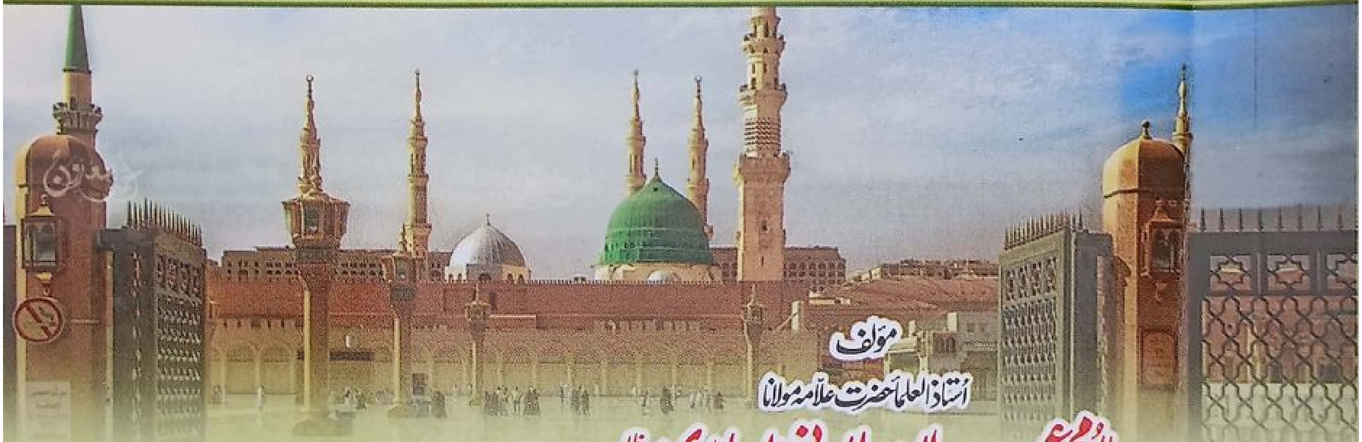
درجہ عالمیہ اوّل کی معرکۃ الآراء کتاب شرح عقائد کا خلاصہ

خلاصہ

شرحِ عقائد



مؤلف

استاذ العلماء حضرت علامہ مولانا

ابو محمد عبد الواحد المدنی العطاری مدظلہ العالی

سینئر مدرس جامعۃ المدینہ ملتان

نظر ثانی

محمد عرفان رضا المدنی العطاری مدظلہ العالی

والضحیٰ پبلی کیشنز

0300-7259263

Scanned with CamScanner

فہرست

❀	پیش لفظ	5
❀	علم کلام کی وجوہ تسمیہ	12
❀	غرض وغایت	15
❀	سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق	21
❀	جزء لایتجزی کے اثبات کے دلائل	36
❀	ولا محدود ولا معدود	54
❀	حنابلہ اور کرامیہ کا موقف	70
❀	رؤیۃ باری تعالیٰ پر عقلی دلیل	82
❀	منکرین کی دوسری دلیل سمعی	85
❀	معتزلہ کے دلائل اوران کا رد	88
❀	ابواسحاق اسفرائینی کا واقعہ	90
❀	اہلسنت کے دلائل	91
❀	جبریہ کے اعتراضات اوران کے جوابات	92
❀	خلق وکسب میں فرق	93
❀	مباشرت اور تولید میں فرق	99
❀	معتزلہ کے دلائل	100
❀	منشاء غلط	105
❀	عذاب قبر کے ثبوت پر دلائل	107
❀	وزن	110
❀	کتاب	110
❀	حوض کوثر	111
❀	صراط	111
❀	اہلسنت کے دلائل	123
❀	معتزلہ کے دلائل	124

Scanned with CamScanner

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ اسس قواعد الدین، و رصص عقائد المؤمنین، و ارسل رسلا مبشرین و منذرین، خصص من بینهم سید المرسلین و الصلاۃ علی رسوله الذی طریقه سوی، و سالکه، مهدی، من جاز عنه فقد غوی، و من حاد عنه فقد هوی، و علی اله اطماۃ، و صحبه الهداۃ، الذین هم نجوم الهدی، بایهم اقتدی الرجل اهتدی، اما بعد

یہ بات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں کہ دین حق کی تبلیغ اور ارتقائی منازل میں رحمۃ للعالمین، راحۃ العاشقین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منصب نبوت و رسالت کے پیش نظر کوئی کسر باقی نہ رکھی۔ اور سرکار نامدار علیہ الصلوۃ والتسلیم نے اپنے معصوم اشکوں اور پاک لہو سے اسلام کے باغیچہ کو باغ اور باغ سے ایک لامحدود اور وسیع گلستان کا وجود بخشا۔ اس گلستان میں مدینہ کے تاجدار نے عقائد، احکام اور اخلاقیات کے وہ گل کھلائے جس سے عالم دنیا مہک اٹھا اور دشمنانِ اسلام اپنی حسد کی آگ میں جھلس گئے اور نامراد ہو گئے۔ پھر اس گلستان کی حفاظت کا ذمہ صحابہ کرام علیہم الرضوان پر آیا جو اپنے علم و تقوی، بصیرت و ذکاوت، کڑھن و لگن، سرکار کے تعلیم و تعلم، صحبت و تربیت، عشق و جدان کی لطافتوں اور چہارتوں و سعادتوں کے اعتبار سے اس گلستان کی حفاظت کے قطعاً اہل تھے۔ لیکن جوں جوں لوگ سرکار اور صحابہ کے زمانہ سے دور ہوئے گئے اختلافات اور منازعات بڑھتے رہے، لوگوں کے عقائد میں فرق آنے لگا۔

Scanned with CamScanner

لیکن علماءِ حق چپ کہاں بیٹھنے والے تھے انہوں نے اس گلستان کو بچانے کے لیے اپنی زندگیاں، مال و متاع اور صلاحیتیں صرف کر دیں اور حق کی تائید اور عقائد کی حفاظت کے لیے تقریری اور تحریری محاذ پر جان توڑ محنت کیا سی سلسلے کی کڑی "شرح عقائد النسفیہ" ہے اس کتاب کی اہمیت و افادیت مسلمہ ہے۔ اور آج تقریباً 700 سال گزرنے کے بعد بھی یہ کتاب درس نظامی (عالم کورس) کی درسی کتب میں شامل ہے یہ طلباء کی سستی و کاہلی ہے کہ وہ اس کتاب کو کما حقہٗ نہیں سمجھ پائے اور اس کے حق کو ادا نہ کر سکے ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ طلباء اس کتاب پر اپنی فہم سے عربی حواشی لکھتے لیکن آج طلباء اس نہج پر ہیں کہ ان کو اس کتاب کے اردو تراجم کی ضرورت ہے۔

خیر.......! اسی ضرورت کے پیش نظر اور امتحانات کی تیاری میں آسانی کی خاطر اور ''لایدرک کلہ، لا یترک کلہ'' کا مصداق بنتے ہوئے۔ ''ہمارے چند معزز علماء'' حضرت علامہ مولانا بلال لودھروی عطاری صاحب، حضرت مولانا نعیم عطاری صاحب، حضرت مولانا جمشید اقبال ڈیرہوی صاحب، حضرت مولانا جمشید دستی صاحب، حضرت مولانا عابد عطاری صاحب اور حضرت مولانا عدنان صاحب نے خامہ فرسائی فرمائے اور یہ آسان اور ملخص کتاب آپ کے ہاتھوں میں موجود ہے۔

سہل اور امتحان کی تیاری میں مددگار ثابت ہونے کے جذبے کے تحت یہ لکھی گئی کتاب ان شاء اللہ قارئینِ کرام کی نظر میں منفرد ثابت ہوگی۔

اور آخر میں شکریہ ادا کرتے ہیں ہم اس کتاب کی کمپوزنگ کے لئے تگ و دو کرنے والوں کا یعنی محترم جنام مدثر مشتاق عطاری صاحب اور محترم جناب طلحہ نعمان ملتانی صاحب" اللہ تعالیٰ اس کتاب کے لکھنے والوں اور اس کتاب کے حوالے سے کسی بھی قسم کی مدد کرنے والوں کے علم و عمل میں برکتیں عطا فرمائے، ایمان و عافیت والی

Scanned with CamScanner

زندگی اور ایمان کی سلامتی اور دینِ حق کی مزید خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے،
اس تحریر کی ہر خوبی اور خاصہ بے شک رب ذوالجلال کی طرف سے ہے اور اگر کسی
مقام پر کوئی غلطی اور کوتاہی ہے تو وہ فقط ہماری طرف سے ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر غلطی،
کوتاہی اور خطا سے درگزر فرمائے۔ (آمین)

اہل علم حضرات سے التماس ہے کہ اگر کسی غلطی پر مطلع ہوں یا کوئی رائے دینا چاہیں تو
ضرور ارشاد فرمائیں۔ خدا کرے کہ یہ کتاب اہل علم کی نگاہوں سے وقعت و اعتماد کی
سند حاصل کرے اور جس مقصد کی خاطر لکھی گئی اس کو پورا فرمائے۔ آمین

ابوالفرج فراز احمد آتی مار
03106371372
مرکزی جامعۃ المدینہ فیضان مدینہ ملتان

Scanned with CamScanner

سوال نمبر ا: عقائد نسفیہ کے مصنف کا تعارف تحریر کریں؟

جواب: صاحب عقائد نسفیہ کا تعارف

نام: عمر بن محمد بن احمد

کنیت: ابو حفص

لقب: مفتی الثقلین نجم الدین

مسلک: مشہور حنفی فقیہ ہیں۔

پیدائش: نسف ترکستان کا ایک شہر ہے اس میں آپ 461 یا 462 ہجری میں پیدا ہوئے۔

اساتذہ کرام: (1) صدر الاسلام ابوالیسر محمد البزدوی۔ (2) ابو محمد اسماعیل بن محمد التنوخی۔ (3) ابو علی حسن بن عبد الملک نسفی

تلامذہ: (1) ابو اللیث احمد بن عمر نسفی ان کا بیٹا ہے۔ (2) ابو بکر احمد بن علی البلخی۔ (3) ابو الفضل محمد بن عبد الجلیل سمرقندی۔ (4) حمد بن حسن کاسانی۔

تصانیف: (1) تاریخ بخاری۔ (2) الاکمل الاطول فی تفسیر القرآن۔ (3) تیسیر فی علم التفسیر۔ (4) مجمع العلوم۔ (5) الخصائل فی المسائل۔ (6) یاقوتۃ فی الاحادیث۔ (7) منهاج الدرایہ فی الفروع۔ (8) العقائد النسفیہ

عقائد نسفیہ لوگوں کے مابین مروج اور معروف ہے اور درست یہی ہے کہ یہ کتاب عمر بن محمد نسفی ہی کی ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ علامہ تفتازانی نے اپنی کتاب کے شروع میں خطبے کے اندر اس بات کی صراحت کی ہے کہ یہ کتاب عمر نسفی ہی کی ہے۔ اسی طرح علامہ خیالی، علامہ عبد العزیز پرہاروی، علامہ عبد الحیی لکھنوی، کشف الظنون میں حاجی خلیفہ نے اسے انہی کی کتاب شمار کی ہے۔ اس پر کئی بڑے علماء نے

Scanned with CamScanner

شروحات لکھی ہیں۔ان میں سے چند یہ ہیں۔

(1)القلائد علی العقائد۔(2) القول الوافی لشرح عقائد النسفی ۔(3) الدّرۃ۔(4)الفوائد القادریہ۔ (5)شرح العقائد: علامۃ التفتازانی

علامہ نسفی کی وفات: سمرقند میں 12 جمادی الاولیٰ 537 ہجری میں آپ کی وفات ہوئی۔

سوال 2: شرح عقائد نسفیہ کے مصنف کا تعارف تحریر کریں؟

جواب: نام: مسعود بن عمر، لقب: سعد الدین، نسبت: تفتازانی

پیدائش: 712 ہجری ماہ صفر میں خراسان کے علاقے تفتازان میں پیدا ہوئے اسی وجہ سے تفتازانی کہلائے۔ایک ضعیف قول 722 ہجری کا بھی ہے، لیکن درست قول پہلا ہی ہے۔

اساتذہ کرام: (1) علامہ عضد الدین الایجی۔(2) ضیاء الدین عبداللہ بن سعد اللہ القزوینی (3) قطب الدین محمد بن محمد الرازی جو القطب التحتانی کے نام سے مشہور ہیں۔(4) نسیم الدین ابوعبداللہ محمد بن سعید النیساپوری (5) احمد بن عبدالوہاب القوصی

تلامذہ: (1) حسام الدین بن علی بن محمد الابیوردی۔(2) برھان الدین حیدر بن محمد الشیرازی۔(3) علاؤالدین ابوالحسن علی بن مصلح الدین حنفی۔(4) علاؤالدین محمد بن محمد البخاری الحنفی۔(5) حیدر بن احمد حنفی الرفاعی

تصانیف: ان کی پندرہ تصانیف پیش نظر ہیں۔ان میں سے چند یہ ہیں۔

(1) شرح التلخیص مسمّی المطوّل۔(2) شرح التلخیص مسمّی مختصر المعانی۔ (3) التلویح فی شرح التوضیح۔(4) شرح العقائد النسفیہ۔ (5) المقاصد۔

Scanned with CamScanner

(6) شرح شمسیہ فی المنطق۔ (7) تہذیب المنطق والکلام۔ (8) حاشیہ الکشاف۔
(9) الارشاد فی النحو۔ (10) شرح العضد

مسلک: علامہ تفتازانی کے مسلک میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا یہ حنفی ہیں اور بعض نے کہا یہ شافعی ہیں، دونوں قول قوی ہیں۔

وفات: تاریخ وفات میں اختلاف ہے۔ ایک قول 792 ہجری کا ہے اسے صاحب نبراس اور ابن حجر نے اختیار کیا ہے۔

دوسرا قول: 791 ہجری کا ہے اس کو علامہ سیوطی اور شیخ علاؤالدین نے اختیار کیا ہے۔

سوال: 3۔ احکام شرعیہ کی کتنی اور کون سی اقسام ہیں ان کے نام وجہ تسمیہ کے ساتھ بیان کریں؟ نیز اس علم کو علم الشرائع والاحکام کہنے کی وجہ
بھی ذکر کریں؟

جواب: دو اقسام ہیں (1) فرعیہ عملیہ (2) اصلیہ اعتقادیہ

1 احکام شرعیہ کی وہ قسم جس کا تعلق کیفیت عمل کے ساتھ ہو اس کو فرعیہ عملیہ کہتے ہیں اس علم کو علم الشرائع والاحکام بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ علم شریعت ہی کی جانب سے مستفاد ہوتا ہے اور جب مطلق احکام کا ذکر کیا جاتا ہے تو ذہن ان ہی احکام کی طرف سبقت کرتا ہے۔ اس لئے اس علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے

2 احکام شرعیہ کی وہ قسم جس کا تعلق اعتقاد کے ساتھ ہو اس کو اصلیہ اعتقادیہ کہتے ہیں۔

اس علم کو علم توحید اور صفات بھی کہا جاتا ہے اس کی مباحث زیادہ مشہور

Scanned with CamScanner

ہونے اور اسکے مقاصد کے زیادہ شرف والے ہونے کی وجہ سے۔

سوال: وقد كانت الاوائل من الصحابة۔ ۔۔۔۔۔الخ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے وہ اعتراض اور جواب تحریر کریں؟

اعتراض: ان علوم میں کتب کی تدوین کرنا بدعت اور گمراہی ہے کیونکہ آ قا علیہ السلام کے زمانہ مبارک میں کتب کو تدوین نہیں کیا گیا اور جو چیز آ قا علیہ السلام کے بعد ایجاد کی جائے وہ بدعت وگمراہی ہے۔

جواب: صحابہ کرام اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عقائد آ قا علیہ السلام کی صحبت اور آ قا علیہ السلام کے زمانے کے قریب ہونے کی وجہ سے خالص تھے اور بہت کم واقعات اور اختلافات پیدا ہوتے تھے اور وہ ثقہ لوگوں کی طرف رجوع کر کے ان کو دور کر لیتے تھے اس لیے وہ ان علوم میں کتب کی تدوین ابواب بندی اور ترتیب سے مستغنی تھے۔ پھر مسلمانوں میں وہ دور آیا کہ ان میں فتنہ پیدا ہو گیا اور آئمہ دین پر بغاوت کی گئی اور رائے میں اختلاف ظاہر ہو گیا اور نفس خواہشات کی طرف مائل ہونے لگے، کثیر فتاوٰی اور واقعات پیدا ہو گئے اور اہم مسائل میں علماء کی طرف رجوع ہوا تو علماء نظر واستدلال اجتہاد واستنباط، قواعد واصول کی تمہید، ابواب کی فصول وترتیب اور کثیر مسائل کو دلائل کے ساتھ اور اعتراض وجواب کو حل کرنے میں مشغول ہو گئے اور اصطلاحات اور مذاہب کو بیان کرنے میں مشغول ہو گئے۔

سوال: علم الکلام کی تعریف کریں اور علم الکلام کی آٹھ وجہ تسمیہ بیان کریں؟

جواب: علم کلام کی تعریف یہ ہے کہ وہ علم جو ادلہ تفصیلیہ سے عقائد کی معرفت کا فائدہ دے۔

Scanned with CamScanner

علم کلام کی وجوہ تسمیہ:

1۔ اس علم میں علماء کی مباحث کا عنوان ان کا قول کذا و کذا ہوتا تھا اس لیے اس کو علم الکلام کہتے ہیں۔

2۔ اس وجہ سے کہ علم العقائد کی مشہور مباحث میں سب سے زیادہ مشہور مسئلہ کلام تھا اور اس میں جھگڑا بہت ہے یہاں تک کہ بعض متغلبہ نے کثیر اہل حق کو شہید کر دیا کیونکہ انہوں نے قرآن کو مخلوق نہیں کہا۔

3۔ علم الکلام شرعیات کی تحقیق اور مد مقابل پر اپنا مدعی ثابت کرنے کیلئے کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے، جیسے منطق اور فلسفہ۔

4۔ یہ علم علوم واجبہ میں سے سب سے پہلا ہے جسے کلام کے ذریعے سیکھا اور سکھایا جاتا ہے۔

5۔ دیگر علوم کی نسبت اس علم میں تکرار اور کلام بہت زیادہ ہوتا ہے دیگر علوم غور و فکر اور کتب کا مطالعہ کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔

6۔ اس لیے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلے میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ پس مخالفین کا رد کرنے کیلئے کلام کی طرف محتاجی ہوتی ہے۔

7۔ اس کی ادلہ کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسے ہو گیا گویا کہ علوم میں سے صرف یہی کلام ہے بقیہ کلام ہی نہیں۔

8۔ اسکی بنیاد ادلہ قطعیہ پر ہے جن میں اکثر کی تائید ادلہ سمعیہ سے ہوتی ہے تو یہ علم دل میں سرائیت کرنے کے اعتبار سے زیادہ شدید ہے تو اسے علم الکلام کا نام دیا گیا۔ کیونکہ کلام کَلم سے مشتق ہے جس کا معنی ہے زخمی کرنا۔

سوال: معتزلہ کا تعارف بیان کریں نیز ان کو معتزلہ کیوں کہتے ہیں؟

Scanned with CamScanner

جواب: یہ سب سے پہلا فرقہ ہے جس نے اس اختلاف پر قواعد کی بنیاد رکھی جن پر ظاہر سنت اور صحابہ کرام کی جماعت قائم تھی۔ اور انہیں معتزلہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ان کا بانی واصل بن عطاء حضرت حسن بصری علیہ الرحمۃ کے تلامذہ میں سے تھا تو اس شخص نے حضرت حسن بصری کی مجلس میں کبیرہ گناہ کے مرتکب کے بارے میں یہ مؤقف اختیار کیا کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب نہ مومن ہے اور نہ ہی کافر بلکہ اس نے ایک اور درجہ ثابت کیا تو امام حسن بصری نے کہا اعتزل عنا یعنی ہماری جماعت سے نکل گیا تو تب سے ان کا نام معتزلہ پڑ گیا۔ لیکن یہ اپنے آپ کو اصحاب عدل وتوحید کہتے ہیں۔

سوال: معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب عدل وتوحید کیوں کہتے ہیں؟

جواب: اس کی وجہ یہ ہے کہ عدل یہ ہے اللہ تعالیٰ پر مطیع کو ثواب دینا اور نافرمان کو عذاب دینا واجب ہے اسی وجہ سے اصحاب عدل کہلائے۔

سوال: امام ابوالحسن اشعری کے رجوع کا واقعہ بیان کریں؟

جواب: شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاد ابوعلی جبائی سے تین بھائیوں کے متعلق سوال کیا جن میں سے ایک مطیع، دوسرا عاصی اور تیسرا بچپن میں مرا تو ابوعلی جبائی نے کہا پہلے کو جنّت میں ثواب دیا جائے گا، دوسرے کو عذاب دیا جائے گا اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا نہ عذاب دیا جائے گا۔ تو ابوالحسن اشعری نے کہا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے اللہ عزوجل تو نے مجھے بڑا ہونے کی حالت میں کیوں نہ مارا تاکہ میں تجھ پر ایمان لاتا اور تو مجھے جنّت عطا کرتا؟ تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائے گا؟ تو ابوعلی جبائی نے کہا کہ رب تعالیٰ فرمائے گا کہ میں جانتا تھا اگر تو بڑا ہوتا تو ضرور میری نافرمانی کرتا اور دوزخ میں داخل ہوتا تو تیرے لیے یہی بہتر تھا کہ تو بچپن میں ہی مر جائے۔ تو ابوالحسن

Scanned with CamScanner

اشعری نے فرمایا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے اللہ! تو نے مجھے چھوٹی حالت میں کیوں نہ مارا تا کہ تیری نافرمانی نہ کرتا اور دوزخ میں داخل نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ کیا فرمائے گا؟؟ اس بات پر ابوعلی جبائی کے ہوش اڑ گئے اور وہ لاجواب ہو گیا۔ تو ابوالحسن اشعری نے ان کے مذہب کو ترک کر دیا اور ان کے رد میں مشغول ہو گئے۔ تو ان کے گروہ کو اہلسنت کا نام دیا گیا

سوال: متقدمین اور متاخرین کے کلام میں کیا فرق ہے؟ بیان کریں۔

جواب: متقدمین اور متاخرین کے کلام میں فرق درج ذیل ہے

کلام القدماء

عقائد دینیہ کی معرفت ادلہ سمعیہ کے ساتھ ہونے کی حکمت فلسفیہ سے۔ کیونکہ متقدمین کا اس حوالے سے اسلامی فرقوں کے ساتھ بڑا اختلاف ہے، یعنی جو اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں بالخصوص معتزلہ کے ساتھ ان کا اختلاف بہت پایا جاتا ہے۔ یہ متقدمین کا کلام تھا۔

کلام المتاخرین: معتزلہ عباسی دور میں شروع ہوئے۔ یہ فلسفی اور عقلی باتیں کیا کرتے تھے تو ان کے رد کیلئے فلسفہ کو سیکھنا بھی ضروری سمجھا گیا لیکن فلسفہ میں خود کئی ایسی باتیں تھیں جو اسلامی نظریے کے خلاف تھیں تو علماء اس کے رد میں مشغول ہوئے تو اسی وجہ سے علم الکلام میں فلسفہ بھی داخل ہو گیا۔ تو یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ انہوں نے علم الکلام میں طبیعیات اور الٰہیات کی بڑی بڑی بحثوں کو داخل کر دیا۔ اور وہ ریاضیات میں گھس گئے، قریب تھا کہ علم کلام کی علم فلسفہ سے تمیز نہ ہو پاتی اگر اسکی بنیاد ادلہ سمعیہ پر نہ ہوتی۔ بہر حال چاہے علم الکلام کے بارے میں متقدمین کے کلام کو لیا جائے یا متاخرین کے، اس کی اہمیت اپنی جگہ موجود ہے۔

Scanned with CamScanner

سوال: علم الکلام کی اہمیت، غرض وغایت اور اسلاف کے طعن کا محمل بیان کریں؟

جواب: اہمیت: علم الکلام اشرف علوم میں سے ہے کیونکہ احکام شرعیہ کی بنیاد اسی پر ہے اور علوم دینیہ کا سردار ہے اور اسکی معلومات کے عقائد اسلامیہ ہونے کی وجہ سے یہ اشرف علوم میں سے ہے۔

غرض وغایت:

دنیاوی اور دینی سعادتوں میں کامیابی اور اس علم کی ادلّہ ایسی حجت قطعیہ ہیں جن میں سے اکثر کی تائید ادلہ سمعیہ سے کی جاتی ہے تو اس سے بھی اس کے شرف کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

اسلاف کے طعن کا محمل: آپ اس علم کے شرف کو تو بیان کرر ہے ہیں لیکن سلف صالحین سے تو اس علم کے بارے میں طعن اور اسے حاصل کرنے سے منع کا ثبوت ملتا ہے جیسے کہ امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ علم الکلام والے کے پیچھے نماز جائز نہیں اگر چہ وہ حق کلام کرے کیونکہ یہ بدعت ہے۔ اسی طرح بزرگوں نے فرمایا کہ جو توحید کو کلام کے ذریعے طلب کرے وہ زندیق ہے، تو پھر ان اقوال کے جواب کیا ہیں؟؟

جواب: بزرگوں کے یہ اقوال مطلق نہیں بلکہ یہاں جو علم کلام کی مذمت ہے وہ چار اشخاص کے لیے ہے۔

1۔ وہ شخص جو متعصب فی الدین ہو، حق کے ظہور کے بعد بھی اس کی پیروی نہ کرے۔

2۔ وہ شخص جو یقین کو حاصل کرنے سے قاصر ہو۔

3۔ وہ شخص جو اس علم کے ذریعے عقائد مسلمین کو فاسد کرنے کا قصد کرے۔

Scanned with CamScanner

4۔ ایسا شخص جو فلسفیوں کی پیچیدگیوں میں تفکر کرنے والا ہو جن کی طرف کوئی ضرورت ہی نہ ہو۔ تو بزرگوں کے اقوال ایسے لوگوں کے لیے ہیں ورنہ ایک ایسا علم جو واجبات کی اصل اور مشروعات کی بنیاد ہو اسکے بارے میں ایسے اعتراضات کیسے متصور ہو سکتے ہیں۔

سوال: حق سے کیا مراد ہے؟ حق اور صدق میں کیا فرق ہے نیز حقیقت، ماہیت اور ھویت میں کیا فرق ہے؟

جواب: حق سے مراد ایسا حکم جو واقع کے مطابق ہو اور اسکے مقابل باطل آتا ہے۔ بہر حال حق کے معنی میں صدق بھی استعمال ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق صرف اعتباری ہے، اگر واقع حکم کے مطابق ہو تو حق اور اگر حکم واقع کے مطابق ہو تو صدق کہلاتا ہے۔ دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ حق کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان و مذاہب پر کیا جاتا ہے اور صدق خاص طور پر اقوال میں شائع ہے اور اس کے مقابلے میں کذب آتا ہے۔

اہل حق کے نزدیک اشیا کی حقیقت ثابت ہے۔ جیسے حیوان ناطق انسان کے لیے حقیقت و ماھیت ہے برخلاف ضاحک کے کہ یہ انسان کی حقیقت میں شامل نہیں کیونکہ اس کے بغیر بھی انسان کا تصور کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ عوارضات میں سے ہے۔

حقیقت و ماهیت وھویة

حقیقت و ماہیت دونوں مترادف ہیں لیکن کبھی ان میں فرق صرف اعتباری کیا جاتا ہے۔ جیسے حقیقت سے مراد ما بہٖ الشی ھو ھو اپنے تحقق کے اعتبار سے۔ اور اگر وہ معین و متشخص ہو تو اسے ھویّۃ کہتے ہیں اور اگر اس کا وجود قطع نظر اس کے کہ وہ معین یا متشخص ہو تو اسے ماہیت کہتے ہیں۔

Scanned with CamScanner

سوال: شئ کے بارے میں اہلسنت اور معتزلہ کا کیا مؤقف ہے؟ نیز قضیہ حقائق الاشیاء ثابتۃ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب بیان کریں؟

جواب: ہمارے نزدیک جو موجود ہے وہ شئی ہے جبکہ معتزلہ کے ہاں معدوم بھی شئی ہے۔

وجود، ثبوت، تحقق، کون یہ تمام الفاظ مترادفہ ہیں اور ان کا معنی بدیہی التصور ہے۔

فان قیل فالحکم بثبوت حقائق الاشیاء

یہاں سے ایک اعتراض اور جواب ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض: آپ کی عبارت حقائق الاشیاء ثابتۃ درست نہیں کیونکہ آپ نے شے کی تعریف کی جو موجود ہو وہ شے ہے اور ثابتۃ سے بھی یہی مراد ہے کہ جو ثابت ہو وہ موجود ہے تو یہ ایسے ہو گیا جیسے ہمارا قول الامور الثابتۃ ثابتۃ یہ لغو ہے اسی طرح تمہارا قول بھی باطل ولغو ہے۔

قلنا انّ المراد به ان ما نعتقده

جواب: ہماری یہ عبارت درست ہے اگر چہ موضوع ومحمول ظاہر کے اعتبار سے مفہوم بھی متحد ہیں لیکن حقیقتاً مختلف مفہوم رکھتے ہیں کیونکہ موضوع یعنی حقائق الاشیاء سے مراد بحسب الاعتقاد ہے اور محمول یعنی ثابتۃ سے مراد بحسب نفس الامر ہے۔ یعنی اب تقدیری عبارت یوں ہوگی الثابتات فی اعتقادنا ثابتۃ فی نفس الامر۔ کیونکہ جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق الاشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں جیسے انسان، گھوڑا، آسمان وزمین تو یہ خیالات یا تو ہمات نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں تو اس طرح موضوع ومحمول میں مغایرت پائی گئی لہٰذا کلام مفید ہوا۔

سوال: اشیاء کی حقیقتوں کے بارے میں سوفسطائیہ کے تین گروہوں کا مذہب بیان کریں۔

Scanned with CamScanner

جواب: سوفسطائیہ کے نزدیک حقائق اشیاء کچھ نہیں بلکہ یہ سب اوہام اور خیالات باطلہ ہیں، اس بارے میں مندرجہ ذیل تین گروہ ہیں۔

1۔ عنادیہ: یہ گروہ اشیاء کی حقیقتوں کا انکار کرتا ہے اور اس بات کا قائل ہے کہ یہ سب چیزیں وہمی اور خیالات باطلہ ہیں۔

2۔ عندیہ: یہ گروہ اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتا ہے اور اس بات کا قائل ہے کہ اشیاء ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں حتی کہ اگر ہم کسی چیز کے بارے میں جوہر ہونے کا اعتقاد کرلیں تو وہ جوہر ہے، عرض ہونے کا اعتقاد کرلیں تو وہ عرض ہے۔ اور اگر ہم اس کے قدیم یا حادث ہونے کا اعتقاد کرلیں تو وہ ویسے ہی ہے۔

3۔ لا ادریہ: یہ گروہ شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا انکار کرتا ہے اور اس بات کا قائل ہے کہ یہ شک ہے یعنی شے کے ثبوت وعدم وثبوت میں شک ہے اگر ان سے سوال کیا جائے کیا اشیاء ثابت ہیں تو کہتے ہیں لا ادری اگر کہا جائے اشیاء ثابت نہیں ہیں تو لا ادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کرتے ہیں بلکہ ان کو اپنے شکی ہونے میں بھی شک ہوتا ہے اسی طرح سلسلہ چلتا رہتا ہے۔

تو ماتن نے اپنے قول حقائق الاشیاء سے عنادیہ کی اور ثابتۃ سے عندیہ کی اور العلم بھا متحقق سے لا ادریہ کی تردید کردی۔

سوال: اشیاء کی حقیقتوں کے اثبات پر اہل حق کی دلیل تحقیقی اور دلیل الزامی بیان کریں؟

جواب: دلیل تحقیقی یہ ہوتی ہے کہ جس میں مستدل اس بات کا دعوٰی کرے کہ اس کے مقدمات سچے ہیں برابر ہے کہ وہ مقدمات فریق مقابل کے ہاں مسلم نہ ہوں۔

دلیل تحقیقی: دلیل تحقیقی وہ ہوتی ہے جس سے مقصود حق کا اظہار ہوتا ہے، فریق مقابل کو لاجواب کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ اشیاء کی حقیقتوں میں ااہل حق

Scanned with CamScanner

کی دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت و وجود کا یقین مشاہدہ سے کرتے ہیں جیسے زمین و آسمان کہ ان کے وجود اور ثبوت کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں اور یہی بدیہی ہے۔

اور ہم بعض اشیاء کے وجود و ثبوت کا یقین دلیل سے کرتے ہیں جیسے وجود باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کو دلیل سے مانا ہے اور یقین بھی کیا ہے۔ لہٰذا حق یہی ہے کہ حقائق اشیاء ثابت ہیں۔

دلیل الزامی: دلیل الزامی وہ ہوتی ہے کہ جس کے مقدمات فریق مقابل کے ہاں مسلم ہوتے ہیں اور ان کے مقدمات سے ان کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہو، اگرچہ وہ مقدمات دلیل پیش کرنے والے کے نزدیک مسلم نہ ہوں۔ اس دلیل سے مقصو د فریق مقابل کو لاجواب کرنا مقصود ہوتا ہے۔

اہل حق کی دلیل الزامی یہ ہے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ اشیاء کی نفی متحقق ہے یا نہیں بصورت ثانی ہمارا مدعی ثابت ہو گیا کہ اشیاء کا اثبات متحقق ہے۔ اگر نفی متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ نفی بھی حکم کی ایک قسم ہے جیسے اثبات حکم کی ایک قسم ہے۔ تو جب اشیاء کی نفی متحقق تسلیم کر لیں تو حکم کی ایک قسم (نفی) کا ثبوت ہو گیا یعنی موجبہ جزئیہ ثابت ہو گیا تو پھر مطلقاً اشیاء کی نفی کا دعوٰی کرنا درست نہیں ہو گا کیونکہ سلب کلی ایجاب جزئی سے باطل ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ دلیل الزامی عنادیہ کے مقابلے میں تو درست ہے لیکن لاادریہ کے مقابلے میں نہیں چل سکتی کیونکہ وہ نفی اور اثبات میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے اور عندیہ کے خلاف بھی یہ دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ وہ بھی حقائق اشیاء کے منکر نہیں بلکہ نفس الامر میں ثبوت کو نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان اور اعتقاد کے مطابق مانتے ہیں۔

Scanned with CamScanner

سوال: لاادریہ کی دلیل بیان کیجئے اور اس کا جواب تحریر کریں؟ نیز لفظ سوفسطائیہ کی تحقیق بیان کریں؟

جواب: لاادریہ کہتے ہیں علم ضروری کی چند اقسام ہیں جن سے علم ضروری یقینی حاصل ہوتا ہے۔ ان اقسام میں سب سے زیادہ قوی حسّیات اور بدیھیات ہیں۔ حسّیات وہ ہیں جو حواس ظاہرہ سے حاصل ہوں جیسے النار حارّۃ لیکن لاادریہ کہتے ہیں کہ حس کثرت سے غلطیاں کرتی ہے جیسے بھینگا شخص ایک کو دو دیکھتا ہے، صفراوی شخص میٹھے کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔ لہٰذا حسّیات سے کیسے یقین حاصل ہوسکتا ہے۔ ثابت ہوا کہ حقائق اشیاء کچھ نہیں بس یہ اوھام اور خیالات ہیں۔

اسی طرح بدیہیات سے علم ضروری کا حصول اس میں بھی عقلاء کا بہت اختلاف ہے اور ان میں ایسے اعتراضات ہیں کہ نظر دقیق کے بغیر ان کا حل کرنا مشکل ہے تو جب ضروریات کا یہ حال ہے کہ اس کی اقوٰی اقسام سے حاصل ہونے والا علم یقین کو نہیں پہنچتا تو نظریات تو پھر ضروریات کی فرع ہیں۔ لہٰذا ضروریات کا فساد نظریات کے فساد کو لازم ہے۔

دلیل کا جواب: آپ نے دلیل دی کہ حس اکثر غلطی کرتی ہے تو اس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کسی خاص سبب سے بعض چیزوں میں غلطی کرنا دوسرے لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے جیسے صفراوی کا میٹھی چیز کو کڑوا محسوس کرنا اس شخص کے یقین مین خلل نہیں ڈالے گا جو ذوق سلیمہ رکھتا ہے، اسی طرح بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے یہ صحیح شخص کے یقین کے منافی نہیں ہے کیونکہ وہ ایک کو ایک ہی تصوّر کرتا ہے۔

رہی بات بدیہیات میں کثرت اختلاف کی تو یہ اُنس اور عادت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور نظر وفکر کے فساد کی وجہ سے ہے اور یہ بداہت کے منافی نہیں۔

Scanned with CamScanner

بہر حال اصل بات یہ ہے کہ لاادریہ سے مناظرہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ جس سے مجہول کو ثابت کیا جائے اور مناظرہ اسی کو کہتے ہیں کہ معلوم کو ترتیب دے کر مجہول تک پہنچا جا سکے۔ ان سے مناظرہ کی ایک ہی صورت ہے کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے اگر وہ تکلیف والم کا اعتراف کریں تو ہمارا مدعٰی ثابت کیونکہ تکلیف والم بھی ایک حقیقت ہے اور اگر اعتراف نہ کریں تو ان کو جلنے دیا جائے یہاں تک کہ ختم ہو جائیں۔

سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق

سوفسطائیہ کا معنی ہے ملمّع سازی کی ہوئی حکمت اور مزیّن کیا ہوا علم۔ سوفسطائیہ دو لفظوں سے مرکب ہے، ایک سوفا دوسرا اسطا۔ سوفا کا معنی علم وحکمت اور اسطا کا معنی مزیّن اور غلط علم کے ہوئے۔ اس سے پھر سفسطہ مشتق کیا گیا جیسے فلسفہ فیلاسوف سے مشتق ہوا جس کا معنی محب الحکمۃ ہے یعنی حکمت کا دلدادہ۔

سوال: علم کی دونوں تعریفیں اور ان کے درمیان نسبت واضح کریں؟ نیز خلق کیلئے علم کے کتنے اسباب ہیں؟

جواب: (1) **عند امام ابو منصور ماتریدی:** علم وہ صفت ہے جس کے ذریعے مذکور واضح ہو جاتا ہے اس شخص کیلئے جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہوتی ہے۔

اعتراض: مصنف نے مذکور کہا شے کیوں نہ کہا؟

جواب: مذکور اس وجہ سے کہا تاکہ تعریف معدوم و وجود کو شامل ہو جائے کیونکہ معدوم کو شے نہیں کہتے۔ اور یہ تعریف عام ہے کہ یہ تعریف ادراک حواس، ادراک عقل اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ سب کو شامل ہے۔

(2) **عند اشاعرہ:** صفة توجب التمییز لا یحتمل النقیض، یہ تعریف خاص

Scanned with CamScanner

ہے کیونکہ علم کی تعریف میں معانی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اگر چہ ادراک حواس کو شامل ہے اور تصورات کو بھی شامل ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ تصورات نقیض کا احتمال نہیں رکھتے ،لیکن یہ تصورات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہے اس طرح یہ تعریف خاص ہے۔ اور ان کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہے۔

ولکن ینبغی ان یحمل

یہاں سے علامہ مسعود بن عمر سعد الدین تفتازانی فرماتے ہیں مناسب یہ ہے کہ ابو منصور ماتریدی کی تعریف میں تجلّی سے مراد انکشاف تام مراد لیا جائے گا تا کہ یہ تعریف ظن کو شامل نہ ہو کیونکہ متکلمین کے نزدیک علم ہوتا ہی وہی ہے جو ظن کے مقابل ہو۔

خلق سے مراد مخلوق ہے یعنی کہ فرشتے ، انسان اور جن۔ان سب کیلئے اسباب علم تین ہیں برخلاف علم خالق کے، کیونکہ خالق کا علم ذاتی ہے نہ کہ کسی سبب سے۔مخلوق کیلئے علم کے تین اسباب ہیں۔(1) حواس، (2) خبر صادق، (3) عقل۔

سوال: علم کو تین اسباب میں منحصر کیوں کیا؟ اس پر اعتراض اور جواب تحریر کریں۔

جواب: علم کے تین اسباب کے انحصار پر ہونے والا اعتراض جواب درج ذیل ہے۔

اعتراض: آپ کا سبب سے کون سا سبب مراد ہے۔ سبب حقیقی یا سبب ظاہری یا سبب مفضی فی الجملہ اور تینوں مراد لینا درست نہیں۔ اگر سبب حقیقی مراد لیں تو وہ فقط اللہ عزوجل ہے، سبب ظاہری مراد لیں تو عقل اور اگر سبب مفضی فی الجملہ مراد لیں تو تین میں انحصار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ وجدانیات ،حدسیات، تجربات اور نظر العقل یہ اس سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ ان سے بھی علم حاصل ہوتا ہے۔

Scanned with CamScanner

جواب: ہماری سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملہ ہے۔ رہی یہ بات کہ تین میں انحصار کرنا درست نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انحصار حقیقی نہیں بلکہ یہ مشائخ کرام کی عادت ہے کہ وہ مقاصد پر اختصار کرتے ہیں اور فلاسفہ کی پیچیدگیوں سے اعراض کرتے ہیں۔ جب انہوں نے بعض ادراکات کو پایا کہ وہ حواس ظاہرہ کہ جن میں کوئی شک نہیں ان کے استعمال کے فوراً بعد حاصل ہوتے ہیں برابر ہے کہ وہ ذوی العقول سے ہو یا نہ ہو تو انہوں نے حواس کو ایک سبب بنایا اور جب دنیوی بڑی بڑی معلومات کا استفادہ خبر صادق سے ہوتا ہے تو انہوں نے خبر صادق کو ایک سبب بنایا۔ اور جب ان کے نزدیک حواس باطنہ کہ جنہیں حس مشترک، خیال اور وہم کہا جاتا ہے ثابت ہی نہیں اور نہ یہ ان کے لیے کوئی غرض متعلق ہے حدسیات، تجربات، بدیھیات اور نظریات کی تفاصیل کے ساتھ حالانکہ ان تمام کا مرجع عقل ہے، تو انہوں نے عقل کو ایک سبب بنایا۔ جو کہ بدیہیات کے اندر محض التفات سے مفضی الی العلم ہوتا ہے یا پھر نظریات میں حدس کو ملانے سے یا تجربہ سے یا مقدمات کی ترتیب سے مفضی الی العلم ہوتا ہے تو انہوں نے اسے علم کا سبب بنایا۔

وجدانیات کی مثال: بانّ لنا جوعا وعطشا

بدیھیات کی مثال: الکل اعظم من الجزء

حدس کی مثال: نور القمر مستفاد من نور الشمس

تجربے کی مثال: السقمونیا مسهل للصفراء

نظری کی مثال: انّ العالم حادث

سوال: حواس خمسہ کی تعریفات اور ان کے ادراکات کی صورتیں بیان کریں؟

جواب: (1) السمع: هی قوّة مودعة فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ۔ سمع کان

کی گہرائی میں بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت رکھی ہوئی قوت ہے۔ اس کے ذریعے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے کان کی طرف اس ہوا کے پہنچنے کے راستے سے کہ جو ہوا آواز کی کیفیت کے ساتھ متکیف ہوتی ہے اس معنی میں کہ اللہ عزوجل ادراک کو نفس میں پیدا فرمادیتا ہے اس صورت کے وقت۔

(2) البصر: وهی مودعة فی ا لعصبتین المجوفتین اللتین تتلاقیان ثم تفترقان فتتأدیان الی العینین۔ بصر ان دو خالی پٹھوں میں ودیعت رکھی ہوئی قوت کو کہتے ہیں کہ جو ملتے ہیں پھر جدا ہوتے ہیں تو آنکھوں کی طرف آتے ہیں۔ اس کے ذریعے روشنیوں، رنگوں، شکلوں، مقداروں، حرکات، اچھائی اور برائی کا ادراک کیا جاتا ہے کہ اللہ پاک نفس میں ادراک کو پیدا فرمادیتا ہے بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت۔

(3) الشم: وهی قوة مودعة فی الزائدتین النابتتین فی مقدم الدماغ الشبیهتین بحلمتی الثدی۔ شم وہ قوت ہے جو دماغ کے اگلے حصے میں دو ابھری ہوئی ہڈیوں میں ودیعت رکھی ہوئی ہے کہ جو پستان کے سروں کے مشابہ ہوتی ہیں۔ اس کے ذریعے خوشبوؤں کا ادراک کیا جاتا ہے اس ہوا کے ناک کے بانسے کی طرف پہنچنے کے سبب جو ہوا خوشبوؤں والی کیفیت کے ساتھ متکیف ہوتی ہے۔

(4) الذوق: وهی قوة منبثة فی العصب المفروش علی جرم اللسان۔ ذوق زبان کی تہہ پر بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت رکھی ہوئی قوت کو کہتے ہیں۔ اس کے ذریعے ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے منہ میں موجود رطوبت لعابیہ کے مطعوم کے ساتھ ملنے اور اس کے پٹھے تک پہنچنے سے۔

(5) اللمس: وھی قوۃ منبثۃ فی جمیع البدن۔ لمس تمام بدن میں پھیلی ہوئی قوت کا نام ہے۔ اس کے ذریعے گرم و سرد، خشک وتر کا ادراک کیا جاتا ہے۔

سوال: خبر صادق کی تعریف بیان کریں، اسکی کتنی اور کون کون سی اقسام ہیں؟

جواب: خبر صادق کی تعریف: وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو

خبر کاذب کی تعریف: وہ خبر جو واقع کے مطابق نہ ہو

خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔ 1: خبر متواتر 2: خبر رسول

سوال: خبر متواتر کی تعریف اور حکم بیان کریں؟ اور مثال سے وضاحت کریں۔

جواب: خبر متواتر: وہ خبر جس کے راوی اتنے کثیر ہوں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال ہو۔

حکم: خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے، جیسے۔ گزشتہ زمانے میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم

مصنف کے قول الخبر المتواتر موجب العلم الضروری بالضرورۃ میں دو امر ہیں۔

پہلا: یہ ہے کہ خبر متواتر موجب علم ہے ضروری طور پر جیسے کہ وجود مکہ اور بغداد کا علم اپنے دل میں پاتے ہیں محض خبر ہی سے یعنی جیسے ہی ہمیں مکہ و بغداد کے وجود کی خبر دی جاتی ہے تو ہمیں ان کے وجود کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔

دوسرا: یہ ہے کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم علم ضروری یعنی بدیہی ہوتا ہے کیونکہ یہ مستدل اور غیر مستدل سب کو حاصل ہو جاتا ہے حتّٰی کہ بچوں کو بھی جن کو علم بطریق الاکتساب اور ترتیب مقدمات کی کوئی شناس نہیں ہوتی۔

سوال: متواتر کی تعریف پر ہونے والے تین اعتراضات مع جواب تحریر کریں؟

جواب: پہلا اعتراض: آپ نے کہا خبر متواتر موجب علم ضروری ہے اگر ایسی بات

Scanned with CamScanner

ہے تو نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دی اور یہودیوں نے اس بات
کی خبر دی کہ دین موسیٰ علیہ السلام ہمیشہ رہے گا یہ دین منسوخ نہیں ہوگا تو ان خبروں کو
بھی موجب علم ماننا چاہیئے حالانکہ آپ ان کو موجب علم نہیں مانتے حالانکہ یہ بھی متواتر
ہیں، تو آپ کا دعوی باطل ہوگیا کہ خبر متواتر موجب علم ہے۔

جواب: ان خبروں کا تواتر ممنوع ہے کیونکہ تواتر کی شرائط میں سے یہ شرط ہے کہ ہر
طبقہ میں اتنی تعداد ہو کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال ہو جبکہ حضرت عیسیٰ علیہ
السلام کے قتل کی خبر عیسائیوں میں سے صرف چار سے منقول ہوئی اور تابیدِ دین موسیٰ
کی خبر صرف سات یہودیوں سے منقول ہوئی اور یہ اتنی تعداد نہیں کہ جن کے جھوٹ پر
متفق ہونے کو عقل محال جانے لہٰذا تواتر کی شرط ہی مفقود ہے اور بخت نصر نے تو
یہودیوں کو قتل کر دیا کہ ان کی نسل ہی ختم ہوگئی سوائے چند کے اور اتنی تعداد تواتر کیلئے
کافی نہیں لہٰذا یہ اخبار متواتر ہی نہیں کہ موجب علم ہوں۔

دوسرا اعتراض: ان میں سے ہر ایک کی خبر خبر واحد ہے اور خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے
ظن کو ظن سے ملانے سے یقین حاصل نہیں ہوتا ہاں ظن میں اضافہ ضرور ہو جاتا ہے اسی
طرح جب ہر ہر آدمی کا انفرادی طور جھوٹا ہونا ممکن ہے تو تمام افراد کا جھوٹا ہونا بھی ممکن
ہوگا لہٰذا خبر متواتر پر یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا یہ موجب علم یقینی ہے۔

جواب: ہم مانتے ہیں کہ حالت انفراد میں جھوٹا ہونا ممکن ہے لیکن جب اتنی تعداد
میں لوگ جمع ہو جائیں جن کا جھوٹ پر متفق ہو جانا عقلاً محال ہو تو اب اس صورت میں
جھوٹا ہونا متصور نہیں ہو سکتا کیونکہ جو قوت اور پختگی اجتماعیت میں ہوتی ہے ویسی قوت
انفرادیت میں نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ ایک بال کی مثال کہ اس میں کوئی قوت نہیں
ہوتی اس توڑنا بہت زیادہ آسان ہوتا ہے لیکن اگر کئی بالوں کو ملا کر رسی بنائی جائے تو

Scanned with CamScanner

اس کو توڑنا آسان نہیں ہوتا لہٰذا معلوم ہوا جو قوراجتماعیت میں ہوتی ہے وہ انفرادیت میں ہرگز نہیں ہوتی۔

تیسرا اعتراض: آپ نے کہا خبر متواتر علم ضروری کا فائدہ دیتی ہے اور ضروریات میں اختلاف اور تفاوت واقع نہیں ہوتا جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس بات کا علم کہ ایک دو کا نصف ہے یہ زیادہ قوی ہے اسکندر کے وجود کے علم سے جبکہ ضروری میں اختلاف اور تفاوت نہیں پایا جاتا تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر موجب علم ضروری نہیں۔

جواب: یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا۔ ضروری کا معنی یہ ہے کہ وہ نظر و فکر سے مستغنی ہو یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تفاوت و اختلاف واقع نہیں ہوتا بلکہ انواع ضروریات میں عادت و مانوسیت اور ممارست میں تفاوت کی وجہ سے اختلاف واقع ہوتا ہے۔

والمتواتر قد انکرت...... وقد یختلف فیه مکابرة وعنادا

ان دو عبارتوں سے یہ بتانا مقصود ہے کہ بعض جماعتیں ایسی بھی ہیں جو سرے سے خبر متواتر سے حصولِ علم کے منکر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ سرے سے خبر متواتر سے علم حاصل ہی نہیں ہوتا اور وہ بعض عقلاء ہیں، جیسے سُمنیہ اور براہمہ۔ یہ دو بتوں کی پوجا کرنے والی جماعتیں اور سوفسطائیہ خبر متواتر سے عناد اور مکابرہ کے طور پر حصولِ علم کے منکر ہیں،

سوال: خبر رسول کی تعریف کرتے ہوئے رسول اور معجزہ کی وضاحت کریں؟

جواب: وہ رسول جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اس کی خبر کو خبر رسول کہتے ہیں۔

رسول کی تعریف: الرسول انسان بعثه اللہ تعالٰی الی الخلق لتبلیغ الاحکام۔

ترجمہ: رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالٰی مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کیلئے مبعوث

Scanned with CamScanner

فرمائے۔

بعض اوقات رسول میں کتاب کی شرط رکھی جاتی ہے یعنی رسول وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کیلئے بھیجا ہو اور وہ صاحب کتاب ہو بر خلاف نبی کے کہ نبی اعم ہے کہ اس پر کتاب نازل ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

وقد يشترط فيه الكتاب: اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں مذکورہ لفظ رسول سے مراد مطلق نبی ہے چاہے کتاب ہو یا نہ ہو کیونکہ اگر مطلق نبی مراد نہ لیں تو ان انبیاء کی خبریں جو صاحب کتاب نہیں انکا نکلنا لازم آئے گا کہ وہ اسباب علم میں سے نہیں اور یہ باطل ہے بلکہ جو انبیاء صاحب کتاب نہیں ان کی اخبار بھی سبب علم ہیں۔

معجزہ کی تعریف: المعجزۃ امر خارق للعادۃ قصد بہ اظہار صدق من ادعٰی انہ رسول اللہ تعالیٰ۔

سوال: خبر رسول کا حکم تفصیل سے بیان کریں؟

جواب: خبر رسول علم استدلالی کو ثابت کرتی ہے جو دلیل میں غور وفکر سے حاصل ہوتا ہے۔

خبر رسول کا موجب علم ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ بات قطعی ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ جس کے مبارک ہاتھ پر معجزہ ظاہر فرمائے اس کے دعوٰی رسالت میں تصدیق کرنے کیلئے تو وہ شخص صادق ہوگا ان میں جو وہ احکام لے کر آئے گا چاہے دینی ہوں یا دنیاوی جب وہ احکام سچے ہیں تو ان کے مضمون و مفہوم کا جو علم واقع ہوگا وہ بھی یقینی قطعی ہوگا۔

خبر رسول کا حکم بیان ہوا کہ خبر رسول علم استدلالی کو ثابت کرتی ہے تو پہلے

Scanned with CamScanner

موجب علم ہونے کو ثابت کیا اب استدلالی ہونے کو ثابت کیا جا رہا ہے کہ یہ استدلالی ہے کیونکہ یہ استدلال اس بات کو مستحضر کرنے پر موقوف ہے کہ یہ ان کی خبر ہے جن کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اس لیے اس کو استدلالی کہا جاتا ہے۔ اور ہر وہ خبر جس کی شان یہ ہو تو وہ صادق ہوتی ہے اور اس کا مضمون ؤمفہوم واقع ہوتا ہے۔

سوال: خبر رسول پر وارد ہونے والے تین اعتراضات مع جواب تحریر کریں؟

جواب: پہلا اعتراض: آپ نے کہا خبر رسول سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے یہ خاصہ تو صرف خبر متواتر کا ہے اس کے علاوہ اخبار مشہور ہوں یا اخبار احاد یہ سب ظن کا فائدہ دیتی ہیں تو آپ نے جو خبر رسول کا حکم بیان کیا تو اس صورت میں یہ خبر متواتر کی قسم ہوئی تو اس کو خبر متواتر کی قسیم بنانا درست نہیں کیونکہ اگر قسیم بنایا جائے تو قسم الشئ کا قسیمًا لہ ہونا لازم آئے گا اور آپ نے بھی ایسا ہی کیا ہے کہ آپ نے قسیم بنایا ہے اور یہ درست نہیں۔

جواب: آپ کا اعتراض کرنا درست نہیں ہے کیونکہ خبر رسول خبر متواتر کی قسم نہیں ہے بلکہ خبر متواتر خاص ہے اور خبر رسول عام ہے۔ یعنی خبر رسول وہ ہے جس کے بارے میں معلوم ہو چکا ہو کہ یہ رسول کی خبر ہے اب برابر ہے وہ رسول سے سُنی گئی ہو یا تواتر کے ذریعے منقول ہو یا الہام وغیرہ کے ذریعے ثابت ہو جبکہ خبر متواتر خاص ہے یعنی جس کی روایت کرنے والی اتنی تعداد ہو کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً متصور نہ ہو۔ تو ہمارا کلام عام یعنی خبر رسول کے بارے میں ہے نہ کہ خاص یعنی خبر متواتر کے بارے میں۔

دوسرا اعتراض: آپ نے کہا خبر رسول موجب علم ہے، تو خبر واحد بھی تو خبر رسول ہوتی ہے اسے بھی موجب علم ہونا چاہیئے؟ حالانکہ آپ کے نزدیک خبر واحد موجب علم نہیں ہے۔

جواب: خبر واحد موجب علم اس لیے نہیں ہے کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہوتا ہے۔

Scanned with CamScanner

تیسرا اعتراض: جب خبر رسول متواتر ہو یا بذات خود رسول سے سنی گئی ہو تو اس کے ذریعے حاصل ہونے والا علم ضروری علم ہوگا جیسا کہ تمام متواترات وحسیات سے حاصل ہوتا ہے نا کہ علم استدلالی حاصل ہوگا۔

جواب: یہاں دو امر ہیں ایک اس بات کا علم کہ یہ خبر رسول ہے یہ ضروری ہے دوسرا اس کے مضمون اور مدلول کے ثبوت کا علم اور یہ استدلالی ہے۔ پہلی صورت میں خبر تواتر اور سماعت کے ذریعے معلوم ہے اور دوسری صورت میں یہ مفید سبب ہے علم استدلالی کیلئے اس لیے اسے استدلالی کہتے ہیں ((البینة علی المدعی والیمین علی من انکر))

اسکا خبر رسول ہونا تواتر سے ثابت ہے اور یہ علم ضروری ہے۔ پھر جو اس سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ گواہی مدعی پر ہے یہ استدلالی ہے تو معلوم ہوا کہ خبر رسول موجب علم استدلالی ہے۔

سوال: شارح نے دلیل کی تین تعریفیں ذکر کی ہیں وہ کون کون سی ہیں؟

جواب: دلیل کی تین تعریفات درج ذیل ہیں۔

1. الدلیل ھو الّذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری۔ یعنی دلیل وہ ہوتی ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے مطلوب خبری کے علم کی طرف توصّل ممکن ہو جائے، یہ تعریف اصولیین کی ہے۔

2. الدلیل قول مؤلف من قضایا یستلزم لذاتہ قولاً آخر۔ یعنی دلیل وہ قول ہے جو چند قضایا سے مرکب ہو اور ان قضایا سے ایک دوسرا قول لازم آئے۔ یہ تعریف مناطقہ کے نزدیک ہے۔

3. الدلیل ھو الّذی یلزم من العلم بہ العلم بشئی آخر۔ یعنی دلیل وہ ہے جس کے علم سے ایک دوسری شے کا علم لازم آئے۔ اور یہ تعریف متکلمین

Scanned with CamScanner

سے منقول ہے۔

سوال: عقل کی تعریف کریں، اس کے سبب علم ہونے میں کیا اختلاف ہے؟

جواب: عقل کی تین تعریفات ذکر کی گئی ہیں۔

پہلی تعریف: عقل نفس کی وہ قوت ہے کہ جس کے ذریعے نفس علوم و ادراکات کیلئے مستعد ہوجاتا ہے۔

دوسری تعریف: عقل ایسی فطری شے ہے جس کے پیچھے آلات کی سلامتی کے وقت ضروریات کا علم آتا ہے۔

تیسری تعریف: عقل وہ جوہر ہے کہ جس کے ذریعے غائبات کا علم حاصل ہوتا ہے وسائط کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعے۔

عقل کے سبب علم ہونے میں سُمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عقل نظریات میں علم کا فائدہ نہیں دیتی اور بعض فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ الٰہیات میں عقل مفید علم نہیں کیونکہ اگر یہ سبب علم ہوتی تو عقلاء کے مابین اختلاف کی کثرت نہ ہوتی اور آراء میں تناقض نہ ہوتا۔ شارح ان کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نظریات میں کثرت اختلاف نظر کے فساد کی وجہ سے ہے اور ایسا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہے۔ تم نے کہا کہ کثرت اختلاف کی وجہ سے عقل مفید علم نہیں ہے تو اس میں تم نے خود نظر و فکر سے استدلال کیا ہے تو اس میں اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے تو تناقض پیدا ہوگیا۔

اعتراض: معترض کہتا ہے کہ نظر و فکر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیئے جیسے ایک دو کا نصف ہے۔ اور اگر نظر عقل کا مفید علم ہونا نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آتا ہے اور یہ دور ہے۔

Scanned with CamScanner

جواب: ضروری میں اختلاف یا تو عناد کی وجہ سے یا پھر ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ عقلیں فطری طور پر متفاوت ہیں۔ اس میں عقلاء کا اتفاق ہے۔ رہی بات نظری کی تو نظری کبھی ایسی مخصوص نظر کیساتھ ثابت ہوتا ہے جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا بلکہ وہ ضرورتاً ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارا قول ((العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث)) تو یہ عالم کے حادث ہونے کا ضروری طور پر فائدہ دے رہا ہے۔ لہٰذا دور لازم نہیں آیا۔

سوال: عقل سے کون سے علوم حاصل ہوتے ہیں نیز کسبی، استدلالی اور ضروری میں کیا فرق ہے؟

جواب: عقل سے حاصل ہونے والے علم کی دو قسمیں ہیں۔

1) اگر کسی چیز کا علم بغیر نظر و فکر کے محض اول توجہ سے حاصل ہو جائے تو یہ علم ضروری ہوگا جیسے اس بات کا علم کہ شئی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے۔

2) اگر کسی چیز کا علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوا تو وہ علم اکتسابی ہے۔ خواہ استدلال علّت سے معلول پر ہو جیسے آگ سے دُھویں پر استدلال۔ یا پھر وہ استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے دُھویں سے آگ پر استدلال کرنا۔

اکتساب کا معنی: اپنے اختیار کیساتھ اسباب کو استعمال کرنا اکتساب کہلاتا ہے جیسے عقل کو کام میں لانا وغیرہ۔

اکتسابی اور استدلالی کے درمیان نسبت: اکتساب اور استدلال کے مابین عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص ہے، اس لیے کہ اکتساب دلیل میں نظر کرنے کو بھی کہتے ہیں اور حواس کو حسیات کے اندر متوجہ کرنے کو

Scanned with CamScanner

بھی کہتے ہیں۔جبکہ استدلال صرف دلیل میں نظر کرنے کو ہی کہتے ہیں۔پس اکتساب عام ہوا جبکہ استدلال خاص۔

سوال: الہام کی تعریف کرتے ہوئے بتائیں کیا الہام اور خبر واحد بھی مفید علم ہوتے ہیں یا نہیں؟

جواب: الہام کی تعریف: بطریق فیض دل میں کسی معنی کو ڈالنا الہام کہلاتا ہے۔

اہل حق کے نزدیک الہام علم کا سبب نہیں ہے کیونکہ اس سے کسی شے کی صحت کا علم حاصل نہیں ہوسکتا۔اس لیے اسباب علم کا تین میں منحصر ہونا درست ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ الہام علم کا سبب نہیں حالانکہ یہ علم کا سبب ہے جیسے نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد الھمنی ربی، اسی طرح اولیاء اللہ کو بذریعہ الہام علم حاصل ہوا کرتا ہے۔

جواب: الہام عامۃ الخلق کیلئے علم کا سبب نہیں ہے اور نہ ہی غیروں پر حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ جو تین اسباب علم بیان کیے گئے وہ عامۃ الخلق کیلئے یقین کا ذریعہ اور غیروں پر حجت ہیں۔

خبر واحد بھی مفید علم نہیں کیونکہ ماتن کے قول اسباب العلم میں علم سے مراد وہ علم ہے جو تصدیق یقینی ہو اور زوال کو قبول نہ کرے جبکہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے اور ظن زوال کو قبول کرتا ہے۔جبکہ علم یہاں پر اس اعتقاد جازم کے معنی میں ہے جو زوال کو کسی صورت بھی قبول نہیں کرتا۔

سوال: عالم کی تعریف کریں نیز فلاسفہ کے نزدیک عالم کے حدوث کا کیا معنی ہے؟

جواب: عالم کی تعریف: اللہ کے سوا تمام موجودات عالم ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک ذریعے صانع کو جانا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک: حادث بمعنی محتاج الی الغیر ہے (حادث بالذات)

Scanned with CamScanner

کیونکہ حادث بالذات یہ قدیم بالزمانی کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے تو اللہ کے علاوہ کو حادث کہنا اس معنی کے پیش نظر ہے۔

سوال: عین اور عرض کی تعریف کریں نیز قیام بذاتہ کا متکلمین وفلاسفہ کے نزدیک کیا معنی ہے؟

جواب: عین اسے کہتے ہیں جو قائم بنفسہ ہو اور عرض وہ ہے جو قائم بنفسہ نہ ہو۔

عند المتکلمین: متکلمین کے نزدیک کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذات خود متحیز ہو اس کا تحیز کسی کے تابع نہ ہو جیسے کے انسان، شجر، حجر۔ اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بذات خود متحیز نہ ہو بلکہ اس کا تحیز اس کے تابع ہو جو اس کا موضوع اور محل ہے جیسے سیاہی اور سفیدی۔

عند الفلاسفہ: فلاسفہ کے نزدیک کسی شے کے قائم بالذت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شے ایسے محل سے مستغنی ہو جس کے ساتھ قائم ہے۔ اور قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے ساتھ ایسی خصوصیت سے قائم ہو کہ شے اول کا نعت اور شے ثانی کا منعوت بننا صحیح ہو برابر ہے متحیز ہو یا نہ ہو۔

ان میں فرق: کسی شے کا بذاتہ قائم ہونے کا مطلب جو متکلمین نے بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے معنی سے خاص ہوگا اور فلاسفہ کا معنی عام ہوگا کیونکہ متکلمین کے نزدیک بذاتہ متحیز ہونا ضروری ہے، لہذا یہ تعریف باری تعالیٰ، عقول اور نفوس مجردہ کو شامل نہ ہوگی۔ اسی طرح متکلمین کی عرض کی تعریف صفات باری تعالیٰ کو شامل نہ ہوگی کیونکہ صفات باری تعالیٰ بھی قائم بالذات ہیں حالانکہ ان کا تحیز ممتنع ہے، اور فلاسفہ کی تعریف ان کو شامل ہوگی کیونکہ انہوں نے تحیز کی قید نہیں لگائی۔ اس سے پتہ چلا کہ صفات باری تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ عرض۔ متکلمین وفلاسفہ نے ان میں جو اختلاف کیا

Scanned with CamScanner

ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین نے اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کو جوہر وعرض کہنے سے احتراز کیا ہے اور ممکنات کا ایک حصہ جوہر فرد جسم میں داخل کر دیا اور ایسی تعریف کی جو جوہر وعرض کو شامل ہوگی۔ اور فلاسفہ نے اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کو عرض کہنے سے اجتناب نہ کیا اور ایسی تعریف عام کی کہ اللہ پاک کی صفات کو بھی اس مین داخل کر کے عرض کہہ دیا (معاذ اللہ)

سوال: جسم کیلئے کتنے اجزاء کا ہونا ضروری ہے، مذہب راجح بیان کریں؟

جواب: جسم کے لیے کم سے کم کتنے اجزاء ہوں گے اس میں اختلاف ہے۔

جمہور اشاعرہ کا مذہب: وہ عین جو دو یا دو سے زیادہ سے مرکب ہو اس کو جسم کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک جسم جوہر مرکب کا نام ہے جو صرف دو اجزاء کی ترکیب سے متحقق ہو جاتا ہے۔

اور بعض کے نزدیک جسم کے تحقق کے لیے کم از کم تین اجزاء ضروری ہیں تا کہ ابعاد ثلاثہ کا تحقق ہو سکے یعنی طول، عرض اور عمق فرض کیے جا سکیں اور ابعاد ثلاثہ کا تحقق کم از کم تین اجزاء سے ہوتا ہے۔

اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے جسم کے تحقق کیلئے۔ ان کے نزدیک جسم اس جوہر کا نام ہے جس میں ابعاد ثلاثہ اس طور پر فرض کرنا ممکن ہو کہ وہ ایک دوسرے کو سیدھے زاویے پر کاٹنے والے ہوں اور اس کیلئے کم از کم آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہوگا۔

شارح یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ اختلاف لفظی نہیں ہے کہ اس کے جواب میں کہا جائے ہر شخص کو اختیار ہے جو چاہے اپنی اصطلاح قائم کر لے بلکہ یہ نزاع حقیقی مراد ہوگا کہ جسم لغت میں یا عرف میں جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اس

Scanned with CamScanner

کے تحقق کیلئے کیا محض دو جز کی ترکیب کافی ہوگی یا نہیں۔

احتج الاولون: پہلے گروہ نے استدلال کیا ہے کہ جب دو مساوی جسموں میں سے ایک کے اندر ایک جزء کا اضافہ کر دیا جائے تو اسکو اجسم کہا جاتا ہے اور اجسم بمعنی (زیادہ جسامت والا، جسمیت میں زیادہ بڑا) اس سے معلوم ہوا کہ جسم ہونے کیلئے محض ترکیب یعنی دو جز ہونا کافی ہے ورنہ صرف ایک جزء سے وہ اجسم نہ ہوتا۔

فیہ نظر: شارح فرماتے ہیں اس میں نظر ہے کیونکہ اجسم جسم سے مشتق ہے ہی نہیں بلکہ جسامت سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کے معنی ضخامت اور عظیم المقدار کے ہیں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے جسم الشئ جب وہ عظیم ہو جائے فھو جسیم و جسام ہیں اجسم کے معنی ہوں گے ضخامت اور مقدار میں زیادہ ہونا۔ اور یہ صیغہ صفت ہے جبکہ جو ہماری گفتگو ہے وہ اس جسم کے بارے میں ہوگی جو جوہر مرکب ہے نہ کہ اس جسم کے بارے میں جو صفت کے طور پر عظیم کے معنی میں بولا جاتا ہے۔

سوال: جزء لایتجزی کیا ہوتا ہے نیز اس کے اثبات پر تین دلائل اور فلاسفہ کا جواب ذکر کریں؟

جواب: جزء لایتجزی ایسا عین ہے جو کسی قسم کی تقسیم کاری کو قبول نہیں کرتا نہ فعلی، نہ وہمی نہ ہی فرضی۔

جزء لایتجزی کے اثبات کے دلائل:

پہلی دلیل: جزء لایتجزی کے اثبات کے دلائل جو قوی تر ہیں۔ یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کرّہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا جائے تو کرّہ کا غیر منقسم حصہ ہی سطح سے ملے گا وہی جزء لایتجزی ہوگا اور اگر وہ قابل منقسم حصہ سے ملے گا تو کم از کم اس سے دو جزء ضرور بنیں گے تو وہ کرّہ حقیقی نہیں رہے گا بلکہ وہ بالفعل خط بن جائے گا۔

Scanned with CamScanner

دوسری دلیل: جزء لایتجزی کی مشہور دلیل میں مشائخ کے نزدیک دو دلیلیں ہیں، ان میں سے پہلی یہ ہے کہ اگر جزء لایتجزی کا وجود نہ ہوتو ہر عین خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اگر قابل تقسیم لاالی نھایۃ ہو جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں تو رائی کے دانے اور پہاڑ میں کوئی فرق نہ رہے گا یعنی دونوں برابر ہو جائیں گے کیوں کہ چھوٹا ہونا یا بڑا ہونا اجزاء کی کمی بیشی سے ہوتا ہے نہ کہ قابل تقسیم لاالی نھایۃ ہو۔ لہٰذا جب ہر عین کی تقسیم ممکن ہوگی اور ہوگی بھی متناہی کیونکہ یہ دونوں اعیان ہیں لہٰذا ماننا پڑے گا کہ کسی جزء پر پہنچ کر تقسیم ختم ہو جائے گی پس وہی ہمارے نزدیک جزء لایتجزی ہے۔

تیسری دلیل: جسم کے اندر اجزاء کا اجتماع ذات کی وجہ سے نہیں ہے یعنی یہ اس کا وصف ذاتی نہ ہوگا ورنہ تو جسم افتراق کو قبول ہی نہ کرتا، اس سے معلوم ہوا کہ افتراق ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ چونکہ تمام ممکنات پر قادر ہے تو اس بات پر قادر ہوگا کہ جسم کے اندر جتنی تقسیم ممکن ہو سب کر دے اور اس جزء پر تقسیم کر دے جس کی آگے مزید تقسیم نہ ہو سکتی ہو اور جب ایسا ہے تو جزء لایتجزی کا ثبوت ہو جائے گا کیونکہ جس جزء میں ہمارا اور فلاسفہ کا اختلاف ہے وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کی تقسیم ممکن ہوگی یا نہیں اگر ممکن ہوگی تو اللہ تعالیٰ کو اس پر قادر ماننا پڑے گا یہ خلاف مفروض ہوگا کیونکہ ہماری گفتگو اس جزء کے بارے میں ہے جو اس تقسیم کے بعد حاصل ہو جو اللہ تعالیٰ کی قدرت میں ہے اور اگر تقسیم ممکن نہ ہو تو ہمارا مدعیٰ ثابت ہوگا۔

فلاسفہ کا جواب: پہلی دلیل میں آپ نے کہا کہ سطح حقیقی پر کرّہ حقیقی کو رکھا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ سطح عرض ہے تو یہ عرض کا غیر منقسم حصہ ہوگا، اس کو نقطہ کہتے ہیں تو یہ اثبات نقطہ ہوا نہ کہ جزء لایتجزی۔ کیونکہ جزء لایتجزی عین کا غیر منقسم حصہ ہے۔ اس جواب پر متکلمین کا اعتراض ہے۔

اعتراض: جب سطح عرض ہے تو یہ اس کا غیر منقسم حصہ بھی عرض ہے اور عرض کیلئے محل ضروری ہے تو جو غیر منقسم عرض کا محل ہو گا وہ محل میں بھی غیر منقسم ہو گا وہی جزء لا یتجزی ہے۔

جواب فلاسفہ: نکتہ کا ثبوت جزء کے ثبوت کو مستلزم نہیں کیونکہ حلول کی دو قسمیں ہیں حلول سریانی اور حلول طریانی تو یہاں دوسرا حلول مراد ہے نہ کہ پہلا۔

حلول سریانی کی تعریف: حال نے محل کے ہر جزء میں حلول کیا ہوا ہو اور حال کی طرف اشارہ بعینہ محل کی طرف اشارہ ہو اور حال کے غیر منقسم ہونے میں محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے گا۔ جیسے روٹی میں پانی یہ حلول سریانی ہے۔ اور حلول طریانی اس کا عکس ہو گا۔ مثلاً خط میں نکتہ کے ہر جزء میں حلول نہیں اور نکتہ کی طرف اشارہ خط کی طرف اشارہ بھی نہیں ہوتا۔ نکتہ نا قابل تقسیم ہو لازم نہیں کہ خط بھی نا قابل تقسیم ہو بلکہ خط پر زاویہ بن سکتا ہے یہ کلام پہلی دلیل پر ہے۔

متکلمین کی دوسری دلیل پر فلاسفہ کا جواب: دوسری دلیل پر آپ نے کہا کہ عین نا قابل تقسیم اور غیر متناہی ہو تو اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے یہ ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ہم اجزاء کے وجود ہی کو تسلیم نہیں کرتے غیر متناہی ہونا تو دور کی بات ہے۔ پہلے اجزاء کا وجود ثابت کرو پھر دلیل دو۔

متکلمین کا اعتراض: آپ کہتے ہیں کہ عین تقسیم کو قبول کرتا ہے لامحالہ اس کے اجزاء بھی ہوں گے۔

فلاسفہ کا جواب: ہمارے قول سے یہ لازم نہیں آتا کہ خارج میں عین کے اجزاء غیر متناہی بھی متحقق ہوں بلکہ مراد یہ ہے کہ تقسیم کی حد نہیں اگر کریں تو تقسیم بھی ہو سکتی ہے۔

دوسری دلیل پر دوسرا اعتراض: دوسری دلیل میں آپ نے کہا کہ صغرا اور کبریٰ کا

اندازہ اجزائے قلت و کثرت سے ہوتا ہے یہ درست نہیں کیونکہ ہم اجزاء کو بھی نہیں مانتے بلکہ صغریٰ کبریٰ اس مقدار کے اعتبار سے ہوتی ہے جو اس کے ساتھ قائم ہو۔

تیسری دلیل میں فلاسفہ کا اعتراض: آپ نے کہا کہ جسم لذاتہ جسم کے اجتماع کو نہیں چاہتی، یہ درست ہے تو ہم جب اجزاء کو بھی نہیں مانتے تو اجزاء کا اجتماع ہونا تو دور کی بات ہے۔ ہمارے نزدیک جسم واحد متصل ہے اور یہ ھیولہ اور صورت سے مرکب ہے۔

تیسری دلیل میں فلاسفہ کا دوسرا اعتراض: تیسری دلیل میں آپ نے کہا افتراق ہوسکتا ہے اس پر تم نے انگلی کے ایک لاکھ اجزاء بھی کیے، جب اس قاعدے پر اتنے اجزاء کر دیے۔ یہ قاعدہ پھر ٹوٹے گا تو لاکھویں حصے کے پھر اجزاء ہوں گے یہ سلسلہ غیر متناہی ہو گا۔ یہی ہمارا مدعیٰ ہے اور یہ ثابت ہو گیا۔

واما ادلّة النفی

یہاں سے شارح علیہ رحمہ فلاسفہ کے دلائل کا ضعف بیان کریں گے کہ فلاسفہ جن دلائل سے جزء لایتجزی کا ابطال کرتے ہیں وہ بھی ضعف سے خالی نہ ہو گا اس لئے امام رازی اس مسئلہ میں توقف فرماتے ہیں۔

فان قیل: پس اگر کہا جائے اس اختلاف یعنی جزء لایتجزی کے اثبات ونفی میں متکلمین اور فلاسفہ کا جو اختلاف ہے اس کا کوئی ثمرہ بھی ہے یا نہیں؟

قلنا: اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ اختلاف بے فائدہ نہیں ہے بلکہ جوہر فرد کے اثبات میں فوائد کثیرہ ہیں کیونکہ اس سے فلاسفہ کی بہت سی ظلمتوں اور گمراہیوں سے نجات مل جاتی ہے مگر جزء لایتجزی کی جگہ وہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کو ثابت کرتے ہیں اور جسم کو ان دونوں سے مرکب مانتے ہیں۔ اور ان دونوں کے اثبات سے عالم

Scanned with CamScanner

کے قدیم ہونے اور حشر ونشر کی نفی بھی لازم آئے گی اور یہ باتیں اسلامی عقائد کے خلاف ہیں۔ اور اگر جزء لایتجزی کے اثبات میں ان باتوں سے نجات مل جائے گی۔ اسی طرح افلاک کی حرکتوں کا قدیم ہونا اور ان میں خرق والتیام کا ممتنع ہونا جن اصولوں پر مبنی ہوگا جزء لایتجزی کے اثبات سے ان کی بھی نفی ہوجاتی ہے۔

سوال: عرض کی تعریف اور اس کی اقسام بیان کریں؟

جواب: عرض کی تعریف: وہ جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ تحیز میں غیر کے تابع ہو یا خبر کے ساتھ نعت کے منعوت کیساتھ مختص ہونے کی طرح خاص ہو۔

بان یکون تابعاً: یہ معنی متکلمین کے نزدیک ہوگا

مختصًا بہ: اور یہ معنی فلاسفہ کے نزدیک ہوگا

یحدث فی الاجسام والجوھر

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ہے کہ بعض نے اس چیز کو تعریف کا جزء قرار دیا ہے اور بعض نے نہیں۔ جو تعریف کا جزء قرار دیتے ہیں ان کا مقصود صفات باری تعالیٰ سے احتراز ہوگا بایں طور پر کہ اللہ کی صفات قدیم ہیں۔ اور جو تعریف سے خارج کرتے ہیں وہ کہتے ہیں یہ تعریف کا جزء نہیں بلکہ اس کے حکم کا بیان ہوگا۔

کالالوان............ولیست لھا اسماء مخصوصۃ

یہاں سے مصنف علیہ رحمہ عرض کی چند مثالیں بیان کر رہے ہیں۔

الوان: معنی، رنگ۔ ویسے تو رنگ بہت زیادہ ہیں مگر کہا گیا ہے کہ اصل صرف دو ہیں 1: سیاہ، 2: سفید۔ اور بعض نے سرخی، سبزی اور زردی کو بھی اصول قرار دیا ہے اور ظاہر بات یہ ہے کہ یہ اعراض اکوان کے علاوہ اجسام میں پیدا نہیں ہوتے۔

اکوان: اکوان کون کی جمع ہے اور کون کے معنی حصول فی المکان کے ہیں۔ اس کی چار

Scanned with CamScanner

اقسام ہیں۔

1: اجتماع، 2: افتراق، 3: حرکت، 4: سکون

طعوم: طعوم طعم کی جمع ہے جس کے معنی مزے کے ہیں۔ اس کی 9 انواع ہیں۔

1: کڑواپن، 2: گرمی، 3: شوریت (کھاراپن)، 4: کسیلاپن، 5: ترش، 6: پکڑنا، سکڑنا، 7: مٹھاس 8: چکناہٹ، 9: پھیکاپن

روائح: اس کی انواع بہت سی ہیں ان کے الگ الگ نام ہیں۔

سوال: اعیان اور اعراض کے حدوث کو ثابت کرتے ہوئے عالم کا حدوث بیان کریں؟

جواب: عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان اجسام اور جواہر میں منحصر ہے تو مذکورہ تمام چیزیں حادث ہیں۔ یہی ہمارا مدعٰی تھا العالم بجمیع اجزاۂ محدث۔

اعراض کا حدوث: اعراض کے حدوث کی دلیل یہ ہے کہ بعض اعراض کا حدوث تو مشاہدہ سے ثابت ہے اور بعض کا دلیل سے اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے۔ مثال کے طور پر سکون کے بعد حرکت پیدا ہوتی ہے، ظلمت کے بعد روشنی آتی ہے تو ان میں روشنی اور حرکت کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہوا کیونکہ کسی چیز کا عدم سے وجود میں آنا ہی حدوث کہلاتا ہے۔

اور ان کی ضد یعنی سکون اور ظلمت کا حدوث دلیل سے ثابت ہو گیا کیونکہ حرکت کے پیدا ہونے سے سکون معدوم ہو گیا، اسی طرح روشنی آنے سے تاریکی معدوم ہو گئی اور کسی شے پر عدم کا طاری ہونا اس کے حدوث کی دلیل ہے۔ اس لیے قدیم اور عدم میں منافات ہیں جو چیز قدیم ہو گی وہ معدوم نہ ہو گی اور جس پر عدم طاری ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتا پس لازمی ہے کہ وہ حادث ہو گی۔ اب رہی بات کہ قدیم پر عدم

Scanned with CamScanner

طاری کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قدیم یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا نہیں اور ان دونوں کا عدم محال ہوگا۔ صورت اول تو ظاہر ہے کہ واجب لذاتہ کا عدم محال ہوگا اور صورت ثانیہ تو اس کا صدور یا تو ممکن سے مانو گے یا پھر واجب سے، صورت اول پھر محال ہوگی ورنہ تسلسل لازم آئے گا اور اگر صدور واجب لذاتہ سے مانا جائے تو اس کی پھر دو صورتیں ہوں گی۔ صدور بالایجاب ہوگا یا بالاختیار ہوگا اگر بالاختیار مانا جائے تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا کیونکہ جو چیز قصد اور ارادہ سے صادر ہوگی وہ ارادے سے پہلے معدوم ہوگی۔ اسی عدم کی وجہ سے تو اس کے وجود کے ساتھ ارادے کا تعلق ہوگا۔ اور اگر صدور بالایجاب مانا جائے تو اس پر عدم طاری نہ ہوگا کیونکہ اگر صدور بالایجاب کے باوجود بھی صادر کو حادث مانا جائے تو علّت تامہ سے معلول کا تخلف لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

الحاصل: جس پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتی لہٰذا تمام اعراض پر عدم طاری ہوتا ہے معلوم ہوا تمام اعراض حادث ہیں۔

واماّ الاعیان...... (اعیان کا حدوث)

اعیان حوادث سے خالی نہیں ہوتے اور ہر وہ شے جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے لہٰذا اعیان حادث ہے۔ یہ قیاس ہے شکل اول پر ہے۔ پہلا مقدمہ صغرٰی دوسرا مقدمہ کبرٰی۔ صغرٰی الاعیان لاتخلوعن الحوادث، کبرٰی وکلّ مالایخلوعن الحوادث فھو حادث، نتیجہ اعیان حادث۔

یہ دلیل دو مقدمات سے مرکب ہے اور وہ دونوں خود محتاج دلیل ہیں لہٰذا اب ان کا حدوث بیان ہوگا۔

اعیان کا حادث ہونا اس لیے ہے کہ یہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا اور جو

حوادث سے نہ خالی نہ ہو وہ خود حادث ہوتا ہے۔حوادث سے خالی نہ ہونا اس لیے ہے کہ اعیان حرکت اور سکون سے کبھی جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ اعیان خواہ اجسام ہوں یا جواہر وہ کسی بھی چیز میں کون سے خالی نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے ہر آن ان کو مختلف اکوان حاصل ہوتے رہتے ہیں جن میں سے ہر کون اپنے سے پہلے حاصل ہونے والے کون سے مسبوق ہوتا ہے۔پس ہر کون دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ مسبوق ہوگا اس دوسرے کون سے جو اسی حیز میں ہو تو وہ ساکن ہے اور اگر وہ مسبوق نہ ہو اسی حیز میں دوسرے کون کیساتھ بلکہ دوسرے حیز میں ہو تو وہ متحرک ہے اور یہی معنی ہے ان کے اس قول کا کہ حرکت وہ دوکون ہیں دوزمانوں میں دو مکانوں میں، اور سکون وہ دوکون ہیں دوزمانوں میں ایک ہی مکان میں۔

ولانّ ماهية الحركة: اور اس لئے کہ حرکت ماہیت ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال ہے جو مسبوقیت بالغیر کا تقاضا کرتی ہے اور ازلیت اس کے منافی ہے، اور اس لیے کہ ہر حرکت پس وہ ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے پر ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے اس لیے کہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے۔

اور بہر حال دوسرا مقدمہ وہ اس لیے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہو گی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

سوال: والمحدِث للعالم هوالله تعالىٰ اس عبارت کی وضاحت کریں اور اثبات واجب کے طرق تحریر کریں؟

جواب: جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ عالم محدَث ہے اور ہر محدَث کیلئے محدِث کا ہونا

Scanned with CamScanner

ضروری ہے تو عالم کیلئے بھی محدِث ہوگا کیونکہ ممکن کی دونوں طرفوں میں سے کسی ایک طرف کو بغیر مرجّح کے ترجیح دے دینا ممتنع ہے۔ تو ضروری ہے کہ اس کیلئے مرجّح ہو اور وہ مرجّح ہی محدِث ہے۔

تو عالم کیلئے محدِث اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو واجب الوجود ہے، اپنے وجود میں کسی شئی کا محتاج نہیں کیونکہ اگر وہ واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن الوجود ہو تو ضرور وہ من جملہ عالم میں سے ہوگا تو وہ عالم کیلئے محدِث ہونے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اور عالم کیلئے مبدأ ہونے کی صلاحیت بھی نہیں رکھے گا باوجود اسکے کہ عالم ان تمام اشیاء کا نام ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔ اگر اللہ تعالیٰ بھی عالم میں شامل ہو تو اس طرح ایک ہی شے کا اپنے وجود کیلئے علامت بننا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں۔

اس میں اختلاف ہے کہ مؤثر کی طرف محتاج وہ حدوث ہے یا امکان، اوّل متکلمین اور ثانی حکماء اور متأخرین اشاعرہ کا مذہب ہے۔

حکماء کی دلیل: حکماء کہتے ہیں کہ ہم حادث کے وجود کا تصور کرتے ہیں لیکن اسکی علت کی طرف محتاج ہونے کا تصور ہمارے لیے ظاہر نہیں ہوتا مگر اس کے امکان کے تصور کے بعد۔

2: دوسری دلیل یہ کہ اگر حدوث یہ محتاج ہو تو پھر وجود کے بعد عالم کا صانع سے استغناء لازم آئے گا۔

واجب کے اثبات میں عقلاء کے دو طریقے ہیں۔

(1) ایک طریق حدوث اور یہ متقدمین متکلمین کا طریقہ ہے۔

(2) دوسرا طریق امکان اور یہ فلاسفہ سے منقول ہے اور متأخرین اشاعرہ میں

Scanned with CamScanner

سے محققین کے نزدیک مختار ہے۔

سوال: برہان تطبیق کیا ہے وضاحت کریں؟

جواب: بطلان تسلسل کے مشہور دلائل میں سے ایک برھان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ معلول اخیر سے الی غیر نہایہ ایک مجموعہ فرض کر واور اس سے پہلے بقدر واحد الی غیر نہایہ ایک دوسرا مجموعہ فرض کریں۔ پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابلہ میں بناؤ اور پہلے مقدمہ کے جزء ثانی کو دوسرے مجموعہ کے جزء ثانی کے مقابلہ میں بناؤ اور اس طرح کرتے جاؤ۔ پس اگر پہلے مجموعہ کے ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے مجموعہ کا کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کی مثل ہو جائے گا اور یہ محال ہے اور اگر پہلے مجموعہ کے ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے مجموعہ کا جزء نہیں تو پہلے مجموعہ میں ایک ایسا جزء پایا گیا کہ جس کے مقابلہ میں دوسرے مجموعہ کا کوئی جزء نہیں پس دوسرا مجموعہ ختم ہوا اور متناہی ہو گیا اور اس سے پہلے مجموعہ کا بھی متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے کہ مجموعہ اولیٰ مجموعہ ثانیہ پر متناہی کی مقدار کے ساتھ بڑھا ہوا ہے اور جو متناہی کے ساتھ بقدر متناہی بڑھا ہوا ہو تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے۔

وھٰذا التطبیق انما یمکن

برہان تطبیق صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہوسکتی ہے امور وہمیہ میں نہیں کیونکہ جو چیزیں محض وہمی ہوں گی وہ وہم کے منقطع ہونے سے منقطع ہو جائیں گی۔

اسی طرح مراتب اعداد و معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی اس لیے کہ معلومات الٰہیہ مقدورات الٰہیہ سے زائد ہیں باوجود اس کے کہ دونوں غیر متناہی ہیں اور ان کے غیر متناہی ہونے کا معنی یہ ہے کہ کسی ایسی حد

Scanned with CamScanner

پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس سے اوپر کا تصور نہ کیا جا سکے یہ معنی نہیں کہ اعداد و معلومات اور مقدورات الٰہیہ وجود خارجی میں داخل ہیں، اس لیے کہ یہ محال ہے۔

سوال: برہان تمانع کی وضاحت کریں اور اس پر ہونے والے اعتراضات وجوابات کا خلاصہ تحریر کریں۔

جواب: صانع عالم واحد ہے اس میں کوئی تعدد نہیں اور واجب الوجود کے مفہوم کا مصداق اس ذات کے علاوہ کسی اور کو بنانا ممکن نہیں۔

برہان تمانع: اگر دو الٰہ ممکن ہوں تو ضرور ان کے درمیان تمانع ہوگا۔ تمانع یعنی ایک دوسرے کا خلاف کرنا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے ساکن ہونے کا، تو اب یا تو دونوں ہی امر حاصل ہوں گے (حرکت وسکون) تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یا دونوں لازم نہیں آئیں گے تو ایک لازم آئے گا تو دونوں میں سے ایک الٰہ کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو کہ حوادث و امکان کی نشانی ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے تو پس تعدد مستلزم ہے امکان تمانع کو اور امکان تمانع کو محال مستلزم ہے تو لہٰذا تعدد الٰہ کا ہونا محال ہے۔

اجمالاً: اگر دونوں الٰہ میں سے ہر ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہوگا تو اس دوسرے کا عجز لازم آئے گا اور اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اپنا عجز لازم آئے گا۔ اور خدا کیلئے عجز محال ہے۔

وبما ذکرنا یندفع ما یقال اس عبارت کی غرض یہ ہے کہ ہماری برھان تمانع کی تقریر سے تین اعتراضات رفع ہو گئے۔

اعتراض: یہ بھی تو ممکن ہے کہ دونوں صانع متفق ہو جائیں بغیر تمانع کے تو اس وقت دونوں کی مراد ایک ہوگی۔

جواب: یہ اعتراض برھان تمانع کی تقریر لاامکن بینھما تمانع کی عبارت سے زائل ہو جائے گا۔ کیونکہ متفق ہونے کا جائز ہونا تمانع کے ممکن ہونے کے منافی نہیں ہے اور اسکا ممکن ہونا مطلوب کے اثبات کیلئے کافی ہے وقوع کی طرف حاجت کے بغیر۔

اعتراض: یا ان کے مابین تمانع اور مخالفت محال کو مستلزم ہونیکی وجہ سے ممکن نہ ہو یعنی تمانع ہی محال ہے وہ اس طرح کہ تمانع کی صورت میں ایک صانع زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا ارادہ کرے، اب دونوں مرادوں کا پورا ہونا اجتماع ضدین کی وجہ سے محال ہے، اور دونوں کی مرادوں کا پورا نہ ہونا ارتفاع ضدین کی وجہ سے ہے۔ اور ایک کی مراد کا پورا ہونا اور دوسرے کی مراد کا پورا نہ ہونا اس سے ایک صانع کا عجز لازم آئے گا۔ تو معلوم ہوا کہ تمانع مستلزم ہے محال کو اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود بھی محال ہوتی ہے تو لہٰذا تمانع بھی محال ہوا۔

جواب: یہ اعتراض اس قول لان کلاّ منھما ممکن سے زائل ہو جائے گا وہ اس طرح کہ امکان تمانع کا دارومدار اس بات پر ہے کہ حرکت وسکون فی نفسہ ممکن ہو اور ان کا تعلق ارادہ وہ بھی ممکن ہو تو جب حرکت وسکون کا تعلق ممکن ہو تو تمانع بھی ممکن ہوا نہ کہ محال۔

اعتراض: یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو یعنی ممتنع ہو جیسے ایک ہی صانع کا زید کی حرکت اور سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا محال ہے اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک صانع کا حرکت زید کا ارادہ کرنا اور دوسرے کا سکون کا ارادہ کرنا محال ہو۔

جواب: یہ اعتراض اس عبارت اذلا تضاد بین الارادتین سے زائل ہو جائے گا کہ دو ارادوں کا بیک وقت جمع ہونا ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کا محل الگ الگ ہے البتہ دو مرادیں ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتیں، وہ اس طرح کہ بیک وقت زید ساکن بھی ہو اور متحرک بھی۔

Scanned with CamScanner

لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا اس آیت میں حجت اقناعیہ ہے یعنی کہ دلیل ظنی ہے اور ملازمت عادیہ ہے (یعنی کہ فساد کا تعدد کو لازم ہونا) یہ عادی ہے ان ادلہ پر بناء کرتے ہوئے جو قیاس خطابی کے لائق ہیں۔ کیونکہ عادت اس بات پر جاری ہے کہ تعدد حکم کے وقت تمانع اور تغالب پایا جاتا ہے اس پر بناء کرتے ہوئے کہ مصنف نے اللہ عز وجل کے فرمان (ولعلا بعضھم علی بعض) کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سوال: اگر حجت قطعیہ اور ملازمہ عقلیہ مراد لیں تو کیا خرابی لازم آئے گی؟

جواب: اگر حجت قطعیہ اور ملازمہ عقلیہ مراد لیں تو اگر فساد سے مراد فساد بالفعل مراد لیں تو اس وقت زمین اور آسمان کا اس نظام مشاہد سے خارج ہونا لازم آئے گا کیونکہ صرف تعدد بغیر تمانع کے فساد کو مستلزم ہی نہیں ہوتا اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ ہوسکتا ہے ان دونوں الٰہوں نے اتفاق کرلیا ہو اس نظام پر۔ اور اگر فساد سے مراد امکان فساد لیں تو عدم فساد پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص اس بات پر شاہد ہیں کہ آسمان کو لپیٹا جائے گا اور اس نظام کو اٹھایا جائے گا تو یقیناً فساد ممکن ہوگا۔

نوٹ: ولا یقال سے فرماتے ہیں کہ یہ نہ کہا جائے کہ ان دونوں کے مابین ملازمہ قطعیہ ہے اور ان دونوں کے فساد سے مراد ان دونوں کا عدم تکون ہے (یعنی ان دونوں کا وجود نہ ہونا) وہ اس طرح کہ اگر دو صانع فرض کیے جائیں تو ان دونوں کے درمیان تمام افعال میں تمانع ممکن ہوگا تو ان دونوں میں سے ایک بھی صانع نہیں ہوگا جب صانع نہیں ہوگا تو مصنوع بھی نہیں پایا جائے گا۔

تو جواب میں ہم کہیں گے کہ امکان تمانع تو صرف تعدد صانع کے نہ ہونے کو مستلزم ہے اور تعدد صانع کا نہ ہونا یہ مصنوع کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ اگر تم عدم تکون کے لزوم سے عدم تکون بالفعل مراد لیتے ہو تو ملازمہ

ممنوع ہوگا کیونکہ اس کو مستلزم وقوع ہے نہ کہ امکان۔ تو یہ بات جائز ہوگی کہ ان میں سے ایک کے ارادہ سے وہ چیز پائی جائے اس کے وقوع سے پہلے۔ اور اگر عدم تکون سے امکان مراد لیتے ہو تو اس صورت میں ملازمہ مسلم ہے کیونکہ امکان تمانع یہ عدم تکون کے امکان کو مستلزم ہے لیکن ہم لازم کے بطلان کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کیلئے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

سوال: قدیم کی تعریف کریں نیز واجب اور قدیم کے بارے میں بعض متکلمین کا کیا موقف ہے؟

جواب: القدیم: جو واجب ہے وہی قدیم ہے یعنی اس کے وجود کی ابتداء نہ ہو کیونکہ اگر وہ حادث مسبوق بالعدم ہو تو ضروری طور پر اس کا وجود غیر کی وجہ سے ہوگا۔

سوال: یہ جو بعض لوگوں نے کہا کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں کیا یہ درست ہے؟

جواب: واجب اور قدیم باہم مترادف نہیں ہیں کیونکہ ان کے مفہوم میں تغایر ہے اور ترادف کا دارومدار اتحاد فی المفہوم پر ہوتا ہے اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ واجب اور قدیم دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے کیونکہ واجب وہ ہوتا ہے جس کا وجود اس کی ذات سے ہو اور قدیم اسے کہتے ہیں جس پر عدم نے سبقت نہ کی ہو، اور یہاں اگرچہ کلام میں صدق کے اعتبار سے دونوں مساوی میں ہے۔

اور بعض نے کہا کہ قدیم واجب سے اعم ہے کیونکہ قدیم صفات واجب پر صادق آتا ہے برخلاف واجب کے کہ واجب صفات قدیم پر صادق نہیں آتا۔ صفات قدیمہ کا تعدد محال نہیں ہے جبکہ ذات قدیمہ کا تعدد محال ہے۔

سوال: واجب الوجود لذاتہٖ کے حوالے سے حمید الدین ضریری اور ان کے متباع کا کلام بمع دلیل ذکر کریں۔

جواب: امام حمید الدین ضریری اور جنہوں نے ان کی اتباع کی وہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود لذاتہٖ وہ اللہ عزوجل کی صفات ہیں۔ دلیل: وہ استدلال کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور جو قدیم ہو وہ واجب لذاتہٖ ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ واجب لذاتہٖ نہ ہو تو جائز العدم فی نفسہٖ ہوگا اور جو جائز العدم فی نفسہٖ ہو وہ اپنے وجود میں مخصص کی طرف محتاج ہوتا ہے تو یہ محدث ہوگا کیونکہ ہماری مراد محدث سے وہ ہے جس کا وجود دوسری شے کی ایجاد سے متعلق ہوتا ہے۔

اعتراض: اگر اللہ عزوجل کی صفات واجب لذاتہٖ ہوں تو وہ صفات باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنی ہے (عرض ہے) تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا۔

جواب: حمید الدین اور ان کے متبعین نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہوتی ہے نفس صفت کی بقاء کے ساتھ نہ کہ بقاء ایک معنی زائد ہے کہ اس پر یہ اعتراض لازم آئے۔

فانّ القول بتعدّد الواجب یہاں سے علامہ حمید الدین کا رد کرنا مقصود ہے کہ اگر صفات کو واجب الوجود لذاتہٖ مان لیں تو تعدد واجب لذاتہٖ لازم آئے گا جو کہ توحید کے منافی ہے۔

والقول بامکان الصفات: یہاں سے بعض متکلمین کا رد کرنا مقصود ہے جنہوں نے کہا کہ واجب الوجود لذاتہٖ اللہ عزوجل کی ذات ہے نہ کہ صفات کیونکہ یہ قول ان کے قول (کل ممکن فھو حادث) کے منافی ہے۔ اور اگر وہ گمان کریں کہ صفات قدیمہ بالزمان ہیں جو کہ حدوث ذاتی کے منافی نہیں ہیں یہ ساری تقسیم کاری فلاسفہ کی ہے جنہوں نے قدیم اور حدوث کی ذاتی اور زمانی کے اعتبار سے تقسیم کاری کی ہے اور اس تقسیم کاری کو ماننے میں کثیر عقائد اسلامیہ کو چھوڑنا لازم آئے گا جبکہ ہمارے نزدیک ہر ممکن حادث ہے بغیر اس کی طرف محتاجی کے۔

Scanned with CamScanner

سوال: اللہ عزوجل کے حیی، قادر، علیم، سمیع، بصیر اور مرید ہونے پر کم از کم تین دلیلیں ذکر کریں۔؟

جواب: پہلی دلیل: کیونکہ جب کوئی شخص دنیا کی اس عجیب اور مضبوط نظام کو دیکھے اور غور کرے کہ کس طرح اللہ تعالیٰ کے محکم افعال اور کتنی ہی بہترین صورت پر یہ نظام مشتمل ہے تو اس کی عقل یہ یقین کر لے گی کہ اس دنیا کا خالق ان تمام مذکورہ صفات سے ضرور بالضرور موصوف ہوگا ان صفات کے بغیر نہیں ہوسکتا۔

دوسری دلیل: ان صفات کی ضدوں میں نقائص ہیں جبکہ اللہ عزوجل کا ان نقائص سے منزّہ ہونا ضروری ہے۔

تیسری دلیل: ان صفات کے وجود پر شرع وارد ہے۔

اللہ عزوجل کی ان صفات میں سے بعض وہ ہیں کہ ثبوت شرع ان پر موقوف نہیں ہیں اور جن میں ثبوت شرع موقوف نہیں ان سے دلیل پکڑنا درست ہے جیسے توحید برخلاف صانع کے وجود اور اس کے کلام کے اور اس جیسی چیزیں یعنی علم، ارادہ، قدرت کہ جن پر ثبوت شرع موقوف ہے ان سے دلیل پکڑنا درست نہیں ہے۔

سوال: اللہ عزوجل عرض نہیں ہے اس پر دلائل ذکر کریں۔

جواب: پہلی دلیل: کیونکہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کی طرف محتاج ہوتا ہے جو اسے قائم رکھے اور جو محتاج الی الغیر ہو وہ ممکن ہوتا ہے۔

دوسری دلیل: عرض کی بقاء ممتنع ہے۔

سوال: متکلمین کے نزدیک عرض کی بقاء ممتنع ہے اس پر دلائل دیں۔

جواب: پہلی دلیل: متکلمین کہتے ہیں کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے کیونکہ اگر بقاء ممتنع نہ ہو تو یہ لازم آئے گا کہ بقاء ایک معنی ہے جو عرض کے ساتھ قائم ہے تو قیام المعنی بالمعنی

لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

دوسری دلیل: کیونکہ قیام العرض بالشئی کا معنی یہ ہے کہ اس شے کا تحیز اس عرض کے تحیز کے تابع ہوگا، حالانکہ عرض کا بالذات تحیز نہیں ہوتا حتی کہ غیر کا تحیز اس عرض کے تحیز کے تابع ہو۔

خلاصہ کلام: مصنف فرماتے ہیں کہ متکلمین کی دونوں دلیلوں کا دارومدار دو مقدموں پر ہے۔ پہلا مقدمہ: پہلی دلیل میں جو انہوں نے بقاء کا لفظ استعمال کیا ہے اس کا معنی یہ کرتے ہیں کہ شے کی بقاء اس کے وجود پر ایک معنی زائد ہے جبکہ دوسرا مقدمہ ہے کہ دوسری دلیل میں قیام کا لفظ استعمال فرمایا اور اس کا معنی بیان کیا تحیز میں اس کے تابع ہونا اور یہ دونوں مقدمے باطل ہیں۔

سوال: متکلمین کی دونوں دلیلوں کا رد بیان کریں۔

جواب: حق بات یہ ہے کہ بقاء کا معنی وہ نہیں جو آپ نے بیان کیا ہے بلکہ بقاء کا معنی ہے استمرار وجود اور عدم زوال۔ اور اس کے حق ہونے کا مطلب ہے کہ زمانہ ثانی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا وجود پایا جانا یعنی بقاء کا معنی امر موجود زائد علی الوجود نہیں ہے بلکہ بقاء کا معنی ہے استمرار وجود حتی کہ کہا جاتا ہے کہ بیشک وجود زمانہ اول کی طرف نسبت کرتے ہوئے ابتداء ہے اور زمانہ ثانی طرف نسبت کرتے ہوئے بقاء ہے۔

سوال: معنی قولنا وجد ولم یبق یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال ذکر کریں۔

جواب: سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر بقاء عین وجود کو کہا جائے تو یہ قول وجد ولم یبق صحیح نہ ہو کیونکہ اس میں تناقض ہے کہ ایک چیز پائی جائے اور بعد میں باقی نہ رہے جیسے وجد ولم یوجد درست نہیں تو یہ دلالت کرتی ہے کہ بقاء زائد علی الوجود ہے ورنہ بیک وقت اس کا اثبات اور نفی درست نہ ہو۔

جواب: اثبات اور نفی ایک زمانہ میں نہیں ہیں بلکہ مثبت کا معنی ہے زمانہ اول میں اس کا وجود اور منفی کا مطلب ہے زمانہ ثانی میں اس کا وجود تو تناقض ہے ہی نہیں کیونکہ تناقض کیلئے ایک زمانہ ہونا شرط ہے۔

دوسرے مقدمے کا رد: آپ نے قیام کا معنی کیا کہ تحیز میں اس کے تابع ہونا یہ بھی درست نہیں بلکہ قیام کا معنی ہے کہ صفت کا موصوف کیساتھ اختصاص، جیسا کہ کیفیات باری تعالیٰ میں ہے۔ اگر تحیز فی التبع مراد لیں تو صفات اللہ کا خروج لازم آئے گا کیونکہ جب اللہ عزوجل متحیز نہیں تو جو اس کی صفات اس کے ساتھ قائم ہیں وہ اس کے تابع کیسے ہوں گی؟ بلکہ قیام کا معنی ہے دو چیزوں میں اس طرح تعلق ہونا کہ ان میں سے ایک صفت ہو اور دوسری موصوف، اس اعتبار سے قیام المعنی بالمعنی جائز ہے۔

قیام العرض بالعرض کے بارے میں فلاسفہ کا استدلال سرعت حرکت اور بطوءت کے ذریعے تام نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری سرعت یا بطوءت ہو بلکہ یہاں ایک حرکت مخصوصہ ہے بعض حرکات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام سرعت رکھا جاتا ہے اور بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے بطوءت۔ اور اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں اس لیے کہ انواع حقیقیہ امر اضافی کیساتھ مختلف نہیں ہوتیں۔

سوال: اللہ تعالیٰ کی صفات سلبیہ کو مختصر دلیل کیساتھ بیان کریں؟

جواب: اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے۔ دلیل: جسم اس لیے نہیں کیونکہ جسم مرکب و متحیز ہوتا ہے اور مرکب و متحیز ہونا حدوث کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ حادث ہونے سے پاک ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جوہر بھی نہیں ہے۔ دلیل: ہمارے نزدیک اس لیے کہ جوہر جزلا یتجزی کا نام ہے اور وہ متحیز اور جسم کا جزء ہے جبکہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

Scanned with CamScanner

عندالفلاسفہ: بہر حال فلاسفہ اگر چہ انہوں نے نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع ومحل کے تابع نہ ہو خواہ مجرد ہو یا متحیز۔ لیکن انہوں نے اس کو ممکن کی قسم سے بنایا ہے اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع کے تابع نہ ہو۔ اما اذا ارید بھما بہر حال جب جسم اور جوہر سے قائم بذاتہ مراد لیا جائے اور موجود لا فی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا اطلاق صانع عالم پر ممتنع ہے شریعت مطہرہ میں وارد نہ ہونے کی وجہ سے اور ذھن کا مرکب اور متحیز کی ظرف جانے کی وجہ سے۔

وذھاب المجسمة والنصارىٰ: مجسمہ اور نصاری نے اللہ عزوجل پر جسم اور جوہر کا اطلاق کیا ہے اس معنی کے ساتھ جس معنی سے اللہ پاک کا منزہ ہونا ضروری ہے

اعتراض: آپ نے کہا کہ جسم و جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں کر سکتے کیونکہ یہ شرع میں وارد نہیں ہوئے جبکہ قدیم، موجود، واجب یہ بھی تو شرع میں وارد نہیں ہوئے ان کو استعمال کرتے ہو؟

جواب: قدیم، واجب اور موجود کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر یہ اجماع سے ثابت ہے اور اجماع ادلہ شرعیہ میں ایک دلیل ہے۔

ولا مصور: اللہ تعالیٰ شکل وصورت والا نہیں جیسے انسان کی شکل ہوتی ہے یا گھوڑے کی ہوتی ہے یعنی صورت وشکل سے پاک ہے کیونکہ شکل وصورت حاصل ہوتی ہے اجسام کو بواسطہ کمیات (طول، عرض، عمق) اور کیفیات (رنگ، سیدھاپن، ٹیڑھاپن) حدود اور نہایات کے احاطہ سے اور یہ سب عرض ہیں تو اگر اللہ تعالیٰ کو مصور مانا جائے تو اس کا عرض ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

ولا محدود ولا معدود:

اور اللہ تعالیٰ محدود نہیں یعنی اس کی کوئی حد یا انتہاء نہیں اور اللہ تعالیٰ معدود

Scanned with CamScanner

نہیں یعنی اللہ تعالیٰ ذی عدد اور ذی کثرت نہیں یعنی اللہ تعالیٰ کمیات متصل اور کمیات منفصل کا محل نہیں کمیات متصلہ مثلاً مقداروں کا محل، کمیات منفصلہ جیسے اعداد کا محل۔

ولا متبعّض ولا متجزّو ولا متركب

اور اللہ تعالیٰ ذی ابعاض اور اجزاء والا نہیں، اور نہ ہی اجزاء وابعاض سے مرکب ہے کیونکہ مرکب ہونے میں محتاجی پائی جاتی ہے جو کہ وجوب کے منافی ہے پھر جس کیلئے اجزاء ہوں اس کو ان اجزاء سے تالیف ہونے کے اعتبار سے مرکب کیا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے اعتبار سے متبعّض اور متجزی کہا جاتا ہے۔

ولا متناه

اور اللہ تعالیٰ متناہی بھی نہیں ہے کیونکہ متناہی ہونا عدد اور مقدار کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ عدد اور مقدار دونوں سے پاک ہے۔

ولا يوصف بالماهية

اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کے ہم جنس نہیں کیونکہ جب بھی کسی چیز کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے اس کی جنس بتاؤ کون سی جنس ہے، اور مجانست اپنے ہم جنسوں سے ذاتی فصول کے ذریعے ممتاز ہونے کو واجب کرتی ہے، پس مرکب ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ اس مرکب سے پاک ہے۔

ولا بالكيفية

اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کیفیت کیساتھ متصف ہے جیسے مزہ، بو، حرارت، رطوبت جو کہ اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع میں سے ہیں۔

Scanned with CamScanner

ولا یتمکّن فی مکان

سوال: مذکورہ عبارت کی وضاحت کریں۔

جواب: اور اللہ عزوجل کسی مکان میں مکین نہیں ہے۔ کیونکہ تمکن کہتے ہیں ایک بُعد کا دوسرے بعد میں حلول (نفوذ) کرنے کو خواہ وہمی ہو یا حقیقی اس کو مکان کہتے ہیں۔ بُعد عبارت ہے امتداد سے خواہ وہ قائم بالجسم ہو یا قائم بنفسہ ہو وجود خلاء کا قول کرنے والوں کے نزدیک۔ اور اللہ عزوجل امتداد اور مقدار سے منزّہ ہے کیونکہ یہ تجزّی کو مستلزم ہوتے ہیں۔

سوال: اس بناء پر سوال کرتے ہیں متمکن اور متحیز مساوی ہیں کہ جو ہر فرد (جزء لایتجزی) متحیز ہے اور اس میں بعد بھی نہیں ہے اگر بعد ہوتا تو یہ بھی متجزی ہوتا حالانکہ متجزی نہیں ہے؟

جواب: تم نے کہا کہ متمکن متحیز سے اخص ہے کیونکہ حیز اس وہمی خیال کو کہتے ہیں جسے شئے ممتد یا غیر ممتد گھیرے ہوئے ہو، پس یہ جو ذکر کیا گیا ہے یہ عدم تمکن فی المکان کی دلیل ہے۔ اور عدم تحیز پر دلیل وہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل اگر متحیز ہوگا یا تو ازل میں متحیز ہوگا یا نہیں، اگر ازل میں متحیز ہو تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا ازل میں متحیز نہ ہو تو اللہ عزوجل کا حوادثات کیلئے محل ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ عزوجل اس حیز کے مساوی ہوگا یا کم ہوگا تو اس صورت میں اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا یا پھر اس حیز پر زائد ہوگا تو اس وقت اللہ عزوجل کا متجزی ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ اللہ عزوجل کسی مکان میں مکین نہیں ہے تو نہ تو وہ کسی جہت میں ہوگا نہ کسی علو میں ہوگا نہ سفل میں اور نہ ہی اس کے علاوہ میں کیونکہ

Scanned with CamScanner

جہت یا تو حدود ہوں گی اور امکنہ کیلئے اطراف ہوں گی یا پھر اضافت کرتے ہوئے شئے کی طرف نفس امکنہ ہو گی۔

ولا یجری علیہ زمان

سوال: مذکورہ عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے زمان کی تعریف کریں۔

جواب: اللہ عز وجل پر زمانہ جاری نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک زمانہ عبارت ہے اس متجدد (نئی شے) سے جس کے ذریعے دوسرے متجدد کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک زمانہ عبارت ہے حرکت کی مقدار سے اور اللہ عز وجل اس سے منزّہ ہے۔

اور جان لو کہ جو ذکر کیا گیا تنزیہات میں وہ بعض بعض سے بے پرواہ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اللہ عز وجل کا جوہر نہ ہونا یہ مستلزم ہے اس کے جسم نہ ہونے کو کیونکہ جوہر جسم کا جزء ہے اور اسکا جسم اور عرض نہ ہونا یہ مستلزم ہے اس کے مصور اور محدود نہ ہونے کو۔ مگر مصنف نے ان کو ذکر کر کے تفصیل اور توضیح کا ارادہ کیا ہے تنزیہہ کے باب میں واجب کے حق کو ادا کرنے کیلئے۔

اور مشبہہ اور مجسّمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا رد کرنے کا ارادہ کیا سب سے بلیغ اور سب سے مؤکّد کلام کیساتھ۔ پھر الفاظ مترادفہ اور صراحت بیان کرنا ان کی جن کو الزاماً جانا گیا تھا اس کی کوئی پرواہ نہیں ہے۔

سوال: تنزیہات کا دارومدار کن باتوں پر ہے ہمارا اور بعض مشائخ کا مؤقف بیان کریں۔

جواب: جان لو کہ تنزیہات کا دارومدار اسی بات پر ہے کہ جنہیں ذکر کیا گیا اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ تنزیہات واجب الوجود کے منافی ہیں کیونکہ ان میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔

Scanned with CamScanner

مشائخ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ عرض کا معنی لغت کے اعتبار سے یہ ہے کہ جس کی بقاء ممتنع ہو اور جوہر کا معنی ہے جس سے اس کا غیر مترکب ہو اور جسم کا معنی ہے جو غیر سے مرکب ہو اس دلیل کیساتھ ھٰذا اجسم من ذالک۔

اور یہ کہ واجب مرکب نہیں ہوتا اگر مرکب ہو تو اسکے اجزاء یا تو کمال صفات کیساتھ متصف ہوں گے یا نہیں اگر ہوں تو تعدد واجب لازم آئے گا اور اگر متصف نہ ہوں تو نقص اور حدوث لازم آئے گا۔

اور یہ بھی کہ واجب کیلئے نہ کوئی صورت ہے اور نہ کوئی مقدار اور نہ ہی کیفیت کیونکہ اگر اس کیلئے صورت وغیرہ ہوں تو یا تو واجب تمام صورتوں، تمام شکلوں اور مقداروں اور کیفیتوں پر ہوگا تو اجتماع اضداد لازم آئے گا یا پھر بعض شکلوں وغیرہ پر ہوگا اور یہ جو بعض ہیں یہ برابر ہوں گے مدح اور نقص کا فائدہ دینے میں اور محدثات کے اس واجب پر دلالت نہ کرنے کا فائدہ دینے میں برابر ہوں گے تو اس وقت مخصص کی طرف محتاجی ہوگی تو یہ غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو جائیگی اور جو غیر کی قدرت کے تحت داخل ہو وہ حادث ہوتا ہے تو واجب کا حادث ہونا لازم آئے گا۔

برخلاف صفت علم وقدرت کے کیونکہ ان کا ثبوت واجب کیلئے محتاج الی المخصص نہیں ہوتا کیونکہ یہ وہ صفات کمال ہیں کہ جن کے ثبوت پر محدثات دلالت کرتی ہیں کیونکہ عالم کو اس انوکھے طریقے پر بنانے والے کیلئے ضروری ہے کہ وہ حی، علیم اور قدیم ہو۔ اور جو ان کی اضداد ہیں وہ صفات نقصان ہیں کہ جن کے ثبوت پر کوئی دلالت نہیں۔

لانها تمسكات ضعيفة

یہ جو مشائخ نے دلائل ذکر کیے ہیں یہ تمسکات ضعیفہ ہیں۔ پہلے کا ضعف اس

Scanned with CamScanner

طرح کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عرض کا معنی لغت کے اعتبار سے وہی ہے جو آپ نے کہا کہ جس کی بقاء ممتنع ہو۔ کیونکہ اس کو تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا ادّعیٰ ہے کہ اللہ عزوجل مطلقا عرض نہیں ہے اور بہر حال واجب کا تعدد، تو اس پر کلام گزر گیا اور اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں کہ مخصص کی طرف محتاج ہوں گی جو کہ غیر کی قدرت میں داخل ہو گی کیونکہ اس میں جائز ہے کہ مخصص وہ اللہ عزوجل بذات خود ہو جب مخصص اللہ عزوجل بذاتِ خود ہو گا تو غیر کی قدرت کے تحت داخل ہی نہیں ہو گا۔

یہ جو مشائخ نے دلائل دیئے ہیں یہ دلائل ضعیفہ ہیں جو کہ طالبین کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعن کرنے والوں کے میدان کو وسیع کرتے ہیں۔ فلاسفہ میں سے کچھ نے گمان کیا ہے کہ یہ بلند مطالب اس بڑے شبہات کی امثال پر مبنی ہیں۔

سوال: مخالفین نے جو اللہ عزوجل کیلئے جہت، جسمیت، صورت وغیرہ ثابت کی ہیں ان کے دلائل بمع ان کا رد لکھیں۔

جواب: پہلی دلیل: مخالفین نے دلیل پکڑی ہے نصوص ظاہرہ سے جہت و جسمیت اور صورت اور اعضاء کے معاملے میں۔

دوسری دلیل: ہر دو موجودین کہ جنہیں فرض کیا جائے تو ضروری ہے ان میں سے ہر ایک دوسرے کیساتھ متصل ہو (اسے مس کر رہا ہو) یا پھر اس سے منفصل ہو (جہت میں اس کے مبائن ہو)۔

پہلی صورت بنی کہ مماسالۂ ہونا درست نہیں کیونکہ اللہ عزوجل عالم کیلئے نہ حال ہے نہ محل یعنی کہ اللہ عزوجل نہ عالم میں حلول کیے ہوئے ہے اور نہ ہی عالم اللہ عزوجل میں حلول کیے ہوئے ہے۔

Scanned with CamScanner

جب مماسا لۃ نہیں ہوگا تو یقیناً عالم کے مبائن ہوگا جہت میں تو متحیز ہوگا اور جو متحیز ہوگا یا تو وہ مبہم ہوگا یا جسم کا جز ء ہوگا اور جب جسم یا جسم کا جز ء ہوگا تو متصور و متناہی ہوگا؟

یہ جو دلائل ذکر کیے گئے ہیں یہ محض وہمی ہیں اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانے کی قبیل سے ہیں۔ حالانکہ ادلہ قطعیہ تنزیہات پر قائم ہیں۔ پس واجب ہے کہ نصوص کے علم کو اللہ عزوجل کے سپرد کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ ہے سب سے اچھے راستے کو ترجیح دیتے ہوئے یا پھر ان آیات کی صحیح تاویلات کی جائیں جیسا کہ متاخرین کا طریقہ ہے جاہل طعنہ کرنے والوں کو دفعہ کرنے کیلئے سب سے اچھے راستے پر چلتے ہوئے۔

سوال: کیا کوئی شئے اللہ عزوجل کے مشابہ ہوسکتی ہے یا نہیں؟

جواب: کوئی شے بھی اللہ عزوجل کے مماثل نہیں اگر مماثلت سے مراد اتحاد فی الحقیقت لیا جائے تب تو ظاہر ہے اس کے مثل کوئی نہیں ورنہ واجب کا تعدد لازم آئے گا۔ اور اگر مماثلت سے یہ مراد ہو کہ دو چیزوں کا اس طرح ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کے قائم مقام ہو یعنی ان میں سے ہر ایک اسی کی صلاحیت رکھے جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ موجودات میں سے کوئی شے بھی ایسی نہیں جو اللہ عزوجل کے اوصاف میں سے کسی شے میں اس کے قائم مقام ہوں۔ کیونکہ اس کے اوصاف یعنی علم، قدرت وغیرہ وہ بہت اجل و اعلیٰ ہیں مخلوقات سے اس حیثیت سے کہ ان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں۔

سوال: صاحب ہدایہ اور اشعری کے کلام میں کیا تعارض ہے، جواب؟؟

جواب: صاحب ہدایہ نے کہا کہ ہمارے پاس جو علم ہے وہ موجود ہے عرض ہے اور

Scanned with CamScanner

حادث کا علم ہے اور جائز الوجود ہے اور ہر زمانے میں متجدد ہوتا ہے۔ اگر ہم علم کو اللہ عزوجل کی صفت ثابت کریں تو ضرور علم موجود صفت قدیمہ ہوگا، اور واجب الوجود ہو گا، اور ازل سے ابد تک ہمیشہ ہوگا۔ تو مخلوق کا علم وجوہ میں سے کسی وجہ سے بھی خالق کے علم کے مماثل نہیں ہوگا، یہ ہے صاحب بدایہ کا کلام جو اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ مماثلت وجوہ میں سے کسی ایک وجہ میں بھی شرکت کیساتھ متحقق ہو گی۔ حالانکہ اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک جمیع اوصاف میں اشتراک کیساتھ ثابت ہوتی ہے حتی کہ اگر کسی ایک وصف میں بھی اختلاف ہو گیا تو مماثلت منتفی ہو جائے گی۔

شیخ ابو معین نے تبصرہ کے اندر کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو پاتے ہیں کہ وہ انّ زیداً مثل لعمرو فی الفقہ کا قول کرنے سے منع نہیں کرتے۔ جبکہ وہ اس میں اسکے مساوی اور قائم مقام ہو اس باب میں اگرچہ ان دونوں کے مابین کثیر وجوہ سے مخالفت ہو یعنی علم نحو، صرف اور حدیث وغیرہ۔

امام اشعری نے کہا ہے کہ مماثلت اسی وقت ہو گی جب جمیع وجوہ سے مساوات ہوں گی یہ قول کرنا فاسد ہے کیونکہ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ((الحنطۃ بالحنطۃ مثلا بمثل)) اور مراد اس سے استوٰی فی الکیل لی ہے نہ کہ اس کے علاوہ یعنی کہ اگرچہ وزن اور تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو۔

والظاہر انہ لامخالفۃ: یہاں سے مصنف ان سب اقوال میں تطبیق دے رہے ہیں، ظاہر یہ ہے کہ ان سب میں کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ اشعری کی جمیع وجوہ میں مساوات سے مراد وہ مساوات ہے جن میں مماثلت پائی جاتی ہو جیسے مکیلی ہونا اور مناسب یہی ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام کو بھی اسی پر محمول کیا جائے وگرنہ دو چیزوں کے درمیان

Scanned with CamScanner

جمیع اوصاف میں اشتراک اور جمیع وجوہ سے مساوات یہ تو تعدد کو ختم کردے گی۔ پھر تو وہاں پر اتحاد ہوگا کہ ہر الٰہ میں ہر طرح کی خصوصیات ہیں تو جب تعدد نہیں ہوگا بلکہ اتحاد ہوگا تو مماثلت کا تصور کیسے کیا جائے گا۔

سوال: اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کے عموم کو بیان کرتے ہوئے مخالفین کا مؤقف بھی ذکر کریں؟

جواب: اس کے علم اور اس کی قدرت سے کوئی شے خارج نہیں ہے اس لیے کہ بعض چیزوں سے جہل اور بعض چیزوں سے عجز نقص ہے اور مخصص کی طرف محتاج ہونا ہے باوجود اس کے کہ نصوص قطعیہ، عموم علم اور شمول قدرت کو بیان کر رہی ہیں۔ ''وھو بکل شئ علیم، وعلیٰ کل شئ قدیر''۔ اور ایسی بات نہیں ہے جیسا فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو نہیں جانتا اور ایک سے زائد پر قادر نہیں اور یوں بھی نہیں جیسے فرقہ دہریہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں اور ایسی بات بھی نہیں ہے جیسے نظام کا خیال ہے کہ اللہ جہل اور قبیح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں اور نہ ایسا ہے جیسا کہ بلخی کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں۔ اور نہ ایسا ہے جیسا کہ عام معتزلہ کا خیال ہے کہ اللہ بعینہٖ مقدور العبد پر قادر نہیں۔

سوال: صفات باری تعالیٰ میں اہل حق، معتزلہ اور کرامیہ کا کیا مؤقف ہے جانبین کے دلائل ذکر کریں؟

جواب: اللہ تعالیٰ کیلئے صفات ثابت ہیں۔

شارح صفات باری تعالیٰ کے ثبوت پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

(1) نصوص قطعیہ اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے، قادر ہے، حی ہے۔

Scanned with CamScanner

(2) ومعلوم ان کلا سے دوسری دلیل بیان کرر ہے ہیں کہ یہ بات معلوم ہے کہ ہر صفت کا مفہوم واجب الوجود کے مفہوم سے زائد اور مغائر ہے نہ کہ آپس میں ترادف ہے۔

(3) وان صدق سے تیسری دلیل کا بیان ہے کہ جب اسمائے مشتقہ کا اطلاق کسی شے پر ہوتو اس کا ماخذ اشتقاق اس شے کیلیے ثابت ہوتا ہے اسی طرح عالم و قادر اور حی وغیرہ بھی اسمائے مشتقہ ہیں تو ان کا ماخذ اشتقاق یعنی علم و قدرت وحیات بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں۔

معتزلہ کا مؤقف: معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم اور قادر ہے مگر صفت علم وقدرت اس کیلیے ثابت نہیں ہے تو شارح کہتے ہیں کہ یہ تو صراحتاً محال ہے کیونکہ یہ بالکل ایسے ہے جیسے کوئی کہے کہ یہ چیز اسود ہے مگر سیاہی اس میں نہیں ہے، حالانکہ نصوص قطعیہ اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت اور ان دونوں کے علاوہ اور صفات کے ثبوت کو بیان کرر ہی ہیں اور مضبوط افعال کا صدور بھی اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کی قدرت کے وجود پر دلالت کر رہے ہیں نہ کہ اس کے محض عالم وقادر نام رکھنے پر۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرۃ

اس عبارت سے شارح ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جن کا خیال ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اس بات میں نزاع ہے کہ یہاں علم اور قدرت سے مراد وہ علم اور قدرت ہے جو کہ کیفیات اور ملکات کی قبیل سے ہے تو شارح نے اس کو رد کیا کہ نزاع اس علم وقدرت کے بارے نہیں ہے جو کیفیات اور ملکات کی قبیل سے ہے کیونکہ ہمارے مشائخ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کے لیے حیات ازلی ثابت ہے جو کہ نہ عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے۔

Scanned with CamScanner

بل النزاع فی انّه

ہمارا اور معتزلہ کا جھگڑا اس بات میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی کو عالم کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ صفت علم اس کیلئے ثابت اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس عالم کی ذات سے زائد چیز ہے مگر وہ عرض اور حادث ہے آیا اسی طرح اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفت علم حقیقی صفت ہے اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کی ذات سے زائد چیز ہے مگر ازلی اور قدیم ہے پس فلاسفہ اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔انہوں نے کہا کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں اس معنی کے اعتبار سے کہ اس کی ذات کا معلومات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے عالم، اور مقدورات کیساتھ تعلق کے اعتبار سے نام رکھا جاتا ہے قادر وغیرہ۔ پس ذات میں تکثر لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی تعدد قدماء اور تعدد وجباء لازم آئے گا۔

ولجواب ماسبق

اس عبارت سے شارح نے معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے جو یہاں لازم نہیں آرہا نہ کہ صفات قدیمہ کا تعدد محال ہے بلکہ صفات کو عین ذات باری تعالیٰ ماننے سے کئی محالات لازم آئیں گے کیونکہ عینیت کا تعلق جانبین سے ہوتا ہے اگر صفات باری تعالیٰ عین ہوں گی تو پھر ذات باری تعالیٰ بھی ہر صفت کا عین ہوگی۔

کرامیہ کا مؤقف: فرقہ کرامیہ نے یہ عقیدہ رکھا کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات تو ثابت ہیں مگر حادث ہیں۔لِا ستحالۃ لہ قیام الحوادث بذاتہ سے شارح نے کرامیہ کا رد فرمایا کہ ان کا قول غلط کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کیساتھ محال ہے لہٰذا صفات ازلی اور قدیم ہیں۔

قائمة بذاته ضرورة

صفات ازلیہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور یہ بالکل بدیہی بات ہے وہ اس طرح کہ شے کی صفت اس چیز کو کہتے ہیں جو اس شے کے ساتھ قائم ہو ایسا نہیں ہے جیسا معتزلہ نے گمان کیا ہے اس بات سے کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے۔

معتزلہ کے دلائل: معتزلہ نے استدلال کیا ہے کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے اس لیے کہ وہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات کے متغائر ہیں پس غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدماء بھی۔ حالانکہ قدماء ثلاثہ ثابت کرنے کی وجہ سے نصاریٰ کو کافر قرار دیا گیا ہے، تو آٹھ یا اس سے زیادہ صفات ثابت کرنے والوں کا کیا حال ہوگا۔

جواب: ماتن نے اپنے قول ھی لا ھو ولا غیرہ سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ صفات نہ ہی ذات باری کا عین ہیں نہ غیر۔ پس غیر کا قدین ہونا لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی قدماء کا تکثر لازم آئے گا۔

والنصاریٰ وان لم یصرحوا

اعتراض ہوا کہ نصاریٰ نے تعدد قدماء متغایرہ کی تصریح نہیں کی تو پھر کافر کیوں ہو گئے؟

جواب: ان کے اقوال اور اشارات سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ وہ تین قدماء متغایرہ کے قائل ہوئے ہیں۔ یعنی وجود، علم، حیات۔ انہوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا ہے۔ پس وہ اقوام ثلاثہ ذوات متغایرہ ہیں۔

ولقائل ان یمنع توقف التعدد والتکثر

Scanned with CamScanner

اس عبارت سے شارح ماتن کے جواب کو کمزور کر رہے ہیں۔ ماتن نے صفات میں تعدد اور تکثر ثابت کرنے کیلئے تغایر کو ضروری قرار دیا تھا تو شارح نے اس عبارت کا رد فرمایا کہ تغایر ضروری، کیونکہ ایسی مثال موجود ہے کہ اس میں تعدد و تکثر تو ہے مگر تغایر نہیں جیسے مراتب اعداد یعنی ایک سے لے کر دس تک، ان میں سے ہر ایک اوپر والے کا جزء ہے اور جزء اور کل کے درمیان مغایرت نہیں ہوتی کیونکہ اگر کل سے جزء کا انفکاک ہو تو کُل، کُل نہیں رہے گا۔

وایضًا لایتصور

یہاں سے شارح نے ماتن پر دوسرا اعتراض کیا ہے کہ عدمِ تعدد و تکثر کی وجہ سے عدم تغایر کو ثابت کیا اور یہ بات اہل سنت کی تصریح کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ صفات میں تعدد و تکثر ہے تو ان میں تغایر مانا یا نہ مانا جائے۔

فالاولیٰ ان یقال المستحیل

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کیلئے بہتر یہ تھا وہ یوں کہتے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے نہ کہ ذات اور صفات کا تعدد محال ہے۔

وان لایجترا علی القول

معتزلہ نے اشاعرہ پر یہ اعتراض کیا تھا کہ تم نے صفات کو واجب لذاتہٖ کہا ہے اس سے تعدد وجباء لازم آتا ہے جو کہ توحید کے منافی ہے تو اس عبارت سے شارح اشاعرہ کو تنبیہ کر رہے ہیں کہ صفات کو واجب لذاتہٖ کہنے کی جرات نہیں کرنی چاہئیے بلکہ یوں کہا جائے وہ صفات واجب یعنی ثابت ہیں اپنے غیر کیلئے نہیں بلکہ اس ذات کیلئے کہ جو ان صفات کا نہ عین ہے اور نہ غیر۔ اور یہی مراد ہے حمید الدین کے کلام کی جنہوں نے کہا کہ واجب الوجود لذاتہٖ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں کہ وہ صفات

ثابت ہیں۔

واما فی نفسها فهی ممکنة

شارح فرماتے ہیں کہ صفات باری نفس الامر میں ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی محال لازم نہیں آتا جبکہ ممکن قدیم ذات کیساتھ قائم ہو اس سے جدا نہ ہو سکے پس ہر قدیم الٰہ نہیں ہے یہاں تک کہ متعدد قدماء کے وجود سے متعدد الٰہ کا وجود لازم آئے گا لیکن مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ قدیم ہے اور اپنی صفات کیساتھ موصوف ہے۔

سوال: ولصعوبة هٰذا المقام۔۔۔۔الخ اس عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے عین اور غیر کے مفہوم پر شارح کا کلام ذکر کریں؟

جواب: صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ بہت مشکل ہے اسی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ صفات باری کی نفی کی طرف اور فرقہ کرامیہ ان صفات کے حادث ہونے کی طرف اور اشاعرہ ان صفات کی عینیت وغیریت کی نفی کی طرف گئے ہیں۔

اعتراض: ماتن کا یہ کہنا کہ صفات باری، ذات باری کا نہ عین ہیں اور نہ ہی غیر ہیں اس میں تناقض ہے۔ ظاہراً ارتفاع نقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع نقیضین ہے۔ اس لیے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر دوسری کا مفہوم نہ ہو تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے یہی اجتماع نقیضین ہے۔ عینیت اور غیریت کے درمیان واسطہ نہیں ہے، اگر ایک نہیں تو دوسرا ضرور ہوگا۔

جواب: اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونے کیساتھ کی ہے کہ ان میں سے ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو سکے یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر بغیر کسی فرق کے مفہوم کے اتحاد کیساتھ کی

Scanned with CamScanner

ہے پس صفات باری اور ذات باری نقیض نہیں ہونگے بلکہ واسطہ متصور ہے وہ اس طرح کہ ایک کا مفہوم دوسری کا مفہوم نہ ہوتو عینیت کی نفی ہوگئی لیکن ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جاسکے تو غیریت کی نفی ہوگئی جیسا کہ جزءکل کیساتھ، صفت ذات کیساتھ اور واحد من العشر ہ کہ اس کا بقاء عشرہ کے بغیر محال ہے اور عشرہ کا بقاء واحد کے بغیر محال ہے۔ برخلاف صفات محدثہ کے کیونکہ ان صفات معینہ محدثہ کے علاوہ بھی قیام متصور ہے تو پس یہ صفات غیر ذات ہوگئیں۔

سوال: اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ کتنی اور کون کون سی ہیں مختصر وضاحت تحریر کریں؟

جواب: اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ آٹھ ہیں۔

1۔حیاۃ، 2۔کلام، 3۔سمع، 4۔بصر، 5۔ارادہ، 6۔قدرت، 7۔علم، 8۔تکوین۔

سوال: صفت کلام کی تعریف کرتے ہوئے کلام نفسی کی وضاحت کریں اور اس کے ثبوت پر تین دلائل ذکر کریں؟

جواب: صفت کلام کی تعریف: کلام اللہ عزوجل کی وہ صفت ازلی ہے جس کو حروف سے مرکب اس نظم کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جس نظم کا نام قرآن رکھا گیا ہے۔

کلام نفسی کی تعریف: یجد فی نفسہ معنیً بندہ اپنے دل میں جو معنی پاتا ہے اسے کلام نفسی کہتے ہیں۔ پھر اسی کلام نفسی پر عبارۃ یا کتابت یا اشارہ دلالت کرتے ہیں۔

دل میں جو معنی ہوتا ہے یہ علم کا غیر ہے کیونکہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جس کو وہ جانتا ہی نہیں ہوتا بلکہ اس چیز کے علاوہ کو جانتا ہے یا پھر اس چیز کا حکم دیتا ہے جس کا ارادہ نہیں کرتا۔ جیسے کوئی شخص اپنے غلام کو حکم دے کہ اس طرح کر مگر ارادہ یہ کرتا ہو کہ میرا غلام میری نافرمانی کرے۔

Scanned with CamScanner

کلام نفسی کے ثبوت پر دلائل

(1) اخطل کا شعر

ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً

بے شک کلام دل میں ہوتا ہے اور زبان کو دل پر دلیل بنایا جاتا ہے۔

(2) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ''انی زوّرتُ فی نفسی مقالۃ'' میں نے اپنے دل میں ایک بات پائی ہے۔

(3) تیرا اپنے دوست کو کہنا

''ان فی نفسی کلاماً ارید ان اذکرہ لك'' میں نے اپنے دل میں کلام پایا ہے اور میں ارادہ کرتا ہوں کہ تجھے بیان کر دوں۔

ان تینوں دلیلوں سے ثابت ہو گیا کہ کلام نفسی بھی ثابت ہے۔

سوال: اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کے ثبوت پر دلائل ذکر کرتے ہوئے اس کے ازلی ہونے کو ثابت کریں؟

(1) اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

(2) انبیاء کرام سے متواتر طور پر نقل کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے۔

(3) تکلم پایا جائے اور صفت کلام نہ پائی جائے یہ قطعی طور پر محال ہے۔

اللہ تعالیٰ اس کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔

کسی شئے کے ماخذ اشتقاق کے بغیر اس شئے کا مشتق ہونا بدیہی طور پر ممتنع ہے۔ اوپر والی عبارت سے معتزلہ کا رد ہے کیونکہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کلام کے ساتھ متکلم تو ہے لیکن وہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہے بلکہ یہ غیر کے ساتھ قائم ہے۔ یعنی لوح محفوظ سے یا جبرئیل علیہ السلام یا نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلم سے یہ صفت قائم ہے۔

Scanned with CamScanner

کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے کیونکہ حادث چیز کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہونا قطعی طور پر ممتنع ہے۔

یہ صفت ازلی آوازوں اور حروف کی جنس سے بھی نہیں ہے۔ کیونکہ آوازیں اور حروف اعراض حادثہ سے تعلق رکھتے ہیں کیونکہ ان میں سے بعض کا پیدا ہونا انہی کے دوسرے بعض کے ختم ہونے کے ساتھ مشروط ہیں جیسے: بسم اللہ میں جب تک ''با ء'' ختم نہیں ہوگی تو ''س'' کو شروع نہیں کر سکتے۔

حنابلہ اور کرامیہ کا مؤقف

ان کا مؤقف یہ ہے کہ کلام اللہ حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کے ساتھ ساتھ قدیم ہے۔

اللہ تعالیٰ کا کلام وہ صفت ہے جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہے۔

منافية للسكوت والآفة

وہ صفت سکوت کے منافی ہے یعنی تکلم پر قدرت کے باوجود تکلم کو چھوڑ دینا۔

آفات سے بھی منافی ہے یعنی آلات کا پیروی نہ کرنا فطرت کے طور پر جیسے گونگا ہونا یہ آفت ہے یا پھر قوت کی حد کو نہ پہنچنے کی وجہ سے جیسے بچہ کہ وہ کلام نہیں کر سکتا۔

والله تعالىٰ متكلم بها آمر وناه و مخبر

اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اپنے کلام سے حکم دینے والا، منع کرنے والا اور خبر دینے والا ہے۔

کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر، نہی اور خبر کی طرف نسبت کے لحاظ سے کثرت والی ہے۔ جیسے کہ علم قدرت اور تمام صفات اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک صفت واحد قدیمہ ہے اور تکثر و حدوث صرف اضافی

Scanned with CamScanner

تعلقات وامور سے ہے کیونکہ یہی بات کمال توحید کے لائق ہے۔

اوراس لیے کہ ان صفات میں سے ہر ایک کی کثرت پر فی نفسہ کوئی دلیل نہیں۔

سوال: اللہ تبارک وتعالیٰ کی صفت کلام کے واحد ہونے پر اعتراضات مع جوابات تحریر کریں؟

جواب: اعتراضات وجوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلا اعتراض: امر، نہی اور خبر یہ کلام کی اقسام ہیں تو کلام کا ان کے بغیر پایا جانا معقول نہیں پس کلام فی نفسہ متکثر ہو گیا۔

جواب: ہم اس بات کو مانتے ہی نہیں ہیں کہ امر، نہی اور خبر کلام کی اقسام ہیں بلکہ کلام کے ساتھ تعلق کے وقت یہ اقسام علیحدہ طور پر کلام کی قسم بن جاتی ہے اور یہ ہمیشہ اس طرح نہیں ہے۔

اگر ہم ازل میں ان اقسام کو مان لیں پھر بھی یہ اصلا کلام کی اقسام نہیں ہیں۔

دوسرا اعتراض: امر کا بغیر مامور کے اور نہی کا بغیر منہی کے پایا جانا عبث ولغو ہے اور اخبار کا ازل میں ماضی کے طریقے پر آنا کذب محض ہے اور اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا واجب ہے۔

جواب: اگر ہم کلام کو ازل میں امر، نہی، یا خبر نہ بنائیں تو یہ اشکال پیدا ہی نہیں ہوتا۔

اگر ہم اس کو ازل میں ہی کلام بنا دیں تو مامور بہ کے حصول کا وجوب مامور کے پائے جانے کے وقت ہے پس آمر کیلئے مامور کا علم ہونا کافی ہے۔

اور خبروں کی نسبت جب ازل کی طرف کی جائے تو کوئی بھی شئی زمانوں کے ساتھ متصف نہیں ہوتی نہ ماضی کیساتھ، نہ حال کیساتھ، نہ مستقبل کیساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کیونکہ اللہ تعالیٰ زمانوں سے پاک ہے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا علم

Scanned with CamScanner

ازلی زمانے کے تغیر سے تبدیل نہیں ہوتا۔

شارح نے کلام کی ازل کیساتھ صراحت کی اور اس بات پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ جیسے قرآن کا اطلاق تلاوت کی ہوئی حادث نظم پر ہوتا ہے ویسے ہی قرآن کا اطلاق اس کلام نفسی قدیم پر بھی ہوتا ہے۔

سوال: مسئلہ خلق قرآن میں اہلسنت اور معتزلہ کے مابین کیا اختلاف ہے؟ نیز شارح کی کیا تحقیق ہے؟

جواب: تحقیق یہ ہے کہ ہمارے درمیان اور معتزلہ کے درمیان کلام نفسی کے ثابت ہونے اور اس کی نفی ہونے کے بارے میں اختلاف ہے ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور معتزلہ کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں۔

ہماری دلیل: 1: کلام نفسی اجماع سے ثابت ہے۔ 2: کلام نفسی انبیاء سے تواتر کیساتھ منقول ہے۔ 3: اور یہ بات ضروری طور پر درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر اس کیلئے صفت کلام نہیں ہے۔ کلام لفظی حادث کا اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قیام ممتنع ہے۔ پس کلام نفسی قدیم متعین ہو گیا۔

معتزلہ کی دلیل: قرآن پاک ایسی صفات کیساتھ متصف ہے جو حدوث اور مخلوق کی نشانیاں ہیں۔ جیسے قرآن کا مرکب ہونا، مرتب ہونا، انزال، تنزیل، اس کا عربی ہونا، سنا ہوا ہونا، فصیح ہونا، عاجز کرنے والا ہونا۔ ان علامات سے پتا چلا کہ قرآن حادث ہے۔

معتزلہ کا رد: ان کا یہ استدلال حنابلہ پر دلیل ہے نہ کہ ہم پر کیونکہ حنابلہ کہتے ہیں جو حروف اور الفاظ سے مرکب ہے وہ قدیم ہے۔

ہم حدوث الفاظ کے قائل ہیں اور کلام تو صرف معنی میں قدیم ہے۔

جب معتزلہ کیلئے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر انکار کرنا ممکن نہ رہا تو انہوں

Scanned with CamScanner

نے کہا اللہ تعالیٰ متکلم ہے۔ حروف اور اصوات کو اس کے محل میں اور کتابت کی صورت کو لوح محفوظ میں پیدا کرنے کے ساتھ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے پڑھا نہیں ہے۔

اور تو بہتر جانتا ہے کہ متحرک وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہوتی ہے نہ کہ وہ جس نے حرکت کو پیدا کیا ہے جیسے معتزلہ کہتے ہیں اگر ان کی بات مان لی جائے تو اللہ تعالیٰ کا ایسے اعراض کیساتھ متصف ہونا لازم آئے گا جو کہ مخلوق اور حادث ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند ہے۔

معتزلہ کی دلیل: معتزلہ کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ تم اس بات پر اتفاق کرتے ہو کہ جو ہماری طرف دو گتوں کے درمیان تواتر سے نقل کیا گیا ہے اس کا نام قرآن ہے۔ تو قرآن پاک کے مصاحف میں لکھا ہوا ہونا، زبانوں کیساتھ پڑھا ہوا ہونا اور کانوں کیساتھ سنا ہوا ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ ساری بدیہی طور پر حدوث کی نشانیاں ہیں۔

شارح کا جواب: قرآن یعنی کلام نفسی کا مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش مکتوب ہیں۔ نہ یہ کہ خود کلام نفسی مصحف میں حلول کیے ہوئے ہے جس کی وجہ سے محل کے حادث ہونے سے حال کا حادث ہونا لازم آئے اسی طرح محفوظ فی القلب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہیں جو خزانہ خیال میں جمع ہوتی ہیں نہ کہ خود کلام نفسی دل میں حلول کیے ہوئے ہے۔ مقرو باللسان اور مسموع فی الآذان سے یہ مراد ہے نہ کہ خود کلام نفسی بلکہ کلام نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جو اسی کے ساتھ قائم ہے اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف، مکتوب، محفوظ، مقرو، مسموع ہوتے ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں۔

Scanned with CamScanner

جواب کی تحقیق: شئی کے لیے خارج میں ایک وجود ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں اور ایک وجود عبارت میں اور ایک کتابت پر ہوتا ہے۔ پس عبارت کتابت پر اور عبارت اس پر کہ جو ذہنوں میں ہے اور ذہن اس چیز پر دلالت کرتا ہے کہ جو خارج میں ہے۔ پس جب قرآن کو لوازم قدیمہ کیساتھ متصف کیا جائے گا تو اس سے مراد حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے۔ اور جب ان اوصاف کیساتھ متصف کیا جائے جو مخلوقات حادث کے اوصاف ہیں تو اس سے مراد اشکال منقوشہ ہیں۔

جب احکام شرعیہ کی دلیل لفظ ہے نہ کہ معنی تو ائمہ اصول نے مکتوب فی المصاحف اور منقول متواتر اس کو نظم اور معنی کا نام دیا ایک ساتھ کیونکہ لفظ معنی پر دلالت کرنے والے ہوتے ہیں نہ کہ صرف معنی پر۔

اعتراض: اگر یہ کہا جائے کہ کلام اللہ معنی قدیم میں حقیقت ہے اور نظم مؤلف میں مجاز ہے تو نظم مؤلف سے قرآن کی نفی کرنا درست ہو جبکہ اجماع اس کے خلاف ہے۔

اعتراض: اسی طرح قرآن پاک کا معجزہ ہونا اور اس کے ساتھ چیلنج کرنا یہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا کلام ہے قطع نظر اس کے کہ یہ نظم مؤلف اور سورتوں سے مقصود ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے کلام کے ساتھ معارضہ کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کلام قدیم ہے اور جن کو چیلنج کیا گیا ہے وہ تو حادث ہیں۔

جواب: شارح نے ان دونوں اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ کلام اللہ اسم مشترک ہے کلام نفسی اور کلام لفظی میں جو سورتوں اور آیات سے مرکب ہے۔ تو جب کلام کی اضافت اس طرف کی جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہے تو اس سے کلام نفسی مراد ہوگا۔ اور جب کلام کی اضافت اس طرف کی جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے پھر بھی اس کی نفی درست نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے نہ کہ

Scanned with CamScanner

بندوں کی۔تو اس کی اصلاً نفی کرنا درست نہیں ہوگا۔
بعض محققین نے کہا ہے کہ مشائخ کے کلام میں جو آیا کہ "کلام اللہ معناً قدیم" تو یہاں کلام لفظ کے مقابلے میں نہیں بلکہ عین کے مقابلے میں ہے اور اب معنی سے مراد وہ ہے جو قائم بالذات نہ ہو اور مشائخ کی مراد لفظ اور معنی دونوں قرآن ہیں اور وہ قدیم ہے۔

سوال: اللہ تعالیٰ کی صفت کلام جو قدیمہ ہے اس کا سننا ممکن ہے یا نہیں اہلسنت کا اختلاف تحریر کریں۔

جواب: امام حسن اشعری کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی صفت کلام قدیمہ کو سننا ممکن و جائز ہے۔

دلیل: حتی یسمع کلام اللہ۔ کلم اللہ موسیٰ تکلیما

ابو اسحاق الاسفرائنی اور ابو منصور ماتریدی یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفت کلام قدیمہ کو سننا جائز نہیں۔ان پر اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: اگر آپ جائز نہیں مانتے تو حتی یسمع کلام اللہ اور کلم اللہ موسیٰ تکلیما ان آیتوں کا کیا معنی ہے؟

شارح کا ان کی طرف سے جواب: حتی یسمع کلام اللہ کا معنی یہ ہے کہ اس نے اس آواز کو سنا کہ جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرتی ہے۔

اعتراض: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کلام اللہ پر دلالت کرنے والی آواز کو نہیں سنا تو پھر اسے کلیم اللہ کیوں کہا گیا ہے؟

جواب: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو کتاب اور فرشتے کے واسطہ کے بغیر سنا اس لیے انہیں کلیم کہا گیا۔

سوال: صفت تکوین کیا ہے؟ نیز اس کے ثبوت پر کیا دلیل ہے؟

Scanned with CamScanner

جواب: تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے۔ تکوین کو فعل، خلق، تخلیق، ایجاد، احداث اور اختراع کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ اور اس کی تفسیر عدم سے وجود کی طرف لانا اس سے کی گئی ہے۔

دلائل: اس کے ثبوت پر دو دلیلیں ہیں۔

(1) عقل اور قرآن وحدیث سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو پیدا فرمایا۔

(2) کسی چیز پر اسم مشتق کا اطلاق کرنا اس چیز کے ماخذ اشتقاق کے بغیر کہ وہ اسم مشتق اس چیز کا وصف ہے اور اس چیز کے ساتھ قائم ہے درست نہیں ہے۔

سوال: تکوین کے اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: اس پر چار دلائل ہیں۔

دلیل اول: کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ضروری طور پر ممتنع ہے۔

دلیل ثانی: اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں اپنا وصف بیان فرمایا ہے اگر تکوین کو صفت ازلی نہ مانیں یا تو کذب لازم آئے گا۔

یا پھر مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا وہ اس طرح کہ خالق بمعنی قادر کے ہو یعنی اللہ تعالیٰ میں وہ صفت تو ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے پیدا نہیں کیا بلکہ مستقبل میں پیدا کرے گا۔ اور مجاز اس وقت لیتے ہیں جب حقیقت متعذر ہو اور یہاں تو حقیقت متعذر بھی نہیں ہے۔ اگر خالق بمعنی قادر لیں تو اعراض میں سے ہر وہ چیز جس پر اللہ تعالیٰ قادر ہے اس کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے متصف ہونا لازم آئے گا جیسے سیاہی وغیرہ اور یہ درست نہیں ہے۔

دلیل ثالث: اگر اس تکوین کو حادث مانیں تو ایک دوسری تکوین لازم آئے گی وہ قدیم ہوگی یا حادث۔ اگر حادث ہے تو پھر ایک اور تکوین لازم آئے گی اس طرح تسلسل

Scanned with CamScanner

لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے پھر عالم کو عدم سے وجود کی طرف لانے سے محال لازم آتا ہے باوجود اس کے کہ یہ مشاہدہ ہے۔

یا پھر حادث کا مُحْدِث سے مستغنی ہونا لازم آتا ہے۔ اس میں صانع کو معطل کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں۔

دلیل رابع: اگر تکوین پیدا ہوئی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا پھر اللہ تعالیٰ کی ذات میں پیدا ہوئی ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات کا حوادثات کا محل ہونا لازم آئے گا۔ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ میں پیدا ہوئی ہے تو ہر جسم کا اپنے لیے خالق اور مکوّن ہونا لازم آتا ہے اور اس بات کا محال ہونا مخفی نہیں ہے۔

ان چاروں دلیلوں کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین بھی اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقی ہے جیسے علم اور قدرت ہے۔

سوال: صفت تکوین کے بارے میں اشعریہ کا کیا موقف ہے؟ نیز ان کے اعتراض کا جواب لکھیں؟

جواب: اشعریہ کا موقف یہ ہے کہ تکوین امور اضافیہ اور عقلی اعتبارات میں سے ہے یعنی تکوین خالق اور مخلوق کے مابین ایک صفت ہے اور وہ معنی موہوم ہے جس کو عقل فرض کر لیتی ہے۔ اشعریہ کے نزدیک تخلیق، ترزیق، اماتت کا مبدأ وہ ازل میں ہے اور قدرت و ارادہ کے تحت داخل ہے اور اس کے علیحدہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

اشعریہ کا اعتراض: تکوین کا تصور مکوّن کے بغیر نہیں ہو سکتا جس طرح ضرب بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتی اگر تکوین کو قدیم مانا جائے تو اس سے مکوّنات کا قدیم ماننا لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

جواب: تکوین، وہ عالم اور اس کے ہر جزء کو اس کے وجود کے وقت عدم سے وجود میں

Scanned with CamScanner

لاتا ہے نہ کہ ازل میں۔ لہٰذا دوسری صفات قدیمہ کی طرح تکوین ازلی ابدی ہوگی اور مکوّن تعلق کے حدوث کی وجہ سے حادث ہوگا۔

جواب کا خلاصہ: یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مکوّن کے وجود کے بغیر تکوین کا تصور نہیں ہو سکتا اور مکوّن کا تکوین کے ساتھ ہی مرتبہ ہے جو مضروب کا ضرب کے ساتھ ہے کیونکہ ضرب ایک صفت اضافی ہے۔ جس کا ضارب اور مضروب کے بغیر تصور نہیں ہو سکتا۔ تکوین جو کہ صفت حقیقیہ ہے جو اضافت کا مبدأ ہے نہ کہ عین اضافت، کیونکہ اگر عین اضافت ہی تکوین ہوتی تو اس کا بغیر مکوّن کے وجود کا قول کرنا یہ مکابرہ اور ضروری کا انکار ہوتا۔

سوال: تکوین مکوّن کا عین ہے یا غیر؟ جانبین کا مؤقف اور دلائل بیان کریں؟

جواب: ماتریدیہ اور اشعریہ کا اس میں اختلاف ہے کہ تکوین مکوّن کا عین ہے یا غیر۔

ماتریدیہ: ان کے نزدیک تکوین مکوّن کا غیر ہے۔

اشعریہ: ان کے نزدیک تکوین مکوّن کا عین ہے۔ تکوین کا مکوّن کا عین ہونا چونکہ بدیہی غیر اوّلی مسئلہ ہے اس لیے ماتریدیہ نے اس پر چند تنبیہات ذکر کی ہیں۔

تنبیہ اول: اگر تکوین کو مکوّن کا عین مانیں تو مکوِّن کا مکوّن ہونا اور بنفسہٖ مخلوق ہونا لازم آئے گا ضروری طور پر۔ مکوّن کا اس تکوین کے ساتھ ہونے کی وجہ سے جو تکوین مکوّن کا عین ہے۔ پس قدیم ہو جائے گا اور صانع سے مستغنی ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

تنبیہ ثانی: تکوین کا مکون کا عین ہو تو خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا سوائے اس کے کہ وہ عالم سے مقدم ہے اور اس پر قادر ہے اور یہ بات اللہ پاک کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرے گی تو یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہوگا کہ اللہ پاک عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ اللہ پاک عالم کا یقینی طور

Scanned with CamScanner

پر خالق ہے۔
تنبیہ ثالث: اگر تکوین کو مکوّن کا عین مانیں تو اللہ تعالیٰ کا اشیاء کیلئے مکوّن نہ ہونا لازم آئے گا ضروری طور پر۔ مکوّن کا معنی یہ ہے کہ جو تکوین کیساتھ قائم ہو۔ اور تکوین جب مکوّن کا عین ہوگی تو وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہو سکے گی۔
تنبیہ رابع: اور یہ قول درست ہوگا کہ سیاہی کا خالق یہ پتھر ہے اور پتھر کا خالق یہ سیاہی ہے اور یہ دونوں ایک ہی ہیں۔ یہ تمام تنبیہات اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ فعل اور مفعول ضروری طور پر متغائر ہوتے ہیں۔

لکنہ لا ینبغی للعاقل ان یتامل......

یہاں سے شارح نے ماتریدیہ پر تنقید کی ہے اور اشعریہ کے مذہب کی توجیہ بیان کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے:

کہ تکوین کا غیر مکوّن ہونا بدیہی ہے کہ ادنی تمیز رکھنے والا بھی اس بات کے استحالہ کو جانتا ہے کہ تکوین عین مکوّن نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جن علماء راسخین نے یہ کہا ہے کہ تکوین عین مکوّن ہے تو عاقل کو اس طرح کی مباحث میں تامل کرنا چاہئے اور ان کے کلام کا کوئی ایسا محمل تلاش کرے جو علماء کے نزاع کا محل بن سکے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس قول سے اسکی مراد یہ نہیں کہ تکوین کا مفہوم وہ بعینہٖ مکوّن کا مفہوم ہے کہ اس سے محالات لازم آئیں، بلکہ ان کی مراد یہ ہے جب فاعل کوئی کام کرتا ہے تو وہاں صرف فاعل اور مفعول، ہی ہوتے ہیں۔ اور وہ معنی جس کو تکوین، ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ امر اعتباری ہے جو فاعل سے مفعول کی طرف نسبت کرنے سے عقل میں حاصل ہوتا ہے خارج میں مفعول کے مغائر کوئی امر متحقق نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یہ ہے جب کہا جائے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ خارج میں

Scanned with CamScanner

ماہیت کا الگ تحقق ہے اور وجود کا الگ تحقق ہے۔ بلکہ جب ماہیت پائی جائے گی تو وہی ماہیت اس کا وجود ہے، لیکن عقلا یہ دونوں متغائر ہوتے ہیں اس معنی میں کہ عقل ماہیت کا بغیر وجود کے اور وجود کا بغیر ماہیت کے لحاظ کرتی ہے۔ لہٰذا تکوین کا عین مکوّن ہونا اس کا ابطال اسی وقت تمام ہوگا کہ جب تکوین کو صفت حقیقیہ قائم بذات ثابت کیا جائے تو قدرت اور ارادہ کے مغائر ہو۔

سوال: صفت تکوین میں کل کتنے مذاہب ہیں، بیان کریں؟

جواب: صفت تکوین میں تین مذاہب ہیں جو درج ذیل ہیں۔

مذہب اشعریہ: ان کے نزدیک تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقیہ نہیں بلکہ تعلقات اور اضافات میں سے ہے اور حادث ہے۔ ان کے نزدیک ارادہ کے مطابق وجود مقدور کے ساتھ جب قدرت کا تعلق ہوتا ہے تو جب اس کی نسبت قدرت کی طرف کردی جائے تو اسے ایجاد کہہ دیتے ہیں اور جب اس کی نسبت قادر کی طرف کردی جائے تو اسے خلق تکوین وغیرہ کہتے ہیں۔ پھر مقدورات کی خصوصیات کے مطابق افعال کی خصوصیات متحقق ہوتی ہے۔ جیسے تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ اور یہ غیر متناہی صفات ہوجاتی ہیں۔

جمہور ماتریدیہ کا مذہب: صفت تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت حقیقی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور مکوّنات کے باری تعالیٰ سے صدور میں مؤثر ہے اور یہ صفت ازلی ہے یوں ماتریدیہ کے نزدیک صفات ازلیہ 8 ہیں۔

بعض ماتریدیہ کا مذہب: ان کے نزدیک تکوین نہ تو امر اعتباری ہے اور نہ ہی صفت حقیقیہ واحدہ ہے۔ بلکہ تصویر، ترزیق، تخلیق، احیاء، اماتت یہ تمام کی تمام صفات حقیقیہ ہیں تو اس مذہب پر صفات حقیقیہ حصر سے خارج ہوجائیں گی اور یہ مذہب ما

Scanned with CamScanner

وراء النھر کے بعض علماء کا ہے،

سوال: صفت ارادہ کی وضاحت کرتے ہوئے اس کے ثبوت پر قرآن پاک سے دلائل بیان کریں؟

جواب: ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ اور قائم بذات اللہ ہے جو معین طریقہ پر اور معین وقت میں مکوّنات کی تخصیص کا تقاضا کرتی ہے۔ اس پر دلیل قرآن کریم کی وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کو ثابت کیا گیا ہے۔

جیسے: فعّال لما یرید (سورہ ھود آیت نمبر 107)

یرید اللہ بکم الیسر (سورہ بقرہ آیت نمبر 185)

سوال: صفت ارادہ کے بارے میں اہل حق کے علاوہ کون سے مذاہب ہیں؟ نیز ان کا رد بھی تحریر کریں۔

جواب: اہل حق کے علاوہ صفت ارادہ میں چار مذہب ہیں جن کو شارح نے بیان کیا۔

فلاسفہ: گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے نہ کہ فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے فعل کا صادر ہونا بغیر اختیار کے ہوتا ہے۔

رد: شارح کہتے ہیں کہ صفت ارادہ کے ثبوت پر اور مشیئت کے ثبوت پر قرآن پاک کی کئی آیات مبارکہ ناطق ہیں جو پیچھے مذکور ہیں۔ اس کے علاوہ عالم کا سب سے بہتر اور عمدہ طریقے پر وجود اور نظام اس بات پر واضح دلیل ہے کہ اس کا صانع قادر و مختار ہے۔ نیز ایک دلیل عالم کا حدوث بھی ہے کیونکہ اس کا صانع اگر موجب بالذات ہوتو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ یہ بات بدیہی ہے کہ علت موجبہ سے معلول کا تخلف ممتنع ہے لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہے۔

نجاریہ: یہ معتزلہ کا گروہ ہے جو حسین بن محمد نجار کے ساتھی ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ

Scanned with CamScanner

تعالیٰ مرید بالذات ہے نہ کہ اپنی صفت سے مرید ہے۔ان کے رد پر بھی وہی آیات مبارکہ ہیں جو پہلے مذکور ہو چکی ہیں۔

بعض معتزلہ: ابو ہذیل اور ابو علی جبائی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ارادہ حادثہ سے مرید ہے جو کسی محل میں نہیں یعنی وہ ارادہ قائم بنفسہٖ ہے۔

کرامیہ: کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کی ذات میں حادث ہے۔

بعض معتزلہ اور کرامیہ کا رد: کسی شئ کی صفت کا قیام اسی شئ کے ساتھ لازم ہے یہ بات قطعی ہے۔لہٰذا اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے نہ کہ قائم بنفسہٖ جیسا کہ بعض معتزلہ نے کہا۔ نیز حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ممتنع ہے۔

سوال: رؤیۃ باری تعالیٰ کے بارے میں اہل حق کا عقیدہ کیا ہے؟ نیز دلیل عقلی کا خلاصہ بیان کریں؟

جواب: رؤیۃ سے مراد انکشاف تام ہے۔اہلسنت کے نزدیک رؤیۃ باری تعالیٰ حاسہ بصر سے عقلاً جائز ہے اور نقلاً ثابت ہے کہ آخرت میں مومنین کو اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا اور عقلاً اس لیے جائز ہے کہ جب عقل اوہام سے خالی ہو کر غور کرے تو اللہ تعالیٰ کی رؤیۃ کے ممتنع ہونے کا حکم نہ لگائے گی۔ جب تک اس پر کوئی دلیل قائم نہ کرے علاوہ ازیں یہ کہ برھان کا نہ ہونا یہ اصل ہے اور اس قدر یہ دلیل بدیہی کہ جو اس کے ممتنع ہونے کا دعوٰی کرے تو اس پر امتناع کی دلیل لانا لازم ہے۔اہلسنت نے رؤیۃ باری تعالیٰ کے امکان پر دو طرح سے استدلال کیا ہے۔

رؤیۃ باری تعالیٰ پر عقلی دلیل:

اعیان اور اعراض کی رؤیۃ کا ہم قطعی حکم لگاتے ہیں کیونکہ ہم آنکھوں سے دو

Scanned with CamScanner

جسموں اور دو عرضوں میں فرق کرتے ہیں تو رؤیۃ یہ حکم مشترک ہے تو لہٰذا اس کیلئے علت مشترکہ کا ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ احکام متساویہ کی مختلف علل سے تعلیل محال ہے۔اب وہ علت مشترکہ یا تو وجود ہے یا حدوث یا امکان۔ان تین کے علاوہ کوئی چیز ان میں مشترک نہیں۔حدوث اور امکان علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ حدوث عدم کے بعد وجود سے عبارت ہے۔اور امکان کہتے ہیں عدم اور وجود کا ضروری نہ ہونا تو ان دونوں میں عدم پایا جاتا ہے اور عدم کو علیت میں کوئی دخل نہیں ہوتا تو وجود متعین ہو گیا کہ اعیان، اعراض اور اجسام کی رؤیۃ کی علت وجود ہے، اور وجود صانع وغیر صانع میں مشترک ہے۔جب صحت رؤیۃ کی علت یعنی وجود متحقق ہے تو اس کو دیکھا جانا بھی درست ہے۔

سوال: رؤیۃ باری تعالیٰ پر اہلسنت کے دلائل سمعیہ کون سے ہیں؟

جواب: اہلسنت کے دلائل درج ذیل ہیں۔

پہلی دلیل: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے رؤیۃ کا سوال کیا۔اگر رؤیۃ ممکن نہ ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اس کو طلب کرنا محال کو طلب کرنا ہوگا اور عبث کہلائے گا یا یہ لازم آئے گا کہ موسیٰ علیہ السلام کو امتناع رؤیت کا معلوم نہ تھا جبکہ انبیاء کرام لاعلمی اور محال کو طلب کرنے سے پاک ہیں۔

دوسری دلیل: اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیۃ کو استقرار جبل پر معلق کیا۔استقرار جبل فی نفسہٖ ممکن ہے اور ممکن پر معلق بھی ممکن ہوتا ہے کیونکہ اس تعلیق کا معنیٰ معلق بہٖ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اور محال تقادیر ممکنہ میں سے کسی پر ثابت نہیں ہوگا۔

تیسری دلیل: قرآن پاک میں ہے (وجوہ یومئذ ناضرۃ)، (الیٰ ربھا ناظرۃ)

چوتھی دلیل: حدیث مبارکہ میں ہے "انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر" یہ حدیث

Scanned with CamScanner

مشہور ہے اور اس کو ایک اکابر صحابہ کرام علیہم الرضوان نے ذکر کیا۔

پانچویں دلیل: امت کا اجماع بھی دلیل ہے کہ تمام امت اس بات پر متفق ہے کہ رؤیت باری تعالیٰ کا وقوع ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ رؤیت کے بارے میں جتنی آیات مذکور ہیں وہ اپنے ظاہر پر محمول ہیں۔

سوال: منکرین رؤیۃ باری تعالیٰ کون ہیں؟ ان کے دلائل مع رد تحریر کریں۔

جواب: رؤیت باری تعالیٰ میں سوائے مجسمہ اور کرامیہ کے تمام فرقوں نے اہلسنت کی مخالفت کی ہے وہ چاہے خوارج ہو یا معتزلہ ہوں۔ انہوں نے بھی اپنے مؤقف کے ثبوت میں عقلی اور نقلی شبہات پیش کیے ان کا سب سے قوی عقلی شبہ یہ ہے کہ رؤیت کی چند شرائط ہیں کہ مرئی کسی مکان یا جہت میں ہو اور رائی کے مقابل ہو اور ان کے مابین فاصلہ بھی ثابت ہو۔ اس طرح کہ نہ ہی انتہائی قرب ہو جیسے کہ پلکیں اور نہ ہی انتہائی بُعد ہو۔

نیز آنکھ سے شعاع نکل کر مرئی سے متعلق ہو اور یہ سب باتیں اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہیں۔

جواب: ان امور کا دنیا میں رؤیت کی شرط ہونے سے لازم نہیں آتا کہ یہ آخرت میں بھی رؤیت کی شرط ہیں نیز یہ شرائط عادی ہیں اللہ تعالیٰ قادر ہے ان شرائط کے بغیر بھی رؤیت کو پیدا کر دے نیز اگر ہم مان لیں کہ یہ شرطیں ہیں تو یہ شرائط جو ہر اور اعراض کی رؤیت کی ہیں اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنا باطل ہے۔

جواب: ہم اس بات کو مانتے ہی نہیں کہ شرائط کے پائے جانے کے وقت رؤیت ضروری ہو کیونکہ ہمارے نزدیک رؤیت اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتی ہے۔

مخالفین کے دلائل سمعیہ

Scanned with CamScanner

قرآن پاک میں ہے ''لاتدرکه الابصار''

جواب: شارح نے اس کے چار جواب ذکر کیے۔

1. الابصار پر الف لام استغراق کا نہیں ہے۔
2. اگر الف لام استغراق کا مان لیں تو یہاں پر نفی یہ سلب عموم کیلئے ہے نہ کہ عموم سلب کیلئے۔
3. اگر ہم یہاں عموم سلب مان لیں تو ادراک سے مطلق رؤیۃ مراد نہیں بلکہ علی وجہ الاحاطۃ ہے۔
4. اس آیت میں اوقات اور احوال کے عموم پر کوئی دلائل نہیں۔

منکرین کی دوسری دلیل سمعی

جن آیات میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا سوال کیا گیا ہے وہ آیات استعظام اور استکبار کو ملی ہوئی ہیں، جیسے ''واذاقلتم یا موسیٰ لن نؤمن لك حتّی نری الله جهرة فاخذتکم الصّاعقة وانتم تنظرون''۔ ''وقال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملآئکة او نری ربّنا لقد استکبروا فی انفسهم وعتوا عتوّا کبیرًا''

جواب: یہ استعظام اور استکبار طلب رؤیت میں ان کے عناد اور سرکشی کی وجہ سے ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ رؤیت باری تعالیٰ ہی ممتنع ہے کیونکہ اگر یہ رؤیۃ کے ممتنع ہونے کی وجہ سے ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو منع کر دیتے۔ جیسا کہ انہوں نے انہیں منع کیا جب انہوں نے سوال کیا کہ ان کیلئے بھی کچھ معبود بنا دیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا ''انکم قوم تجھلون'' اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا انہیں رؤیت طلب کرنے سے منع نہ کرنا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ دنیا میں رؤیۃ ممکن ہے۔ اسی وجہ سے

Scanned with CamScanner

صحابہ کرام نے اس بات میں اختلاف کیا کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی رات اپنے رب کا دیدار کیا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے۔ بہر حال نیند میں رؤیت کثیر سلف صالحین سے کی گئی ہے اور اس میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ یہ مشاہدہ کی قسم دل سے ہے نہ کہ آنکھوں سے۔

سوال: بندہ اپنے افعال کا خالق ہے یا نہیں اہلسنت کا مؤقف اور دلائل بیان کریں؟

جواب: اہلسنت کا مذہب: اہل حق کے نزدیک بندوں کے افعال اختیاریہ کا خالق اللہ عزوجل ہے۔

پہلی دلیل: اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو اسے اپنے افعال کی تفاصیل کا پتہ ہوتا کیونکہ قصد و اختیار سے کسی شئ کو ایجاد کرنا اسی طرح ہوتا ہے اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ بندے کا چلنا کچھ حرکات اور سکنات متخللہ پر مشتمل ہوتا ہے تو بعض حرکتیں تیز اور بعض آہستہ ہوتی ہیں اور چلنے والے کو اس کا کوئی شعور نہیں ہوتا تو اسے عدم توجہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ اگر اس سے سوال کیا جائے تو وہ نہ جانتا ہوگا اور یہ معاملہ اس کے سب سے ظاہر افعال میں سے ہے۔ بہر حال جب چلنے پکڑنے وغیرہ میں اعضاء کی حرکت میں غور کیا جائے اور ان میں پٹھوں کی حرکت اور اعصاب کے کھینچ جانے میں غور کیا جائے تو معاملہ اور بھی زیادہ ظاہر ہوجاتا ہے۔ تو جب بندے کو ان کی تفاصیل کا نہیں پتہ تو وہ اپنے افعال کا خالق بھی نہیں۔

دوسری دلیل: وہ نصوص ہیں جو اس بارے میں وارد ہیں۔ آیت 1: واللہ خلقکم وما تعملون

آیت 2: خالق کل شئ اور بندے کا فعل بھی شئ ہے۔

آیت 3: افمن یخلق کمن لا یخلق اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے خالقیت سے اپنی مدح فرمائی اور اسے استحقاق عبادت کا مدار قرار دیا ہے۔تو اگر کوئی اس خالقیت میں اس کے ساتھ شریک ہو تو خالقیت سے مدح کا کوئی معنی نہیں اور مستحق عبادت ہونے میں غیر بھی اس کا شریک ہو جائے گا۔

سوال: معتزلہ کا خلق افعال کے بارے میں کیا موقف ہے، دلائل اور رد تحریر کریں؟

جواب: معتزلہ کا مذہب: ان کا گمان یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے جبکہ افعال اضطراریہ وہ بالاجماع اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔معتزلہ میں سے ابتدائی لوگ واصل بن عطاء، عمرو بن عبید لفظ خالق کے اطلاق سے بچتے تھے اور موجود مخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے۔جب جبائی اور اس کے متابعین نے یہ دیکھا کہ ان تمام کا معنی تو ایک ہی ہے تو انہوں نے لفظ خالق کے اطلاق پر بھی جرأت کر لی۔

معتزلہ کا شرعی حکم: شارح نے معتزلہ کے حکم شرعی کو اعتراض و جواب کی صورت میں ذکر کیا۔

اعتراض: جو بندے کو اپنے افعال کا خالق مانے تو اسے مشرکین میں سے ہونا چاہیئے نہ کہ موحدین میں سے۔تو پھر محققین معتزلہ کی تکفیر کیوں نہیں کرتے اور موحدین میں کیوں شمار کرتے ہیں؟

جواب: شرک یہ ہے کہ الوہیت میں شریک کو ثابت کیا جائے یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو واجب الوجود مانا جائے۔جیسے مجوسی کرتے ہیں یا پھر استحقاق عبادت میں شریک ثابت کیا جائے جیسے بتوں کے پجاری کرتے ہیں۔اور معتزلہ ان دونوں میں سے کسی بات کو ثابت نہیں کرتے بلکہ وہ بندے کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کی

Scanned with CamScanner

طرح نہیں مانتے کیونکہ بندہ خلق افعال میں ان اسباب وآلات کا محتاج ہے جو اللہ کی مخلوق ہیں۔ البتہ ماوراء النہر کے مشائخ نے اس مسئلہ میں ان لوگوں کو گمراہ قرار دینے میں مبالغہ کیا حتی کہ انہوں نے کہا کہ مجوسی ان سے اچھے حال میں ہیں کیونکہ انہوں نے ایک ہی شریک کو ثابت کیا ہے اور معتزلہ بے شمار شرکاء ثابت کرتے ہیں۔

معتزلہ کے دلائل اور ان کا رد

وہ کہتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور کپکپانے والے کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر فرق کرتے ہیں کہ پہلی اختیار کیساتھ ہے نہ کہ دوسری۔ تو پتا چلا بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔

دوسری دلیل: اگر تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہو تو تکلیف، ثواب، عقاب، مدح اور ذم کا قاعدہ باطل ہو جائیگا اور یہ ظاہر ہے۔

جواب: یہ دونوں اعتراض تو جبریہ پر ہوں گے، کیونکہ وہ کسب واختیار کو اصلاً ہی باطل کرتے ہیں جبکہ ہم تو اختیار کو ثابت کرتے ہیں۔

تیسری دلیل: اگر اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا خالق ہو تو اللہ تعالیٰ ہی قائم، آکل، شارب ہوا۔

جواب: یہ بڑی جہالت ہے کیونکہ کسی شئے سے متصف وہی ہوگا جس کے ساتھ وہ قائم ہو نہ کہ وہ جس نے اسے پیدا کیا ہو، کیا وہ یہ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ سیاہی، سفیدی اور بدن میں تمام صفات کو پیدا کرنے والا ہے اور یہ ان سے متصف نہیں ہوتا۔

چوتھی دلیل: فتبٰرك الله احسن الخالقين یہاں خالق کو جمع لانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بقیہ بھی خالق ہیں۔

پانچویں دلیل: واذ تخلق من الطين كهيئة الطير یہ آیت اس بات پر دلالت

Scanned with CamScanner

کرتی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام خالق ہیں۔

جواب: ان آیات میں خلق تقدیر اور تصویر کے معنی میں ہے۔

سوال: کیا شرور اور قبائح اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہوتے ہیں، جانبین کا مؤقف بیان کریں؟

جواب: اہل حق اور معتزلہ کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے۔

ہمارے نزدیک بندوں کو تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے، مشیئت، حکم، فیصلے اور تقدیر سے ہوتے ہیں۔

جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ شرور اور قبائح اللہ کے ارادے سے نہیں ہوتے۔

اعتراض: اگر تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے اور تقدیر سے ہوں تو کفار اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا۔ ان کو ایمان اور طاعت کا مکلّف بنانا درست نہیں ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے ان کے اختیار کیساتھ کفر اور فسق کا ارادہ کیا۔ لہٰذا کوئی جبر نہ ہوا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے کفر اختیاری اور فسق اختیاری کو جان لیا تو تکلیف بالمحال لازم نہ آئی۔

معتزلہ: یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا۔ کیونکہ قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی خلق اور ایجاد قبیح ہوتی ہے۔ جبکہ ہم ارادہ اور خلق کے قبیح ہونے کو تسلیم نہیں کرتے۔ ہم کہتے ہیں کہ قبیح وہ قبیح کا کسب کرنا اور اس سے متصف ہونا ہے تو معتزلہ کے مذہب کے مطابق بندوں کے اکثر واقع ہونے والے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف واقع ہوتے ہیں۔ اور یہ انتہائی بُری بات ہے کیونکہ اس سے عجز لازم آتا ہے۔

معتزلہ کی دلیل: امر ارادہ کو مستلزم ہے اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ تو کافر کے ایمان

Scanned with CamScanner

کو مراد بناتے ہیں اور اس کے کفر کو غیر مراد بناتے ہیں۔

جواب: ہم یقیناً چاہتے ہیں کہ شئی کبھی مراد ہوتی ہے مگر اس سے روک دیا جاتا ہے۔ اور کبھی مراد نہیں ہوتی مگر اس کا حکم دیا جاتا ہے ان حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے جن کو اللہ تعالیٰ کا علم محیط ہے۔

دوسرا جواب: لا یسئل عما یفعلون

بعض اوقات مولیٰ جب ارادہ کرتا ہے کہ حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی کو ظاہر کرنے کا تو وہ اسے کسی شئی کا حکم دیتا ہے اور اس سے وہ چیز مراد نہیں۔ معتزلہ اور اہل حق دونوں آیات قرآن سے دلیل پکڑتے ہیں اور تاویل کا باب کھلا ہوا ہے دونوں فریقین کے لئے۔

سوال: عمرو بن عبید اور استاد ابو اسحاق اسفرائینی کا واقعہ تحریر کریں؟

جواب: عمرو بن عبید نے اپنا ایک واقعہ بیان کیا ہے کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میرے ساتھ کشتی میں ایک مجوسی تھا جو الزام مجھے اس نے دیا اس کی مثل کبھی کسی نے نہیں دیا تھا کہتے ہیں کہ میں نے اس کو کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہوئے تو اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام لانے کا ارادہ ہی نہیں فرمایا جب وہ ارادہ فرمائے گا تو میں اسلام قبول کرلوں گا تو میں نے مجوسی کو جواب دیا کہ بے شک اللہ پاک نے تیرے اسلام لانے کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین نے تجھے نہیں چھوڑا تو مجوسی نے کہا تو پھر میں تو شریک اغلب کے ساتھ ہوں یعنی شیطان کے ساتھ ہوں اور وہ تو پھر غالب ہوا اس واقعے کے بعد عمرو بن عبید نے اپنے مذہب سے رجوع کرلیا۔

ابو اسحاق اسفرائینی کا واقعہ

قاضی عبد الجبار حمدانی نے حکایت بیان کی ایک مرتبہ وہ صاحب ابن عباد

کے پاس آئے اس وقت ان کے پاس استاد ابواسحاق اسفرائینی بھی موجود تھے تو جب انہوں نے استاد کو دیکھا تو کہا کہ (سبحان من تنزہ عن الفحشاء) پاکی ہے اس ذات کی جو فحش چیزوں سے پاک اور منزہ ہے تو استاد نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ ذات کہ جس کی بادشاہی میں نہیں چلتا مگر وہی جس کو وہ ذات چاہے

سوال: مسئلہ تقدیر میں جبریہ اور اہل حق کا کیا مؤقف ہے، جانبین کے دلائل اور جبریہ کا رد تحریر کریں؟

جواب: اہل حق کا مؤقف: ہمارے نزدیک بندوں کے افعال اختیاریہ ہوتے ہیں۔ اگر وہ اعمال صالحہ ہوں تو انہیں ثواب دیا جاتا ہے اور اگر گناہ ہوں تو عذاب دیا جاتا ہے۔

جبریہ کا مؤقف: جبریہ یہ گمان کرتے ہیں کہ بندے کا سرے سے کوئی فعل نہیں اور اس کی حرکات، جمادات کی حرکتوں کے برابر ہیں۔ بندے کو ان حرکات پر نہ قدرت ہوتی ہے، نہ قصد، نہ اختیار۔ اور یہ مذہب باطل ہے۔

اہلسنت کے دلائل:

1: ہم رعشہ والے کی حرکت اور پکڑنے والے کی حرکت میں فرق کرتے ہیں کہ ایک بندے کے اختیار سے اور دوسری بغیر اختیار سے ہے۔

2: اگر بندے کا اصلاً فعل نہ ہو تو تین خرابیاں لازم آتی ہیں۔

1. اسے مکلف بنانا درست نہ ہوگا۔

2. اس کے افعال پر ثواب وعقاب کا مرتب کرنا درست نہ ہوگا۔ اور ایسے افعال کی نسبت جو قصد و اختیار کا تقاضا کرتے ہیں حقیقتاً بندے کی طرف کرنا درست نہ ہو۔ جیسے صلّی، کَتَبَ، صامَ۔ یہ تینوں لوازم باطل ہیں اور ملزوم بھی باطل ہے کہ بندے کا بھی فعل ہوتا ہے۔

Scanned with CamScanner

3. وہ آیات قرآنیہ ہیں جو جبریہ کے مذہب کی نفی کرتی ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "جزء بما کانوا یعملون فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر"

جبریہ کے اعتراضات اور ان کے جوابات

شارح نے جبریہ پر تین اعتراض کیے اور ان کے جواب دیئے ہیں۔

پہلا اعتراض: اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادے کو عام ثابت کیا جائے کہ بندے سے صادر ہونے والے تمام افعال اس کے علم سے صادر ہوتے ہیں تو جبر یقینا لازم ہوگا۔ کیونکہ علم ارادہ وجود فعل کیساتھ متعلق ہوں گے تو وہ فعل واجب ہو جائیگا یا عدم فعل کیساتھ ممتنع ہوں تو وہ فعل ممتنع ہو جائے گا۔ وجوب اور امتناع کیساتھ بندے کا کوئی اختیار نہیں۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے جان لیا اور ارادہ کیا کہ بندہ اپنے اختیار سے فعل کرے یا ترک کرے لہٰذا کوئی اشکال نہ رہا کیونکہ جبر تو تب لازم آتا جب علم اور ارادے کا تعلق فعل یا ترک فعل سے بغیر اختیار کے ہوتا۔

دوسرا اعتراض: جب اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا کہ بندہ اپنے اختیار سے وہ کام کرے تو اس سے پتا چلا کہ اس کا فعل اختیاری واجب ہو گیا۔ اور اسی طرح جب یہ ارادہ کیا کہ وہ اپنے اختیار سے فعل کو ترک کرے تو پتہ چلا کہ وہ فعل ممتنع ہو جائیگا۔ وجود اور امتناع دونوں اختیار کی ضد ہیں۔

جواب: فعل اختیاری کا واجب یا ممتنع ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ وجوب بالاختیار اختیار کو ثابت کرے گا اس کے منافی نہیں ہوگا۔

دوسرا جواب: آپ کا یہ قاعدہ افعال باری تعالیٰ سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ تمہاری دلیل سے اللہ تعالیٰ کا اپنے افعال میں مجبور ہونا لازم آئے گا۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ ازل میں اپنے افعال کے صدور کے ساتھ ہوا تو اگر یہ تعلق صدور فعل کا

Scanned with CamScanner

اختیار کو سلب کر لے تو اللہ تعالیٰ میں جبر لازم آئے گا اور یہ اجماعاً محال ہے۔

تیسرا اعتراض: آپ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل مختار ہے تو بندے کے فاعل مختار ہونے کا معنی یہی ہے کہ وہ قصد و ارادے کیساتھ اپنے افعال کا موجد ہے۔ حالانکہ قدریہ کے رد میں آپ نے ثابت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق اور ایجاد میں مستقل ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ایک مقدور دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

جواب: شارح کہتے ہیں اس اعتراض کی قوت اور پختگی میں کوئی کلام نہیں، مگر جب قطعی دلیل سے ثابت ہے کہ خالق فقط اللہ تعالیٰ ہی ہے اور بداہت سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ بندے کی قدرت اور ارادے کو اس کے بعض افعال میں دخل ہے۔ تو اس تنگ گلی سے چھٹکارا میں ہم اس بات کی طرف محتاج ہوئے ہیں کہ اللہ عزوجل خالق اور بندہ کاسب ہے۔

سوال: مسئلہ تقدیر میں شارح کی کیا تحقیق ہے؟ نیز خلق اور کسب میں فرق بیان کریں؟

جواب: شارح کی تحقیق: بندے کا اپنے ارادے اور قدرت کو فعل کی طرف پھیر دینا کسب اور اس صرف قدرت کے بعد اللہ تعالیٰ کا فعل کو پیدا کر دینا خلق ہے اور مقدور واحد یعنی بندے کا فعل دو قدرتوں کے تحت داخل ہو سکتا ہے لیکن جہتیں مختلف ہوں گی۔ تو فعلِ عبد باعتبار ایجاد کے اللہ تعالیٰ کا مقدور ہے اور باعتبار کسب کے بندے کا مقدور ہے۔ اتنی بات یقینی ہے اور ثابت ہے، اگرچہ اس سے زائد کی تفصیل پر ہم قادر نہیں۔

خلق وکسب میں فرق:

شارح نے کہا کہ خلق وکسب کے مابین فرق میں متکلمین کے کچھ اقوال ہیں،

Scanned with CamScanner

ان میں سے تین یہ ہیں۔
پہلا قول: کسب آلہ سے ہوتا ہے اور خلق بغیر آلہ کے۔
دوسرا قول: کسب مقدور ہوتا ہے جو بندے کی محلِ قدرت میں واقع ہوتا ہے، اور خلق خالق کی محلِ قدرت میں واقع نہیں ہوتا۔ مثلاً زید کی حرکت اللہ تعالیٰ کی خلق سے واقع ہوئی ہے اور یہ اللہ کے غیر یعنی زید کے ساتھ قائم ہے اور زید کے کسب سے اس محل میں ثابت ہوئی جس کے ساتھ زید کی قدرت قائم ہے۔
تیسرا قول: کسب میں قادر کا انفراد صحیح نہیں جبکہ خلق میں انفراد درست ہے۔

سوال: حسن اور قبح کی تعریف کرتے ہوئے بیان کریں کیا اللہ تعالیٰ قبیح پر راضی ہے یا نہیں؟

جواب: حسن کی تعریف: وہ فعل جو دنیا میں مدح اور آخرت میں ثواب کا متعلق ہو۔
قبیح کی تعریف: وہ فعل جو دنیا میں مذمت اور آخرت میں ثواب کے متعلق ہو۔

اللہ تعالیٰ کے ارادے اور رضاء میں فرق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارادہ، مشیت، تقدیر یہ حسن اور قبیح سب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ جبکہ رضاء، محبت امر یہ فقط حسن سے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ قبیح کیساتھ۔ تو بندوں کے افعال حسنہ رب تعالیٰ کی رضا سے ہوتے ہیں اور افعال قبیحہ اس کی رضا سے نہیں ہیں کہ قرآن پاک میں ہے "ولا یرضیٰ لعبادہ الکفر"

سوال: استطاعت کی تعریف کریں؟ نیز استطاعت مع الفعل ہوتی ہے یا نہیں، جانبین کی دلیل بیان کریں؟

جواب: استطاعت کی تعریف: وہ عرض ہے جس کو اللہ تعالیٰ حیوان میں پیدا کر دیتا ہے جس سے وہ افعالِ اختیاریہ کو انجام دیتا ہے۔

Scanned with CamScanner

شارح: یہ کہتے ہیں کہ ماتن عمر نسفی نے اپنے قول ''وھی حقیقۃ القدرۃ التی یقوم بھا الفعل'' میں 'بھا' سے اسی طرف اشارہ کیا کہ استطاعت فعل کیلئے علت ہے۔ بہرحال یہ علت ہو یا شرط یہ ایسی صفت ہے کہ سلامت اسباب اور آلات کے بعد جب بندہ اکتساب فعل کا قصد کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس صفت کو پیدا کر دیتا ہے۔ اگر وہ فعل خیر کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ فعل خیر کی قدرت پیدا کر دیتا ہے، تو وہ مدح اور ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے، اور اگر وہ فعلِ شر کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ فعل شر کی قدرت پیدا کر دیتا ہے۔ پس وہ مذمت اور عقاب کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے کفار کی مذمت بیان کی گئی کہ وہ حق سننے کی استطاعت نہیں رکھتے یعنی وہ حق سننے کا ارادہ نہیں رکھتے۔ اگر وہ ارادہ کرتے تو ان میں استطاعت پیدا کر دی جاتی تو فعلِ خیر کی استطاعت کو ضائع کرنے والے ہوئے۔

اہل حق: ان کے نزدیک استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اور ان کے درمیان مقارنت زمانیہ پائی جاتی ہے۔

معتزلہ: ان کے نزدیک استطاعت فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

اہل حق کی دلیل: استطاعت عرض ہے تو ضروری ہے کہ وہ فعل کے ساتھ زمانے کے اعتبار سے ملی ہوئی ہو اور اس پر سابق نہ ہو کیونکہ اگر وہ سابق ہو گی تو فعل کا بغیر استطاعتِ قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا اور یہ عادتاً ممنوع ہے۔ کیونکہ اعراض کا بقاء ممتنع ہے، اگر وہ سابق ہو تو وہ فعل کے وقت میں منعدم ہو جائے گی۔

سوال: ''صحۃ التکلیف تعتمد علیٰ ھذہ الاستطاعۃ'' یہ عبارت ایک اعتراض کے جواب میں ہے، اعتراض اور جواب تحریر کریں؟

جواب: اس عبارت پر ہونے والا اعتراض و جواب درج ذیل ہے۔

Scanned with CamScanner

اعتراض: تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہوتی ہے، کیونکہ کافر ایمان کا مکلف ہوتا ہے اور تارک الصلوٰۃ دخول وقت کے بعد نماز کا مکلف ہوتا ہے۔تو اگر تکلیف کے وقت استطاعت ثابت نہ ہو تو تکلیف عاجز لازم آئے گی اور وہ باطل ہے۔

جواب: استطاعت کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔

1: وہ قدرت جس کے ساتھ فعل واجب ہوتا ہے۔

2: سلامت اسباب وآلات۔اوّل مقارن للفعل ہوتی ہے اور ثانی سابق علی الفعل ہوتی ہے اور مدارِ تکلیف ثانی ہے۔

آپ نے جو کہا کہ تکلیف لازم آئے گی تو اس عجز سے کیا مراد ہے؟ اگر عجز سے مراد عدم استطاعت معنی اوّل کیساتھ ہو تو تکلیف عاجز کا محال ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ وہ تکلیف کا مدار نہیں۔اور اگر عدم استطاعت سے معنی ثانی مراد ہو تو تکلیف عاجز کا لازم ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ یہ تو فعل سے پہلے حاصل ہوتی ہے وقت تکلیف وہ عاجز نہ ہوا۔

سوال: تکلیف مالا یطاق کے تین مرتبے کون سے ہیں ان کا کیا حکم ہے؟

جواب: مالا یطاق کے تین مرتبے درج ذیل ہیں۔

پہلا مرتبہ: ممتنع لذاتہٖ جیسے حادث کو قدیم بنا دینا اور قدیم کو حادث بنا دینا۔

دوسرا مرتبہ: جو فی نفسہٖ ممکن ہو لیکن عادتاً بندے سے صادر نہ ہو جیسے خلق اجسام، پہاڑ کا سونا ہو جانا۔

تیسرا مرتبہ: جو فی نفسہٖ ممکن ہو مگر اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ اس کے عدم کے متعلق ہونے کی وجہ سے وہ ممتنع ہو جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کا نیک ہونا تیسری قسم اس کے ساتھ تکلیف کے وقوع میں کوئی نزع نہیں ہے کیونکہ یہ فی نفسہٖ مکلف کا مقدور ہے اور پہلی

Scanned with CamScanner

دو اقسام ان کے ساتھ مکلف بنانا اس کا بالفعل عدم وقوع متفق علیہ ہے اور اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان "لایکلف اللہ نفساً الّا وسعھا"

سوال: آپ کہتے ہیں تکلیف مالا یطاق واقع نہیں ہے حالانکہ یہ تو واقع ہے۔ جیسے "انبئونی باسماء ھؤلاء"

جواب: اس آیت میں امر تعجیز کیلئے ہے تکلیف کیلئے نہیں ہے۔

سوال: صحابہ کرام دل کے خطرات اور وساوس کو کنٹرول کرنے کے مکلف بنائے گئے تو ان پر یہ مشکل ہوا انہوں نے آقا علیہ السلام کی بارگاہ میں عرض کی کہ ہم اس طاقت نہیں رکھتے تو حضرت محمد مصطفیٰ علیہ السلام نے اُنہیں دعا کا حکم دیا انہوں نے دعا کی جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان سے حکایت فرمایا "ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به" تو یہ آیت نازل ہوئی "لا یکلف اللہ نفساً الّا وسعھا" تو یہ ثابت ہوا کہ تکلیف مالا یطاق واقع ہے؟

جواب: اس آیت کی ایک تفسیر وہ ہے جس کو سائل نے ذکر کیا دوسری یہ ہے کہ تحمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے۔ بلکہ ایسے عوارض کا پہنچنا ہے جس کی طاقت نہ رکھی جائے جیسے قحط، مرض، طوفان وغیرہ پہلی امتوں پر نازل ہوئی اور ہم اس دوسری تکلیف کو اختیار کرتے ہیں۔

سوال: تکلیف مالا یطاق جائز ہے یا نہیں اس پر معتزلہ کا استدلال اور جواب تحریر کریں؟

جواب: تکلیف مالا یطاق کی پہلی دو قسموں میں نزع ہے۔ معتزلہ اس کو ممتنع قرار دیتے ہیں اور وہ کہتے ہیں عاجز کو مکلف بنانا عقل کے نزدیک قبیح ہے۔ جبکہ امام ابو الحسن اشعری جواز کے قائل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ سے کوئی شئے قبیح نہیں ہے۔

Scanned with CamScanner

معتزلہ نے نفی جواز پر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ''لایکلف اللہ نفساً الاّ وسعھا'' سے دلیل پکڑی اور اس استدلال کی تقریر یہ ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آنا چاہیئے کیونکہ لازم کا محال ہونا یہ ملزوم کے محال ہونے کو لازم کرتا ہے۔لیکن اگر ہم تکلیف مالا یطاق کے وقوع کو فرض کرلیں تو کلام اللہ تعالیٰ کا کذب لازم آتا ہے اور وہ محال ہے۔لہٰذا تکلیف مالا یطاق جائز نہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ ہر وہ کہ جس کے عدم وقوع کیساتھ اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ متعلق ہو جائے اس کے استحالہ کو بیان کرنے میں یہ عجیب مغالطہ ہے۔اور اس کا حل یہ ہے کہ جو فی نفسہٖ ممکن ہوتو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے، اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ اس وقت درست ہوگا جب اسے امتناع بالغیر عارض نہ ہو وگرنہ جو ممکن ہو ضروری نہیں کہ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے بلکہ محال لازم آسکتا ہے۔اس طرح کہ فی نفسہٖ تو ممکن ہو مگر غیر کی وجہ سے ممتنع ہو۔اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنے قدرت اور اختیار کیساتھ وجود بخشا تو عالم کا عدم فی نفسہٖ ممکن ہے اور ساتھ ہی اس کے وقوع کو فرض کر لینے سے محال لازم آتا ہے اور وہ معلول کا علت تامہ سے تخلف ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ممکن کیلئے اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ ضروری نہیں کہ اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہ آئے، البتہ اس پر امر زائد کی طرف نظر کرتے ہوئے وہ محال کو مستلزم ہوسکتا ہے۔

سوال: مسئلہ تولید کیا ہے؟ نیز مباشرت اور تولید میں فرق بیان کریں؟

جواب: مسئلہ تولید یہ ہے کہ وہ افعال جو دوسرے فعل کے واسطے سے پیدا ہوں وہ کس کی مخلوق ہوں گے اس میں معتزلہ اور اہل حق کا اختلاف ہے۔اہل حق کے نزدیک ان

Scanned with CamScanner

سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اس کا خالق بندہ ہے۔

مباشرت اور تولید میں فرق

اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کے واسطے کے بغیر صادر ہوتو اسے مباشرت کہتے ہیں جیسے انسان کا مارنا۔

اگر دوسرے فعل کا واسطہ ہوتو اسے تولید کہتے ہیں۔ جیسے مار کے بعد درد کا پیدا ہونا۔

یا پھر اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر فاعل کا فعل فاعل کیلئے دوسرے فعل کو ثابت کرے تو وہ تولید ہے اور پہلا فعل مباشرت ہے۔ جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی کی حرکت۔

معتزلہ کے نزدیک: وہ اَلَم جو درد سے پیدا ہوتا ہے اور وہ انکسار جو کسر سے پیدا ہوا یہ اللہ کی مخلوق نہیں ہیں۔

ہمارے نزدیک: یہ تمام اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہیں کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی اکیلا خالق ہے اور تمام ممکنات بغیر واسطہ کے اسی طرف منسوب ہیں۔

سوال: ''والمقتول میت باجلہ'' اس عبارت کی وضاحت تحریر کریں؟

جواب: اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو قتل کر دیا گیا تو اب وہ اپنے وقت مقررہ پر مرا یا اپنی موت سے پہلے مر گیا۔ بعض معتزلہ یہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی عمر کو قطع کر دیا ہے اگر وہ قتل نہ ہوتا تو وہ اس مدت تک زندہ رہتا جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے۔

ہمارے نزدیک: اس کی زندگی ہی اتنی تھی کیونکہ قرآن پاک میں ہے ''اذا جاء اجلھا لا

یستاخرون ساعۃً وّلا یستقدمون'' نیز اللہ تعالیٰ نے تمام افراد کی مدت کو اپنے علم کے مطابق مقرر فرمادیا بغیر کسی کے تردد کے۔

معتزلہ کے دلائل

پہلی دلیل: وہ احادیث مبارکہ جن میں اس بات کا بیان ہے کہ بعض نیکیاں عمر میں اضافہ کرتی ہیں تو اگر موت کا وقت قطعی ہوگا تو زیادتی کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔

دوسری دلیل: اگر میت اپنی موت وقت مقررہ پر ہی مرا تو قاتل مذمت، عذاب، دیت، قصاص کا مستحق نہ ہو۔ کیونکہ مقتول کی موت نہ ہی قاتل کے خلق سے ہے نہ ہی اس کے کسب سے۔

معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب: اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ اگر اس نے یہ نیکی نہ کی تو اس کی عمر چالیس سال ہوگی لیکن اس نے جان لیا کہ وہ یہ نیکی کرے گا تو اس کی عمر ستر سال ہوئی۔ تو اللہ تعالیٰ کے علم پر بناء کرتے ہوئے اس زیادتی کی نسبت اس نیکی کی طرف کردی گئی۔

دوسری دلیل کا جواب: قاتل پر عذاب اور حرمان کا وجود امر تعبدی ہے جس میں عقل و قیاس کو کوئی دخل نہیں، البتہ یہ محض تعبدی نہیں ہے بلکہ اس کی علت یہ بھی ہے کہ اس نے منہی کا ارتکاب کیا ہے اور اس فعل کو کسب کیا ہے جس کے بعد اللہ تعالیٰ نے بطریق عادت موت کو پیدا فرمادیا تو قتل کسباً قاتل کا فعل ہے اگرچہ خلقاً نہیں ہے۔

سوال: ''والموت قائم بالمیت'' اس عبارت کی وضاحت شرح عقائد کی روشنی میں کریں؟

جواب: اس کی وضاحت یہ ہے کہ موت میت کے ساتھ قائم وصف ہے جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور بندے کا اس میں نہ تخلیقاً کوئی کردار ہے نہ اکتساباً۔ اس بناء پر کہ موت

Scanned with CamScanner

وجودی شئی ہے۔
اس پر اللہ تعالیٰ کی دلیل ''خلق الملوت والحیاۃ'' جبکہ اکثر متکلمین کے
نزدیک موت عدمی ہے۔عدم حیات کوموت کہتے ہیں اور آیت میں خلق الموت کا معنی
تقدیر فرمانے کیلئے ہے۔

والاجل واحد

تمام حیوانات کی موت کا وقت ایک ہی ہے۔
معتزلہ میں سے کعبی: یہ گمان کرتا ہے کہ مقتول کیلئے دو مدتیں ہیں۔ایک قتل اور ایک
موت۔اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی مقررہ مدت کے وقت تک زندہ رہتا۔
فلاسفہ: یہ گمان کرتے ہیں کہ حیوان کی دو مدتیں ہیں۔

1: اجل طبعی: یہ اسکی موت کا وہ وقت ہے جو رطوبت فطریہ کے حلول اور حرارت فطریہ کے بجھ جانے سے ہوتا ہے۔

2: اجل اخترامی: یعنی حادثی وہ جو آفات اور امراض کے مطابق ہوتی ہے۔

سوال: اہل حق اور معتزلہ کے نزدیک رزق کی کیا تعریف ہے، نیز حرام اللہ کا رزق ہے یا نہیں؟

جواب: اہل حق نے رزق کی دو تعریفیں کی ہیں جو درج ذیل ہیں۔
رزق کی پہلی تعریف: رزق اس کا نام ہے جسے اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچا دیتا ہے اور وہ
اسے کھالیتا ہے تو کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام بھی ہوتا ہے۔
دوسری تعریف: جس سے حیوان غذا حاصل کرے۔شارح کہتے ہیں پہلی تعریف
دوسری تعریف سے اولیٰ ہے کیونکہ دوسری تعریف میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت نہیں
ہے حالانکہ رزق کے مفہوم میں یہ اضافت معتبر ہے۔

معتزلہ کے نزدیک رزق کی تعریف: رزق وہ مملوک ہے جس کو مالک کھالیتا ہے

دوسری تعریف: جس سے انتفاء ممنوع نہ ہو۔

ان تعریفات کے مطابق معتزلہ نزدیک حلال ہی رزق ہوگا اور حرام رزق نہ ہوگا۔ جبکہ اہل حق کے نزدیک حرام بھی رزق ہے۔

معتزلہ کا رد: انہوں نے جو پہلی تعریف کی ہے اس سے لازم آئے گا کہ چوپائے جو کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو کیونکہ وہ ان کے ملک نہیں ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ''وما من دآبۃٍ فی الارض الاّ علی اللہ رزقھا''۔ معتزلہ کی ان دونوں تعریفوں سے یہ اعتراض ہوگا کہ جس نے اپنی پوری عمر حرام کھایا تو اس نے اللہ کا رزق اصلاً نہ کھایا اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ یہ قرآن وسنت کی نصوص اور اجماع کے خلاف ہے۔

حرام کا رزق ہونا یا نہ ہونا یہ اختلاف تین مقدمات پر ہے۔

پہلا مقدمہ: رزق کے معنی میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی رازق نہیں۔

دوسرا مقدمہ: حرام کھانے پر بندہ مذمت اور عذاب کا مستحق ہوگا۔

تیسرا مقدمہ: جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتا اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوتا۔

ان تین مقدمات میں سے پہلے دو متفق علیہ ہیں اور تیسرا محل اختلاف ہے۔

معتزلہ تیسرے مقدمے کو ثابت مانتے ہیں اور اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے شارح نے اس کو جواب کیساتھ خاص کیا اور جواب دیا کہ حرام کھانے والا عذاب اور مذمت کا مستحق ہوگا کیونکہ اس نے اسے اپنے اختیار سے ممنوع

اسباب کو اختیار کیا۔

وكل يستوى رزق نفسه

ہر شخص اپنے رزق کو پورا کرے گا چاہے وہ حلال ہو یا حرام کیونکہ غذا حاصل کرنا دونوں سے ہوسکتا ہے اور یہ بات متصور ہی نہیں کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا کوئی اور اس کا رزق کھا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے علم اور ارادے کے مطابق جس کو کسی شخص کی غذا مقرر کر دیا تو ضروری ہے اسے کھائے۔ اور یہ ممتنع ہے کہ اس کا غیر اس کے رزق کو کھا جائے۔ البتہ رزق مملوک کے معنی میں ہو تو پھر غیر کا کھانا ممتنع نہ ہوگا۔

سوال: ہدایت اور گمراہی کی تعریف کریں، نیز اس بارے میں معتزلہ کا کیا مؤقف ہے دلائل اور رد بیان کریں؟

جواب: اشاعرہ کے نزدیک گمراہی اور ہدایت کا معنی: ان کے نزدیک **یُضِلُّ** اور **یَھْدِی** کا معنی ہدایت اور گمراہی کو خلق کرنا ہے۔ کیونکہ خالق فقط اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

معتزلہ کے نزدیک معنی: یہ کہتے ہیں بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے لہٰذا یھدی میں ہدایت سے مراد حق کے راستے کو بیان کرنا اور یضل میں اضلال سے مراد بندے کو گمراہ پانا یا اس کو ضال کا نام دینا۔

شارح فرماتے ہیں ماتن نے ہدایت اور گمراہی کو مشیئت پر معلق کر کے معتزلہ کے ان دونوں معنوں کا رد کر دیا کیونکہ ہدایت سے مراد حق کے راستے کو بیان کرنا نہیں ہوسکتا، وجہ یہ ہے کہ یہ معنی تو تمام کے حق میں عام ہے تو مشیئت سے مقید کرنا مفید نہ ہوگا۔ اسی طرح اضلال والا معنی بھی درست نہیں کیونکہ ان معانی کے اعتبار سے اضلال کے اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر معلق کرنے کا کوئی معنی نہیں۔ نیز اگر ہدایت سے مراد حق کے راستے کو بیان کرنا ہو تو یہ معنی اللہ تعالیٰ کے اس قول ''انک

Scanned with CamScanner

اور سرکار علیہ السلام کے فرمان ''اللھم اھد قومی '' سے ''لاتھدی من احببت '' باطل ہے کیونکہ آقا علیہ السلام نے حق کے راستے کو بیان کر دیا اور انہیں ہدایت کی طرف بلایا تو اس نفی کا کوئی معنی نہ ہوگا۔

سوال: اگر ہدایت سے مراد خلق ہدایت ہے تو اس کی اسناد آقا علیہ السلام کی طرف نہیں ہونی چاہیئے اور گمراہی کی اسناد شیطان کی طرف نہ ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی خالق نہیں؟

جواب: آقا علیہ السلام کی طرف ہدایت کی نسبت مجازاً کی جاتی ہے علاقہ سببیت کی وجہ سے۔ جیسا کہ قرآن مجید کی طرف کی جاتی ہے اور یوں ہی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف مجاز ہوتی ہے۔ جیسے کہ بتوں کی طرف اسناد ہوتی ہے۔

سوال: اگر ہدایت خلق اھتداء کے معنی میں ہے تو ہدایت کا تخلف یہ جائز نہیں حالانکہ تخلف پایا جاتا ہے ''ھداہ اللہ فلم یھتدی '' قرآن مجید میں ہے ''امّا ثمود فھدینا ھم؟

جواب: یہ بھی مجاز ہے اور مراد ہدایت کے اسباب، دعوت اور رہنمائی وغیرہ کا تیار کرنا ہے۔

ہدایت اور گمراہی کے ایک معنی تو شارح نے بیان کیا۔ جبکہ مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک دلالۃ موصولہ الی المطلوب کو کہتے ہیں۔

اور ہمارے نزدیک ارائۃ الطریق کو کہتے ہیں برابر ہے ہدایت حاصل ہو یا نہ ہو۔

سوال: اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا نہیں دلائل سے واضح کریں؟

جواب: اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب نہیں ہے معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب ہے۔

Scanned with CamScanner

شارح نے کہا اگر معتزلہ کی بات کو مانا جائے تو پانچ خرابیاں لازم آتی ہیں۔

پہلی خرابی: اگر اصلح للعباد واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ ایسے فقیر کو پیدا نہ کرتا۔ جیسے دنیا وآخرت میں عذاب دیا گیا ہو۔

دوسری خرابی: بندوں پر اللہ تعالیٰ کا احسان نہ ہوتا اور مختلف قسم کی بھلائی کا افادہ کرنے اور ہدایت دینے میں اللہ تعالیٰ شکر کا مستحق بھی نہ ہوتا کیونکہ اس نے اپنے واجب کو ہی ادا کیا۔

تیسری خرابی: اللہ تعالیٰ کا جو احسان آقا علیہ السلام وہ اس احسان سے بڑھ کر نہ ہوتا جو احسان ابو جہل پر اللہ پاک کا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ وہی ہے جو ان کیلئے اصلح تھا اپنے غایت ومقدور کے ساتھ۔

چوتھی خرابی: اگر اصلح للعباد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ سے گناہوں سے عصمت، نیکیوں کی توفیق، مصائب کے دور ہونے، قحط سالی میں کشادگی کے سوال کرنے کا کوئی معنیٰ نہ ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو کام نہیں کیا وہ اس شخص کیلئے نقصان دہ تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ پر اس کا ترک واجب تھا۔

پانچویں خرابی: اگر اصلح للعباد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت میں مصالح کی طرف نسبت کرتے ہوئے کچھ باقی نہ رہے کیونکہ وہ واجب کو لے آیا۔

منشاء غلط

شارح کہتے ہیں مجھے عمر بخشنے والے کی قسم اس قاعدے بلکہ ان کے اکثر اصول کے مفاسد کیوجہ معارف الٰہیہ میں نظر کا تصور اور ان کی طبیعتوں میں غائب کو مشاہد پر قیاس کا راسخ ہوجانا ہے۔

معتزلہ کی دلیل: شارح کہتے ہیں اصلح للعباد کے واجب ہونے میں ان کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ ترک اصلح یہ بخل ہوگا اور بیوقوفی ہوگی۔

Scanned with CamScanner

ان کا رد: جو مانع کا حق ہے اس سے روک دینا یہ محض عدل اور حکمت ہے جبکہ قطعیہ سے اس کا کرم حکمت اور امور کے انجام کا علم ثابت ہے۔

دوسرا رد: اصلح للعباد کے اللہ تعالیٰ پر واجب ہونے سے کون سا وجوب مراد ہے۔ اگر وجوب شرعی ہے اس معنی میں کہ اس کا تارک مذمت اور عتاب کا مستحق ہے تو یہ معنی مراد نہیں لیا جا سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ مالک علی الاطلاق ہے یا وجوب سے مراد وجوب عقلی ہے اس معنی میں کہ افعال کا صدور اللہ تعالیٰ سے ضروری ہے اور وہ ترک پر قادر نہیں تو یہ معنی مراد لینا بھی جائز نہیں کیونکہ اس میں اختیار کے قاعدے کو چھوڑ دینا ہے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا عیب ظاہر ہے۔

سوال: عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالات پر دلائل نقلیہ اور منکرین کے دلائل کا رد بھی بیان کریں؟

جواب: کفار اور بعض گنہگار مومنین کو عذاب قبر اور نیک لوگوں کو قبر میں انعامات کا ملنا حق ہے نیز منکر نکیر کے سوالات بھی حق ہیں اور دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں۔ منکر اور نکیر یہ دو فرشتے ہیں یہ قبر میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ دونوں بندے سے اس کے رب، اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ سید ابوشجاع نے کہا کہ بچوں سے بھی سوال ہوتا ہے۔ اسی طرح انبیاء میں سے بعض سے سوال ہوتا ہے۔ فضل الرسول بدایونی فرماتے ہیں زیادہ درست بات یہ ہے کہ انبیاء کرام سے سوال نہیں ہوتا۔ تحقیق وارد ہوا ہے کہ امت کے بعض صالحین جیسے شہدا اور سرحدوں پر دن اور رات میں حفاظت کرنے والے یہ قبر کے فتنے سے محفوظ ہیں تو انبیاء علیہم السلام کے لیے تو زیادہ اولیٰ ہے کہ یہ محفوظ رہیں۔

Scanned with CamScanner

عذاب قبر کے ثبوت پر دلائل

1: النار یعرضون علیها غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب

2: اغرقوا فادخلوا نارا

اس ایت میں فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے۔ پتا چلا کہ آگ میں دخول غرق ہونے کے فوراً بعد ثابت ہے اور وہ عذاب قبر ہے

3: یثبت اللہ الذین آمنوا بالقول الثابت

یہ آیت عذاب قبر کے بارے میں نازل ہوئی کہ جب اسے کہا جائے گا ''من ربك، ما دينُكَ، من نبيّك''؟ تو وہ کہے گا ''ربي الله، ديني الاسلام، نبينا محمد صلى الله عليه وسلم''۔

4: آقا علیہ السلام نے فرمایا آگ سے بچو کیونکہ عام عذاب قبر اسی سے ہوتا ہے۔

5: اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر والآخر نكير

6: القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران

حاصل کلام یہ ہے کہ اس معنی میں احادیث بلکہ احوال آخرت میں سے اکثر احوال میں معنیً متواتر ہے اگر چہ ان کے افراد تواتر کو نہیں پہنچتے۔

معتزلہ کا مذہب: بعض معتزلہ اور روافض عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں۔

دلیل: میت جماد ہوتی ہے جس میں حیات اور ادراک نہیں ہوتا تو اس کو عذاب دینا محال ہے۔

ان کی دلیل کا رد: یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم کے تمام اعضاء یا بعض میں ایک نوع

Scanned with CamScanner

حیات پیدا کر دے جس سے عذاب کی تکلیف اور نعمت کی لذت کا ادراک کیا جا سکے۔

اعتراض: اگر قبر میں روح کا اعادہ ہو تو لازم آئے گا کہ وہ قیامت سے پہلے دوسری موت کا مزہ چکھے حالانکہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرمایا: "لا یذوقون فیھا الموت الا الموتۃ الاولیٰ"۔

جواب: روح کا بدن کی طرف اعادہ تو اس وقت لازم آئے گا جب ہم حیات کاملہ کا دعویٰ کریں۔ جبکہ تکلیف بالذات کا ادراک تو وہ فقط روح کے بدن کیساتھ ادنیٰ تعلق سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس کیلئے ضروری نہیں کہ میت حرکت کرے اور اس پر عذاب کا اثر نظر آئے۔ حتیٰ کہ جو پانی میں ڈوب گیا یا حیوانات نے اسے کھالیا، یا ہوا میں پھانسی پر لٹکا ہوا ہے تو اسے وہیں عذاب دے دیا جائے گا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی ظاہری اور باطنی بادشاہت کے عجائب اور اس کی قدر اور جبروت کے غرائب میں تفکر کرے گا۔ وہ ان چیزوں کو بعید نہیں جانے گا اگرچہ وہ محال ہونے کا دعویٰ کرے۔

سوال: بعث، وزن اور کتاب کو دلائل سمعیہ سے ثابت کریں؟

جواب: بعث حق ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قبروں سے مردوں کو اٹھائے گا اس طرح کہ ان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کرے گا اور ان میں ان کی دو حصوں کو لوٹائے گا اور یہ عقیدہ حق ہے۔ اس کے حق ہونے پر کچھ دلائل یہ ہیں۔

1 ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ

قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ

ان کے علاوہ بھی کثیر نصوص کی جو جسموں کے اٹھائے جانے پر گواہ ہیں۔

فلاسفہ کا مؤقف: فلاسفہ جسموں کے اٹھنے کا انکار کرتے ہیں اس بناء پر کہ یہ بعینہ

Scanned with CamScanner

معدوم کا اعادہ ہیں اور یہ ممتنع ہے باوجود اس کے کہ فلاسفہ کے پاس اس قول پر کوئی دلیل نہیں۔ یہ ہمارے مقصود میں مضر نہیں ہے کیونکہ اجسام کے اٹھائے جانے سے ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزائے اصلیہ جو شروع سے آخر تک باقی رہتے ہیں ان کو جمع فرمائے گا اور ان اجسام کی ارواح کو ان کی طرف لوٹا دے گا تو یہ معدوم کا اعادہ نہ ہوا۔ اور اسی جواب (یعنی بعثت سے مراد اجزائے اصلیہ کو جمع کرنا) سے معتزلہ کی دلیل بھی ساقط ہو گئی۔

وہ دلیل یہ ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے کو کھالے اس طرح کہ وہ اس کے جسم کا جزء بن جائے تو اب دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ اجزاء دونوں انسانوں میں دوبارہ لوٹائے جائیں گے، یہ محال ہے۔ یا ان میں سے ایک میں تو دوسرا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نہ اٹھایا گیا تب یہ دلیل درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارا دعوٰی اجزائے اصلیہ کا اٹھایا جانا ہے اور اجزائے ماکولہ یہ زائد ہوتے ہیں، اصلیہ نہیں ہوتے۔

اعتراض: اجساد کو اٹھانے کا قول تو تناسخ کا قول کرنا ہے کیونکہ دوسرا بدن پہلے والا بدن تو نہ ہوا کیونکہ حدیث میں ''اہل جنت امرد یعنی بغیر بالوں کے ہوں گے۔ اور جہنمی کی ایک داڑھ اُحد پہاڑ جتنی ہو گی اور اسی وجہ سے کہنے والے نے کہا کوئی مذہب ایسا نہیں کہ جس میں تناسخ کے پختہ قدم نہ ہوں۔

جواب: تناسخ تو اس وقت لازم آتا اگر بدن ثانی بدن اوّل سے مخلوق نہ ہوتا جبکہ ہمارا کوئی ایسا دعوٰی نہیں ہے۔ اب ہمارے اس مذہب کو تناسخ کا نام دیا بھی جائے تو یہ فقط نزاع لفظی ہے، حقیقت میں تناسخ نہ ہو گا۔ اور روح کے اس بدن کی طرف لوٹنے میں کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں۔

Scanned with CamScanner

وزن

میزان اس چیز کو کہتے ہیں جس سے اعمال کی مقدار کی کیفیت کو جانا جاتا ہے۔ عقل اس کی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے۔ قرآن پاک میں ہے "والوزنُ یومئذٍ الحق"

معتزلہ: اس کا انکار کرتے ہیں، ان کی دلیل اوّل یہ ہے کہ اعمال اعراض ہیں ان کا اعادہ ممکن نہیں اگر اعادہ ممکن بھی ہوتو وزن ممکن نہیں۔ دلیل ثانی یہ ہے کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عبث ہے۔

جواب: حدیث میں وارد ہے کہ اعمال کے صحائف تولے جائیں گے۔ لہٰذا اس سے پہلی معتزلہ کی دلیل ثابت ہوگی کہ صحائف اعراض نہیں ہیں۔ اور رہی بات عبث ہونے کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے حتی کہ ان کے عبث ہونے کا حکم لگائیں۔ اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ افعال معلل بالاغراض ہوتے ہیں پھر شاید ہوسکتا ہے کہ وزن میں کوئی حکمت ہو اور حکمت پر مطلع نہ ہونا عبث کو ثابت نہیں کرتا۔

کتاب

نامہ اعمال وہ ہیں جن میں بندوں کی نیکیاں اور ان کے گناہ لکھے ہوتے ہیں۔ بروز قیامت مومنین کو سیدھے ہاتھ میں اور کفار کو اُلٹے ہاتھ میں پیٹھ کے پیچھے سے دیے جائیں گے اور یہ بھی حق ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا

1 وتُخرِجُ له یومَ القِیٰمةِ کتاباً یلقاهُ منشورًا

2 فامّا مَن اُوتیَ کتابَه بیمینهٖ فَسَوفَ یُحاسَبُ حساباً یسیرًا

سوال: سوال، حوض اور صراط ان تینوں کی وضاحت دلائل نقلیہ سے کریں؟

جواب: قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کا بندوں سے ان کے اعمال پر سوال کرنا حق ہے۔

Scanned with CamScanner

حدیث میں ہے آقا علیہ السلام نے فرمایا بے شک اللہ تعالیٰ اپنے مؤمن بندے کے قریب ہوتا ہے اور اپنا دستِ رحمت اس کے کندھے پر رکھتا ہے اور اسے ڈھانپ لیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کیا تو اپنے فلاں گناہ کو پہچانتا ہے؟ کیا تو اپنے فلاں گناہ کو پہچانتا ہے؟ تو وہ بندہ مؤمن کہتا ہے جی ہاں یا رب حتیٰ کہ جب وہ سارے گناہوں کا اقرار کر لیتا ہے تو اپنے دل میں سوچتا ہے کہ وہ ہلاک ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میں نے ان کو دنیا میں تجھ پر چھپایا ہے اور آج کے دن میں تجھے معاف فرماتا ہوں۔ پس اسے نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی۔ بہر حال کافر اور منافقین ان کو مخلوق کے سروں کے اوپر سے نداء دی جائے گی اور وہ نداء یہ ہوگی ''هٰؤُلاءِ الّذین کَذَبوا علیٰ ربِّهم اَلا لَعنةَ اللهِ علیَ الظّالِمِین''۔

حوض کوثر

حوض کوثر حق ہے اس پر دلیل یہ ہے

1. اللہ تعالیٰ کا فرمان ''اِنَّآ اَعطَینٰكَ الْكَوثَرَ''
2. آقا علیہ السلام کا فرمان ''میرے حوض کی مسافت ایک ماہ کی ہے اور اس کے کنارے برابر ہیں، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور اس کی خوشبو مشک کی خوشبو سے زیادہ ہے اور اس کے پیالے آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں، جو شخص ان میں سے پی لے گا وہ کبھی پیاسا نہیں ہوگا۔

صراط

صراط یہ پل ہے جو جہنم کے پیٹ پر بنایا گیا ہے۔ بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ اہل جنت اس سے عبور کر پائیں گے اور اہل نار کے قدم اس سے پھسل جائیں گے۔

Scanned with CamScanner

معتزلہ: اکثر معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔

دلیل: اس کے اوپر سے گزرنا ممکن نہیں، اگر ممکن بھی ہو تو مؤمنین کو عذاب دینا ہے۔

ان کا جواب: جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جیسے پرندوں کو ہوا میں اُڑانے پر قادر ہے اسی طرح اس پر بھی قادر ہے کہ بندوں کو پل سے چلائے اور ان کے لئے آسانی پیدا فرمادے۔ حتیٰ کہ ان میں سے کچھ بجلی کی تیزی سے گزر جائیں، کچھ تیز ہوا کی طرح گزر جائیں اور کچھ تیز گھوڑے کی طرح گزر جائیں۔ اور اس کے علاوہ بھی حدیث میں وارد ہیں۔

سوال: جنت اور دوزخ کیا ابھی موجود ہیں یا نہیں، معتزلہ کا کیا مؤقف ہے؟ دلائل اور رد تحریر کریں۔

جواب: جنّت اور دوزخ حق ہیں، قرآن پاک کی آیات اور احادیث ان کے اثبات میں وارد ہیں، وہ مشہور ہیں اور شمار سے زیادہ ہیں،

فلاسفہ ان کا انکار کرتے ہیں۔

دلیل: جنّت کی چوڑائی آسمان وزمین ک چوڑائی کی طرح ہے۔ عالَم عناصر میں تو یہ محال ہے۔ اگر عالَم افلاک میں ہو یا کسی عالَم میں اس سے خارج ہو تو اس سے خرق اور التیام (پھٹنا، جڑنا) کا جواز لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب: فلاسفہ کی یہ دلیل ان کے فاسد قاعدے پر مبنی ہے اور اس پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

وهما مخلوقات موجودتان

جنّت اور دوزخ یہ پیدا ہو چکی ہیں اور ابھی بھی موجود ہیں۔

معتزلہ: ان کے اکثر یہ گمان کرتے ہیں کہ ان کو قیامت کے دن پیدا کیا جائے گا۔

اہلسنت کے لائل: آیات قرآنیہ ان کے تیار ہو جانے میں ظاہر ہیں۔

1: أُعِدّت للمتقين 2: أُعِدّت للكافرين 3: حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما

Scanned with CamScanner

السلام والا قصہ اور ان کا جنت میں ٹھہرنا۔ اس سے ثابت ہے کہ جنت موجود ہے۔

سوال: ممکن ہے کہ ان آیات میں اُعِدّتْ فعل ماضی مستقبل کے معنی میں ہو۔

جواب: یہ مجاز ہے اور ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے۔

سوال: ''تلك الدار الآخرة نجعلها'' اس آیت میں نجعل فعل مضارع استقبال کیلئے ہے تو پتہ چلا کہ وہ موجود نہیں ہے۔

جواب: فعل مضارع حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ مضارع استقبال کیلئے ہے تو پھر بھی حضرت آدم علیہ السلام کا قصہ معارضہ سے سالم رہے گا کیونکہ مضارع اور ماضی کے لفظ سے استدلال یہ ظنی ہے اور حضرت آدم علیہ السلام کا واقعہ قطعی ہے اور قطعی کا معارضہ ظنی سے درست نہیں ہے۔

معتزلہ کی دلیل: جنت اور دوزخ موجود ہوں تو جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہیں ہونا چاہئیے کیونکہ قرآن میں ہے ''اکلها دائم'' لیکن لازم باطل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کُلُّ شَیٍٔ ھالک الا وجھہٗ تو ملزوم یعنی جنت اور دوزخ کا موجود ہونا بھی باطل ہے۔

شارح کی طرف سے جوابات: اس کے تین جواب ذکر کیے گئے ہیں۔

پہلے دو جواب اُکُلُھا دائم سے متعلق ہیں اور تیسرا جواب کُلُّ شَیٍٔ ھالک الا وجھہٗ سے متعلق ہے۔

جواب نمبر ا: دوام سے حقیقی دوام مراد نہیں ہے اس طرح کہ جنت کے پھلوں کا بعینہٖ دوام ممکن نہیں کیونکہ جب پھل کھائے جائیں تو فنا ہو جائیں گے بلکہ دوام سے عرفی دوام مراد ہے کہ جب کوئی پھل کھایا جائے تو دوسرا اس کی جگہ آ جائے گا اور یہ دوام عرفی ایک لمحہ کیلئے ہلاک کے منافی نہیں ہے۔

Scanned with CamScanner

جواب نمبر 2: ہلاک فنا کو مستلزم نہیں بلکہ اس کا منتفع بہ ہونے سے خارج ہونا یہ ہلاک ہونے کیلئے کافی ہے۔

جواب نمبر 3: اگر ہم تسلیم کرلیں کہ دوام سے مراد اس کی صورت کا دوام ہو اس طرح کہ وہ ایک آن کیلئے منتفع بہ ہونے سے بھی خارج نہ ہوتو آیت میں ہر ایک کے ہلاک ہونے سے مراد یہ ہے کہ ہر ممکن اپنی حد ذات میں ہلاک ہونے والا ہے اس معنی میں کہ وجود امکانی وجود نظری کی طرف نظر کرتے ہوئے بمنزلہ عدم کے ہے۔

سوال: کیا جنت اور دوزخ پہلے صور کے پھونکنے کے وقت باقی رہیں گے یا نہیں؟ دلائل سے واضح کریں؟

جواب: جنت اور دوزخ اور ان کے اہل یہ دائمی طور پر رہیں گے ان پر مستقل عدم طاری نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں کے بارے میں قرآن میں ہے ''خالدین فیھا ابدًا''

اہلسنت کے نزدیک سات چیزیں کبھی فنا نہیں ہوں گی۔

1 عرش، 2 کرسی، 3 لوح، 4 قلم، 5 جنت، 6 دوزخ، 7 ارواح۔

دلیل: ویوم ینفخ فی الصور، ففزع من فی السمٰوٰت ومن فی الارض، الا من شاء اللہ

بعض اہلسنت: جنت و دوزخ ہلاک ہوں گے اگر چہ ایک لمحے کیلئے ہوں تا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان صادق ہوجائے ''کُلُّ شئیٍ ھالك الّا وجهه''

شارح: بعض اہلسنت کا یہ قول جنت و دوزخ کے باقی رہنے کے قول کے منافی نہیں ہے کیونکہ اوپر آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ آیت میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

جہمیہ کا مؤقف: ان کے نزدیک جنت اور دوزخ فنا ہوجائیں گے اور ان دونوں کے اہل بھی فنا ہوجائیں گے حتی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی وجود باقی نہ رہے گا۔ ان کا یہ قول کتاب اللہ، سنت، اجماع کے خلاف ہے۔ اس پر کوئی شبہ بھی نہیں ہے چہ جائیکہ اس پر

Scanned with CamScanner

کوئی دلیل ہو۔

سوال: گناہ کبیرہ کسے کہتے ہیں؟ شارح نے کتنی تعریفات کی ہیں بیان کریں؟

جواب: گناہ کبیرہ کی تعریف میں چار اقوال ہیں جو کہ درج ذیل ہیں۔

پہلا قول: عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ کبیرہ گناہ نو 9 ہیں۔

دوسرا قول: ہر وہ گناہ جس کا فساد مذکورہ بالا 9 اشیاء کے برابر ہو یا اس سے زیادہ ہو کبیرہ ہے۔

تیسرا قول: ہر وہ گناہ جس پر شارع علیہ السلام نے خصوصی وعید فرمائی ہو کبیرہ ہے۔

چوتھا قول: ہر وہ گناہ جس پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔

صاحب کفایہ: کہتے ہیں درست بات یہ ہے کہ صغیرہ وکبیرہ اسماء اضافیہ میں سے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ہر گناہ اس کی اضافت اپنے سے اوپر والے کی طرف کی جائے تو وہ صغیرہ ہے، اگر اپنے سے چھوٹے گناہ کی طرف کی جائے تو وہ کبیرہ ہے۔

شارح کا مطلب یہ ہے کہ کبیرہ گناہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں۔

والکبیرۃ لاتخرج العبدالمؤمن من الایمان اس میں کبیرہ سے مراد کفر کا غیر ہے کیونکہ کفر بندے کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے۔

سوال: کیا مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہوگا یا نہیں؟ مذاہب تحریر کریں؟

جواب: اس میں تین مذاہب ہیں جو کہ درج ذیل ہیں۔

اہلسنت کا مذہب: مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ وہ تصدیق باقی رہتی ہے جو حقیقت ایمان ہے اور نہ ہی مرتکب کبیرہ کفر میں داخل ہوتا ہے۔

معتزلہ کا مذہب: مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر۔ معتزلہ ایمان وکفر کے مابین واسطہ ثابت کرتے ہیں اس وجہ سے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں۔

Scanned with CamScanner

خوارج کا مذہب: مرتکب کبیرہ بلکہ صغیرہ کا مرتکب بھی کافر ہے نیز ایمان اور کفر میں کوئی واسطہ نہیں۔

سوال: مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہلسنت کے دلائل بیان کریں؟

جواب پہلی دلیل: ہمارے نزدیک حقیقت ایمان وہ تصدیق قلبی ہے کہ بندہ ایمان سے متصف رہے گا جب تک تصدیق قلبی کا منافی نہ پایا جائے۔ اور کسی مومن کا غلبہ شہوت، خونی غیرت یا مذموم عزت یا سستی کی وجہ سے کبیرہ گناہ کر لینا یہ تصدیق قلبی کے منافی نہیں، جبکہ اس کے ساتھ عذاب کا خوف، معافی کی امید اور توبہ پر پکا ارادہ بھی شامل ہو جائے۔ البتہ یہ الگ بات ہے کہ وہ کبیرہ گناہ کو حلال جاننے یا ہلکا جانے تو یہ کفر ہو گا کیونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے۔

سوال: آپ کے نزدیک اگر ایمان فقط تصدیق قلبی ہے تو پھر کوئی بھی شخص کلمہ کفر بولنے یا افعال کفر سے کافر ہی نہ ہو جب تک تکذیب یا شک مخاطب نہ ہو۔

جواب: بعض گناہ ایسے ہیں جن کو شارع علیہ السلام نے تکذیب کی علامت بنایا ہے اور ان کا تکذیب کی علامت ہونا دلائل شرعیہ سے جانا گیا۔ جیسے بُت کو سجدہ کرنا، قرآن کو گندگی میں ڈال دینا، کلمات کفر کا تلفظ کرنا یہ وہ امور ہیں کہ جن کا ادلّہ شرعیہ سے کفر ہونا ثابت ہے۔

دوسری دلیل: وہ آیات و احادیث ہیں جن میں گناہگار پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ''یا ایُّھا الّذین آمنوا کُتب علیکم القصاص فی القتلیٰ''۔ وقولہ تعالیٰ ''یا ایُّھا الّذیْن آمنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحاً

تیسری دلیل: آقا علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر آج تک اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو کوئی بغیر توبہ کے مر گیا اس کی نماز جنازہ پڑھنا، اس

Scanned with CamScanner

کیلئے دُعا کرنا۔ حالانکہ ان کے مرتکب کبیرہ ہونے کا یقین ہوتا ہے۔اور امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز جنازہ اور استغفار غیر مومن کیلئے جائز نہیں۔

سوال: معتزلہ کے دلائل اور ان کا رد تحریر کریں؟

جواب: انہوں نے دو وجہوں سے دلیل پکڑی ہے۔

وجہ اوّل: مرتکب کبیرہ کے فاسق ہونے پر امت کا اتفاق ہے اور اس کے مؤمن و کافر ہونے میں اختلاف ہے۔

اہلسنت کے ہاں مومن ہے۔

خوارج کے ہاں کافر ہے۔

امام حسن بصری کے قول میں موافقت ہے تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور کہا مرتکب کبیرہ فاسق ہے اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا، ہم اسے نہ مون کہتے ہیں، نہ کافر اور نہ منافق۔

جواب: معتزلہ کا یہ قول باطل ہے کیونکہ ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر سلف کا اجماع ہے اور معتزلہ کا یہ قول اس اجماع کے خلاف ہے۔

وجہ ثانی: مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے۔

دلیل: اللہ تعالیٰ کا فرمان "افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا" یہاں مومن کو فاسق کے مقابل بنایا اور حدیث میں ہے لا یزنی زانی فھو مومن، دوسری حدیث میں آیا ہے لا ایمان لمن لا امانۃ لہ اسی طرح نہ ہی مرتکب کبیرہ کافر ہے کیونکہ تواتر سے ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہیں کرتی اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جاتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ نہ وہ مومن ہے اور نہ کافر۔

جواب: آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کیونکہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور حدیث

Scanned with CamScanner

کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں تغلیظ پر مبنی ہیں اور گناہوں سے روکنے میں مبالغہ کے طریقے پر وارد ہیں۔ اس پر دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جو فاسق کے مومن ہونے پر دال ہیں۔

حتی کہ سرکار علیہ السلام نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو فرمایا جب انہوں نے سوال میں مبالغہ کیا وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر۔

سوال: خوارج کے دلائل اور ان کا رد تحریر کریں؟

جواب: خوارج نے ان نصوص سے دلیل پکڑی ہے جن سے بظاہر یہ پتا چلتا ہے کہ فاسق کافر ہے۔

قولہٗ تعالیٰ: ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئك هم الكافرون

قولہٗ تعالیٰ: ومن کفر بعد ذالك فالئك هم الفاسقون

وفی حدیثہٖ: من ترك الصلوٰة متعمدا فقد کفر

جواب: ان نصوص کا ظاہر متروک ہے اُن نصوص کی وجہ سے کہ جو اس بات پر دال ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں اور اجماع کی وجہ سے کہ جو مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے کے موافق ہے۔

سوال: اجماع کا انعقاد کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ خوارج نے اس مسئلہ میں ہماری مخالفت کی ہے۔

جواب: خوارج کی مخالفت اجماع کو ضرر نہ دے گی کیونکہ یہاں اجماع سے مراد اہلسنت کا اجماع ہے اور خوارج اس سے ویسے ہی خارج ہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

سوال: انا اللہ لا یغفر ان یشرك به'' کافر کی مغفرت عقلاً جائز ہے یا نہیں؟ جانبین کا مؤقف اور دلائل بیان کریں؟

Scanned with CamScanner

جواب: اللہ تعالیٰ کفر کو معاف نہیں فرمائے گا اگر بندہ بغیر توبہ کے مرجائے اس پر مسلمانوں کو اجماع ہے۔ البتہ کافر کی مغفرت عقلاً جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

بعض اہلسنت: کافر کی مغفرت عقلاً جائز ہے اور عدم مغفرت کو دلیل سمعی سے جانا گیا ہے۔

معتزلہ کا مؤقف: عقلاً ہی ممتنع ہے۔ شارح نے معتزلہ کی طرف سے چار وجوہات کو دلیل بنایا۔

وجہ اوّل: حکمت الٰہیہ کا تقاضا یہ ہے کہ مطیع اور عاصی کے مابین فرق کیا جائے گا کافر کو عذاب نہ دیا جائے یا ایک مدت عذاب دے کر جنّت میں داخل کر دیا جائے تو مومن اور کافر میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔

وجہ ثانی: کفر انتہاء درجہ کا جرم ہے جو مباح ہونے کا احتمال ہی نہیں رکھتا تو یہ معافی کا احتمال بھی نہیں رکھے گا۔

وجہ ثالث: کافر اپنے آپ کو حق پر سمجھتا ہے اور معافی کو طلب نہیں کرتا تو اس کو معاف کرنا حکمت کے خلاف ہے۔

وجہ رابع: کافر کا اپنے کفر پر اعتقاد ابدی ہے۔ کافر اگر ہمیشہ زندہ رہے تو اپنے کفر والے عقیدے پر ہی قائم رہے، لہٰذا اس کی جزا بھی ابدی ہونی چاہیئے۔
برخلاف گناہگار مؤمن کے کہ وہ معصیت پر ہمیشگی کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ اسے امید ہوتی ہے کہ اسے توبہ کی توفیق ملے گی۔

سوال: کیا گناہ صغیرہ پر عذاب اور کبیرہ سے معافی ہوسکتی ہے یا نہیں؟

جواب: کفر کے علاوہ جن صغیرہ گناہوں کو اللہ تعالیٰ چاہتا ہے معاف فرما دیتا ہے برابر ہے وہ توبہ کے ساتھ ہوں یا بغیر توبہ کے اس بارے میں آیات واحادیث کثیر ہیں۔

معتزلہ کا مؤقف: اللہ تعالیٰ کبیرہ گناہوں کے بغیر توبہ معاف نہیں کرتا۔

Scanned with CamScanner

معتزلہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ویغفر ما دون ذالك لمن یشاء کو گناہ صغیرہ اور ان کبیرہ کیساتھ خاص کرتے ہیں جو توبہ کے ساتھ ہوں۔

معتزلہ نے دو طریقوں سے استدلال کیا۔

وجہ اوّل: ان آیات و احادیث کو دلیل بنایا جن میں گنہگاروں کیلئے وعید وارد ہوئی ہے۔قولہ تعالیٰ ''و من یقتل مومنا متعمدا'' وہ کہتے ہیں اگر کبیرہ پر عذاب نہ ہوتو خبر میں کذب لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

جواب: ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ گنہگاروں کیلئے جو نصوص وارد ہیں وہ مسلمانوں اور کفار سب کو عام ہیں بلکہ اس سے مراد بعض کفار گنہگار ہیں اور بعض فاسق مؤمنین ہیں۔

دوسرا جواب: اگر ہم نصوص کو عام مان بھی لیں تو یہ نصوص فقط وقوع پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر دلالت نہیں کرتی جبکہ ہمارا کلام وجوب میں ہے۔

تیسرا جواب: وعید کی نصوص کو عام مان لیں تو یہ عام مخصوص عنہ البعض ہے کیونکہ معافی کے بارے میں کثیر نصوص ہیں۔لہٰذا وعید کی عام نصوص سے مذہب مغفور کو خاص کر دیا جائے گا تا کہ دونوں نصوص پر عمل کرنا ممکن ہو۔

بعض اہلسنت کا معتزلہ کو جواب: اگر بغیر توبہ کے مرنے والے کو مرتکب کبیرہ کی مغفرت کا قول کیا جائے تو اس صورت میں خلف فی الوعید لازم آئے گی اور کذب جو قبیح ہے وہ فقط خلف وعد میں ہے خلف وعید میں نہیں ہے، کیونکہ خلف وعید کرم ہے اور کرم محمود ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے جائز ہے۔

اس جواب کا رد: شارح کہتے ہیں معتزلہ کو یہ جواب دینا درست نہیں ہے اور محققین کے نزدیک جیسے خلف وعد محال ہے ایسے ہی خلف وعید بھی محال ہے۔اور خلف وعید

Scanned with CamScanner

کیسے کیسے درست ہوسکتا ہے حالانکہ اس میں اللہ تعالیٰ کے قول کو تبدیل کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ نے قرآن میں خود فرمایا" مایبدل القول لدی"

وجہ ثانی: گنہگار کو جب یہ معلوم ہوگا کہ اسے گناہ پر عذاب نہیں ہوگا تو اس سے وہ اپنے گناہ پر جم جائے گا اور اس کا غیر بھی اس وجہ سے گناہ پر جری ہوگا اور یہ بات ارسال رُسُل کی حکمت کے خلاف ہے کیونکہ رُسُل کو گناہوں سے روکنے کیلئے بھیجا گیا ہے۔

جواب: فقط معافی کا جائز ہونا اس سے تو عذاب نہ ہونے کا گمان ہی نہیں ہوتا چہ جائیکہ یقین حاصل ہو اور یہ گمان کیسے ہوسکتا ہے جبکہ وہ نصوص جو وعید کے بارے میں وارد ہیں اور انتہائی تحدید پر مشتمل ہیں وہ ہر ایک کیلئے جانب وقوع کو ترجیح دیتی ہیں اور جانب وقوع کا راجح ہونا ہی گنہگار کو گناہ سے روکنے کیلئے کافی ہے۔ کیونکہ عقلمند اس راستے سے بچے گا جس پر درندے ہوں اگرچہ سلامتی جائز ہے۔

ویجوز العقاب علی الصغیرة

اہلسنت کے نزدیک صغیرہ گناہ پر بھی عذاب جائز ہے۔ برابر ہے وہ کبیرہ سے بچتا ہو یا نہ بچتا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صغیرہ اور کبیرہ کی مغفرت کو اپنی مشیت پر موقوف فرمایا تو مرتکب صغیرہ کا مغفور ہونا ضروری نہ ہوا جب مغفور ہونا ضروری نہیں تو عقاب بھی جائز ہوا نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان'' لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصیٰ''۔ اس میں صغیرہ گناہ کو بھی شمار کرنا حساب و کتاب کیلئے اور بدلہ دینے کیلئے ہوگا۔

بعض معتزلہ: اگر مؤمن کبیرہ گناہ سے بچے تو اس کو صغیرہ پر عذاب دینا جائز نہیں۔ عدم جواز سے مراد عقلاً ممتنع نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کا وقوع جائز نہیں کیونکہ عدم وقوع پر دلائل سمعیہ وارد ہیں۔ قولہ تعالیٰ ''ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیاٰتکم''

Scanned with CamScanner

ان کا رد: اس آیت میں کبائر سے مراد کفر ہے اور سیأت میں کفر کے علاوہ صغیرہ و کبیرہ داخل ہیں۔ اور کبائر سے مراد کفر اس وجہ سے ہے کہ مطلق کبیرہ کفر ہے اور مطلق اپنے فرد کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے۔

سوال: آیت میں کبائر جمع ہے اور کفر واحد ہے تو جمع کی تفسیر واحد سے کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

جواب: یہاں پر کبائر کو جمع اس لیے لائے کہ کفر کی کئی انواع ہیں جیسے یہودیوں، عیسائیوں، مجوسیوں کا کفر وغیرہ تو ان انواع کو جمع کرتے ہوئے کبائر کو جمع لے کر آئے اگرچہ حکم میں یہ تمام کفر ملّت واحدہ ہیں۔ یا پھر جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ کفران کے افراد کا اعتبار کیا جو مخاطبین کے افراد کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً ابوجہل کا کفر، ابولہب کا کفر، اُمیہ کا کفر وغیرہ۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہو تو یہ افراد کے افراد پر تقسیم کا تقاضا کرتا ہے۔ جیسے (رکب القوم دوابھم) تو یہاں مراد یہ ہوگا کہ ہر ایک اپنے جانور پر سوار ہوا اور آیت کا معنی یہ ہوگا کہ تم میں سے ہر ایک اپنے کفر سے بچے۔

والعفو عن الکبیرة اذا لم تکن عن استحلال والاستحلال کفر

کبیرہ گناہ سے معافی ہے جبکہ اسے حلال نہ جانے کیونکہ اسے حلال جاننا کفر ہے اس لئے کہ اس میں تکذیب پائی جاتی ہے جو کہ تصدیق کے منافی ہے۔ اسی وجہ سے ان نصوص کی تاویل کی گئی کہ جو گنہگاروں کیلئے ہمیشہ آگ میں رہنے پر دلالت کرتی ہیں یا ان سے ایمان کے سلب ہونے پر دلالت کرتی ہیں کہ آیات میں یہ حکم ان گنہگاروں کے بارے میں ہے جو گناہ کو حلال سمجھتے ہیں۔

سوال: مسئلہ شفاعت میں اہلسنت اور معتزلہ کا کیا مؤقف ہے؟ جانبین کے دلائل

Scanned with CamScanner

بیان کریں؟

جواب: اہلسنت کا موقف: شفاعت عقلاً جائز ہے سمعاً واجب ہے اور احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔

معتزلہ کا موقف: معتزلہ مرتکب کبیرہ کیلئے شفاعت کا انکار کرتے ہیں۔

ان کا یہ اختلاف سابقہ اختلاف پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک بغیر شفاعت کے مغفرت جائز نہیں تو شفاعت سے بھی جائز نہیں۔ اور ہمارے ہاں جب بغیر شفاعت کے مغفرت جائز ہے تو شفاعت کیساتھ بدرجہ اولی جائز ہے۔

اہلسنت کے دلائل

1 قولہ تعالیٰ واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات

:2 ''فما تنفعهم شفاعة الشافعين'' اس آیت کا اسلوب فی الجملہ شفاعت کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں پر متکلم کا مقصود کفار کی حالت کی قباحت کو بیان کرنا اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنا ہے اور اس طرح کا مقام تقاضا کرتا ہے کہ ان کی خاص علامات کو بیان کیا جائے نہ کہ ایسی علامات جو کہ کفار اور غیر کفار دونوں کو عام ہوں۔

اگر غیر کفار کیلئے ثبوت شفاعت نہ ہو تو کفار سے شفاعت کے نفع کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ اس کا معنی تو اسی وقت بنے گا جب غیر کفار کیلئے شفاعت ثابت کی جائے اور شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کفار کیساتھ خاص کر دیا جائے۔

سوال: اس آیت سے استدلال کرنا یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہے کیونکہ آیت میں کفار سے شفاعت کی نفی ہے اور تم نے اس نفی سے مؤمنین کیلئے ثبوت شفاعت پر استدلال کیا ہے اور معتزلہ مفہوم مخالف کا انکار کرتے ہیں تو ان

پر حجت کیسے تام ہوگی۔

جواب: ہم نے اپنے مطلوب کو آیت کے اسلوب اور سباق سے ثابت کیا ہے نہ کہ مفہوم مخالف سے۔

دلیل: شفاعتی لاھل الکبائر من اُمّتی

اس حدیث کو امام احمد، ابو داؤد، ترمذی، حاکم، ابن حبان نے حضرت انس سے روایت کیا ہے۔ اسی طرح یہ حدیث حضرت جابر، ابن عباس، کعب بن عجرہ سے مروی ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے بارے میں احادیث تواتر معنوی کو پہنچی ہوئی ہیں۔

معتزلہ کے دلائل

1: قولہٗ تعالیٰ واتّقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منھا شفاعۃ

2: ما للظالمین من حمیم ولا شفیع یُطاع

ان کا رد: 1: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان آیات میں ہر شخص سے شفاعت کی نفی ہے بلکہ یہاں کفار مراد ہیں۔

2: اگر ہم آیت کو ہر شخص سے شفاعت کی نفی میں عام مان لیں تو پھر بھی یہ تسلیم نہیں کہ یہ آیت ہر زمانے میں نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ شفاعت کی نفی خاص زمانے میں ہے۔ مثلاً وہ وقت جس میں شفاعت کی اجازت نہیں ہو گی اس کے ساتھ خاص ہے۔

3: اگر اسے ہم ہر زمانے میں عام مان لیں تو ہم آیات کو ہر حال میں عام نہیں مانتے بلکہ ان آیات میں شفاعت کا عدم نفع بعض احوال کے ساتھ خاص

Scanned with CamScanner

ہے۔ مثلاً جب کفار کے دخول نار کا حکم قطعی ہو جائے گا اس وقت شفاعت نہ ہوگی۔ اور اگر ہم مان لیں کہ ان آیات کی دلالت اشخاص، ازمان اور احوال تینوں میں عموم پر ہے پھر بھی ان آیات کی کفار کیساتھ تخصیص واجب ہے اور آیات کو عام مخصوص عنہ البعض سے بنانا ضروری ہے تاکہ ثبوت شفاعت اور نفی شفاعت والی ادلہ کے مابین موافقت ہو جائے۔

مسئلہ شفاعت کتاب، سنت اور اجماع کی ادلہ قطعیہ سے ثابت ہے تو جب معتزلہ کو اصل شفاعت کا انکار ممکن نہیں ہوتا تو وہ ثبوت شفاعت کی ادلہ کی مختلف تاویلیں کرتے ہیں۔ کبھی کہتے ہیں کہ جن آیات میں شفاعت کا ثبوت ہے وہاں مطلقاً صغیرہ گناہ سے معافی مراد ہے اور توبہ کے بعد کبیرہ گناہ سے معافی مراد ہے۔ اور کبھی یوں کہتے ہیں کہ ان آیات میں شفاعت سے مراد زیادتی ثواب اور رفع درجات ہے اور یہ دونوں تاویلیں فاسد ہیں۔ پہلی اس طرح کہ مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے بچتا ہو اور مرتکب کبیرہ جو توبہ کر کے فوت ہوا یہ دونوں اشخاص معتزلہ کے نزدیک ویسے ہی عذاب کے مستحق نہیں تو معافی کا کوئی معنی نہ ہوا۔ اور دوسری تاویل اس لیے فاسد ہے کہ جو نصوص شفاعت پر دلالت کرتی ہیں تو وہاں پر شفاعت جرم سے معافی طلب کرنے کے معنی میں ہے تو ان کو رفع درجات پر محمول کرنا درست نہیں۔

سوال: کیا مرتکب کبیرہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا؟ اہل حق کے مؤقف کو مدلل کرتے ہوئے معتزلہ کا رد بھی تحریر کریں؟

جواب: اہلسنت کا مؤقف: مرتکب کبیرہ کرنے والے مؤمنین ہمیشہ آگ میں نہیں رہیں گے، اگرچہ وہ بغیر توبہ کے فوت ہوئے ہوں۔

دلائل: 1: فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہٗ

نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور ایسا ممکن نہیں ہے کہ وہ آگ میں داخل ہونے سے پہلے اس کی جزا دیکھے پھر آگ میں داخل ہو جائے اور یہ بالا جماع باطل ہے کیونکہ جنت میں داخل ہونے کے بعد کوئی نہیں نکلے گا لہٰذا آگ سے خروج متعین ہو گیا اپنے برے اعمال کی جزاء پا کر جہنم سے نکالا گیا۔

2: وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنّات

3: انّ الّذین آمنوا وعملو الصالحات کانت لھم جنّات الفردوس۔

اس کے علاوہ بھی کئی نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مومنین جنتی ہیں اور یہ بات دلائل سے پہلے ثابت ہو چکی کہ بندہ کبیرہ گناہ کے ارتکاب سے کافر نہیں ہوتا اور مرتکب کبیرہ مؤمن ہے۔ اور مؤمن جنتی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ آگ میں ہمیشہ نہ رہے گا۔

دلیل: خلود فی النار سب سے بڑی سزا ہے اسی لیے اس کو کفر کی جزاء بنایا گیا کہ جو سب سے بڑا جرم ہے اگر غیر کافر کو یہ سزا دی جائے تو یہ جرم کی مقدار سے زیادہ ہو جائے تو یہ عدل نہ ہوگا جبکہ معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب عدل کہتے ہیں۔

معتزلہ کا مؤقف: مرتکب کبیرہ اگر بغیر توبہ کے مرا تو ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

معتزلہ کے دلائل: جو آگ میں داخل ہو گیا تو ہمیشہ اسی میں رہے گا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مرنے والا اس کے علاوہ معصوم اور اور تائب اور صاحب صغیرہ یہ ان کے نزدیک جہنمی نہیں۔ اور کافر بالا جماع ہمیشہ جہنم میں رہے گا اس پر دلیل یہ ہے کہ وہ اس عذاب کا مستحق ہے کہ جو خالص دائمی ضرر ہے لہٰذا تو وہ اس ثواب کا مستحق نہیں ہو سکتا جو خالص دائمی منفعت ہے۔

Scanned with CamScanner

جواب: آپ نے عذاب اور ثواب میں جو دوام کی قید لگائی ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں۔ نیز استحقاق سے جو آپ نے اللہ تعالیٰ پر وجوب کا معنی لیا ہے یہ بھی تسلیم نہیں، بلا شبہ ثواب اللہ تعالیٰ کا فضل اور عذاب عدل ہے۔ اگر چاہے تو وہ معاف فرما دے اور اگر چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے پھر جنت میں داخل کر دے۔

دوسری وجہ: وہ نصوص جو مرتکب کبیرہ کے ہمیشہ جہنم میں رہنے پر دلالت کرتی ہیں ان سے دلیل پکڑی ہے۔

قولہٗ تعالیٰ

1: ومن یقتل مؤمناً متعمّداً فجزءہ جھنم خالدًا فیھا

2: ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہٗ یدخلہ نارًا خالدًا فیھا

3: من کسب سیّئۃ واحاطت بہٖ خطیئتہ فاولئك اصحاب النار ھم فیھا خالدون

جواب: پہلی آیت میں مؤمن کے قاتل سے مراد وہ ہے جو اس کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اور ایسا قاتل کافر ہی ہوسکتا ہے۔ دوسری اور تیسری آیت میں حدود سے مراد جمیع حدود ہیں اور احاطہ سے مراد تمام جانب سے احاطہ ہے تو اس صورت میں یہ دونوں آیات کافر کیساتھ خاص ہو جائیں کیونکہ جو اسلام کی تمام حدوں کو پھلانگ جائے وہ کافر ہی ہوگا اور یوں ہی جس کو خطاؤں نے ظاہر و باطن ہر جانب سے گھیر لیا اس طرح کہ دل میں تصدیق ہے باقی نہ رہی تو یہ بھی کافر ہی ہوگا۔

علاوہ ازیں یہ کہ اگر ہم مان لیں تو یہ تینوں آیات فاسقین کے حق میں ہیں کفار کے بارے میں نہیں ہیں تو پھر ان آیتوں میں خلود سے مراد دوام نہیں بلکہ طویل عرصہ تک رہنا ہے۔ جیسے کہ اہل عرب لمبی مدت کو بھی خلود سے تعبیر کرتے ہیں اور وہ

Scanned with CamScanner

کہتے سجن مخلد اس سے مراد عمر قید ہوتی ہے۔

اور اگر آپ کی یہ بات مان بھی لیں کہ خلود یہاں دوام ہی کے معنی میں ہے تو پھر یہ نصوص ان نصوص کے معارض ہوں گی جو عدم خلود پر دال ہیں اور ان میں تطبیق کی صورت وہی ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

سوال: ایمان کا لغوی معنی کیا ہے؟ لغوی تحقیق شرح عقائد کی روشنی میں لکھیں؟ نیز ایمان کے رکن کون کون سے ہیں؟

جواب: ایمان کا لغوی معنی: تصدیق ہے یعنی مخبر کے حکم کو تسلیم کرنا اور مان لینا اور اس کو سچا ماننا۔

لغوی تحقیق: ایمان ''امن'' سے مشتق ہے اور ایمان کو ایمان اس لیے کہتے ہیں کیونکہ ایمان لانے والا جس پر ایمان لاتا ہے اس کو تکذیب اور مخالفت سے امن دے دیتا ہے۔ ایمان جب تصدیق کے معنی میں ہو تو کبھی متعدی باللام ہوتا ہے اور کبھی متعدی بالباء ہوتا ہے۔

اول کی مثال: اللہ کا فرمان ''وما انت بمؤمن لنا''

ثانی کی مثال: آقا علیہ السلام کا فرمان ''الایمان ان تؤمن باللہ''

اعتراض: بعض کفار آقا علیہ السلام کو اہل کتاب کی طرح صادق جانتے تھے جیسا کہ اہل کتاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''یعرفونه کما یعرفون ابناء هم'' تو ان کفار سے تصدیق پائی گئی اس کے باوجود شرح ان کے ایمان کا حکم نہیں لگاتی تو اس سے پتا چلا کہ فقط ایمان تصدیق نہیں ہے۔

جواب: اس اعتراض کے جواب سے پہلے تصدیق کی حقیقت کو جاننا مفید ہے۔ شارح نے کہا کہ تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ دل میں خبر یا مخبر کی طرف صدق کی نسبت

Scanned with CamScanner

واقع ہوجائے بغیر یقین اور قبول کے بلکہ صدق کی نسبت کا اذعان اور قبول اس حیثیت سے اس پر تسلیم کا لفظ صادق آئے اس کو تصدیق کہتے ہیں اور اس بات کی صراحت امام غزالی نے کی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تصدیق وہ معنی ہے جس کو فارسی میں "گرویدن" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ وہی تصدیق ہے جو تصور کے مقابل ہے جیسا کہ علم منطق کے شروع میں کہا جاتا ہے کہ علم یا وہ تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا اور اس کی صراحت ابن سینا نے بھی کی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تصدیق وہ تسلیم کا نام ہے اور ان کفار کو تسلیم حاصل نہیں۔ ان کا آقا علیہ السلام کو سچا جان لینا، یہ سوفسطائیہ کے وجود عالم کے علم کی طرح ہے کہ جس طرح سوفسطائی عالم کے وجود کو جانتا تو ہے لیکن وجود کو تسلیم نہیں کرتا۔ جو تحقیق ہم نے تصدیق کی ہے اگر یہ بات کفار کو حاصل ہو بھی جائے تو ان پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ ان میں تکذیب اور انکار کی کوئی نشانی پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم فرض کریں کہ کوئی شخص تمام ضروریات دین کو مانتا ہے اور اقرار کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اپنے اختیار سے بت کو سجدہ کرتا ہے یا زنّار باندھتا ہے تو ہم اس کو کافر ہی کہیں گے کیونکہ آقا علیہ السلام نے ان افعال کو تکذیب اور انکار کی علامت بنایا ہے۔ تصدیق کے لغوی معنی کی تحقیق کے بعد شارح شرعی معنی کو بیان کرتا ہے، شرع میں ایمان ان تمام احکام کو دل سے اجمالی طور پر مان لینے اور زبان سے اقرار کر لینے کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئے۔ شارح فرماتے ہیں کہ عہدہ ایمان سے فراغت کیلئے ایمان اجمالی ہی کافی ہے اور اصل ایمان سے متصف ہونے میں اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہوگا اور جمیع احکام کو ماننا ضروری ہے کسی ایک حکم کا انکار کرنے والا بھی شرعاً مومن نہ ہوگا۔ تو ایسا مشرک جو صانع کے وجود اور صفات کی تصدیق کرنے والا ہو تو وہ لغوی مومن ہوگا

شرعاً نہیں ہوگا۔ اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا: "وما یومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون"۔

ایمان کے دو رکن ہیں۔ 1: تصدیق قلبی 2: اقرار باللسان

البتہ تصدیق ایسا رکن ہے جو سکوت کا اصلاً ہی احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی یہ سکوت کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ حالت اکراہ میں ہوتا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ تصدیق سکوت کا احتمال نہیں رکھتا حالانکہ کبھی تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں ہوتا ہے۔

جواب: تصدیق دل میں باقی ہوتی ہے البتہ اس کے حصول کا ذھول ہو جاتا ہے۔

جواب 2: اگر ہم مان لیں کہ تصدیق باقی نہیں رہتی تو جواب یہ ہے کہ شارح نے اس موجودہ تصدیق کو باقی کے حکم میں بنایا ہے جس پر اس کے مخالف کوئی شے عارض نہ ہو حتی کہ مومن اس شخص کا نام ہوگا جو فی الحال ایمان لایا یا ماضی میں ایمان لایا اور اس پر تکذیب کی کوئی علامت طاری نہ ہوئی۔

سوال: حقیقت ایمان میں کتنے مذاہب ہیں ہر ایک کی وضاحت کریں؟

جواب: مسعود بن عمر تفتازانی نے ایمان کی حقیقت میں چار مذاہب بیان کیے ہیں۔

مذہب اول: ایمان تصدیق اور اقرار دونوں کا نام ہے۔ یہ مذہب بعض علماء کا ہے۔ اور امام شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا مختار ہے۔

مذہب ثانی: یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں اجراء احکام کیلئے شرط ہے کیونکہ تصدیق قلبی پوشیدہ امر ہے اور اس کیلئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے۔ پس جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار نہ کیا تو وہ عنداللہ مومن ہے چہ جائیکہ وہ احکام دنیا میں مومن نہیں ہے۔ اور وہ شخص جس نے اقرار

باللسان کیا اور دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو اس کا معاملہ الٹ ہے یعنی اس پر احکام دنیا جاری ہوں گے لیکن عنداللہ وہ مومن نہیں ہے۔ ابو منصور ماتریدی اور جمہور محققین کا یہ مذہب مختار ہے اور نصوص بھی اس مذہب کی تائید کرتی ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''اولئك كتب في قلوبهم الايمان'' اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وقلبه مطمئن بالايمان'' اللہ تعالیٰ کا فرمان ''ولما يدخل الايمان في قلوبكم''۔ آقا علیہ السلام کا فرمان ''اللهم ثبت قلبي على دينك''، آقا علیہ السلام کا فرمان ''هلا شققت عن قلبه'' اس وقت جب اس عورت نے لا الہ الا اللہ کہا۔

اعتراض: اگر آپ یہ کہیں کہ ایمان فقط ایمان کا نام ہے جیسے کہ شارح نے اس پر دلائل دیے کہ ایمان فقط تصدیق ہے لیکن اہل لغت ایمان کو نہیں پہچانتے مگر تصدیق باللسان کے ساتھ۔ آقا علیہ السلام اور صحابہ کرام علیہم الرضوان کلمہ شہادت کے ساتھ مومن ہونے کا یقین رکھتے اور اس پر ایمان کا حکم لگاتے اس بات کے پوچھے بغیر جو اس کے دل میں ہے۔

جواب: میں کہتا ہوں کہ تصدیق میں عمل قلب معتبر ہے۔ حتی کہ اگر ہم تصدیق کو اس معنی کیلئے فرض کریں کہ لفظ تصدیق کو کسی معنی کیلئے وضع نہیں کیا گیا یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے تو پھر بھی اہل لغت اور اہل عرف والوں میں سے کوئی ایک بھی صدّقتُ کا کلمہ بولنے والے کو آقا علیہ السلام کی تصدیق کرنے والا اور مومن نہیں کہے گا، لہٰذا اس وجہ سے بعض اقرار کرنے والے سے ایمان کی نفی کرنا بھی درست ہے جیسے اللہ کا فرمان ''ومن الناس من يقول آمنّا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين'' فرمان باری تعالیٰ ''قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا'' اور بہرحال صرف اقرار باللسان تو اس میں کوئی

جھگڑا نہیں ہے کہ لغت میں اسے مومن کہا جاتا ہے اور اس پر ظاہراً احکام ایمان بھی جاری ہوتے ہیں۔

اور بہر حال جھگڑا وہ اس شخص اور اللہ تعالیٰ کے مابین جو ہے اس میں ہے۔ آقا علیہ السلام اور صحابہ کرام علیہم الرضوان کلمہ شہادت کہنے والے پر ایمان کا حکم لگاتے تھے اور منافق کے کافر ہونے کا حکم بھی لگاتے تھے۔ پس منافق پر کفر کا حکم لگانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایمان میں فعل اللسان کافی نہیں ہے اور اجماع بھی اسی بات پر منعقد ہے جو دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کا قصد بھی کرے اور کوئی رکاوٹ اقرار باللسان سے مانع ہو جیسا کہ گونگا ہونا تو وہ بندہ مومن ہوگا۔ پس ظاہر ہوگیا کہ صرف زبان سے کلمہ شہادت کہنا حقیقت ایمان کیلئے کافی نہیں ہے جیسا کہ کرامیہ نے گمان کیا۔

مذہب ثالث: ایمان وہ تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا نام ہے اور یہ جمہور محدّثین، متکلمین اور فقہاء کا مذہب ہے۔

مذہب ثالث کارد: اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں، اس پر درج ذیل دلائل ہیں۔

پہلی دلیل: ایمان کی حقیقت وہ صرف تصدیق ہے۔ یہ بات دلائل کیساتھ پیچھے بیان ہوگئی۔

دوسری دلیل: کتاب والسنۃ میں کئی مقامات پر اعمال کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''انّ الّذین آمنوا وعملوا الصالحات''۔ اور یہ بات ہر ایک کو معلوم ہے کہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور معطوف کے معطوف علیہ میں داخل نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ تو اس سے بھی پتا چلا کہ ایمان عمل کا غیر ہے۔

تیسری دلیل: قرآن پاک میں ایمان کو اعمال کے صحیح ہونے کی شرط بنایا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ''و من یعمل من الصالحات من ذکر او انثیٰ وھو

مؤمن ''۔اور یہ بات یقینی ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا۔

چوتھی دلیل: قرآن پاک میں ایمان کو اس شخص کیلئے بھی ثابت کیا جس نے کچھ اعمال چھوڑ دیے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ''و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا''۔ اور یہ بات یقینی ہے کہ بغیر رکن کے شے کا تحقق نہیں ہوسکتا۔ اگر عمل ایمان کا رکن ہوتا تو ایمان بغیر عمل کے متحقق نہ ہوتا کیونکہ کل جزء کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا۔

شارح کا تبصرہ: مسعود بن عمر کہتے ہیں کہ یہ دلائل معتزلہ کے خلاف حجت بن سکتے ہیں کیونکہ وہ اعمال کو حقیقت ایمان کا یوں رکن بناتے ہیں کہ اس کا تارک مومن نہیں ہوتا اور جو اعمال کو ایمان کامل کا رکن بناتے ہیں اس طرح کہ اس کا تارک حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے تو ان کے خلاف یہ دلائل تام نہیں۔

مذہب رابع: بعض قدریہ اس طرف گئے ہیں کہ ایمان وہ معرفت کا نام ہے اور اس مذہب کے فساد پر علماء کا اجماع ہے کیونکہ اہل کتاب آقا علیہ السلام کی نبوت کو ایسے ہی جانتے تھے جیسے اپنے بیٹوں کو جانتے تھے۔ حالانکہ تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے ان کا کفر یقینی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ بعض کفار حق کو یقینی طور پر جانتے تھے مگر وہ ہٹ دھرمی اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم''

سوال: کیا ایمان میں کمی بیشی ہوسکتی ہے؟ اس مسئلہ کی دلیل کے ساتھ وضاحت کریں؟

جواب: احناف کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کو کہتے ہیں۔ وہ تصدیق قلبی جو یقین اور جزم کی حد کو پہنچ جائے تو اس میں کمی بیشی کا تصور نہیں ہوسکتا حتی کہ جسے حقیقت تصدیق حاصل ہو جائے تو چاہے وہ نیکیاں کرنے یا

Scanned with CamScanner

گناہوں کا مرتکب ہو اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی رہے گی۔ اس میں سرے سے تغیر واقع نہیں ہوگا۔ اور وہ آیات واحادیث جن میں ایمان کی کمی بیشی کا ذکر ہے اس کے چند جوابات دیے گئے۔

پہلا جواب: صحابہ کرام پہلے اجمالاً ایمان لائے پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض آتا تو وہ ہر فرض خاص پر ایمان لاتے تو اس کو زیادتی ایمان سے تعبیر کیا گیا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ یہ زیادتی ما یجب بہ الایمان میں ہوتی تھی نہ کہ اصل ایمان میں۔

اعتراض: یہ تاویل تو آقا علیہ السلام کے زمانے میں ہی متصور ہے اس کے علاوہ میں متصور نہیں ہے کیونکہ دین کامل اور تمام ہوگا اور وہی ختم ہو گیا۔

جواب: مومن بہ میں زیادتی آقا علیہ السلام کے زمانے کے بعد بھی ممکن ہے کیونکہ ہم میں سے کوئی ایک جمیع فرائض پر یکبارگی مطلع نہیں ہوتا بلکہ وہ بعض فرائض پر مطلع ہوتا ہے اور ان پر ایمان لے آتا ہے، پھر دوسرے بعض پر مطلع ہوتا ہے اور ایمان لے آتا ہے۔

اعتراض: جب کوئی شخص اس بات پر ایمان لاتا ہے کہ آقا علیہ السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو کچھ لائے اس میں سچے ہیں تو اس کا ایمان جمیع احکام پر مشتمل ہوا تو ایمان میں زیادتی ممکن نہیں۔

جواب: جن احکام کو وہ اجمالاً جانتا ہے ان پر ایمان اجمالی اور جن کو تفصیلاً جانتا ہے ان پر ایمان تفصیلی واجب ہے۔ ایمان اجمالی کے بعد جب اسے پتا چلے گا کہ نماز فرض ہے، روزہ فرض ہے تو وہ ہر ایک پر تفصیلی ایمان لائے گا یوں یہ کہ ہر ایک پر تفصیلی ایمان کہلائے گا۔ ہاں البتہ تفصیلی یہ اجمالی سے ازید بلکہ اکمل ہوگا لیکن اصل ایمان میں دونوں برابر ہو جائیں گے اور یہ برابری کمال عرفان میں تفاوت کے منافی نہیں۔

دوسرا جواب: جن آیات واحادیث میں ایمان کی کمی بیشی کا ذکر ہے ان کا دوسرا جواب

Scanned with CamScanner

یہ ہے کہ زیادتی سے مراد یہ ہے کہ ایمان پر ثابت قدمی اور دوام یہ ہر ساعت میں زیادہ ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ ایمان زمانوں کے زیادہ ہونے سے زائد ہوتا ہے کیونکہ یہ ایک عرض ہے اور عرض تجدد امثال سے باقی رہتا ہے۔

اعتراض: کسی شے سے منعدم ہونے کے بعد اس شے کی مثل کا حصول یہ کچھ زیادتی نہیں ہے جیسا کہ جسم کی سیاہی کہ اس کا بقاء بھی تجدد امثال سے ہوتا ہے لیکن سیاہی میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا۔

تیسرا جواب: ایمان کی کمی بیشی کے حوالے سے جو آیات اور احادیث ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ زیادتی سے مراد ایمان کے ثمرے اور اس کے نور کی روشنی اور دل میں اس کے نور کی زیادتی ہے کیونکہ اعمال کیساتھ یہ چیزیں زائد ہوجاتی ہیں اور گناہوں سے کم ہوجاتی ہیں۔ اور جو اس بات کے قائل ہیں کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو ان کے نزدیک ایمان کا کمی اور زیادتی کو قبول کرنا یہ ظاہر ہے۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ یہ مسئلہ اعمال کے ایمان کے جزء ہونے نہ ہونے کی فرع ہے اور بعض محققین نے کہا کہ حقیقت تصدیق کا کمی زیادتی کو قبول نہ کرنا ہمیں تسلیم نہیں۔ بلکہ تصدیق یہ کیفیات نفسانیہ سے ہے۔ اور قوت اور ضعف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ افراد امت کی تصدیق آقا علیہ السلام کی تصدیق کی طرح نہیں ہوسکتی۔ اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا ''ولکن لیطمئن قلبی''۔

سوال: معرفت اور تصدیق میں کیا فرق ہے؟

جواب: مسعود بن عمر کہتے ہیں کہ یہاں پر معرفت اور تصدیق میں فرق ضروری ہے تاکہ تصدیق کا ایمان ہونا اور معرفت کا ایمان نہ ہونا صحیح ہوجائے۔ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کے کلام میں جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ تصدیق یہ دل کو جمالینا ہے اس پر کہ

Scanned with CamScanner

جو مخبر کی خبر سے معلوم ہو یہ امر کسبی ہے جو مصدق کے اختیار سے ثابت ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اسے عبادات کی اصل بنایا گیا ہے جبکہ معرفت بغیر قصد کے حاصل ہوتی ہے۔ مثال: کسی کی نگاہ جسم پر پڑی تو اسے دیوار یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ وہی ہے جس کو بعض محققین نے یوں ذکر کیا کہ تصدیق یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے مخبر کی طرف صدق کی نسبت کرے حتی کہ اگر یہ دل میں بغیر اختیار کے ہو تو وہ تصدیق نہ ہوگی اگرچہ معرفت ہے۔ مسعود بن عمر کہتے ہیں کہ تصدیق کا فعل اختیاری ہونا مشکل ہے کیونکہ تصدیق یہ علم کی قسم ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے افعال اختیاریہ میں سے نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ہم دو اشیاء کے مابین نسبت کا تصور کرتے ہیں اور اس نسبت کے مثبت یا منفی ہونے میں شک کرتے ہیں پھر اس کے ثبوت پر ہم برہان قائم کرتے ہیں تو جو چیز ہمیں حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہوتی ہے اور تصدیق، حکم، اثبات، ایقاع ان سب کے یہی معنی ہیں۔ شارح خود ہی اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہاں اس کیفیت کا حصول کبھی اختیار کیساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کیساتھ تقلید واقع ہوتی ہے اور تصدیق کے کسبی اختیاری ہونے سے بھی یہی مراد ہے۔ اب تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے کیونکہ معرفت بغیر کسب کے بھی حاصل ہو جاتی ہے، ہاں معرفت یقینیہ جو اختیار سے مکتسب ہو وہ تصدیق ہوگی اس میں کوئی حرج بھی نہیں کیونکہ اس صورت میں وہ معنی جس کو فارسی میں 'گرویدن' کہا جاتا ہے وہ حاصل ہوگا۔ اور ایمان وتصدیق اس کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ اور اس معرفت کسبیہ کا حصول کفار معاندین متکبرین کو ممنوع ہے بلکہ انہیں معرفت اضطراریہ حاصل ہوتی ہے اور اگر ہم مان بھی لیں کہ معرفت اور تصدیق میں کوئی فرق نہیں

Scanned with CamScanner

ہے اور تصدیق ان کفار کو حاصل ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ ان کی تکفیر اس وجہ سے ہے کہ ان کی تصدیق علامات تکذیب سے ملی ہوئی ہے اور ایسی تصدیق کا کوئی اعتبار نہیں۔

سوال: ایمان اور اسلام ایک ہی چیز کا نام ہے یا ان میں فرق ہے؟ وضاحت کریں۔

جواب: ایمان اور اسلام ایک ہی چیز ہے۔ کیونکہ ایمان کہتے ہیں خضوع یعنی عاجزی کرنا، گردن ڈال دینا اور معنی میں کہ وہ احکام کو قبول کر لے اور ان کا یقین کر لے تصدیق کی حقیقت بھی یہی ہے جیسا کہ پہلے گزرا اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا فرمان بھی کرتا ہے **فاخرجنا من کان فیها من المؤمنین فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین۔**

حاصل کلام یہ ہے کہ شرعاً کسی پر حکم لگانا صحیح نہیں ہے کہ وہ مومن ہے مسلم نہیں یا مسلم ہے مؤمن نہیں اور ان دونوں کی وحدت سے ہماری یہی مراد ہے۔ مشائخ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ وہ ایمان اور اسلام کے عدم تغایر کو اس معنی میں مراد لیتے ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوسکتا، نہ کہ مفہوم کے اعتبار سے اتحاد مراد لیتے ہیں جیسے کہ کفایہ میں ذکر کیا گیا کہ ایمان میں اللہ تعالیٰ کے جن اوامر اور نواہی کی خبر دی گئی ان کی تصدیق کرنا ہے۔ اور اسلام وہ اللہ تعالیٰ کی اُلوہیت کو ماننا اور تسلیم کرنا ہے تو ایمان حکماً اسلام سے جدا نہیں ہوسکتا تو ان میں کوئی تغایر نہیں اور جو تغایر کو ثابت کرے اسے کہا جائے گا کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو ایمان لا یا اور اسلام نہ لا یا یا اسلام لا یا اور ایمان نہ لا یا تو اگر وہ ان میں سے کسی ایک کیلئے کوئی ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کیلئے ثابت نہ ہو تو ٹھیک ہے وگرنہ ان کے قول کو بطلان ظاہر ہو گیا۔

اعتراض: اللہ تعالیٰ کا فرمان ''قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولکن قُوْلُوا اسلمنا'' یہ صریح ہے بغیر ایمان اسلام کے ثبوت میں؟

Scanned with CamScanner

جواب: ہمارا کلام اسلامی شرعی میں ہے جو بغیر ایمان کے نہیں پایا جاتا اور آیت میں اسلام سے مراد لغوی ہے اور وہ انقیاد ظاہری ہے۔

اعتراض: حدیث مبارکہ ہے ''ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله و تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة و تصوم رمضان و تحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً'' یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اسلام وہ اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا؟

جواب: اس حدیث میں مراد ایمان کے ثمرات اور اس کی علامات ہیں جیسا کہ سرکار علیہ السلام نے وفد عبدالقیس سے فرمایا کیا تم جانتے ہو فقط اللہ پر ایمان لانا کیا ہے تو انہوں نے کہا اللہ اور اس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم بہتر جانتے ہیں تو آقا علیہ السلام نے فرمایا ''شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلاة و ايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس'' اور جیسا کہ آقا علیہ السلام کا فرمان ہے کہ ایمان کے ستر سے زیادہ شعبے ہیں اور اس کا اعلیٰ شعبہ لا الہ الا اللہ ہے اور سب سے ادنیٰ راستے سے پتھر ہٹانا ہے۔

سوال: استثناء فی الایمان کے جواز میں ائمہ کا اختلاف بیان کریں؟

جواب: احناف اس سے منع کرتے ہیں اور شوافع اس طرف گئے کہ استثناء مستحب ہے۔ شارح نے اس کی دونوں جہتوں کو واضح کیا، فرماتے ہیں (1) اگر کوئی شخص شک کی وجہ سے "انا مؤمن ان شاء اللہ" کہے تو یہ کفر ہے (2) اگر ادب کے طور پر اور معاملات کو مشیئت الٰہی کی وجہ سے کہتا ہے، یا پھر اپنے انجام میں شک کی وجہ سے کہتا ہے یا پھر اللہ تعالیٰ کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کی وجہ سے کہتا ہے یا پھر تزکیہ نفس اور عُجب سے برائت کی وجہ سے کہتا ہے تو پھر بھی اس کا ترک اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا

Scanned with CamScanner

(3) اگر شک کی وجہ سے نہیں کہتا اور نہ وہ شک کا وہم دلاتا ہے تو پھر وہم دلاتا ہے۔ جواز کی نفی کے کوئی معنی نہیں ہیں حالانکہ کثیر اسلاف حتی کہ صحابہ کرام اور تابعین عظام بھی اس کے جواز کی طرف گئے ہیں۔

بعض لوگوں نے 'انا مؤمن ان شاء اللہ' سے منع پر یوں استدلال کیا ہے کہ یہ قول نوجوان کے اس قول کی طرح ہے 'انا شاب ان شاء اللہ' تو جس طرح یہ قول مہمل یا کذب ہے تو اسی طرح وہ بھی ہوگا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ قول 'انا شاب ان شاء اللہ' کی مثل نہیں کیونکہ شباب افعال مکتسبہ سے نہیں ہے اور نہ ہی عاقبت میں بقاء متصور ہے اور نہ اس سے تزکیہ نفس یا عُجب حاصل ہوتا ہے۔ جبکہ 'انا مؤمن ان شاء اللہ' میں یہ صورتیں ممکن ہیں تو یہ 'انا زاھد متقٍ ان شاء اللہ' کی مثل ہو جائے گا۔ اور بعض محققین نے استثناء کے جواز کی توجیہ یوں بیان کی کہ بندے کو جو حاصل ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس سے وہ کفر سے نکلتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے اور تصدیق کامل جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اشارہ ہے ''اولئك هم المؤمنون حقًا'' تو یہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت میں ہے۔

سوال: سعادت اور شقاوت کے بارے میں اقوال اور دلائل ذکر کریں؟

جواب: بعض اشاعرہ سے یہ بات منقول ہے کہ ایمان، کفر، سعادت، شقاوت میں اعتبار خاتمہ ہے اور مومن سعید وہ ہوگا جو ایمان پر مرا اگرچہ اس کی پوری عمر کفر اور نافرمانی میں گزری۔ اور کافر و شقی وہ ہے جو کفر پر مرا اگرچہ اس کی پوری عمر ایمان اور طاعت میں گزری۔ اور اس پر وہ دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کے حق میں کہا ''وكان من الكافرين'' اور سرکار علیہ السلام کا فرمان ''السعيد من سعد في بطن امّهٖ والشّقيّ من شقي في بطن امّهٖ''۔ ماتن نے اس قول سے ان کا رد کیا کہ سعید کبھی

Scanned with CamScanner

شقی ہو جاتا ہے اس طرح ایمان کے بعد کفر اختیار کر لیتا ہے اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے اس طرح کہ کفر کے بعد ایمان لے آتا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ مومن وہ ہے جس کیساتھ ایمان قائم ہو اور سعید وہ ہے جس کے ساتھ سعادت قائم ہو۔ تو اگر اس کی زندگی اور صحت میں اس کے ایمان کا اعتبار نہ کیا جاتا تو اس پر کفار کے احکام جاری ہونے چاہیں حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ تو ضروری ہے اس کو خاتمہ کیساتھ خاص کیا جائے بلکہ انسان کا حال ایمان سے کفر اور کفر سے ایمان کی طرف متغیر ہوتا رہتا ہے۔

اعتراض: سعادت اور شقاوت میں تغیر محال ہے کیونکہ اس سے اسعاد اور اشقا میں تغیر لازم آتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر محال ہے۔

جواب: تغیر یہ سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقا میں کیونکہ اسعاد تکوین السعادۃ کو کہتے ہیں اور اشقا تکوین الشقاوت کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر کوئی تغیر نہیں۔

شارح کا محاکمہ: شارح کہتے ہیں کہ حنفیہ اور شافعیہ میں معنیً کوئی اختلاف نہیں۔ اگر ایمان اور سعادت سے مراد فقط معنی کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس سے مراد وہ ہے کہ اس پر ثمرات مرتب ہوں تو اللہ تعالیٰ کی مشیئت پر ہے فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں ہے تو جس نے ایمان اور سعادت کے حصول کا یقینی حکم لگایا اس نے اوّل مراد لیا اور جس نے معاملات مشیئت کے حوالے کیے اس نے ثانی کو مراد لیا۔

سوال: ارسال رسل کیا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے؟ شرح عقائد کی روشنی میں وضاحت کریں؟

جواب: رُسُل یہ فعول کے وزن پر رسول کی جمع ہے اور رسالت سے مشتق ہے۔ رسالت یہ اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوق میں سے عقلاء کے مابین کسی بندے کا نمائندہ بننا

Scanned with CamScanner

ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اس کے ذریعے اُن بیماریوں کو زائل کردے کہ جو دنیا و آخرت کے مصالح میں پائی جاتی ہیں اور ان کی عقلیں اس سے قاصر ہیں۔ رسولوں کو بھیجنے میں اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے یعنی مصلحت اور اچھا انجام ہے۔ ماتن کے اس کلام میں اس طرف اشارہ ہے کہ ارسال رسل واجب ہے اور واجب اس معنی میں نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر لازم ہو بلکہ واجب سے مراد یہ ہے کہ حکمت اس کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ اس میں مصلحتیں ہیں۔ اور ارسال رسل ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہنہ کا گمان ہے اور نہ ہی ممکن ہے کہ جس کی دونوں طرفیں برابر ہوں جیسا کہ اس کی طرف بعض متکلمین گئے ہیں۔

سوال: ارسال رسل کے چند فوائد تحریر کریں؟

جواب: (1) اللہ پاک نے ان کو بھیجا تاکہ یہ اہل ایمان اور فرمانبردار لوگوں کو جنت اور ثواب کی خوش خبریاں دیں (2) کافروں اور نافرمانوں کو آگ اور عقاب کا ڈر سنائیں (3) اور لوگوں کیلئے وہ چیزیں بیان کر دیں جس کی طرف لوگ محتاج ہوتے ہیں ان کی دینی اور دنیاوی امور کے حوالے سے۔

سوال: ارسال رسل کا ثبوت کس طرح ہوگا؟ شرح عقائد کی روشنی میں بیان کریں؟

جواب: اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کی ایسے معجزات کے ساتھ تائید فرمائی جو عادت کے خلاف ہیں۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے۔ معجزہ ایسے امر کو کہتے ہیں جو خلاف عادت منکرین کے مطالبہ کے وقت مدّعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے ایسے طریقے پر کہ منکرین اس کی مثل لانے پر عاجز ہو جاتے ہیں اور معجزات کے ساتھ انبیاء کرام کی تائید اس وجہ سے کی جاتی ہے کہ اگر معجزہ سے تائید نہ ہوتو اس کے قول کو قبول کرنا بھی واجب نہ ہوتا اور سچا جھوٹے سے واضح بھی نہ ہوگا۔ اور جب معجزہ ظاہر ہو جاتا ہے تو بطریق عادت اس کے صدق کا یقین ہو جاتا ہے، اس طرح کہ اللہ تعالیٰ ظہور معجزہ کے

Scanned with CamScanner

بعد اس کے صدق کا علم پیدا فرما دیتا ہے اگرچہ اس علم کا پیدا نہ ہونا بھی فی نفسہٖ ممکن ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص ایک جماعت کی موجودگی میں یہ دعوٰی کرتا ہے کہ وہ اس بادشاہ کا تمہاری طرف قاصد ہے پھر وہ بادشاہ کو کہتا ہے کہ اگر میں صادق ہوں تو اپنی عادت کے خلاف کر اور اپنی جگہ سے تین مرتبہ اُٹھ تو بادشاہ ایسا ہی کرتا ہے تو پھر اس جماعت کو اس شخص کے صدق کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا اگرچہ علم فی نفسہٖ اس کا کذب بھی ممکن امکان ذاتی ہے کیونکہ امکان ذاتی بمعنیٰ تجویز عقلی یہ علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے۔ اس کی مثال جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ جبل اُحد کبھی سونے کا نہیں ہوا حالانکہ یہ ممکن ہے تو یوں ہی یہاں بھی مدعی کے صدق کا علم حاصل ہو گا بطریق عادت اور اس معجزہ کے غیر اللہ کی طرف سے ہونے کا امکان اور تصدیق کی غرض سے نہ ہونے کا امکان یا کاذب کی تصدیق کیلئے ہونے کا امکان یہ علم ضروری میں کوئی عیب نہیں لگائے گا۔ جس طرح ہمیں حرارت نار کا علم ضروری حسی ہے تو آگ کیلئے عدم حرارت کا امکان اس علم میں کوئی عیب نہ لگائے گا۔

سوال: سب سے پہلے اور آخری نبی کون ہیں نیز سرکار علیہ السلام کی نبوت کا ثبوت کیسے ہوگا؟

جواب: پہلے نبی آدم علیہ السلام ہیں اور آخری نبی محمد مصطفیٰ صلّی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کتاب اللہ سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو حکم بھی دیا اور نہی بھی فرمائی اور یہ بات یقینی ہے کہ آپ کے زمانے میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ امر ونواہی کے ذریعے ہی ہوا۔ اسی طرح سنت اور اجماع سے بھی ثابت ہے تو آپ کی نبوت کا انکار کرنا جیسے کہ بعض سے منقول ہے یہ کفر ہے اور آقا علیہ السلام کی نبوت وہ اس وجہ سے کہ آپ نے نبوت کا دعوٰی کیا اور معجزہ کو ظاہر

Scanned with CamScanner

کیا۔ جہاں تک دعوٰی نبوت کی بات ہے تو یہ تواتر سے منقول ہے گویا کہ آنکھوں دیکھی بات ہے، اس کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ رہی بات اظہار معجزہ کی تو وہ دو وجہوں سے ہے، پہلی وجہ آپ علیہ السلام نے کلام اللہ کو ظاہر کیا اور بلغاء کو اس کے ذریعے چیلنج کیا اور وہ بلغاء اپنی کمال بلاغت کے باوجود اس کی سب سے چھوٹی صورت کے معارض بھی نہ لا سکے حالانکہ وہ اس کے معارضہ پر حریص بھی تھے، حتی کہ انہوں نے اپنی جانوں کو ہلاکت میں ڈال دیا اور جنگوں پر اتر آئے اور حروف کیساتھ معارضہ سے اعراض کر کے تلواروں سے لڑائی کی طرف مائل ہوئے حالانکہ اگر وہ قرآن کے برابر بھی کوئی شے لائے ہوتے تو اس کی نقل کے دواعی بھی کثیر تھے۔ تو یہ تمام باتیں یقینی طور پر دلالت کرتی ہیں اس پر کہ یہ کلام اللہ تعالٰی کی طرف سے ہے اور اس سے آقا علیہ السلام کے دعوٰی کی سچائی کا ایسا علم عادی حاصل ہوتا ہے کہ جن میں کوئی عقلی احتمالِ عیب نہیں لگا تا جیسا کہ تمام علوم عادیہ کی شان ہوتی ہے۔ دوسری وجہ آقا علیہ السلام سے خلاف عادت امور جو منقول ہیں ان کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفصیل آحاد ہے۔ جیسے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم کا جود، اب یہ تمام کتب سیر میں مذکور ہیں۔

سوال: اہل بصیرت نے آقا علیہ السلام کی نبوت پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے، دونوں طریقوں کا خلاصہ تحریر کریں؟

جواب: پہلا طریقہ: آقا علیہ السلام کے نبوت سے پہلے اور دعوت کی حالت میں اور دعوت کی تمامیت کے بعد کے احوال آپ کے اخلاق عظیمہ، حکمت بھرے احکام اور آپ کا ان جگہوں پر پیش قدمی کرنا جہاں بڑے بڑے بہادر بھاگ جائیں اور تمام احوال میں اللہ تعالٰی کی عصمت پر بھروسہ کرنا اور ہولناکیوں کے وقت اپنے حال پر

ثابت قدمی اسطرح کہ آپ کے اعداء کا شدت عداوت اور آپ پر طعن کی حرص کی شدت کے باوجود طعن کی کوئی جگہ نہ پانا ان تمام امور کا تواتر سے ثابت ہونا تو عقل یقین کرتی ہے اس بات کا کہ یہ تمام امور غیر نبی میں جمع ہونا ممتنع ہے۔ یہ تمام کمالات اللہ تعالیٰ ایسے شخص میں جمع فرمادے کہ جس کے بارے میں اسے پتا ہے کہ اس نے جھوٹ باندھا ہے پھر وہ اسے تئیس سال کی مہلت دے پھر اسکے دین کو بقیہ ادیان پر غالب کرے اور اس کے اعداء کے خلاف اس کی مدد کرے اور اس کے آثار کو قیامت تک زندہ رکھے۔ عقلاً یہ بات ممتنع ہے۔

دوسرا طریقہ: آقا علیہ السلام نے اس امرِ عظیم کا دعویٰ اسی قول کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کتاب تھی، نہ حکمت تھی اور سرکار علیہ السلام نے ان کیلئے کتاب وحکمت کو بیان کیا اور احکام وشرائع انہیں سکھائے اور مکارم اخلاق کو تمام کیا۔ فضائل علمیہ وعملیہ میں کثیر لوگوں کو کامل کر دیا اور عالم کو ایمان اور عمل صالح سے منور کیا اور اس کے دین کو تمام ادیان پر اپنے وعدے کے مطابق غالب کر دیا، یہی نبوت اور رسالت کا معنی ہے۔

اور جب آپ کی نبوت ثابت ہوگئی تو ان کا کلام اور اللہ تعالیٰ کا کلام دلالت کرتا ہے کہ وہ خاتم النبیین ہیں اور اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ آپ تمام لوگوں بلکہ جنّ وانس کی طرف مبعوث ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ آپ آخر النبی ہیں اور آپ کی نبوت عرب کیساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ بعض عیسائیوں نے گمان کیا۔

اعتراض: آقا علیہ السلام کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نازل ہونا وارد ہے تو پھر آپ علیہ السلام آخری نبی نہ ہوئے۔

جواب: جی ہاں! لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام آقا علیہ السلام کی پیروی کریں گے کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت منسوخ ہوچکی ہے ان کی طرف وحی بھی نہیں

Scanned with CamScanner

آتی اور نہ ہی احکام باقی ہیں بلکہ وہ آقا علیہ السلام کے خلیفہ ہوں گے۔ زیادہ درست بات یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کی امامت کروائیں گے اور امام مہدی علیہ السلام کی امامت کروائیں گے کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی امامت افضل ہے۔ یہ شارح کا تفرد ہے وگرنہ احادیث اس کے خلاف ہیں یعنی امام مہدی ہی امامت کروائیں گے۔

سوال: انبیاء کرام کی تعداد کتنی ہیں؟ کیا کوئی عدد معین ہوسکتا ہے یا نہیں؟

جواب: ان کے عدد کے بیان میں احادیث مروی ہیں جیسا کہ ایک روایت میں آقا علیہ السلام سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار اور بہتر یہ ہے کہ تعداد بیان کرتے ہوئے کسی معین عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "منھم من قصصنا علیک و منھم من لم نقصص علیک"۔ معین عدد کو ذکر کرنے میں اس بات کا خوف ہے کہ اگر وہ عدد ان کی تعداد واقعی سے زیادہ ہوا تو ان میں وہ بھی داخل ہوجائیگا جو نبی نہیں ہے، اور اگر ان کی تعداد سے وہ کم ہوا تو کوئی نبی ان سے خارج ہوجائے گا۔

اور جو حدیث اوپر مذکور ہوئی خبر واحد ہے جو ظن کا ہی فائدہ دیتی ہے اور عقائد میں ظن کا کوئی اعتبار نہیں خاص کر جب وہ اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور خبر واحد کے مطابق حکم لگانا کتاب اللہ کے ظاہر کی مخالفت کی طرف لے جانا ہے اور وہ یہ کہ بعض انبیاء سرکار علیہ السلام کو بیان نہیں کیے گئے اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال ہے اور وہ نبی کو غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے۔

سوال: عصمت انبیاء پر شارح کے کلام کا خلاصہ بیان کریں؟

جواب: وہ تمام کے تمام انبیاء کرام خبر دینے والے اللہ تعالیٰ کے احکام کو پہنچانے

Scanned with CamScanner

والے سچے اور خلق کو نصیحت کرنے والے تھے اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کرام کذب سے معصوم ہیں خصوصاً شرائع تبلیغ احکام اور ارشاد امت میں عمداً اور سہواً ابھی اور بقیہ گناہوں میں ان کی عصمت کے بارے میں تفصیل ہے۔تمام انبیاء کرام وحی سے پہلے اور بعد بالا جماع کفر سے معصوم ہیں۔اسی طرح جمہور کے نزدیک عمداً اکبیرہ گناہ سے بھی معصوم ہیں اس میں حشویہ کا اختلاف ہے اور سہوا کبیرہ گناہوں کا ارتکاب یہ اکثر کے نزدیک جائز ہے۔اور بہر حال صغیرہ گناہ جمہور کے نزدیک عمداً جائز ہیں اور اس میں جبائی اور اس کے متابعین کا اختلاف ہے اور سہو صغیرہ گناہ بالاتفاق جائز ہیں، سوائے ان کے جو خصت پر دلالت کریں جیسے کہ ایک لقمے کی چوری کرنا اور تولنے میں ایک آدھا دانا کم کر دینا لیکن محققین نے یہ شرط لگائی ہے کہ جب انہیں متنبہ کیا جائے تو وہ رک جائیں اور یہ تمام تفصیل وحی کے بعد کی ہے۔اور بہر حال قبل وحی کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور معتزلہ قبل وحی کبیرہ کے صدور کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں، کیونکہ یہ چیز نفرت کو ثابت کرتی ہے یہ اُن کی اتباع سے مانع ہوگی اور بعثت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق یہ ہے کہ چیزیں نفرت کو ثابت کریں تو قبل وحی بھی ان چیزوں کو منع کیا جائے جیسا کہ امہات کا زنا اور فجور اور خست پر دلالت کرنے والے صغائر۔اور شیعہ نے قبل وحی اور بعد وحی صغیرہ اور کبیرہ تمام گناہوں کے صدور کو منع کیا لیکن تکیہ کے طور پر کفر کے اظہار کو جائز قرار دیا۔جب یہ بات ثابت ہوگئی تو انبیاء سے جو باتیں منقول ہیں جن کا کذب یا معصیت ہونا سمجھ میں آتا ہے ان میں سے جو بطریق آحاد منقول ہے وہ مردود ہے اور جو بطریق تواتر منقول ہے اسے ظاہر سے پھیرا جائے گا اگر ممکن ہو وگرنہ اسے ترک اولیٰ یا بعثت سے پہلے ہونے پر محمول کیا جائے گا۔

Scanned with CamScanner

تنبیہ: شارح کے کلام میں جو مذکور ہے وہ عام متکلمین کا مذہب ہے اور جمہور علماء نے اس کی مخالفت کی ہے کہ انبیاء قبل وحی اور بعد وحی صغیرہ اور کبیرہ گناہوں سے معصوم ہیں۔ شیخ ابو المنتہی اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی کا مختار بھی یہی ہے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا انبیاء کرام ملائکہ سے زیادہ عصمت کے حقدار ہیں کیونکہ انبیاء کی عصمت اتباع پر مامور ہیں نہ کہ ملائکہ کی اور قاضی عیاض نے وحی کے بعد ہر صغیرہ و کبیرہ سے انبیاء کے معصوم ہونے کو اختیار کیا اور اسے محققین کے گروہ کی طرف منسوب کیا پھر فرمایا قبل نبوت ان کی عصمت میں اختلاف ہے اور صحیح ان شاء اللہ یہ ہے کہ وہ ہر عیب سے پاک ہیں۔

اعتراض: یہ جو عصمت آپ نے بیان کی یہ تو شیعہ کا مذہب ہے؟

جواب: اتفاق میں کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ اتفاق اتفاقی ہے کہ مشائخ کا مقصود حق کی اتباع ہے نہ کہ شیعہ سے اتحاد اور دوسری بات یہ ہے کہ دونوں فریقوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ شیعہ تکیتاً کفر کے جواز کے قائل ہیں۔

سوال: کیا تمام انبیاء میں سب سے افضل کون ہیں؟ دلیل سے بیان کریں۔

جواب: انبیاء کرام علیہم السلام میں سب سے افضل آقا علیہ السلام ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ''کنتم خیر امّۃ اخرجت'' یہ آیت دلیل یوں بنے گی کہ امت کی خیریت دین میں ان کے کمال کے اعتبار سے ہے اور یہ کمال فی الدین ان کے نبی کے کمال کے تابع ہے جن کی وہ اتباع کرتے ہیں۔ بعض لوگوں نے حدیث مبارکہ ''انا سید ولد آدم ولا فخر لی'' سے استدلال کیا تو شارح کہتے ہیں کہ یہ استدلال ضعیف ہے۔ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آپ علیہ السلام اولاد آدم سے افضل ہیں اس سے آدم علیہ السلام سے افضل ہونا لازم نہیں آتا۔

Scanned with CamScanner

سوال: ملائکہ کے بارے میں اہلسنت کا کیا مؤقف ہے؟

جواب: ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں اور اس کے حکم کیساتھ عمل کرتے ہیں۔ اس پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ''لا یسبقونه بالقول وهم بأمره یعملون''، فرمان باری تعالیٰ ''لا یستکبرون عن عبادته ولا یستحسرون''۔

ملائکہ نہ مذکر ہوتے ہیں اور نہ مؤنث ہوتے ہیں کیونکہ نہ ہی اس بات پر قرآن واحادیث وارد ہے اور نہ ہی عقلی دلیل ہے۔ اور وہ جو بتوں کے پجاری ہیں انہوں نے گمان کیا کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں یہ محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں حد سے بڑھنا ہے۔ جیسے کہ بعض یہودیوں نے کہا کہ بعض فرشتوں نے کفر کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو مسخ کرنے کیساتھ سزا دی، یہ قول تفریط اور ان کے حال میں کمی کرتا ہے۔

سوال: کیا ابلیس ملائکہ میں سے ہے یا نہیں، نیز ہاروت ماروت کے بارے میں شارح کا کیا مؤقف ہے؟

جواب: ملائکہ کی عصمت پر بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ کیا ابلیس نے کفر نہیں کیا؟ حالانکہ وہ ملائکہ میں سے ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ ابلیس کا ملائکہ میں سے استثناء کرنا صحیح ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ جن تھا اور اس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی لیکن وہ درجات کی بلندی اور عبادت کے باب میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور وہ ایک ہی جن تھا جو ان کے مابین چھپا ہوا تھا تو اس کا استثناء صحیح ہے غلبہ دیتے ہوئے اور رہا معاملہ ہاروت اور ماروت والا تو اس میں اصح یہ ہے کہ وہ دونوں فرشتے ہیں، ان سے کوئی کفر صادر نہیں ہوا اور نہ ہی کوئی کبیرہ گناہ اور ان دونوں فرشتوں کو عذاب دینا عتاب کے طریقے پر ہے جیسے انبیاء کرام علیہم السلام کو لغزش اور سہوا پر عتاب کیا گیا۔ وہ دونوں

Scanned with CamScanner

لوگوں کو نصیحت کرتے کہ ہم تو فتنہ ہیں تم کفر نہ کرو۔ جادو کے سیکھانے میں کوئی کفر نہیں، کفر تو اس پر عمل کرنا اور اس پر اعتقاد رکھنا ہے۔

سوال: آسمانی کتب کے بارے میں اہلسنت کا کیا مؤقف ہے، نیز ان میں افضل کون سی کتاب ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ کی کتب ہیں جنہیں اللہ عز وجل نے اپنے انبیاء علیہم السلام پر نازل فرمایا اور ان میں اپنے امر، اپنی نہی اور اپنے وعدے اور وعید کو بیان فرمایا۔ ابو معین نسفی نے اپنے عقائد کی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ اللہ عز وجل نے حضرت شیث ابن آدم علیہ السلام پر پچاس صحیفے نازل فرمائے اور حضرت ادریس علیہ السلام پر تیس صحیفے نازل فرمائے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس صحیفے نازل فرمائے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر فرعون کے غرق ہونے سے پہلے دس صحیفے نازل فرمائے اور بعد میں ان پر تورات نازل فرمائی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی، اور حضرت داؤد علیہ السلام پر زبور جبکہ حضور علیہ السلام پر قرآن مجید نازل فرمایا۔ وعدوں کو ثواب میں اور وعیدوں کو عقاب میں استعمال کیا جاتا ہے۔

اور یہ تمام کا تمام اللہ عز وجل کا کلام ہے جو کہ دلالت کرتا ہے کلام نفسی پر اور کلام نفسی وہ ایک ہی ہے۔

سوال: آسمانی کتب کے مابین افضلیت کی ترتیب بیان کریں؟

جواب: سب سے افضل قرآن پاک ہے پھر تورات پھر انجیل پھر زبور ہے۔

سوال: جب قرآن کلام واحد ہے تو کیا اس میں بھی بعض کو بعض پر فضیلت ہے؟

جواب: جیسا کہ قرآن کلام واحد ہے اس میں تفضیل متصور ہی نہیں کیونکہ کلام اللہ ہونے کی حیثیت سے یہ شرف تمام سورتوں اور آیات کو عام ہے پھر کتابت اور پڑھنے کے

Scanned with CamScanner

اعتبار سے یہ بات جائز ہے کہ بعض کو بعض پر فضیلت ہو جیسے حدیث میں بھی وارد ہے۔

(1) فعن الحسن البصری قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم افضل القرآن سورۃ البقرۃ

(2) عن ابی بن کعب عن النبی صلّی اللہ علیہ وسلم قال اعظم آیۃ فی کتاب اللہ آیۃ الکرسی (رواہ مسلم)

(3) عن النبی صلّی اللہ علیہ وسلم قال قال النبی انّ لکل شئی قلبا قلب القرآن یٰسین (رواہ الترمذی

نوٹ: قرآن پاک کے بقیہ کتابوں پر فضیلت رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قراءت افضل ہے اس وجہ سے کہ اس میں زیادہ نفع ہے اور اس میں اللہ عزوجل کا ذکر بہت زیادہ ہے۔

سوال: ثمّ الکتب قد نسخت بالقرآن تلاوتھا وکتابتھا وبعض احکامھا کی وضاحت کریں۔

جواب: پھر قرآن کی وجہ سے بقیہ کتب کی تلاوت اور کتابت اور بعض احکام منسوخ ہو گئے ہیں۔ بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ بقیہ کتب کی تلاوت اور کتابت جائز نہیں جیسے ان کے منسوخ احکام پر عمل کرنا جائز ہے جس پر حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ دلالت کرتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تورات کے نسخے لائے اور انہیں پڑھنا شروع کر دیا حضور علیہ السلام کا چہرہ متغیر ہو گیا اور ارشاد فرمایا اگر تمہارے پاس موسیٰ علیہ السلام ظاہر ہوتے اور تم ان کی اتباع کرتے اور مجھے چھوڑ دیتے تو ضرور تم سیدھی راہ سے بھٹک جاتے۔ اگر موسیٰ علیہ السلام زندہ ہوتے اور وہ مجھے پاتے تو ضرور میری اطاعت کرتے۔

سوال: معراج خواب میں ہوئی تھی اور صرف روح کی تھی یا روح مع الجسم کی تھی؟

Scanned with CamScanner

جواب: معراج روح مع الجسم سے ہوئی تھی اور یہ معراج خواب میں نہیں بلکہ جاگنے کی حالت میں ہوئی تھی کیونکہ قرآن پاک میں ہے (وما جعلنا الرؤیا التی اریناک الا فتنۃً للناس) سورہ اسراء پارہ 15

مراد اس سے رؤیا بالعین ہے کیونکہ خواب میں اگر یہ چیزیں واقع ہوں تو کوئی بھی ذی شعور اس کا انکار نہیں کرسکتا جبکہ معراج کو آزمائش بنایا گیا ہے اور لوگوں نے اس کا انکار کیا ہے۔

سوال: معراج کہاں سے کہاں تک ہوا اور اس کے منکر کا کیا حکم ہے؟

جواب: معراج حرام سے مسجد اقصیٰ تک قرآن سے ثابت ہے اس کا منکر کافر ہوگا۔

پھر مسجد اقصیٰ سے آسمان تک خبر مشہور سے ثابت ہے اور اس کا منکر گمراہ ہوگا۔ آسمان سے جنت تک یا عرش یا جہاں تک اللہ نے چاہا اس کا ثبوت خبر آحاد سے ہے اس کا منکر گناہگار ہوگا۔

سوال: معراج کے بارے میں فلاسفہ کا مؤقف اور ان کی دلیل بمع رد لکھیں؟

جواب: معراج کا انکار کرنا اور معراج کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا یہ فلاسفہ کے عقائد میں سے ہے۔

دلیل 1: فلاسفہ کہتے ہیں کہ آسمان کا پھٹنا محال ہے۔

دلیل 2: اسی طرح زمین سے آسمان تک پھر آسمان سے زمین تک اتنے کم وقت میں جلدی آنا جانا طاقت بشریہ سے خارج ہے۔

دلیل 3: اسی طرح وہ کرہ نار جو آسمان اور زمین کے درمیان موجود ہے جلا دینے والا ہوتا ہے اس سے گزر کر جانا بھی ممکن نہیں ہے، ورنہ آسمان کا پھٹنا اور بھرنا جائز ہوگا۔

رد: آپ کا یہ کہنا کہ آسمان کا پھٹنا محال ہے اس کی دلیل تام نہیں ہے کیونکہ نصوص اس

Scanned with CamScanner

بات پر شاہد ہیں کہ آسمان پھٹ جائے گا جیسا کہ اللہ عزوجل کا فرمان ''اذا لسمآء انشقت''،''اذالسمآء انفطرت''۔اور آسمان کا بھرنا تو یہ امر استطرادی ہے۔

اور تمام کے تمام اجسام کی حقیقت ایک ہے کیونکہ یہ جوہر فرد سے مرکب ہوے ہیں اور اجسام کے درمیان اختلاف عوارض کے ذریعے ہوتا ہے۔2:جب تمام کے تمام اجسام کی حقیقت ایک ہے تو ہر جسم پر اسی چیز کا حکم لگانا صحیح ہے جو دوسرے پر لگانا صحیح ہے۔تو آسمان کا پھٹنا جائز ہے جیسے کہ عناصر کا پھٹنا جائز ہے یعنی ہوا اور پانی کا پھٹنا اور کم وقت میں آنا جانا یہ طاقت بشریہ کیلئے جائز ہے جیسے افلاک متحرکہ کا آنکھ جھپکنے کی مقدار میں پھٹنا جائز ہے اسی طرح انسان کا آنا جانا بھی جائز ہے۔

3: اور کرّہ نار جو جلانے والا ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آگ کا ٹھنڈا ہونا جائز ہے جیسے پانی اور ہوا کا ٹھنڈا ہونا۔

تمت بالخیر

24 جنوری 2020ء بمطابق 29 جُمادی الاولیٰ 1441ھ۔

Scanned with CamScanner