شرح عقائد

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوال:۱،شرح عقائد:ص/۸ (داخلہ ۱۴۳۱ھ)

(الف)عبارت بااعراب: فَحَاوَلْتُ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهٖ وَيُبَيِّنُ مُعْضَلَاتِهٖ وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهٖ وَيُظْهِرُ مَكْنُوْنَاتِهٖ مَعَ تَوْجِيْهٍ لِلْكَلَامِ فِيْ تَنْقِيْحٍ وَتَنْبِيْهٍ عَلَى الْمَرَامِ فِيْ تَوْضِيْحٍ، وَتَحْقِيْقٍ لِلْمَسَائِلِ غِبَّ تَقْرِيْرٍ، وَ تَدْقِيْقٍ لِلدَّلَائِلِ اِثْرَ تَحْرِيْرٍ، وَتَفْسِيْرٍ لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيْدٍ، وَتَكْثِيْرٍ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيْدٍ.

(الف)عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں اور مطلب تحریر کریں (ب)خط کشیدہ الفاظ کی لغوی وصرفی تحقیق کریں (د) ماتن اور شارح کا مختصر تعارف کرائیں۔

الجواب

(الف)ترجمہ: تو میں نے ارادہ کرلیا کہ اس کی ایسی شرح کروں جو اس کی مجمل باتوں کی تفصیل کردے اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کردے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلادے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کردے تنقیح کے دوران کلام کو مقصود کی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ اور توضیح کے دوران مقصود پر متنبہ کرنے کے ساتھ اور دوسرے لوگوں کے کلام کو بیان کرنے کے بعد مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ اور زوائد سے پاک کرنے کے بعد باریکیوں کو بیان کرنے کے ساتھ اور ایک تمہید کے بعد مقصود مسائل کی تفسیر کے ساتھ اور کثرت سے مفید باتوں کو بیان کرنے کے ساتھ عبارت کو حشو وزوائد سے پاک کرنے کے ساتھ۔

عبارت کا مطلب لفظ فَحَاوَلْتُ میں جو فاء ہے اس فاء کا نام فائے فصیحہ ہے جو شرط محذوف پر دلالت کرتا ہے اور یہاں شرط مقدر ہے اور وہ یہ ہے (اذا کان

الامر كذٰلک فحاولت) تو یہاں حاولت شرطِ مقدر کی جزا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے اس مختصر عقائد نسفی کا معائنہ کیا تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس کتاب کی ہر مجمل بات کو کھول کھول کر بیان کروں گا اور اس کے ہر پیچیدہ مقام کو اور مشکل باتوں کو وضاحت کے ساتھ بیان کروں گا تاکہ کتاب آسانی سے سمجھ میں آجائے۔

اور ساتھ ہی ساتھ مقصود پر متنبہ کروں گا، مصنف یا دیگر علماء یا فرقوں کے اقوال ذکر کرنے کے بعد جو بات ہمارے نزدیک حق ہوگی وہ پیش کروں گا، درانحالیکہ کتاب حشو وزوائد 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 وصرفی تحقیق:

فَحَاوَلْتُ: بابِ مفاعلۃ سے فعل ماضی کے واحد متکلم کا صیغہ ہے ارادہ کے معنیٰ میں ہے اس کا مادہ حول اور محاولۃ مصدر ہے۔

مُجْمَلَاتِہٖ: یہ جمع ہے مجمل کی جو اسم مفعول ہے، بابِ افعال کا، معنیٰ: گول مول بات۔ مجمل وہ ہے جس میں معانیِ کثیرہ کا ازدحام ہو جائے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هو ماخفي المراد منه بحيث لايدرک بنفس اللفظ الاببيان من المُجْمِلِ.

مَطْوِیَّاتٌ: از طوی یطوی طیًا (ض) صیغہ اسم مفعول۔ اصل میں مطووی تھا، بقاعدہ ۱۴ مرمی کے مثل مَطْوِیٌّ ہو گیا، پھر جمع مؤنث کا صیغہ مطویات ہو، الٹی ہوئی چیزیں۔

مَکْنُوْنَاتٌ: کن یکن کنا از ضرب چھپانا، یہ مکنون کی جمع ہے، اسم مفعول کا صیغہ ہے مکنونات بمعنیٰ مستورات۔

تنقیح: باب تفعیل کا مصدر ہے ہڈی میں سے گودا نکالنا، اور یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے خالی کرنا، فی تنقیح متعلق ہے توجیہ کا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

تَدْقِيْق: تدقیق کے لغوی معنیٰ باریک کرنا اور اصطلاح میں تدقیق کہتے ہیں ان چھپی ہوئی باتوں کو نکال کر رکھ دینا جن کا سمجھنا دشوار ہے۔

تَمْهِيْد: کے لغوی معنیٰ بچھانا اور اصطلاح میں ایسے کلام کے بیان کر دینے کو تمہید کہتے ہیں جس پر مقصود موقوف ہو۔

(د) ماتن اور شارح کا مختصر تعارف: اِس کتاب میں ایک متن ہے اور دوسری شرح ہے۔ متن مختصر العقائد ہے جو نجم المِلّۃ والدّین شیخ ابو حفص عمر نسفی کی تصنیف ہے جن کی ولادت ۴۶۱ھ میں شہر نسف میں ہوئی اور وفات شہر سمرقند میں جمعرات کے دن ماہ جمادی الاولیٰ ۵۳۷ھ میں ہوئی پورا نسب اِس طرح ہے: نجم الدین، عمر ابن اسماعیل بن محمد بن نعمان مفتی الثقلین شیخ ابو منصور ماتریدی کے متبعین میں سے تھے۔ آپ مشہور عالم اور فقہ حنفی کے اساطین میں سے تھے۔

ان کے بارے میں محققین فرماتے ہیں: كَانَ اِمَامًا فَاضِلًا اصولیًا متكلمًا مفسراً محدثًا فقيهاً حافظاً نحوياً.

شارح شرح العقائد: نام و نسب: مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ دادا کا نام عبد اللہ اور لقب برہان الدین ہے۔ آپ ماہ صفر المظفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے جو خراسان کا ایک شہر ہے۔ اور انتقال ۷۹۳ھ میں اسلامی شہر سمرقند میں ہوا۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحابِ فضل و کمال اساتذہ اور شیوخ سے جن میں شیخ عضد الدین اور امام قطب الدین رازی وغیرہ ہیں علوم و فنون حاصل کیے۔

سوال: ۲، شرح عقائد: ص/۸، (ششماہی ۱۴۳۴ھ، ۱۴۲۸ھ)

(الف) عبارت با اعراب: قوله: اِعْلَمْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَايَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمّٰى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً وَمِنْهَا مَايَتَعَلَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَتُسَمّٰى

اَصْلِيَّةً وَاِعْتِقَادِيَّةً. وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰى يُسَمّٰى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْكَامِ لِمَا اَنَّهَا لَاتُسْتَفَادُ اِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَايَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ اِطْلَاقِ الْاَحْكَامِ اِلَّا اِلَيْهَا وَبِالثَّانِيَةِ عِلْمَ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِکَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهٖ وَاَشْرَفُ مَقَاصِدِهٖ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے (ب) احکامِ شرعیہ اور علم التوحید اور احکامِ عملیہ اور احکامِ اصلیہ کی تعریف کر کے مطلب لکھئے (ج) خط کشیدہ اسماء کی وجہِ تسمیہ تحریر کر کے بتائیے کہ (کَیْفِیَّةُ الْعَمَلِ) میں کیفیت سے کیا مراد ہے اور عمل سے کیا مراد ہے؟

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

الجواب

(الف) ترجمہ: جاننا چاہئے کہ احکامِ شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور وہ علم جو پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم الشرائع والاحکام رکھا جاتا ہے اس لیے کہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے اور لفظ احکام بولنے کے وقت ذہن جلدی سے ان ہی احکامِ عملیہ کی طرف جاتا ہے اور وہ علم جو دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم التوحید و الصفات رکھا جاتا ہے کیونکہ یہ توحید اور صنات کا مسئلہ اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصود مسائل میں سب سے زیادہ شرفِ فضیلت رکھتا ہے۔

(ب) احکامِ شرعیہ، علم التوحید، احکامِ عملیہ اور احکامِ اصلیہ کی تعریف اور مطلب:

الاحکام جمع حکم.

الحکم: هو اسناد امر الٰى اخر بایجاب و سلب.

یعنی حکم کہتے ہیں ایک چیز کی نسبت کرنا دوسری چیز کی طرف ایجابی ہو یا سلبی ہو۔

الشريعة مستفادة من الشرع سواء كان موقوفا على الشرع ككون الاجماع حجة والصلوٰة فريضة اولا كوجوب الواجب فانهٔ غير موقوف على الشرع.

اس تمہید کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ: احکامِ شرعیہ ان کو کہتے ہیں جو اُصولِ ثلاثہ یعنی کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ اور اجماعِ امت سے ثابت ہوں۔

جو احکامات قرآن وحدیث اور اجماع سے ماخوذ ہوتے ہیں انہیں احکامِ شرعیہ کہتے ہیں۔

تعریف علم التوحید: التوحيد فى اللغة الحكم بأن الشى واحد والعلم بأنه واحد.

وفى اصطلاح اهل الحقيقة: تجريد الذات الالٰهية عن كل مايتصور فى الأفهام ويتخيل فى الأوهام والأذهان وهو ثلٰثة اشياء معرفة اللّٰه تعالٰى بالربوبية والاقرار بالوحدانية ونفى الأنداد عنه جملة.

تعریف احکامِ عملیہ: احکامِ عملیہ کہتے ہیں اس حکمِ شرعی کو جو بندوں کے افعال سے متعلق ہو۔

تعریف احکامِ اصلیہ: احکامِ اصلیہ کہتے ہیں اس حکمِ شرعی کو جو بندوں کے عقیدہ سے متعلق ہو۔

عبارت کا مطلب: علّامہ سعد الدین تفتازانیؒ اصل مقصد سے پہلے کچھ ایسا کلام پیش فرما رہے ہیں جو تمہید مقاصد بھی ہے اور مقاصد کے مقام کی معرفت کا ذریعہ بھی ہے اور وجہ تسمیہ بھی اس کے اندر بیان کردی جائے گی۔

جو احکامات قرآن وحدیث واجماع سے ماخوذ ہوتے ہیں انہیں احکامِ شرعیہ کہتے ہیں اور احکامِ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) احکامِ عملیہ یعنی وہ احکام جن کا تعلق بندوں کے اعمال وافعال سے ہوتا

ہے جیسے: نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ۔ اور ایسے احکام کو احکامِ فرعیہ وعملیہ کہتے ہیں؛ کیونکہ یہ احکام اُصولِ اعتقادیہ کے علم پر متفرع ہوتے ہیں اور عمل سے متعلق ہوتے ہیں اور انہیں احکامات کے علم کو علم الشرائع کہا جاتا ہے؛ کیونکہ یہ احکام شریعت سے ماخوذ ہیں، عقل کا اِن میں کوئی دخل نہیں اور جب لفظ حکم بولا جاتا ہے اور اس کے ساتھ کوئی قید لگی ہوئی نہیں ہوتی ہے تو یہی احکام مراد ہوتے ہیں اور ذہن ان ہی احکام کی طرف جلدی سے منتقل ہوتا ہے جن کا تعلق عمل سے ہوتا ہے۔

(۲) احکامِ اعتقادی یعنی وہ احکام جن کا تعلق اعتقاد اور یقین سے ہے جیسے یہ حکم کہ اللہ حی ہے، سمیع ہے وغیرہ۔ ایسے احکامات کو اصلیہ اور اعتقادیہ کہتے ہیں؛ کیونکہ ان ہی احکام پر احکامِ عملیہ متفرع ہوتے ہیں اور ایسے احکام کا تعلق اعتقاد سے ہے اور اِن کو اعتقادیہ کہا جاتا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

ان احکامات کے علم کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں اس لیے کہ اس علم میں اگرچہ دیگر مسائل مثلاً نبوت وامامت وغیرہ کی بھی بحثیں آتی ہیں لیکن ان تمام مباحث میں توحید اور صفاتِ باری کی بحثیں نہایت اہم اور مشہور ہیں اور ان کو اشرف ترین مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔ تو گویا کہ یہ نام تسمیة الکل باسم أشرف اجزائه کے قبیل سے ہے۔

(ج) خط کشیدہ اسماء کی وجوہِ تسمیہ اور (کَیْفِیَّةُ الْعَمَلِ) سے کیا مراد ہے؟

فرعیة: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ احکام اُصولِ اعتقادیہ پر متفرع ہوتے ہیں (لتفرعها علی علم الأصول الإعتقادية).

عملية: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کا تعلق عمل سے ہے (لتعلقها بالعمل).

اصلية: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کا تعلق عقیدہ سے ہے (لکون المقصود منها نفس الاعتقاد).

علم الاحکام: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جب لفظِ احکام بولا جاتا ہے تو ذہن

احکامِ عملیہ کی طرف ہی سبقت کرتا ہے۔(لما انها لايسبق الفهم عند إطلاق الأحكام إلّا إليها).

علم الشرائع: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ صرف شریعت سے مستفاد ہیں۔(لما انّها لاتستفاد الا من جهة الشرع).

علم التوحيد والصفات: کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ علم تمام مباحث میں نہایت اہم اور مشہور ہے اور اس کو اشرف ترین مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

عمل سے مراد: بندوں کے افعال۔ جن حضرات نے عمل کی تفسیر افعال المکلفین سے کی ہے وہ قاصر اور ضعیف ہے۔

اور لفظِ کیفیت کو زیادہ کر کے اِس بات کی طرف اشارہ کیا کہ علمِ فقہ میں فقط اعمال ہی مقصود نہیں بلکہ اعمالِ مخصوصہ اپنے متعین حدود اور مقررہ کیفیات کے ساتھ ہی معتبر ہوتے ہیں۔

تو اِس سے معلوم ہو گیا کہ کیفیت العلم سے مراد وہ اعراضِ ذاتیہ ہیں جو عمل کو عارض ہوتے ہیں۔

سوال:۳، شرح عقائد: ص/۹ (داخلہ ۱۴۲۸ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَقَدْ كَانَتِ الْأَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهِ وَلِقِلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ اِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَغْنِيْنَ عَنْ تَدْوِيْنِ الْعِلْمَيْنِ إلخ......

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) علمین سے مراد کلام وعلمِ فقہ ہے، اِس عبارت کے ذریعہ دونوں علم کے مدون ومرتّب کیے جانے کی وجہ بیان کی ہے آپ اس کی وضاحت کریں (ج) علم کلام قدماء وکلامِ متاخرین میں فرق تحریر کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور متقدمین صحابہ وتابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اپنے عقائد کے پاک وصاف ہونے کی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابلِ اعتماد حضرات سے رجوع کرنے پر قادر ہونے کے سبب ان دو علموں (علم الشرائع والاحکام، علم التوحید والصفات) کی تدوین اور ان کو بابوں اور فصلوں میں ترتیب دینے اور ان کے مقاصد کو جزئیات اور کلیات کی صورت میں بیان کرنے سے مستغنی تھے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) دونوں علم کے مرتّب کرنے کی وجہ: شارح علیہ الرحمہ علمِ کلام اور فقہ کی حاجت اور ان دونوں فنون کی تدوین کا پسِ منظر بیان کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں ان دونوں علموں کی عدمِ تدوین کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل تھی اور تابعین کا زمانہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے قریب تھا؛ اِس لیے آپ ؐ کی صحبت کی برکت اور قربِ زمانہ کے باعث صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کے عقائد اوہام کی کدورت اور شکوک وشبہات سے پاک وصاف تھے، اِس وجہ سے انھیں مذکورہ دونوں فنون کی تدوین کی حاجت نہ تھی؛ لیکن بعد میں جب مسلمانوں کے مابین اعتقادی فتنے رونما ہوئے اور معتزلہ وخوارج وغیرہ فرقِ باطلہ پیدا ہوئے اور علماءِ حق پر ظلم وزیادتی ہونے لگی اور بدعات وخواہشاتِ نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا، اِسی طرح عمل سے تعلق رکھنے والے نئے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاویٰ مختلف ہوتے اور اہم مسائل میں لوگوں کا علماء کی طرف رجوع بڑھنے لگا، تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے

نظر واستدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی اُنھوں نے اجتہاد واستنباط کر کے دونوں فنون کے مسائل کو مدلل کیا، اوران پر وارد کیے جانے والے شبہات واعتراضات کو ذکر کرکے ان کے جوابات دیے۔

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

سوال: ۴، شرح عقائد: ص/ ۱۲ (داخلہ ۱۴۳۵ھ)

(الف) عبارت بااعراب: ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلْسَفَةُ عَنِ الْيُوْنَانِيَّةِ اِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيهَا الْاِسْلَامِيُّوْنَ وَحَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ فِيمَا خَالَفُوْا فِيهِ الشَّرِيْعَةَ فَخَلَطُوْا بِالْكَلَامِ كَثِيْرًا مِنَ الْفَلْسَفَةِ لِيُحَقِّقُوْا مَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوْا مِنْ اِبْطَالِهَا وَهَلُمَّ جَرًّا اِلٰى اَنْ اَدْرَجُوْا فِيْهِ مُعْظَمَ الطَّبْعِيَّاتِ وَالْاِلٰهِيَّاتِ وَخَاضُوْا فِي الرِّيَاضِيَّاتِ حَتّٰى كَادَ لَايَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلْسَفَةِ لَوْلَا اِشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهٰذَاهُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ.

(الف) اعراب لگاکر ترجمہ کیجئے (ب) طبعیات، الٰہیات، ریاضیات و سمعیات کی تعریف کیجئے (ج) متاخرین کے علمِ کلام کی وضاحت کیجئے اور بتایئے کہ متقدمین ومتاخرین کے علمِ کلام میں کیا فرق ہے؟

الجواب

(الف) ترجمہ: پھر جب فلسفہ، یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا اور اہلِ اسلام اس میں مشغول ہوئے اور فلاسفہ کی تردید کا ارادہ کیا ان چیزوں میں جن میں ان لوگوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو ان لوگوں نے علمِ کلام میں فلسفہ کی کافی آمیزش

کردی؛ تاکہ اس کے مسائل کو ثابت کریں، پھر اس کو باطل کرنے پر قادر ہو جائیں اور اسی طرح معاملہ چلتا رہا (یعنی آمیزش ہوتی رہی) یہاں تک کہ انہوں نے علمِ کلام میں بہت سی طبعیات اور الٰہیات کی بحثوں کو داخل کر دیا، اور ریاضیات میں بھی مشغول ہو گئے، یہاں تک کہ قریب تھا کہ علمِ کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں۔ (جن کے علم کا ذریعہ دلائل سمعیہ اور نقلیہ ہیں) اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) طبعیات، الٰہیات، ریاضیات وسمعیات کی تعریف:

علم الطبعي: ھو علم یتعلق بامور یتوقف علٰی مادہ فی التصور والوجود الذھنی والخارجی کالجسم.

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

علم الالٰھی: ھو علم یتعلق بامور لایتوقف علٰی مادہ فی التصور والوجود کالوجود والوجوب والعلة والمعلول.

یہ وہ علم ہے جس میں ان چیزوں کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جن کو وجود میں لانا انسان کی قدرت واختیار میں نہیں ہے، اور وہ وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی دونوں میں مادّہ کی محتاج نہیں ہیں جیسے: اللہ اور واجب الوجود۔

الریاضیات: علم یتعلق بأمور تتوقف علٰی مادة فی الوجود دون التصور کالکرة.

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

سمعیات: اُن باتوں کو کہتے ہیں جن کی معرفت قرآن وحدیث پر موقوف ہوتی ہے۔

(ج) متاخرین کے علمِ کلام کی وضاحت: یہاں سے شارح علیہ الرحمہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علمِ کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب کیا ہے اور متقدمین اور متاخرین کے علمِ کلام میں کیا فرق ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یونانی فلسفہ جس کے بہت سے اُصول وقواعد شریعت کے خلاف تھے عربی زبان میں منتقل ہوا اور مسلمان اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہوئے اور فلاسفہ کے جو اُصول وقواعد شریعت کے خلاف تھے، اُن کو رَد کرنے اور اُن ہی کے طرز پر ان کے مذاہب اور فلسفہ کے مسائل کو باطل کرنے کا ارادہ کیا، تو علمِ کلام میں ان لوگوں نے فلسفہ کے مسائل کی کافی آمیزش کردی اور آمیزش کا یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہا، یہاں تک کہ طبعیات اور الٰہیات کا اکثر حصہ اور ریاضیات کا تھوڑا سا حصہ علمِ کلام میں داخل کر کے اس کو اس حد پر پہونچا دیا، کہ اگر اس میں چند ایسے مسائل مذکور نہ ہوتے جن کی معرفت دلائلِ سمعیہ یعنی کتاب وسنت پر موقوف ہے مثلاً نبوت اور ملائکہ قبر وحشر، جنت ودوزخ اور میزان وغیرہ، تو علمِ کلام اور فلسفہ میں کوئی امتیاز ہی نہ رہ جاتا۔

متقدمین اور متاخرین کے علمِ کلام میں فرق: فرق صرف اتنا ہے کہ متقدمین متکلمین کا علمِ کلام فلسفہ کی آمیزش سے بالکل پاک تھا اور متاخرین کے علمِ کلام میں فلسفہ کی کافی آمیزش ہے۔

سوال: ۵، شرح عقائد: ص/۱۲ (داخلہ ۱۴۳۰ھ)

(الف) عبارت بااعراب: قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ وَالْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ.

(الف) حقیقت وماہیت میں اتحاد ہے یا فرق؟ پھر حقیقت کی تعریف "ما به الشيء هو هو" سے کی جاتی ہے، ان سب کو آپ واضح طور سے بیان کریں

(ب) "حقائق الأشياء ثابتة" یہ حکم بظاہر لغو ہے، آپ پہلے اس کی لغویت کو ظاہر کریں پھر اس کے بامعنیٰ ہونے کو واضح کریں؟ (ج) وہ کون سا فرقہ ہے جو حقائقِ اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتا ہے؟ اور کون سا فرقہ ان کے علم کے تحقق کا انکار کرتا ہے؟ (د) اصل مسائل کے بیان کرنے سے پہلے اس امر کو بیان کرنے کی وجہ کیا ہے؟ بوضاحت لکھیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

الجواب

(الف) حقیقت وماہیت میں اتحاد ہے یا فرق: اگر "ما به الشيء هو هو" میں موجود فی الخارج کا اعتبار ہو تو حقیقت ہے، مثلاً انسان کی حقیقت حیوانِ ناطق ہے اور وہ خارج میں موجود ہے، اور خارج میں تشخص کے اعتبار سے ہویت ہے، مثلاً "عبداللہ" اپنے رنگ اور بدن کی بناوٹ کے اعتبار سے دیگر لوگوں سے ممتاز ہے؛ کیونکہ ہر انسان کے اندر کچھ تشخصات ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز ہوتا ہے اور تشخص ماہیت میں ایک زائد چیز ہوتی ہے اور ان دونوں (تحقق اور تشخص) سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

حقیقت اور ماہیت کی تعریف اور ان کے مابین فرق: حقیقت وماہیت وہ چیز ہے جس کی وجہ سے کوئی چیز بنے، مثلاً حیوان اور ناطق اِس سے انسان بنتا ہے؛ لہٰذا حیوانِ ناطق انسان کی ماہیت ہے۔ یا مثلاً چائے یہ دودھ، شکر اور پتّی کے مجموعہ سے بنتی ہے؛ لہٰذا یہ چیزیں چائے کی حقیقت وماہیت ہیں۔

(ب) "حقائق الأشياء ثابتة" پر لغو ہونے کا اعتراض وجواب:

اعتراض مصنف کے قول "حقائق الاشیاء ثابتۃ" پر ہے اور وہ اِس طور پر کہ مذکورہ جملہ میں "ثابتۃ" کا حمل "حقائق الاشیاء" پر درست نہیں؛ کیونکہ موضوع اور محمول کے درمیان حمل کے لیے من وجہٍ اتحاد اور من وجہٍ تغایر ہوتا ہے، جبکہ یہاں ایسا نہیں ہے؛

کیونکہ حقائق حقیقت کی جمع ہے اور حقیقت بمعنیٰ متحقق ہے اور تحقق اور ثبوت دونوں مترادف ہیں؛ لہٰذا حقائق ثابتات کے معنیٰ میں ہوگیا، اِسی طرح اشیاء بمعنیٰ موجود ہے، وجود اور ثبوت دونوں مترادف ہیں؛ لہٰذا اشیاء بھی ثابتات کے معنیٰ میں ہوگیا؛ لہٰذا مصنّف کا قول "حقائق الأشياء الثابتات ثابتة" کے مرتبہ میں ہوگیا؛ چونکہ شیٔ کا اپنی ذات پر حمل نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے مصنّف کا یہ کلام لغو اور غیر مفید ہوگا۔

جواب: مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں موضوع (حقائق الأشياء) اور محمول (ثابتة) میں من وجہٍ مغایرت ہے؛ کیونکہ جانبِ موضوع میں اعتقاد مراد ہے اور جانبِ محمول میں نفس الامر مراد ہے، اب مطلب ہوگا: "الأمور الثابتة في اعتقادنا ثابتة في نفس الأمر"؛ لہٰذا اب حمل کرنا صحیح ہوجائے گا؛ کیونکہ حمل کے لیے من وجہٍ تغایر کافی ہوتا ہے۔

(ج) وہ فرقہ ہے جو حقائقِ اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتا ہے: عنادیہ: یہ حقائقِ اشیاء کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جتنی چیزیں ہم دیکھتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں وہ محض اوہام اور خیالات ہیں۔

وہ فرقہ جو ان کے علم کے تحقق کا انکار کرتا ہے: لاادریہ: یہ لوگ اشیاء کے ثبوت اور عدمِ ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور دونوں میں شک کا اظہار کرتے ہیں۔

(د) اصل مسائل کے بیان کرنے سے پہلے حقائقِ اشیاء کے ذکر کرنے کی وجہ:

جبکہ علمِ کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال 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 کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب معلوم ہوا جو مشاہد اور محسوس ہیں؛ تاکہ اِس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے؛ چنانچہ (ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے) فرمایا: **قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة.**

سوال:٦ ،شرح عقائد:ص/١٢ (داخلہ ١٤٣٦ھ)

(الف) عبارت بااعراب: قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ وَهُوَ الْحُكْمُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الْاَقْوَالِ وَالْعَقَائِدِ وَالْاَدْيَانِ وَالْمَذَاهِبِ بِاِعْتِبَارِ اِشْتِمَالِهَا عَلٰى ذٰلِكَ وَيُقَابِلُهُ الْبَاطِلُ وَاَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الْاَقْوَالِ خَاصَّةً وَيُقَابِلُهُ الْكِذْبُ وَقَدْ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِاَنَّ الْمُطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الْوَاقِعِ وَفِي الصِّدْقِ مِنْ جَانِبِ الْحُكْمِ فَمَعْنٰى صِدْقِ الْحُكْمِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ وَمَعْنٰى صِدْقُ الْحُكْمِ مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ اِيَّاهُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے (ب) اہلِ حق کی مراد واضح کرتے ہوئے مطلب لکھئے (ج) ''باعتبار اشتمالہا'' سے مصنّف کیا کہنا چاہتے ہیں؟ (د) صدق اور کذب، حق اور باطل کی تعریف لکھ کر ان کے درمیان فرق واضح کیجئے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

الجواب

(الف) ترجمہ: اہلِ حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو، وہ بولا جاتا ہے اقوال اور عقائد اور ادیان و مذاہب پر ان چاروں کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل میں لفظ باطل آتا ہے اور بہر حال صدق پس اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل میں لفظ کذب آتا ہے اور کبھی ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا جاتا ہے کہ مطابقت کا اعتبار حق میں واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے، تو حکم کے صادق ہونے کا معنیٰ حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور حکم کے حق ہونے کا معنیٰ واقع کا حکم کے مطابق ہونا ہے۔

(ب) اہلِ حق کی مراد: اہلِ حق سے مراد متکلمین علماء اہلِ سنت والجماعت ہیں۔ اِس نام سے موسوم ہونے کی ایک وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حق باری تعالیٰ کے اسماء میں

سے ہے، چونکہ اہلِ سنت والجماعت حق معانی کا وجود ثابت کرتے ہیں اس لیے انہیں اہلِ حق کہا گیا۔

عبارت کا مطلب: شارح علیہ الرحمہ اس عبارت میں حق اور باطل کے معنیٰ کی وضاحت فرماتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ حق اور باطل کے معنیٰ وہی ہیں جو صدق وکذب کے ہیں۔

یعنی حکم ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنا اگر واقع کے مطابق ہو تو حق اور صدق ہے اور اگر حکم واقع کے مطابق نہ ہو تو باطل اور کذب ہے مثلاً "اَللّٰہ واحد" کہنا حق اور صدق ہے، کیونکہ اس میں جو حکم ہے یعنی اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا واقع کے مطابق ہے؛ کیونکہ واقع میں اللہ واحد ہے اور الآلھة ثلاثة کہنا باطل اور کذب ہے؛ کیونکہ اس میں جو حکم ہے یعنی اللہ کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا واقع کے مطابق نہیں ہے؛ کیونکہ واقع میں اللہ ایک ہے تین نہیں ہے۔

بہر حال صدق کی تعریف ہی حق کی تعریف ہے، دونوں کے معنیٰ اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ استعمال میں فرق ہے، حق کا استعمال عام ہے اس کا اطلاق اقوال وعقائد، ادیان اور مذاہب سب پر ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے: اقوالِ حقہ، عقائدِ حقہ، ادیانِ حقہ، مذاہبِ حقہ اور اس کے بالمقابل صدق کا استعمال صرف اقوال میں ہوتا ہے؛ چنانچہ کہا جاتا ہے: اقوالِ صادقہ اور عقائد وادیان ومذاہب میں اس کا استعمال شاذ ونادر ہی ہوتا ہے اور صدق کا مقابل کذب ہے۔

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

(د) صدق اور کذب، حق اور باطل کی تعریف اور ان کے درمیان فرق:

تعریف الحق والصدق: هو الحکم المطابق للواقع. یعنی صدق اور حق کی تعریف ایک ہی ہے یعنی وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔

تعریف الکذب والباطل: هو الحکم الذی لایطابق للواقع. یعنی وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

دونوں کے درمیان فرق: بعض لوگوں نے فرمایا: صدق اور حق میں حقیقتاً و معنیً کوئی فرق نہیں ہے، لیکن استعمال میں تھوڑا سا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ حق کا اطلاق عقائد، ادیان اور مذاہب سب ہی پر ہوتا ہے اور صدق کا اطلاق صرف اقوال پر ہوتا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

اور بعض لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ حق اور صدق کے معنیٰ میں حقیقت میں فرق ہے؛ کیونکہ وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو اسے صدق کہتے ہیں اور یہ مطابقت بابِ مفاعلۃ کا مصدر ہے جس کی خاصیات شرکت ہے، تو یہاں دو چیزیں ہیں: واقعہ اور حکم۔ اور یہ دونوں فعل مطابقت میں شریک ہیں تو اگر حکم واقع کے مطابق ہو تو صدق ہے اور اگر واقع حکم کے مطابق ہو تو حق ہے اور اِس فرق کا نام فرق اعتباری ہے۔

سوال: ۷، شرح عقائد: ص/۱۴ (داخلہ ۱۴۳۲ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَالْعِلْمُ بِهَا أَیْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصْدِيْقِ بِهَا وَبِأَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ وَقِيْلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَاعِلْمَ بِجَمِيْعِ الْحَقَائِقِ، وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِيْنَ بِأَنَّهُ لَاثُبُوْتَ لِشَیْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَاعِلْمَ بِثُبُوْتِ حَقِيْقَةٍ وَلَابِعَدَمِ ثُبُوْتِهَا.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے (ب) "والجواب" سے جس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اس کی وضاحت کرکے جواب کی تشریح کیجیے۔

الجواب

(الف) 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 ہے اور کہا گیا کہ اس سے مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ مراد حقائق کی جنس ہے ان لوگوں پر رَد کرنے کے لیے جو اِس بات کے قائل ہیں کہ حقائق میں سے کسی شی کا ثبوت نہیں ہے اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ عدمِ ثبوت کا علم ہے۔

(ب) اعتراض وجواب: بعض لوگوں نے کہا **والعلم بھا** میں ضمیر مجرور سے مراد حقائق الاشیاء نہیں ہے؛ بلکہ ثبوتہا ہے یعنی الحقائق مراد ہے اور اس سے پہلے لفظ ثبوت مضاف مقدر ہے اور مطلب یہ ہے کہ تمام اشیاء کے حقائق کے ثبوت کا علم متحقق ہے، کیونکہ اگر ضمیر کو حقائق الاشیاء کی طرف راجع کرو گے تو چونکہ الاشیاء میں لام تعریف استغراق کے لیے ہے؛ اس لیے اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ ہم کو تمام حقیقتوں کا علم ہے؛ حالانکہ کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس کو تمام حقائق کا علم ہو؛ البتہ تمام حقائق کے ثبوت کا علم ضرور ہے، اس لیے ثبوت مقدر ماننے کی صورت میں معنیٰ درست ہو جائے گا۔

جواب: بعض لوگوں نے اِس کا جواب دیا ہے کہ مضاف مقدر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ حقائق الاشیاء میں الف لام استغراق کے لیے نہیں ہے؛ بلکہ جنس کے لیے ہے، جس کا اطلاق واحد اور کثیر دونوں پر ہوتا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جنسِ حقائق کا علم متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے اور اس سے ان لوگوں پر رَد کرنا مقصود ہے، جو اس کے قائل ہیں کہ کسی شیٔ کی کوئی حقیقت نہیں ہے؛ بلکہ سب فرضی اور وہمی ہیں اور اسی طرح ان کا بھی رَد مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ شیٔ کی حقیقت تو ہے؛ لیکن اس کے وجود یا عدمِ وجود کا علم کسی کو نہیں ہے۔

مطلب: ماتن نے اس سے پہلے ایک دعویٰ کیا تھا کہ اشیاء کا وجود ہے وہ وہمی اور خیالی نہیں ہیں، کیونکہ ان کو دیکھ رہے ہیں، ان کا مشاہدہ کر رہے ہیں، اب ماتن دوسرا دعویٰ کرتے ہیں کہ اشیاء کا علم بھی متحقق ہے یعنی ہمیں ان کے موجود ہونے کا اور ان کے احوال مثلاً امکان، حدوث، آسمان کے اوپر ہونے، زمین کے نیچے ہونے وغیرہ کا یقین کامل ہے۔ علم کی دو قسمیں ہیں: علم تصوری، علمِ تصدیقی اور ہم کو اشیاء کا دونوں طرح کا علم حاصل ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال: ۸، شرح عقائد: ص/ ۱۷ (داخلہ ۱۴۲۹ھ)

(الف) عبارت با اعراب: اَسْبَابُ الْعِلْمِ لِلْخَلْقِ ثَلَاثَةٌ، اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ اَنَّ السَّبَبَ أَنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ، فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ آلَةً غَيْرَ مُدْرِكٍ فَالْحَوَاسُّ وَاِلَّا فَالْعَقْلُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے (ب) علم کی تعریف کیجئے (ج) اسبابِ علم تین میں منحصر ہونے کی دلیل کی وضاحت کیجئے۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اسبابِ علم مخلوق کے لیے تین ہیں حواسِ سلیمہ اور خبرِ صادق اور عقل استقراء کے حکم سے اور وجہ حصر یہ ہے کہ بے شک سبب اگر خارج ہو تو وہ خبر صادق ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ ایسا آلہ ہو جو مدرک کے علاوہ ہو تو وہ حواس ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ عقل ہے۔

(ب)

تعریف العلم: (۱) هو صفة يتجلّى بها المذكور لمن قمت هي به.

یہ تعریف علامہ سعد الدین تفتازانی علیہ الرحمہ کی ہے۔

(۲) هو صفة توجب تميزاً لايتمل النقيض.

اور یہ تعریف شیخ ابو منصور ماتریدی علیہ الرحمہ کی ہے۔

(ج) اسبابِ علم کے تین میں منحصر کی دلیل: اسبابِ علم کے تین میں منحصر ہونے کی دلیل استقراء ہے۔ استقراء کے معنیٰ تتبع اور تلاش کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ تلاش وجستجو سے علم کے اسباب یہی تین معلوم ہوئے اور استقراء سے جو بات حاصل ہوتی ہے وہ ظنی ہوتی ہے؛ کیونکہ آدمی کا استقراء عموماً تام نہیں ہوتا؛ بلکہ ناقص ہوتا ہے؛ لہٰذا اسبابِ علم کا تین میں حصر ظنی ہوگا۔

وجہ الضبط: اسبابِ علم کے مذکورہ تین چیزوں میں منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سببِ علم یا تو مدرک سے خارج ہوگا یا نہیں، اگر مدرک سے خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر مدرک سے خارج نہ ہو تو وہ یا تو آلہ ہوگا جو مدرک کے علاوہ ہے یا عین ہے مدرک ہوگا، اوّل کا نام حواس اور دوسرے کا نام عقل ہے۔

سوال: ۹، شرح عقائد: ص/۲۲ (داخلہ ۱۴۳۷ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ، فَإِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ تِلْكَ النِّسْبَةُ، فَيَكُوْنُ صَادِقًا أَوْلَاتُطَابِقُهٗ، فَيَكُوْنُ كَاذِبًا فَالصِّدْقُ وَالْكِذْبُ عَلٰى هٰذَا مِنْ أَوْصَافِ الْخَبَرِ، وَقَدْيُقَالَانِ بِمَعْنَى الْإِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلٰى مَاهُوَبِهٖ أَوْلَاعَلٰى مَاهُوَ بِهٖ، أَيِ الْإِعْلَامِ بِنِسْبَةٍ تَامَّةٍ تُطَابِقُ الْوَاقِعَ أَوْلَاتُطَابِقُهٗ، فَيَكُوْنَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ.

(الف) اعراب لگاکر ترجمہ کریں (ب) خبر اور قضیہ میں فرق ہے یا نہیں؟ اگر فرق ہے تو کیا ہے؟ اور اگر فرق نہیں، تو کیوں نہیں؟ (ج) شارح تفتازانیؒ کے بیان کی روشنی میں خبرِ صادق اور خبرِ کاذب کی تعریف لکھیں اور بتائیں کہ صدق اور کذب

خبر کے اوصاف میں سے ہیں یا مخبر کے؟ (د) اور ”خبر الصادق“ اور ”الخبر الصادق“ میں کیا فرق ہے؟ سوچ کر لکھیں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو؛ اس لیے کہ جب خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لیے کوئی ایسا خارج ہوتا ہے کہ وہ نسبت خارج کے مطابق ہوتی ہے تو وہ خبر صادق ہے یا وہ نسبت خارج کے مطابق نہیں ہوتی تو وہ خبر کاذب ہوتی ہے اس صدق اور کذب اس تفسیر کے بناء پر حسد کے اوصاف میں سے ہے اور کبھی وہ دونوں بولے جاتے ہیں کسی شئ کی خبر دینے کے معنیٰ میں اس کیفیت پر جس کے ساتھ وہ متصف ہے یا نہ ہو اس کیفیت پر جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے یعنی کسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یا جو مطابق نہ ہو اس کے، پس وہ دونوں مخبر کی صفات میں سے ہوں گے، پس اسی وجہ سے بعض کتابوں میں الخبر الصادق وضو کے ساتھ واقع ہوا ہے اور بعض میں خبر الصادق اضافت کے ساتھ ہے۔

(ب) خبر اور قضیہ کے درمیان فرق: واضح رہے کہ محشی کے بیان کے مطابق خبر اور قضیہ کے مابین نسبت کے اعتبار سے فرق ہے، چنانچہ محشی فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے مابین عموم خصوص من وجہٍ کی نسبت ہے خبر عام مطلق ہے۔

اور قضیہ خاص مطلق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ خبر اطلاق پر عاقل اور مجنون کے کلام پر ہوتا ہے، جبکہ قضیہ کا اطلاق صرف عاقل ہی کے کلام پر ہوتا ہے، مجنون کے کلام پر نہیں ہوتا۔

(ج) خبر صادق اور خبر کاذب کی تعریفوں کی وضاحت: مصنفؒ جب اسبابِ علم میں سے ایک سبب کو بیان کر چکے ہیں، اب یہاں سے دوسرا سبب بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دوسرا سبب خبر صادق ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

پھر خبر صادق اور خبر کاذب کی دو تفسیریں بیان کی ہیں، جن کو سمجھنے سے پہلے چند باتیں ذکر کردینا مناسب ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر موجود شئ کے لیے تین وجود ہوتے ہیں: (۱) وجود فی الخارج (۲) وجود فی الذہن (۳) وجود فی التلفظ، اس لیے کہ کوئی بھی شئ جب موجود ہوگی تو وہ خارج میں پائی جائے گی یہی وجود فی الخارج اور پھر آپ اس کو ذہن میں سوچتے اور ترتیب دیتے ہیں، یہی وجود فی الذہن ہے اور پھر اس کو تلفظ وتکلم کرتے ہیں اس کو وجود فی التلفظ والتکلم کہتے ہیں۔

لہٰذا تین چیزیں ہوئیں خارج، ذہن، تلفظ یعنی (۱) قضیہ خارجیہ (۲) قضیہ ذہنیہ (۳) قضیہ کلامیہ اور چونکہ قضیہ میں دو جز ہوتے ہیں اور اس میں نسبت بھی ہوتی ہے لہٰذا نسبت کی بھی تین قسم ہیں: (۱) نسبتِ خارجیہ (۲) نسبتِ ذہنیہ (۳) نسبتِ کلامیہ۔

تعریف خبرِ صادق اور خبر کاذب: اب شارحؒ کی تقریر ملاحظہ ہو۔ شارحؒ نے خبر صادق اور خبر کاذب کی دو تعریفیں کی ہیں:

(۱) نسبتِ کلامی اگر خارج کے مطابق ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر خارج کے مطابق نہ ہو تو وہ خبر کاذب ہے مثلاً: زَيْدٌ قَائِمٌ میں نسبتِ کلامی ہے؛ کیونکہ زید کی طرف قیام کی نسبت کی گئی ہے، اب اگر واقع میں زید کھڑا 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 نفس الامر کے مطابق خبر نہ ہو تو وہ کذب ہے، یعنی خبر دینے والا نفس الامر کے مطابق خبر دے تو خبر صادق اور اگر نفس الامر کے مطابق خبر نہ ہو تو خبر کاذب، اس تعریف کے اعتبار سے صدق اور کذب خبر کی صفت ہوں گے۔

صدق اور کذب خبر کے اوصاف ہیں یا مخبر کے: تو شارح اس کی طرف

توجہ دلاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ تعریف جو ہم نے ابھی بیان کی ہے یعنی نسبتِ کلامیہ اگر نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہو یا نہ ہو، اس وقت ہے جبکہ صدق وکذب کو خبر کی صفت بنائیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

لیکن اگر اس کو مخبر کی صفت بنائیں تو اس کی تعریف یہ ہوگی کہ مخبر اگر خبر دیتا ہے کسی چیز کے بارے میں اس صفت کے ساتھ کہ جس سے وہ متصف ہے تو وہ مخبر صادق ہے اور اگر وہ جس صفت کے ساتھ متصف ہونے کی خبر دیتا ہے، اس کے ساتھ وہ متصف نہیں ہے، تو وہ مخبر کاذب ہے۔

(د) خبر الصادق اور المخبر الصادق کا فرق: اس میں درحقیقت کوئی فرق نہیں ہے سوائے ترکیبی کے، یعنی خبر صادق کو بعض مرکب توصیفی قرار دیتے ہیں، یعنی صادق کو خبر کی صفت بناتے ہیں جیسا کہ یہاں۔

اور بعض مرکب اضافی کی شکل میں خبر الصادق کہتے ہیں اس صورت میں صادق مخبر کی صفت ہوگی جو محذوف ہے اصل عبارت اس طرح ہوگی خبر المخبر الصادق۔

سوال: ۱۰، شرح عقائد: ص/۲۴ (داخلہ ۱۴۲۵ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَیِّدِ أَیْ الثَّابِتِ رِسَالَتُهُ بِالْمُعْجِزَةِ، وَهُوَ یُوْجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِیَّ أَیْ الْحَاصِلُ بِالْاِسْتِدْلَالِ أَیْ النَّظْرِ فِی الدَّلِیْلِ، وَهُوَ الَّذِیْ یُمْکِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِیْحِ النَّظْرِ فِیْهِ اِلَی الْعِلْمِ بِمَطْلُوْبٍ خَبَرِیٍّ، وَقِیْلَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَایَا یَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلًا آخَرَ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) رسول اور معجزہ کی تعریف کریں (ج) رسول اور نبی میں ماتن اور شارح کے نزدیک کون سی نسبت ہے؟ (د) نیز دلیل کی دونوں تعریفوں کی مع مثال وضاحت کریں۔

الجواب

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

(ب) رسول اور معجزہ کی تعریف:

رسول کے لغوی معنیٰ: بھیجا ہوا۔

بعض حضرات نے کہا: **هو إنسان بعثه اللّٰه تعالىٰ إلى الخلق لتبليغ الأحكام بالكتاب (وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم).**

یعنی رسول اس شخص کو کہتے ہیں جسے پیغامِ توحید پہنچانے کے لیے اللہ رب العزت دنیا میں مبعوث فرماتے ہیں۔

اور بعض حضرات نے کہا: رسول اس شخص کو کہتے ہیں جسے نئی شریعت کے ساتھ دنیا میں مبعوث کیا جاتا ہے۔

معجزہ کی تعریف:

معجزہ کے لغوی معنیٰ: عاجز کرنے والا یا عاجز کر دینے والا۔

اصطلاحی تعریف:

هو أمر خارق للعادة إظهار صدق من الدعى أنه رسول اللّٰه تعالىٰ.

یعنی معجزہ لغت میں عاجز کرنے والے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں معجزہ اس شخص کے ہاتھ پر جو نبوت کا مدعی ہو خلافِ عادت کام ہونے کو کہتے ہیں۔

(ج) رسول اور نبی میں ماتن اور شارح کے نزدیک نسبت: نبی اور رسول

کے درمیان نسبت کے بارے میں تین مذہب ہیں:

(۱) دونوں میں تساوی کی نسبت ہے، یعنی دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، یہ مذہب ماتن اور شارح رحمہما اللہ دونوں کا ہے۔ ماتن رحمہ اللہ کا اِس وجہ سے کہ اگر ان دونوں میں تساوی نہ ہوتی تو خبر صادق کی تین قسمیں ہوتیں: خبر متواتر، خبر رسول اور خبر نبی۔ اور شارح کا اِس وجہ سے کہ: انہوں نے رسول کی تعریف کو مطلق رکھا، کتاب یا نئی شریعت کی قید نہیں لگائی۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(۲) دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔

(۳) عام خاص کی نسبت ہے، رسول عام ہے اور نبی خاص ہے۔

(د) دلیل کی دونوں تعریفوں کی مع مثال وضاحت: (۱) متکلمین کی اصطلاح میں دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو، مثلاً عالم میں اگر صحیح نظر کیا جائے تو ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے اور یہ نتیجہ کہ "ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے" جملہ خبریہ ہے، معلوم ہوا کہ عالم اپنے صانع کے وجود پر دلیل ہے۔ "الدليل هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري".

مثال: الدليل علىٰ وجود الصانع هو العالم.

(۲) مناطقہ: دلیل کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ دلیل چند معلوم قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات کسی دوسرے قول کو مستلزم ہو، یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی کسی دوسرے قول کی طرف ہو جائے، مثلاً وجودِ صانع پر دلیل ہمارا قول "العالم حادث و كل حادث فله صانع" ہے؛ کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ: "العالم له صانع"، "وقيل هو قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر.

مثال: العالم حادث و كل حادث فله صانع".

سوال:۱۱،شرح عقائد:ص/۲۵ (داخلہ ۱۴۲۷ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ اَىْ بِخَبَرِ الرَّسُوْلِ يُضَاهِيْ اَىْ يُشَابِهُ الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُوْرَةِ، كَالْمَحْسُوْسَاتِ وَالْبَدِيْهِيَّاتِ وَالْمُتَوَاتِرَاتِ فِي التَّيَقُّنِ اَىْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ النَّقِيْضِ وَالثَّبَاتِ اَىْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ الزَّوَالِ بِتَشْكِيْكِ الْمُشَكِّكِ، فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْاِعْتِقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ وَاِلَّا لَكَانَ جَهْلًا اَوْ ظَنًّا اَوْ تَقْلِيْدًا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) یہ عبارت بسلسلہ خبر رسول ہے، آپ اِس کا مطلب بیان کریں اور ہر ایک قید کی وضاحت کریں (ج) علم، ظن، تقلید، جہلِ مرکّب، ہر ایک کی تعریف کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور علم جو خبر رسول کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، وہ اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو بدیہی طور پر حاصل ہوتا ہے، جیسے کہ محسوسات بدیہیات اور متواترات کا علم ہے اور یہ علمِ یقینی ہونے میں یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے میں اور ثابت ہونے میں یعنی تشکیک مشکک سے زائل نہ ہونے میں بدیہی کی طرح ہوتا ہے، پس یہ ایک ایسا علم ہوتا ہے جو اعتقاد جازم اور ثابت کے مطابق ہوتا ہے ورنہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ جہل ہوگا یا ظن یا تقلید ہوگا۔

(ب) عبارت کا مطلب: ماقبل میں ماتن امام نسفی نے یہ بات بیان کی تھی کہ خبرِ رسول سے علمِ استدلالی حاصل ہوتا ہے، اس سے کسی کو یہ خیال ہوسکتا ہے کہ شاید وہ ظن کے معنیٰ میں ہو؛ کیونکہ استدلال کے اندر غلطی کا امکان رہتا ہے؛ اِس لیے یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ اِس خیال کی تردید کررہے ہیں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم، اس علم کے مشابہ

ہوتا ہے، جو مشاہدہ اور بداہۃً حاصل ہو یا تواتر وغیرہ سے حاصل ہو۔

اور یہ مشابہ یقین اور پائیداری میں ہوتا ہے، یعنی اس میں نہ تو فی الحال جانب مخالف کا احتمال ہوتا ہے اور نہ فی المآل اور نہ وہ تشکیکِ مشکک سے زائل اور ختم ہوتا ہے، تو بالکل اسی طرح خبرِ رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اس میں بھی یقین اور پائیداری ہوتی ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

پس جب خبرِ رسول کا علم بدہیات، متواترات ومحسوسات کے علم کی طرح یقینی ہے، تو پھر یہ علم اس اعتقاد کے معنیٰ میں ہوتا جس میں اوصافِ ثلاثہ یعنی جزم ویقین، مطابقت للواقع اور اثبات پایا جاتا ہے۔

قید کی وضاحت: اگر اس مذکورہ اعتقاد میں واقع کی مطابقت نہ ہوگی، تو جہل مرکب ہوگا اور اگر جزم ویقین نہیں ہوگا؛ بلکہ اس میں جانبِ مخالف کا احتمال ہوگا تو ظن ہوگا اور اگر اس میں ثبات نہیں ہوگا؛ بلکہ تشکیکِ مشکک سے زوال کا احتمال ہوگا تو تقلید ہوگا۔

(ج) علم، ظن، تقلید، جہلِ مرکّب کی تعریف:

علم: هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به.

ظن: ظن اُس چیز کو کہتے ہیں جس میں جانبِ مخالف کا احتمال ہو۔

تقلید: تقلید کہتے ہیں کسی چیز کے حاصل شدہ علم میں تشکیکِ مشکک سے زائل ہونے کا احتمال ہو۔

جہل مرکب: جہل مرکب کہتے ہیں کسی چیز کے حاصل شدہ علم کو، اگر واقع کے مطابق نہ ہو۔

سوال: ۱۲، شرح عقائد: ص/ ۳۰ (داخلہ ۱۴۳۱ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَالْإِلْهَامُ لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ اَهْلِ الْحَقِّ حَتّٰى يُوْرِدَ بِهِ الْإِعْتِرَاضُ عَلٰى حَصْرِ الْاَسْبَابِ فِي

الثَّلَاثَةِ، ثُمَّ الظَّاهِرُ اَنَّهُ اَرَادَ اَنَّ الْاِلْهَامَ لَیْسَ اَسْبَابًا یَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَیَصْلُحُ لِلْاِلْزَامِ عَلَی الْغَیْرِ وَاِلَّا فَلَا شَکَّ اَنَّهُ قَدْ یَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے (ب) الہام کی تعریف کرتے ہوئے مطلب لکھئے (ج) اس سے پہلے جو تین اسبابِ 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، وضاحت کے ساتھ تحریر فرمائیں۔

الجواب

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

(ب) الہام کی تعریف:

الہام: الہام کہتے ہیں بطورِ فیضان کے بغیر استحقاق اور فیضان کے اللہ کی جانب سے دل میں آنے والے خیال کو۔

مطلب العبارۃ: واضح رہے کہ مصنف اس عبارت میں الہام کی تعریف اور اس کے اسبابِ علم میں سے نہ ہونے کو بیان کر رہے ہیں۔

الہام کی تعریف تو ابھی بیان ہو چکی۔ رہا یہ الہام علم کے اسباب میں سے ہے یا نہیں اس کے متعلق ماتن فرماتے ہیں کہ الہام علم کے اسباب میں سے نہیں اس پر شارح فرماتے ہیں کہ جب الہام علم کے اسباب میں سے نہیں ہے، تو پھر ہمارے اس قول پر کہ علم کے تین اسباب ہیں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی

اعتراض کرتا بھی ہے، تو یہ اس کی کم فہمی کی دلیل ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ الہام علم کے اسباب میں سے کیوں نہیں ہے؟

تو شارحؒ اس کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں کہ ہماری مراد علم کے اسباب سے وہ اسباب ہیں، جو عام مخلوق کے لیے علم کا سبب بنتے ہیں اور جس کو دوسروں پر لازم کیا جاتا ہے اور الہام ایسا نہیں ہے اس سے عام مخلوق کو علم حاصل نہیں ہوتا ہے اور نہ اس کو کسی دوسرے پر لازم کیا جا سکتا ہے، اس سے یہ علم کے اسباب میں سے نہیں ہے، اگر چہ یہ بات صحیح ہے کہ اس سے کچھ نہ کچھ ضرور حاصل ہوتا ہے۔

(ج) علم کے تین اسباب کیا کیا ہیں؟

واضح رہے کہ علم کے تین اسباب جن کا سابق میں بیان ہوا ہے:

(۱) حواسِ سلیمہ (۲) خبر صادق (۳) عقل

ان تینوں اسباب کا بیان تفصیل کے ساتھ سابق میں گزر چکا ہے۔

اسبابِ علم کے تین میں منحصر ہونے پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے؟

یہاں اسبابِ علم کے تین میں منحصر ہونے پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کا اسبابِ علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ الہام سے بھی علم حاصل ہوتا ہے، پس یہ بھی علم کا ایک سبب ہے۔

شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں کہ جناب الہام علم کے اسباب میں سے نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسبابِ علم سے ہماری مراد وہ اسباب ہیں جو بالذات عام مخلوق کے لیے علم کا سبب بنتے ہیں اور الہام سے اگر چہ علم حاصل ہوتا ہے؛ لیکن یہ عام مخلوق کے لیے علم کا سبب نہیں بنتا ہے؛ اس لیے ہمارے نزدیک یہ علم کے اسباب میں سے نہیں ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com

Website:NewMadarsa.blogspot.com

27

سوال: ۱۳۰، شرح عقائد: ص/۳۱ (داخلہ ۱۴۲۶ھ)

اَلْعَالَمُ بِجَمِيْعِ أَجْزَائِهِ مُحْدَثٌ إِذْ هُوَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ.

(الف) اس مقام پر محدث سے کیا مراد ہے؟ (ب) نیز محدث کے دوسرے معنیٰ لکھ کر بتائیں کہ فلاسفہ کا اختلاف کس معنیٰ میں ہے؟ (ج) اعیان، اعراض، اجسام اور اجزاءِ لایتجزیٰ کی تعریف کر کے عبارت کا مطلب اِس طرح لکھیں کہ مصنّف کا مقصد واضح ہو جائے۔

الجواب

(الف) اس مقام پر محدث سے کیا مراد ہے؟ اِس مقام میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محدَث ہے، یعنی عدم سے وجود کی طرف نکلا ہوا ہے، اِس معنیٰ کر کے کہ یہ پہلے معدم تھا پھر موجود ہوا ہے۔

(ب) محدث کے دوسرے معنیٰ اور فلاسفہ کا اختلاف:

لغت میں ہر نئی اور نو پیدا شئی کو حادث کہتے ہیں۔

فلاسفہ کا اختلاف: ہم کہتے ہیں کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محدث ہے، یعنی عدم سے وجود کی طرف نکلا ہوا ہے، تو اس معنیٰ میں فلاسفہ اختلاف کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ آسمان اپنے مادوں اور شکلوں کے ساتھ، اور عناصر اپنے مادوں اور شکلوں کے ساتھ قدیم بالنوع کے طریقہ پر قدیم ہیں۔

(ج) اعیان، اعراض، اجسام اور اجزاءِ لایتجزیٰ کی تعریف:

عین: اُس ممکن کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی ہوتا ہے اور اپنے قائم ہونے میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

عرض: اس ممکن کو کہتے ہیں جس کا وجود ذاتی نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ اپنے قائم

ہونے میں کسی غیر کا محتاج ہوتا ہے۔

جسم: مرکب من الاجزاء کو تو جسم کہا جاتا ہے؛ لیکن ترکیب جسم میں کتنے جزء کی ضرورت ہے اِس میں مختلف اقوال ہیں، مشہور یہ ہے کہ کم اَز کم دو جزء یا اس سے زیادہ ہوں؛ کیونکہ جسم کہا جاتا ہے: مایقبل القسمة کو اور کم از کم دو جزء سے جو مرکب ہوگا اس کی تقسیم اِلی الجزئین ہوسکتی ہے۔

بعضوں نے کہا کہ تین جزء ہونے چاہئیں؛ کیونکہ جسم اس کا نام ہے جس میں تین بُعد پائے جائیں: طول، عرض اور عمق۔

اور بعضوں نے کہا کہ آٹھ جزء سے جسم مرکب ہوتا ہے۔

جزء لایتجزیٰ کی تعریف: جزءِ لایتجزیٰ وہ عین ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرے، نہ فعلاً نہ وہماً اور نہ فرضاً،

عبارت کا مطلب: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے عالم کے محدث ہونے کے متعلق متکلمین اور فلاسفہ کے عقائد کی تفصیل بیان کی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء اور اشیاء کے حادث ہے، یعنی عدم سے وجود میں آیا ہے اور جو چیز عدم سے وجود میں آتی ہے وہ دوبارہ معدوم بھی ہوتی ہے، پس عالم کے حادث ہونے میں اختلاف ہے۔

ان کے نزدیک آسمان کا مادّہ اور اس کی شکل وصورت اور اسی طرح عناصرِ اربعہ (آگ، پانی، ہوا اور مٹی) اور اس کی صورتیں قدیم ہیں؛ لیکن یہ قدامت نوع کے اعتبار سے ہے نہ کہ افراد کے اعتبار سے، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ انسان کی عمر دس سال ہوتی ہے، تو یہ نوع کے اعتبار سے صحیح ہے؛ لیکن افراد کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔ اِسی طرح فلاسفہ کا قول ہے کہ: آسمان کا مادّہ اور شکل وصورت جیسے ہیولیٰ ایک صورت چھوڑتا ہے تو دوسری صورت اختیار کرلیتا ہے، وہ کبھی صورت سے خالی نہیں ہوتا ہے: اِس لیے قدیم ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال: ١٤، شرح عقائد: ص/ ٣٤ (داخلہ ١٤٣٨ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَاَقْوٰی اَدِلَّةُ اِثْبَاتِ الْجُزْءِ اَنَّهٗ لَوْ وُضِعَتْ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ عَلٰى سَطْحٍ حَقِيْقِيٍّ لَمْ تَمَاسَّهُ اِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ اِذْ لَوْ مَاسَّتْهُ بِجُزْئَيْنِ لَكَانَ فِيْهَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ وَاَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمَشَائِخِ وَجْهَانِ، اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لَا اِلٰى نِهَايَةٍ لَمْ تَكُنِ الْخَرْدَلَةُ اَصْغَرَ مِنَ الْجَبَلِ لِاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهِي الْاَجْزَاءِ وَالْعِظَمُ وَالصِّغَرُ اِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَذٰلِكَ اِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْمُتَنَاهِيْ.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) خط کشیدہ کلمات کی اصطلاحی تعریفات لکھیں (ج) اور بتائیں کہ مذکورہ دلائل کن لوگوں کے خلاف پیش کیے گئے ہیں اوران کا موقف کیا ہے؟

الجواب

(الف) ترجمہ: اور جزءِ لایتجزیٰ کو ثابت کرنے والی دلیلوں میں سب سے مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کرۂ حقیقی کو سطحِ حقیقی پر رکھا جائے تو وہ کرہ سطحِ حقیقی سے صرف ایک غیر منقسم جزء کے ساتھ ملے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کرہ دو جزوں کے ساتھ سطحِ حقیقی سے ملے گا تو کرہ میں بالفعل خط پایا جائے گا پھر وہ کرہ کرۂ حقیقی باقی نہیں رہے گا، اور مشائخ کے نزدیک اس کی مشہور ترین دو دلیلیں ہیں: پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین کو لاالیٰ النہایہ منقسم کیا جائے تو رائی کا دانہ بھی پہاڑ سے چھوٹا نہیں ہوگا اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک غیر متناہی الاجزاء ہے اور چھوٹا، بڑا ہونا کثرت اجزاء اور قلتِ اجزاء کی بنیاد پر ہوتا ہے اور قلت وکثرت متناہی شئ میں متصور ہوتی ہے (غیر متناہی میں متصور نہیں ہوتی)۔

(ب) خط کشیدہ کلمات کی اصطلاحی تعریفات:

جزء لایتجزیٰ: جزءِ لایتجزیٰ وہ عین ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرے نہ فعلاً نہ وہماً اور نہ فرضاً۔

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

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

(ج) مذکورہ دلائل جن لوگوں کے خلاف پیش کیے گئے ہیں اور ان کا موقف:

مذکورہ دلائل فلاسفہ کے خلاف پیش کیے گئے ہیں۔

واضح رہے کہ مذکورہ مسئلہ کی اب تک جو تفصیل ذکر کی گئی ہے یہ سب حضرات متکلمین کی جانب سے تھے، رہے اہلِ سنت والجماعت کے مشہور عالم حضرت امام رازیؒ، تو آپ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے اور کوئی فیصلہ کن رائے پیش نہیں کی ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال: ۱۵، شرح عقائد: ص/ ۳۸ (داخلہ ۱۴۳۱ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَهٰهُنَا أَبْحَاثٌ اَلْأَوَّلُ أَنَّهٗ لَادَلِيْلَ عَلٰى اِنْحِصَارِ الْأَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَجْسَامِ وَأَنَّهٗ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ مُمْكِنٍ يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ وَلَايَكُوْنُ مُتَحَيِّزًا أَصْلًا، كَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِيْ يَقُوْلُ بِهَا الْفَلَاسِفَةُ، وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُدَّعٰى حُدُوْثُ مَاثَبَتَ وُجُوْدُهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَهُوَ الْأَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْأَعْرَاضُ لِأَنَّ أَدِلَّةَ وُجُوْدِ الْمُجَرَّدَاتِ غَيْرُ تَامَّةٍ عَلٰى مَابُيِّنَ فِي الْمُطَوَّلَاتِ.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کرترجمہ کریں (ب) "ھٰھنا" کامشارالیہ متعین کر کے مذکورہ اعتراض کی مع جواب وضاحت کریں (ج) عقول، نفوسِ مجردہ اور اعیانِ متحیزہ کی تعریف تحریر کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور یہاں (یعنی حدوثِ عالم کی دلیل پر) چند اعتراضات ہیں، ان میں پہلا اعتراض یہ ہے کہ اعیان کے اجسام اور جواہر میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ اس بات کی کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی حیز میں نہ ہو جیسے کہ عقول اور نفوسِ مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات میں ہے جن کا وجوث ثابت ہے اور وہ اعیانِ متحیزہ اور اعراض ہیں اس لیے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں جیسا کہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہے۔

(ب) "ھٰھنا" کے مشارالیہ کی تعیین اور عبارت میں مذکوراعتراض وجواب کی وضاحت:

اس عبارت میں صاحبِ کتاب نے ایک اعتراض اور اس کے جواب کی وضاحت کی ہے۔ اس اعتراض اور جواب کو سمجھنے سے پہلے "ھٰھنا" کا مشارالیہ سمجھنا ضروری ہے۔ واضح رہے کہ یہاں "ھٰھنا" کا مشارالیہ سابق میں بیان کردہ حدوث عالم کی دلیل ہے، اس دلیل پر چند اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان میں پہلا اعتراض صاحب کتاب نے عبارتِ مسئولہ میں بیان کیا ہے۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ابھی آپ نے یہ کہا کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان میں اجسام اور جواہر ہیں اور یہ تمام کے تمام حادث ہیں اس لیے عالم بھی حادث ہے، ہمیں آپ کا یہ قول تسلیم نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے اعیان میں

صرف اجسام اور جواہر کو داخل کیا ہے اور انہیں کو حادث قرار دے کر عالم کو حادث کہا ہے؛ حالانکہ اعیان میں ایک تیسری چیز جس کو مجرد عن المادّہ کہتے ہیں جیسے کہ عقولِ عشرہ، نفوسِ مجردہ، روح وغیرہ ہیں، یہ بھی داخل ہیں اور آپ نے اعیان میں نہ ان کو ذکر کیا ہے اور نہ حادث قرار دیا ہے، پس جب یہ عالم میں داخل ہیں اور آپ نے ان کو حادث قرار نہیں دیا ہے، تو آپ کا یہ کہنا کہ عالم "بجمیع اجزائہ" حادث ہے کیسے صحیح ہے؟

صاحبِ کتاب اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں کہ جناب! ہمارا مقصد اپنے دعویٰ میں صرف ان چیزوں کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود متفقہ طور پر ثابت ہے اور تمام عقلاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ صرف اعیانِ متحیزہ اور اعراض ہیں اور رہے اعیان غیر متحیزہ یعنی عقولِ عشرہ، نفوسِ مجردہ اور روح وغیرہ تو فلاسفہ نے ان کے مجرد عن المادّہ ہونے کی جو دلیل بیان کی ہے وہ مکمل نہیں ہے؛ بلکہ ناقص ہے، پس آپ کا ان کو لے کر ہمارے دعوے پر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔ (شمس الفوائد:۱۱۰)

(ج) عقول، نفوسِ مجردہ اور اعیانِ متحیزہ کی تعریف:

واضح رہے کہ عقول، عقل کی جمع ہے، عقل اس جوہر کو کہتے ہیں جو مجرد عن المادّہ ہوتا ہے اور خالق ومخلوق کے مابین معلومات کا ایک واسطہ ہوتا ہے۔

نفوسِ مجردہ: ان نفوس کو کہتے ہیں جو مجرد عن المادّہ ہوتے ہیں جیسے کہ روح وغیرہ کا شمار اسی میں ہوتا ہے۔

اعیانِ متحیزہ: ان اعیان کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں کسی حیز کے محتاج ہوتے ہیں جیسے کہ جوہر فرد اور جسم وغیرہ ہیں۔ (الفرائد:۷۲)

سوال:۱۶، شرح عقائد: ص/۴۱ (سالانہ ۱۴۳۷ھ)

(الف) عبارت بااعراب: (اَلْوَاحِدُ) يَعْنِي اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ، وَلَايُمْكِنُ اَنْ يَّصْدُقَ مَفْهُوْمُ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ اِلَّا عَلٰى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

وَالْمَشْهُوْرُ فِيْ ذَالِکَ بَيْنَ الْمُتَکَلِّمِيْنَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ اَلْمُشَارُ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) برہانِ تمانع سے وحدانیت کو ثابت کریں (ج) حضراتِ متکلمین نے توحیدِ باری کو دلائل کے ذریعہ ثابت کیا ہے؛ لیکن وجودِ باری کو ثابت نہیں کیا آخر ایسا کیوں؟ بوضاحت لکھیں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور صانعِ عالم ایک ہے اور واجب الوجود کے مفہوم کا ایک ذات کے علاوہ پر صادق آنا ناممکن ہے، اور متکلمین کے مابین اس سلسلے میں دلیل ''برہانِ تمانع'' ہے جس کی طرف اللہ رب العزت کے قول ''لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا'' میں اشارہ کیا گیا ہے۔

(ب) برہانِ تمانع سے وحدانیت کا ثبوت: اس عبارت میں صاحبِ کتاب نے برہانِ تمانع کے ذریعہ اللہ رب العزت کی واحدانیت کو ثابت کیا ہے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اس عالم کے صانع کو ایک سے زائد تسلیم کیا جائے اور واجب الوجود ہونے کا اطلاق ایک سے زائد ذات پر کیا جائے تو نظامِ عالم کا فاسد ہونا لازم آئے گا، بایں طور کہ یہ مانا جائے کہ اس عالم کے بنانے والے اور چلانے والے دو ہیں، تو پھر ان دونوں کے مابین اتفاق کے ساتھ ساتھ اختلاف کا ہونا بھی ماننا پڑے گا اور جب ان کے مابین اختلاف کا وقوع مسلم ہوگا تو اس بات کا امکان ہے کہ ان میں سے ایک صانع ایک چیز کے وقوع کا ارادہ کرے اور دوسرا عدمِ وقوع کا ارادہ کرے۔ مثلاً ایک تو یہ چاہے کہ خالد نماز ادا کرے اور دوسرا یہ چاہے کہ خالد نماز ادا نہ کرے، اب ان دونوں کے ارادوں کا ایک ساتھ موجود ہونا ناممکن ہے اس لیے اس صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ ان میں سے کسی کا ارادہ بھی موجود نہ

ہو اس لیے کہ اس صورت میں ارتفاعِ نقیضین لازم آتا ہے اور یہ بھی محال ہے، پس اب ایک تیسری شق متعین ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا ارادہ پورا ہوگا اور ایک کا پورا نہیں ہوگا، پس جس کا ارادہ پورا ہوگا وہ قوی اور جس کا پورا نہیں ہوگا وہ ضعیف ہوگا اور ضعیف کا خالق ہونا محال ہے اس لیے کہ ضعیف اور عاجز ہونا حدوث اور امکان کی علامت ہے اور یہ محال تعددِ الٰہ کے ماننے سے لازم آتا ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعددِ الٰہ محال کو مستلزم ہے اور جو محال کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود محال ہوتا ہے پس تعددِ الٰہی خود محال ہے۔

صاحبِ کتاب فرماتے ہیں اسی برہانِ تمانع کی جانب اللہ رب العزت نے بھی اپنے اس ارشاد "لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" سے اشارے کیا ہے یعنی اگر عالم میں ایک سے زائد معبود ہوتے تو نظامِ عالم درہم برہم ہو جاتا۔

(ج) متکلمین نے صرف توحید باری کو دلائل سے ثابت کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

واضح رہے کہ حضرات متکلمین نے صرف توحیدِ باری کو دلائل سے ثابت کیا ہے وجودِ باری کو ثابت نہیں کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجودِ باری سب کے نزدیک مسلم ہے اصل اختلاف توحید ہی میں ہے، پس جس میں اختلاف تھا متکلمین نے دلائل سے اسی کو ثابت کیا ہے۔ واللہ اعلم وعلمہٗ اتم

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال: ۱۷، شرح عقائد: ص/۴۱ (داخلہ ۱۴۳۴ھ)

(الف) عبارت با اعراب: اَلْوَاحِدُ يَعْنِىْ اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ، وَلَا يُمْكِنُ اَنْ يَّصْدُقَ مَفْهُوْمُ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ اِلَّا عَلٰى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَالْمَشْهُوْرُ فِىْ ذٰلِكَ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ اَلْمُشَارُ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ اَمْكَنَ اِلٰهَانِ لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) مطلب لکھیں (ج) برہانِ تمانع، جس کی طرف آیت میں اشارہ ہے اس کو بوضاحت تحریر کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: جو ایک ہے یعنی صانعِ عالم ایک ہے اور واجب الوجود کے مفہوم کا ایک ذات کے علاوہ پر صادق آنا ناممکن ہے، اور متکلمین کے مابین اس سلسلے میں دلیل "برہانِ تمانع" ہے جس کی طرف اللہ رب العزت کے قول "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع اور اختلاف ممکن ہوگا۔

(ب) مطلب: ماقبل میں یہ بات ثابت کی تھی کہ اس عالم کا موجد اور صانع وہی ہوسکتا ہے جو واجب الوجود ہو یعنی اس کا وجود خود اپنا ذاتی ہو اور اس کا وجود خود اسی کے تقاضہ سے ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسی ذات جو واجب الوجود ہو اس میں تعدد ہوسکتا ہے یا نہیں؟ یعنی ایک سے زیادہ صانع اور خالق ہو سکتے ہیں یا نہیں، تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس عالم کا صانع اور خالق ایک ہی ہوسکتا ہے عادۃً، وجوداً، عقلاً۔

متکلمین کے پاس اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو ثابت کرنے کے لیے ایک مشہور دلیل ہے جس کا نام برہانِ تمانع ہے، جس کی طرف قرآن پاک کی اس آیت: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ﴾ میں اشارہ موجود ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر نظامِ عالم کو چلانے کے لیے چند معبود مان لیے جائیں تو نظامِ عالم درہم برہم ہو جائے گا۔

(ج) برہانِ تمانع کی وضاحت: اس عبارت میں صاحبِ کتاب نے برہانِ تمانع کے ذریعہ اللہ رب العزت کی واحدانیت کو ثابت کیا ہے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اس عالم کے صانع کو ایک سے زائد تسلیم کیا جائے اور واجب الوجود ہونے کا اطلاق ایک سے زائد ذات پر کیا جائے تو نظامِ عالم کا فاسد ہونا لازم آئے گا، بایں طور کہ

یہ مانا جائے کہ اس عالم کے بنانے والے اور چلانے والے دو ہیں، تو پھر ان دونوں کے مابین اتفاق کے ساتھ ساتھ اختلاف کا ہونا بھی ماننا پڑے گا اور جب ان کے مابین اختلاف کا وقوع مسلم ہوگا تو اس بات کا امکان ہے کہ ان میں سے ایک صانع ایک چیز کے وقوع کا ارادہ کرے اور دوسرا عدمِ وقوع کا ارادہ کرے۔ مثلاً ایک تو یہ چاہے کہ خالد نماز ادا کرے اور دوسرا یہ چاہے کہ خالد نماز ادا نہ کرے، اب ان دونوں کے ارادوں کا ایک ساتھ موجود ہونا ناممکن ہے اس لیے اس صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور یہ بھی ناممکن ہے کہ ان میں سے کسی کا ارادہ بھی موجود نہ ہو اس لیے کہ اس صورت میں ارتفاعِ نقیضین لازم آتا ہے اور یہ بھی محال ہے، پس اب ایک تیسری شق متعین ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا ارادہ پورا ہوگا اور ایک کا پورا نہیں ہوگا، پس جس کا ارادہ پورا ہوگا وہ قوی اور جس کا پورا نہیں ہوگا وہ ضعیف ہوگا اور ضعیف کا خالق ہونا محال ہے؛ اس لیے کہ ضعیف اور عاجز ہونا حدوث اور امکان کی علامت ہے اور یہ محال تعدد الٰہ کے ماننے سے لازم آتا ہے، پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعدد الٰہ محال کو مستلزم ہے اور جو محال کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود محال ہوتا ہے، پس تعددِ الٰہی خود محال ہے۔

صاحبِ کتاب فرماتے ہیں اسی برہانِ تمانع کی جانب اللہ رب العزت نے بھی اپنے اس ارشاد "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" سے اشارہ کیا ہے یعنی اگر عالم میں ایک سے زائد معبود ہوتے تو نظامِ عالم درہم برہم ہو جاتا۔

سوال: ۱۸، شرح عقائد: ص/۴۲ (داخلہ ۱۴۲۹ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَاعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى: لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا: حُجَّةٌ اِقْنَاعِيَّةٌ، وَالْمُلَازَمَةُ عَادِيَةٌ عَلٰى مَاهُوَ اللَّائِقُ بِالْخِطَابَاتِ، فَاِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُوْدِ التَّمَانُعِ وَالتَّغَالُبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ: وَاِلَّا

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

فَاِنْ اُرِيْدَ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ اَىْ خُرُوْجُهُمَا عَنْ هٰذَا النِّظَامِ الْمُشَاهَدِ، فَمُجَرَّدُ التَّعَدُّدِ لَايَسْتَلْزِمُهٗ لِجَوَازِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰى هٰذَا النِّظَامِ وَاِنْ اُرِيْدَ اِمْكَانُ الْفَسَادِ فَلَادَلِيْلَ عَلٰى اِنْتِفَائِهٖ.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) حجتِ اقناعی اور حجتِ قطعی کی تعریف کریں (ج) عبارت کا مطلب وضاحت کے ساتھ تحریر کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور جان لو کہ اللہ رب العزت کا ارشاد "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" اگر آسمان اور زمین میں اللہ کے سوا اور کوئی معبود ہوتا تو نظامِ عالم فاسد ہو جاتا، حجتِ اقناعی ہے اور (اس کے مقدم اور تالی کے درمیان) ملازمت عادی ہے، جیسا کہ یہی دلیل خطابیہ کے مناسب ہے اس لیے کہ حاکم کے متعدد ہونے کے وقت تمانع اور تغالب کی عادت جاری ہے اور اسی کی جانب اللہ رب العزت نے اپنے قول "وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" پھر ان میں سے بعض بعض پر چڑھ دوڑتا، سے اشارہ کیا ہے اور اگر فساد بالفعل یعنی آسمان وزمین دونوں کا موجودہ نظام سے نکل جانا مراد لیا جائے تو محض تعدد اس نظام پر متفق ہونے کی وجہ سے اس کو مستلزم نہیں ہے، اور اگر امکان فساد مراد لیا جائے تو اس کے منتفی ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

(ب) حجتِ اقناعی اور حجتِ قطعی کی تعریف:

حجتِ اقناعی: اس حجت کو کہتے ہیں جس کے مقدمات ظنی ہوتے ہیں اور یہ حجت صرف مفیدِ ظن ہوتی ہے۔

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

(ج) مطلب العبارۃ: اس عبارت میں صاحبِ کتابؒ نے برہانِ تمانع کے

حجتِ اقناعیہ ہونے کو ثابت کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں تعددِ الٰہ کے ممنوع ہونے پر آیتِ کریمہ "لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا" سے جو استدلال کیا جاتا ہے یہ حجتِ قطعیہ نہیں ہے، بلکہ حجتِ اقناعیہ ہے، اگرچہ قرآن کریم کی آیت ہونے کی بنیاد پر اس کا حجتِ قطعیہ ہونا عوام کے مابین مشہور ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ یہ حجت اقناعیہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے مقدم اور تالی یعنی تعددِ الٰہ اور فسادِ کونین کے مابین جو تلازم ہے وہ عادی ہے اور جس دلیل کے مقدم و تالی کے مابین عادی تلازم ہوتا ہے وہ حجتِ اقناعیہ ہوتی ہے، پس یہ بھی حجتِ اقناعیہ ہے اور حجتِ اقناعیہ صرف مفیدِ ظن ہوتی ہے مفیدِ یقین نہیں ہوتی۔

اب رہا یہ سوال کہ آپ نے برہانِ تمانع میں قرآن کریم کی آیت پیش کی ہے اور قرآن کریم تو قطعی الدلالۃ ہے، پھر آپ اس کو حجتِ اقناعیہ کیسے کہہ رہے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے، جناب! قرآن کریم کا نزول منطقی انداز میں نہیں ہوا بلکہ اسلوبِ خطابی کے طور پر نازل ہوا ہے، پس یہاں بھی قرآن کریم کا یہ اندازِ بیان صرف عادی اور خطابی ہے، عادۃً ایسا ہی ہوتا ہے جب متعدد حاکم ہوتے ہیں تو ان میں اختلاف ہو ہی جاتا ہے جیسا کہ اللہ رب العزت نے اپنے ارشاد "وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ" سے اس کی جانب اشارہ کیا ہے، پس جب اس آیتِ کریمہ کا اندازِ بیان خطابی ہے تو یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ مطلق تعددِ الٰہ فسادِ عالم کو مستلزم ہو، بلکہ یہ اس وقت مستلزم ہوتا ہے جبکہ ان دونوں کے مابین اختلاف ہو اور ان کے مابین اختلاف کا ہونا یقینی نہیں ہے اتفاق کا بھی امکان ہے، پس اسی امکان کی بنیاد پر یہ دلیل ظنی ہے اور دلیلِ ظنی ہی کا دوسرا نام حجتِ اقناعیہ ہے۔

سوال: ۱۹، شرح عقائد: ص ر ۴۳ (سالانہ ۱۴۳۴ھ)

(الف) عبارت با اعراب: اَلْقَدِیْمُ: هٰذَا تَصْرِیْحٌ بِمَا عُلِمَ اِلْتِزَامًا اِذِ الْوَاجِبُ لَایَکُوْنُ اِلَّا قَدِیْمًا، اَیْ لَا اِبْتِدَاءَ لِوُجُوْدِهٖ اِذْ لَوْ کَانَ حَادِثًا

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ لَكَانَ وُجُوْدُهُ مِنْ غَيْرِهٖ ضَرُوْرَةً حَتّٰى وَقَعَ فِيْ كَلَامِ بَعْضِهِمْ اَنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ مُتَرَادِفَانِ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ بِمُسْتَقِيْمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَايُرِ الْمَفْهُوْمَيْنِ.

الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) قدیم کی تعریف لکھ کر باری تعالیٰ کے قدیم ہونے کو مدلل تحریر کریں (ج) "بما علم التزامًا" میں لزوم سے لزومِ ذہنی مراد ہے یا لزومِ خارجی؟ سوچ کر تحریر کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور صانعِ عالم قدیم ہے، اور یہ اُس بات کی صراحت ہے جو التزامی طور پر جانی گئی ہے اس لیے کہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو مسبوق بالعدم ہوگا، تو اس صورت میں اس کا وجود بداہۃً اپنے غیر سے ہوگا یہاں تک کہ بعض علماء کے کلام میں یہ واقع ہوا ہے کہ واجب اور قدیم دونوں مترادف ہیں؛ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ دونوں کے مفہوم میں قطعی طور پر تغایر ہے۔

قدیم کی تعریف: واضح رہے قدیم حادث کی ضد ہے، قدیم کے لغوی معنیٰ پُرانے کے آتے ہیں، اور متکلمین کی اصطلاح میں قدیم کسی شئ کے اس طور پر ہونے کو کہتے ہیں کہ اس سے پہلے اس پر عدم طاری نہ ہوا ہو جیسے کہ باری تعالیٰ کی ذات قدیم ہے کہ اس سے پہلے کسی طرح کا عدم اس پر طاری نہیں ہوا۔

باری تعالیٰ قدیم ہیں: 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

اوراس صورت میں یہ ممکن ہو جائے گا اور باری تعالیٰ امکان وحدوث سے پاک ہے۔

قولہ: حتی وقع فی کلام بعضھم:

صاحبِ کتاب فرماتے ہیں کہ بعض متکلمین نے واجب اور قدیم دونوں کو ایک دوسرے کا مترادف قرار دیا ہے؛ لیکن یہ صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ ان دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے، قدیم اس کو کہتے ہیں جس کے وجود کی ابتداء نہیں ہوتی اور واجب اس کو کہتے ہیں جس کا وجود اپنا ذاتی اور خانہ ساز ہوتا ہے؛ البتہ ان دونوں کا مصداق ایک ہے اور مصداق کے اعتبار سے ان دونوں کے مابین تساوی کی نسبت ہے۔

(ج) "وماعلم التزاما" میں لزومِ ذہنی مراد ہے یا خارجی؟ واضح رہے کہ "وبما علم التزاما" میں لزوم سے لزومِ خارجی مراد ہے۔

سوال: ۲۰، شرح عقائد: ص/۴۵ (سالانہ ۱۴۳۵ھ)

(الف) عبارت بااعراب: اَلْحَيُّ الْقَادِرُ الْعَلِيْمُ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ الشَّائِيُ الْمُرِيْدُ، لِاَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ جَازِمَةٌ بِاَنَّ مُحْدِثَ الْعَالَمِ عَلٰى هٰذَا النَّمَطِ الْبَدِيْعِ وَالنِّظَامِ الْمُحْكَمِ مَعَ مَايَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُتْقَنَةِ وَالنُّقُوْشِ الْمُسْتَحْسَنَةِ، لَايَكُوْنُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّفَاتِ عَلَا اَنَّ اَضْدَادَهَا نَقَائِصُ يَّجِبُ تَنْزِيْهُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَنْهَا.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) باری تعالیٰ کی مذکورہ صفات کو عقل ونقل کے ذریعہ مدلل کریں (ج) اور مندرجہ ذیل عبارت: "وایضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لایتوقف ثبوت الشرع علیها" کا مطلب تحریر کریں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

الجواب

(الف) ترجمہ: اور صانع عالم حیات، قدرت، علم، سمع، بصر مشیت اور ارادہ والا ہے،

اس لیے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس انوکھے طریقہ اور پختہ نظام پر ان چیزوں کے ساتھ جن پر عالم مشتمل ہے یعنی پختہ کاموں اور پسندیدہ نقش ونگار کے ساتھ پیدا کرنے والا ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ کی پاکی واجب ہے''۔

(ب) باری تعالیٰ کی مذکورہ صفات کا عقل ونقل کے ذریعہ ثبوت: واضح رہے اس عبارت میں صاحبِ کتاب نے اللہ رب العزت کی سات صفاتِ عالیہ کو بیان کیا ہے، صاحبِ کتاب فرماتے ہیں کہ صانع عالم یعنی اللہ رب العزت حیات والے، قدرت والے، علم والے، سمع والے، بصر والے، مشیت اور ارادہ والے ہیں، یعنی ان کے اندر صفتِ حی، صفتِ قدرت، صفتِ سمع وبصر، صفتِ مشیت وارادہ سب موجود ہیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ رب العزت کے اندر ان تمام صفات کے موجود ہونے پر کیا کوئی دلیل بھی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جی ہاں اللہ رب العزت کے اندر ان صفاتِ عالیہ کے موجود ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل موجود ہیں؛ چنانچہ عقلی دلیل تو یہ ہے کہ عقل بداہۃً اس بات پر یقین رکھتی ہے کہ صانع عالم اللہ رب العزت نے جس انوکھے طریقہ اور مضبوط نظام کے ساتھ اس عالم کو پیدا کیا ہے اور یہ عالم اپنے موجود ہونے میں ہر طرح سے کامل ومکمل ہے، پس اس کا پیدا کرنے والا بھی ہر طرح سے کامل ومکمل ہوگا اور جس طرح عالم کی اشیاء میں مذکورہ صفات کسی نہ کسی درجہ میں موجود ہوتی ہیں تو اس کے اندر بھی یہ تمام صفات بدرجہ اتم موجود ہیں۔

اور اللہ رب العزت کے اندر ان صفات کے موجود ہونے کی نقلی دلیل قرآن کریم کی متعدد آیات ہیں جن میں اللہ رب العزت کے لیے ان صفات کو ثابت کیا گیا ہے مثلاً ''اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ، اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ، اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ، اِنَّهٗ سَمِیْعٌ بَصِیْرٌ، فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ'' یہ تمام وہ آیات ہیں جن میں اللہ رب العزت کی ان صفاتِ عالیہ کو بیان کیا گیا ہے۔

پس خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ رب العزت کے اندر مذکورہ صفاتِ عالیہ موجود ہیں اوران کے وجود پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل موجود ہیں۔

(ج) "وایضا قدورد الشرع بها" کا مطلب: اس عبارت میں صاحبِ کتاب نے ایک اعتراض اوراس کے جواب کو بیان کیا ہے۔

یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے باری تعالیٰ کے لیے مذکورہ صفات پر نقلی دلیل قرآن کریم کوقرار دیا ہے؛ لیکن قرآن کا دلیل ہونا اس وقت ثابت ہوگا جب کہ یہ ثابت ہوجائے کہ باری تعالیٰ متکلم ہیں، پس گویا قرآن کا دلیل ہونا باری تعالیٰ کی صفتِ تکلم کے اثبات پر موقوف ہے اورآپ صفاتِ باری کوقرآن سے ثابت کررہے ہیں تو صفات کا اثبات قرآن پراورقرآن کا دلیل ہونا صفتِ تکلم کے اثبات پر موقوف ہے اوریہ "توقف الشیٔ علیٰ نفسه" ہے اوراسی کو دَور کہتے ہیں، اوردَور باطل ہے، لہٰذا باری تعالیٰ کے لیے مذکورہ صفات کا ثبوت قرآن سے کرنا یہ بھی باطل ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جناب! بات آپ کی صحیح ہے؛ لیکن آپ یہ بھی سمجھئے کہ باری تعالیٰ کی صفات دوطرح کی ہیں:

(۱) ایک وہ صفات ہیں جن پر شریعت اورقرآن کا ثبوت موقوف نہیں ہے۔

(۲) دوسری وہ صفات ہیں جن پر شریعت اورقرآن کا ثبوت موقوف ہے۔

اوردَور صرف دوسری قسم کی صفات کوقرآن سے ثابت کرنے میں لازم آتا ہے، پہلی قسم کی صفات کوثابت کرنے میں لازم نہیں آتا ہے اورہم پہلی ہی قسم کی صفات کو قرآن سے ثابت کرتے ہیں، لہٰذا آپ کا مذکورہ اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال:۲۱، شرح عقائد: ص/۴۶ (داخلہ ۱۴۳۲ھ)

(الف) عبارت بااعراب: فَـاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ اِطْلَاقُ الْمَوْجُوْدِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيْمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ قُلْنَا بِالْاِجْمَاعِ

وَهُوَ مِنْ اَدِلَّةِ الشَّرْعِ، وَقَدْ يُقَالُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى وَالْوَاجِبُ وَالْقَدِيْمُ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ وَالْمَوْجُوْدُ لَازِمٌ لِلْوَاجِبِ، وَاِذَا الشَّرْعُ بِاِطْلَاقِ اِسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ اِذْنٌ بِاِطْلَاقِ مَايُرَادِفُهٗ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ اَوْ مِنْ لُغَةٍ اُخْرٰى وَمَايُلَازِمُ مَعْنَاهُ.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) اور عبارت میں مذکور اعتراض وجواب کی بوضاحت تشریح تحریر کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ (باری تعالیٰ پر) موجود، واجب، قدیم اور ان جیسے دیگر ایسے الفاظ کا اطلاق کرنا جن کے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی ہے کیسے صحیح ہے، تو ہم جواب دیں گے یہ اجماع کی وجہ سے صحیح ہے اور اجماع ادلۂ شرع میں سے ہے، اور کبھی کہا جاتا ہے کہ بلاشبہ لفظ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور واجب کے لیے موجود ہونا لازم ہے اور جب شریعت کسی زبان کے ایک نام کا اطلاق کرتی ہے تو اسی زبان یا کسی اور زبان کے ایسے لفظ کے اطلاق کی جو اس کے مترادف یا اس کے ہم معنیٰ ہوتے ہیں اجازت دیتی ہے۔

(ب) عبارت میں مذکور اعتراض و جواب کی وضاحت: اس عبارت میں صاحبِ کتاب نے ذاتِ باری تعالیٰ پر لفظ موجود، واجب اور قدیم کے اطلاق کرنے پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کے جواب کو بیان کیا ہے۔

اعتراض: یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ذاتِ باری پر ایسے ناموں کا اطلاق کرنا جو شریعت میں وارد نہیں ہوئے ہیں ممنوع ہے اور موجود، واجب اور قدیم ایسے ہی نام ہیں شریعت نے ان ناموں کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر نہیں کیا ہے، تو پھر آپ نے ان کا اطلاق کس طرح ذاتِ باری تعالیٰ پر کیا ہے۔

جواب: اس اعتراض کے صاحبِ کتاب نے دو جواب دیے ہیں۔ پہلا جواب

یہ دیا ہے کہ جناب! ہم نے ان ناموں کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر اجماع کی وجہ سے کیا ہے اور اجماع بھی ادلہ شرع میں سے ایک دلیل ہے۔

اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق ہم نے ذاتِ باری تعالیٰ پر ایک قاعدہ کے تحت کیا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ شریعت جب کسی زبان کے ایک نام کا اطلاق ذاتِ باری پر کرنے کو جائز قرار دیتی ہے، تو پھر اس نام کے مترادف دوسرے الفاظ کے اطلاق کو بھی خواہ وہ اسی زبان کے ہوں یا کسی دوسری زبان کے ہوں جائز قرار دیتی ہے جیسا کہ اس کی مثال لفظ اللہ اور لفظ خدا ہے اللہ عربی کا لفظ ہے اور خدا فارسی کا لفظ ہے اور دونوں ایک دوسرے کے مترادف ہیں، پس جس طرح ان دونوں کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر کرنا صحیح ہے، اسی طرح لفظ موجود، واجب اور قدیم کا اطلاق کرنا بھی صحیح ہے۔

سوال: ۲۲، شرح عقائد: ص/۴۸ (داخلہ ۱۴۳۷ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَاَمَّا الدَّلِیْلُ عَلٰی عَدَمِ التَّحَیُّزِ فَهُوَ اَنَّهٗ لَوْ تَحَیَّزَ فَاِمَّا فِی الْاَزَلِ فَیَلْزَمُ قِدَمُ الْحَیِّزِ اَوْلَا فَیَکُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَاَیْضًا، اِمَّا اَنْ یُسَاوِیَ الْحَیِّزَ اَوْیَنْقُصَ عَنْهُ فَیَکُوْنُ مُتَنَاهِیًا اَوْیَزِیْدَ عَلَیْهِ فَیَکُوْنُ مُتَجَزِّیًا۔

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) حیز کی تعریف کرنے کے بعد باری تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے کی مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت کریں (ج) اور بتائیں کہ زیرِ بحث مسئلہ میں معتزلہ کا کیا مسلک ہے؟

الجواب

(الف) ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں (متحیز) ہوگا تو اس صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا، یا (ازل میں متحیز) نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا، نیز یا تو وہ حیز کے برابر ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا یا حیز سے بڑا ہوگا تو متجزی ہوگا۔

حیز کی تعریف: واضح رہے کہ حیز اس موہوم خلاء کو کہتے ہیں جس کو کوئی چیز خواہ بُعد اور امتداد والی ہو جیسے کہ جسم یا بُعد اور امتداد والی نہ ہو جیسے کہ جوہر وغیرہ آکر بھر دیتے ہیں۔

باری تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے کی مذکورہ دونوں دلیلوں کی وضاحت:

اس عبارت میں صاحبِ کتاب نے باری تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے کی دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

پہلی دلیل: یہ پیش کی ہے کہ اگر ہم باری تعالیٰ کو متحیز مانیں تو یا تو ازل میں ماننا پڑے گا یا بعد از ازل ماننا پڑے گا، اب اگر ہم ازل میں باری تعالیٰ کو متحیز مانتے ہیں تو اس صورت میں غیر اللہ یعنی حیز کو بھی ازلی اور قدیم ماننا پڑے گا اور یہ باطل ہے اس لیے کہ اللہ رب العزت کے علاوہ تمام اشیاء حادث ہیں، اور اگر باری تعالیٰ کو بُعد از ازل متحیز مانیں تو پھر اس کو محل حوادث ماننا پڑے گا اور یہ بھی باطل ہے، اور جب یہ دونوں باطل ہیں تو اللہ تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہے۔

دوسری دلیل: صاحبِ کتاب نے یہ پیش کی ہے کہ اگر ہم اللہ رب العزت کو متحیز مانتے ہیں تو اس کے لیے حیز کی تین صورتیں ہوں گی:

(۱) یا تو اللہ کی ذات اور حیز دونوں برابر ہوں گے۔

(۲) یا اللہ کی ذات حیز سے بڑی ہوگی۔

(۳) یا اللہ کی ذات حیز سے کم ہوگی۔

اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں، پہلی صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر ذات باری اور حیز کو برابر مانیں تو حیز متناہی ہے، پس ذاتِ باری کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جو چیز متناہی کے برابر ہوتی ہے وہ بھی متناہی ہو جاتی ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ متناہی ہونے سے پاک ہیں، اور دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر ذاتِ باری کو حیز

سے بڑا مانیں تو اس کا متجزی ہونا لازم آئے گا، بایں وجہ کہ جب ذاتِ باری حیز سے بڑی ہوگی تو اس کا کچھ حصہ حیز میں ہوگا اور کچھ حیز سے باہر ہوگا اور ذاتِ باری تجزی سے پاک ہے، اور تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر ذاتِ باری کو حیز سے کم مانیں تو ذاتِ باری کا حیز میں محدود ہونا لازم آئے گا اور ذاتِ باری کسی شئ میں محدود ہونے سے پاک ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے حیز کی جتنی صورتیں ہیں سب باطل ہیں اور باری تعالیٰ متحیز ہونے سے پاک اور بے نیاز ہیں۔

(ج) زیرِ بحث مسئلہ میں معتزلہ کا مسلک: متکلمین کے نزدیک حیز اور مکان دونوں میں مغایرت کی نسبت ہے۔ برخلاف معتزلہ اور فلاسفہ کے، ان کے یہاں ایک اصطلاح کے اعتبار سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، دوسری تساوی وترادف کی نسبت ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال: ۲۳، شرح عقائد: ص/۴۸ (داخلہ ۱۴۲۵ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَاَمَّا الدَّلِيْلُ عَلٰى عَدَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ اَنَّهُ لَوْ تَحَيَّزَ فَاِمَّا فِي الْاَزَلِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْحَيِّزِ اَوْلَا فَيَكُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَاَيْضًا اِمَّا اَنْ يُسَاوِيَ الْحَيِّزَ اَوْيَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُوْنُ مُتَنَاهِيًا اَوْيَزِيْدَ عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ مُتَجَزِّيًا وَاِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِيْ جِهَةٍ لَاعُلُوٍّ وَلَا سِفْلٍ وَلَا غَيْرِهِمَا.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ ومطلب تحریر کریں (ب) حیز کی تعریف کریں اور عدمِ تحیز کی مذکورہ دونوں دلیلوں کی مکمل وضاحت کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے متحیز نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا

تو ازل میں (متحیز) ہوگا تو اس صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا، یا (ازل میں متحیز) نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا، نیز یا تو وہ حیز کے برابر ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا، ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا یا حیز سے بڑا ہوگا تو متجزی ہوگا اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے، نہ تو فوق میں نہ تحت میں اور نہ ان دونوں کے علاوہ میں۔

مطلب: اِس عبارت میں صاحبِ کتاب نے باری تعالیٰ کے متحیّز نہ ہونے کی دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

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

دوسری دلیل: حیز میں نہ ہونے کی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ حیز میں ہوں تو تین حال سے خالی نہیں:

(۱) اللہ حیز کے برابر ہوں گے۔

(۲) حیز سے چھوٹے ہوں گے۔

(۳) حیز سے بڑے ہوں گے۔

اگر اللہ تعالیٰ حیز کے برابر ہوں تو حیز ہے متناہی؛ لہٰذا اس کے برابر میں جو چیز ہو وہ بھی متناہی ہوگی، اِسی طرح اگر حیز سے چھوٹے ہوں تو بھی متناہی ہونا لازم آئے گا؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ متناہی نہیں ہے اور اگر اللہ تعالیٰ حیز سے بڑے ہوں تو اللہ کا کچھ حصہ وہ ہے جو حیز میں ہے اور کچھ وہ ہے جو حیز سے باہر ہے، اِس صورت میں اللہ تعالیٰ متجزی

ہوجائیں گے؛ حالانکہ اللہ متجزی نہیں ہیں؛ لہٰذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ حیز میں نہیں ہے۔

(ب) حیز کی تعریف: حیز وہ خلاءِ موہوم ہے جس کو جسم بھردے اور اس میں جسم کے ابعادِ ثلاثہ آجائیں۔

عدمِ تحیز کی دونوں دلیلیں:

پہلی دلیل: اگر ہم باری تعالیٰ کو متحیز مانیں تو یا تو ازل میں ماننا پڑے گا یا بعد ازازل ماننا پڑے گا، اگر ازل میں ہو تو حیز بھی ازلی چیز قدیم ہوتی ہے؛ لہٰذا حیز بھی قدم ہوگا؛ حالانکہ حیز حادث ہے اور اگر اللہ ازل کے بعد حیز میں ہو تو چونکہ یہ چیز قائم ہے اللہ کے ساتھ، تو اللہ ہوجائیں گے محل حوادث اور محل حوادث بھی حادث ہوتا ہے؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں حادث نہیں ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حیز میں نہیں ہیں۔

دوسری دلیل: حیز میں نہ ہونے کی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ حیز میں ہوں تو تین حال سے خالی نہیں:

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(۱) اللہ حیز کے برابر ہوں گے۔

(۲) حیز سے چھوٹے ہوں گے۔

(۳) حیز سے بڑے ہوں گے۔

اگر اللہ تعالیٰ حیز کے برابر ہوں تو حیز ہے متناہی؛ لہٰذا اس کے برابر میں جو چیز ہو وہ بھی متناہی ہوگی، اسی طرح اگر حیز سے چھوٹے ہوں تو بھی متناہی ہونا لازم آئے گا؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ متناہی نہیں ہے اور اگر اللہ تعالیٰ حیز سے بڑے ہوں تو اللہ کا کچھ حصہ وہ ہے جو حیز میں ہے اور کچھ وہ ہے جو حیز سے باہر ہے، اِس صورت میں اللہ تعالیٰ متجزی ہوجائیں گے؛ حالانکہ اللہ متجزی نہیں ہیں؛ لہٰذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ حیز میں نہیں ہے۔

سوال:۲۴،شرح عقائد:ص/۴۹ (سالانہ ۱۴۳۲ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَالصُّوْرَةِ وَالْجَوَارِحِ وَبِاَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدَيْنِ فُرِضَا لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا مُتَّصِلًا بِالْآخَرِ مُمَاسًّا لَهُ اَوْمُنْفَصِلًا عَنْهُ مُبَايِنًا فِي الْجِهَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى لَيْسَ حَالًا وَلَامَحَلًّا لِلْعَالَمِ فِيْ جِهَةٍ فَيَتَحَيَّزُ، فَيَكُوْنُ جِسْمًا اَوْجُزْءَ جِسْمٍ مُصَوَّرًا مُتَنَاهِيًا.

(الف) عبارت با اعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) فریقِ مخالف کی دونوں دلیلوں کی وضاحت کریں (ج) دلیلِ عقلی کا جواب تحریر کریں اور بتائیں کہ فریقِ مخالف سے کون مراد ہے؟

الجواب

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

(ب) فریقِ مخالف کی دونوں دلیلوں کی وضاحت: اس عبارت میں صاحبِ کتاب نے ان لوگوں کے دلائل کو بیان کیا ہے جو اللہ رب العزت کے لیے جسم، صورت اور جہت وغیرہ کو ثابت کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم، جہت اور صورت وغیرہ کو ثابت کرنے

والوں نے اپنے مسلک پر دو قسم کے دلائل سے استدلال کیا ہے، ان حضرات کی پہلی دلیل نقلی ہے اور یہ وہ نصوصِ ظاہر ہیں، جن میں اللہ تعالیٰ کے لیے جسم، جہت اور صورت وغیرہ کو بیان کیا گیا ہے جیسے کہ قرآن کریم کی بہت سی آیات مثلاً "وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ. وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ. اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ" وغیرہ ہیں، ان آیات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم، جہت وغیرہ ہیں۔

ان حضرات کی دوسری دلیل عقلی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر دو موجود کو فرض کر لیا جائے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کا ایک ہی جہت میں دوسرے سے متصل یا منفصل ہونا ضروری ہے، پس اگر ہم اللہ رب العزت اور کائنات دونوں کے وجود کو تسلیم کریں تو مذکورہ قاعدہ کے اعتبار سے یہ دونوں بھی ایک دوسرے سے متصل یا منفصل ہوں گے اور متصل ہو نہیں سکتے، اس لیے اس صورت میں ان میں سے ایک کا حال اور دوسرے کا محل ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ حال اور محل ہونے سے پاک ہیں، لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ اور عرش الگ الگ ہیں اور جب الگ ہیں تو ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک جہت ہوگی پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بھی جہت ہے اور جہت مکان کے طرف اور کنارہ کو کہتے ہیں اور مکان کے طرف و کنارہ کے لیے حیز کا ہونا ضروری ہے اور ہر حیز کے لیے ایک متحیز ہوتا ہے جو جسم یا جسم کا جزء ہوتا ہے، پس بایں صورت اللہ تعالیٰ کے لیے جسم ہونا بھی ثابت ہے اور ہر جسم کے لیے شکل وصورت ہوتی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کے لیے شکل وصورت بھی ہے۔ (شمس الفوائد: ۱۴۲)

(ج) فریقِ مخالف کی مذکورہ عقلی دلیل کا جواب: فریقِ مخالف کی مذکورہ عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جناب! آپ نے اپنی اس دلیل میں اللہ تعالیٰ کو دنیا کے موجودات پر قیاس کیا ہے یہ قیاس مع الفارق ہے، بایں وجہ کہ اللہ تعالیٰ غیر مادّی ہیں اور دنیا کی چیزیں مادّی ہیں، پس غیر مادّی کو مادّی پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، جو صحیح نہیں ہے، لہٰذا آپ کی یہ عقلی دلیل بھی صحیح نہیں ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال:۲۵،شرح عقائد:ص۵۱/ (داخلہ۱۴۳۳ھ)

(الف)عبارت بااعراب: فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَعَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ أَنَّهُ لَايَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَلَايَقْدِرُ عَلٰى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ، وَالدَّهْرِيَّةُ أَنَّهُ لَايَعْلَمُ ذَاتَهُ، وَالنَّظَامُ أَنَّهُ لَايَقْدِرُ عَلٰى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحِ وَالْبَلْخِيُّ أَنَّهُ لَايَقْدِرُ عَلٰى مِثْلِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُ لَايَقْدِرُ عَلٰى نَفْسِ مَقْدُوْرِ الْبَعْدِ.

(الف)اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب)اور صفتِ علم وقدرت کی تعریف کر کے پوری عبارت کی مکمل تشریح کریں۔

الجواب

(الف)ترجمہ: پس وہ ہر چیز کا جاننے والا اور ہر چیز پر قدرت والا ہے، ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا ہے اور ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتا، اور جیسا کہ دہریہ گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام گمان کرتا ہے کہ وہ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا اور جیسا کہ بلخی گمان کرتا ہے کہ وہ بندہ کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ وہ بعینہٖ اس چیز پر قادر نہیں ہے جو بندہ کا مقدور ہے۔

(ب)صفتِ علم وقدرت کی تعریف:

علم کی تعریف: (۱) صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به.

(۲) صفة يوجب تميزا لايحتمل النقيض.

عبارت کی مکمل تشریح: رب العزت کی صفاتِ سلبیہ میں سے آخری صفت کو ثابت کیا ہے، اللہ رب العزت کی صفاتِ سلبیہ میں آخری صفت یہ ہے کہ باری

تعالیٰ کے علم اور قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں ہے بلکہ تمام چیزیں اللہ رب العزت کے علم اور قدت کے اندر ہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر تمام چیزوں کو اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کے اندر داخل نہ مانا جائے تو باہر ماننا پڑے گا اور باہر ماننے سے اللہ رب العزت کا جاہل اور عاجز ہونا لازم آجائے گا اور اللہ رب العزت جہل اور عجز سے پاک ہیں، نیز یہ بات تمام نصوصِ قطعیہ سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور قدرت تمام چیزوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے؛ چنانچہ خود باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ، وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ“ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

”لا کما یزعم“......: واضح رہے کہ صاحبِ کتاب نے ”لا کما یزعم“ سے ان پانچ لوگوں کے مذاہب کو بیان کیا ہے جو زیرِ بحث مسئلہ میں اہلِ سنت والجماعت کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں، ان لوگوں میں سب سے پہلے فلاسفہ ہیں، فلاسفہ کا عقیدہ یہ ہے کہ عالم کی تمام اشیاء میں سے اللہ تعالیٰ کو کلیات کا تو علم ہے؛ لیکن جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے، اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اللہ رب العزت کو جزئیات مادیہ کا علم ہوگا تو اللہ رب العزت کا مادی ہونا لازم آجائے گا، بایں طور کہ علم کسی شیٔ کی صورت کے ذہن میں آنے کو کہتے ہیں؛ لہٰذا حصولِ علم کے لیے شیٔ کی صورت کا ذہن میں آنا ضروری ہے اور مادیات کی جو صورت ذہن میں آئے گی وہ مادہ کے ساتھ آئے گی اور اسی کے ساتھ ساتھ یہ ذہن میں منقش بھی ہوگی اور مادیات کی صورتوں کا ذہن میں منقش ہونے کے لیے مدرک کا مادی ہونا ضروری ہے پس بایں تفصیل اللہ رب العزت کا مادی ہونا لازم آئے گا اور اللہ رب العزت مادہ سے منزہ ہیں اس لیے ہم اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔

فلاسفہ کے اس باطل عقیدہ کا جواب یہ ہے کہ جناب! حصولِ علم شیٔ کی صورت کے ذہن میں آنے کا نام نہیں ہے جیسا کہ آپ نے خیال کیا ہے؛ بلکہ یہ اس نسبت کا

نام ہے جو عالم اور معلوم کے مابین ہوتی ہے اور یہ نسبت مادی اور غیر مادی سب چیزوں کو شامل ہوتی ہے پس آپ کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ اگر جزئیات کا علم رکھیں گے تو ان کا مادی ہونا لازم آئے گا غلط ہے اللہ تعالیٰ کو عالم کی تمام کلیات و جزئیات کا علم ہے۔

واضح رہے فلاسفہ مذکورہ بالا عقیدہ کے ساتھ ساتھ یہ بھی عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد چیز پر قادر نہیں ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ہر حیثیت سے واحد ہیں، لہٰذا قدرت کے اعتبار سے بھی واحد ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جناب! آپ کا یہ عقیدہ رکھنا کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد چیز پر قادر نہیں ہیں نص قرآنی کے خلاف ہیں، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے "وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" فرما کر ثابت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کی تمام اشیاء پر قادر ہیں۔

زیر بحث مسئلہ میں اہلِ سنت والجماعت کے خلاف عقیدہ رکھنے والے لوگوں میں دوسرے لوگ دہریہ ہیں، ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو وہی ذات عالم اور وہی معلوم ہوگی اور اس طرح ایک ہی ذات کا عالم و معلوم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جناب! آپ کا یہ عقیدہ سرے ہی سے باطل ہے بایں طور کہ ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ کو اپنی ذات کا علم ہے یا نہیں اور ظاہر ہے کہ آپ کو اپنی ذات کا علم ہے، پس اگر آپ کہتے ہیں کہ علم نہیں ہے تو یہ بداہۃً غلط ہے اور اگر کہتے ہیں کہ علم ہے تو جس طرح آپ کو اپنی ذات کا علم ہے اسی طرح ذات باری کو بھی اپنی ذات کا علم حاصل ہے۔

اہلِ سنت والجماعت کے خلاف عقیدہ رکھنے والوں میں تیسرے نظام معتزلی ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ افعالِ قبیحہ کا خالق نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعالِ قبیحہ کے خالق ہوں گے تو ان کا بُرائی سے متصف ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ بُرائی کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جناب! اللہ تعالیٰ جس طرح افعالِ حسنہ کے خالق ہیں اسی طرح افعالِ قبیحہ کے بھی خالق ہیں، اور رہا آپ کا یہ کہنا کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کا بُرائی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا تو بُرائی سے متصف اس کا خالق نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا کرنے والا ہوتا ہے۔

اہل سنت والجماعت کے خلاف عقیدہ رکھنے والوں میں چوتھے بلخی ہیں، ان کنیت ابوالقاسم ہے اور یہ کعبی کے نام سے مشہور ہیں، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مثل کام کرنے پر قادر نہیں ہیں یعنی جس طرح کے کام بندے کر سکتے ہیں اللہ تعالیٰ نہیں کر سکتے۔

ان کے اس عقیدہ کا جواب یہ ہے کہ جناب! اللہ تعالیٰ بندوں کے مثل کام کرنے پر قادر ہیں؛ اس لیے کہ وہ ہر ایک چیز پر قدرت رکھتے ہیں یہ بات الگ ہے کہ وہ کوئی ایسا کام نہیں کرتے جو ان کی شایانِ شان نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ جو بھی کام کرتے ہیں وہ ان کی شایانِ شان ضرور ہوتا ہے۔

اہلِ سنت والجماعت کے خلاف پانچواں عقیدہ عام معتزلہ کا ہے، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال اختیاریہ کے خالق نہیں ہیں؛ بلکہ ان کے خالق خود بندے ہیں؛ کیونکہ یہ افعال بندے خود کرتے ہیں، یہ حضرات اپنے اس عقیدہ کی یہ دلیل پیش کرتے ہیں اگر بندوں کے افعالِ اختیاریہ کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانیں تو ان افعال کے دو خالق ہو جائیں گے ایک اللہ تعالیٰ دوسرے خود بندے اور ایک مخلوق کے دو خالق نہیں ہو سکتے؛ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعالِ اختیاریہ کے خالق نہیں ہیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

ان کے اس عقیدہ کا جواب یہ ہے جناب! اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کے (خواہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری) خالق ہیں، اور رہا آپ کا یہ کہنا کہ بندے اپنے افعالِ اختیاریہ کے خود خالق ہوتے ہیں اس لیے وہ ان کو خود کرتے ہیں تو اس کا جواب

یہ ہے کہ بندے اپنے افعالِ اختیاریہ کو خود نہیں کرتے بلکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت وارادہ کے تحت کرتے ہیں، پس وہ اپنے افعال کے خود خالق نہیں ہیں بلکہ اللہ رب العزت ان کا خالق ہے۔

سوال: ۲۶، شرح عقائد: ص/۵۱ (سالانہ ۱۴۲۷ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَلَايَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ شَیْءٌ لَا کَمَا یَزْعَمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهٗ لَایَعْلَمُ الْجُزْئِیَّاتِ وَلَایَقْدِرُ عَلٰی اَکْثَرَ مِنْ وَّاحِدٍ وَالدَّهْرِیَّةُ اَنَّهٗ لَایَعْلَمُ ذَاتَهٗ وَالنَّظَّامُ اَنَّهٗ لَایَقْدِرُ عَلٰی خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحِ وَالْبَلْخِیُّ اَنَّهٗ لَایَقْدِرُ عَلٰی مِثْلِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهٗ لَایَقْدِرُ عَلٰی نَفْسِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) مطلب تحریر کرتے ہوئے حق تعالیٰ کی اس صفتِ سلبیہ کو مدلل طور سے ثابت کریں (ج) "لاکمایزعم" سے جن پانچ مذاہب کو بیان کیا گیا ہے ان کی وضاحت تحریر کرتے ہوئے ان کی تردید کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور کوئی بھی چیز اس کے علم اور قدرت سے باہر نہیں ہے اور ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو نہیں جانتا ہے اور ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتا ہے اور ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ دہریہ گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا ہے اور ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ نظام گمان کرتا ہے کہ وہ جہل اور قبح پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور ایسا بھی نہیں ہے جیسا کہ بلخی گمان کرتا ہے کہ وہ بندوں کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ عام معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ وہ بعینہ اس چیز پر قادر نہیں ہے جو بندوں کا مقدور ہے۔

(ب) عبارت کا مطلب: واضح رہے کہ اس عبارت میں صاحبِ کتاب نے اللہ رب العزت کی صفاتِ سلبیہ میں سے آخری صفت کو ثابت کیا ہے، اللہ رب العزت کی صفاتِ سلبیہ میں آخری صفت یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے علم اور قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں ہے؛ بلکہ تمام چیزیں اللہ رب العزت کے علم اور قدت کے اندر ہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر تمام چیزوں کو اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کے اندر داخل نہ مانا جائے تو باہر ماننا پڑے گا اور باہر ماننے سے اللہ رب العزت کا جاہل اور عاجز ہونا لازم آجائے گا اور اللہ رب العزت جہل اور عجز سے پاک ہیں؛ نیز یہ بات تمام نصوصِ قطعیہ سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور قدرت تمام چیزوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے؛ چنانچہ خود باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٍ، وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

(ج) "لا کمایزعم" سے جن پانچ مذاہب کو بیان کیا گیا ہے ان کی وضاحت:

واضح رہے کہ صاحبِ کتاب نے "لا کمایزعم" سے ان پانچ لوگوں کے مذاہب کو بیان کیا ہے جو زیرِ بحث مسئلہ میں اہلِ سنت والجماعت کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں، ان لوگوں میں سب سے پہلے فلاسفہ ہیں، فلاسفہ کا عقیدہ یہ ہے کہ عالم کی تمام اشیاء میں سے اللہ تعالیٰ کو کلیات کا تو علم ہے لیکن جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے، اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اللہ رب العزت کو جزئیات مادیہ کا علم ہوگا تو اللہ رب العزت کا مادی ہونا لازم آجائے گا، بایں طور کہ علم کسی شئ کی صورت کے ذہن میں آنے کو کہتے ہیں، لہٰذا حصولِ علم کے لیے شئ کی صورت کا ذہن میں آنا ضروری ہے اور مادیات کی جو صورت ذہن میں آئے گی وہ مادہ کے ساتھ آئے گی اور اسی کے ساتھ ساتھ یہ ذہن میں منقش بھی ہوگی اور مادیات کی صورتوں کا ذہن میں منقش ہونے کے لیے مدرک کا مادی ہونا ضروری ہے پس بایں تفصیل اللہ رب العزت کا مادی ہونا لازم آئے گا اور اللہ رب العزت مادہ سے منزہ ہیں اس لیے ہم اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

فلاسفہ کے اس باطل عقیدہ کا جواب یہ ہے کہ جناب! حصولِ علم شئی کی صورت کے ذہن میں آنے کا نام نہیں ہے جیسا کہ آپ نے خیال کیا ہے بلکہ یہ اس نسبت کا نام ہے جو عالم اور معلوم کے مابین ہوتی ہے اور یہ نسبت مادی اور غیر مادی سب چیزوں کو شامل ہوتی ہے، پس آپ کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ اگر جزئیات کا علم رکھیں گے تو ان کا مادی ہونا لازم آئے گا غلط ہے، اللہ تعالیٰ کو عالم کی تمام کلیات و جزئیات کا علم ہے۔

واضح رہے فلاسفہ مذکورہ بالا عقیدہ کے ساتھ ساتھ یہ بھی عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد چیز پر قادر نہیں ہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ہر حیثیت سے واحد ہیں؛ لہٰذا قدرت کے اعتبار سے بھی واحد ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جناب! آپ کا یہ عقیدہ رکھنا کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد چیز پر قادر نہیں ہیں نص قرآنی کے خلاف ہیں، قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے "وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" فرما کر ثابت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کی تمام اشیاء پر قادر ہیں۔

زیر بحث مسئلہ میں اہلِ سنت والجماعت کے خلاف عقیدہ رکھنے والے لوگوں میں دوسرے لوگ دہریہ ہیں، ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو وہی ذات عالم اور وہی معلوم ہوگی اور اس طرح ایک ہی ذات کا عالم و معلوم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جناب! آپ کا یہ عقیدہ سرے ہی سے باطل ہے بایں طور کہ ہم سوال کرتے ہیں کہ آپ کو اپنی ذات کا علم ہے یا نہیں اور ظاہر ہے کہ آپ کو اپنی ذات کا علم ہے، پس اگر آپ کہتے ہیں کہ علم نہیں ہے تو یہ بداہۃً غلط ہے اور اگر کہتے ہیں کہ علم ہے تو جس طرح آپ کو اپنی ذات کا علم ہے اسی طرح ذات باری کو بھی اپنی ذات کا علم حاصل ہے۔

اہلِ سنت والجماعت کے خلاف عقیدہ رکھنے والوں میں تیسرے نظام معتزلی ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ افعالِ قبیحہ کا خالق نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ

اگر اللہ تعالیٰ افعالِ قبیحہ کے خالق ہوں گے تو ان کا بُرائی سے متصف ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ بُرائی کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جناب! اللہ تعالیٰ جس طرح افعالِ حسنہ کے خالق ہیں اسی طرح افعالِ قبیحہ کے بھی خالق ہیں، اور رہا آپ کا یہ کہنا کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کا بُرائی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا تو بُرائی سے متصف اس کا خالق نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا کرنے والا ہوتا ہے۔

اہل سنت والجماعت کے خلاف عقیدہ رکھنے والوں میں چوتھے بلخی ہیں، ان کی کنیت ابوالقاسم ہے اور یہ کعبی کے نام سے مشہور ہیں، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مثل کام کرنے پر قادر نہیں ہیں یعنی جس طرح کے کام بندے کر سکتے ہیں اللہ تعالیٰ نہیں کر سکتے۔

ان کے اس عقیدہ کا جواب یہ ہے کہ جناب! اللہ تعالیٰ بندوں کے مثل کام کرنے پر قادر ہیں اس لیے کہ وہ ہر ایک چیز پر قدرت رکھتے ہیں یہ بات الگ ہے کہ وہ کوئی ایسا کام نہیں کرتے جو ان کی شایانِ شان نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ وہ جو بھی کام کرتے ہیں وہ ان کی شایانِ شان ضرور ہوتا ہے۔

اہلِ سنت والجماعت کے خلاف پانچواں عقیدہ عام معتزلہ کا ہے، ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال اختیاریہ کے خالق نہیں ہیں بلکہ ان کے خالق خود بندے ہیں، کیونکہ یہ افعال بندے خود کرتے ہیں، یہ حضرات اپنے اس عقیدہ کی یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر بندوں کے افعالِ اختیاریہ کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانیں تو ان افعال کے دو خالق ہو جائیں گے، ایک اللہ تعالیٰ دوسرے خود بندے اور ایک مخلوق کے دو خالق نہیں ہو سکتے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال اختیاریہ کے خالق نہیں ہیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

ان کے اس عقیدہ کا جواب یہ ہے جناب! اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کے

(خواہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری) خالق ہیں، اور رہا آپ کا یہ کہنا کہ بندے اپنے افعالِ اختیاریہ کے خود خالق ہوتے ہیں اس لیے وہ ان کو خود کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ بندے اپنے افعالِ اختیاریہ کو خود نہیں کرتے بلکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت و ارادہ کے تحت کرتے ہیں، پس وہ اپنے افعال کے خود خالق نہیں ہیں بلکہ اللہ رب العزت ان کا خالق ہے۔

سوال: ۲۷، شرح عقائد: ص/۵۲ (داخلہ ۱۴۲۷ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَلَهُ صِفَاتٌ لَمَّا ثَبَتَ مِنْ اَنَّهُ تَعَالٰى عَالِمٌ قَادِرٌ حَيٌّ اِلٰى غَيْرِ ذَالِكَ، وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ كُلًّا مِّنْ ذَالِكَ يَدُلُّ عَلٰى مَعْنًى زَائِدٌ عَلٰى مَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ، وَلَيْسَ الْكُلُّ اَلْفَاظًا مُتَرَادِفَةً، وَاِنْ صَدَقَ الْمُشْتَقُّ عَلَى الشَّيْءِ يَقْتَضِيْ ثُبُوْتَ مَاخَذَ الْاِشْتِقَاقِ لَهُ، فَثَبَتَ لَهُ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيٰوةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّهُ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهُ وَقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ، فَاِنَّهُ مُحَالٌ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا اَسْوَدُ لَا سَوَادَ لَهُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کا مطلب لکھیں (ج) ''لا كما يزعم المعتزلة الخ'' سے معتزلہ کے مسلک کی تردید کی جارہی ہے، آپ اس کو اور اس کے محال ہونے کو واضح کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور خاص اس کے لیے 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 ماخذِ اشتقاق

کے ثبوت کا تقاضہ کرتا ہے؛ لہٰذا 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 وغیر ذلک؛ 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۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب، ج) عبارت کا مطلب اور معتزلہ کے مسلک کی تردید: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اہلِ حق کے نزدیک باری تعالیٰ کی مستقل صفتیں ہیں جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ معتزلہ اور فلاسفہ کے نزدیک واجب تعالیٰ کی ذات بحث کے علاوہ کوئی زائد صفت اس کے ساتھ قائم نہیں ہے؛ البتہ اسی ذات کا تعلق جو معلومات سے ہو تو اسے عالم اور مقدورات سے ہو تو قادر کہا جاتا ہے، پس ذات ایک ہی ہے اور مختلف اعتبار سے اس کو مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ لہٰذا اس طرح نہ ذات میں شرکت ہوگی اور نہ تعددِ قدماء لازم آئے گا جو خلافِ توحید ہے۔

اہلِ حق کہتے ہیں: کہ باری تعالیٰ کا عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر وغیرہ ہونا عقلاً ونقلاً ثابت ومسلم ہے اور ظاہر ہے کہ عرفاً ولغۃً یہ الفاظ مترادف نہیں اور واجب کے مفہوم سے ایک زائد معنیٰ پر سب الفاظ دلالت کرتے ہیں، اسی زائد معنیٰ کو صفت سے تعبیر کرتے ہیں؛ نیز یہ بھی قاعدہ ہے کہ مشتق کا اطلاق کسی پر جب ہوتا ہے، جبکہ ماخذِ اشتقاق اس کے لیے ثابت ہو تو باری تعالیٰ کو عالم وقادر کہنا جب صحیح ہوگا کہ علم وقدرت کی صفت اس کے لیے ثابت ہو، پس معتزلہ وفلاسفہ کا خدا پر عالم وقادر کا اطلاق کرنا صفتِ علم وقدرت نہ مان کر ایسا ہے کہ کوئی ایسی چیز کو اسود کہے جس میں سواد نہ ابیض کہے، جس میں بیاض نہ ہو جیسے یہ اطلاق غلط ہے، اسی طرح صفتِ علم وقدرت کا انکار کر کے عالم وقادر کہنا بھی غلط ہے وباطل ہے۔

علاوہ ازیں نصوصِ قطعیہ سے بھی صفتِ علم وقدرت وغیرہ ثابت ہیں، پھر عالم پر

نظر کرو کہ کس خاص نظام کے مطابق اسے باری تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، کیا صفتِ علم وقدرت وحیات کے بغیر ممکن ہے؟

سوال: ۲۸، شرح عقائد: ص/ ۵۳ (داخلہ ۱۴۳۰ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَلَهُ صِفَةٌ أَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهٖ وَهِيَ لَاهُوَ وَلَاغَيْرُهُ لَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِأَنَّ فِي إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ إِبْطَالَ التَّوْحِيدِ لِمَا أَنَّهَا مَوْجُودَاتٌ قَدِيمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَلْزَمُ قِدَمُ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَعَدُّدِ الْقُدَمَاءِ بَلْ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ عَلٰى مَاوَقَعَتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِيْ كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ وَالتَّصْرِيحِ بِهٖ فِيْ كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِيْنَ مِنْ أَنَّ وَاجِبَ الْوُجُودِ بِالذَّاتِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَصِفَاتُهُ وَقَدْ كَفَرَتِ النَّصَارٰى بِإِثْبَاتِ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْقُدَمَاءِ فَمَا بَالُ الثَّمَانِيَةِ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مطلب بیان کریں
(ج) قدیم اور واجب بالذات میں فرق بتائیں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور کچھ صفات ازلی خاص ہیں اس کے لیے (وہ صفات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اور وہ نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات ہیں، اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کے ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے؛ کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کے مغائر ہوں گی؛ لہٰذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعددِ قدماء؛ بلکہ تعددِ واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے متقدمین کے کلام میں اور اس کی صراحت ہے، متاخرین کے کلام میں کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ ہے 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 (قدماء ثابت کرنے والوں) کا کیا حال ہوگا؟

(ب) مطلب: اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی صفات ثابت ہیں جو زائد علی الذات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور قدیم وازلی ہیں، ذات واجب کا عین نہیں ہیں، اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی کوئی صفت ثابت نہیں ہے جو زائد علی الذات ہو اور ازلی اور قدیم ہو؛ بلکہ اس کی صفات ذاتِ باری کا عین ہیں اور ایسی صفات کی نفی پر معتزلہ استدلال اِس طرح کرتے ہیں کہ معتزلہ صفات کی نفی پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لیے ایسی صفات مانو گے جو ذاتِ باری کا عین نہ ہو؛ بلکہ اس کی ذات کے مغائر ہو اور قدیم ہو تو اس سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا؛ نیز یہ صفات متعدد ہیں؛ لہٰذا تعددِ قدماء بھی لازم آئے گا؛ بلکہ تعددِ وجباء بھی لازم آئے گا جیسا کہ متقدمین کے کلام میں اشارہ کیا گیا اور متاخرین کے کلام میں اس کی بھی تصریح موجود ہے۔

معتزلہ کے استدلال کا جواب: ماتن نے اپنے "وهي لاهو ولاغيره" سے معتزلہ کے استدلال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ منافی توحید غیر اللہ کا قدیم ہونا اور متعدد قدماء کا ہونا ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ماننے سے نہ غیر اللہ کا قدیم ہونا اور نہ تعددِ قدماء ہونا لازم آتا ہے؛ اس لیے کہ یہ اس وقت لازم آتا جبکہ یہ صفات غیر ذاتِ باری تعالیٰ ہوتیں؛ حالانکہ یہ صفات غیر ذاتِ باری نہیں اور جب یہ غیر ذاتِ باری نہیں ہیں، تو پھر صفات کے قدیم ماننے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا اور نہ تعددِ قدماء لازم آئے گا۔

اور "والنصارىٰ وإن لم يصرحوا الخ" یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ معتزلہ کو جو جواب دیا گیا اس میں یہ بات ہوئی کہ تعدد موقوف ہے تغائر پر اور نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں وہ تغائر نہیں مانتے تو نصاریٰ کی تکفیر صحیح نہیں؟

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں تغائر کیا ہے، اگرچہ انہوں نے تصریح نہیں کی ہے؛ لیکن ان کے کلام سے ان میں تغایر لازم آتا ہے؛ کیونکہ انہوں نے ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں کے درمیان مغایرت لازم آتی ہے اور 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 ہوگیا ہے اور انتقال کے لیے ایک منقول عنہ اور ایک منقول الیہ ہوتا ہے اور ان دونوں میں تغایر ہوتا ہے؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ اقنون علم غیر ذات ہے اور غیر اللہ کو قدیم ماننا منافی توحید ہے؛ اس لیے ان کی تکفیر کی گئی۔

(ج) قدیم اور واجب بالذات میں فرق:

القديم: هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده.

الواجب: ماقتضت ذاته وجوده في الخارج، والواجب الوجود يراد به أن وجوده سبحانه لذاته فيستحيل عليه العدم أزلًا وأبدًا.

سوال: ۲۹، شرح عقائد: ص/۶۰ (ششماہی ۱۴۲۹ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَهُوَ اَیْ اَللّٰهُ تَعَالٰی مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَّهٗ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ اِثْبَاتِ الْمُشْتَقِّ لِلشَّیْءِ مِنْ غَیْرِ قِیَامِ مَاخَذِ الْاِشْتِقَاقِ وَبِهٖ هٰذَا رَدٌّ عَلَی الْمُعْتَزِلَةِ حَیْثُ ذَهَبُوْا اِلٰی اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَیْرِهٖ لَیْسَ صِفَةً لَّهٗ اَزَلِیَّةٌ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ قِیَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰی لَیْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوْفِ وَالْاَصْوَاتِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا اَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوْطٌ حُدُوْثُ بَعْضِهَا بِانْقِضَاءِ الْبَعْضِ لِاَنَّ اِمْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحَرْفِ الثَّانِیْ بِدُوْنِ اِنْقِضَاءِ الْحَرْفِ الْاَوَّلِ بَدِیْهِیٌّ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) تمام مسائل اور دلائل کی تشریح کرتے ہوئے اختلاف کی نشان دہی کریں (ج) پہلے مسئلہ میں کس فرقے کی تردید ہے اور

لیس من جنس الحروف الخ سے کن لوگوں کی تردید مقصود ہے جولکھیں کتاب کی روشنی میں لکھیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

الجواب

(الف) ترجمہ: اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کی صفت ہے، شی کے اسم مشتق کے اثبات کے محال ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے ساتھ ماخذِ اشتقاق کے قائم ہوئے اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے، اس وجہ سے کہ وہ لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے اس کی صفت نہیں ہے۔ (وہ صفت) ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے، حروف اور اصواب کی جنس سے نہیں ہے اس لیے کہ یہ ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے؛ کیونکہ حرف اول کے ختم ہوئے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے۔

(ب) تمام مسائل اور دلائل کی تشریح اور اختلاف کی نشان دہی:

تو اللہ تعالیٰ کی ایک صفت کلام بھی ہے اس میں معتزلہ کی جانب سے اعتراض ہوتا ہے کہ کلام کو ازلی اور قدیم کہنا صحیح نہیں ہے تو یہاں سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایک ایسے کلام کے ساتھ جو اس کی صفت ہے ازلی ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے متلم ہونے پر اجماعِ امت ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی اس کو مانتے ہیں اور خود قرآن کا فیصلہ ہے: **وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا** اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو اہلِ سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ متکلم ہونا اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے اور یہ مشتق کا صیغہ ہے اور یہ کسی کے لیے اسی وقت ثات ہوگا جبکہ پہلے اس کے لیے ماخذ اشتقاق (یعنی کلام) کو ثابت کیا جائے، لہٰذا جب اللہ تعالیٰ کے لیے متکلم ہونا بالا جماع ثابت

ہو گیا، تو صفتِ کلام جو ماخذِ اشتقاق ہے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا، اور جب کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو وہ قدیم بھی ہوگی، اس لیے کہ اگر قدیم نہ مانو گے بلکہ حادث مانو گے تو اللہ تعالیٰ کا محلِ حوادث ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

نیز کلام جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے یہ اصواب اور حروف سے مرکب نہیں ہے؛ کیونکہ جو کلام حروف واصوات سے مرکب ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ایسے کلام کے تلفظ میں انقطاع ہوتا ہے، ایک ہی مرتبہ میں سب کا تلفظ نہیں ہوتا بلکہ پہلے حرفِ اوّل کا تلفظ ہوتا ہے، پھر جب یہ معدوم ہو جاتا ہے تو حرفِ ثانی کا ہوتا ہے الخ، مثلاً جب آپ قاتل کا تلفظ کریں گے تو پہلے ''قاف'' کا تلفظ ہوگا جب یہ معدوم ہو جائے گا تو پھر ''ت'' کا اور جب یہ معدوم ہو جائے گا تو پھر ''لام'' کا وجود ہوگا، اور یہ سب حروف حادث ہیں، لہٰذا جب خدا کا کلام قدیم ہے تو وہ حروف سے مل کر نہیں بنے گا۔

اختلاف کی نشان دہی: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس میں معتزلہ اور کرامیہ پر رَد ہے معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے لیکن کلام اس کی صفت نہیں ہے، بلکہ اس کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام کا موجود ہے اور اس کو پیدا کرتا ہے، لیکن معتزلہ کا یہ کہنا بالکل لغو اور مہمل بات ہے اس لیے کہ فاعل کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو نہ کہ اس پر جو فعل کا موجود ہو۔

اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اسی کے ساتھ قائم ہے، حنابلہ کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا کلام حروفِ واصوات سے مرکب ہے اور اس کے ساتھ ساتھ قدیم بھی ہے اس لیے کہ ان کے یہاں کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں قدیم ہیں اور کرامیہ کا کہنا یہ ہے کہ کلام حروف واصوات سے مرکب ہے اور یہ حادث ہے؛ چونکہ ان کے یہاں اللہ تعالیٰ کا ساتھ حوادث کا قیام محال نہیں ہے اس لیے اس کو حادث کہنے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

(ج) پہلے مسئلہ میں جس فرقے کی تردید ہے اور لیس من جنس الحروف الخ سے جن لوگوں کی تردید مقصود ہے:

پہلے مسئلہ میں معتزلہ کی تردید ہے، کیونکہ وہ کلام کو اللہ تعالیٰ کی صفت اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس کلام کی وجہ سے جو قائم ہے اس کے علاوہ کے ساتھ۔

ولیس من جنس الحروف: سے حنابلہ اور کرامیہ کی تردید کی ہے؛ کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو عرض کہا اور حروف و اصوات اس کی جنس ہیں اور اس سب کے باوجود وہ قدیم ہے۔

سوال: ۳۰، شرح عقائد: ص/۵۵

(ششماہی ۱۴۳۶ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَهُوَ اَیِ الْکَلَامُ صِفَةٌ مُنَافِیَةٌ لِلسُّکُوْتِ وَالْآفَةِ الَّتِیْ هِیَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْآلَاتِ اِمَّا بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ کَمَافِی الْخَرْسِ اَوْبِحَسْبِ ضُعْفِهَا وَعَدَمِ بُلُوْغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ کَمَافِی الطُّفُوْلِیَّةِ، فَاِنْ قِیْلَ هٰذَا اِنَّمَا یَصْدُقُ عَلَی الْکَلَامِ اللَّفْظِیْ دُوْنَ الْکَلَامِ النَّفْسِیِّ اِذِالسُّکُوْتُ، وَالْخَرْسُ اِنَّمَایُنَافِي التَّلَفُّظَ قُلْنَا اَلْمُرَادُ السُّکُوْتُ وَالْآفَةُ الْبَاطِنِیَّتَانِ، بِاَنْ لَّایُدَبِّرَ فِیْ نَفْسِهٖ اَلتَّکَلُّمَ اَوْلَایَقْدِرُ عَلٰی ذٰلِکَ، فَکَمَا اَنَّ الْکَلَامَ لَفْظِیٌّ وَنَفْسِیٌّ فَکَذَا ضِدُّهٗ اَعْنِی السُّکُوْتَ وَالْخُرْسَ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) ظاہری اور باطنی سکوت و آفت کی تعریف کریں (ج) مذکورہ اعتراض اور جواب کی وضاحت کریں۔

الجواب

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

(ب) ظاہری اور باطنی سکوت و آفت کی تعریف:

تعریف سکوتِ ظاہری: انسان کو اگر تلفظ پر قدرت ہے لیکن بالقصد والاختیار خاموش رہتا ہے تو یہ سکوتِ لفظی وظاہری ہے۔

تعریف سکوتِ باطنی: اور اگر کسی شخص کو مضمون مرتب کرنے پر قدرت حاصل ہے؛ لیکن ذہن میں اس کو ترتیب نہیں دیتا تو یہ سکوتِ باطنی ہے۔

تعریف آفتِ لفظی: تکلم کے آلات واسباب اگر ذہن میں مرتب کرنے پر ساتھ دیتے ہیں؛ لیکن تلفظ اور تکلم کرنے پر ساتھ نہیں دیتے تو یہ آفتِ لفظی ہے۔

تعریف آفت باطنی: اگر وہ آلات واسباب ذہن میں بھی ترتیب دینے پر ساتھ نہ دیں تو یہ آفت باطنی ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) مذکورہ اعتراض اور جواب کی وضاحت:

فَإِنْ قِيْلَ هٰذَا الخ: یہاں سے ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں جو صفتِ کلام کو سکوت و آفت کی ضد قرار دینے پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ماتن کا یہ

فرمانا کہ کلام ایسی صفت ہے جو سکوت و آفت کے منافی ہے صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ یہ تعریف کلام لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ کلامِ 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 کلامِ لفظی ہوتا ہے، نہ کہ نفسی۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفت کلامِ نفسی ہے نہ کہ کلامِ لفظی، پس جو کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کو سکوت و آفت کی ضد قرار دینا کیسے صحیح ہوگا؟

قوله: قلنا المراد الخ: جواب کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی، اسی طرح اس کی ضد سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں: ظاہری اور باطنی۔ اوپر جو معنیٰ سکوت و آفت کے بیان کیے گئے ہیں وہ سکوت ظاہری 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 ماتنؒ 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؛ لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

سوال:۱۳۱، شرح عقائد: ص/۶۱ (ششماہی ۱۴۳۲ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِهَا آمِرٌ وَنَاهٍ وَمُخْبِرٌ، فَاِنْ قِيْلَ اَلْاَمْرُ وَالنَّهْيُ بِلَامَامُوْرٍ وَمَنْهِيٍّ سَفَهٌ وَعَبَثٌ وَالْاِخْبَارُ فِي الْاَزَلِ بِطَرِيْقِ الْمُضِيِّ كِذْبٌ مَحْضٌ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَنْهُ قُلْنَا اِنْ لَمْ نَجْعَلْ كَلَامَهُ فِي الْاَزَلِ اَمْرًا وَنَهْيًا وَخَبَرًا فَلَااِشْكَالَ وَاِنْ جَعَلْنَاهُ، فَالْاَمْرُ فِي الْاَزَلِ لِاِيْجَابِ تَحْصِيْلِ الْمَامُوْرِ بِهٖ فِيْ وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَامُوْرِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مطلب تحریر کریں (ج) کلامِ لفظی اور کلامِ نفسی کی وضاحت کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہیں آمر اور ناہی اور مخبر ہیں، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امر و نہی بغیر مامور اور منہی کے جہالت اور حماقت ہے اور ازل میں ماضی کے صیغہ سے خبر دینا بالکل جھوٹ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک سمجھنا واجب ہوتا ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم ازل میں اس کے کلام کو امر، نہی اور خ نہ قرار دیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر ہم اس کو (امر، نہی اور خبر) قرار دیں ازل میں امر فعل مامور بہ کے حاصل کرنے کو واجب کرنے کے لیے ہے مامور کے وجود کے وقت میں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) عبارت کا مطلب:

وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ: جمہور اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک کلام صفتِ واحدہ ہے اور امر، نہی، خبر اور استفہام وغیرہ اسی کی مختلف شکلیں اور مختلف اعتبار سے مختلف نام ہیں۔ اور بعض اشاعرہ کلام کو صفتِ واحدہ نہیں مانتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ کلام نام ہے اللہ تعالیٰ کی پانچ صفات کا۔ اور وہ امر، نہی، خبر، استفہام اور نداء ہیں۔

معتزلہ کی جانب سے یہ دو اعتراض ہیں جو پہلے اعتراض کے قریب ہیں۔ پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے کلام کو جو امر و نہی اور خبر پر مشتمل ہے ازلی مانتے ہو تو امر و نہی بھی ازلی ہوگا۔ تو ایسی صورت میں جبکہ ازل میں نہ مامور ہے اور نہ منہی ہے تو کلام کو امر و نہی کہنا عبث اور بے کار ہوگا بلکہ حماقت ہوگی اس لیے کہ امر کا مخاطب مامور اور نہی کا مخاطب منہی ہوتا ہے، تو جب ازل میں یہ دونوں موجود ہی نہیں ہیں تو پھر امر کو بغیر مامور کے اور نہی کو بغیر منہی کے ماننا لازم آئے گا جو عبث اور غیر معقول بات ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم باری تعالیٰ کے کلام کو دیکھتے ہیں اس میں بکثرت

ماضی کے صیغہ کے ساتھ خبریں موجود ہیں مثلاً اِنَّـآ اَرْسَلْنَا نُوْحًا، قَالَ مُوْسٰی، وَقُلْنَا یٰـذَا الْقَرْنَیْنِ وغیرہ اور کلام کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ اسی وقت تعبیر کرتے ہیں، جبکہ وہ واقعہ اور مضمون کلام کرنے سے پہلے پیش آیا ہو، اور جب اللہ تعالیٰ نے لفظ ماضی کے ساتھ اس کی خبر دی تو معلوم ہوا کہ وہ واقعہ اور مضمون کلام سے پہلے پیش آیا ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ ازل میں صرف کلام موجود تھا اور واقعہ کا وجود بعد میں ہوا ہے؛ لہٰذا ازل میں لفظ ماضی سے خبر دینے میں اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے۔

قوله قلنا ان لم نجعل الخ: اس مذکورہ پہلے اشکال کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب عبداللہ بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے اعتبار سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا کلام ازل میں نہ امر تھا اور نہ نہی و استفہام وغیرہ بلکہ انبیاء علیہم السلام پر نزول کے وقت کلام کا تعلق امر و نہی وغیرہ سے ہوا ہے تو پھر فعل عبث کیسے لازم آئے گا؛ اس لیے کہ مذکورہ اعتراض اسی وقت ہوگا جبکہ کلام کا ازل میں ان اقسامِ خمسہ سے تعلق ہو، اور جب اس کا تعلق ازل میں ہے ہی نہیں بلکہ بعد میں ہوا ہے تو پھر کوئی اشکال ہی نہیں۔

قوله والاخبار بالنسبة: یہ مذکورہ دوسرے اشکال کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ کلامِ الٰہی اگر ازل میں بصورتِ ماضی ہو تو کذب لازم آتا ہے یہ صحیح 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 اور نہ مستقبل؛ بلکہ یہ سب ہمارے اعتبار سے ہیں اور جب وہاں کوئی زمانہ ہی نہیں تو پھر کذب لازم نہیں آئے گا، اب رہا یہ سوال کہ جب کلامِ الٰہی 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 ازلیت کے منافی ہے؛ بلکہ اس کے تعلق میں ہوا ہے اور یہ

ازلیت کے منافی نہیں ہے، جس طرح کہ علمِ الٰہی ازلی ہے اور اس کے متعلقات میں تغیر ہوتا رہتا ہے لیکن اس سے صفت علم میں تغیر نہیں ہوتا۔

(ج) کلامِ لفظی اور کلامِ نفسی کی وضاحت: کلامِ نفسی یہ ہے کہ بولنے سے پہلے آدمی کے دل میں جو مضمون آتا ہے اور جو خیال آتا ہے اس کو کلامِ نفسی کہتے ہیں؛ لیکن جب آدمی بول دے یا لکھ دے یا اشارہ کردے تو یہ کلامِ لفظی ہے اور کلام کا اطلاق کلامِ نفسی پر حقیقت ہے اور کلامِ لفظی پر مجاز ہے۔

سوال: ۳۲، شرح عقائد: ص/۶۳ (داخلہ ۱۴۳۵ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَتَحْقِيْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ يَرْجِعُ اِلٰى اِثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَنَفْيِهٖ، وَاِلَّا فَنَحْنُ لَانَقُوْلُ بِقِدَمِ الْاَلْفَاظِ وَالْحُرُوْفِ وَهُمْ لَايَقُوْلُوْنَ بِحُدُوْثِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَدَلِيْلُنَا مَامَرَّ اَنَّهٗ ثَبَتَ بِالْاِجْمَاعِ وَتَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ وَلَامَعْنٰى لَهٗ سِوٰى اَنَّهٗ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَيَمْتَنِعُ قِيَامُ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيْمُ، وَاَمَّا اِسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الْقُرْآنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوْقِ وَسِمَاتِ الْحُدُوْثِ فَاِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَاعَلَيْنَا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی کی تعریف کرکے کلامِ نفسی کو دلیل سے ثابت کریں اور قدم وحدوث کا مطلب تحریر کریں (ج) باری تعالیٰ کی صفتِ کلام میں اہلِ سنت اور معتزلہ کا اختلاف لکھیں اور بناءِ اختلاف بھی منقح کریں (د) "واَمّا استدلالھم" سے شارح کیا کہنا چاہتے ہیں؟

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

الجواب

(الف) ترجمہ: اور ہم اشارہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلامِ نفسی کے

اثبات اوراس کی نفی پر ہے؛ ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ لوگ بھی کلامِ 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 تواتر کے ساتھ منقول ہونے سے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس کا اس کے علاوہ کوئی معنیٰ نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ متصف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلامِ لفظی حادث کا قیام محال ہے، پس کلامِ نفسی قدیم متعین ہے۔ رہا (کلامِ 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 علامت میں سے ہیں، مثلاً مؤلف ہونا، منظّم ہونا، نازل کیا جانا، عربی ہونا، اس کا سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ، تو یہ استدلال حنابلہ کے خلاف حجت ہوگا نہ کہ ہمارے خلاف۔

(ب) کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی کی تعریف:

کلامِ نفسی: یہ ہے کہ بولنے سے پہلے آدمی کے دل میں جو مضمون آتا ہے اور جو خیال آتا ہے اُس کو کلامِ نفسی کہتے ہیں۔

کلامِ لفظی: یہ ہے جب آدمی بول دے یا لکھ دے یا اشارہ کردے تو یہ کلامِ لفظی ہے اور کلام کا اطلاق کلامِ نفسی پر حقیقت ہے اور کلامِ لفظی پر مجاز ہے۔

کلامِ نفسی کا ثبوت: یہ تو تواتر سے 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؛ لٰہذا وہ قدیم بھی ہوگی؛ ورنہ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا جو محال ہے اور جب کلام قدیم ہے تو ثابت ہوگیا کہ وہ کلام جو ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے، وہ کلامِ نفسی ہے نہ کلامِ لفظی؛ اس لیے کہ کلامِ لفظی حادث ہے۔

قدم اور حدوث کا مطلب: یہ۔ ہے کہ قدم کا معنیٰ اس پر عدمِ جاری نہیں ہوتا

ہے اور حدوث کے معنیٰ جس پر طریان العدم ہوتا ہے۔ پس یہاں کلامِ لفظی پر طریان عدم ہوتا ہے؛ اس لیے یہ حادث ہیں اور کلامِ نفس پر طریان عدم نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے یہ کلامِ نفسی قدیم ہے۔

(ج) صفتِ کلام میں اہلِ سنت اور معتزلہ کا اختلاف اور بناءِ اختلاف:

اس مسئلہ میں اہلِ حق کا مذہب یہ ہے کہ کلامِ لفظی حادث ہے اور کلامِ نفسی قدیم ہے، اور ان کے نزدیک کلام سے مراد کلامِ نفسی ہے نہ کہ کلامِ لفظی۔ شارح نے "وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم الخ" سے اہلِ سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان وجہِ اختلاف کیا ہے؟ یہ بیان کیا ہے۔ تو وجہِ اختلاف ظاہر ہے کہ اہلِ سنت جو قرآن کی تعریف کرتے ہیں اس سے معتزلہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ تعریف چونکہ کلامِ لفظی پر صادق آتی ہے؛ اِس لیے اس سے مراد کلامِ لفظی ہے اور یہ جب کلامِ لفظی ہے تو حادث ہوگا اور اگر یہ واضح اور ثابت ہو جائے کہ اس سے مراد کلامِ نفی ہے تو معتزلہ بھی قدیم ہونے کے قائل ہو جائیں گے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد کلامِ نفسی ہے اور جب وہ کلامِ نفسی ہے تو قدیم ہوگا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس سے مراد کلامِ لفظی ہے، تو ہم بھی اس کو قدیم نہیں کہیں گے؛ بلکہ حادث کہیں گے۔ خلاصہ یہ کہ ہمارے اور ان کے درمیان محلِ اختلاف صرف یہ ہے کہ کلام سے مراد کلامِ نفسی ہے یا نہیں، وہ کلامِ نفسی نہیں مانتے؛ اِس لیے حادث کہتے ہیں اور ہم مانتے ہیں اس لیے قدیم کہتے ہیں۔

اور تواتر 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؛ لہٰذا وہ قدیم بھی ہوگی؛ ورنہ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا جو محال ہے اور جب کلام قدیم ہے تو ثابت ہوگیا کہ وہ کلام جو ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے، وہ کلامِ نفسی ہے نہ کہ کلامِ لفظی؛ اس لیے کہ کلامِ لفظی تو حادث ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(د) "وأمّا استدلالهم" سے شارح کی مراد: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کلامِ نفسی کوئی چیز نہیں ہے اور قرآن مخلوق اور حادث ہے، اور ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے قرآن کی تعریف کرتے ہوئے کہا: "هو كلام منقول إلينا بين الدفتين تواترًا" غرض یہ ہے کہ ان ساری صفات کا مصداق کلامِ لفظی ہی ہے جو حادث ہوتا ہے، قرآن حادث ہے اور یہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا کلام؛ کلامِ لفظی ہے؟ تو شارح رحمۃ اللہ علیہ معتزلہ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ معتزلہ کا یہ استدلال حنابلہ کے مقابلہ میں تو حجت ہوسکتا ہے؛ کیونکہ وہ کلامِ لفظی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں؛ لیکن ہمارے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتا؛ اس لیے کہ ہم بھی کلامِ لفظی کے حدوث کے قائل ہیں۔

سوال: ۳۳، شرح عقائد: ص/٦٤ (داخلہ ١٤٢٦ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَهُوَ أَيِ الْقُرْآنُ الَّذِي كَلَامُ اللّٰهِ مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا مَقْرُوٌّ بِأَلْسِنَتِنَا مَسْمُوعٌ بِآذَانِنَا غَيْرَ حَالٍّ فِيهَا بَلْ هُوَ مَعْنًى قَدِيْمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى يُلْفَظُ وَيُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَيُحْفَظُ بِالنَّظْمِ الْمُخَيَّلِ وَيُكْتَبُ بِنُقُوْشٍ 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 للشيء وجودا في الأعيان ووجودا في الأذهان ووجوداً بالعبارة وجوداً بالكتابة" کے ذریعہ بیان کیا ہے۔

الجواب

(الف) ترجمہ: 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 معنیٰ 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 ونقوش کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) معتزلہ کا اعتراض: یہ ہے کہ اے اشاعرہ! تم سب اِس بات پر متفق ہو کہ قرآن وہ ہے جو دودفتیوں کے درمیان تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے، تو اس سے یہ بات صاف معلوم ہو رہی ہے کہ قرآن لکھا ہوا ہوگا زبان سے پڑھا جاسکے گا اور کانوں سے سنا جائے گا؛ کیونکہ ان تینوں کے بغیر نقل ممکن ہی نہیں اور ظاہر ہے کہ کتابتِ قرأت اور سماع یہ سب حدوث کی علامت ہیں؛ لہٰذا قرآن محلِ حوادث ہونے کی وجہ سے حادث ہوا نہ کہ قدیم۔

اعتراض کا جواب: اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شیٔ کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے، اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے، ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے، اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے، تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجودِ ذہنی پر اور وجودِ ذہنی وجودِ خارجی پر، تو جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے، اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سُنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "قرأت نصف قرآن" میں، یا الفاظِ مخیلہ مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "حفظت القرآن" میں، یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "یحرم للمحدث مسّ القرآن" میں۔

سوال:۳۴،شرح عقائد:ص۷۰/ (سالانہ۱۴۳۲ھ)

(الف)عبارت بااعراب: وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الْمَفْعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ وَالْاَكْلِ مَعَ الْمَأْكُوْلِ، وَلِاَنَّهٗ لَوْكَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُكَوَّنُ مُكَوَّنًا مَخْلُوْقًا بِنَفْسِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ مُكَوَّنٌ بِالتَّكْوِيْنِ الَّذِیْ هُوَ عَيْنُهٗ فَيَكُوْنُ قَدِيْمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ وَهُوَ مَحَالٌ.

(الف)اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب)مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے دونوں دلیلوں کی تشریح کریں (ج)جب یہ مسئلہ بدیہی ہے تو جو حضرات تکوین کو عین مکون کہتے ہیں ان کے قول کا کیا مطلب ہے؟

الجواب

(الف)ترجمہ: اور وہ (تکوین) ہم ماتریدیہ کے نزدیک مکوَّن 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 (مغایرت رکھتا ہے) اور اس لیے کہ تکوین اگر عین مکوَّن ہو تو لازم آئے گا: (ا) کہ مکوَّن از خود مکوَّن اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکوَّن (اور موجود) ہوگا جو عین مکوَّن ہے، پس وہ قدیم ہوگا، صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے۔

(ب)مسئلہ کی وضاحت اور دونوں دلیلوں کی تشریح: ماقبل میں تکوین کا بیان ہوا تکوین کہتے ہیں معدوم کو عدم سے وجود میں لانا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ تکوین اور مکوَّن یہ دونوں الگ الگ ہیں یا ایک ہیں ماتریدیہ کے نزدیک الگ الگ ہیں؛ لیکن اشاعرہ کے نزدیک ایک ہیں ماتن اور شارح دونوں ماتریدی ہیں۔

ماتر دیہ کی دلیل یہ ہے کہ تکوین ہے فعل اور مکوَّن ہے مفعول اور فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے لہٰذا تکوین مکوَّن کی غیر ہے جیسے ضرب مضروب کا غیر ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین عینِ مکوَّن ہو تو لازم آئے گا کہ ہر چیز خود ہی خالق اور خود ہی مخلوق ہو، کیونکہ خالق کہتے ہیں جس کے ساتھ تکوین قائم ہو، چونکہ تکوین عینِ مکوَّن ہے؛ لہٰذا اس صورت میں ایک ہی ذات کا مکوَّن اور مکوِّن ہونا لازم آئے گا، اور لازم آئے گا کہ ہر چیز خود ہی پیدا ہو جائے کیونکہ سارا عالم مکوِّن ہے۔

نیز یہ خرابی لازم آئے گی کہ عالم قدیم ہو جائے گا کیونکہ تکوین قدیم ہے اور جب تکوین عین مکوَّن ہے تو مکوَّن قدیم ہو جائے گا اور قدیم صانع سے بے نیاز ہو جاتا ہے؛ لہٰذا یہ مکوَّن بھی صانع سے بے نیاز ہو جائے گا حالانکہ کوئی مخلوق بے نیاز نہیں ہے۔

(فائدہ): ماتریدیہ کے نزدیک تکوین صفتِ حقیقی ہے، اور اشاعرہ کے نزدیک صفت اضافی ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) جو حضرات تکوین کو عین مکون کہتے ہیں ان کے قول کا کیا مطلب ہے؟

ماتریدیہ حضرات کہتے ہیں تکوین اور مکون میں تعلق غیریت کا ہے اور یہ بالکل بدیہی ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کرے گا اور جو حضرات تکوین کو عین مکون کہتے ہیں اس بات کی مراد ہے کہ وہ عینیت کا دعویٰ کرتے ہیں اس سے ان کی یہ مراد ہرگز نہ سمجھی جائے، کہ ان دونوں کا مفہوم ایک ہے جیسا کہ ماتریدیہ نے سمجھا؛ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ تکوین ایک صفت اضافی ہے اور جب تکوین اس نسبت اور تعلق کا نام ہوا جو مکوِّن اور مکوَّن کے درمیان ہوتی ہے تو خارج میں جو وجود ہوگا تو تعلق کا وجود نہ ہوگا؛ بلکہ مکوِّن اور مکوَّن کا وجود ہوگا تو وہ جو یہ کہتے ہیں کہ تکوین عین مکوَّن ہے یہ وجودِ خارجی کے اعتبار سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ خارج میں اس کا وجود مکوَّن سے الگ نہیں ہے۔

سوال: ۳۵، شرح عقائد: ص ۲۳/۷ (سالانہ ۱۴۳۳ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَرُؤْيَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَعْنَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعْنٰى اِثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَاهُوَ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ وَذٰلِكَ اِنَّا اِذَا نَظَرْنَا اِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ اَغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَاخِفَاءَ فِيْ اَنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لٰكِنَّ اِنْكِشَافَهٗ حَالَ النَّظْرِ اِلَيْهِ اَتَمُّ وَاَكْمَلُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) رؤیت کے معنیٰ لکھ کر بتائیں کہ عالمِ دنیا میں رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن ہے یا ممتنع؟ اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کو دلیل سے ثابت کریں اور اگر ممتنع ہے تو امتناع کی وجہ تحریر کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا دیدار بمعنیٰ بصر سے اس کا انکشاف تام، اور اس سے مراد حاسہ بصر سے شی کا واقع کے مطابق ادراک کرنا ہے، اور یہ اس لیے کہ جب ہم بدر، یعنی ماہِ کامل پر نظر ڈالتے ہیں پھر ہم آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ اگرچہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے؛ لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل اور مکمل ہوتا ہے۔

(ب) رؤیت کے معنیٰ: رؤیت کے معنیٰ دیدار یعنی بصر سے اس کا انکشافِ تام ہونا ہے۔

عالمِ دنیا میں رؤیتِ باری تعالیٰ ممکن ہے یا ممتنع: عالم دنیا میں رؤیتِ باری تعالیٰ کے بارے میں اختلاف ہے۔ اہلِ سنت کے نزدیک رؤیتِ 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 کی رؤیت ممتنع ہے، نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں۔

اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کی دلیل اور اگر ممتنع ہے تو امتناع کی وجہ:

رؤیتِ باری تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے اس کی دو دلیلیں ہیں:

(۱) دلیلِ عقلی (۲) دلیلِ نقلی

دلیلِ عقلی کا حاصل یہ ہے کہ ہر انسان کو اپنی قوتِ باصرہ پر اعتماد ہے کہ ہماری قوتِ باصرہ جو کام کر رہی ہے ٹھیک کر رہی ہے، اور آپ جس کو مرئی قرار دیتے ہیں وہ ایک جنس کی نہیں ہوتی بلکہ مختلف قسم کی ہوتی ہے، آپ کو اعیان کی بھی رؤیت ہوتی ہے اور اعراض کی بھی، جمادات اور نباتات کی بھی ہوتی ہے، اور آپ ان سب کے بارے میں فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ ہماری مرئی ہے اور قاعدہ ہے کہ جو حکم مختلف مقامات پر لگایا جاتا ہے، اس کی علت کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جو سب میں مشترک ہوتی ہے، اور سب میں پائی جاتی ہے؛ لہٰذا اس کی بھی کوئی علتِ مشترکہ ہونی چاہئے۔ استقراء اور تتبع کے بعد عقلاء نے تین چیزیں تلاش کی ہیں: (۱) وجود (۲) حدوث (۳) امکان عالم کی تمام چیزوں میں وجود بھی ہے، امکان بھی ہے، حدوث بھی ہے۔ یہ تین چیزیں مشترک ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ علت اپنے معلول کو وجود عطا کرتی ہے؛ اس لیے علت ایسی ہونی چاہئے کہ جو وجودی ہو اس میں عدم کا شائبہ بھی نہ ہو لہٰذا حدوث اور امکان یہ دونوں علت نہیں بن سکتے، پس ثابت ہو گیا کہ ہم جو مختلف قسم کی چیزوں کو دیکھتے ہیں اس کی علت مشترکہ وجود ہے اور یہ وجود اللہ تعالیٰ میں بدرجہ اتم موجود ہے، کیونکہ وہ نہ صرف موجود ہے بلکہ واجب الوجود بھی ہے، لہٰذا اس کی بھی رویت ہو سکتی ہے کیونکہ حکم کی علت جہاں پائی جاتی ہے وہاں حکم بھی پایا جاتا ہے۔

دلیل نقلی آگے آ رہی ہے تقریر الثانی سے۔

معتزلہ کے استدلال لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ کا جواب: معتزلہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ الابصار پر الف لام استغراق کا نہیں ہے بلکہ عہد خارجی کا ہے اور معہود کفار ہیں یعنی کفار کو رؤیت نہیں ہوگی، فقط اہلِ ایمان کو ہوگی یا یوں کہہ لیجئے کہ

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

آیت سلب عموم کے لئے ہے نہ کہ عموم سلب کے لیے، سلب عموم کا مطلب یہ ہے کہ حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی، یعنی تمام آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں گی بلکہ بعض ہی دیکھ سکیں گی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت سے رؤیتِ باری ثابت ہو سکتی ہے؛ کیونکہ باری تعالیٰ کا یہ فرمان مقامِ مدح میں ہے اور قاعدہ 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 رؤیت باری ممکن ہے؛ کیونکہ یہاں اللہ کی رؤیت کی نفی کی جا رہی ہے اور نفی کر کے تعریف کی جا رہی ہے؛ لہٰذا تعریف تب ہوگی جب اللہ کی رؤیت ممکن ہو۔

سوال: رؤیت اور معرفت میں کیا فرق ہے؟

جواب: رؤیت نام ہے اس انکشاف تام کا جو آنکھ کے ذریعہ ہو، اور معرفت نام ہے اس انکشاف کا جو قلب کے ذریعہ ہو۔

سوال: ۳۶، شرح عقائد: ص/ ۷۵ (داخلہ ۱۴۳۷ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَتَقْرِيْرُ الثَّانِيْ اَنَّ مُوْسٰىؑ قَدْسَأَلَ الرُّؤْيَةَ بِقَوْلِهٖ رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَيْکَ فَلَوْلَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً لَكَانَ طَلَبُهَا جَهْلًا بِمَايَجُوْزُ فِیْ ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَالَايَجُوْزُ اَوْسَفَهًا وَعَبَثًا وَطَلَبًا لِلْمُحَالِ وَالْاَنْبِيَاءُ مُنَزَّهُوْنَ عَنْ ذٰلِکَ، وَاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْعَلَّقَ الرُّؤْيَةَ بِاِسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ اَمْرٌ مُمْكِنٌ فِیْ نَفْسِهٖ وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْاِخْبَارُ بِثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ ثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ بِهٖ وَالْمُحَالُ لَايَثْبُتُ عَلٰى شَیْءٍ مِّنَ التَّقَادِيْرِ الْمُمْكِنَةِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت میں مذکورہ دونوں دلیلوں کی تشفی بخش وضاحت کریں (ج) اور بتائیں کہ زیرِ بحث مسئلہ میں معتزلہ کا کیا مسلک ہے؟

الجواب

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

(ب، ج) دونوں دلیلوں کی وضاحت اور زیرِ بحث مسئلہ میں معتزلہ کا مسلک:

معتزلہ کے نزدیک رؤیت باری ممکن نہیں ہے اور اہل سنت کے نزدیک ممکن ہے، اسی امکان پر دلیل نقلی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن میں حضرت 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 رؤیت باری کی درخواست کر رہے ہیں اور درخواست ممکن ہی چیز کی ہوسکتی ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ رؤیت باری ممکن ہے کیونکہ اگر رؤیت ممتنع ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو موسیٰ علیہ السلام کو معلوم نہیں کہ رؤیت ممتنع ہے پھر درخواست کر رہے ہیں، تو ایک پیغمبر کا رؤیت کا طلب کرنا جہالت ہوگا اور اگر معلوم ہے کہ رؤیت ممتنع ہے پھر بھی درخواست کر رہے ہیں تو یہ فعلِ عبث ہے؛ حالانکہ انبیاءِ کرام ان سب سے پاک ہیں؛ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ رؤیت باری ممکن ہے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو اگر یہ تجلی کو برداشت کر کے اپنی جگہ پر ٹکا رہ جائے تو تم بھی

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

مجھے دیکھ لو گے، تو اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو استقرارِ جبل پر معلق کیا اور پہاڑ کا اپنی جگہ پر استقرار یہ امر ممکن ہے؛ لہٰذا رؤیت بھی ممکن ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ اَلْمعلّق بالممکن ممکنٌ اور تعلیق کا مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ اگر معلق بہ کا تحقق ہو گیا تو معلق بھی ثابت ہوگا اور جو چیز محال ہوتی ہے وہ بہر صورت محال ہوتی ہے اس کا ثبوت کسی طرح نہیں ہوتا ہے۔

سوال: ۳۷، شرح عقائد: ص/۷۷ (داخلہ ۱۴۳۶ھ)

(الف) عبارت بااعراب: فَيُرىٰ لَافِيْ مَكَانٍ وَلَاعَلٰى جِهَةٍ مِنْ مُقَابَلَةٍ وَاِتِّصَالِ شُعَاعٍ اَوْثُبُوْتِ مُسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيْ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى، وَقِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسِدٌ وَقَدْيُسْتَدَلُّ عَلٰى عَدَمِ الْاِشْتِرَاطِ بِرُؤْيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِيَّانَا وَفِيْهِ نَظْرٌ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِى الرُّؤْيَةِ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) یہ عبارت معتزلہ کے ایک شبہ کا جواب ہے آپ پہلے اختلافی مسئلہ کا تعارف کراتے ہوئے معتزلہ کے شبہ کی وضاحت کریں، پھر جواب کی تشریح کریں (ج) رویت کی مراد متعین کرتے ہوئے بتائیے کہ **قدیستدل الخ** سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

الجواب

(الف) ترجمہ: کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے حالانکہ وہ نہ کسی مکان میں ہوں گے اور نہ سامنے کی جہت میں ہوں گے، اور نہ شعاع کا اتصال ہوگا، اور نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہوگا، اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے، اور کبھی (مذکورہ چیزوں کے) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ گفتگو حاسۂ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے۔

(ب) اختلافی مسئلہ کا تعارف، معتزلہ کے شبہ کی وضاحت اور جواب کی تشریح:

مخالفین معتزلہ وغیرہ رؤیتِ باری کے مسئلہ میں کچھ شبہات پیش کرتے ہیں اور وہ شبہات دو قسم کے پیش کرتے ہیں: عقلی اور نقلی۔

عقلی شبہوں میں سب سے قوی شبہ یہ ہے کہ کسی چیز کی رؤیت کے لیے کچھ شرائط ہیں: (۱) پہلی شرط قوتِ باصرہ صحیح وسالم ہو، (۲) مرئی کی رویت ممکن ہو، عقلاً محال نہ ہو، (۳) مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو (۴) رائی اور مرئی کے درمیان کوئی رکاوٹ نہ ہو اور کوئی چیز حائل نہ ہو (۵) رائی اور مرئی دونوں آمنے سامنے ہوں (۶) مرئی نہ بہت زیادہ قریب ہو اور نہ بہت زیادہ دُور ہو (۷) مرئی بہت زیادہ چھوٹی نہ ہو (۸) رائی کی نگاہ سے نکلنے والی شعاع کا شئ مرئی کے ساتھ اتصال ہو۔ تو رویت کے لیے ان چند شرائط کا ہونا ضروری ہے اور باری تعالیٰ میں بعض شرائط نہیں پائی جاتیں لہٰذا ان کی رویت بھی ممکن نہیں ہوگی۔

جواب: ان کے اس اشکال کا اجمالی جواب یہ ہے کہ ہماری رؤیت کے عالم اسباب میں جو مذکورہ بالا شرائط ہیں وہ اللہ کے ماسوا کے لیے ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ کی رویت کے لیے کوئی شرط نہیں ہے، لہٰذا ان کی رؤیت ہوگی۔

اور ان کے اعتراض کا تفصیلی جواب قیاس الغائب علی الشاہد ہے یعنی معترض کے شبہ کی بنیاد یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہم اس موجودات کی چیزوں کی رویت کرتے ہیں اور یہ چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، تو اللہ تعالیٰ کی رویت بھی ان چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہوگی، اور یہ شرطیں اللہ تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں؛ لہٰذا اس کی رؤیت بھی نہیں ہوگی، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ معترض اللہ تعالیٰ کی رویت کو موجودات کی رویت پر قیاس کرتا ہے، اور یہ قیاس الغائب علی الشاہد ہے۔

(ج) رویت کی مراد اور قد یستدل الخ سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

رویت سے مراد انکشافِ تام ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

قد یستدلّ الخ سے مصنف معتزلہ کے شبہ کا ایک دوسرا جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ: معتزلہ کا یہ کہنا کہ رویتِ باری کے لیے چند شرائط ہیں یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے؛ اس لیے کہ معتزلہ اور اہلِ سنت دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم کو ہر وقت دیکھ رہا ہے؛ لیکن یہاں تمام شرائطِ مذکورہ متحقق نہیں ہیں؛ لہٰذا جس طرح اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے میں کوئی شرط نہیں ہے اسی طرح ہمارے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے میں کوئی شرط نہیں ہے۔ جمہور محققین نے اس جواب کو پسند نہیں کیا ہے اور یہ کہا کہ رویتِ باری پر اپنی رویت کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ہے وہ رویتِ بالبصر کے بارے میں ہے اور باری تعالیٰ جو ہم کو دیکھتا ہے وہ حاسۂ بصر کے ذریعہ نہیں دیکھتا اور ہم حاسۂ بصر سے دیکھتے ہیں لہٰذا یہ قیاس فاسد ہوا۔

سوال: ۳۸، شرح عقائد: ص/۸۱ (داخلہ ۱۴۲۸ھ)

(الف) عبارت بااعراب: **وَلِلْعِبَادِ أَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ بِهَا وَيُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا، فَإِنْ قِيْلَ بَعْدَ تَعْمِيْمِ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَإِرَادَتِهِ الْجَبْرُ لَازِمٌ قَطْعًا.**

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) اور "**وللعباد أفعال اختيارية**" کے ذریعہ کس فرقہ کی تردید کرنا مقصود ہے؟ (ج) نیز "**فإن قيل**" کے ذریعہ جو اعتراض ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے اس کا جواب تحریر کریں؟

الجواب

(الف) ترجمہ: اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں (جو اگر طاعت اور عبادت کے قبیل سے ہوں تو) ان پر انھیں ثواب دیا جائے گا (اور اگر معصیت کے قبیل سے ہوں تو) ان پر انہیں سزا دی جائے گی، پس اگر کہا جائے کہ علمِ الٰہی اور ارادۂ الٰہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئے گا۔

(ب):

"وللعباد أفعال اختيارية" کے ذریعہ فرقۂ جبریہ کی تردید کرنا مقصود ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ فعل عبد صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے، بندہ کی قدرت واختیار کو کوئی دخل نہیں، وہ مجبور محض اور مثل جمادات کے ہے۔

(ج) "فإن قيل" کے ذریعہ جو اعتراض ہے اُس کی وضاحت: یہ اعتراض علمِ الٰہی اور ارادۂ الٰہی کی تعمیم پر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ تمام افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں، اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وجود میں آتے ہیں، تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا؛ اس لیے کہ علمِ الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق اگر فعل کے وجود کے ساتھ ہوگا تو فعل کا وجود واجب اور ضروری ہوگا اور اگر علم وارادہ کا تعلق فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا؛ کیونکہ اختیار کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ بندہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

اعتراضِ مذکور کا شارحؒ نے جواب دیا ہے کہ علمِ الٰہی یا ارادۂ الٰہی صرف اِس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کرے گا یا نہیں کرے گا؛ بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام کرے گا یا فلاں کام ترک کرے گا اور جب علمِ الٰہی وارادۂ الٰہی میں بندہ کا اختیار بھی ہے، دراں حالیکہ علمِ الٰہی وارادۂ الٰہی کے خلاف ہو نہیں سکتا، تو لازمی طور پر فعل وترک بندہ کے اختیار سے ہوگا، بندہ فعل یا ترک میں مجبور نہیں ہوگا۔

سوال: ۳۹، شرح عقائد: ص ۸۷ (داخلہ ۱۴۲۶ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَالْإِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ، وَهِيَ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَكُوْنُ بِهَا الْفِعْلُ اِشَارَةٌ اِلٰى مَاذَكَرَهٗ صَاحِبُ التَّبْصِرَةِ مِنْ اَنَّهَا عَرَضٌ يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْحَيْوَانِ يَفْعَلُ بِهِ الْاَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ

وَهِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهَا شَرْطٌ لِاَدَاءِ الْفِعْلِ لَاعِلَّةٌ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مطلب لکھتے ہوئے صاحب تبصرہ اور جمہور کے اختلاف کی وضاحت کریں (ج) الاستطاعة کی تعریف لکھ کر اس کے بارے میں معتزلہ کے مسلک کی تشریح کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے برخلاف معتزلہ کے اور وہ حقیقت میں وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل موجود ہوتا ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحبِ تبصرہ نے ذکر کیا ہے، یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا کرتے 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 یعنی استطاعت ادائے فعل کے لیے شرط ہے علت نہیں ہے۔

(ب) مطلب اور صاحبِ تبصرہ و جمہور کے اختلاف کی وضاحت: افعالِ عباد کے بارے میں معتزلہ کا نظریہ یہ تھا کہ بندہ خود اس کا خالق ہے اور اہلِ سنت اگرچہ خالق نہیں مانتے لیکن اس کا دخل مانتے ہیں، بہر حال اہلِ سنت بندہ کو کچھ مختار مانتے ہیں تو اب سوال یہ ہے کہ بندہ کو جو فعل کرنے پر استطاعت حاصل ہے یہ کب حاصل ہوتی ہے، فعل کے کرتے وقت یا کرنے سے پہلے؟ اس میں اختلاف ہے: اہلِ سنت یہ کہتے ہیں کہ جب ہم چلنا شروع کریں گے تب یہ استطاعت و قدرت حاصل ہوتی ہے، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چلنے سے پہلے ہی یہ قدرت حاصل ہوتی ہے یعنی بندہ کے اندر یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے؛ تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم نہ آئے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے؛ تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا لازم نہ آئے۔

(ج) الاستطاعة کی تعریف اور اس کے بارے میں معتزلہ کے مسلک کی تشریح:

لفظِ استطاعت کا دو معنیٰ پر اطلاق ہوتا ہے:

(۱) استطاعت کسی فعل کے آلات و اسبابِ ظاہرہ کی سلامتی کو کہتے ہیں اور یہ مجازی معنیٰ ہے۔

(۲) استطاعت بندہ کی وہ حقیقی قدرت ہے جس سے فعل وجود میں آتا ہے اور یہ استطاعت کا حقیقی معنیٰ ہے۔

معتزلہ کا مسلک: استطاعت کے بارے میں معتزلہ حضرات کہتے ہیں کہ چلنے سے پہلے ہی یہ قدرت حاصل ہوتی ہے یعنی بندہ کے اندر یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال: ۴۰، شرح عقائد: ص/۹۴ (داخلہ ۱۴۲۵ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوْقٌ لَامَنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ تَخْلِيْقًا وَلَااِكْتِسَابًا وَالْاَجَلُ وَاحِدٌ لَاكَمَازَعَمَ الْكَعْبِیُّ اَنَّ لِلْمَقْتُوْلِ اَجَلَيْنِ الْقَتْلُ وَالْمَوْتُ وَاَنَّهٗ لَوْلَمْ يُقْتَلْ لَعَاشَ اِلٰى اَجَلِهِ الَّذِیْ هُوَ الْمَوْتُ، وَلَاكَمَازَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةِ اَنَّ لِلْحَيَوَانِ اَجَلًا طَبْعِيًّا 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؟ (د) حرارتِ غریزیہ اور رطوبتِ غریزیہ؛ نیز اجل طبعی واخترامی کی بھی وضاحت کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: ''اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے، اور اجل ایک ہی

ہے ایسا نہیں جو کعبی نے کہا کہ مقتول کے لیے دو اجل ہیں، ایک قتل اور دوسری 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''۔

(ب) اجل کے سلسلہ میں مذکورہ بالا اختلاف اور مطلب: اہلِ سنت کا یہ نظریہ ہے کہ اجل یعنی موت کا جو ایک وقت مقرر ہے وہ ایک ہے اور اس میں نہ تقدم ہو سکتا ہے اور نہ تاخر، اور جمہور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں تقدیم ہو سکتی ہے جیسا کہ مقتول کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہو گئی، اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اجل تک زندہ رہتا، اور معتزلہ میں سے ابو القاسم بلخی جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں ان کے یہاں مقبول کے لیے دو موت ہیں ایک وہ جو قاتل کے فعل کی وجہ سے وجود میں آتی ہے اور ایک وہ جو طبعی طور پر ہوتی ہے۔ اور فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اور دوسرے جاندار جو غذا کھاتے ہیں اس سے جو خون پیدا ہوتا ہے وہ قلب کے بائیں طرف جمع ہوتا ہے اور وہاں پکتا ہے اور اس سے جو گیس پیدا ہوتی ہے اس کی وجہ سے جسم کا سارا نظام چلتا ہے۔ اسی طرح ہر جاندار کے لیے ایک طبعی موت ہے اور وہ یہ کہ جسم میں اللہ تعالیٰ نے ایک معین مقدار میں اس گیس کو رکھا ہے جس کو فطری حرارت اور طبعی رطوبت کہتے ہیں، جب تک یہ جسم میں رہتی ہے تو اس میں طاقت و قوت رہتی ہے اور جب وہ آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے تو اس کی طبعی موت واقع ہو جاتی ہے۔ اور دوسری ناگہانی موت ہے جو قتل اور دوسرے حوادثات و آفات کی وجہ سے واقع ہو جاتی ہے تو مصنفؒ نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے یہ کہا کہ اجل ایک ہی ہے، دو نہیں ہیں جیسے کہ معتزلہ اور فلاسفہ کہتے ہیں۔

(ج) موت وجودی چیز ہے یا عدمی؟: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے، اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

دلیل: یہ ہے کہ موت ایک امر وجودی ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾ جس میں موت اور حیات دونوں کے تعلق کو بیان کیا گیا ہے اور جس کا خلق ہوگا وہ وجودی ہوگا؛ لہٰذا حیات کی طرح موت بھی امر وجودی ہوا اور امر وجودی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور محل میت ہے۔

(د) حرارتِ غریزیہ اور رطوبتِ غریزیہ؛ نیز اجل طبعی واخترامی کی بھی وضاحت:

(۱) اہلِ سنت کا یہ نظریہ ہے کہ اجل یعنی موت کا جو وقت ہے وہ ایک ہے اور اس میں نہ تقدیم ہوسکتی ہے اور نہ تاخیر۔

(۲) معتزلہ میں سے ابوالقاسم بلخی کہتے ہیں کہ مقتول کے لیے دو موت ہیں، ایک وہ جو قاتل کے فعل کی وجہ سے وجود میں آتی ہے اور ایک وہ جو طبعی طور پر ہوتی ہے اور وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی دوسری موت تک زندہ رہتا۔

(۳) فلسفہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اور دوسرے جاندار جو غذا کھاتے ہیں اس سے جو خون پیدا ہوتا ہے وہ قلب کے بائیں طرف جمع ہوتا ہے اور وہاں پکتا ہے اور اس سے جو گیس پیدا ہوتی ہے اس کی وجہ سے جسم کا سارا نظام چلتا ہے، جس طرح کہ چراغ ہے کہ جب اس میں تیل ڈال دیا جاتا ہے اور بتی ہوتی ہے تو چراغ روشن ہوجاتا ہے اور جب روشن ہوجائے تو اس کے بجھنے کے دو طریقے ہیں: (۱) تیل ختم ہوجائے (۲) یا تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا وغیرہ سے بجھ جائے، اسی طرح ہر جاندار کے لیے ایک طبعی موت ہے اور وہ یہ کہ جسم میں اللہ تعالیٰ نے ایک معین مقدار میں اس گیس کو رکھا ہے جس کو حرارتِ غریزیہ اور حرارتِ رطوبت کہتے ہیں۔

اخترامی کی تشریح: اخترامی اور ناگہانی اجل وہ ہے جو آفات اور اَمراض کے سبب مرنے کا وقت ہے، جیسے تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا کی وجہ سے چراغ بجھ جاتا ہے۔ (شمس الفوائد، بیان الفوائد)

سوال: ۴۱، شرح عقائد: ص ۱۰۰/۱ (داخلہ ۱۴۳۰ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَالْبَعْثُ حَقٌّ وَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلٰى اِمْتِنَاعِ إِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ وَهُوَ مَعَ أَنَّهٗ لَادَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهٖ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ لِأَنَّ مُرَادَنَا أَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَجْمَعُ الْأَجْزَاءَ الْأَصْلِيَّةَ الخ.

(الف) بعث کا کیا مفہوم ہے اُس کو واضح کریں؟ (ب) فلاسفہ اعادۂ معدوم بعینہ کو محال کہتے ہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ محال ہو تب بھی ہم کو مضر نہیں، آپ اس کو واضح اور مدلل بیان کریں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

الجواب

(الف) بعث کا مفہوم بعث کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے مُردوں کے اجزاءِ اصلیہ کو جمع کر کے ان میں روح ڈالے گا، پھر حساب وکتاب کے لیے میدانِ حشر میں لائے گا۔

(ب) اعادۂ معدوم بعینہ......: مسئلہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد دوبارہ انسان حساب وکتاب اور جزاوسزا کے لیے زندہ ہوں گے یا نہیں؟ اہلِ حق تو بعث کو برحق مانتے ہیں؛ مگر فلاسفہ اپنی کوتاہ نظری کی وجہ سے بعث اور معاد جسمانی کا انکار کرتے ہیں؛ کیونکہ معاد جسمانی میں معدوم کا اعادہ لازم آتا ہے اور معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگرچہ فلاسفہ کے پاس اپنے دعویٰ پر کوئی لائق اعتماد دلیل نہیں ہے، اس کے باوجود ان کی بات ہمارے مقصود کے لیے مضر نہیں ہے؛ کیونکہ ہم اعادۂ معدوم کے قائل نہیں ہیں؛ بلکہ اِس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاءِ اصلیہ کو جو ابتداءِ عمر سے آخر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر دوبارہ اس میں روح لوٹادیں گے اور یہ معدوم کے اعادہ کے قبیل سے نہیں، اب چاہے تم اس کا نام اعادۂ معدوم رکھو یا

کچھ اور رکھو۔ اور منکرین کی دلیل یہ ہے کہ معدوم اشارۂ عقلیہ کو قبول نہیں کرتا؛ لہٰذا اس پر امکانِ عود کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا۔

سوال:۴۲، شرح عقائد: ص/۱۰۶ (داخلہ ۱۴۳۴ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَالْكَبِيرَةُ لَاتُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْإِيْمَانِ لِبَقَاءِ التَّصْدِيْقِ الَّذِيْ هُوَ حَقِيْقَةُ الْإِيْمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ، وَلَاتُدْخِلُهُ فِي الْكُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ لَنَا وُجُوْهٌ: اَلْأَوَّلُ أَنَّ حَقِيْقَةَ الْإِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ فَلَايَخْرُجُ الْمُؤْمِنُ عَنِ الْإِتِّصَافِ بِهِ إِلَّا بِمَا يُنَافِيْهِ وَمُجَرَّدُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْكَبِيْرَةِ لِغَلَبَةِ شَهْوَةٍ أَوْحَمِيَّةٍ أَوْ أَنَفَةٍ أَوْ كَسْلٍ خُصُوْصًا إِذَا اقْتَرَنَ بِهِ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ عَلَى التَّوْبَةِ لَايُنَافِيْهِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) کبیرہ کی تعریف کر کے عبارت کا مطلب لکھیں (ج) زیرِ بحث مسئلہ میں معتزلہ اور خوارج کا مذہب لکھ کر اہلِ سنت والجماعت کے مذہب پر دلائل پیش کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور کبیرہ بندۂ مؤمن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا، اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے، برخلاف معتزلہ کے، اور کبیرہ بندۂ مؤمن کو کفر میں داخل نہیں کرتا برخلاف خوارج کے اور ہمارے لیے چند دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل وہ ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیقِ قلبی ہے؛ لہٰذا بندہ تصدیقِ قلبی کے ساتھ متصف رہنے سے نہیں خارج ہوگا؛ مگر ایسی چیز سے جو تصدیقِ قلبی کے منافی ہو اور محض غلبۂ شہوت یا حمیت یعنی ننگ وعار کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا، بالخصوص اس وقت جبکہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی اُمید اور توبہ کا عزم بھی ہو، تصدیقِ قلبی کے منافی نہیں ہے۔

(ب) کبیرہ کی تعریف اور عبارت کا مطلب:

الکبیرۃ: کل معصیۃ فیھا حد في الدنیا أو وعید في الآخرۃ وقیل کل محرم کبیرۃ.

عبارت کا مطلب: مؤمن ارتکابِ کبیرہ کے بعد بھی مؤمن رہتا ہے۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت محض تصدیقِ قلبی ہے؛ لہٰذا مؤمن اس وقت تک دائرۂ ایمان سے خارج نہیں ہوگا جب تک کہ تصدیقِ قلبی کی ضد یا منافی کا مرتکب نہ ہو، تو محض غلبۂ شہوت یا حمیت یا عار یا سستی کی بنا پر کبیرہ کا ارتکاب کرلینا، خاص کر جب کہ اس حال میں بھی عذابِ الٰہی کا اندیشہ، معافی کی اُمید اور توبہ کرلینے کا عزم رکھتا ہو تصدیقِ قلبی کے منافی نہیں۔ ہاں! اگر حلال یا خفیف سمجھ کر کبیرہ کا ارتکاب کرے تو یقیناً یہ کفر ہے، اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ بعض معصیتوں کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دی ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

چنانچہ ادلہ شرعیہ سے معلوم ہے کہ بُت کو سجدہ کرنا، قرآن مجید کو گندگیوں میں پھینک دینا، کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنا اور اس نوع کے افعال کفر ہیں۔ اس تفصیل سے یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ ایمان اگر صرف تصدیق واقرار کا نام ہے، تو جب تک مؤمن سے تکذیب صریح یا شک متحقق نہ ہو، اس وقت تک کسی قسم کے افعال اور کلماتِ کفریہ کے سرزد ہونے سے کافر نہ ہونا چاہیے۔

(ج) معتزلہ اور خوارج کا مذہب اور اہلِ سنت والجماعت کے مذہب پر دلائل:

اہلِ سنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ ارتکابِ کبیرہ کے بعد بھی وہ مؤمن رہتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ مؤمن نہیں رہتا اور کافر بھی نہیں ہوتا "**لیس بمؤمن ولا کافر**" اور خوارج کہتے ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہوجاتا ہے۔

اہلِ سنت والجماعت کی دلیل: (۱) چونکہ ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت فقط

تصدیقِ قلبی ہے اور گناہِ کبیرہ کی وجہ سے وہ تصدیقِ قلبی ختم نہیں ہوتی جو ایمان کے منافی ہے؛ لہٰذا وہ مؤمن ہی رہے گا، اسی طرح اگر غلبۂ شہوت کی وجہ سے زنا وغیرہ کرلے تو یہ بھی تصدیق کے منافی نہیں ہے۔

(۲) حدیث ہے: من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنّة.

(۳) آیت: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾.

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

سوال: ۴۳، شرح عقائد: ص/۱۱۱ (داخلہ ۱۴۳۸ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَالثَّانِي أَنَّ الْمُذْنِبَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهٗ لَايُعَاقِبُ عَلٰى ذَنْبِهٖ كَانَ ذٰلِكَ تَقْرِيرًا لَهٗ عَلَى الذَّنْبِ وَإِغْرَاءً لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ وَهٰذَا يُنَافِي حِكْمَةَ إِرْسَالِ الرُّسُلِ، وَالْجَوَابُ أَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَايُوْجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُوْمَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعِيْدِ الْمَقْرُوْنَةِ بِغَايَةٍ مِنَ التَّهْدِيْدِ تُرَجِّحُ جَانِبَ الْوُقُوْعِ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفٰى بِهٖ زَاجِرًا.

(الف) اعراب لگاکر ترجمہ کریں (ب) اور بتائیں کہ یہ دوسری دلیل کن لوگوں کی ہے اور ان کا مسلک کیا ہے؟ (ج) عمومات کی مراد اور مثالیں لکھیں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے گناہ گار کو جب اس بات کا یقین ہوجائے کہ 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 سبب ہوگا اور یہ رسولوں کو بھیجنے کی حکمت کے منافی ہے اور جواب یہ ہے کہ

صرف معافی کا امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا، چہ جائیکہ یقین (پیدا کرے) کیسے یقین پیدا کر سکتی ہیں؟ جبکہ وعید کے بارے میں آنے والی عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں ہر ایک کی نسبت وقوع کی جانب کو ترجیح دیتی ہیں اور روکنے کے لیے اتنی بات کافی ہے۔

(ب) دوسری دلیل جن لوگوں کی ہے اُن کا مسلک: یہ دوسری دلیل معتزلہ کی ہے، اُن کا مسلک یہ ہے کہ مغفرت صرف صغائر کی ہے اور ان کبائر کی جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ ان کی دوسری دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے کہ باری تعالیٰ کی طرف سے ہر جرم کی معافی بغیر توبہ کے ہو سکتی ہے، تو پھر گناہ کرنے والا بے باک ہو جائے گا، اور گناہ کرنے پر جری ہو جائے گا، اور دوسروں کو بھی گناہ کرنے پر آمادہ کرنے کا سبب بنے گا؛ اِس لیے کہ جب وہ یہ سمجھے گا کہ معافی ہو سکتی ہے تو پھر بجائے رُکنے کے اور زیادہ گناہ کا ارتکاب کرنے لگے گا اور یہ رسول بھیجنے کے مقصد کے خلاف ہوگا؛ کیونکہ رسول بھیجنے کا مقصد گناہ سے روکنا ہوتا ہے، نہ کہ گناہوں پر آمادہ کرنا۔

جواب: یہ ہے کہ شرک کے علاوہ باقی تمام گناہوں کی معافی کا جو اعلان ہے اس کو کیا واجب قرار دیا گیا ہے؟ نہیں! بلکہ اس کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف کیا گیا ہے، اس میں جس طرح معافی کی اُمید ہے اسی طرح تعذیب کی بھی اُمید؛ بلکہ تعذیب کی اُمید زیادہ ہے؛ اِس لیے کہ سزا کی وعید کے بارے میں جو نصوص وارد ہیں وہ انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں؛ لہٰذا عذاب دینا راجح ہے اور معافی کا صرف امکان ہے اور محض معافی کے امکان پر کوئی شخص گناہ پر جری نہیں ہو سکتا اور یہ یقین نہیں کر سکتا کہ اب مجھ کو معاف کر دیا جائے گا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) عمومات کی مراد اور مثالیں:

عمومات سے مراد: سزا کی وعید کے بارے میں جو نصوص وارد ہیں، مثلاً زنا کی سزا کے بارے میں قولہ تعالیٰ: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الخ﴾ اور چوری کی سزا کے بارے میں: ﴿اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْآ

اَیۡدِیَهُمَا الخ﴾ اوراحادیث میں مثلاً تارکِ صلوٰۃ کے بارے میں ہے: قال النبي صلّى الله عليه وسلم: من ترک الصلاة متعمدا فقد كفر.

سوال: ۴۴، شرح عقائد: ص/۱۱۳ (داخلہ ۱۴۳۵ھ)

(الف) عبارت بااعراب: (وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْاَخْيَارِ فِیْ حَقِّ اَهْلِ الْكَبَائِرِ) بِالْمُسْتَفِيْضِ مِنَ الْاَخْيَارِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى مَاسَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِدُوْنِ الشَّفَاعَةِ فَبِالشَّفَاعَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمْ لِمَالَمْ يَجُزْ لَمْ تَجِزْ، لَنَا قَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ﴾ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿فَمَاتَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشّٰفِعِيْنَ﴾، فَإِنَّ أُسْلُوْبَ هٰذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) شفاعت کے لغوی ومرادی معنیٰ لکھیں (ج) شفاعت کے سلسلہ میں اہلِ سنت اور معتزلہ کا اختلاف اور بنائے اختلاف بوضاحت لکھیں (د) مذکورہ آیات سے اہلِ کبیرہ مؤمنین کے حق میں شفاعت کا ثبوت کس طرح ہوتا ہے وضاحت کریں؟

الجواب

(الف) ترجمہ: اور شفاعت یعنی گناہ معاف کیے جانے کی سفارش رسولوں اور نیک بندوں کے لیے ثابت ہے، اہلِ کبائر کے حق میں اخبارِ مشہورہ سے، برخلاف معتزلہ کے (کہ ان کے یہاں سفارش گناہ معاف کیے جانے کے لیے نہیں ہوگی؛ بلکہ ثواب کی زیادتی کے لیے ہوگی) اور یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو گزر چکا ہے کہ ہمارے نزدیک عفو ومغفرت بغیر سفارش ممکن ہے، تو سفارش کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ممکن ہے، اور معتزلہ کے نزدیک جب مغفرت ممکن نہیں تو سفارش بھی ممکن نہیں، اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی سے یہ فرمانا

ہے کہ: آپ اپنی کوتاہی کی اور مؤمن مَردوں اور عورتوں کے قصور کی معافی طلب کیجیے، اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ: ان کو سفارش کرنے والوں کی سفارش کام نہ دے گی؛ اِس لیے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ سفارش کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔

(ب) شفاعت کے لغوی ومرادی معنیٰ:

شفاعت کے معنیٰ: سفارش کرنا اور یہاں شفاعت سے مراد قیامت کے دن گناہوں کی معافی کے لیے سفارش کرنا ہے۔

الشفاعة في اللغة: المعونة، والمراد رفع العقوبة وطلب التجاوز عن الذنب واجمع السلف الصالحون ومن بعدهم من أهل السنة والجماعة علىٰ ثبوت الشفاعة واستدلوا بصريح قوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَئِذٍ لَاتَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾. (التسهيل)

(ج) شفاعت کے سلسلہ میں اہلِ سنت اور معتزلہ کے اختلاف کی توضیح:

مذکورہ مسئلہ میں اہلِ سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اِس بات میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی مؤمن کسی گناہ اور جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ کسی کی سفارش سے معاف ہوسکتا ہے یا نہیں؟

اہلِ سنت والجماعت کا عقیدہ اور مسلک یہ ہے کہ شرک وکفر کے علاوہ ہر گناہ چاہے صغیرہ ہو یا کبیرہ حضراتِ انبیاءؑ اور صلحاءِ اُمّتؒ کی سفارش سے معاف ہوسکتا 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 میادتی کرانے کے لیے ہوگی؛ لیکن معتزلہ نفسِ شفاعت اور سفارش کے منکر نہیں ہیں؛ بلکہ ہم جس شفاعت اور سفارش کے قائل ہیں اس کے منکر ہیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

وجہِ اختلاف مذکورہ مسئلہ میں: فریقین میں جو اختلاف ہوا ہے اس کی بنیاد دوسرے ایک اختلاف پر ہے، وہ یہ ہے کہ سابق میں آیت ﴿وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ کے پیشِ نظر یہ کہا گیا کہ جب اللہ تعالیٰ بغیر توبہ کے صغیرہ وکبیرہ کو معاف کر سکتے ہیں، تو شفاعت اور سفارش سے بطریقِ 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 اہلِ کبیرہ مؤمنین کے حق میں شفاعت کا ثبوت: پہلی آیت ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ﴾ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم 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 کرا دیجیے اور مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے؛ لہٰذا شفاعت کا ثبوت ظاہر ہے۔

دوسری آیت: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشّٰفِعِيْنَ﴾ معنیٰ یہ ہیں کہ کافروں کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع بخش نہیں ہوگی جیسا کہ سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے، تو اِس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مؤمنین کے حق میں یہ مفید ہوگی جیسا کہ حدیث شریف سے بھی اِس بات کی تائید ہوتی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ: "شَفَاعَتِيْ لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِيْ" تو دوسری آیت سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مؤمنین کے حق میں شفاعت قابلِ قبول ہوگی۔

سوال: ۴۵، شرح عقائد: ص/ ۱۳۳ (داخلہ ۱۴۳۲ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَلَايُوْصَفُوْنَ بِذُكُوْرَةٍ وَلَاأُنُوْثَةٍ، إِذْلَمْ يَرِدْ بِذَالِكَ نَقْلٌ وَلَادَلَّ عَلَيْهِ عَقْلٌ، وَمَا زَعَمَ عَبَدَةُ الْأَصْنَامِ أَنَّهُمْ بَنَاتُ اللّٰهِ مَحَالٌ بَاطِلٌ وَإِفْرَاطٌ فِيْ شَأْنِهِمْ كَمَا أَنَّ قَوْلَ الْيَهُوْدِ أَنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدِيْرٌ

مُرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيُعَاقِبُهُ اللّٰهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِيْطٌ وَتَقْصِيْرٌ فِيْ حَالِهِمْ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے (ب) اور بوضاحت مطلب لکھتے ہوئے بتائیے کہ عبارت میں کن لوگوں کے احوال بیان کیے گئے ہیں؟

الجواب

(الف) ترجمہ: اور فرشتوں کو مذکر و مؤنث کے وصف کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ اس سلسلہ میں نہ کوئی نقلی دلیل وارد ہوئی اور نہ عقلی دلیل، اور بتوں کے پجاریوں نے جو گمان کیا کہ فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں زیادتی ہے، جیسے یہود کا یہ قول کہ ان میں سے کوئی کفر کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو مسخ کی سزا دیتے ہیں یہ ان کی شان میں تفریط اور کوتاہی ہے۔

(ب) مطلب اور عبارت میں ذکر کیے گئے لوگوں کے احوال کا بیان:

مذکورہ عبارت کا حاصل یہ ہے کہ فرشتے نہ مذکر ہوتے ہیں اور نہ مؤنث؛ کیونکہ اس پر نہ دلیل نقلی ہے اور نہ دلیل عقلی ہے اور دلیل کے بغیر دعوی بے کار ہے۔ اور مشرکین کا ان کو اللہ کی بیٹیاں کہنا یہ ان کی توہین ہے، جیسا کہ یہود نے ان کی شان میں گستاخی کی ہے کہ ان سے کفر سرزد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ان کو سزا دیتے ہیں؛ بلکہ فرشتے اللہ کے بندے ہیں نہ وہ مذکر ہیں اور نہ مؤنث۔

ہاروت اور ماروت کے بارے میں جو منقول ہے کہ انہوں نے کفر کیا جس کی وجہ سے ان کو کنویں میں اوندھا لٹکا دیا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے کفر نہیں کیا اور ان کو سزا دیا جانا یہ کفر کی وجہ سے نہیں ہے؛ بلکہ یہ بطور عتاب ہے جیسا کہ حضراتِ انبیاء علیہم السلام پر کسی لغزش کی بنیاد پر عتاب ہوتا ہے۔

صاحب نبراس نے بیان کیا کہ ہاروت اور ماروت کے بارے میں جو واقعات منقول ہیں وہ یہودیوں کی طرف سے گھڑے ہوئے ہیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال:۴۶، شرح عقائد: ص/۱۳۳ (داخلہ ۱۴۲۷ھ)

(الف) عبارت بااعراب: فَإِنْ قِيلَ أَلَيْسَ قَدْ كَفَرَ إِبْلِيسُ وَقَدْ كَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيلِ صِحَّةِ اِسْتِثْنَائِهِ مِنْهُمْ قُلْنَا لَا بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ الْعِبَادَةِ وَرِفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ جِنِّيًا وَاحِدًا مَغْمُورًا فِيمَا بَيْنَهُمْ صَحَّ اِسْتِثْنَاءُهُ مِنْهُمْ تَغْلِيبًا وَأَمَّا هَارُوتُ وَمَارُوتُ فَالْأَصَحُّ أَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كَبِيرَةٌ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) ملائکہ کے معصوم ہونے کے بیان میں یہ عبارت ہے، آپ اِس کو اچھی طرح حل کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ کیا ابلیس کافر نہیں ہوگیا؛ 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 وہ اپنے رب کے حکم سے نکل گیا؛ لیکن وہ عبادت اور بلندیٔ مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا، اور وہ ایک جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا، تو تغلیباً ان سے اس کا استثنا صحیح ہوگیا اور بہر حال ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی گناہِ کبیرہ۔

(ب) عبارت کی تشریح: ملائکہ ایک خاص نوع کے اللہ کے بندے ہیں، جو فطری طور پر خدا کے حکم پر پورا عمل کرتے ہیں، قَالَ تَعَالٰى: ﴿لَا يَسْبِقُوْنَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُوْنَ﴾، وَقَالَ: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ﴾ اور ذکورت وانوثت سے متصف نہیں ہوتے؛ کیونکہ ایسی کوئی

روایت نہیں ہے اور نہ عقل اس کا تقاضا کرتی ہے۔ بُت پرستوں کا کہنا کہ وہ ''بنات اللہ'' ہیں بالکل باطل اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسا کہ یہود کا قول کہ: یکے بعد دیگرے ان میں سے کوئی کفر کا مرتکب ہوتا ہے، جس پر اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتا ہے، یہ ملائکہ کی شان میں بڑی کوتاہی اور گستاخی ہے۔ اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ابلیس نے بھی تو کفر کیا؛ حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا بدلیل صحت استثناء جماعتِ ملائکہ سے؟ تو جواب دیں گے کہ یہ فرشتوں میں سے نہیں؛ بلکہ جنوں میں سے تھا، پھر خدا کے حکم کی نافرمانی کی؛ لیکن چونکہ وہ عبادت اور بلند درجہ میں ملائکہ کی طرح تھا اور یوں بھی فرشتوں میں بالکل رِل مِل گیا تھا؛ اس لیے تغلیباً اس کا شمار فرشتوں میں کر کے استثناء کرنا درست ہوا اور ہاروت و ماروت کے متعلق اصح مسلک یہ ہے کہ وہ فرشتے ہیں، ان سے کسی قسم کا کفر یا کبیرہ گناہ صادر نہیں ہوا۔ پھر ان کا تعذیب بطور عتاب کے ہے جیسے بعض انبیاء پر سہو یا لغزش کی وجہ سے عتاب ہوا ہے، یہ دونوں فرشتے لوگوں کو نصیحت کرتے اور کہتے کہ ہم تمہارے لیے آزمائش ہیں؛ لہٰذا تم کفر نہ کرو یعنی اس پر اعتقاد اور عمل نہ کرو؛ کیونکہ سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے؛ بلکہ اس پر اعتماد اور عمل باعثِ کفر ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال: ۴۷، شرح عقائد: ص/ ۱۳۶ (داخلہ ۱۴۳۱ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَكَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ وَالْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللّٰهِ تَعَالىٰ وَصِفَاتِهِ حَسَبَ مَايُمْكِنُ الْمُوَاظِبُ عَلَى الطَّاعَاتِ الْمُجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِي الْمُعْرِضُ عَنِ الْإِنْهِمَاكِ فِي اللَّذَّاتِ وَالشَّهَوَاتِ وَكَرَامَاتُهُ ظُهُوْرُ أَمْرٍ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِهِ غَيْرَ مُقَارِنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ ومطلب لکھیں (ب) کرامت، معجزہ اور استدراج کی تعریفات لکھ کر ان کا باہمی فرق واضح کریں۔

الجواب

(الف) ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جو اللہ اور اس کی صفات کی بقدر امکان معرفت رکھتا ہو، طاعات کا پابند ہو، گناہوں سے بچنے والا ہو، لذتوں اور شہوتوں کے اندر انہماک سے اعراض کرنے والا ہو، اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے، دراں حالیکہ وہ دعویٰ نبوت کا مقارن نہ ہو۔

مطلب: یہ ہے کہ اگر خلافِ عادت کام کا صدور مؤمن کامل سے ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں اور ایسے شخص کو ولی کہتے ہیں۔ شارحؒ ولی کی تعریف کرتے ہیں کہ ولی اس شخص کو کہتے ہیں جس کا تعلق اللہ سے قوی ہو اور دنیا سے بقدرِ ضرورت ہو اور اعمالِ صالحہ سے مزین ہو اور معاصی سے دُور رہنے والا ہو۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تمام اہلِ حق کراماتِ اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں؛ البتہ معتزلہ انکار کرتے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ کراماتِ اولیاء کی حقانیت کی دلیل وہ خلافِ عادت واقعات ہیں جن کا صحابہؓ وتابعینؒ اور دوسرے صالحین امتؒ سے صادر ہونا تواتر سے ثابت ہے؛ لیکن تواتر ہے معناً یعنی جو صحابہؓ اور اولیاء اللہ ہیں ان کی کرامات کے نقل کرنے والے لوگ جتنے ہیں وہ اگرچہ واحد ہیں؛ لیکن ان میں جو امرِ مشترک ہے یعنی خلافِ عادت اُمور کا ظہور، جس کو کرامت کہتے ہیں، تواتر سے ثابت ہے۔

(ب) کرامت معجزہ اور استدراج کی تعریف اور اُن کے درمیان باہمی فرق:

کرامت کی تعریف: وہ خلافِ عادت چیز جو کسی ایمان والے کے ہاتھ پر ظاہر ہو بشرطیکہ وہ مدعی نبوت نہ ہو۔

معجزہ کی تعریف: وہ خلاف عادت چیز جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہو دعویٰ رسالت کی تصدیق کے لئے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ کرامت کبھی ولی کے علم اور قصد کے بغیر صادر ہو جاتی ہے اور معجزہ کا ظہور نبی کے علم اور قصد کے بعد ہوتا ہے۔

کرامت اور معجزہ کے درمیان فرق: والفرق بين المعجزة والكرامة أن النبي يجب عليه اظهار المعجزة، والولي يجب عليه أن يكتم الكرامة. (مبادئ الکلام)

استدراج کی تعریف: وہ خلافِ عادت چیز جو فاسق یا کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو کرامت اور استدراج میں فرق اس طرح معلوم ہوگا کہ اگر خلاف عادت چیز نیک آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو وہ کرامت ہوگی اور اگر فاسق یا کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو وہ استدراج ہے۔

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

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سوال: ۴۸، شرح عقائد: ص/۱۴۲ (داخلہ ۱۴۳۶ھ)

(الف) عبارت با اعراب: وَالْمُسْلِمُوْنَ لَابُدَّلَهُمْ مِنْ اِمَامِهِمْ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ اَحْكَامِهِمْ وَاِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ وَسَدِّ ثُغُوْرِهِمْ وَتَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ وَاَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ، وَاِقَامَةِ الْجُمَعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ، وَقُبُوْلِ الشَّهَادَاتِ وَالْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوْقِ وَتَزْوِيْجِ الصِّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِيْنَ لَا اَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذَالِکَ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِیْ لَايَتَوَلَّاهَا آحَادُ الْاُمَّةِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) تفصیل سے مطلب بیان کرتے ہوئے بتائیں کہ امام مقرر کرنے کا شرعاً کیا حکم ہے، واجب ہے یا نہیں؟ اگر واجب ہے تو کس پر؟ اللہ تعالیٰ پر یا بندوں پر؟ دلیلِ نقلی سے یا دلیلِ عقلی سے؟ جو لکھیں کتاب میں ذکر کردہ دلائل کے ساتھ لکھیں؟

الجواب

(الف) ترجمہ: اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکامِ 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 وعیدین 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) عبارت کا مطلب اور امام مقرر کرنے کا شرعاً حکم دلائل کے ساتھ:

پہلا اشکال: یہ ہے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں جائز نہیں ہے؟ اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے؟ جس کو (تمام بلادِ اسلامیہ پر) ریاستِ عامہ حاصل ہو؟ ہم جواب دیں گے، اس لیے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین ودنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کررہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آپس میں دست وگریباں ہیں)۔

پھر اگر دوسرا اشکال کیا جائے: کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام

بلادِ اسلامیہ پر ریاستِ عامہ حاصل ہو خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو؛ اس لیے کہ (دین ودنیا کے) کاموں کا انتظام اس سے ہو جائیگا جیسا کہ مسلمان ترک بادشاہوں کے زمانہ میں تھا؟ ہم جواب دیں گے کہ دنیوی اُمور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام) تو ہو جائے گا؛ مگر دین کے کام (مثلاً جمعہ وعیدین کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لیے امام کا ہونا ضروری ہے)؛ حالانکہ یہی یعنی اُمورِ دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے اہم مقصود ہے، پھر اگر اشکال کیا جائے کہ اِس بات کی بنا پر جو ذکر کی گئی کہ مدتِ خلافت تیس سال ہے خلفاءِ راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا، تو پوری امت گنہگار ہوگی، اوران سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی؟ ہم جواب دیں گے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خلافتِ کاملہ مراد ہے، اور اگر مان لیا جائے کہ مطلق خلافت مراد ہے تو دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید دَورِ خلافت ختم ہو جائے گا، دَورِ امامت ختم نہیں ہوگا، اِس بناء پر کہ امامت عام ہے (خلافت سے)؛ لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی؛ بلکہ بعض شیعہ یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے، اِسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں، ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں، رہا عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعثِ اشکال ہے۔ (شمس الفوائد:۴۱۴)

سوال:۴۹، شرح عقائد: ص/۱۴۳ (داخلہ ۱۴۳۳ھ)

(الف) عبارت بااعراب: فَإِنْ قِيلَ: لَايَجُوزُ الْإِكْتِفَاءُ بِذِي شَوْكَةٍ فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ وَمِنْ أَيْنَ يَجِبُ نَصْبُ مَنْ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ قُلْنَا لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى مُنَازَعَاتٍ وَمُخَاصَمَاتٍ مُفْضِيَةٍ إِلَى اخْتِلَالِ أَمْرِ الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا كَمَا نُشَاهِدُ فِي زَمَانِنَا هٰذَا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) اوراعتراض وجواب کی واضح تشریح کریں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

الجواب

(الف) ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں جائز نہیں ہے، اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے جس کو (تمام بلادِ اسلامیہ پر) ریاستِ عامہ حاصل ہو؟ ہم جواب دیں گے؛ اس لیے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین ودنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کررہے ہیں۔

(ب) اعتراض وجواب کی واضح تشریح:

پہلا اشکال: یہ ہے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں جائز نہیں ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے جس کو (تمام بلادِ اسلامیہ پر) ریاستِ عامہ حاصل ہو؟ ہم جواب دیں گے، اس لیے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین ودنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کررہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آپس میں دست وگریباں ہیں)۔

پھر اگر دوسرا اشکال کیا جائے: کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام بلادِ اسلامیہ پر ریاستِ عامہ حاصل ہو خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو؛ اس لیے کہ (دین ودنیا کے) کاموں کا انتظام اس سے ہو جائیگا جیسا کہ مسلمان ترک بادشاہوں کے زمانہ میں تھا؟ ہم جواب دیں گے کہ دنیوی اُمور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام) تو ہو جائے گا؛ مگر دین کے کام (مثلاً جمعہ وعیدین کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا (کیونکہ ان کاموں کے لیے امام کا ہونا ضروری ہے)؛ حالانکہ یہی یعنی اُمورِ دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے اہم مقصود

ہے، پھر اگر اشکال کیا جائے کہ اِس بات کی بناپر جوذکر کی گئی کہ مدتِ خلافت تیس سال ہے خلفاءِ راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا، تو پوری امت گنہگار ہوگی، اور ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی؟ ہم جواب دیں گے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خلافتِ کاملہ مراد ہے، اور اگر مان لیا جائے کہ مطلق خلافت مراد ہے تو دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید دَورِ خلافت ختم ہو جائے گا، دَورِ امامت ختم نہیں ہوگا، اِس بناء پر کہ امامت عام ہے (خلافت سے)؛ لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی؛ بلکہ بعض شیعہ یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے، اِسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں، ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں، رہا عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعثِ اشکال ہے۔ (شمس الفوائد:۱۴۴)

سوال:۵۰، شرح عقائد: ص/۱۴۵ (سالانہ ۱۴۳۱ھ)

(الف) عبارت بااعراب: وَلَايُشْتَرَطُ فِی الْإِمَامِ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْصُوْمًا وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَايَنَالُ عَهْدِى الظّٰلِمِيْنَ وَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ ظَالِمٌ فَلَايَنَالُهٗ عَهْدُ الْإِمَامَةِ وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ فَإِنَّ الظَّالِمَ مَنِ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالْإِصْلَاحِ فَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ لَايَلْزَمُ أَنْ يَّكُوْنَ ظَالِمًا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) فریقِ مخالف کی مذکورہ دلیل اور اس کے جواب کی وضاحت کریں اور بتائیں کہ عصمت کی حقیت کیا ہے؟

الجواب

(الف) ترجمہ: اور امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے اور استدلال کیا ہے مخالف نے اللہ تعالیٰ کے فرمان لاینال عہدی الظالمین سے اور غیر معصوم ظالم ہے؛ لہٰذا اس کو عہد امامت حاصل نہیں ہوگا، اور جواب تسلیم نہ کرنا ہے؛ اس لیے کہ ظالم تو وہ ہے جو ایسے

گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کرنے والے ہیں، توبہ اور اصلاح کے نہ ہونے کے ساتھ؛ لہٰذا غیر معصوم لازم نہیں ہے کہ وہ ظالم ہو۔

(ب) فریقِ مخالف کی مذکورہ دلیل اور اس کے جواب کی وضاحت: اہلِ تشیع کے یہاں چونکہ امام کا معصوم ہونا شرط ہے اس لئے وہ دلیل دیتے ہیں کہ غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہد امامت کا اہل نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: لَا یَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ یعنی ظالموں کو میرا عہد امامت نہیں ملے گا، معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہوسکتا؛ بلکہ امام کے لئے عصمت شرط ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ آپ کی بات کہ غیر معصوم ظالم ہے تسلیم نہیں ہے؛ کیونکہ ظالم تو وہ شخص ہے جو ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جس کی وجہ سے عدالت ساقط ہوجائے اور پھر وہ توبہ اور اصلاح کے ذریعہ تدارک نہ کرے؛ لہٰذا غیر معصوم کے لیے ظالم ہونا ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ غیر معصوم سے گناہ کا صدور ہوجائے؛ لیکن وہ توبہ یا اعمالِ صالحہ کے ذریعہ اس کا تدارک کردے تو وہ معصوم بھی نہ ہوا اور نہ ظالم ہوا۔

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

Website:MadarseWale.blogspot.com

Website:NewMadarsa.blogspot.com