وہ عقلی دلائل میں سب سے قوی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کسی بھی چیز کی رویت بمعنی
دکھائی دینے کے لیے کچھ شرائط کا ہونا ضروری ہے: (۱) قوت باصرہ صحیح سالم ہو (۲) مرئی کی
رویت ممکن ہو محال نہ ہو (۳) مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو (۴) رائی اور مرئی کے درمیان

حائل نہ ہو (۵) دونوں آمنے سامنے ہوں (۶) مرئی نہ بہت زیادہ قریب ہو اور نہ بہت زیادہ
بید ہو (۷) مرئی بہت زیادہ چھوٹی نہ ہو (۸) رائی کی نگاہ سے نکلنے والی شعاع کا شئی مرئی کے
ساتھ اتصال ہو۔ بہر حال روایت کے لیے مذکورہ بالا شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

اہل حق کی طرف سے مذکورہ دلیل کا جواب:

ان کا اجمالی جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا شرائط ماسوی اللہ کے لیے ہیں نہ کہ ذات باری
کے لیے۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ شروط عادیہ ہیں نہ کہ لازمہ۔

اور تفصیلی جواب یہ ہے کہ یہ قیاس الغائب علی الشاہد ہے وہ اس طرح کہ معترض اللہ تعالیٰ
کی روایت کو موجودات کی روایت پر قیاس کرتا ہے جس طرح موجودات کی روایت کے لیے
چند شرائط ہیں اسی طرح باری تعالیٰ کی روایت کے لیے بھی چند شرائط ہیں، یہی قیاس الغائب
علی الشاہد ہے۔

اس کا اور ایک جواب یہ ہے کہ ہمیں بغیر کسی شرط کے روایت باری ممکن ہے جس طرح وہ
ہمیں دیکھ رہے ہیں اور اس پر فریقین متفق ہیں۔

لیکن اس جواب کو جمہور محققین نے پسند نہیں کیا اس لیے کہ یہاں اختلاف روایت
بالبصر میں ہے اور روایت باری پر اپنی روایت کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

معترضہ کے دلائل میں سب سے قوی دلیل:

یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد: ”لا تدركه الابصار“ یعنی کوئی بھی قوت باصرہ اللہ تعالیٰ
کی روایت نہیں کر سکتی ہے۔ وجہ استدلال: اس میں ”الابصار“ جمع معرف باللام ہے جو
بالاتفاق استغراق کے لیے ہوتا ہے، لہذا آیت مذکورہ سے یہ بات صاف معلوم ہو گئی کہ روایت
باری محال ہے۔ اس لیے کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ کوئی بھی شخص خواہ مؤمن ہو یا کافر اللہ تعالیٰ کو
قوت باصرہ سے نہیں دیکھ سکتا۔

کامل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے مذکورہ دلیل کا جواب:

شارح علیہ الرحمہ اس کے چار جواب دیتے ہیں۔

(۱) پہلا جواب: یہ ہے کہ یہاں ”الابصار“ میں الف لام استغراق کے لیے نہیں جیسا کہ فریق مخالف کہتے ہیں، بلکہ یہاں عہد خارجی کا ہے، تو آیت کا معنی یہ ہوگا کہ بعض انسان کو رویت نہیں ہوگی مراد کفار ہیں۔

(۲) دوسرا جواب: یہ ہے کہ اگر ہم الف لام کو استغراق کے لیے بھی مان لیں تب بھی ان کی مراد ثابت نہیں ہوگی، اس لیے یہاں جو سلب ہو رہی ہے وہ سلبِ عموم ہے نہ کہ عمومِ سلب ہے جیسا کہ وہ سمجھ رکھا ہے۔

(۳) تیسرا جواب: یہ ہے کہ اگر ہم یہاں عمومِ سلب کو بھی مان لیں تب بھی نہیں، اس لیے یہاں جس چیز کی نفی ہو رہی ہے وہ ادراک ہے نہ کہ رویت اس لیے کہ دونوں کے مابین بہت بڑا فرق ہے۔

(۴) چوتھا جواب: یہ ہے کہ اگر ہم مذکورہ بالا تینوں چیزوں کو مان لیں تو بھی ان کی مراد ثابت نہیں ہوگی، اس لیے یہاں تمام اوقات اور احوال کی نفی نہیں بلکہ بعض اوقات اور احوال کی نفی ہے یعنی ہر حال میں رویت باری نہیں ہوگی، مثلاً دنیا میں نہیں ہوگی۔ لیکن آخرت میں ہوگی۔ میدانِ محشر میں نہیں، بلکہ جنت میں وغیرہ وغیرہ۔ (شمس الفوائد: ۲۲۷)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۱)

شرح عقائد: ص ۷۵ عقد الفرائد: ص ۷۸

وَاللَّهُ تَعَالَى خَالِقُ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْيَانِ
لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِأَفْعَالِهِ وَقَدْ كَانَتْ الْأَوَائِلُ مِنْهُمْ
يَتَحَاشُونَ عَنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَيَكْتَفُونَ بِلَفْظِ الْمَوْجِدِ وَالْمُخْتَلِقِ
وَنَحْوِ ذَلِكَ -

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): اختلافی مسئلہ کا نام بتا کر اہل حق اور معتزلہ کے مابین جو اختلاف ہے اس کا

وضاحت کیجیے۔

(ج): عبارت میں متقدمین و متاخرین معتزلہ کے جس اختلاف کی طرف اشارہ ہے اس کی وضاحت کر کے فریقین کے دلائل تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کفر، ایمان، طاعت اور معصیت کے خالق ہیں ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور متقدمین معتزلہ (بندہ پر) لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد و مخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے۔

اختلافی مسئلہ کا نام:

عبارت مذکورہ میں اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ کے درمیان جس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے اس اختلافی مسئلہ کا نام مسئلہ خلق افعال ہے۔

اہل حق اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہے اسکی توضیح:

مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ بندے کے افعال کا خالق کون ہے؟ اس لیے کہ بندوں کے افعال دو طرح کے ہوتے ہیں: (۱) اختیاری خواہ وہ اچھے ہوں (ایمان و طاعت) یا بُرے (کفر و معصیت) (۲) اور غیر اختیاری جیسا کہ حرکتِ مرتعش۔ تو اس سلسلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دونوں کا خالق ہے البتہ افعال اختیاریہ میں بندہ کا کسب و اختیار کا دخل ہے، تو اللہ خالق اور بندہ کا سب۔

اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ بندے کے افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے نہ کہ اللہ۔ اور غیر اختیاریہ کا خالق اللہ ہی ہے۔

(نوٹ): فریقین میں اختلاف صرف افعال اختیاریہ میں ہے نہ کہ غیر اختیاریہ میں۔

(ج): عبارت میں جس اختلاف کی طرف اشارہ ہے اس کی توضیح:

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ متقدمین معتزلہ بندوں کے لیے لفظ خالق نہیں بولتے تھے،

بلکہ اس کی جگہ موجد، مخترع اور مبتدع بولتے تھے۔

اور متاخرین معتزلہ جیسا کہ ابوعلی جبائی اور اس کے تبعین نے جب یہ دیکھا کہ ان سب الفاظ میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں یعنی عدم سے وجود کی طرف نکلنے والا (اگر تلفظ میں فرق ہے) اسی وجہ سے ابوعلی جبائی کے زمانے سے بندوں کے لیے لفظ خالق بولنا شروع کر دیا۔

فریقین کے دلائل:

اہل حق اس سلسلے میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں: (۱) عقلی (۲) اور نقلی۔

(۱) دلیل عقلی کا خلاصہ: یہ ہے کہ کوئی شخص اگر کسی چیز کو ایجاد کرتا ہے تو وہ اس کی ایک ایک حرکت کو جانتا ہے یعنی وہ اس چیز کا تفصیلی علم رکھتا ہے تو اس قاعدہ کے مطابق ہم دیکھتے ہیں کہ بندہ کو اس کے ہر فعل و حرکت و سکونت کا علم نہیں ہوتا ہے خواہ وہ ظاہری ہو یا باطنی تو جب انسان ان سب چیزوں کا علم رکھنے پر قادر نہیں تو وہ اپنے افعال کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟

(۲) دوسری دلیل نقلی: وہ یہ ہے کہ متعدد نصوص میں جو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ افعال کا خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

پہلی آیت: ”خالق کل شیء“ یعنی ہر چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور افعال عباد بھی شیء میں داخل ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے۔

دوسری آیت: ”افمن یخلق کمن لایخلق“ یہ بھی اس بات پر دلیل ہے۔ خالقیت کی صفت ذات باری کے ساتھ خاص ہے۔

تیسری آیت: ”واللہ خلقکم و ما تعملون“۔

اس سے بھی پتہ چلا کہ افعال عباد کا خالق اللہ ہے، نہ کہ بندہ۔

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 حرکت رعشہ غیر اختیاری ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ پہلی حرکت کا خالق خود بندہ ہے اور دوسری حرکت کا اللہ ہے؛ اس لیے کہ اس کے لیے بھی ایک محرک کی ضرورت ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۲)

شرح عقائد: ص ۷۸ / عقد الفرائد: ص ۸۰

لَا يُقَالُ فَالْقَائِلُ بِكُونِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ يَكُونُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ دُونَ
 الْمُؤَخِّدِينَ لِأَنَّا نَقُولُ الْإِشْرَاكَ هُوَ اثْبَاتُ الشَّرِيكِ فِي الْأَلُوْهِيَّةِ بِمَعْنَى
 وُجُوبِ الْوُجُودِ كَمَا لِلْمَجُوسِ أَوْ بِمَعْنَى اسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ كَمَا لِلْعَبَدَةِ
 الْأَصْنَامِ وَالْمُعْتَزِلَةَ لَا يَثْبُتُونَ ذَلِكَ بَلْ لَا يَجْعَلُونَ خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ
 كَخَالِقِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب): عبارت کی اطمینان بخش تشریح
 کرتے ہوئے بتائیے کہ معتزلہ بندہ کو خالق افعال قرار دینے کے باوجود ان کی تکفیر
 کیوں نہیں کیا؟ نیز بتائیے کہ لزوم کفر اور التزام کفر میں کیا فرق ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا۔ موحد
 نہ ہوگا اس لیے کہ ہم جواب دیں گے کہ شرک کا معنی الوہیت بمعنی واجب الوجود ہونے میں
 شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوسی کا شرک یا مستحق عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت
 پرستوں کا شرک اور معتزلہ یہ (دونوں باتیں) نہیں مانتے، بلکہ بندہ کی خالقیت اللہ کی خالقیت
 کے برابر بھی نہیں مانتے۔

(ب): عبارت کی اطمینان بخش تشریح:

عبارت مذکورہ سے شارح علیہ الرحمہ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا سوال یہ ہے کہ
 جب معتزلہ نے بندہ کو بھی معبود اور مستحق عبادت سمجھتے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ، لہذا ان کو
 مشرکین میں شمار اور موحدین کی فہرست سے نام کاٹ دینا چاہیے۔

مذکورہ سوال مقدر کا جواب:

شارح نے یہ جواب دیا کہ شرک کے دو معنی ہیں (۱) ایک تو یہ ہے کہ اللہ کی صفات میں کسی کو شریک ماننا جیسا کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں: (۱) خالق خیر، جس کو یزداں (۲) اور ایک خالق شر جس کو اہرمن کہتے ہیں اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں، حالانکہ واجب الوجود صرف اللہ ہی ہے اور یہ صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ تعالیٰ کا شریک ماننا جیسا کہ بت پرست لوگ کہتے ہیں، وہ تو واجب الوجود ایک ہی مانتے ہیں، لیکن مستحق عبادت ہونے میں بتوں کو بھی شریک مانتے ہیں۔

اب سنیے: معتزلہ ان میں سے کسی معنی کے قائل نہیں ہے، اس لیے کہ وہ عبادت یا واجب الوجود ہونے میں بندہ کو شریک نہیں کرتے ہیں، بلکہ بندہ کو صرف خالق کہتے ہیں، لیکن وہ دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں اور دونوں کو برابر درجہ کا خالق نہیں مانتے ہیں۔

اس لیے ان کی تکفیر نہیں کی جاتی ہے۔ البتہ مشائخ ماترید یہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تضلیل میں بڑا زور صرف کیا ہے، یہاں تک کہ مجوس کو ان سے بہتر بتایا ہے؛ کیونکہ وہ مجوس کے مقابلہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں۔

لزوم کفر اور التزام کفر میں فرق:

لزوم کفر کفر نیست، مگر التزام کفر کفر است۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۳)

شرح عقائد: ص ۸ / عقد الفرائد: ص ۸۱

وَقَدْ يَتَمَسَّكُ بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ
وَالْأَكْلُ وَالشَّارِبُ وَالزَّانِي وَالسَّارِقُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَهَذَا جَهْلٌ عَظِيمٌ لِأَنَّ
الْمُتَّصِفَ بِالشَّيْءِ مَنْ قَامَ بِهِ ذَلِكَ الشَّيْءُ لَأَمِنْ أَوْجَدَهُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھئے۔

(ب): خلق و کسب کا فرق بیان کیجئے۔

(ج): معتزلہ کو کیا مغالطہ ہو کہ انہوں نے بندہ کو خالق افعال کہہ دیا؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور بعض (معتزلہ کی طرف سے) یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہوتا تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا ہے۔ اور یہ (استدلال) زبردست جہالت ہے اس لیے کہ شئی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شئی قائم ہونے کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو۔

عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے افعال اختیار یہ کا خالق نہ ہونے پر معتزلہ تین دلیل عقلی پیش کی ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان میں سے تیسری دلیل عقلی کو یہاں ذکر کر رہے ہیں، کہ اگر بندہ کو خالق نہ کہا جائے، بلکہ اللہ تعالیٰ کو تو بندہ کی صفات کے ساتھ ذات باری کو متصف کرنا لازم آئے گا، مثلاً اگر بندہ چوری کرتا ہے، یا قیام و قعود یا اکل و شرب کرتا ہے، تو ان سب چیزوں کا خالق چونکہ اللہ تعالیٰ ہے، لہذا ذات باری کو نعوذ باللہ سارق وغرہ کہنا چاہئے، حالانکہ ذات باری کو مذکورہ صفات کے ساتھ متصف کرنا صحیح نہیں ہے، لہذا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو افعال عباد کا خالق کہنا بھی صحیح نہیں۔

شارح علیہ الرحمہ استدلال مذکورہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزلہ کی زبردست جہالت پر مبنی ہے، اس لیے کہ سارق، قائم قاعد وغیرہ یہ صفت کے صیغے ہیں جو اپنے اپنے ماخذ اشتقاق یعنی قیام، قعود وغیرہ کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں، تو ان صفات کے ساتھ متصف وہ کہلائے گا، جس کے ساتھ یہ صفات قائم ہوں نہ کہ وہ جو ان صفات کا موجد اور خالق ہو۔

مثلاً: اجسام کے اندر سواد، بیاض وغیرہ صفات کا خالق اور موجد اللہ تعالیٰ ہے، مگر کوئی بھی ان صفات کے ساتھ اللہ کو متصف مان کر اس کو اسود، ابیض نہیں کہتا، بلکہ جسم کو کہتا ہے۔

(ب): خلق و کسب میں فرق:

اس سلسلہ میں مشائخ نے مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں، بعض نے یہ فرق بیان کیا: (۱) خلق نام ہے کسی چیز کو بغیر کسی تاخیر کے اس کو موجود کر دینا اور کسب کہتے ہیں بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو کسی چیز پر صرف کرنا۔

(۲) اور بعض نے یہ بیان کیا کہ کسب جو بندہ کا فعل ہے وہ آلہ کا محتاج ہے اور خلق جو اللہ کا فعل ہے وہ کسی آلہ کا محتاج نہیں ہے۔

(۳) اور بعض نے کہا کہ فعل مکسوب ایسا مقدر ہے جو کسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور فعل مخلوق ایسا مقدر ہے جو خالق کی قدرت کے محل یعنی ذات خالق میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

(۴) اور بعض نے کہا کہ کسب جو کہ بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں کسب منفرد اور مستقل نہیں بخلاف خلق کے وہ اپنی قدرت میں منفرد اور مستقل ہے بندہ کے کسب کا محتاج نہیں ہے۔

(ج): معتزلہ کو کیا مغالطہ ہو ا کہ انہوں نے بندہ کو خالق افعال کہہ دیا ہے

معتزلہ کو یہ مغالطہ ہو ا کہ انہوں نے اپنی طرف سے ایک قاعدہ گھڑ رکھا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو خالق افعال کہا جائے تو بڑی چیز کی نسبت بھی اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا پڑے گا جیسا کہ زانی، سارق وغیرہ نعوذ باللہ؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اسی من گھڑت قاعدہ کی وجہ سے انہوں نے بندہ کو خالق افعال کہہ دیا ہے؛ حالانکہ دونوں کے درمیان فرق ہے؛ اس لیے کہ ایک ہوتا ہے خالق، دوسرا کسب اور ہم ابھی ابھی اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۴)

شرح عقائد: ص ۷۹ عقد الفرائد: ص ۸۲

فَإِنْ قِيلَ فَيَكُونُ الْكَافِرُ مَجْبُورًا فِي كُفْرِهِ وَالْفَاسِقُ فِي فِسْقِهِ فَلَا يَصِحُّ

تَكْلِيفُهُمَا بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ قُلْنَا أَنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ
بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا جَبْرَ كَمَا أَنَّهُ عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِالْإِخْتِيَارِ وَلَمْ
يَلْزَمْ تَكْلِيفُ الْمُحَالِ وَالْمُعْتَزِلَةُ أَنْكَرُوا إِرَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى لِلشُّرُورِ وَالْقَبَائِحِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔ (ب): نیز عبارت میں ذکر کردہ اعتراض
کی وضاحت کرتے ہوئے جواب کی بھی تشریح کیجیے۔

(ج): اور بتائیے کہ خلق قبیح قبیح ہونے یا نہ ہونے پر اگر کوئی اختلاف ہو تو آپ اس
کو لکھتے ہوئے مع رد تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو
ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار
کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا، لہذا جبر نہیں ہے۔ جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ
کفر اور فسق صادر ہونے کو جاننا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ
کے شرور و افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا۔

(ب): عبارت میں ذکر کردہ اعتراض کی توضیح:

مذکورہ اعتراض اس بات پر ہے کہ سابق میں شارح نے ارادہ اور قدرتِ خداوندی کی
عمومیت کو ظاہر کرتے ہوئے فرمایا کہ ”والمقصود تعمیم ارادته و قدرته الخ کو معتزلہ
شارح کی اس بات پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب ہمارا ہر فعل اللہ تعالیٰ کے ارادہ
سے وجود میں آتا ہے تو یقیناً کافر کا کفر فاسق کا فسق بھی اس کے ارادہ سے ہوگا اور اللہ تعالیٰ
جس فعل کا ارادہ فرمائیں بندہ اس پر مجبور ہے، تو کافر اپنے کفر پر اور فاسق اپنے فسق پر مجبور
ہے اور قاعدہ ہے مجبور سے اُس کے خلاف کچھ صادر ہونا محال ہے۔ لہذا کافر کو ایمان کا اور
فاسق کو اطاعت کا مکلف بنانا تکلیف بالمحال کے قبیل سے ہے جو کہ صحیح نہیں۔

مذکورہ اعتراض کا جواب:

ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر فعل اللہ تعالیٰ کے قضا اور ارادہ سے ہوتا ہے اس کے قضا اور ارادہ کے خلاف کچھ نہیں ہو سکتا اور اس کا تعلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے، بلکہ دونوں کا تعلق اختیار سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا کہ فلاں سے اختیاری طور پر کفر صادر ہو اور فلاں سے فسق تو اب وہ ارادہ الہی کے مطابق اپنے اختیار ہی سے کفر اور فسق کریں گے کفر یا فسق پر مجبور نہ ہوں گے، جس طرح اللہ تعالیٰ پہلے ہی سے اس کا علم ہے، مگر اس کے باوجود نہ دونوں کے دونوں اپنے افعال پر مجبور ہیں۔ اور معتزلہ اس کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ارادہ الہی عام نہیں ہے، بلکہ اچھے اعمال تو ارادہ الہی سے صادر ہوتے ہیں اور بُرے اعمال ارادہ الہی سے صادر نہیں ہوتے ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ شروعیج نہیں کرتا۔

(ج): خلق قبیح قبیح ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف:

معتزلہ کے نزدیک جس طرح خلق قبیح، قبیح ہے اسی طرح ارادہ قبیح بھی قبیح ہے۔ وہ یہ اصل بیان کرتے ہیں۔ اہل حق کے نزدیک نہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ارادہ قبیح قبیح ہے، بلکہ کسب قبیح، قبیح ہے، اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے۔ تو اگر معتزلہ کی اس مذکورہ اصل کو تسلیم کر لیا جائے تو بندوں کے بیشتر افعال ارادہ الہی کے خلاف ہوں گے اور یہ بہت بُری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا، اس لیے ہم اس کا انکار کرتے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۵)

شرح عقائد: ص ۸۱ / عقد الفرائد: ص ۸۴

وَلِلْعِبَادِ أَعْمَالٌ اخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُونَ بِهَا إِنْ كَانَتْ طَاعَةً وَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا إِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبَرِيَّةُ أَنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ أَصْلًا وَأَنَّ حَرَكَاتَهُ

بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا اخْتِيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ
لِأَنَّ تَفْرِقَ بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكََةِ الْبَطْشِ وَحَرَكََةِ الْاِزْتِعَاشِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): اور ”وللعباد افعال اختیاریة“ کے ذریعہ کس فرقہ کی تردید کرنا مقصود ہے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی ایسا نہیں جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی (اختیاری فعل) ہے ہی نہیں اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کی طرح ہیں ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قصد ہے نہ اختیار۔ اور یہ بات غلط ہے اس لیے کہ ہم بدیہی طور پر حرکتِ بطش اور حرکتِ رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

(ب): ”وللعباد افعال اختیاریة“ سے کس فرقہ کی تردید کرنا مقصود ہے؟

اب یہاں سے مصنف ”فرقہ جبریہ کی تردید کر رہے ہیں، جو یہ کہتے ہیں کہ بندہ مثل جمادات اور مجبور محض ہے، ہر طرح کے افعال اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے اس میں بندہ کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے۔ بخلاف اشعریہ کے وہ بندہ کے افعال اختیاریہ کے قائل ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے اس کے بطلان پر پانچ دلیلیں قائم کی ہیں، ہم پانچوں یہاں مختصراً ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پہلی دلیل:

یہ ہے کہ ہم حرکتِ بطش اور حرکتِ رعشہ کے درمیان فرق محسوس کرتے ہیں ایک تو اختیاری ہے اور دوسری غیر اختیاری، اس سے ثابت ہوا بندہ مجبور محض نہیں ہے۔

دوسری دلیل:

جمادات کو احکام شرعیہ کا مکلف بنانا بالاتفاق باطل ہے، اگر بندہ مثل جمادات اور مجبور محض ہوتا تو اسے احکام شرعیہ کا مکلف نہیں بنایا جاتا۔

تیسری دلیل:

اگر بندہ کے لیے افعال اختیار یہ نہ ہوتا تو پھر اس کو کسی فعل پر ثواب و عقاب کا مسئلہ ہی نہ رہتا۔

چوتھی دلیل:

یہ ہے کہ اہل لغت بندہ کی طرف ان افعال کی حقیقی اسناد کرتے ہیں جن افعال میں اختیار ضروری ہے، جیسے صلی، کتب وغیرہ کی نسبت۔

پانچویں دلیل:

نقلی ہے، جو کہ جبریہ کے عقیدہ کے خلاف ہے، جیسا کہ ارشادِ ربانی ہے: ”جزاء بما كانوا يعملون“ جزاء و سزا صرف اختیاری فعل پر ہی مرتب ہوتی ہے، ایسا ہی ”فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر“ یہ آیت بھی، اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے اختیار میں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۶)

شرح عقائد: ص ۸۲ عقد الفرائد: ص ۸۵

فَإِنْ قِيلَ لَا مَعْنَى لِكُونِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالِاخْتِيَارِ إِلَّا كَوْنُهُ مُوجِدًا لِأَفْعَالِهِ
بِالْقَصْدِ وَالْإِرَادَةِ وَقَدْ سَبَقَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْأَفْعَالِ
وَإِيْجَادِهَا وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمَقْدُورَ الْوَاحِدَ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ
مُسْتَقِلَّتَيْنِ قُلْنَا لَا كَلَامَ فِي قُوَّةِ هَذَا الْكَلَامِ وَمُتَانَتِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ
بِالْبُرْهَانِ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَبِالضَّرُورَةِ أَنَّ لِقُدْرَةَ الْعَبْدِ وَإِرَادَتِهِ
مَدْخَلًا فِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): نیز کسب و خلق میں فرق بیان کرتے ہوئے اعتراض مذکور کی وضاحت کریں پھر جواب کی بھی تشریح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ بالارادہ اپنے افعال کا موجد ہے اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق و ایجاد میں مستقل ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہو سکتا، تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں، مگر چونکہ دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بدیہی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی بعض افعال میں دخل ہے۔

(ب): خلق و کسب میں فرق:

اس جزئیہ کو سوال نمبر ۱۰۳ جز (ب) کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

عبارت میں ذکر کردہ اعتراض کی توضیح:

مذکورہ اعتراض جبریہ کی طرف سے ہے، اہل حق پر۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ تم بندہ کے لیے اختیار کو ثابت کرتے ہو افعال میں۔ تو مطلب یہ ہوا کہ جب وہ اس کو چاہے کرے اور نہ چاہے نہ کرے۔ تو جب تم نے بندہ کو فاعل مختار مانا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ نے یہ بھی مانا کہ وہ اپنے افعال کا موجد ہے اور اس پر قادر ہے اور دوسری طرف آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ افعال عباد کا خالق اور موجد اللہ تعالیٰ ہے لہذا وہ بھی قادر ہو تو اس نظر سے ایک مقدور یعنی فعل عبد کے لیے دو قادر کا ہونا لازم آتا ہے اور مقدور ایک ہو اور قادر دو ہوں یہ محال ہے۔ اور یہ محال تمہارے بندہ کو فاعل مختار ماننے کی وجہ سے لازم آیا۔

اعتراض مذکورہ کا جواب:

جواب یہ ہے کہ ایک مقدر کے لیے دو قادر کا ہونا اس وقت محال ہے، جبکہ دونوں ایک ہی حیثیت سے ہوں، لیکن اگر حیثیت بدل جائے تو ایک مقدر کے لیے دو قادر ہو سکتا ہے، تو ہم جو ایک فعل کا قادر اللہ اور بندہ دونوں کو قرار دیتے ہیں، دو حیثیت سے ہے۔ فعل عبد مقدر ہے، اللہ تعالیٰ کا مقدر ہے خلق کے اعتبار سے اور بندہ کا مقدر ہے اکتساب کے اعتبار سے فلا اشکال۔

جیسا کہ دو شخص مثلاً زید اور عمر، دونوں نے ایک قلم کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ میں نے بنایا تو ایک قلم کو دو آدمی کیسے بتا سکتے ہیں، دیکھئے اس میں بھی دو حیثیتیں ہیں: (۱) ڈیزائن (۲) میٹرل تو اگر حیثیتیں بدل جائیں تو دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں، تو یہاں زید کا کہنا ڈیزائن کے موجود اور عمر کا کہنا میٹرل یعنی آلات و اسباب وغیرہ کا استعمال کرنے کے اعتبار سے ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۷)

شرح عقائد: ص ۸۴ عقد الفرائد: ص ۸۶

فَإِنْ قِيلَ فَقَدْ اثْبَتْتُمْ مَا نَسَبْتُمْ إِلَى الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اثْبَاتِ الشِّرْكََةِ قُلْنَا
الشِّرْكََةُ أَنْ يَجْتَمَعَ اثْنَانِ عَلَى شَيْءٍ وَيَتَفَرَّدَ كُلُّ مِنْهُمَا بِمَا هُوَ لَهُ دُونَ
الْآخِرِ كَشُرَكَاءِ الْقَرْيَةِ وَالْمَحَلَّةِ وَكَمَا إِذَا جَعَلَ الْعَبْدَ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ
وَالصَّانِعُ لِسَائِرِ الْأَعْرَاضِ وَالْأَجْسَامِ بِخِلَافِ مَا إِذَا أُضِيفَ أَمْرٌ إِلَى شَيْئَيْنِ
بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): پھر مذکورہ اعتراض و جواب کی تشریح کیجیے نیز جہت کی تعریف کرتے ہوئے اس کی اقسام بیان کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں، پھر ہر ایک اپنے حصہ میں منفرد اور تنہا ہو، دوسرا شریک نہ ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت کہ جب بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے۔

(ب): عبارت میں ذکر کردہ اعتراض اور جواب کی تشریح:

اعتراض یہ ہے کہ آپ بھی ایک فعل کی قدرت میں دو کو یعنی بندہ اور اللہ تعالیٰ کو شریک قرار دے رہے ہیں، اس لیے کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ فعل عبد کا قادر جس طرح اللہ ہے اسی طرح بندہ بھی ہے، تو اس سے بھی بندہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا لازم آیا، لہذا جو بات تم معتزلہ کی طرف منسوب کر رہے تھے، وہی بات تو تم خود کہہ رہے ہو۔

مذکورہ اعتراض کا جواب:

ہم نے کہا کہ بندہ اور اللہ تعالیٰ دونوں ایک فعل پر قادر ہیں، اور وہی فعل دونوں کا مقدور ہے، تو یہ دو حیثیت سے ہے، بندہ قادر ہے کاسب ہونے کی حیثیت سے اور اللہ تعالیٰ قادر ہیں خالق ہونے کی حیثیت سے، چنانچہ اللہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے خلق پر قادر ہے اور بندہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اس کے کاسب پر قادر ہے اور کاسب محتاج ہوتا ہے، لہذا بندہ محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ کسی چیز کے محتاج نہیں ہیں اور اللہ تعالیٰ کو بندہ کے کاسب میں دخل دینے کا حق اور اختیار ہے اس لیے یہ شرکت منافی تو حید نہیں۔

جہد کی تعریف اور اس کی اقسام:

تعریف کو سننے سے پہلے ایک بات ذہن نشین کر لیجیے۔ وہ یہ ہے کہ جہت کا اطلاق دو معنی

پر ہوتا ہے: (۱) منتهی الاشارات (۲) منتهی الحركات المستقیمہ اب پہلے معنی کے اعتبار سے تعریف یہ ہوگی کہ:

جہت: وہ جگہ ہے جس کی طرف اشارہ حسیہ کی انتہا ہو جائے اس کے آگے اشارہ حسیہ تجاوز نہ کرے۔

دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ ہوگی کہ:

جہت: وہ جگہ جس پر حرکت مستقیمہ ختم ہو جائے، آگے حرکت مستقیمہ نہ ہو سکے۔

جہات کی اقسام:

جہات کے متعلق مشہور یہ ہے کہ وہ چھ ہیں: (۱) فوق (۲) تحت (۳) قدام (۴) خلف (۵) یمن (۶) یسار۔

جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

چھ جہت ہیں یاد رکھ کچھ کم نہ بیش

زیر و بالا راست چپ پس و پیش

(الجل المرصی: ۳۶۳)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۸)

شرح عقائد: ص ۸۵ عقد الفرائد: ص ۸۷

وَالِاسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزَلَةِ وَهِيَ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِي يَكُونُ بِهَا الْفِعْلُ إِشَارَةً إِلَى مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ التَّبَصُّرَةِ مِنْ أَنَّهَا عَرْضٌ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْحَيَوَانَ يَفْعَلُ بِهِ الْأَفْعَالَ الْإِخْتِيَارِيَّةَ وَهِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ وَالْجَمْهُورُ عَلَى أَنَّهَا شَرْطٌ لِإِدَاءِ الْفِعْلِ لِأَعْلَى.

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): مطلب لکھتے ہوئے صاحب تبصرہ اور جمہور کے اختلاف کی وضاحت کریں۔

(ج): نیز استطاعت کی تعریف لکھ کر اس کے بارے میں معتزلہ کے مسلک کی تشریح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے برخلاف معتزلہ کے اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا یعنی یہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا فرمادیتے ہیں اس کے ذریعہ وہ جاندار افعال اختیار یہ انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اداء فعل کے لیے شرط ہے علت نہیں ہے۔

(ب): عبارت کا مطلب:

عبارت مذکورہ میں شارح استطاعت کے معنی کو بیان کر رہے ہیں کہ استطاعت کہتے ہیں ایسی قوت کو جس کے ذریعہ فعل موجود ہوتا ہے اور یہی استطاعت کا حقیقی معنی ہے اور معنی مجازی یہ ہے کہ استطاعت کسی فعل کے آلات و اسباب ظاہرہ کے سلامت رہنے کو کہتے ہیں، جو کہ فعل پر مقدم ہوتی ہے، جس کی بنیاد پر انسان کو مکلف بنایا جاتا ہے، تو اہل سنت اور معتزلہ کے نزدیک جس استطاعت میں اختلاف ہے وہ معنی حقیقی کو لے کر ہے۔ اہل السنۃ کا مذہب یہ ہے کہ یہ قدرت بندہ کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ کسی چیز کرنے کا ارادہ کرتا ہے یعنی ارادہ کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ اس کے اندر یہ قدرت پیدا فرمادیتے ہیں، بخلاف معتزلہ کے وہ کہتے ہیں کہ ارادہ سے پہلے ہی یہ قدرت حاصل ہوتی ہے، اور ارادہ کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے۔

صاحب تبصرہ اور جمہور کے مسلک کی وضاحت:

استطاعت جو بندہ کی حقیقی قدرت ہے، جس سے فعل کا وجود ہوتا ہے، آیا یہ فعل کی علت ہے یا شرط، تو صاحب تبصرہ کا قول یہ ہے کہ یہ فعل کی علت ہے اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ فعل کی شرط ہے۔ (نوٹ): علت اور شرط میں کیا فرق ہے؟ (۱) علت وہ ہوتی ہے جو شئی کے وجود میں مؤثر ہو لیکن اس کا جزء نہ ہو (۲) اور شرط وہ ہوتی ہے جو نہ شئی کے وجود میں مؤثر ہو اور نہ اس کا جزء ہو، البتہ شئی کا موقوف علیہ ہو۔

(ج): استطاعت کی تعریف:

استطاعت وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔

معزلہ کے مسلک کی تشریح:

استطاعت کے سلسلہ میں معزلہ کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ کسی فعل کو کرنے سے پہلے ہی اس کو اس فعل کرنے کی قدرت موجود ہوتی ہے، تا کہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم نہ آئے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے، تا کہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا لازم نہ آئے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۰۹)

شرح عقائد: ص ۹۰ / عقد الفرائد: ص ۹۱

وَقَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَةً (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ) لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيلِ هُوَ التَّكْلِيفُ بَلْ اِيصَالُ مَا لَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ إِلَيْهِمْ وَإِنَّمَا الْبِزَاعُ فِي الْجَوَازِ فَمَنْعَهُ الْمُعْتَزِلُ لَهُ بِنَاءً عَلَى الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ وَجَوَّزَهُ الْأَشْعَرِيُّ لِأَنَّهُ لَا يَقْبَحُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى شَيْءٌ وَقَدْ يَسْتَدِلُّ بِقَوْلِهِ تَعَالَى (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) عَلَ نَفِي الْجَوَازِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): ممتنع کی قسمیں لکھ کر بتائیں کہ ان میں سے کس کی تکلیف محال ہے، کس کی

تکلیف عقلاً جائز ہے اور کس کی تکلیف بالفعل واقع ہے؟

(ج): اگر کسی میں اختلاف ہو تو اس کو بوضاحت لکھیں۔

(د): ”وقد يستدل الخ“ سے جو استدلال مذکور ہے اس کی وضاحت کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ میں

تعمیل سے تکلیف مراد نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض و مصائب کا پہونچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی اور نزع صرف جواز اور امکان میں ہے؛ چنانچہ معتزلہ نے قبح عقلی کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعری نے جائز قرار دیا، کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قبح نہیں ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”لا یكلف اللہ نفساً الا و سعهما“ سے تکلیف مالا یطاق کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔

(ب): ممتنع یعنی مالا یطاق کی قسمیں:

ممتنع کی تین قسمیں ہیں: (۱) محال بالذات جیسے نقیضین کو جمع کرنا (۲) وہ فعل جو کہ ممکن بالذات ہو مگر بندہ سے اس کا وقوع عادتاً محال ہو جیسے فضا میں اڑنا، مٹی سے سونا چاندی بنانا، تخلیق جسم۔ (۳) وہ ہے جن کا کرنا عقلاً و عادتاً ممکن ہے، لیکن ارادہ خداوندی کے خلاف ہونے کی وجہ سے محال۔

مذکورہ بالا اقسام میں سے کس کی تکلیف محال ہے؟

ان تین قسموں میں پہلی قسم کی تکلیف محال ہے اور دوسری قسم کی تکلیف عقلاً جائز ہے اور تیسری قسم کی تکلیف بالفعل واقع ہے، بخلاف معتزلہ کے وہ کہتے ہیں کہ پہلی اور دوسری قسم کے افعال کا بندہ کو نہ مکلف بنایا گیا ہے اور نہ ممکن ہے۔

اس قسم کی توضیح جس میں اہل سنت اور معتزلہ کے مابین اختلاف ہے:

مذکورہ بالا تین قسموں میں سے پہلی اور تیسری قسم میں اتفاق ہے، صرف دوسری قسم میں اختلاف ہے، کہ ہمارے نزدیک ان کا مکلف بنانا ممکن ہے، لیکن معتزلہ کے نزدیک مکلف بنانا ممکن بھی نہیں۔

خلاصۃً المبحث: دوسری قسم کی تکلیف کا واقع نہ ہونا بھی متفق علیہ ہے۔ اس قسم میں صرف اختلاف امکان تکلیف میں ہے وقوع تکلف میں نہیں ہے۔ بلکہ وقوع تکلیف کے نہ ہونے میں اتفاق ہے۔

معتزلہ کی دلیل:

یہ ہے کہ بندہ کو ایسے افعال کا مکلف بنانا جن کا وقوع عادۃً محال ہو، عقلاً قبیح ہے۔ لہذا اگر یہ کہو گے کہ ایسے افعال کی تکلیف جائز اور ممکن ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مالک ہیں اور مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کے تصرفات کا حق ہے، اس کا کوئی بھی تصرف قبیح نہیں ہے، لہذا اس کو ایسے افعال کا مکلف بنانا بھی قبیح نہیں ہوگا بلکہ حسن ہی ہوگا۔ (شمس الفوائد: ۲۷۲)

(د): وقد يستدل الخ سے جو استدلال مذکور ہے اس کی توضیح:

معتزلہ ”لا یكلف الله نفسا إلا وسعها“ سے جس میں تکلیف مالا یطاق کے واقع نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ وہ اس کے عدم جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا، کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا ہے، لیکن واقع ماننے سے محال یعنی کلام الہی ”لا یكلف الله نفسا إلا وسعها“ کا کاذب ہونا لازم آتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ہے۔

اہل حق کی طرف سے مذکورہ استدلال کا جواب:

شارح ان کی اس دلیل کے بارے میں فراتے ہیں کہ یہ ایک مغالطہ ہے کیونکہ مستدل کا یہ کہنا کہ ممکن کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا، ان کی یہ بات بالکل صحیح نہیں، اس لیے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شیء ممکن بالذات ہو، لیکن ساتھ ہی محال بالغیر ہونے کی وجہ سے محال لازم آئے گا۔

اسی طرح مذکورہ بالا بحث میں یعنی تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے، لیکن محال بالغیر ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے عدم وقوع کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال

ہے، تو یہ امتناع بالغیر ہوا اور اسی جہت سے اس کا وقوع فرض کرنے کی صورت میں محال لازم آسکتا ہے، ورنہ نہیں ہذا هو الظاهر عند العقلاء۔

جیسا کہ ابو جہل اور ابولہب کا ایمان لانا تو ممکن ہے لیکن ارادہ و علم الہی کے خلاف اور غلط ہونے کی وجہ سے محال بالغیر ہے، اس لیے ان کے ایمان لانے سے محال لازم آتا ہے نہ کہ ممکن کو فرض کرنے سے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱۰)

شرح عقائد: ص ۹۱ / عقد الفرائد: ص ۹۲

وَمَا يُوجَدُ مِنَ الْأَلَمِ فِي الْمَضْرُوبِ عَقِيبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ وَالْإِنْكَسَارِ فِي
الزُّجَاجِ عَقِيبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ قَيَّدَ بِذَلِكَ لِيُصْلِحَ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ فِي أَنَّهُ
هَلْ لِلْعَبْدِ فِيهِ صُنْعٌ أَمْ لَا وَمَا شَبَّهَ كَالْمَوْتِ عَقِيبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذَاكَ
مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى لِيَأْمَرَ مِنْ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَحْدَهُ وَأَنَّ كُلَّ
الْمُبْتَدَأَاتِ مُسْتَنْدَةٌ إِلَيْهِ بِلاَ وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَزِلَةُ لِمَا أَسْنَدُوا بَعْضَ الْأَفْعَالِ
إِلَى غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى قَالُوا إِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنِ الْفَاعِلِ لَا يَتَوَسَّطُ فِعْلٌ
آخَرُ فَهُوَ بِطَرِيقِ الْمُبَاشَرَةِ وَالْأَفْبَطْرِ يُقِي التَّوَلِيدِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): مطلب کی تشریح کرتے ہوئے عبارت میں ذکر کردہ اختلاف کی وضاحت کریں۔

(ج): صدور فعل بطریق مباشرة و بطریق تولید کی مع مثال تشریح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور جو درد و الم شخص مضروب میں کسی انسان کے ضرب کے نتیجہ میں اور جو شگستگی شیشے میں کسی انسان کے اس کو توڑنے کے نتیجہ میں پائی جاتی ہے یہ قید اس وجہ سے لگائی تاکہ اس اختلاف کا حل بن سکے کہ بندہ کو اس میں دخل ہے یا نہیں، اور جو چیزیں اس کے مشابہ ہیں جیسے موت کسی

کے قتل کرنے کے نتیجہ میں، یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں، کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ ساری ممکنات اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی بندوں کی طرف نسبت کی تو انہوں نے کہا کہ اگر فعل اپنے فاعل سے اس کے کسی فعل کے واسطے کے بغیر صادر ہو تو یہ صدور بطریق مباشرت ہے ورنہ صدور بطریق تولید ہے۔

(ب): مطلب کی تشریح:

عبارت مذکورہ میں مصنف اسی جیسے ایک دوسرے مسئلہ کو پیش کر رہے ہیں یعنی جس طرح بندہ کے افعال اختیاریہ کے سلسلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کے مابین اختلاف ہوا تھا، تو معتزلہ کا کہنا یہ تھا کہ اس کا خالق بندہ ہے بخلاف اہل حق کے کہ وہ اللہ ہی کو خالق قرار دیتے ہیں اور بندہ کو کاسب۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ بندہ کے افعال اختیاریہ کے توسط سے یعنی جو افعال بندہ سے بلا واسطہ صادر نہ ہو بلکہ بالواسطہ صادر ہو جنہیں متولدات کہا جاتا ہے، اس کا خالق کون ہے؟

عبارت میں ذکر کردہ اختلاف کی توضیح:

اختلاف یہ ہے کہ افعال اختیاریہ کے توسط سے یعنی بالواسطہ صادر ہو اس کا خالق (موجد) کون ہے؟

معتزلہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ جب بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے تو ان کے توسط سے پیدا ہونے والے افعال جن کو متولدات کہتے ہیں ان کا بدرجہ اولیٰ خالق ہوگا۔

اہل السنۃ والجماعۃ:

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ بندہ سے بالمباشرة یعنی بلا واسطہ صادر ہونے والے افعال کا خالق بندہ نہیں، بلکہ کاسب تو بالواسطہ صادر ہونے والے افعال جنہیں متولدات کہتے ہیں ان کا خالق کیسے ہو جائے گا، بلکہ کاسب بھی نہیں ہو سکتا۔

بندہ کے اپنے متولدات کے کاسب نہ ہونے پر اہل حق کی دلیل:

دلیل اس کی یہ ہے کہ کاسب کے لیے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کاسب ہوا ہے اس کے محل کے ساتھ قائم ہو۔ مثلاً مقتول کی موت قاتل کے فعل کے واسطے سے پیدا ہوئی ہے، لیکن اس قاتل کے ساتھ قائم نہیں ہے، بلکہ مقتول کے ساتھ قائم ہے، لہذا بندہ متولدات کا کاسب بھی نہیں ہے، بخلاف سارق کے اس میں فعل سرق خود بندہ کے ساتھ قائم ہو رہا ہے، اس لیے بندہ یہاں کاسب ہے۔

(ج): صدور فعل بطریق مباشرة و بطریق تولید کی مثال مع تشریح:

بندہ جو افعال اختیار یہ کرتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں: (۱) بلا واسطہ (۲) بالواسطہ جو افعال اختیار یہ بندہ سے براہ راست یعنی بلا واسطہ صادر ہوتے ہیں، ان کو صدور فعل بطریق مباشرة کہتے ہیں، جیسے: ہاتھ کی حرکت، مارنا، توڑنا، اور قتل کرنا وغیرہ تو ان سب کو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ بطور مباشرة کے ہیں۔

اور جو افعال بندہ سے براہ راست صادر نہ ہو بلکہ افعال اختیار یہ کے واسطے سے تو اسے صدور فعل بطریق تولید کہتے ہیں، جیسے: مقتول کی موت، شیشہ کی شکستگی، مضروب شخص میں درد و الم، قلم کی حرکت وغیرہ تو ان سب کو کہا جاتا ہے کہ یہ بطور تولید یعنی متولدات کے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱۱)

شرح عقائد: ص ۹۲ عقد الفرائد: ص ۹۳

وَالْمَقْتُولُ مَيِّتٌ بِأَجَلِهِ أَيْ الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِ لَا كَمَا زَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ
أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِ الْأَجَلَ لَنَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ حَكَمَ بِأَجَالِ
الْعِبَادِ عَلَى مَا عَلِمَ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ وَبِأَنَّهُ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً
وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ.

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): مطلب کی وضاحت کرتے ہوئے اہل حق اور معتزلہ کے اختلاف کو مع دلائل لکھیں۔
(ج): اور یہ بھی بتلائیں کہ تقدیر معلق مبرم ہوتی ہے یا نہیں؟ قول محقق لکھیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے، ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کا خاتمہ کر دیا، ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے مطابق بندوں کے اجل کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کا اجل یعنی ان کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو ایک گھڑی بھی دیر نہ کر سکیں گے اور اپنے اجل پر پہل بھی نہیں کر سکتے۔

(ب): مطلب کی توضیح:

مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کی موت کا ایک وقت مقرر ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے بغیر کسی تردد کے اس میں نہ تقدیر ہو سکتی ہے اور نہ تاخیر اسی طرح مقتول بھی ہے۔

اہل حق اور معتزلہ کے اختلاف اور ان کے دلائل:

اہل حق کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اس وقت میں ہوتی ہے جو اس کے لیے علم الہی میں مقرر تھا۔ بخلاف معتزلہ کے وہ یہ 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۔

اہل حق کی دلیل:

یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے ہی بندوں کی موت و حیات کا فیصلہ کر چکا ہے، بغیر کسی تردد کے اور قرآن سے ثابت ہے کہ جب وقت مقررہ آتا ہے نہ تو اس میں کچھ تاخیر ہو سکتی ہے اور نہ تقدیر بلکہ اپنے وقت مقررہ پر موت آئے گی، جیسا کہ ارشاد باری: اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون۔

معتزلہ کی دلیل:

یہ ہے کہ حدیث میں ہے ”لا یرد القضاء الا الدعاء ولا یزید فی العمل الا البر“
اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دعا اور نیکی سے عمر میں تبدیلی ہوتی ہے ایسے ہی یہاں بھی
ہے کہ یہ اس وقت مقررہ نہیں ہے بلکہ قاتل کے قتل سے وہ مر گیا۔

(نوٹ): کیا تقدیر معلق و مبرم 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 و مبرم کی یہ تقسیم ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱۲)

شرح عقائد: ص ۹۴ عقد الفرائد: ص ۹۴

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوقٌ اللَّهُ تَعَالَى لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ تَخْلِيْقًا
وَلَا اِكْتِسَابًا وَالْاَجَلُ وَاِحْدٌ لَا كَمَا زَعَمَ الْكَعْبِيُّ اَنَّ لِلْمَقْتُوْلِ اَجَلَيْنِ الْقَتْلُ
وَالْمَوْتُ وَاَنَّهٗ وَلَمْ يُقْتَلْ لِعَاشٍ اِلَى اَجَلِهِ الَّذِي هُوَ الْمَوْتُ وَلَا كَمَا زَعَمَتِ
الْفَلَا سِفَةُ اَنَّ لِلْحَيَوَانَ اَجَلًا طَبِيعِيًّا وَاَجَلًا اِخْتِرَامِيًّا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): اجل کے سلسلہ میں مذکورہ بالا اختلاف مدلل تحریر کر کے مطلب تحریر کریں۔

(ج): موت وجودی چیز ہے یا عدمی؟ حرارت غریزیہ اور رطوبت غریزیہ، نیز اجل

طبعی و اختراعی کی بھی وضاحت کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں
ہے نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے۔ اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کعبی

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

(ب): اجل کے سلسلہ میں مذکورہ بالا اختلاف:

اجل یعنی موت کا جو ایک وقت مقررہ ہے وہ ایک ہے یا دو ہے اس میں اختلاف ہو گیا۔ اہل سنت اور دوسرے فرق باطلہ کے ساتھ۔

(۱) اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ موت کا جو ایک وقت مقررہ ہے وہ ایک ہے اور اس میں نہ تقدیم ہو سکتی ہے اور نہ تاخیر۔

(۲) جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں تقدیم ہو سکتی ہے جیسا کہ مقتول کے سلسلہ میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہو گئی۔ اگر وہ قتل کیا نہ جاتا تو اپنے اجل تک زندہ رہتا۔ (نوٹ): اور معتزلہ میں سے ابوالقاسم بلخی جو کعبی نام سے مشہور ہے وہ کہتے ہیں کہ مقتول کے لیے دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت اور دونوں میں یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ اول بندہ قاتل کا فعل ہے اور دوسرا اللہ کا فعل، اگر مقتول کو قتل کیا نہ جاتا تو وہ اپنی موت تک زندہ رہتا۔

(۳) فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں، ہر جاندار کے لیے دو اجل ہوتی ہیں: (۱) ایک طبعی (۲) دوسرا اختراعی۔

اجل طبعی: وہ فطری برودت و حرارت کا نام ہے جس کے زائل اور بجھ جانے کے سبب انسان کی طبعی موت واقع ہو جاتی ہے۔ جیسے چراغ تیل ختم ہو جانے کے سبب بجھ جاتا ہے۔
اجل اختراعی: وہ ناگہانی موت ہے جو قتل اور دوسرے حوادث و آفات کی وجہ سے واقع ہو جاتی ہے۔

عبارت کا مطلب:

عبارت مذکورہ میں مصنف دو چیزوں کے بارے میں دو حکم بیان کر رہے ہیں: (۱) موت

(۲) اجل۔ تو موت کے بارے میں معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جس طرح فعل قتل قاتل کی مخلوق ہے اسی طرح مقتول کی موت بھی قاتل کی مخلوق ہے، اس لیے کہ یہ اس کے اختیاری فعل کے نتیجہ میں پیدا ہوئی ہے، اس لیے ماتن ان کے مذہب کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر موت جو میت کے ساتھ قائم ہے یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے، نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے۔

اور اجل کے بارے میں اوپر گفتگو ہو چکی ہے، مذہب کو بیان کرنے کے ساتھ اور مصنف نے اہل حق کے علاوہ سب کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: اجل ایک ہی ہے۔

(ج): موت و جوادی چیز ہے یا عدمی؟

موت کے وجودی اور عدمی چیز ہونے میں اختلاف ہے، بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ موت امر وجودی ہے، اس لیے کہ امر وجودی ہی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور اگر وہ امر وجودی نہ ہوتا تو وہ محل کی طرف محتاج نہ ہوتا، اور امر وجودی ہونے پر دلیل ارشادِ بانی ہے۔ قولہ تعالیٰ: ”الذی خلق الموت والحیوة الخ“ آیت مذکورہ میں خلق کا تعلق موت اور حیاة دونوں کے ساتھ ہے اور جس چیز کے ساتھ خلق کا تعلق ہو وہ امر وجودی ہی ہوا کرتا ہے، اور قول مذکور کے قائل صاحبِ نبراس وغیرہ ہیں اور صاحبِ نبراس نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔ اور اکثر متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ موت امر عدمی ہے اور خارج میں معدوم ہے اور معدوم کسی محل کا محتاج بھی نہیں ہوتا، کہ وہ اس کے ساتھ قائم ہو اور قول ہذا کو متاخرین اشاعرہ میں سے قاضی بیضاوی، صاحبِ موافق اور شارح رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔

اور یہ لوگ مذکورہ بالا آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ وہاں خلق بمعنی تقدیر (قَدَّر) کے ہیں اور تقدیر عام ہے جو کہ امر وجودی اور عدمی دونوں کو شامل ہے۔ (نبراس: ۱۹۵)

حرارت و رطوبت غریزیہ اور اجل طبعی و اخترامی کی توضیح:

(۱) حرارت غریزیہ:

(۲) رطوبت غریزیہ:

(۳) اجل طبعی: کہتے ہیں انسان کی فطری برودت کے زائل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے بعد مرنے کو۔

(۴) اجل اختراعی: کہتے ہیں انسان کے آفات و امراض کی وجہ سے مرجانے کو۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱۳)

شرح عقائد: ص ۹۴ عقد الفرائد: ص ۹۴

وَالْأَجَلُ وَاحِدٌ لَا كَمَا زَعَمَ الْكُفِيُّ أَنَّ لِلْمَقْتُولِ أَجَلَيْنِ الْقَتْلُ وَالْمَوْتُ وَأَنَّهُ لَوْ لَمْ يُقْتَلْ لَعَاشَ إِلَى أَجَلِهِ الَّذِي هُوَ الْمَوْتُ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَّاسِفَةُ أَنَّ لِلْحَيَوَانَ أَجَلًا طَبِيعِيًّا وَهُوَ وَقْتُ مَوْتِهِ بِتَحَلُّلِ رَطُوبَتِهِ وَإِنْطِفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرَائِرِيَّتَيْنِ وَأَجَلًا اخْتِرَامِيَّةً بِحَسَبِ الْآفَاتِ وَالْأَمْرَاضِ۔

(الف): عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): اجل کے معنی بیان کر کے عبارت میں ذکر کردہ مناسبت کو لکھیں۔

(ج): اجل طبعی اور اختراعی کا فرق واضح کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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

(ب): اجل کے معنی:

اجل کے معنی وقت مقررہ، مدت، موت کا وقت، موت (ج) آجال۔

عہارت میں ذکر کردہ مناسبت:

جبکہ اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ بندہ کی مدت کے لیے اللہ تعالیٰ نے جو وقت مقرر فرمایا ہے وہ ایک ہے۔ تو اب اجل کے لغوی معنی کے ساتھ اس کی مناسبت ایک ہو گئی؛ لیکن پھر بھی نہ سمجھی کی وجہ سے اہل حق کے ساتھ بعض فرق باطلہ اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ موت کی دو قسمیں ہیں: (۱) طبعی (۲) اخترا می۔

اختلاف کو اس سے پہلے آنے والے سوال کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

(ج): اجل طبعی اور اخترا می میں فرق:

اجل طبعی اور اخترا می میں فرق یہ ہے کہ طبعی موت جو کہ فطری برودت کے زائل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب واقع ہوتی ہے۔ اور اجل اخترا می کہتے ہیں اچانک کوئی چیز یعنی آفات و امراض وغیرہ کے پیش آنے کے سبب موت کا واقع ہو جانا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱۴)

شرح عقائد: ص ۹۴ عقد الفرائد: ص ۹۴

وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لِأَنَّ الرِّزْقَ اسْمٌ لِمَا يَسُوْقُهُ اللهُ تَعَالَى إِلَى الْحَيَوَانِ فَيَأْكُلُهُ
وَذَلِكَ قَدْ يَكُونُ حَلَالًا وَقَدْ يَكُونُ حَرَامًا وَهَذَا أَوْلَى مِنْ تَفْسِيرِهِ
بِمَا يَتَغَذَى بِهِ الْحَيَوَانُ لِخُلُوقِهِ عَنْ مَعْنَى الإِضَافَةِ إِلَى اللهِ تَعَالَى مَعَ أَنَّهُ
مُعْتَبَرٌ فِي مَفْهُومِ الرِّزْقِ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِأَنَّهُمْ
فَسَّرُوهُ تَارَةً بِمَلُوكٍ يَأْكُلُهُ الْمَالِكُ وَتَارَةً بِمَا لَا يُمْنَعُ مِنَ الإِئْتِفَاعِ بِهِ
وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلاَّ حَلَالًا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): رزق کی تعریف کر کے بتائیں کہ حرام رزق ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اہل

سنت والجماعت اور معتزلہ کا اختلاف دلائل کے ساتھ تحریر کریں۔

(ج): علامہ تفتازانی کی عبارت ”وانہ لا رازق الا الله وحده وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يكون مستندا إلى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب“ کو سوال و جواب کی شکل میں حل کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: جو اللہ تعالیٰ جاندار کو پہنچائیں تو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جاندار اپنی غذا بنائے؛ کیونکہ یہ تفسیر اللہ کی طرف اضافت سے خالی ہے۔ باوجودیکہ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے، کیونکہ کبھی رزق سے ایسا مملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے، اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز حلال ہی ہوتی ہے۔

(ب): رزق کی تعریف:

هو ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله۔ (فيكون متناولا للحلال والحرام) هذا عندنا وعند المعتزلة عبارة عن مملوك يأكله المالك (فعلى هذا لا يكون الحرام رزق) (مجمع التعريفات: ۹۵)

حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ کے مابین اختلاف اور ان کے دلائل:

حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے میں اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے وہ اس لیے کہ اہل سنت نے رزق کی جو تفسیریں کی ہیں وہ حلال و حرام دونوں کے اوپر صادق آتی ہے۔

اور معتزلہ نے جو تفسیر کی ہے وہ صرف حلال پر صادق آتی ہے نہ کہ حرام پر۔ اب سنیے! معتزلہ کہتے ہیں کہ حرام رزق نہیں ہے اور اہل سنت و الجماعت کہتے ہیں کہ حرام بھی رزق ہے۔

اہل سنت و الجماعت کی دلیل:

دلیل یہ ہے کہ اہل حق نے رزق کی دو تفسیریں کی ہیں۔ پہلی تفسیر یہ ہے کہ رزق نام ہے اس عطیہ کا جس کو اللہ تعالیٰ انسان یا دوسرے جاندار کو عطا کرتے ہیں اور وہ اس کو استعمال کرتا ہے۔ اور یہ حلال و حرام دونوں کو شامل ہے۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ رزق نام ہے ہر ایسی چیز کا جس سے جاندار کو غذا حاصل ہو۔ اور جاندار حلال و حرام دونوں سے غذا حاصل کرتا ہے، تو دونوں تفسیر کی رو سے حلال و حرام دونوں رزق ہوں گے۔

معتزلہ کی دلیل:

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر حرام رزق ہے تو چونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے، اس لیے حرام کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا ہوگا اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی، لہذا حرام قبیح نہ ہو اور جو چیز قبیح نہ ہو اس کا استعمال کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوتا، حالانکہ حرام کا قبیح نہ ہونا اور اس کے مرتکب کا مستحق ذم و عقاب کا نہ ہونا باطل ہے، لہذا حرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے۔

اہل حق کی طرف سے استدلال مذکور کا جواب:

جواب یہ ہے کہ مرتکب حرام اس بناء پر مستحق ذم و عقاب ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب اور طریقہ کو چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب اور طریقہ کو اختیار کیا، اس لیے وہ ذم و عقاب کا مستحق ہوا۔

(ج): شارح علامہ تفتازانی کی عبارت ”وانه لا رازق إلا الله الخ“ کا

سوال و جواب کی شکل میں حل:

مذکورہ بالا عبارت سے شارح تفتازانی نے معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ہونے والے

ایک سوال کا جواب دیا ہے۔ سوال و جواب کو سننے سے پہلے تین باتوں کو بطور مقدمات کے سماعت فرمائیں:

(۱) رزق کے مفہوم میں اللہ تعالیٰ کی اضافت معتبر ہے یعنی اللہ تعالیٰ رزق دیتا ہے اور اس کے علاوہ کوئی رزاق یعنی رزق دینے والا نہیں ہے۔

(۲) بندہ کو دنیا میں حرام کھانے کی بنیاد پر عقاب کا مستحق بننا پڑے گا ان دونوں مقدمات پر فریقین متفق ہیں۔

(۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیزیں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوں وہ قبیح نہیں ہو سکتیں، اور اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں مستحق عقاب نہیں ہوگا۔

سوال: اس تیسرے مقدمہ کی بنیاد پر وہ (معتزلہ) یہ کہتے ہیں کہ حرام رزق نہیں ہے، اس لیے اس کو رزق ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت کرنی پرے گی، اور اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح چیز کی نسبت نہیں کی جاتی ہے۔ اور اس لیے بھی اس کا مرتکب دنیا میں ذمہ و عقاب کا مستحق ہوتا ہے، اور آخرت میں سزا کا، تو پھر کیسے حرام رزق ہو سکتا ہے؟

شارح نے اشاعرہ کی طرف سے مذکورہ اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: ہم کے مقدمات کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن آپ جو یہ کہتے ہیں کہ جس فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی، اس کا مطلب عام نہیں ہے، بلکہ خاص ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے نہ کہ کاسب اور خالق کا ہر فعل حسن ہوتا ہے بخلاف کاسب کے، تو حرام مال خلق کے اعتبار سے تو حسن ہے، لیکن کاسب کے اعتبار سے قبیح ہے، اس لیے کہ وہ حصول کے جائز اور مشروع طریقہ کو چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع طریقہ کو اختیار کرنے کی وجہ سے مذمت اور عقاب کا مستحق ہوا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱۵)

شرح عقائد: ص ۹۵ عقد الفرائد: ص ۹۶

وَاللَّهُ تَعَالَى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ بِمَعْنَى خَلْقِ الضَّلَالَةِ
وَالْإِهْتِدَاءِ لِأَنَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهُ وَفِي التَّقْيِيدِ بِالْمَشِيئَةِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ لَيْسَ

الْمَرَادُ بِالْهَدَايَةِ بَيَانُ طَرِيقِ الْحَقِّ لِأَنَّهُ عَامٌّ فِي حَقِّ الْكَلِّ وَلَا الْإِضْلَالَ
 مَبَارَةً عَنْ وَجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا أَوْ تَسْبِيْتِهِ ضَالًّا إِذْ لَا مَعْنَى لِتَغْلِيْقِ ذَالِكِ
 بِتَسْبِيْتِهِ تَعَالَى نَعَمْ قَدْ تُضَافُ الْهَدَايَةُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مَجَازًا بِطَرِيقِ
 التَّسْبِيْبِ كَمَا يُسْنَدُ إِلَى الْقُرْآنِ وَقَدْ يُسْنَدُ الْإِضْلَالُ إِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا
 كَمَا يُسْنَدُ إِلَى الْأَصْنَامِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): ہدایت اور اضلال کے معنی میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف بیان کیجیے۔

(ج): اشاعرہ کے بیان کردہ معنی پر معتزلہ کا کیا اعتراض ہے آپ اعتراض اور
 جواب کی اچھی طرح سے وضاحت کیجیے۔

(د): نیز ”ثم المذکور“ سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں مختصراً لکھئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے راہِ راست پر لگا دیتا ہے۔
 اصلال خلق ضلالت اور ہدایت خلق اہتداء کے معنی میں ہے، اس لیے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور
 مشیت کی قید لگانے سے اس طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے طریق حق کا بیان کرنا مراد نہیں ہے اس
 لیے کہ وہ سب کے حق میں عام ہے اور نہ ہی اضلال سے بندہ کو ضال پانا یا اس کا ضال نام رکھنا مراد
 ہے کیونکہ اس کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنا بے معنی بات ہے۔ ہاں کبھی ہدایت کی نسبت نبی کریم
 ﷺ کی طرف سبب ہونے کی وجہ سے مجازاً کر دیتے ہیں، جس طرح قرآن کی طرف نسبت کر دیتے
 ہیں اور کبھی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے، جس طرح اصنام کی طرف کی جاتی ہے۔

(ب): ہدایت اور اضلال کے معنی میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف:

سابق میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہم اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک جس طرح افعال کا
 خالق اللہ تعالیٰ ہے اسی طرح ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ ہدایت اور ضلالت کا خالق اللہ تعالیٰ ہے

یعنی جس کے لیے چاہے خلق ہدایت (بندہ کے اندر طاعت پیدا) کر دیتا ہے اور جس کے لیے چاہے خلق ضلالت (یعنی معصیت پیدا) کر دیتا ہے اس لیے کہ خالق صرف اللہ ہی ہے اس کے علاوہ اور کوئی خالق نہیں ہے، لہذا وہی دونوں کا خالق ہے۔

اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت درست نہیں ہے، اس لیے انہوں نے افعال اختیار یہ کا خالق تو بندہ کو مانتے ہیں نہ کہ غیر اختیار یہ کے اسی لیے کہ انہوں نے یہ کہتے ہیں کہ ہدایت کے معنی حق راستہ کو بیان کر دینا ہے اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا یا اس کے افعال کی وجہ سے اس کو ضال سے منسوب کر دینا ہے۔

(ج): اشاعرہ کے ہدایت اور اضلال کے معنی بیان کرنے پر معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض:

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق، اہتداء اور اضلال کا معنی خلق ضلالت ہو تو ہدایت کی نسبت نبی ﷺ اور قرآن کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان اور بتوں کی طرف نہ ہوتی اس لیے کہ تمہارے نزدیک خالق صرف اللہ ہی ہے اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے، لہذا تمہارا ہدایت اور اضلال کا معنی بیان کرنا درست نہیں۔

مذکورہ اعتراض کا جواب:

شارح نے مذکورہ اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں جو نسبت سے سلسلہ میں اشاعرہ پر اعتراض کیا گیا یہ اسناد الفعل الی السبب کے قبیل سے ہے، اب سنیہ جس طرح ”ان هذا القرآن یهدی“ میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف اور ”انہن اضللن کثیرا من الناس“ میں اضلال کی نسبت اصنام کی طرف باجماع فریقین مجاز ہے اسی طرح کبھی ہدایت کی نسبت نبی کی طرف مجازاً کر دی جاتی ہے، اس لیے کہ وہ بندوں کے ہدایت پانے کا سبب ہیں، جیسا کہ زیادتی ایمان کے بارے میں ”واذاتلین علیہم آیاتہ زادتهم ایمانا“ کے اندر زیادتی کی نسبت قرآن کی طرف کی گئی ہے اس بات کے باوجود کہ حقیقت میں وہ اللہ کا فعل ہے۔

ایسے ہی اضلال کی نسبت مجازاً شیطان کی طرف کی گئی اس لیے کہ وہ ضلالت کا سبب ہے۔

(د): "ثم المذکور" سے شارح جس بات کو کہنا چاہتے ہیں اس کی توضیح:

اس سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ہدایت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کے اقوال مختلف ہیں۔ شارح فریقین میں سے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام سے اور ایک قول کتب تفسیر سے ذکر کر رہے ہیں۔

تو کتب علم کلام سے جس قول کو شارح نے ذکر کیا ہے اس کو اوپر ملاحظہ فرمائیں۔ اور کتب تفسیر سے ایک قول کو سننے سے پہلے ایک بات کو یاد کر لیجیے: وہ یہ ہے کہ ہدایت کے دو معانی ہیں:

(۱) اراء الطریق: یعنی سیدھا راستہ بتا دینا جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو۔
(۲) ایصال الی المطلوب: یعنی منزل مقصود تک پہنچا دینا اب سنیے فریقین میں سے ہر ایک دونوں معانی کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس میں تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ ہے کہ اشاعرے کے نزدیک معنی اول یعنی اراء الطریق اصل ہے، جو کہ مشہور ہے اور معنی ثانی اصل نہیں ہے، جو کہ ان کے یہاں غیر مشہور ہیں۔

اور معتزلہ کے نزدیک معنی ثانی اصل ہیں جو کہ ان کے یہاں مشہور اور معنی اول غیر اصل یعنی غیر مشہور ہیں۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ اشاعرہ کے نزدیک اراء الطریق اصل اور مشہور ہے اور معتزلہ کے یہاں ایصال الی المطلوب اصل اور مشہور ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱۶)

شرح عقائد: ص ۹۶ عقد الفرائد: ص ۹۶

وَمَا هُوَ إِلَّا صُلْحٌ لِّلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَىٰ وَالْإِلَهَآ خَلَقَ
الْكَافِرَ الْفَقِيرَ الْمُعَذَّبَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَمَا كَانَ لَهُ اِمْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ
وَالسُّخْرَاقُ شُكْرٌ فِي الْهَدَايَةِ وَافَاضَةٌ اَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ لِكُونِهَا اَدَاءٌ لِلْوَاجِبِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): کیا صلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں معتزلہ اور اہل السنۃ والجماعت کی کیا رائے ہے، اس کو ذکر کیجیے۔

(ج): نیز معتزلہ کی تردید میں شارح نے جو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں وہ کتنے ہیں اور کہاں ہیں آپ اس کو مختصراً لکھئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور جو بندہ کے حق میں صلح اور نفع ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ورنہ کافر کو جو آخرت میں اور فقیر کو جو دنیا میں مبتلائے عذاب ہے پیدا نہ فرماتا اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور بندوں پر احسان جتانے کا حق نہ ہوتا، کیونکہ یہ کام واجب کی ادائیگی ہیں۔

(ب): صلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہونے اور نہ ہونے میں اہل حق

معتزلہ کا اختلاف:

صلح للعباد یعنی جو چیز بندہ کے حق میں زیادہ مفید ہو خواہ دنیاوی ہو یا آخروی تو اس

میں اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

بخلاف معتزلہ کے وہ یہ کہتے ہیں کہ جو چیز بندہ کے حق میں مفید ہو خواہ دنیا کے اعتبار سے ہو

یا آخرت کے اعتبار سے اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ دو حال

سے خالی نہیں ہے یا تو وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوگا یا نہیں تو پہلی صورت میں یعنی اس کو جاننے

ہوئے نہیں کرتا ہے تو یہ بخل ہے اور دوسری صورت میں یعنی اللہ تعالیٰ کو اس کا علم نہیں ہے، تو یہ جہل

ہے، اور دونوں باتیں اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، لہذا صلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بندوں کو من اللہ جو نعمتیں مل رہی ہیں وہ تو اس

احسان اور کرم ہے نہ کہ یہ ہمارا حق ہے کہ اس نے اس کو روک لیا، بخل تو اس وقت کہلاتا ہے

جبکہ مملوکہ شئی کو روک لیا جائے۔

(ج): معززہ کی تردید میں شارح نے جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ کتنی ہیں اور کیا ہیں؟

شارح علیہ الرحمہ نے ان کی تردید میں جو دلیلیں پیش ہیں وہ پانچ ہیں، ان کو درج ذیل مختصر اساعت فرمائیں۔

(۱) اگر صلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہوتا تو دنیا میں فقیر کو فقر میں مبتلا نہ کرتا اور کافر کو آخرت میں عذاب میں مبتلا نہ کرتا، کیونکہ دونوں کے لیے اس کا برعکس اچھا تھا تو معلوم ہوا کہ یہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

(۲) اگر صلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہوتا تو اسے بندہ کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی نعمتیں اور اس کے نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے شکر کا اور بندہ پر احسان جتانے کا حق نہ ہوتا، کیونکہ واجب کی ادائیگی سے نہ شکر کا استحقاق ہوتا ہے اور نہ احسان جتانے کا۔

(۳) اگر صلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہوتا تو ابو جہل کے مقابلہ میں نبی ﷺ پر زیادہ احسان نہ جتلاتا۔

(۴) اگر یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت، نیکی کی توفیق مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا بے معنی ہوتا۔

(۵) اگر یہ صلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا، کیونکہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو، جو بندہ کے حق میں نفع ہو اور اس کو نہ دیا ہو۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱۷)

شرح عقائد: ص ۹۸ عقد الفرائد: ص ۹۸

وَعَذَابِ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِ وَ لِبَعْضِ عَصَاةِ الْمُؤْمِنِينَ وَ تَنْعِيمِ أَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيُرِيدُهُ وَ هَذَا أَوْلَى مِمَّا وَقَعَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ مِنَ الْإِقْتِصَارِ عَلَى اثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُونَ تَنْعِيمِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ النُّصُوصَ الْوَارِدَةَ فِيهِ أَكْثَرُ وَعَلَى أَنَّ عَامَّةَ أَهْلِ الْقُبُورِ كُفَّارٌ وَعَصَاةٌ فَالتَّعْذِيبُ

بِالذِّكْرِ أَجْدَرُ وَسْوَالٌ مُنْكَرٍ وَتَكْنِيهِ ثَابِتٌ كُلُّ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ بِالدَّلَائِلِ
السَّنْعِيَّةِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): یوم برزخ اور عالم حشر کی وضاحت کرتے ہوئے مطلب لکھئے، نیز منکر و نکیر کی وجہ تسمیہ لکھئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور کافروں اور بعض گنہگار مؤمنین کو قبر میں عذاب ہونا اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمتیں دیا جانا جنہیں اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور جو اللہ تعالیٰ دینا چاہیں گے اور یہ (تمعمیم اہل طاعت کا ذکر) بہ نسبت اس کے جو (علم کلام کی) عام کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بنا پر اکتفا کرنے سے اولیٰ ہے کہ اس بارے میں وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کافر اور نافرمان ہیں، لہذا تعذیب ذکر کیے جانے کے زیادہ لائق ہے اور منکر و نکیر کا سوال کرنا یہ ساری چیزیں دلائل سمیہ سے ثابت ہیں۔

(ب): عبارت کا مطلب:

یہاں سے شارح نے انسان کے مرنے کے بعد سے لے کر ابدال الابد تک رہنے و زندگی کے سلسلے میں بیان کر رہے ہیں۔

یوم برزخ کی تعریف: انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک گزرنے والی زندگی کو کہتے ہیں۔

عالم حشر کی تعریف: قیامت سے لے کر ابدال الابد تک حالات کو کہتے ہیں، جس کی اختتام نہیں۔ اب اس کی تفصیل سنئے: یوم برزخ ثابت اور حق ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی سے اس کا ثبوت صاف اور ظاہر ہو جاتا ہے۔ ”ومن ورائہم برزخ الی یوم یبعثون“ اسی عالم برزخ میں مردہ سے منکر اور نکیر نامی دو فرشتے آ کر توحید و رسالت اور دین کے متعلق سوال کرتے

ہیں اور وہاں وہی معالہ کیا جاتا ہے جو عالم آخرت کے مناسب ہو، چنانچہ اس عالم برزخ میں جس کو عالم قبر سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے کفار اور بعض گنہگار مؤمنین کو عذاب دیا جاتا ہے اور ایسی زندگی عطا کی جاتی ہے جو تکلیفوں اور مصیبتوں سے بھری ہوئی ہے جس کو عذاب قبر کہتے ہیں اور مطہج کو یعنی فرمانبردار بندوں کو آرام و آسائش کی چیزیں ملتی ہیں، جس کو نعیم قبر کہتے ہیں، اگرچہ مکمل سزا اور نعمتوں یعنی جزا و سزا کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ حدیث نبوی سے اُس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ ”من مات فقد قامت قیامتہ“۔

لہذا اس پر ایمان لانا فرض ہے اس لیے کہ دلائل سمعیہ اور نصوص قطعیہ سے ثابت ہے، کیونکہ یہ ساری باتیں فی نفسہ ممکن ہے اور مخبر صادق بھی ان کی خبر دی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر مخبر صادق کسی ممکن بات کی خبر دے تو اس کو بلا تاویل مان لیتا اور اس پر ایمان لانا فرض ہے۔ عذاب قبر کے سلسلہ میں متعدد آیتیں۔

جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں ہے: (۱) ”النار یعرضون علیہا غدوا و عشیا“ (۲) ”اغرقوا فادخلوا ناراً“ اور حدیث شریف ”استنزھو عن البول“ و تنعیم کے بارے میں ”القبر روضة من ریاض الجنة“ جیسا کہ آیت کریمہ ”کلوا من ثمره رزق اللہ“ وغیرہ آیت اور احادیث ہیں۔

منکر و نکیر کی وجہ تسمیہ:

وجہ یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور بناوٹ انسانوں اور جانوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب جس کی وجہ سے ان کو پہنچانے نہیں جاتے ہیں۔

سوال نمبر... (۱۱۸)

شرح عقائد: ص ۱۰۰ عقد الفرائد: ص ۹۹

وَأَنَّكَ عَذَابُ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ لِأَنَّ الْبَيْتَ جَمَادٌ لَا حَيَوَةَ لَهُ وَلَا إِدْرَاكَ فَتَعَذِّبُهُ مُحَالٌ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ تَعَالَى فِي جَمِيعِ الْأَجْزَاءِ أَوْ فِي بَعْضِهَا نَوْعًا مِنَ الْحَيَوَةِ قَدَرَ مَا يُدْرِكُ أَلَمَ الْعَذَابِ

أَوْلَدَةَ التَّنْعِيمِ وَهَذَا لَا يَسْتَلْزِمُ إِعَادَةَ الرُّوحِ إِلَى بَدَنِهِ وَلَا أَنْ يَتَّحَوَّكَ
وَيُضْطَرِّبَ أَوْ يَرَى أَثْرَ الْعَذَابِ عَلَيْهِ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

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

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذابِ قبر کا انکار کیا ہے، کیونکہ میت بے جان و
بے حس جسم ہے نہ اس میں حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک، لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے
اور جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک
خاص قسم مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعم کی لذت کا ادراک
کر سکے اور یہ بدن کی روح کے لوٹائے جانے کو مستلزم ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے
یا تڑپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے۔

(ب): عبارت کا مطلب:

عبارت مذکورہ میں شارح نے عذابِ قبر اور تنعمِ قبر (نعمتِ خداوندی) کو انکار کرے
والوں کی طرف سے ایک اعتراض اس کا جواب کو ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض کی تقریر:

مذکورہ اعتراض بعض معتزلہ اور روافض کی طرف سے ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ عذابِ قبر اور
تنعمِ قبر ثابت نہیں ہے۔ اس لیے کہ عذاب دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مجرم کو سزا اور تکلیف کا
ادراک اور احساس ہو، حالانکہ جو آدمی مر گیا نہ اس میں حیات ہے اور نہ ادراک وہ تو بے جان اور
روح کے بغیر ایک جسم ہے، تو اس کو عذابِ قبر اور تنعمِ قبر سے کیا مطلب؟ اور علم و ادراک یہ ذی
حیات کا خاصہ ہے، سو جب اس میں حیات ہے نہیں تو اس کی تعذیب و تنعم محال ہے۔

مذکورہ اعتراض کا جواب:

جواب یہ ہے کہ یہ عذاب اس دنیا میں نہیں ہوتا، بلکہ عالم برزخ میں ہوتا ہے اور روح کے اعادہ کے بعد ہوتا ہے، لیکن جسم سے اس روح کا تعلق صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ تعذیب و تعمیم کو محسوس کر سکے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، اس لیے ہر چیز کا ابتداء مشکل ہوتا ہے، لیکن اعادہ مشکل نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ ارشادِ ربانی ہے ”وہو اھون علیہ“ اور شہداء کے بارے میں ”بل احياء عند ربهم يرزقون“ لہذا اللہ جل شانہ کے لیے یہ کوئی مشکل کام نہیں ہے، جیسا کہ بے شمار احادیث اور آیات قرآنیہ اس پر دلالت کر رہی ہیں۔

عذابِ قبر کے ثبوت پر دلیلیں (۱) عقلی (۲) نقلی:

پہلی عقلی دلیل: یہ ہے کہ عذابِ قبر ایک امر ممکن ہے جس کی مخبر صادق نے خبر دی ہے اور مخبر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح ہوتی ہے اور اس پر بلا تاویل کے ایمان لانا فرض ہے، بخلاف اگر کسی امر محال کے بارے میں خبر دے تو یہ اس بات پر دلیل ہوگا کہ اس کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے تو اس صورت میں اس کی تاویل کی گنجائش ہوگی۔

دوسری نقلی دلیل: یہ ہے کہ آیاتِ رحمن اور احادیث نبویہ سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ ارشادِ ربانی ”اغرقوا فادخلوا نارا“ دوسری ”النار يعرضون عليها غدوا وعشيا“ اور حدیثِ نبوی جیسا کہ ”استنزهوا عن البول“ دوسری روایت میں ہے ”القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النار“۔ (بیان الفوائد: ۹۲-۹۳)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۱۹)

شرح عقائد: ص ۱۰۱ عقد الفرائد: ص ۱۰۰

وَالْبَعْثُ حَقٌّ وَانْكَرَهُ الْفَلَّاسِفَةُ بِنَاءً عَلَى اِمْتِنَاعِ اِعَادَةِ الْمَعْدُومِ بِعَيْنِهِ وَهُوَ مَعَ اَنَّهُ لَا دَلِيلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهِ غَيْرَ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُودِ لِأَنَّ مَرَادَنَا أَنَّ اللَّهَ يَجْمَعُ الْأَجْزَاءَ الْأَصْلِيَّةَ الْخ-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں اور بعثت کا کیا مفہوم ہے؟ اس کو واضح کریں۔
 (ب): فلاسفہ اعادۂ معدوم بعینہ کو محال کہتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اگر یہ محال ہو تب بھی ہم کو مضرت نہیں، آپ اس کو واضح اور مدلل بیان کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور بعثت حق ہے اور فلاسفہ نے معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہونے کی بناء پر حشر اجساد کا انکار کیا اور یہ باوجود اس بات کے کہ اس پر ان کے پاس کوئی معتقد بہ دلیل نہیں ہے ہمارے مقصود کو مضرت نہیں اس لیے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلہ کو جمع فرمائے اس کی روح اس کی طرف لوٹا دیں گے۔

(ب): بعثت کا مفہوم:

بعثت کا معنی یہ ہے کہ مرنے کے بعد انسان کو دوبارہ اٹھایا جانا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرتِ کاملہ سے مردوں کو دوبارہ زندہ کرے گا یعنی ان کے اجزاء اصلہ کو جمع کر کے ان میں روح ڈال دے گا پھر اس کے بعد حشر کے احوال سے انسان کو سامنا کرنا پڑے گا اور اجزاء اصلہ سے مراد انسان کے بدن کا وہ حصہ جو اول پیدائش سے آخر حیات تک رہتا ہے اور بدن انسانی میں دیگر عوارض و اسباب کی وجہ سے جو کمی بیشی لاغری اور موٹاپا ظاہر ہوتا ہے وہ اجزاء اصلہ سے باہر ہے اس کے اندر داخل نہیں ہے۔

اگرچہ اس سلسلے میں ہمیں کوئی جانکاری نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کس طرح روح کو اجزاء اصلہ میں لوٹائیں گے۔ یہ درجہ احتمال میں ہونے کے باوجود نفس بعثت ایسے دلائل قطعہ سے ثابت ہے جس میں کسی قسم کی تاویل کی گنجائش نہیں ہے، اس بنیاد پر عقیدہ بعثت پر ایمان لانا فرض ہے اور اس کا انکار کرنا کفر ہے، جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے صراحت کے ساتھ معلوم ہوتا ہے۔

”ثم انکم یوم القیامۃ تبعثون“ پھر تم قیامت کے روز اپنی قبروں سے زندہ اٹھائے جاؤ گے، اسی طرح کافر۔ عاص بن وائل نے جب اپنے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیاں لے کر آیا اور

کہنے لگا ”(قال) من يحيى العظام وهي رميم“ ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا، اس کے جواب میں آیت ہذا نازل ہوئی: ”قل يحييها الذي انبأها اول مرة“ آپ کہہ دیجیے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ اللہ زندہ کرے گا جس نے انہیں پہلی بار پیدا کیا۔

فلاسفہ کے اعادہ معدوم کو بعینہ محال کہنے سے ہمیں کوئی مضرت نہیں:

فلاسفہ کا دعویٰ کیا ہے؟ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ جو چیز ایک مرتبہ معدوم ہو جاتی ہے اور وہ کہیں بھی نہیں ہے جب وہ کہیں بھی نہیں ہے تو پھر اس کا اعادہ ناممکن اور محال ہے۔

اب سنیے! ان کا یہ دعویٰ ہمارے لیے بالکل مضرت نہیں اس لیے کہ اولاً تو ان کے پاس مذکورہ بالا دعویٰ پر کوئی دلیل نہیں ہے اور دعویٰ بلا دلیل باطل جو کہ عند الناس مشہور ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس (اعادہ معدوم بعینہ) کے امکان پر دلیل ہے اس لیے کہ جب معدوم کو پہلی مرتبہ موجود کرنا ممکن اور واقع ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے ”وکنتم امواتا فاحیاءکم“ اور ہمارے انتقال کے بعد دوبارہ زندہ کرنا جیسا کہ ”ثم يميتکم ثم يحييکم الخ“ اور اعادہ معدوم کو دوبارہ موجود کرنا جبکہ وہ بالکل معدوم نہ ہو بلکہ اسکے اجزاء اصلیت باقی ہوں تو بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا اور معاد جسمانی سے ہماری یہی مراد ہے۔

(نوٹ): خیال رکھئے اللہ تعالیٰ ان تمام چیزوں سے بے نیاز ہے اور وہ اس کے بغیر بھی کر سکتے ہیں اس لیے کہ قدرت کا مقابلہ کوئی بھی نہیں کر سکتا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲۰)

شرح عقائد: ص ۱۰۲ عقد الفرائد: ص ۱۰۲

وَالْوَزْنُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ بِالْحَقِّ وَالْبَيْزَانُ عِبَارَةٌ
عَنَّا يُعْرَفُ بِهِ مَقَادِيرُ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنِ ادْرَاكِ كَيْفِيَّتِهِ
وَأَلْكَرْتُهُ الْمُعْتَزِلَةَ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَعْرَاضٌ إِنْ أَمَكَّنَ إِعَادَتُهَا لَمْ يُسْكِنِ
وَزْنُهَا وَإِلَّا فَتَعَالَى فَوَزْنُهَا عَبَثٌ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): آخرت میں اعمال کا وزن کیا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں معتزلہ کی رائے لکھ کر ان کے دلائل لکھیں۔

(ج): اور ان کے دلائل کا جواب لکھ کر اہل سنت کا مذہب مدلل کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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

(ب): آخرت میں وزن اعمال کے سلسلہ میں معتزلہ کی رائے اور ان کے دلائل

معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ قیامت کے دن اعمال کا وزن نہیں ہوگا اور وزن بولتے کچھ ہے ہی نہیں۔

وہ دو لیلیں پیش کرتے ہیں اس سلسلہ میں:

پہلی دلیل: یہ ہے کہ انسان کے اقوال و افعال اعراض اور معانی کے قبیل سے ہیں اور اعراض کا بقاء محال ہے، جو کہ بدیہی بات ہے، لہذا انسان رہتے دنیا میں جو عمل کیا وہ تو یہیں ختم ہو گیا اب اس کو دوبارہ موجود کرنا ممکن نہیں ہے تو پھر اس کا وزن کیسے ہوگا۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ اگر ہم اس کو دوبارہ موجود کر کے وزن کرنے کو مان لیں تو یہ از قبیل عبث اور بے فائدہ ہے، اس لیے کہ کسی چیز کو وزن کرنے کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس کی مقدار معلوم نہ ہو، اور اللہ تعالیٰ کو از ازل تا ابد سب کچھ معلوم ہے اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب بھی ہے، اور پہلے سے سب کچھ معلوم ہے۔

(ج): معتزلہ کے مذکورہ دلائل کا جواب:

پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ نفس اعمال کا وزن نہیں ہوگا، بلکہ نامہ اعمال یعنی ان رجسٹروں کا وزن ہوگا جس میں فرشتوں نے ان اعمال کو لکھا ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ یہ تو اعراض کے قبیل سے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کے لیے الگ الگ آلات ہوتے ہیں، جیسا کہ غلہ تولنے کے لیے ترازو اور سونا چاندی اور جواہرات کے لیے کانٹا اور سورج، چاند، ستاروں کی حرکت مقدار معلوم کرنے کے لیے اسطرلاب اور موسم کا درجہ حرارت و برودت کے لیے مقیاس الحرارت وغیرہ تو یہ کوئی بعید نہیں ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کوئی ایسا آلہ ایجاد کرے جس سے اچھے برے اعمال کے درمیان فرق معلوم ہو جائے۔

اہل سنت والجماعت کا مذہب اور ان کے دلائل:

اہل سنت والجماعت کا مذہب اور عقیدہ یہ ہے کہ قیامت کے دن ایک میزان قائم کی جائے گی جس کے ذریعہ بندوں کے اقوال و افعال کا وزن ہوگا، تاکہ اللہ تعالیٰ کی شان عدل اور انصاف کا ظہور ہو، جیسا کہ ارشادِ خداوندی ”والوزن یومئذ الحق“ جیسا کہ کافروں کے سلسلہ میں ہے ”فلانقیم لهم یوم القیامة وزنا“ تو اس سے معلوم ہوا کہ ان کے لیے ترازو نہیں ہوں گے، بخلاف مؤمن کے۔ اور دوسری جگہ ”فاما من ثقلت موازینہ فہو فی عیشتہ راضیة واما من خفت موازینہ فامہ ہارویة“ اس سے صراحت معلوم ہوگئی کہ ترازو کے قائم ہونے پر کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲۱)

شرح عقائد: ص ۱۰۳ عقد الفرائد: ص ۱۰۳

وَالسُّوَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ إِنَّ اللَّهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنِينَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتُرُّهُ
فَيَقُولُ أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ أَيْ رَبِّ حَتَّى إِذَا

“ اور
ریقتہ
جن کا
مذہب
تعالیٰ

لائل:
تہ کچھ

سے ہیں
نویں

س تو یہ
نہ ہوتی
مذہب تعالیٰ

قَدَرَهُ بِذُنُوبِهِ وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا
وَأَنَا آخِضُهَا الْيَوْمَ فَيُعْطِي كِتَابَ حَسَنَاتِهِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): سوال کے لغوی و اصطلاحی معنی بیان کیجیے پھر سوال کے حق ہونے پر دلیل
قائم کرتے ہوئے مطلب لکھئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور سوال حق ہے، نبی کریم ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مؤمن کو
اپنے قریب کر لے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو (دوسروں کی نگاہ سے)
چھپالے گا (تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو) اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو (اپنا) فلاں گناہ
جانتا ہے۔ کیا فلاں گناہ جانتا ہے تو (وہ ہر ایک کے جواب میں) کہے گا کہ ہاں اے میرے
رب (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار
کرائیں گے اور یہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک و برباد ہو جائے گا۔ تو اللہ
تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انہیں معاف کرتا
ہوں، پھر اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دیدی جائے گی۔

(ب): سوال کے لغوی و اصطلاحی معنی:

سوال کے لغوی معنی مانگنا، طلب کرنا۔

اور اصطلاح میں سوال کہتے ہیں: طلب الادنی من الأعلیٰ۔

سوال کے حق ہونے پر دلیل اور اس کا مطلب:

مذکورہ متن میں مصنف نے عقائد اسلامیہ کے ایک عقیدہ کو بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ
قیامت کے دن میدانِ محشر میں بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال ہوگا۔ اور وہ
حق ہے اور اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہی ہے یعنی بندوں سے سوال کیا جانا حق ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے: اس سلسلے میں متعدد آیات اور بے شمار احادیثِ نبویہ ہیں۔ آیات قرآنیہ یہ ہیں، ایک جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وقفوہم انہم مسئولون“ ترجمہ ”انہیں روکوں ان سے سوال کیا جائے گا“۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: ”فلنستلن الذین ارسل الیہم ولنستلن المرسلین“ ترجمہ: ہم ضرور سوال کریں گے ان لوگوں سے جن کے پاس رسول بھیجے گئے تھے، اور رسولوں سے بھی ضرور سوال کریں گے۔

اور حدیث یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ایک مؤمن بندہ کو اپنے پاس بلائیں گے اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر دوسروں کی نگاہ سے چھپالے گا تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو، اور اس سے پوچھے گا کہ تُو نے فلاں گناہ کیا ہے یا نہیں تو وہ اقرار کر لے گا کہ ہاں میں نے اسے کیا ہے، اس طرح وہ اپنے تمام گناہوں کو اقرار کر لینے کے بعد اسے یقین ہو جائے گا کہ میرے لیے جہنم کے علاوہ دوسرا اور کوئی راستہ نہیں ہے، تو پھر اللہ تعالیٰ کی طرف اب سے یہ اعلان ہوگا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں نے انہیں معاف کر دیتا ہوں اور اس کی سیئات کو حسنات سے بدل دیا جائے گا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲۲)

شرح عقائد: ص ۱۰۳ / عقد الفرائد: ص ۱۰۴

وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جَسْرٌ مَمْدُودٌ عَلَى مَتْنٍ جَهَنَّمَ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَأَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ يَعْْبُدُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَتَنْزِلُ بِهِ أَقْدَامُ أَهْلِ النَّارِ وَأَنْكَرُهُ أَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ الْعُبُورَ عَلَيْهِ وَإِنْ أَمَكَّنَ فَهُوَ تَعْدِيْبٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْجَوَابُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُمَكِّنَ مِنَ الْعُبُورِ عَلَيْهِ وَيُسَهِّلَهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى أَنْ مِنْهُمْ مَنْ يُجَوِّزُهُ كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ وَمِنْهُمْ كَالرِّيحِ الْهَابَةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ الْمَشْرَعِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

- (ب): خط کے اوپر کے کلمات کی لغوی تحقیق کریں۔
 (ج): معتزلہ کی دلیل اور جواب کی مکمل وضاحت کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

اور صراط مستقیم حق ہے اور وہ ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر بچھایا گیا ہے وہ بال سے زیادہ باریک اور تلواری سے زیادہ تیز ہے جنتی لوگ اس کو پار کر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم اس پر سے پھسل جائیں گے اور کثر معتزلہ نے پل صراط کا انکار کیا؛ اس لیے کہ اس پل پر گزرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو بھی تو یہ مؤمنین کو سزا دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اس کو پار کرنے کی قدرت دے دیں اور اس کو مؤمنین پر آسان بنا دیں یہاں تک بعض اچکنے والی بجلی کے مانند اس پر گزر جائیں گے اور بعض تیز ہوا کے مانند اور بعض تیز رفتار گھوڑے کی طرح۔

(ب): خط کشیدہ کلمات کی لغوی تحقیق:

(۱) اَدَقُّ: باب ضرب سے اسم تفضیل واحد مذکر کا صیغہ بمعنی باریک ہونا، مہین بہ

نازک ہونا۔

(۲) اَحَدٌ: باب ضرب سے اسم تفضیل کا صیغہ بمعنی تیز ہونا، دھار دار ہونا۔

(۳) يَعْْبُو: باب نصر سے مضارع واحد ماضی کا صیغہ بمعنی پار کرنا، گزر،

(۴) يُسْكِنُ: باب تفعیل سے مضارع واحد ماضی کا صیغہ، بمعنی قادر بنانا،

طاقت دینا۔

(۵) خَاطِفٌ: باب ضرب سے اسم فاعل واحد مذکر کا صیغہ بمعنی اچکنا، چھین لینا۔

(۶) هَابَةٌ: باب نصر سے اسم فاعل واحد مؤنث کا صیغہ، تیز ہوا، ہوا کا تیز چلا

(۷) جَوَادٌ: جمع جِيَادٌ بمعنی گھوڑا۔

(ج): معتزلہ کی دلیل اور خواب کی مکمل توضیح:

معتزلہ کی دلیل عقلی: یہ ہے کہ اس پل صراط کے بارے میں آتا ہے کہ وہ بال سے زیادہ

باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا تو جب وہ اتنا باریک اور تیز ہوگا تو اس کو پار نہیں کیا جاسکتا یہ ممکن ہی نہیں ہے اور اگر ہم اس کو ممکن بھی مان لیں تو اس پر انبیاء، شہداء و دیگر مؤمنین بھی گزریں گے لہذا ان سب لوگوں کو عذاب دینا لازم آئے گا؛ اس لیے پل صراط کا عقیدہ درست نہیں۔

معتزلہ کی دلیل عقلی کا جواب:

پہلی بات تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہیں، لہذا وہ اس پر قادر ہیں کہ پار کرنے کو ممکن بنا دے اور انبیاء و مؤمنین پر آسان کر دے اور اس سے ان کو کوئی تکلیف نہ ہو۔ اور ہر ایک اپنے عمل کے اعتبار سے اس کو پار کرے گا، جیسا کہ حدیث پاک میں آتا ہے کہ کوئی تیز رفتار گھوڑے کی طرح اور کوئی بچلی کی طرح وغیرہ وغیرہ۔

دوسری بات: یہ ہے کہ اس پر تعجب کی کوئی بات نہیں ہے؛ کیونکہ آج کل اس دنیا میں بھی ایک انگل چوڑے تار اور ایک موٹی رسی پر انسان اور جانور بھی مشق کر کے چل لیتے ہیں تو جب جانور ایسے بار پر چل سکتا ہے تو کیا اللہ تعالیٰ انسان کو عالم آخرت میں پل صراط پر نہیں چلا سکتا ضرور چلا سکتا ہے، اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے، نہ عقلاً اور نہ نقلاً؛ اس لیے کہ قادر مطلق سے کوئی بھی کام مشکل نہیں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲۳)

شرح عقائد: ص ۱۰۶ عقد الفرائد: ص ۱۰۶

وَالْكَبِيرَةُ لَا تَخْرُجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْإِيمَانِ لِبَقَاءِ التَّصَدِيقِ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَلَا تَدْخُلُهُ أَيْ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ فِي الْكُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): کبیرہ گناہ کی تعریف کیجیے اور بتائیے کہ یہاں گناہ کبیرہ سے کون سے گناہ

مراد ہیں؟

(ج): زیر بحث مسئلہ میں اہل سنت والجماعت، معتزلہ اور خوارج کے مسلک کی وضاحت اور ہر ایک کے دلائل بیان کیجیے۔
(د): نیز گناہ کبیرہ کی تعداد کو ذکر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور کبیرہ مؤمن بندہ کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے برخلاف معتزلہ کے اور وہ (کبیرہ) عبد مؤمن کو کفر میں داخل نہیں کرتا برخلاف خوارج کے۔

(ب): گناہ کبیرہ کی تعریف:

الكبيرة: وهي ما كان حراماً محضاً شرعاً عليها عقوبة محضة بنص قاطع في الدنيا والآخرة۔ (مجموع التعريفات: ۱۵۳)

یہاں گناہ کبیرہ سے کون سے گناہ مراد ہیں؟

یہاں گناہ کبیرہ سے وہ گناہ مراد ہیں جو کفر کے علاوہ ہیں۔ (بیان الفوائد: ۱۱۳)

(ج): زیر بحث مسئلہ میں اہل سنت والجماعت معتزلہ اور خوارج کے مسلک کی توضیح:

زیر بحث مسئلہ سے مراد یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے جبکہ وہ کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے تو اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں: (۱) اہل حق (۲) معتزلہ (۳) اور خوارج
(۱) اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ ارتکاب کے بعد بھی مؤمن رہتا ہے۔
(۲) اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن رہتا ہے اور نہ کافر بلکہ وہ دونوں کے درمیان ایک واسطہ کو ثابت کرتے ہیں، جو کہ متکلمین کے یہاں منزلة بین المنزلتین کے نام سے مشہور ہے۔

(۳) خوارج یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے۔

اہل سنت و الجماعت کے دلائل:

اس سلسلہ میں تین دلیلیں پیش کی گئی ہیں:

پہلی دلیل: یہ ہے کہ درحقیقت ایمان نام ہے تصدیق قلبی کا یعنی ما جاء بہ النبی کی تصدیق کرنا اور گناہ کبیرہ کی وجہ سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہو جاتی ہے اگرچہ وہ ایمان کے منافی ہے، لیکن تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ کوئی اگر غلبہ شہوت کی وجہ سے زنا کا ارتکاب کر لے یا کسی کو قتل کر دیا کسی کو گالی گلوچ کرے تو وہ اشیاء مذکورہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوگا، بلکہ مؤمن ہی رہے گا۔ اگر تصدیق عملی کے منافی ہو تو وہ ایمان سے نکل کر کافر ہو جائے گا، جیسے: کسی نے حلال چیز کو حرام سمجھا۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ بعض وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں ایسے شخص کو مؤمن کہا گیا ہے جیسے: ”یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتل“ دوسری جگہ ارشاد ہے: ”یا ایہا الذین امنوا اتوبوا الی اللہ توبۃ نصوحًا“۔ پہلی آیت میں قاتل کو مؤمن کہا گیا اور دوسری آیت میں مؤمن سے خطا رہا کرتے ہوئے توبہ کے لیے کہا گیا ہے۔ ایسا ہی ارشاد نبوی ہے: ”من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة“ (مسلم شریف) دوسری روایت میں ہے: ”من مات وهو یعلم انہ لا الہ الا اللہ دخل الجنة“ (مسلم شریف)

تیسری دلیل: اجماع امت ہے، اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ اگر بغیر توبہ کے مرجائے تو اس کی بھی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے جس میں دعا و استغفار ہوتا ہے، بخلاف کافر کے کہ کوئی مؤمن اس کے لیے استغفار کرے یہاں تک کہ نبی کے لیے بھی جائز نہیں ہے، جیسا کہ قرآن کا یہ اعلان ہے: ”ما کان للنبی والذین امنوا ان یستغفروا للمشرکین الخ“ (سورہ توبہ)

معتزلہ کی دلیل:

معتزلہ اس سلسلہ میں دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

پہلی 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 و الجماعت نے اسے مؤمن کہا اور خوارج نے اسے کافر کہا اور حسن بصری نے اسے منافق کہا لہذا ہم نے مختلف فیہ کو چھوڑ کر متفق علیہ کو لے لیا کہ وہ فاسق ہے نہ وہ مؤمن ہے اور نہ وہ کافر ہے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ قرآن میں فاسق کو مؤمن کہا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ”افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا“ یہاں مؤمن فاسق کے مقابلہ میں ہے اور مقابلہ مغایرت کو چاہتا ہے۔

اور مرتکب کبیرہ کو سب لوگ فاسق ہی کہتے ہیں۔

خوارج کی دلیل:

یہ ہے کہ وہ نصوص ظاہرہ سے استدلال کرتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”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 تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں، لہذا یہ بات ثابت ہوگی کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔

اور حدیث نبوی بھی ہماری اس بات پر دلالت کرتی ہے، جیسا کہ ”من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر“۔

اہل سنت و الجماعت کی طرف سے مذکورہ استدلال کا جواب:

خوارج نے جو نصوص ظاہرہ سے استدلال پیش کیا ہے ان سب کی ظاہر مراد نہیں ہے، بلکہ ان کی الگ تاویل ہے، جیسا کہ پہلی آیت کا ”بما انزل الله“ میں لفظ ”ما“ عام ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ تمام حکم کے خلاف جو فیصلہ کرے گا وہ کافر ہے اور ”من ترک الصلوۃ متعمدا“ میں صلوۃ کا ایک معنی یہ آتا ہے کہ فرضیت کا انکار کرنا اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔

اس طرح وہ جو بھی دلیل پیش کرتے ہیں اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہوتے ہیں۔

رہی بات معتزلہ کی، تو انہوں نے پہلی دلیل اجماع امت کو پیش کیا ہے، ان کا یہ کہنا بالکل غلط ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے تمام سلف کا اس پر اجماع ہے کہ کفر اور ایمان کے درمیان کوئی درجہ نہیں ہے، تو پھر وہ کس طرح اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں۔

اور رہی آیت کریمہ تو اس میں فاسق کو مؤمن کے مقابلہ میں لایا گیا اور اس سے فسق کافرِ اعلیٰ مراد ہے، اور وہ کافر ہے نہ کہ فاسق تو گویا ان کے دلائل ہباء منشوراً ہو کے رہ گئے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲۳)

شرح عقائد: ص ۱۰۹ عقد الفرائد: ص ۱۰۸

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّ الْأُمَّةَ بَعْدَ إِتْفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ فَاسِقٌ اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَوْ كَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ أَوْ مُنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فَأَخَذْنَا بِالْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ وَتَرَكَنَا الْمُخْتَلَفَ فِيهِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): صغیرہ اور کبیرہ گناہ کا معیار واضح کر کے عبارت کا مطلب لکھیں۔

(ج): کبیرہ گناہ مؤمن کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اختلاف مع دلائل تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور معتزلہ نے دو دلیلیں پیش کیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ امت نے اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اور اس بارے میں باہم اختلاف کیا کہ کیا وہ مؤمن ہے؟ اور یہ اہل السنۃ والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے اور یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔

(ب): گناہ صغیرہ اور کبیرہ کے معیار کی توضیح کے ساتھ عبارت کا مطلب:

گناہ صغیرہ اور کبیرہ کے معیار کی توضیح: یہ ہے کہ کبیرہ کہتے ہیں جس کے بارے میں سخت وعید یا تو لعنت یا تو حد بیان کی گئی ہو، ایسے ہی اصرار علی الصغیرہ ہو تو وہ کبیرہ ہے اور اس کے علاوہ جو ہیں وہ صغیرہ ہیں؛ لیکن ایک بات ضرور یاد رکھیں! کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف نہیں فرمائی؛ بلکہ مبہم چھوڑ دیا۔

حکمت اس کی یہ ہے کہ آدمی ہر گناہ سے بچنے کی کوشش کرے اور ہر گناہ کو کبیرہ اور اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا سبب سمجھ کر چھوڑ دے، ایسے ہی شریعت مطہرہ میں بہت ساری چیزیں ایسی ہیں جن کو مبہم چھوڑ دیا، جیسا کہ (۱) جمعہ کی ساعت اجابت (۲) لیلیۃ القدر (۳) ام اعظم (۴) طعام کے قسموں میں برکت والا لقمہ وغیرہ کو مخفی چھوڑ دیا گیا ہے، تاکہ ہر ایک کی اہمیت کو سمجھ کر عمل میں لگ جائے۔

عبارت کا مطلب: یہ ہے کہ مذکورہ بالا عبارت میں شارح علیہ الرحمہ نے محترمانہ کے دعویٰ مرتکب کبیرہ کے بارے میں کہ وہ نہ کافر ہے اور نہ مؤمن اس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ ان میں س پہلی دلیل کو شارح یہاں ذکر کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں چار اقوال ہیں: (۱) فاسق (۲) مؤمن (۳) کافر (۴) منافق، ان چار اقوال میں سے پہلا قول یعنی مرتکب کبیرہ کا فاسق ہونا متفق علیہ ہے اور باقی تین اقوال مختلف فیہ ہیں۔ اس لیے ہم نے مختلف فیہ کو چھوڑ کر متفق علیہ کو اختیار کیا ہے، تو خلاصہ یہ ہوا کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔

(بیان الفوائد: ۱۱۷/۲)

(ج): گناہ کبیرہ مؤمن کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں

اختلاف مع دلائل کی توضیح:

اس جزئیہ کو سابق سوال نمبر ۱۲۲ میں جز (ج) کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲۵)

شرح عقائد: ص ۱ / عقد الفرائد: ص ۱۱۱

وَالثَّانِي أَنَّ الْمُذْنِبَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يُعَاقَبُ عَلَى ذَنْبِهِ كَانَ ذَلِكَ تَقْرِيرًا لَهُ عَلَى الذَّنْبِ وَاعْتِرَاءً لِلغَيْبِ عَلَيْهِ وَهَذَا يُنَافِي حِكْمَةَ إِزْسَالِ الرُّسُلِ وَالْجَوَابُ أَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا يُوجِبُ ظَنًّا عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُومَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعِيدِ الْمَقْرُونَةِ بِغَايَةِ مِنَ التَّهْدِيدِ تَرْجُحُ جَانِبِ الْوُقُوعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفَى بِهِ ذَاجِرًا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): اور بتائیں کہ یہ دوسری دلیل کن لوگوں کی ہے اور ان کا مطلب کیا ہے؟

(ج): عموماً کی مراد اور مثالیں لکھیں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ گنہگار کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی۔ تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ اور سبب ہوگا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا جواز اور امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا یقین تو درکنار۔ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلہ میں وارد عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں اور زجر کے لیے اتنی بات کافی ہے۔

(ب): یہ مذکورہ دوسری دلیل کن لوگوں کی ہے اور ان کا مسلک کیا ہے؟

مذکورہ دوسری دلیل معتزلہ کی ہے۔ اور ان کا مسلک یہ ہے کہ مغفرت صرف صغائر کی ہے اور ان کبائر کی جن سے بندہ۔ نے توبہ کر لی ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ انہوں نے یہ دعویٰ کرتے

ہیں کہ گناہ کبیرہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہو سکتا اور توبہ کے بعد باری تعالیٰ پر معاف کرنا واجب ہے اور اگر وہ توبہ کے بعد مر جائے تو عقاب واجب ہے۔

دوسری یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کبیرہ سے اجتناب کر سکتا ہے کلی طور پر تو اللہ پر اس کی معیہ کو معاف کر دینا واجب ہے اس کی مشیت پر موقوف نہیں ہے تو گویا انہوں نے بعض گناہ کا معاف کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب کہتے ہیں اور بعض کو نہیں اور بعض کو نہ کرنا واجب اور ضروری ہے۔

(ج): عموماً کی مراد اور مثالیں:

یہاں عموماً سے مراد وہ نصوص عامہ ہیں جو کہ انتہائی اور سخت وعید کے سلسلہ میں اُتارے گئے ہیں۔ (نبراس: ۲۳۶)

مثال: ”من يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالداً فيها“ دوسری آیت ”ان الفجار لفي سجين“ تیسری آیت ”فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره“ اور ”ومن يغفل متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها“ وغیرہ آیتیں ہیں جو کہ عذاب شدید پر دلالت کرتی ہیں۔

سوال نمبر... (۱۲۶)

شرح عقائد: ص ۱۱۴ عقد الفرائد: ص ۱۱۳

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْأَخْيَارِ فِي حَقِّ أَهْلِ الْكِبَائِرِ بِالمُسْتَفِيضِ مِنَ الْأَخْبَارِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِدُونِ الشَّفَاعَةِ فَبِالشَّفَاعَةِ أَوْلَى وَعِنْدَهُمْ لَمَّا لَمْ يَجُزْ لَمْ تَجُزْ لَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ فَإِنَّ أَسْلُوبَ هَذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): شفاعت کے لغوی و مرادی معنی لکھئے۔

(ج): شفاعت کے سلسلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف اور بنائے اختلاف بوضاحت لکھئے۔

(د): مذکورہ آیات سے اہل کبیرہ مؤمنین کے حق میں شفاعت کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے؟ وضاحت کیجئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اہل کبار کے لیے رسولوں اور نیک بندوں کی شفاعت یعنی گناہ معاف کیے جانے کی سفارش اخبار مشہور سے ثابت ہے، برخلاف معتزلہ کے (کہ ان کے نزدیک شفاعت زیادتی ثواب کے لیے ہوگی گناہ معاف کیے جانے کے لیے نہیں) اور یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو گزر چکا کہ (ہمارے نزدیک) عفو مغفرت بغیر شفاعت کے ممکن ہے تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک جب (کبار کی مغفرت) ممکن نہیں تو شفاعت بھی ممکن نہیں (مغفرت کے لیے) اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا (اپنے نبی سے) یہ فرمانا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے قصور کی اور مؤمن مردوں کی اور مؤمن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دے گی، اس لیے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے۔

(ب): شفاعت کے لغوی اور مرادی معنی:

شفاعت کے معنی: سفارش کرنا۔ اور یہاں شفاعت سے مراد قیامت کے دن گناہوں کی معافی کے لیے سفارش کرنا ہے۔

شفاعت کے سلسلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کے اختلاف کی توضیح:

مذکورہ مسئلہ میں اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی مؤمن کسی گناہ اور جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ کسی کی سفارش سے معاف ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اہل سنت و الجماعت کا عقیدہ اور مسلک یہ ہے کہ شرک و کفر کے علاوہ ہر گناہ چاہے صغیرہ ہو یا کبیرہ حضرات انبیاء اور صلحاء امت کی سفارش سے معاف ہو سکتا ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے

برخلاف معتزلہ کے ان کا کہنا یہ ہے کہ ہر ایک کو اپنے اپنے جرم کی سزا بھگتنی پڑے گی کسی کی سفارش سے معاف نہیں ہوگا، کیونکہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لیے نہیں ہوگی بلکہ نیک لوگوں کے ثواب میں زیادتی کرانے کے لیے ہوگی۔ لیکن معتزلہ نفس شفاعت اور سفارش کے منکر نہیں ہیں بلکہ ہم جس شفاعت اور سفارش کے قائل ہیں اس کے منکر ہیں۔

وجہ اختلاف مذکورہ بالا مسئلہ میں:

فریقین میں جو اختلاف ہوا ہے اس کی بنیاد دوسرے ایک اختلاف پر ہے وہ یہ ہے کہ سابق میں آیت ”و یغفر مادون ذالک لمن یشاء“ کے پیش نظر یہ کہا گیا کہ جب اللہ تعالیٰ بغیر توبہ کے صغیرہ و کبیرہ کو معاف کر سکتے ہیں تو شفاعت اور سفارش سے بطریق اولیٰ معاف کر سکتے ہیں۔ لیکن معتزلہ کا نظریہ یہ ہے کہ جب کوئی توبہ کے بغیر مر جائے تو اس کو عذاب دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے تو پھر سفارش سے کیسے معاف ہو سکتا ہے۔

(د): مذکورہ آیات سے مؤمنین کے حق میں شفاعت کا ثبوت:

پہلی آیت ”واستغفر لذنبک وللمؤمنین والمؤمنات“ اس میں حضور ﷺ کو خطاب کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ آپ اپنے لیے اور مؤمنین کے لیے مغفرت طلب کیجیے۔ تو مؤمنین کے لیے مغفرت طلب کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے گناہوں کو معاف کر دیجیے اور مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے، لہذا شفاعت کا ثبوت ظاہر ہے۔

دوسری آیت ”فما تنفعہم شفاعۃ الشافعیین“ معنی یہ ہیں کہ کافروں کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع بخش نہیں ہوگی، جیسا کہ سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مؤمنین کے حق میں یہ مفید ہوگی جیسا کہ حدیث شریف سے بھی اس بات کی

تائید ہوتی ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ: ”شفاعتی لاہل الكبائر من امتی“۔
تو دوسری آیت سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مؤمنین کے حق میں شفاعت قابل قبول ہوگی۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲۷)

شرح عقائد: ص ۱۱۶ عقد الفرائد: ص ۱۱۴

وَأَهْلُ الْكِبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَخْلُدُونَ فِي النَّارِ وَإِنْ مَاتُوا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ
لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَنَفْسُ الْإِيمَانِ عَمَلٌ خَيْرٌ
لَا يُنْكِنُ أَنْ يَرَى جَزَاءَهُ قَبْلَ دُخُولِ النَّارِ ثُمَّ يَدْخُلُ النَّارَ لِأَنَّهُ بَاطِلٌ
بِالْإِجْمَاعِ فَتَعَيَّنَ الْخُرُوجُ مِنَ النَّارِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب): مطلب لکھنے کے بعد اہل کبار کے
بارے میں معتزلہ کے مسلک کی وضاحت کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور مؤمن اہل کبار جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کیے مرجائیں
اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور
نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے اس کا بدلہ
پالے پھر جہنم میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے تو پھر جہنم سے نکلنا متعین ہے۔

(ب): عبارت کا مطلب:

مصنف یہاں سے مرتکب کبیرہ کے بارے میں دوسرا ایک مختلف فیہ مسئلہ کو ذکر کر رہے
ہیں وہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ اگر توبہ کیے بغیر مرجائے تو وہ ہمیشہ ہمیش کے لیے جہنم میں جائے گا
یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ اور مسلک یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ ہمیشہ ہمیش
کے لیے جہنم میں نہیں جائے گا، بلکہ کچھ مدت کے لیے داخل کیا جائے گا اور وہ دخول تطہیر کے

لیے ہوگا اور عارضی ہوگا پھر مدت معینہ کے بعد جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کر دیا جائے گا اور جنت میں یہ دخول دائمی ہوگا۔ شارح نے اہل حق کے اس عقیدہ پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ پہلی دلیل: یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد یہ ہے کہ ”فمن يعمل مثقال ذرة خیرا یروہ“ یعنی جس نے ذرہ برابر بھی نیکی کی ہوگی تو اس کو اس کا بدلہ ملے گا اور نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے، لہذا اس کو اس کا بدلہ ملنا چاہیے، اور وہ دخول جنت ہے اور اگر وہ بُرا کام کیا ہو تو بھی اس کو اس کا بدلہ ملے گا اور وہ دخول جہنم ہے۔

رہی یہ بات کہ وہ پہلے جنت میں جائے گا یا جہنم میں؟ تو اس پر امت کا اجماع ہے کہ وہ پہلے جنت میں نہیں جائے گا، بلکہ جہنم میں اس لیے کہ اگر بعد میں جہنم میں جانا پڑے تو قرآن کا جو اعلان ہے (اہل ایمان کو جنت میں جانے کا ابد الابد کے لیے) اس کے مخالف ہونے کی وجہ سے۔ دوسری دلیل: یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے اور اہل جنت میں سے ہے، جیسا کہ اس سلسلہ میں خداوند ذوالجلال کا فرمان ہے کہ: ”ان الذین امنوا و عملوا الصلحت کانت لہم جنات الفردوس نزلا“ و عد اللہ المؤمنین و المؤمنات جنات۔

تیسری دلیل: الزامی ہے کہ خلود فی النار جو کہ کفر کا بدلہ ہے تو اگر مرتکب کبیرہ جائے تو عدل و انصاف کے خلاف ہے اس لیے کہ گناہ کبیرہ کمتر ہے بمقابلہ کفر کے اور ہلکا بھی ہے اور یہ عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ سے فعل قبیح کا صادر ہونا یہ محال ہے اور تمہارے مذہب کے اعتبار سے بھی عدل و انصاف نہیں ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲۸)

شرح عقائد: ص ۱۱۸ عقد الفرائد: ص ۱۱۷

وَالْإِيمَانُ فِي اللُّغَةِ التَّصْدِيقُ أَيْ إِذْعَانُ حُكْمِ الْمُخْبِرِ وَقَبُولُهُ وَجَعَلَهُ صَادِقًا إِفْعَالٌ مِنَ الْأَمْنِ كَأَنَّ حَقِيقَةَ آمَنَ بِهِ آمَنَهُ التَّكْذِيبَ وَالْمُخَالَفَةَ يُعَدِّي بِاللَّامِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا أَيْ بِمُصَدِّقٍ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): ایمان کی لغوی و اصطلاحی تحقیق فرما کر بتائیں کہ اقرار باللسان ایمان کا جز ہے یا ایمان کی حقیقت سے خارج؟ اگر ایمان کا جزء ہے تو حالتِ اکراه میں اقرار کیوں ساقط ہو جاتا ہے؟ اور اگر جزء نہیں ہے تو حضرت ابوطالب کے اقرار نہ کرنے کی وجہ سے ان پر غیر مؤمن ہونے کا حکم کیوں لگایا جاتا ہے حالانکہ انہیں تصدیقِ قلبی حاصل تھی؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا۔ اور اس کو مان لینا۔ اور اس کو سچ قرار دینا افعال کا مصدر ہے۔ امن سے ماخوذ ہے گویا کہ آمن بہ کے حقیقی معنی ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا۔ لام کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ برادرانِ یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وما انت بمؤمن لنا“ میں یعنی بمصدق۔

(ب): ایمان کی لغوی و اصطلاحی تحقیق:

ایمان کی لغوی تحقیق: یہ باب افعال کا مصدر ہے اور امن سے ماخوذ (مشتق) ہے لغت میں اس کا معنی تصدیق کرنے کے ہیں۔ یعنی خبر دینے والے کی بات کو یقین کرنا اور سچا کرنا اور اسے قبول کرنا۔

اصطلاحی تحقیق: ایمان اس کو کہتے ہیں جو کچھ نبی کریم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں انسان دل سے اس کی تصدیق کرے۔

هو التصديق بالقلب والعمل بالاركان۔ (امام نووی شارح مسلم)

هو التصديق بما علم مجيء النبي ﷺ به ضرورة تفصيلاً فيما علم

تفصيلاً و اجمالاً فيما علم اجمالاً۔ (كشف الباري: ۱/۴۴۴)

اقرار باللسان ایمان کا جز ہے یا ایمان کی حقیقت سے خارج ہے؟

اقرار کے سلسلہ میں جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ اقرار باللسان جزء ایمان نہیں ہے، بلکہ اس سے خارج ہے، اگرچہ جمہور محدثین فقہاء، متکلمین اور دیگر مذاہب نے اس کو جزء قرار دیا ہے۔ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان حکم دنیاوی کو جاری کرنے کے لیے شرط ہے۔

جیسا کہ اگر کوئی شخص دل سے تصدیق کرتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کرتا تو وہ عند اللہ مؤمن ہے، لیکن عند الناس کافر ہے۔

اور اگر کوئی شخص صرف زبان سے اقرار کرتا ہے، لیکن دل سے تصدیق نہیں کرتا ہے تو وہ عند اللہ کافر ہے اور عند الناس مؤمن ہے جیسا کہ مناقب۔

تو شخص اول پر دنیا میں مسلمانوں کے احکام جاری نہیں ہوں گے بخلاف ثانی کے۔ اور یہی امام اعظم ابوحنیفہ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی نے اس کو پسند فرمایا ہے۔ (شمس الفوائد: ۳۲۸)

حالتِ اکراہ میں ساقط ہونے کی وجہ:

جبکہ ان کے نزدیک اقرار باللسان جزء ایمان نہیں ہے، اس لیے ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اصل ایمان باقی ہے، لیکن اگر حالتِ اکراہ میں وہ اقرار ہی پر برقرار رہے تو اس کو علماء امت افضل قرار دیتے ہیں، لیکن اجازت بھی ہے۔

حضرت ابوطالب کو تصدیق قلبی حاصل ہونے کے باوجود اقرار نہ کرنے کی وجہ سے غیر مؤمن ہونے کا حکم لگانے کی وجہ:

حضرت بابا ابوطالب کو غیر مؤمن (کافر یعنی کفر پر برقرار رہنے کا) حکم لگانے کی وجہ کو سمجھنے سے پہلے ایک بات کو ذہن نشین کر لیجیے وہ یہ ہے کہ علماء امت نے کفر کی چار قسمیں بیان کی ہیں: (۱) کفر انکار (۲) کفر جحود (۳) کفر عناد (۴) کفر نفاق۔ ہر ایک کی تعریف اور مثال۔

(۱) کفر انکار: اس کو کہا جاتا ہے کہ دل میں بھی انکار ہو اور زبان پر بھی انکار ہو (یعنی نہ دل میں تصدیق موجود ہے اور نہ زبان سے تسلیم و اقرار پایا جائے) جیسا کہ عام کافروں کا کفر۔
 (۲) کفر جھوٹ: اس کو کہتے ہیں کہ دل سے وہ پہچانتا ہے ایمان کی حقانیت کو سمجھتا ہے، لیکن زبان سے انکار کرتا ہے جیسے ابلیس کا کفر۔
 (۳) کفر نفاق: یہ ہے کہ زبان سے تو اقرار کرتا ہے التزام طاعت کا بھی اظہار کرتا ہے لیکن دل میں انکار موجود ہے (یعنی دل سے قبول کرنے اور ماننے کے لیے تیار نہیں ہے) جیسا کہ منافقین کا کفر۔

(۴) کفر عناد: یہ ہے کہ دل سے بھی جانتا ہے اور زبان سے بھی اقرار کرتا ہے، لیکن التزام طاعت و شریعت نہیں کرتا۔ استسلام و انقیاد باطنی کو قبول نہیں کرتا (یعنی اپنے آپ کو رسول کے حوالے کرنے کے لیے تیار نہیں اور وہ جس طرح کہیں اس طرح کرنے کے لیے راضی نہیں جیسا کہ ابوطالب اور ہرقل کا کفر۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ بابا ابوطالب کو تصدیق باطنی کے ہوتے ہوئے کافر کہنے کی وجہ کیا ہے۔ فلا اشکال (کشف الباری شرح بخاری: ۱/۳۵۲)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۲۹)

شرح عقائد: ص ۱۱۹ عقد الفرائد: ص ۱۱۸

فَاعْلَمْ أَنَّ الْإِيْمَانَ فِي الشَّرْعِ هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ تَصَدِيقُ النَّبِيِّ ﷺ بِالْقَلْبِ فِي جَمِيعِ مَا عَلِمَ بِالضَّرْوَرَةِ مَجِيئُهُ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى إِجْمَالًا وَالْإِقْرَارُ بِهِ أَوْ بِاللِّسَانِ إِلَّا أَنَّ التَّصَدِيقَ رُكْنٌ لَا يَخْتَمِلُ السَّقُوطَ أَصْلًا وَالْإِقْرَارُ قَدْ يَخْتَمِلُهُ كَمَا فِي حَالَةِ الْإِكْرَاهِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): ایمان کے لغوی معنی بیان کرنے کے بعد شرعی تعریف میں جو اختلاف ہے

اس کو بیان کیجیے

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

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: تو یہ بھی جان لو کہ شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپ ﷺ کے پاس سے لائے۔ یعنی ان تمام باتوں میں دل سے نبی کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا ہے جن کو آپ ﷺ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے اور (دوسرا رکن) زبان سے اقرار کرنا مگر یہ بات ہے کہ تصدیق ایسا رکن ہے جو کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراہ کی حالت میں۔

(ب): ایمان کے لغوی معنی:

اس جزئیہ کو سابق سوال نمبر ۱۲ جز (ب) کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

ایمان کی شرعی تعریف میں جو اختلاف ہے اس کی توضیح:

ایمان شرعی کے بارے میں پانچ مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: بعض اہل سنت والجماعت کا ہے جس کو شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی نے پسند فرمایا ہے کہ ایمان دو چیز سے مرکب ہے: (۱) تصدیق قلبی (۲) اقرار باللسان یعنی ایمان دونوں کا مجموعہ ہے۔

دوسرا مذہب: جمہور محققین کا ہے، جن میں امام اعظم ابوحنیفہؒ بھی ہیں اور شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے بھی پسند فرمایا ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان شرط ہے دنیا میں احکام کو جاری کرنے کے لیے۔

تیسرا مذہب: بعض قدریہ کا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ ایمان ماجاء بہ للنبیؐ کی معرفت کا نام ہے۔

چوتھا مذہب: کرامیہ کا ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

پانچواں مذہب: جمہور محدثین، فقہاء، متکلمین، معتزلہ اور خوارج کا ہے کہ ایمان تین چیزوں (۱) تصدیق قلبی (۲) اقرار باللسان (۳) عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام ہے۔
(ج): زیادتی ایمان اور نقص ایمان کے سلسلہ میں گفتگو:

ایمان کے سلسلہ میں یہ دوسرا مسئلہ ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بات یہ ہے کہ نفسِ ایمان نہ تو طاعت اور عبادات کی زیادتی سے بڑھتا ہے اور نہ معاصی کی وجہ سے گھٹتا ہے، یہی مذہب امام اعظم ابوحنیفہ اور متکلمین اہل سنت والجماعت کا ہے۔ بخلاف معتزلہ کے ان کے یہاں ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے۔

ان نصوصِ قرآنیہ کی توضیح جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے:

توضیح یہ ہے کہ جن آیاتِ قرآنیہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے، ان کے کئی طرح کے جوابات دیے جاتے ہیں، اہل سنت والجماعت کی طرف سے۔ پہلا جواب: یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات میں مؤمن بہ کے اعتبار سے ایمان کا زائد ہونا مراد ہے یعنی ما یجب بہ الا ایمان جیسا کہ صحابہ کرام ان تمام باتوں پر اجمالی طور پر لے آئے جو حضور ﷺ اللہ کی طرف سے لے کر آئے پھر بعد میں جب یکے بعد دیگرے فرائض نازل ہوئے تو ان پر تفصیلاً ایمان لائے مثلاً نماز فرض ہوئی اس پر ایمان لائے، زکوٰۃ فرض ہوئی اس پر ایمان لائے یہی تفصیلاً ایمان لانے کا مطلب ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ مذکورہ آیات میں ایمان کی زیادتی سے اس کے امثال کی زیادتی مراد ہے اور امثال کی زیادتی ازمان کی زیادتی سے ہوگی؛ کیونکہ ایمان تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیت نفسانی ہے اور کیفیات عرض ہیں تو ان وسائل سے ایمان عرض ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک عرض کا بقاء تجدداً امثال کے ذریعہ ہوتا ہے یعنی عرض وجود میں آنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں اس کا مثل پیدا ہو جاتا ہے پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس

تیسرا جواب: یہ ہے کہ آیات مذکورہ میں ایمان کی زیادتی سے تصدیق کی زیادتی مراد نہیں ہے، جو ایمان کی حقیقت ہے، بلکہ ثمرات مثلاً رقت قلب اور قرب الی الحق اور دل میں اس کے ثور کی زیادتی مراد ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۰)

شرح عقائد: ص ۱۲۳ عقد الفرائد: ص ۱۲۱

وَالْآيَاتِ الدَّالَّةُ عَلَى زِيَادَةِ الْإِيمَانِ مَحْمُولَةٌ عَلَى مَا ذَكَرَهُ أَبُو حَنِيفَةَ مِنْ أَنَّهُمْ كَانُوا أَمَنُوا فِي الْجُمْلَةِ ثُمَّ يَأْتِي فَرَضٌ بَعْدَ فَرَضٍ وَكَانُوا يُؤْمِنُونَ بِكُلِّ فَرَضٍ خَاصٍ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ كَانَ يَزِيدُ بِزِيَادَةِ مَا يَجِبُ بِهِ الْإِيمَانُ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ فِي غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَفِيهِ نَظْرٌ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): ایمان کی حقیقت کے بارے میں احناف و شوافع اور معتزلہ کے مذاہب مدلل تحریر کریں۔

(ج): ”الآیات الدالة“ کی تعیین کر کے ان سے پیدا ہونے والے شبہ کے جوابات لکھیں۔

(د): ”وفیه نظر“ کی تشریح کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور جو آیات ایمان کے پڑھنے پر دلالت کرنے والی ہیں وہ امام ابوحنیفہؒ کے بیان کے مطابق اس بات پر محمول ہیں کہ وہ لوگ اجمالی ایمان لاتے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض نازل ہوتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور اس میں نظر ہے۔

(ب): حقیقتِ ایمان کے بارے میں احناف، شوافع اور معتزلہ کے مذاہب و دلائل:

حقیقتِ ایمان یعنی ایمان کی کمی زیادتی کے سلسلہ میں یہ اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ نفسِ ایمان نہ تو طاعت اور عبادات کی زیادتی سے بڑھتا ہے اور نہ معاصی کی وجہ سے گھٹتا ہے۔

حنفیہ کی دلیل: یہ ہے کہ جن آیات میں ایمان کا تذکرہ ہے ان میں زیادتی مؤمن بہ کی ہے یعنی آپ کے زمانہ میں قرآن کی آیتوں کا نزول ہوتا تھا جب آیتیں اترتیں تو لوگ اس پر ایمان لے آتے تو گویا مؤمن (جس پر ایمان لایا جائے) بڑھتا رہا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ آیات میں ایمان کی کمی زیادتی کا اعتبار مؤمن بہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ نفسِ ایمان میں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آیات میں جو کمی زیادتی کی بات ہے یہ تو ایمان میں کیفیات کے اعتبار سے زیادتی ہو سکتی ہے کہ نفسِ ایمان میں اس لیے نفسِ ایمان ایک ماہیت ہے اور ماہیت میں کمی زیادتی کا تصور ناممکن ہے۔

(۲) شوافع کا مذہب یہ ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہو سکتی ہے۔

دلیل یہ ہے کہ آیاتِ قرآنیہ اس پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے۔
پہلی آیت: ”و اذ اتلین علیہم آیاتہ زادتهم ایماناً“۔

دوسری آیت: ”فاما الذین امنوا فزادتم ایماناً“

تیسری آیت: ”هو الذی انزل السکینۃ فی قلوب المؤمنین لیزادوا ایماناً مع ایمانہم“۔
ان آیات میں اس بات کی صراحت ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہو سکتی ہے۔

(۳) معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے۔ اور وہ دلیل کے طور پر مذکورہ بالا آیت کو پیش کرتے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے۔

(ج): ”الآیات الدالۃ“ کی تعیین اور ان سے پیدا ہونے والے شبہ کے جوابات:

”والآیات الدالۃ“ سے وہ آیتیں مراد ہیں جن کے ظاہر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ

ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

”الآیات الدالۃ“ سے پیدا ہونے والے شبہ کے جوابات:

شارح نے ان کے تین جوابات دیے ہیں:

پہلا جواب: یہ ہے کہ ان آیات سے مراد مؤمن بہ کا زیادہ ہونا ہے نہ کہ نفسِ ایمان کا۔
دوسرا جواب: یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی سے اس کے امثال کی زیادتی مراد ہے مطلب یہ ہے کہ امثال کی زیادتی زمانہ کی زیادتی سے ہوگی؛ کیونکہ ایمان تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیات نفسانی ہے اور کیفیات عرض ہیں، تو گویا ان وسائط سے ایمان عرض ہے اور اشاعرہ کے نزدیک عرض کا بقاء تجدداً امثال کے ذریعہ ہے۔ یعنی عرض وجود میں آنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں اس کا مثل پیدا ہو جاتا ہے ایسا ہی سلسلہ چلتا رہتا ہے۔

تیسرا جواب: یہ ہے کہ آیات مذکورہ میں ایمان کی زیادتی سے تصدیق کی زیادتی مراد نہیں، جو کہ ایمان کی حقیقت ہے، بلکہ اس کے ثمرات مراد ہیں، جیسا کہ رقت قلب اور قریب الی الحق اور دل میں اس کے نور کی زیادتی مراد ہے؛ کیونکہ اعمالِ صالحہ سے دل میں ایمان کا نور بڑھتا ہے اور معاصی سے گھٹتا ہے۔

(د): وہ فیہ نظر کی تشریح:

شارح نے ”الآیات الدالۃ“ پر وارد ہونے والے شبہات کے جو جوابات دیے ہیں ان میں سے پہلے جواب پر ایک اعتراض ہوا ہے کہ آپ نے جو کہا کہ مؤمن بہ کے اعتبار سے ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے تو یہ جواب حضور ﷺ کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ آپ کی وفات کے بعد سلسلہ وحی ختم ہو چکا تو اب مؤمن بہ میں بھی اضافہ نہیں ہو سکتا۔

شارح نے اس کا جواب فیہ نظر سے دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے کہ مؤمن بہ کے اعتبار سے یہ آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس لیے کہ جب بھی کوئی مشرک ایمان لائے گا تو اس کو اول مرحلہ میں سب احکامات و فرائض کا علم نہیں ہوگا، بلکہ آہستہ آہستہ ہوگا، لہذا یہاں بھی مؤمن بہ میں اضافہ ہوا، لہذا اضافہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی ہوا اور آج بھی ہو سکتا ہے اور اسی مؤمن بہ کی زیادتی کو ایمان کی زیادتی سے تعبیر کیا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۱)

شرح عقائد: ص ۱۲۸ / عقد الفرائد: ص ۱۲۴

وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْإِنْقِيَادُ بِمَعْنَى قَبُولِ الْأَحْكَامِ وَالْإِذْعَانِ بِهَا وَذَلِكَ حَقِيقَةُ التَّصَدِيقِ عَلَى مَا مَرَّ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ الْخِ وَالْجُنَّةِ لَا يَصِحُّ فِي الشَّرْعِ أَنْ يَحْكَمَ عَلَى أَحَدٍ بِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَ لَيْسَ بِمُسْلِمٍ أَوْ مُسْلِمٌ وَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَإِذَا أُوجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصَدِيقُ وَالْإِقْرَارُ صَحَّ لَهُ أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِتَحَقُّقِ الْإِيمَانِ عَنْهُ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): عبارت کا مطلب لکھیے۔

(ج): نیز ایمان کے باب میں استثناء کے جواز کے بارے میں ائمہ کرام کا اختلاف

تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور ایمان و اسلام دونوں ایک ہیں، اس لیے کہ اسلام خضوع اور انقیاد بمعنی احکام کو قبول کر لینا اور ان کو مان لینا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گزر چکا اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی کرتا ہے ”فأخرجنا من كان الخ“ اور بہر حال شروع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے اور جب بندہ سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لیے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں یقینی طور پر مؤمن ہو۔ اس سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں انشاء اللہ مؤمن ہوں۔

(ب): عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ جمہور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان و اسلام دونوں ایک ہیں یعنی دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے ہر مؤمن مسلم ہے اور ہر مسلم مؤمن ہے۔ دلیل یہ ہے کہ شرع میں اسلام کے معنی ہیں سر تسلیم خم کرنا اور احکام کو قبول کر لینا اور یقین کر لینا اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اور تصدیق عین ایمان ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ دونوں ایک ہی ہیں۔

اور ارشاد خداوندی بھی اس پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ قوم لوط کے سلسلے میں کہا گیا کہ ”فاخر جنا من كان فيهما من المؤمنين، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين“۔

(ج): باب ایمان میں استثناء کے جواز میں ائمہ کا اختلاف:

امام شافعی کا مذہب: یہ ہے کہ استثناء مستحب ہے اور انا مؤمن حقا کہنا مکروہ ہے۔
 امام اعظم ابوحنیفہ کا مذہب: یہ ہے کہ جب کسی کے اندر تصدیق قلبی اور اقرار باللسان موجود ہو تو ایمان متحقق ہے اور اس کے لیے انا مؤمن حقا کہنا مناسب ہے اور انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا مناسب نہیں ہے، کیونکہ اگر ان شاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تب تو یہ کفر ہے اور ان شاء اللہ یعنی استثناء کو ترک کرنا اولیٰ ہے اور چار صورتوں میں جائز ہے وہ یہ ہے۔
 پہلی صورت: یہ ہے کہ اگر اپنے تمام امور کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے سپرد کر دینے کی نیت سے بولے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ اگر فی الحال شک کی وجہ سے نہیں بولا بلکہ انجام میں شک کی وجہ سے ہے کیونکہ سوء خاتمہ کے اندیشہ سے بندہ کسی وقت مامون نہیں۔

تیسری صورت: یہ ہے کہ ان شاء اللہ کہنا اللہ تعالیٰ کے ذکر ہے، تبرک حاصل کرنے کی غرض سے ہے اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا افضل ہوگا۔

چوتھی صورت: یہ ہے کہ ان شاء اللہ تڑکیہ نفس کے لیے کہتا ہے اس لیے کہ حقا کہنے میں اپنے حال پر خود پسندی سے براءت اور بیزاری کو ظاہر کرنے کے لیے ہے، تب تو یہ ٹھیک ہے ورنہ نہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۲)

شرح عقائد: ص ۱۳۴ عقد الفرائد: ص ۱۲۸

وَأَيَّدَهُم بِالْمُعْجَزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جَمْعُ مُعْجَزَةٍ وَهِيَ أَمْرٌ يَظْهَرُ
بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلَى يَدِ مُدْعَى النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحَدِي الْمُنْكَرِينَ عَلَى وَجْهِ
يُعْجِزُ الْمُنْكَرِينَ عَنِ الْإِثْيَانِ بِسَبِيلِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْلَا التَّائِيدُ بِالْمُعْجَزَةِ
لَمَا وَجَبَ قَبُولُ قَوْلِهِ وَلَمَّا بَانَ الصَّادِقُ فِي دَعْوَى الرِّسَالَةِ عَنِ الْكَاذِبِ
وَإِنَّمَا ظُهُورُ الْمُعْجَزَةِ يَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهِ وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ
وَآخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ۔

- (الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔ (ب): معجزہ کی تعریف لکھ کر بتائیے کہ معجزہ
کس کے ہاتھ پر اور کیوں ظاہر کیا جاتا ہے؟ وضاحت کے ساتھ تحریر کریں۔
(ج): کیا معجزہ کے دلیل نبوت ہونے پر کوئی فرقہ باطلہ کسی قسم کے شبہات پیش
کرتے ہیں؟ اگر پیش کرتے ہیں تو وہ کیا ہیں اور وہ فرقہ باطل کون ہیں؟
(د): کیا ان شبہات کی طرف سے کسی نے جواب دیا ہے یا نہیں؟ اگر دیا ہے تو وہ کیا
ہیں مختصراً تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور خارق عادت، معجزات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی معجزات معجزہ کی جمع ہے اور
معجزہ ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر منکرین کو تحدی اور چیلنج کرنے کے وقت ایسے انداز
پر ظاہر ہو جو منکر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لیے کہ اگر معجزہ کے
ذریعہ تائید نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا، اور دعوی رسالت میں سچا جھوٹے
سے ممتاز نہ ہوتا اور معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سچائی کا
یقین حاصل ہو جاتا ہے اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد۔

ل ایک

اور یقین
کہ دونوںکہا گیا کہ
"سین"

ہے۔

ار باللسان
امؤمن ان
یہ کفر ہے اور

سینے کی نیت

میں شک کی

مل کرنے کی

کہنے میں اپنے
ہے ورنہ نہیں۔

(ب): معجزہ کی تعریف اور اس کو کس کے ہاتھ پر دیا جاتا ہے؟

اس جزئیہ کو ہم نے سوال نمبر ۲۹ جزئیہ (ج) میں ملاحظہ فرمائیں۔

(ج): دلیل نبوت پر فرقہ باطلہ کی طرف سے ہونے والے شبہات کی توضیح:

معجزہ کے دلیل نبوت ہونے پر متعدد شبہات وارد کرتے ہیں:

(۱) ہو سکتا ہے مدعی رسالت کے ہاتھ پر اللہ کا امر خارق عادت کا اظہار اس کی تصدیق کے لیے نہ ہو۔

(۲) یا تو اس لیے کہ تم اشاعرہ کے نزدیک اللہ کے فعل کی غرض نہیں ہوتی ہے۔

(۳) یا تو اس لیے کہ ظہور معجزہ اسی مدعی رسالت کی دعا کی قبولیت کا نتیجہ ہو۔

(۴) ہو سکتا ہے کہ اس سے مقصود مخلوق کا امتحان تاکہ اپنے اجتہاد کے ذریعہ اس کی

رسالت کی تصدیق سے احتراز کر کے ثواب کا مستحق ہو۔

(۵) ہو سکتا ہے کہ کاذب کی تکذیب کے لیے ہو۔

مذکورہ بالا شبہات کس کی طرف سے ہے؟

یہ شبہات منکرین نبوت کی طرف سے ہے۔

(د): مذکورہ بالا شبہات کا جواب:

ان سارے شبہات کی طرف سے اہل سنت والجماعت یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ کو یہ معلوم ہے کہ آگ روشن ہے اور اس بات کا بھی یقین ہے کہ اس میں حرارت اور جلانے کی طاقت اور قوت ہے، لیکن پھر بھی یہ امکان ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے سلب کر لیا ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے حق میں، تو پھر اس امکان کے ہوتے ہوئے کیا آپ اس میں کود جائیں گے؟ ہرگز نہیں اسی طرح معجزہ کو دیکھ لینے کے بعد جب مدعی نبوت کا علم یقین ہو جاتا ہے تو اس کے خلاف ایک احتمال عقلی کی وجہ سے علم قطعی میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوگا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۳)

شرح عقائد: ص ۱۳۷ / عقد الفرائد: ص ۱۳۱

فَإِنْ قِيلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ نَزُولُ عِيسَى بَعْدَهُ قُلْنَا نَعَمْ لَكِنَّهُ يُتَابَعُ مُحَمَّدًا ﷺ لِأَنَّ شَرِيْعَتَهُ قَدْ نُسِخَتْ فَلَا يَكُونُ إِلَيْهِ وَخِيٌّ وَنُصِبَ الْأَحْكَامِ بَلْ يَكُونُ خَلِيفَةً رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ الْأَصْحَابُ أَنَّهُ يُصَلِّي بِالنَّاسِ وَيَوْمُهُمْ وَيَقْتَدِي بِهِ الْمَهْدِي لِأَنَّهُ أَفْضَلُ فِيمَا مَنَّمَتْهُ أَوْلَى وَقَدْ رَوَى بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ -

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھئے۔

(ب): باب امامت میں محقق قول مدلل لکھئے نیز یہ بھی بتلائیے کہ انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں کیا کرنا چاہیے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے ہم کہیں گے کہ ہاں، مگر وہ محمد ﷺ کی اتباع کریں گے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے، تو نہ ان کے پاس وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد ﷺ کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر اصح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے، ان کی امامت کریں گے اور مہدی ان کی اقتداء کریں گے، اس لیے کہ وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اولیٰ ہوگی اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے۔

عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ جب سرور کائنات کا نبی ہونا ثابت ہو گیا تو ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آپ ﷺ نبی آخر الزماں ہیں، اس لیے کہ قرآن جو کہ آپ ﷺ پر نازل ہوا ہے اور

حدیث جو کہ آپ ﷺ کا کلام ہے دونوں یہ اعلان کر رہے ہیں کہ آپ آخری نبی ہیں، جیسا کہ ارشاد باری ”ماکان محمد اباحد من الرجالکم ولكن رسول الله وخاتم النبیین الخ“ اور حدیث شریف میں ہے ”انا خاتم النبیین لانبی بعدی“۔

تو اس مجموعہ کلام پر اشکال یہ ہو رہا ہے کہ آخری زمانہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اپنے منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے نزول ہوگا، تو پھر کیسے آپ ﷺ آخری نبی ہوئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نبی کی حیثیت سے نہیں آئیں گے بلکہ امت کی حیثیت سے آئیں گے اور حضور ﷺ کی لائی ہوئی شریعت پر عمل کریں گے، لہذا ان کا آنا ختم نبوت کے منافی نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی رسول یا نبی پیدا نہیں ہوگا اور آپ کے بعد کسی کو رسالت یا نبوت نہیں دی جائے گی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ ﷺ سے پہلے پیدا ہو کر منصب نبوت پر فائز ہو چکے تھے، اب اس پر برقرار رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے۔

(ب): باب امامت میں محقق قول:

مسئلہ یہ ہے کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا تو امامت کون کرے گا؟ تو بعض کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کریں گے اور بعض کہتے ہیں کہ حضرت امام مہدی کریں گے، اور شارح قول اول کے ساتھ ہیں، یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کریں گے۔ لیکن راجح اور محقق قول یہ ہے کہ حضرت امام مہدی کریں گے، جیسا کہ مسلم شریف کی روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا امیر ان سے کہے گا کہ آپ آئیے ہم کو نماز پڑھا دیجیے، تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام انکار کریں گے اور یہ فرمائیں گے کہ تمہارا بعض بعض پر امیر ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس امت کا اعزاز ہے، تو دلیل نقلی کے ہوتے ہوئے شارح کی دلیل عقلی کا کوئی اعتبار ہے ہی نہیں۔

و عن جابر مرفوعاً: لا تزال طائفة من امتی یقاتلون علی الحق ظاہرین الی

یوم القيامة فنزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان
بعضكم على بعض امراء تكرمه الله هذه الامة۔ (رواه مسلم)
اسی مضمون کی احادیث طبرانی اور دارقطنی میں بھی موجود ہے۔

انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں کیا کرنا چاہیے؟

انبیاء کی متعین کوئی تعداد بیان نہیں کرنی چاہیے، اس لیے کہ تعداد کا ثبوت خبر واحد سے
ہے جو مفید ظن ہے جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں، بلکہ یقین مطلوب ہے اس لیے کہ
اگر متعین تعداد کردی گئی تو زائد ہونے کی صورت میں غیر نبی کا نبی ہونا لازم آئے گا، اور کم
ہونے کی صورت میں انبیاء علیہم السلام کو فہرست انبیاء سے نکال دینا لازم آئے گا۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۴)

شرح عقائد: ص ۱۴۱ / عقد الفرائد: ص ۱۳۳

وَلَا يُؤْصَفُونَ بِذُكُورَةٍ وَلَا أُنُوثَةٍ إِذْ لَمْ يَرِدْ بِذَالِكَ نَقْلٌ وَلَا دَلٌّ عَلَيْهِ عَقْلٌ
وَمَا زَعَمَ عَبْدَةُ الْأَصْنَامِ أَنَّهُمْ بَنَاتُ اللَّهِ مُحَالٌ بَاطِلٌ وَافْرَاطٌ فِي شَانِهِمْ
كَمَا أَنَّ قَوْلَ الْيَهُودِ إِنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيُعَاقِبُهُ
اللَّهُ تَعَالَى بِالْمَسْخِ تَفْرِيطٌ وَتَقْصِيرٌ فِي حَالِهِمْ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔ (ب): اور بوضاحت مطلب لکھتے ہوئے
بتائیے کہ عبارت میں کن لوگوں کے احوال بیان کیے گئے ہیں؟ (ج): اگر کسی
فرشتہ سے کبھی کفر صادر نہیں ہو سکتا تو ہاروت ماروت کے واقعہ کی کیا توجیہ ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ۔ اور نہ وہ (فرشتہ) مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں اس لیے کہ اس کے
متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے اور بت پرست جو یہ

کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیا ہیں۔ محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے۔ جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے اکاؤ کبھی کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتا ہے ان کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے۔

(ب): عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ عبارت مذکورہ میں فرشتوں کے احوال کو بیان کیا گیا ہے، ان کے متعلق اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے خاص بندے ہیں جیسا کہ انسان و جنات لیکن دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ ملائکہ کبھی حکم خداوندی کی مخالفت نہیں کرتے ہیں اور ان کا کوئی بھی عمل اللہ تعالیٰ کے مرضی کے خلاف نہیں ہوتا ہے۔

رنہ وہ مذکور ہیں اور نہ مؤنث اس لیے کہ اس پر نہ کوئی دلیل عقلی ہے نہ کوئی دلیل نقلی اس کے باوجود بت پجاریوں نے ملائکہ کو بنات اللہ قرار دیتے ہیں یہ بالکل غلط اور عقلاً محال ہے، دلیل یہ ہے کہ اولاد باپ کی ہم جنس ہوتی ہے، تو ملائکہ بیٹی ہونے کی صورت میں اللہ کے ہم جنس بھی ہوں گے اور اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے، لہذا ملائکہ بھی واجب الوجود ہوں گے اور واجب الوجود کسی کے تابع نہیں ہوتا، حالانکہ وہ اس کے تابع ہیں۔

اور ان کو بیٹی قرار دینا ان کے حق میں افراط اور غلو ہے جیسا کہ یہودی لوگ کہتے ہیں کبھی ملائکہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتے ہیں، جس کی وجہ سے ان کو سزا کے طور پر ان کی صورتوں کو مسخ کر دیتے ہیں، اور ان کے حق میں تفریط ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ تو انسان و جنات جیسا اللہ تعالیٰ کے معزز بندے ہیں، لیکن اعمال انسانی سے بالکل خلاف ہیں جیسا کہ تفصیل میں گزر چکا۔

(ج): کیا فرشتہ سے کفر سرزد نہیں ہو سکتا اور اگر نہیں تو ہاروت ماروت کے

واقعہ کا کیا جواب ہے؟

ہاروت ماروت کے بارے میں جو بھی منقول ہے کہ انہوں نے کفر کیا جس کی وجہ سے ان کو کنویں میں اوندھا لٹکا دیا گیا ہے اور ان پر تا قیامت عذاب ہوتا رہے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی گناہ کبیرہ اس لیے کہ زہرہ نامی عورت کے ساتھ عشق کا قصہ ہے یہ اسرائیلی روایت ہے اور محض افسانہ ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے اس لیے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور قرآن کریم میں جو بات آئی ہے کہ ان دونوں کو بابل شہر میں سحر کو سکھانے کے لیے بھیجا گیا اور لوگوں کو اس کی حقیقت سے آگاہ کر کے ان کی اصلاح کریں تو اس میں نہ عذاب کا ذکر ہے اور نہ ہی گناہ کا اور محض تعلیم سحر کفر نہیں ہے، بلکہ ان کے کلمات کفریہ کا اعتقاد کرنا کفر ہے۔

اور اس سلسلہ میں محققین کی رائے یہ ہے کہ ان سے نہ کسی گناہ کا صدور ہوا ہے اور نہ وہ کسی عذاب میں مبتلا ہیں، لیکن شارح کو چاہیے تھا کہ ان دونوں باتوں کو رد کرے، لیکن وہ ایک بات کو رد کیا کہ ان سے گناہ کا صدور نہیں ہوا ہے اور دوسرے جزء کو چھوڑ دیا یہ غلط ہے اور محققین کے قول کے خلاف ہے، اس لیے کہ دونوں باتیں ایک ہی روایت میں ہیں یا تو دونوں کے دونوں صحیح ہوں گے یا دونوں باتیں غلط ایسا نہیں کہ ایک صحیح اور ایک غلط جیسا کہ شارح نے ایسا ہی کیا یہ باعث حیرت اور تعجب ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۵)

شرح عقائد: ص ۱۴۱ / عقد الفرائد: ص ۱۳۳

فَإِنْ قِيلَ أَلَيْسَ قَدْ كَفَرَ ابْلِيسُ وَقَدْ كَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيلِ صِحَّةِ
اسْتِثْنَائِهِ مِنْهُمْ قُلْنَا لَا بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ لَكِنْ لَبَّا كَانَ
فِي صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ الْعِبَادَةِ وَرَفَعَةَ الدَّرَجَةَ وَكَانَ جَنِّيًّا وَاحِدًا مَغْبُورًا
فِيمَا بَيْنَهُمْ صَحَّ اسْتِثْنَائُهُ مِنْهُمْ تَغْلِيْبًا وَأَمَّا هَارُوتُ وَمَارُوتُ فَالْأَصْحُ
أَنَّهُمَا مَلَكَانَ لَمْ يَصُدْرَ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كَبِيرَةٌ

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): ملائکہ کے معصوم ہونے کے بیان میں یہ عبارت ہے، آپ اس کو اچھی طرح حل کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کیا ابلیس کافر نہیں ہو گیا، حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا، ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے۔ ہم جواب دیں گے کہ نہیں، بلکہ وہ جن میں سے تھا، پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا، لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا، اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا، تو تغلیبا ان سے اس کا استثناء صحیح ہو گیا اور رہے ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی کبیرہ۔

(ب): ملائکہ کے معصوم ہونے کے سلسلہ میں عبارت میں ذکر کردہ سوال و جواب کی توضیح:

ملائکہ اللہ تعالیٰ کے معزز بندے ہیں اور کبھی حکم خداوندی کی مخالفت نہیں کرتے ہیں، اور نہ ماضی میں کی ہے اور رہی بات ابلیس کی، تو وہ ملائکہ میں سے تھا جیسا کہ ”و اذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس“ یہاں ابلیس حکم خداوندی کو یعنی سجدہ کرنے سے انکار کر کے معصیت کا ارتکاب کیا جیسا کہ ارشادِ بانی ہے ”ابی و استکبر“ اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ ملائکہ معصوم نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا، بلکہ جن تھا، مگر جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا اس میں از قسم جن تنہا ابلیس تھا باقی سب ملائکہ تھے، اس لیے تغلیبا پوری جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا اور ملائکہ سے اس کا استثناء اسی وجہ سے صحیح ہوا اور نہ اگر اس کے نوع کے اعتبار کیا جائے تب تو ظاہر ہے کہ استثناء منقطع ہو گا نہ کہ متصل۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۶)

شرح عقائد: ص ۱۳۳ عقد الفرائد: ص ۱۳۵

وَالْمَعْرَاجُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْيَقْظَةِ بِشَخْصِهِ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْعُلَى حَقٌّ أَيْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ حَتَّى أَنْ مُنْكَرُهُ يَكُونُ مُبْتَدِعًا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): معراج کا واقعہ کب پیش آیا اور کہاں؟ خواب میں پیش آیا یا بیداری میں؟ ایک مرتبہ پیش آیا یا متعدد بار تفصیل کے ساتھ سوچ کر لکھیں۔

(ج): اس سلسلہ میں اگر اختلاف ہو تو اس کو بھی دلائل کے ساتھ تحریر کریں نیز اسراء اور معراج میں فرق بیان کرتے ہوئے ہر ایک کے منکر کا حکم تحریر کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور رسول اللہ ﷺ کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا معراج ہونا خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے۔

(ب): واقعہ معراج کب اور کہاں پیش آیا؟

معراج کا واقعہ ہجرت سے پہلے پیش آیا یہ بات تو یقینی ہے، لیکن اس میں سخت اختلاف ہے کہ کتنے سال پہلے تقریباً دس بارہ اقوال ہیں، (۱) کسی نے ایک سال پہلے اور (۲) کسی نے آٹھ ماہ اور (۳) کسی نے چھ ماہ اور (۴) کسی نے گیارہ ماہ اور (۵) کسی نے چودہ ماہ اور (۶) کسی نے پندرہ ماہ اور (۷) کسی نے سترہ ماہ اور اٹھارہ ماہ اور (۸) کسی نے تین سال پہلے اور (۹) کسی نے پانچ سال پہلے کہا ہے۔ (کشف الباری: ۴۶)

اور ہم اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ آن حضرت ﷺ کو حالت بیداری میں جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک پھر ساتویں آسمان کے اوپر جہاں تک لے جانا چاہا۔

معراج خواب میں پیش آیا ہے یا بیداری میں؟ اور کتنی مرتبہ پیش آیا؟

جمہور صحابہ اور تابعین اور جمہور علماء و محققین کی رائے یہ ہے کہ حضور ﷺ کو بیداری کی حالت میں جسد اطہر اور روح مبارک کے ساتھ ایک ہی مرتبہ معراج ہوئی ہے جس میں پانچوں نمازوں کو

فرض کیا گیا ہے اور یہ صحیح اور مستند روایتوں سے ثابت ہے۔ اور حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ عقلاً یا نقلاً اس مذہب کو چھوڑ کر کسی اور مذہب کو اپنانے کی گنجائش نہیں ہے۔ (فتح الباری: ۲۴۷/۷) اور یہی بات کہ خواب میں پیش آیا ہے یا نہیں اور کتنی مرتبہ پیش آیا؟ تو اس بارے میں روایت مختلف ہیں، کسی نے دو مرتبہ اور کسی نے تین مرتبہ اور کسی نے چار مرتبہ اور کسی نے پانچ مرتبہ کہا ہے اور پانچ مرتبہ کا قول مشہور ہے۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ حضور ﷺ کو بیداری کی حالت میں ایک مرتبہ اور خواب (منامی) میں اختلاف الاقوال کے اعتبار سے پانچ مرتبہ پیش آیا۔

(ج): واقعہ معراج کے بارے میں اختلاف کو دلیل کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں:

معراج کے سلسلہ میں صحابہ کرامؓ کے مابین اختلاف رہا ہے، اس لیے اس کے بعد آنے والے تابعین سے لے کر آج تک علماء امت میں اختلاف رہا ہے اور بقول مفتی سعید احمد پالن پوری دامت برکاتہم کے کہ جس مسئلہ میں صحابہ کا اختلاف رہا اس مسئلہ میں ائمہ کے اندر بھی اختلاف رہا ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ معراج جسمانی اور بیداری کی حالت میں نہیں ہوئی، جیسا صحابہ کرام میں سے حضرت عائشہ صدیقہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کہتے تھے۔ شارح نے ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ جب حضرت معاویہؓ سے معراج کے متعلق سوال کیا گیا۔ انہوں نے فرمایا ”کانت روياصالحة“ یعنی معراج بہترین خواب تھا۔

دوسری دلیل: حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول ہے کہ ”ما فقد جسد محمد ا، یعنی معراج کی رات میں آپ ﷺ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا، بلکہ وہ بستر ہی پر رہا۔

تیسری دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس“ آیت مذکورہ میں واقعہ معراج کو رؤیا سے تعبیر کیا گیا ہے، مذکورہ تینوں دلیلوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معراج جسمانی نہیں ہوئی ہے، بلکہ منامی۔

جمہور صحابہ، تابعین اور جمہور امت کا کہنا یہ ہے کہ واقعہ معراج جسمانی ہوئی ہے، اس سلسلہ میں متعدد دلائل ہیں۔ تقریباً دس بارہ دلائل ہیں ان میں سے تین چار اہم دلیلیں درج ذیل ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ اسریٰ بعد میں عبد کا اطلاق صرف روح پر نہیں ہوتا ہے، بلکہ روح مع الجسد پر ہوتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ حکم دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "فاسر بعبادی لیلاً" یعنی اے موسیٰ میرے بندوں یعنی بنی اسرائیل کو راتوں رات مصر سے لے کر جاؤ۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ جب آپ ﷺ نے ام ہانی کو یہ واقعہ بیان کیا تو انہوں نے مشورہ دیا کسی سے نہ بولنے کے لیے، اس سے لوگ آپ اور زیادہ جھٹلائیں گے، لیکن حضور ﷺ نے اس کے خلاف لوگوں کو مجمع عام میں اپنے ساتھیوں سے بیان کر دیا اگر یہ منامی اور خواب کا ہوتا تو پھر حضور ﷺ کو نہ بولنے پر اصرار نہ کرتی ام ہانی اور کافروں کو تعجب نہ ہوتا اور تکذیب نہ کرتے۔

تیسری دلیل: یہ ہے کہ مشرکین مکہ نے اس کو سن کر تعجب کرنے لگے اور حضور ﷺ کا مذاق اڑایا، پھر انہوں نے اپنے قافلہ کے بارے میں سوال کیا اور بیت المقدس کے بارے میں بھی تو حضور ﷺ نے جواب دے دیا تو اگر یہ منامی ہوتا تو اس پر تعجب نہ کرتے، بیت المقدس کی علامتوں کے بارے میں نہ پوچھتے کیونکہ خواب دیکھنے والے سے یہ تمام باتیں نہیں پوچھتے ہیں۔

چوتھی دلیل: یہ ہے کہ حضرت ام ہانی واقعہ معراج کو بیان کرتی ہیں کہ معراج کی رات ہم نے آپ کو تلاش کیا تو نہیں پایا تو ہم نے سمجھا کہ کفار اٹھا کر لے گئے اور خاندان قریش آپ کی تلاش میں نکل گئے۔

تو ان دلیلوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ معراج جسمانی تھی نہ کہ منامی اور فریق مخالف کے دلائل کا جواب بھی ہے ان کو مطولات میں دیکھئے۔

اسراء اور معراج میں فرق:

اسراء کہتے ہیں مسجد حرام سے بیت المقدس تک سفر کو اور معراج کہتے ہیں بیت المقدس سے آسمان تک سفر کو۔

دونوں کا حکم:

اسراء کا منکر کافر ہے اس لیے کہ اس کا ثبوت نص قطعی سے ہے یعنی آیت قرآنی ”سبحان الذي اسرى النخ“ اور معراج کا منکر بدعتی ہے اس لیے کہ اس کا ثبوت احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔

ان دونوں کے علاوہ اور ایک حصہ ہے وہ آسمانوں سے اوپر سدرة المنتہیٰ تک یا اس کے علاوہ جن مقامات تک اللہ نے جانا چاہا وہاں تک تو اس کا منکر فاسق ہے، اس لیے کہ اس کا ثبوت اخبار آحاد سے ہونے کی وجہ سے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۷)

شرح عقائد: ص ۱۲۴ عقد الفرائد: ص ۱۳۶

وَكِرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ وَالْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ حَسَبَ مَا يُنْكِنُ الْمَوَاطِبُ عَلَى الطَّاعَاتِ الْمُجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِي الْمُعْرِضُ عَنِ الْإِنْهَمَاكِ فِي الذَّاتِ وَالشَّهَوَاتِ وَكَرَامَتُهُ ظُهُورُ أَمْرِ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قَبْلِهِ غَيْرِ مُقَارِنٍ لِدَعْوَى النَّبُوءَةِ فَمَا لَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ يَكُونُ اسْتِدْرَاجًا وَمَا يَكُونُ مَقْرُونًا بِدَعْوَى النَّبُوءَةِ يَكُونُ مُعْجَزَةً۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھئے۔ (ب): ولی، کرامت، معجزہ اور

استدراج کی تعریفات لکھ کر آخری تین لفظوں میں باہمی فرق واضح کیجئے۔

(ج): کرامتوں کے حق ہونے کی دلیل تحریر کیجئے نیز بتائیں کہ اس مسئلہ میں معتزلہ

کا کیا مسلک ہے؟ اور ان کی دلیل کیا ہے؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو جو عبادت کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو لذات اور شہوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے دراصل حالیکہ وہ دعویٰ نبوت کا مقارن نہ ہو جو امر خارق عادت ایمان اور عمل صالح کے ساتھ نہ ہو وہ استدراج ہے اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو وہ معجزہ ہے۔

عبادت کا مطلب:

اب یہاں سے شارح نے کرامت اولیاء کے سلسلہ میں فرما رہے ہیں کہ کرامت اولیاء حق ہے جس کو اہل حق جائز اور ثابت مانتے ہیں، بخلاف معتزلہ کے وہ اس کو انکار کرتے ہیں شارح نے اس کی حقانیت پر دلائل پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کی دلیل وہ تمام خلاف عادت واقعات ہیں جن کا صحابہ و تابعین اور دوسرے صالحین امت سے صادر ہونا تو اتر سے ثابت ہے، لیکن یہ تو اتر معنی ہے یعنی جو صحابہ اور اولیاء اللہ ہیں ان کی کرامات کے نقل کرنے والے لوگ جتنے ہیں وہ اگرچہ خبر واحد ہیں لیکن ان میں جو امر مشترک ہے یعنی خلاف عادت امور کا ظہور جس کو کرامت کہتے ہیں وہ تو اتر سے ثابت ہے۔

اور قرآن کریم سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، جیسے مریمؑ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ جب بھی زکریا ان کے پاس جاتے تو بے موسم کے ہوتے ہوئے بھی قسم قسم کے پھل موجود پاتے۔ ایسا ہی سلیمانؑ کا واقعہ ہے کہ ان کے وزیر آصف بن برخیا نے بلقیس کے تخت شاہی کو ایک فلک کے دوران سینکڑوں میل کی مسافت سے لا کر سلیمانؑ کی خدمت میں حاضر کر دیا تو یہ دونوں اپنی اپنی کرامت تھی۔

(ب): ولی، کرامت، معجزہ اور استدراج کی تعریفات:

(۱) ولی: اس شخص کو کہتے ہیں جس کا تعلق اللہ تعالیٰ سے قوی ہو اور دنیا سے

بقدر ضرورت ہو اور اعمالِ صالحہ سے مزین ہو اور معاصی سے دُور رہنے والا ہو۔

(۲) کرامت: کہتے ہیں کسی خلافِ عادت کام کا ولی کے ہاتھ پر ظاہر ہونا۔

(۳) معجزہ: کہتے ہیں باری تعالیٰ کے اس فعل کو جو اس کی عام عادت کے خلاف ہو

جس کو کسی مدعی نبوت کے ہاتھ پر اس کی نبوت اور رسالت کی تصدیق کے لیے ظاہر کیا گیا ہو۔

(۴) استدراج: کہتے ہیں کوئی خلافِ عادت چیز کا کسی کافر مشرک یا فاسق کے ہاتھ

پر ظاہر ہو۔

آخری تین (کرامت، معجزہ اور استدراج) لفظوں میں فرق:

سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیجیے کہ کوئی بھی خلافِ عادت (یعنی امر خارق) کا ظہور ہونا یہ تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر یا تو وہ کسی ولی کے ہاتھ پر یا تو وہ کسی کافر یا فاسق کے ہاتھ پر ہوگا۔

تو پہلی صورت میں اس کو معجزہ اور دوسری صورت میں اس کو کرامت اور تیسری صورت میں اس کو استدراج کہتے ہیں۔

(نوٹ): یہ انحصار اتفاقی ہے نہ کہ احترازی، اس لیے کہ سوال کے اتباع میں لکھ دی گئی ان کے علاوہ اور بھی ہیں جیسے (معونت) اگر کسی عام مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو (ارہاص) کہتے ہیں اگر کسی نبی کے ہاتھ پر اس کی بعثت سے پہلے ظاہر ہو، اور استدراج کی دوسری قسم (اہانت) ہے اگر کسی جھوٹے کے ہاتھ پر اس کے خلاف ظاہر ہو، جیسے میلہ کذاب نے ایک کانے شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیراے کہ اچھی ہو جائے لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

(ج): کرامت کے حق ہونے کی دلیل:

اس کی دلیل یہ ہے کہ تو اتر کے ساتھ یہ بات منقول ہے کہ صحابہؓ، تابعین سے لے کر؟ تک الگ الگ بزرگوں کی کرامت اگرچہ خبر واحد ہے، لیکن ان سب کو ملا کر جو معجزاً مشترک نکلے گا وہ خبر متواتر ہے، جیسا کہ اوپر مطلب کے ماتحت گزر چکی وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

مسئلہ مذکورہ میں معتزلہ کا مسلک اور ان کی دلیل:

معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ کرامت اولیاء یہ ثابت نہیں ہے۔

معتزلہ اپنے مسلک پر جو دلیل پیش کرتے ہیں اس کی توضیح:

دلیل یہ ہے کہ کرامت ہو یا معجزہ دونوں کے معنی یہ ہیں کہ خلافِ عادت امر کا ظاہر ہونا اور دونوں کے دونوں مؤمن کامل کی جانب سے ظاہر ہوتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ اول نبوت کا دعویٰ نہیں کرتا ہے اور دوسرا نبوت کا دعویٰ کرتا ہے، لیکن خلافِ عادت امر میں شریک ہیں، لہذا کرامت اور معجزہ میں اشتباہ ہو گیا تو ایسی صورت میں نبی اور غیر نبی سے ممتاز نہیں رہے گا اور لوگ غیر نبی کو نبی سمجھ کر گمراہ ہوں گے جس سے نبی کی بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ (شمس الفوائد: ۴۰۰)

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۸)

شرح عقائد: ص ۱۳۹ عقد الفرائد: ص ۱۳۹

وَأَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلَائِلَ الْجَانِبِينَ مُتَعَارِضَةً وَلَمْ نَجِدْ هَذِهِ السَّأَلَةَ
مَتَّيْتَعَلِّقُ بِهٖ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ أَوْ يَكُونُ التَّوَقُّفُ فِيهِ مُخْلًا بِشَيْءٍ مِنَ
الْوَاجِبَاتِ وَالسَّلَفُ كَانُوا مُتَوَقِّفِينَ فِي تَفْضِيلِ عُمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَيْثُ جَعَلُوا
مِنْ عَلَامَاتِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْضِيلَ الشَّيْخَيْنِ وَمَحَبَّةَ الْخَتْنَيْنِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(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؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

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 مغل

ہو اور سلف حضرت عثمانؓ کو فضیلت دینے میں توقف کرتے تھے اس حیثیت سے کہ انہوں نے اہل سنت و الجماعت کی علامات میں سے قرار دیا ہے شیخین کو فضیلت دینا اور حقین سے محبت کرنا۔

(ب): عبارت کا مطلب:

اب یہاں سے شارح اہل حق اور شیعوں کے مابین ایک مختلف فیہ مسئلہ کو ذکر کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ شیخین کی فضیلت تمام صحابہؓ پر یہ تو مسلم ہے، لیکن یہ بات کہ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ سے افضل ہیں یا نہیں تو اس بارے میں ہم نے اہل سنت و الجماعت اور شیعوں کے دلائل متعارض پائے، لہذا افضلیت 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 لشیخین اور محبت لختین کو اہل سنت و الجماعت کی علامت قرار دیا ہے اور ایسا بھی نہیں ہے کہ توقف کسی واجب شرعی مسئلہ میں خلل انداز ہو، لہذا توقف ہی بہتر ہے۔

مگر شارحؒ کا کہنا یہ ہے کہ فریقین کے دلائل متعارض ہیں، اس میں ضعف ہے، کیونکہ اہل سنت و الجماعت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور اہل تشیع کے دلائل احادیث موضوعہ ہیں اسی طرح شارحؒ نے آگے انصاف کی بات کہی ہے وہ بھی انصاف بعید ہے، کیونکہ اہل سنت و الجماعت کے نزدیک مدار فضیلت کثرت ثواب پر ہے، نہ کہ کثرت فضائل پر ہے اور شارح نے جو یہ کہا ہے اس مسئلہ میں سلف توقف فرماتے تھے، وہ بعض لوگ ہیں، تمام سلف اس میں توقف نہیں فرماتے تھے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۹)

شرح عقائد: ص ۱۵۱ عقد الفرائد: ص ۱۴۱

وَالْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مَلِكٌ وَامَارَةٌ لِقَوْلِهِ ﷺ الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيرُ بَعْدَهَا مَلِكًا عَضُوضًا وَقَدْ أَشْتَشْهَدَ عَلِيٌّ ﷺ عَلَى رَأْسِ ثَلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَفَاتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَمَعَاوِيَةُ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا يَكُونُونَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوكًا وَأَمْرَاءَ وَهَذَا مُشْكِلٌ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): مطلب بیان کرتے ہوئے بتائیے کہ باب خلافت میں تسلسل کہاں تک رہا ہے؟ کیا اس کے بعد خلافت علی منہاج الدعوة قائم ہو سکتی ہے یا نہیں؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے آنحضرت ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؑ رسول اللہ ﷺ کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہو گئے، پھر تو معاویہ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے۔

(ب): عبارت کا مطلب:

عبارت ہذا میں شارح نے خلافت کے سلسلے میں وضاحت فرما رہے ہیں۔ پہلے یہ سن لیجئے کہ خلافت کس کو کہتے ہیں۔ خلافت کہتے ہیں جو نبی اکرم ﷺ کے طریقہ پر قائم کی جائے۔ خلافت یعنی خلافت راشدہ اس سلسلہ میں اشاد نبوی ہے کہ وہ تیس سال تک رہے گی تو ہم دیکھتے ہیں کہ تقریباً تیس سال حضرت علیؑ کی شہادت پر پوری ہو گئی مطلب یہ ہے کہ چھ مہینہ کم تیس سال ہوتے ہیں، حالانکہ حضور ﷺ کا ارشاد اس کے خلاف ہے؛ کیونکہ متن میں ذکر کردہ روایت اور ترمذی شریف کی روایت بھی اس جیسی ہے کہ ”الخلافة في امتي ثلاثون سنة ثم فملك بعد ذلك“ اس لیے کہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کا زمانہ دو سال تین مہینے ہے اور حضرت عمر فاروقؓ کا زمانہ دس سال چھ مہینے ہے اور حضرت عثمان غنیؓ کا زمانہ بارہ سال اور حضرت علیؓ کا زمانہ خلافت چار سال نو مہینے ہے، کل ملا کر انتیس سال چھ مہینے ہوئے تو پھر ضرور یہ کہنا پڑے گا کہ حقیقتاً تیس سال حضرت حسن بن علیؓ کی خلافت کے چھ مہینے کو شامل کر لیا جائے تو تیس سال مکمل ہو جاتے ہیں ورنہ نہیں۔ تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ خلافت کا سلسلہ جس کی مدت سرور کائنات

نے تیس سال بتائی ہے وہ حضرت حسن بن علیؑ کی خلافت کا چھ مہینے تک رہا ہے، تو حضرت حسنؑ کی خلافت، حضرت علیؑ کی خلافت کی تکمیل اور تمہ ہے۔ (بدر اللیالی: ۶۲/۳)

کیا اس کے بعد خلافت علیؑ منہاج النبوة قائم ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اب بظاہر اشکال یہ ہو رہا ہے کہ تیس سال کے بعد کوئی شخص خلیفہ نہیں کہلائے گا حالانکہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کی خلافت پر امت کا اجماع ہے کہ وہ خلافت علی منہاج النبوت ہے۔ جواب یہ ہے کہ اکمل اور کامل خلافت جس میں قانون اسلام کی خلاف ورزی اور اتہام شریعت سے اعراض کی کچھ بھی ملاوٹ نہ ہو تو وہ صرف تیس سال تک رہے گی، لہذا اس کے بعد بھی خلافت ہو سکتی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت تیس سال تک رہے گی، اس کے بعد تسلسل ٹوٹ جائے گا، لہذا کبھی ایسی خلافت قائم ہوگی اور کبھی نہیں ہوگی، لہذا اب کوئی تعارض باقی نہیں رہا۔ (نوٹ): زمانہ خلافت کے تیس سال بعد کسی کو خلیفہ نہیں کہا جائے گا، بلکہ بادشاہ اور امیر جیسا کہ حضرت امیر معاویہؓ وغیرہ۔

(نوٹ): خلافت کی تین قسمیں ہیں: (۱) خلافت راشدہ خاصہ یا کاملہ جو کہ پہلے تین خلیفہ کا زمانہ ہے۔ (۲) خلافت راشدہ عامہ یا عالیہ جو کہ تین خلفائے علیؑ کے بعد حضرت علیؑ کی خلافت کے لائق تھے؛ کیونکہ وہ مہاجرین اولین وغیرہ اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے۔ (۳) خلافت عادلہ جو کہ حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت کا زمانہ ہے اور وہ عدل و انصاف اور تقویٰ و خوفِ الہی پر مبنی تھی؛ کیونکہ وہ کاتبین وحی میں سے تھے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۴۰)

شرح عقائد: ص ۱۵۲ عقد الفرائد: ص ۱۴۲

وَالْمُسْلِمُونَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِيذِ أَحْكَامِهِمْ وَإِقَامَةِ
حُدُودِهِمْ وَسَدِّ ثُغُورِهِمْ وَتَجْهِيزِ جُيُوشِهِمْ وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَقَهْرِ
الْمُتَغَلِبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقَطَاعِ الطَّرِيقِ وَإِقَامَةِ الْجُبُعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ

الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُولِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوقِ
وَتَرْوِيجِ الصِّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِينَ لَا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ
ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا يَتَوَلَّاهَا أَحَادُ الْأُمَّةِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): تفصیل سے مطلب بیان کرتے ہوئے بتلائیے کہ امام مقرر کرنے کا شرعاً
کیا حکم ہے واجب ہے یا نہیں؟ اگر واجب ہے تو کس پر؟ اللہ پر یا بندوں پر؟ دلیل نقلی
سے یا عقلی سے؟ جو لکھنے کتاب میں ذکر کردہ دلائل کے ساتھ لکھئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور مسلمانوں کے لیے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے
اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان
سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور
جمعہ و عیدین کی نمازوں کا انتظام کرے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا
خاتمہ کرے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرے اور ان نابالغ لڑکوں اور
لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں۔ اور اموالِ غنیمت تقسیم کرے اور ان کے علاوہ وہ
سارے کام (انجام دے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے۔

(ب): تفصیل کے ساتھ عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ عبارت مذکورہ میں مصنف مسلمانوں کے خلیفہ یا امام مقرر کرنے کے سلسلے
میں بیان کیا ہے۔ جبکہ خلیفہ یا امام کو شرائط اظہار کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے اس کی خلافت کو
خلافت راشدہ یا خلافت علی منہاج النبوة کہا جائے گا ورنہ نہیں وہ اوصاف یہ ہیں کہ: (۱) احکام اسلام
کا اجراء (۲) حدود شریعت کا نفاذ (۳) اصول دین کی تبلیغ (۴) علوم شریعت کی اشاعت (۵) فصل
خصومات (۶) قیام امن و امان (۷) دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت وغیرہ کا ہونا ضروری ہے۔

امام مقرر کرنے کا شرعاً کیا حکم ہے؟

امام مقرر کرنے کے سلسلہ میں اہل سنت والجماعت کے علاوہ معتزلہ، شیعوں کا بھی اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کا مقرر کرنا واجب ہے، لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کس پر واجب ہے، بندہ پر یا اللہ تعالیٰ پر؟

(۱) شیعوں کا کہنا یہ ہے کہ امام مقرر کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

(۲) اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ امام کا مقرر کرنا بندوں پر واجب ہے۔

جب امت پر امام کا مقرر کرنا واجب ہے تو وہ دلیل عقلی سے یا نقلی سے؟

معتزلہ کہتے ہیں کہ عقلاً واجب ہے، کیونکہ ہر جماعت کو ایک ایسی قوت و طاعت کی ضرورت ہوتی ہے جو لوگوں کے جھگڑوں کو چکائے اور ملک میں امن و امان قائم کرے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا کہنا یہ ہے کہ امام کا مقرر کرنا نقلاً یعنی شرعاً واجب ہے، انہوں نے اس پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص مر گیا اور وہ اپنے زمانہ کے امام کو نہ پہنچان سکا تو وہ جاہلیت والی موت مرا۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ نبی ﷺ کی وفات کے بعد صحابہؓ نے بالاتفاق خلیفہ مقرر کرنے کو ضروری سمجھا اور اس کو اتنا اہم سمجھا کہ حضور ﷺ کی تدفین پر اس کو مقدم کیا ہے۔

تیسری دلیل: یہ ہے کہ بہت سے واجبات ایسے ہیں جن کا قائم کرنا امام پر واجب ہے جیسے احکام شرعیہ کا اجراء کرنا۔ حدود کا قائم کرنا، جمعہ و عیدین وغیرہ اور اس سلسلے میں قاعدہ یہ ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہوتا ہے وہ بھی واجب ہوتا ہے، لہذا امام کا مقرر کرنا شرعاً واجب ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۴۱)

شرح عقائد: ص ۱۵۳ عقد الفرائد: ص ۱۴۳

فَإِنْ قَبِلَ لِمَا لَا يَجُوزُ إِلَّا كِتْفَاءُ بِيَدِي شَوْكَةٍ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ وَمِنْ أَيْنَ يَجِبُ

نُصِبَ مَنْ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ فَلَنَا لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى مُنَازَعَاتٍ وَمُخَاصَنَاتٍ مُفْضِيَّةٍ إِلَى اِخْتِلَالِ أَمْرِ الدِّينِ وَالذُّلِّيَا كَمَا نَشَاهِدُ فِي زَمَانِنَا هَذَا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): اور اعتراض و جواب کی واضح تشریح کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے، جس کو (تمام بلاد اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو، ہم جواب دیں گے کہ اس لیے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے جیسا کہ ہم اپنے زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں۔

(ب): عبارت میں ذکر کردہ اعتراض اور جواب کی واضح تشریح:

اعتراض کی تقریر: یہ ہے کہ ایک شخص جس کے ہاتھ میں پورے ملک کا اقتدار ہو، اس کو امام مقرر کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ ہر علاقہ اور گاؤں و قصبہ میں ایک ایسے شخص کا مقرر کر دینا کافی ہے جو بغیر اقتدار کے لوگوں پر اثر و رسوخ رکھتا ہو۔

مذکورہ اعتراض کا جواب:

جواب کی تقریر: یہ ہے کہ اگر اس کو قائم کر دیا جائے تو نظام حکومت فاسد ہو جائے گا اور باہمی لڑائی اور جھگڑے کا ذریعہ بنے گا جیسا کہ ہم اپنے زمانے کے مسلمان بادشاہوں میں اس کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۴۲)

شرح عقائد: ص ۱۵۹ عقد الفرائد: ص ۱۴۸

وَتَجُوزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَلِأَنَّ

عُلَمَاءَ الْأُمَّةِ كَانُوا يُصَلُّونَ خَلْفَ الْفَسَقَةِ وَأَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدْعِ مِنْ غَيْرِ
تَكْبِيرٍ وَمَا نَقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنَعِ عَنِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ
فَمَحْذُومٌ عَلَى الْكِرَاهَةِ۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): فاسق اور مبتدع کی تعریف لکھ کر عبارت کا مطلب تحریر کیجیے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور ہر ایک نیک و بد کے پیچھے نماز جائز نبی ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو اور اس لیے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشاتِ نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا تکلیف نماز پڑھتے رہے ہیں اور بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے۔

(ب): فاسق اور مبتدع کی تعریف:

(۱) من یرتکب الکبائر ویصر علی الصغائر۔

(۲) هو صاحب بدعة۔ والبدعة وهي اعتقاد خلاف المعروف عن

الرسول ﷺ۔ ہی الارالمحدث الذي لم یکن علیہ الصحابة والتابعون ولم

یکن مما اقتضاه الدلیل الشرعی۔ (مجموع التعریفات: ۴۰)

عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ مصنف عبارت مذکورہ میں ایک اختلافی مسئلہ کو ذکر کر رہے ہیں، جو کہ شیعہ اور اہل حق کے درمیان ہو رہا ہے۔ وہ یہ ہے کہ خواہ اہمیت کبریٰ ہو یا صغریٰ آیا اس کے لیے معصوم ہونے کی شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں بھی یہ شرط نہیں ہے کہ امام معصوم ہو، بلکہ ہر نیک و بد مسلمان کے پیچھے نماز ادا ہو جائے گی، اس سلسلے میں ہم دو دلیلیں پیش کرتے ہیں:

پہلی دلیل: یہ ہے کہ سرکارِ دو عالم کا ارشاد ہے کہ ہرنیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔
دوسری دلیل: اجماع ہے کہ علماء امت فاسقوں اور بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھتے
 رہے ہیں، اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی اور نہ اس کے جواز کا انکار کیا ہے، تو اس سے معلوم ہوا
 کہ اس کے جواز پر اجماع ہو گیا ہے۔

برخلاف شیعوں کے وہ دونوں کے لیے معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ
 نماز کو امام مہدی کے انتظار میں اس کے آخری وقت تک مؤخر رکھتے ہیں تو جب آخری وقت
 آجاتا ہے تو تنہا اور اکیلا پڑھ لیتے ہیں۔

(زائد): کسی کو اگر یہ اشکال ہو رہا ہو کہ بعض علماء نے اس کے خلاف بولتے ہیں
 کہ ان کے پیچھے نماز پڑھی جائے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا یہ کہنا عدم جواز پر محمول
 نہیں ہے، بلکہ کراہت۔ مطلب یہ ہے کہ نماز جائز تو ہے، مگر مکروہ اور یہ کراہت اس وقت
 تک ہے جب تک کہ اس کا فسق اور بدعت کفر کی حد تک نہ پہنچ جائے، ورنہ کوئی بھی اس
 کو جائز نہیں کہتا۔

اور معتزلہ اگرچہ فاسق اور مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں جس کا تقاضہ
 یہ ہے کہ ان کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے، لیکن وہ بھی ہماری طرح ان کے پیچھے نماز پڑھتے
 ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک امام کا مؤمن ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ کافر نہ ہونا شرط ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۴۳)

شرح عقائد: ص ۱۶۲ عقد الفرائد: ص ۱۵۰

وَاتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ أَوْ أَمَرَ بِهِ أَوْ أَجَازَهُ وَرَضِيَ بِهِ وَالْحَقُّ
 أَنْ رَضَا يَزِيدُ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ وَاسْتِبْشَارِهِ بِذَلِكَ وَاهَانَةِ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ
 ﷺ مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَإِنْ كَانَ تَفَاصِيلُهُ أَحَادًا۔

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب لکھئے۔

(ب): شارح کی اس تحقیق کے متعلق محققین کی کیا رائے ہے؟ مدلل لکھئے۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا۔ یا اس کی اجازت دی اور خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ حسینؑ کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی ﷺ کے گھر والوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی تو اتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں۔

عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ عبارت مذکورہ کے ذریعہ شارح علام یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قتل حسینؑ یعنی حسینؑ کے قتل کیے جانے پر یزید کا راضی اور خوش ہونا اور اس کا نبی ﷺ کے گھرانے والوں کی توہین و تذلیل کرنے کی وجہ سے اس پر لعنت بھیجنے کا علماء نے اتفاق کیا اور خود ہی اس پر عمل پیرا ہوتے ہوئے لعنت اللہ علیہ کہہ دیا ہے۔ جیسا کہ بعض حضرات نے زید پر لعنت کرنے کو جائز کہا ہے۔

(ب): شارح کی اس مذکورہ تحقیق کے متعلق محققین کی رائے:

شارح نے مذکورہ جو تحقیق پیش کی ہے اس کے متعلق محققین کی رائے بالکل اس کے خلاف ہیں، اور انہوں نے اپنے خراج عقیدت کو پیش نہیں کیا، بلکہ یہ فرمایا کہ اس طرح لعنت بھیجنا کسی شخص معین پر علم یقینی کے نہ ہوتے ہوئے کرنا لعنت جائز نہیں ہے اس لیے کہ لعنت کرنے کی تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ یہود پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر جس کا کفر کی حالت پر مرنا شارع کے خبر دینے سے ثابت ہو جیسا کہ فرعون، ابو جہل اور ابی بن خلف وغیرہ۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اس شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر مرنا معلوم نہ ہو۔
مذکورہ بالا تینوں قسموں میں سے پہلی دونوں صورتوں میں لعنت بھیجنا جائز ہے اور تیسری
صورت میں ناجائز ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۴)

شرح عقائد: ص ۱۶۴ عقد الفرائد: ص ۱۵۲

وَلَا يَبْلُغُ وَبِئْسَ دَرَجَةٌ الْأَنْبِيَاءِ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ. مَا مَوْزُونٌ مِنْ خَوْفِ
الْخَاتِمَةِ مُكْرَمُونَ بِالْوَحْيِ وَمُشَاهِدَةِ الْمَلِكِ مَا مَوْزُونٌ بِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ
وَأَشَادِ الْأَتَامِ بَعْدَ الْإِتِّصَافِ بِكَمَالَاتِ الْأَوْلِيَاءِ..... وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ
مَا دَامَ عَاقِلًا بِالْعَاقِلِ إِلَى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ لِعُومَرِ الْخُطَابَاتِ
الْوَارِدَةِ وَاجْتِمَاعِ الْمُجْتَهِدِينَ عَلَى ذَلِكَ.

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کیجیے۔

(ب): عبارت کی تشریح کرتے ہوئے اہل حق اور کرامیہ کے مذہب کو بیان کریں؛
نیز یہ بھی بتائیے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت؟

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لیے کہ انبیاء معصوم ہیں،
خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل
ہے۔ احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامون رہے۔ اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف
ہونے کے بعد..... اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے۔
بشرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو (امر و نہی کے سلسلہ میں) وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے
ان پر مجتہدین کا اجتماع ہونے کی وجہ سے۔

(ب): عبارت کی تشریح اور اہل حق اور کرامیہ کا مذہب:

مصنفؒ یہاں سے انبیاء اور اولیاء کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اول خواہ کتنی ہی عبادت اور ریاضت کر ڈالے، انبیاء کے مرتبہ اور مقام کو نہیں پہنچ سکتا، اس لیے کہ اولیاء حق کمالات کے ساتھ متصف ہوتے ہیں، حضرات انبیاء ان کمالات کے ساتھ ساتھ مزید کمالات و اوصاف کے ساتھ متصف ہوتے ہیں، جن کی اولیاء کو ہوا بھی نہیں لگ سکتی، وہ کمالات اور اوصاف یہ ہیں:

(۱) حضرات انبیاء معصوم ہوتے ہیں، برخلاف اولیاء کے۔

(۲) حضرات انبیاء سورہ خاتمہ سے مامون ہوتے ہیں برخلاف اولیاء کے وہ برابر اندیشہ

میں ہی رہتے ہیں۔

(۳) انبیاء پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی آتی ہے اور وہ فرشتہ کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں،

برخلاف اولیاء کے۔

(۴) حضرات انبیاء خدا کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر براہ راست مامور

ہوتے ہیں، برخلاف اولیاء کے وہ بالواسطہ ہوتے ہیں۔

اب اس میں دو مذاہب ہو گئے: (۱) اہل سنت والجماعت (۲) بعض کرامیہ

(۱) مذکرہ بالا عقیدہ اہل سنت والجماعت کا ہے۔

(۲) بعض کرامیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے جو کہ سراسر کفر اور

گمراہی ہے۔

کیا مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت؟

بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ مرتبہ ولایت افضل ہے مرتبہ نبوت سے، اس لیے کہ نبوت

خالق اور مخلوق کے درمیان واسطہ بنتی ہے، مگر ولایت میں کوئی بھی چیز حائل نہیں بنتی ہے۔

اور بعض صوفیہ اس کے برخلاف کہتے ہیں، اس لیے کہ ولایت میں نبی شریک رہتا ہے

ولی کے ساتھ بخلاف نبوت کے، اس لیے نبی کے ساتھ کوئی بھی شریک نہیں ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۰۰۰ (۱۳۵)

شرح عقائد: ص ۱۶۶ عقد الفرائد: ص ۱۵۳

وَالنُّصُوصُ تُحْمَلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَالْعُدُولُ عَنْهَا إِلَى مَعَانٍ يَدَّعِيهَا أَهْلُ
الْبَاطِنِ الْحَادُّ بِكُفْرٍ وَرَدُّ النُّصُوصِ كُفْرٌ وَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَةِ كُفْرٌ
وَالِاسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ وَالِاسْتِهْزَاءُ عَلَى الشَّرِيعَةِ كُفْرٌ وَعَلَى هَذِهِ الْأُصُولِ
يَتَفَرَّغُ مَا ذُكِرَ فِي الْفُتَاوَى مِنْ أَنَّهُ إِذَا اعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَإِنْ كَانَتْ
حُرْمَتُهُ لِعَيْنِهِ وَقَدْ ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ يُكْفَرُ وَالْأَفْلَا-

(الف): اعراب لگا کر ترجمہ کریں۔

(ب): نصوص، حرمت لعینہ اور دلیل قطعی کسے کہتے ہیں؟ ہر ایک کی مثالیں بھی لکھیں۔

(ج): عبارت میں مذکورہ پانچوں اسباب کفر کی مع مثال وضاحت کریں۔

الجواب

(الف): عبارت با اعراب سوال میں ملاحظہ فرمائیں:

ترجمہ: اور کتاب و سنت کے نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی اور ان ظاہر
معانی سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا جن کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعویٰ کرتے ہیں
اور نصوص کو رد کرنا کفر ہے کسی معصیت کو حلال سمجھنا کفر ہے اور معصیت کو معمولی سمجھنا کفر ہے
اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے اور ان ہی اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جب
کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے، دراصل حالیکہ دلیل قطعی سے
ثابت ہے، کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

(ب): نصوص، حرمت لعینہ اور دلیل قطعی کی توضیح اور ہر ایک کی مثالیں:

(۱) نصوص جمع نص بمعنی قطعی۔ صراحت معنی۔ اصل عبارت کے ہیں، اور اصطلاح

شرع میں نص کہتے ہیں جو ظاہر المراد ہو اور کلام اسی مراد کے لیے موسوق ہو۔ اور بعض نے یہ

تعریف کی ہے کہ ماسبق الکلام لاجلہ یعنی جس چیز کے بیان کے لیے کلام لایا گیا ہو اس کو نص کہتے ہیں۔ (مثال) ”فانکحو اماطاب لکم من النساء الخ“۔

(نوٹ): یہاں نص کے مقابل مفسر و محکم مراد نہیں ہے، بلکہ نص سے مراد مطلق نظم ہے، خواہ اس کا تعلق تقسیمات اربعہ میں سے کسی بھی تقسیم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔

(۲) حرمتِ لعینہ: کہتے ہیں جو فی نفسہ حرام ہو کسی دوسرے کی وجہ سے نہ ہو، جیسا کہ خنزیر بخلاف حرمتِ اغیرہ کے وہ کسی دوسرے کی وجہ سے حرام ہو، جیسا کہ عیدین کے دن روزہ رکھنا حرام ہے، فی نفسہ تو روزہ مشروع ہے؛ مگر غیر یعنی یوم عید کی وجہ سے حرام ہے؛ اس لیے کہ شارع کی طرف سے منع ہے۔

(۳) دلیل قطعی: وہ دلیل ہے جو نصوص شرعیہ قطعہ سے ثابت ہو، جس کے مقابلہ میں کوئی دوسری دلیل معارض نہ ہو۔ نصوص شرعیہ جیسا کہ کتاب اللہ یا حدیث متواترہ یا قیاس جو کہ مستنبط عن الدلیلین ہو۔

(ج): عبارت میں مذکورہ پانچوں اسباب کفر کی مع امثلہ توضیح:

عبارت میں ذکر کردہ پانچوں اسباب کفر کی تشریح، مثال کے ساتھ درج ذیل ملاحظہ فرمائیں۔ پہلا سبب یہ ہے کہ نصوص شرعیہ کے ظواہر سے اعراض کرنا الحاد یعنی بددینی اور کفر ہے، مطلب یہ ہے کہ نصوص کے ظواہر کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا جس کو اہل باطن مراد لیتے ہیں کہ جنت اور دوزخ کی حقیقت وہ نہیں جو ظاہر قرآن سے ثابت ہے، بلکہ جنت کی حقیقت تکلیف شرعی سے بدن کا آزاد ہو جانا ہے اور نار سے مراد مشقت اور تکلیف ہے اور وضوء سے مراد امام کی محبت ہے، وغیر۔

لیکن اہل سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ کتاب و سنت کے نصوص کو ان ہی معانی پر محمول کیا جائے جو لغت یا شرع سے معلوم ہوئے ہیں جب تک کہ ان کے خلاف دلیل قطعی موجود نہ ہو جیسا کہ آیات متشابہات کے سلسلے میں ہے مثلاً وجہ ریتک وغیرہ آیات میں معنی ظاہری مراد نہیں ہے، بلکہ معانی بخلاف جہاں ظاہر کے خلاف دلیل قطعی موجود نہ ہو تو ان کے

ظاہری معنی کو چھوڑا نہیں جائے گا، بلکہ وہی مراد ہوگا، جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کے سلسلے میں ”فاخلع نعلیک“ یعنی آپ اپنے چپل اتار کر میرے پاس آئیے“ وغیرہ ہیں، لیکن ان لوگوں کا اس طرح کرنا ضروریات دین کا انکار اور نبی کی تکذیب ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ نصوص شرعیہ کو رد کر دینا کفر ہے یعنی نصوص شرعیہ سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں جس میں کسی قسم کی کوئی تاویل کا احتمال نہیں ہے، ان کو تاویل کرنا گویا کہ ان کو رد کر دینا ہے اور یہ انکار اور کفر ہے۔

مثال: حشر اور اجساد اپنی حقیقت پر محمول ہے، لیکن جن لوگوں نے اس سے مراد روحانی لذت اور الم لیتے ہیں تو انہوں نے کفر کیا ہے؛ کیونکہ اس سے بھی اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب لازم آتی ہے۔

تیسرا سبب: یہ ہے کہ کس معصیت کو حلال سمجھنا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جبکہ اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے۔

جیسا کہ خمر کی حرمت نص قطعی یعنی قرآن سے ثابت ہے اور احادیث کو گڑھنا یہ بھی دلیل سے ثابت ہے، جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے: ”من کذب علی متعمدا فلیتبو أمقعدہ من النار“ اس لیے کہ حدیث مذکورہ متواتر سے ثابت ہے۔

چوتھا سبب: یہ ہے کہ معصیت کو ہلکا سمجھنا یہ بھی کفر ہے۔

پانچواں سبب: یہ ہے کہ شریعت کے ساتھ استہزاء کرنا یہ بھی کفر ہے اس لیے کہ یہ افعال ایسے ہیں جو کہ تکذیب شریعت پر دال ہیں۔

جیسا کہ نعوذ باللہ یہ کہنا کہ شراب پینے میں یا نماز روزہ میں کیا رکھا ہے تو اس قسم کی باتیں کرنا کفر ہے۔



ضروری اصطلاحات

علم کلام: اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ حضور ﷺ کی جانب منسوب کرتے ہوئے دینی عقائد کا اثبات کیا جاتا ہے۔

امیان: جمع عین، وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ جیسے: جسم

اعراض: جمع عرض، وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو؛ بلکہ قائم بالآخر ہو۔ جیسے: سیاہی، سفیدی۔

صدق: اس حکم کو کہتے ہیں، جو واقع کے مطابق ہو۔

کذب: اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

حق: اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو۔

باطل: اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

علم: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وقيل هو حصول صدرة الشيء في العقل وقيل هو ادراك الشيء على ما هو به۔ وقيل زوال الخفاء من المعلوم۔ وقيل العلم صفة راسخة يدرك بها الكليات والجزئيات وغيره۔
(مجموع التعريفات ۱۳۰)

خبر متواتر: وہ خبر ہے جس کے نقل کرنے والے ہر زمانہ میں اتنے زیادہ ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہو جانا متصور نہ ہو اور اس کا انتہی امر حسی ہو۔

رسول: اس شخص کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کے لیے بھیجا ہو۔

معجزہ: امر خارق للعادة داعية الى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله۔

اعتقاد: هو اعتقاد جازم مطابق للواقع لا يقبل الشك او الظن۔

خبر مشہور: وہ خبر ہے جو تین سند سے مروی ہو یا اس سے زیادہ سے؛ بشرطیکہ تواتر کی حد تک نہ پہنچے۔

خبر واحد: لغت میں وہ خبر ہے جس کو تنہا ایک شخص بیان کرے اور اصطلاح میں اس خبر کو

کہتے ہیں جو تو اتر کی جملہ شرطوں کو جامع نہ ہو۔

عقل: نفسِ ناطقہ کی اس فطری قوت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ نفسِ ناطقہ میں حقائق کا ادراک کرنے کی قدرت پیدا ہوتی ہے۔

اكتسابی: وہ علم ہے جو اختیار و ارادہ کے ساتھ اسبابِ علم کو عمل میں لانے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔
استدلالی: وہ علم ہے جو دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات کو ترتیب دینے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔

الهام: ما یلتقی فی الرّوع بطریق الفیض۔

اجسام: جمع جسم۔ ہر اُس ممکن کو کہتے ہیں جس میں ابعادِ ثلاثہ اس طرح فرض کر سکیں کہ ہر بعد سیدھے زاویہ پر دوسرے بعد کو قطع کرنے والا ہو۔

اجزاء: جمع جزء، جوہر ذو وضع لایقبل الانقسام اصلاً لایحسب الخارج بحسب الوهم او الفرض۔

حدوث: کہتے ہیں کسی شئی کے معدوم سے موجود ہونے کو۔

نفوس مجردہ: ان نفوس کو کہتے ہیں جو مجرد عن المادہ ہوتے ہیں۔

اعیان متحیزہ: ان اعیان کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں کسی چیز کے محتاج ہوتے ہیں۔

بعد: وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہو۔

حیز: وہ چیز جس کے ذریعہ سے اجسام اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائے یا وہ

خلاء موہوم جس کو جسم بھر دے اور اس میں جسم کے ابعادِ ثلاثہ آجائیں۔

مکان: وہ امتداد جو جوہر اور غیر مادی ہے۔

واجب الوجود: هو الذی یکون وجودہ من ذاته ولا یحتاج الی شئی اصلاً۔

حجتِ اقصائی: اس برہان کو کہتے ہیں جس کے مقدمات ظنی ہوتے ہیں۔

حجتِ قطعی: اس برہان کو کہتے ہیں جس کے مقدمات قطعی ہوتے ہیں۔

قدیم: اس ذات کو کہتے ہیں جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو یعنی جو ہمیشہ سے موجود ہو کبھی

اس پر عدم طاری نہ ہو اور نہ ہو۔

مشابہت: کہتے ہیں دو چیزوں کا کسی وصف لازم میں شریک ہونا۔

مماثلت: کہتے ہیں دو چیزوں کا ایک نوع میں شریک ہونا۔

صفتِ علم: وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتی ہے، ان کے ساتھ اس صفت کے قائم ہونے کے وقت۔

صفتِ قدرت: وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدرات میں مؤثر ہوتی ہے ان کے ساتھ اس کا تعلق ہونے کے وقت۔

تخیل: کہتے ہیں ان صورتوں کے ادراک کو جو خیال میں جمع ہوتی ہیں۔

توہم: کہتے ہیں اس ادراک کو جو وہم کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

سکوتِ ظاہری: کہتے ہیں تلفظ پر قدرت کے ہوتے ہوئے بھی قصداً و اختیاراً خاموش رہنا۔

آفت: کہتے ہیں بولنے کے لیے آلات کا ساتھ نہ دینا۔

رزق: هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله هذا عندنا - وعند المعتزلة

عبارة عن ملوك يأكله البالك۔

تحقیق سوال: طلب الادنى من الاعلى۔

كبيره: هي ما كان حراماً محضاً شرعاً عليها عقوبة محضة بنص د

الدنيا والآخرة۔

ایمان: هو التصديق بالقلب والعمل بالاركان هو التصديق بما علم

مجئ النبي به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً واجمالاً فيما علم اجمالاً۔

ولی: اس شخص کو کہتے ہیں جس کا تعلق اللہ سے قوی ہو اور دنیا سے بقدر ضرورت ہو اور اعمال

صالحہ سے مزین ہو اور معاصی سے دور رہنے والا ہو۔

استدراج: کہتے ہیں کوئی خلاف عادت چیز کا کسی کافر مشرک یا فاسق کے ہاتھ پر ظاہر ہو۔

فاسق: من يرتكب الكبائر ويصر على الصغائر۔

مبتدع: هو صاحب بدعة - والبدعة وهي اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول۔

وقيل هي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة ووالتابعون ولم يكن

مباقتضاه الدليل الشرعي۔