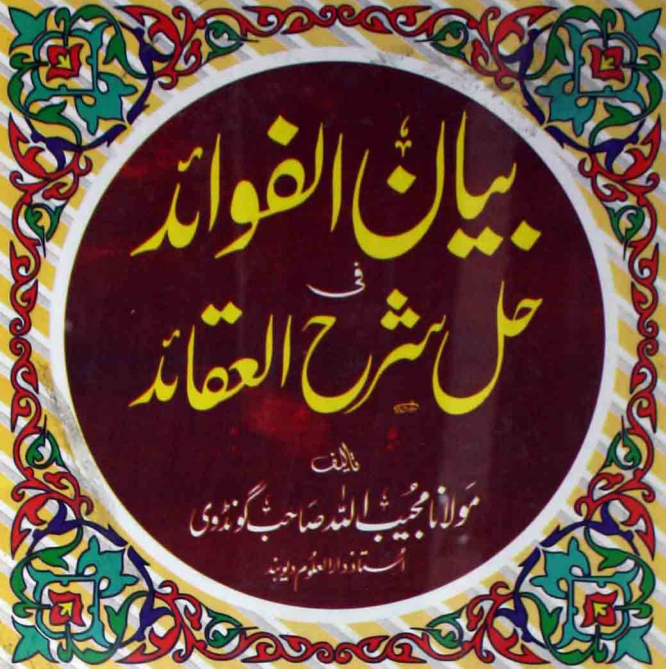


وَجَادِ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ



علم کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف شرح عقائد نسفی کی ایک ایسی اردو شرح جس میں عبادت حل کرنے کے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے

ڈی بی اسپتال روڈ ملتان  
© (061)-541093



مکتبہ حقانیہ



وَعَادِلُهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّجْمِ

# يَاكُ الْفَوَائِدُ

فی

## حل شرح العقائد

حصہ اول

علم کلام میں عقائد و نظائر ان کی شابکار تالیف شرع عقائدِ مشنی کی ایسی اُردو شرح جس میں عبارت  
عمل کرنے کے ساتھ تمام محفلِ بیخون کو ممکن مدین آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

— حصہ تالیف —

مولانا مجیب اللہ صاحب گونڈوی

اُستاد ذرا العلوم دیوبند

مکتبہ تحفانہ

پتہ: ہسپتال روڈ ملتان

☎(061)-541093

# پیش لفظ



نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم ! علامہ سعد الدین تقی زانی کی مایہ ناز تالیف شریفہ قدس سرہ  
کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے۔ علم کلام  
میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی ملی ہے۔

۱۳۲۷ھ میں جب ماور علی دارالعلوم دیوبند میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے راتما فرود  
بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا اندازہ جو اور دل میں کتاب کی تشریح و تفسیل کا داعیہ پیدا  
ہوا اور اپنی علمی کم مائیگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کر سکا اور جب شروع  
کیا تو خرابی صحت کے باعث تسلسل برقرار نہ کر سکا اور اس طرح کئی سال میں کتاب کی تشریح و تفسیل کا کام مکمل  
ہوا۔ **فَا لْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ۔**

اس شرح میں محل عبارات پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکان کو شش کی گئی ہے کہ بات صرف  
محل عبارت تک محدود رکھی جائے اور دقیق علمی و فلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں رتب انداز میں پیش  
دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو۔ بہر حال کتاب جیسی سچی ہے آپ کے سامنے ہے۔ اپنی بساط  
کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ملی ہے  
اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔

بڑی ناپاسی ہوئی اگر میں اپنے ان کم فراڈوں کا شکریہ ادا نہ کروں جن کی ہمہ تعاونوں نے مجھے اور ان  
سیواہ کرنے کی بخت عطا کی، جنھوں نے برادر محرم مولانا ریاست علی صاحب جینزی، مولانا عبد الرحیم صاحب بیٹوی  
ساترہ دارالعلوم دیوبند کا مسند سے مسنون ہوں جن کے مشوروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی اور ان حضرات نے  
رائے تحریر فرما کر کتاب کی تدریسی فرمائی۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ رقم کو دعاویغیر سے محروم نہ فرمائیں۔ دعا ہے کہ جو رو دو گار اپنے  
فصل سے یشائات کو حسنت میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے احقر کی اس کاوش  
کو طلبہ کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے۔ آمین

مہینے نام کی صراحت

خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۲۹ محرم ۱۴۱۳ھ مطابق ۳۱ جولائی ۱۹۹۲ء

بروز جمعہ



# تقدیم

حضرت مولانا ریاضی علی صاحب جنوری استاذ و محدث دارالعلوم دیوبند

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی رسولنا محمد وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین!  
 اما بعد! اسلام تمام انسانوں کے لئے اللہ کا نازل کردہ ایک فطری مذہب ہے اور اسی لئے وہ انسانی  
 فطرت کے مطابق آسان اور سلیس زبان میں عقائد احکام اور اخلاق کی تعلیمات پر مشتمل ہے، قرآن کریم میں  
 اس کو دینِ فطرت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

ما تم کسوا بکرمین صبح، کی جانب اشارت کرو یہ اللہ کی  
 پیدا کی ہوئی وہ فطرت جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے اللہ  
 کی پیدا کردہ فطرت میں کئی تبدیلیاں نہیں ہوتی، سید عابدین بھی ہے  
 حدیث پاک میں بھی یہ مضمون زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا گیا ہے، ارشاد ہے۔

ما من مولود الا یولد علیٰ فطرة فابواه  
 یهودا نسا وینصرًا او مجسانا ما کفتمنا البهیتہ  
 جمعا هل تحسوت فیہا من جدعاء ثم  
 یقول ابوہریرۃ فطرة اللہ لقی فطر الناس

پیدا ہونے والا ہر بچہ دینِ فطرت پر پیدا ہوتا ہے، پھر  
 اس کے والدین اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے  
 ہیں جیسے جو باہر تمام اہلقت پیدا ہوتا ہے، اس کا کوئی  
 عضو کس ہوا نہیں ہوتا، پھر راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ

علیہا الآیۃ (بخاری ص ۱۶۱) یہ آیت چوتھے خطبہ اللہ تعالیٰ نے اس میں

اسلام کی اسی فطری سادگی کے سبب علم کلام بھی ابتدا میں انتہائی سادہ اور مختصر تھا، یعنی حاد اور سلیس زبان میں عقائد صحیحہ کا بیان، لیکن اسلام کے ابتدائی عہد میں بیرونی سازشوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا پھر ان سیاسی جماعتوں نے اپنے اختلافات کو مذہبی لباس پہنانے کے لئے عقائد میں تاویل و تلبیس بلکہ تحریف کا عمل شروع کیا تو علماء اسلام کو ان کے مقابلہ میں فوجات منہول کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، پھر جب دوسری صدی میں خلیفہ منصور (التونی مشہور) کے عہد میں دنیا کی مختلف زبانوں کے علمی ذخیروں کا عربی میں ترجمہ کرایا گیا تو اسلامی عقائد سے متعلق کچھ مزید بحثوں کا دروازہ کھل گیا۔

محمد بن کرام نے بھی اس سلسلے میں اپنے ذوق اور انداز کے مطابق کام کیا۔ مگر ان کی خدمات کا حاصل فرق باطلہ کے نظریات کی تردید کے سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو کچھ یاد رہے، ان حضرات نے مسئلہ کی توضیح کی ذمہ داری کو قبول نہیں کیا بلکہ بسا اوقات یہ بھی واضح نہیں کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک، غلط افکار و نظریات کی تردید کے سلسلے میں ان کا طرز استعمال کیسے ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہ ان حضرات کا میدان بھی نہیں تھا، ان کی جانب سے جتنا کام دہم دہم آیا وہ اس میدان کے علماء کی رہنمائی کے سلسلے میں انتہائی کارآمد ثابت ہوا۔

چنانچہ متکلمین اسلام نے جو اس میدان کے مروان کار تھے۔ اپنا فرض منصبی ادا کیا، انہوں نے صحیح اسلامی عقائد کو عقل اور نقل کے دلائل سے ثابت کیا، اندرونی اختلافات کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اختلافات و اعتراضات کی جوابدہی کی، اور ان اندرونی فرقوں کی جانب سے پیش کئے جانے والے غلط افکار و نظریات کی تردید کا تفصیلی کام کیا، اسی کے ساتھ دیگر اقوام کے اختلاط اور ان کے عقلی علوم کے عربی تراجم کے بعد جو مشکلات پیدا کی گئی تھیں ان سب کا علاج پیش کیا۔

اگرچہ علوم عقلیہ کی فنی اصطلاحات کے استعمال کے ساتھ، صحیح عقائد کی تشریح و ترجمانی نے حکمیں کیلئے ایک اور شکل پیدا کر دی کہ غلط فہمی کی بنیاد پر امت کے قابل اعتماد فقہاء و محدثین، علم کلام کے خلاف صف آراء ہو گئے، امام اعظم ابوحنیفہ کے علاوہ، تمام ہی فقہاء و محدثین کے مختلفانہ رویہ کی بنیاد میں یہاں تک کہ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مخالفت کی باوجود کمال ازیم عالی دماغ اور روشن ضمیر علماء امت نے زمانہ کی ضرورت کے مطابق اپنی خدمت کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھا۔ بحث و تمحیص کی نئی اور نازک مشربوں میں کتنے ہی قدم ہادہ استفادہ مسک دانستہ یا نادانستہ سفر فرمایا ہوئے لیکن روشن فی المسلم کی دولت سے نفعیاب علماء کرام نے صراطِ مستقیم کے دائرہ میں رہتے ہوئے اسلامی عقائد و نظریات کو عقلی و نقلی دلائل سے آج بعد و بشر ثابت کر دیا۔

اندھان کی مسائل کو قبول فرمائے اور ان کی گفتوں کا بہتر صلہ عطا فرمائے۔ آمین

علامت کی انہی قابل قدر کاوشوں میں ایک قابل اعتماد متن العقائد المنصفیۃ ہے جو عمر بن محمد بن محمد بن السنفی (المتوفی ۳۳۵ھ) کی تالیف ہے، جن کا شمار فقہ حنفی کے اساطین میں ہوتا ہے۔ اور جن کے کلمے نے فقہ کلام، ادب، تفسیر، تاریخ اور دیگر علوم و فنون پر تقریباً سو کتابوں کو مدون کیا ہے، ان کے عہد تک علم کلام کا کارواں بڑھنے پر معلول سے گذر کر منزل آشنا ہو چکا تھا اور یہ فن اپنے اوج کمال تک پہنچ گیا تھا۔ امام غزالی (المتوفی ۵۰۵ھ) بھی اُن سے کچھ ہی پہلے گذرے ہیں، امام نسفی نے اپنے پیشرو علامہ کی گفتوں سے استفادہ کرتے ہوئے عقائد مجموعے متعلق ایک متن تیار کیا جسے امت کے درمیان قبول عام نصیب ہوا۔

پھر آٹھویں صدی کے مشہور کثیر التصانیف محقق عالم مسعود بن عمر علامہ سعد الدین قفازانی (المتوفی ۴۹۳ھ) نے اس متن کی شرح لکھی جس میں علامہ موصوف نے ماترید یہ اور اشاعرہ کے علوم سے استفادہ کرتے ہوئے خاص فنی انداز میں علم کلام کے مسائل کو عقلی و نقلی دلائل سے ممبر بن کیا، علامہ موصوف علوم کی کیرائی و کیرائی میں اپنی نظیر آپ ہیں، تاریخ میں موصوف ہی ایک ایسے خوش نصیب مصنف ہیں جن کی مختلف علوم و فنون کی دیکھو کتابیں نصاب سیرم کا جزیمائی گئی ہیں اور آج تک علمی دنیا ان کے احسانات سے گرا بنا رہے، لیکن یہ واقعہ ہے کہ جس طرح ان کی زبان میں لگت تھی اسی طرح ان کا کلمہ بھی تعقید سے خالی نہیں ہے، ”شرح عقائد“ میں یہ وصف موجود ہے اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب اس کی مشکلات کو حل کرنے کی ضرورت اور زیادہ بڑھ گئی ہے، اسی لئے عربی، فارسی اور اردو میں اس کی متعدد اشرواح و حواشی موجود ہیں، پھر یہ کہ مشکلات کی تشریح کا عمل بھی ہر عہد کے حالات کے تابع ہے۔ کچھ ہی صدی تک یہ حال تھا کہ محققی انداز میں جو مضمون بیان ہوتا تھا سمجھا جاتا تھا کہ وہ آسان ہو گیا ہے، اور یہ بات تو واقعی قریب تک بانی جاتی تھی کہ علم کلام کی جھوں کے دونوں فلسفہ اور منطق کی متعلی اصطلاحات کی علیحدہ سے تشریح کی ضرورت نہیں تھی، لیکن ظاہر ہے کہ اب یہ نوعیت نہیں ہے، اب فنی اصطلاحات کی آسان تشریح اور محققات کو محسوسات کا لباس پہنانے بغیر مضمون کا اٹھانا مشکل ہے۔

خدا کا فضل و کرم ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے کامیاب مدرس برادر عزیز بیجا ملانا عجیب تھا تاہم مذکورہ نے عہد حاضر کی ضرورت کے پیش نظر شرح عقائد نسفی کی اردو شرح بیان الضوائد کے نام سے مرتب کی ہے، موصوف محترم کو مبداء فیاض سے بڑی خوبیاں عطا ہوئی ہیں، وہ فطری مدرس ہیں، زمانہ طالب علمی میں ان کے مذاکرہ و تکرار میں ان کے ہم سبق طلباء کثیر تعداد میں بڑے ذوق و شوق سے شرکت کرتے تھے۔

ذمات و نطات ان کا خدا واد وصف ہے، مشکل اور پیچیدہ مضامین ان کے بیان آسان اور مرتب ہو چکے ہیں، بیان کا ایسا سلیقہ ہے کہ مضامین خود بخود ذہن نشین ہونے لگتے ہیں، ایک مضمون کو مختلف انداز میں تعبیر کرنے، اور تفہیم کے لئے تازہ مثالوں کے ایجاد و اختراع میں انہیں خصوصی کمال حاصل ہے، تمدنی زندگی کے بیس سالہ تجربات نے ان اوصاف میں مزید جلا اور حسن پیدا کر دیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند میں شرح عقائد کا سبق تقریباً دس سال پہلے ان سے متعلق کیا گیا تھا، اس دوران طلبہ نے بھی ان سے فرمائش کی اور متعدد اساتذہ کرام نے مشورہ دیا کہ وہ اپنے طویل تمدنی تجربہ اور اپنے کاتبانہ انداز تفہیم کی مدد سے شرح عقائد کی آسان شرح تحریر کر دیں، اور اب الحمد للہ موصوف کے آہستے قلم سے برآمد کیا ہوا یہ نافع مشک بیان الفوائد کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے جس کے بارے میں عطار کو کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

دعا ہے کہ پروردگار عالم ان کی کاوش کو اہل علم اور طلبہ کے درمیان قبول عام اور اپنی بارگاہِ علمی حسن قبول سے نوازے، اور علوم و فنون کی مزید خدمات کے لئے توفیق عطا فرمائے۔ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ۔

ریاست علی خفرانہ  
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۱۶ محرم الحرام ۱۴۳۳ھ

# رائے گرامی

حضرت مولانا عبد الرحیم صاحب بستوی مدرس دارالعلوم دیوبند

حامدا و مصليا

صدری کرم حضرت مولانا مجتبیٰ صاحب قاضی گوندوی دارالعلوم دیوبند کے مقبول و کامیاب اساتذہ میں ہیں، ذکی و عین اور حیدر و مستعد عالم ہیں، اپنے دور طالب علمی میں ہی طلبہ کی نظر میں انتہائی مقبول تھے، ہاؤرف ظاہر کیے حلقہ تکمیل میں پہلے کرامت قادہ کہتے تھے، دورہ حدیث میں اول پوزیشن سے کامیاب بھی ہوئے، دارالعلوم دیوبند میں اور فکر و نظر کا کوہ عالیہ ہے، کسی طالب علم کا اول پوزیشن سے کامیابی حاصل کرنا ایک طرف اعزاز ہے اور یقیناً اعزاز ہے تو دوسری طرف اس کی علمی کمزوری اور سہولت پر ہرگز صدق نہیں، حضرت مولانا مجتبیٰ صاحب نے اپنی خوش بختی و فضلہ میں جس قدر خوبیاں اپنے بلاغت و فکر و دیکھ و سہولت و فلسفہ میں بھی نظر آتے ہیں، انہوں نے اپنی خوش بختی و فضلہ میں کلام خود و زائد سے پاک ہر جگہ مشکل سے مشکل ترین کتابیں اور پیچیدے پیچیدہ آرزو کو اس طرح حل کر دی ہیں کہ طالب علم مطمئن ہو رہتا ہے، شرح عقائد نسفی کا درس کچھ لے گا اور اس مولانا مجتبیٰ صاحب سے متعلق ہے، علامہ سہل مدنی مفت زانی کی یہ تصنیف علم کلام میں معتبر الٰہی سند تصور کی جاتی ہے، کلام بزرگ خود پستانگ اور پستانگ نے پھر یہ کتاب تصنیف فرمائی جیسے علم کلام آفرین قلم نے اس کتاب کو اور بھی اور بنا دیا ہے، اسے اس کی تدریس کوئی آسان نہیں مگر مولانا مجتبیٰ صاحب قاضی نے اس کی تالیف میں انھوں نے جو ایسی عمیق تدریسی اور دماغی کاوش کا مظہر شرح عقائد کے جلد چہارم کو سمجھنا آسان اور سہل کر دیا، اس کے سبب سے عبادت گزار جو یہ توجہ کی زبان منابت ہی ہم فہم اور مستعد ہے، نہایت مسند کی عمومی تشریح کے ساتھ عبادت کے اہم اجزاء کو علی تشریح نے کتاب کی افادیت میں نشانہ کر دیا ہے، یہ سب کچھ اس میں شرح عقائد کی کوئی ایسی تدریس نہیں ہے جو اسے تمام صدیوں کے مشور اور سابق تدریسی روشنی دہاتی ہو اور عبادت کی عقلی و معنوی تحقیق کو قوی بوسے اردو میں ایسی تشریح کی ضرورت ہوتی تھی جو منکر و خصوصیت اور خوبیوں کے حامل ہو، بین انھوں نے یہ حل شرح عقائد میں ضرورت کو مدنظر رکھ کر کر دیا ہے، اور بیک یا ایسی جامع اور تمام تر خوبیوں کی حامل شرح ہے جو دیگر تمام شروح سے مستغنی کر دیتی ہے، اس کے مدرس عرب کے اساتذہ اور طلبہ اس علمی و تحقیقی نگار سے کو قدر و منزلت کی نظر سے دیکھیں گے، اللہ تعالیٰ میان انھوں نے جو قبولیت عطا کرے اور موفق کو جزائے خیر دے کہ ان کے علم و فکر نے شرح عقائد کو قوت پر دار بخشی ہے، آمین

عبد الرحیم بستوی  
ستاد دارالعلوم دیوبند

۱۰ جورد الوار ۱۳۳۵ھ

## فہرست شرح العقائد للجزء الاول

صفحہ	العنوان	رقم العدد	الصفحة	العنوان	رقم العدد
۱۶۵	القديم	۲۶	۱۳	خطبة الكتاب	۱
۱۶۳	ليس بعرض	۲۷	۱۸	تقديم الاحكام الشرعية والعلم المتعلق بها	۲
۱۶۴	وهذا مبنى على ان بقاء الشيء	۲۸	۱۹	وجوه عدم تدوير الكلام في زمر الصائبة	۳
۱۶۸	ولا جسم ولا جوهر	۲۹	۲۲	ومعظم خلافات الفرق الاسلامية	۴
۱۶۳	ولا مصور ولا محدود	۳۰	۲۳	وجوه تسمية المعتزلة انفسهم باسم العدل	۵
۱۶۶	ولا يوصف بالماهية	۳۱	۲۶	والتوحيد	۶
۱۸۶	ولا يتمكن في مكان	۳۲	۲۸	كيف ترك الاستغنى مذهب اساذه	۷
۱۹۰	ولا يجري عليه زمان	۳۳	۳۰	سبب خلط الفلسفة بالكلام	۸
۱۹۳	ثم ان مبنى التنزيه ان	۳۴	۳۱	وبالجملة هو اشراف العلوم ان	۹
۱۹۸	ولا يشبهه شيء	۳۵	۳۶	حقائق الاشياء ثابتة	۱۰
۲۰۲	ولا يخرج عن محله وقد رتب	۳۶	۳۷	الفرق والاعتبار بين الحقيقة والماهية	۱۱
۲۰۵	ولصفات	۳۷	۳۲	والعلم بما متحقق	۱۲
۲۰۹	صفات الله تعالى ازلية	۳۸	۳۲	افتراق السوفسطائية الى ثلاث فرق	۱۳
۲۱۱	استدلال المعتزلة على نفو صفات	۳۹	۳۵	الدليل على ثبوت الاشياء	۱۴
۲۱۱	وهي لا هو ولا غيره	۴۰	۳۹	اسباب العلم ثلاث	۱۵
۲۲۲	مبحث الكلام	۴۱	۵۵	وجبا حصول الاسباب في الثلثة	۱۶
۲۲۴	وهو كلام بلا م هو صفة له	۴۲	۵۶	ورود الاعتراض على حصولها في الالفة	۱۷
۲۲۴	وهو صفة ما فيها للكون	۴۳	۵۹	الجواب عن الابراد المذكور	۱۸
۲۲۹	والله تعالى يحكمها امر وناهي	۴۴	۶۵	الخبر الصادق على نوعين	۱۹
	ومخبر		۷۲	والنوع الثاني خبر الرسول	۲۰
۲۲۹	الكلام صفة واحدة	۴۵	۸۶	مبحث العقل	۲۱
۲۳۵	مسئلة خلق القرآن	۴۶	۱۰۶	العالم بجميع اجزائه محدث	۲۲
۲۴	مبحث التكوين	۴۷	۱۲۶	الدليل على حدوث الاعدان	۲۳
۲۴	التكوين ازل	۴۸	۱۳۲	المحدث للعالم هو الله	۲۴
۲۴۱	التكوين غير المكون	۴۹	۱۳۹	برهان التبيين	۲۵
۲۴۴	والارادة صفة الله تعالى ازلية	۵۰	۱۵۳	الواحد	

## فہرست مضامین بیان الفوائد مستدل

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۱	جواب مذکورہ کی مزید تطہیر	۳	پیش نظر
۳۲	ثبوت اشیا کا علم ہے	۴	مقتدریم سولانا راست علی صاحب
۳۳	سوفسطائیہ کون ہیں	۸	رائے گرامی مولانا عبدالرحیم صاحب بیوی
۳۵	محققین اور ازادی دلیل کہتے ہیں	۱۲	حکم کے کیا مراد ہے
۳۶	ثبوت اشیا کا علم نہ ہونے پر لادریہ کی دلیل	۱۶	قاعدہ کے کہتے ہیں
۳۸	لادریہ کی دلیل کا جواب	۱۶	عقدہ کے کیا مراد ہے
۳۹	علم کی تعریف	۱۸	احکام شریعہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم
۵۱	تصدیق کی چار قسمیں ہیں	۲۰	علم کلام اور فقہ کی حاجت اور انکی تفریق کا پس منظر
۵۶	اسما علم کے تین میں مفسر سونکی دیں استقراء ہے	۲۲	مذہب کلام کی آئمہ وجود تسمیہ
۵۷	اسما علم کے تین ہونے پر اعتراض	۲۳	مفسرین کا علم کلام نقل تھا
۵۸	عادت، وجدان، حدس اور تجربہ کے معانی کا بیان	۲۵	مفسرین کے علم کلام کے نقل ہونے کا سبب
۵۹	نظر کے کہتے ہیں	۲۵	مذہب اعتراض کی بنیاد کیسے بڑی
۶۱	حاصلت پر اعتراض مذکور کا جواب	۲۶	مفسر اپنے آپ کو اصحاب اور محدث کہتے ہیں
۶۱	مواں کو پانچ میں حضور کرنے پر اعتراض اور اسکا جواب	۲۶	واصل بن مخلد کون ہے
۶۱	سبح کی تعریف	۲۷	شوخ ابو الحسن اشرفی کی مذہب اعتراض سے
۶۲	قوت باصرو کی تعریف	۲۷	برہنہ کی کا سبب
۶۳	قوت شریکی تعریف	۲۸	علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب
۶۳	ہر عاقل سے مخصوص چیزوں کا ادراک ہوگا ہے	۳۲	علم کلام کی وجوہ فضیلت
۶۶	خبر صادق کی تعریف	۳۳	ابن سنی کی وجہ تسمیہ
۶۶	خبر سواتر کی تعریف	۳۳	سن کا معنی
۶۸	خبر کے سوا تر ہو سیکے لئے راویوں کی کئی میں تعداد	۳۵	حق اور صدق کے درمیان فرق اعتباری
۶۸	شرطیں نہیں	۳۶	حکملین اشراقیین مشائخ اور صوفیاء کون ہیں
۶۸	خبر سواتر سے علم ضروری حاصل ہوگا ہے	۳۷	حقیقت اور اہمیت ایک ہی چیز ہیں
۶۹	خبر سواتر کے مفید علم ہونے پر ایک اعتراض مع جواب	۳۸	حقیقت و اہمیت کے درمیان فرق اعتباری ہے
۶۹	خبر سواتر سے حاصل شدہ علم کے ضروری ہونے پر اعتراض	۳۸	محدوم کے شی نہ ہونے پر قرآن سے استدلال
۷۱	مع جواب	۳۹	ثبوت اشیا عہد ایک اعتراض اور اس کا جواب

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۴	عالم سے کیا مراد ہے	۴۳	۴۳	۴۷	سنبہ کون لوگ ہیں
۸	صفات باری عالم سے خارج ہیں	۴۴	۴۳	۴۸	برہمہ کون ہیں
۸	موجودات کی تقسیم	۴۵	۴۳	۴۹	برہمہ کا نبوت سے انکار اور اس کا جواب
۹	عالم کا ذرہ ذرہ قالی ہے۔	۴۶	۴۵	۵۰	رسول اور نبی کے درمیان نسبت کا بیان
۲۳	قائم بالذات اور قائم بالذکر کے معنی میں خلاصہ	۴۶	۴۶	۵۱	معجزہ کی تعریف
۲۳	اور مخلوق کا اختلاف	۴۷	۴۸	۵۲	خبر رسول مفید علم ہے
۲۳	عرض کا بنے عمل سے انتقال متع ہے	۴۸	۴۹	۵۳	خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم یقین کے معنی میں ہے
۲۴	حسیت کے تحقق کے لئے کئے اجزاء ضروری ہیں	۴۹	۸۳	۵۴	خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کے استدلالی ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب
۲۸	طول و عرض اور عین کے کہتے ہیں	۸۰	۸۴	۵۵	مراتب عقل
۲۹	نزاع عقلی کی دو قسمیں ہیں	۸۱	۸۸	۵۶	عقل کی متعدد تعریفات اور ان میں تطبیق
۳۰	جزء لائیکری کی تعریف	۸۲	۸۸	۵۷	قوت کا معنی
۳۱	تقریب دہی متابہ اور تقریب فرضی غیر متابہ ہے	۸۳	۹۰	۵۸	فرض کی تعریف اور اس کا مصداق
۳۲	جزء لائیکری کے بطلان کی دلیل	۸۴	۹۰	۵۹	فرض مطنہ، فرض قوام اور فرض اشارہ
۳۳	جزء لائیکری کے ثبوت کی دلیل	۸۵	۹۳	۶۰	نظر کے مفید علم نہ ہونے پر سنبہ کا استدلال
۳۴	اشبات جزء کے دلائل کا خلاصہ	۸۶	۹۴	۶۱	ملاحظہ کون ہیں اور ان کے کیا عقائد ہیں
۳۹	جزء لائیکری کا احکار عقیدہ مشرک کے احکار کو مستحکم ہے	۸۷	۹۳	۶۲	سنبہ اور ملاحظہ کے استدلال کا جواب
۳۶	اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون کا معنی	۸۸	۹۴	۶۳	نظر کے مفید علم ہونے پر مشہور اعتراض
۳۶	حدوثِ اعراض	۸۹	۹۶	۶۴	اعتراض مذکور کا جواب
۳۳	قوم اور علم میں مساوات کی دلیل	۹۰	۱۰۰	۶۵	کسب کی تعریف
۳۶	فلسفہ نظریہ احتمالات در قدم	۹۱	۱۰۰	۶۶	اکتساب اور استدلال کے درمیان فرق
۱۱۳	حدوثِ اعیان	۹۲	۱۰۱	۶۷	ضروری کا دو معنی بیان کر کے ایک تناقض کا دھبہ
۱۱۴	اعیان کے اجسام درجہ ہر میں خضر ہونے پر اعتراض	۹۳	۱۰۲	۶۸	الہام سبب علم نہیں
۱۱۴	اعتراض مذکور کا جواب	۹۴	۱۰۳	۶۹	الہام کا معنی
۱۱۶	حدوثِ اعراض کی دلیل پر اعتراض اور اس کا جواب	۹۵	۱۰۵	۷۰	عادل کسے کہتے ہیں
۱۱۶	ازلیت، ابدیت اور سرمدیت کا معنی	۹۶	۱۰۵	۷۱	مجتہد کسے کہتے ہیں
۱۱۶	برجہم کے لئے حیرت لازم ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب	۹۷	۱۰۶	۷۲	امام طحاوی کے حنفی مذہب اختیار کرنے کا واقعہ
۱۲۵	وجود باری	۹۸			
۱۲۸	صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل	۹۹			



صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	نمبر
۲۸۷	کلام حق کے شرک منکر عقل ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۲۲۵	صاحب مرقف کی طرف مصنف کے قول دھی لاھو دلا غلبہ کی ایک توجیہ	۱۴۹
۲۸۸	کلام حق کو بعض مشائخ کے ہاڑا کلام حق ہونے پر وارد ہونے والے ایک حرم کا کلام حق کی طرف سے جواب	۲۲۸	شراح کی طرف سے توجیہ مذکور کی تردید	۱۵۰
۲۸۹	تکوین ازلی صفت ہے	۲۲۸	صفات حقیقہ کی تعداد	۱۵۱
۲۹۰	تکوین کے ازلی ہونے پر چار دلیلیں	۲۲۸	علم الہی کے ازلی ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب	۱۵۲
۲۹۱	اشرفیہ کے نزدیک تکوین امتناعی صفت ہے	۲۲۹	صفت قدرت کی تعریف	۱۵۳
۲۹۲	تکوین کے حادث ہونے پر ایک استدلال اور تکوین کے حادث ہونے پر اشرفیہ کے استدلال	۲۲۹	صفت نسیع و بصر کے ازلی ہونے پر مشرک کے اعتراض کا جواب	۱۵۴
۲۹۳	امام صالحی کا معارضہ اور قدیم ہونے پر استدلال	۲۳۰	صفت ارادہ کے معنی کی وقتاً تمثیلی نمازیں	۱۵۵
۲۹۴	صاحب کلام کی طرف سے تکوین کے حادث ہونے پر اشرفیہ کے استدلال اور مکوں کے درمیان حمایت پر	۲۳۱	ارادہ کو قدیم کہنے میں کراسیکی اور ذات باری کے ساتھ قائم کہنے میں بعض مشرک کی تردید ہے	۱۵۶
۲۹۵	تجزیہ کے طرف سے دو دلیلیں	۲۳۱	تکوین کے حقیقی صفت ہونے میں اشرفیہ اور ماتریدیہ کا اختلاف	۱۵۷
۲۹۶	اشرفیہ کے تکوین کو صیغہ مکوں کہنے کی شریعت کی طرف سے توجیہ	۲۳۲	صفات باری کے ذیل میں کلام سے کلام نفسی مراد ہے	۱۵۸
۲۹۷	تکوین کے بارے میں شراح کا اشرفیہ کی طرف سے استدلال اور ازلی صفت کے ساتھ	۲۳۵	کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل	۱۵۹
۲۹۸	تکوین میں تسمیہ اور کراسیہ اور بعض مشرک کی تردید ہے	۲۳۵	کلام ایک ہی صفت ہے	۱۶۰
۲۹۹	ارادہ کے ازلی اور ذات باری کے ساتھ	۲۳۹	کلام کے صفت واحد ہونے پر ایک اعتراض کا جواب	۱۶۱
۳۰۰	ارادہ کے ازلی اور ذات باری کے ساتھ	۲۴۰	کلام الہی کی ازلیت پر مشرک کے دو اعتراض کا جواب	۱۶۲
		۲۴۱	مشرک اور شاعر کا اصل اختلاف کلام نفسی کے ثبوت اور نفسی تسمیہ ہے	۱۶۳
		۲۴۲	کلام نفسی کی نفی اور قرآن مخلوق ہونے پر مشرک کا استدلال	۱۶۴
		۲۴۸	خلق قرآن پر مشرک کے استدلال کا جواب	۱۶۵
		۲۵۰	خلق قرآن پر مشرک کا ایک استدلال اور اس کا جواب	۱۶۶
		۲۵۲	وجود کے مختلف اقسام اور ان کے مختلف احکام	۱۶۷
		۲۵۳	کلام نفسی کا سماع ممکن ہے یا نہیں	۱۶۸
		۲۵۷	کلام اللہ کلام منطقی اور نفسی کے درمیان مشترک منطقی	۱۶۹

بیان الفوائد

حل شرح العقائد

— تالیف —

مولانا مجیب اللہ صاحب گوندوی

استاذ ارا العلوم دیوبند

# خطبۃ الكتاب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله المتوجِّدِ بجلالِ ذاته، وكمالِ صفاته المتقدِّسِ في  
نُورِ الجبروتِ عن شوائبِ القُصْبِ وسماتِ، والصلوةِ على  
نبيِّه محمدٍ المؤيِّدِ بساطعِ حججهِ وواضحِ بيناته، وعلى آله  
وإصحابه هدايةً طريقِ الحقِّ وحماته

**ترجمہ** تم تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم ذات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے جو اپنی صفات  
رُفعت و عظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامات سے پاک ہے۔ اور رحمتِ کائنات  
ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کو طاقِ بختی گئی ہے۔ ان کی روشن جنتوں اور ان کے واضح دلائل کے  
ذریعہ۔ اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر جو راہِ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

**تشریح** قولہ: بجلالِ ذاته۔ جلال کے معنی عظمت ہیں اور اس ہیئت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسرے  
کے لئے خوف اور درہشت کا موجب ہو۔ پھر جلال کی اضافت ذات کی طرف اور کمال کی اضافت  
صفات کی طرف اضافت الصفات الی الموصوف کی قبیل سے ہے۔ اور تقدیر عبارت ہے الحمد لله المتوجِّد  
بذاتہ الجلیلة وصفاته الکاملة۔ اور صفات سے صفات ثبوتیہ مراد ہیں جو باری تعالیٰ کے لئے ثابت  
ہیں اور جن کی ذات باری سے نفی موجب نقص ہے۔ مثلاً طرہ جود، قدرت، ارادہ، سمع، بصر وغیرہ۔  
قولہ: الجبروت۔ یہ لفظ جیم اور باء دونوں حروف کے فتح کے ساتھ بروزن ملکوت ہے۔ اسکے  
معنی رُفعت اور عظمت کے ہیں۔ اور صفاتِ جبروت سے صفاتِ سلبیہ مثلاً اللہ تعالیٰ کا عرض نہ ہونا۔ جو ہر نہ ہونا  
جسم نہ ہونا، زمانی اور مکانی نہ ہونا وغیرہ ذرا تک مراد ہیں۔

قولہ: بساطع حججه والاحکام والاساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحید  
والصفات الموسوم بالکلام المنجی عن غیاب الشکوک وظلمات الاوهام وان المختصر  
قولہ: هداية: لفظ هداية ہادی یعنی رہبر کی جمع ہے۔ جس طرح حُماة عامی بھٹی کا لفظ کی جمع ہے  
و بعد! فان مبني علم الشرائع والاحکام والاساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحید  
والصفات الموسوم بالکلام المنجی عن غیاب الشکوک وظلمات الاوهام وان المختصر  
المستش بالعتقاد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام بنحو الملة والدين عمر النسفی

اعلیٰ اللہ درجہ فی دار السلام، یثمل من هذا الفن علی غیر الفرائد ودرر الفوائد فی ضمن فصول ہی للذین قواعد و اصول۔ وانشاء نصوص ہی للیقین جواهر و نصوص مع غایتہ من التفتیح و التہذیب و نہایتہ من حسن التنظيم و الترتیب، تجاوت ان اشرحہ شرحاً یفضل جملة و یبین محصلات و یشیر مطویات و ینظر مکنونات مع توجیہ کلام فی تنقیح و تنبیہ علی المرام فی توضیح، و تحقیق للمائل غیت تفسیر و کلمات اللدائل اشریح و تفسیر للمقاصد بعد تمہید، و تکثیر للفوائد مع تجرید طاویاً کشف المقال عن الاطالة و الاملال، و متجاہیاً عن طرفی الاقتصاد الاطناب الاحلال و اللہ العالی الی سبیل الرشاد، والمسؤل لیل العصمة و السداد، و هو حسی و نعم الوکیل۔

**ترجمہ** اور حمد و صلوة کے بعد اعراض ہے کہ علم اشرائع و الاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جو علم التوحید و الصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے۔ وہ علم کلام، جو شکوک کی تازگیوں اور وہم کی ظلتوں سے نجات دلانے والا ہے۔ اور یہ اعراض ہے، اگر باہمت امام، علماء اسلام کے پیشوا، غمگین والدین، غریبوں کا اللہ تعالیٰ دار السلام میں ان کا درجہ بلند فرمائے، عقائد نامی جو مختصر سالہ اس فتح کی روشن باتوں اور قسمی باتوں پر مشتمل ہے ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں، اور ایسی فصلوں کے ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور تکیہ ہیں۔ انتہائی کاٹ چھانٹ، اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ، تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کی بہم کو نیک باتوں کو کھول دے، اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے اور اس کی اٹھی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے، کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منفع کرنے کے دوران، اور مقصود پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کر نیے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انھیں بیان کرنے کے بعد، اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انھیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد، اور مقصود مسائل کی تفسیر کے ساتھ ایک تمہید کے بعد، اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کے ساتھ تجربہ یعنی خشود زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ گفتگو کا پہلو موڑنے ہوئے کلام کو طول دینے، اور طول دیکر آکاٹھ میں مبتلا کرنے سے، اور کفارہ کسی اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کی دونوں جانب اطباب اور بجا اختصار سے۔ اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے۔ اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے۔ اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کار سار ہے۔

**تشریح** | مشرائع شریعت کی جمع ہے جس کے معنی طریق اور راستہ کے ہیں اور اہل اسلام کے عرف میں شریعت سے دین اسلام مراد ہوتا ہے۔ اور بھی دین کے ہر مسئلہ کو بھی شریعت کہتے ہیں شارع کے قول علم الشرائع میں شریعت کا بھی ایسا معنی مراد ہے۔

**احکام** علم کی جمع ہے۔ علماء شرع کے عرف میں حکم سے مراد نذر نمانے کا وہ کلام ہے جو خدا سے کسی فعل کا مطالبہ کرنے یا کسی فعل سے انہیں منع کرنے یا کسی فعل کا اختیار دینے سے متعلق ہو۔ اول کی مثال انقباض الصلوٰۃ ثانی کی مثال لا تغربوا الزمان اور ثالث کی مثال اذا خلقتکم فاصطادوا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک علم الشرائع سے اصول فقہ اور علم الاحکام سے فروع فقہ مراد ہیں اور بعض کا قول ہے کہ علم الشرائع سے وہ تمام علوم مراد ہیں جو شرع کی طرف منسوب ہیں۔ مثلاً تفسیر، حدیث وغیرہ اور علم الاحکام سے اصول فقہ اور فروع فقہ مراد ہیں۔ بہر حال علم کلام ان علوم کے لئے بنیاد کی حیثیت اس لئے رکھتا ہے کہ علم کلام کی مدد اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت دلائل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ ورنہ بات یقینی ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل نہیں ہوگی، اس وقت تک انبیاء کی معرفت حاصل بھی نہ ہوتی۔

وحدیث کی، اور نہ اصول فقہ و فروع فقہ کی معرفت حاصل ہوگی۔

**قواعد** قاعدہ کی جمع ہے۔ علماء کی اصطلاح میں قاعدہ سے وہ قضیہ کلیہ مراد ہے جس سے اس کے موضوع کے افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اور موضوع کے افراد کا حال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کے جس فرد کا حال معلوم کرنا ہے اس کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو جو مل رہا ہے اس کو اور جو مل کر ہیلا مقدم ہوگا جسے صغریٰ کہتے ہیں۔ اور قضیہ کلیہ کو دو سر مقدم کر بی بنا دیں، مثلاً حکم نقص منفی عن الواجب، ایک قضیہ کلیہ ہے جس کے موضوع "کل نقص" کے افراد میں جسمیت بھی ہے۔ آپ جسمیت کو موضوع اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی نقص کو جو مل بناتے ہوئے کہیں۔ الجسمیۃ نقص، یہ صغریٰ ہوا۔ اور قضیہ کلیہ کو کہ بی بنا دیں۔ تو حکم یہ ہوگی۔ الجسمیۃ نقص، وکل نقص منفی عن الواجب، نتیجہ نکلے گا۔ فالجسمیۃ منفیۃ عن الواجب۔

**عقائد** عقیدہ کی جمع ہے۔ عقیدہ وہ قضیہ ہے جس کی تصدیق کی جائے، اور سب عقیدوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے۔ علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی اساس اس لئے کہا گیا کہ علم کلام ان قواعد کو سامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرتا ہے۔

**غیاہب** غیب کی جمع ہے جس کے معنی ظلمت اور سواری کے ہیں۔ فوس غیب

بہت زیادہ سیاہ گھوڑے کو کہتے ہیں۔ غیاث کی اضافت شکوک کی جانب اضافہ المشبہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

**ہَمَام** بمعنی عظیم الہمت ہے۔

**نَجْمُ الْمَلِكِ وَالِدَيْنِ** دین اور ملت دونوں سے شریعت مراد ہے۔ کیونکہ دین کے معنی طاعت ہیں شریعت کو اس حیثیت سے کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دین کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کو املا کرنا جانا ہے لکھا اور لکھا جانا ہے ملت کہتے ہیں۔

**نَجْمُ الْمَلِكِ وَالزَّمَنِ** اتن کا لقب ہے عز نام ہے ابو حفص کنیت ہے اور ترکستان کے سف نامی شہر میں پیدا ہونے کی وجہ سے نسبی نسبت ہے۔

**عَسْوَر**۔ بضم العین وفتح الراء۔ عرۃ۔ بضم العین وفتح الراء کی جمع ہے۔ جس کے معنی گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے ہیں۔ جو گھوڑے کے عمدہ اور بابرکت ہونے کی علامت شمار کی جاتی ہے اس کے بد رنگی کے معنی میں استعمل ہونے لگا۔

**فَسْرَانِد**۔ فریقہ کی جمع ہے جس سے مراد وہ موتی ہے جو سیپ میں سے تیار کئے جاتا ہے اور موتی کی طرح سے وہ بڑی بھی ہوتی ہے اور زیادہ آبدار بھی۔ اس بناء پر وہ بیش قیمت ہوتی ہے۔ **عَسْوَرُ الْفِرَآنِدِ** میں عزر بمعنی سفید باتوں کو عمدہ اور بیش قیمت ہونے میں فراند بمعنی بیکتا موتیوں سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہذا **عَسْوَرُ شَبِہ** اور **الْفِرَآنِدِ** مشتبہ ہے اور اضافت المشبہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

**دُرُّدَا الْفَوَاسِدِ** دُرر بضم اللال وفتح الراء۔ دُرَّة کی جمع ہے جس کے معنی موتی ہیں۔ **الْفَوَاسِدِ** فائدہ کی جمع ہے جس کے معنی عمدہ اور نفع بخش کے ہیں۔ **فَوَآنِدُ** بمعنی عمدہ اور نفع بخش باتوں کو نفع بخش و بیش قیمت ہونے میں دُرر بمعنی موتی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ لہذا **فَوَآنِدُ** مشبہ اور **دُرر** مشبہ ہے اور اضافت اضافت المشبہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

**اَنْشَاءُ نَصُوصٍ**۔ اَنْشَاء جمع ہے شئی بروزن عَمَاسِی۔ اس کے معنی درمیان اور ضمن کے ہیں۔ **نَصُوصٍ** جمع ہے نص کی، جس سے مراد کلام شاعر ہے۔ یا مطلق وہ کلام ہے جو معنی مراد پر صاف طور پر دلالت کرے۔

**تَسْقِیْحٌ**۔ بڑی سے گودا کان۔ درخت کی بے فائدہ شاخوں کو کاٹنا۔ **تَسْهَدِیْبٌ** سنوارنا اصلاح کرنا، نامناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

**مَعْضَلَاتٌ**۔ بکسر الضاد۔ مَعْضَلَاتُ کی جمع ہے جس کا معنی مشکل اور لائیل مسئلہ ہے۔ **وَلَا جَاتَا**

ہے۔ اعضل المرض الطیب۔ بیماری نے طیب کو عاجز کر دیا یعنی بیماری کا علاج ثابت ہوئی۔  
 غیب تقدیر یعنی مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرنے کے بعد، کیونکہ شارح کا طرناس کتاب  
 میں ہی ہے کہ پہلے مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرتے ہیں اس کے بعد ان کے نزدیک جو بات حق  
 ہوتی ہے اس کو ثابت کرتے ہیں تحقیق مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا۔ تدقیق دلائل کے مقدمات  
 کو ثابت کرنا۔ اور ان مقدمات پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا۔ تمہید ایسی باتیں ذکر  
 کرنا جن پر مقصود کا سمجھنا موقوف ہو۔

کشیح المقال۔ مجازاً اعراض مراد ہے۔ اخلال، ایذا اختصار جو فہم اد میں ملتا ہے۔  
 اعلم ان الاحکام الشرعیۃ منہا ما یعلق بکیفیۃ العمل، وتستی فرعیۃ وعملیۃ  
 ومنہا ما یعلق بالاعتقاد، وتستی اصلیۃ واعتقادیۃ، والعلم التعلیق بالاولیٰ یستی  
 علما الشرائع والاحکام، لیماتھالا لتفاد الامن جہۃ الشرع، ولا یسبق الفہم عند  
 اطلاق الاحکام الالیہا، وبالثانیۃ علم التوحید والصفات، لیمان ذلک اشہر  
 مباحثہ و اشرف مقاصدہ۔

ترجمہ | جاننا چاہیے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور ان میں فرعی  
 اور عملیہ کہا جاتا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان میں اصلیہ اور اعتقادیہ  
 کہا جاتا ہے۔ اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع و الاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ شر  
 شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی احکام علمیہ کی طرف  
 سبقت کرتا ہے۔ اور دوسری قسم کے احکام سے (تعلق رکھنے والے علم کو) علم التوحید و الصفات کہا جاتا ہے  
 کیونکہ یہ (توحید و صفات کا مسئلہ) اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصود مسائل  
 میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

تشریح | شارح رحمۃ اللہ علیہ نے عبارت مذکورہ بالا میں احکام شرعیہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم فرمائی  
 ہے۔ توضیح اس تقسیم کی یہ ہے کہ احکام شرعیہ یعنی جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوتے ہیں وہ  
 دو طرح کے ہیں بعض تو وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ بایں معنی کہ ان سے مقصود بندوں سے کسی  
 عمل کا مطالبہ کرنا ہے۔ جیسے شریعت کا یہ حکم کہ نماز روزہ فرض ہے۔ کہ اس حکم کے ذریعہ بندوں سے عمل یعنی  
 نماز روزہ کی ادائیگی مطلوب ہے۔ ایسے احکام کو عمل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے احکام علمیہ اور اصولیہ  
 کے علم پر متفرع ہونے کی وجہ سے احکام فرعیہ کہتے ہیں اور جو فن ان احکام کے بیان سے متعلق ہے اس

کو علم اشرائع والا حکام کہتے ہیں۔ علم اشرائع کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی باتوں کی طرف متقل ہوتا ہے جو عمل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد کرنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا حکم کہ اللہ ہی ہے مسیح ہے بصیر ہے عظیم ہے وغیرہ، کو مطلوب اس سے عمل نہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ اپنے کے متصف ہونے کو مان لینا اور اعتقاد کر لینا ہے۔ ایسے احکام کو اعتقاد سے تعلق رکھنے کی بنا پر احکام اعتقاد کہتے ہیں۔ اور ان پر احکام علیہ کے متفرع ہونے کی بنا پر احکام اصلیہ کہتے ہیں اور جس فن سے ان احکام کا علم ہوتا ہے اس کو علم التوحید و الصفات کہتے ہیں۔ کیونکہ اس فن میں اگرچہ دیگر مسائل مثلاً نبوت، معاد اور امامت وغیرہ بھی زیر بحث آتے ہیں۔ مگر ان تمام مباحث میں توحید و صفات باری کا مسئلہ برادر است ذات باری سے تعلق رکھنے کی بنا پر زیادہ شہرت و بزرگی کا حامل ہے۔ اس لئے تسمیہ انکل باسم شہر اجزائہ و اشرف اجزائہ کے طور پر اس نام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء عقائد هم بديرة محبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ونقلته الوقائع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما الجواب وفضولا، وتقدير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين والبيغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى الهدى والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الاجواب والفصول وتكثير المسائل بادلها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات، وسعوا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفضيلية بالفقه، ومعرفة احوال الادلة اجالا في ادلتها الاحكام باصول الفقه، ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية بالعلماء.

ترجمہ اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین (بالترتیب) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل

اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع و اصول  
 اور علم التوحید والصفات) کو ممدون کرنے اور باب وار، فصل وار مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو جزئیات  
 اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے دو دنیاوی اعتقاد  
 فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا۔ اور راہوں کا اختلاف اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان  
 ظاہر ہوا۔ اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتاویٰ اور اہم مسائل میں علماء کی طرف غلو  
 کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر و استدلال، اجتہاد و استنباط اور قواعد و اصول تیار کرنے اور ایجاب و رد  
 ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جواباً سمیت  
 ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو خاص خاص معنی کے مقابل میں مستحین کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے  
 میں لگ گئے۔ اور انھوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علیہ کی معرفت عطا کرے، فقہ نام رکھا  
 اور جردار کے ان احوال کی اجہلی معرفت عطا کرے، جو مفید احکام ہیں اس کا اصول فقہ نام رکھا۔ جو تفصیلی  
 دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

تشریح | شارح علیہ الرحمہ علم کلام اور فقہ کی حاجت اور ان دونوں فنون کی تدوین کا پس منظر بیان کر رہے  
 ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ متقدمین میں حضرت صحابہ کرام کے عقائد نبوی کریم صلی اللہ علیہ وسلم  
 کی صحبت کی برکت سے اور تابعین کے عقائد ذات نبوت سے قریب العهد ہونے کی وجہ سے شکوک و شبہات  
 سے پاک تھے، اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کہ جن کا حکم شریعت میں منصوص نہ ہو۔ اور اختلافات بھی  
 کم پیش آتے تھے۔ اور اگر کوئی نیا مسئلہ پیش بھی آیا یا کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف ہوا تو ایسے اجتہاد صحابہ سے  
 دریافت کر کے اپنے شکوک و شبہات اور اختلاف کا ازالہ کر سکتے تھے۔ جن کے علم کی کتب الی وغیرہ اور علوم  
 و بے نفسی پر لوگوں کو پورا اطمینان اور بھروسہ تھا۔ ان وجوہات کی بنا پر انھیں مذکورہ دونوں فنون کی  
 تدوین کی حاجت نہ تھی لیکن بعد میں جب مسلمانوں کے مابین اعتقادی فتنے رونما ہوئے۔ اور مترد و خوارج  
 وغیرہ ذوقِ باطل پیدا ہوئے۔ اور علماء حق پر ظلم و زیادتی ہونے لگی اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف  
 لوگوں کا میلان ظاہر ہوا۔ اسی طرے عمل سے تسخیر رکھنے والے نئے نئے مسائل تدریس سے پیش آئے لگے اور  
 ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتویٰ مختلف ہوئے۔ اور اہم مسائل میں لوگوں کا علم کی طرف رجوع  
 بڑھنے لگا۔ تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نظر و استدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انھوں نے اجتہاد  
 و استنباط کر کے دونوں فنون کے مسائل کو مدلل کیا۔ اور ان پر وارد کئے جانے والے شبہات و اعتراضات  
 کو ذکر کر کے ان کے جوابات دئے۔ اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علیہ کی معرفت حاصل

ہوتی ہے اس کا فقہ نام رکھا اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ اسلامی عقائد کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کو کلام کے ساتھ معلوم کیا۔ اس سے علم کلام کی یہ تعریف معلوم ہوتی کہ علم کلام اسلامی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام ہے۔

قولہ: من الصحابة، والتابعین :- الاوائل کا بیان ہے۔ اور الاوائل کا ت کا اسم ہے۔

قولہ: بصفاء عقائدہم۔ ہمارے مجرور سے ملکر آگے شارح کے قول مستغنی سے متعلق ہے۔

جو کانت کی خبر ہے۔ قولہ: وقد بين العلمين۔ علمین سے علم الاعتقادات اور علم الشرائع والا احکام مراد ہیں۔

قولہ: حدثت الفتن۔ مراد اعتقادی فتنے ہیں جو معتزلہ، روافض اور جبریت وغیرہ کی طرف سے ظاہر ہوئے۔

قولہ: البغی علی ائمة الدین۔ مراد وہ مظالم ہیں جو بعض خلفاء کی طرف سے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ

علیہ اور ان کے رفقاء پر اس بناء پر کئے گئے کہ وہ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل نہیں تھے۔ جو اس وقت حکومت

میں معتزلہ کے غالب ہونے کی وجہ سے سرکاری مذہب بن گیا تھا۔

یذاع یہ بدعت کی جمع ہے بدعت سے مراد ہر وہ امر ہے جس کا وجود عہد رسالت میں دین کی حیثیت

سے نہ ہو اور بعد میں بغیر کسی حجت شرعی کے اس کو دین میں داخل کر لیا گیا ہو۔

لین عنوان مباحثہ، کان قولہما الکلام فی کذا وکذا، ولان مسئلة الکلام کانت اشهر

مباحثہ، واکثرها نزاعا وجد الاحق ان بعض المتغلبه قتل كثيرا من اهل الحق بعد

قولہم بخلق القرآن، ولانہ یورث قدرۃ علی الکلام فی تحقیق الشرعیات والزام

المغصوم کالمظن للفلا سفتہ، ولانہ اذل ما یجب من العلوم التي انما تعلمہ وتعلم بالکلام

فاطلق علیہ، ہذا الاسم لذلک، ثم خصصہ، ولم یطلق علی غیرہ تمییزا، ولانہ

انما یتحقق بالمباحثۃ وادارۃ الکلام من الیابین، وغیرہ قد یتحقق بمطالعة

الکتب والتامل، ولانہ اکثر العلوم نزاعا وخلافا، فیشد انتقارہ الی الکلام

مع المخالفین والرد علیہم، ولانہ لقوة ادلتہ صار کانه هو الکلام، ولا

لا یتبأنہ علی الادلۃ القطعیہ الموثقہ اکثرها بالادلۃ السمعیۃ لان اشد العلوم

تاثیرا فی القلب وتغلغل فیہ، فسوی بالکلام المشتق من الکلم وهو الجرح

وهذا هو کلام القدماء

ترجمہ (اس علم کا نام کلام رکھا، اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول "الکلام فی

کذا وکذا" ہوا کرتا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے

زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا۔ یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت و لا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جس طرح منطقی فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اہل حق کا ہے۔ اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا۔ پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام ہی علم کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانہن سے کلام کو اُدلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ اس بناء پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے۔ اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ بس یہی کلام ہے اس کے علاوہ علوم کلام ہی نہیں۔ جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے۔ اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے۔ لہذا اس کو اس کلام کے ساتھ علوم کیا گیا جو کلمہ "سے مشتق ہے۔ اور کلمہ "کے معنی زخمی کرنا ہے، اور یہی مقصدین کا علم کلام ہے۔

## تشریح

مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے علم کلام کی آٹھ وجوہ تسمیہ ذکر فرمائی ہیں۔ جن میں سے بعض میں کلام سے کلام باری تعالیٰ مراد لیا ہے۔ بعض میں عربی معنی یعنی بات حجت و مباحثہ اور بعض میں اس کے مشتق منہ کلمہ "کا معنی ملحوظ ہے۔ اب میں ان آٹھوں وجوہ تسمیہ کو نمبر وار تحریر کرتا ہوں۔

(۱) اہل حق میں کی کتابوں میں اس فن کے مباحث کا عنوان "باب کذا" یا "فضل فی کذا" کے بجائے لفظ کلام ہوا کرتا تھا، مثلاً مسئلہ اثبات نبوت کا عنوان "الكلام فی اثبات النبوة" اسی طرح قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان "الكلام فی مسئلہ خلق القرآن" ہوا کرتا تھا اس لئے تسمیۃ العلم بلفظ عنوان مباحثہ کے طور پر اس کا نام کلام رکھا گیا۔

(۲) ولان مسئلہ الكلام الخ اس فن کے مسائل میں کلام الہی کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ ایک زمانہ میں دیگر مسائل کے مقابلہ میں زیادہ شہرت کا حامل رہا، اس بناء پر تسمیۃ الشیء باسم أشهر اجزائہ کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۳) ولانہ بعد از احوال طرح مسائل فلسفہ کے اثبات میں نظر و فکر میں خطا سے بچانے والے علم کے حصول میں اشق حاصل ہونے کے سبب حکماء نے اس کا نام منطوق رکھا، اسی طرح احکام فروعی کے اثبات اور مخالفین کو ناکت اور لاجواب کرنے کے سلسلے میں اس علم کی بدولت کلام اور بحث و مباحثہ کی قدردانی حاصل ہونے کے سبب تکلمین نے اس کا نام کلام رکھا۔

(۴) علم ان علوم میں سے ہے جن کے سیکھنے اور سکھانے کا سبب اور ذریعہ کلام ہے، بنا بریں سادہ علوم میں بات کے مستحق تھے کہ تسمیہ انشی باسم السبب کے طور پر انھیں کلام کے ساتھ موسوم کیا جائے مگر چونکہ یہ علم ایسا ہے کہ اس سے ذات باری کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری کی معرفت اول الواجبات ہے تو یہ علم بھی کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات ہوگا، کیونکہ وہاں کے حصول کا ذریعہ یہی واجب ہوتا ہے۔ لہذا اس علم کے اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا اور کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے دیگر علوم سے اس کو ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اس کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ اور دیگر علوم پر اس لفظ کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ اگرچہ وجہ تسمیہ یعنی کلام کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا مانا بھی موجود ہے۔

(۵) ولانہ انسانیت تحقق الخو دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ علم فزین کے درمیان کلام اور بحث و مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے جب تک کلام اور بحث و مباحثہ نہ ہو اس وقت تک نہ یہ علم کسی کو کما حقہ حاصل ہو سکتا ہے اور نہ کوئی مشکل اور مناظر ہو سکتا ہے گویا کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں پیشگی پیدا ہونے کا سبب ہے اس لئے تسمیہ انشی باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۶) ولانہ اکثر العلوم فزاعاً الخو چونکہ اس علم کا تعلق اعتقادی مسائل سے ہے اور اعتقادی مسائل میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے۔ اس لئے دیگر علوم کے مقابل میں اس علم میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے لہذا رفیع خلاف اور مخالفین کی تردید کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث و مباحثہ کی حاجت شدید ہے تو یہ علم محتاج ہوا۔ اور کلام محتاج الیہ ہوا۔ اور تسمیہ التماخج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

(۷) ولانہ لغوۃ اذلت الخو جس طرح سے کسی چیز کے بارے میں دو آدمی اپنا اپنا کلام اور اپنی اپنی بات پیش کریں۔ ان میں سے ایک کا کلام مبنی بر دلیل ہونے کی وجہ سے زیادہ قوی اور وزن دار ہو تو اس کے متعلق لوگ حصر کے ساتھ کہہ دیتے ہیں کہ ”کلام یہ ہے“ ”بات تو یوں یہ ہے“ وغیر ذلک

تو جس طرح اس شخص کا کلام اپنی دلیل کی قوت کی بناء پر اس بات کا مستحق ہو گیا کہ اسی کو کلام کہا جائے اس کے بالمقابل دوسرے شخص کے کلام کو کلام ہی نہ کہا جائے۔ اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا بس یہی کلام ہے۔ دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔ (۸) اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اس بناء پر وہ دل میں زیادہ اثر انداز اور جلدی جاگزیں ہو جاتے ہیں گویا کہ وہ سینہ کو چرنے اور زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں۔ لہذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو ”کلمہ“ بمعنی زخمی کرنے سے مشتق ہے۔

قولہ: حتی ان بعض المتخلبة انما اس سے مراد خلیفہ مامون اور معتمد وغیر وہیں جو مترکہ کے زبردست حامی تھے اور انھوں نے خلق قرآن کے مسئلہ کو کفر و ایمان کا معیار بنالیا تھا چنانچہ بہت سے علماء حق کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت قید و بند کی سزا دی۔

قولہ: هذا هو کلام القداماء۔ یعنی متقدمین کے علم کلام میں مسائل کا اثبات ایسے قطعی دلائل سے ہو گیا تھا جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی تھی۔ اور ان میں فلسفہ کی آئینہ نش باطل نہیں تھی اس بناء پر متقدمین کے علم کلام کو علم کلام نقلی بھی کہا جاسکتا ہے۔

ومعظم خلائیات مع الفرق الاسلامیة خصوصاً المعتزلة، لانہم اول فرقنا سما تو اعد الخلاف لما ورد به ظاہر السنۃ وجرئی علیہ جماعة الصابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین فی باب العقائد، وذلك لان رئیسہم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری رحمہ اللہ یقران من ارتکب الكبیرۃ لیس بجمون ولا کافرًا وینبت المنزلة بین المنزلتین، فقال الحسن قد اعتزل عتًا، فسقوا المعتزلة، وهم سقوا النفسہم اصحاب العدل والتوحید، لقولہم بحوب قواب المطیع وعقاب العاصی علی اللہ تعالیٰ ونفی الصفات القدیمۃ عنہ۔

اور متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے مترکہ کے ساتھ تھا۔ اس لئے کہ **ترجمہ** وہ پہلا گروہ ہیں جنھوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کے مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا رہی اور وہ ہیں جو کہ ان کا سردار واصل بن عطاء بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا دران حالیکہ وہ یہ بہت

کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر اور (۱) طرح (۲) وہ ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو بہاری جماعت سے الگ ہو گیا۔ چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا اور انہوں نے خود اپنا نام صحاب العدل و التوحید رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار کو ثواب اور گناہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

**تشریح قولہ:** ومعتزلہ خلافتیاء، الخواریج سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول "ھذا ذکر فرماتے ہیں کہ معتزلین کو صرف اسلامی فرقوں معتزلہ، خوارج اور روافض کی مخالفت کا سامنا تھا۔ جن میں سے ہر ایک کا کتاب اور سنت پر ایمان تھا، اس لئے ان کے مقابل میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا اس سے باہر جانے کی ضرورت نہ تھی، نیز اس وقت تک مسلمان یونانی فلسفہ سے آشنا بھی نہ ہوئے تھے کہ اس کے سبب عقائد میں پیدا ہونے والے شبہات کے ازالہ کے لئے فلسفیانہ طرز استدلال کی ضرورت پڑتی۔

قولہ: وذات لان ویسبھم الخواریج رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذہب اعتزال کی بنیاد کیسے پڑی، اس کی وضاحت یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اعمال کو ایمان کامل کا جزء قرار دیتے ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عمل میں کوتاہی سے ایمان کامل نہیں رہتا۔ لیکن نفس ایمان باقی رہتا ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال یعنی واجبات کی ادائیگی اور منہیات کا ترک حقیقت ایمان کا جزء ہے کہ اس کے بغیر نفس ایمان ہی باقی نہیں رہتا۔ اور چونکہ کبیرہ بھی منہیات میں سے ہے۔ لہذا اس کا ترک کرنا حقیقت ایمان کا جزء ہو گا۔ نیز معتزلہ کفر کی حقیقت ماجاء بہا النبی علیہ السلام کی تکذیب اور اس کی صداقت سے کھلم کھلا انکار کو قرار دیتے ہیں تو ان لوگوں کے نزدیک مرتکب کبیرہ حقیقت ایمان کا جزء یعنی ترک کبیرہ کے فوت ہونے کے سبب ایمان سے خارج ہو گا اور کفر کی حقیقت یعنی تکذیب کے نہ پائے جانے کے سبب کفر میں داخل بھی نہیں ہو گا۔

اسی وجہ سے جب حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں ایک شخص نے سوال کیا کہ ہمارے زمانے میں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہی نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کے ہوتے ہوئے کسی بھی گناہ سے کچھ نہیں بچتا۔ اب آپ بتائیے کہ ہم کس کی بات کو حق سمجھیں تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سوچنے لگے۔ اتنے میں واصل بن عطا جو حسن بصری کے حلقہ درس میں شریک ہوا کرتا تھا بول پڑا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر اس طرح اس نے ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کیا جس پر حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ بہاری جماعت سے علیحدہ ہو گیا۔ چنانچہ اسی روز سے واصل بن عطا اور اس کے متبعین معتزلہ یعنی

۱۰ حق سے باجماعت حق سے اعتزال و علیحدگی اختیار کرنے والے کہہ جانے لگے۔ اور اصل یہ حکم ازہب  
اعتزال کا بانی کہا گیا۔ لیکن ان لوگوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل و التوحید لکھا اصحاب العدل نام رکھنے  
کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے پر اطاعت گزار بندوں کو ثواب دینا اور گنہگار بندوں کو سزا دینا  
ہے کیونکہ یہی عدل کا تقاضہ ہے۔ لیکن اہل السنۃ والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر  
کوئی چیز واجب نہیں۔ کیونکہ اطاعت گزار اور گنہگار سب اللہ کے بندے اور ملوک ہیں اور مالک کو اپنی  
ملکیت میں ہر طرح تصرف کا اختیار ہے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ اطاعت گزار کو جہنم میں ڈال دے تو یہ اس کا عدل  
ہے اور اگر جنت میں داخل فرمادے تو اس کا فضل ہے۔ اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ  
وہ اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ مثلاً علم، حیات، قدرت وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید  
کا تقاضہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ مانتے سے تقدیر قدام لازم آتا ہے جو توحید کے مخالف  
ہے۔ اہل السنۃ والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ قدیم صرف ایک ذات  
اس معنی کے اعتبار سے متعدد ذات کو قدیم ماننا توحید کے مخالف ہوگا کہ متعدد صفات کو قدیم ماننا۔

۱۱ قولہ، واصل بن عطاء ان کی پیدائش ۳۱۰ اور وفات ۳۱۷ میں محسن بصری رحمۃ اللہ  
علیہ کے شاگرد تھے جو مشہور جلیل القدر تابعی ہیں جن کی پیدائش ۳۱۰ میں ہے اور ان کے والد جو محسن  
یسا مشہور صحابی حضرت زید بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ کے آزاد کردہ تھے۔ اور ان کی ماں محسن کا نام  
تھا ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ تھیں۔ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ۳۱۷  
میں ہوئی۔

قولہ: یثبت المنزلۃ بعین المنزلتین ماس سے مراد کفر و ایمان کے درمیان واسطہ ہے نہ  
کہ جنت و دوزخ کے درمیان، جیسا کہ منزلۃ بین المنزلتین کے لفظ سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوئی کیوں کہ  
معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ کربک کبیرہ جنت میں داخل ہوگا نہ جہنم میں۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مرگب کبیرہ اگر بغیر  
توبہ مہائے توبہ کا ہر کی طرح مخلد فی النار ہے۔

قولہ: لقولہم بوجوب ثواب المطیع الخیر اصحاب العدل کی وجہ تسمیہ ہے۔

قولہ: ولفی الصفات القدیمة۔ یہ اصحاب التوحید کی وجہ تسمیہ ہے۔ اہل السنۃ والجماعت  
کہتے ہیں کہ معتزلہ کا عدل اور توحید بھی عجیب ہے۔ کیونکہ ان کی توحید سے ان کا عدل باطل ہو جاتا ہے اور ان  
کے عدل سے ان کی توحید باطل ہو جاتی ہے۔ اول تو اس لئے کہ جب توحید تو سمجھنے کے لئے انھوں نے  
اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہونے کا انکار کیا تو صفت کلام کا بھی انکار ہوا۔ اور جب صفت کلام کا انکار ہوا تو

اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی چیز کا امر اور کسی چیز سے نہی کے ہونے کا بھی انکار ہوا کیونکہ امر و نہی کلام ہی کی قسمیں ہیں۔ اور جب اللہ کی طرف سے نہ کسی فعل کا امر ہے نہ کسی فعل سے نہی اور مخالفت ہے تو ایسی صورت میں کسی گناہ پر بندہ کو سزا دینا ظلم تھا۔ تو پھر معتزلہ کا عدل کہاں باقی رہا۔ اور ثانی اس لئے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہیں ہے، ورنہ بندہ کو ان افعال پر جزاء و سزا لگنے کی صورت میں "کرے کوئی بھرے کوئی" والی مثل صادق آئے گی "جو سزا پر ظلم ہے۔ لہذا عدل کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہو۔ سو جب معتزلہ کے نزدیک بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے تو خلق میں وہ اللہ تعالیٰ کا شریک ہوا جو خدائی اعلان "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ" کے معنی ہے۔ ایسی صورت میں ان کی توحید کہاں باقی رہی۔

ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتبشوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول والاحكام، وانشاع مذهبهم فيما بين الناس الى قال الشليمي ابو الحسن الاشعري لا ستاذة ابى على الجبائي: ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعاً، والآخر عاصياً والثالث صغيراً، فقال: ان الاول يتاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يتاب ولا يعاقب، فقال الاشعري، فان قال الثالث: يارب لمة امتى صغيراً وما البقيتى الى ان اكبر، فأوجبت لك وأطيعتك، وأدخل الجنة، فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب الى كنت اعلم منك انك لو كبرت، تعصيت، فدخلت النار، فكان الاصلح لك ان تعوت صغيراً، فقال الاشعري، فان قال الثاني يارب لمة لمة تمتى صغيراً لست اعصى لك فلا ادخل النار فماذا يقول الرب، فبُهِتَ الجبائي وترك الاشعري مذهبه فاشتغل هو ومن تبعه بالباطل راى المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومعنى عليه الجماعة. فسموا اهل السنة والجماعة.

پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں انہوں نے توحید کا دامن تھام لیا۔ اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا۔ یہاں تک کہ شیخ ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذ ابو علی جبائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں۔ جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہو کر مرے گا اور دوسرا گناہگار ہو کر اور تیسرا بیچن میں ہی مرے گا۔ تو استاد نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں نواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی اور تیسرے کو نہ نواب دیا جائے گا نہ عذاب۔ اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اسے سزا دے دو گناہگار

آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ رہنے دیا کہ آپ پر ایمان لانا اور آپ کی اطاعت کرنا اور جنت میں داخل ہونا تو پروردگار کا فرمائے گا۔ اس پر اس نے کہا کہ پروردگار فرمائے گا کہ تمھارے متعلق میں جانتا تھا کہ اگر تم بڑے ہو گئے تو نافرمانی کرو گے اور جہنم میں داخل ہو گے اس لئے تمھارے حق میں بچپن ہی میں مر جانا بہتر تھا۔ تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرنا اور جہنم میں داخل نہ ہونا تو پروردگار کیا جواب دے گا۔ اس پر ابو علی جوابی بے گناہ بکا رہ گئے۔ اور اشعری نے ان کا مذہب تنگ کر دیا اور اپنے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کے اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا۔ اور جس پر جماعت صحابہ عمل پیرا رہی۔ اس لئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

## تشریح

اسابق میں معلوم ہو چکا ہے کہ معتزلہ کا نظہور حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں ہو گیا تھا۔ جن کی سالہ میں وفات ہو گئی۔ اس کے بعد جب ۳۳۰ھ میں ابو جعفر منصور عباسی خلیفہ ہوا اور بغداد میں اس کے قائم کردہ ادارہ بیت الحکمت میں فلاسفہ یونان کی کتابوں کے تراجم شروع ہوئے تو مسلمانوں کا پہلی بار یونانی فلسفہ سے تعارف ہوا۔ نیز دوسرے مذاہب کے علماء و متکلمین سے اختلاط ہوا۔ اور ایک نیا طرز اسد لال اور طریق بحث و فکر سامنے آیا اور اس کے نتیجے میں خلق قرآن جبر و قدر، رویت باری وغیرہ نئے نئے مسائل و مباحث وجود میں آئے۔ دینی غصیوں کے اس گروہ کی قیادت معتزلہ کر رہے تھے۔ تاہم ہارون رشید کے زمانہ تک معتزلہ کو عروج حاصل نہ ہوا۔ جب ۳۵۰ھ میں مامون مند آرائے خلافت ہوا جو یونانی فلسفہ اور عقلیت سے مرعوب اور مذہب اعتراض کا حامی اور پر جوش داعی تھا تو معتزلہ کو حکومت و وقت کی سرپرستی حاصل ہو گئی۔ مامون نے محدثین کو جو معتزلہ کے مخالف تھے، خلق قرآن کے مسئلہ میں بزور و طاقت معتزلہ کا ہر نوبتانی کی ٹھان لی اور بعض محدثین کو خلق قرآن کا قائل نہ ہونے کی بناء پر قتل کرادیا۔ مامون کے انتقال کے بعد معتصم اور واثق نے بھی مامون کی وصیت کے مطابق اس کا مسلک اختیار کیا اور محدثین بالخصوص امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو قرآن کو مخلوق نہ ماننے کی وجہ سے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔ جب متوکل مسند خلافت پر آیا جو مذہب اعتراض سے بیزار اور امام احمد بن حنبل کا عقیدت مند تھا تو اس نے معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا جس سے ان کا زور ٹوٹ گیا۔

امام احمد بن حنبل کی بے مثال عریضت کے نتیجے میں خلق قرآن کا مسئلہ دم توڑ چکا تھا۔ مگر دیگر

مسائل زعمد تھے۔ ان مسائل میں معتزلہ فلسفیانہ طرز استدلال اختیار کرتے جس سے لوگ متاثر ہوتے اور سمجھتے کہ معتزلہ دقیق النظر اور محقق ہوتے ہیں ان کی تحقیقات عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ معتزلہ کے بالمقابل مجاہدین اور ان کے ہم مسلک علماء نے نئے طرز استدلال کی طرف توجہ نہیں دی جس کا معتزلہ اور فلاسفہ کے اثر سے رونما ہو چکا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ مباحثہ کی مجلسوں میں محدثین کی یہ کمزوری محسوس کی جاتی تھی اور اس طرح ظاہر بشریعت اور مسلک سلف کی بے توقیری ہو رہی تھی خود محدثین اور ان کے تلامذہ کے گرد ہوں میں بعض حضرات معتزلہ کی عقلیت اور تعلق سے مرعوب ہو رہے تھے امام احمد بن حنبلؒ ۲۴۱ھ میں انتقال کر چکے تھے ان کے بعد حنابلہ میں کوئی طاقتور علمی شخصیت پیدا نہیں ہوئی جو اس صورت حال کا مقابلہ کرتی۔ اس لئے اسلام کو ایسی شخصیت درکار تھی جو کتاب و سنت پر کامل عبور رکھنے کے ساتھ عقلیت کے گلی کوچہ سے بھی اجنبی طرح واقف ہو۔ اللہ تعالیٰ نے شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی جن کا نام ابوالحسن علیؒ اور باب کا نام اسماعیل ہے۔ ۳۲۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے مشہور صحابی رسول حضرت ابوموسیٰ اشعریؒ کی نسل سے ہونے کی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں۔ بچپن میں ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا۔ تو ان کی والدہ نے وقت کے مشہور متکلم اور مذہب اعتزال کے زبردست داعی ابوعلی جیبانی سے نکاح کر لیا شیخ ابوعلی اشعری نے ان ہی کی آغوش میں تربیت پائی۔ ابوعلی جیبانی کا سیلاب مدرس اور مصنف ضرور تھے۔ مگر زبان و بیان پر خاص قدرت نہیں تھی ان کے بالمقابل شیخ ابوالحسن اشعری بہت ہی زبان آور و حاضر جواب تھے۔ ابوعلی جیبانی مناظروں میں ان کو آگے بڑھا دیتے تھے۔ ظاہری قرآن بتلانے تھے کہ وہ مذہب اعتزال کی حمایت و اشاعت میں اپنے استاد ابوعلی جیبانی سے بھی آگے نکل جاتے گئے۔ مگر قدرت کو ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا۔ چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جو تاریخ نے ذکر فرمایا اور اسی واقعہ نے شیخ ابوالحسن اشعری کی زندگی کا رخ بدل دیا۔ واقعہ کی تفصیل اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں اصلح للعباد یعنی بندہ کے حق میں جو چیز مفید اور بہتر ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ شیخ ابوالحسن کو معتزلہ نے اس قاعدہ پر کچھ بے اطمینانی ہوئی اور انھوں نے اپنے استاد ابوعلی جیبانی پر بوجھ کر آپ ایسے جہاد کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک نے خدا کی عبادت اور اطاعت میں زندگی گزار کر انتقال کیا۔ دوسرے نے مصیبت میں زندگی گزار کر انتقال کیا۔ تیسرا بچپن ہی میں انتقال کر گیا۔ جبکہ وہ احکام شریعہ کا مکلف ہی نہیں تھا کہ کسی نعرے کرنے یا نہ کرنے کی بناء پر اس کو مطیع یا عاصی کہا جائے۔ تو ابوعلی جیبانی نے جواب دیا کہ اول کو جنت میں ثواب دیا جائے گا۔ دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا۔ اور تیسرے کو ثواب دیا جائے گا۔ عذاب

شیخ ابو الحسن نے پھر پوچھا کہ اگر تیرا کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی کیوں بڑا نہیں ہونے دیا تاکہ اسکے احکام کا مکلف ہو کر ان پر عمل کرتا اور آپ کے اطاعت گزار بندوں میں شامل ہو کر جنت میں داخل ہوتا ہوتا۔ شیخ نے کہا جواب دیں گے۔ ابو علی جبائی نے معتزلہ کے وجہ اصلاح کے کاغذ کو پیش نظر رکھ کر جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ مجھے تیرے بارے میں معلوم تھا کہ تو بڑا ہو کر میری نافرمانی کرے گا جس کے نتیجے میں جہنم میں داخل ہوگا۔ اس لئے تیرے حق میں اصلاح اور بہتر ہی تھا کہ تو بچپن ہی میں مر جاتا۔ شیخ ابو الحسن نے پھر سوال کیا کہ اگر دراصل یہ کہے کہ اے رب آپ نے مجھے بھی بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کے احکام کا مکلف ہو کر جہنم میں نہ جاؤں اور جہنم میں داخل نہ ہوتا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے کیا جواب دیں گے۔ یہ سوال سن کر ابو علی جبائی لاجواب ہو گئے۔ بس اسی وقت سے شیخ ابو الحسن کی طبیعت میں اعتدال کا رد عمل پیدا ہوا۔ اور انہیں احساس ہوا کہ یہ سب ذہانت کی باتیں ہیں حقیقت وہی ہے جو صحابہ کرام اور سلف کا مسلک ہے۔ انگریزی چالیس سال تک معتزلہ کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت و تبلیغ کے بعد ان کے ذہن میں اس کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں اب تک معتزلی تمامیرے قائل تھاں معتزلہ تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں۔ آج سے میرا کام معتزلہ کی تردید اور ان کی کمزوریوں کا اظہار ہوگا چنانچہ اسی روز سے وہ اپنے متبعین کے ساتھ حدیث و سنت کے بیان کردہ اور جماعت صوبہ کے اختیار کردہ طریق کی حمایت و اشاعت میں لگ گئے۔ اس بناء پر یہ لوگ اہل سنت والجماعت کے نام سے موسوم ہوئے۔

اسی زمانہ میں یونانی اسلام کے ایک دوسرے علاقہ مارد اور انہر میں ایک دوسرے عالم شیخ ابو منصور ماتریدی نے علم کلام کی طرف توجہ کی۔ انہوں نے خشو و زوائد اور ایسے التزامات کو جو اشرفی علم کلام کا جزء بن گئے تھے۔ خارج کر کے اہل سنت والجماعت کے علم کلام کو زیادہ معتدل اور جامع بنا دیا۔ اس طرح اہل سنت والجماعت اشرفی اور ماتریدی دو مکتب فکر میں بٹ گئے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی فقہی مسلک کے لحاظ سے حنفی تھے جس طرح شیخ ابو الحسن اشرفی شافعی تھے۔ اس بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشرفی ہیں جس طرح حنفی علماء و متکلمین بالعموم ماتریدی ہیں۔ اشرفیہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف جزلی ہے اور دونوں کے مابین مختلف فیہ مسائل کی تعداد زیادہ سے زیادہ نہیں ہے۔ نیز سبھی بیشتر مسائل میں اختلاف غفلی ہے۔

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاملا متيون  
وحاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشرعية، فخلطوا بالكلام كثيراً  
من الفلسفة، ليحققوا مقاصدها، فبقيت كلوا من البطالها، وهلمة جزاً الى ان

اور حقیقہ مظہر الطبیعیات والہامیات، و خاصواتی الرياضیات، حتی کلا دلائم یتیز  
عن الفلسفتہ، لولا اشتمالہ علی السعحیات، و ہذا هو کلام المتأخرین .

**ترجمہ** یہاں فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا۔ اور مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے  
میں مشغول ہوئے۔ اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انھوں نے  
شریعت کی مخالفت کی تھی۔ تو انھوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت  
کریں۔ پھر ان کو باطل کر سکیں اور اسی طرح ملاتے رہے یہاں تک کہ طبیعیات اور الہیات کا بڑا احکام  
میں داخل کر دیا۔ اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے۔ یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام کو فلسفہ سے کوئی  
امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں۔ (جن کے علم کا ذریعہ دلائل سمعی  
اور نقلیہ ہیں) اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

**تشریح** مذکورہ عبارت میں علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب اور متاخرین کے کلام کا مقصد میں کے  
کلام سے وجہ امتیاز بیان کیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب یونانی فلسفہ کا جس کے بہت سے

اصول و قواعد شریعت اسلامی سے متصادم تھے، عربی زبان میں ترجمہ ہوا جس کی شروعات اگرچہ خلیفہ  
منصور عباسی کے عہد میں ہو چکی تھی مگر زیادہ کام مامون کے عہد خلافت میں ہوا تو مسلمان علماء و حکمین  
اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہو گئے۔ اور انھوں نے فلسفہ کے مخالف شریعت اصول کو رد کرنے اور  
ان ہی کی زبان اور اصطلاحات میں بحث کر کے اسلامی عقائد کے عقل و نقل دونوں کے مطابق ہونے کو  
ثابت کرنے کا ارادہ کیا۔ اس مقصد سے انھوں نے کلام میں کافی فلسفہ ملا دیا۔ اور کلام میں فلسفہ کی آمیزش  
کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ طبیعیات اور الہیات کا بیشتر حصہ بلکہ ریاضیات کا بھی کچھ حصہ علم کلام میں  
داخل کر کے اس کو اس منزل پر پہنچا دیا کہ اگر اس میں کچھ ایسے مسائل مذکور نہ ہوتے جو خاص سمعی اور نقلی ہیں۔

مثلاً قبر حشر، شرا و جنت روزخ کے احوال وغیرہ۔ تو علم کلام اور فلسفہ میں کوئی فرق ہی نہ رہ جاتا۔ اور یہی  
علم کلام جس میں فلسفہ کی کافی آمیزش ہو گئی متاخرین کا علم کلام ہے برخلاف متقدمین کے کلام کے کہ اس میں فلسفہ کی آمیزش  
و بالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية، و رئيس العلوم الدينية  
وكون معلوماته العقائد الاسلامية و غايتها الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية  
و براهينه الحجج القطعية المويدها اكثرها بالادلة السمعية و ما نقل عن اسلف  
من الطعن فيه و المنع عنه فانما هو للمتعصب في الدين و القاصد عن تحصيل اليقين  
و القاصد الى افساد عقائد المسلمين، و الخائف فيما لا يفتقر اليه من عوامض

المختلفین، اولاً کیف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات و اساس المشروعات.

۱۳ ترجمہ اور بہر حال (متقدمین کا علم کلام ہو یا تاخرین کا) وہ تمام علوم سے زیادہ شرف و تہذیب والہ ہے اس کے احکام شرعیہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے، اور اس کی معلولت کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے، اور اس کی غایت دینی اور دنیوی مسادقوں کا پانا ہونے کی وجہ سے، اور اس کے برابر ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اور سلف سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں نصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی غیر ضروری مونگا فیوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے کے لئے ہے۔ ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے۔ کیسے روکا جاسکتا ہے۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ نے عبارت مذکورہ بالا میں علم کلام کی پانچ وجوہ فضیلت ذکر فرمائی ہیں (۱) ان احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے جن کے بیان کا عمل علم فقہ ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ علیہ کی تعمیل کا وجب اسی وقت معلوم ہوگا جب ان احکام کے عطا کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول کی معرفت حاصل ہو۔ اور اللہ و رسول کی معرفت علم کلام سے حاصل ہوتی ہے۔ (۲) تمام علوم دینیہ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ اور تصوف وغیرہ کا سردار ہے۔ کیونکہ یہ سارے علوم ذات باری، صفات باری اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں۔ جس کا ذریعہ علم کلام ہی ہے (۳) تیسری فضیلت معلوم کے اعتبار سے ہے کیونکہ علم سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں جن کے شرف و فضیلت میں مشابہ کی گنجائش نہیں (۴) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے جو دینی و دنیوی مسادقوں سے ہم کر رہو نا ہے۔ (۵) پانچویں فضیلت دلائل کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس فن میں مسائل کا اثبات جن دلائل قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل کتاب و سنت سے بھی ہوتی ہے۔

قولہ: وما فضل عن السلفا، تو یہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب علم کلام اس قدر وجوہ شرف و فضیلت کا حامل ہے تو پھر سلف نے اس علم کی مذمت اور اس کے حاصل کرنے سے ممانعت کیوں فرمائی مثلاً امام ابو یوسف نے علماء کلام کو زندیق کہا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ میرا فیصلہ علماء کلام کے بارے میں یہ ہے کہ ان سب کی پٹائی ہو اور انھیں اونٹ پر سوار کر کے شہروں میں گھمایا جائے اور سادی کرالی سمجھا کہ یہ کتاب و سنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض مشائخ نے یہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنا مال علماء اسلام کو دینے جانے کی وصیت کرے تو علماء کلام اس وصیت میں داخل نہیں ہوں گے۔ گویا ان کے نزدیک

علم کلام کا اسلام سے کوئی تعلق ہی نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا ماحول یہ ہے کہ سائنس سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے۔ وہ صرف ہلکا شخاص کے لئے ہے۔ (۱۱۰) اس شخص کے لئے جو دین میں منتصب ہو کہ وہ واضح پھولنے کے بعد بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ (۱۲۱) کم فہم اور کندہ ہیں کے لئے جو مسئلہ کی رنگ پرچنے سے گھر ہو کر زمین کے بہنے کے حکوک و شبہات میں جلا ہو جاتا ہو۔ (۱۳۱) اس شخص کے لئے جس کا مقصد صرفاً مسلمین کے دلوں میں شبہات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا ہو۔ (۱۴۱) اس شخص کے لئے جو فلاسفہ کی باتوں اور طبعی زوری روشنائی میں دلچسپی رکھتا ہو۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ عَلَى الْأَسْتِدْلَالِ بِوَجْهِ الْمَحْدَثَاتِ عَلَى وُجُودِ الْأَصْنَافِ وَتَوْحِيدِهَا وَصِفَالِهَا وَفِصَالِهَا، ثُمَّ لَا تَنْقَالَ مِنْهَا إِلَى سَائِرِ السَّمْعِيَّاتِ، نَاسِبٌ لِقَدْرِ الْكَلِمَاتِ بِالِتَّبِيهِ عَلَى وُجُودِ مَا يُشَاهِدُ مِنَ الْأَعْيَانِ وَالْأَعْرَاضِ وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِهَا لِتَبَوُّصِ بَدَنِ الْمَعْرِفَةِ مَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْإِلَهِيُّ فَقَالَ قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ.

**ترجمہ** پھر جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مبنی مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل فقہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اودان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہدہ محسوس ہیں۔ تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے۔ چنانچہ امانت نے فرمایا۔ قال اهل الحق۔ انى آخره

**تشریح** امانت نے آغاز کتاب میں اولاً اشياء کا وجود اور ان کے وجود کا علم ہونا اور ان کا کلاش ہونا بیان کیا ہے۔ اس پر سوال ظاہر ہوتا ہے کہ علم کلام میں مقصود بالذات مسائل وجود صانع توحید صانع صفات صانع وغیرہ ہیں۔ تو پھر امانت نے کتاب "العقائد النسفیة" کا آغاز ان مسائل مقصودہ کے بیان سے کرنے کے بجائے ظہیر مقصود چیزوں کے بیان سے کیوں کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ علم کلام میں مقصود بالذات وجود صانع اور صفات صانع اور توحید صانع کے مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر علم کلام میں استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادثہ ہونے سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً ان مخلوقات کے وجود اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کر دیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعراض کی قبیل سے ہوں یا اعیان کی قبیل سے تاکہ ان سے استدلال کے ذریعہ ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو، جو اس فن کا مقصود ہیں۔ اس بناء پر پہلی آیت نے فرمایا ہے

قال اهل الحق ..... الى آخره -

قوله : ثم الانتقال منهاء الزمینی ذات صانع اور صفات صانع اور افعال صانع کے متبادرت کے بعد مسائل سمیعیان کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ مسائل سمیعیہ مثلاً منکر و تمکیر کا سوال۔ عذاب قبر، صراط، مزین عمل، جنت اور دوزخ کے احوال کا علم رسول سے سننے پر موقوف ہے۔ اور رسول کا رسول ہونا دلیل برساختہ یعنی اس کے ہاتھ پر معجزہ صادر ہونے پر موقوف ہے۔ اور معجزہ صادر کرنا باری تعالیٰ کے صفات افعال میں سے ہے۔ تو جب تک باری تعالیٰ کے لئے صفات افعال کا ثبوت معلوم نہیں ہوگا۔ سمعیات کا حکم نہیں ہوگا۔

قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الاقوال والعقائد والادیان والمدن اهل باعتبار اشتغالها على ذلك، ويقابلها المابل، واما الصديق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابلها الكذب، وقد يفتقن بينهما بان المطابقة تستبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصديق من جانب الحكم، فحقني صدق الحكم مطابقة للواقع، ومعنى حقیقته مطابقتہ الواقع ایاة۔

اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اقوال، عقائد، ادیان اور مذہب پر بوجہ اس کے متبادرت ہوئی۔ جب اس پر اور اس کے مقابل نقطہ نظر آتا ہے۔ نہ صرف تو اس کا ثبوت ہوگا۔ اور اس میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

ترجمہ

تشریح

قال اهل الحق۔ اہل حق سے اہل سنت والجماعت مراد ہیں۔ اس نام سے موسوم ہونے کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حق باری تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے چونکہ اہل سنت والجماعت حق تعالیٰ کا وجود ثابت کرتے ہیں۔ اس لئے انھیں اہل حق کہا گیا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حق کے معنی حزم و احتیاط کے بھی آتے ہیں چونکہ جو بات ظاہر سنت سے ثابت ہے اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا عمل رہا ہے یہ لوگ اس کی حفاظت اور پابندی کرتے ہیں حتی الامکان اس سے کسی عقلی دلیل کی بناء پر انحراف نہیں کرتے۔ یہی احتیاط کا تقاضا بھی ہے۔ اس بناء پر وہ اہل حق یعنی اہل احتیاط کے نام سے موسوم ہوئے۔

قوله : وهو الحكم الی۔ یہ حق کے معنی کا بیان ہے۔ جس کی وضاحت یہ ہے کہ حکم ایک

چونکہ دوسری چیز کی طرف ثبوتی یا سببی نسبت کرنے کا نام ہے جو اگر واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو باطل ہے۔ مثلاً اللہ کا واحد ہونا امر واقعی ہے اور ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا اور اللہ واحد کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ اور یہ وہ حکم جو واقع کے مطابق ہے پس ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا اور اللہ واحد کہنا حق ہے اس کے برخلاف خدا کا تین ہونا خلاف واقع ہے تو کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور آلاہیۃ تثلیثہ کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق نہیں ہے اور ہر ایسا حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو، باطل ہے۔ لہذا کسی کا خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور آلاہیۃ تثلیثہ کہنا باطل ہے۔

قولہ: یطلق علی الاقوال الخ۔ حق کا معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح نے اس کا عمل استعمال کیا فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حق کا اطلاق اقوال پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے اقوال حقہ، اور عقائد پر بھی طلاق ہوتا ہے بلکہ جاتا ہے عقائد حقہ، اور ادیان پر اطلاق ہوتا ہے کہا جاتا ہے ادیان حقہ اور مذاہب پر اطلاق ہوتا ہے بلکہ جاتا ہے مذاہب حقہ۔ پھر یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جب حق کا معنی حکم مطابق للواقع ہے۔ تو اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب غیر موضوع نہ ہوتے۔ اور غیر موضوع لہ ہوتے۔ اور غیر موضوع لہ ہونا ہے۔ لہذا ان حمارط پر لفظ حق کا اطلاق مجازی ہوگا۔ اور مجاز کے لئے کوئی علامہ ضروری ہے۔ تو شارح نے اپنے قول "لا یشتملہا علی ذلک" سے بتلایا کہ علامہ مجاز اشتمال ہے۔ یعنی ان چاروں پر لفظ حق کا اطلاق اس بناء پر ہوتا ہے کہ یہ چاروں اس کے معنی موضوع لہ یعنی حکم مطابق للواقع پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً ہمارا قول "اللہ واحد" اللہ کی طرف وحدت کی اسناد پر مشتمل ہے اور اللہ کی طرف وحدت کی اسناد ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ لہذا ہمارا قول "اللہ واحد" حکم مطابق للواقع پر مشتمل ہے۔

قولہ: اما الصدق الخ یعنی صدق کا استعمال خاص طور سے اقوال میں مشہور ہے۔ کہا جاتا ہے اقوال صادقہ، راسے عقائد اور ادیان اور مذاہب تو ان میں لفظ صدق کا استعمال شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ پھر یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ شارح نے حق کا معنی بھی بیان کیا اور اشتمال بھی اور صدق کا معنی نہیں بیان کیا۔ اس کی طرف اشارہ ہے کہ صدق اور صدق کے درمیان معنی کے اعتبار سے کوئی حقیقی فرق نہیں صرف استعمال کے اعتبار سے فرق ہے کہ اول عام ہے۔ اقوال، ادیان، عقائد، مذاہب سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور ثانی خاص ہے زیادہ تر صرف اقوال پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولہ: وقد یفترق الخ۔ اور یہ حق کا معنی بیان کر کے اور صدق کا معنی نہ بیان کر کے اس بات کی

طرف اشارہ کیا تھا کہ دونوں کے درمیان حقیقی فرق نہیں ہے، البتہ اعتباری کا ہونا بیان فرمنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقت مصدر مطابقت ہے جس کی خاصیت مشارکت ہے۔ یعنی فاعل اور مفعول دونوں کے فعل میں شریک ہوتے ہیں اور ہر ایک کے فاعل و مفعول ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح واقع اور حکم دونوں فعل مطابقت میں شریک ہیں۔ ہر ایک مطابق (بکسر الباء) بھی ہے اور مطابق (بفتح الباء) بھی، سو حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور واقع ہی مطابق (بکسر الباء) ہوتا ہے اور حکم کے حق ہونے کا مطلب ہے کہ واقع حکم کے مطابق ہو۔ اور صرف میں مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے ہوتا ہے اور حکم ہی مطابق (بکسر الباء) ہوتا ہے اور حکم کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم واقع کے مطابق ہے۔ فافہم

فائدہ ۱۸۔ چونکہ اہل حق سے ایک خاص گروہ مراد ہے جسے اہل سنت والجماعت کہا جاتا ہے اس مناسبت سے اس موقع پر بعض دوسرے گروہوں کا اجمالی تعارف خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ یہ بات تو آپ کو معلوم ہوگی کہ انسان کے لئے سب سے بڑی سعادت اور اس کا سب سے بڑا کمال مبداء اور معاد کی معرفت ہے جس کا ایک طریقہ نظر و استدلال ہے اور دوسرا طریقہ ریاضت و مجاہدہ ہے۔ سہ پہلا طریقہ اختیار کرنے والے اگر کسی دین سماوی سے وابستہ ہوں تو وہ تکلیفیں کھاتے ہیں اور اگر کسی دین سماوی سے وابستہ نہ ہوں تو مشائخ کھاتے ہیں اور دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے اگر انبی ریاضت اور مجاہدہ میں احکام شرعی کی موافقت کرتے ہوں تو وہ صوفیہ ہیں۔ ورنہ اشرافیہ کہلاتے ہیں۔ کذا فی حاشیہ رمضان آفندی۔

حقائق الاشیاء ثابتہ، حقیقتہ الشی و ماہیتہ ما بہ الشی ہو ہو کا لفظ یونانی لسان  
للا انسان بخلاف مثل الضاحک والکاتب ما یمكن تصور الانسان مبدؤنا  
فانہ من العوارض،

حقائق اشیاء ثابتہ ہیں۔ شی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز وہ چیز ہوتی ہے۔ جیسے جو ان ناطق انسان کے لئے۔ برخلاف ضاحک اور کاتب جو اہل ان حیروں کے کہ جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ نے حقیقت اور ماہیت کی ایک ہی تعبیر کر کے اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔ شارح کے قول کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقتہ الشی و ماہیتہ مبداء ہے۔ اور ماہیہ صولہ ہے۔ اور بہا میں حرف باہیہ کے لئے ہے اور بدو مجرور لیکون فعل ناقص محذوف کے متعلق ہے اور الشی فعل ناقص محذوف کا اسم ہے اور پہلا لفظ ہو ضمیر مرفوع برائے فعل ہے اور دوسرا لفظ ہو ضمیر مرفوع برائے فعل ناقص محذوف کا اسم ہے اور جمع الشی

ہے، فلذا نفسِ مجذوف کی خبر ہے۔ تعریفِ صارت لیں ہے۔ حقیقتاً اشئی و ماہیتاً ما یکون بہا اشئی  
ذاتِ اشئی، یعنی شی کی حقیقت اور ماہیت وہ شی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ شی وہ شی بنتی ہے۔ مثلاً آٹا، پانی  
اور آگ ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے روٹی، روٹی بنتی ہے۔ اور تعریفِ مذکور کی رو سے جس کی وجہ سے کوئی  
شی وہ شی بنے وہی اس کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ معلوم ہوا کہ آٹا، پانی اور آگ روٹی کی حقیقت اور ماہیت  
ہیں۔ یا مثلاً حیوانیت اور مطلقیت دو ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے انسان انسان ہوتا ہے۔ اور جس کی وجہ  
سے کوئی شی وہ شی بنے وہی اس کی حقیقت ہے۔ معلوم ہوا کہ حیوان اور مطلق انسان کی حقیقت اور ماہیت  
ہے۔ جس پر کسی کی حقیقت اور ماہیت اس کی ذاتیات ہوتی ہیں جن کے بغیر شی کے وجود کا تصور ہی ممکن  
نہیں۔ بر خلاف ضاحک و کاتب و غیو کے، کہ یہ انسان کی حقیقت نہیں، کیونکہ یہ انسان کے عوارض میں سے ہیں  
ان کے بغیر بھی انسان کے وجود کا تصور ممکن ہے۔

وقد یقال ان ما بہ اشئی ہوہو باعتبار متحققہ حقیقتہ، وباعتبار متخصصہ  
ہوینہ، ومع قطع النظر عن ذلك ماہیة۔

**ترجمہ** اور کبھی حقیقت و ماہیت کے درمیان فرقِ اعتباری بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے کہ ما  
بہا اشئی ہوہو اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متخصص ہونے کے  
اعتبار سے ہوینہ ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

**تشریح** اس قول کا اصل یہ ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان اگرچہ واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے  
کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ اوپر شارحِ ردونوں کی ایک ہی تعریف ذکر کر کے اشارہ کر چکے ہیں لیکن  
ردونوں کے درمیان فرقِ اعتباری ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ ایک شی جو نفس الامر میں واحد ہے۔ مگر اس میں  
مختلف حیثیات ہوتی ہیں۔ اور ان مختلف حیثیوں کے اعتبار سے اس کے متعدد نام ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر ایک شخص  
ہے جو کاتب ہے۔ اور کپڑے کی سلائی بھی کرتا ہے۔ پہلی حیثیت کے اعتبار سے اس کو کاتب کہا جاتا ہے اور  
دوسری حیثیت کے اعتبار سے اس کو خیاط کہا جاتا ہے۔ اور ردونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان  
ہے۔ اسی طرح ما بہ اشئی ہوہو، یعنی جس کی وجہ سے کوئی شی وہ شی ہوتی ہے جیسے حیوان، فلان انسان  
کے لئے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ فارغ میں متحقق یعنی موجود ہے۔ اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو  
انسان کی حقیقت کہیں گے، گویا حقیقت یعنی متحقق اور موجود ہے۔ دوسری حیثیت یہ ہے کہ فارغ میں  
متخصص اور مبین ہے جس کی وجہ سے اس قابل ہے کہ اس کو ضمیر مثلاً ہوہو کا مرجع بنا دجائے۔ کیونکہ متخصص  
اور مبین ہی کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کو خودنیت کہتے ہیں جو ضمیر ہوہو سے ماخوذ ہے۔

۲۰ اور ان دونوں چیزوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اس کو ماہیت کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت اور ماہیت ایک ہی چیز یعنی ماہیہ الٰہی کے دو مختلف اعتبارات سے دو نام ہیں۔ لہذا دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہوا۔  
وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُودُ، وَالشُّبُوتُ وَالْحَقُّقُ وَالْجُودُ وَالْكَوْنُ لِلْفَاعِلِ مَتَوَادِفَةً، مَحَاها  
مبدأ یہی المتصور

اور شیء ہم (اشاعرہ) کے نزدیک صرف موجود ہے اور شُبُوت اور حَقُّق اور جُود اور کُون مترادف ہیں جن کے معنی کا تصور برابر ہی ہے۔

ترجمہ

تشریح لغت میں شیء اس کو کہتے ہیں جس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنانا یا جس کے بارے میں کوئی خبر دینا ممکن ہو۔ اس بنا پر موجود اور معدوم ممکن اور محال سب کو شیء کہہ سکتے ہیں۔ موجود کو شیء کہنا تو ظاہر ہے۔ اور ممکن کی مثال بیٹے سے محمود شخص کا یہ کہنا کہ میرا بیٹا ان کا نندہ عالم ہوگا اس مثال میں بیٹا اور جود یکے معدوم ممکن سے پھر بھی اس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے۔ لہذا اس کا بیٹا بھی شیء ہے۔ اور محال کی مثال ہمارا قول ضریر الباری مستقم ہے کہ شریک الباری کے محال ہونے کے باوجود اس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنایا جا رہا ہے اس کے بارے میں متفق ہونے کی خبر دی جا رہی ہے۔ اور جس کو مخبر عنہ اور مبتدا بنانا صحیح ہو رہا ہے۔ لہذا محال بھی شیء ہے۔

تشریح

۲۱ اور اصطلاح میں ہم اشاعرہ کے نزدیک شیء درحقیقت موجود کا نام ہے۔ اگر کسی معدوم پر شیء کا اطلاق تو وہ مجاز ہے۔ معدوم کے شیء نہ ہونے پر اشاعرہ کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد وَكَذَلِكَ خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلُ وَكَمْ تَلْكُ شَيْئًا تَهْمُ، یعنی میں نے تمہ کو پیدا کیا، حالانکہ تو اس سے پہلے یعنی پیدا کئے جانے سے پہلے شیء نہ تھا اور ظاہر ہے کہ پیدا کئے جانے سے پہلے انسان معدوم تھا۔ سو جب اللہ تعالیٰ نے انسان سے اس کے معدوم کی حالت میں شیء کی نفی فرمائی تو معلوم ہوا کہ معدوم شیء نہیں ہے۔ بلکہ شیء صرف موجود کا نام ہے۔

اور معتزلا کے نزدیک شیء موجود اور معدوم دونوں معنی میں حقیقت ہے مگر معدوم شیء یعنی ثابت ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شُبُوت وجود سے عام ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ممکن معدوم اپنے وجود سے پہلے واجب ہوگا یا منتز ہوگا یا ممکن ہوگا اور ثانی محال ہے ورنہ واجب سے ممکن کی طرف یا منتز سے ممکن کی طرف انقلاب لازم آئے گا۔ حالانکہ تینوں حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہیں اور ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف انقلاب محال ہے۔ لہذا تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ ممکن اپنے وجود سے پہلے ممکن ہوگا۔ اور امکان ایک صفت ہے جس کے لئے موصوف کی ضرورت ہے۔ اب وہ موصوف موجود تو ہو نہیں سکتا ورنہ شیء کا اپنے وجود سے پہلے وجود ہونا لازم آئے گا۔ لہذا واجب ہوگا۔ معلوم ہوا کہ معدوم ممکن شیء یعنی ثابت ہے۔

قولہ: وَالشُّبُوتُ وَالْحَقُّقُ لِأَيِّ لُغْتٍ فِيهِ يَحَادِلُ الْفَاعِلُ وَكَيْفَ فِي مَعْنَى فِيهِ اسْتِحْصَالُ جُودِهِ فِيهِ

ہم ہمہ گیر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکتا ہے۔

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور المشابهة ثابتة، قلنا المراد بها ان ما تقتضيه حقائق الاشياء ونسبته بالا سماء من الاشياء والارض والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشياء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہو گا۔ ہمارے قول "الامور المشابهة ثابتة" کے درجہ میں ہو گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشياء کہتے ہیں۔ اور انسان، فرس، ساء، ارض وغیرہ ان کا نام رکھتے ہیں۔ ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

تشریح اور پر شارح نے حقیقت اور ماہیت کے درمیان فرق اعتدالی بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ: البشیر کو اس کے تحقق اور موجود ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت بمعنی موجود ہے۔ دوسری بات یہ بتلائی تھی کہ اشاعرہ کے نزدیک شیء موجود کو کہتے ہیں اور تیسری بات یہ بتلائی تھی کہ وجود اور ثبوت مترادف ہیں جس کی رو سے موجود اور ثابت بھی مترادف ہوں گے تو ان تینوں باتوں کے مجموعے سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ جس کا شارح "جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب حقیقت بحکم مقدمہ ماولیٰ تحقق کے معنی میں ہے۔ اور تحقق بحکم مقدمہ ثالث ثبوت کا مراد ہے تو حقائق بمعنی ثابتات ہوا۔ اور بحکم مقدمہ ثانیہ اشياء بمعنی موجودات ہے اور موجود بحکم مقدمہ ثالث ثابت کا مراد ہے تو لفظ اشياء بھی بمعنی ثابتات ہوا۔ اور حقائق اشياء بمعنی اشياء ہوئے۔ اور ماتن کا قول حقائق الاشياء الثابتات کے معنی میں ہو پھر تو اس پر ثبوت کا حکم لگانا اور حقائق الاشياء ثابتہ نہ کہنا۔ ہمارے قول ان ثابتات ثابتہ کے درجہ میں ہو گا جو بلاشبہ لغو اور غیر مفید کلام ہے۔ کیونکہ کلام کے مفید ہونے کے لئے موضوع اور محمول کے درمیان معنی کے اعتبار سے مغایرت ضروری ہے اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

شارح نے "اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مغایرت باہر طور موجود ہے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے۔ یعنی موضوع حقائق الاشياء سے اس کے الثابتات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور محمول لفظ ثابتہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس الامر ہے اور ماتن کے قول حقائق الاشياء ثابتہ کا معنی ہے۔ الثابتات فی اعتقادنا، ثابتہ فی نفس الامر یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں

ثابت اور موجود ہیں وہ واقع اور نفس الامر میں بھی ثابت اور موجود ہیں اور ثبوت اشیاء کے سلسلہ میں ہمارا اعتقاد نفس الامر کے مطابق ہے۔

قولہ: والمراد به، الیٰ یعنی جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء یعنی ثابت اور موجود اعتقاد کرتے ہیں۔ اور ثابت اور موجود سمجھ کر ہم ان کے مختلف نام رکھتے ہیں وہ نفس الامر میں بھی ثابت اور موجود ہیں۔

قولہ: كما يقال الیٰ یہ تاویل مذکور یعنی موضوع کے بحسب الاعتقاد اور محمول کے بحسب نفس الامر مراد لئے جانے کی تائید ہے۔ وجہ تائید یہ ہے کہ واجب الوجود ایک موجود ہستی کا نام ہے اس کے باوجود کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود۔ جو ہمارے قول الملحوظ موجود کے درجہ میں ہے۔ جس میں موضوع اور محمول

متحد ہیں۔ پھر بھی یہ مفید کلام ہے محض اس وجہ سے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہے اور واجب الوجود موجود کے معنی میں الموجود الذی انفقہ واجب الوجود موجود فی نفس الامر یعنی جس موجود کو ہم واجب الوجود اعتقاد کرتے ہیں۔ وہ نفس الامر میں بھی موجود ہے اسی طرح ثابت

کا قول حقائق اشیاء ثابتہ بھی موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر مراد ہونے کی وجہ سے مفید کلام ہے۔

وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري.

اور یہ کلام مفید ہے (نہیں ہے) بہت کم محتاج تاویل ہوتا ہے اور تمہارے قول انا ثابت ہے کے مثل نہیں ہے (کیونکہ یہ تو ہے) اور نہ ہی شاعر کے قول: انا ابو النجم وشعري شعري کے مثل ہے۔ (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے)

تشریح

مخبرین نے مذکورہ عبارت کی توضیح مختلف وجہ سے کی ہے۔ ۱) اے قبیل کے لئے جو ضرورت کا مطلب یہ ہوگا کہ حقائق اشیاء ثابتہ کلام مفید ہے نہیں ہے۔ بہت کم بیان کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ موضوع کو بحسب الاعتقاد اعتبار کرنا عرف و سنت میں شائع واقع ہے۔ اس لئے

اس کا معنی واضح ہے البتہ بعض کمزور ذہین والوں کو سمجھانے کے لئے بعض دفعہ بیان کرنا پڑتا ہے۔ ۲) ایسے مثل قولہ: الثابت ثابت اور تمہارے قول انا ثابت کے مثل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو

کلام ہے اور وجہ ثبوت یہ ہے کہ قائل نے موضوع اور محمول دونوں کو بحسب نفس الامر مراد لیا ہے۔ لہذا ثابت کے معنی ہوئے۔ الثابت فی نفس الامر ثابتہ فی نفس الامر اور اس کلام کی ثبوت غلطی نہیں۔ ولا

مثل قوله: انا ابو النجم وشعري شعري۔ اور نہ ہی ابو النجم کے قول انا ابو النجم وشعري شعري کے مثل

ہے۔ کیونکہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے۔ اثر احتیاج کی وجہ سے کہ شعری شعری کا معنی ہے۔ شعری  
الذکر کثیری فیہا معنی یعنی میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشارے کے مثل ہیں۔ بڑھاپے کی وجہ سے  
میں عقل متاثر ہوئی ہے اور میرے اشارے کی بلاغت بہ تاویل تکلف نہیں ہونے کی وجہ سے متبادرانی الفہم نہیں  
اس لئے بہت زیادہ محتاج بیان ہے پورا شعر جس میں ابوالفہم نے غراب کی کیفیت بیان کی ہے ہے۔

لنہ دری ما احتس صدی تمام عینی و فؤادی یسری

مع انصاریت ماضی فقر انما ابوالنجم و شعری شعری

(۲) دوسری توضیح یہ ہے کہ ربما چنانچہ الی البیان مضمون کے قول ہذا کلام مفید کی تائید ہو۔ اور  
غواہ تقلیل کے لئے ہو غواہ تکثیر کے لئے اور بیان سے مراد دلیل ہو۔ تو حمار کے معنی یہ ہونے کے حقائق الاشیاء  
ثابتہ مفید کلام ہے بعض دفعہ یا بسا اوقات سونپائیہ پر جو اشیاء کے وجود و ثبوت کا انکار کرتے ہیں وہ  
کے محتاج دلیل ہوتا ہے اور دلیل پیش کرنا عقلاء کا کام ہے اور جو کلام عقلاء کی حیرت آرائی کا میدان ہو وہ تو نہیں  
ہو سکتا بلکہ مفید ہی ہوگا۔ اس لئے حقائق الاشیاء ثابتہ کلام مفید ہے۔

(۳) تیسری توضیح یہ ہے کہ بیان کے معنی تاویل کے ہوں۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہو کہ حقائق الاشیاء ثابتہ  
کلام مفید ہے بعض دفعہ ظاہر سے پھرے بغیر تاویل کی حاجت ہوتی ہے بخلاف اثبات ثابت کے، کہ یہ غواہ  
اور اختلاف انما ابوالفہم و شعری شعری کے کہہ ایسی تاویل کا محتاج ہے جس میں اس کو ظاہری معنی سے پھیرنا  
چاہتا ہے۔

وتحقق ذلک ان الشیء قد یکون له اعتبارات مختلفہ، یکون الحکم علیہ بشیء  
مفیداً ما نظرنا فی بعض تلك الاعترارات دون بعض کلا لسان اذا أخذ من  
حیث انه جسم کان الحکم علیہ بالحيوانیۃ مفیداً، واذا أخذ من حیث انه  
حیدان ماطق کان ذلک لغواً

ترجمہ اور اس کا جواب انکی تحقیق یہ ہے کہ کسی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، بعض اعتبارات سے اس پر  
کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں ہوتا۔ جیسے انسان ہے کہ جب  
اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا۔ اور جب اس حیثیت سے دیکھا  
جائے کہ وہ حیوان ماطق ہے تو (حکم لگانا) لغو ہوگا۔

تشریح حمد مذکورہ جواب کی ایسے انداز پر تحقیق پیش کر رہے ہیں جس سے اعتراض و جواب کا منشا بھی معلوم  
ہو جائے۔ حاصل تحقیق کا یہ ہے کہ ایک چیز میں مختلف حیثیتیں ملحوظ ہوتی ہیں، بعض کے لحاظ سے

کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض کے لحاظ سے اس چیز کا حکم لگانا مفید نہیں ہوتا۔ مثلاً انسان کو رحم بھی ہے اور حیوان بھی ہے تو جب اس کے جسم ہونے کا لحاظ کرنے ہوئے اس پر جو انیت کا حکم لگایا جائے اور انسان حیوان کہا جائے تو یہ کلام مفید ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں انسان حیوان کہنا ہذا کلام مجسم حیوان کہنے کے درجہ میں ہوگا۔ اور جب اس کے حیوان ہونے کا لحاظ کرنے ہوئے اس پر جو انیت کا حکم لگایا جائے اور انسان حیوان کہا جائے تو نفع ہوگا کیونکہ اس صورت میں انسان حیوان کہنا ہذا کلام مجسم حیوان کہنے کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح مانتے کے قول حقائق الاشیاء میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ ہے کہ وہ موجود اور نہت ہی کیا حیثیت کے لحاظ سے اس پر ثبوت کا حکم لگانا نفع ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں حقائق الاشیاء ثابتہ ثابتہ ثابتہ ثابتہ کے درجہ میں ہوگا۔ اور منشاء اعتراض اسی حیثیت کا اعتبار ہے۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ معلوم ہیں۔ اس لحاظ سے ان پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہے کیونکہ اس صورت میں حقائق الاشیاء ثابتہ ثابتہ ہمارے قول المعلومات ثابتہ کے معنی میں ہے۔ جواب کا منشاء اس دوسری حیثیت کا اعتبار ہے۔

والعلم بها آى بالحقائق من تصوراتها والتصدیق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانہ لا علم بمجمیع الحقائق والجواب ان المراد الجنس من ذاعلی القائلین بانہ لا ثبوت لشیئی من الحقائق ولا علم بثبوت حقیقہ ولا بعد م ثبوتها۔

اور حقائق اشیاء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق الاشیاء کے وجود اور ان کے احوال سے  
**ترجمہ** امکان وغیرہ کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کے قول العلم بہا سے مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے۔ اس بات کے یقینی ہو چکی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ (الحقائق سے) مراد جنس (حقائق) ہے ان لوگوں پر رد کرنے کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

**تشریح** افزہ سوفسطائے میں ہے کچھ کا کہنا ہے کہ کسی کو کسی شی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہو سکتا۔ ان پر رد کرنے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طریقہ سے استنباط کا وجود اور ثبوت نفس الامر سے وہی وہی یا مبنی براعتاد نہیں اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان وحدوث وغیرہ کا علم بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے۔ مثلاً جس طرح آسمان درمیں وغیرہ وہی اور خیالی چیزیں نہیں بلکہ

واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں۔ اسی طرح واقعہ و نفس الامر میں ہم کو ان کے وجود کا علم بھی ہے۔ اور ان کے احوال مثلاً آسمان کے ہمارے اوپر ہونے اور زمین کے پاس سے نیچے ہونے کا بھی علم ہے۔

قولہ ثبوتی، انشراح نے معائنات کے قول ذوالعلم بجا میں ضمیر مجرور کا مرجع الحقائق کو قرار دیا تھا۔ بعض کلمے لے کر کہہ چکے ہیں کہ الحقائق پر لام تصرف استغراق کے لئے ہے جس کی وجہ سے معنی یہ ہوتے کہ تمام حقائق اشیاء کا علم متحقق ہے۔ حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام اشیاء کا علم بندے کو نہیں ہے۔ اس لئے مضاف لفظ ثبوت مقدم ماننے ہوتے کہا کہ الحقائق کے قول ذوالعلم بجا سے مراد العلم ببنیوتھا ہے یعنی تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے۔

والجواب الخ جواب کا حاصل ہے کہ مضاف مقدم ماننے کی حاجت نہیں کیونکہ الحقائق پر لام استغراق کے لئے ہے یہی نہیں جس کی وجہ سے اعتراض وارد ہو۔ بلکہ لام جنس کے لئے ہے۔ اور معائنات کے قول العلم بجا سے مراد العلم بجنس الحقائق ہے اس لئے کہ مقصد ان لوگوں پر رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ انسان کو کسی بھی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ ان کا یہ قول "لا علم ببنیوت شیئی من الحقائق ولا عدم ثبوتہ" سلب کلمہ ہے۔ تو جب جنس حقائق کے ثبوت کا علم ہوتا ہے جو موجب جزئیہ کے حکم میں ہے تو ان کا سالبہ کلمہ باطل ہو گیا۔ کیوں کہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہوتا ہے۔

خلافا لسوفسطائیۃ فان منهم من ینکر حقائق الاشیاء ویزعم انها اوہام وخیالات باطلۃ وھم العنادیۃ، ومنهم من ینکر ثبوتھا ویزعم انها تابعۃ للاعتقاد حتی ان اعتقدنا الشیء جوھراً فجوھراً و عرضاً فعرضاً، اوقد یما نقدیمہ، اوحادثاً فحادث وھم العنادیۃ، ومنهم من ینکر العلم ببنیوت شیئی ولا ثبوتہ ویزعم انه شاک، وشاک فی انه شاک وھم جزأ، وھم الاادریۃ۔

**ترجمہ** برضلاف سوفسطائیہ کے، کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب ہی چیزیں اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض اشیاء کے ثبوت (نفس الامر) کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ (اشیاء) ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں۔ یہاں تک کہ اگر ہم کسی شے کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض (اعتقاد کریں) تو عرض ہے یا قدیم (اعتقاد کریں) تو حادث ہے۔ اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض شیئی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انہیں اس بارے میں یہی شک ہے کہ ہمیں شک ہے۔ علیٰ ہذا البقیاس۔

**تشریح** بعض لوگوں کے قول کے مطابق سوفسطائیہ احمق فلاسفہ کی ایک جماعت ہے جن میں تین فرقے

ہیں۔ شارح کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن محققین کا کہنا ہے کہ دنیا میں کوئی بھی اس مذہب کا اختیار کرنے والا نہیں ہے بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں غلطی کر رہا ہے اس میں سوظنالی ہے جیسا کہ اس کے ماخذ اشتقاق سے ظاہر ہے جس کو عنقریب شارح نے بیان فرمائیں گے۔ بہر حال سوظنالیہ کے تین گروہ ہیں۔ ایک گروہ عندیہ کہلاتا ہے جو اشیاء کے ثبوت کا علی الاطلاق انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو کچھ بھی ہم دیکھ رہے ہیں یا محسوس کر رہے ہیں سب اولیٰ و دخالات ہیں۔ نفس الامری میں کسی بھی شے کا ثبوت اور وجود نہیں۔ من کا یہ بھی کہتا ہے کہ کوئی بھی قضیہ جو بدیہی ہو یا نظری، اس کا معارض قضیہ مندرجہ موجود ہے۔ لہذا اذا افتراضات ساقطاً کے تحت دونوں میں سے کوئی بھی متحقق اور ثابت نہیں ہوگا۔ مثلاً حکمیں کا ایک قضیہ ہے کہ جو ہر فرد یعنی ہر فرد لایجزی موجود ہے۔ اس کے معارض فلاسفہ کا یہ قضیہ ہے کہ ہر جوہر کی تقسیم فرمنا ہی ممکن ہے تقسیم کسی جزو پر ہر جزو کر ختم ہی نہ ہوگی کہ اس جزو کو لایجزی کہا جائے۔ سو حکمیں کا قضیہ فلاسفہ کے دلائل سے باطل ہے اور فلاسفہ کا قضیہ حکمیں کے اثبات جزو لایجزی پر قائم کردہ دلائل سے باطل ہے۔ اس گروہ کو عندیہ کہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ لوگ حق کا ناحق انکار کرتے ہیں اور عندیہ کے معنی ناحق جھگڑانے کے ہیں اور یہ وجہ بھی ہوتی ہے کہ یہ حق سے منحرف ہیں اور عندیہ عن الطریق کے معنی منحرف ہونے کے ہیں۔

دوسرا گروہ عندیہ کہلاتا ہے عندیہ کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے خروج الدم و نقض الوضوء عند ابی حنیفہ۔ یعنی خروج دم کے ناقض ہونے کا امام ابوحنیفہ کو اعتقاد ہے۔ چونکہ وہ ایک مشاہد کے ثبوت نفس الامری کے متکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ نفس الامری میں کوئی شے ممکن نہیں ہے بلکہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم ایک چیز کو جو ہر اعتقاد کریں تو جو ہر ہے اور اگر اسی چیز کو عرض اعتقاد کریں تو عرض ہے۔ اسی طرح جس چیز کو ہم نے جو ہر اعتقاد کیا ہے وہ ہمارے نزدیک جو ہر ہے اور اسی چیز کو دوسرا شخص عرض اعتقاد کرے تو اس کے نزدیک وہ عرض ہے اور ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے۔ فرق مقابل کے نزدیک باطل ہے۔ اس بناء پر ان لوگوں کو عندیہ کہا گیا۔

تیسرا گروہ لاادریہ کہلاتا ہے۔ جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم و فہم میں انکار اور دونوں میں شک کا اظہار کرتا ہے۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت اور موجود ہیں تو کہیں گے لا ادری مجھے علم نہیں۔ اور اگر پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت نہیں ہیں تو بھی لا ادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کریں گے۔ حتیٰ کہ انھیں اپنے سنی ہونے میں بھی شک ہے۔ چنانچہ اگر ان میں کسی سے پوچھیں کہ کیا انھیں اشیاء کے ثبوت کا علم نہیں تو بھی کہیں گے لا ادری یعنی مجھے اس بات کا بھی علم نہیں کہ مجھے علم نہیں ہے۔

ماقن نے اپنے قول "حقائق الاشیاء ثابتہ" سے اشیاء کے ثبوت نفس الامری کا دعویٰ کر کے عندیہ

اور ثبوت کی مخالفت کی ہے۔ اور "والعلم بھا متحقق" سے ثبوت اشیاء کے علم کا دعویٰ کر کے لا ادراہہ کی مخالفت کی ہے۔ یہ توضیح ہے مانق کے قول "خلا فالسوف نطالمتہ" کی۔

ولما تحققت انا لنجزم ما مضى ورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالسمع والذمات انما ان لم يتحقق لفي الاشياء فقد ثبت، وان تحقق فالنفي حقيقة من المتعالي، لكونه نوعا من انك فقد ثبت مشيئي من العالق فله يمتع فيها على الطلاق ولا يدخلني انما انما يتيم على العاديات۔

ترجمہ: ادراہہ کی دلیل حقیقی ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے اور بعض کے ثبوت کا ادراہہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں۔ اور لازمی ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے تو ثبوت ہو چکا۔ اور اگر متحقق ہے تو نفی ہی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی۔ لہذا اس کی بالکل نفی صحیح نہ ہوگی اور یہ بات نفی نہیں ہے کہ یہ دلیل صرف علماء کے خلاف درست ہوگی۔

**تشریح** حقیقی وہ دلیل ہے جس کے مقدمات نفس الامر میں سے ہوں۔ اگرچہ فریق مقابل کے نزدیک ہے نہ ہو اور وہ انہیں تسلیم نہ کرنا ہو۔ دلیل حقیقی سے مقصود محض اظہار حق ہوتا ہے۔ فریق مقابل کو لا جواب کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ کیونکہ فریق مقابل کہہ سکتا ہے کہ جن مقدمات پر تمہاری دلیل مبنی ہے۔ وہ مقدمات ہی میرے نزدیک درست نہیں۔ اور لازمی سے مراد فریق مقابل کے نزدیک تسلیم شدہ مقدمات سے مرکب ایسی دلیل ہے۔ جس سے اس کے مذہب کا بطلان لازم آتا ہو۔ اگرچہ دلیل پیش کرنے والے کو خود وہ مقدمات تسلیم نہ ہوں۔ اور دلیل لازمی سے مقصود محض فریق مقابل کو لا جواب کرنا ہوتا ہے۔

ثبوت اشیاء پر حقیقی دلیل ہے کہ ہم بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور بعض اشیاء کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ مثلاً زمین، آسمان، دریا، جنگل، پہاڑ وغیرہ کے وجود کا دیکھنے کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ اور باری تعالیٰ کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں۔ یا مثلاً دھواں کے وجود کا دیکھ کر یقین کرتے ہیں اور اس وقت آگ کے وجود کا اس دلیل سے یقین کرتے ہیں کہ دھواں آگ کا اثر ہے اور اسی جس چیز کا اثر ہوتی ہے اس کے بغیر موجود نہیں ہوتی۔ لہذا یقینی طور پر آگ بھی موجود ہے۔ اس دلیل پر سوسنطائیہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کو یقین ہو چکا۔ ہم تو یقین نہیں کرتے، بلکہ ہم تو یہی سمجھتے ہیں کہ یہ سب اولیٰ و خیالات ہیں۔ نفس الامر میں کوئی بھی شے موجود نہیں۔

اور لازمی دلیل ہے کہ ہم سوسنطائیہ سے پوچھیں گے کہ نفی اشیاء جس کے تم قائل ہو متحقق ہے یا نہیں اگر کہتے ہیں کہ متحقق نہیں ہے تو یہ نفی کی نفی ہوتی۔ جو عین اثبات ہے لہذا اشیاء کا ثبوت ہو گیا۔ اور اگر کہتے ہیں کہ نفی اشیاء

متحقق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت اور موجود خارجی ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں یا عیب اور نفی، لہذا نفی حکم کی ایک قسم ہوئی۔ اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم ایک نفسانی کیفیت ہے اور کیف عرض ہے اور عرض موجودات خارجیہ اور حقائق اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی اور جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی جو موجب جزئیہ بعض الحقائق ثابت کے معنی میں ہے تو علی الاطلاق یعنی سلب کلی کے طور پر حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا اور یہ کہنا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہرگز درست نہ ہوگا۔ کیونکہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

اس الزامی دلیل کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ اس سے صرف عنادیہ کے خلاف جت قائم ہوگی۔ کیونکہ عنادیہ کہہ دیں گے کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں صحیح ہوگی، ہمارے اعتقاد میں صحیح نہیں ہے، اور لا ادلہ سولہ کی دونوں شقوں کے جواب میں لا ادری کہہ دیں گے، کسی شخص کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ ان پر جت قائم تھا، قالوا للضروریات منها حیاتیات، والمعس قد یغلط کثیرا کالاحول یری الواحد اثنتین فی الصفر، وقد یجد المعلوم منہا بدیہیات، وقد لقع فیہا اختلافات وتعرض بہا شبهة تفتقر فی حلہا الی النظر دقیقتر، والنظریات فرع الضروریات، فسادہا ناسدہا، ولہذا اکثر فیہا اختلاف العقلاء۔

ترجمہ: سو فطاریہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حیاتیات ہیں اور جس کثرت سے غلطی کرے جسے یہ سمجھتا ہے ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفر کو ایک شخص بیٹھی چیز کو کر ڈی محسوس کرتا ہے۔ اور ضروریات میں سے بدیہیات ہیں اور بعض دفعہ ان میں اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلے میں نظردقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا ناسد نظریات کا ناسد ہوگا۔ اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلاء کا اختلاف بہت ہے۔

تشریح: علم کی دو قسمیں ہیں۔ اگر کسی چیز کا علم نظر اور ترتیب معلومات کے واسطے حاصل ہو تو وہ نظری ہے اور ضروری ہے اور ضروری کے بہت سے اقسام ہیں۔ مثلا حیاتیات، بدیہیات، امور اور جدائیاتیات، حدیثیات، تجرباتیات اور فطریات وغیرہ۔ ان سب میں اقوی حیاتیات اور بدیہیات کو قرار دیا گیا ہے تو سلفطاریہ میں سے لا ادریہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حیاتیات کے ثبوت کا علم معنی یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ حیاتیات کے علم یقین کا ذریعہ حواس ہیں۔ اور حواس کلیات کا ادراک نہیں کرتے، کیونکہ کلیات کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کے ادراک میں حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں۔ مثلا صفر کو ایک شخص بیٹھی چیز کو کر ڈی محسوس کرنا ہے۔ سمجھا کر ڈی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے۔ عائنہ بصر چھوٹی چیز کو بڑی دیکھتا ہے۔ مثلا، گھوڑی میں ڈال دو تو وہ اپنے واسطی جسم سے

ظاہر دکھائی دیتا ہے، اسی طرح بڑی چیز چھوٹی دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً ضامیں اڑنے والے جہاز اپنے واقعی حجم سے بہت چھوٹے دکھائی دیتے ہیں۔ بارش کے قطرے تار کے مانند دکھائی دیتے ہیں۔ ایسی ہی کو جس کے ایک سرے پر ذرا سی چھاری جو اگر تیزی سے گھما جائے تو آگ کا سپر سائیکل دکھائی دیتا ہے۔ چلتی ہوئی ٹرین کے بند ڈھکے میں بیٹھے ہونے شخص کو ڈھکے میں معلوم ہوتا ہے نیز رفتار ٹرین میں بیٹھے ہوئے شخص کو طیلے لائن کے کنارے کھڑے درخت اور پہاڑی کے ساکن کیلئے متحرک دکھائی دیتے ہیں۔ اس کثرت سے حواس کے فطری ادراک کرنے کے باوجود حسابات کے ثبوت کا کچھ علم واقفین ہو سکتا ہے، اسی طرح ضروریات میں سے بدیہیات ہیں، ان میں کثرت سے اختلاف ہے جس کی بنا پر ایمان کے ثبوت پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً ذرا مشابہ اس قضیہ کے بدیہی ہونے کا مدعی ہے کہ ہر موجود کا مکان میں ہونا ضروری ہے۔ اشعوا اس کا انکار کرتے ہیں۔ معتزلہ اس قضیہ کی بدیہیت کے مدعی ہیں کہ ہندوؤں نے اپنے افعال اختیار کیا کا خانقہ ہے۔ اشعوا اس کا انکار کرتے ہیں۔ فلاسفہ اس قضیہ کو بدیہی قرار دیتے ہیں کہ فاعل فعل کا اپنی دو نعمت اللہ جہیزوں میں سے کسی ایک کو بغیر مرجع کے ترجیح دینا محال ہے۔ اشعوا اس کا انکار کرتے ہیں۔ بدیہیات میں اس قدر اختلاف ان کے ثبوت پر اعتماد کو ختم کر دیتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے بدیہیت کا دعویٰ غلط ہو۔ نتیجہ بدیہیات میں بعض دفعہ ایسے شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں حل کرنے میں نظروں کی حاجت ہوتی ہے۔ اور محتاج نظر ہونا بدیہیت کے منافی ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ باوجود نظر کے شبہ زائل نہ ہو اور اس کے حل میں غلطی ہو جائے سو جب حسابات اور بدیہیات کے ثبوت کا علم واقفین نہیں ہو سکتا جو ضروریات کے اقسام میں اقویٰ مانے گئے ہیں۔ تو باقی ضروریات ثبوت کا بدرجہ اولیٰ علم نہیں ہو سکتا اور جب ضروریات کا علم نہیں ہو سکتا تو نظریات کا بھی علم نہیں ہو سکتا کیونکہ نظریات باہمی معنی ضروریات کی فرع ہیں کہ ضروریات ہی کو ترتیب دیکر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ لہذا ضروریات کا یعنی مساو علم نہ ہونا نظریات کا علم نہ ہونے کو مستلزم ہوگا اور اسی وجہ سے کہ ضروریات کے ثبوت کا علم نہ ہونا نظریات کے ثبوت کا علم نہ ہونے کا سبب ہے۔ نظریات میں کثرت سے اختلاف ہے۔

تلا غلط الحس فی البعض لا سباب جزئیة، لاینا فی الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فی المبدیہی عدم الإنف والخصاء فی التصور لاینا فی المبداهة، وکثرة الاختلاف لفساد النظر لانتافی حقیة بعض النظریات. والحق انه لا طریق الی المناظر معہم خصوصاً مع اللادریة، لانہم لا یعتبرون بمعلوم لیثبت بہ مجهول بل الطریق تعدیہم بالآثار یعتبروا، او یعتبرقوا، وسو قسطا اسم للحکمة المتوہة، والعلہ المزخرف، لان سوفامعناہ العلم والحکمة، وأسما معناہ المزخرف والغلط، ومنہ اشقت السطمة، کما اشقت الفلطفة من فیلا سون، ای لمحہ بالحکمة۔

ترجمہ ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حق کا غلطی کرنا غلطی کے استہماما رد ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے معافی نہیں ہے اور (ظہن کے) تصور میں خلاء ہونے کی وجہ سے یا نسبت نہ ہونے کی وجہ سے بدیہی میں اختلاف ہونا بدیہت کے معافی نہیں ہے اور فادہ نظر کی وجہ سے کثرت اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے معافی نہیں ہے اور یا انداز کی بات توں ہے کہ ان کے ساتھ خاص کر لاادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ کیونکہ کسی معلوم کا اعتراں ہی نہیں کرتے جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے۔ بلکہ راستہ (ان سے ٹھننے کا) ان کو آگ کی سزا دینا ہے تاکہ یا تو اعتراں کریں یا جمل کر جسم ہر جائیں اور سلفط مزین اور آراستہ سپراستہ علم کا نام ہے۔ کیونکہ سوفا کا معنی ظلم و حکمت ہے۔ اور آسٹا کا معنی مرتضیٰ اور غلط ہے۔ اور اسی سے (رباعی کا مصدر) سفسط مشتق ہے جس طرح فلسفہ۔ فیلا سون یعنی صحب حکمت سے مشتق ہے۔

۴۸ **تشریح** اشارہ اولاً حیات کے ثبوت پر لاادریہ کے داد و کردہ اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ بعض چیزوں کے لور کیا میں محاسن کے غلطی کرنے کی بنا پر لاادریہ نے یہ کلیہ تصور کیا تھا کہ سپر کسی چیز میں بھی محاسن کا فصلہ متبرہ ہوگا۔ شارح اس کلیہ کا انکار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ خاص اسباب کی وجہ سے کسی کے محاسن کا بعض چیزوں کے لور اک میں غلطی کرنا دوسرے بعض لوگوں کے یقین کرنے کے معافی نہیں ہے اس لئے کہ ہر مسئلہ دوسرے کے اندر غلطی کا وہ سبب موجود نہ ہو مثلاً صغریٰ ہی شخص کے میٹھی چیز کو لڑی محسوس کرنے کا سبب اس شخص کا صغریٰ ہی شخص جو شخص صغریٰ نہ ہوگا اس کا حاستہ ذوق غلط اور اک نہ کرے گا یا مثلاً تیز رفتار ٹرین کے مسافر کو کھلے کھانے کے لہریوں کے متحرک دکھائی دینے کا سبب ٹرین کی تیز رفتاری تھی تو جو شخص ٹرین میں سوار نہ ہوگا اس کو ساکن کبھی متحرک نہ معلوم ہوں گے۔

اور بدیہیات کے ثبوت پر لاادریہ کے ففض کا جواب یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک قضیہ ففض ہر مرض بدیہی ہو سکتا ہے مگر ایک شخص پر اس کے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور مخفی رہتا ہے جس کی بنا پر وہ اس بدیہی قضیہ سے اختلاف اور اس کا انکار کرتا ہے لیکن جب اسے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور ہو جاتا ہے تو اختلاف ختم ہو جاتا ہے مثلاً دلچسپ الوجود لیس بعرضہ "ایک بدیہی قضیہ ہے جس سے ایک شخص اختلاف کرتا ہے لیکن جب اس کو موضوع اور محمول کا صحیح تصور کرایا جائے گا اور بتایا جائے گا کہ واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا تابع اور محتاج نہ ہو اور عرض اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں اس محل کا تابع اور محتاج ہو جس کے ساتھ لگ کر وہ موجود ہے تو بلاوقت وہ بھی کہے گا کہ واجب الوجود عرض نہیں ہے۔ اسی طرح ایک بدیہی قضیہ سے اختلاف اس سے نسبت نہ ہونے کے سبب ہوتا ہے مثلاً ان کو دوسرے مذہب کے اعتقادی مسائل مگر وہ بدیہی ہوں یا فوس نہیں ہوتے جس کی بنا

ہرمان سے اختلاف کرنا ہے لیکن اگر خود اس مذہب کو اختیار کر لے تو اس مذہب کے جن مسائل اور قضایا سے کہا گیا ہے اختلاف تھا۔ اب ان سے انسیت ہو جانے کی بناء پر اختلاف نہیں رہے گا! الغرض قضیہ کے موضوع و محمول کے معنی کا تصور صحیح ہونے کی وجہ سے یا قضیہ سے انسیت نہ ہونے کے سبب بدرجہی قضایا میں اختلاف ان قضایا کی بجاہت کے معنی نہیں ہے۔ اور کثرت اختلاف کے ذریعہ نظریات کے ثبوت پر وارد کئے جانے والے نقص کا شارح نے اپنے قول ”و کثرة الاختلاف لفساد الافعال“ سے یہ جواب دیا کہ بعض نظریات میں اختلاف نظر کرنے والوں میں سے بعض کی نظر معنی ترتیب مقدمات میں غلطی اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور فساد نظر کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہونا دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے معنی نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے اس نظری کو نظر صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

قولہ: والحق انه الاخر میں شارح فرماتے ہیں کہ سچی بات تو یہ ہے کہ سونسطائیہ خاص طور سے لاادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصود تو یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں اور جن کا وہ اعتراف کرنا ہے انہیں ترتیب دے کر اسے اس بات کا تصور کرایا جائے جو اس سے پہلے اس کو معلوم نہ تھی یا جس کا وہ اب تک اعتراف نہ کرتا تھا اور لاادریہ تو کسی چیز کے معلوم ہونے کا اعتراف ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کوئی قبول ثابت کیا جائے بلکہ جس شخص کے بارے میں ان سے سوال کریں گے وہ لاادری کہہ دیں گے۔ تو اب ان سے منہ کی کس بھی صورت ہے کہ انہیں سگ میں ڈالاجائے تاکہ یا تو وہ تکلیف اور الم کا اعتراف کریں۔ تو ہمارا مدعی ثابت ہے کیونکہ تکلیف اور الم بھی ایک حقیقت ہے لہذا فی الجملہ حقائق اشیاء کا ثبوت ہوا اور اگر اعتراف نہ کریں تو آگ ہی میں پڑے رہنے دیا جائے۔ یہاں تک کہ جل کر ختم ہو جائیں اور جس کم جہاں پاک۔

قولہ: و سونسطا الاخر میں شارح سونسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ یہ لفظ مرتب ہے۔ یونانی زبان کے دو لفظوں سونفا اور اسط سے مرکب ہے۔ سونفا کے معنی علم و حکمت اور اسط کے معنی مزین اور غلط کے ہیں۔ لہذا سونفا کے معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں۔ پھر اس سے رباعی کا مصدر سونسطا بردار لغتہ مشرق مانا گیا۔ جس طرح فلسفہ مصدر رباعی ہے اور مرتب ہے۔ یونانی زبان کے دو لفظوں قیلا یعنی محب اور سونفا یعنی علم و حکمت سے مشتق ہے اور قیلا سونف کے معنی محب علم و حکمت ہیں۔

و اسباب العلم وھی صفتا بیتجلی بہا المذکورین قامت ھی بہا ای یتضح ویظہر ما یذکر ویسکن ان یعبرعنه موجودا کان او معدوما فی شمل ادرالک الحوامت  
و ادرالک العقل من التصورات والصدایات الیقینتہ وغیر الیقینتہ۔

ترجمہ: اور اسباب علم اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شی اس شخص کو تکشف اور واضح

ہر جاتی ہے۔ جس کے ساتھ وہ (صفت) قائم ہوتی ہے یعنی واضح اور ظاہر ہوتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تفسیر کیا جانا زبان سے ذکر کیا جانا ممکن ہوتا ہے۔ لہذا یہ تشریح اس کے درجہ اور صفت کے درجہ میں تصور اور تصدیقات یعنی تفسیر اور غیر تفسیر (مب) کو مدنظر رکھتی ہے۔

**تفسیر صحیح** شارح علیہ الرحمہ نے علم کی دو تفریقیں ذکر کی ہیں، ایک تفریق تو یہ ہے، صفت یعنی جہاں اللہ کو واضح اور جہاں وہ تصور ماثر پر قائم ہے، دوسری تفریق آگے آ رہی ہے جس کو شارح نے "بخلاف" سے لہجہ صفت، تو جب تفسیر الایضاح فی الضمیر سے بیان کر چکے ہیں، یعنی تفریق مابین "اور ذکر تفریق خاص ہے۔ اس کے بعد شارح پہلی تفریق میں ایک تفسیر کا اعتبار کرتے دو ایسی تفریقیں کو یکساں قرار دیتے ہیں

پہلی تفریق کا حاصل یہ ہے کہ علم ایک ایسی صفت کا نام ہے جس کی صفت کی وجہ سے وہ شخص کے تفسیر کو دیکھتا ہے کہ جس کے اندر یہ صفت موجود ہوتی ہے اس طرح ظاہر اور منکشف ہوتی ہے جیسے کہ جہاں سے اپنے گھنٹوں کے کھینچے دیکھے رہے ہوں۔ مثلاً کتاب کا نام سننے ہی اس کا رنگ اس کی شکل و صورت اس کی بہتوں سے کچھ ہمارے ہونے کے آئینے میں اس طرح ظاہر اور منکشف ہوتی ہے جیسے کہ وہ پہری نگاہوں کے سامنے ہو۔ معلوم ہوا کہ ہمارے اندر کوئی ایسی صفت اور مخفی قوت ہے جس کی وجہ سے ہمارے آئینہ میں جہاں سے کچھ منکشف ہوتا ہے وہی صفت جس کو مبداء انکشاف اور مابدا الانکشاف وغیرہ الفاظ سے بھی تفسیر کرتے ہیں علم کہلاتی ہے۔

قولہ: المبدأ کلہا بیابان مذکور کا لفظ شئی کے معنی میں ہے۔ پہلے تو یہ ہو یا محدود ہو اور محدود ہو یا محدود ہو یا محدود ہو۔ مناسب یہی تھا کہ "صفت یعنی جہاں لفظی" کہے، مگر اس عہد کی اصطلاح میں "شئی" کا اطلاق موجود پر حقیقت اور محدود ہو پر مجاز ہے اور تفریق تفسیر میں پہلی الفاظ کا استعمال مناسب نہیں ہوتا۔ اس بناء پر "شئی" کے بجائے "المذکور" کا لفظ لائے۔

قولہ: بتضح و بظہر۔ یعنی تفسیر کی تفسیر ہے۔ قولہ: ما یذکر بکسر یا المذکور کی تفسیر میں "شئی" کا لفظ لائے۔

صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شئی منکشف ہو جائے جو ذکر کی جائے، یا جس کا نام لیا جائے۔ قولہ: ویسکن ان یعبر عنہ۔ یہ لفظ کسر پر لفظ تفسیر ہے، اور مضمون اس سے ایک اعتراض کو دفع کرتا ہے۔ جو ما یذکر بکسر پر وارد ہوتا ہے، حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان کا کوئی ذکر نہیں ہوتا۔ ان کے نام کو تلفظ نہیں ہوتا، مگر صحت سے وہ وہاں کے تفسیر میں منکشف ہو جاتی ہیں۔ تو جس صفت کی وجہ سے ان غیر مذکور اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے، وہ صفت، مذکورہ تفریق کی وجہ سے علم نہ ہوتی، حالانکہ یہ علم ہے، تو تفریق مذکورہ جامع نہ ہوتی، حاصل جواب یہ ہے کہ بعض ذکر کیا جاتا ہے اور وہی نہیں بلکہ ذکر کئے جانے کا امکان کافی ہے۔ یعنی علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شئی منکشف ہو جاتی ہے جو ذکر

کی بات ہے یا نہ کہیں کی باتی بلکہ اس کا ذکر کیا ہے اور کسی اصطلاح سے اس کا تعریف کیا ہے یا نہیں ہے۔  
 قریبہ فوشل میں اس سے قیاس ہے اس لئے اس کا نام ہی کتاب ہے اور اس سے ہی اس عبارت کو لکھنے کے لئے  
 قریبہ کے نام پر اپنی بات میں لکھی کہ لکھی کہ اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 اور اس کے لئے لکھی کہ لکھی کہ اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے

اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے

اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے

اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے  
 قریبہ کے لئے لکھی ہے اور اس کے لئے لکھی ہے اور اس کا نام ہے۔ مثلاً تو یہ ہر دو کے

اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل مثلاً اسی عالم کا دوسرا قول آجائے، جس کی وجہ سے پہلا اعتقاد زائل ہو جائے۔

اور اگر اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے اور اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ تصدیق یقین کہلائے گی۔ ایمان کے باب میں اس درجہ کی تصدیق متبرہے مثلاً ہم نے اپنی عقل کی مدد سے یہ سمجھا ہے کہ خدا ایک ہی ہے اور ہمارے ذہن میں اس کے مخالف جاننا خدا کے ایک نہ ہونے کا احتمال نہیں تو یہ تصدیق ہمارا اعتقاد کہلائے گی۔ پھر چونکہ یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ اتنا پختہ ہے کہ تشکیک مشکک یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل کے مبتلائے خشک کرنے سے زائل اور ختم ہونے والا نہیں اس بناء پر اعتقادِ مذکور ہمارا ایمان اور یقین کہلائے گا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی اولاد دو قسمیں ہیں، ایک تصور دوسرے تصدیق، پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں، ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین، مؤخر الذکر کے علاوہ جتنی تصدیقات ہیں جی ظن، جہل مرکب اور تقلید، یہ سب تصدیقات غیر یقینہ کہلاتی ہیں۔

حکماء صرف عقل کے ادراک یعنی تعقل ہی کو علم قرار دیتے ہیں اور حواس کے ادراک یعنی احساس کو علم نہیں کہتے اور مشککین حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو علم کہتے ہیں۔ البتہ عقل کے ادراک میں اتنا اختلاف سمجھ میں آئے ہے کہ بعض کے نزدیک عقل کے ادراک کی ساری اقسام علم ہیں اور بعض کے نزدیک بعض ہی اقسام علم ہیں۔

اس تہجد کے بعد مذکورہ عبارت کا صل یہ ہے کہ علم کی تعریف مذکور میں علم اس صفت کو کہا گیا ہے جس کے سبب شئی کا آئینہ ذہن میں انکشاف و ظہور ہوتا ہے اور یہ انکشاف حواس و عقل دونوں کے ادراک میں ہوتا ہے اس معلوم ہوا کہ مذکورہ تعریف حواس اور عقل دونوں کے ادراک کو شامل ہے۔ پھر تعریف مذکور میں لفظ یقینی یعنی یکتشف مطلق ہے، انکشاف نام اور انکشاف ناقص دونوں صورتوں کو عام ہے۔ اس بناء پر تعریف مذکور عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیق یقینی کو جس میں انکشاف تام ہوتا ہے اور تصدیقات غیر یقینی ظن، جہل مرکب اور تقلید جن میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔ سب کو شامل ہو جائے گی۔

قولہ ادراک الحواس حواس سے حواس خمسہ ظاہرہ مراد ہیں، کیونکہ اشعارہ حواس باطنہ یعنی حواس خمسہ خیال، دہم، متصرفہ، حافظہ وغیرہ نامی قوی باطنہ کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ پھر ادراک کی اضافت حواس اور عقل کی طرف ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مدرک (بالکسر) ہیں بلکہ انسان حواس یا عقل کے ذریعہ اشیا کا ادراک کرتا ہے تو مدرک انسان ہے جس کو لفظ نفس سے تعبیر کیا جاتا ہے اور حواس و عقل آدہ اور ادراک میں بہذا ادراک کی اضافت حواس و عقل کی طرف اضافت اشئی الی فاعل کے قبیل سے نہیں۔ بلکہ اضافت اشئی الی آلت کے قبیل سے ہے اور ادراک الحواس کا معنی حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا ادراک ہے

قولہ من التصورات الخ یہ فقط ادراک الحقیق کا بیان ہے کیونکہ حواس کا ادراک ممکنین اور حکماء دونوں میں سے کسی کے یہاں تصور و تصدیق نہیں کہلاتا۔ تصور اور تصدیق صرف تعقل یعنی عقل کے ادراک کی قسم ہی جیسا کہ مذکور ہوا۔

بخلاف قولہ من صفة توجب تمييز الا لا يحتمل النقيض فانہ وان كان شاملاً لا ادراك المعاني بناءً على عدم التقيد بالمعاني والتصورات بناءً على ان لا نقائص لها على ما زعموا لکنہ لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا. ولكن ينبغي ان يحتمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن.

**ترجمہ** برخلاف بعض اشعارہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نفعی کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے معانی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی شامل ہے، اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی نقیض ہی نہیں ہوتی لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لیکن مناسب ہے کہ پہلی تعریف میں التجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اشعارہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

**تشریح** اصل تعریف یوں تھی۔ صفة توجب تمييزاً بين المعاني، علم ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے ذہن میں معانی ایسے طور پر منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتے ہیں کہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتے۔ اور معانی ان جو جرات کو کہتے ہیں جن کا ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ نہیں ہوتا لیکن جب علم ایسی صفت کا نام ہوگا جس کی وجہ سے معانی غیر محسوس کا انکشاف و امتیاز ہوگا۔ محسوس کا انکشاف امتیاز نہیں ہوتا تو حواس کا ادراک جس کی وجہ سے محسوس کا انکشاف و امتیاز ہوگا۔ مذکورہ تعریف کی رُسے علم نہیں ہوگا۔ حالانکہ شیخ اشعری کے نزدیک بھی حواس کا ادراک علم ہے جس طرح شیخ اشعری نے مابذریعہ کے نزدیک حواس کا ادراک علم ہے۔ اس بنا پر بہترین کتب میں خود شارح علیہ الرحمہ بھی ہیں۔ معانی کی قید کو بحال کر صرف ان الفاظ پر اکتفا کیا۔ (صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض) یعنی علم ایسی صفت ہے جو عالم کے ذہن میں شے کو منکشف اور ایسے طور پر ممتاز کر دیتی ہے کہ وہ شے منکشف و ممتاز نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ خواہ وہ حسی محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی کے قبیل سے ہو۔ چونکہ حواس اور عقل دونوں کے ادراک میں شے ذہن میں منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے۔ اس لئے حواس و عقل دونوں کے ادراک علم ہونگے۔ البتہ (لا يحتمل النقيض) کی قید لگ جانے کی وجہ سے اگرچہ تعریف مذکور عقل کے ادراک کی قسموں میں سے تصورات کو ان لوگوں کے قول کے مطابق شامل ہوگی جو تصورات کے لئے نقیض نہیں مانتے۔ اسی طرح تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا ہے۔ لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب

اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی، اس سے معلوم ہوگا کہ یہ دوسری تصویب پہلی تصویب سے خاص ہے۔

قولہ بلا احتمال المقض فیض کا احتمال نہ لکھا ہے، چاہے اس میں ہم یہ کہہ سکیں کہ فیض ہی نہیں یا فیض ہوتی تو ہے مگر اور آگ لائینی ہے جس کا رد عمل ممکن نہیں۔ اس بناء پر فیض اور تصدیق کا احتمال نہیں۔

قولہ علی ما زعموا صحیح نہیں ہے اس قول کے فیض نہ ہونے کی طرف اشارہ ہے، مطلب یہ ہے کہ تصورات کی فیض نہ ہونا صرف بعض لوگوں کا قول ہے ان کا کہنا ہے کہ تصورات خالی من نسبت ہونے کی بناء پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی فیض نہیں ہو سکتی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ تصورات کی فیض ہوتی ہے اور اس کے خلاف کہنے سے "فیض المتساویین متساویان" اور ظاہر ہے کہ متساوی سے دو کلیوں میں دو کلیات مفردات کی قبیل سے ہیں۔ معلوم ہوگا کہ مفردات کی فیض ہوتی ہے۔

ثانیاً یہ کہ تصور جو علم کی قسم ہونے کی بناء پر علم ہے اگر اس کی فیض باطل ہو تو اس سے وہ ذمہ کے تصور علم ہو جائے گا، ایسا نہیں ہے، کیونکہ جو تصور واقع اور نفس الامر کے خلاف ہوگا وہ خیر اولیٰ اور اولیٰ نہیں ہوگا۔ قولہ بلا يشمل علیہ التبعیات عن التصدیقات۔ تو یہ ہے کہ غیر یعنی تصدیقات میں سے

علم کو تو اس وجہ سے شامل نہیں ہوگی کہ علم فی الحقیقت فیض کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ علم کے ہی اس قدر ہی کو ہیں جو فیض کا احتمال رکھے اور جہل مرکب اور تقلید کو اس لئے نہیں شامل ہوگی کہ وہ دونوں نہ ہوتی بلکہ فیض کا احتمال نہیں ہے جس میں فیض کا احتمال نہیں ہے، ایسا ہے کہ فیض کا احتمال پیدا ہے۔

باید اور کہ تشکیک مشکوک وغیرہ سے بہ اعتقاد جو جہل یا تصدیق کو جہل یا تصدیق کا احتمال پیدا ہے۔ قولہ ولکن ینبغی انہوہ ایک امکان کا حوالہ ہے کہ تصدیق یا تصدیق کے ہی سے دوسرے طرف سے کہ شامل ہو سکتی ہے جبکہ معنی اور اگر ہم نہیں ہیں پہلی تصویب کو شامل ہو سکتی ہے، معنی اور تصدیق کا احتمال پیدا ہے۔

شرح علیہ الرحمہ اس امکان کو رد کرنا نیز دوسری طرف کے حوالہ کے ساتھ کہنا چاہئے ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ تصدیقات غیر فیضیہ علم نہیں ہیں کیونکہ مشعو کے نزدیک علم من کا مقابلہ ہے۔ اور علم وہ تصدیق ہے جس میں فیض کا احتمال ہوتا ہے تو اس کے مقابلہ میں سے مراد وہ تصدیق ہوگی جو فیض کا احتمال نہ رکھتی، فی الحال اور ذی المال۔ اور ایسی تصدیق فیضی ہے لہذا فیض کے معنی میں مراد اور تصدیقات غیر فیضیہ

علم سے خارج ہوئیں اس بناء پر مناسب ہے کہ پہلی طرف میں لفظ جہل جو علم سے انکشاف ہم کے معنی میں لیا جائے، جس میں شی اس طرح مشکف اور اسو اسے متاثر ہوتی ہے کہ فیض کا احتمال نہیں رہتا، ذی الحال اور ذی

فی ائمان اس صورت میں دونوں طرفوں میں ایک اور ایک جو باہم تکی یعنی دونوں نصرت میں تکی  
ہو کر کھڑے ہوں گی۔

دوسری طرف کے عقائد میں ایک طرف اشارہ ہوں گے اور دوسری طرف سے بھی یہی تعریف میں تبدیل کر کے  
اس کو دوسری طرف کی طرف لے کر آکر جس طرح دوسری طرف کی تصدیق فرمائیے گی اس میں نہیں ہے قبول ہو کر  
کے لیے وہی تعریف بھی اس طرح جو ہے گی معلوم ہو گا اگر شارب کے نزدیک دوسری طرف کی نسبت یہ ہے کہ  
ہر شخص کی طرف کی تعریف کے معنی میں آتا ہے لہذا اس سے انکشاف تمام اور اہل علم ہوں کہ ہر تہذیب و تمدن کا  
ملاوے کی قبول ہے اور دوسری طرف میں تو اس کا جواب ہے کہ کفار و منافقین کے لیے تو ایسا ہی ہے کہ ان کے  
کے اور انکشاف کا فرق اصل انکشاف نام ہے لہذا وہ انکشاف کلی ہے تو ایسا ہی ہے کہ انکشاف نام ہی ہو گا اور تہذیب  
الذات کی طرف سے ہوا اور یہاں تک کہ اس میں بھی قبول کرنا واجب ہو گا ہے ہر تہذیب والہ انکشاف ہو۔

فخلق ہی المخلوق من الملك والانس والجن بخلات علم الخلق تعالیٰ فانه لذاتہ  
الاسباب من الاسباب قاشقہ الجوہاس السلبیة والظہور الصادق والعقل بحکم الاستقلال  
وجہا لظہور الاسباب ان كان من خارج فالظہور الصادق والا فان كان التخییر  
المملك لما الجواس والا فالعقل۔

یاد اس بات پر کہ مخلوق فرشتہ انسان اور جانک لے اسستغناء کی رو سے ہیں جو اس سے اور  
غیر صادق اور عقلی مضاف ہاری جانے کے علم کے کفر و اس کی ذات کی وجہ سے ہے کسی سبب کے  
سہلے نہیں ہے جو میرے ہے کہ سب اگر وہ ملک سے خارج ہے تو وہ غیر صادق ہے ورنہ اگر وہ ہے انکا  
کا تہذیب و تمدن کا غیر ہے جو جو اس میں درجہ پیمانی ہے۔

قولہ للخلق ۛ العلم کی صفت جو ماں کے قول "اسباب العلم" میں مضاف الیہ واضح  
ہے تقدیر عبارت یوں ہے "اسباب العلم الجاصل للخلق قلتہما" مخلوق کو حاصل  
ہونے والے علم کے اسباب ہیں۔

قولہ من الملك الذی المخلوق کا بیان ہے رہا یہ حال کہ مقام بیان و تفصیل میں چند چیزیں یاد  
کر کے غامض ہو جاتا ہے مگر یہ دلالت کرتا ہے تو یہاں مخلوق کی تفصیل کرنے کے موقع پر فرشتہ انسان اور جنات کا  
مذکورہ کر کے غامض ہو جاتا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخلوق ان ہی میں نہیں ہے بلکہ مخلوقات بہت ہیں جو  
اس کا ہے کہ مخلوق سے مراد ذوی العقول مخلوق ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ذوی العقول مخلوق ہی ہیں جن میں  
انسان فرشتہ اور جنات۔

قولہ، فانہ لذاتہ، یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے علم کے حصول میں کافی ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہونے اور علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے متصف ہونے میں اس کی ذات کے علاوہ کسی چیز کا دخل نہیں ہے۔  
 قولہ، نہ تحکمہ الاستقراء، یعنی اسباب علم کے تین میں تصور ہونے کی دلیل، استقراء ہے جو مفید نظر ہے۔  
 کیونکہ تغیر استقرالی کی دلیل قیاس استثنائی ہے جس کے مقدّمین میں تلازم یعنی نہیں ہوتا۔ مثلاً یہاں قیاس استثنائی یوں بنے گی کہ اگر تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہوتا تو استقراء یعنی تلاش و تتبع سے پایا جاتا۔ لیکن تلاش و تتبع کے بعد کوئی اور سبب نہیں پایا گیا۔ معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں مقدم یعنی تین کے علاوہ کوئی اور سبب علم ہونے اور تالی یعنی تلاش و تتبع سے اس کے پائے جانے کے درمیان کوئی لازم نہیں ہے۔ لہذا تلاش و تتبع سے تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہ پانے سے کوئی ضروری نہیں کہ نفس الامر میں بھی تین کے علاوہ کوئی اور سبب موجود نہ ہو۔ البتہ گمان بھی ہوتا ہے کہ شاید تین ہی اسباب ہیں ان کے علاوہ کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔  
 قولہ، وجہ القبط، حاصل دوم صراحت ہے کہ سبب علم دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مدرک سے خارج ہو گیا یا خارج نہیں ہوگا۔ اگر مدرک سے خارج ہے تو وہ خوبصورت ہے اور اگر مدرک سے خارج نہیں ہے تو وہ صورتیں ہیں یا تو وہ آلہ ادراک ہے مدرک نہیں ہے یا آلہ ادراک نہیں ہے بلکہ مدرک ہے، پہلی صورت میں جبکہ وہ آلہ ادراک ہو، مدرک نہ ہو جو اس میں اور دوسری صورت میں جبکہ وہ آلہ نہ ہو بلکہ مدرک ہو تو عقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل مدرک ہے حالانکہ ماسبق میں گذر چکا ہے کہ عقل آلہ ادراک ہے جیسا کہ حواس آلہ ادراک ہیں اور مدرک نفس ناطقہ یا انسان ہے جیسا کہ متکلمین کا یہی مذہب ہے۔ لیکن چونکہ کسی چیز کا ادراک کرنے میں عقل کا پورا دخل ہوتا ہے گویا کہ وہی مدرک ہے۔ اس بنا پر شرح نے علی سبیل التعلیل عقل کو مدرک قرار دے دیا۔

فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقها و ايجادها من غير تاثير للحماة، والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار لا احراق هو العقل لا غير، وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك، والسبب المقتضى في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري، العادة ليشمل المدرک كالعقل والآلة كالحس والطريق كالتجربة لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والجدس والتجربة، ونظير العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقتضا

اگر یہ کہا جاوے کہ سبب موثر یعنی سبب حقیقی تو تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حادث اور خوبصورت اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہیں اور

حراس و اغراض و ذوراک میں آکر اور طریق ہیں، اور سبب فی الجملہ باہمی معنی گذشتہ مقالے اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے روشنی کا علم پیدا فرمادیں، بلکہ سبب باہمی معنی مدبرک جیسے عقل کو اور آرا جیسے حس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل سمجھائے۔ تو وہ سبب بمنزله مذکور ان ہی تین میں مختصر نہیں ہے بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں۔ مثلاً دھواں اور حدس اور نظر عقل یعنی ترتیب مادی اور ترتیب مفردات۔

**تشریح** قولہ فان قيل۔ یہ اسباب علم کے تین میں مختصر ہونے پر اعتراض ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ سبب علم میں قراردینا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب کے معنی میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ سبب کے مراد سبب حقیقی ہو۔ دوم یہ کہ سبب سے مراد سبب ظاہری ہو یعنی جس کی طرف عرف و لغت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہے جیسے جلانے کے لئے آگ سبب ظاہری ہے کیونکہ عرف و لغت میں جلانا اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ سبب سے مراد سبب فی الجملہ ہو جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الہی ہے۔ یہ تین احتمال ہیں اور ان میں سے کسی احتمال کے اعتبار سے مصنف کا اسباب علم میں قراردینا صحیح نہیں ہے۔ احتمال اول کی صورت میں تو اس لئے کہ سبب حقیقی تمام علوم کا صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ علوم محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور موجود کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ لہذا مذکورہ اشتباہ و تشبیہ میں سے کوئی بھی سبب حقیقی نہیں ہوگا۔ دوسرے احتمال کی صورت میں تین استنباط علم ٹھہرانا اس لئے صحیح نہیں ہوگا کہ سبب ظاہری علم کا صرف عقل ہے کیونکہ عرف و لغت میں علم کی اسناد الہی کی طرف ہوتی ہے اور یہی احتمال کلامی میں اسباب کا صرفی معنی صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ سبب فی الجملہ کہ جس کے پائے جانے کے ساتھ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق روشنی کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ تین ہی نہیں ہیں بلکہ تین کے علاوہ بھی ہیں۔ مثلاً دھواں، حدس اور تجربہ وغیرہ کہ ان چیزوں کے پائے جانے کے وقت بھی اللہ تعالیٰ علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ لہذا یہ بھی سبب فی الجملہ ہوتے۔ الغرض سبب کے تین معنی میں سے کسی معنی کے اعتبار سے اسباب علم تین ٹھہرانا صحیح نہیں ہے۔

قولہ السبب المؤثر السبب مؤثر سے سبب حقیقی مراد ہے جو شی کو بغیر کسی چیز کے واسطے کے موجود کر دے۔ قولہ انما الحواس والاخبار الخالات کا تعلق حواس سے اور طرق کا تعلق اخبار سے ہے۔ تقدیر عبارت میں ہے۔ "انما الحواس آلات والاخبار طرق"

قولہ بطریق جدی العادة یعنی یہ محض اللہ تعالیٰ کی عادت ہے کہ سبب کے پائے جانے پر علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ مثلاً شی کی حرارت کے علم کا سبب شی کا اس قوت لا سے اتصال ہے جو جاندار جسم کی کمال پر موجود ہے جب کسی گرم چیز کا جاندار کی کھال جس میں قوت لا سے موجود ہے اتصال ہوتا ہے اس وقت اللہ تعالیٰ اس شی کی حرارت کا علم اس جاندار میں پیدا فرمادیتے ہیں۔ یہ محض اللہ تعالیٰ کی عادت ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ خرق عادت کے طور پر ایسا بھی کر سکتے ہیں کہ سبب کے پائے جانے کے باوجود علم نہ پیدا فرمائیں۔ اس سے حکماء کے اس قول کی تردید ہو جاتی ہے کہ علم کا اپنے سبب سے تخلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ سبب علم موجود ہو اور علم حاصل نہ ہو۔

۳۳

قولہ العادة کسی شے سے ایک فعل کا مصدر یا زمانہ یا جگہ کو کہنے والا ہے اور اس کے لیے کسی اور فعل کا مصدر یا زمانہ یا جگہ کو کہنے والا ہے۔ مثلاً ان سے کہانے بیٹے چلے چھپے، بیٹے بولے گا مصدر بولنا اور اس کے یہاں ہر وقت عادت کہلاتا ہے۔ جیسے ان کا غصا نہیں بڑھا۔

قولہ ليشمل الملائكة الخ یعنی کے اعتبار سے اس کا تعلق سبب فی الجہت کی تفسیر میں قرار دینے کے قول بیان یفعل الخ سے ہے یعنی ہم نے سبب فی الجہت کی تفسیر کر کے کہنے کے لیے اسے ہر وقت عادت کہلاتا ہے۔ مثلاً ان سے کہانے بیٹے چلے چھپے، بیٹے بولے گا مصدر بولنا اور اس کے یہاں ہر وقت عادت کہلاتا ہے۔ جیسے ان کا غصا نہیں بڑھا۔

قولہ کا عقل الخ ما سبق میں گذر چکا ہے کہ مدارک در حقیقت نفس ہے اور عقل تو مدارک سے بزرگ ہے۔ مدارک کے معاملہ میں عقل کو دخل نام ہے تو گویا مدبر مدارک ہے جس میں نہ پر شمار ہے جہاں اس کو مدبر کہہ دیا کرتے ہیں۔

تجولہا کا لوجہ ان احوال اس وقت الخ کیا نام ہے جو ہم میں ہو اور غیر میں کیا نام کا مدارک کرتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کا چہرہ دیکھ کر کہہ دیتے ہیں کہ یہ شخص غصہ دار ہے۔ یا کھانا دیکھ کر کہہ دیتے ہیں کہ اس وقت سے ان کی بیانات کا مدارک ہوتا ہے۔ اس وقت کو وجہ اللان کہتے ہیں۔

والحدس حدس سے مراد وہ وقت ہے جو اپنے نظر و فکر کے ذہن کو تیری سے مطلوب کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔

والتجربة بتا سبب کے پائے جانے کے ساتھ سبب کے پائے جانے کا لفظ و مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے۔ مثلاً زہر کھانے کے نتیجے میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے۔

۳۴

قولہ بمعنی الخ نظر عقل کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ نظر عقل سے یہاں نظر کا اصطلاحی معنی مراد ہے اور اصطلاح منطق میں نظر سے مراد علوم تصورات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی جہول تصور کی طرف ہو سکے اور علوم تصدیقات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی جہول تصدیق کی طرف ہو سکے۔ جہاں علوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی جہول تصور کی طرف ہو سکتی ہے اور جہاں علوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی جہول تصدیق کی طرف ہو سکتی ہے اور معنی کے ہر اضافی علوم تصورات اور

قول کے برخلاف اس وقت کو یہی کہتی ہیں اور نہ اس کے احکام و حدود کہتے ہیں۔ لہذا  
 المقدمات کا علم اللہ ہی پر موقوف ہے۔  
 کتابت و تصانیف میں لاقتصر علی المقاصد والاغراض عن تدقیقات  
 الغلوغلو فانہم لا یوجدوا البصر الا وراکات حاصلہ عقب استعمال الخواس  
 الظاہرۃ الٰتی لا فک فیہا سواء کانت من ذوی العقول أو غیرہم جعلوا الخواس  
 لحد الا سباب، ولما کان معظم العلوم والذینبت مستقاراً من الخبیر الصادق  
 جعلوا سبباً آخر، ولما لم یثبت عندهم الخواس الباطنۃ المساقبہ بالبحر المشترک  
 واطنیال والوہم وغیر ذلک ولم یبتعن لہم غرض بقفاصل الحدیث سبباً لاجتہاد  
 والہن ہیات والظہریات وکان مرعہ ما کل الی العقل جعلوہ سبباً ثالثاً یفنی  
 الی العلم بمجرد الیقینات أو بافہام حاس او تجربیہ أو حرقیب مقدمات فجعلوا  
 السبب فی العلم بان لاجرعا وعلشا وأن اکل اعظمون الجزء، وان نور العسر مستقار  
 من نور الشمس، وأن السقمونیا مسهل، وأن العالم حادث هو العقل، وان کان  
 فی البصر باستعانۃ من الخسر۔

**ترجمہ** ہم چاہتے ہیں کہ یہ (اس سبب کا) نہیں ہو یا مشائخ (اہل حق) کی اس عادت پر مبنی ہے جو سبب  
 پر گفتا کرنے کو سبب کہتے ہیں۔ اور اس کے سلسلہ میں یہی ہے کہ چونکہ انہوں نے  
 بعض اور اوقات کو ان میں سے کچھ کے متعلق کے بعد حاصل ہونے دیکھا ہے کہ جو وہیں کسی شک کی گنجائش  
 نہیں ہے۔ خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے ہوں تو انہوں نے حواس کو اول علم کا ایک  
 سبب قرار دیا اور جب کہ فی مصلحت کا بیشتر حصہ خبر وادان سے معلوم ہوا ہے تو خبر وادان کو دوسرا سبب قرار دیا۔  
 اور چونکہ مشائخ (اہل حق) کے نزدیک جس مشترک خیال اور وہود فیروانی حواس باطن کا وجود ثابت نہیں ہے اور  
 حدیثیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات سے ان کا کوئی فائدہ واہستہ نہیں تھا اور ان سبب معلوم کا  
 مزاج عقل ہی ہے تو عقل کو تیسرا سبب قرار دیا جو محض یقینات سے یا حواس یا تجربہ کے انضمام سے یا ترتیب مقدمات  
 کے واسطے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس بات کے علم کا کہہ کر کہ جو کچھ اور پاس لگی ہے۔ اور اس بات  
 کے علم کا کمال اپنے جزو سے بڑا ہوتا ہے اور اس بات کے علم کا کہہ جانے کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے۔ اور  
 اس بات کے علم کا کہہ سونیا دست آور ہے سبب عقل ہی کو قرار دیا اگرچہ ان میں سے بعض میں علم حسی کی مدد سے  
 بھی حاصل ہوتا ہے۔

## تشریح

قولہ: قلنا الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ اصل اس کا یہ ہے کہ ہم تیسری شے کی احتیاء کرنے میں کہ سبب سے مراد سبب مضمیٰ فی الجملہ ہے اور اس صورت میں اگر ترقی سے کام لیا جائے اور بالکل کمال نکالی جائے تو اسباب علم میں مختصر نہیں رہتے مگر مصنف کا کلام فلاسفہ کی لاطینی اور غیر لاطینی پر مبنی نہیں ہے بلکہ مشائخ متقدمین کی عادت پر مبنی ہے اور مشائخ متقدمین کی عادت ان ہی چیزوں پر انکار کرنے کی تھی جن کا ثبوت قطعی ہو، اور وہ اصل و مرجع ہوں۔ نیز مقارن بھی ہوں۔

قولہ: فانہم لما وجدوا الخ یہ عادت مشائخ کے مطابق اسباب علم کے عین میں مخصوص ہے اور یہ ہے تفصیل یہ ہے کہ مشائخ نے دیکھا کہ ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن کا وجود اور سبب علم ہوا، ہر تک و شبہ سے بالاتر ہے بعض چیزوں کا ادراک ہونے سے تو حواس ظاہرہ کو سبب علم قرار دے دیا۔ پھر عقلوں نے دیکھا کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادقہ سے ہیں معلوم ہوا ہے تو اگرچہ اس علم کا سبب عقل کو بھی قرار دیا جاسکتا تھا کیونکہ خبر صادقہ مثلاً خبر متواترے کسی چیز کا علم و یقین باہی سبب ہونے سے کہ عقل خبر متواترے اتنے تیز راویوں کے متفق علی الکذب ہونے کو محال عادی سمجھتی ہے۔ مگر خبر صادقہ کی کابیت اور مشائخ کے پیش نظر اس کو دوسرا سبب قرار دیا۔

اور چونکہ حواس باطنہ حس مشترک، وہم، خیال وغیرہ جن کو فلاسفہ مانتے ہیں مشائخ کے نزدیک مضمیٰ دلائل سے ثابت نہیں ہیں اور حدسیات، تجربیات، بدہیات و نظریات کی تفصیلات سے ذہن کا کوئی فائدہ ہے نہ ان سے دلچسپی ہے۔ پھر ان سب کا مرجع عقل ہی ہے اس بناء پر عقل کو تیسرا سبب علم قرار دیا جو کچھ میں بعض العقائد سے، اور حدسیات میں العقائد کے ساتھ حدس کے اضماع سے، اور تجربیات میں تجربہ اور نظریات میں ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتی ہے۔

قولہ: فَجَعَلُوا السَّبَبَ الخ اس سے پہلے عبارت میں شارح کا قول: وَمَا تَبَيَّنَتْ الخ ہے۔ اور جعلوہ سبباً ثالثاً جزاعہ۔ اب شارح علیہ الرحمہ اسی جزاعہ کی تفصیل کر رہے۔ اس میں پہلی مثال و دہائی کی ہے۔ دوسری مثال بدیہی کی اور تیسری حدی کی، چوتھی تجربی کی اور پانچویں نظری کی ہے۔

فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة العامّة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها، واما الحواس الباطنة التي تنبئها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاموال الا سلاميّة السمع وهو قوة مودعة في العصب المفروض في مقعر الصماخ يملك بها الاصوات بطريق وصول الهواء لتكليف بكيفية الصوت الى الاماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك.

ترجمہ اس حواس جو حالت یعنی قوت حالت کی جمع ہے پانچ ہیں بائیں منحنی کھنسل برہمی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے۔ رہے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے ثبوت کے دلائل اسلامی قواعد پر پورے نہیں اترتے۔ ان حواس خمسہ میں سے ایک، سمیع ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں (منہاب اللہ) رکھی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پھینچنے کے واسطے سے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ بائیں منحنی کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرمادیتے ہیں۔

**تشریح** قولہ: فالحواس خمسہ الخ ما سبق میں مصنف نے اجمالی طور پر فرمایا تھا کہ اسباب مطلقان ہیں ۱۱۔ حواس سلیمہ (۲) خبر صادق (۳) عقل، اب بالترتیب ہر ایک کی تفصیل فرماتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حواس کل پانچ ہیں (۱) قوت سامعہ (۲) قوت باصرہ (۳) قوت شامعہ (۴) قوت ذائقہ (۵) قوت لامہ۔

قولہ بمعنی القوتہ الحماستہ۔ چونکہ عرف عام میں حواس کا اطلاق ان اعضاء ظاہری جسمانی پر بھی ہوتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے صفت قویں ودیعت کر رکھی ہیں جیسے آنکھ، ناک، کان وغیرہ، اس بناء پر شارح نے تزیہ ضروری سمجھی اور فرمایا کہ حواس کا حفظ حاستہ یعنی قوت حاستہ کی جمع ہے اور دلیل یہ ہے کہ جتنے حاستے ہیں سب کی قویں قوت سے کی جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آنکھ، ناک، کان وغیرہ جسمانی اعضاء قوت نہیں ہیں بلکہ مختلف قوتوں کے محل ہیں۔

قولہ: بمعنی ان الحقل حاکم الخ مصنف کے قول فالحواس خمسہ پر یہ اشکال وارد ہوتا تھا کہ حواس کا لفظ مطلق ہے حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں کو شامل ہے۔ اس اعتبار سے حواس کی تعداد پانچ سے زائد ہے لہذا علی الاطلاق حواس کو پانچ میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ شارح علیہ الرحمہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کا مقصد یہ نہیں ہے کہ حواس واقع اور نفس الامریں صرف پانچ ہی ہیں اس سے زائد نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جو حواس ہم کو معلوم ہیں اور عقل برہمی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں۔ رہے حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو اگرچہ ان کے وجود کا امکان ہے مگر جن دلائل سے فلاسفہ ان حواس باطنہ کا اثبات کرتے ہیں وہ دلائل چونکہ اسلامی اصول و قواعد سے ٹکراتے ہیں اس بناء پر حواس باطنہ کے وجود کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ: وهو قوتہ مودعة الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ کان کا سوراخ ایک خالی اور قدرے کشادہ نفاذ پر ختم ہوتا ہے یہ نفاذ ہوا سے بھری ہوئی ہے۔ اس کے باطن پر ایک پٹھا بچھا ہوا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے آوازوں کے ادراک کی قوت ودیعت کر رکھی ہے۔ جس طرح سے پانی میں پتھر وغیرہ پھینکنے سے لہر پیدا ہوتی ہے

اسی طرح سے کسی جسم کے گزرنے وغیرہ سے اس جگہ ہوا میں ابر پیدا ہوتی ہے اور اس ابر کے تجزیہ ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جو صوت کہلاتی ہے پھر اس ہوا کی جلواراہ داخل ہوا بھی اس صورت کیفیت کے ساتھ تصفہ ہوتی ہے اور یہ ابر جب گلاب کے سوراخ میں مضامند گزرتی ہے تاکہ پھینچی ہے تو اس کے باقیہ رہنے پر ہی ہوا کی ہوتی آوازوں کا ادراک کرتی ہے

قولہ: الصوت اس کو اردو میں چٹا کہتے ہیں، یہ مطلب ہے کہ جب درجہ حرارت بہت آسانی سے بخور اور ٹھنڈا ہے مگر آواز نہیں ہے

قولہ: بکیفیت بقا الصوت ہوا میں ابر پیدا ہونے سے ایک خاص کیفیت حاصل ہوتی ہے وہی کیفیت صوت کہلاتی ہے اس پر بلاکہ کیفیت الصوت میں اضافت بیان ہے

قولہ: بمحض ان الله تعالى له ما سبق میں کہ گلابی کا کھل جہا جو صوتی کیفیت کے ساتھ تصفہ ہوتی ہے جب گلاب کے سوراخ میں پھینچی ہے تو آواز کا ادراک ہوتا ہے اس سے یہ سمجھا سکتا ہے کہ کھل جہا جو صوتی کیفیت کے ساتھ تصفہ ہے گلاب کے سوراخ میں پھینچی آوازوں کا ادراک کی طرت ہے۔ شرح میں درج ہے کہ وہا کرنے کے لئے قولہ ہے میں کہ کھل جہا کے سوراخ میں پھینچنے کے وقت آوازوں کا ادراک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت وہاں جہا کھل کے سوراخ میں پھینچی ہے اس وقت مادۃ اللہ تعالیٰ آواز کا ادراک ہوتا دیتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ گلاب کا تندہ پھینچا آوازوں کا ادراک کی طرت ہے

والجسر وهو قوتہ موجودۃ فی العصبۃ من الجوفتین العظمتین لتلاقیان فی الدماغ ثم افتقران، فتاویہ ان الی العینین یہا اللہ تعالیٰ لا لسان ولا فکال والاعمال والحركات والحسن والقبح وغير ذالک ما خلق الله تعالى اھا کھا فی النفس عند استعمال العبد تلك القوة

اور اس میں ظاہر ہے کہ میں سے دو سراہاتہ ابھرے ہیں اور وہ ایسا ہی وقت ہے جو ان کو کہنے میں پھینچتا ہے، اس وقت کے اندر یہ وقتیں، رنگوں اور شکلوں اور مقادیر اور حرکتوں اور خوبصورتی اور بوجہ وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک ہندسے کے اس وقت تک حاصل کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پروا فرمادیتے ہیں۔

تشریح اور ہوتی ہے انہ فیوض کل یہ کہ دماغ کے کل حصے سے دو کھوکھلے ٹھکانے کیساتھ ساتھ ہوا کی طرف آئے ہیں ان ہی دونوں ٹھکانوں میں اللہ تعالیٰ نے انہی دو شکل و مضبوطی کے ادراک

۳۸



اس صورت میں اضافت بیان ہوگی۔

تولدا: فی جمیع البدن۔ مضاف مخدوم ہے شہرہ عبارت ہے فی جمیع جلد البدن

دیکھ کر حاسہ منہا ای من الحواس الخمس یوقظ ای یطعم علی ما وضعت ہی تلاق العاسة  
لہ یعنی ان الله تعالى قد خلق كلاً من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع  
للاصوات والذوق للطعم والشه للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالجماعة الخ  
واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء والحق الجواز لما ان ذلك ببعض  
خلق الله تعالى من غير ما نثير للحواس فلا يمنع ان يخلق الله عقيب صرف الباصرة  
ادراك الاصوات مثلاً فان قيل اليس الذائقه تدرك حلاوة الشئ وحرارته  
معاً قلنا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان

ادراں حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ اسی چیز کی آگاہی ہوتی ہے جس کے لئے وہ حاسہ پیدا  
کر گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص اشیاؤں کے ادراک کے لئے

پیدا کیا ہے۔ مثلاً حاسہ سمع کو آوازوں کے (ادراک کے) لئے اور حاسہ ذوق کو ذائقوں کے (ادراک کے)  
لئے اور قوت شامہ کو خوشبوؤں، بدبوؤں کے (ادراک کے) لئے پیدا کیا ہے۔ ان (میں سے کسی) کے ذریعہ  
ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے۔ یہی بات کہ کیا ایسا ممکن ہے یا نہیں  
تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اور محال امکان ہے۔ کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔  
حواس کے مؤثر ہونے کی وجہ سے نہیں۔ بس یہ بات محال نہیں کہ قوت باصو کو متوجہ کرنے کے بعد مثلاً آواز کا ادراک  
پیدا فرماوےں۔ پھر اگر اعتراض کیا جاوے کہ کیا قوت ذائقہ ایک شئی کی حلاوت اور حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں  
کرتی، ہم جواب دیں گے کہ نہیں، بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک  
اس قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

دیکھ کر حاسہ سمع، الحواس سے پہلے آپ کو حواس خمسہ میں سے ہر ایک کی تعریف کے ساتھ  
شرح اس کے مدارکات کا بھی علم ہو چکا ہے۔ مثلاً حاسہ بصر کے ذریعہ الوان و اشکال کا ادراک

سمع کے ذریعہ اصوات کا اور حاسہ ذوق کے ذریعہ حلاوت و مرارت وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

غرض ہر حاسہ کچھ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہو گیا ہے کہ  
ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعہ  
مکن ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا ادراک قوت سامعہ کے ذریعہ ہوتا ہے، تو کیا ان آوازوں کا ادراک

قوت باصو کے ذریعہ بھی ممکن ہے جو خاص طور سے الوان و اشکال کے ادراک کے لئے پیدا کی گئی ہے یا ایسا ممکن نہیں؟ اور اگر ایسا ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہیں یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حالت کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے دوسرے حالت کے ذریعہ بھی ان کا ادراک ہو یا ایسا نہیں ہوتا۔

مصنف علیہ الرحمہ کا کلام دوسرے سوال کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ہر حالت کے ذریعہ ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کے لئے وہ حالت وضع کیا گیا ہے۔ مثلاً قوت باصو کے ذریعہ الوان و اشکال ہی کا ادراک ہوتا ہے، اصوات کا ادراک نہیں ہوتا اور قوت سامعہ کے ذریعہ اصوات ہی کا ادراک ہوتا ہے الوان و اشکال کا ادراک نہیں ہوتا۔

واقعا اسنے ہلکے بھورے ذوالاغنیہ شارح کی طرف سے پہلے سوال کا جواب ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان کا دوسرے حاسہ کے ذریعہ ادراک ممکن ہے یا نہیں؟ مابین جواب ہے کہ حاسہ کے ذریعہ سے فلاسفہ کا کہنا ہے کہ ایسا ممکن نہیں، ڈاکٹر اسٹینٹن کا کہنا ہے کہ ایسا ممکن ہے کیونکہ حواس کے ذریعہ ادراک اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہے فی نفسہ حواس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں، اس لئے اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ قوت باصرہ کے ذریعہ آواز کا ادراک ہوا اور سامعہ کے ذریعہ الوان و اشکال کا ادراک ہوا۔

فان قبیل اس اعتراض کے منطاب مصنف ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ہم کوئی ایسی چیز جو بیٹھی ہونے کے ساتھ گرم بھی ہوز بان پر رکھتے ہیں تو زبان پر پھیلی ہوئی قوت ذائقہ اس کی حلاوت کا ادراک کرنے کے ساتھ اس کے لئے وضع کی گئی ہے اس کی حرارت کا بھی ادراک کر لیتی ہے اور بیک وقت اس کا میٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں ہم کو معلوم ہوجاتا ہے۔ حالانکہ حرارت کے ادراک کے لئے یہ قوت نہیں وضع کی گئی ہے یہ تو قوت لامعہ کے مدارکات میں سے ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ہر حاسہ کا ایسی چیز کا ادراک ہوگا جس کے ادراک کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے کیسے صحیح ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ آپ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ قوت ذائقہ کے ذریعہ اس چیز کی حرارت کا ادراک ہوا ہے حقیقت یہ ہے کہ زبان کی جلد پر جس طرح قوت ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوت لامعہ بھی پھیلی ہوئی ہے۔ سو جس وقت قوت ذائقہ اس چیز کی حلاوت کا ادراک کرتی ہے عین اسی وقت قوت لامعہ اس کی حرارت کا ادراک کر لیتی ہے والغبیر الصادق ای المطابق للواقع فان الغبیر کلام "یکون للنسبۃ خارج تطابقہ تلاقح النسبة فيكون صادقا و لا تطابقہ فيكون كاذبا. فالصدق والكذب علی هذا من ان الغبیر وقد یقالان بمعنى الاخبار عن الشيء علی ما هو به ای الاعلام بنسبۃ نامۃ تطابق الواقع و لا تطابقہ فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا یقع فی بعض الكتب

الخبر الصادق بالوصف و فی بعضہا خبر الصادق بالاضافۃ۔

**ترجمہ** اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے وہی خارج ہوا وہ نسبت (کلامی) اس خارج کے مطابق ہو اس صورت میں خبر صادق ہوگی یا وہ نسبت (کلامی) خارج کے مطابق نہ ہو تو خبر کا ذب ہوگی، تو صدق اور کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی صدق و کذب کا اطلاق شی (نسبت تامہ) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے جس کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ وہ (فلس لامر میں) متصف ہے۔ یعنی ایسی نسبت خبر کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یہ صدق ہے) یا واقع کے مطابق نہ ہو (یہ کذب ہے) اس صورت میں صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ پس اسی وجہ سے ذکر تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے خبر کے اوصاف میں سے ہیں، بعض کتابوں میں الخبر الصادق ترکیب توصیفی کے تحت آیا ہے اور بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

**تشریح** قولہ: المطابق للواقع الخیر صادق کی تعریف ہے اور واقع سے مراد نسبت خارج ہے یعنی خبر صادق وہ خبر ہے جو نسبت خارجی کے مطابق ہو۔ اس کی مزید وضاحت شارح کے قول فان الخبر کلام یکون لنبیۃ خارج الیہ سے ہوجاتی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جس طرح سے کلام میں چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت کلامی کہتے ہیں۔ اسی طرح خارج میں بھی کسی چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے۔ جس کو نسبت خارجی کہتے ہیں۔ سو اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو، اس معنی کہ کلام میں اگر ایک شئی کی دوسری شئی کی طرف ثبوتی نسبت ہے تو خارج میں بھی اس شئی کی دوسری شئی کی طرف ثبوتی نسبت ہو تو خبر صادق کہلائے گی۔ مثلاً آسمان بلند ہے یہ ایسا کلام ہے جس میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور خارج میں بھی بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے اور آسمان کی طرف اس کی ثبوتی نسبت ہے تو نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہے اس وجہ سے تمہارا قول "آسمان بلند ہے" خبر صادق ہے اور اگر آپ نے کہا کہ آسمان بلند نہیں ہے، تو اس میں نسبت کلامی سلبی ہے۔ جبکہ خارج میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے اس بنا پر آپ کا قول "آسمان بلند نہیں ہے" خبر کا ذب کہلائے گا۔ اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے اور خبری صادق و کاذب کہلائے گی۔

قولہ: وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشیء ما ہو بہ ولا علی ما ہو بہ۔ یہ صدق اور کذب کی دوسری تفسیر ہے اور اسٹی سے مراد نسبت تامہ ہے اور کلمہ ما سے مراد کیفیت ایجاب و سلب ہے اور

خبر جو کامرغ الاشیء ہے۔ حامل تفسیر ہے کہ صدق کسی نسبت نامہ کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا ہے جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔ اور کذب کسی نسبت نامہ کے بارے میں اس کیفیت ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔ مثلاً نفس الامر اور خار کے میں آگ کی طرف حرارت کی نسبت ایجابی اور ٹھنڈی ہے۔ ایسی صورت میں کسی کا آگ کے گرم ہونے کی خبر دینا اور یہ کہنا کہ آگ گرم ہے صدق ہے اور اس کے خلاف خبر دینا اور یہ کہنا کہ آگ گرم نہیں ہے کذب ہے۔ اس تفسیر میں صدق اور کذب اخبار کو قرار دیا ہے اور اخبار مخبر کی صفت ہے اس لئے اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب مخبر کے اوصاف سے ہوں گے اور محکم یہ ہے کہ صدق اور کذب (با ترتیب) واقع کے مطابق یا غیر مطابق نسبت کی خبر دینا ہے اور خبر دینا مخبر کی صفات میں سے ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ صدق اور کذب مخبر کی صفات میں سے ہے۔

على نوعين احدهما الخبر المتواتر متى بذالك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة قديم لا يتصور تواترهم الا لا يجوز لعقل توافقهم على الكذب ومصداقته وقوع العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوئ الخالية في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوئ وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان البعد فنهنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فاننا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانما ليس الا بالخيار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيرها حتى الصبيان الذين لا اهداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات۔

اور خبر صادق اور متواتر پر ہے ان میں سے ایک تو خبر متواتر ہے۔ یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ خبر کبار کی نہیں آتی بلکہ بچے بعد دیگرے اور لگا تار واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو جو حق متفق علی الکذب ہونا متصور نہ ہو۔ یعنی ان کے متفق علی الکذب ہونے کو عقل جائزہ قرار دے اور اس کا مصدق علم حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ بڑی ہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے۔ جیسے زمانہ ہائے جاہلیہ میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور درو دراز کے شہروں کا علم۔ یہ احتمال رکھنا ہے الملوک پر معطوف ہونے کا اور ازمنہ پر معطوف ہونیکا اور اولی درستی سے زیادہ قریباً کہ لفظ اور یہ تو یہاں ذکر باتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ خبر متواتر نہیں کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بات بڑی ہی ہے کیونکہ ہم اپنے اندر کہہ دیں گے کہ وجود کائناتین پائے ہیں اور بلاز

یہ یقین خبروں سے ہی حاصل ہے۔ دوسرے یہ کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ یقین صاحب استدلال کو بھی اور استدلال کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کو بھی حاصل ہو سکے۔ حتیٰ کہ ان بچوں کو حاصل ہوتا ہے جنہیں طریق التساب اور ترتیب مقدرات کی کوئی شد نہیں ہوتی۔

**تشریح** قولہ: یعنی بذات اللہ الخ اس عبارت سے شارح خبر متواتر کی دو تفسیر بتلاہا پہلے ہی حاصل اس کا یہ ہے کہ قواتر کے معنی کسی کام کے دفعہ کے ساتھ لگاتا رہنے کے ہیں۔ چونکہ یہ خبر بھی دفعہ کے ساتھ کیے بعد دیکھے لگاتا رہتی ہے اس بنا پر اسے خبر متواتر کہتے ہیں

وہو الخبر الثابت الخ یعنی متواتر ایسی خبر کو کہتے ہیں جو اتنے لوگوں کی زبانی پہنچی جو حق کے متفق علی الکلام ہونے کا تصور نہ کیا جاسکے، مگر اس پر اعتراض وارد ہو گا کہ زیادہ سے زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہو سکتا ہے اور محال کا تصور ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح نے لایق تصور کی تفسیر لایق تصور العقل سے کی یعنی عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

**قولہ:** و مصداقہ وقوع العلم الخ مسکبہ ہے کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی معین قدا ضروری ہے یا نہیں؟ بہت سے حضرات قدا کی یقین کرتے ہیں کسی نے چار کی قدا دو تسمین کی کسی نے بارہ، کسی نے بیس، کسی نے چالیس اور کسی نے ستر راوی ہونا ضروری قرار دیا۔ لیکن متحقق کا ہونا ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ چار چھ کے خبر دینے سے بھی ان کے صحیح ہونے کا یقین ہو جاتا ہے لیکن بعض خبریں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ اتنے آدمیوں کے خبر دینے سے ان کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا اس لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی قدا معین کا راجح نہیں۔ بلکہ اگر اس خبر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے تو یہ اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مشاقد ہی ہوں۔ اور یقین نہیں حاصل ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ اس کے راوی ہیں ہوں۔ یہی شارح کا بھی رجحان ہے۔

**قولہ:** و هو بالضرورة موجب العلم بالضرورة الخ اس عبارت سے مصنف خبر متواتر کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خبر متواتر سے ضروری یعنی یقیناً استدلال اور بغیر نظر و فکر کے یقین حاصل ہوتا ہے۔ جیسے ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز کے شہروں کا علم و یقین ہم کو حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ علم محض ان خبروں کی وجہ سے ہے جو ہم کو قواتر کے ساتھ پہنچی رہی ہیں۔ معلوم ہو کہ خبر متواتر مفید علم و یقین ہے۔

**قولہ بالضرورة الخ** یعنی خبر متواتر کا علم ضروری کا فائدہ دینا ضروری ہے کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ یحتمل العطف الخ شارح بتلاہا جانتے ہیں کہ البلدان النامیة کا عطف الملوک پر بھی ہو

ہے جو لفظاً دور ہے اور الازمنۃ پرمی ہو سکتا ہے جو لفظاً اس سے قریب ہے۔ مگر لوگ پر حطف کرنا ازراہ معنی کے القرب اور زیادہ بہتر ہے اگرچہ نسبت الازمنۃ کے لفظاً دور ہے کیونکہ اس صورت میں دو مثالیں ملیں گی اور عبارت کا معنی ہوگا زمانہ امانیہ میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم، مغلظات الازمنۃ پر حطف کرنے کے کہ اس صورت میں ایک ہی مثال ہوگی اور عبارت کا ترجمہ ہوگا جیسے زمانہ امانیہ اور دور دراز کے شہروں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم، اور مقام توضیح میں دو مثال بہتر ہے ایک مثال سے۔

قولہ، فہلہنا اموان الاشارۃ مصنف کے کلام کا تجزیہ کرنے ہوئے اس کی توضیح کر رہے ہیں کہ مصنف نے دو باتیں فرمائی ہیں۔ ایک ذریعہ خبر متواتر سے علم و یقین حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ متواتر سے جو علم و یقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف نہیں ہے۔ متواتر کے مفید علم ہونے کی بات تو واضح ہے کہ عرب میں مکہ و مدینہ نامی شہروں کے وجود کا نہ دیکھنے کے باوجود ہمیں علم ہے اور یہ علم محض ان خبروں اور تذکروں سے حاصل ہوا ہے جو تواتر کے ساتھ ہم کو پہنچتے رہے ہیں اور ہم سُننے رہے ہیں۔ یہی بات خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کے ضروری اور غیر استدلالی ہونے کی قواس کی وجہ ہے کہ اگر متواتر سے علم کا حاصل ہونا کسی استدلال پر موقوف ہوتا، تو صرف استدلال کی قوت رکھنے والے کو ہی حاصل ہوتا حالانکہ خبر متواتر سے بہت سی چیزوں کا علم ان بچوں تک کو حاصل ہوتا ہے جو استدلال اور ترتیب مقدمات کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلالی نہیں ہے۔

وَأَمَّا خَيْرُ النَّصَارَىٰ بَقِيْلَ عِيْسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالْيَهُودِ بِنَبِيِّ دِيْنِ مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
فَتَوَاتُرُهُ مَمْنُوعٌ، فَإِنْ قِيلَ خَيْرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يَفِيْدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَصَمَّ الظَّنُّ إِلَى الظَّنِّ لَا تَوْ  
الْيَقِيْنَ، وَإِيضًا جَوَازُ كَذْبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوْجِبُ جَوَازَ كَذْبِ الْمَجْمُوعِ، لِأَنَّهُ لَفْظٌ لِوَاحِدٍ  
قَلْبًا رُبَّمَا يَكُوْنُ مَعَ الْاجْتِمَاعِ مَا لَا يَكُوْنُ مَعَ الْإِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْجَبَلِ الْمَوْثِقِ مِنَ الشَّجَرَاتِ.

ترجمہ یہ نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق اور یہودی کی خبر دین موسیٰ کے ادبی ہونے کے متعلق قواس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر واحد کی خبر صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانا یقین نہیں پیدا کرتا۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کر رہے۔ اس لئے کہ وہ (مجموعہ) عین آحاد ہے۔ ہم جواب دینگے کہ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی۔ جیسے بہت سے باؤں سے

یہ کرب رسی کی قوت ہے۔ قولہ، دَامَا خَيْرُ النَّصَارَىٰ الْاُوْثُوْرُ شَارِحُ نے اپنے قول فہلہنا اموان سے بتایا تھا۔

## مخاوال

کہ خبر متواتر کے حکم میں مصنف نے ڈوبائیں گی میں ایک تو یہ کہ خبر متواتر مفید ظم ہے۔ دوسری یہ کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم و یقین ضروری ہے تو پہلی بات یعنی متواتر کے مفید ظم ہونے پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کے قتل کے جانے کے متعلق نضاری قواتر کے ساتھ خبر دیتے آئے ہیں اسی طرح میرٹو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے قواتر کے ساتھ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا تھا تمت کو ابالسبت ملاامت السموات والارض یعنی تا قیامت یوم السبت کی تقسیم پر مضبوطی سے عمل پیرا رہنا اور یہ ارشاد اس بات کی صراحت ہے کہ دین موسیٰ ابدی اور ناقابل منسوخ ہے۔ حالانکہ ہمیں مذکورہ دونوں خبروں کے کاذب ہونے کا ان کے متواتر ہونے کے باوجود یقین ہے معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید یقین نہیں ہو کرئی۔

قولہ: فتواترہ مصنوع۔ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ خبر متواتر کے شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ ابتداء سے لے کر انتہا تک ہر طبقہ اور ہر دور میں اس کے راویوں کی تعداد اس قدر کثیر ہو کہ عاۃ ان کا متفق علی اللذب ہونا محال ہو اور حضرت یحییٰ علیہ السلام کے قتل کے جانے کے متعلق نضاری کی خبر کے راویوں کی تعداد بعد میں اگرچہ حد قواتر کو پہنچ گئی، مگر ابتداء میں حد قواتر کو نہیں پہنچتی، کیونکہ ابتداء میں ان کی تعداد ایک قول کے مطابق چار اور دوسرے قول کے مطابق چھ یا سات تھی۔ اور یہ تعداد قلیل ہے ان کا متفق علی اللذب ہونا مستبعد نہیں ہے۔ اور دین موسیٰ کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر کے راویوں کی تعداد ابتدا اور انتہا میں بے حد قواتر کو پہنچی ہوئی ہو۔ مگر درمیان میں یہ قواتر باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ مشہور جوہی بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کر کے یہود کا ایسا قتل عام کیا کہ تقریباً یہود کا خاتمہ ہی ہو گیا تھا۔ بیخ کے لئے اگر کچھ بیخ بھی گئے تو وہ اتنے قلیل تھے کہ ان کا متفق علی اللذب ہونا قطعاً مستبعد نہیں۔ البتہ مذکورہ مصیبت کے بعد بھی انھیں کسی خبر کا یاد رہنا اور اس کی روایت کرنا ضرور مستعد ہے۔ دوسرا جواب یہ خبر یہود کے بارے میں یہ ہے کہ دین موسیٰ کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر جسے وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ارشاد بتلانے میں متواتر اس وقت ہوئی، جب ایک تعداد کثیر جس کا متفق علی اللذب ہونا عاۃ محال ہو۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس خبر کو روایت کرتی۔ پھر ہر دور میں اتنی ہی کثیر تعداد میں اس کے روایت کرنے والے پائے جاتے۔ اور حال یہ ہے کہ نہ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عہد میں اس خبر کا کوئی وجود تھا اور نہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد اسلام کے آنے تک اس خبر کا وجود تھا۔ بلکہ اسلام کے آنے کے بعد اس خبر کی نامی ایک زندیق نے یہ خبر گھڑ کر یہود کو تہمت دی تاکہ وہ اس خبر کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف دلیل کے طور پر استعمال کریں کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام دین یہودیت کو ابدی ارشاد فرمائے ہیں۔ اور اس کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے تو اسلام کیسے دین برحق ہو سکتا ہے۔

اور مذکورہ دونوں خبروں سے نار دکنے جانے والے اعتراض کا ایک مشترک جواب علی سبیل التزل بھی ہے  
 جس سے نزدیک زیادہ قوی مفید ہو سکے حاصل جواب کا یہ ہے کہ اگر ہم مذکورہ دونوں خبروں کا متواتر ہونا تسلیم ہی  
 کر لیں تب بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ متواتر کے مفید علم ہونے کے لئے یہی ضروری ہے کہ اس کے خلاف ہر  
 دلیل قطعی قائم ہو۔ مثلاً اگر ہزاروں آدمی یکے بعد دیگرے آکر یہ خبر دیں کہ آگ ٹھنڈی چیز ہے یا آسان ہمارے سر پر  
 کے نیچے ہے تو اگرچہ خبریں کی تصادم قوت رکھتی ہوئی ہے۔ پھر بھی ہمارے لئے یہ خبر چنداں مفید علم و یقین نہیں دیتی  
 کیونکہ اس کے خلاف ہر دلیل قطعی قائم ہے اور وہ ہمارا مشاہدہ ہے اسی طرح قبل یعنی علیہ السلام کے بارے میں نصاریٰ  
 کی خبر کے خلاف ارتداد قرآنی (دعا متلوہ و ماصلوہ) اور دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق یہودی خبر کے  
 خلاف ارتداد بانی (ان الدین عند اللہ الا سلام) دلیل قطعی ہے اس بناء پر مذکورہ دونوں خبریں باوجود  
 متواتر ہونے کے مفید علم و یقین نہیں ہوں گی۔ اسلئے نہیں کہ خبر متواتر مفید علم نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لئے کہ متواتر کے مفید علم  
 ہونے کی مذکورہ شرط ان میں موجود نہیں۔ اور ایک جواب علی سبیل التقدی ہے کہ مسلمانوں کے علاوہ کوئی شخص بھی کسی  
 خبر کو اپنے نبی سے قوت کے ساتھ ثابت نہیں کر سکتا۔ ومن اذ علی غیر ذالک حلایم البیان

قولہ: فان قيل خبر کل واحد واحد حاصل اعتراض یہ کہ خبر متواتر اخباراً واحداً کا مجموعہ ہے۔ اور سوا حدی کہ خبر مفید نہیں ہے تو مجموعہ  
 بھی مفید نہیں ہی ہوگا۔ علم یقین کا فائدہ نہیں دیکھا۔ نیز ہواہر کے کذب کا امکان اور امکان کذب کے ہونے پر عمل یعنی یقین نہیں حاصل ہو سکتا  
 لہذا یہ کہ متواتر کے مفید علم یعنی یقین حاصل ہوتا ہے درست نہیں۔ جواب کا اصل یہ ہے کہ مجموعہ کا حکم افراد کے مختلف ہونے سے مثلاً  
 ایک ایسے کو قوت آگ سے گر بہت سے ریشوں سے ہی ہوتی رہتی کو قوت حاصل ہے۔

فان قيل خصوصاً لا یلزم فيها التقادوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف لا تقنین  
 اقوی من العلم بوجود الامکان والمساوات وقد انکرت افادۃ العلم لجانعته من العقلۃ کالمسئیۃ والسر  
 قلنا هذا ممنوع بل قد یفاد انواع الضروری بواسطۃ التقادوت فی الایض العادۃ والممارسۃ والاضطرار  
 بالبال وخصوصاً لا یلزم وقد یختلف فیہ مکابرةً وعناداً کالسوفسطائیۃ فی جمیع النظریات۔

**ترجمہ** پھر اگر کہا جاوے کہ ضروریات میں نہ تو تقادوت ہوتی ہے اور نہ اختلاف اور حال یہ ہے کہ ہم واحد کے  
 نصف الاشیئ ہونیکے علم کو وجود سکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں۔ اور متواتر کے مفید علم ہونے  
 کا اعتقاد ایک جماعت جیسے سنیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے۔ ہم جواب دیتے کہ یہ ضروریات میں تقادوت  
 اور اختلاف نہ ہونا تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں النسیت وعاذہ اور استمال اور دل میں بات کے  
 گذرنے اور (تفسیر کے) اطراف (موضوع و محمول کے) تصور میں تقادوت ہونے کی وجہ سے باہم تقادوت ہوتا ہے۔  
 اور تکبر و عباد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام بدیہیہ کے اندر

**تشریح** قولہ: فان قيل الا یہ متواتر کے حکم کے دوسرے جزء پر اعتراض ہے کہ متواتر سے حاصل  
 ہونے والے علم کا ضروری ہونا درست نہیں کیونکہ ضروریات میں باہم تقادوت اور اختلاف

نہیں ہو کر تا اور یہاں تفاوت و اختلاف دونوں ہیں۔ اس لئے کہ واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم و نفسی جو ضروری ہے اور وجد سکندر کے علم سے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے اقویٰ ہے تو تفاوت پایا گیا اور عقلاً و کلاماً جماعت نے متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے تو اختلاف پایا گیا۔ اور جب تفاوت و اختلاف موجود ہے تو متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا صحیح نہیں۔ عام شراح اعراض مذکور کی یہی تقریر کرتے ہیں مگر یہ تقریر میرے نزدیک درست نہیں کیونکہ متواتر کے مفید علم ہونے کا کسی جماعت کے انکار کرنے سے متواتر کے مفید علم ہونے میں اختلاف متحقق ہوا۔ اور جس میں اختلاف ہو وہ ضروری نہیں معلوم ہوا کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں اور اور پیشتر کا منشا یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری نہیں تو اعراض کی مذکورہ تقریر سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ معترض کا منشا نہیں ہے اور جو معترض کا منشا ہے وہ مذکورہ تقریر سے ثابت نہیں۔ اس لئے میرے نزدیک اعراض کی تقریر یہ ہے کہ متواتر کے حکم میں شراح وجہ اشد ظہیر نے فقہنا امران سے ڈوبتیں ذکر کی ہیں۔ مگر درحقیقت میں باتیں ہیں ۱۱۱، خبر متواتر مفید علم ہونا ضروری ہے شہدائے نے و ذالک بالضرورۃ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے ۱۳، متواتر سے حاصل ہونے والا علم بھی ضروری ہے۔ تو یہاں معترض پہلے ایک اصولی بات کہتا ہے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا تاکہ کرانے اور معترض کو قنایا اولاً تیسرے جزء کو قرار دیتا ہے کہ ایک طرف واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم ہے جو ضروری ہے دوسری طرف وجود سکندر کا علم ہے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے۔ ان دونوں میں تفاوت ہے کیونکہ یہاں علم اقویٰ ہے اور علم اضعف ہے۔ حالانکہ ضروریات میں تفاوت نہیں ہو کر تا معلوم ہوا کہ وجود سکندر کا علم جو متواتر سے حاصل ہوا ہے ضروری نہیں بلکہ نظری واسطہ لائی ہے

اس کے بعد معترض اپنے قول "قد انکرت افادته العلم جماعۃ سے اعراض کا منشا دوسرے جزء کو بتاتا ہے کہ متواتر کے مفید علم ہونے کا ایک جماعت نے انکار کیا ہے تو متواتر کے مفید علم ہونے میں اختلاف متحقق ہوا اور جس میں اختلاف ہو وہ ضروری نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں بلکہ نظری واسطہ لائی ہے قولہ: کا مستثنیٰ ہے۔ یہ لفظ سمن کے صنف اور مہم کے فقر کے ساتھ ہے۔ سنکرت میں سمن زاہد اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ جگنو نامی بدھ مذہب کے ایک زاہد سمن کے لقب سے پکارے جاتے تھے بعد میں نام بیروان بدھ مذہب کو سمنی کہا جانے لگا۔ پھر عربوں نے اس لفظ کو سمنی بنایا۔ اور وسط ایشیا میں یہ لفظ شمالی مشرق ہوا۔ ذکر یاد آزی اور البیرونی نے بدھ مذہب کا تذکرہ سمنیہ کے نام سے کیا ہے جسے کہتے ہیں کہ یہ لفظ ہندوستان کے مشہور سونات مند کی طرف منسوب ہے اس اعتبار سے سمنیہ سے سونات مند کے پجاری اور عقیدت مند مراد ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ سمن کفار ہند کے ایک بت کا نام تھا جس کی طرف منسوب ہو کر یہ لفظ سمنیہ کہلائے

قولہ: والبراهمة. اس کے کفار ہند کی ایک قوم مراد ہے جو برہمن نامی اپنے ایک سردار کی طرف منسوب ہو کر برہمن کہلائی. اور بعض لوگوں کا بھی یہی قول ہے کہ برہام ایک بت کا نام تھا اس کی پوجا کرنے والے اس کی طرف منسوب ہو کر برہمن کہلائے. یہ لوگ نبوت کا انکار کرتے ہیں اور دلیل سے پیش کرتے ہیں کہ نبوت کی دلیل مجزہ ہے. جس کا شاہد مجزہ نبوت کے لوگوں نے کیا. لہذا مجزہ صرف ان کے لئے دلیل نبوت ہو سکتا ہے اور مفاہین یعنی عہد نبوت کے بعد کے لوگوں کے لئے جنہوں نے کسی مجزہ کا شاہد نہیں کیا، ان کے لئے دلیل نبوت نہیں ہو سکتا. اب اگر ان سے یہ کہا جائے کہ بعد کے لوگوں نے خود اگرچہ مجزہ کا شاہد نہیں کیا. لیکن صدور مجزہ کا علم انہیں خبر متواتر سے حاصل ہے تو اس بات کو یہ تو یہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں کہ خبر متواتر مفید علم نہیں ہے. چونکہ متواتر کا مفید علم ہونا ایک بدیہی بات ہے اور بدیہی بات کا انکار مبینہ بریکر و عناد ہوتا ہے. اس لئے ان لوگوں کو گھمانے کی کوئی صورت نہیں، سوائے اس کے کہ سب سے پہلے اصلاح نفس کے ذریعہ ان کے تکبر اور عناد کو ختم کیا جائے.

قولہ: قلنا هذا مصنوع. یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا، یہیں تسلیم نہیں. بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف دونوں پائے جاتے ہیں اور تفاوت کے مختلف اسباب ہوتے ہیں. ایک سبب تو نسبت و عادت اور مشق و استعمال میں تفاوت کا پایا جانا ہے. مثلاً واحد اور اثنتین ہر دو عدد کثرت استحال کی بنا پر ہمارے ذہن سے بہت مانوس ہیں. اسی طرح ان دونوں کے درمیان آؤ سے اور دو کے کی نسبت بھی بہت مانوس ہے. اس کے برخلاف سکندر کا نام مشق اور استعمال میں کم آنے کی بناء پر زیادہ مانوس نہیں ہے تو باوجودیکہ واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم اور وجود سکندر کا علم ہر دو ضروری ہے مگر النسبت اور عدم النسبت کا تفاوت ہونے کے سبب ان دونوں علموں میں بھی تفاوت ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم ضروری کو وجود سکندر کے علم ضروری سے اقویٰ پاتے ہیں.

اسی طرح ضروریات میں تفاوت کبھی اطراف قضیہ یعنی موضوع و محمول کے تصور میں باہم معنی تفاوت پائے جاتے ہیں کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک حکم ضروری کے موضوع و محمول بدیہی ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع و محمول نظری ہیں. مثلاً الشمس مغیبتہ میں آفتاب پر روشن ہونے کا حکم اور واجب الوجود نہیں بعض میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کا حکم دونوں ضروری ہیں. مگر اول میں طرفین یعنی آفتاب اور روشنی کا تصور بدیہی ہے اور ثانی میں طرفین یعنی واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کا تصور نظری ہے اس تفاوت کی وجہ سے ہم اول قضیہ میں آفتاب پر روشن ہونے کے حکم ضروری کو دوسرے قضیہ میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کے حکم ضروری سے زیادہ واضح پاتے ہیں. حتیٰ کہ اگر کسی کو واجب الوجود کے معنی قائم بنفسہ اور عرض کے معنی غیہ قائم بنفسہ کا استحضار مشق و مذاوات کی بناء پر اتنا ہی قوی ہے جتنا آفتاب اور روشنی کے معنی کا استحضار. تو دونوں میں وضوح و خفا کا کوئی

تفاوت نہ رہے گا۔

قولہ: وقد اختلف فیہ مکابرة وعنادا۔ اپنی بڑائی ظاہر کر سکی غرض سے محض جبکہ نے کہا اور دشمنی و ضدگی وجہ سے حق کا انکار کرنے کو عناد کہتے ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ضروریات میں اختلاف نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ضروریات میں اختلاف ہوتا ہے۔ مگر یہ اختلاف برزخ و عبادت ہے جو کسی حکم ضروری کے ضروری ہونے میں قطعاً مضر نہیں۔

قولہ: کالسوفطائیۃ تقدیر عبارت یوں ہے اختلاف التسمیۃ والبراہمۃ فی کون المتواتر مفیداً للعلم مکابرة وعنادا کختلف السوفطائیۃ فی جمیع الضروریات، یعنی خبر متواتر کے مفید علم ہونے سے سمیہ اور براہمہ کا اختلاف و انکار اسی طرح مبنی بر تکبر و عناد ہے جس طرح سوفطائے کا تمام بدہیات کے وجود سے اختلاف و انکار مبنی بر تکبر و عناد ہے۔ حالانکہ سوفطائے کا اختلاف و انکار بالاجماع مضر نہیں در نہ تمام بدہیات کا بطلان لازم آئے گا اسی طرح متواتر کے مفید علم ہونے سے سمیہ اور براہمہ کا انکار مبنی بر تکبر و عناد ہونے کے سبب چنداں مضر نہ ہوگا اور متواتر کا مفید علم ہونا ضروری ہی رہے گا نظری اور استدلالی نہ ہوگا۔

والنوع الثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت رسالتہ بالمعجزة والرسول انما نبأہ الله تعالیٰ الی الخلق لتبلیغ الاحکام وقد یشرط فیہ الكتاب بخلاف النبی فانہ اعم والمعجزة امر خارج للعادة تصد بہ اظہار صدق من ادعی انہ رسول الله تعالیٰ وهو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدلیل وهو الذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبری وقیل قول مؤلف من تضایب تلزم لذاتہ قولاً آخر، فعلی الاول الدلیل علی وجود الصانع هو العالم و علی الثانی قول العالم حادث و کل حادث فلہ صانع و اما قولہما الدلیل هو الذی یمکن من العلم بہ العلم بشی آخر، فبالتالی ادق۔

ترجمہ اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو اللہ کی طرف سے، قوت بخشی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ پہنچانے کے لئے مبعوث فرمایا ہو اور بعض لوگوں کی طرف سے رسول میں اس پر کتاب نازل ہونے کی شرط رکھی جاتی ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے۔

اور معجزہ وہ عادت (الہی) کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی سہاٹی کو ظاہر کرنا مقصود ہو۔

جو اپنے رسولؐ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، اور وہ خبر رسولؐ ایسے علم کا موجب ہوتا ہے جو استعمال یعنی دلیل میں نظر کرنے، مقدمات کو ترقیب دینے کے حاصل ہوتا ہے، اور دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسانی کسی مطلوب خبری کے علم کی طرف ممکن ہو، اور کہہ سکیں کہ (دلیل) چند قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو، تو پہلے تشریح کی بناء پر جو دھانچہ پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تفریح کی بناء پر جہاں قول "العالمہ متغیرہ وکل متغیر حادث" ہے، بہر حال منقطع کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شے کا علم لازم آئے، تو یہ دوسری تفریح کے زیادہ موافق ہے۔

## تشریح

قولہ والنوع الثانی۔ خبر صادق کی قسم اول سے فارغ ہونے کے بعد دوسری قسم خیر الامور کو بیان فرما رہے ہیں شارع علیہ الرحمہ نے اس موقع پر رسولؐ کی دو تفریحات ذکر کی ہیں ان کو دہنوں میں تباہین ہے رسولؐ اسے کہتے ہیں جسے نئی شریعت دے کر مبعوث کیا گیا ہو، اور نبیؐ اسے کہتے ہیں جسے شریعت سابقہ ہی پر لوگوں کو قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو۔ اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کو نئی شریعت نہیں عطا کی گئی تھی اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا وانہ کان ملاقا لوعبد وکان رسولاً نذیباً ایسے نے کہا کہ رسولؐ عام ہے اور نبیؐ خاص ہے کیونکہ رسولؐ انسان بھی ہوتا ہے اور فرشتہ بھی، جیسا کہ ارشاد قرآنی وانہ لبقول رسول کرمیمہ امیر رسول سے فرمائی وحی حضرت جبرئیل علیہ السلام، اور یہی بخلاف نبیؐ کے کہ وہ صرف انسان ہی ہوتے ہیں۔ تیسرا قول جمہور کا ہے کہ نبیؐ عام ہے اور رسولؐ خاص ہے قاضی بیضاوی کے نزدیک بھی یہی مختار ہے اس لئے کہ وہ ارشاد بانی و ما اولئنا من قبلہ من رسول ولا نبیؐ کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ رسولؐ وہ ہے جسے نئی شریعت کی تسلیح کیلئے بھیجا گیا ہو بخلاف نبیؐ کے کہ وہ عام ہے جسے نئی شریعت کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہو وہ بھی نبیؐ ہے اور جسے لوگوں کو شریعت سابقہ پر قائم رکھنے کے لئے بھیجا گیا ہو وہ بھی نبیؐ ہے۔ جو چوتھا قول یہ ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ مصنف اور شارح کے نزدیک یہی مختار ہے۔ مصنف کے نزدیک اس قول کا مختار ہونا یا نہیں صحیح یا آئسہ ہے کہ اگر نبیؐ اور رسولؐ کے درمیان تساوی نہ ہوتی تو خبر صادقؐ دو ہی قسموں میں منحصر ہوتی بلکہ اس کی تین قسمیں ہوتیں اول خبر متواتر دوم خبر از رسولؐ سوم خبر انبئیؐ، مگر مصنف نے خبر صادقؐ کو دو ہی قسموں میں منحصر کیا ہے معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک رسولؐ اور نبیؐ ایک ہی ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔

اور شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک اس قول کے مختار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے شرح مقاصد میں کہا ہے (النبیؐ انسان بعثہ اللہ تعالیٰ لتسلینہ ما اوحی الیہ، وکن الرسولؐ اس سے صاف طور

پر معلوم ہو کہ ہے کہ شارح کے نزدیک رسول اور نبی میں نساوی کی نسبت ہے پھر یہاں بھی شارح نے رسول کی تعریف کو مطلق رکھا کتاب یا شرع جدید کی قید نہیں لگائی اس سے بھی ان کے نزدیک دونوں کا ایک ہونا معلوم ہو رہا ہے۔  
 قولہ وقد لیشترط الخ۔ یہ جوہور کا مدعا ہے کہ رسول میں یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب نازل ہو جملتان نبی کے کہ وہ عام ہے اس پر کتاب نازل ہو یا نہ ہو۔

شارح نے لیشترط یعنی جموں ذکر کر کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط متبرہ ہوتی تو رسولوں اور کتابوں کی تعداد بڑھا رہتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ رسولوں کی تعداد روایت میں تین سو تیرہ آتی ہے اور کتب سنزرا کل ایک سو چودہ ہیں۔ جن میں قورات۔ زبور۔ انجیل اور قرآن۔ چار بڑی کتابیں ہیں باقی صحیفے ہیں معلوم ہوا کہ رسول پر نزول کتاب شرط نہیں۔  
 بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے ایک ہی کتاب کے بعد دیگرے مختلف پیغمبروں پر نازل ہوئی ہو جیسے سورہ فاتحہ کا نزول متعدد بار ہوا۔ لیکن یہ جواب نہایت ہی ضعیف ہے کیونکہ فرجیات کے باب میں ثابت درکار ہے محض احتمال کافی نہیں۔

قولہ: والمحجزة۔ یعنی مجزہ وہ امر ہے جسے باری تعالیٰ نے خلاف عادت طور پر نبی کے ہاتھ پر دعویٰ ہوتے ہیں اس کی سچائی ظاہر کرنے کے لئے صادر فرمائے۔ شرح مقاصد میں شارح نے مجزہ کی تعریف میں اصطلاح ذکر فرمائی ہے۔ امر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة۔ یعنی مجزہ نبی کے ہاتھ پر تارہا ہوتے والا وہ خارق عادت امر ہے کہ باوجود دلچ کرنے کے کوئی غیر نبی اس کا مشہد نہیں کر سکتے۔

مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی شکل میں ایسا مجزہ عطا فرمایا کہ ان کنتم فی ذلک مما نزلنا علی عبدنا فاقول بسورۃ من مثله وادعوا لشہداء کہ الایہ جیسے حکیمان محمدی اولیٰ الخ باوجود آج تک کوئی ناس کا مشہد نہیں کر سکا اور نہ تا قیامت پیش کر سکے گا۔

مجزہ کی مذکورہ تعریف سے سمجھو اور شعبہ وغیرہ خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یا مورخاں عادت نہیں بلکہ کچھ مخصوص اعمال و افعال کی مشق و مزاولت کے نتیجہ میں عادت یا چیزیں ظاہر ہوجاتی ہیں تو کوئی بھی شخص ان اعمال کی مشق کر کے یہ چیزیں دکھلا سکتا ہے۔

اسی طرح کرامات الالویہ بھی تعریف سے خارج ہو گئی کیونکہ یہاں دعویٰ نبوت نہیں۔ رہا جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور تو محض فرض عقلی کے درجہ میں ہے۔ جھوٹی نبوت کا دعویٰ کرنے والے سے خوارق عادت کا ظہور نہ اب تک ہوا ہے اور نہ تا قیامت ہوگا۔ واللہ اعلم بوجہ اسلوب

قولہ: دھوایٰ خیر الرسول الخ۔ یہ خبر رسول کے حکم کا بیان ہے کہ خبر رسول ایسا علم یقین علی

کرتا ہے جو استدلالی ہو تاکہ بعضی استدلال اور دلیل کے مقدمات ترتیب دینے کا نتیجہ ہو جائے۔

وہو الذی الایمنی حکمین کی اصطلاح میں دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی لینے نتیجہ کی طرف ممکن ہو جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو۔ مثلاً عالم میں اگر صحیح نظر کیا جائے تو ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے۔ اور یہ نتیجہ کہ ”ضرور اس کا کوئی بنانے والا ہے“ جملہ خبریہ ہے معلوم ہوا کہ عالم اپنے صانع کے وجود پر دلیل ہے۔

پھر شارح نے ”یحکم ان یتوصل“ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بافضل تہیب کی طرف ذہن کی رسائی ہونا اور تہیب کا علم ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ امکان کافی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی عالم میں نظر و فکر کرے اور اس کے ذہن کی رسائی بافضل کسی نتیجہ کی طرف نہ پہنچ بھی ممکن امکان کی وجہ سے وجود صانع پر دلیل ہے۔

وقیل: مناطقہ دلیل کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ دلیل چند معلوم قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات کسی دوسرے قول کو مستلزم ہو یعنی جس سے لازمی طور پر ذہن کی رسائی کسی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔

قولہ یعنی الاول الہم مذکورہ دونوں تعریفوں میں فرق بیان فرما رہے ہیں کہ پہلی تعریف کے لحاظ سے دلیل مفرد ہوگی اور دوسرا صانع پر دلیل صرف عالم ہوگا نہ کہ ہمارا قول ”العالم حادث وکل حادث فلہ صانع“ اس لئے کہ عالم ایسی چیز ہے کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی اس نتیجہ کی طرف ممکن ہوتی ہے کہ اس کا کوئی صانع ہے اور جس چیز میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی نتیجہ کی طرف ممکن ہو۔ وہ اس نتیجہ پر دلیل ہے معلوم ہوا کہ عالم وجود صانع پر دلیل ہے

قولہ: وعلى الثاني انہ دوسری تعریف کے لحاظ سے دلیل مرکب ہوگی۔ مثلاً وجود صانع پر دلیل ہمارا قول ”العالم حادث + وکل حادث فلہ صانع“ ہے کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ”العالم لہ صانع“ اور اس تعریف کی رو سے چند قضیوں سے مرکب وہ قول جس سے لازمی طور پر کوئی دوسرا قول سمجھ میں آجائے اس دوسرے قول پر دلیل ہے معلوم ہوا کہ ”العالم حادث + وکل حادث فلہ صانع“ یہ مرکب قول العالم لہ صانع پر دلیل ہے تو دلیل مرکب ہوئی۔

قولہ: واما قولہم۔ دلیل میں صفت ہے دلالت سے مشتق ہے۔ اور مناطقہ دلالت کا یہ معنی بیان کرتے کہ دلالت کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے لازمی طور پر کسی آخر کا علم ہو جائے۔ دلالت کے اس معنی کے پیش نظر دلیل اسے کہیں گے، جس کے علم سے کسی آخر کا علم لازمی طور پر ہو جائے، مثلاً دھواں ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے لہذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

قولہ۔ فبالتالی اوفق یعنی یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے کیونکہ جس طرح اس تعریف

میں نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے دوسری تعریف میں بھی نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے۔ بخلاف پہلی تعریف کے کہ اس میں نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی کو صرف ممکن کہا گیا ہے۔ پھر اوفق بہ صیغہ نام تفضیل کہنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس تیسری تعریف کو پہلی تعریف پر بھی منطبق کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ زیادہ موافق دوسری ہی تعریف کے ہے۔ پہلی تعریف کے ساتھ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ جس وقت عالم کے احوال مشاہدہ و ادماکن میں نظر کیا جائے اور ایسے طور پر مرتب کیا جائے کہ حدوث یا امکان حد واسطہ بن جائے تو لازمی طور پر مرتب مقدمات وجود میں آجائیں گے اور وجود صانع کے علم کو مستلزم ہو جائے گا تو اس تعریف کے لحاظ سے بھی نام جو کہ مفروضہ و وجہ صانع کے لئے دلیل بن جائے گا۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ العالم ممکن، وکل ممکن فله صانع، فالعالم له صانع، فالعالم له صانع۔ واما كونه موجبا للعلم فليقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يدك تصدق بقوله في دعوى الرسالة كان صادقا فينا اني به من الاحكام واذ اكان صادقا فيعلم العلم بضمونها قطعاً: واما انه استدلالی، فلتو فقه على الاستدلال واستحضار انما خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وکل خبر هذا شانہ فهو صادق ومضمونہ واقع۔

اور بہر حال خبر رسول کا موجب علم و یقین ہونا تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے **ترجمہ** جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے معجزہ ظاہر فرمایا ہے وہ اپنے لئے جوئے احکام میں سچا ہوگا۔ اور جب وہ سچا ہوگا تو ان احکام کے مضمون کا علم و یقین حاصل ہوگا اور یہی بات کہ وہ خبر رسول سے حاصل ہوئے والا علم استدلالی ہے تو یہ استدلال اور اس بات کے استحضار پر موقوف ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اس ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جس کا یہ حال ہو وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

۵۴ **تشریح** اس سے قبل مصنف نے خبر رسول کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا وہو یوجب العلم الاستدلالی تو ہمیں دو باتیں فرمائی تھیں ایک تو یہ کہ خبر الرسول مفید ہے دوسری یہ کہ خبر الرسول سے جو علم و یقین حاصل ہوگا وہ استدلالی ہوتا ہے اور خبر رسول کی تشریح ذہر ایک کی الگ الگ دلیل پیش فرما رہے ہیں مادل یعنی خبر رسول کے مفید علم ہونے کی دلیل مع مختصر سی تمہید کے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آکر ہمیں یہ خبر دے کہ "زید مرگیا" تو اگر ہمیں اس خبر دینے والے کے سچا ہونے کا یقین ہے تو اس کی دی ہوئی خبر کے سبھی کچھ ہونے کا یقین ہوگا۔ اور خبر کی سہائی کا یقین ہونے کا مطلب اس خبر کے مضمون یعنی زید کی موت کا یقین ہوگا۔ بالکل اسی طرح جب ہمیں معلوم ہے کہ رسول وہی شخص ہوگا جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے اور اس کی سہائی ظاہر کرنے کے لئے بطور دلیل کے اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمایا ہے۔

تو ہیں، اس رسول کے اپنی فانی ہوئی تمام خبروں میں سچا ہونے کا یقین ہوگا۔ اور جب اس رسول اور اس کی خبروں کی سچائی کا یقین ہوگا تو ان خبروں سے ان کے مضمون کا بھی یقین حاصل ہوگا۔ یہ بات کہ یہ علم و یقین جو خبر رسول سے حاصل ہوا ہے مستدلانی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ علم استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف ہے اگرچہ بالفعل مقدمات کو ترتیب دینا ضروری نہیں ہے بلکہ ترتیب مقدمات کا ذہن میں مستحضر ہونا کافی ہے۔ مثلاً خبر رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں یہ بات مستحضر ہے کہ خبر ایسی ذات کی ہے جس کی رسالت و دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے دوسری بات یہ بھی ذہن میں مستحضر ہے کہ خبر ایسی ذات کی جو جس کی رسالت و دلیل یعنی معجزہ سے ثابت ہے وہ خبر سچی ہے اور اس کا مضمون یقینی ہے تو ترتیب طور پر ان مستحضر مقدمات سے یہ نتیجہ نکل آیا کہ خبر رسول کا مضمون یقینی ہے

والعلم الثابت بما ای یخبر الرسول یضاهی ای یشاہبہ العلم الثابت بانضواء کلامہ  
فالمہدیات والتواترات فی الیقین ای عدم احتمال النقیض والبیات ای عدم احتمال  
الزوال بتشکیک المشکک ، فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لکان جهلا  
أو ظنا أو تقلیدا :

اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہونے یعنی فیض کا احتمال نہ رکھنے اور ثابت ہونے یعنی  
ترکہ جیسے تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنے میں اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو صفت ضرورت کے سچ  
(یعنی بلا استدلال و ترتیب مقدمات) حاصل ہوتا ہے۔ جیسے محسوسات (کا علم، اور بدہمیات (کا علم، اور متواترات  
(کا علم، پس وہ (خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم، علم یعنی ایسے اعتقاد کے ہے جو (واقع کے مطابق ہو جائز اور  
ثابت ہو۔ ورنہ جہل ہوگا یا ظن ہوگا یا تقلید ہوگا۔

تشریح اس سے ظن مصنف نے حواس اور خبر متواتر کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو ضروری بتایا تھا تو اس  
سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم نظیر استدلال پر موقوف ہے۔ اور نظیر  
واستدلال یعنی ترتیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہے۔ اس بنا پر شاید یہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم ظن کے  
معنی میں ہو جائیگا جس کے معنی میں ہو سکتا ہے یقین سے کتر ہو جو یقین بدہمیات کا ہوتا ہے؛ جو یقین محسوسات کا حواس کے  
ذریعہ اور متواترات کا خبر متواتر کے ذریعہ ہوتا ہے اس وجہ کو دور کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا کہ خبر الرسول سے حاصل  
ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی ہے؛ یا اس مجتہدین میں وہ علم ضروری کے مشابہ ہے۔

قولہ کالمحسوسات الخ یا متن کے قول العلم الثابت بانضواء کی مثال ہے۔ تقدیر عبارت یہ  
ہے کالعلم بالمحسوسات الخ یعنی جیسے محسوسات اور بدہمیات اور متواترات کا علم ضروری یقین کے معنی میں ہے  
اسی طرح خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی یقین کے معنی میں ہے۔

قولہ: فی التیقن الخ یقین کسی بات کے جزم یعنی ایسے طور پر جاننے کو کہتے ہیں کہ مخالف جانب کا احتمال نہ رہے دراصل حالیکہ یہ جزم واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ثابت بھی ہو یعنی تشکیک مشکک سے نازل ہونے کا احتمال نہ رکھے تفصیل مع امثلة ما حق کے قول اسباب العلم کے تحت علم کی تعریف میں گذر چکی ہے حال یہ کہ یقین کے مفہوم میں یقین باتیں ملحوظ ہیں ۱۱۰ جزم یعنی مخالفانہ احتمال نہ ہو ۱۲۰ واقع کے مطابق ہونا ۱۳۰ ثابت یعنی تشکیک مشکک سے نازل ہونے کا احتمال نہ رکھنا۔

توجہ یقین کے مفہوم میں ثبات داخل ہے تو مانق کو یقین کے بعد ثبات کا لفظ لازم ہے اس کا ذکر انہوں نے کیا لغویت کے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح نے یقین کی تفسیر فقط عدم احتمال النقیض سے کی۔ اب چونکہ تقلید جزمی تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال ہوتا ہے وہ بھی یقین کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے اس کو خارج کرنے کے لئے نصف کو لفظ ثبات لانے کی ضرورت پیش آئی۔ معلوم ہوا کہ لفظ ثبات تو نہیں بلکہ مفید ہے۔ مگر اعتراض اب بھی لازم ہوا کہ جہل مرکب بھی نہیں خارج ہوا۔ اگرچہ بعض تفسیروں نے اس کا جواب دیا ہے کہ نصف کا مقصد خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو یقین میں علم ضروری کے قریب بنانا ہے نہ کہ یقین کے معنی میں قرار دینا اس لئے تمام تصدیقات غیر یقینہ کو خارج کرنا ضروری نہیں، مگر جواب صحیح نہیں۔ اس لئے کہ آئے شارح نے فرمایا ہے۔ فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت۔ اور مطابقت لواقع اور جزم و ثبات کو یقین ہی جامع ہوتا ہے۔ اس لئے یہی بات ہے کہ شارح سے چونکہ ہو گئی انہیں یقین کی تفسیر الجزم المطابق للواقع سے کرنی چاہیے اس صورت میں جزم کی وجہ سے سخن اور مطابقت لواقع کی قید سے جہل مرکب اور آگے مانق کے قول و الثبات سے تقلید خارج ہو جائے گی۔

قولہ: فهو علم الخ یعنی جب خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم یقین میں بدریجات و متواترات اور محسوسات کے علم ضروری کی طرح ہے۔ تو پھر یہ علم اس اعتقاد کے معنی میں ہو گا جو اوصاف ثلاثہ جزم، مطابقت لواقع اور ثبات کا جامع ہو۔ ورنہ اگر وہ اعتقاد اوصاف ثلاثہ کا جامع نہیں ہو گا تو یقین حال سے خالی نہیں۔ یا تو مطابق لواقع نہیں ہو گا تو جہل مرکب ہو گا یا جزم نہیں ہو گا بلکہ جانب مخالف کا احتمال رکھے گا تو یقین ہو گا یا ثابت نہیں ہو گا بلکہ تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھے گا تو تقلید ہو گا۔

فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول: قلنا الكلام فيعلمه انما خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنده او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يقد العلم بعروض الشبهة في كونه خبر الرسول: فان قيل فاذا كان متواترا او مسوعا من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم المحاصل به ضروريا كما هو حاكم سائر المتواترات والحيات، لا استدلالا، قلنا العلم الضروري في المتواتر عن

الرسول هو العلم بكونه، خبر الرسول عليه الصلوة والسلام لان هذا المعنى هو الذي  
 توأنا الاخبار به، وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الانفاط  
 وحكمها كلام رسول الله، والاستدلال هو العلم بضمونه وثبوت مدلوله، مثلاً قوله  
 عليه الصلوة والسلام البيّنة على المدعى واليمين على من انكر، علم بالتواتر انه خبر  
 الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان تكون البيّنة  
 على المدعى، وهو استدلال.

**ترجمہ** پھر اگر کہا جائے کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم بمعنی یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا۔  
 پھر تو قسم اول یعنی خبر متواتر ہی کی طرف لوٹ جائے گی، ہم جواب دینے کے ہماری بات (مفید علم ہونے کی)  
 اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو کہ یہ خبر رسول ہے۔ یا اس طور کہ وہ خبر (براہ راست)  
 آپ کے منہ سے سنی گئی، یا وہ خبر آپ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی۔ یا اس کے علاوہ کسی طریقے سے اگر ممکن ہو۔ اور  
 بہر حال خبر واحد تو قسم اول کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جائے  
 کہ جب وہ (خبر رسول) متواتر ہوگی یا زبان رسالت سے سنی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا جیسا  
 کہ تمام متواترات اور حینت کا حکم ہے۔ استدلالی نہیں ہوگا۔ ہم یہ جواب دینے کے اس خبر میں جو رسول اکرم صلی  
 علیہ وسلم سے تواتر سے ثابت ہے علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا کلم ہے۔ اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس  
 کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے  
 دہن مبارک سے (براہ راست) سنی گئی، صرف الفاظ کا (حاشہ مع سے) ادراک اور ان الفاظ کا اللہ کے  
 رسول کا کلام ہونا ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "البيّنة على المدعى واليمين على من انكر"  
 ہے اس کے بارے میں تواتر سے معلوم ہے کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے۔ پھر اس کے خبر رسول ہونے  
 پر اسے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بیّنة واجب ہے۔ اور یہ علم استدلالی ہے۔

ترجمہ قولہ فان قيل هذا الخواریف اعتراض شارح کے قول "فهو علم بمعنی لا اعتقاداً للمطابق الجازم  
 الثابت" پر ہے کہ ایسا علم جو مذکورہ اوصاف کا حامل ہو یعنی جو یقین کے معنی میں ہو۔ اس خبر رسول سے حاصل  
 ہوگا جو متواتر ہو اور اس صورت میں وہ خبر متواتر میں داخل ہوگی۔ خبر متواتر کی قسم اور خبر صادق کی دوسری قسم  
 نہیں ہے گی۔ لہذا مصنف کا خبر صادق کی دو قسم قرار دینا صحیح نہیں ہے

قلنا الخواریف اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ ہماری یہ بات کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم مذکورہ تین  
 اوصاف کا جامع ہوتا ہے اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کا خبر رسول ہونا یقینی طور پر معلوم ہو۔ اور خبر

ہونے کا علم کوئی قوتِ ربی میں مضمحل نہیں ہے بلکہ خبرِ رسول ہونے کا علم قوتِ اتر کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور براہِ راست زبانِ رسالت سے سنیے سے بھی ہوتا ہے۔ مثلاً جن صحابہ نے بلاشبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے کوئی ارشاد سنا انھیں اس ارشاد کے خبرِ رسول ہونے کا علم و یقین حاصل ہوا۔ اسی طرح خوب و اہلِ مکہ کے ذریعہ بھی خبرِ رسول ہونے کا علم ہو سکتا ہے۔

اسی طرح بعض لغویات نے اپنے بعض بندوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی بلاغت اور آپ کے کلام کے سبب کبار اور ک عطا فرمادیتے ہیں کہ جس کے ذریعہ وہ خبرِ رسول کو یقینی طور پر پہچان لیتے ہیں جیسا کہ بعض حدیث سے مروی ہے کہ بعض اپنے ذوق سے مدینہ منجھ کو غیر منجھ سے اور خبرِ رسول کو غیر خبرِ رسول سے ممتاز کر دیتے تھے البتہ اتنی بات ہے کہ قوتِ اتر کے علاوہ کسی اور طریقے سے جس شخص کو کسی خبر کے خبرِ رسول ہونے کا علم ہوگا اس کے لئے اگرچہ خبرِ رسول مفید علم و یقین ہوگی، مگر یہ علم و یقین دوسرے پر حجت نہیں گا۔

تولہ: واما خبر الواحد الخبرِ رسول کے حکم میں دو جز ہیں ایک یہ کہ خبرِ رسول مفید علم ہے دوسرے یہ کہ خبرِ رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے۔ تو پہلے جز پر آگیا سوال مفید علم ہے کہ خبر واحد میں جس میں قوتِ اتر کے شرائط نہیں موجود ہیں وہ بھی خبرِ رسول ہی ہے اس کے باوجود وہ مفید علم نہیں بلکہ مفید ظن ہے۔ پھر باقی ملاحظہ فرمائیے کہ خبرِ رسول کو مفید علم کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ خبر واحد اس بناء پر مفید علم نہیں ہے کہ جس کے خبرِ رسول ہونے میں شبہ ہے حتیٰ کہ اگر اس کا بھی خبرِ رسول ہونا معلوم ہو جائے مثلاً باہر طور کہ اس میں قوتِ اتر کے شرائط پائے جانے کا علم ہو جائے تو وہ مفید علم ہی ہوگی۔ مفید ظن نہیں ہوگی۔

تولہ: فان قيل فاذا كان متواترا انما هو اعتراض لاقول خبرِ رسول کے حکم کے دوسرے جز سے ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس خبر کا خبرِ رسول ہونا قوتِ اتر کے ذریعہ معلوم ہوگا وہ متواتر ہوگی اور خبرِ رسول زبانِ رسالت سے سنی گئی ہوگی۔ وہ حاشیہ سے تعلق رکھنے کی بناء پر محسوس ہوگی۔ اور چونکہ متواترات اور حسابات علم ضروری کے اقسام میں سے ہیں اس لئے ایسی خبرِ رسول سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا۔ استدلالی نہیں ہوگا۔ پس مصنف کا دھوڑا جب العلم الاستدلالی کہنا صحیح نہیں۔

قلنا انما هو اعتراض سابق کا جواب ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں ایک تو کسی خبر کے خبرِ رسول ہونے کا علم ہے۔ دوسرے خبرِ رسول ہونے کے علم سے اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم ہے۔ ان میں اول ضروری ہے ثانی استدلالی ہے۔ مثلاً خبرِ رسول کے متواتر ہونے کی صورت میں علم ضروری اس کے خبرِ رسول ہونے کا ہے کیونکہ قوتِ اتر کے ساتھ اسی بات کی خبر دینا ثابت ہے یعنی ایک ایسی جماعت جس کا مستغنی علیہ اللہ بوجہ عادۃ مولیٰ ہے اس خبر کو قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر روایت کرتی آئی ہے۔ اس کے مضمون کے صادق ہونے

کا لفظ قوا تر سے نہیں حاصل ہوا کیونکہ مضمون کا صادق ہونا غیر متواتر کے لوازم میں سے نہیں۔ مثلاً میلہ کذاب کا دعویٰ غیر متواتر ہے اس کے اوجہ اولیٰ دعویٰ کا مضمون کاذب ہے۔

اسی طرح زبان رسالت سے بالمشافہ سنی گئی خبر میں اس کے الفاظ کا اوداک اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا علم ضروری ہے مگر اس کے مضمون کے صادق ہونے کا علم اس سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی سے بالمشافہ کوئی خبر سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس خبر کا مضمون صحیح ہو۔ مثلاً آپ سے زید نے براہ راست یہ بات کہی کہ آگ ایک ٹھنڈے مادہ کا نام ہے۔ تو براہ راست سننے کی وجہ سے آپ کو مذکورہ الفاظ کے کلام زید ہونے کا علم یقین ہوگا۔ مگر مضمون اس کا کاذب یا صحیح حاصل کلام پر کوا تر کے ذریعہ یا براہ راست زبان رسالت سے سننے کی وجہ سے علم ضروری صرف ان متواتر الفاظ یا سننے والے الفاظ کے خبر رسول ہونے کا ہوتا ہے۔

قولہ: والاسند لانی الا و اعظم استدلالی اس خبر رسول کے مضمون کے صادق ہونے کا ہے۔ مثلاً زبان رسالت البیتۃ علی المدعی والیمین علی من انکرہ کو لیجے کہ قوا تر کے ذریعہ اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہوا۔ اور یہ علم ضروری ہے۔ پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر یقینہ واجب ہے۔ اور یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے یاں طور کہ کہا جاوے گا البیتۃ علی المدعی خبر رسول ہے اور خبر رسول کا مضمون صحیح ہے لہذا البیتۃ علی المدعی کا مضمون مدعی پر یقینہ واجب ہے صحیح ہے۔

فان قيل المغبر الصلوق المفيد للعلم لا ينصرف في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر اهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى حارثه؛ قلت: المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم عامته الخلق، بما جرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخير الله تعالى واخبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامته الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول، وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر، وقد يجاب بانه لا يفيد بمجردة بل بالنظر الى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة، قلنا: فكذا لك خبر الرسول، ولذا جعل استدلالياً.

**ترجمہ** پھر اگر کہا جاوے کہ خبر صادق جو مفید علم یقین ہو۔ دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرآن کے ساتھ ہو جو کذاب کا احتمال ختم کر دے۔ مثلاً زید کی آمد کی خبر اس کے مکان کی طرف لوگوں کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت ایسے خبریں بھی مفید علم ہیں اہم یہ جواب دے گا کہ مقدمہ الخبر الصادق میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقین عطا

کرنیوالے قرآن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونگی وجہ سے عامۃ التلق کے لئے سبب علم ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر عامۃ التلق کے لئے اسی وقت سبب علم ہو سکتی ہے کہ جب عامۃ التلق کو رسول علیہ السلام کے توسط سے پہنچے گی اور اس صورت میں اس کا حکم محمد رسول کا ہوگا۔ اولاً اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور بعض دفعہ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ اہل اجماع کی خبر محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دلائل کے اعتبار سے (مفید علم ہے) جو اجماع کے تحت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ کہیں گے پھر تو اسی طرح خبر رسول بھی ہے اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل ہونے والا علم، استدلالی قرار دیا گیا۔

**تشریح** قولہ فان قبیل الامم اعراض یہ ہے کہ خبر صادق جو سبب علم ہو۔ وہی خبر متواتر اور خبر اولیٰ میں منحصر نہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی کچھ خبریں سبب علم ہوتی ہیں۔ جیسے خبر اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اور شبیح مزاح میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ خبر دی۔ اس خبر سے ان دونوں مقدس استیوں کو اس کے مضمون کا علم ولیقین حاصل ہوا۔ اسی طرح فرشتہ کی خبریں سبب علم ہے کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام حضرت انبیاء کو جو بھی خبر دیتے تھے اس خبر سے ان انبیاء کو علم ولیقین حاصل ہوا تھا۔ اسی طرح سے وہ خبر واحد جس کے ساتھ اس کی سہانی پر دلالت کرنے والا اور احتمال کذب کو زائل کرنے والا فرشتہ بھی ہو۔ وہ بھی سبب علم ہے۔ مثلاً زید ج کے لئے گیا تھا۔ یہ بات آپ کو معلوم ہے اور اب حجاج کی واپسی کا زمانہ ہے سچے لوگوں کو زید کے مکان کی طرف دوڑتے ہوئے جاتے دیکھ کر ایک شخص سے پوچھا کہ یہ لوگ کہاں بھاگے چلے جا رہے ہیں اس نے آپ کو خبر دی کہ زید فرج سے واپس آ گیا اس سے ملنے جا رہے ہیں۔ تو اگر یہ خبر واحد ہے مگر مذکورہ قرآن کی وجہ سے اس خبر واحد سے بھی آپ کو اس کے مضمون یعنی زید کی آمد کا یقین ہو جائے گا۔ اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی مفید علم ہے۔ الغرض اس خبر صادق کو جو مفید علم ہے خبر متواتر اور خبر رسول میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ: المفید للحلم۔ یہ قید اس لئے لگائی کہ جو خبر صادق مفید علم ہے وہی دونوں میں منحصر ہے۔ مطلق خبر صادق چاہے مفید علم ہو یا نہ ہو وہی تسوں میں منحصر نہیں ہے۔ مثلاً زید کا انتقال ہو گیا اور اس انتقال کی خبر آپ کو ایک ایسا شخص دیتا ہے جس کی کذب بیانی مشہور ہے تو باوجودیکہ اس کی یہ خبر صادق ہے مگر پھر بھی آپ کو یقین نہیں آئے گا۔ معلوم ہوا کہ بعض خبر صادق ایسی بھی ہوتی ہے جو مفید علم نہیں ہوتی۔ اور جو خبر صادق مفید علم ہوتی ہے وہ دونوں میں منحصر ہے۔

قولہ: الخبر الملقون۔ یہاں خبر سے خبر واحد مراد ہے۔ کیونکہ خبر متواتر تو بجز کسی قرینہ کے بھی مفید علم ہے۔

قولہ: اهل الاجماع امت محمدیہ کے علماء مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے اور قرآن وحدیث متواتر سے یہ بات ثابت ہے کہ جس بات پر مجتہدین امت اتفاق کر لیں وہ حق ہے۔

قولہ: کا خبر واحد وم زید النبیہ اس خبر واحد کی مثال ہے جو مقرون بالقرآن ہونے کی وجہ سے مفید علم ہے بعض لوگوں نے اس مثال کو صحیح تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ یہ خبر مفید یقین نہیں ہوگی کیونکہ یہ احتمال بھی ذہن میں آسکتا ہے کہ شاید کسی نے ازراہ مذاق لفظ طور پر زید کی آمد کی خبر مشہور کی ہو اور مشتاقان دید اس خبر پر اعتماد کر کے دوڑ پڑھے ہوں۔ بعض لوگوں نے ایسی خبر واحد کی جو مقرون بالقرآن ہونے کے سبب مفید علم ہو۔ اس سے زیادہ واضح مثال پیش کی ہے۔ وہ یہ کہ شلاً زید کا کافی دونوں سے صاحب فرائض ہونا۔ اور موت و زینت کی کشمکش سے دوچار ہونا۔ آپ کو پہلے سے معلوم ہو۔ اس حالت میں اس کے گھر میں عورتوں بچوں کے رونے اور نوحہ کرنے کی آواز سن کر اور دروازے پر لوگوں کی بیخبر اور تجسس و کنجین کا سامان دیکھ کر کسی سے پوچھیں کہ بھی کیا بات ہے اور وہ مختصر کہے کہ زید کا انتقال ہو گیا ہے تو اس خبر واحد سے اس کے مضمون یعنی زید کی موت کا مذکورہ قرآن کی وجہ سے آپ کو یقین ہو جائے گا۔

فائدہ جو خبر واحد ایسے قرآن پر مشتمل ہو جاسا خبر کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جبور کے نزدیک مفید علم و یقین نہیں ہے۔ بلکہ ظن قوی کا فائدہ دیتی ہے اور نظام معتزلی اور امام الحرمین اور حجۃ الاسلام ابو حامد الغزالی کے نزدیک علم و یقین کا فائدہ دیتی ہے شارح و کاتب بھی یہی مذہب ہے۔ جیسا کہ اعتراض مذکور کے جواب میں شارح کے قول مع قطع النظر عن القرائن المفیدۃ للیقین سے معلوم ہوتا ہے۔

قولہ: قلنا المراد بالخبر النبیہ اعتراض سائین کا جواب ہے حاصل جواب یہ ہے کہ مفید علم خبر صادق کا خبر متواتر اور خبر الرسول میں صحیح ہے اور خبر واحد مقرون بالقرآن قسم سے خارج ہے۔ باقی اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر اہل اجماع کی خبر مذکورہ دونوں قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہے اس لئے کہ قسم یعنی اس خبر صادق میں جو مفید علم ہو خبر سے مراد وہ خبر ہے جو قرآن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہو اور اس صورت میں خبر صادق کی خبر متواتر اور خبر الرسول بھی دو قسمیں ہوں گی کیونکہ خبر واحد تو اس بناء پر قسم سے خارج ہو جائے گی کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ ان قرآن کی وجہ سے مفید علم ہے جو اس کی سچائی پر دلالت کرنے والے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اس بناء پر خارج ہو جائے گی کہ یہ عامۃ الخلق کے لئے براہ راست سبب علم نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور فرشتہ عامۃ الخلق سے براہ راست بہر کلام نہیں ہوتے، ہاں اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر جب رسول کے واسطے سے عامۃ الخلق کو پہنچے گی تو اس وقت ان کے لئے مفید علم ہوگی۔ مگر اس صورت میں وہ اللہ کی خبر یا فرشتہ کی خبر نہیں کہلائے گی بلکہ خبر الرسول کہلائے گی۔ رہی اہل اجماع کی خبر تو وہ بھی کوئی علیحدہ قسم نہیں بلکہ خبر متواتر کے حکم میں ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر ایک ایسی قسم ہے جس کی خبر ہوتی ہے جن کا اتفاق علی الکذب عامۃً ہوتا ہے اسی طرح سے اہل اجماع کی خبر ہے کہ وہ بھی ایسے لوگوں کی خبر ہے جن کو جھٹلانا نہیں جاسکتا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خبر متواتر میں خبر متواتر کی سچائی کا یقین بدیہی ہے اور اہل اجماع کی خبر میں یقین یعنی مجتہدین امت کی سچائی کا یقین استدلالی ہے دلیل سے

حاصل ہوا ہے اور وہ دلیل حدیث لا تجتمع اصتی علی الضلالۃ ہے۔

قولہ: وقد یجاب عنہ ای عن النفس بخبر اهل الاجماع اہل اہل جماعہ کی خبر سے جو نفس وارد ہوا  
تھا کہ یہی مفید یقین ہے لہذا اس خبر صادق کو جو مفید علم یقین ہے وہی قسموں میں مختصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس کا  
ایک جواب تو اوپر گزر چکا کہ اہل اجماع کی خبر مستقل قسم نہیں بلکہ خبر متواتر میں داخل ہے اور یقین و قول نے یہ جواب  
دیا کہ اہل اجماع کی خبر مقسم ہی سے خارج ہے کیونکہ مقسم وہ خبر صادق ہے جو صرف قرآن ہی نہیں بلکہ قرآن و دلائل دونوں  
سے قطع نظر کرتے ہوئے محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہے اور اہل اجماع کی خبر ان دلائل کی وجہ  
سے مفید علم ہے جو اجماع کے تحت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لا تجتمع امتی  
علی الضلالۃ" غلط بات پر میری امت کا اجماع نہیں ہو سکتا یعنی جس بات پر میری امت اجماع و اتفاق کرے وہ  
حق اور صحیح ہے۔

قولہ: وكذا لا خبر الرسول الا شارح مذکورہ جواب کو رد فرما رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ خبر الرسول  
بھی محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے کہ وہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی راستہ  
بموجہ سے ثابت ہے۔ اسی بناء پر اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی قرار دیا گیا تو اگر تھا ایہ صاحب مجمع بیان کیا  
چاہے کہ اہل اجماع کی خبر اس بناء پر مقسم سے خارج ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کے تحت ہونے پر  
کر نیوالے دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے تو خبر الرسول کو بھی خارج کرنا چاہیے۔ حالانکہ وہ ذات جس میں توسیط اہل اجماع کی خبر بھی مقسم  
سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم ہی داخل ہوگی خبر متواتر کے حکم میں تو گویا کہ ہے تو اس میں توسیط کیا گیا ہے۔ یہ شارح کے نہ کا خیال تھا بلکہ  
امر واقعہ ہے کہ شارح نے صاحب جواب کا مطلب سمجھا نہیں۔ جو سب دینے والے کا مقصد اہل اجماع کی خبر کو مقسم سے  
خارج کرنا نہیں بلکہ اس کو متواتر کے بجائے خبر الرسول میں داخل کرنا ہے۔ وہ اس طرح کہ اہل اجماع کی خبر اس دلیل کی  
وجہ سے مفید علم ہے جو اجماع کے تحت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور اجماع کے تحت ہونے پر دلیل خبر الرسول و تجتمع  
امتی علی الضلالۃ ہے اس بناء پر اہل اجماع کی خبر خبر الرسول کے حکم میں ہوئی۔

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةُ النَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِلْعُلُومِ وَالْأَدْرَاكَاتِ وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِهِمْ غَيْرُ بَيِّنَةٍ  
لِيَتَّبِعَهَا الْعِلْمُ بِالْأَضْرُورِيَّاتِ عِنْدَ مَسْأَلَةِ الْأَكْلَاتِ - دنیل جو ہر تدوین بہ الغائبات بالوفا  
والمحسوسات بالمشاهدة -

اور بہر حال عقل اور وہ وعقل انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم و ادراکات (نظریاتی استدلال  
ترجمہ) رکھتے ہے اور یہی مراد ہے ان کے (اس قول سے اگر عقل وہ نظری قوت ہے جس کے نتیجے میں آلات  
ادراک کی درستگی کے وقت بعض ضروریات کا علم ہوتا ہے، اور بعض لوگوں کی طرف سے کہا جاتا ہے اگر عقل

الہما جو ہے جس کے ذریعہ (محاس سے) غائب چیزوں کا دلائل اور تصرفات سے اور محسوسات کا شامہ سے اور اک  
ہوتا ہے۔

**تشریح**

قولہ اما العقل کا اطلاق ملکات کی اصطلاح میں عقول عشوہ ہوتا ہے جو ان کے بقول جو انہر جوہ  
قد یہ ہیں اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے عالم میں موثر ہیں۔ ان کا جسم سے تعلق نہیں ہے۔ نیز ان کے بقول شریعت کی زبا

میں یہی سلاک مقرر ہے اور عقل حاضر جسے عقل فعال کہتے ہیں جبرائیل ہے جو عالم عام کا انتظام سمجھتا ہے۔ مگر یہاں

عقل سے عقل مذکور مراد نہیں بلکہ عقل نظری مراد ہے جس کو قوت نظریہ اور قوت علیہ بھی کہتے ہیں۔ ہم غالب علم کی شہوت  
کے لئے ایک مثال سے بھجوا رہے ہیں۔ اولیہ جان لیجئے کہ کسی چیز کا دوسری چیز میں اثر انداز ہونا اور اس میں تبدیلی پیدا

کردینا تاثیر و تغیر اور فعل کہلاتا ہے اور دوسرے کے اثر کو قبول کرنا اثر و تغیر و افعال کہلاتا ہے۔ دوسری بات یہ

یاد رکھیے کہ مبداء کسی چیز کی علت کو کہتے ہیں۔ اس تہید کے بعد مثال لیجئے کہ جب آپ کسی برتن میں پانی ڈال کر اسے آگ  
پر رکھ دیتے ہیں تو آگ اس پانی میں ناخیر کرتی ہے۔ اور اس کی کیفیت میں تبدیلی پیدا کر دیتی ہے اور اس کی طبعی

برودت کو زائل کر کے حرارت کے ساتھ متصف کر دیتی ہے۔ آگ کے اس عمل کو تاثیر و تغیر اور فعل کہیں گے۔ اس کے

برعکس اگر آپ آگ پر پانی ڈال دیں تو وہی آگ پانی سے متاثر ہو کر کچھ جاتی ہے اور اپنی طبی حرارت کھو بیٹھتی ہے۔ یہ اثر  
کا اثر و تغیر و افعال ہے۔ معلوم ہوا کہ آگ میں ایک ایسی قوت ہے جو کسی وقت میں تاثیر و تغیر یعنی دوسری چیز میں

اثر انداز ہونے اور اس میں تبدیلی و انتقال برپا کرنے کا مبداء اولیت ہوتی ہے اور کسی تاثر و افعال یعنی دوسرے کا اثر قبول کرنے کا مبداء اولیت  
ہوتی ہے۔ بالکل ای طرح انسان میں ایک قوت ہے جو مبداء تاثیر و تغیر بھی ہے اور مبداء اثر و افعال بھی ہے۔ تو وہ قوت اس

سے کمال تک کہ متصف ہونے کے لئے عالم بالا کی قوتوں سے متاثر ہوتی ہے یعنی وہ افعال کی طرف سے یا بعد فلاسفہ عقل خالص کی طرف سے

اس پر علم کا جو فیضان ہوتا ہے اس کو قبول کرتی ہے۔ عقل نظری یا قوت نظریہ کہلاتی ہے اور وہی قوت اس حیثیت سے

کہ جسم میں تاثیر و تغیر کا کام کرتی ہے عقل عملی اور قوت عملیہ کہلاتی ہے جسے ہر صحتی کٹری میں عمل تاثیر و تغیر کرنا ہے

کہ کبھی اسے کرسی کی شکل دیتا ہے کبھی میز اور کبھی کوئی اور شکل دیتا ہے۔ گو یا جسم قوت عملیہ کے لئے بمنزلہ مادہ ہے

جس میں وہ اپنا عمل تاثیر انجام دیتی ہے۔ اور اسی قوت عملیہ کی بدولت مختلف صنعتیں و حرفتیں وجود میں آتی ہیں۔

پھر عقل نظری کے چار مراتب ہیں اور ان چار مراتب کے اعتبار سے اس کے چار نام ہیں پہلا مرتبہ استعداد محض  
کا ہے یعنی اس درجہ میں نفس ہر طرح کے علوم سے بالفعل خالی ہوتا ہے۔ البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد ہوتی

ہے جیسا کہ فوٹو دیکھنے میں یہ بات پائی جاتی ہے اس درجہ میں عقل نظری عقل بیولائی کہلاتی ہے اس نام کے ساتھ  
موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر چیز کا پہلا ہونے بھی بالفعل ہر صورت سے خالی ہوتا ہے مگر صورت کو قبول کرنے کی

استعداد رکھتا ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ ضروریات بالفعل حاصل ہوں اور ان ضروریات کے ذریعہ نظریات کو

حاصل کرنے کی استعداد ہو۔ اس درجہ میں قوت نظریہ عقل بالملکہ کہلاتی ہے۔ کیونکہ ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کا ملکہ یعنی استعداد حاصل ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ خزانہ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس جب چاہے بغیر ازسوف نظر و فکر کی حاجت کے محض لغات سے ان کے استعداد پر قادر ہو۔ قوت نظریہ کو اس درجہ میں عقل بافضل کہتے ہیں۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ نظریات ہمہ وقت نفس کے پاس حاضر ہوں۔ ان کے استعداد کی ضرورت ہی نہ پڑے، جب قوت نظریہ اس مقام کو پہنچ جاتی ہے تو اسے عقل مستفاد کہتے ہیں۔ اس تقریر سے آپ کو معلوم ہوا ہوگا کہ مندرجہ بالا چاروں ہم عقل نظریہ یعنی قوت نظریہ کے ہیں، مگر قوت نظریہ کے ساتھ نفس متصف ہوتا ہے اس بناء پر بعض لوگوں نے مذکورہ ناموں کے ساتھ نفس ہی کو موسوم کیا ہے۔ چنانچہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مواقف میں عقل نظریہ کے مراتب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ نفس اگر بافضل تمام علوم سے خالی ہو اور علوم کو قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہو تو اس حالت میں نفس کو عقل سببیلی کہیں اور اگر نفس علوم سے خالی نہیں ہے بلکہ ضروریات بافضل اس کو حاصل ہیں تو اس حالت میں اسے عقل بالملکہ کہیں گے۔ اور اگر نظریات بھی حاصل ہیں مگر حاضر نہیں ہیں البتہ نفس کو محض لغات اور توجہ کے ذریعہ ان کے استعداد پر قدرت ہے تو اس حالت میں اسے عقل بافضل کہیں گے اور اگر نظریات حاصل ہیں اور حاضر بھی ہیں غائب ہوتے ہی نہیں کہ ان کے استعداد کی ضرورت پیش آئے تو اس حالت میں اسے عقل مستفاد کہیں گے۔ شیخ بوعلی ابن سینا نے بھی کتاب "المبدأ والمعاد" میں اس کے موافق بات کہی ہے کہ نفس عقل بالملکہ ہوتا ہے پھر عقل بافضل ہوتا ہے پھر عقل مستفاد ہوتا ہے۔

تو لہذا وہ قوتہ للنفس الخ یہ عقل نظریہ کی تعریف ہے عقل نظریہ کی تعریف بعض لوگوں نے جوہر سے کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے لفظ قوت اور صفت سے کی ہے جو عرض ہے اس لئے اس تعریف کے اعتبار سے عقل عرض ہے اور راجح ہی ہے۔ پھر عقل نظریہ کی تعریف لوگوں نے مختلف الفاظ میں کی ہے۔ مگر سب کا حاصل ایک ہی ہے۔ ہم بالترتیب پانچ تعریضیں ذکر کر کے ان کا وجہ اتحاد بھی تحریر کرتے ہیں۔ پہلی تعریف جس کو شارح نے ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عقل نظریہ نفس کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر نظریہ علوم کو قبول کرنے اور مخفی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ دوسری تعریف جس کو شارح نے اپنے قول "وهو المعنى بقوله غميرة يتبعها العلم بالضروريات" سے نقل کیا مشہور و متکثر حرث بن اسد عجمی کی ہے۔ جن کی پیدائش حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں اور وفات ۲۲ھ میں ہوئی ہے اور اکابر صوفیاء میں سے ہیں۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عقل ایک ایسی نظریہ قوت ہے جس کے نتیجے میں بعض ضروریات کا علم بافضل ہوتا ہے۔ یہی تعریف اصل ہے پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے اس لئے کہ جب ضروریات کا علم بافضل ہوگا تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوگی۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بناء پر اپنے قول "وهو المعنى بقوله غميرة" سے دونوں تعریضوں کا حاصل

ایک قرار دیا آپ دونوں تعریفوں کے الفاظ جمع کر کے ایک ہی تعریف قرار دینے کے لئے یوں بھی کہہ سکتے ہیں "ہو نوعاً موزینۃ النفس بتجہا العلم بالضروریات وتستعد النفس بہا ای بتلک الضروریات للعلوم والادماصات" یعنی عقل انسان کی وہ فطری قوت ہے جس کے نتیجہ میں ضروریات کا علم بالفعل ہوتا ہے اور ضروریات سے انسان میں علوم نظر ہو کر قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور مراتب کے لحاظ سے عقل اس معنی میں عقل بالملک کہلاتی ہے اس لئے عقل بالملک کی تعریف ہوئی۔

تیسری تعریف یہ ہے کہ عقل بعض برہمیات کے علم کو کہتے ہیں یہ تعریف بھی دوسری تعریف کی فرع ہے کیونکہ برہمیات کا علم اسی فطری قوت کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے جس کو دوسری تعریف میں عقل قرار دیا گیا ہے۔

چوتھی تعریف یہ ہے کہ عقل وہ علوم ہیں جو روزمرہ کے احوال و تجربوں سے حاصل ہوں کیونکہ تجربہ کار اور آزمودہ کاری کو عاقل کہا جاتا ہے ناجذب کار کو تو عجمی اور جاہل کہا جاتا ہے۔ اس معنی میں عقل کو عقل معاشی بھی کہا جاتا ہے جو بڑھاپے میں کامل ہوتی ہے یہ تعریف دوسری اور تیسری تعریف کی فرع ہے کیونکہ عقل بالمعنی الثانی یعنی قوت نظر کے نتیجہ میں عقل بالمعنی الثالث یعنی علوم برہمیہ حاصل ہوتے ہیں و علوم برہمیہ تجربوں کا علم ہوتا ہے

پانچویں تعریف یہ ہے کہ عقل سے مراد یہ ہے کہ قوت فطری اس قدر قوی ہو جائے کہ امور کے عواقب پر اس کی نظر ہو اور لذت دنیا کی طرف داعی شہوت کا ازالہ کر سکے۔ یہ تعریف بھی دوسری تعریف کا شرف اور فائدہ ہے۔ اور تعریف الشیخ شریک مرتضیٰ سے واقع ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ علم خوف خدا کا نام ہے۔ حالانکہ خوف خدا علم کی حقیقت نہیں بلکہ علم کا شرف اور فائدہ ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ دوسری تعریف ہی اصل ہے یعنی عقل ایک فطری قوت ہے باقی تعریفیں اس کا نتیجہ یا شرف ہیں۔

پھر جاننا چاہیے کہ عقل کی مذکورہ اقسام میں سے اول و دوم اور سوم فطری اور طبی ہیں۔ دوم تو اس لئے کہ وہاں ہی ہے فطری قوت کا۔ اور اول اس لئے کہ وہ دوم میں داخل ہے جیسا کہ دونوں تعریفوں کے الفاظ جمع کر کے میں نے ایک تعریف قرار دے دی ہے۔ اور سوم اس لئے فطری ہے کہ وہ برہمیات کے علم کا نام ہے اور برہمیات کا علم فطری ہوتا ہے اور نحوہ الذکر دو قسمیں کسی ہیں جسے کسی بھی کہتے ہیں۔ اسی لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

رأیت العقل عقلین فمطبوع ومسموع

ولا ینفع مسموع اذا لم یکن مطبوع

کما لا ینفع الشمس وضوء العین مصنوع

میرے خیال میں عقلیں دو طرح کی ہوتی ہیں ایک فطری اور دوسری کسی اور جب تک فطری عقل نہ ہو کسی عقل مفید نہیں جس طرح آنکھ کی روشنی کے بغیر آفتاب کی روشنی مفید نہیں۔

ترجمہ

قولہ: قوت کا اطلاق کبھی جاندار کی اس صفت پر ہو سکے جس کی وجہ سے وہ افعال شاذہ یعنی شقت طلب کاموں کو انجام دے پاتا ہے اس صفت کے مقابلہ میں جو صفت ہوتی ہے یعنی جس کی وجہ سے افعال شاذہ کو انجام دینے سے عاجز ہوتا ہے اس پر لفظ ضعف کا اطلاق ہو سکے اور کبھی قوت کا اطلاق شی کی اس صفت پر ہوتا ہے جو مبداء فعل و افعال اور مبداء تغیر و تغیر ہے یہاں قوت سے یہی معنی مراد نہیں اور اما العقل سے خلق کا معنی میں اس کی وضاحت گذر چکی ہے۔

قولہ: للنفس۔ فلا سف کے نزدیک نفس سے مراد وہ جوہر جو روح عن المادة ہے جو جسم سے جدا ہے باہر سے اسی وجہ سے اسے جوہر قفاز بھی کہتے ہیں البتہ جسم سے باہر ہوتے ہوئے جسم کے ساتھ تدبیر و تصوف کا خلق رکھتا ہے مثلاً آپ کے منہ کی طرف کوئی دھول مٹی پھینکے تو آنکھ فوراً جھپک جاتی ہے۔ بچاؤ کی یہ تدبیر نفس کر رہا ہے اسی طرح سے ایک آدمی کسی غلوصورت نیچے کو لپٹائی ہوئی نظروں سے دیکھ لیتا ہے تو بچہ دو دھرتیاں چھوڑ دیتا ہے مسلسل تڑپا رہتا ہے یہ دیکھنے والے کے نفس کا تصرف ہے جس کو نظر لگتے کہتے ہیں۔

اور متکلمین اہل اسلام میں سے بعض حضرات نفس سے انسان کی وہ صفت مراد لیتے ہیں جو غضب اور شہوت کو جامع ہے۔ اہل تصوف پر یہی استعمال غالب ہے کیونکہ وہ نفس سے وہ قوت مراد لیتے ہیں جو صفات مذمومہ کو کھینچنے والی ہے اسی بناء پر وہ نفس سے جہاد کر لیتی ترغیب دیتے ہیں۔ حدیث شریف "اغدی عد قل نفس الستی بین جنیب" میں بھی نفس سے یہی معنی مراد ہیں۔ حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ تیرا سبک ٹراؤش تیرا نفس ہے اور جہاد اہل شرک کا پسندیدہ قول جو متاخرین اشاعرہ کے نزدیک معتبر ہے کہ نفس ایک امر لطیف غیر مادی اور روحانی ہے وہی مادہ کے ماوراء احکام شرعیہ اور جزاء و سزا کا مخاطب اور آنا و آت وغیرہ کا مصداق ہے وہی انسان حقیقی ہے۔ کتاب میں لفظ نفس سے یہی معنی مراد ہیں اسی وجہ سے ہم نے اس کا ترجمہ لفظ ان سے کیا ہے۔ یہ جسم مادی اس کے لئے قہر کا اور سواری سے چینی انسان نہیں ہے اس آہ کو ایک مثال سے سمجھئے کہ راشد نامی ایک شخص کی موت واقع ہو گئی۔ ابھی اس کی لاش دفن ہی نہیں گئی بلکہ گھری میں رکھی ہے پھر بھی کہا جاتا ہے کہ راشد کا انتقال ہو گیا اور حال ہو گیا رحلت فرمائے۔ رفیق اعلیٰ سے ماہلے وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جسم مادی کا انتقال و ارتحال ہی نہیں وہ تو گھر میں ہی موجود ہے معلوم ہوا کہ راشد یہ جسم مادی نہیں تھا بلکہ اس جسم مادی میں کوئی اور چیز تھی جس کو راشد کہا جاتا تھا۔

پھر یہی نفس جو انسان حقیقی ہے مختلف احوال و اوقات میں مختلف نموں کے ساتھ موسوم ہوتا ہے اگر امر لہی کے تحت وہ ساکن رہے، شہوات سے مسلسل عارضہ اودقہ برداری کرتے رہنے سے اضطراب زاک ہو جائے۔ الہی احکام کی تعمیل میں کسی قسم کی کوئی گرائی یا اضطراب اور پس و پیش نہ رہے تو نفس مطمئنہ ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ یا ایہذا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فادخل فی عبادی ولد علی جنتی

اور اگر امر الہی کے تحت ساکن نہ ہے بلکہ امر الہی کے خلاف ثبوت موجود ہونے کی وجہ سے قدسے اضطراب اور  
 ہیبت پیشی ہو مگر نفس اس ثبوت کو دفع کرتا ہے اور اس سے معارضہ کرتا ہے۔ مثلاً نماز کا وقت ہے عمرائش ہے ہورہی ہے  
 کہ سو جائیں اور نماز نہ پڑھیں، مگر نفس اس خواہش سے معارضہ کرتا ہے کہ نہیں، یہ غلط بات ہے تو اس وقت نفس لازم  
 ہے۔ یہ بھی مود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے اپنے بزرگ کلام میں اس کی قسم کھائی ہے۔ چنانچہ فرمایا: **لا اقسم بال نفس**  
**الذی اقسمت** (اس میں لازماً ہے) اور ظاہر ہے قسم باہمت اور محمودی شی کی کھائی جاتی ہے۔

اور اگر امر الہی کے تحت نہ تو ساکن رہے اور نہ امر الہی کے خلاف ثبوت سے معارضہ کرے بلکہ بے چون و چرا مقضائے  
 ثبوت کی تعمیل کرے تو نفس امارہ ہے۔ یہ مذہبوم ہے جیسا کہ ارشاد دریلانی ہے: **ان النفس لا تمارا بالستواء**

قولہ للعلوم والادراکات۔ علوم وادراکات ہر ایک سے اگر تصورات اور تصدیقات دونوں مراد ہیں تو ادراکات  
 کا عطف علوم پر عطف احد المراد فیہ علی الاصح کے قبیل سے ہوگا۔ اور اگر علوم سے فقط تصدیقات مراد ہیں تو ادراکات سے  
 تصورات مراد ہوں گے بہ صورت تصورات و تصدیقات سے فقط نظری تصورات اور تصدیقات مراد ہیں اور حاصل نفس  
 یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات و تصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل  
 ہوتی ہے اور مراتب عقل کے لحاظ سے یہ قوت عقل بالملکہ ہے۔ اور بعض لوگوں نے علوم وادراکات کو بجاہت اور نظریات  
 کے اعتبار سے عام رکھا اس صورت میں حاصل تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کو علم ضروری  
 و نظریہ کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بالفعل وہ ضروریات و نظریات دونوں سے خالی ہے دونوں  
 کو قبول کرنے کی صرف استعداد موجود ہے اور مراتب عقل کے بیان میں آپ کو معلوم ہی ہو چکا ہے کہ عقل کو استعداد محض کے  
 درجہ میں عقل ہر لائق کہتے ہیں۔ لہذا اس تقدیر پر یہ تعریف عقل ہر لائق کی ہوگی، پھر بشارح کا اپنے قول: **وهو المعنى بقوا**  
**عذوینة** ان سے دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسری تعریف میں بعض ضروریات کا علم بالفعل حاصل  
 ہونا بتایا ہے اور اس درجہ میں عقل کو عقل بالملکہ کہتے ہیں اس لئے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ علوم وادراکات سے  
 صرف نظریات مراد ہوں تاکہ حسب تشریح سابق دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار پائے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ احکام شرعیہ  
 کی تکلیف کا مدار بھی عقل بالملکہ پر ہے۔

قولہ: **وهو المعنى** یعنی دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ المعنى عینی یعنی عیناً بمعنی ارادہ کرنا ہے  
 ام مفعول ہے۔ اس کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جاتا ہے۔

قولہ: **العلم بالضروریات**۔ ضروریات سے بعض ضروریات مراد ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے،  
 محال کے محال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم، کیونکہ انسان بعض دفعہ بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتا ہے  
 اس کے باوجود وہ عاقل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں۔

تولہ: عند سلامتہ الآلات، آلات ادراک یعنی حواس کی صلاحتی ضروری ہے کیونکہ ہزار عقل ہی اس کے واسطے  
 حواس کے نظیر علم حاصل نہ ہوگا۔ مثلاً سویا برا شخص عاقل ہے مگر بھارتی آدمی حواس کے واسطے جو جسے وہ علم سے خلل ہے  
 و حیل جو ہر الخ یعنی عقل ایک ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ نظریات کا دلائل اور تعریفات سے اور عموماً کا  
 مشاہدہ سے ادراک کیا جاتا ہے۔

اس تعریف میں غائبات سے مطلقاً نظریات مراد ہیں خواہ تصورات ہیں یا تصدیقات ہیں، اور چونکہ نظریات میں کوئی  
 بدیہی تصورات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو تعریف اور نظری تصدیق و حیل بدیہی تصدیقات کے واسطے  
 سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو دلیل کہتے ہیں اس بناء پر دوسرے واسطے سے دلائل اور تعریفات دونوں مراد ہیں گے عام  
 طور سے شرح لکھتے ہیں کہ اس تعریف کی رو سے عقل بعینہ نفس، طبع ہے مگر محکم یہ پیشی آتی ہے کہ اس تعریف میں میدانی  
 بہا، کا لفظ عقل کے آدراک ہونے پر دلائل کرتا ہے اور نفس منطقہ آدراک نہیں بلکہ مدرک ہے۔ پھر حیل کیے  
 لازم آئے گی۔ ہاں اگر کئی یا اللہ کی طرح "یدارک بہ" میں باء کو زائد ملان لیا جائے اور یدارک بھی نہ صرف  
 پڑھا جائے تو البتہ یہ تعریف نفس، مطلق ہو جائے گی۔

تولہ: جوہر عقل کی پہلی تعریف وقت سے کی گئی تھی جو عرض ہے اس لئے پہلی تعریف کے لحاظ سے عقل عرض  
 ہے اور اس تعریف کے لحاظ سے جوہر ہے۔

قولہ: فهو سبب للعلم ايضاً، صرح بہا لما فيہ من خلاف السميۃ والملاحدة  
 فی جميع النظريات وبعضاً لافلا مستقامی الالہیات بناءً علی کثرة الاختلاف وناظر علی  
 والجواب ان ذالك لغضاد النظر فلا يتانی كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم علی ان  
 ما ذکرتم استدلّال بنظر العقل، فضیه اثبات ما نفعیم، فان زعموا انه معارضة لافلا  
 بالفاسد، قلنا اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً او لا يفيد، فلا يكون معارضة

تو وہ عقل بھی سبب علم ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی عقل کے سبب علم ہونے کی اصراحت  
 کی، کیونکہ اس میں سنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور  
 تناقض آراء کی بناء پر الہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ کثرت اختلاف اور تناقض آراء نظر کے  
 فاسد ہونے کی وجہ سے ہے لہذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے معنی نہیں ہوگا۔ علاوہ اس کے جوہر  
 نے ذکر کیا۔ ذکر الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں یہی تو نظر عقل ہی سے استدلال  
 ہے تو تمہارے اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے۔ پس اگر وہ کہیں  
 کہ یہ جوہر نے ذکر کیا کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید نہیں ہے استدلال نہیں بلکہ

اور خاصے قولی، فاسدہ نظر صحیح مفید علم ہے، (کا وہاں سے قول) فاسدہ کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید علم نہیں، سے معارضہ ہے۔ ہم کہیں گے کہ اس نظر فاسدہ کے ساتھ تمہارا معارضہ، یا تو کچھ مفید (مطلب) ہوگا تو فاسدہ نہیں ہوگا۔ یا مفید (مطلب) نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا (اور ہمارا قول) مفید علم ہے معارضہ سے محفوظ رہے گا۔

تشریح قولہ: صرح ببلہ الخیر ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ابتداءً مصنف نے اپنے قول "وأسباب العلم ثلثة الخیر المسلمة والخیر الصادق والعقل"

میں محاسن اور فضائل اور عقل تینوں کا سبب علم ہونا صراحت سے بیان کیا۔ اس کے بعد مقام تفصیل میں ہر ایک کے سبب علم ہونے پر "موجب للعلم الفرضی" اور "یوجب العلم الاستدلالی" وغیرہ الفاظ سے دلالت تو کی، لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی، پھر عقل کے سبب علم ہونے کی لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ کیوں صراحت فرمائی۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے کا سبب عقلاء کے مابین مختلف ہو سکتی وجہ سے متفق تاکید تھا۔ اس بناء پر مصنف نے اس کی مکرر صراحت فرمادی۔ اور اختلاف اگرچہ بعض لوگوں کا محاکمہ کے سبب علم ہونے میں بھی ہے مگر جو اس کے سبب علم ہونے کا نکالنا ایک بدیہی چیز کا انکار ہے جو قابل اعتناء نہیں۔ اس وجہ سے اس میں تاکید کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

قولہ: لما فیہ من خلاف التوحین سیدہ اور ملاحظہ تمام نظریات میں عقل اور نظر کے مفید علم ہونے کا حکم کرتے ہیں۔ اور بعض فلاسفہ انہائی مسائل میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ انہیات عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہیں۔ اس سلسلہ میں عقل و نظر سے زیادہ سے زیادہ حکم حاصل ہو سکتا ہے علم نہیں حاصل ہو سکتا جو یہاں عقین کے معنی میں ہے۔

مفیدہ نظریات میں عقل و نظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نظروں کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم اگر ضروری و بدیہی ہے تو اس اعتقاد کی غلطی نہ ظاہر ہوتی چاہیے۔ حالانکہ غلطی ظاہر ہوتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب بدلتے رہتے ہیں کسی مسئلہ میں ایک شخص کا مذہب اپنی نظروں کے نتیجہ میں کچھ ہوتا ہے پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے اور وہ دوسرا مذہب اختیار کر لیتا ہے۔

اور اگر نظر و فکر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے تو یہ دوسری نظر کا محتاج ہونے کی وجہ سے دور اور تسلسل کو مستلزم ہوگا۔ ہم انھیں یہ جواب دینے کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا جب ظاہر ہو گیا تو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جس نظر سے یہ اعتقاد حاصل ہوا تھا ان نظریات میں کبھی بلکہ نظروں سے بھی تو نظر فاسدہ کے مفید علم ہونے کی نفی ہوئی نہ کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی۔ اور ہم نظر صحیح کو مفید علم کہہ رہے ہیں۔

اور ملاحظہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عقائد میں باہم زبردست اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید

علم ہوتی تو یہ اختلاف نہ ہوتا۔ جو اب یہ ہے کہ اختلاف نظر کے فساد کی وجہ سے ہے جو نظر صحیح کے مفید علم ہو سکتے مطلق نہیں۔  
 قولہ: والملاحدة التواصده سے فرقہ باطنیہ مراد ہے فقہ باطنیہ فلسفہ کے فرقے پیدا ہوا۔ جو اس علم کے  
 حق میں فلسفہ سے بھی زیادہ خطرناک تھا۔ اس فرقہ نے پورے شد و مد سے اس نظریہ کی تبلیغ کی کہ قرآن دھرتی کے کچھ طوائف  
 میں کچھ حقائق، ان حقائق سے ظواہر کو ہی نسبت ہے جو گودے اور منزے سے چھلکے اور پوست کو جہلا و صرف ان ظواہر  
 کو جانتے ہیں اور ان کے ہاتھ میں پوست ہی پوست ہے۔ عقلاً حقائق کے عالم ہیں اور ان کے ہاتھ میں منزبے۔ وہ چاہتے  
 ہیں کہ یہ الفاظ دراصل حقائق کے رموز و اشارات ہیں ان سے وہ مراد نہیں جو عام سمجھے ہیں بلکہ ان سے مراد کچھ اور ہے  
 ہیں جن کا علم صرف اہل اسرار کو ہے چنانچہ انھوں نے نبوت، ملائکہ، وحی اور اصطلاحات، شریعت کی اس مہمانی تشبیح و تمثیل  
 کر دی جس کے بعض نادر نمونے مندرجہ ذیل ہیں۔

”نبی اس ذات کا نام ہے جس پر قوت قدسیہ صافیہ کا فیضان ہے۔ جبرئیل کسی ایسی ہی کا نام نہیں، صرف فیضان  
 کا نام ہے۔ معاد سے مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے۔ جنابت سے مراد افتاء، راز ہے۔ غسل سے مراد  
 تجدید عہد، راز سے مراد علم باطن کے لفظ کو کسی ایسی ہی کی طرف منتقل کرنا جو عہد میں شریک نہ ہو۔ طہارت سے مراد  
 مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت، صلوة سے مراد امام وقت کی طرف دعوت، زکوٰۃ سے مراد افتاء  
 راز سے پرہیز و احتیاط، حج سے مراد اس علم کی طلب جو عقل کا قبلہ اور منزل مقصود ہے۔ جنت علم باطن اور جہنم علم  
 ظاہر، کعبہ خود نبی کی ذات ہے۔ باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے۔ قرآن مجید میں طوفان نوح سے مراد  
 علم کا طوفان ہے آتش نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے نہ کہ حقیقی آگ وغیرہ وغیرہ (تاریخ دعوت و طہارت  
 حصہ اول)

قولہ: بناءً علیٰ کثرة الخلاف الیٰ یعنی سمینہ اور ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب  
 علم ہونے کا انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے اور دلیل قیاس استثنائی ہے گی اور کہا جائے گا۔ وکلان  
 العقل سبباً للعلم فی المنظریات، لم یقع فیہا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء سبباً للعلم۔  
 کثیر، فلعلم ان العقل لیس سبباً للعلم۔

یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی، تو اس میں اگر اب عقل کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن نظریات میں آہ  
 عقل کا اختلاف کثرت سے واقع ہے اس سے معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

قولہ: فالجواب ان ذالک الخ سمینہ اور ملاحدہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عقل کے مفید  
 علم ہونے سے ہماری مراد عقل کی نظر صحیح کا مفید علم ہونا ہے اور نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر  
 کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا فساد نظر کی وجہ سے رونما ہونے والا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم

ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔

تو یہ معلیٰ ان ما ذکرتم انہم فیہ سنیہ اور ملاحظہ وغیرہ کے استدلال کا ازامی جواب ہے۔ جس میں اس کا ہے کہ تم نے جو ذکر کیا کہ نظریات میں کثرت اختلاف نظر کے مفید علم نہ ہونے کی دلیل ہے اس میں خود نظر سے استعمال ہے کیونکہ جب تم نے مندرجہ ذیل مقدمات اس طرح ترتیب دیتے ہوئے کہا کہ "لو کان نظر العقل سبباً للعلم فی النظریات، لما وقع فیہا اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیہا کثیر" یعنی اگر نظر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن اس میں عقلاء کا اختلاف ہے اس نظر اور ترتیب مقدمات سے اس بات کا علم ہوا کہ نظر عقل سبب علم نہیں ہے اور ترتیب مقدمات کا نام نظر ہو گا تو نظری سے نظر کے مفید علم نہ ہونے کا علم ہوا۔ اور جس سے کسی بھی چیز کا علم حاصل ہو وہ سبب علم ہے۔ معلوم ہو گا کہ نظر سبب علم ہے۔ فہیہ اثبات ما نفیتم، و جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدلال میں اس چیز کا اثبات ہے۔ لہذا تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تضاد پیدا ہو گیا ہے۔ اور تم "وآپ اپنے دام میں صیاد آگیا" کے مصداق بن گئے۔

قولہ: فان زعموا انہ یعنی اگر سنیہ و ملاحظہ یہ کہیں کہ ہم نے جو کچھ ذکر کیا وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جبوہ کے قول فاسد النظر لفیہ العلم کا ہمارے قول فاسد کثرة المغالاة تکلی علی عدم کون النظر مفیداً للعلم سے معارضہ ہے۔ اور لفظی مخالف کو الزام دینے کے لئے مناظرین کے کلام میں معارضتہ الفاسد بالفاسد واقع ہے تو اس کا ہم یہ جواب دیں گے کہ انھیں یہ جاؤ کہ تم نے جو ذکر کیا "لو کان نظراً لعقل سبباً للعلم فی النظریات، لما وقع اختلاف العقلاء فیہا، لکن الا اختلاف واقع ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلے میں مفید ہے یا نہیں؟ اگر مفید ہے تو اس کو فاسد کہنا غلط ہے۔ اور اگر مفید نہیں ہے تو معارضہ نہیں ہوگا۔ اور ہمارا قول النظر لفیہ العلم معارضہ سے محفوظ رہا۔ لہذا نظر صحیح کے مفید علم ہونے کا ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔

فان قبل کون النظر مفیداً للعلم ان کان ضروریاً لہ یقع فیہ خلاف کافی قولنا الواضح الثابت، وان کان نظریاً لزم اثبات النظر بالنظر وانہ دور قلنا الضروري قد یقع فیہ خلاف اما لنا و او لقصور فی الادراک فان العقول متفاوتہ بحسب الفطرة بالاتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار، والنظری قد یتثبت بنظر مخصوص لا یعتبر عنہ بالنظر کما یقال قولنا العالم متغیر، وکل متغیر حادث، لیس العلم بحدوث العالم بالضرورة، و لیس خالف بخصوصیۃ هذا النظر بل لکونہ صحیحاً مقرون بشراطہ فیکون کل نظر صحیح مقرون بشراطہ مفیداً للعلم، و فی تحقیق هذا المنع زیادۃ تقصیل

لا یلیق بهذا الکتاب۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جاوے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہوتا، پہلے یہ سمجھا کہ ہمارے قول

”اے گا اور یہ دور ہے۔ ہم جواب دینے کے ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عباد کی وجہ سے یا اطراف قضیہ کے ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے، کیونکہ عقلاء کے اتفاق اور عقل سے صادر ہونے والے، آثار و قیامت کی دلالت اور اخبار و احادیث کی شہادت سے پیدائشی طور پر عقول میں تفاوت ثابت ہے۔ اور نظری بعض دفعہ میں مخصوص نظر سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔ جیسا کہ کہا گیا ہے، ”العالم متغیر، و کل متغیر حادث، یہ فیہن کے ساتھ حدوث عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ مفادہ اس نظر کے خاص ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے۔ تو پھر ہر نظر صحیح ہونے کے شرط پر مشتمل ہوگی، مفید علم ہوگی، اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

قولہ: فان ذیل، اذ یہ نظر عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کرنے والوں کی طرف سے مشہور نظر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ نظر عقل کا سبب علم ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ ضروری ہوگا یا نظری ہوگا اور دونوں مقصود باطل ہیں۔ لہذا نظر کا سبب علم ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہوتا تو اس میں ایسی طرح اختلاف نہ ہوتا جس طرح ایک کے دو کا نصف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن نظر کے سبب علم ہونے میں اختلاف ہے جس سے معلوم ہوا کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری نہیں ہے اور مثالی یعنی نظر کے سبب علم ہونے کا نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں نظر کے سبب علم ہونے کو نظر سے ثابت کرنا ٹھیک اور نظر سے اس وقت ثابت ہوگا جب نظر سبب علم ہو، تو نظر کا سبب علم ہونا نظر کے سبب علم ہونے پر موقوف ہوا۔ اور یہ دور ہے جو باطل ہے۔ لہذا نظر کے سبب علم ہونے کا نظری ہونا باطل ہے اور جب نظر کے سبب علم ہونے کی دونوں مقصود باطل ہو گئیں۔ تو نظر کا سبب علم ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ: قلنا الضروری الی۔ یہ جواب شیخ اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہے اور اس پر تمہارا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ضروری میں بعض دفعہ عباد کی وجہ سے اختلاف ہوتا ہے۔ جیسا کہ سو فلسفیانہ تمام ضروریات و بدیہیات کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور بعض دفعہ ایک قضیہ ضروریہ میں اختلاف بعض لوگوں کو موضوع اور محمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ سب کی عقلیں یکساں نہیں ہوتیں۔ عقول میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل السنۃ کا اتفاق ہے اور عقل سے صادر ہونے والے آثار و حکایات بھی عقول کے تفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً امام اعظم ابوحنیفہؒ

لے ایک مرتبہ اپنے ایک رفیق سفر سے بیٹے کے لئے پانی مانگا اس نے بلا قیمت دینے سے انکار کیا امام صاحب نے منہ ملتے دوام دس درہم کے عوض اس کا سارا پانی خرید لیا۔ پھر ایسا ہوا کہ امام صاحب نے سٹو ملایا اور اس رفیق سفر کو کھانے میں شریک کر لیا۔ جب اسے پلاسٹیق تو اس نے پانی مانگا امام صاحب نے فرمایا کہ کافی پیالہ دس درہم میں ہے گا۔ متا کیا نہ کرے۔ ناچار دس درہم میں سے ایک پیالہ پانی خریدنا پڑا اس تدبیر سے امام صاحب نے اپنے بیٹے بھی واپس لے لئے اور پانی بھی بچ گیا۔ اس کے برخلاف ایک دوسرے شخص کی عقل کا حال ملاحظہ فرمائیں کہ اس نے ایک نائی کو بال ٹائی کی اجرت میں روپیہ دیا۔ اٹھنی واپس ملنی چاہیے۔ ریزنگاری نہ ہونے کی وجہ سے نائی نے بہت کہا کہ جہ میں لے لینا۔ مگر شخص واپسی پر بھلا ہوا۔ نائی نے کہا کہ اچھا ایک بہترین حل ہے وہ یہ کہ اٹھنی کے عوض میں نے تمہارا سر ہونڈا سے قبضہ اٹھنی کے عوض تمہاری بیوی کا سر ہونڈو لے گا۔ یہ صاحب مسئلہ کے اس حل سے بہت خوش ہوئے اور اپنی بیوی کو گھینٹے ہوئے لاتے وہ روٹی چلاتی رہی مگر یہ صاحب مضبوطی سے اس کا سر پھیسے رہے اور ٹائی نے اس کا سر ہونڈا دیا۔ وہ بیچاری شرم کی وجہ سے سر پر روماں باندھ کر گھر میں فر گئی۔ ادھر نائی نے اس عورت کے چیکہ والوں کو اطلاع کر دی کہ تمہارے داماد نے تمہاری لڑکی کی بد روگت بنائی ہے۔ چنانچہ وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر ماتم کرنے ہوئے اپنی لڑکی کو لے گئے۔ اور جب تک اس کے سر پر کافی بال نہیں آگئے اپنے پیالہ رکھا مذکورہ دونوں حکایتوں کو سامنے رکھ کر آپ خود فیصلہ فرمائیں کہ عقلوں میں کس قدر تفاوت ہے نیز اخبار و احادیث بھی عقلوں میں تفاوت ہونے پر ثابت ہیں۔ مثلاً عورتوں کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "ھن ناقصات العقل" اور شرع کا دو عورتوں کی شہادت کو ایک مرد کی شہادت کے مساوی قرار دینا عقلوں میں تفاوت ہونے پر بھی شہادت ہے۔

قولہ: والنظری قد ینتبت الذیہ دوسرا جواب دوسری مشق کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر صحیح کا مفید علم ہونا نظری ہے اور اس صورت میں تمہارا اعتراض کہ نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا۔ درست نہیں۔ کیونکہ بعض دفعہ نظری ایسی مخصوص نظر و ترتیب مقدمات سے ثابت ہوتا ہے جس کو بدیہی مقدمات پر مشتمل ہونے کی بناء پر نظر نہیں کہا جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں: "العالم مستقبراً وکل متخیراً حادث" تو اس نظر و ترتیب سے ہمیں بدیہی طور پر نتیجہ "العالم حادث" کا علم ہوتا ہے۔ تو عالم کا حادث ہونا جو نظری تھا مذکورہ نظر سے ثابت ہوا۔ مگر نظر مذکور کے دونوں مقدمے مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بدیہی ہیں ان کا اثبات کسی نظر پر موقوف نہیں ہے۔ پھر نظر کے مفید علم ہونے کا دعویٰ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قضیہ جہلہ نظر مفید بلکہ ہے۔ جو نظر مذکور کے مفید علم ہونے سے ثابت ہے کیونکہ قضیہ جہلہ موجب جزئیہ کے حکم میں ہوتا ہے جس کے صادق آنے کے لئے ایک مثال کافی ہے۔

قیاس کی شکل ثالث یوں ہے گی۔ "العالم متغیر و کل متغیر حادث نظر و العالم متغیر و کل متغیر حادث یقیناً العلم" حد واسط صغری و کبری دونوں میں موضوع ہے۔ اس کو گرانے سے نتیجہ نکلے گا۔ النظر یقیناً العلم۔

اور علامہ آمدی کے نزدیک نظر کے مفید علم ہونے کا دعویٰ قضیہ موجب کلیہ کل نظر صحیح مفید قسط ہے شارع نے اپنے قول و لیس ذالک بخصوصیتہ ہذا النظر لاسی کی تقریر کی ہے۔ حاصل تقریر یہ ہے کہ نظر اول "العالم متغیر و کل متغیر حادث" اس بناء پر نتیجہ "العالم حادث" کا فائدہ نہیں دے رہی ہے کہ وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے مفید علم بالنتیجہ ہے کہ وہ صحیح ہے اور نظر ترتیب مقدمات کی شکل اول کی شرائط یعنی صغری کے موجب ہونے اور کبری کے کلیہ ہونے پر مشتمل ہے۔ اور جب مگر بعضی نظریہ مذکور کے مفید علم ہونے کی علت اس کا صحیح ہونا اور شرائط نظر پر مشتمل ہونا ہے۔ درال حالیکہ علت کا اشتراک حکم کے اشتراک کو مستلزم ہوتا ہے تو یہ علت یعنی صحیح ہونا اور شرائط نظر پر مشتمل ہونا جس نظر میں بھی پائی جائے گی حکم میں مفید علم ہوتا ہے اس نظر میں پایا جائیگا اور ہر نظر صحیح ہوگی شرائط نظر پر مشتمل ہوگی مفید علم ہوگی۔ لہذا ہمارا دعویٰ صحیح نظر صحیح مفید علم ہونا ہے۔

وما ثبت منه ای من العلم الثابت بالبداهۃ ای بادل المتوجہ من غیر احتیاج الی الفکر فهو ضروری کا علم بان کل الشئی اعظم من جزئہ، فانہ بعد تصور معنی الكل والجزء والا عظم لا يتوقف علی شیئی، ومن توقف فیہا حیث زعم ان جزء الانسان کالمید مثلاً قد یکون اعظم من کل فہولہ بتصور معنی الكل والجزء۔ وما ثبت بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالاً من العلة علی المعلول کما اذ رأی ناراً فعمل ان لها دخاناً أو المعلول علی العلة کما اذ رأی دخاناً فعمل ان هناك ناراً، وقد یخص الاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلال فہو اکتسابی ای حاصل بالکسب وهو مباشرة الاسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی الاستدلالیات والاصحاء وتقلیب الحدیث ونحو ذالک فی الحیات، فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانہ الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی، ولا عکس کالابصار الحاصل بالقصد والاختیار

ترجمہ اور جو علم عقل سے برسی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر و فکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ ش کا کل اپنے جز سے بڑا ہے۔ کیونکہ وہ کل اور جز اور حکم کا حکم جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر متوقف نہیں رہتا۔ اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض

دلوں کا جزء مشابہتہ کل جسم سے بڑا ہوتا ہے۔ تو درحقیقت وہ کل اور جزء کا معنی ہی نہیں سمجھا۔ اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جب کہ آگ دیکھی تو اس سے اس بات کا علم ہوا کہ اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ جب دھواں دیکھا جس سے اس بات کا علم ہوا کہ وہاں آگ ہے۔ تو وہ علم اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے اور کسب اپنے اختیار و ارادے سے اسباب کو عمل میں لانا ہے۔ مثلاً استدلالیات میں عقل کو متوجہ کرنا اور عقدا کو ترتیب دینا ہے اور حیات میں کان لگانا، نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ ہے۔

پس اکتسابی استدلالی سے عام ہے کیونکہ استدلالی تو صرف وہی علم ہے جو نظریہ دلیل سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہوگا اس کا برعکس نہیں ہے جیسے دیکھنا جو اختیار اور ارادہ سے ہو۔

**تشریح** صنف رتہ اندہ علیہ نے جس طرح دیگر اسما علم حواس، خبر متواتر اور خبر رسول کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے کے ساتھ ان سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت یعنی اس کا ضروری یا استدلالی و اکتسابی ہونا بھی متعین کیا۔ اسی طرح عقل کے سبب علم ہونے کو بیان کرنے سے فارغ ہو کر اس سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت بیان فرما رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے اگر کسی چیز کا علم نظروں کی حاجت کے بغیر عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہوجائے تو یہ علم ضروری ہوگا۔ جیسا کہ اور جزء اور اعظم کا معنی جاننے کے بعد کل کے اپنے جزء سے بڑا ہونے کا علم عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جاتا ہے کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔ اگر کوئی شخص کل کے جزء سے بڑا ہونے میں اپنے اس خیال کی وجہ سے توقف کرتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا ایک جزء مثلاً ہاتھ اس کے کل جسم سے بڑا ہوتا ہے۔ لہذا ہر کل کا اپنے جزء سے بڑا ہونا ضروری نہیں۔ تو درحقیقت وہ کل اور جزء کے معنی سے صحیح طور پر واقف نہیں۔ کیونکہ کل و ہاتھ بقیہ تمام اعضاء سمیت ہے۔ اور جزء فقط ہاتھ ہے۔ اس صورت میں اگر ہاتھ کل جسم سے جس میں خود بھی داخل ہے بڑا ہوگا تو حسی کا خود اپنے سے بڑا ہونا لازم آئے گا جو ہر اہرہ ہاتھ سے اور جو علم عقل سے استدلال کی وجہ سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں دھواں ہے اس لئے کہ وہاں آگ جل رہی ہے یا کہا جائے کہ اس وقت دن ہے کیونکہ سورج نکلا ہوا ہے پہلی مثال میں علت (آگ) کو معلول (دھواں) پر دلیل بنایا گیا ہے اور دوسری مثال میں علت (طلوع آفتاب) کو معلول (وجود نہار) پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ایسی دلیل کو دلیل اتنی کہتے ہیں۔ یا یہ استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کہ ہوا ہے کہ وہاں آگ ہے اس لئے کہ وہاں دھواں اٹھ رہا ہے۔ اس مثال میں معلول (دھواں) کو علت (آگ) پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ایسی دلیل کو دلیل اتنی کہتے ہیں۔

قولہ: وما ثبت منه الخ یہ کلمہ ماکہ بیان ہے اور شارح کا قول "ای من العلم ان ثبت الخ ، منہ" کی تفسیر مجرور کے مرجح کا بیان ہے۔

قولہ: ای ہا اول التوجہ یہ براہت کے لغوی معنی کا بیان ہے۔ اور شارح کا قول "من غیو لاحتیاج الی العکس" براہت کے اس معنی کا بیان ہے جو یہاں مراد ہے۔

قولہ: وقد یخص الاول الخ یعنی بعض دفعہ فرق کرنے کے لئے اول معنی علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تعین اور ثانی یعنی معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال ہی کہا جاتا ہے۔

قولہ: و هو مباشرة الاسباب الخ یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے۔ حامل اس کا یہ ہے کہ اپنے اختیار و ارادہ سے شی کا علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے علم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات میں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہوگا اور محسوسات کے علم کا سبب محسوس کے علم کا سبب ہوگا اس حاسہ کو استعمال کرنا اکتساب ہوگا۔ مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے تو آواز کی طرف حاسہ سمع (کان) کو متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔ اور انوان و اشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے۔ تو انکان کھونا اور اس کو انوان و اشکال کی طرف متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظری الدلیل یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے جبکہ ادب پر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول "ای بانظوری الدلیل" سے معلوم ہوا۔ اور اکتساب نظری الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حیات کے اندر سموات کی طرف کان لگانے، مبعرات کی طرف نگاہ کرنے اور شی سار اور بار دے کے ساتھ قوت لامسہ کو متصل کرنے کو بھی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے۔ لہذا جو استدلالی ہوگا وہ اکتسابی بھی ہوگا کیونکہ وہ استدلالی نظری الدلیل کے ذریعہ حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا اور نظریہ فی الدلیل کو اکتساب بھی کہتے ہیں اس بناء پر اکتسابی بھی ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جو اکتسابی ہو وہ استدلالی بھی ہو۔ مثلاً ایک شی کی شکل کا علم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے ہوا جو اکتساب ہے تو اس شکل کا علم اکتسابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظری الدلیل و ترتیب مقدمات نہارد ہے۔

واما الضروری فقد یقال فی مقابلۃ الاکتسابی ، ویفترجعا لیکن تحصیلہ، مقد و زال العکس وقد یقال فی مقابلۃ الاستدلالی ، ویفترجعا یحصل بدون فکر و نظری دلیل۔ فمن ہنہا جعل بعضهم اعلم الحاصل بالحواس اکتسابی ای حاصلہا مباشرة الاسباب بالاختیار ، وبعضہم ضروری ای حاصلہا بدون الاستدلال ، فظہر انہ لا تناقض

فی کلام صاحب البدایہ، حیث قال ان العلم بالحدوث نوعان، ضروری وهو ما یجد شعا لله فی نفس العبد من غیر کسبہ واختیارہ کا علم بوجودہ وتغیر احوالہ، واکتسابی، وهو ما یجد شعا لله فیہما بواسطتہ کسب العبد، وهو ما شوقا استنباطا ثلاثا، الحواس السلیمۃ والتغیر الصادق ونظر العقل، ثم قال والمآصل من نظر العقل نوعان۔ ضروری یحصل باؤل النظر من غیر تفکر کا علم بان اکل اعظم من الجزء واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کا علم بوجود النار عند رؤیة الدخان۔

بہر حال ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کا **ترجمہ** حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہوا اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم **لیا** جاتا ہے جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار و ارادہ سے اسباب و علم کو عمل میں لانے سے حاصل ہوا اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو۔ تو اب یہ بات صاف ہو گئی کہ صاحب بڑا ایک کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔ کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں ہی کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرمادیں۔ مثلاً اس کا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم، اور دوسرا اکتسابی ہے اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا فرمائیں۔ اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے۔ اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادقہ اور نظر عقل۔ پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسا اس بات کا علم کر کل (اپنے) جوڑے پڑا ہوتا ہے۔ اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے۔ جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگے موجود ہونے کا علم ہے۔

**تشریح** قولہ: والضروری الخ یہاں سے شراح ضروری کے دو معنی بیان کر کے آگے دو تناقض دفع کرینگے۔ حاصل یہ ہے کہ اوپر آپ کو معلوم ہوا کہ اکتسابی وہ علم ہے جو اختیار و ارادہ کے تمام اسباب علم کو عمل میں لانے کے نتیجہ میں حاصل ہو یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہو کہ جب جی چاہے اسباب علم کو عمل میں لا کر حاصل کرے اور استدلالی وہ علم ہے جو دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات ترتیب دینے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ ہر ضروری تو وہ کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابھی مصنف نے نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم کی ایک قسم کو ضروری اور اس کے مقابلہ میں دوسری قسم کو اکتسابی قرار دیا۔ اور کبھی ضروری کا لفظ استدلالی کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی استعمال اور مقابل کے مختلف ہونے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علماء کی اصطلاح

مختلف ہوگئی، بعض نے اس کو اکتسابی کا مقابل تصور کر کے یہ تفسیر کی کہ ضروری وہ علم ہے جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اور بعض نے اس کو استدلالی کا مقابل تصور کر کے کہا کہ ضروری وہ علم ہے جو دلیل میں نظر و فکر یعنی مقدمات ترقیب دہنے بغیر حاصل ہو۔

قولہ: ومن ههنا الخ یعنی ضروری کی تفسیر مختلف ہو جانے ہی کے سبب حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ جس کے ذہن میں ضروری کی پہلی تفسیر تھی یعنی جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اس نے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا۔ کیونکہ حواس اسباب علم میں سے ہیں اور جو علم اسباب کا نتیجہ ہو وہ بندہ کا مقدر ہے۔ اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہے۔ اور جس کے ذہن میں ضروری کی دوسری تفسیر تھی یعنی جو دلیل میں نظر و فکر اور ترتیب مقدمات کے بغیر حاصل ہو اس حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا۔ معلوم ہو کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم ضروری بالمعنی الثانی ہے اور ضروری بالمعنی الاول نہیں ہے بلکہ اکتسابی ہے۔ ولما اختلفت جهتا الثبوت والنفي فلاتاقتض ولا تضاد۔

قولہ: فظہر الخ یہ دوسرے تناقض کا دفع ہے اور "ان العلم الحادث سے لے کر عند رؤیة الدخان" تک صاحب بڑا یہ کلام ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امام نور الدین بخاری نے جو نام حاکم کے نام سے مشہور ہیں۔ اپنی کتاب "بیرایة الکلام" میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ ایک ضروری اور دوسرا اکتسابی، تو یہاں ضروری کو اکتسابی کا قسیم اور مقابل قرار دیا۔ لیکن پھر آگے چل کر نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک کہ ضروری دوسرا استدلالی۔ جو جس ضروری کو اولاً اکتسابی کا قسیم قرار دیا تھا اسی کو آگے چل کر اکتسابی کی قسم قرار دیا۔ جس سے قسیم شئی کا قسم شئی ہونا لازم آیا اور یہاں کو مستلزم ہے کیونکہ اکتسابی کا قسیم ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ضروری اکتسابی کا منفرز ہو اور یہ صریح تناقض ہے۔ تو شارح اس تناقض کو دفع فرما رہے ہیں کہ ضروری کی تفسیر میں مذکورہ اختلاف جان لینے کے بعد صاحب بڑا یہ کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کیونکہ قسیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلہ میں ہے۔ اور اوپر آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اکتسابی کے مقابلہ میں ضروری کے معنی اور ہیں اور استدلالی کے مقابلہ میں اور ہیں۔ لہذا اب یہ بات صاف طور پر ظاہر ہوگئی کہ صاحب بڑا یہ کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

قولہ: ان العلم الحادث فوعان الخ ضروری اور اکتسابی کو علم حادث کی قسم قرار دینے سے معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کا علم ضروری ہے اور نہ اکتسابی ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا علم حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔

وَالْإِلْهَامُ الْمَفْتَرُ بِإِقْدَاءِ مَعْنَى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بَعْدَ  
 التَّمَيُّنِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ حَتَّى يَرُدَّ بِهَذَا الْإِعْتِرَاضِ عَلَى حَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ  
 وَكَانَ الْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ أَنَّ أَسْبَابَ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ إِلَّا أَنَّهُ حَادِلٌ النَّبِيَّ عَلَى أَنْ مَوَادِنَا  
 بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدًا لَكَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ  
 أَوِ الْكَلِمَاتِ وَالْمَعْرِفَةَ بِالْبَسَائِطِ وَالْمَجْزِيَّاتِ إِلَّا أَنْ تَخْصِصَ الصَّحَّةَ بِالذِّكْرِ بِمَا  
 لَا وَجِبَ لَهَا، ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ إِرَادَانِ الْإِلْهَامِ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ عَامَّةً  
 الْخَلْقِ وَيَصِلُحُ لِلْإِزْمَامِ عَلَى الْغَيْرِ. وَالْأَوَّلَى أَنَّهُ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ  
 بِهِ فِي الْخَبَرِ نَحْوَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْهَمْنِي رَبِّي وَحَكِي عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السُّلَفِ أَمَّا  
 خَيْرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلُ وَتَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيدَانِ الظَّنَّ وَالْإِعْتِقَادَ الْمَجَازِمَ الَّذِي  
 يَقْبَلُ الزُّوَالَ فَمَا كَانَ إِرَادَانِ الْعِلْمِ مَا لَا يَشْمَلُهُمَا، وَالْأَوَّلَى وَجِهًا لِحَصْرِ الْأَسْبَابِ  
 فِي الثَّلَاثَةِ.

**ترجمہ** اور انہاں میں کوئی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے۔ اہل حق کے نزدیک  
 اشیاء کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے کہ اس کے سبب علم ہونے سے اسباب علم کے  
 تینوں میں سے ہونے پر اعتراض وارد ہو۔ اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف نے اسباب علم بالشیئی کہنے، مگر بعض  
 نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم  
 کو مرکبات یا کلمات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کر لی  
 ہے مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پھر نظامہ علوم ہوتا ہے کہ مصنف کا  
 مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو۔ اور غیر یہ کوئی چیز، لازم کرنا کہ صحت  
 رکھتا ہو۔ ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے متعلق  
 ارشاد ہے مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "الہمنی ربی" مجھ کو میرے رب نے ایہام کیا۔ اور میرے  
 بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ انھیں الہام ہوتا تھا، رہی واحد عادل کی خبر اور تفسیر  
 مجتہد نوید دونوں ظن اور ایسا اعتقاد مجاز پیدا کرتے ہیں جو زوال کا احتمال رکھتا ہے تو گویا مصنف نے علم  
 سے وہ معنی مراد لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تینوں میں سے ہونے کی کوئی وجہ  
 نہیں ہے۔

**تشریح** بعض لوگوں نے اسباب علم کے تینوں میں سے ہونے پر اعتراض کیا کہ الہام بھی سبب علم ہے۔ لہذا

اسباب کا تین میں انحصار درست نہیں۔ بعض لوگوں نے اعتراض کو درست تسلیم کر کے جواب دیا کہ الہام مستقل اور علیحدہ سبب نہیں ہے بلکہ عقل میں داخل ہے۔ مصنفؒ اعتراض وارد ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک الہام سبب علم نہیں ہے۔ لہذا اسباب کے تین میں منحصر ہونے پر کوئی اعتراض نہیں وارد ہوگا۔

قولہ: المفسر بالقاء محتی الو یعنی الہام کا معنی باری تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طور پر یعنی بلا استحقاق و بلا اکتساب محض اپنے فضل سے کسی اچھی بات کا ڈالنا ہے۔ اور الہام اس معنی کے اعتبار سے سبب علم نہیں ہے اور الہام کے معنی اعلام بانزال الکتب و ارسال الرسل بھی ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَأَنزَلْنَا فَجُورَهَا وَقَتُونَهَا" یعنی ہر نفس کو انزال کتب و ارسال رسل کے ذریعہ خیر و شر سے آگاہ فرمایا۔ اس معنی کے اعتبار سے الہام بلاشبہ سبب علم اور ذریعہ یقین ہے۔

قولہ: وکان الاولیٰ الٰہیٰ اشکالاً و وارد ہوا تھا کہ ما سبق میں مصنف نے اپنے قول "و اسباب العلم ثلاثۃ" اسی طرح "اما العقل فهو سبب العلم" میں لفظ علم کا ذکر فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی "والا الہام لیس عن اسباب المعرفة" کے بجائے "من اسباب العلم" کہنے تاکہ ما سبق اور لاحق میں مطابقت رہتی۔ لیکن ایسا نہیں کیا۔ اس میں کیا حکمت ہے۔ تو شارح اس اشکال کا جواب لے رہے ہیں کہ واقعی مناسب تو یہی تھا کہ "لیس عن اسباب المعرفة" کہنے کے بجائے "لیس عن اسباب العلم" کہنے، لیکن ایسا نہ کرنے کی ایک وجہ ہے وہ یہ کہ بعض لوگوں نے علم اور معرفت کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ علم مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف معرفت بساط یعنی خمیسہ مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں اسی طرح علم کلیات کے جاننے کا نام ہے اس کے برخلاف معرفت جزئیات کے جاننے کا نام ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے علم کی جگہ معرفت کا لفظ ذکر کر کے اس بات پر مشتبہ کیا ہے کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ مصنف نے "من اسباب معرفة الشیء" کے بجائے "بصحة الشیء" جو فرمایا اس کی کوئی وجہ نہیں نظر آتی۔ بلکہ لفظ صحت ذکر کرنے سے خلاف مقصود کا بھی وہم ہوتا ہے وہ یہ کہ الہام شیء کی صحت جاننے کا سبب نہیں، البتہ شیء کا فساد جاننے کا سبب ہے۔ حالانکہ مقصود مطلق سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے۔

قولہ: فتحرنا ظاہرانہ اراد انہ یعنی ما سبق میں مصنف نے علم کے جن تین اسباب کو بیان فرمایا ہے وہ سبھی ایسے ہیں جو عامۃ الخلق کے لئے علم و یقین کا سبب ہیں اور ایسا علم و یقین پیدا کرنے میں جو غیر

حجت میں کے۔

اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں مصنفؒ کا مقصد الہام سے اسی مذکورہ طریقہ پر سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے یعنی الہام ایسا سبب نہیں جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور وہ غیر رحمت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بخلاف اسباب ثلاثہ مذکورہ کے کہ وہ عامۃ الخلق کے لئے ایسا علم حاصل ہونے کا سبب ہیں جو غیر رحمت میں سکتا ہے۔

قولہ: "والا لایعنی اگر مصنفؒ کی مراد اپنے قول "والا الہام لیس من اسباب المعرفة" سے ہے تو یہ کہ الہام عامۃ الخلق کے لئے سبب علم نہیں، بلکہ یہ مراد ہے کہ الہام کسی کے لئے سبب علم نہیں ہے تو یہ بات چونکہ شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ الہام سے صاحب الہام کو علم حاصل ہوتا ہے۔ اس بناء پر مصنفؒ کا قول "والا الہام لیس من اسباب المعرفة" باری معنی کہ الہام کسی کے لئے بھی سبب علم نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ: "واما خیر الواحد العدل" تو یہ اسباب علم کے تین میں مخصر ہونے پر دوسرا اعتراض ہے کہ عادل راویوں کی خبر واحد جو حد تو اترا تو نہ پہنچی ہو، اسی طرح تقلید مجتہد بھی مفید علم ہیں۔ پھر تو اسباب علم پانچ ہوتے۔ لہذا مصنف کا اسباب علم کو تین میں مخصر کرنا صحیح نہیں۔ جواب کا حاصل ہے کہ مصنفؒ نے اپنے قول "اسباب العلم ثلاثۃ" میں علم سے تصدیق یعنی مراد لیا ہے اور خبر واحد سے ظن اور تقلید مجتہد سے وہ اعتقاد حاصل ہوتا ہے۔ جو تشکیک و مشکک سے زوال کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ظن و اعتقاد حازم دونوں تصدیقات غیر یقینیہ میں سے ہیں۔ لہذا مخصر صحیح ہے۔

قولہ: "خبر الواحد" - خبر واحد سے مراد وہ خبر ہے جس کے راویوں کی تعداد حد تو اترا تو نہ پہنچی ہو۔

قولہ: "العدل" - عادل سے مراد وہ عاقل بالغ مسلمان ہے جو فرض و واجبات اور سنن مؤکدہ کی ادائیگی کے ساتھ کبار سے اور عساکر پر اصرار سے اجتناب کرتا ہو اور کوئی بھی ایسا کام نہ کرتا ہو جو اس کی ثقاہت کو مجروح کرے مثلاً عام گذر گاہ پر بیٹھ کر پشاپ کرنا اور بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

قولہ: "المجتہد" - مجتہد اس عالم کو کہیں گے جو شریعت کے ادوار یعنی قرآن و سنت، اجماع اور قیاس سے احکام مستنبط کرنے پر قادر ہو۔ اور اجتہاد کے لئے اصول فقہ میں ذکر کردہ وجوہ استدلال اور اجتماعی مسائل اور آیات احکام کا علم ہونا شرط ہے۔ مگر آیات احکام کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ ضرورت کے

وقت جلدی سے ان کے استخفاف کی قدرت کافی ہے۔

تولہ: قد یضیدان الظن والا اعتقاد الخلف ونشر مرتب ہے۔ یعنی خبر واحد مفید ظن ہے تقلید  
مجتہد مفید اعتقاد ہے جو قابل زوال ہے۔ اس لئے کہ عقلمند کو کبھی دوسرے امام مجتہد سے علمی عقیدت برپا  
ہے جس کی وجہ سے وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے۔ اسی طرح عقلمند بھی درجہ اجتناد کو پہنچ جاتا ہے اور کسی امام  
کی تقلید کی بنا پر ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے متعلق جو اعتقاد اسے حاصل تھا اس کے خلاف دلیل پائی  
ہے جس کی وجہ سے وہ تقلید والا اعتقاد زائل ہو جاتا ہے۔ اس موقع پر نیز اس میں امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ  
علیہ کے حنفی مذہب اختیار کرنے سے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے کہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی والدہ نے زیادہ  
حل میں انتقال کیا۔ امام صاحب کو ان کی ماں کا پیٹ چاک کر کے نکالا گیا تھا۔ امام صاحب اپنے خاندانی  
ماحول سے متاثر ہو کر شافعی مذہب ہوئے۔ مگر جب انھوں نے امام شافعی کی کتاب میں یہ مسئلہ پڑھا کہ اگر حاملہ  
اس حال میں انتقال کر جائے کہ اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو تو اس کا پیٹ چیک نہیں کیا جائے گا بلکہ ماں کے ساتھ  
اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا۔ برخلاف امام ابو حنیفہ کے کہ ان کے نزدیک پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا  
جائے گا۔ تو امام طحاوی نے یہ کہہ کر شافعی مذہب چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیا کہ میں ایسے شخص کا مذہب پسند  
نہیں کرتا جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

والعالم ای ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات مما یعلم بہ الصانع یقال عالم الجوام  
وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الی غیر ذلک، فیخرج صفات اللہ تعالیٰ  
لانہا لیست غیر الذات لما انہا لیست عنہا، فجسم اجزاء من السموات وما فیہا والارض  
وما علیہا محدث ای مخرج من العدم الی الوجود بمعنی انہ کان معدوماً فوجد خلقة  
للفلا سفۃ۔ حیث ذهبوا الی قدام السموات بموادها وصورها واشکالها وقدم العناصر  
بموادها وصورها، لکن بالنوع بمعنی انہا لم تخل قط عن صورۃ، نعم! اطلقوا القول  
بجدات ماسوی اللہ تعالیٰ بمعنی الاحتیاج الی الخیر لا بمعنی سبق العدم علیہ۔

توضیح: اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعہ صانع (عالم) کو جاننا ہوتا ہے۔ کہہ جانا  
ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ پس اللہ تعالیٰ کی صفات  
(عالم سے) خارج ہو جائیں گی کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات  
کا عین نہیں ہیں۔ اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت  
قدرت ہے، یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے۔ ایسی معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا۔

میرخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور  
 ماصداق اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں لیکن قدیم  
 بالذات ہونے کی طرف گئے ہیں۔ بائیں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی اور محروم نہیں ہوتے ہاں فلاسفہ نے  
 ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی بھی بات کہی ہے۔ لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ  
 مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

**تشریح**

قولہ: ای ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات۔ اس میں ماصمولہ ہے اور سبوی "غیر"  
 کے معنی میں ہو کر ان فعل ناقص محذوف کی غیر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور من  
 الموجودات "ما" موصولہ کا بیان ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے "انعام ما کان غیر اللہ تعالیٰ من الموجودات"  
 یعنی عالم ان موجودات کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں۔

قولہ: وما یعلم بہ الصانع۔ یہ وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ "عالمہ"  
 بروزن "فأصل" اسم آد ہے۔ نعت میں عالم اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ کسی دوسری چیز کا علم ہو۔ پھر  
 اس کا استعمال ان موجودات میں غالب ہو گیا۔ جن کے ذریعہ صانع عالم کے وجود کا علم ہوتا ہے اور چونکہ اللہ  
 کے علاوہ جتنی بھی ذوی العقول یا غیر ذوی العقول موجودات ہیں ان کے احوال میں صحیح غور و فکر کرنے سے  
 صانع کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس لئے ماسوی اللہ تمام موجودات "ما یعلم بہ الصانع" کا مصداق  
 ہونے کی وجہ سے عالم کہلائے۔ قیاس کی شکل یہ بنے گی۔ ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات یعلم  
 بہ الصانع (منفی) وکل ما یعلم بہ الصانع فهو عالمہ دکبریٰ نتیجہ یہ نکلا کہ "ماسوی اللہ تعالیٰ  
 من الموجودات عالمہ۔"

قولہ: یقال الخ عالم کے بارے میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقط ذوی العقول پر ہوتا  
 ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے۔ پھر بہر دو صورت یعنی چاہے  
 عالم کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہو، یا ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہو  
 بعض حضرات کہتے ہیں کہ عالم اللہ کے ماسوا موجودات کے اجناس کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس لحاظ سے  
 مجموعہ اجناس پر ہی عالم کا اطلاق ہوگا۔ ہر جنس پر نہیں ہوگا۔ اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عالم، کل یعنی مجموعہ  
 اجناس اور جزء یعنی ہر جنس کے درمیان قدر مشترک کا نام ہے اور وہ قدر مشترک ماسوی اللہ پر ہوتا  
 ہے۔ کیونکہ جس طرح مجموعہ اجناس پر "ماسوی اللہ" صادق ہے ہر جنس پر بھی صادق ہے اس بناء پر عالم  
 کا اطلاق کل یعنی مجموعہ اجناس پر بھی ہوگا اور جزء یعنی ہر جنس پر بھی ہوگا۔ یہی دوسرا قول الصغیر قرار دیا گیا ہے۔

اس لئے کہ عالم کی جمع عالمیت اور عوالمہ آتی ہے۔ اگر عالم مجموعاً جناس کا نام ہوتا تو اس کی جمع نہ آتی۔ کیونکہ جمع اس کی آتی ہے جس کے لئے افراد ہوتے ہیں اور مجموعہ کے لئے اجزاء ہوتے ہیں۔ افراد نہیں ہوتے۔

شاعر نے عالم کی اصناف مختلف اجناس کی طرف کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عالم مجموعاً جناس کا نام نہیں بلکہ قدر مشترک کا نام ہے اس کا اطلاق ہر ہر جنس پر ہوگا۔ نیز صرف جناس کی طرف اصناف کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق جناس پر ہی ہوگا افراد نہیں ہوگا لہذا عالم نذیر اور عالم کر و طیر کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ نیز جن جناس کی طرف عالم کی اصناف کی ہے وہ سب غیر ذوی العقول ہیں۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ غیر ذوی العقول پر بھی ہوتا ہے۔

قولہ: فیخرج الخیر عالم کی تفسیر ماسوی اللہ پر متفرع ہے۔ توفیح اس کی یہ ہے کہ حاشیہ سابقہ میں گذر چکے کہ ماسوی اللہ میں لفظ سوئی وغیرہ کے معنی میں ہے۔ اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عالم ان موجودات کا نام ہے جو اللہ کا غیر ہیں۔ اور ایک چیز کے دوسری چیز کا غیر ہونے کا مطلب یہ ہو کہ اس کا اس سے دوسری چیز سے انفکاک اور زوال ممکن ہو، اور اللہ تعالیٰ کی صفات مثلاً علم و قدرت و حیث وغیرہ کا انفکاک و زوال محال ہے۔ کیونکہ علم کا اس سے انفکاک جہل کو اور قدرت کا انفکاک عجز کو اور رحمت کا انفکاک موت کو مستلزم ہوگا اور اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہیں۔ توجیب صفات کا انفکاک و زوال اللہ تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے تو صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہوتی۔ اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو عالم سے خارج ہوتی۔ قولہ: لکما انھا لیست عینھا الخ یعنی صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک چیز کے دوسری چیز کا عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو، اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کا مفہوم ایک نہیں۔ لہذا صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں۔

قولہ: بجمع اجزاء من السموات الخ منظور جمع کل افرادی کے معنی میں ہے یعنی ہر ہر جزء مراد ہے۔ تفسیر کریں امام رازی نے ماسوی اللہ موجودات کی تقسیم کرنے ہوتے فرمایا ہے کہ ماسوی اللہ جس کو عالم کہتے ہیں۔ تین حال سے خالی نہیں، یا تو تمیز ہوگا یعنی محسوس اشارہ کے جاننے کے قابل ہوگا یا تمیز کی صفت ہوگا یا نہ تمیز ہوگا اور نہ تمیز کی صفت ہوگا۔ پہلی صورت میں جی جب تمیز ہو تو اگر ناقابل تقسیم ہے تو اسے جو ہر فرد اور جزو لا تجزئی کہتے ہیں۔ اور اگر قابل تقسیم ہے تو جسم ہے جس کی دو قسمیں ہیں، ایک طوی جیسے افلاک، کوکب، عرش، کرسی، لوح، قلم، جنت وغیرہ، دوسرے سفل جیسے عناصر اور لہ آگ پانی، ہوا، مٹی، اور خواہ مرکب ہوں جیسے موالید مثلاً، حیوانات، نباتات اور حادات۔

اور ماسوی اللہ کی دوسری قسم جو تمیز کی صفت ہوا عراض ہیں اور ماسوی اللہ کی تیسری قسم جو تمیز ہے

اور نہ کسی تیز کی صفت ہے ارواح ہیں اور وہ علوی ہوں گے باطنی، پھر فنی اگر نیک ہیں تو جن میں اور اگر شر و خبیث ہیں تو شیطنین ہیں اور اگر اجسام سے متعلق ہیں تو ارواح فلفلیہ ہیں اور اگر اجسام سے متعلق نہیں ہیں تو ارواح مقدسہ کہلاتے ہیں۔

قولہ: من السماوات النور اجزاء کا بیان علی سبیل المثال ہے۔ مقصود اس سے حکم مدوح کو عام کرنا ہے۔

قولہ: محدث ای مخرج من العدم الی الوجود النور لغت میں ہر نئی اور نو پیدائش کو حادث کہتے ہیں۔ اور اہل کلام حادث اس چیز کو کہتے ہیں جو عدم سے وجود میں آئے۔ یعنی وہ شی جو پہلے نہ تھی اب پیدا ہوئی اور عدم کے بعد وجود میں آئی۔ مشکلیں کے نزدیک عالم اور عالم کا ہر ہر جزو خواہ وہ عالم اعلان ہو یا عالم اعراض خواہ عالم نہانات ہو یا عالم جمادات، خواہ وہ از قبیل مسوست ہو یا از قبیل معنویات اور خواہ جنس ہو یا نوع، خواہ مرکب ہو، خواہ بسیط، خواہ ساوی ہو یا ارض، غرض اللہ کے علاوہ جو کچھ ہے سب حادث ہے عدم سے وجود میں آیا ہے۔ اور محض ارادہ و قدرت خلاق برحق سے بلا کسی مادہ اور سبب و علت کے صرف بمقتضائے حکمت پر وہ عدم سے عالم شہود میں جلوہ نما ہے اور اپنے صانع و موجد کی بے شئی و بے مثالی اور اس کی شان خفائی کا تماشہ دکھا رہا ہے۔ کبھی خزاں ہے کبھی بہار کبھی ویران ہے کبھی گلزار کبھی بارش وابر رحمت ہے کبھی گرد و غبار کبھی دن بڑا ہے، کبھی رات، پانی کا قطرہ، آگ کا ہر شعلہ، ہوا کا ہر جھونکا ریگ کا ہر ذرہ، ہر بیجول ہر پودا، ہر گل، ہر پتہ، ہر حجر، ہر چیز، ہر چھوٹا ہوا بڑا، آسمان کا ہر تارہ، گھاس کا ہر تنکا، غرض جو جو حادثات کا ہر ذرہ بزبان حال و قال رات دن، اندھینے اجالے میں بھی بتا رہا ہے ہر جاندار ہی فتنہ سرا ہے کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ ما وہو علی کل شیء قدیر۔ سچ کہا ہے سے

انقلابات جہاں داعظ رب ہیں سن لو

ہر تغیر سے آتی ہے صدا فنا ہم فنا ہم

قولہ: خلافاً لافلا سفۃ النور یعنی عالم کے اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونے کا قول فلا سفۃ کے خلاف ہے۔ فلا سفۃ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ اجسام دو طرح کے ہیں، ایک اجسام فلفلیہ جیسے افلاک، کوکب، عرش و کرسی وغیرہ، دوسرے اجسام عنصریہ خواہ وہ بسیط ہوں جیسے عناصر اور جو یعنی آگ، پانی، ہوا اور مٹی، یا مرکب ہوں جیسے موالید مثلاً یعنی حیوانات، نباتات اور جمادات، پس اجسام فلفلیہ اپنے ہموئی اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ سمیت، اسی طرح اپنے اعراض مثلاً روشنی اور شکل اور حرکت و وضع سمیت قدیم ہیں۔ لیکن حرکت اور وضع سے مطلق حرکت و وضع مراد ہے۔ کیونکہ حرکات جزئیہ اور اوضاع جزئیہ کو وہ بھی حادث مانتے ہیں۔

اس لئے کہ فلک کی حرکات جزئیہ اور اوضاع جزئیہ میں سے جو حرکت یا وضع فرض کی جائے گی وہ سبق  
بانیہ ہوگی یعنی اس سے پہلے یہ حرکت و وضع نہیں ہوگی بلکہ دوسری حرکت و وضع ہوگی اور ہر سبق بانیہ  
مدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کے حادث ہوتا ہے۔ لہذا فلک کی حرکات جزئیہ و اوضاع جزئیہ حادث ہیں۔  
قولہ: للفلاسفہ الخ یہاں فلاسفہ سے ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جیسا کہ نشہ الطوابع  
میں ہے۔

## ترجمہ

وزعم ارسطاطاليس والابن خلدون	ارسطو اور ابو نصر فارابی اور ابو علی سینا
وابو علی سینا ان الافلاک قدیمہ	کا خیال ہے کہ افلاک کا مادہ، ان
بموادها ومقادیرها واشکالها	کی مقداریں اور شکلیں قدیم ہیں، صرف
سوی حرکاتها والعناصر بموادها	ان کی حرکات (جزئیہ) قدیم نہیں ہیں۔
وصورها الجسمیة بنوعها وصورها	اور عناصر کا مادہ اور ان کی صورتیں
النوعیة بجنسها۔	نوع اور صورت نوعی کی جنس قدیم ہے۔

ثم اشارانی دلیل حدوث العالم بقوله اذ هو اى العالم اعميان واعراض لانه ان قام  
بذاته فعین وإلا فعرض وكل منها حادث لما سبق، ولم يتعرض له المصنف  
رحمه الله تعالى لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كلف وهو مقصور على المثال  
دون الدلائل، فالاعيان ما اى ممكن له قيام بذاته بقربنة جملة من اقسام العالم  
ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسها، غير تابع لتحيزه لتحيز شئ  
آخر، بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه، اى مطبق لذى  
يقوم به، ومعنى وجود العرض فى الموضوع ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع  
ولهذا يمتنع الانتقال عنه، بخلاف وجود الجسم فى الحيز، لان وجوده فى نفسه امر  
وجوده فى الحيز امر آخر، ولهذا ينتقل عنه، وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته  
استغناءه عن محل يقوم به ومعنى قيامه بشئى آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول  
نعتا والثانى منعتا سواء كان متحيزا كما فى سواد الجسم أو لا كما فى صفة الله تعالى والمجرد  
بغير منصف رحمه الله عليه نے مددش عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا اس لئے  
ترجمہ کہ وہ زمین عالم اعمیان اور اعراض کا مجموعہ ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو عین ہے ورنہ عرض  
ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔

اور مصنف نے اس سے نہیں تعرض کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتی ہیں جبکہ یہ کتاب صرف مسائل پر مقصور ہے تو اعمیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہیں جن کا قیام بالذات ہو اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے، اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلیفین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات تمیز یعنی اشارة حسی کے قابل ہو، اس کا تمیز ہونا کسی دوسری چیز کے تمیز ہونے کا تابع نہ ہو۔ برخلاف عرض کے کہ اس کا تمیز ہونا اس جوہر کے تمیز ہونے کا تابع ہے جو جوہر اس (عرض) کا موضوع یعنی اس کا محل ہوتا ہے جو مدخل اس کو قائم اور باقی رکھتا ہے۔ اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ بعینہ اس کا وہ وجود ہے جو موضوع میں ہے۔ اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اس کا) انتقال متغیر ہے۔ اس کے برخلاف جسم کا نیز میں وجود ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا نیز میں وجود دیگر چیز ہے۔ اور اسی وجہ سے جسم اس (تجزیہ) سے منتقل ہو سکتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم اور برقرار رکھے۔ اور شی کے دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس دوسری شی کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنا ہے کہ اول نسبت اور ثانی منقوت بن سکے چاہے تمیز اور قابل اشارة حسی ہو۔ جیسا کہ سواد جسم میں (کہ سواد اور جسم دونوں تمیز یعنی اشارة حسی کے قابل ہیں) یا تمیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے اگر ان میں سے کوئی بھی تمیز نہیں)

**تشریح** قولہ: **فہ اشارات متکلیفین** حدوث عالم پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عالم اعیان و اعراض کا مجموعہ ہے۔ اور اعیان و اعراض دونوں حادث ہیں۔ لہذا عالم حادث ہے۔ مصنف نے پوری دلیل نہیں ذکر کی جو دو مقدمات سے مرکب ہے۔ بلکہ صرف اس کے پہلے مقدمہ "العالم اعیان و اعراض" کے ذکر پر اکتفا کیا۔ اس وجہ سے شارح نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے تعبیر کیا۔ نیز اشارہ سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مصنف کا مقصد اپنے قول "اذہو اعیان و اعراض" سے عالم کی تعبیر اور اس کے اقسام ذکر کرنا ہے۔ حدوث عالم کی دلیل بیان کرنا ان کا مطلب نظر ہی نہیں۔ لیکن چونکہ تعبیر پر دلالت کرنے والا ان کا قول مذکور حدوث عالم کی دلیل کا ایک مقدمہ بن جاتا ہے۔ اس لئے اس قول کو دلیل کی طرف اشارہ قرار دیا۔

قولہ: **اذہو اعراض** یہ صنف کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا صغریٰ ہے۔

قولہ: **لانہ ان قام بذاتہ** الیہ اشارہ کی طرف سے صغریٰ یعنی عالم کے اعیان و اعراض میں مختص ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم موجودات تک نہ کا نام ہے اور موجودات ممکنہ دو حال سے

خالی نہیں یا تو قائم بالذات ہوں گے جنھیں عین کہتے ہیں۔ یا قائم بالفیر ہوں گے جنھیں عرض کہتے ہیں معلوم ہوا کہ عالم اعیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

قولہ: دیکھ کر منہما حادث - یہ شارح کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ ہے اور اس کبریٰ یعنی اعیان و اعراض دونوں کے حادث ہونے کی دلیل آگے ذکر کرنے کا شارح اپنے قول "لما سبقین" سے مدعا فرما رہے ہیں۔

قولہ: ولما يتعرض لهما انوار کی ضمیر کام جمع حدوث سے یعنی مصنف نے اعیان و اعراض کے حدوث اور دلیل حدوث کو تعرض نہیں کیا۔ کیوں کہ اس میں لمبی جوڑی باتیں ہیں جو ان کی مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہیں کیونکہ مصنف نے اپنی کتاب میں اعتقادی مسائل کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ان مسائل کے دلائل سے تعرض نہیں کیا گیا۔ قولہ: فالاعیان ما أمی ممکن الا یہاں سے مصنف عین کی تعریف کر رہے ہیں کہ عین وہ ممکن ہے جس کا قیام بالذات ہو، مصنف کے قول "فالاعیان ما" میں کلمہ "ما" اپنے عام ہونے کی وجہ سے ممکن واجب، منسج بھی کو شامل تھا۔ لیکن ماسبق میں اعیان کو عالم کی قسم قرار دینا اس بات پر فریب ہے کہ یہاں کلمہ "ما" سے ممکن مراد ہے۔ جیسا کہ شارح نے بھی اس کی تفسیر ممکن سے کی ہے۔ کیونکہ عالم ماسوی اللہ تمام ممکنات کا نام ہے اور ممکن کے اقسام بھی ممکن ہی ہوتے ہیں۔ لہذا اعیان عالم کی قسم ہونے کی وجہ سے ممکن ہوں گے۔ قولہ: بقدرینۃ جعلہما، انوار یعنی ہم نے جو لفظ ماسے ممکن مراد لیا ہے اس پر فریب اعیان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

قولہ: ومعنی قیامہ بذاتہما، انوار مصنف علیہ الرحمہ نے عین کی تعریف میں فرمایا تھا کہ عین وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو، اس کے بالمقابل عرض قائم بالفیر کو کہتے ہیں۔ اور چونکہ قائم بالذات اور قائم بالفیر کے معنی میں ممکنات اور فلاسفہ کا اختلاف ہے اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اس اختلاف کو ایسے انداز پر ذکر فرما رہے ہیں کہ شرف اختلاف بھی سامنے آجائے۔ اختلاف کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھنی چاہئیں پہلی بات تو یہ کہ حکمیں کے نزدیک حیز اور ممکن دونوں ایک ہی چیز ہیں اور حیز کا حسی کسی چیز کا حیز اور ممکن میں ہونا ہے۔ اور جو چیز بالذات کسی ممکن میں ہوگی۔ لازمی طور پر وہ ان قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسی مثلاً اٹھنے وغیرہ کے ذریعے کیا جاسکے۔ اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف ہوگا جو دکھائی دے۔ اس لئے تجزیہ کے مفہوم میں شے کا کسی حیز اور ممکن میں ہونا، اشارہ حسی کے قابل ہونا، دکھائی دینا بھی داخل ہے۔ البتہ حیز اور ممکن میں ہونا اصلی معنی ہے اور قابل اشارہ حسی ہونا اس کے لوازمات میں سے ہے۔

دوسری بات یہ کہ فلاسفہ اس عالم میں کچھ ایسی موجودات بھی مانتے ہیں جو نہ فوسادی ہیں اور نہ ہی اشارہ

حسی کے قابل نہیں ہیں وہ نہ توجہ میں اور نہ کسی مکان میں ہیں۔ جیسے عقل اور نفوس ناطقہ وغیرہ۔ ایسی موجودات کو وہ مجردات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ متکلمین ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جن دلائل سے فلاسفہ ان کا وجود ثابت کرتے ہیں وہ اسلامی اصولوں پر پورے نہیں اترتے۔

اس تہذیب کو ذہن نشین کرنے کے بعد اختلاف نشینے۔ متکلمین کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ بالذات تمیز اور اشارہ حسی کے قابل ہو یا اس کا تمیز یونانی کسی مکان میں ہونا اور اشارہ حسی کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے تمیز اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو۔ جیسے مٹی، پانی، پتھر، لکڑی وغیرہ اجسام، اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب ہے کہ اس کا تمیز اور قابل اشارہ ہونا اس جوہر کے تمیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے۔ یعنی وہ بذات خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے۔ کسی دوسری چیز میں ہو کر پایا جائے، مثلاً رنگ، مزہ، بو، ادب، خوشی وغیرہ تمام اعراف، قائم بالذات اور قائم بالغیر کی اس تفریق سے متکلمین کا مقصد ذات باری اور صفات باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے اور مذکورہ تفریق کی مدد سے ذات باری اور صفات باری اس بناء پر عالم سے خارج ہوں گی کہ تفریق مذکورہ میں قائم بالذات اور قائم بالغیر دونوں کو تمیز کہا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اول الذکر بالذات متعین ہے اور متوخر الذکر دوسرے کے تابع ہو کر متعین ہے۔ اور ذات باری و صفات باری نہ متعین بالذات ہیں نہ متعین بالغیر ہیں۔ کیونکہ حیز اور مکان میں ہونا جسم اور جسمانیات کا خاصہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے بری ہیں، اور جب ذات و صفات کسی طرح متعین نہیں ہیں تو نہ وہ قائم بالذات ہو کر عین ہونگی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہوں گی۔ اور جب ذات باری و صفات باری عین اور عرض کچھ بھی نہیں تو از قبیل عالم بھی نہیں ہونگی کیونکہ عالم تو اعراف اور اعراف میں منحصر ہے جیسا کہ گذر چکا۔

اگر کوئی کہے کہ فلاسفہ کے نزدیک مجردات کے نام سے اس عالم میں کچھ ایسی غیر مادی چیزیں بھی موجود ہیں جو نہ کسی مکان میں ہیں اور نہ اشارہ حسی کے قابل ہیں۔ مگر مذکورہ تعریف کی رو سے وہ بھی عالم سے خارج ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ جب وہ تمیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں تو نہ قائم بالذات ہو کر عین ہونگی اور نہ قائم بالغیر ہو کر عرض ہونگی۔ لہذا عالم سے خارج ہوں گی کیونکہ عالم تو عین اور عرض ہی میں منحصر ہے جو اب ہے کہ متکلمین کو مجردات کے عالم سے خارج ہونے کی کوئی پردہ نہیں اس لئے کہ وہ ان مجردات کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ کچھ بعید نہیں کہ تفریق میں تمیز کی قید لگا کر مجردات کو عالم سے خارج کر کے یہ دکھلانا ہو کہ اس عالم میں ان مجردات کا کوئی وجود نہیں۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی عمل کا

محتاج نہ ہو کہ پس اس سے لگ کر ہی موجود ہو۔ اس سے الگ ہو کر موجود نہ ہو بلکہ اس کا مستقل اپنا وجود ہو۔ مثلاً دیوار کی اینٹ ہے کہ وہ اینٹ اپنے وجود میں اس دیوار کی محتاج نہیں ہے بلکہ دیوار سے الگ ہو کر بھی وہ اینٹ موجود رہتی ہے۔ قائم بالذات کی یہ تعریف ذات باری پر بھی صادق آنے کی۔ کیونکہ وہ بھی اپنے وجود میں کسی عمل کا محتاج نہیں۔ اور قائم بالذات ہی کو عین کہتے ہیں۔ لہذا اس تعریف کی رو سے باری غلطے عین ہوتے، جو عالم کی ایک قسم ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء و اقسام سمیت حادث ہے۔ لہذا اس تعریف کی رو سے باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اور کسی شی کے قائم بالغیر ہونے کے معنی فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا دوسری شی کے ساتھ ایسا رابطہ و اتحاد اور تعلق خاص ہو کہ شی اول کا صفت بنا اور شی ثانی کا موصوف بنا صحیح ہو۔ مثلاً بیاض کا جسم سے ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اول یعنی بیاض کو صفت اور جسم کو موصوف قرار دے کر "جسٹہ البیض" کہنا صحیح ہے۔ قائم بالغیر کی یہ تعریف صفات باری پر بھی صادق آتی ہے۔ مثال کے طور پر صفت علم کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص ربط و اتحاد اور تعلق خاص ہے کہ علم کو صفت اور موصوف کو موصوف بتانا اور "اللہ العليم" کہنا صحیح ہے تو صفات باری بھی اس تعریف کی رو سے قائم بالغیر ہوئیں۔ اور قائم بالغیر کو عرض کہتے ہیں جو عالم کی ایک قسم ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ متکلمین کے نزدیک عالم اپنے تمام اجزاء و اقسام سمیت حادث ہے تو مذکورہ تعریف کی رو سے صفات باری کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اختلاف کی مندرجہ بالا تفصیل سے اختلاف کا یہ سبب سمجھ میں آتا ہے کہ فلاسفہ قائم بالذات کی جو تعریف کرتے ہیں۔ اس کے ذات واجب پر صادق آنے کی وجہ سے اس کا عین اور جوہر ہونا لازم آتا ہے۔ اور قائم بالغیر کی جو تعریف کی ہے۔ وہ صفات پر صادق آنے کی وجہ سے ان کا عرض ہونا لازم آتا ہے اور متکلمین کے نزدیک اعیان و اعراض سب حادث ہیں اس لئے مذکورہ تعریف کی رو سے ذات باری اور صفات باری کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔ لہذا متکلمین نے اس تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات اور قائم بالغیر کی ایسی تعریف کی جس سے نہ ذات باری کا عین ہونا لازم آئے اور نہ صفات باری کا عرض ہونا لازم آئے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اور چونکہ فلاسفہ کے نزدیک تمام اعیان حادث نہیں ہیں اس لئے انہوں نے ذات باری پر قائم بالذات اور عین کی تعریف صادق آنے میں کوئی حرج نہیں محسوس کیا۔ رہیں صفات باری تو فلاسفہ باری تعالیٰ کے لئے صفات مانتے ہی نہیں۔ اس لئے صفات پر قائم بالغیر اور عرض کی تعریف صادق آنے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوا۔

قولہ: ولھذا یستغنی عنہ۔ یعنی چونکہ عرض کا وجود وہی ہے جو اپنے موضوع اور

اور محل میں ہے اس محل سے ہٹ کر اس کا کوئی اپنا علیحدہ وجود نہیں ہے اسی وجہ سے عرض کا اپنے محل سے منتقل ہونا متعین ہے کیونکہ اگر منتقل ہوگا تو محدود ہوگا۔ کسی دوسرے محل میں اس کا وجود نہیں ہوگا۔

قولہ: بخلاف وجودہ بالجسم فی المعین یعنی حیز اور مکان سے قطع نظر کرتے ہوئے جسم کا اپنا مستقل وجود ہے اسی وجہ سے جسم اپنے مکان سے منتقل ہوتا ہے اور اس سے منتقل ہو کر بھی دوسرے مکان میں موجود ہوتا ہے۔

قولہ: ومعنی قیامہ الخ شارح نے لفظ قیام کو ضمنی کی طرف مضاف کیا جس کا مرجمع لفظ ممکن ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ تعریف ممکن کے قائم بالذات ہونگی ہے۔ مطلقاً قائم بالذات ہونگی نہیں ہے جس سے یہ اعتراض وارد ہو کہ تعریف جامع نہیں ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر اس کے متمیز اور قابل اشارہ نسبتہ نہ ہونے کی وجہ سے صادق نہیں۔ حالانکہ وہ قائم بالذات ہے۔ اگرچہ اس کو میں باجوہ نہیں کہتے۔

قولہ: غیو تابع تحیزہ الخ یہ تعریف فلسفہ کی تفسیر ہے یعنی اس کا کسی حیز اور مکان میں ہونا یا قابل اشارہ ہونا دوسری چیز کے اس حیز اور مکان میں ہونے اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو سکتا کسی برتن میں دودھ ہے تو اس کی سفیدی کے بارے میں تو کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اس برتن میں موجود ہونا دودھ کے اس برتن میں موجود ہونے کے تابع ہے یا برعکس کہ دودھ جس کے اندر سفیدی کا حلول ہے۔ اور جو اس سفیدی کا محل ہے اس برتن میں موجود ہے اس بناء پر یہ سفیدی بھی اس برتن میں موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ دودھ کا اس برتن میں موجود ہونا سفیدی کے اس برتن میں موجود ہونے کے تابع ہے معلوم ہو کہ دودھ قائم بالذات اور سفیدی قائم بالغیر ہے۔

قولہ: موضوعہ ای محلہ الخ شارح نے موضوع کی تفسیر محل سے کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل ایک ہی چیز ہیں۔ یعنی جس کے ساتھ دوسری چیز قائم ہو اور جس کے ساتھ لگ کر دوسری چیز موجود ہو۔ جیسے جسم سفیدی کے لئے موضوع اور محل ہے۔ برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ موضوع اور محل میں فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو محل اپنے وجود میں اپنے حال کا محتاج ہو۔ اس کے محل اور مادہ کہتے ہیں جیسے ہوتی اپنے وجود میں حال یعنی صورت جیسے کا محتاج ہے۔ اور جو اپنے حال کا محتاج نہیں ہے اس کو موضوع کہتے ہیں۔ جیسے سفید جسم میں جسم اپنے وجود میں حال یعنی سفیدی کا محتاج نہیں ہے اس کے بغیر بھی جسم موجود رہ سکتا ہے۔ اس لئے جسم کو سفیدی کا موضوع کہیں گے۔

قولہ: وعند الفلاسفہ الخ فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ شی ایسے محل سے مستغنی اور بے نیاز ہو جو محل اس شی کو قائم اور موجود رکھے۔

قولہ: عن محل یقومہ - محل کو قیوم کے ساتھ متصف کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر صفت نہ لائے اور مطلق محل کے ذکر پر لکھا کرتے تو اعراض وارد ہونا اس تعریف کی رو سے صورت جسمیہ قائم بالذات نہ ہوگی۔ کیونکہ صورت جسمیہ اور ہوتی میں تلازم کی وجہ سے صورت جسمیہ اپنے محل یعنی ہوتی سے مستثنیٰ نہیں ہے لہذا لازم آئے گا کہ وہ قائم بالذات بھی نہ ہو حالانکہ وہ قائم بالذات اور جوہر ہے۔

اس اعراض کو "یقومہ" کی قید بڑھا کر دفع کر دیا۔ کیونکہ قائم بالذات کا مطلب یہ ہوا کہ قائم بالذات وہ شیء جو ایسے محل سے مستثنیٰ ہو جو محل اس شیء کو قائم اور موجود رکھے اور ہوتی اگر صورت جسمیہ کے لئے محل ہے مگر صورت جسمیہ کو قائم اور موجود رکھنا اس کی صفت نہیں ہے کیونکہ صورت جسمیہ اپنے قیام اور وجود میں ہوتی کا محتاج نہیں ہے بلکہ شکل یعنی کسی شکل کے ساتھ متصف ہونے میں اس کا محتاج ہے۔

وقولہ: ومعنی فیہ بشی آخر الہ یعنی ایک شیء کے قائم ہاں غیر ہونے کا مطلب فلاسفہ کے نزدیک یہ ہے کہ شیء اول کاشی ثانی کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو جس کی وجہ سے اول کا صفت اور ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو، چاہے وہ شیء اول تمیز ہو جیسے جسم کا سواد ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا تعلق خاص ہے جس کی وجہ سے خود اس کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم "اسود" کہنا صحیح ہے۔ اور سو کو تمیز بھی ہے۔ یا تمیز نہ ہو۔ جیسے صفات باری ہیں جن کے مشکلیں قائل ہیں مثلاً قدرت ہے کہ اس کا اندر تعالیٰ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اس کا صفت بننا اور اندر کا موصوف بننا اور اللہ العاقل کا صفت صحیح ہے۔ اور یہ صفت تمیز نہیں ہیں۔

قولہ: کما فی صفات المباری - بر مثال مشکلیں کے مسلک کے اعتبار سے ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک باری تعالیٰ کے لئے صفات ہی نہیں ہیں۔ پھر ان کے قائم ہونے کا کوئی معنی نہیں۔

قولہ: والمجردات - فلاسفہ کے نزدیک مجردات سے مراد ایسے غیر مادی جوہر ہیں جو اشارہ حسی کے قابل نہیں ہیں نہ وہ جسم ہیں نہ کسی مکان میں ہیں جیسے ملائکہ اور نفوس ناطقہ اور مشکلیں ان جوہر کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اندر تعالیٰ کے علاوہ جتنی موجودات ہیں وہ عرض اور جسم اور جزء لا تجزئ میں منحصر ہیں اور ملائکہ اور نفوس ناطقہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔

وهو أي ماله قیام بذاتہ من العالہ اما مرکب من جزئین فصاعدا عندنا وهو الجسم، وعند البعض لا بد له من ثلثہ اجزاء لیتحقق الابعاد الثلاثة اعین الطول والعرض والعمق، وعند البعض من ثمانية اجزاء لیتحقق تعاطم الابعاد الثلاثة علی زوایا قائمہ، وليس هذا انزعافاً لفظیاً راجعاً الی الاصطلاح حتی یدفع بأن لكل

احد ان یصلطھ علی ما شاء بل هو نزاع فی أن المعنی الذی وضع لفظ الجسد یأراشما هل ینکل فیہ مجرد الت ترکیب أم لا۔

**ترجمہ** اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہو گا وہ جزء یا دو سے زائد اجزاء کے ہمارے (جہود) اشاعرہ کے نزدیک، اور وہ صرف جسم ہے۔ اور بعض اشاعرہ کے نزدیک زمین اجزاء ضروری ہیں، تاکہ ایجاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق پیدا ہو جائیں۔ اور بعض معتزلہ کے نزدیک آٹھ اجزاء ضروری ہیں، تاکہ ایجاد ثلاثہ کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قائمہ کی شکل پر تحقق ہو اور یہ ایسا نزاع عقلی نہیں ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہو۔ یہاں تک کہ یہ کہہ کر ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسی چاہے اصطلاح قائم کرے۔ بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس کے تحقق میں دو جزو سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟

**تشریح** قولہ: وهو الخ عالم کی دو قسمیں عین اور عرض بیان فرمانے کے بعد اب ماتن عین کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ عین کی تقسیم سے متعلق پوری متن یہ ہے۔ وهو إما مرکب وهو الجسم او غیر مرکب لاجلہ وهو الفرد وهو الجزء الذی لا یتجزئ۔ یعنی عین اگر مرکب ہے تو وہ جسم ہے اور اگر غیر مرکب ہے تو وہ جزء لا یتجزئ ہے تو عالم کی کل اقسام تین ہوتی ہیں (۱) عین مرکب جو صرف جسم ہے (۲) عین غیر مرکب جسے جزء لا یتجزئ (۳) عرض

قولہ: هو ای مالہ قیام بذاتہ من العالم۔ شارح نے ضمیر ہو کا مرجع بتلایا کہ اس سے مراد وہ ممکن ہے جو قائم بالذات ہو۔ پھر شارح کے قول "من العالم" کے بارے میں بعض کا کہنا ہے کہ یہ قید واجب تعالیٰ سے احتراز کے لئے ہے۔ اس لئے کہ لفظ "ما" اپنے عموم کی وجہ سے واجب کو بھی شامل تھا کیونکہ وہ بھی "مالہ قیام بذاتہ" کا مصداق ہے۔ "من العالم" کی قید لگانے سے وہ خارج ہو گیا۔ مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے شارح کا ماتن کے قول "فالا عیان ما ای ممکن" میں کلمہ "ما" کی تفسیر ممکن سے کرنا اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں بھی لفظ "ما" سے ممکن ہی مراد ہے۔ اس بناء پر "من العالم" قید احترازی نہیں بلکہ توضیح کے لئے ہو گا۔

قولہ اما مرکب الخ حکماء مشائخہ کے نزدیک تمام اجسام ہوتی اور صورت سے مرکب ہیں۔ اور عقلین کے نزدیک جسم کی ترکیب اجزاء لا یتجزئ سے ہے۔ جنہیں جو ہر فرد بھی کہتے ہیں۔ پھر اجزاء لا یتجزئ ہی سے جسم کو مرکب ماننے کے بعد عقلین اس مسئلہ میں مضطرب ہیں کہ جسم کے وجود کے لئے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں اور یہ اختلاف در حقیقت جسم کی تعریف کے مختلف ہونے پر مبنی ہے۔ جہود اشاعرہ جسم کی ترکیب جو ہر مرکب

کرتے ہیں اور صرف دو جزء سے ترکیب کا تحقق ہو جا سکتا ہے۔ اس لئے انہوں نے جسم کے وجود کے لئے دو ہی جزء ضروری قرار دئے اور بعض اشعار نے جسم کی تعریف "جو حدودا و باعداد ثلاثہ" سے کی ہے۔ اس لئے انہوں نے جسم کے تحقق کے لئے تین اجزاء ضروری قرار دئے اس طرح کہ اولاً دو جسم جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جاویں تو جو بُعدان دونوں کے ملنے سے پیدا ہو گا وہ طول کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملتی پیر رکھا جائے تو جو بُعد اور پر والے جزء کو نیچے والے داہنی طرف کے جزء سے کسی خط کے ذریعہ ملانے سے پیدا ہو گا وہ مثلاً عرض ہے۔ اور جو بُعد ملتی کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہو گا وہ مثلاً عمق ہے اس طرح **عمق** **طول**

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ عرف میں جو بُعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول اور جو سب سے کم ہوتا ہے اس کو عمق اور جو متوسط ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں۔ مگر یہاں یہ معنی مراد نہیں۔ بلکہ طول سے وہ بُعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور عرض سے وہ بُعد مراد ہے جو ثانیاً فرض کیا جائے۔ اور عمق سے وہ بُعد مراد ہے جو ثالثاً فرض کیا جائے۔

اور بعض معتزلہ مثلاً ابوعلی جانی نے جسم کی تعریف ایسے جوہرے کی ہے جس میں العباد ثلاثہ کا زویہ قائم بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گذرنا متحقق ہو۔ زاویہ کے معنی گوشہ کے ہیں۔ جب کسی خط مستقیم پر جو عرض میں ہو ایک دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے۔ تو ملتی کے دونوں جانب جو گوشے پیدا ہوں گے وہ زاویہ کہلائے ہیں۔ اب اگر اوپر والا خط بالکل سیدھا ہے کسی طرف وہ جھکا ہوا نہیں ہے تو دونوں طرف کے گوشے برابر ہونگے اور ان میں سے ہر ایک زاویہ قائم کہلائے گا۔ اس طرح **زاویہ قائمہ** اور اگر اوپر والا خط ترچھا ہے تو جس طرف اس کا جھکاؤ ہو گا اس طرف کا گوشہ چھوٹا ہو گا اسے زاویہ حادہ کہیں گے اور دوسری طرف کا گوشہ بڑا ہو گا اسے زاویہ منفرج کہیں گے۔ اس طرح **زاویہ منفرجہ**

تو جسم کی مذکورہ تعریف کے قائلین جسم کی ترکیب کے لئے آٹھ اجزاء ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کہ دو جزء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بُعد حاصل ہو گا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں جزء کے ملتی کے پاس ایک جزء اوپر کی جانب میں اور ایک جزء نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بُعد حاصل ہو گا جو پہلے بُعد کو اس طرح کاٹتے ہوئے گزرے گا کہ اس سے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے۔ یہ دوسرا بُعد عرض کہلائے گا اس طرح **عرض** **طول** پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بُعد اول الذکر دونوں ابعاد کو کاٹتے ہوئے گزرے گا۔ وہ عمق کہلائے گا۔ جس طرح انسان جب کھڑا ہوتا ہے۔ تو جو بُعد فوق اور تحت کی جانب میں ہوتا ہے وہ طول کہلائے ہے۔ اور جو بُعد بین اور

شمال کی جانب میں طول کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور جو بعد سینے سے پیٹھ کی جانب طول اور عرض دونوں کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے وہ عمق کہلاتا ہے۔

قولہ: "ولیس ہذا انزاغاً الح یعنی مذکورہ بالا اختلاف ایسا اختلاف لفظی نہیں جس کا تعلق اصطلاح سے ہو یا اس معنی کہ بعض لوگوں کی اصطلاح میں لفظ جسم دو جزو سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے اور بعض کی اصطلاح میں تین یا آٹھ اجزاء سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے۔ جیسا کہ کلہ نخویوں کی اصطلاح میں اس لفظ کو کہتے ہیں جو مفرد معنی کے لئے موضوع ہوا اور منطقیوں کی اصطلاح میں ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ازمان ثلاثہ میں سے کسی زمانہ میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرے۔

بلکہ جسم کے بارے میں نزاع مذکور ایسا نزاع لفظی ہے جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہے یعنی یہ نزاع لفظی باس معنی ہے کہ لفظ جسم جس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا وجود اور تحقق محض ترکیب سے ہوجانے کا جس کے لئے دو ہی جزو کافی ہیں۔ یا ترکیب کے ساتھ ایجاد کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ نزاع لفظی جس کا تعلق اصطلاح سے ہو، دوسرا وہ نزاع لفظی جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہو۔

لہذا جسم کے بارے میں مذکورہ اختلاف کو صاحب مواقف کے نزاع لفظی قرار دینے اور شارح کے نزاع لفظی کی نفی کرنے میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ صاحب مواقف نے نزاع لفظی بالعمنی اثنیٰ قرار دیا ہے اور شارح نے نزاع لفظی بالعمنی الاول کی نفی کی ہے۔ جیسا کہ شارح کا "راجعاً الی الاصطلاح" فرمانا بھی صاف طور پر دلالت کرتا ہے۔

احتج الاولون بانہ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزء واحد انہ اجسم من الآخر، فلولا ان مجرور التركيب كان في الجسمية لما صار مجرور زيادة الجزء ازید فی الجسمية، وفي منظور انہ افعال من الجامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، یقال جسم الشيء عظم فهو جسم وجسام بالضم، والكلام فی الجسم الذی هو اسم لاصفة

ترجمہ قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دو جسموں میں سے ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی، تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دو سرے سے تاخیر نہ ہوتا۔ اور اس (دلیل میں نظر ہے۔ اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور عظمہ اس کی زیادتی

سے۔ بولا جاتا ہے جسم الشئی بمعنی عظم فهو جیم و جسام (جیم کے اضمہ کے ساتھ۔ اور ہاری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے۔ جو اسم ہے نہ کہ صفت ہے۔

**تشریح** جو لوگ جسم کے تحقق کے لئے محض ترکیب کو کافی سمجھتے ہیں، جس کے لئے صرف دو جزء ہونا کافی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب مجموعے ہوں جن میں سے ہر ایک مجموعہ دو جزء سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک مجموعہ ہر ایک جزء بڑھا دیا جائے، تو اس کو دوسرے مجموعہ کے مقابلے میں اجسام بمعنی زائد فی الجسمیۃ کہا جائے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس حیثیت کا تحقق دو جزء سے ہو گیا تھا اس تیسرے جزء سے حیثیت میں زیادتی ہوئی، کیونکہ اگر دو جزء سے حیثیت تحقق نہ ہوئی، تو تیسرا جزء بڑھانے سے وہ مجموعہ جسم ہونا، اجسام بمعنی زائد فی الجسمیۃ نہ ہوتا۔

قولہ: بان يقال لاحد الجسمین الخ میرے نزدیک عبارت یوں ہوتی تو مطلب زیادہ واضح ہوتا۔ يقال لاحد المجموعین المولکین من جزئین الخ یعنی دو جزء سے مرکب دو مجموعوں میں سے ایک کو جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے۔ دوسرے سے اجسام کہا جاتا ہے۔

قولہ: وفيہ نظر حاصل نظر ہے کہ اجسام کا مشتق نہ جسم نہیں ہے کہ اس کے معنی زائد فی الجسمیۃ ہوں۔ بلکہ اجسام حیثیت بمعنی ضحامت اور مقدار کی نیادتی سے مشتق ہے جو باب کرم سے آئے۔ جسم الشئی بمعنی عظم الشئی استعمال ہوتا ہے۔ اور اس سے صفت مشبہ جیم اور جسام جیم کے ضمہ کے ساتھ آتا ہے۔

بہر حال جب اجسام کا مشتق نہ جسامت بمعنی ضحامت ہے۔ تو ہذا الجسمین الآخر کا مطلب ہوگا یہ ضحامت اور مقدار میں دوسرے سے بڑھا ہوا ہے نہ کہ حیثیت میں بڑھا ہوا ہے اس اعتبار سے اجسام اسم صفت ہوگا اور ہاری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ذات ہے اسم صفت نہیں ہے  
أو غیر مرکب کالجوہر یعنی العین الذی لا یقبل الا تقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضاً  
 وهو الجزء الذی لا یتجزی ولم یقل وهو الجوہر احترازاً عن ورود المنع بأن  
 مالا یتکرب لا ینحصر عقلاً فی الجوہر بمعنی الجزء الذی لا یتجزی بل لا بد من  
 إبطال الہیونی والصورة والعقول والنفس المجرودة لیتم ذاک، وعند الفلاس  
 لا وجود للجوہر الفرد اعنی الجزء الذی لا یتجزی، وترکب الجسمانما هو من  
 الہیونی والصورة.

**ترجمہ** یاد رکھنا جو قائم بالذات ہے (غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو فعلاً و تہاً اور

کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو۔ اور وہ جزو لائچیزی ہے اور (مصنف نے) وہو الجوہر نہیں کہا۔ اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ جو عین مرکب نہ ہو وہ عقلاً جوہر یعنی جزء لائچیزی میں منحصر نہیں بلکہ بیوتی اور صورت اور حصول مجبودہ اور نفوس مجبودہ کا ابطال ضروری ہے تاکہ یہ (حصہ) درست ہو۔ اور فلسفہ کے نزدیک ہر فرد یعنی جزء لائچیزی کا وجود نہیں۔ اور جسم کی ترکیب محض بیوتی اور صورت سے ہے۔

**قولہ:** أو غیروہ مرکب الذی یمن یعنی ممکن قائم بالذات کی دوسری قسم ہے مصنف نے من غیر مرکب کی مثال میں جوہر کو پیش کیا ہے۔ اور جوہر سے مراد جوہر فرد ہے جس کو جزء لائچیزی بھی کہتے ہیں۔ جیسا کہ شارح نے تفسیر کی ہے۔

**قولہ:** یعنی العین الذیہ جوہر کی تفسیر سے حاصل تفسیر ہے کہ جوہر سے مراد وہ عین سے جو عین صغریٰ جوہر سے کسی طرح بھی مزید تقسیم کے قابل نہ ہو۔ نہ اس کی تقسیم فعلی ہو سکے نہ تقسیم ذہنی اور نہ تقسیم فرضی ہو سکے۔ تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود ہو جائیں۔ پس اگر تقسیم نہ دھار دار کے ذریعہ ہوتی ہے تو تقسیم قطعی ہے اور اگر کسی سخت اور ٹھوس جسم کی جگہ سے ہوتی ہے تو تقسیم کسری ہے اور اگر جھٹکا دینے سے ہوتی ہے تو تقسیم ختی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم فعلی ان تینوں تقیبات کو شامل ہے کیونکہ ان تینوں تقیبات کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم فعلی کی نفی سے تینوں تقیبات کی نفی ہو گئی۔

اور اگر تقسیم کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود نہ ہو تو وہ تقسیم ذہنی و فرضی ہے۔ تقسیم ذہنی قوت و اہم کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں۔ تقسیم ذہنی اور فرضی کے درمیان فرق یہ ہے کہ تقسیم ذہنی چونکہ قوت و اہم کا فعل ہے اور قوت و اہم جہانی ہے۔ اور قوت و اہم جہانی کے افعال متناہی ہوتے ہیں اس بناء پر تقسیم ذہنی متناہی ہوتی ہے۔ اور تقسیم عقلی باہمی معنی غیر متناہی ہے کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرنے کے لئے کسی ایسی حد پر نہیں پہنچے گی۔ جہاں اس کا ٹھہرنا واجب ہو۔ اور اس سے آگے بڑھنا یعنی اس شے کی مزید تقسیم کرنا اس کے لئے ناممکن ہو۔ اگر عقل کی غیر متناہی تقیبات اور ان کے نتیجہ میں غیر متناہی اجزاء کا بالفعل وجود نہیں ہے اور غیر متناہی تقیبات کو بالفعل موجود کرنے سے وہم کی طرح عقل بھی عاجز ہے اسی بناء پر بعض لوگوں نے تقسیم ذہنی اور فرضی کے درمیان کوئی فرق نہیں بیان کیا۔

**قولہ:** ولہ یقل وہو الجوہر الذی یعنی مصنف نے جس طرح عین مرکب کے بارے میں فرمایا تھا وہو الجسم اس طرح بیان عین غیر مرکب کے بارے میں دھو الجوہر نہیں فرمایا بلکہ کالجوہر فرمایا اس لئے کہ دھو الجوہر فرمانے سے معلوم ہوتا ہے کہ عین غیر مرکب جوہر فرد یعنی جزء لائچیزی ہی میں

مخمس ہے۔ ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا کہ عین غیر مرکب جو ہر فرد ہی میں مخمس نہیں ہے بلکہ ہیولی اور صورت اور عقول و نفوس مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں۔ لہذا یا تو حصہ کا دعویٰ واپس لیا جائے یا ہیولی اور صورت اور عقول و نفوس کا وجود باطل کرو۔ تاکہ تمہارا حصہ کا دعویٰ درست ہو جائے۔

مصنف نے اس اعتراض اور ہیولی و صورت وغیرہ کے ابطال کے چکر میں پھنسنے سے بچنے کے لئے "وہو الجوه ہر کے بجائے" کا لوجوہہ فرمایا۔ یعنی جو ہر کو ہر سبیل مثال ذکر فرمایا۔

قولہ: لیتم ذالک الخ ذالک کا اشارہ الیہ حصہ مذکور ہے۔

قولہ: وعند الفلاسفۃ الخ فلاسفہ سے حکماء مثالیہ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جو جو ہر فرد یعنی جزء لائتجزئی کا ابطال کرتے ہیں اور جسم کو ہیولی اور صورت جیسے نامی دو جوہروں سے مرکب مانتے ہیں۔


قولہ: لا وجود للجوہر الخ جو ہر فرد یعنی جزء لائتجزئی کے بطلان کی دلیل شاہجہا دہایت حکمت علامہ میبذی نے قیاس استثنائی کی شکل میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر جزء لائتجزئی کا وجود ہو تو مقدم، تو ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا۔ تالی، لیکن تالی یعنی ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنا باطل ہے۔ استثنائے نفیض تالی، پس مقدم یعنی جزء لائتجزئی کا وجود بھی باطل ہے۔

تالی کے بطلان کی دلیل ہے کہ اگر ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کیا جائے تو احتمال عقلی دو تک ایک قویہ کبریج والا جزء طرفین یعنی دونوں کناروں کے اجزاء کے باہم ملنے سے مانع ہے یا نہیں، اگر مانع ہے تو تقسیم لازم آئے گی اس لئے کبریج والے جزء کا ایک سرواہ ہو گا جو مشلا دہنی طرف کے جزء لائتجزئی سے متصل ہو گا اور دوسرا سرواہ ہو گا جو بائیں طرف کے جزء لائتجزئی سے متصل ہو گا۔

اسی طرح طرفین کا ایک اندرونی سرا ہو گا جو بیچ والے جزء سے متصل ہو گا اور دوسرا سرا بیرونی ہو گا۔ ان اتصال کسی جزء سے بھی نہیں ہو گا۔ اس طرح تینوں اجزاء منقسم ہو گئے۔ حالانکہ ہم نے ان کو لائتجزئی یعنی ناقابل تقسیم مانا تھا۔ نیز اختلف، لہذا پہلی شق خلاف مفروض کو مستزم ہو سکتی ہے۔ اور اگر بیچ والا جزء طرفین کے باہم ملنے سے مانع نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ طرفین میں سے ہر ایک بیچ والے جزء میں گھس کر دوسری طرف کے جزء سے جا ملا اور چونکہ یہ اجزاء جوہر ہیں۔ اس لئے ان اجزاء کا ایک دوسرے میں اس طرح کا گھس بیٹھ کرنا کہ ایک اشارہ سب کے لئے کافی ہو جائے۔ بخلاف جو اس پر ہے اور بیچ والا جزء جو اس حال ہے۔ لہذا بیچ والے جزء کا طرفین کے باہم ملنے سے مانع نہ ہو گا بھی باطل ہے اور جب تکلی یعنی ایک جزء کو دو جزء کے درمیان فرض کرنے کی دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو تالی باطل ہو گئی اور جب تکلی

باطل ہوگی تو مقدم یعنی جزء لا تجزئ فی کا جو بھی باطل ہو گیا۔ والتفصیل فی کتاب الحکمة۔  
 ذاقوی ادلۃ اثبات الجزئاتہ نو وضع کورۃ حقیقۃ علی سطح حقیقی لم تقاسم  
 الا بجزء غیر منقسمہ اذ وہا متماستہ بجزئین لکان فیہا خط بالفعل فلم تکن کحقیقۃ  
 اور اثبات جزء لا تجزئ فی قوی تردیل ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے۔ تو  
**ترجمہ** وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ کیونکہ اگر دو جزؤں  
 کے ذریعہ اس سطح سے اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا۔ پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

**تشریح** جزء لا تجزئ فی کے اثبات پر متکلمین نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں۔ ان میں جو دلیل قوی تر ہے  
 شارح اولاً اس کو ذکر کر رہے ہیں۔ اس کے بعد دو دلیلیں اور ذکر فرمائیں گے جو مشہور ترین ہیں  
 یہاں جو قوی تردیل ذکر فرمائی ہے اس کو سمجھنے کے لئے چند باتیں یاد رکھیں۔ ایک تو یہ کہ کرہ کا  
 کے منہ اور راء کے قوت کے ساتھ بغیر تشدید ہے۔ اس کی جمع کرات اور کڑی آتی ہے۔ لغت میں کرہ گیند  
 کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کرہ سے مراد ایسا جسم متدیر ہے جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے  
 اندر بالکل وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے۔ اس نقطہ سے سطح کی طرف جھکنے والے سارے خطوط برابر ہوں۔

اس طرح 

کرہ حقیقی میں بالفعل خط نہیں ہوتا کیونکہ خط منتہائے سطح کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی منتہا نہیں  
 ہوتا۔ دوسری بات یہ کہ سطح حقیقی سے سطح مستوی مراد ہے۔ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں جس پر خطوط مستقیم فرض  
 کرنا ممکن ہو یعنی ایسے خطوط کھینچنا ممکن ہو کہ اگر ان خطوط پر نقطے فرض کئے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی  
 سیدھے میں واقع ہوں۔ نہ کوئی نقطہ دوسرے نقطہ سے دائیں یا بائیں ہونے نیچے اور اوپر ہو  
 بلکہ دیگر یوں کہیے کہ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں کہ جس میں ذرا بھی نشیب و فراز اور اونچ نیچ نہ ہو۔  
 تیسری بات یہ ذہن میں رکھیں کہ جب کسی شی کو برابر سطح پر رکھا جائے تو اس شی کے اندر جتنی زیادہ  
 کرویئت اور گولائی ہوگی اسی قدر اس کے کم حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا اور جس قدر کرویئت کم ہوگی۔  
 اسی قدر اس کے زیادہ حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔

اس تشہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کی سطح کے لئے کوئی خط نہیں ہوتا کسی  
 سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کرہ کا جتنا حصہ اس سطح سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور جو  
 ناقابل تقسیم حصہ جزء لا تجزئ ہے کیونکہ اگر وہ حصہ قابل تقسیم ہوگا یعنی اس کے اجزاء ہو سکیں گے تو کم از  
 کم دو جزو ہوں گے۔ جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا۔ حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل

حال ہے۔ اس لئے کہ اسطرح سے اتصال ناقابل تقسیم ہی جزء سے ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم جزء، جزء لا تجزئی کہلاتا ہے۔

قولہ: فلم تكن كرة حقیقیة، الخ یعنی اگر اسطرح مستوی سے کرہ کا اتصال اپنے دو جزء کے قطر حصہ سے ہوگا تو ان دو اجزاء کے مجموعے سے جو متحد پیدا ہوگا وہ خط کہلائے گا اور ایسی صورتیں وہ کرہ کہہ سکتی نہیں رہے گا۔ کیونکہ کرہ حقیقی کے اندر بافضل خط نہیں ہوتا۔

وَأَشْهَرُهَا عِنْدَ الْمُتَأَخَّرِينَ وَجِهَانُ، الْاَوَّلُ اِنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا اِلَى نِهَائِهِ لَمْ تَكُنِ الْخُرْدَلَةُ اصْغَرُ مِنَ الْجَبَلِ لِانْ كِلَا مِنْهُمَا غَيْرُ مَتَاهِي الْاِجْزَاءِ، وَالْعَظْمُ وَالصَّغْرَانَا هُوَ بَكْثَرَةُ الْاِجْزَاءِ وَقَلَّتْهَا، وَذَلِكَ اِنَّمَا يَنْصَوْرُ فِي الْمَتَاهِي، وَالثَّانِي اَنْ اجْتِمَاعَ اجْزَاءِ الْجِسْمِ لَيْسَ لِدَاتِهِ، وَالْاَلْمَا قَبْلَ الْاِفْتِرَاقِ، فَاللَّهِ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَيَّ اَنْ يَخْلُقَ فِيهَا الْاِفْتِرَاقَ اِلَى الْجِزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّى، لِانَّ الْجِزْءَ الَّذِي تَتَازَعَا فِيهِ، اِنْ اُمْكِنَ اِفْتِرَاقُهُ، لَزِمَتْ قُدْرَةُ اللّٰهِ تَعَالَى عَلَيْهِ دَفْعًا لِلْعَجْزِ، وَاِنْ لَمْ يَكُنْ، ثَبَتَ الْمُدْعَى.

اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک درج ہے۔ یعنی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا، تو رانی کا دانہ پیاز سے چھوٹا نہ ہوتا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا۔ اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے کثیر ہونے اور قلیل ہونے کی دلیل ہے۔ اور یہ اقلیل یا کثیر ہونا، صرف متناہی ہی میں متصور ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے۔ ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جسم لا تجزئی کی حد تک اس کے اندر افتراق پیدا فرمادیں۔ اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو۔ تو دفع عجز کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا، اور اگر افتراق ممکن نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

قولہ: الْاَوَّلُ اِنَّهُ لَوْ كَانَ الخ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اس قاعدہ کے مطابق کوئی ایسا عین نہیں ہو سکتا جس کی تقسیم متناہی ہو کہ وہ مزید تقسیم کے قابل نہ رہے اور اس کو جزء لا تجزئی کہا جاسکے۔ تو چونکہ جزء لا تجزئی کا ابطال فلاسفہ کے مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہے کہ ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اس لئے اس دلیل میں مذکورہ قاعدہ کو باطل کہہ کر جزء لا تجزئی کا اثبات کیا گیا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو تو رائی کے دانہ کا ہمارے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ رائی کا دانہ اور ہارڈ دونوں عین ہیں اور ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہونے کے قاعدہ سے ان دونوں کی تقسیم بھی غیر متناہی ہوگی اور غیر متناہی تقسیم کے نتیجہ میں دونوں کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونے اور چونکہ ایک غیر متناہی دوسرے غیر متناہی سے کم یا بیش نہیں ہوتا۔ اس بناء پر رائی کے دانہ کے غیر متناہی اجزاء ہارڈ کے غیر متناہی اجزاء سے کم نہیں ہوں گے۔ تو رائی کا دانہ ہارڈ سے چھوٹا بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ چھوٹا ہونا دوسرے کے مقابلہ میں اجزاء کی کمی کے سبب ہوتا ہے جو غیر متناہی ہونے کی وجہ سے خارج دسے۔ مگر مگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہو، تو رائی کے دانہ کا ہارڈ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا ہارڈ سے چھوٹا ہونا بڑا بہتہ باطل ہے۔ لہذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا باطل ہے تو معلوم ہوا کہ بعض عین ایسے بھی ہیں جن کی تقسیم متناہی اور ختم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد ان کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی، وہی جزء جس پر کسی عین کی تقسیم پہنچ کر ختم ہو جائے، اس کے بعد مزید تقسیم نہ ہو سکے۔ جزء لا تجزئی کہلاتا ہے۔

قولہ: لان کل واحد الخ یہ مقدم یعنی ہر عین کے غیر متناہی تقسیم قبول کر سکی صورت میں مافی عینی رائی کے دانہ کا ہارڈ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آنے کی دلیل ہے۔

قولہ: والعظم والصغیر الخ یعنی بڑا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زائد ہوں۔ اور چھوٹا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہوں۔

قولہ: وذلك انما يتصور الخ یعنی کسی ویشی متناہی میں ہوتی ہے۔ غیر متناہی میں نہیں کیونکہ کسی ویشی کا تحقق تو اس وقت ہوتا ہے جب ایک اندر کوئی ایسا جزء نکالے جس کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی جزء نہیں ہے۔ اور ایک غیر متناہی کے ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے غیر متناہی کے اندر جزء موجود ہوتا ہے۔ اس لئے غیر متناہی میں کسی ویشی نہیں ہوگی۔

قولہ: والشافی ان اجتماع اجزاء الجسم الخ اس دلیل کا سمجھنا چند دغات پر موقوف ہے (۱) جو چیز شی کی ذات کا مقضی ہوتی ہے وہ اس شی کی ذات کہلاتی ہے اور شی کی ذات سے اس کا زوال نہیں ہوتا مثلاً حرارت آگ کی ذات کا مقضی ہونے کے سبب اس کی ذاتی صفت ہے۔ آگ سے اس کا زوال ممکن نہیں ہے۔ کسی چیز کا انزاق اور اس کی تقسیم اس کے اجزاء کی اجتماعیت کے ختم ہونے کا نام ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذات کا مقضی اور جسم کی ذات

صفت نہیں ہے۔ وِالا۔ ورنہ اگر جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت مقضائے ذات ہو کر جسم کی ذاتی ہوتی۔ لسا  
 قبیل الا فتشرف تواجزاء کی یہ اجتماعیت حسب دفعہ نمبر ایک جسم سے زائل ہوتی۔ اور  
 انفران اور تقسیم کو قبول نہ کرتا۔ لیکن جسم کے اجزاء کی اجتماعیت زائل ہوتی ہے اور جسم انفران اور تقسیم کو قبول کرتا  
 ہے جس سے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضاء ذات نہیں ہے اور جسم کے لئے ذاتی نہیں ہے  
 اور جب اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں ہے تو اس کا زوال جو حسب دفعہ نمبر دو میں انفران ہے  
 ممکن ہے اور حسب دفعہ نمبر تین اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ فاللہ تعالیٰ قادر  
 تو اللہ تعالیٰ اس بات پر بھی قادر ہیں کہ جسم کے اندر جتنے انفرانات  
 اور جسم کی جتنی مرتبہ تقسیم ممکن ہے ان سارے ممکنہ انفرانات اور تقسیمات کو بالفعل موجود کر دیں اور تقسیم کرنے کے لئے  
 ایسے جز پر پہنچا دیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو وہی آخری جزء جس کے اندر اب کوئی تقسیم باقی نہیں ہے جز  
 لاتیجزی ہے۔ پس ہمارا مطلب ثابت ہو گیا۔ لان الجزء الذی۔ اس لئے کہ یہ آخری جزء جو ہمارے اور  
 کے درمیان محل نزاع ہے جس کو ہم لاتیجزی اور فلاسفہ متجزی اور قابل تقسیم کہتے ہیں۔ اگر اس کی دوبارہ تقسیم  
 ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ سے عجیب کو دفع کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم ہوگا۔ اور یہ خلاف مفروض  
 ہے۔ کیونکہ مفروض یہ تھا کہ تحت القدرت ساری ممکنہ تقسیمات کو اللہ تعالیٰ نے بالفعل موجود کر دیا ہے۔ کوئی اور  
 ممکن تقسیم باقی نہیں ہے۔ اور اگر اس جزء کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہے تو یہی جزء لاتیجزی ہے۔ اور ہمارا  
 مدعا ثابت ہے۔

قولہ: ان اجتماع اجزاء الجسم لذاته، الخ یعنی جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت مقضائے  
 ذات نہیں ہے۔ ایک دعویٰ ہے۔

قولہ: وِالا۔ لَمَاقبِلِ الخ یہ مذکورہ دعویٰ کی دلیل جو قیاس استثناء ہے جس میں ماقبیل کی نفی  
 کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نفی آئے گا۔ تقدیر عبارت یوں ہے۔ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَا لَمْ يَكُنْ كَذَا بَلْ يَكُونُ  
 اجتماع اجزاء الجسم لذاته، مقدم، لَمَاقبِلِ الا افتراق (مکی)، لکنہ یقبِلُ الا افتراق  
 (نفی ماقبیل کا استثناء، فاجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته۔

قولہ: لان الجزء الذی تنازعنا الخ یہ ایک محذوف دعویٰ کی دلیل ہے۔ تقدیر عبارت ہے  
 فثبت المدعى لان الجزء الذی الخ

والكل ضعيف، أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت  
 الجزء، لان حلولها في المحل ليس بالحلول السرياني حتى يلزم من علم انفسها

علم انقسام المحل۔

اور یہ سب دو دلائل کمزور اور بوگس ہیں۔ پہلی دلیل تو اس لئے (کمزور ہے) کہ وہ صرف نقطہ کے **ترجمہ** ثبوت پر دلالت کرتی ہے۔ اور وہ (لفظہ کا ثبوت) جزء لا یتجزئی کا ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں طول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

**تشریح** قولہ: اما الاول، تو پہلی دلیل کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوگا جو ناقابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں۔ جزء لا یتجزئی کا ثبوت نہیں ہوگا جو ناقابل تقسیم جوہر کا نام ہے۔ کیونکہ سطح مستوی سے کہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا جو ناقابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے۔ لہذا اس کا ناقابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا اور ناقابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا۔ جزء لا یتجزئی کا ثبوت نہیں ہوا۔

قولہ اوھو لا یتستلزم الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہے۔ تو لازمی طور پر اس سے جزء لا یتجزئی بھی ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور ہر عرض کے لئے کوئی جوہر محل ہوتا ہے۔ لہذا اس نقطہ کے لئے بھی کوئی جوہر محل ہوگا۔ اور چونکہ نقطہ ناقابل تقسیم ہے۔ لہذا جوہر اس کا محل ہوگا وہ بھی ناقابل تقسیم ہوگا۔ اور ناقابل تقسیم جوہر ہی جزء لا یتجزئی کہلاتا ہے۔ پس جزء لا یتجزئی ثابت ہوگا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حلول کی ڈو تقسیم ہیں۔ ایک حلول سریانی جس کے اندر حال اپنے محل کے ہر جزء میں موجود ہوتا ہے۔ اور حال کا ناقابل تقسیم ہونا محل کے ناقابل تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ دوسرا حلول طریاتی ہے جس کے اندر ایسا نہیں ہوتا اور نقطہ کا اپنے محل یعنی خط کے اندر حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے سے اس کے محل جوہر کا ناقابل تقسیم ہونا لازم آئے۔ کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا نسبتا ہوتا ہے۔ خط کے ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا۔ لہذا نقطہ کا ثبوت۔ جزء لا یتجزئی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

واما الثانی والثالث فلان الفلا سفة لا یقولون بأن الجسم متألف من اجزاء بالفعل  
وأنھا غیر متناہیة بل یقولون انه قابل لانقسامات غیر متناہیة ولس فیہ  
اجتماع اجزاء اصلا، وإنما العظم والصخر باعتبار المقدار القام بہ لا باعتبار کثرة  
الاجزاء وقلتها والا فتران مکتل لانی نہایتہ۔ فلا یتستلزم الجزئہ۔ واما ادلة  
النقی ایضا فلا تخلو عن ضعف، ولھذا امال الامام الرازی فی ھذہ المسئلة الی

اتوقف، فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرۃ، قلنا نعم، في اثبات الجوهر الفرجانية  
عن كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم  
العالم ونفي حشر الاجسام وكثير من الاصول الهندسية المبنى عليها دوام حركات  
المسلمات وامتناع الخرق والالتيام عليها۔

**ترجمہ** رہی دوسری اور تیسری دلیل جو مشہور تر دلائل میں اول اور ثانی ہے، تو وہ اس لئے ضعیف  
ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں  
یہ تو نظام معتزلی کا مذہب ہے، بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنا ہے۔ اور اس میں اجزاء  
کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور جو ٹاپٹاپ ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے، نہ کہ  
اجزاء کے قبیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے۔ اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے۔ لہذا لغیر جزء لاتیجزی کو مستلزم  
نہیں ہوگی۔ رہے جزء لاتیجزی کی نفی کے دلائل جو فلاسفہ پیش کرتے ہیں، تو وہ بھی ضعیف سے خالی نہیں۔ اسی وجہ  
سے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہیں۔ پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ اعتقاد کے باب میں،  
اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے یا تو ہم کہیں گے ہاں! جزء لاتیجزی کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گروہوں  
اور خلاف شریع باتوں مثلاً بیوٹی اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر  
اجسام کے انکار کی طرف لچکتا ہے اور بہت سے ایسے اصولی ہندسیہ سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکات کا  
دائم ہونا اور ان پر خرق و التیام کا منتج ہونا موقوف ہے۔

**تشریح** قولہ، واما الثانی والثالث الخ اثبات جزء لاتیجزی اور تیسری دلیل مستدل کے اس  
گمان پر مبنی تھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین کی تقسیم باہی معنی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک  
متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے۔ حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ متکلمین میں سے نظام معتزلی کا مذہب ہے اس  
لئے شارح نے مستدل کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل جزء  
کے وجود کے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسمی فقرہ متصل واحد ہا  
کسی جوڑے کے ہے اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب  
یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منتہی پر نہیں ہوتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم ہو سکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے  
اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جن کی طرف بالفعل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر  
بالفعل غیر متناہی اجزاء ہوں جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فلاسفہ  
کے مقابل میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

قولہ: وانما العظم والصخر الخ دلیل ثانی میں یہ بات کہی گئی تھی کہ ایک جسم کے دوسرے جسم کے مقابل میں بڑا اور چھوٹا ہونے کا مدار اجزاء کی قلت اور کثرت پر ہے۔ اس کو رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جسم اس مقدار کی وجہ سے بڑا اور چھوٹا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے۔ اجزاء کی کثرت اور قلت بڑا اور چھوٹا ہونے کا سبب نہیں ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روٹی کی جب دھنائی کر دی جائے تو اجزاء میں کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور دھنی ہوئی روٹی کو دوبارہ باجا جائے تو اجزاء میں کمی نہ ہونے کے باوجود جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

قولہ: والا فتراق ممکن الخ یہ تیسری دلیل کا رد ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر ممکن تمام تقیبات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزء لایجزی کو اس وقت مستلزم ہوتا۔ جب یہ تقیبات کسی حد پر پہنچ کر ٹھہر جائیں کہ اس کے بعد کبھی کوئی تقسیم نہ ہوتی۔ لیکن جسم کی تقسیم کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ جن نعالے کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی اس سے آگے بھی تقسیم ممکن ہوگی۔ لہذا جزء لایجزی ثابت نہیں ہوگا۔

قولہ: نعم الخ یعنی اگر جزء لایجزی کو ثابت نہ مانا جائے تو جسم کی ترکیب ہیونی اور صورت جسمیہ سے مافی پڑے گی۔ اور ہیونی اور صورت جسمیہ کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور عقیدۂ حشر کے انکار کو مستلزم ہے۔ وجہ استلزام یہ ہے کہ جب ہیونی کو ثابت مانیں گے تو اس کو قدیم بھی ماننا ہوگا۔ اس لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے۔ اس قاعدہ کے تحت ہیونی اگر حادث ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالادہ ہوگا یعنی اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ہوگا۔ وہ مادہ بھی حادث ہونے کی وجہ سے مسبوق بالادہ ہوگا اور وہ تیسرا مادہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا یعنی اس سے پہلے کوئی اور مادہ ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل محال لازم آئے گا لہذا حادث ہونا محال ہوا۔ اور جب ہیونی کا حادث ہونا محال ہے تو ہیونی قدیم ہوا۔ اور چونکہ ہیونی اور صورت جسمیہ لازم ملزوم ہیں ایک دوسرے کے بغیر ان کا وجود نہیں ہوتا۔ لہذا صورت جسمیہ بھی قدیم ہوگی۔ اور ہیونی و صورت جسمیہ کا مجموعہ جسم بھی قدیم ہوگا۔ اور اجسام و اعراض کا محل ہیں۔ اور محل کا قدیم ہونا محال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ اس لئے اعراض بھی قدیم ہوتے اور جب اجسام و اعراض دونوں قدیم ہوتے تو عالم قدیم ہو گیا کیونکہ عالم اجسام و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور جب عالم قدیم ہوگا تو عقیدۂ حشر کی بھی نفی ہو جائے گی۔ کیونکہ حشر اجسام عالم کے نناء کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا نفاء کے معنی ہے۔

والعروض مالا یقوم بذاتہ بل بغیرہ بأن یکون تابعا لہ فی التحیز او مختصا بہ  
الخصاص الناعت بالنعوت علی ما سبق، لا بمعنی انہ لا یکن تعقلہ بد و ن

المحل عنی ما وہم، فانما هو فی بعض الاعراض. و یحدث فی الاجسام والبیاض  
 قیل هو من تمام التحریف احترازاً عن صفات اللہ تعالیٰ، وقیل لا، بل هو بیان حکم  
 کالاتوان واصولها قیل السواد والبیاض وقیل الحمرة والخضرة والصفرة ایضاً  
 والبواقی بالترکیب، والا کو ان وهی الاجتماع والا فتراق والحركة والسكون والظلم  
 والنوعا تسعة وهی المرارة والحرقه والملوحة والعفوصة والمخوضه والهب  
 والمخلوۃ والدسومة والنفاہة، ثم یحصل بسبب الترکیب انواع لا تحصى  
 والروائح وانواعها کثیرة، ولیست لها اسماء مخصوصة، والا ظهر ان  
 ما عدا الاکوان لا یعرض الا لاجسام

**ترجمہ** اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو، بلکہ قائم بالغیر ہو۔ یا اس طور کہ وہ تمیز ہونے میں غیر کا  
 تابع ہو، یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو۔ جیسا خاص تعلق نعت کا نعت کے ساتھ  
 ہوتا ہے۔ جیسا کہ قائم بالغیر کے معنی میں متکلیف اور فلاسفہ کا اختلاف، گذر چکا۔ قائم بالغیر کا یہ مطلب نہیں  
 کہ اس کا تصور بغیر محل کے، ممکن ہو۔ جیسا کہ بعض لوگوں کو درج ہوا۔ اس لئے کہ یہ بعض اعراض میں ہوتا ہے  
 اور وہ اعراض، اجسام و جوارہ میں سادہ ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ دعویٰ کی تفریق کا قسم  
 ہے صفات باری سے احتراز کے لئے۔ اور بعض نے کہا نہیں، بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

جیسے الوان اور الاتوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے  
 کہا کہ سرخی، سبزی اور زردی بھی اندلیق الوان ترکیب کے ذریعہ ہوتی ہیں اور جیسے کو ان اور وہ اجتماع و تفریق اور  
 سکون ہیں اور جیسے ذائقے اور ان کے اقسام نو ہیں اور وہ تخی اور تیزی اور تکلیف اور کسلا ہیں اور  
 کھٹاپن اور بکسپن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا پن ہے۔ چھ ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی  
 ہیں اور جیسے ذوارح کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور راجع یہ ہے کہ کو ان کے علاوہ  
 بعضہ اعراض یہ وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

**تشریح** قولہ: والعوض الخ عین کی تفریق اور تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد عالم کی دوسری قسم  
 عرض کی تفریق اور اس کی چند مثالیں بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو  
 قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو خواہ قائم بالغیر یا بن معنی ہو کہ وہ تمیز میں یعنی محسوس، اشارہ کے پہلے کسی  
 حیز اور مکان کے اندر ہونے میں غیر کا تابع ہو جیسا کہ متکلیف کا مذہب ہے، قائم بالغیر یا بن معنی ہو کہ غیر  
 کے ساتھ اس کا ایسا خاص ربط و اتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا نعت وصف بنا اور اس غیر کا

صغرت ووصوف بنا درست ہو جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قولہ: علیٰ ما سبق الیٰ یعنی قائم بالفیر کے معنی میں تکلیف اور فلاسفہ کا اختلاف اس سے پہلے ما تن کے قولہ: فالاعیان مالہ، قیامہ بذاتہ، کی تفسیر میں گذر چکا ہے۔

قولہ: لا بدعنی الیٰ بعض لوگوں نے قائم بالفیر کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ جس کا تصور اپنے عمل کے بغیر نہ ہو سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ قائم بالفیر کی یہ تعریف درست نہیں۔ کیونکہ اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراض غیر نسبتہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہیں رہتا، مثلاً کم و کیف، اور دوسرے اعراض نسبتہ جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسے این، اضافت، بلک، وضع، معنی، فعل، افعال تو مذکورہ تعریف اعراض نسبتہ کو شامل ہوگی۔ اعراض غیر نسبتہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لہذا یہ تعریف طیر جامع ہوئی۔ برخلاف اول الذکر دونوں تعریفوں کے جو تکلیف اور فلاسفہ کے ہیں کہ وہ اعراض نسبتہ و غیر نسبتہ دونوں کو شامل ہیں۔

قولہ: قیل الیٰ بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا قول ”و یحدث فی الاجسام“ عرض کی تعریف میں داخل ہے تاکہ صفات باری عرض کی تعریف سے خارج ہو جائیں اور اس کی وجہ سے صفات باری عرض سے اس لئے خارج ہو جائیں گی کہ صفات باری قدیم ہی حادث نہیں ہیں۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

صحیح یہ ہے کہ صفات باری مصنف کے قول ”والعرض مالا یقوم بذاتہ“ میں لفظ ما کی وجہ سے خارج ہو گئیں۔ کیونکہ لفظ ما سے مراد ممکن ہے اور ممکن حادث ہوتا ہے۔ اور صفات حادث نہیں بلکہ قدیم ہیں اس لئے عرض کی تعریف صفات باری کو شامل ہی نہیں کہ اس کو خارج کرنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ یہ تو عرض کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ: کالوان الخ مصنف نے عرض کی کچھ مثالیں ذکر کر رہے ہیں عرض کے اقسام میں سے اوان ہیں۔ اور اوان کے اصولی لبط بعض لوگوں نے صرف سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے باقی جتنے اوان ہیں وہ ایک کو دوسرے سے ملانے کا نتیجہ ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاہی دوسرا رنگ ہے اور سفیدی و سیاہی کو ملانے سے تیسرے رنگ کا وجود ہوگا۔ پھر اس تیسرے رنگ میں خالص سفیدی ملائی جائے تو چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملائی جائے تو پانچویں رنگ کا وجود ہوگا۔ علیٰ ہذا اقصاس۔ اور بعض لوگوں نے اوان کے اصولی لبط پانچ قرار دیے ہیں۔ دو تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور سرخی و بنبری و زردی۔

قولہ: والا حکوان الخ کون کون کی جمع ہے جس کے معنی وجود اور حصول کے ہیں تکلیف کون کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں۔ (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف سنئے۔ دو جو ہر دو

کا ایسے طور پر وجود کون کہ ان دونوں کے بیچ تیسری چیز نہ داخل ہو۔ اجتماع کہلاتا ہے۔ اور دوجہروں کا ایسے طور پر کون وجود کے کہ ان بیچ تیسری چیز آجائے افتراق کہلاتا ہے۔ اور کسی چیز کا دو وقت میں دو چیزیں کون وجود حرکت کہلاتا ہے اور کسی چیز کا دو وقت اور دو آن میں ایک ہی چیزیں کون وجود سکون کہلاتا ہے۔ خلافتی کا ایک وقت میں جس جگہ کون وجود تھا دوسرے وقت میں اس کا دوسری جگہ کون وجود حرکت کہلانے کا اور کسی کا ایک وقت میں جس جگہ میں کون وجود تھا دوسرے وقت میں اسی جگہ میں اس کا کون وجود سکون کہلانے کا۔

تو حرکت میں دو آن ہوتے ہیں، ایک سابق اور دوسرا لاحق، اور دو چیز ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق، اسی طرح دو کون بھی ہوتے ہیں ایک تو کون فی الآن السابق فی الحدیث السابق، اور دوسرا کون فی الآن اللاحق فی الحدیث اللاحق، اسی وجہ سے متکلمین حرکت کی تعریف میں کہتے ہیں۔ ہی کونان فی آئینت فی مکانات اس کے برخلاف سکون میں کون اور آن ڈوبتے ہیں مگر حصر مکان ایک ہوتا ہے اسی لئے

متکلمین سکون کی تعریف میں کہتے ہیں کونان فی آئینت فی مکان واحد، الغرض حرکت اور سکون دونوں کون یعنی وجود کی قسم ہیں اس لئے دونوں وجودی ہوتے اور جب دو باہم متقابل چیزیں وجودی ہیں اور ان میں سے ایک کا تصور دوسرے پر موقوف نہ ہوتو ان میں متقابل تقضا دہوتا ہے۔ اس بناء پر متکلمین کے نزدیک حرکت و سکون میں تقضا دہمگا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حرکت وجودی صفت ہے کیونکہ حرکت کسی چیز کے تبدیلی طور پر وجود کمال کو پہنچنے کا نام ہے اور سکون عدمی ہے کیونکہ سکون اس چیز کے حرکت نہ کرنے کا نام ہے جس میں حرکت کی استعداد ہے۔ اس بناء پر فلاسفہ کے نزدیک حرکت و سکون میں متقابل عدم و ملکہ ہوگا۔

قولہ: المرادۃ نہ مرارت نیم کی کسی کر ڈاہٹ کو کہتے ہیں اور حرفہ مرجح کی لغتی و تیزی کو کہتے ہیں عفو صفت اور قبض کے معنی بکھانے اور کھیلنے کے ہیں یعنی زبان پکڑنا۔ جیسا کہ کچا کھیلنا کھانے کی صورت میں ہوتا ہے کہ زبان سکرٹنے لگتی ہے۔ بعض لوگوں نے قبض اور عفو صفت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ زبان کے ظاہر و باطن دونوں کا سکرٹنے لگنا قبض ہے اور صرف ظاہر کا سکرٹنا عفو صفت ہے۔

قولہ: والاظہر الخ یعنی اعراض میں سے اکوان یعنی اجتماع و افتراق اور حرکت و سکون اجسام کو بھی عارض ہوتے ہیں اور غیر اجسام کو بھی اور اس کے علاوہ جو اعراض ہیں مثلاً انوان و طعوم اور روائح وغیرہ تو وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔ بظاہر شارح کا یہ قول شارح تجرید کے اس قول کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ اعراض محسوسہ مثلاً انوان اور طعوم وغیرہ صرف ایک جوہر میں پائے جاسکتے ہیں۔ اور ایک جوہر جسم نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں قول اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ شارح تجرید کی بات امکان کے بارے میں ہے اور شارح کتاب ہذا کی بات وقوع کے بارے میں ہے

واذا تقر بأن العالم اعيان واعراض والا عيان اجسام وجواهر، فنقول انكل حادث اما  
 الاعراض بعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، وانضواء بعد الظلمة والسواد  
 بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اصنود اذ خالفت فان الوقت قد  
 مضى في العدم، لان القدام ان كان واجبا لذاته، فظاهر، وإلا لزم اشتداده اليه بطريق  
 الايجاب، اذ المصادر من الشيء بالقتصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة، والمستند  
 الى الموجب القديم قدام ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علتة.

**ترجمہ** اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جوار  
 ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں۔ بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض رکا حادث ہونا ہوا ہے  
 سے ثابت ہے۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی۔ اور بعض  
 اعراض رکا حادث ہونا دلیل سے ثابت ہے۔ اور وہ دلیل حدوث، عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان اصنود  
 میں۔ کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے معانی ہے۔ اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا (مستانی  
 عدم ہونا، ظاہر ہے۔ ورنہ اگر وہ ممکن لذاتہ ہے، تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول  
 بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث  
 ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالا ایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف  
 ممنوع ہے۔

**تشریح** قولہ: ولذا التقور انو یعنی اب تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں (۱) اعراض (۲)  
 عین غیر مرکب جیسے جوار ہر فردہ (۳) عین مرکب یعنی جسم۔

قولہ: فنقول انكل حادث، یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیان مرکب یعنی  
 اجسام اور اعیان غیر مرکب مثلاً جوار ہر فردہ بھی حادث ہیں اور جب عالم کی سبھی تینوں اقسام حادث ہیں اور جب  
 عالم کی سبھی تینوں اقسام حادث ہیں تو مصنف کا دعویٰ "العالم بجمیعہ اجزائہ محدث" ثابت ہو گیا۔

### حدوث اعراض

قولہ: اما اعراض انو اعراض سب کے سب حادث ہیں۔ بعض اعراض کا حدوث مشاہد سے ثابت ہے  
 مشائش جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے جاری ہوتی ہے۔ پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جو کہ اعراض  
 ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا۔ اور عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے ہی کا نام حدوث ہے۔ معلوم ہوا  
 حرکت حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر

روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

قولہ: وبعضہا التامین یعنی بعض اعراف کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث ہر کمطاری ہوتا ہے جیسا کہ اعراف مذکورہ حرکت، روشنی اور سواد کے عند اسکون، تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے کیونکہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہوا اور روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوئی اور سیاہی کے وجود سے سفیدی معدوم ہوئی۔ اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: فان القدام الخ یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی اس لئے دلیل ہے کہ قدم اور عدم میں منافیات ہے جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہو گا وہ معدوم نہیں ہو سکتی اور جس چیز پر عدم طاری ہو گا وہ قدیم نہیں ہو سکتی پس لامحالہ وہ حادث ہوگی، یہ مسئلہ متکلمین اور فلاسفہ کا متفق علیہ ہے۔

قولہ: لان القدام الخ قدم اور عدم میں منافیات کی دلیل ہے۔ دلیل کے گھنے سے پہلے چند مقدمات ذہن نشین کر لیں (۱) واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے (۲) ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل پر تکیہ و سہارا کرتا ہے یعنی علت و فاعل کا محتاج و معلول ہوتا ہے۔ (۳) ممکن کے لئے علت و فاعل کسی ممکن کو ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہو تو جبکہ مقدمہ ثانیہ وہ بھی کسی علت کا محتاج ہو گا اور وہ علت بھی ممکن ہونے کی وجہ سے کسی علت کا محتاج ہوگی علیٰ ہذا اکتیاس سلسلہ ممکنات کا غیر منہا ہی ہونا لازم آئے گا۔ (۴) جو چیز کسی علت اور فاعل سے اس کے الاداء و اختیاس سے صادر ہو وہ حادث ہے کیونکہ فاعل کا کسی چیز کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا۔ ورنہ موجود کا ایجاد لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ شی کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہو گا اور عدم دلیل حدوث ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہے۔ (۵) جو چیز قدیم فاعل موجب کا معلول ہو۔ یعنی قدیم ذات سے بلا ایجاد صادر ہو، وہ مستمر وجود ہوتی ہے۔ عدم آستانہ نہیں ہوتی۔ ورنہ معلول کا علت سے تخلف یعنی فاعل موجب اور علت موجب کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا اور معلول کا علت سے تخلف ناجائز ہے۔

ان مقدمات کی روشنی میں حل ہمارت کو بھی پیش نظر رکھتے ہوئے قدم اور عدم میں منافیات کی دلیل میں بیان کی جائے گی کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذاتہ ہو گا یا ممکن لذاتہ ہو گا۔ ان کا وجہ لذاتہ واجب قدیم واجب لذاتہ ہے فظاہر ہے کہ نواس پر عدم کا طاری نہ ہونا بحکم مقدمہ اولیٰ ظاہر ہے۔

۹۰

ذاتی اور اگر قدیم واجب لذات نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو حکم مقدم نہ ہو وہ ممکن کسی علت مرجمہ اور فاعل کا نتیجہ ہوگا  
 ہر اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور وہ علت ممکن تو ہو نہیں سکتی ورنہ علت کے ممکن ہونے کی صورت  
 حکم مقدم نہ تانہ نسل محال لازم آئے گا۔ لہذا وہ علت واجب ہوئی اور لزوم استنادہ الیہ بطریق  
 الایجاب اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذات پر بطریق ایجاب تکمیل و سہارا کرنا یعنی واجب لذات سے  
 اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہونا لازم ہوگا اور بطریق ایجاب اس لئے کہ اگر اس ممکن کا صدور جو  
 سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ باقتصد الاختیار ہو۔ تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ اذ الصادر من الشئ  
 باقتصد والاختیار یکون حادثا باقتصد ورنہ۔ اس لئے کہ حکم مقدمہ راجعہ جو چیز کسی فاعل سے اس کے  
 اختیار و ارادہ سے صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے لہذا وہ ممکن اپنے فاعل  
 سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب صادر ہوگا۔ والمستند الی الموجب القديم قدیم اور حکم مقدمہ خامس  
 جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم یعنی مستمر الوجود ہوتی ہے کبھی معدوم نہیں ہوتی ہے۔ ضرورتاً  
 امتناع تخلف المحلول عن علتہ۔ کیونکہ محلول کا اپنی علت سے تخلف محال ہے اس لئے وہ ممکن بھی قابل  
 موجب کا محلول ہونے یعنی فاعل سے بالایجاب صادر ہو سکتی وجہ سے مستمر الوجود ہوگا اس کا عدم محال ہے اور  
 جب قدیم چاہے واجب لذات ہو یا ممکن ہو۔ بہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا دعویٰ القیام ببقا فی  
 العدم ثابت ہوگا۔

قولہ: **وَالْإِلَّا** یعنی اگر قدیم واجب لذات نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذات پر تکیہ  
 کرنا اور واجب لذات کا محتاج اور محلول ہونا لازم ہوگا۔

قولہ: **البطریق الایجاب**۔ یعنی وہ ممکن کسی واجب لذات کا محلول بطریق ایجاب ہوگا۔ اس کا صدور  
 اس واجب سے باقتصد والاختیار نہیں ہوگا۔

قولہ: **والمستند الی الموجب** الی موجب سے مراد فاعل موجب ہے یعنی جس سے محلول کا صدور  
 بالایجاب ہو، بالاختیار نہ ہو۔

قولہ: **قدیم** الی یہاں قدیم یعنی مستمر الوجود ہے جو کبھی معدوم نہ ہو۔ مناسب یہ تھا کہ شارح کہتے و  
**المستند الی الموجب** القیام لا یقبل العدم۔ یعنی جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ معدوم  
 نہیں ہوتی۔

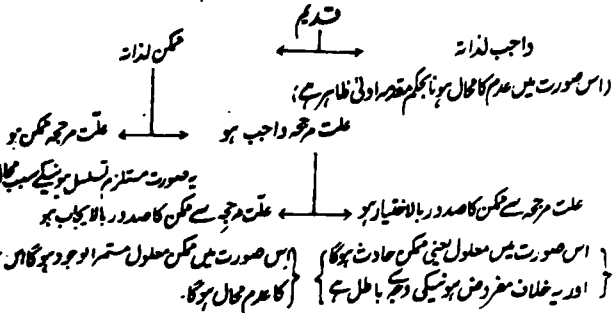
قولہ: **الموجب**۔ فاعل موجب یا علت موجبہ اس کو کہتے ہیں جس سے محلول اس کے ارادہ و اختیار  
 کے بغیر صادر ہو۔ جیسے آگ سے حرارت و احراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ

حرارت و احراق کے لئے علت موجب ہے۔

قولہ: ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن العلة یعنی علت موجب سے معلول کا تخلف باہمی  
مکنی کہ علت موجب مثلاً آگ موجود ہو اور معلول یعنی حرارت معدوم ہو ناگہا تازہ حال ہے اس طرح مکن جب قابل  
موجب اور علت موجب کا معلول ہوگا تو اس کا عدم محال ہوگا۔

### نقشہ منظر احتمالات در قدیم

۹۱



و اما الاعیان فلا تنها لا تخلوعن العوارض، وكل ما لا يخلوعن العوارض، فهو حادث، اما المتعدي  
الاولى فلا تنها لا تخلوعن المحركة، والسكون واما حادثان، اما عدم الخلو عنهما فلان يلجم  
او الجوهرا لا يخلوعن السكون في حيز، فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو  
ساكن، وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك، وهذا  
معنى قولهما الحركة كونان في آئين في مكانين، والسكون كونان في آئين في مكان واحد  
فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا يكون آخر اصلا، كما في آن الحدوث، فلا يكون متحركا  
كما لا يكون ساكنا، قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاحكام  
التي تعددت فيها الاكون، وتجددت عليها الاحصار والازمان، واما احد وثم فلا  
من الاعراض وهي غير باقية، ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال  
الى حال فتقتضى المسبوقية بالغير والازلية تان فيها، ولان كل حركة نهى على التقضي  
وعدم الاستقرار، وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة  
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه، واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلو

عن العادۃ لو ثبت فی الازل لزم ثبوت العادۃ فی الازل وهو محال۔

### ترجمہ

اور پھر خلی اغیان تو وہ اس لئے (حادث ہیں) اگر وہ حوادث سے خالی نہیں، اور جو چیز حادث سے خالی نہ ہو، وہ حادث ہے، بہر حال پہلا مقدمہ کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں، تو اس لئے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں۔ معلوم تھا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں، رہا اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ جن جسم جو باہر ہو تو کون فی الحدیث سے خالی نہیں۔ پس اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون بیضا ہی چیز میں ہو۔ تب تو ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی چیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے چیز میں ہو تو متحرک ہے اور یہی مطلب ہے متخلین کے اس قول کا کہ حرکت و سکون کا نام ہے دو آن میں دو مکان میں۔ اور سکون دو کون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہوسکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو۔ نہ بیضا ہی چیز میں، نہ دوسرے چیز میں، جیسا کہ آن حادث میں ہوتا ہے۔ تو وہ متحرک نہیں ہوگا جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا۔ ہم جواب دیتے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں مدعی (حادث اعیان) کا تسلیم کرنا پلایا جاتا ہے۔

ملاحظہ از یہ کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن میں متعدد دو کوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گذر چکے ہوں اور ہر حادثہ دو کون کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں۔ اور اعراض باقی نہیں رہتے اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت مسبوق بالثیر ہونے کا مقضی ہے کیونکہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور ازلی ہونا مسبوق بالثیر ہونے کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے کے درپے ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے۔ کیونکہ ہر جسم یعنی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ جان ہی چکے ہو کہ جس چیز کا علم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے۔ رہا دوسرا مقدمہ کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے، تو یہ اس لئے ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

### حدوات اعیان

حدوات اعیان کی دلیل چند مقدمات پر مبنی ہے (۱) اعیان خواہ جسم ہوں یا جوہر فرد، حرکت و سکون سے خالی نہیں۔ اس لئے کہ کوئی بھی مین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون وجود تھا بعد میں بھی اسی مکان میں اس کا کون وجود ہوگا یا دوسرے مکان میں ہوگا۔ اول یعنی بعد والے آن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔ (۲) حرکت و سکون بچھند و مجرد حادث ہیں۔ اولاً تو اس لئے کہ دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں۔

اور اعراض حادث ہیں کیونکہ وہ باقی نہیں رہتے۔ پیدا ہونے میں اور فنا ہوجانے میں۔ نیز حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حال مثلاً سرعت سے دوسرے حال مثلاً بطور کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ بھی ہوگی اس سے پہلے ان میں وہ حرکت دوسری حالت کے ساتھ ہوگی۔ تو حرکت بحالت اولیٰ سابقہ اور حرکت بحالت ثانیہ مابین ہوئی اور جو چیز مابین باقی ہو وہ حادث ہے، لہذا حرکت حادث ہے۔ نیز حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ درپیش رہتا ہے۔ اس لئے بھی حادث ہے۔ اسی طرح سکون بھی اس لئے حادث ہے کہ وہ ممکن الزوال ہے۔ کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور چونکہ حرکت و سکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کا عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے اس حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہوگا اور یہ ایک معلوم ہی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہے اس کا قدیم ہونا محال ہے لہذا اس سکون بھی حادث ہے ۲۳ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہے وہ اگر حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو جو حادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازل ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حادث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیت عدم کے منافی ہے۔

ان میں مقدمات کے بعد حدوث اعیان کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ اعیان بحکم خدہ ذاتی حرکت و سکون کے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثانیہ حرکت و سکون حادث ہیں۔ معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ لہذا اعیان حادث ہیں۔

قولہ: اما الاعیان الیہا سے حدوث اعیان کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کا پہلا مقدمہ لا تخلوع الحوادث ہے اور اس مقدمہ کی دلیل کا پہلا مقدمہ "لا تنحل عن الحوادث" ہے جس کی دلیل شارح نے اپنے قول "لان الجسم او الجوهرا لا یخلوع الی کون فی العیز" سے بیان کی ہے اور دوسرا مقدمہ "وہما حادثان" ہے جس کی دلیل "اما احدا و شهما فلا تنهما من الاعراض" ہے۔ اور جب یہ دونوں مقدمے یعنی الاعیان لا تخلوع الحوادث و ہما حادثان ثابت ہو گئے، تو نتیجہ کے طور پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ "الاعیان لا تخلوع الحوادث" جو حدوث اعیان کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ "مالا یخلوع الحوادث فهو حادث" ہے جس کی دلیل "لان مالا یخلوع الحوادث لو ثبت فی الازل لہی" ہے۔ اب دونوں مقدموں کو ملا کر کہیے، "الاعیان لا تخلوع الحوادث" و مالا یخلوع الحوادث فهو حادث، نتیجہ نکلے گا "الاعیان حادث"۔

قولہ: فلان الجسم او الجوهرا لہی غیر مرکب یعنی جو ہر فرد اس لئے حادث ہے کہ اس کی دونوں

معلوم کرنے کے لئے کہ کیا عین خواجہ جیم ہو یا جو پھر زدو اس کا کسی نہ کسی چیز و مکان میں کون و حصول ہوگا۔ اب دوسری باتیں ہیں اگر ایک آن میں جسم میں باوجود ہر کے ایک چیز و مکان میں کون و حصول کے بعد اگلے آن میں اس کا کون و حصول دوسرے چیز و مکان میں ہو تو حرکت ہے اور اگر ایک آن میں اس کا کون و حصول ایک چیز و مکان میں ہونے کے بعد اگلے آن میں بھی اس کا کون و حصول اسی مکان سابق میں رہے تو سکون ہے۔ ان دوسروں کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں ہے معلوم ہوا کہ عین حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے۔ پھر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت میں دو کون ہوتے ہیں۔ ایک سابق، دوسرا مہیوق، اسی طرح دو آن ہوتے ہیں ایک آن سابق جس میں کون سابق ہے۔ دوسرا آن لاحق جس میں کون مہیوق ہوتا ہے اور مکان بھی دو ہوتے ہیں ایک کون سابق کا، دوسرا کون مہیوق کا۔ اس کے برخلاف سکون میں دو کون اور دو آن ہوتے ہیں مگر کون سابق اور کون مہیوق کا مکان ایک ہی ہوتا ہے حرکت کی تشریح میں متکلمین کے قول کو نان فی آئینہ فی مکائید، اور سکون کی تشریح میں ان کے قول کو نان فی آئینہ فی مکان واحد کا بھی مطلب ہے۔

قولہ: وهذا معنی قولہم انہما سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق اور مہیوق دونوں کون کا جوہر حرکت یا سکون ہے اور یہی شارح کے نزدیک راجح ہے۔ اس کے برخلاف بعض لوگوں نے صرف کون ثانی کو جو مہیوق ہے حرکت و سکون قرار دیا ہے۔

قولہ: فان قيل انما اعتراف شارح کے قول "فلا تھلا تخلوع الحوكة والمسكون" پر ہے۔ اصل اعتراض یہ ہے کہ تمام اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا صحیح نہیں ہے بلکہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو متحرک ہیں، نہ ساکن بھی جیسا کہ آن حدوث یعنی جس آن میں عین کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا۔ کسی بھی چیز و مکان میں اس کا کون و وجود نہیں تھا۔ اسی چیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور دوسرے چیز میں کہ اسے متحرک کہا جائے۔ معلوم ہوا کہ اعیان آن حدوث میں حرکت و سکون سے خالی ہیں لہذا تمام اعیان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت و سکون سے خالی نہیں، درست نہیں ہے۔

قولہ: قلنا: هذا المنع لا یضربنا لوجوب کماصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ اعتراض ہمارے مقصود کے متافی نہیں۔ کیونکہ ہمارا مقصود اعیان کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب تم نے خود اپنی زبان سے کہہ دیا کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت و سکون سے خالی ہیں۔ تو اس میں تم خود اعیان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہو جو ہمارا مدعا ہے۔ اب آگے وہ حرکت و سکون سے خالی ہوں یا نہ خالی ہو۔ اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطور مقدمہ کے تھی اور مقصود دعویٰ ہوتا ہے دلیل کے مقدمہ مقصود نہیں ہوا کرتے۔ علاوہ ازیں آن حدوث میں اعیان کا حادث ہونا تو تم خود تسلیم کر رہے ہو۔ اب ہمارا کلام

اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق و سابق متحد و اکوان گذر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں معلوم ہو کر کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں اور جو حوادث سے خالی نہ ہوں وہ حادث ہیں لہذا یہ اجسام بھی جن پر متحد و اکوان گذر چکے ہیں حادث ہوتے جس طرح آن حوادث والے اجسام تمہارے نزدیک بھی حادث ہیں۔

وههنا اباحت الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام ولفظ متمم وجود ممكن يقوم بذاته، ولا يكون متحيزا اصلا كما لعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة، والجواب ان المدعى حادث ما ثبت من الممكنات وهو الاعيان المتحدرة والاعراض، لان ادلة وجود المجردات غير قائمة على ما بين في المطولات، الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يبدى بالمشاهدة حدثا ولا حدوث اضدادا كالأعراض القائمة بالسموات من الاضواء والشكال والامتدادات، والجواب ان هذا غير منحل بالفرض، لان حدث الاعيان يستلزمي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها۔

۹۳ ترجمہ اور یہاں اس حادث عالم کی دلیل پر چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ جو اجسام اور اجسام میں اعیان کے منقسم ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی چیز میں نہ ہو، جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ ممکنات ثابتہ، اعیان متجزیہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں۔ جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلائل نہیں کرتی۔ اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا شاہد سے نہیں معلوم ہے اور نہ ان کے ضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً روشنی، شکلیں اور البعاد مثلاً، اور جواب یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حادث کا مقتضی ہے کیونکہ اعراض ہی کسی ساتھ قائم ہیں۔

۹۴ قولہما الا ول أنتما الخ یہ اعراض اعیان کو اجسام و جوہر فردہ میں منقسم کرنے ہے۔ مستتر یہ کہ اعیان کے صرف دو قسم اجسام و جوہر ہیں منقسم ہونے پر کوئی دلیل نہیں

ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہو جو قائم بالذات ہو مگر تمیز نہ ہو۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے ممکنات بھی ہیں جو قائم بالذات ہیں اس بنا پر وہ عین ہیں مگر وہ تمیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں اس بنا پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ جوہر فرد یعنی جزو لائتجزئی ہیں۔ کیونکہ جسم اور جوہر فرد تمیز اور قابل اشارہ حسی ہوتے ہیں مثلاً عقول عشواور نفوس، جن کے وجود کو کلاصفہ مانتے ہیں۔ جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین ہیں۔ مگر تمیز اور قابل اشارہ حسی نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم ہیں نہ جوہر فرد یعنی جزو لائتجزئی ہیں۔ لہذا اعلیٰ ان کو اجسام و جوہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

### جواب آں غزل

قولہ: والجواب الیہ جواب کا حاصل ہے کہ مقصود اصلی تو ہمارا وجود باری تو حید باری اور صفات باری کا اثبات ہے اور اس مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے۔ جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔ اس لئے ہمارا دعویٰ صرف ان ممکنات کے حدوث تک ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔ اور جن ممکنات کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعلیٰ تمیز اور اعراض ہیں اور اعلیٰ تمیز اجسام و جوہر فرد میں منحصر ہیں۔ اس لیے اعلیٰ غیر تمیز یعنی جوہر مجردہ مثلاً عقول و نفوس تو ہمارے نزدیک ان کا وجود ثابت نہیں کیونکہ ان مجردات کے وجود کے دلائل ناقص ہیں اسلامی قواعد کے خلاف ہیں جیسا کہ ان دلائل کا ناقص ہونا اور اسلامی اصول کے خلاف ہونا بظری کتابوں میں واضح کیا گیا ہے۔

### اعراض دوم بردلیل حدوث اعراض

قولہ: والذاتی الیہ اعتراض حدوث اعراض کی اس دلیل پر ہے جس کو شارح نے اپنے قول اما الاعراض فیضها یا لیشاہدۃ الخ سے بیان کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل ہے کہ آپ نے حدوث اعراض کے بارے میں کہا ہے کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدے سے معلوم ہے اور بعض کا حدوث دلیل سے۔ اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے۔ تو یہ دلیل تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ بعض اعراض ایسے بھی ہیں جن کا حدوث ہونا مشاہدے سے نہیں جانا جاسکتا۔ اور جب ان اعراض کا حدوث ہونا مشاہدے سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ تو ان کے اعضاء کا معدوم ہونا بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ ان کے عدم کو ان کے حدوث پر دلیل بنایا جائے۔ مثلاً جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی فیکلیں، ان کا طول و عرض، حتیٰ اسی طرح روشنیاں۔ کہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مگر تو ان کا حدوث مشاہدے سے اور ان کے اعضاء کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لہذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ صحیح نہیں۔

### جواب

قولہ: والجواب أن هذا الیہ مذکورہ اعتراض کا جواب ہے کہ بعض اعراض کا حدوث

مشاہدہ سے معلوم نہ ہونے سے ہمارے مقصود یعنی تمام اعراض کے حدوث کے اثبات میں فرس نہیں پڑے۔ اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور اعیان سب کے سب حادث ہیں لہذا آسمان بھی حادث ہوتے اور جب آسمان حادث ہیں تو آسمان کے ساتھ جو اعراض مثلاً انفکال اور امتدادات وغیرہ قائم ہیں وہ بھی حادث ہوں گے چاہے ہم کو ان کے حدوث کا مشاہدہ ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ اعراض قائم بالذات نہیں ہوتے، بلکہ وہ اعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور اعیان سے لگ کر ہی موجود ہوتے ہیں اس لئے اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حادث ہونے کو مستلزم ہوگا۔

والتلشان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها، بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في ازمته، مقدرة غير متاهية في جانب الماضي. ومعنى ازيلية الحركات الحادثية انه ما من حركة إلا وقبلها حركة اخرى لا اى نهاية، وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بقدمه، وإنما الكلام في الحركة المطلقة، والجواب انه لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئى، فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات. والواجب انه لو كان كل جسم في حيز، لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحادى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى، والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو للفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم، وينفذ فيه العبادة

**ترجمہ** اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں وجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء ہو کہ ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے۔ اور حرکات حادثہ کے ازل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک، اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ بات سامنے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور الٰہی، بات (قدیم ہونے کی) تو وہ صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں۔ مگر جزئی کے ضمن میں۔ لہذا ہر جزئی کے حادث ہونے سے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہے تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حادى کی وہ سطح باطن ہے جو جسم حوى کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حیز خطیوں کے نزدیک وہ موہوم فضاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے البعاد سرایت کرتے ہیں۔

## تیسرا اعتراض

تشریح

قولہ، والثالث ان الازل ای اعتراض حدوث اعیان کی دلیل کے دوسرے مقدمہ  
 "ملا یخلو عن العوادم، فہو حادث" کی دلیل یعنی شارح کے قول، "لان ملا یخلو  
 عن العوادم لو ثبت فی الازل، لزم ثبوت الحادث فی الازل" پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے  
 اگر ازل کی خصوصی حادثات کا نام ہونا جو حقیقی ظرف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، تب تو ازل بالعمنی المذکور میں ہم  
 کے پلٹے جانے سے ان حوادث کا بھی اس میں پایا جاتا لازم آتا ہے جو حوادث سے جسہ خالی نہیں ہے۔ لیکن ازل  
 سے کوئی خصوص وقت مراد نہیں ہے جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے۔ لہذا تمہارا یہ کہنا کہ جو اعیان حوادث سے  
 خالی نہیں ہیں وہ اگر ازل ہی کے تو ان حوادث کا بھی ازل ہی پر لازم آئے گا جن سے وہ خالی نہیں ہے۔ صحیح  
 نہیں ہے۔ بلکہ کسی چیز کے ازل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہیں۔ یا ازلیت سے مراد جانب  
 میں مرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا، کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے۔ دونوں کا حاصل  
 ایک ہی نکتہ ہے یعنی ہمیشہ سے ہونا۔ اور ابدیت کا مطلب کسی چیز کی ابتدا نہ ہونا ہے یا جانب مستقبل میں فرض  
 کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں اس کے وجود کا مستمر رہنا کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے یعنی ہمیشہ رہنا۔ اور از  
 و ابدیت کا مجموعہ سردیت کہلاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات کے سردی ہونے کا یہی مطلب ہے کہ وہ ازل سے یعنی ہمیشہ سے ہے اور ابدی  
 ہے یعنی ہمیشہ رہے گی۔ بہر حال جب ازلیت سے مراد عدم اولیت اور ہمیشہ سے ہونا ہے تو اس معنی کے عیناً  
 سے حادثہ کا ازل ہونا محال نہیں ہے۔

قولہ، ومعنی ازلیتہ المحركات الخ یعنی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ افلاک کی  
 حرکات جزئیہ حادث ہیں۔ پھر فلاسفہ حرکت افلاک کو قدیم کیوں کہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ انسا  
 انکلام فی المحرکة المطلقة، "یعنی فلاسفہ کا کلام کہ حرکت افلاک قدیم ہے مطلق حرکت کے بارے میں ہے  
 رہیں فلک کی حرکات جزئیہ تو فلاسفہ بھی ان کا قدیم نہ ہونا بلکہ حادث ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان حرکات جزئیہ  
 کو ان کے ازل کہنے کا یہ مطلب ہے کہ جانب ماضی میں لائی نہا یہ جو بھی حرکت فرض کی جائیگی اس سے پہلے کوئی  
 دوسری حرکت متذوق ہوگی اور جب ان حرکات جزئیہ میں سے ہر حرکت دوسری حرکت سے مسبوق ہے اور سابق  
 بالغیر حادث ہوتا ہے تو تمام حرکات جزئیہ حادث ہوتیں۔

جواب از اعتراض سوم

قولہ، والجواب الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بجلی کلی حیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود

نہیں ہوتی، بلکہ اپنے افراد و جزئیات کے ضمن میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے انسان کل ہو کر اور تمام شخصیات کے مجموعے  
 ذکر خارج میں موجود نہیں، بلکہ زید، عمرو، بکر وغیرہ افراد و جزئیات کے ضمن میں موجود ہے۔ اسی طرح مطلق حرکت  
 کلی ہے۔ اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں تو حرکت مطلقان حرکات جزئیہ  
 حادثہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگی، حرکات جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی  
 حرکت مطلقہ کے قدیم ہونے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

۹۷

اعتراض چہارم بر لزوم حیز برائے ہر جسم

قولہ: والربیع الخیزہ اعتراض حدوث اعیان کی دلیل میں شارح کے قول "لان البیضا والیخضر  
 لا یخلو عن الکنون فی الخیزہ" پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر جو جسم کا حیز نہیں ہونا ضروری ہو تو اجسام کا حیز  
 متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ ہر جسم حادی کی باطنی سطح کا نام ہے جو جسم حادی کی ظاہری سطح سے متصل ہوتی ہے  
 تو اگر جسم کا حیز یعنی کسی جسم حادی کی سطح باطن میں ہونا ضروری ہو۔ تو وہ جسم حادی بھی کسی حیز یعنی جسم حادی کے سطح  
 باطن میں ہوگا اور وہ جسم حادی بھی کسی حیز یعنی جسم حادی کی سطح باطن میں ہوگا۔ علیٰ نقض اقیاس، سلسلہ حادی  
 نہایت طے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے جیسا کہ علامہ میبذی  
 نے البیاض غیر متناہیہ کے بطلان پر برہان سلی قائم کی ہے۔

جواب از اعتراض چہارم

قولہ: والجواب ان الخیزہ الخیزہ کا حاصل یہ ہے کہ حیز کا جو معنی مترض نے بیان کئے ہیں وہ  
 فلاسفہ کے نزدیک ہیں۔ مکملین کے نزدیک ہر جسم کا حیز وہ موجود خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوا ہے  
 اور جس کے اندر جسم کے البیاض یعنی طول، عرض، عمق سماتے ہوئے ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی جسم دو ہاتھ لگا  
 ایک ہاتھ جوڑا، اور ایک ہاتھ ٹوٹا ہے۔ تو وہ جسم دو ہاتھ لگے اور ایک ہاتھ جوڑے اور ایک ہاتھ  
 گہرے خلاء کو پُر کرتے ہوئے ہوگا اور یہی خلاء جس کو جسم پُر کرتے ہے اور اس میں سما یا ہمارے اس جسم کا  
 حیز ہے۔

ولما ثبت أن العالم محدث ومعلوم أن المحدث لابد له من محدث، فمحدث العالم  
 امتناع ترجیح احد طرفی المحکن من غیر موضح، ثبت ان لما محدثا والمحدث  
 للعالم هو الله تعالى ای الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته و  
 لا یحتاج الی شئی اصلا، اذ لو كان جائزا لوجود كان من جملة العالم، فله  
 یصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع أن العالم اسم لجميع ما یصلح علما علی وجود  
 مبدأ له۔

اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے اور ہم سے وجود کی طرف آیا ہے، اور یہ بات یقینی ہے  
 کہ حادث کے (عدم سے) وجود کی طرف آئے کہ پہلے کوئی محدث (اور صانع ہونا) ضروری ہے (جو اس  
 کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے دونوں پہلوؤں (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کا بغیر مرجع کے راجح ہونا  
 محال ہو چکی ہے تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس (عالم) کا کوئی محدث (اور صانع) ہے۔ اور عالم کا صانع صرف اللہ ہے  
 جس نے وہ کائنات و اشیاء الوجود سے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی چیز کا محتاج نہیں  
 اس لئے کہ اگر وہ صانع عالم (وجود پر) تو کچھ عالم کے ہونے سے پہلے عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ ہو سکتا۔  
 ظاہر اس کے عالم ہم ان کام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

وجودِ دہاری

ہاں یہ مقامی کے وجود اور بار بار ہی جب مقرر ہے کہ اس لئے ہی جو صانع نے علم کا ہم و شان بھی نہیں بنا  
 مگر نہیں ہی نہیں ہے کہ جو ایک عالم اور پروردگار ہے اور مناسب و برکت نہیں میں دنیا کے اسماء و وسائل  
 سے تمہارے منظر پر کراں اور بچا لائے ہیں۔ اور وہ ان کی منظریہ دعا کو اس کی برکتی دور فرمانا ہے۔ جیسا  
 کہ ارشاد فرمائی ہے۔

أنت لا تجب المنظر الا اذ اعطاك وكيف السواك من توج منظر کی دعا قبول کرنا ہے اور اس کی  
 مصیبت دور کرنا ہے اور باری تعالیٰ کی صرف اور اس کے وجود کا اقرار ہر ہی اور فطری ہونے ہی کی وجہ سے  
 حضرات انبیاء و عظیم السلام نے وجود باری تعالیٰ کے اچانک جہاں اپنا نصب امین و حمید کی دعوت کو بتایا۔ حکیم  
 فرزانوں کا مقولہ ہے کہ جو امور بجا ہوتے ہیں سے ثابت ہیں بخلاف ان کے ایک مسئلہ نبوت صانع کا بھی ہے یعنی  
 حق پسند حکماء گذرے ہیں وہ اس مسئلہ کی براہت کے قائل ہیں اس لئے صانع کا وجود کسی دلیل اور برہان  
 کا محتاج نہیں۔ پھر بھی حزیب الطیبان کے لئے مشکلین وجود صانع کی مختلف دلیلیں ذکر کرتے ہیں۔

تشریح

قولہ: و لما ثبت ان وجود صانع کی دلیل دو مقدمات پر موقوف ہے۔ پہلا مقدمہ  
 ہے کہ عالم حادث ہے۔ جب یہ مقدمہ تفصیلی طور پر ثابت ہو چکا۔ تو اب شارح "دو سر مقدمہ"  
 ذکر کرتے ہیں کہ ہر حادث یعنی عدم سے وجود کی طرف آنے والی چیز کے لئے کوئی محدث اور صانع ہونا ضروری  
 ہے۔ اس دوسرے مقدمے کی دلیل شارح نے اپنے قول "ضرورتاً امتناع الوجود سے بیان کی ہے  
 کہ حادث کا وجود عدم (جو اس کے ممکن ہونے کے برابر ہے) بس اگر وہ بغیر کسی صانع اور محدث کے عدم  
 سے محال کرو وجود کی طرف آئے تو ممکن کے دونوں جانب یعنی وجود عدم میں سے ایک کا دوسرے سے بغیر  
 مرجع کے راجح ہونا لازم آئے گا اور ترجیح بلا مرجع محال ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر حادث کا باوجود کوئی محدث

اور صالح برتے ہے جو اس کے وجود کو ہم پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔ اور جب وہ دونوں طرف ثابت ہو گئے کہ عالم حادث ہے اور ہر حادث کا کوئی صالح برتے ہے تو بطور ترجیح بھی ثابت ہو گیا کہ عالم کا کوئی صالح ہے۔

قولہ: والمحدث للعالم هو الله الخ او پر شرح کی ذکر کردہ دلیل سے صالح عالم کو وجود برتتا تھا اور مصنف علیہ الرحمہ کے اس قول میں صالح عالم کی جسی کا نہیں ہے کہ عالم کا صالح خدا ہے۔ یعنی وہ واجب الوجود ہے جس کا وجود اصل اور فائدہ زاد ہے۔ اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے۔

قولہ: الذي يكون وحده من ذاته ولا يحتاج الى شيى اصل۔ یہی حارس واجب الوجود کی صفت کا شے ہے جو واجب الوجود کے معنی کی وضاحت کر رہی ہے۔

قولہ: اذ لو كان جائز الوجود الا۔ یہ صالح عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل ہے حال اس کا ہے کہ اگر صالح واجب الوجود ہو بلکہ ممکن ہو تو وہ خرابیوں کا زہا تھی ہیں۔ پہلا خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صالح عالم ممکن ہونے کی صورت میں عالم میں داخل ہو گا اور ایسی صورت میں وہ عالم کا صالح اور اس کی علت نہیں ہو گا اور نہ خود اپنی ذات کا صالح اور علت ہو گا اور نہ اسے عالم میں وہ خود بھی داخل ہے اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ عالم اس چیز کو کہتا ہے جو اپنے صالح کے وجود پر ملامت ہو پس اگر صالح باا ممکن ہو گا تو مجملہ عالم ہو گا اور عالم ہونے کے سبب اپنے صالح کے وجود پر ملامت ہو گا اور چونکہ صالح خود ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر ملامت ہو گا اور نہ اسے عالم ہے۔ اس لئے وہ خرابی کے باعث صالح عالم ممکن نہیں ہو سکتا۔ اور جب ممکن ہونا باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ صالح عالم وجود الوجود ہے۔ جس کو اہل اسلام اللہ کہتے ہیں۔

وقريب من هذا ما نقل أن مبدئى الممكنات ما سره لا بد أن يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئيا لها، وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى البطل المتسل وليس كذلك، بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان المتسل، وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لاقى منها نهاية لا حاجت الى علت، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لا مستحالة كون الشئى علتة لنفسه واصلها بل خارجا عنها، فتكون واجبا، فننتظم السلسلة.

تقریر جمعہ کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ علت ممکن ہو تو وہ مجملہ ممکنات کے ہونے پر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ دہم بولے کہ یہ (ادبہما بقال سے ذکر کردہ دلیل) دھندلے صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں باطل تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں باطل تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات الائی نہایت مرتبہ شکل میں موجود ہو جیسا کہ ممکنات کی علت کو ممکن ماننے سے لازم آتا ہے تو یہ غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ علت (موجودہ سلسلہ ہو سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ پر متنبہی کا بعض ہو سکتا ہے اس لئے کہ شیخ کا خود اپنے لئے علت ہونا وجود دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے اور شیخ کا اپنی علت کے لئے علت ہونا (صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے) محال ہے۔ بلکہ علت اس (سلسلہ ممکنات) سے باہر ہوگی تو وہ واجب ہوگی۔ پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

**تشریح**

قولہ وقرب من هذا انہذا کا اشارہ صانع کے واجب الوجود ہونے کی وہ دلیل ہے جس کو شارح نے اپنے قول "اذ لو كان جائداً للوجود الخ سے بیان کیا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اس دلیل اور مذکورہ دلیل کا حاصل ایک ہے صرف الفاظ اور عبارت کا فرق ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تمام ممکنات کا صانع اگر ممکن ہو تو وہ مجملہ ممکنات کے ہونے کی ایسی صورت میں وہ ممکنات کا صانع نہیں ہوگا اور نہ اس کا خود اپنے لئے صانع اور علت ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام ممکنات میں وہ خود بھی داخل ہے اور شیخ کا خود اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا باطل ہے۔ لہذا صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے اور واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

قولہ وقد متوہم الخ واجب الوجود ہستی کے اثبات پر متنبہ مشہور دلائل ہیں وہ بطلان تسلسل پر موقوف ہیں۔ مثلاً یہ دلیل کہ عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے وجود کی کوئی علت ہوتی ہے لہذا عالم کے وجود کی بھی کوئی علت ہوگی۔ اب اس علت میں عقلاً تین احتمال ہیں اول یہ کہ وہ علت متناہی ہو۔ دوم یہ کہ وہ علت ممکن ہو۔ سوم یہ کہ وہ علت واجب ہو۔ اول الذکر دونوں احتمال باطل ہیں۔ لہذا تیسرا احتمال صحیح ہے۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ متناہی محدود ہوتا ہے اور وجود سے عاری ہوتا ہے اور جو خود وجود سے عاری ہو وہ کسی دوسرے کے وجود کی علت نہیں ہو سکتا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ جو عالم کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ دوسری علت بھی ممکن ہوگی کسی عیسوی علت کا محتاج ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ الائی نہایت چلے گا۔ اور

تسل لازم آئے گا اور تسل باطل ہے لہذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب اول الذکر دونوں احتمالات باطل ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ عالم کے وجود کی علت کوئی واجب اور جبر ہستی ہے۔

تو دیکھئے اس دلیل میں وجود عالم کی علت کے ممکن ہونے کی صورت میں تسل کا لزوم دکھلا کر اس کو باطل کہا گیا ہے۔ اور تسل کا بطلان اس وقت معلوم ہو گا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے۔ معلوم ہوا کہ اثبات واجب کی یہ دلیل ابطلی تسل پر موقوف ہے۔ مگر تسل کا ابطال بہت لمبی و سختی باتوں اور ایسے مقدمات پر موقوف ہے جو خود محتاج اثبات ہیں۔ اس بناء پر قصہ مختصر کے طور پر بعض قائلین نے اثبات واجب پر ایسی دلیل ذکر کی ہے۔ جس میں نہ تو کسی متن میں تسل لازم آتا ہے نہ تسل کو باطل کہنے کو پھر باطل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور پھر ایصال سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس کے بارے میں بھی صاحب موانع کا یہی خیال ہے کہ یہ اثبات واجب الوجود پر ایسی دلیل ہے جس میں تسل کے ابطال کی حاجت نہیں پیش آتی۔ کیونکہ اس دلیل میں تو مختصر طور پر اثبات کیا گیا ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی ممکن تمام ممکنات کے وجود کی علت ہو تو چونکہ وہ ممکن خود بھی تمام ممکنات میں داخل ہے اس لئے اس کا خود اپنے لئے بھی علت ہونا لازم آئے گا اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ لہذا کسی ممکن کا تمام ممکنات کے لئے علت ہونا باطل ہے۔ اور جب ممکن علت نہیں ہو سکتا تو ثابت ہو گیا کہ تمام ممکنات کے وجود کی علت کوئی ایسی ہستی ہے جو تمام ممکنات سے خارج ہے۔ وہی واجب الوجود ہے۔ تو دیکھئے اس دلیل میں تسل کا نام لکھا نہیں آیا کی اس کو باطل کہنے اور پھر باطل کرنے کی حاجت پیش آئے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحب موانع کے اس خیال کو ان کا دہم قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں بات ایسی نہیں ہے بلکہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: وھذا منہما الخ ضمیمہ ہو کا مرجع بطلان تسل کی وہ دلیل ہے جس کی طرف اوپر اثبات واجب الوجود پر ایصال سے ذکر کردہ دلیل میں اشارہ ہے۔

بطلان تسل کی اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھیں۔ پہلی بات تو ہے تسل کے معنی غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں یا فعل موجود ہونا ہے۔ اور مرتب شکل میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں کا ہر سابق لاحق کے لئے یعنی اپنے ما بعد کے لئے علت ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت ماننے سے غیر متناہی ممکنات کا مرتب شکل میں یا فعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات کی علت ہو گا وہ بھی کسی علت کا محتاج ہو گا اور وہ علت بھی ممکن ہوگی کسی علت کا محتاج ہوگی علیٰ نہ اقل کس۔

سلسلہ لائی نہاے چلے گا اور ممکنات غیر متناہیہ کا مرتبہ بطور پرکھ کر ہر سابق لاحق کے لئے علت ہو یا افضل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اور یہی سلسلہ ہے جس کے بطلان پر دلیل ہے کہ اگر غیر متناہیہ ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں تو ان ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کی علت یا فرد مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کے لئے علت فرد مجموعہ ہو تو علیہ الہی نفسہ یعنی شئی کا خدا اپنے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے علت اس مجموعہ کا بعض ہو۔ تو جو بعض بھی مجموعہ کے لئے علت ہوگا چونکہ وہ خود بھی اس مجموعہ میں داخل ہے اس لئے وہ اپنے لئے بھی علت ہوگا۔ اور شئی کا خدا اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ دوسری غرابی یہ لازم آئے گی کہ جو بعض مجموعہ ممکنات کے لئے علت ہے وہ مجموعہ ممکنات میں داخل ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اور ممکن کے لئے کسی علت کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس بعض کے لئے بھی علت ہوگی اور وہ علت مجموعہ ہی کا کوئی فرد ہوگا۔ اور چونکہ وہ بعض مجموعہ کے سبھی افراد کے لئے علت ہے لہذا اس کے لئے مجموعہ کے افراد میں سے جس کو بھی علت مانا جائیگا اس کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور علیہ الہی علت باطل ہے تو جب ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے فرد مجموعہ کا علت ہوگا اور مجموعہ میں سے بعض کا علت ہوگا اور دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتبہ شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہو گیا۔ اور جب ممکنات غیر متناہیہ کا مرتبہ شکل میں موجود ہونا باطل ہو گیا تو سلسلہ میں باطل ہو گیا کیونکہ سلسلہ اور غیر متناہیہ کے مرتبہ شکل میں موجود ہونا باطل ہے۔

قولہ: لا تتحالة كون الشيء الزمینی شئی کا اپنے لئے علت ہونا بھی محال ہے اور اپنی علت کے لئے علت ہونا بھی محال ہے۔ اول نفس مجموعہ کو مجموعہ ممکنات کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے اور مجموعہ کے بعض کو بھی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ اور ثانی صرف بعض کو مجموعہ کی علت ماننے کی صورت میں لازم آتا ہے۔ مثلاً مجموعہ ممکنات کے لئے علت اسی مجموعہ کا ایک فرد الف ہے تو الف بھی ممکن ہونے کے سبب علت کا محتاج ہوگا۔ اب اس کے لئے علت مجموعہ کا ایک فرد مثلاً باء ہے تو چونکہ الف مجموعہ کے سبھی افراد کے لئے علت تھا جس میں باء بھی ہے اس لئے الف باء کے لئے بھی علت ہوا۔ اب یاء کو الف کے لئے علت ماننے سے شئی کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بل یحسبون خارجا الوہینی جب ممکنات کی علت ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے اور نہ ان کا بعض۔ تو پھر ممکنات کی علت ان ممکنات سے خارج ہوگی۔ اور ممکنات سے خارج واجب الوجود ہے جو کسی بھی علت کا محتاج نہیں پس سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

ومن مشهور الأدلة برهان التلخیص، وهو ان تفرض من المعلول الاخير الى غير التلخیص جملة، ومما قبله لواحد مثلاً الى غير النهاية جملة اخرى، ثم تلخیص الجملةين بان تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية، والثاني بازاء اوله وجزءاً، فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناصر كالزائد، وهو محال. وان لم يكن، فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازاءه شئ في الثانية، فنقطع الثانية، وتناهي، ويلزم منها تناهي الاولى. لانها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة.

**ترجمہ** اور دبطان تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے (ایک) برهان تلخیص ہے اور وہ ہے کہ ہم کسی اخیر سے الی غیر نہایہ ایک مجموعہ فرض کر و اور اس سے مثلاً تندر واحد پہلے سے الی غیر نہایہ دوسرا مجموعہ فرض کر و یہ دونوں مجموعوں کو اس طرح تلخیص دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابل میں کر و اور ثانی کو ثانی کے مقابل میں اور اسی طرح (الی نہایہ) کرتے جاؤ۔ پس اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابل میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو تاہم زائد کے برابر ہو گا و یہ محال ہے۔ اور اگر جملہ اولی کے ہر جزء کے مقابل میں جملہ ثانیہ میں جزء نہیں ہے تو جملہ اولی میں ایسا جزء ہلایا جس کے مقابل میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے۔ لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا۔ اور اس سے جملہ اولی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ اولی جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو، وہ بالیقین متناہی ہوتا ہے۔

**تشریح** دبطان تسلسل پر جو مشہور دلائل ہیں۔ ان ہی میں سے ایک برهان تلخیص ہے اس کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ تسلسل غیر متناہی چیزوں کے ایسے طور پر افضل موجود ہونے کا نام ہے کہ ان میں ہر سابق اپنے لاحق یعنی مابعد کے لئے علت ہو۔ جیسا کہ اجزا و زمانہ میں ہر سابق اپنے لاحق کے لئے علت بنتا ہے۔ علت عمدہ سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کے موجود ہونے سے مابعد کے لئے علت بنتا ہے۔ مثلاً ظہر کا وقت موجود ہو کہ جب ختم ہو گا تو عصر کے وقت کا وجود ہو گا۔ پھر عصر کا وقت موجود رہنے کے بعد جب معدوم ہو گا تو مغرب کے وقت کا وجود ہو گا۔ اسی طرح پرسوں کے وقت کے موجود ہونے سے کل گذشتہ کا وجود ہوا اور کل گذشتہ کے موجود ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوا، نو مذکورہ مثالوں میں ظہر عصر کے لئے، اور عصر مغرب کے لئے اور پرسوں کا دن کل گذشتہ کے لئے اور کل گذشتہ آج کے لئے علت عمدہ ہے۔ اور آج کا دن کل گذشتہ کا معلول ہے۔ مگر چونکہ ہر دن کا موجود

کو عدم ہونا گنگدن کے وجود کی علت ہوتا ہے اور آج کا دن بھی موجود ہے مگر وہ ہوا ہی نہیں اس لئے  
 وہ آج کل کے لئے علت نہیں ہے۔ اور پھر طویل ہو مگر کسی دوسرے کے لئے علت نہ ہو۔ اسے حلول اخیر  
 کہتے ہیں لہذا آج کا دن حلول اخیر کہلاتے گا۔ جس کے لئے علت کل گذشتہ ہے اور وہ بھی حلول ہے۔  
 اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے اور پرسوں کا دن بھی حلول ہے اس کے لئے علت نرسوں کا دن ہے۔  
 مثلاً الضمائم۔

اس تہیہ کے بعد بہانہ تطبیح کا حاصل ہے کہ اگر طبیعتا ہی چیزوں کا بالفعل موجود ہونا ممکن ہو تو  
 ہمارے لئے وہ ممکن ہو گا کہ ہم حلول اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف علت و حلول کا ایک لامتناہی  
 سلسلہ فرض کریں۔ اور ایک دوسرا لامتناہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلہ اولی سے بقدر واحد  
 پہلے سے ہو یعنی کل گذشتہ سے ہر مثال ملاحظہ کریں۔

لالی نہاہ نرسوں نرسوں پرسوں کل آج سلسلہ اولی  
 لالی نہاہ نرسوں نرسوں پرسوں کل آج سلسلہ ثانیہ  
 مثلاً ہذا گور میں سلسلہ اولی کی ابتداء حلول اخیر یعنی آج سے ہوئی ہے جس کے لئے علت کل گذشتہ  
 ہے اور اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے اور اس کے لئے علت نرسوں گذشتہ ہے۔ لالی نہاہ اول سلسلہ  
 ثانیہ بھی غیر متناہی ہے گور برائی جانب اولی سے بقدر واحد کہ ہے اس کی ابتداء کل گذشتہ سے ہے۔  
 تو سلسلہ اولی کے اندر سلسلہ ثانیہ موجود ہے اور ثانیہ سے بقدر واحد زمانہ ہے لہذا سلسلہ اولی کل گذشتہ  
 اور جزو ہوا ہے تو یہی اس طرح تطبیق میں کہ سلسلہ اولی کے جزو اولی یعنی آج کو سلسلہ ثانیہ کے جزو اولی کے مقابل میں لائی  
 سلسلہ اولی کے جزو ثانی کو ثانیہ کے مقابل میں لائی اور اولی کے جزو ثانی کو ثانیہ کے مقابل میں لائی اور اس طرح تطبیق میں  
 جائے۔ اب دو احتمال ہیں یا تو اس طرح لالی نہاہ سلسلہ اولی کے جزو کے مقابل میں سلسلہ ثانیہ کے جزو  
 جزو موجود ہو گا یا لالی کے جزو کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزو موجود نہیں ہو گا۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل  
 ہے کہ اگر سلسلہ اولی کے جزو کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزو موجود ہو تو کل اور جزو کا اور زائد اور  
 ناقص کا برابر ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے سلسلہ اولی کو کل اور بقدر واحد زائد  
 مانا تھا اور ثانیہ کو جزو اور بقدر واحد کم مانا تھا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر اولی کے جزو کے  
 مقابل میں ثانیہ کے اندر جزو نہیں ہو گا تو گویا اولی کے جس جزو کے مقابل میں ثانیہ کے اندر جزو نہیں ہے اس  
 جزو سے پہلے ہی ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا۔ اور اولی اسی جزو کے بقدر اس سے زائد ہے اور جو کسی متناہی  
 سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہی ہوتا ہے تو ثانیہ کے متناہی ہونے سے اولی بھی متناہی ہو گیا۔ یہ

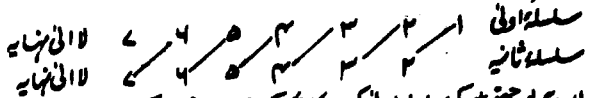
خلاف فرض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب دونوں احتمالات باطل ہوتے تو مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا ہانا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا ممکن ہوا تھا اور غیر متناہی کا مرتبہ شکل میں وجود ماننے کی وجہ سے۔ تو اور طریقہ متناہی کا باطل وجود بھی جس کا نام تسلسل ہے باطل ہو گیا۔

وہذا بالتطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهي محض فانه يتقلم بالقطع الوهم فلا يرد النقص بمقتضى الصلديان تطبيق جملتان احداهما الت الواحد لا الى نهايتها، والثانية من الاثنين لا الى نهايتها، ولا بحقوقات الله تعالى ومقدورات، فان الاولى اكثر من الثانية مع لانهما هيها، وذات من محنى لانهما الاعداد والمعلومات والمقدورات انهما لا تنتمى الى حد لا يتصور نوقا آخر، لا بمعنى ان مالا نهايتها، بل داخل في الوجود، فانه محال۔

**ترجمہ** اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی، جو وجود خارجی کے اندر آجائیں، مذکورہ میں چیزوں میں جو خاص وہی ہیں اس لئے کہ وہ ہمیں وہم کے متناہی ہونے سے متناہی ہوا پیش کی۔ لہذا مراتب عدد کے ذریعہ (برہان تطبیق پر) نقص نہیں وارد ہوگا اس طرح سے کہ اپنے دو جہوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور دوسرا انہیں سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ ہی معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے ذریعہ شکل و عدد ہوگا کافی زائد ہے تاہیکہ باوجودیکہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ نقص کا وارد ہونا اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اور دوسرے اعداد یا معلوم یا مقدورات کا تصور نہ کیا جاسکے۔ یہ مطلب جنہیں کہ غیر متناہی اعداد یا معلوم یا مقدورات الہیہ اور مقدورات الہیہ میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

**تشریح** یہ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک مشبہ کا جواب ہے۔ مشبہ یہ کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا غیر متناہی ہونا ایک اجتماعی مسئلہ ہے۔ لیکن اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو ان مذکورہ امور میں بھی برہان تطبیق جاری ہوسکتی اور ان کا متناہی ہونا لازم آئے گا جو خلاف اجماع ہے۔ اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت چھوٹی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے، اور ایک دوسرا غیر متناہی سلسلہ انہیں سے فرض کیا جائے۔ پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے

مقابلہ میں سلسلہ اولیٰ کی پہلی اکائی کو اور ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی دوسری اکائی کو اور ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو لایا جائے۔ علیٰ ہذا اقیاس یہ عمل جاری رکھا جائے اس طرح۔



اب ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں ثانیہ کے اندر اکائی موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو ناقص یعنی سلسلہ ثانیہ اور زائد یعنی سلسلہ اولیٰ کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ سلسلہ اولیٰ کو ہم نے جانب مبدا میں بقدر واحد زائد اور ثانیہ کو بقدر واحد کم فرض کیا تھا۔ اور اگر سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں اکائی موجود نہیں ہے تو ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیوں کہ وہ سلسلہ ثانیہ سے متناہی مقدار میں یعنی بقدر واحد زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو جو متناہی ہو جسے لہذا سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔

اسی طرح معلومات الہیہ اور مقدرات الہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہوگی اس لئے کہ معلومات الہیہ مقدرات الہیہ سے زائد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی جتنی مقدرات ہیں وہ اس کو معلوم بھی ہیں۔ مگر اس کی جتنی معلومات ہیں وہ سب کے سب اس کی زیر قدرت نہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدر وہ نہیں ہے کیونکہ قدرت کا لفظ ضدین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کو جو بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا یہ مطلب ہو گا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی رکھ سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ اس سے ذات باری کے عدم کا امکان لازم آتا ہے۔ حالانکہ ذات باری واجب الوجود ہے اس کا عدم محال ہے۔

معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدر نہیں ہے اسی طرح محالات باری تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدر نہیں ہیں اور جب بعض چیزیں ایسی ہیں جو اللہ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدر وہ نہیں تو ثابت ہو گیا کہ معلومات باری مقدرات باری سے زائد ہیں۔ اب تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ ہم معلومات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدرات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولے کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدر موجود ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ناقص یعنی مقدرات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئے گا اور اگر نہیں ہے تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدرات

کامتناہی ہونا لازم آئیگا اور چونکہ سلسلہ اولیٰ یعنی معلومتاً سلسلہ ثانیہ یعنی مقدر متناہیہ سے متناہی مقدار میں نائزہیں اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے اس لئے معلومتاً کامتناہی ہونا لازم آئے گا۔ حاصل کلام یہ کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدر الہیہ کامتناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف اجماع ہے۔ شارح نے اپنے قول والتطبیق انما یجری فیہما داخل تحت الوجود سے اسی شبہ مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب کمال ہے ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں۔ امور و ہمیہ اور امورنا عقلیہ میں جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ قوت و اہمہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کا استحضار نہیں کر سکتی۔ لہذا اجماع و ہم کا انقطاع ہوگا تطبیق بھی منقطع ہو جائے گی۔

اور جب یہ بات ہے تو برہان تطبیق پر مراتب اعداد اور معلومات الہیہ و مقدرات الہیہ کے ذریعہ اعتراض نہیں وارد کیا جاسکتا اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدرات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر متناہی شکل میں بالفعل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر متناہی ہونے کا مطلب صرف اختلاف ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جاسکے۔ یعنی جتنے اوپر کو وہ خارج میں آجائیں گے وہ تو متناہی ہوں گے اور اس سے اوپر مزید اعداد و افراد کے پائے جانے کا امکان ہوگا۔

قولہ: ہاں تطبیق جملتان الخ یہ اعداد میں برہان تطبیق کے اجراء کی صورت ہے جس کو ہم اوپر مفصلاً لکھتے ہیں۔

قولہ: فان معلومتاً الخ یہ معلومات و مقدرات کے ذریعہ ورود قضی کی صورت ہے جس کو بھی ہم اوپر مفصلاً ذکر کر چکے ہیں۔

قولہ: لان معنی الخ یہ مراتب اعداد اور معلومات و مقدرات کے ذریعہ اعتراض و اذہن ہونے کی دلیل ہے۔

الواحد یعنی ان صالح العالم واحد، ولا یکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الاصل ذات واحدة والمشہور فی ذالک بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیہ، بقولہ تعالیٰ لوکان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا، وتقیرۃ انہ لو امکن الہان لا مکن بینہما تمناع بان یرید احدہما حرکتہ زید والآخر سکونہ، لان کلا منہما فی نفسہ امر مکن، وکذا تعلق الارادۃ بکل منہما فی نفسہ اذ لا تضاد بین ارادتین بل

یعنی المرادین، وچ ایمان یحیی الامران فیجامع الضدان اولاً، فیلزم عجز  
لحدھا، وهو امانة الحدوث والامکان لما فیہ من شائبة الاحتیاج، فان تعدد  
مستلزم لامکان القائم المستلزم للمحال، فیكون محالاً، هذا تفصیل ما یقال ان  
لحدھا ان لم یقدر علی مخالفة الآخر لزم عجز، وان قدر لزم عجز الآخر۔

**ترجمہ** | صنایع عالم (اللہ ہے) جو واحد ہے یعنی صنایع عالم واحد ہے۔ اور یہ بات ناممکن ہے کہ  
واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی برصاوق آئے اور تکلیف کے درمیان اس  
سلسلے میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کے قول "لو کان جہا المہقالا اللہ  
ففسدنا" میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو ایسے ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع باہر طور  
ممکن ہوگا کہ ایک زیدی کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زیدی کے سکون کا۔ اس لئے کہ دونوں چیزوں میں  
سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے۔ اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ  
ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد  
ہے۔ اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہونگی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یا (دونوں) نہیں حاصل  
ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی، تو ایک صنایع کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ اور عاجز ہونا حدوث و امکان کی  
علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے۔ پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال و مستلزم  
ہے (لہذا تعدد بھی) محال ہوگا۔

یہ تفصیل ہے برہان تمانع کی، اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے  
کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا  
لازم آئے گا۔

**تشریح** | قولہ: الواحد۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے  
دو معنی ہیں، ایک معنی تو یہ ہے کہ ان کی ذات امور کثیرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں ہے۔ اس  
اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مراد ہونگا۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ عالم وجود میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں  
جو واجب الوجود ہونے اور مبدء وجود اور تمام کمکات کا صنایع ہونے میں اس کا شریک اور سہمی ہو۔  
اور ملاحظہ قاری نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے کہ اللہ کے واحد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ شائبہ  
کی ذات قابل تجزی نہیں، نہ صفات میں کوئی اس کا نظیر ہے نہ افعال میں کوئی اس کا شریک ہے۔

اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں۔ شیخ کے اس

قول بعض لوگوں نے بڑے شد و مد سے بحیرہ کی ہے کہ اس سے تو باری تعالیٰ کو مصروفات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور چونکہ ہر عدد متناہی ہے اور عدد کا متناہی ہو مصروف کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کو واحد باحد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا۔ لیکن اس اعتراض میں کوئی گناہ نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت ہے کیونکہ یہ تو صریح شرک ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ باری تعالیٰ کو مصروفات میں داخل کرنا بے ادبی کے خالی نہیں۔ حتیٰ کہ ایک صحابی پر آپ نے عرض اس بناء پر تکیہ فرمائی تھی کہ انہوں نے رسول کے ساتھ مشرقتے تھے کو غیر تشریح میں جمع کیا تھا۔ جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد و نسائی میں حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تفریر کی اور کہا۔ من یطع الله ورسوله فقد رشد ومن یصمهما فقد غوی "تو آپ نے فرمایا "یش الخلیب انت قل ومن یصم الله ورسوله یعنی من یصمهما کے بجائے من یصم الله ورسوله کہو۔

اور اشعری کے کلام کی توجیہ یہ ہوگی کہ اشعری کا اللہ تعالیٰ کو واحد باحد کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جزئی حقیقی ہیں واحد بالذات یا واحد بالجس نہیں ہیں جس کے تحت افراد کثیر ہوتے ہیں۔

قولہ ما یجوز ان صانع العالم انما سبب میں ماقول نے فرمایا تھا "والمحدث للعالم هو الله صانع عالم اللہ ہے اور شارح نے اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی تو اللہ کو واحد ہونے کے ساتھ متصف کرنا ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہوا۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں فلا یسکت ان یصدق مفهوم واجب الوجود الا علی ذات واحدة اور جب صانع عالم اللہ ہے اور اللہ ذات واجب الوجود ہے اور ذات واجب الوجود واحد ہے تو معلوم ہوا کہ صانع عالم واحد ہے قولہ: والمشہور فی ذالک ان باری تعالیٰ کی وحدانیت بر قائم ہونے والے دلائل میں سے بعض تو وہ ہیں جو صانع عالم کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ جیسے ہر ان تالیخ ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو واجب الوجود کے واحد ہونے پر دال ہیں۔ مثلاً متکلمین کی بدلیل کہ اگر دو واجب الوجود موجود ہوں تو دونوں صفت و جوب میں شریک ہوتے۔ لہذا کسی دوسرے جزء کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے تو واجب عالم الا شریک اور یاہ الامتیاز سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ مرکب ہونا محتاج الی الاجزاء ہونے کو مستلزم ہونے کے سبب محال ہے لہذا دو واجب الوجود ہونا بھی محال ہے اور ہر ان تالیخ کی طرف اشارہ باری تعالیٰ کے قول "لو کان فیہما آلہة الا الله ففسدنا" میں ہے جو قیاس استثنائی ہے۔ تالی کی تفسیر کا استدلال کرنے سے نتیجہ مقدم کی تفسیر ہوگا۔ شکل یوں بنے گی "لو کان فیہما آلہة الا الله ففسدنا" (۱)

گنہما لہ نفسا (تفصیل مافی کا استثناء) فلم یکن ینہما آلہۃ الا اللہ (تنبیہ)

قولہ وقت تفریحہ۔ ہر دو متضاد کا بیان ہے کہ اگر دو صانع ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تنازعہ ہو  
مگر اور ممکن ہوگا۔ مثلاً جس وقت ایک ذریعہ کی حرکت کا ارادہ کرے۔ دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا  
مکن ہوگا۔ اس لئے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں۔ لہذا ذریعہ کی حرکت اور سکون  
میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی مد مقابل سے صرف نفی کرتے ہوئے ممکن ہے تو جس صانع نے زید کی  
حرکت کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ اور جس نے سکون کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔  
اسی طرح ہر صانع کے ارادے کی حرکت و سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے۔ یعنی حرکت و سکون میں  
سے ہر ایک کا ارادہ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں۔ کیونکہ ارادہ حرکت ایک صانع کا  
اور ارادہ سکون دوسرے صانع کا ہے تضاد تو اس وقت ہوتا ہے جب دونوں ارادوں کا عمل ایک ہوتا  
ہاں ہی متضاد حرکت جس صانع نے کیا تھا ارادہ سکون بھی وہی صانع کرتا ہے تضاد دونوں مرادوں یعنی  
حرکت اور سکون میں ہے۔

حاصل کلام ہے کہ ذریعہ کی حرکت اور اس کا سکون دونوں ممکن ہیں اور صانفین میں سے ہر ایک کا زید  
کی حرکت اور سکون میں ہر ایک کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا اور دوسرے صانع  
کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے۔ یہی تنازعہ اور ٹکراؤ ہے۔ اب احتمالات تین ہیں۔ پہلا احتمال ہے کہ  
کہ دونوں صانع کی مراد پوری ہو۔ یعنی زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے۔ یہ اجتماع ضدین ہونگی وجہ  
سے محال ہے۔ دوسری صورت ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی زید نہ حرکت کرے  
نہ ساکن ہو۔ یہ ارتفاع ضدین ہونگی وجہ سے محال ہے۔ تیسری صورت ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو۔ دوسرے  
کی مراد پوری نہ ہو۔ تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوگا۔ اور عاجز ہونا چونکہ حادث اور ممکن ہونے کی گتلا  
ہے۔ اور حادث و ممکن صانع عالم نہیں ہو سکتا۔ تو ایک ہی صانع ہوا۔ دو صانع ہونا باطل ہو گیا۔

قولہما، ہذا تفصیل، یعنی ہر دو متضاد کی جو تفریح میں نے کی ہے وہ مفصل ہے۔ اور یہ تفریح  
محل اور مختصر ہے کہ اگر دو خدا ممکن ہوں تو ان میں ایک خدا دوسرے خدا کی مخالفت پر قادر ہوگا یا قادر نہیں  
ہوگا۔ اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر دوسرے کی مخالفت پر  
قادر ہو۔ باہمی طور کہ دوسرا خدا جو کام کرنا چاہتا ہے اس کو نہ کرنے دے۔ تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا  
نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ ایک ہی خدا ہوگا۔

و بعد از کونا بند فاع ما ایقال انه مجوزان یقفقامن غیر متعالم، اوان تكون المعافاة  
والمخالفاة غیر ممکنه لاستلزامها المحال، اذ ائت بمقتع اجتماع الارادتین کالارادة  
الواحد حرکت زید و سکونہ معاً۔

**ترجمہ** اور (برہان تمانح کی) اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہوجاتے ہیں جو اول  
بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے دونوں اصانع، بغیر تمانح کے باہم اتفاق رکھیں یا ان  
کے درمیان تمانح اور اختلاف محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے نامکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال  
ہو، جیسے ایک ہی اصانع کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال ہے)

**تشریح** قولہ: و بعد از کونا انو یعنی برہان تمانح کی مذکورہ بالا تقریر سے مندرجہ ذیل اشکالات دفع  
ہوجاتے ہیں، پہلا اشکال اس موقع پر یہ کیا جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے دونوں اصانع ہر کام میں

اتفاق و اتحاد رکھیں تمانح اور فکر او کی صورت اختیار کریں اور اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوگی تو یہ  
اجتماع ضدین لازم آئے گا نہ ارتفاع ضدین اور نہ دونوں میں سے کسی کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔ یہ اشکال  
تقریر مذکور میں شارح کے قول (لا ممکن بینہما تمانح) سے دفع ہوجاتا ہے۔ یعنی ہم نے تمانح کو ممکن  
کہا ہے اور امکان اتفاق امکان تمانح کے منافی نہیں ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ متعدد اصانع ملنے کی  
صورت میں ان کے درمیان تمانح کا امکان باس طور کہ مثلاً ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرے  
زید کے سکون کا ارادہ کرے۔ ہم کو تسلیم نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں خود ہمارے بقول اجتماع ضدین یا اتفاق  
ضدین یا دونوں میں سے ایک اصانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور جس سے محال لازم آئے گا  
وہ بھی محال ہوتا ہے۔ لہذا تمانح محال ہے۔ یہ اشکال تقریر مذکور میں شارح کے قول (لا ممکن فی  
نفسہ امر ممکن) سے دفع ہوجاتا ہے۔ یعنی جب زید کا ایک جسم ہونے کے ناطے حرکت کرنا اور ساکن ہونا  
دونوں ممکن ہے اسی طرح ہر اصانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا ممکن ہے اور زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن  
ہے۔ تو ایک اصانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور دوسرے اصانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہوگا اور  
یہی تمانح ہے۔ لہذا تمانح ممکن ہوا۔ تیسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ جس طرح ایک شخص اصانع کا ایک ہی وقت میں زید  
کی حرکت اور سکون دونوں کا ارادہ کرنا محال ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تمانح کی مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں  
یعنی ارادہ حرکت و ارادہ سکون کا اجتماع محال ہو۔ یہ اشکال شارح کے قول (لا تضاد بین الامرادتین) سے دفع  
ہوجاتا ہے یعنی دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ ان کا اجتماع اجتماع ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہو جس کے رد و  
ارادوں کا عمل ایک نہیں ہے بلکہ ارادہ حرکت کا عمل ایک اصانع ہے اور ارادہ سکون کا عمل دوسرا اصانع ہے۔ ان  
تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔

واعلم ان قولہ تعالیٰ لوکان فیہما آلہتہ الا اللہ لفسد تاحجۃ اقامتہ، والملازمۃ عقار  
 علی ما هو الا لاقی بالخطا بیات، فان العادۃ جاریتا یوجد التائم والتغالب عند تعدد  
 لہما کما علی ما اشیر الیہ بقولہ تعالیٰ وعلی بعضہم علی بعض

**ترجمہ** اور جتنا چاہئے کہ اشد تعالیٰ کا ارشاد "لوکان فیہما آلہتہ الا اللہ لفسد تاحجۃ اقامتہ" اور اہم وکالی کے درمیان تلازم مادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطا بیات کے سلسلہ ہے۔ کیونکہ  
 متعدد حکم ہونے کے وقت تالی اور ایک دوسرے پر طلب حاصل کرنے کی کوشش ہونگی عادت چلی آ رہی ہے جیسا  
 کہ اس کی طرف اشارت تالی کے ارشاد "وعلی بعضہم علی بعض" میں اشارہ کیا گیا ہے

**تشریح** عادت مذکورہ کو سمجھنے کے لیے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ پیش نظر آیت کریمہ قیاس استثنائی ہے  
 جس میں تالی کے بطلان کا اثناء کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے۔ قیاس کی شکل لیا  
 جتی ہے۔ لوکان فیہما آلہتہ الا اللہ لفسد تائم، لکن التالی باطل فالقدم مثله، یعنی اگر مقدم  
 اور ہونے تو زمین و آسمان میں فساد نہ ہوگا مگر تالی یعنی فساد کا رد کا ہونا باطل اور سختی ہے پس مقدم یعنی  
 تعدد کبھی باطل اور سختی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الا کے بطلان پر برہان قطعی ہے جو قیسی مقدمات سے مرکب ہوتا  
 ہے۔ یا حجت اقامتی ہے جو مفید ظن ہوا کرتی ہے اور جس پر برہان کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ  
 قیامت کر لیتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد الا کی نفی پر برہان قطعی قرار دیا ہے اور شارح  
 اس کو حجت اقامتی قرار دے رہے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے  
 کیونکہ آیت کا برہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے۔ جیسا کہ شارح نے خود کہا ہے۔ والمشہور فی دلائل  
 بین المتکلمین برہان التائم المشار الیہ بقولہ لوکان فیہما آلہتہ الا اللہ لفسد تائم۔  
 اور اپنے منطوق و عبارت کے اعتبار سے حجت اقامتی ہے۔ لہذا شارح پر آیت کے تعدد الا کی نفی پر  
 برہان قطعی ہونے سے انکار کرنے کا ازام جائز نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ: والملازمۃ عادیۃ۔ یہ آیت مذکورہ کے حجت اقامتی ہونگی دلیل ہے۔ حاصل اس کا  
 یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعدد آہا اور تالی یعنی فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں جس کی بناء پر  
 آیت کو تعدد آہا کی نفی پر حجت قطعیہ قرار دیا جائے۔ بلکہ یہ تلازم اس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے قدر  
 کی صورت میں دیکھنے میں آتی ہے کہ جہاں وہ ایک سے دو ہوتے تو مادہ آن میں باہمی اکھاڑ بچھاڑ  
 اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور

بد نظمی پیدا ہوئی۔ گویا تعدد حکام اور فساد کے درمیان عادتہً تلازم ہوتے ہے اسی طرح تعدد اہل اور فساد کے درمیان تلازم ہوگا، مگر یہ تلازم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلاف عادت کلامتاً ہے اسی ایسا ہو سکتا ہے کہ متعدد اہل ہوں اور ان میں بشر حکام میں جاری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد اور بد نظمی نہ ہو۔ پس جب تعدد اہل اور فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ مشینی بر عادت ہونے کے سبب ظنی ہے تو آیت مذکورہ تعدد اہل کی نفی پر حجت قطعی نہیں ہوگی بلکہ حجت اقامی ہو کر مفید ظن ہوگی۔

قولہ: علی ما هو الاثباتی بالخطایات. خطابیت سے مراد وہ دلائل ہیں جن سے غالباً گمان اس بات کا ہوتا ہے کہ مخاطب ہمارے مدعی کو تسلیم کرے گا اور قیاس خطائی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے علامتہ ان اس کے نزدیک مسلم ہیں، اسی بنا پر قیاس خطائی علامتہ ان اس کے نتیجہ میں بہ نسبت برہان کے زیادہ نفع بخش ہے۔ کیونکہ قیاس کے مقدمات علامتہ ان اس کے نزدیک مقبول اور مانوس ہوتے ہیں جب ہور کے ظن کے خوف سے کوئی ان مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کر سکتا اس قیاس کو قیاس خطائی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباہ اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استعمال کرتے ہیں۔ کیونکہ مختصر حکام سے اپنے مدعی کو تسلیم کرانا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے ہسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوں۔

قولہ: علی ما اشیر الیہما الی پوری آیت اس طرح ہے۔ ما اتخذ الله من ذلک ما کان محمداً من الیہ۔ اذا لذهب کل الیہ بما خلق، ولعلنا بعضهم علی بعض۔ آیت کا ترجمہ یہ ہے۔ نہ تو اللہ کسی کو اپنی اولاد دینا ہی اور اس کے ساتھ کوئی راہ ہے اس وقت تو ہر راہ اپنی بنائی ہوئی چیز کو لے جانا اور ایک دوسرے پر چڑھ دوڑنا۔

والذان اریدا الفساد بافضل ای خرد و جہما عن ہذا النظام المشاہد فوجدوا تعدد لا یستلزمہ لجواز الاتقان علی ہذا النظام و ان اریدا امکان الفساد فلا دلیل علی انتقالہ بل النصوص شاہدہ بطبی السؤت و رفع ہذا النظام، فیکون ممکناً محالہ۔

ترجمہ اور نہ اگر فساد سے، فساد بافضل یعنی زمین و آسمان، دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے منافی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دئے جاتے اور اس نظام کے ختم کرنے کی شہادت دینے میں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

تشریح حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ہم آیت مذکورہ کو تعدد اہل کی نفی پر حجت اقامی اور مقدم دہنا

کے درمیان تلازم عادی دماغیں بلکہ اسے حجت قطعہ اور مقدم تالی کے درمیان تلازم قطعی قرار دیں تو دلیل تام نہیں ہوگی، کیونکہ دلیل کے تام ہونے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں۔ ایک تو مقدم تعدد والا اور تالی فساد کے درمیان تلازم قطعی ہونا۔ دوسرے تالی یعنی فساد کا باطل ہونا تاکہ اس کا استثناء کرنے سے مقدم یعنی تعدد اولہ کے بطلان کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں کیونکہ جانب تالی یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد (تفسیراً) میں فساد سے یا تو فساد بالفعل یعنی وقوع فساد مراد ہوگا یا امکان فساد مراد ہوگا۔ اگر وقوع فساد مراد ہے تو دلیل کے تام ہونے کی پہلی شرط یعنی مقدم و تالی کے درمیان قطعی طور پر تلازم نہیں پایا گیا کیونکہ محض تعدد اولہ کا جب تک ان آہستہ کے درمیان مانع نہ ہو۔ فساد کو مستلزم ہونا قطعی اور یقینی نہیں ہے اس لئے کہ ان متعدد اہل کازمین و آسمان کے اس موجودہ نظام پر اتفاق ممکن ہے اور اگر فساد سے امکان فساد مراد ہے تو مقدم تعدد اولہ اور تالی فساد کے درمیان تلازم سلب ہے۔ مگر دلیل کے تام ہونے کے لئے یہ شرط یعنی تالی کا باطل ہونا متحقق نہیں کہ آپ یہ کہہ سکیں کہ اگر تعدد اولہ ہوتا تو فساد ممکن ہوتا لیکن فساد کا ممکن ہونا باطل ہے۔ لہذا تعدد اولہ بھی باطل ہے اس لئے کہ نصوہ آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور اس موجودہ نظام کے ختم کر دئے جائیگی شہادت دے رہے ہیں جیسا کہ ارشاد ہے۔ یوم نقضی السماء کظی لتجبل للکعبہ اسی طرح ارشاد ہے۔ واذا الکواکب انشربت اور والسموات مطویات اور لذا السماء انشقت اور اذا الشمس کورت، وغیر ذلک تو دیکھیے ان نعوص میں آسمانوں کے لپیٹ دئے جانے اور ان کے پھٹ جانے، ستاروں کے چھڑنے، آفتاب کے بے نور ہوجانے کی خبر دی گئی۔ یہ سب فساد نہیں تو اور کیا ہے۔ لہذا امکان فساد کو باطل کہہ کر تعدد اولہ کے بطلان کا نتیجہ بھگانا درست نہیں۔

قولہ: ای خروجہما التری یعنی فساد سے وقوع فساد اور زمین و آسمان کے موجودہ نظام کا ختم ہوجانا مراد ہو۔

قولہ: فلا دلیل علی انتفاءہ، اور جب امکان فساد کے منتفی ہونے پر جو کہ نقیض تالی ہے کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوہ سے وقوع فساد ثابت ہے۔ تو اس نقیض تالی کا استثناء کرتے ہوئے لکنہما لم تفسدا یعنی لم یکن فسادہما کہنا اور اس سے نقیض مقدم "فلم یکن فیہما آلہة الا اللہ" نتیجہ بھگانا درست نہیں۔

لا یقال الملازمة قطعیة، والمراد بفسادہما عدم تکررہما بمعنی انہ لو فرض صانعاً لامکن بینہما نتائج فی الافعال بلکہا فلم یکن اجداہما صانعاً، فلم یوجد مصنوع، لانا نقول امکان التمانع لا یتلزم الا عدم تعدد الصانع، وهو لا یتلزم انتفاء

المصنوع، علیٰ انه یرد منه الملازمة ان یرید عدم التكون بالفعل، ومنه انقضاء  
اللازم ان یرید بالامكان،

**ترجمہ** | یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا سکون  
اور موجود نہ ہونا ہے۔ ہاں معنی کہ اگر دو صانع یا فرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام  
کاموں میں تداخل ممکن ہوتا۔ اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ  
ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تداخل صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع  
کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے۔ علاوہ اس کے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہوتا،  
اور اگر عدم تکون بالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کا تسلیم نہ ہوتا وارد ہوتا ہے۔

**تشریح** | اوپر شارح علیہ الرحمہ نے ذیل آیت میں فساد کو وجہ اقسامیہ اور مقدم و مابقی  
کے درمیان تلازم مادی نہ ماننے کی صورت میں فساد کو فساد بالفعل اور امکان فساد کے درمیان  
متمم کر کے دلیل کو غیر تام قرار دیا تھا۔ اس پر ایک حارضہ وارد ہوتی ہے۔ لایقال سے شارح نے اسی حارضہ کو  
نقل کر کے لانا فقول سے اس کا جواب دیا ہے۔ حاصل حارضہ یہ ہے کہ فساد کو فساد بالفعل اور امکان فساد کے  
درمیان مضمحل کرنا صحیح نہیں، بلکہ ایک تیسرے معنی کا احتمال ہے اور وہ تیسرا معنی عدم تکون ہے اور آئیے مطلب  
یہ ہے کہ اگر متحداً نہ ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد ہوتا یعنی ان کا کون اور وجود نہ ہوتا۔ لیکن لازم اور مابقی معنی  
و آسمان کا سکون اور موجود نہ ہونا باطل ہے پس اسی طرح ملزوم اور مقدم معنی تقدراً ہی باطل ہے۔  
اس صورت میں آیت مذکورہ تقدراً ہی نفی پر حجت قطعہ ہوگی اور مقدم تقدراً ہی اور مابقی فساد ہی عدم تکون  
کے درمیان تلازم قطعی ہوگا۔

قولہ: بمعنی انه الخ یہ تقدراً ہی اور فساد یعنی عدم تکون کے درمیان تلازم کا بیان ہے جس کا حاصل  
یہ ہے کہ اگر دو صانع ہوتے تو ان کے درمیان تمام اشیاء کے ایجاد میں تداخل ممکن ہوتا۔ ہاں طور کہ ان میں سے کوئی بھی کسی  
چیز کو نہ بنائے اور موجود کرنے کا ارادہ کرنا تو دوسرا اس کو روک دیتا۔ اس صورت میں دونوں میں سے کوئی بھی کسی چیز  
کا صانع نہ ہوتا اور جب کوئی صانع نہ ہوتا تو کسی بھی مصنوع اور مخلوق کا کوئی بھی وجود نہ ہوتا تو کیا تعدد صانع قطعی  
طور پر امکان تداخل کو مستلزم ہے اور امکان تداخل انتفاء مصنوع یعنی کسی بھی مصنوع اور مخلوق کے سکون اور موجود نہ  
ہونے کو مستلزم ہے۔ لہذا تعدد صانع قطعی طور پر کسی بھی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم ہے پس تقدراً ہی اور فساد  
یعنی عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ثابت ہوگا۔

قولہ: لانا نقول الخ یہ حارضہ مذکورہ کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تمہارا قول "و فرض

صافان لامکن بینہما تمانحہ۔ درست ہے اور تعدد صانع کا امکان تمانحہ کو مستلزم ہونا مسلم ہے۔ مگر امکان تمانحہ جو کہ تالی اور لازم ہے یوم محال ہونے کے صرف اپنے مقدم اور ملزم یعنی تعدد صانع کے محال اور معدوم ہونے کو مستلزم ہے۔ اتفاقاً مصنوع یعنی کسی بھی مخلوق اور مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ اتفاقاً مصنوع کے لئے وقوع تمانحہ ضروری ہے جبکہ تعدد صانع کی صورت میں امکان تمانحہ لازم آتا ہے۔ جو وقوع تمانحہ کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔

قولہ: وهذا فی ضمیمہ کے مرجح میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ امکان تمانحہ ہو۔ اور مطلب یہ ہو کہ امکان تمانحہ اتفاقاً مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تمانحہ ممکن ہونے کے باوجود واقع نہ ہو بلکہ صانعین کا اتفاق ہو جائے دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیمہ کا مرجح عدم تعدد صانع ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ عدم تعدد صانع اتفاقاً مصنوع کو مستلزم نہیں۔ کیونکہ ایک صانع سے مصنوع کا وجود ہو سکتا ہے۔

قولہ: علی انہ یرد الخ یہ معارضہ مذکورہ میں فساد سے عدم محکون مراد لینے پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ ہے کہ آیت کریمہ تعدد اہل کی نفی پر حجت قطعیہ نہیں ہوگی اور فساد سے عدم محکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تاہم نہیں ہوگی کیونکہ دلیل کے نام ہونے کے لئے ایک تو یہ ضروری ہے کہ مقدم تعدد اہل اور تالی فساد یعنی عدم محکون کے درمیان تلازم قطعی ہو۔ دوسرے یہ کہ لازم اور تالی یعنی فساد یعنی عدم محکون متعنی ہوتا کہ اس کا استثناء کرنے سے تلازم اور مقدم یعنی تعدد اہل کے متعنی ہونے کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں کیونکہ اگر فساد سے عدم محکون بالفعل مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد اہل ہوتے تو زمین و آسمان باہم معنی فاسد ہوتے کہ وہ بالفعل محکون اور موجود نہ ہوتے تو اس صورت میں مقدم تعدد اہل اور فساد بالفعلی المذکور کے درمیان تلازم تسلیم نہیں کیونکہ محض تعدد اہل بغیر وقوع تمانحہ کے فساد بالفعلی المذکور کو مستلزم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں اگرچہ تمانحہ ممکن ہے مگر امکان تمانحہ اتفاق کے منافی نہیں اور حسب اتفاق ممکن ہے تو فلا بالفعلی المذکورہ مستلزم نہیں آئے گا۔ اور اگر فساد سے عدم محکون بالامکان مراد ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد اہل ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد یعنی محکون اور موجود ہونا ممکن ہوتا۔ تو اس صورت میں تلازم تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدم محکون کے امکان کا متعنی ہونا تسلیم نہیں کہ اس کا استثناء کرتے ہوئے آپ کہیں کہ لکنہما لہ نفسان۔ یعنی لہ یکن عدم فکونہما علیہ کیونکہ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نفوس سے زمین و آسمان کے عدم کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ثابت ہے۔ الغرض فساد سے عدم محکون مراد لینے کی صورت میں دلیل نام نہیں ہوگی۔

فان قيل مقضى كلمته وانقضاء الثاني في الماضي بسبب انقضاء الاول فلا يفيد الا للدلالة على ان انقضاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انقضاء التعدد، قلنا نعم هذا محجب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانقضاء الجزاء على انقضاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قد يما كان غير متغير، والاية من هذا القبيل، وقد يشبهه على بعض الاذهان احد الاستعمالات بأخرفيغ المعطوب.

**ترجمہ** پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقضی اول شرط کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی جزاء کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جاتا ہے۔ پس تو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے۔ ہم کہیں گے ہاں! یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انشاء جزاء سے انشاء شرط پر استدلال کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول لو کان العالم قد یما کان غیر متغیر میں۔ اور آیت اس قبیل سے ہے اور بعض دفعہ بعض لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے۔ جس سے گڑبڑ ہی واقع ہوتی ہے۔

**تشریح** حال اعتراض یہ ہے کہ آیت "وکان فیہما آلہة" میں تو حروف شرطیہ جو نحو میں کے لئے کے مطابق اول یعنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی یعنی جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے کوئی کہے لو جنتی لا کر تک، اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا۔ اس کا صاف مطلب یہی ہوا کہ تمہاری آمد نہ ہونے کے سبب میری طرف سے ماضی میں تمہارا اکرام نہیں ہوا۔ اس لحاظ سے آیت وکان فیہما آلہة کا ماضی یہ ہوا کہ اگر متعدد آہ ہوتے تو فساد ہوتا مگر متعدد آہ نہیں تھے جس کے سبب فساد نہیں ہوا۔ تو آیت میں حرف کو تعدد آہ کے متعلق ہونے کے سبب ماضی میں فساد کے متعلق ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا انشاء فساد پر انشاء تعدد دلیل ہوا خود انشاء تعدد پر کوئی دلیل نہیں جبکہ مقصود تعدد آہ کی نقلی پر دلیل قائم کرتا ہے۔ گویا اعتراض کے دو جز ہیں ایک ہے کہ دو انشاء اول کے سبب انشاء ثانی پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ماضی میں ثانی کے متعلق ہونے پر دلالت کرتا ہے جو اب میں اعتراض کے ان دونوں اجزاء کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ حال جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ حروف کو کا اصلی اور وضعی معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا۔ لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس انشاء ثانی کے سبب انشاء اول پر دلالت کرتا ہے۔ دراصل حالیکہ اول کا انشاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوا۔ مثلاً ہمارا قول "لوکان العالم قد یما کان غیر متغیر" ہے اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ غیر متغیر نہیں بلکہ متغیر ہے اس سے معلوم

ہو گا وہ قديم نہیں ہے تو دیکھئے اس مثال میں ثانی یعنی غیر متخیر ہونے کی کو دلیل نہایا گیا ہے اول یعنی قديم ہونے کی  
ثنی پر اسی طرح آیت میں حرف حق انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کے لئے ہے۔ اول آیت کا معنی ہے  
اگر خدا آکر ہوئے تو خدا ہوتا لیکن خدا نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا آکر نہیں ہیں۔

حاصل جواب یہ کہ اصل معنی اول ہے اور ثنی متصل فیہ اول ہے اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض  
لوگوں کو دھوکا ہو رہا ہے۔

القديم هذا التصريح بما علم التزاماً اذا الواجب لا يكون إلا قديماً اي لا ابتداء لوجوده اذ لو  
كان حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده من غير وجوده، حتى وقع في كلام بعضهم  
ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين، وانما  
الكلام في التساوي بحسب الصدق، فإن بعضهم على ان القديم اعلم من الواجب لصدقه  
على صفات الواجب بخلاف الواجب، فانما لا يصدق عليها، ولا استحالة في تعدد الصفات  
القديمة، وانما المستحيل تعدد الذات القديمة.

**ترجمہ** (پہلے عالم) قديم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو اس سے پہلے، التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے  
کیونکہ واجب قديم ہی ہوگا۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی۔ کیونکہ اگر وہ حادث یعنی  
مسیون بالعدم ہوتا، تو یقیناً اس کا وجود غیر سے (مستفاد) ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ (مذکور) ہے  
کہ واجب اور قديم مترادف ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ دونوں کے مفہوم میں تقاضا یعنی ہونے کی وجہ سے۔  
اور کلام صرف مصدران کے اعتبار سے (دونوں کی) تسادد کے بارے میں ہے۔ اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب  
یہ ہے کہ قديم بوجہ صفات واجب برصادق آنے کے عام ہے۔ برخلاف واجب کہ وہ صفات برصادق نہیں آتا  
اور صفات قديم کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ محال تو صرف ذوات قديمہ کا متحد ہونا ہے۔

**تشریح** قولہ، هذا التصريح انما من قبل شارح عليه الرحمة مصنف کے قول لا اولاً للمحدث للعالم

اللہ میں لفظ اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کر چکے ہیں۔ لہذا واجب الوجود لفظ  
اللہ کا موضوع نہ ہوا۔ اور چونکہ واجب الوجود اس کو کہتے ہیں جس کا وجود اپنا ذاتی ہو۔ غیر کے ایجاد کا نتیجہ  
نہ ہو۔ اس بناء پر اس کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ کہ اس سے پہلے وہ معدوم ہو۔ درہم

مسیون بالعدم ہونے کے سبب وہ حادث ہوگا۔ ایسی صورت میں اس کا وجود ذاتی نہیں ہوگا بلکہ ایجاد غیر  
کا نتیجہ ہوگا۔ اور جب واجب الوجود کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود  
کی ابتداء نہ ہو وہ قديم ہے اس سے معلوم ہوا کہ واجب الوجود جو کہ لفظ اللہ کا موضوع ہے۔ اس کے لئے

قدیم ہونا لازم ہے۔ لہذا مصنف کے قول "والمحدث للعالم هو الله" میں لفظ اللہ کی دلالت اپنے موضوع پر ذات واجب الوجود پر مطابقتی ہوتی اور لازم موضوع یعنی قدیم پر استزائی ہوتی۔ پھر جب مصنف نے "قدیم" لفظ اللہ کی صفت کے طور پر ذکر کیا تو گویا جو بات اس سے پہلے لفظ اللہ سے التزاماً معلوم ہوئی تھی اس کی صراحت ہو گئی۔

قولہ: اذا الواجب لا يكون الوجود لفظ اللہ کے التزاماً معلوم ہو چکی دلیل ہے حال یہ ہے کہ لفظ "اللہ" کے موضوع یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہے اور لفظ "اس" کے لازم موضوع کا علم التزامی ہوتا ہے۔ اس بناء پر لفظ "اللہ" سے قدیم ہونے کا علم التزامی ہے۔

قولہ: ای لا ابتداء لوجودہ الخ یہ قدیم کی تفسیر ہے جس کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

قولہ: اذ لو كان حادثاً الخ یہ لفظ اللہ کے موضوع یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہونے کی دلیل ہے کہ اگر واجب الوجود بھلے قدیم ہونے کے حلاوت یعنی مسبوق بالعدم ہو۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء ہو جس سے پہلے وہ محدود ہو تو ایسی صورت میں وہ واجب الوجود نہیں رہے گا کیونکہ محدود کا وجود ذاتی نہیں ہوتا، بلکہ ایسا وجود کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہوتا ہے۔

قولہ: مسبوقاً بالعدم الخ یہ حادث کی تفسیر ہے۔ اس تفسیر سے اس بات پر متنبہ کرنا مقصود ہے کہ حادث سے فلاسفہ کی اصطلاح مراد نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حادث سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ اگرچہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہو۔ جیسے عالم ان کے نزدیک حادث ہاں جسے کہہ کر وہ اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا محتاج ہے مگر مسبوق بالعدم نہیں ہے اس بناء پر قدیم بالزمان ہے۔

قولہ: حتی وقع فی کلام بعضهم الخ یہ تارخ کے قول اذا الواجب لا يكون الا قدیماً کی غایت ہے۔ یعنی واجب کے لئے قدیم ہونے کا لازم اتنا قوی ہے۔ کہ بعض لوگ ان دونوں کو ایک ہی چیز سمجھ کر مترادف کہہ بیٹھے، اگرچہ ان کا یہ قول درست نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں لفظوں کے درمیان مترادف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے اور یہاں واجب اور قدیم کا مفہوم ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے سے متضاد اور مختلف ہے۔ کیونکہ واجب کا مفہوم تو یہ ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہے۔ ایسا جو غیر کا نتیجہ نہیں ہے اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مسبوق بالعدم نہیں۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں۔

قولہ: وانما الكلام الخ جب مترادف کے قول کی تردید کر چکے تو اب کہتے ہیں کہ بحث صرف تساوی فی الصدق کے بارے میں ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان صدق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہیں۔

دو چیزوں کے درمیان تساوی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک جن چیزوں پر صادق آئے دوسری بھی ان پر صادق آئے۔ اگرچہ مفہوم نفی ان کا ایک دوسرے سے مختلف ہو، مثلاً انسان اور ناطق، کہ مفہوم نفی ان دونوں کا مختلف ہونے کے باوجود مصداق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں۔ جن افراد پر ان صا دق آتا ہے ان ہی افراد پر ناطق بھی صادق آتا ہے۔

تولید، فان بعضهم ذہبوا الخ یہاں سے شارح علیہ الرحمہ واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ بعض سے یہاں جمہور مراد ہیں۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ باہر طور کہ قدیم عام ہے کیونکہ وہ جس طرح ذات واجب پر صادق ہے صفات واجب پر بھی صادق ہے یعنی واجب تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں پر خلاف واجب کہ وہ صرف ذات واجب یعنی باری تعالیٰ پر صادق ہے اس کی صفات پر صادق نہیں۔ کیونکہ اگر ذات کی طرح صفات باری بھی واجب ہوں تو تعدد و جباہ لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ کیونکہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔

ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ اگر واجب کا اطلاق صفات باری پر اس لئے درست نہیں ہے کہ تعدد و جباہ لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے تو پھر قدیم کا بھی صاف باری پر اطلاق نہ ہونا چاہیے ورنہ تعدد قدیم لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ حال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو صفات کو قدیم ماننے سے لازم نہیں آتا ہے۔ بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالامام حمید الدین الضریری ومن تبعہ تصریح بان الواجب الوجود لذاته، هو الله تعالیٰ و صفاته، واستدلوا علی ان کل ما هو قدیم، فهو واجب لذاته، بانه لو لم یکن واجبا لذاته لکان جائزا للعدم فی نفسه، فیحتاج فی وجوده الی مخصص فیکون محدثا، اذ لا یغنی بالمحدثات الامتیاعان وجوده با بیجاد شیئی آخر۔

ترجمہ اور بعض متأخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی۔ یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس کا عدم ممکن بالذات ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مزج کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی۔ اس لئے

کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کے ایجاد سے وابستہ ہو۔

**تشریح** واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں دوسرا مذہب امام عبداللہ بن مضر بنی اور ان کے متبعین کا ہے کہ واجب الوجود اور قدیم کے درمیان تساوی کی نسبت ہے کیونکہ جس طرح قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اسی طرح واجب الوجود بھی اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں اور جب دونوں مصداق میں متحد ہیں تو دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی۔

قولہ: **قاسد لواعطی ان کل انہ متاخرین** کے نزدیک جب واجب اور قدیم کے درمیان تساوی ہے۔ ہر ایک کا دوسرے پر صدق کلی ہوتا ہے۔ تو ہر واجب قدیم ہوگا۔ اور ہر قدیم واجب ہوگا۔ مگر چونکہ ہر واجب کا قدیم ہونا فریق اول یعنی جہور کے نزدیک بھی مسلم ہے کیونکہ واجب ان کے نزدیک قدیم سے انحصار ہے۔ اور انحصار کے ہر فرد پر اعم صادق آتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک بھی ہر واجب کا قدیم ہونا مسلم ہے۔ اس بناء پر ہر واجب کے قدیم ہونے پر دلیل نہیں پیش کی۔ البتہ فریق اول کے نزدیک ہر واجب کا قدیم ہونا مسلم ہے اور عام کے ہر فرد پر خاص صادق نہیں آتا۔ لہذا ہر قدیم کا واجب ہونا ان کے نزدیک مسلم نہیں، اس لئے ہر قدیم کے واجب ہونے پر دلیل پیش کر رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر قدیم واجب نہیں ہوگا تو ممکن ہوگا جس کے حق میں وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔ پس وہ عدم سے نکل کر وجود کی طرف آنے میں کسی شخص اور مرجع کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے موجود کرے۔ اس صورت میں وہ قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہوگا کیونکہ اس کو کہتے ہیں جس کا وجود کسی دوسرے کی ایجاد کا نتیجہ ہو۔ اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے اور یہ باطل قدیم کو ممکن ماننے سے لازم آیا ہے لہذا قدیم کا ممکن ہونا باطل ہے اور جب قدیم کا ممکن ہونا باطل ہو گیا تو ثابت ہو گیا کہ کل ما ہو قدیم، فقہو واجب، یعنی ہر قدیم واجب ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية بالبقاء ومعنى، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال، فاجابوا بان كل صفة فهي باقية بقاءه هو غير تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة، فان القول بتعدد الواجب لذاته من التوحيد، والقول بامكان الصفات يتنافى قولهم بان كل ممكن حادث،

**ترجمہ** پھر ان (متاخرین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفت اگر واجب ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی، اور بقا ایک معنی ہے پس قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور وہ محال ہے۔ پھر (خود ہی) ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر باقی ہے جو

اس صفت کا جن ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے معنی ہے۔ اور صفات کے ممکن ہونے کا قول متکلمین کے اس قول کے معنی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

**تشریح**

صفات کو واجب کہنے والوں نے خود اپنے اوپر ایک اعتراض کیا ہے اور خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کہنے سے پہلے اتنی بات ذہن میں رکھیے کہ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوف اور محل سے لگ کر موجود ہو، اس سے الگ ہو کر اس کا کوئی وجود نہ ہو۔ چنانچہ اس کو معنی اور فلسفہ اس کو عرض کہتے ہیں۔ صفات باری بھی اپنی وجود میں اپنے موصوف یعنی ذات باری کا محتاج ہونے کی وجہ سے قائم بالذات نہیں ہیں اس لئے وہ از قبیل معنی ہیں۔ اب اعتراض سنئے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر صفات کو واجب کہیں گے تو چونکہ واجب کا عدم محال ہے اس کا بقا ضروری ہے۔ اس بنا پر صفات جو از قبیل معنی ہیں باقی ہوں گی۔ اور جس طرح کسی شخص کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علم اس کے ساتھ قائم ہے اور جاہل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جنہل اس کے ساتھ قائم ہے یعنی مشتق کا کسی پر اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مادۂ اشتقاق اس کے ساتھ قائم ہے۔ اس لحاظ سے صفات جو از قبیل معنی ہیں۔ ان کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقا جو ایک معنی اور صفت ہے ان صفات کے ساتھ قائم ہے۔ لہذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ دلیل صحیحہ دونوں کی ایک ہی ہے جو معترب مصنف کے قول "لیست بعرض" کی شرح میں آئے گی۔

قولہ: قلنا لیرا الوجود کی توضیح یہ ہے کہ قیام معنی بالمعنی کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ ایک قائم اور دوسرے ما قائم ہے۔ اور یہاں بقا و صفات میں دو چیزیں نہیں ہیں کیونکہ صفات اور ان کا بقا دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ بقا و صفات سے زائد اور خارج کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اور جب صفات الہی کا بقا علیٰ صفات سے توہن کو متناظر سمجھتے ہوئے ان میں سے ایک یعنی بطل کو قائم اور دوسری یعنی صفات کو ما قائم بہ قرار دینا اور قیام معنی بالمعنی کا حکم لگانا درست نہیں کیونکہ قائم اور ما قائم بہ کے درمیان مفاخرت ضروری ہے۔

قولہ: وھذا سلام الخ عام طور سے شرح نے ہذا کا مشاعرہ کلام متاخرین کو قرار دیا ہے۔ مگر اس کے بعد جو عبارت آ رہی ہے اس کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں گذشتہ بحث کو متاثریہ قرار دینا زیادہ درست ہے جس میں جمہور اور متاخرین دونوں کا مذہب آ گیا ہے۔ وجہ صحت شارح نے خود ہی بیان کر دی کہ اگر متاخرین کے مذہب کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان تساوی قرار دینے ہوئے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ اور تعدد واجب کا قول توحید کے معنی ہے۔ اور اگر جمہور کے مذہب کے پیش نظر قدیم کو عام اور واجب کو ذات باری کے ساتھ خاص مانا جائے صفات

کو واجب نہ مانا جائے۔ بلکہ ممکن مانا جائے تو حکیمن کے اس قول کے معنی ہے کہ ہر جرح حادث ہو سکتا ہے کیونکہ  
قول کے مطابق صفات حادث ہوں گی حالانکہ وہ قدیم ہیں۔

فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا الاينافى العدم  
الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه فلا سفة من تقدم  
كل من تقدم والحادث الى الذاتى والزمانى، وفيه رضى لكثير من القواعد وسبب  
لهذا ازياة تحقيق انشاء الله تعالى۔

پس اگر وہ (صفات) کو ممکن کہنے والے یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں  
اور یہ حادث بالذات بمعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے معنی نہیں ہے تو یہ ایسی بات کا کہنا ہے  
جو فلاسفہ کا مذہب ہے۔ یعنی قدیم اور حادث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم ہونا اس میں ثابت  
سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے۔ اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

فلا سفة قدیم اور حادث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرنے ہوئے کہتے ہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے  
جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور وقت

تشریح

بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں  
کا محتاج ہو۔ فلاسفہ کی اس تقسیم کی روشنی میں ایک چیز بیک وقت قدیم اور حادث دونوں کے ساتھ متصف  
ہو سکتی ہے۔ بایں طور کہ قدیم زمانی ہو اور حادث ذاتی ہو۔ جیسا کہ عالم کے ہاں ہر ایک کے ساتھ متصف  
جو مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قدیم بالزمان ہے اور اپنے وجود میں ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب  
حادث بالذات ہے۔ اسی طرح جو لوگ قدیم کو ذات باری اور صفات باری دونوں پر صادق آنے کے  
سبب عام اور واجبے صرف ذات باری پر صادق آنے کے سبب خاص قرار دیتے ہیں صفات کو واجب  
نہیں مانتے بلکہ اسے ممکن کہتے ہیں ان پر جب یہ اعتراض وارد ہوا کہ اگر صفات کو ممکن کو گئے تو کلی ممکن  
حادث کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ صفات تمہارے نزدیک بھی قدیم ہیں تو ان کو  
نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ صفات کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں، بایں طور کہ وہ  
مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہیں اور اپنے موصوف یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے  
کے سبب حادث بالذات ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ یہ جواب فلاسفہ کے اس مذہب پر مبنی ہونے  
ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدیم اور حادث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی دوسری زمانی۔

ظاہرین کے نزدیک تقسیم معنی نہیں ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو سبق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو سبق بالعدم ہو۔ لہذا دونوں میں منافات ہے۔ ایسی صورت میں صفات کو قدیم اور حادث دونوں کرنا اجتماعِ متناقضین کا حکم لگانا ہے۔ لیکن شارح کا اس جواب کو محض فلاسفہ کے مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے رد کرنا محل نظر ہے۔ کیونکہ ہر بات میں چاہے وہ حق ہی کیوں نہ ہو فلاسفہ کی مخالفت کرنا واجب نہیں ہے۔  
 قولہ: و فیہ رفق الا یعنی صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو ترک کرنا پڑا۔ ان قواعد میں پہلا قاعدہ یہ کہ باری تعالیٰ نے فاعل مختار ہیں یعنی ہر فعل ان سے ان کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ فاعل مختار کا معلول یعنی جو چیز فاعل سے اس کے اختیار اور ارادہ سے صادر ہو، وہ حادث بالزمان ہوتی ہے۔

تیسرا یہ کہ ایجاد یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔ اب رہی یہ بات کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا تو وہ اس لئے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا صدور باری تعالیٰ سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا۔ ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئے گا تو پہلا قاعدہ چھوٹ گیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار نہیں اور یہ صفات قدیمہ کا صدور باری تعالیٰ سے بلا اختیار ہوگا تو دوسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے۔ اور اگر صفات کا صدور باری تعالیٰ سے بالاجیب ہو اور عالم کا صدور بلا اختیار ہوتا کہ صرف عالم کا بوجہ فاعل مختار کا معلول ہونے کے حادث ہونا لازم آئے۔ تو تیسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ ایجاد یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔  
 قولہ: و سیاتی ان یعنی اس مسئلہ کی صفات واجب ہیں جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے یا ممکن ہیں جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے۔ مزید تحقیق عنقریب صفات کی بحث میں مصنف کے قول "وہی لا ہد ولا غیۃ" کی شرح میں آئے گی۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ صفات فی نفس ممکن ہیں اور جو توگ انھیں واجب لذات کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات واجب یعنی ثابت لذات ممکنہ تعالیٰ ہیں۔

القادر العظیم السميع البصير التثانی المرید لان بدها هة العقل جازصة بان محدث العالم  
 علی هذا النمط البدیم والنظام المحکمہ مع ما یشتمل علیہ من الافعال المتقنۃ والنقوش  
 المستحسنة لا یسکون بدون هذه الصفات، علان اشد ادها ناقص، یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ  
 عنها، والیضا قد ورد الشرع بها، وبعضها مالا یتوقف ثبوت الشرع علیہا، فیصح التمسک  
 بالشرع فیہا، کالتوحید بخلاف وجود الصائم وکلامہ ونحو ذالک مما یتوقف ثبوت  
 الشرع علیہ.

**ترجمہ** صانع عالم قدرت والا، علم والا، سمیع والا، بصیر والا، شہید اور ارادہ والا ہے۔ اس لئے کہ عقل برہمی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس انوکھے ڈھنگ پر حکم دینی برکت نظام پر مسلک ہو گا اور پسندیدہ نقش و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشعل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہو گا۔ علامہ ازہری نے "صفات" کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکلی واجب ہے اور نیز شریعت نے ان (صفات) کو ذکر کیا ہے۔ اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہذا ان صفات کے اثبات میں (شرعی) سے استدلال کرنا درست ہے۔ مثلاً توحید ہے۔ برخلاف دمج و صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

**تشریح** قولہ: لان بداهة العقل الموضح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صانع عالم کا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونا بدیہی ہے۔ ہر انصاف پسند عالم کے اس انوکھے انداز پر پیدا کئے جانے اور اس کی بناوٹ میں جن مصالح اور حکم کی رعایت کی گئی ہے ان سب کو اسی طرح عالم کے کامل و اکمل نظام کو دیکھ کر یہ یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل و اکمل ہے اور ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف ہے۔

قولہ: علی ان اضدادھا نقائص الخ نیز صانع عالم کے مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونے کی دوسری دلیل ہے کہ اگر صانع عالم ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہو گا تو ان کے اضداد یعنی موت، مجر، جبل، بہر، اپ، اندھا پن کے ساتھ متصف ہو گا، جواز قبل نقائص ہیں اللہ تعالیٰ کو ان نقائص سے پاک سمجھنا واجب ہے۔

قولہ: والیضا الخ تیسری دلیل ہے کہ شریعت نے صانع عالم کے لئے یہ صفات ذکر کئے ہیں۔ مثلاً الخی الخیوم، ان اللہ علی کل شیء قدیر، انزل علیم، اللہ صمیع بصیر، وغیرہ۔

قولہ: و بعضھا الخ۔ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت ایسے قانون کلام ہے جو ہر طرح کامل و مکمل ہو، نقائص سے پاک ہو اور ایسا قانون دی وضع کر سکتا ہے جو کامل صفات والا ہو۔ اس لئے شریعت کے شریعت ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کا وضع یعنی اللہ تعالیٰ صفات کمال کے ساتھ متصف ہو۔ پس اگر صانع عالم کے واسطے مذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کیا جائے گا تو شکل یوں بنے گی کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات کمال کے ثابت ہونے پر اور مذکورہ صفات کمال کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر نتیجہ مغلکہ کا کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر اور یہ توقف انہی علی نفسہ ہے جس کو ذور کہتے ہیں اور ذور باطل ہے۔ لہذا صانع عالم کے

کے مذکورہ صفات کمال کے ثبوت پر شریعت سے استدلال باطل ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے۔ مثلاً وجود ہے کہیں کہ اگر کسی جگہ دو حاکم قانون کی تفسیر پر مامور ہوں تو ہر ایک کی اطاعت واجب ہوگی، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو حکم ایک کے بجائے دو حاکم ہیں اس لئے یہ قانون ہی نہیں۔ لہذا ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہوگا۔

البتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔ لہذا ان صفات کے ثبوت میں خرابی سے استدلال درست نہیں ہوگا۔ مثلاً وجود باری اور کلام باری ہے کہ جب تک صالح عالم کا وجود اور اس کا ادو نبی کے ساتھ کلام کرنا ثابت نہ ہو اس کی طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

لیس بعرض لانه لا يقوم بذات ما بل يقتضى محل يقومه فيكون ممكنا ولا منه يمتنع بقاؤه، وإلا كان البقاء محققا قاطبا به، فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال لان قيام العوض بالشئ معناه ان تحليزته تابع لتحليزها، والعرض لا تحيل له بذاته، حق يتحيز غيره بتبعيته۔

**ترجمہ** (صانع عالم) عرض نہیں ہے، اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا۔ اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے۔ ورنہ بقاء الہامی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قائم معنی بالمعنی لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اس لئے کہ عرض کے کسی شئی کے مع قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شئی کے تحیز کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہو کر متحیز ہو۔

**تشریح** مصنف علیہ الرحمہ صانع عالم کی صفات ثبوت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب صفات سلبيه کا ذکر فرما رہے ہیں اور ان صفات سلبيه میں عرض کو مقدم کیا۔ کیونکہ الٰہیت اور عرضیت کے درمیان تاقی زیادہ واضح ہے۔ اسی وجہ سے کوئی بھی کسی عرض کے الٰہ ہونے کا قائل نہیں ہوا۔ اور اگر کوئی بظاہر کسی عرض کی الٰہیت کا قائل بھی ہوا۔ اس نے اس کے لئے ایسی صفات ثابت کیں جو جوہر کا خاصہ ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک وہ عرض ہی نہیں ہے۔

تولہ: لانه لا يقوم بذاتہ الخ۔ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دلیل ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ مصنف کے قول "والمحدث للعالم"

ہو اللہ کی شرح میں تفصیل سے گذر چکا۔ لہذا صانع عالم کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: وَلَا تَلْمِزْهُ يَمْتَنِعْ بِقَاوِمِهِ. الخ. یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل نکال رہی ہے اور عرض

مخدوف ہے اور یہ دلیل حد واسطہ کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول ہونے کی وجہ سے قیاس کی فصل ثانی ہے۔

پوری دلیل یوں ہے۔ صانع عالم بوجہ واجب ہونے کے بانی رہنے والا ہے اور عرض بانی رہنے والا نہیں ہے۔

لہذا صانع عالم عرض نہیں ہے۔ رہی یہ بات اگر عرض کا بقاء محال کیوں ہے تو اولاً تو اس لئے کہ عرض نام ہی اس

چیز کا ہے جس کو بقاء اور قرار نہ ہو۔ کہا جا سکتا ہے۔ عرض بقاء اور قرار نہ ہونے کی وجہ سے

برقرار اور بانی رہنے والی نہ ہو۔ اسی طرح کہا جا سکتا ہے یہ حالت اصل نہیں بلکہ عارضی ہے۔ یعنی برقرار اور بانی

رہنے والی نہیں ہے۔ دوسری دلیل وہ ہے جس کو شارح نے اپنے قول وَإِلَّا لَكَانَ الْبِقَاءُ الْاِسْمُ ذَكَرَ كَيْفَ

یعنی اگر عرض کا بقاء محال نہ ہو اور اس کو بانی کہا جائے تو چونکہ لفظ بانی مشی کا صیغہ ہے اور مشی کا المطلق اس

پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو مثلاً عالم اس کو کہا جا سکتا ہے جس کے ساتھ مقید اشتقاق یعنی علم

قائم ہو۔ اسی طرح عرض کے بانی ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ بقاء جو قائم بغیر ہونے کی وجہ سے مشی ہے اس عرض کے ساتھ

قائم ہے اور عرض بھی مشی ہے۔ لہذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا اور قیام معنی بالمعنی محال ہے۔ جس طرح قیام

بالعرض محال ہے۔ یہی بہرہ متطلبین کا مذہب ہے۔

قولہ: لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَفِ بِالشِّئِ الْغَيْرِ قِيَامَ عَرْضٍ بِالْعَرْضِ كَمَا أَنَّ قِيَامَ عَرْضٍ بِالْعَرْضِ

کے عرض کے اپنے محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرض تجزیر میں یعنی جس چیز کے اعداد ہے۔ اس چیز

کے اندر ہونے میں یا اشارہ حسی کو قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے۔ اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تجزیر میں

وہ بھی دوسرے کا تابع ہو گا۔ اور جو خود تجزیر میں دوسرے کا تابع ہو۔ اس کے تابع ہو کر کوئی چیز تجزیر نہیں ہو سکتی

اس بناء پر ضروری ہو گا کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو، وہ متجز بالذات ہو۔ تجزیر میں وہ دوسرے

کا تابع نہ ہو۔ اور متجز بالذات جو ہر ہے۔ لہذا عرض جو ہر کے ساتھ قائم ہو گا۔ عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو گا۔

وَهَذَا اجْتِنَى عَلَىٰ اَنْ يَبْقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنَى زَائِدًا عَلَىٰ وُجُودِهِ، وَانَّ اَقْيَامَ مَعَاهُ التَّبَعِيَّةُ فِي

التَّحْيِيزِ، وَالْحَقُّ اَنْ يَبْقَاءَ اسْتِمْرَارَ الْوُجُودِ وَعَدَمُ زَوَالِهِ، وَحَقِيقَتُهُ الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ

النِّسْبَةُ اِلَى الزَّمَانِ الثَّانِي وَمَعْنَى قَوْلِنَا وَاحِدٌ وَبَعْدَ يَبْقَى اَنَّهٗ حَدَثٌ فَلَمْ يَسْتَمِر

وَجُودُهُ وَلَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي، وَانَّ اَقْيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَامُ الْمُنَاعَتُ كَمَا

فِي اَوْصَافِ الْبَهْرِيِّ تَعَالَى، فَاِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالَى، وَلَا تَحْيِيزُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ

لِتَنْزِهِهِ تَعَالَى عَنِ التَّحْيِيزِ، وَانَّ اِنْتِقَاءَ الْاَجْسَامِ فِي كُلِّ اَنْ وَمَشَاهِدًا بِقُلُوبِهَا بَتَجَدُّ

امثال لیس با بعد من ذالک فی الاعراض۔

**ترجمہ** اور اس بات پر مبنی ہے کہ کئی کا بقاء کئی کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تخیز میں تابع ہوتا ہے۔ اور معنی ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اسکی حقیقت

وحد ہے۔ زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ اور ہمارے قول و جہاد و لحد بیت کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی نہیں عدم سے محال کہ وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا۔ اور اگلے زمان میں ثابت نہیں رہا اور (حق) ہے کہ قیام انحصار ناعت کا نام ہے۔ جیسا کہ اوصاف ہاری میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہو کر تخیز نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تخیز سے پاک ہیں اور (حق) ہے کہ اجسام کا ہر آن میں متنی ہونا تخیز و امثال کی وجہ سے ان کے بھاکا تابدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں منقطع ہونے اور تخیز و امثال کے ذریعہ ان کے بھاکا تابدہ کرنے سے زیادہ بیدار قیاس نہیں ہے

**تشریح** قولہ: و هذا اصحی الیہذا سے اشارہ بقاء عرض کے محال ہونے کی مذکورہ دلیل کی طرف ہے بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل میں اولاً یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر عرض باقی ہوگا، تو بقاء کا جو کہ عرض ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا۔ اور قیام عرض با عرض محال ہے۔ ثانیاً قیام عرض با عرض کے محال ہونے کی دلیل میں قیام عرض کا معنی تبعیت فی التخیز بیان کیا تھا کہ عرض کے باقی ہونے کی صورت میں بقاء کا عرض کے ساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قائم یعنی بقاء اپنے ما مقام بہا یعنی عرض سے ناسخ اور اس کے مفہوم سے خارج چیز ہو۔ کیونکہ قائم اور ما مقام بہا کے درمیان مغائرت اور تشنیت ضروری ہے۔ اس طرح قیام عرض با عرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام عرض کا معنی تبعیت فی التخیز ہو۔ اور دونوں باتیں تسلیم نہیں ہیں۔ نہ تو بقاء عرض کا عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج ہونا تسلیم ہے اور نہ قیام عرض بالشی کا معنی تبعیت فی التخیز تسلیم ہے بلکہ حق یہ ہے کہ کئی کا بقاء اس شی کا عین وجود ہے شی کا جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے اس آن کے اعتبار سے یہ حدوث وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن اور زمان میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو کئی وجود بقاء کہلاتا ہے۔ خلاصہً تو آن حدوث میں وجود سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے بعد والے زمان میں اسی وجود کے استمرار اور اس کی برقراری کو تبعی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے بقاء عرض اور عرض دو چیزیں نہیں ہیں۔ لہذا بقاء کو قائم اور عرض کو ما مقام بہا قرار دے کر قیام عرض با عرض کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ قائم اپنے ما مقام بہا کا عین نہیں ہوتا، بلکہ اس کا غیر اور اس کے مفہوم سے خارج ہوتا ہے۔

قولہ: و معنی قولنا وجد الیہما یک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقلاء لوگوں کے

قول "وَجَدَ فَلَمْ يَبْعَثْ" کی صحت پر متفق ہیں، لیکن اگر عقل کو عین وجود قرار دیا جائے تو اثبات اور نفی کا اجتماع لازم آئے گا اور بصریح تناقض ہے جیسے تمہارا قول "وَجَدَ فَلَمْ يَوْجِدْ" تناقض پر مشتمل ہے۔ شکر نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ "وَجَدَ فَلَمْ يَبْعَثْ" کا معنی ہے "معاذ اللہ! فلاں موجود ہے، لیکن شی کی مشیت اور وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمان میں برقرار نہیں رہا، گو یا کہ اثبات کا تعلق زمان اول سے ہے اور نفی کا تعلق زمان ثانی سے ہے اور جب اثبات اور نفی کا زمانہ الگ الگ ہے تو تناقض نہیں پایا گیا۔ کیونکہ تناقض کے لئے وحدتِ زمان یعنی اثبات و نفی دونوں کا زمانہ ایک ہونا شرط ہے۔

۱۱۴

قولہ: "وَأَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْإِخْتِصَاصُ الْوَالِدِيُّ كَالْعَطْفِ" ان البقاء استمرار الوجود ہے اور پر بیان کیا تھا کہ قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی تبعیت فی التخصیر ہو۔ شکر نے اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنی تبعیت فی التخصیر ہے۔ ورنہ صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ صفات اپنے تخصیر میں ذات باری کے تابع ہیں۔ اور یہ درست نہیں کیونکہ باری قائل کی ذات اور اس کی صفات کسی بھی طرح تخصیر نہیں ہیں نہ بالذات اور نہ بالتبع، بلکہ حق یہ ہے کہ قیام کا معنی اختصاص ہے یعنی ایک شئی کے دوسری شئی کے ساتھ قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ شئی اول یعنی قائم کا معنی ثانی یعنی صاحب ہونے کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اول کا نعت اور صفت بننا اور ثانی کا نعت اور صفت بننا درست ہو۔ مثلاً بیاض باری معنی جسم کے ساتھ قائم ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم ابيض کہنا درست ہے۔ قیام کا یہ معنی پہلے معنی سے عام ہے کیونکہ یہ معنی اوصاف باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ اوصاف مثلاً صفا علم، سمع، البصر وغیرہ کا اللہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے ان اوصاف کا نعت اور صفت بننا اور اللہ کا نعت و موصوف بننا اور اللہ الحی، اللہ العليم، اللہ السميع، اللہ البصير کہنا درست ہے۔ ایک بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر استدلال کرنے والے نے مطلق قیام کا معنی تبعیت فی التخصیر نہیں بیان کیا تھا، بلکہ قیام عرض بالعرض کا معنی تبعیت فی التخصیر بتلا تھا اور صفت باری از قبیل اعراض نہیں ہیں لہذا شارح کا صفت باری کو لے کر یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے کہ یہ معنی صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر صادق نہیں آتا۔

قولہ: "وَأَنَّ انْقِطَاعَ الْأَجْسامِ الْوَالِدِ اس کا بھی عطف" ان البقاء استمرار الوجود ہے پر یہ قدر بے حد ہے والحق ان انقضاء الاجسام الوالدی شرح علیہ الرحمہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل کے دونوں مقدموں سے

کہا کہ اگر بادل دھری یعنی تھامرض کے حال ہو تو روزانہ نہیں۔ حال یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن  
 فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہوتے رہنے سے اس کے بقا کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے تو اجسام  
 کا ہر آن میں فنا ہونا اور ان کی جگہ اسی آن میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ  
 ہوتے رہنا، اعراض کے اس طرح ہر آن فنا ہونے اور تھامرض کے سبب ان کے بقا کا مشاہدہ ہوتے رہنے  
 سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک دونوں برابر ہیں تو جب اجسام کا عدم بقا ممکن ہونے کے  
 باوجود اشاعرہ نے ان کے بقا کو ضروری قرار دیا۔ تو اعراض کا بھی عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود ان کا بقا ضروری  
 ہو گا جتنا کہ ضروری ہونے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہو گا۔

لیکن کہنے والے کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اجسام اور اعراض کے عدم بقا میں فرق نہ کرنا درست نہیں۔  
 کیونکہ اجسام کا عدم بقا بعید از قیاس بلکہ محال ہے۔ اس لئے کہ اگر اجسام کو باقی نہ مانا جائے تو جزا و سزا، حکم  
 وغیرہ کا ساقط ہونا لازم آئے گا کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مثلاً سزا اسی جسم کو دی جائے جس سے موجب سزا  
 جرم صادر رہا ہو اور ایسا ہی وقت ممکن ہے جب سزا کے وقت بعینہ وہی جسم باقی ہو جس سے جرم صادر ہوا تھا۔  
 ورنہ کہے کوئی سمجھے کوئی۔ والی مثل صادر نہ آئے گی۔ ہر خلاف مرض کے کہ اس کا عدم بقا بعید از قیاس  
 نہیں ہے۔

قولہ، و مشاہدۃ بقاءھا الا واد یعنی منع ہے۔ جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے۔  
 قولہ: من ذلك في الاعراض - ای من الاتقار و مشاہدۃ بقاءھا بتعبد و الامثال

فقد تمسکھم فی قیام العرض بالعرض بسرعتا المحرکة و بطوئھا لیس بتایم اذ لیس  
 هنا شلی هو حرکة و آخر هو سرعۃ اذ بطوء بل هنا حرکة مخصوصة  
 تسبی بالنسبة الی بعض المحرکات سرلیعة و بالنسبة الی البعض بطیئة، و بهذا  
 تبین ان لیس السرعتا و البطوء نوعین مختلفین من الحرکة، اذ لا انواع  
 الحقیقیة لا تختلف بالاضافات۔

ترجمہ: ہاں! لہذا سفر کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے مستحکم  
 کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا  
 بطوء ہو۔ بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری  
 بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو  
 مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

## تشریح

قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر متکلمین کی دلیل کو رد کرنے کے بعد اب شارح طیارہ  
قیام عرض بالعرض کے جواز پر فلاسفہ کی ایک دلیل کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ لفظ  
قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم  
ہوتا ہے اور سرعت و بطوہ بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں، لہذا قیام عرض بالعرض ثابت ہو گیا۔

شارح ذکر فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطوہ سے قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال نام نہن ہے  
کیونکہ قیام عرض بالعرض دو عرض کے وجود کا مقتضی ہے تاکہ ایک عرض قائم اور دوسرا قائم رہے، یعنی  
اور یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو جو قائم رہے اور دوسری سرعت و بطوہ جو قائم  
ہے، بلکہ ایک ہی مخصوص حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابل میں سرعاً کہلاتی ہے اور دوسری کسی حرکت  
کے مقابل میں بطی کہلاتی ہے۔ مثلاً تین آدمیوں نے ایک میں مسافت پر ایک ساتھ دوڑنا شروع کیا اور  
ایک ہی وقت میں دوڑنا ختم کیا، اب ان میں سے ہر ایک کی طے کردہ مسافت دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ ایک نے  
سوغز مسافت طے کی ہے دوسرے نے ڈیڑھ سوگز اور تیسرے نے دو سوگز مسافت طے کی ہے تو جس حرکت کے  
ڈیڑھ سوگز مسافت طے ہوئی اسے اس حرکت کے مقابل میں تو سرعاً کہا جائے گا جس کے ذریعہ سوگز مسافت طے ہوئی  
ہے مگر اس حرکت کے اعتبار سے بطی کہا جائے گا جس کے ذریعے دو سوگز مسافت طے ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ  
حرکت کا سرعاً یا بطی ہونا ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے اور جب سرعت اور بطوہ اضافی اور اعتباری چیز  
ہیں تو اس سے بعض لوگوں کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ سرعت اور بطوہ مطلق حرکت کی دو مختلف ذیلی  
ہیں۔ وجہ فساد یہ ہے کہ افواج حقیقہ میں اختلاف اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا بلکہ اختلاف ذیلی ہوتا ہے۔  
لڑکے کی جبراً گانہ ذاتیات ہوتی ہیں مثلاً انسان اور فرس حیوان کی دو مختلف ذیلی حقیقی ہیں کہ انسان کی ذاتیات  
حیوان اور ناطق ہیں اور فرس کی ذاتیات حیوان اور صاہل ہیں۔

ولا جسم لانه متركب و متحلل و ذالك اشارة الحدوث، ولا جوهر ما عندنا فلا نمنه  
اسم للجزء الذي لا يتجزى، وهو متحلل و جزء من الجسم، والله تعالى عمت ذالك،  
واما عند الفلاسفة فلا نمنه وان جعلوه اسماً للموجود لا في موضوع مجرد امكن  
او متحلل انكتم جعلوه من اقسام المحلک و ارادوا به الماهية الممكنة التي اذا  
وجدت كانت لا في موضوع، واما اذا اريدت بهما القاشه بذاتهما والموجود لا في موضوع  
فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذالك مع تبادل اللفظ  
الى المركب و المتحلل، و ذهاب المجهمة و النصارى الى اطلاق الجسم و الجوهر باصناف

الذی یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنہ۔

**ترجمہ** اور صانع عالم جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور تیز ہو سکے اور حادث کی علامت ہے اور  
 نہ وجود ہے۔ اسے نزدیک تو اس لئے کہ جو چیز ہلاکت کا نام ہے اور وہ تیز ہے اور دم کا چیز  
 ہے اور اشد نقصان سے پاک ہے اور یہ حال خلاصہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر نام قرار  
 ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا بیخ نہ ہو خواہ وہ مجرد ہو یا تیز ہو۔ لیکن انھوں نے اسکو ممکن کی قسم قرار دیا  
 اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو۔ بہر حال جب جسم اور  
 جوہر کے امتزاج قائم بالذات اور موجودی کی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں مطلقوں کا صانع عالم مراد اطلاق  
 ہوا تو جسے ضرورت کے ان الفاظ کو ذکر کر کے کسی وجہ سے ان دونوں مطلقوں سے مرکب اور تیز کی طرف ذہن کے  
 سہفت کرنے کے ساتھ اور جسے اور ضروری کے اس معنی میں جسم اور جوہر کے اطلاقی کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے  
 اشک کی ہاکی واجب ہے

**تشریح** قولہ: ولا جسم الا صانع عالم جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب ہوتا ہے اجزا و اقسام اور نہ  
 یعنی جنس اور فصل سے، اور اجزا اور وجود یعنی ہوتی اور صورت جسم سے جیسا کہ فلاسفہ مشابہ  
 کا مذہب ہے یا اجزاء و تیز بینی سے جیسا کہ مشکلیں کا مذہب ہے یا ہی طرح مرکب ہوتا ہے اجزاء و مقدار یعنی اجزا  
 اور حصے سے، اور ہر مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے یا ہی طرح جوہر تیز ہوتا ہے۔ اور ہر تیز چیز کا محتاج  
 ہوتا ہے اور اقسام و صانع عالم حادث نہیں بلکہ قدیم ہے صانع عالم سے جمیت کی نفی پر شارح علیہ  
 الرحمہ نے شرح مصادیق میں مزید دلائل ذکر فرماتے ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل ہے کہ واجب تعالیٰ اگر جسم ہوگا تو  
 یا تو کام صفات اجسام کے ساتھ متصف ہوگا۔ اس صورت میں ضدین مثلاً حرکت اور سکون کا اجتماع لازم آئے گا  
 یا صفات اجسام میں سے کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ اس صورت میں ان صفات کا بھی متعلق ہونا لازماً  
 آئے گا جو لوازم جمیت میں سے ہیں مثلاً ذوالاجاد ثلاثہ ہونا وغیرہ۔ نیز یہی لازم آئے گا کہ صفت حرکت اور صفت سکون  
 کسی کے ساتھ متصف نہ ہو اور یہ ارتقاہ ضدین ہے۔ یا بعض صفات جمیت کے ساتھ متصف ہوگا بعض کے ساتھ  
 متصف نہیں ہوگا سو اگر بعض صفات کے ساتھ اتصاف کسی شخص اور مزج کی وجہ سے ہے تو واجب تعالیٰ کا اس  
 شخص اور مزج کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر نیز کسی مزج کے ہے تو ترجیح بلا مزج لازم آئے گی۔  
 اور یہ سارے لوازم یعنی اجتماع ضدین، ارتقاہ ضدین، لوازم جمیت کا متعلق ہونا، واجب تعالیٰ کا محتاج  
 ہونا اور ترجیح بلا مزج سب باطل ہیں۔ لہذا واجب تعالیٰ کا جسم ہونا بھی باطل ہے۔

ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر واجب تعالیٰ جسم ہوں گے تو وہ متناہی ہوں گے کیونکہ العباد کا غیر متناہی ہونا

باطل ہے اور جب متناہی ہوں گے تو مشکل ہوں گے کیونکہ شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے جسم کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے تو متناہی ہونے کی صورت میں یقینی طور پر اس کا احاطہ بھی ہوگا اور اس احاطہ کی وجہ سے کوئی مخصوص ہیئت حاصل ہوگی جو شکل کہلانے کی سبب اس صورت میں باقاعدہ اشکال پر ہوگا یا بعض ہی اشکال پر تمام اشکال پر ہونا جتنا عارضہ اولاد کو مستلزم ہونے کے سبب محال ہے۔ اور بعض اشکال پر ہونا اگر کسی شخص کی وجہ سے ہے تو اس شخص کی طرف محتاج ہو نا لازم آئے گا اور اگر شخص اور مزج کے ہے تو مزجیح بلا مزج لازم آئے گی

قولہ: ولا جوہر لہ واجب تعالیٰ کا جوہر نہ ہونا ہم اشعار اور فلاسفہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ البتہ دلیل انشاء پر ایک کی الگ الگ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جوہر جزو لا تجزئی کا نام ہے اور جزو لا تجزئی تغیر ہے اور جسم کا جزو ہے۔ اور واجب تعالیٰ تغیر ہونے سے اور کسی چیز کا جزو ہونے سے پاک ہے۔ اور غلطی کے نزدیک اگرچہ جوہر ایسے موجود کا نام ہے۔ جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ موجود میں مادہ ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ اور عقول و نفوس وغیرہ یا تجزئو جیسے جسم اور ہوتی اور صورت جسم وغیرہ۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک واجب تعالیٰ جوہر کا اطلاق جائز ہونا چاہیے مگر ان کے نزدیک بھی واجب تعالیٰ جوہر کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے چنانچہ انہوں نے مفہوم یعنی ما حصل فی الذہن کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں ایک واجب اور دوسری ممکن۔ ممکن کی بھی دو قسمیں ہیں ایک جوہر اور دوسری عرض، اور انہوں نے جوہر کی تفسیر میں کہا کہ جوہر وہ ممکن ماہیت ہے جو با بھی موجود ہو کسی موضوع اور محل میں ہو کر موجود ہو۔ بہر حال جوہر ان کے نزدیک ممکن ہے اور امکان ہے جوہر نہیں ہو سکتا۔

قولہ: اما اذا اردنا بلحاظ التثنیہ کی تفسیر مجرور ہا مترتبہ جسم اور جوہر کی طرف راجع ہے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ اگر جسم کے معنی قائم بالذات اور جوہر کے معنی ایسے موجود کے ہوں جس کا وجود کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو تو اس معنی کے لحاظ سے واجب تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق کیوں نامائز ہے جوہر کا حاصل ہے کہ واجب تعالیٰ پر جسم یعنی قائم بالذات اور جوہر یعنی موجود لاتی موضوع کا اطلاق کرنے میں معنی آگیا ہے تو کوئی فساد نہیں ہے۔ پھر بھی ان الفاظ کا واجب تعالیٰ پر اطلاق مجہد وجہ نامائز ہے اول تو اس وجہ سے کہ شریعت یعنی قرآن اور حدیث میں واجب تعالیٰ پر ان الفاظ کا اطلاق وارد نہیں ہے اور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ان ہی اسماء کا اطلاق کیا جائے، جو قرآن و حدیث میں وارد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "ولم یسمی اللہ تعالیٰ فاعولہ" بھلا اس کے بہت سے صفاتی نام ہیں پس اس کو

ہی ناموں سے پکارا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ جسم اور جوہر سے ذہن ایسے معنی کی طرف سبقت کرتا ہے جو واجب قائلے پر درست نہیں یعنی لفظ جسم سے ذہنی مرکب ہونے کی طرف اور لفظ جوہر سے متمیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے کیونکہ یہی معنی مشہور ہے تو جب اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہا جائے گا مخاطب کا ذہن واجب تعالیٰ کے مرکب اور متمیز ہونے کی طرف ہلے گا جو درست نہیں ہے۔

تیسری وجہ واجب قائلے پر جسم اور جوہر کا اطلاق نامائز ہونے کی یہ ہے کہ فرقہ مجتہد واجب قائلے کے عام اجسام کی طرح جسم ہونے کی طرف گئے ہیں جس کے لئے مرکب اور متمیز ہونا لازم ہے۔ اسی طرح نصاریٰ واجب تعالیٰ کو ایسا جوہر ٹھہراتے ہیں جو تین اجزاء سے مرکب ہے اور وہ تین اجزاء اب، ابن اور روح القدس ہیں پس اگر چہ ہم واجب تعالیٰ کو اس معنی میں جسم یا جوہر نہ کہیں ہیں معنی میں جسم اور نصاریٰ کہتے ہیں بلکہ جسم معنی قائم بالذات اور جوہر معنی موجود لانی موضوع کہیں جس میں معنی کے اعتبار سے کوئی خرابی نہیں ہے۔ پھر بھی لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں بظاہر مجتہد کے ساتھ اور لفظ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازم آتی جو رمت تشبہ بقوم فہو منہم کے تحت شرفاً ممنوع ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہنا جائز نہیں۔  
قولہ: وذهب المجتہد الخ اس کا عطف عدم درود الشریعہ ہے۔ اور بعض نسخوں میں ہے:

فصل ماضی آیا ہے۔

قولہ: بالمعنی الذی، الوجود کے معنی جس سے اللہ پاک ہے مرکب اور متمیز ہونے سے اور جوہر کا وہ معنی جس سے اللہ پاک ہے۔ تین اجزاء سے مرکب ہونا ہے۔

فان قيل كيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع، قلنا بالاجماع، وهو من ادلة الشرع، وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة، والموجود لازم للواجب، واذا ورد الشرع باطلاق الهم بلغته فهو اذن باطلاق ما يراد منه من تلك اللغة او من لغة اخرى، وما يلزم معناه وفيه نظر۔

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قديم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے، اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے اور کہیں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ اور واجب اور قديم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لئے لازم ہے، اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کے لئے لازم

ہیں۔ اور اس (جواب) میں نظر ہے۔

**تشریح** باری تعالیٰ پر حیم یعنی قائم بالذات اور جو ہر بخشنی موجود لانی موضوع کا اطلاق نامائز ہونے کی پہلی دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر حیم اور جو ہر بخشنی قائم بالذات اور موجود لانی موضوع کا باری تعالیٰ پر اطلاق باوجود معنی درست ہونے کے اس وجہ سے نامائز ہے کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا ہے تو سبب واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے درست ہو گا جب کہ شریعت نے ان ناموں کا بھی اطلاق نہیں کیا ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے۔ ارشاد باری ہے و کذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس۔ آیت میں وسطا بمعنی حلال ہے تفسیر کو

میں ہے کہ شیخ ابو منصور ریاضی رحمہ اللہ نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے لہذا لے کر اللہ نے اس امت کو عدالت کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور عدالت ہی پر شہادت اور قبول شہادت کا مدار ہے۔ پس جب وہ کسی بات پر اجماع کر لیں اور اس کی شہادت دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہے۔ اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے۔ لا یتجمع احی علی الضلالة۔ یعنی غلط بات پر پیری امت کا اجماع نہیں ہو گا۔

قولہ او قد یقال الخ یعنی لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب ایک تمہید قائم کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ کے ذریعہ دیا ہے۔ تمہید تو یہ ہے کہ اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں۔ اور موجود لانی موضوع کے مفہوم کے لئے لازم ہے۔ کیونکہ واجب کے معنی ایسے موجود کے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو۔ اس کے بعد قاعدہ کلیہ یہ بیان کیا کہ جب شریعت کسی زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان

کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مراد ہیں اور ان الفاظ کی بھی جو اس کے معنی کے لئے لازم ہیں لہذا واجب شرع نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ "اللہ" کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اس کے مراد الفاظ مثلاً واجب اور قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس کے مراد الفاظ مثلاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب لفظ واجب کے اطلاق کی اجازت ہوئی تو اس کے لازم معنی یعنی موجود کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی

قولہ او فیہما نظر الخ دوسرا جواب جو صیغہ قرعین قد قال سے نقل کیا گیا ہے اس میں میں ہائیں بھی تھی ہیں (۱) اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں (۲) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے مراد اسم کا اطلاق کرنے کی اجازت ہوتی ہے (۳) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے لازم معنی

کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے۔ شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک بیٹوں یا بیٹوں میں نظر نہیں۔ اولاً تو اس لئے عمل نظر ہے کہ ترویج کے معنی اتحادی، المفہوم ہی اور مذکورہ تینوں الفاظ کا مفہوم ایک نہیں۔ بلکہ ہر ایک کا مفہوم ایک الگ ہے۔ چنانچہ لفظ شریعتی کا مفہوم ہے۔ اور لغت کے انداز میں اس کے معنی موجود کے ہیں۔ یا وہ ذات جس کے بارے میں اصل جہان دوسرے گرواں ہے یا وہ ذات کہ جس کی طرف بننے سے صاحب سے گھبرا کر پناہ لینے کے لئے رجوع کرتے ہیں۔ یا وہ ذات جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ جیسا کہ قاضی بیہاوی نے سورۃ فاتحہ کے آغاز میں صالح تسمیہ کے لفظ "اللہ" کی تفسیر میں فرمایا ہے۔ اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا عدم محال ہے۔ اور قہر سے مراد وہ ہے جس کے وجہ کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ سو جب ان الفاظ مذکورہ میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے مختلف ہے۔ ان پر مترادف کا حکم لگانا درست نہیں۔ اسی طرح دوسری بات یعنی شریعت کے بارے میں ہر ایک لفظ کا اطلاق کرنے سے اس کے مرادوں الفاظ کا بھی اس پر اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ اگر شریعت نے ذات باری پر اطلاق کیا ہے اس کا مرادوں لفظ ایسا ہے جس کے اندر نقص اور عیب کا معنی بھی نکلا ہے تو اس کا اطلاق ہرگز جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً شریعت نے ذات باری پر لفظ عالم کا اطلاق کیا ہے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے (عالم الغیب والشہادۃ) مگر اس کے مرادوں لفظ عالم کا اطلاق اس پر جائز نہیں کیونکہ یہ عقل یعنی تیرے مشق سے جو نقص اور عیب ہے اسی طرح تیسری بات یعنی ذات باری پر شریعت کے کسی لفظ کا اطلاق کرنے سے اس لفظ کے لازم معنی کا اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ شریعت نے ذات باری پر دخالت (کن شیئ) کا اطلاق کیا۔ اور خالق کل شیئی ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ خالق الخالق ہی ہو، کیونکہ کل شیئی کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے۔ مگر باری تعالیٰ پر خالق الخالق کا اطلاق درست نہیں ہے۔

آخر میں یہ بھی ذکر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں کہ اسماء الہی کے توفیق ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض محققین نے کہا کہ مختلف زبانوں میں باری تعالیٰ کے لئے وضع کئے گئے اسماء و اعلام مثلاً فارسی میں لفظ خدا اور ترکی میں لفظ شکری کا اطلاق جائز ہونے میں نزاع نہیں بلکہ نزاع ان اسماء کے اطلاق میں ہے جو صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں۔ مثلاً قرآن کے اندر آیا ہے "سبحوی اللہ الشاکرین" اس میں فعلی جزاء کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو کیا فعل جزاء سے ماخوذ اسم و عمل جزاء کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے مترادف اور اگر اسے کہتے ہیں کہ ہر ایسے معنی پر دلالت کرنے والے الفاظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق جائز ہے جس کے ساتھ اس کے مصنف ہونے پر عقل دلالت کرے مگر چہ شرع نے اطلاق نہ کیا ہو۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جو اسماء باری تعالیٰ کے لئے شرع سے ثابت ہیں ان اسماء کے مرادوں تمام الفاظ

کا اطلاق درست ہے۔ جب نثران الفاظ کے جو کفار کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور قاضی ابو بکر نے کہا کہ ہر وہ لفظ جو ایسی صفت پر دلالت کرے جو اس کے لئے ثابت ہے اور کسی شخص وجہ سے معنی کا وہ نہ دلاتا ہو۔ اس کا اطلاق جائز ہے۔ اور بعض لوگوں نے موصیغ شخص نہ ہونے کے ساتھ بشرط بھی لگائی ہے کہ وہ عظمت اور جلال کے معنی پر دلالت کرتا ہو۔ امام غزالی نے فرمایا جو شخص صفت پر مطلقاً کہتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور لفظاً پر نہ کہ اس کا اطلاق جائز نہیں۔ اور شیخ ابو الحسن اشعری اذن شارع کو ضروری قرار دیا ہے کہ کسی کو شرح موصیغ میں لکھا گیا ہے۔ گویا شیخ اشعری کے نزدیک اسماء الہی توفیقی ہیں۔ لیکن بعض علماء نے اسماء الہی کے توفیقی ہونے کو محل نظر قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات ترکی فارسی ہندی وغیرہ مختلف زبانوں میں مذکور ہیں اور ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن اور احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود ان اسماء کے اطلاق کے جائز ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور ارشاد قرآنی (وَلِلّٰهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا) سے اسماء الہی کے توفیقی ہونے پر استعمال درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس آیت میں اسماء الحسنیٰ کے ساتھ صرف قرار دیا ہے اور اسماء میں حسن، صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرنے کی وجہ سے پلایا ہوگا۔ لہذا ہر وہ اسم جو صفت مدح اور صفات جلال پر دلالت کرے وہ "الاسماء الحسنیٰ" میں داخل ہوگا اور باری تعالیٰ نے ہر اس کا اطلاق جائز قرار دیا۔

ولا تصور ای ذی صورۃ و شکل مثل صورۃ انسان او فرس لان تک من خواص الاجسام متصل لها بواسطۃ الکمیات والکیفیات واحاطۃ الحد ودوالہا نایات۔ ولا معدود ای ذی حد ونہایمہا ولا معدود ای ذی عدد دو کثرۃ یعنی لیس محلاً للکمیات المتصلۃ کالمقادیر ولا المنصلۃ کالاعداد و هو ظاہر ولا متبعض و متجزی ای ذی البعاض واجزاء ولا متکرب منها لما فی کل ذالک من الاحتیاج المتانی للوجوب فمالہ اجزاء یعنی باعتبار تالقنہا منها متوکبہا و باعتبار اختلافہا الیہا متبعضاً و متجزیاً ولا متناہ لان ذالک من صفات المقادیر والاعداد۔

**ترجمہ** (صانع عالم، صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان یا فرس کی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہر اجسام کا خاصہ ہے جو انھیں کمیات اور کیفیات اور عدد و نہایت کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں۔ اور وہ عدد و نہایت والا بھی نہیں ہے۔ اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیات متصلہ مثلاً عدد کا محل ہے اور نہ کمیات منصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے۔ اور نہ وہ متبعض اور متجزی یعنی بعض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو جوہر کے معنی ہے۔ ہر چیز کے لئے اجزاء ہوں اسے اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تخیل ہونے کے

منہا ہے منبعض اور تخریج کہا جاتا ہے۔ اور وہ متناہی بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ مقدار اور حد کی صفت ہے۔  
**تشریح** قولہ: متصل لہا الو شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد عدد کے کسی مقدار کی  
 طول، عرض، عمق کا احاطہ کرتے کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے مثلاً اگر صرف ایک ہی حد سے احاطہ  
 حاصل ہو جاتا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل عدد کہتے ہیں اور اگر تین حدود سے احاطہ نامہ ہوتا ہے  
 تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مثلث کہتے ہیں تو دیکھئے شکل کی تفریق میں ہیئت کا ذکر آیا ہے کیفیت ہے۔  
 مقدار کا ذکر آیا ہوا قبیلہ کی گات ہے اور احاطہ حدود کا بھی ذکر آیا اور کلیات و کیفیت کے ساتھ اقسام اجمام کا  
 خاصہ ہے۔ لہذا اجمام کے لئے شکل و صورت ہوگی اور اشد حالی جسم نہیں ہیں تو اس کے لئے شکل و صورت بھی  
 نہیں ہے۔

قولہ: بواسطہ الکعبیات الو مثلاً طول و عرض و عمق۔

قولہ: والکیضات الو مثلاً رنگ، سیدھا پن اور ٹیڑھا پن

قولہ: یعنی لیس۔ معلاً الو توضیح اس کی یہ ہے کہ کم سے مراد وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہوا اور

اس کی دو نہیں ہیں ایک کم متصل ہے جس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم ہو تو اس کے دونوں حصوں  
 کے لئے کوئی حد مشترک ہو جو دونوں حصوں میں سے ہر ایک کی حد مانی جاسکے مثلاً ایک باشت بے خط کے  
 نصف پر ایک نقطہ فرض کیا تو اس خط کی نصف نصف باشت کے دو حصوں کی طرف تقسیم ہوگئی۔ اب وہ  
 نقطہ دونوں حصوں کے لئے حد مشترک ہے کیونکہ اگر وہ نقطہ خط کے ایک حصہ کا منہا ہے تو دوسرے حصہ کا  
 میوا بھی ہے۔ پھر یہ کم متصل اگر غیر قاتر الذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے تو وہ  
 زمانہ ہے کیونکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں اور اگر  
 وہ قاتر الذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہو سکتے ہیں تو وہ مقدار ہے جس کی تین نہیں  
 ہیں اگر طول و عرض و عمق تینوں جہات میں وہ تقسیم کو قبول کرتا ہے تو جسم تعلیمی ہے اور اگر صرف دو جہت  
 یعنی طول و عرض میں قابل تقسیم ہے تو پھر سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں قابل تقسیم ہے تو  
 خط ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زمانہ، جسم تعلیمی، خط و سطح یہ سب کم متصل کے اقسام ہیں۔ اس میں  
 خط سطح کی حدود نہایت ہے اور سطح جسم کے لئے حد و نہایت ہے تو مصنف نے لا محدود کہہ کر اس بات  
 کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اشد نقائل کیا تو متصلہ کا محل نہیں ہے

کم کی دوسری قسم کم منفصل ہے۔ اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے  
 دونوں حصوں کے لئے حد مشترک نہ ہو۔ اور کم متصل حد ہے مثلاً اس کے حد کو ہر پاس طرح تقسیم کریں کہ

ایک طرف چہ ہو دوسری طرف چہ ہو تو چار اور چہ کے درمیان کوئی عدد مشترک نہیں ہے جو دونوں جانب متبرج ہو۔ ورنہ دونوں جانب اس عدد کا اعتبار کرنے سے نہ تو چار چار رہے گا بلکہ نہ پانچ پانچ رہے گا اور نہ چھ چھ رہے گا بلکہ وہ سات ہو جائے گا۔

بہر حال جب عدد کم مفصل ہے تو مصنف نے ولا معدود کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ مشترک کی بات مفصل کا بھی عمل نہیں ہے۔

قولہ: یسافی ذالک لئلا یؤذک سے اشارہ متعین، تجزی اور ترکیب کی طرف ہے۔

قولہ: شمالہ اجزاء الو شارح رحمۃ اللہ علیہ بعض اور ترکیب کے درمیان فرق اہتماماً

چاہتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جس چیز کے لئے اجزاء ہوتے ہیں اس کی دو خشتیں ہیں۔ ایک ہے کہ وہ ان اجزاء سے مؤلف اور ان اجزاء کا مجموعہ ہے اس حیثیت کے اعتبار سے اسے مرکب کہتے ہیں دوسری حیثیت ہے کہ اگر اس کی تحلیل کی جائے یعنی اس کی ترکیبی حیثیت ختم کی جائے تو اس سے ہی اجزاء نکلیں گے اس حیثیت کے اعتبار سے اسے متبعض اور تجزی کہتے ہیں۔

ولا یوصف بالماہیۃ ای المجانسة لاشیاء لان معنی قولنا ما هو من آتی جنس ہو،  
والمجانسة توجب التمايز من المتجانسات بفصول مقومة فیلزم التركيب، ولا  
بالکیمیۃ من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والیوسۃ  
وغیر ذلک مما هو من صفات الاجسام وخواص المزاج والتركيب۔

اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ما ہو کا معنی ہے کہ اس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور جانست خریک

جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی۔ اور نہ وہ کیفیت رنگ، مزہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہو جہاں کیفیات ہی، اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

قولہ: ای المجانسة الی شارح نے ماہیت کے معنی جانست بیان کئے ہیں، جس کے معنی خریک جنس ہونا ہے اور اس کی یہ دلیل بیان کی کہ ماہیت ماخذ سے ماخذ ہے اور معنی

ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے۔ رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ جانست سے کیوں نہیں متصف ہے اور اس کا کوئی ہم جنس کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ جانست کے ساتھ متصف ہو یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں متصف حقیقت کے افراد خریک ہوں تو ان جانست یعنی خریک جنس افراد

کے لئے نماز کرنے کے لئے کسی ایسی فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مقوم ہوگا یعنی اس کے قوام یعنی ذات اس داخل ہوگی ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب صحیح ہونا ہے اور خارج ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان وجود کے متالی ہے۔

شراح طیبہ الرحیمہ نے شروع مقاصد میں فرمایا ہے کہ یہ روایت قطعاً درست نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی ماہیت سے جس کو صرف وہی جانتا ہے، کیونکہ نہ تو یہ روایت امام صاحب کی کتابوں میں موجود ہے اور نہ ان کے ان اصحاب سے منقول ہے جہاں کے مذہب کو بہتر اطلاع پر سمجھتے ہیں اور اگر باقی بعض روایات درست بھی ہوں تو ماہیت سے اسم مراد ہوگا۔ کیونکہ لفظ ما کسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے جب کہ شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ اگر کوئی ہم سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کرے، ماسا جہو، تو ہم تو ہمیں گے کہ ماہو سے تمہاری مراد کیا ہے اگر مراد ما السموات ہے تو جواب اللہ الرحمن اور زمین ہے۔ اور اگر ما فیض ہے تو جواب ہے کہ وہ سمع اور بصیر ہے اور اگر ما فیض ہے تو جواب مخلوقات کو پیدا کرنا اور ہر چیز کو اس کی مناسب جگہ رکھنا ہے اور اگر مراد ماہیت ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ مثال اور جنس سے پاک ہے۔

شرح کے اس تفصیلی قول کے ابتدائی حصہ سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ لفظ ما کسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے آتا ہے اس کے آخری حصہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لفظ ما کسی چیز کی جنس دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے اور یہ کہ ماہیت کے معنی مجاہزت ہیں۔

قولہ: ولا بالكيفية الخ جب ما سبق میں باری تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی ہو گئی تو تمام کیفیات کی بھی نفی ہو گئی، خواہ ان کا احساس و ادراک جو اس ظاہرہ کے ذریعہ ہوتا ہو، مشدارنگ، بو، مزہ، حرارت و برودت وغیرہ اور خواہ ان کا احساس جو اس باطن کے ذریعہ ہوتا ہو جیسے رنگ اور خوشی اور غم۔  
 قولہ: من توالم المزاج الخ چند تضاد خاصیت اور تاثیر رکھنے والی چیزوں کی باہمی ترقیب اور آمیزش سے جو ایک متدل کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام مزاج ہے۔ یہاں مزاج مفاعلت کا مصدر ہے کا ازجبت کے معنی میں ہے جس کے معنی آمیزش اور باہم ملنے کے ہیں کیونکہ خیال مفاعلت کا مصدر ہے حاصل یہ کہ کیفیات باہمی ترکیب یا آمیزش کا نتیجہ ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ترکیب سے پاک ہے۔

ولا يمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ تجدي في بعد آخر متوهم او متحقق  
 ليسمونه المكان، والبعد عنها عن امتدادها كما بالجسم او بنفسه عند القائلين  
 ليعهد الخلاء۔ واللہ تعالیٰ منزوع عن الامتداد والمقدار لا مستلزم له التجزئ، فان

فیل الجوہر الفرد متحیز ولا یُحدّ فیہ، والا لکان متجزیا، قلنا المتکون اخص من المتحیز لان الحیز هو الفراغ المتوہم الذی یتخله شئی متداو غیر متداو مناداً کما دلیل علی عدم التکون فی المکان، واما الدلیل علی عدم التحیز فهو انه لو تحیز فاما فی الازل فیلزم قِدَم الحیز اولاً، فیکون مفعلاً للحوادث والاضامان بساوی الحیز أو ینقص عنہا، فیکون متناہیا، أو یزید علیہا، فیکون متجزیا۔

اور وہ (صانع عالم، کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ ممکن سے مراد ایک ٹکڑا کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسرے ایسے جہ میں جو جوہوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں بلکہ بعد سے مراد وہ امتداد (طول، عرض، عمق) ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ یا قائم بالذات ہوتا ہے جو خلاء کے قائلین کے نزدیک۔ اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزیہ نہیں ہونے کو مستلزم ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد صحیر ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی جہ نہیں اور نہ اس کا صحیری ہونا لازم آئے گا۔ ہم کہیں گے ممکن اخص ہے متجزی سے۔ اس لئے کہ حیز وہ جوہوم خلاء جس کے اندر کوئی شئی مساوی ہوئی ہو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو۔ توجہ دلیل ذکر کی گئی وہ رہی ہے اس کے، ممکن فی المکان نہ ہونے کی دلیل ہے۔ رہی دلیل اس کے متجزی ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متجزی ہو تو اوزل میں متجزی ہوگا۔ ایسی صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔ یا نہیں ہوگا تو وہ عمل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ مستحیی ہوگا۔ یا حیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متجزی ہوگا۔

قولہ: ولا یتکون الا ممکن کے لغوی معنی کون فی المکان کے ہیں، اس لئے یتکون کے بعد فی مکان کہنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن دوسرے معنی قدرت کے گمان میں اس بناء پر فی مکان کا لفظ بڑھا کر یہ بتلا دیا کہ دوسرا معنی مراد نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی چیز کے مکانی امکان میں ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں مکان کا محتاج ہے۔

قولہ: لان المتکون انما حاصل دلیل یہ ہے کہ جو لوگ ثبوت خلاء کے قائل ہیں معنی حاکمین اور ان کے نزدیک بعد کی دو قسمیں ہیں ایک جہ جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔ دوسرے وہ جہ جو مجرد عن المادہ اور قائم بالذات ہے۔ اس حیثیت سے کہ اگر کوئی جسم اس کو چرکتے ہوئے اور اس کے اندر سا یا نہ ہو تو وہ خلاء عرض ہوگا۔

حاکمین اور اشراقیہ اسی دوسرے جہ کو جسے خلاء سے بھی تعبیر کرتے ہیں مکان کہتے ہیں۔ فرق اتنا ہے

کہ کلین اس بعد مجرد عن المادہ کو سوہوم قرار دینے میں اور اشراقیہ اسے سوہوم قرار دینے میں۔ گو یا جسم اپنے  
 بعد یعنی طول درض و عرض کے بعد جس خلاء کو پُر کئے ہوئے ہو کہ ہے وہی خلاء اس جسم کا مکان ہے اور  
 اس خلاء میں بعد مجرد عن المادہ کے اندر جو کہ قائم الذات ہے۔ جسم کے بعد کا خود کرنا اور سماجانا ممکن کہلاتا  
 ہے۔ مگر اسے اس معنی کے لئے کہ اسے ممکن فی امکان وہی چیرہ پٹی جس کے لئے بعد اور امتداد ہو۔ اور بعد اور  
 امتداد کے تجزی اور قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے ہری قعاتے بعد اور امتداد سے پاک ہیں۔ اس لئے وہ  
 مکان سے بھی پاک ہیں۔ فلا وتمکن فی مکان۔

قولہ: عن لفظ و بعد۔ الا اس بعد سے وہ بعد مراد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے۔

قولہ: فی بعد آخر۔ الا اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: متوہم۔ الا یہ کلین کا مذہب ہے۔

قولہ: او متعقن الا یہ اشراقیہ کا مذہب ہے۔

قولہ: امتداد قائم بالجسم الا اس سے جسم کا بعد مراد ہے۔

قولہ: او بنفسہ الا اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: فان قبل ان کلین کہ مذکورہ تفسیر ہر ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے۔ مثلاً اعتراض  
 حیز اور مکان کے درمیان حرم فرق اور دونوں کی ایک سمجھنا ہے اور مثلاً جواب دونوں کے درمیان فرق  
 ہے اعتراض ہے کہ کلین کا جو معنی آپ نے ذکر کیا ہے۔ اس میں کے لحاظ سے مکان اور حیز اس کے لئے ہوگا  
 جس کے بعد بعد امتداد ہو گا کہ جو ہر فرقہ یعنی بجز و تفریق تفریق ہے اور جو دیکر اس کے اندر کوئی بعد اور  
 امتداد نہیں ہے ورنہ وہ تفریق ہی نہ ہوتی بلکہ تفریق ہی ہوتا۔

جواب نام حاصل ہے کہ حیز اور مکان دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ مکان خاص ہے کیونکہ مکان اس چیز کے  
 لئے ہر گز ہے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو۔ برخلاف حیز کے کہ وہ ایسی شے کے لئے بھی ہو کہ ہے۔ بعد اور امتداد  
 والی ہوتی ہے۔ جسم کے لئے اور ایسی شے کے لئے بھی جس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہ ہو جیسے جو ہر فرقہ۔ لہذا جو ہر  
 فرقہ تفریق ہے۔ مگر نہیں ہے۔

قولہ: فساد کرنا جب شارح نے مکان اور حیز کے درمیان فرق واضح کر دیا۔ اور یہ معلوم ہو گیا  
 کہ ہری قعاتے سے مکان کی نفی سے اس کے لئے حیز کی نفی نہیں ہوتی ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس کے تفریق ہونے  
 کی بھی نفی کی جائے۔ چنانچہ باری قعاتے سے تفریق کی نفی پر ڈو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ باری تعالیٰ اگر  
 تفریقوں یعنی کسی حیز میں ہوں تو وہ حامل ہیں اول یہ کہ وہ اول ہی سے تفریق پھل اور یہ اس وقت ہو گا جب

چیز بھی ازل میں ہو ایسی صورت میں چیز کا ازل اور قدیم ہو لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ چیز غیر مخلد عالم کے ہونے کی وجہ سے حادث ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد متعین ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ازل میں چیز معدوم تھی بعد میں وجود پیدا ہوا اور معدوم رہنے کے بعد موجود ہونے والی چیز حادث ہوتی ہے۔ لہذا باری تعالیٰ کا عمل حوادثہ ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے اور جب متعین ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اس کا متعین ہونا بھی باطل ہو گیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے چیز ہو۔ تو یا تو چیز کے مساوی ہے یا اس کے ہونے یا اس کے نہ ہونے سے پہلے اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ چیز متناہی ہے اور جو چیز متناہی کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوگی اور باری تعالیٰ کا متناہی ہونا باطل ہے اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی یا اس طور کہ باری تعالیٰ کا ایک حصہ وہ ہوگا جو چیز کے اندر ہوگا۔ دوسرا حصہ وہ ہوگا جو چیز سے بڑھا ہوا ہوگا۔ اور چیز سے خارج ہوگا اور اگرچہ متعین ہو سکی تینوں تفسیریں باطل ہو گئیں تو متعین ہونا بھی باطل ہو گیا۔

واذالم یکن فی مکان، لم یکن فی جہت، لا علو ولا سفلی ولا فیر، ہما لا تھا، املحد، واطراف لا مکن، اوقس الامکن، باعتبار عرض الاضافة الی شئی، ولا یجوز علیہ زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد یقید رہا متجدد آخر و عندنا فلا سفة عن مقدار الحکمة، واللہ تعالیٰ منزهة عن ذالک، واعلم ان ما ذکرہ فی التذہبات بعضہ یعنی عن البعض، الا انہ حاول التفصیل والتوضیح فضاغر تحت الواجب فی باب التذہب وردا علی المشہة والمجتمہ وبما اثر فی ذوق الضلال والطغیان ما ببلغ وجہہ وأوکدہ فلم یبال بتکریر الالفاظ المترادفة، والتصریح بما علم بطریق الالتزام

**ترجمہ** اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے۔ نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا مین مکان ہیں۔ کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ اور اس پر نہ انہ نہیں ہماری ہوتا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلا سفة کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور جانا نا ہے کہ مصنف نے تشریح کے باب میں جو کچھ ذکر کیا

اور اس کے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز گردنی ہیں مگر انہوں نے مترے کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق لایا  
 کوئی کئے تفضیل اور وضاحت کوئے لایا تہ اور مجسمہ اور نام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ  
 پر مد کرنے کا ارادہ کیا اس بنا پر ان کا معاوضہ کے مگر اس کی اوقات باؤں کی تصریح کی کوئی پرہاہ نہیں کی جو اشتراک  
 معلوم ہو گئی تھیں۔

**تشریح** قولہ: ولذا لیس یکن الا ش ریح رحمة اللہ علیہ ہاری قاتنے سے جہت کی نفی اس انداز  
 پر فرما رہے ہیں کہ مصنف کی طرف سے عذرت بھی ہوئے گا انہوں نے ہاری تعالیٰ کے مکان میں  
 ہونے کی نفی کی مگر جہت میں ہونے کی نفی نہیں کی اس لئے کہ جہت یا تو ظہر مکان کا نام ہے یا مکان کے حواض میں  
 سے ہے اور جب ہاری قاتنے مکان سے پاک ہے تو حواضی مکان سے بھی پاک ہے۔

قولہ: ایا حادد و اطراف الیہ جہت کے بارے میں بعض لوگوں کا قول ہے کیونکہ جہت  
 اشد ہے جتنی کہ کہنے میں اور اشارہ صبیہ کا منتہی فلک فلک کے سطح کے ہے اور فلک الا فلک ما بے عالم  
 کے لئے مکان ہے۔ معلوم ہوا کہ جہت مکان کے حدود اطراف کا نام ہے  
 قولہ: اولفض الامکنۃ الخ مثلاً گھر کی جہت اس چیز کے لئے جو اس کے اوپر رکھی ہوئی ہے  
 مکان ہے اور یہی جہت فوق بھی ہے۔

قولہ: ولا وجہی الی ہاری تعالیٰ جس طرح مکان سے پاک ہے زمان سے بھی پاک ہے اس لئے  
 کہ ہر پہلوئی کے نزدیک زمانہ سے مراد ایسا شئیاً فشیاً ما حدث ہونے والا امر ہے جس کے ذریعہ دوسرے ار  
 حادث کا آغاز کیا جائے۔ مثلاً گھنٹوں سے ایام کا ایام سے مہینوں کا اور مہینوں سے سال کا اور سال کے  
 عہد کا امانہ کا جانا ہے اور اللہ تعالیٰ قبلہ والا حادث سے پاک ہے۔ اور فلا سف کے نزدیک بھی بلکہ تعالیٰ  
 زمانی نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار اور کم ہونے سے پاک ہے۔  
 قولہ: متجدد۔ الخ تجدد کے معنی شئیاً فشیاً ما حدث ہونے کے ہیں۔

قولہ: مقدار الحركة الخ لا محلا ودو لا معدود کی شرح میں ہم نے کم متصل کی تفسیر کی ہے  
 اس تفسیر میں مقدار زمانہ کا قسیم ہے۔ یہاں مقدار اس معنی میں نہیں ہے بلکہ نفوی معنی میں ہے اور اس کے متصل  
 مولا ہے۔ فلا سف کہتے ہیں کہ زمانہ ایسا عرض ہے جو کم و بیش کی طرف بالذات تقسیم ہوتا ہے۔ مثلاً نصف یوم کم ہے  
 پورے یوم سے۔ اور جو عرض بالذات قابل تقسیم ہوا کہ ہے نیز تقسیم ہونے کی صورت میں اس کے دونوں  
 حصوں کے لئے حد مشترک بھی ہے لہذا وہ کم متصل اور مقدار ہے۔ اب یا تو ایسی ہیئت کے لئے مقدار  
 ہوگا جو قار الذات ہوگی یعنی اس کے اجزاء جمع ہو سکتے ہیں، تو باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار الذات ہے۔

یا ایسی ہیئت کے لئے مقدار ہوگا جو غیر قادر الذات ہے اور غیر قادر الذات ہیئت کا نام حرکت ہے پس مسلم ہوگا کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ کیفیات اور مقاریات سے پاک ہے۔ لہذا زمانہ سے بھی پاک ہے۔

قولہ: اعلیٰ ما ذکرہ الیٰ۔ تنزیہات کے سلسلہ میں مصنف نے ایسے بعضوں سے دیکر دلائل یجوزی علیہ زمانہ تک جو کچھ عرض کیا ہے ان میں تکرار ہے اور بعض ایسی چیزوں کی نفی کی ہے جو حق ہے جن کی نفی دوسری بعض چیزوں کی نفی سے التزام معلوم ہوگئی تھی۔ مثلاً جوہریت کی نفی جسمیت کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جوہر جسم کا جزو ہے اور جزو کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح جوہریت و شکل کی نفی لامصور کہہ کر چکے۔ تو محدود اور محدود اور متناہی ہونے کی بھی نفی ہوگئی۔ کیونکہ صورت و شکل اس لئے منتفی ہوتی تھی کہ صورت و شکل کے لئے مقدار لازم ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہے۔ تو محدود ہونا، محدود ہونا اور متناہی ہونا بھی مقدار کا خاصہ ہے لہذا ان باتوں سے بھی اللہ تعالیٰ پاک ہوگا اسی طرح بعض اور تجرباتی میں سے کسی ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے لیکن مصنف نے وہاں تجرباتی کو کافی نہیں سمجھا اور ہر ایک کی نفی کی مراحط فرمائی۔ ایک تو تنزیہ کے باب میں واجب تعلق کا حوالہ دیکر فرماتے تھے۔ اول دوسرے ذریعہ باطلہ کا رد کرنے کے لئے۔

ثم ان مبنی التنزیہ عما ذکرت علیٰ انها تاتی وجوب الوجود لما فیہا من شائبة الحدوث والامکان علیٰ ما اشرفنا الیہما لاجل ما ذهب الیہما المشائخ، من ان معنی النفس بحسب اللغة ما یتمتع بقاؤه، ومعنی الجوہر ما یتراکم عنہ غیرہ، ومعنی الجسم ما یتراکم ہو عن غیرہ، بدلیل قولہم هذا الجسم من خالک، وان الواجب لو تراکم فاجزأه، اما ان تنصف بصفات الکمال فیلزم تعددا الواجب أولا، فیلزم التکثر والتعدد والاضداد، اما ان یکون علی جمیع الصور والاشکال والمقادیر والکیفیات، فیلزم اجتماع الاضداد، وعلی بعضها وهي مستویة الاقدام فی افادۃ المدح والنقص وفي عدم دلالة الحدیث علیہا، فیفتقر الی مخصص وبداخل تحت قدرة الغیر، فیکون حادئا، بخلاف مثل العلم والقدرة، فانها صفات کمال تدل للحدیث علی ثبوتها وایضا دھا صفات نقصان لادلائلہا علی ثبوتها۔ لانها تمکات ضعيفة توہن عقائد الطالبین، ووقا مجال الطاعنین زعماء منهم ان تلك المطالب العالمیة مبنیة علی امثال هذه الشبہ الواہیة۔

ترجمہ: اچھ مذکورہ باتوں سے اری تعالیٰ کبہا پاک ہونا اس بہت پریشانی ہے کہ یہ بائیں اس کے واجب

ہونے کے معنی میں ہوں گے۔ ہاں اس کی طرف اشارہ کر کے اس  
 ان دلائل پر مبنی نہیں ہے جس کی طرف متاخر گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ عرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا تقاضا  
 ہو۔ ہاں ہر کلمہ معنی اس چیز کے ہیں جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہے۔ اور ہم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں  
 سے مرکب ہو۔ تو ان کے اس قول کے دلیل ہونے کی وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جہم ہے اور مثلاً، یہ کہ واجب تقاضا  
 اگر مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا توصفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے ایسی صورت میں تعدد واجب  
 لازم آئے گا۔ یا نہیں متصف ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یہ تو وہ تمام صورتوں  
 مشکوک مقداروں اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم  
 آئے گا۔ یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے۔ در ان حالیہ سب ہم  
 مرتبہ میں مفید مدح اور مفید نقص ہونے میں اور محذرات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصوص کا محتاج  
 ہو گا اور غیر کی قدرت میں داخل ہو گا۔ برخلاف علم و قدرت جہمی صفات کے کہ یہ صفات کمال میں محذرات  
 ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محذرات کی ان کے ثبوت پر دلالت نہیں  
 پائی جاتی۔ ذات پاک کا منزه ہونا ان مذکورہ دلائل پر مبنی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کمزور استدلالات ہیں  
 جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعن زنون کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ  
 بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

**تشریح**

شارح رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا محال یہ ہے کہ ما سبق جنہی چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی تشریح  
 اور تقدیس بیان کی گئی ہے مثلاً عرض ہونے، جسم ہونے سے، جو ہو ہونے سے، صورت شکل  
 والا ہونے سے، محدود اور متناہی ہونے سے، زمان اور مکان میں ہونے سے، ان سب سے باری تعالیٰ کے  
 منزه ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدوث کا شائبہ پائے جانے کی وجہ سے یہ سب  
 باتیں باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے معنی میں ہیں۔ مشائخ نے ذات باری سے مذکورہ چیزوں کی نفی  
 پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی ہرگز مبنی نہیں ہے کیونکہ وہ دلائل کمزور ہیں۔  
 اور دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے ذہن میں مذکورہ چیزوں کی نفی کمزور معلوم ہوگی جو شائبہ  
 عقیدہ کا سبب بنے گی نیز مخالفین کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔  
 قولہ: لا علی ما ذهب الیہ، الخ یہ شارح کے قول علی انہا تنافی پر معطوف ہے۔ اور کلہ  
 ما سے مراد دلائل ہیں۔

قولہ: وین ان معنی العرض الخ اس میں وین بیان ہے اس لفظ ہما کا جو ما ذہب الیہ میں

واقع ہے اور جس سے دلائل مراد ہیں۔

قولہ: ان معنی العوض الیہ دلیل مشائخ نے باری تعالیٰ کے عوض نہ ہونے پر پیش کی ہے۔

قولہ: ومعنی الجواهر الیہ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل ہے۔

قولہ: ومعنی الجسم الیہ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: بدلیل قولہم هذا جسم، کیونکہ هذا الجسم ذالک کا مطلب یہ ہے کہ یہ جسم

اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے۔ اس لئے علوم ہوگا کہ جسم مرکب من الاجزاء ہوتا ہے۔

قولہ: وان الواجب الیہ مشائخ کے نزدیک واجب قطعے کے مرکب نہ ہونے کی دلیل ہے۔

دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں اجزاء سے، تو وہ اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تمام صفات کمال

کے ساتھ متصف ہوں گے۔ دران حالیکہ سب سے بڑی صفت کمال وجوب ہے لہذا وہ اجزاء وجوب کے ساتھ

بھی متصف ہوں گے۔ ایسی صورت میں تعدد وجباً لازم آئے گا جو منافی توحید ہونے کے سبب باطل ہے۔ یا وہ

اجزاء تمام صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے خواہ کسی بھی صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں یا

بعض کے ساتھ متصف ہوں اور بعض کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ بہر حال کل یا بعض صفات کمال کے فوت

ہونے سے نقص لازم آئے گا۔ اور نقص حدوث کو بھی مستلزم ہوگا۔ کیونکہ اجزاء کا نقص مجبوراً معنی ذات باری

کے ناقص ہونے کو مستلزم ہوگا۔ اور ناقص واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ وہ حادث ہوگا اور باری تعالیٰ

کا حادث ہونا باطل ہے۔

قولہ: وايضا ما ان يكون على جميع الصور الیہ باری تعالیٰ کے لئے صورت، شکل، مقدار،

کیفیت نہ ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ متصف ہوگا۔

تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیات کے ساتھ متصف ہوگا یا ان میں سے بعض

کے ساتھ۔ پہلی صورت میں اجتماع اضداد لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب

یہ ہے کہ مثلاً وہ حسن صورت اور بد صورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو۔ اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ

متصف ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ مثلاً وہ سفید بھی ہو اور کالا بھی، اور یہ اجتماع حد نہ ہے اور دوسری

صورت میں باری تعالیٰ کا اجتماع ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ تمام

اشکال اور مقادیر اور کیفیات بصورت ثبوت مفید مدح ہونے میں اور بصورت عدم ثبوت مفید نقص ہونے

میں برابر ہیں نیز اس بات میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے

پر دلالت نہیں کرتی ہیں۔ پس اگر باری تعالیٰ ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی شخص کا محتاج ہوگا

ہر ان بعض کو اس کے ساتھ خاص کرے۔ اور جو شخص اور مرزج کا محتاج ہو تا ہے وہ اس شخص کی قدرت کے تحت داخل ہوئے ہے لہذا ہماری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بخلاف فضل العلم والعقارة الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ بعض کمال اور کیفیت کے ساتھ باری تعالیٰ کے اقصان کے بارے میں کہنے لگا کہ یہ اقصان اگر غیر کسی مرزج کے ہے تو ترجیح بلا مرزج لازم آئے گی اور اگر مرزج کی وجہ سے ہے تو باری تعالیٰ کا مرزج کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا تو یہ مشکل تو صفات کے اثبات میں بھی پیش آئے گی۔ اس لئے کہ کہنے لگا کہ باری تعالیٰ کو بعض ہی صفات ملے جیتا، قدرت وسیع و بصر و غیور کے ساتھ متصف قرار دیا ہے۔ ان کے اعضاء موت، عجز، جہل وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں ہاتے۔ تو یہاں بھی کہا جائے گا کہ اگر ان بعض کے ساتھ اقصان کسی مرزج کے بغیر ہے تو ترجیح بلا مرزج لازم آئے گی۔ اور نہ مرزج کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات سب برابر نہیں ہیں بلکہ جو صفات باری تعالیٰ کے لئے ہم ثابت کرتے ہیں مثلاً علم قدرت وغیرہ وہ صفات کمال ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ عالم کا اس نرالی نماز پر وجود ان صفات کمال کے ساتھ اپنے صانع کے متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے اور ان کے اعضاء مثلاً موت، عجز اور جہل وغیرہ صفات نقص اور عیب ہیں، ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتی ہیں بلکہ ان کی نفی پر دلالت کرتی ہیں

قولہ: لانها تسکت الخ۔ یہ بلا علی ما ذهب الیہ المشائخ کی دلیل ہے۔  
قولہ: زعمنا منهم الخ۔ نیز ہم راجح ہے طالبین اور طالعین کی طرف۔

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجمیة، والصورة والجوارح، وبالكل موجودین، فَرَضًا لَبَدَانِ يَكُونُ أَحَدُهُمَا مُتَصِلًا بِالْآخَرِ مَا سَأَلْنَا أَوْ مُفَصَّلًا عَنْهُ مَبَانِي فِي الْجَهَةِ، وَاللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ حَالًا وَلَا مَحَلًّا لِلْعَالَمِ، فَيَكُونُ مَبَانِيًّا لِلْعَالَمِ فِي جَهَةِ فَيَتَحَيَّزُ، فَيَكُونُ جَمًّا أَوْ جُزءَ جَمٍّ مَصُورًا مُتَنَاهِيًا. وَالْجَوَابُ أَنَّ ذَلِكَ وَهْمٌ لِحُضْرٍ وَحَكْمًا عَلَى غَيْرِ الْمَحْسُوسِ بِأَحْكَامِ الْمَحْسُوسِ، وَاللَّذَلِكَ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنْزِيهِاتِ فَيَجِبُ أَنْ يَفُوضَ عِلْمَ النُّصُوصِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا هُوَ دَأْبُ السُّلْفِ آيَاتًا لِلطَّرِيقِ الْأَسْمِ أَوْ بِأَقْوَلِ بَيِّنَاتٍ صَحِيحَةٍ عَلَى مَا اخْتَارَهُ الْمَأْخُورُونَ دَفْعًا لِمَطَاعِنِ الْجَاهِلِينَ، وَجَدْنَا نَحْضِيقَ الْقَاصِرِينَ، سَلُوكًا لِلسَّبِيلِ الْأَحْكَمِ.

ترجمہ اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جمیت اور صورت اور

جو ارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں اور (دوسرے) اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں۔ ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے کہ اگر وہ ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا گنا ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا عمل میں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مابین ہونے اور متخیز ہونے کے پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جز ہوں گے صورت شکل والے ہوں متناہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور نیز یہ بات بردلائق قطعہ کا نام بھی لہذا ضروری ہے کہ نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے۔ محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کے لئے ان نصوص کی صحیح تاویلات کی جائیں جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا۔ جاہلوں کے اعتراضات دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کا ہار دیکھانے کے لئے۔

## تشریح

۱۳۱

جو لوگ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسیت وغیرہ کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل دونوں سے استدلال کرتے ہیں۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گے۔ خواہ یہ اتصال باہم معنی ہو کہ دونوں کے حدود و اطراف مشابہ خطوط اور سطوح دوسرے کے حدود و اطراف سے ملے ہوں یا باہم صورت کہ ایک کا دوسرے میں تک داخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے۔ جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے مثلاً ایک اگر جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا۔ اسی طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود عالم ہے دوسرا موجود باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دونوں احتمال ہیں۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ عالم کا عمل ہے کہ عالم ان کے اندر حلول کئے ہوئے ہو۔ کیونکہ حلول حال اور عمل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا مقتضی ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں۔ لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متخیز ہوتی ہے اس لئے باری تعالیٰ متخیز بھی ہوں گے اور متخیز یا تو جسم ہوتا ہے یا جسم کا جز یعنی جوہر فرد ہوگا ہے۔ لہذا باری تعالیٰ جسم ہوں گے یا جوہر ہوں گے۔

اور دلیل نقلی قرآن اور حدیث کے وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسیت وغیرہ بردلات کرتے ہیں۔ مثلاً چند نصوص قرآنی یہ ہیں (۱۱) وجاء ربك (۱۲) الرحمن علی العرش (۱۳) ستوی (۱۴) وبقی وجہ ربك (۱۵) ید اللہ فوق یدہم (۱۶) والسموات مطویات بیعینہ۔ اسی طرح چند نصوص احادیث یہ ہیں (۱۱) ان اللہ تعالیٰ ینزل الی سماء الدنیا (۲) اللہ

خلق آدم علی صورتہ، ۱۳، ان الجبیل یضع قدمہ فی النار ۱۴، انہ یضحک الی اولیئہ  
حتی یتبد و نواجدہ۔

قولہ: والجواب الخ دلیل عقلی کا جواب ہے کہ اس عالم محسوس کے دو موجود ہر جو حکم متصل یا  
منفصل ہونے کا لگایا گیا تھا۔ باری تعالیٰ کی غیر محسوس ذات پر وہ حکم لگانا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس العقول  
طی ائہ کے قبیل سے ہے جو قوت و اہمہ کی کارستانی ہے۔ نیز مذکورہ چیزوں سے باری تعالیٰ کے  
منزہ ہونے پر دلائل قطعیہ عقلیہ قائم ہیں اور عقل کے خلاف وہم کا فیصلہ باطل ہے۔

اور جب باری تعالیٰ کے جسم اور جہت وغیرہ سے پاک ہونے پر دلائل عقلیہ قائم ہیں تو قاعدہ یہ ہے  
کہ اگر کسی نص کے ظاہری الفاظ کسی ایسی چیز پر دلالت کریں جو خلاف عقل ہے تو اس نص کے ظاہری معنی  
مراد نہیں ہوں گے۔ چنانچہ اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جن نصوص کے ظاہری الفاظ  
باری تعالیٰ کے لئے جسم اور جہت وغیرہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور جو نصوص مشابہات کہلاتے ہیں ان  
کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں پھر اہل سنت والجماعت میں دو مذہب ہو گئے۔ ایک مذہب متقدمین کا  
ہے۔ دوسرا مذہب متأخرین کا ہے۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ مشابہات کے بارے میں وارد آیت قرآنی  
(وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا۔ الآیۃ میں ایک قراءت کے مطابق  
الا اللہ پر وقف ہے اور والراسخون سے دوسرا جملہ شروع ہو رہا ہے۔

اس قراءت کی تائید عبداللہ ابن عباسؓ کے (و یقول الراسخون) پڑھنے سے بھی ہوتی ہے جس کی وجہ  
سے والراسخون کے اللہ پر مطوف ہونے کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہونے  
کہ مشابہات کی تاویل اور ان کا مطلب اللہ ہی کو معلوم ہے بندوں کو ان کا علم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ متقدمین  
نے اسی قراءت کو بنیادین کہ مشابہات کا علم اللہ کے حوالہ کیا۔ اور جہاں بھی ان کے سامنے کوئی مشابہات  
آئی جس سے باری تعالیٰ کے لئے جہت یا جمیت وغیرہ سمجھ میں آتی ہو وہاں وہ "اللہ اعلم بعبادہ بذلالہ"  
یعنی اس لفظ کی مراد اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہہ کر گزر گئے۔ یہ حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ بیدار درجیل اور صبح  
اور صبح وغیرہ تمام وہ الفاظ جو نصوص میں باری تعالیٰ کی طرف مضاف ہو کر آئے ہیں وہ سب حق تعالیٰ  
کی صفات ہیں جن کی کثرت اور حقیقت سے ہم واقف نہیں۔

دوسری قراءت میں إله اللہ پر وقف نہیں ہے اس صورت میں الراسخون فی العلم کا لفظ اللہ پر  
عطف ہو گا اور آیت کے معنی ہوں گے کہ مشابہات کی تاویل کا علم اللہ کو اور علماء راغیبین کو ہے۔ جو کثرت متاخرین  
کے زمانہ میں غزاہب باطلہ رواج پا چکے تھے اور شہہ اور مجسمہ نصوص مشابہات کے ظاہری الفاظ کا سہارا

کے رخصتہ مسلمین اور کوتاہ علم لوگوں کو گمراہ کر رہے تھے۔ اس وجہ سے انھوں نے دین کی حفاظت اور امت مسلمہ کو گمراہی سے بچانے کے لئے دوسری قرأت کے موافق الواصلون فی العلم کا لفظ اللہ پختہ مان کر طحاوی اور ابن کثیر کے لئے بھی مشابہت کی تاویل کا علم جائز اور ممکن قرار دیا اور مشابہت کی مناسب تاویلات میں جو کتب تقاسیر اور شروح احادیث میں مذکور ہیں، جب علماء اہل سنت کے یہ دو مذہب ہمارے سامنے آئے تو ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم مقتدین اہل سنت کی طرح انھیں مشابہت کا علم حوالہ بخیر کریں اور اشد علم بالاصواب کہہ کر خاموش ہو جائیں اور یہ بھی جائز ہے کہ تآخرین کی طرح ان نصوص مشابہت کی مناسب تاویلات کریں۔

قولہ: **إِنَّمَا الظُّلُمَاتُ لِلظُّلُمَاتِ**۔ یہ یقیناً کا مفعول ہے اور دفعتاً لمطاعن الجاہلین و جذن بالضمیع القاصرین۔ شارح کے قول "اختارہ" کا مفعول لہ ہے اور سلوک شارح کے قول **يَأْتِي** کا مفعول لہ ہے۔

ولا يشبهه شئى ای لا يعاثلہ، اما اذا ارید بالماثلة الاختلاف العقیقہ ظاہر واما اذا ارید بها کون الشئین بحيث یسد احدھما مسد الآخر ای یصلح کل واحد منهما ما یصلح لہ الآخر، فلان شئاً من الموجودات لا یسده تعالیٰ فی شئ من الاوصاف فان اوصافہ من العلم والقدرة وغیر ذلک اشجل واعلیٰ مما فی المخلوقات بحيث لا مناسبة بینھما۔

**ترجمہ** اور کوئی شئی اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی ماثل نہیں ہے۔ بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے، تو ظاہر ہے، اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے، یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز بھی اشد قتلے کا کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اشد قتلے کے اوصاف مثلاً علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر اور بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں۔

**تشریح** قولہ: لا يعاثلہ الخ۔ شارح علیہ الرحمہ نے مشابہت کے معنی مماثلت بیان کئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکلیف ہے یعنی دو چیزوں کا ایک کیفیت میں شریک ہونا ہے۔ مثلاً آنگ اور آفتاب کا روشنی میں اور کار فور اور کاغذ کا سفیدی میں اتحاد و اشتراک مشابہت ہے۔ اور باری تعالیٰ کے کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہونے کی نفی اس سے پہلے دلا گیا کہ کسی چیز کے ہونے کے لئے اس کی نفسی مراد ہو تو تکرار لازم آئے گا۔ اس بناء پر شارح

نے فرمایا کہ یہاں مشابہت بمعنی مماثلت ہے اور کوئی شئی باری تعالیٰ کا مماثل اس لئے نہیں ہے کہ ثبات کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی اتحادی النوع میں یعنی دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا مثلاً زیادہ اور عموکے درمیان اسی معنی میں مماثلت ہے کہ ایک جو ذاتیات ہیں یعنی حیوانیت اور ناطقیت، دوسرے کی بھی ذاتیات ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے کسی چیز کا باری تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر کوئی شئی بھی باری تعالیٰ کا باہر معنی مماثل ہو کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کی تمام ذاتیات میں شریک ہے دراصل حالیکہ باری تعالیٰ کی ذاتیات میں وجوب وجود بھی ہے۔ تو اس شئی کا واجب الوجود ہونے میں شریک ہونا اور اس کی وجہ سے لغت و واجب لازم آئے گا جو معنی توحید ہونے کے سبب باطل ہے۔

مماثلت کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دو چیزیں اس طرح برہوں کہ وہ ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکتی ہوں اور ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھتی ہو جس کی دوسرے کے اندر صلاحیت ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے بھی کوئی چیز باری تعالیٰ کا مماثل نہیں بن سکتی کیونکہ کوئی بھی شئی کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے عظیم تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں۔

قال في البداية: ان العلم ما موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في كل زمان، فلما ثبتنا العلم صفة لله تعالى فكان موجوداً وصفة قد بعة وواجب الوجود وانما من الازل الى الابد، فلا يعادل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا الكلام. فقد صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد، اتفقت المماثلة، وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زياد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه وليد مسداه في ذلك الباب وان كانت بينهما مخالفة بوجوه كثيرة، وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم قال: الحطة بالحطة مثلاً بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير، وان تفاوت الوزن، وعدد الحبات والصلابة والرخاوة، وانما ظاهره انه لا مخالفة، لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلاً، وعلى هذا ينبغي ان يحتمل كلام صاحب البداية ايضا، والا فاشترك الشيبين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف

تیسور التماثل۔

**ترجمہ**

برایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور حادث علم ہے اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں تجدداً اور تغیراً پڑے پھر جب ہم علم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور علم صفت ہے۔ اور واجب الوجود ہے ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے۔ پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی بھی صفت میں مماثلت نہیں رکھتا یہ صاحبِ برہان کا کلام تھا۔ اور انھوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مہلت ہمارا نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی۔ اور شیخ ابوالعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل بخت کو دیکھتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے نہیں چھٹکے کہ زلیفہ میں عمر و کا مثل ہے جب وہ اس میں اس کا مساوی ہو اور اس باب میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو۔ اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہے۔ اور اشعری جو کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہو سکتی۔ غلط ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو، اور صرف مساوات فی الکیل مراد لیا۔ اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی اور نرمی میں تقاد ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تقاض نہیں ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے جس میں مماثلت مطلوب ہے۔ جیسے مثال کے طور پر کیل میں۔ اور اسی معنی پر صاحبِ برہان کے کلام کو بھی محمول کیا جاتا ہے۔ ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تقدیری کو ختم کر دے گا پھر تماثل کا کہنے تصور کیا جا سکتا ہے۔

**تشریح**

اقولہ: قال فی البدایۃ الخ اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا کہ "فان اوصاف مامن العلم والقدرة وغیر ذلک اجل واعلیٰ مافی المخلوقات بحیث لا مناسبة بینھا" یعنی اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں۔ اب اپنے اسی قول "لا مناسبة بینھا" کی تائید میں صاحبِ برہان نے امام زور الدین احمد ابن محمد بن علی کا قول پیش کر رہے ہیں جو ان کی کتاب "برہان" میں مذکور ہے۔

صاحبِ برہان نے علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے حادث ہے جائز الوجود ہے ہر زمانہ میں معتد یعنی آناً حادث ہونے والا ہے۔ اس کے برخلاف علم حق قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے۔ قدیم ہے ازل سے ابد تک دائم ہے۔ لہذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مقابلہ نہیں ہو سکتا۔

قولہ: فقد صرح الخ اگر یہ فعل ماضی معروف ہے تب تو فاعل صاحبِ برہان ہی ہوں گے جس

طرح قول مذکور کے قائل صاحب بجا یہ تھے اور شارح کا مقصد یہ بتلانا ہے۔ بجا یہ میں ذکر کردہ قول فلا  
یماثل علم الحق بوجہ من الوجوه یعنی علم خلق کسی بھی وصف میں ظم جن کا مماثل نہیں ہوگا اس سے  
معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہوجاتا ہے۔ مگر دوسری جگہ پر صاحب بجا یہ  
کی تصریح یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر  
نہیں ہوگا۔ لہذا صاحب بجا یہ کے برابر میں مذکور قول "فلا یماثل علم الحق بوجہ من الوجوه" اور  
دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تناقض ہے۔

اور اگر یہ فعل ماضی مجہول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض علماء کی طرف سے یہ صراحت کی گئی  
ہے کہ مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں قاضی بجا  
کے قول اور دوسرے علماء کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

قال الشیخ ابو المعین النیشیخ ابو المعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں لغت سے استدلال کرتے  
ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص سے ہزاروں باتوں میں اختلاف رکھنے کے ساتھ کسی ایک  
وصف میں بھی اشتراک اور مساوات رکھتا ہو تو اہل لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت  
کا حکم لگاتے ہیں مثلاً زید و عمرو کے درمیان عقل و صورت رنگت و قد و قامت، اخلاق و عادات غرضیکہ  
بہت سارے اوصاف میں اختلاف موجود ہے۔ مگر علم فقہ میں دونوں اشتراک اور ایک دوسرے کے ساتھ  
برابری کا درجہ رکھتے ہیں تو اہل لغت دونوں کے درمیان مماثلت کا حکم لگاتے ہوئے کہتے ہیں "زید مثل  
عمرو فی الفقہ" زید فقہ میں عمرو کا مماثل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض  
اوصاف میں اشتراک اور مساوات کافی ہے۔

شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب تبصرہ ہی میں آگے چل کر یہ بھی کہا ہے کہ شیخ ابو الحسن اشعری کا یہ کہنا  
غلط ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر تحقق نہیں ہوگی۔ کیونکہ نبی  
کریم علیہ السلام نے فرمایا: الخطرة بالخططة مثلاً بمثل (الھرین) یعنی گندم کے بدلہ گندم کو فروخت  
کرنا اس حال میں کہ دئے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو اور آپ نے  
مماثلت سے صرف کیل میں دونوں کا برابر ہونا مراد لیا، اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں  
ایک دوسرے مختلف ہوں۔ معلوم ہوا کہ بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے مماثلت کا  
تحقق ہوجاتا ہے۔

قولہ: والظاہرانہ الخ شارح کا مقصد ان متعارض اقوال کے درمیان تطبیق دینا ہے۔

جہل سے کہ ممانت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جائے جیسا کہ شیخ ابوالمعین نے کہا ہے  
 شیخ ابوالمعین اشعری کا قول "لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه" اس کا معنی نہیں ہے  
 شیخ اشعری کے قول مذکور کا یہ معنی نہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات سے ممانت تحقق ہوگی جیسا کہ شیخ  
 نے سمجھا اور اس بنیاد پر اشعری کے قول مذکور کو فاسد قرار دیا۔ کیونکہ یہ معنی اس وقت نہیں ہے جسے شیخ  
 نے فی جمیع الوجوه کا لفظ کہا ہوا۔ لیکن انھوں نے من جمیع الوجوه کہا ہے۔ اس وقت ان کے قول  
 کا ترجمہ ہوگا کہ ممانت نہیں ہوگی مگر مکمل طور پر مساوات سے۔ اور مراد اس چیز میں مکمل طور پر مساوات ہے  
 جس چیز میں ممانت مطلوب ہے۔ مثلاً حدیث "المخطة بالمخطة مثلا بشكل" میں دیئے جانے والے  
 اور لئے جانے والے گندوں کے درمیان کیل میں ممانت مطلوب ہے۔ لہذا کیل میں دو فن کا یکساں ہونا  
 ہوگا۔ ورنہ ممانت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات تو بہت باطل ہے۔ کیونکہ ممانت دو چیزوں  
 درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ اس بناء پر وہ تعدد اور اثنیت کا مقتضی ہے۔ پس اگر ہم اوصاف  
 میں مساوات ہو تو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ نام دوہوں گے چیز ایک ہی ہوگی۔ اور جب  
 اثنیت اور تعدد ہی ختم ہو جائے گا تو پھر ممانت کیسے تحقق ہوگی۔

معلوم ہوا کہ ممانت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ ممانت  
 کے تحقق کے لئے ایک فرقی بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتا ہے اور دوسرا فرقی تمام اوصاف میں  
 مساوات کو ضروری سمجھتا ہے اور حق یہ ہے کہ جس وصف میں ممانت مطلوب ہے اس وصف میں پوری طرح سے  
 مساوات ہونی چاہیے۔ اسی معنی پر دو فن فرقی کا کلام مجول کیا جائے  
 قولہ: قال الشيخ ابوالمعین الخ شیخ ابوالمعین نے یہ بات اپنی کتاب تبصرہ میں من لوگوں پر  
 بطور اعتراض کے کہی ہے جو ممانت کے لئے تمام اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتے ہیں۔

ولا يخرج عن علمه وقد رتبته مشى لان الجهل بالعضف والعجز عن البصيرة  
 وافتقار الى مخصص مع ان النقص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو  
 بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير، لا كما يترجمه الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات  
 ولا يقدر على اكثر من واحد، والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انما لا يقدر على  
 خلق الجهل والعبس، والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتولة انه  
 لا يقدر على نفس مقدور العبد۔

ترجمہ: اور کوئی بھی شئی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں ہے کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہو

اور جس چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور نقص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے تصور قلیہ اس کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس وہ ہر شئی کا علم رکھنے والا اور ہر شئی پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ انہی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کتا ہے کہ وہ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ لٹینی نے کہا کہ وہ بندے کے مقدر کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عینہ اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدر ہے۔

## تشریح

قولہ: لان الجہل بالبعض اذ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول "لا ینخرج عن علما و قدرتم" میں لفظ "شئی" نکرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس بناء پر مصنف کا کلام سالمہ لکھیے ہمارے قول "لا شئی بخارج عن علما و قدرتم" کے درج میں ہے جس کی نفیض موجب جزئیہ "بعض الاشیاء خارج عن علما و قدرتم" ہے اور یہ موجب جزئیہ صادق نہیں ہے کیونکہ بعض اشیاء کا علم الہی سے خارج ہونا ان بعض باری تعالیٰ کے جہل کو، اسی طرح بعض اشیاء کا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض باری تعالیٰ کے عجز کو مستلزم ہے۔ اور باری تعالیٰ کا جہل یا بعض اور عجز عن البعض نقص ہے اور اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے۔ نیز باری تعالیٰ کا تعلق تمام اشیاء کے ساتھ برابر ہے پس اس کا بعض اشیاء کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا، اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا مزج اور نقص کا محتاج ہے پس باری تعالیٰ کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا۔ جو اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے اور جب موجب جزئیہ بعض الاشیاء خارج عن علما و قدرتم صادق نہیں ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز صادق نہ ہو تو اس کی نفیض صادق ہوا کرتی ہے لہذا اس موجب جزئیہ کی نفیض "لا ینخرج عن علما و قدرتم شئی" صادق ہے۔ جو سالمہ لکھیے۔

قولہ: لانا یزعم الفلاسفة انہی اوجہ شارح علیہ الرحمہ علم الہی اور قدرت الہی سے اشیاء کے خروج کی نفی سلب کلی کی شکل میں کر چکے۔ تو اب ان تمام اقوال کی نفی کر رہے ہیں جو اس سلب کلی کے منافی ہیں کیونکہ مذکورہ سلب کلی سے یہ ثابت ہے کہ ہر ایک شئی علیہ وھو علیٰ کل شئی قدیر اور اقوال بعض اشیاء کے علم الہی سے خارج ہونے اور بعض اشیاء کے قدرت الہی سے خارج ہونے کو مستلزم نہیں چنانچہ سب سے پہلے فلاسفہ کے اس قول کی نفی کی کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں۔ فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے پس اگر علم الہی کا جزئیات سے تعلق ہوگا تو اس علم الہی میں بھی تغیر

واقع ہوگا۔ مثلاً زید کے گھر میں موجود ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کو زید کے گھر میں ہونے کا علم ہے پھر جب زید گھر سے باہر نکل گیا تو اب بھی اگر باری تعالیٰ کو اس کے گھر کے اندر ہونے کا علم ہے تو یہ علم نہیں ہوگا بلکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا۔ اور اگر اب اس کے گھر سے باہر ہوئے تو علم ہے تو علم میں تغیر واقع ہوا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ جس طرح تغیر فی الذلت سے پاک ہیں۔ تغیر فی الصفات سے بھی پاک ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ کو کلمتاً کا علم ہے کیونکہ کلیات میں تغیر نہیں واقع ہوتا۔ جو اب اس استدلال کا یہ ہے کہ زید جس وقت گھر میں تھا علم الہی کا تعلق اس کے گھر میں ہونے کے ساتھ تھا اور جب وہ گھر سے نکل گیا تو اب علم الہی کا تعلق اس کے گھر سے باہر ہونے کے ساتھ ہو گیا تو تغیر تعلق میں واقع ہوا اور تعلقات کا تغیر ذات کے اندر تغیر کو مستلزم ہے اور نہ صفت کے اندر تغیر کو مستلزم ہے۔ مثلاً اگر کسی شرک کے کنارے کوئی آئینہ لگا دیا جائے تو جب کوئی انسان اس کے سامنے سے گزرے گا تو آئینہ کا تعلق اس انسان کی صورت کے ساتھ ہوگا اور آئینہ میں انسان کی صورت منعکس ہوگی اور جب کوئی گدھا سامنے سے گزرے گا آئینہ کا تعلق اس گدھے کی صورت کے ساتھ قائم ہو جائے گا اور آئینہ میں گدھے کی صورت کا عکس نظر آئے گا تو دیکھئے آئینہ کے تعلقات میں تغیر ہوا۔ مگر اس تغیر فی التعلق سے خود آئینہ کی ذات میں کسی قسم کا تغیر نہیں واقع ہوا۔ اور نہ اس کی کسی صفت متغیر ہوئی۔

فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر حیثیت سے واحد ہی اور واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے چنانچہ اس سے جم کا صادر ہونا ممکن نہیں کیونکہ وہ جو اجزاء سے مرکب ہونے کے کثیر پر مشتمل ہے۔ لہذا اس سے صرف ایک جو ہر فرد عن المادة صادر ہوا جس کا نام عقل ہے اور پھر اس عقل سے بااثر تمہد دیگر اجسام اور حصول صادر ہوتے۔

فلاسفہ کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم وحدت کا وہ معنی نہیں مانتے جس کے دو نامی ہیں۔ اور جس کی رو سے صفات کے ثبوت کو بھی وحدت کا معنی سمجھ کر صفات کا انکار کر بیٹھے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے لئے بہت سی صفات ہیں جو اس کی ذات کی وحدت کے معنی نہیں ہیں۔ پس ان صفات کثیرہ کے لحاظ سے اس سے کثیر کا صدور ممکن ہے۔

قولہ: ولا كما يزعم النظام الواس کا نام ابراہیم بن سید اختر علی ہے اس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ قبیح کو پیدا کرنا تو اس کے قبیح کو جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ شر ہے یا اس کے قبیح کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک ہے۔ جو اب اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کسی بھی چیز کا صدور قبیح نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کسب قبیح قبیح ہے۔ عقل تو قبیح قبیح

شہیں ہے۔ علاوہ ازیں دلیل مذکورہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیوم کا خالق نہیں ہے۔ جبکہ دعویٰ یہ ہے کہ اللہ خلق قیوم پر قادر نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کام کا نہ کرنا اس پر قدرت کی نفی نہیں کرتا۔ لہذا دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔

قولہ: ولا كما يزعم البلخي الخ ان كنيته ابو القاسم ہے اور یہ کبھی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے اس کے مثل پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں ورنہ بندہ کا اللہ کے مثل ہونا لائق آئے گا۔ جواب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی اور قدم ہے اور اس کے برخلاف بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے۔ مثلاً اللہ۔

قولہ: ولا كما يزعم المعتزلة الخ معتزلاً ابو علی جہانی وغیرہ کا قول ہے کہ جس چیز پر بندہ کو قدرت ہے بعینہ اس چیز پر اللہ تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے ورنہ مقدور واحد کا دو قدر توں یعنی قدرت عبد اور قدرت خدا کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

جواب یہ ہے کہ کوئی حرج نہیں جب دونوں کی جہتیں مختلف ہوں چنانچہ جبرہ کی قدرت من حیث اکسب ہے اور اللہ کی قدرت من حیث الخلق ہے یعنی بندہ اس کے کسب پر قادر ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے خلق پر قادر ہے۔

وله صفات لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك، ومعلوم ان كلامه ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب، وليس اكل الفاظ مترادفة، وان صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت ما اخذ الاشتقاق له، فثبت له صفته العلم والقدرة والحياة وغير ذلك، لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسودلا سواد له، وقد نطقت النصوص بثبوت علمه، وقد رتبه وغيرهما ودل صدور الافعال بالثبوت على وجود علمه، وقد رتبه لا على مجرد تسميته عالما وقادراً

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر حی وغیرہ ہیں اور یہاں معلوم ہے کہ ان الفاظ میں ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کر رہے۔ اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہے) کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذاً اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا اس کے لئے علم، حیات، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں۔ ایسا نہیں جیسا کہ معتزلی کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان

لئے قدرت ثابت نہیں ہے۔ وغیر ذالک اس لئے کہ یہ تو صریح محال ہے۔ چنانچہ یہ کہنے کے درجہ میں ہے کہ (فلاں چیز) سیلاہ تو ہے لیکن اس کے اندر سیلابی بالکل نہیں ہے اور خصوصاً بھی اس کے علم و قدرت کے صفات کے ثبوت پر شاہد ہیں اور مستحکم افعال کا مصدر بھی اس کے علم و قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر محض اس کا عالم اور قادر نام ہونے پر۔

**تشریح** قولہ:۔۔۔ ولہ صفات۔ جاؤ مجھ و زجر مقدم اور صفات مبتدا مؤخر ہے اور خبر کی تقدیم مفید ہے۔ اس لئے عبارت کا معنی یہ ہے کہ اس کے لئے مخصوص کچھ صفات ہیں یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ صفات میں مخلوق صرف نام ہی میں اشتراک رکھتی ہے۔ کیونکہ مثلاً صفت علم اگرچہ مخلوق کے لئے بھی ثابت ہے مگر باری تعالیٰ کے علم کی طرح نہیں ہے کیونکہ مخلوق کا علم حادث ہے اور اللہ کا علم قدیم ہے۔ قولہ:۔۔۔ الما ثبت من انہ: الخ یعنی ثبوت صفات کی پہلی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ عقل اور شرع و دین

کی رو سے واجب تعالیٰ کا عالم قادر و غیرہ ہونا ثابت ہے، اور عرف و لغت دونوں کی رو سے یہ بات معلوم ہے کہ یہ سب یعنی مذکورہ اسماء مشتق عالم قادر وغیرہ اور واجب مترادف اور ہم معنی الفاظ نہیں ہیں بلکہ مذکورہ اسماء مشتق میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو لفظ واجب کے مفہوم سے زائد ہے اور وہی معانی جو لفظ واجب کے مفہوم سے زائد ہیں جن پر مذکورہ اسماء مشتق عالم قادر وغیرہ دلالت کرتے ہیں یعنی علم قدرت حیات وغیرہ یہی باری تعالیٰ کی صفات ہیں۔

قولہ:۔۔۔ وان صدق المشتق انما اس کا عطف ان کلاماً مع ذالک پر ہے۔ یعنی یہ بات معلوم ہے کہ کسی شے پر مشتق کا صادق آنا اس شے کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثابت ہونے کا قاعداً کرنا ہے۔ مثلاً ضارب کا کسی پر صادق آنا اس کے لئے ضرب ثابت ہونے کا مقتضی ہے سو جب عقل اور شرع دونوں کی رو سے اللہ تعالیٰ پر عالم قادر وغیرہ اسماء مشتق صادق ہیں تو یہ صدق قاعداً کرنا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے ان مشتقات کے ماخذ اشتقاق علم، قدرت، حیات وغیرہ کے ثابت ہونے کا۔ لہذا اس کے لئے علم، قدرت، حیات وغیرہ صفات ثابت ہیں۔

ایسا نہیں کہ اسم مشتق و صادق ہو اور اس کا ماخذ اشتقاق اس کے لئے ثابت نہ ہو۔ جیسا کہ مترادف کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے مگر اس کے لئے علم ثابت نہیں، اسی طرح قادر ہے مگر اس کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے کیونکہ یہ تو صریح محال ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں چیز سیلاہ ہے مگر اس میں سیلابی کا نام و نشان نہیں، یا سفید ہے مگر سفیدی کا نام و نشان نہیں۔ تو جیسے یہ کہنا غلط ہے اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کو غیر علم و قدرت کے عالم و قادر کہنا بھی غلط ہے۔ ورنہ پھر تو اللہ تعالیٰ نام کا عالم و قادر ہوگا۔

حالانکہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے حکم افعال اور مشتمل برعما سب ایجابات اللہ تعالیٰ کے لئے علم حیات وغیر صفات کے ثابت ہونے پر دلالت کرتی ہیں نہ کہ صرف اس کا عالم وقادر نام ہونے پر۔  
قولہ: فثبت له انہ فاعلم یم یعنی مذکورہ دونوں دلیلوں کا نتیجہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ وہ دونوں باری تعالیٰ کے لئے علم قدرت حیات وغیر صفات ثابت ہوتی ہیں۔

قولہ: وقد نطق النصوص انہ یستلزم کار دے۔ باری طور کہ نصوص اسی طرح باری تعالیٰ کے افعال باری تعالیٰ کے لئے عالم، قادر یعنی علم و قدرت والا ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ بغیر علم و قدرت کے محض نام کا عالم وقادر ہونے پر۔

فليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب، وكذا في جميع الصفات، بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به، قائم عليه، حادث، فهل يصانغ العالم عليه هو صفة ازلية، قائم به، زائداً عليه، وكذا جميع الصفات، فانكرة الفلاسفة والمعتزلة، وزعموا ان صفاته عين ذات بمعنى ان ذاته يعني باعتبارها معلق بالمعلومات عالماً وبالقدرات قادراً الى غير ذلك فلا يلزم تكثري الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات، والجواب ما سبق ان المستحيل تعدد الذات القديمة، وهو غير لازم، ويلزم كون العلم مثلاً قدرةً وحياةً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات۔

**ترجمہ** اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور ملکات کے ہے۔ اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اور ان کے لئے ایسی حیات ہے جو ازلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کے لئے ایسا علم ثابت ہے جو ازلی ہے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے، حادث ہے تو کی صانع عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازلی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی ذات پر

زائد ہو۔ اور اسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا اور یہ کہا کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہیں کہ اس کی ذات کو معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم اور مقدرات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے علاوہ اسماء صفات کا حال ہے، لہذا نہ تو ذات واجب میں کثیر لازم آئے گا اور نہ قدماء و واجبات کا تعدد لازم آئے گا اور جو اب وہی ہے جو گذر چکا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آرہا ہے۔ البتہ تمہارے اوپر مثلاً علم کے قدرت ہونے کے احیاء ہونے کے عالم ہونے کے، قادر ہونے کے اور صالح عالم ہونے کے اور معبود خلق ہونے کے اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کے اور دیگر محالات کا الزام عائد ہوتا ہے۔

**تشریح** | بعض حضرات کو یہ غلط فہمی ہوتی کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان ماہما النزاع وہ علم و قدرت ہے جو کیفیات کی جنس سے ہے کہ تم تو باری تعالیٰ کے لئے اس کا اثبات کرتے ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ شارح اس کی تردید فرماتے ہیں کہ جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے وہ مجرد ماہ النزاع نہیں۔ کیونکہ ہمارے شارح نے باری تعالیٰ کے علم و قدرت کے ازلی ہونے کی صراحت کی ہے۔ اور کیفیات تو از قبیل اعراض ہونے کے سبب حادث ہیں۔ لہذا جو علم و قدرت کیفیات کی جنس سے ہے باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ اس کے بارے میں ہمارا اور ان کا کوئی نزاع نہیں بلکہ نزاع تو اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا یہ مطلب ہو رہا ہے کہ اس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے اور عرض ہے اور عائد ہے کیا اسی طرح واجب تعالیٰ کے بھی عالم ہونے کا یہی مطلب ہے کہ علم نام کی ایک حقیقی صفت اس کے لئے ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے تو فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب ہیں یعنی اس کے عالم و قادر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ علم و قدرت نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے لئے ثابت ہے جو اس کی ذات سے زائد چیز ہے بلکہ اس کا عالم و قادر ہونا وغیرہ ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے۔ ذات باری کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم اور مقدرات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے قادر اسی طرح مسوسما کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے سمیع اور مجرب اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے بصیر کہا جاتا ہے۔ غرض کہ ذات باری جو کمال الوجوہ و احد ہے البتہ اس کے تعلقات کثیر ہیں۔ اور چونکہ تعلقات ذات باری سے خارج ہیں لہذا ان کی کثیر سے ذات باری میں کثیر لازم نہیں آئے گا اور اسی طرح تعدد قدماء و واجبات بھی لازم نہیں آئے گا جیسا کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ماننے والوں کے قول پر لازم آتا ہے۔

قولہ، ولا تعدد الیہ معتزلی کی جانب سے اشعرہ پر ایک اعتراض کی جانب اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات سے زائد صفات قدیمہ کا قول تعدد قدما، کو نیز قدیم اور واجب کے مترادف ہونے کی بنیاد پر تعدد و جہاں کو بھی مستلزم ہے۔

شارح نے معتزلے کے اس اعتراض کا جواب وہی دیا ہے جو اقدم کی شرح میں گذرا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے وہ لازم نہیں آ رہا ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آ رہا ہے مگر وہ محال نہیں ہے۔ قولہ، ویلزم مکمالہ، یہ اشعرہ کی طرف سے معتزلہ اور فلاسفہ کو خطاب ہے کہ صفات کو عین ذات واجب قرار دینے سے بہت سے حالات لازم آئیں گے کیونکہ عینیت کا تعلق مانعین سے ہوتا ہے۔ لہذا اگر صفات عین ذات باری ہوں گی تو ذوات باری بھی ہر صفت کا عین ہوں گی اس صورت میں یہ کہنا ممکن ہو گا کہ مثلاً علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین قدرت ہے۔ لہذا علم عین قدرت ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین حیات ہے۔ لہذا علم عین حیات ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عالم ہے۔ لہذا علم عالم ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری قادر ہے۔ لہذا علم قادر ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری موجود خلق ہے لہذا علم موجود خلق ہے۔ اسی طرح دوسری جانب سے عینیت کا تعلق کرتے ہوئے یہ کہنا ممکن ہو گا کہ واجب تعالیٰ عین علم ہیں اور علم غیر قائم بالذات ہے۔ لہذا واجب تعالیٰ غیر قائم بالذات ہیں۔ الغرض صفات کو عین ذات ماننے سے علم کا قدرت ہونا، حیات ہونا، عالم ہونا، قادر ہونا اور موجود خلق ہونا، اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم بالذات ہونا جیسے حالات لازم آئیں گے۔ لہذا صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

الذات لا یزعمہ الکرامیۃ من ان لہ صفات لکنھا حادثۃ لا متعالیۃ قیام الخواص بذاتہ، قائمہ بذاتہ۔ ضرورۃ انہ لا معنی لصفۃ الشئی الا ما یقوم بہ، لا یزعم المعتزلۃ من انہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرہ، لکن مراد ہم نفی کون الکلام صفۃ لہ، لا اثبات کونہ صفۃ لہ، غیر قائم بذاتہ

**ترجمہ** وہ صفات ازنی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ (وہ صفات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے برعکس ہونے کی وجہ سے کہ صفت شئی کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کی وجہ سے

مشکل ہیں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے نہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

قولہ: لا یکنان معہ اللکرامیۃ، لہذا امیر الفیحاء الکاف و تشدید الراء اور جسرا الکاف و تخفیف الراء دونوں طرح بولا جاتا ہے۔ اس فرق کا ظہور سلطان محمود بن بنگلین کے دور

میں ہوا۔ یہ لوگ ابو عبد اللہ محمد بن کرام کے متبع ہیں۔ شارح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صفت کو

ازلی کہنے میں کرامیہ کی تردید ہے جو باری تعالیٰ کے لئے صفات کا ثبوت تسلیم کرتے ہیں مگر انھیں حادث کہتے

ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ جو حادث کا قیام جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سب کچھ

بغیر مسوع کے اور بصر کا تحقق بغیر بصر کے اور کلام کا تحقق بغیر غلب کے نہیں ہو سکتا۔ اور مسوع، بصر

اور غلب سبھی حادث ہیں لہذا ان سے متعلق صفات یعنی سمع، بصر، کلام سبھی حادث ہوں گے۔ نیز صفات

میں تغیر اور تجدد ہوتا ہے۔ مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے علم باری تعالیٰ کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید

پیدا ہوگا اور اس کی پیدائش کے بعد علم باری اس بات سے متعلق ہو گیا کہ زید پیدا ہو چکا تو علم الہی میں

تغیر لازم آیا اور ہر تغیر حادث ہے۔ لہذا علم الہی حادث ہے۔ دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات

کے تعلقات حادث ہیں۔ اسی طرح دوسری دلیل میں جو مثال پیش کی ہے اس کے اندر علم کے تعلقات

میں تغیر لازم آتا ہے کہ پہلے ایک بات سے علم کا تعلق تھا۔ بعد میں دوسری بات سے اس کا تعلق قائم ہوا

تو تعلقات متغیر ہوئے اور کل متغیر حادث کے تحت تعلقات ہی حادث ہوتے اور تعلقات کا حادث ہونا

متعلقہ صفات کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

قولہ: لا یستعمل فی قیام الحوادث الخ۔ یہ شارح کے قول زیدنا یزعم اللکرامیۃ کی دلیل ہے

یعنی چونکہ صفات ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور حوادث کا ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے اس

بناء پر صفات باری حادث نہیں ہو سکتیں بلکہ وہ ازلی ہی رہیں گی۔ یہاں یہ ذکر کر دینا فائدہ سے خالی نہیں

کہ صفات کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ محضہ مثل حیات (۲) حقیقیہ ذات الاضافہ۔ مثلاً علم قدرت اور (۳) سمع، بصر، کلام اور ما ترید یہ کے نزدیک محسوس بھی (۳) اضافہ محضہ مثلاً قلبیت و وحدیت اور وحدیت

(۴) صفات سلبیہ مثلاً جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا وغیرہ۔ ان میں سے پہلی اور چوتھی قسم میں

کسی قسم کا تغیر اور تجدد نہیں ہوتا اور دوسری قسم کی صفات فی نفسہ تجدد اور تغیر کو قبول نہیں کرتیں البتہ

ان کے تعلقات میں تجدد و تغیر ہوتا ہے۔ لہذا تعلقات حادث ہیں اور تیسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا

ہے کیونکہ وہ اضافی اور اعتباری ہیں۔ حقیقت میں وہ ذات باری کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

قولہ: ضرورتاً نہ لامعنی لصفۃ الشیء الا شارح علیہ الرحمہ نے صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر عرف اور لغت سے استدلال کیا ہے کہ عرف و لغت میں کسی شئی کی صفت اسی چیز کو کہتے ہیں جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو مثلاً باض کپڑے کی صفت اس وقت قرار پائے گی جب وہ کپڑے کے ساتھ قائم ہو۔ لہذا علم حیات، قدرت وغیرہ کے صفات باری ہونے کا یہی مطلب ہوگا کہ یہ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

قولہ: عقائدتاً بذاتہا، لا کما یزعم المعتزلتہ الا معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ حکم تو ہیں مگر اس کے حکم ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ کلام نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے ساتھ قائم ہے بلکہ وہ ایسے کلام کے ساتھ منظم ہیں جو اس کے غیر مثلاً لوح محفوظ یا جبرائیل یا نبی علیہ السلام کے ساتھ قائم ہے معتزلہ کی اس تعبیر سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کلام کو اللہ کی صفت تو مانتے ہیں مگر اس کو اللہ کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں، شارح اپنے قول لکن موادھمہ اللہ سے اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کو اللہ کی ایسی صفت ثابت کرنا نہیں ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے کیونکہ یہ تو بدیہی طور پر باطل ہے کہ صفت کسی کی ہو اور قائم لٹی لٹکے کے ساتھ ہو۔ بلکہ ان کا مقصد کلام کے اللہ ہونے کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کیونکہ ان کے قول "ان اللہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرہ" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ باس معنی حکم نہیں کہ کلام اس کی حقیقی صفت ہے بلکہ اس کے منظم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کو اپنے غیر مثلاً لوح محفوظ یا ذات جبرائیل یا ذات رسول میں موجود کرنے والا ہے اور وہ کلام اسی غیر کے ساتھ قائم ہے۔ گو یادہ حکم بمعنی موجب کلام ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مشفق کا اطلاق ماخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجب پر مثلاً اسود کا اطلاق ماخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف کپڑے پر ہوگا۔ اس سبب پر نہیں ہوگا جو کپڑے کے اندر سواد کو موجود کرنے والا ہے۔

ولما تمسکت المعتزلة بان في ثبوت الصفات البطل التوحيد لما آتاهم موجودات قد بحتة  
مضائقاً لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى ولقد القدماء بل تعدد الواجب  
لذاتہ علی ما وقعت الاشارة الیہ فی کلام المتقدمین والتصریح بہ فی کلام المتأخرین  
من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بانها تثبت  
من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشارتی الجواب بقوله وهي لا هو ولا غیرہ  
یعنی ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غیر الذات، فلا یلزم قدم الغير

ولا تكثر القدماء، والنصارى وان لم يصروا بالقدماء المتعاقرة، ولكن لزمهم مخالاف لانهم اثنوا الا قانيم الثلاثة هي الوجود والعلو والحياة، وستوهها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوته الانفاك والانتقال. فكانت ذوات متعاقرة.

**ترجمہ** اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال (لا لازم آتا) ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدماء بلکہ تعدد واجب لذات بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متاخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء نسبت کرتے ہیں اور جو سے کافر قرار دئے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جو اب کی طرف اشارہ کیا "وہی لا ہو ولا غیرہ" میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انہوں نے تین اکانیم ثابت کئے "اور وہ وجود علم اور حیات ہیں اور ان کا وبال ترتیب" اب، ابن، روح القدس نام رکھا۔ اور یہ کہا کہ اقوم علم و حیات کے بدلنے کی طرف منتقل ہوا۔ پس انہوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا۔ لہذا یہ سب متکثر ذوات ہوئیں۔

**تشریح** اس بات پر تمام اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں یعنی ذات واجب نہیں ہیں اس کے برخلاف معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات میں ذات واجب ہیں۔ اور صفات کے عین ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن افعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی ہیں ان کے لئے اللہ کی ذات کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ صفت کی نفی پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات کا ہیں نہ ہوں بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی اب وہ حادث تو ہو نہیں سکتیں۔ ورنہ ان کے مصروف یعنی واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ نیز یہ صفت بہت سی ہیں تو تعدد قدماء بھی لازم آئے گا۔ نیز اس سے قبل جیسا کہ مصنف کے قول "اللہ ہی کی شرح

میں متقدمین کے کلام میں اشارہ اور متأخرین کے کلام میں اس بات کی صراحت گذر چکی ہے کہ قدیم اور آندھا مترادف ہیں، لہذا تعدد واجب لذات میں لازم آئے گا اور غیر اللہ کا قدیم ہونا، اور تعدد قدماء متعدّد جہاد واجب توحید کے منافی ہیں۔ پھر یہ کہ قائلین باصفا میں بعض سات صفات بعض آٹھ اور بعض اس سے زائد ماننے پر محالاکہ نصاریٰ صرف عین قدماء یعنی اب، ابن، روح القدس کا قائل ہونے کی وجہ سے کافر قرار دئے گئے تو پھر سات یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ثابت کرنے والوں کے کفر کا کیا ٹھکانا ہوگا مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مترادف کے استعمال کے جواب کی طرف اپنے قول وھی وھو ولا غیرہ میں اشارہ کیا ہے اور اصل اشارہ غیریت کی نفی ہے کیونکہ جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں، تو ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ نیز تعدد اور تکثر اشیا متعدّدہ اور مخلوق کے درمیان، تخاصم یعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح آپس میں بھی ایک دوسرے کا غیر ہاں معنی نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ہو سکے تو تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا۔ لہذا ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء یا تکثر قدماء لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متماثرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متماثر نہیں ہیں۔ نہ ذات واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔

قولہ: اشاراتی الجواب الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ لفظ اشار سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے مترادف کے استعمال کا جواب معنی معلوم ہوتا ہے جو اب دنیا مصنف رحمہما مقصد نہیں ہے بلکہ ذات واجب کے مقابلہ میں صفات کا حکم بیان کرنا مقصد ہے اگر جواب دنیا مقصد ہوتا تو صرف غیریت کی نفی پر اکتفا کرتے۔ کیونکہ حیثیت کی نفی کا جواب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اگر صفات کی نفی پر مترادف کے استعمال کی دلیل تقرر کی جائے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے صفات مانو گے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عین ذات باری ہوں گی ایسی صورت میں وہ تمام محالات لازم آئیں گے جن کا لزوم تم نے اس کے پہلے ہماری طرف منسوب کیا تھا۔ یعنی ملک قدرت و حیات ہونا، عالم ہونا، قادر ہونا، مبدء خلق ہونا وغیرہ۔ اور باصفات اللہ تعالیٰ کا غیر ہوں گی۔ ایسی صورت میں ان صفات کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء لازم آئے گا تو اس طرح استدلال مترادف کی تقرر کرنے کی صورت میں حیثیت کو غیریت دونوں کی نفی کا جواب سے تعلق ہوگا۔ ہاں طور کہ صفات نہ تو عین ذات واجب ہیں کہ مذکورہ محالات لازم آئیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں کہ غیر اللہ کا قدیم ہونا یا تعدد قدماء لازم آئے گا۔

قولہ: فلا یلزم قدم الغیر الذی غیریت کی نفی پر مقرر ہے۔

قولہ: والنصاری وان لم یصرحوا الخو یا ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں انھیں باہم متضاد نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دئے گئے اسے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد قدماء توحید کے منافی ہے خواہ ان میں باہم تضاد ہو یا نہ ہو۔ لہذا تمھارے کہنا کہ مطلقاً تعدد قدماء محال نہیں بلکہ قدماء متضاد کا تعدد محال ہے درست نہیں ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان تضاد کی اگرچہ انھوں نے صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان تضاد لازم آتی ہے۔ اور وہ بات یہ ہے کہ جنوں نے تین اقاہم ثابت کئے ایک وجود جس کو لفظ اب سے تعبیر کرنے میں دوسرے علم جس کو لفظ میں سے تعبیر کرتے ہیں تیسرے سمات جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات ہے عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اس طرح انھوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا اور انتقال جس کا نام غیریت اور تضاد ہے ذات میں ہو سکے لہذا یہ اقاہم ثلاثہ متضاد ذات ہوتے تو ہوا کا خلاصہ یہ نکلا کہ بیشتر اور قد داس وقت متحقق ہو گا جب غیریت بمعنی انفکاک اور ایک دوسرے سے انتقال ممکن ہو۔ لہذا نصاریٰ پر بخیر قدماء کے قول کا الزام عائد ہو گا۔ کیونکہ وہ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک اور انتقال جائز قرار دیتے ہیں اور اشارہ چہ تکہ صفات کو ذات واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری صفت کا غیر نہیں ملتے یعنی صفات کا ذات واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے انفکاک اور انتقال جائز نہیں قرار دیتے۔ لہذا صفات کو قدیم کہنے سے ان پر تعدد قدماء کے قول کا الزام عائد نہیں ہو گا۔

وہائل ان یمنع توقف التعدد والنکاح علی العائز بمعنی جواز انفکاک لقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنتین والقدرة الی غیر ذلک متعدداً متکثرةً من البصر جزء من البعض، والجزء لا یفیر الکل، وایضاً یتصور نزاع من لعل المنه فی کثرة الصفات وتعددها متفاثرة کانت او غیر متفاثرة، فاله وانی ان یقال المستحیل تعدد ذات قدیمه لا ذات صفات، وان لا یجترء علی القول بکون بعضاً واجباً الوجود لذلک اتمها بل یقال هی واجبه لا غیرها بل لالیس عینها ولا غیرها اعنی ذات اللہ تعالیٰ وقدسہ یکون هذا مراد من قال واجب الوجود لذاتہ هو اللہ وصفاتہ یعنی انها واجبه لذات الواجب تعالیٰ وقدسہ، اما فی نفسها فیہی ممکنه ولا استعماله فی قدم الممكن اذا کان قائماً بذات القدیم واجابه غیر منفصل عنه فلیس

حکمل قائم المفاحتی بلذم من وجود القداماء وجود الالهة لکن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قد ايدى بهم هذا موصوف بصفات، ولا يطلق القول بالقداماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلامهما قائم بذات، موصوف بصفات الالهية.

**ترجمہ** اور مقرض کے لئے گناہش ہے کہ نہ تعدد اور یکشر کے تقاضا بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کر دے۔ اس بات کے معنی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد مثلاً واحداتین، ثلثاتہ وچلو متعدد اور یکشر ہیں باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزء ہیں اور جزو کل کا منکر نہیں ہوتا۔ نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور تعدد ہونے کے بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا خواہ وہ متقارض ہوں یا نہ ہوں۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ کہا جائے مجال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذات کہنے کی جرأت نہ کی جائے۔ بلکہ کہا جائے کہ صفات واجبہ (یعنی ثابتہ) ہیں، اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو ان صفات کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے۔ اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذات اللہ تعالیٰ اس ذات کی صفات ہیں، یعنی صفات واجبہ بمعنی ثابتہ ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے۔

بہر حال اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جب وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے منفصل نہ ہو پس ہر قدیم اللہ نہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے آکرہ کا وجود لازم آئے۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہیں اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہیں اور قدماء کا قول نہ کیا جائے تاکہ اس بات کی طرف دہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفات الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

**تشریح** قولہ، وبقائل ان ینصح الوصفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کا مذکورہ جواب جس پر شارح نے مصنف کے قول "ولا غیرہ" کو عمول کیا تھا۔ تعدد اور یکشر کے تقاضا بمعنی امکان انفکاک پر مبنی تھا کہ صفات قدیمہ ذات واجبہ کا اسی طرح باہم ایک دوسرے کا غیر نہیں کہ ان کا دوسرے سے انفکاک ممکن ہو لہذا تعدد اور یکشر متحقق نہیں ہوگا اور صفات کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء لازم نہیں آئے گا۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ فریق مخالف کو تعدد اور یکشر کے تقاضا بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کرنے کی گناہش ہے کیونکہ مراتب اعداد میں سے بعض دوسرے بعض کے لئے جزء ہیں اور جزء وکل کے درمیان مغایرت نہیں ہے مثلاً آٹھ اور دس کہ ان میں سے اول ثانی کے لئے جزء اور ثانی

اول کے لئے کل ہے مگر ان دونوں میں معایت بمعنی امکان انفکاک نہیں ہے کیونکہ آٹھ کا جوکہ جزء ہے اپنے کل یعنی دس سے انفکاک ممکن نہیں ہے ورنہ دس دس نہیں دسے گا بلکہ دو ہی رہ جائے گا۔ اس کا جزو آٹھ اور دس دونوں متحدہ اور متکثر ہیں معلوم ہوا کہ تعدد اور متکثر تبار بمعنی امکان انفکاک پر موقوف نہیں ہے۔

قولہ: من الواحدا الی جمع بانہ ہے جو لوگ عدد کو کم منفصل قرار دیتے ہیں وہ واحد کو عدد ہی نہیں مانتے۔ کیونکہ کم وہ عضو ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو یعنی جس کے لئے اجزاء ہوں اور صاحب ہے اس کے لئے اجزاء نہیں ہیں کی طرف اس کی تقسیم ہو سکے لہذا وہ عدد بھی نہیں ہو گا مگر جو لوگ عدد کی بنا پر یہ کرتے ہیں کہ جو شمار کیا جائے اس کے نزدیک واحد بھی عدد ہے۔ شرح کلامہا سہا مدرب پر جنم ہے۔  
قولہ: والیصال فی تصور الی یعنی اہل سنت میں سے بعض صفات حقیقہ کی تعداد سات بتواتر ہیں، علم، حیات، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام، اور بعض حکوین کو بھی صفت حقیقی قرار دیتے ہوئے آٹھ قرار دیتے ہیں اور بعض اس سے بھی زائد ملتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل سنت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے خواہ ان میں قائم ماند جانے یا نہ مانا جائے لہذا صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدماء بہر حال لازم آئے گا۔

قولہ: فالوفاقی ان یقال الی یعنی جب اہل سنت والجماعت کا صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں کوئی نزاع نہیں تو پھر معتزلہ کے استدلال کا وہ جواب نہ دیا جائے جو تعدد صفات کے انکار پر مبنی ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد اور متکثر تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ صفات کو قدم ملتے ہوئے ایک ذات مع اس کی صفات کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو ذات قدیمہ کا تعدد ہے جو ہم پر لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ہم صفات کو معتزلہ کی طرح عین ذات نہیں کہتے کہ صفات قدیمہ کے متعدد اور کثیر ہونے سے ذات قدیمہ کا تعدد اور متکثر لازم آئے۔ مصنف کا اپنے قول "وہی لا ہو" سے عینیت کی نفی کر کے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: وان لا یجتزأ الی اس کا عطف ان یقال پر ہے معتزلہ نے اپنے استدلال میں کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا اور قدیم اور واجب کے درمیان ترادف کے قول کی بنیاد پر یہ صفات واجبہ لہذا یہ بھی ہوں گی تو تعدد واجب لہذا یہ بھی لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ بعض لوگوں نے معتزلہ اس استدلال کا جواب صفات کا واجب لہذا یہ بھی توحید کے دیا ہے کہ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذات واجبہ کا تعدد محال ہے۔

شارح فرما رہے ہیں کہ توحید کے دلائل ذات اور صفات کی تفریق کے بغیر مطلقاً واجب الوجود کی ضرورت پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے صفات کو واجب الوجود لزاماً کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہئے۔  
 اور یہ کہنا چاہیے کہ صفات واجب یعنی ثابت ہیں اس ذات کے لئے جو میں صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود لزاماً کہا۔ ان کی بھی یہی راہ ہے یعنی واجب یعنی ثابت ہے اور لزاماً کا مطلب لذات اللہ تعالیٰ ہے۔ رہی یہ بات کہ صفات نفس الامر کے اعتبار سے کیا ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ممکن ہیں یا وجودیکہ قدیم ہیں کیونکہ وہ باری تعالیٰ کی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جب ممکن کسی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو تو اس کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہاں تقریر کی رو سے مشہور کلیہ "کل ممکن حادث" میں ممکن سے وہ ممکن مراد ہوگا جو قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ: فلیس کل قدیم الخ الا انہ شارح کے قول ولا استحالۃ فی قدم الممكن پر متفرع ہے۔ یعنی جب صفات قدیم ہونے کے باوجود ممکن ہیں تو ہر قدیم الہ نہیں ہو سکتا کہ متعدد صفات قدیمہ کے وجود سے متعدد آلہ کا وجود لازم آئے۔ کیونکہ الہ کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔  
 قولہ: لکن بلینی الہ یعنی احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ کہا جائے باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ عامۃ الناس کو جو ہر قدیم کو الہ سمجھتے ہیں یہ دہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر صفت قائم بالذات اور صفات الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔  
 وصحوبۃ هذا المقام ذہب المعتزلة والفلا سفة الی نفی الصفات، والکرامیۃ الی نفی قدمها، ولا شاعرة الی نفی غیرہما وعینہما۔

اور اس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی متنزل اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف اور کرتے تشریحاً صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیر ذات اور عین ذات ہونے کی نفی کی طرف گئے۔

شارح کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مذکورہ صفات کا اثبات اگرچہ عقل و نقل کے لئے تشریح کے مطابق ہے۔ مگر اس پر مختلف طریقوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں، چنانچہ ہر گروہ نے اپنی اپنی عقل کے حسب سے ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی۔ اور لوگوں کے اذہان مختلف ہیں اس بناء پر صفات کے بارے میں مختلف مذاہب ہو گئے۔ چنانچہ متنزل نے یہ دیکھا کہ اگر صفات کو ثابت مانیں گے تو حادث ماننے کی صورت میں اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام اور قدیم ہونے کی

صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں محال ہیں، اس لئے وہ صفات کے ثبوت کا بھی انکار کر بیٹھے اور اگر ہم نے صفات کو ثابت مانا۔ مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے قدیم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام ہاڑ ہے۔ اور اسٹعوه نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا عمل حادث ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے صفات کو قدیم کہا۔ پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا عرض وارد ہوا تو یہ کہا کہ یہ صفات قدیمہ نہ عین ذات واجب ہیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں۔

فان قيل هذا في الظاهر رفع للتقيض وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيرا، والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة. فلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود واحد هما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا، فلا يكونان تقيضين، بل يتصور بينهما واسطة، بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوماً الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات، وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازيلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاءه بحدوثها وبقاؤها بدونه اذ هو منها قديمها عدمه ووجودها وجودها بخلاف الصفات المحذثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور تكون غير الذات كذا ذكر المشائخ.

پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بہ ظاہر ارتفاع تقيضين اور بہ باطن اجتماع تقيضين ہے۔  
**ترجمہ** اس لئے کہ ایک شے کا مفہوم اگر عینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے اور نہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم چاہتے ہیں کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو۔ اور عینیت کی تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے۔ لہذا یہ دونوں تقيض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے گا۔ باس طور کہ ایک شے الہی ہو کہ اس کا مفہوم عینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو۔ مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ (یہ معاملہ ہے)

کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلاہیں اور ازلی ہر قدم محال ہے اور واحد من العشرۃ کا  
 ہونا بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا لفظا بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے لہذا  
 عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے بر خلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا  
 قائم بغیر اس صفت محلیہ کے مقصور ہے۔ لہذا وہ غیر ذات ہوں گی۔ اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔  
 ترجمہ قولہ: فان قيل هذا الا یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "وہی لا ہود ولا غیبہ"

پہر ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عنینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے  
 اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ عنینیت اور غیریت ایک دوسرے  
 کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عنینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک ہونا  
 غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ لہذا عنینیت اور غیریت نقیضین ہوئے۔ مصنف  
 کے ظاہر قول سے عنینیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتجاع نقیضین ہے اور چونکہ نقیضین  
 میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس بناء پر جب مصنف نے کہا کہ صفات  
 عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیر ذات ہیں۔ پھر جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ  
 عین ذات ہیں۔ لہذا عنینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا۔ یہ اجتماع نقیضین ہے۔  
 قولہ: لان المفہوم من الشئ الخ یعنی عنینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں  
 کے درمیان واسطہ نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: قلنا قد استردوا الغیبیۃ الخ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جو عنینیت اور غیریت کے  
 درمیان تناقض نہ ہونے پر مبنی ہے حاصل جواب یہ ہے کہ عنینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض  
 نہیں ہیں۔ لہذا دونوں کی نفی ارتجاع نقیضین نہیں کہلا سکتی اور نہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو  
 مستلزم ہوگی کہ اجتماع نقیضین لازم آئے اور دونوں کے درمیان تناقض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے  
 کہ نقیضین کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور عنینیت و غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ  
 اشاعرہ نے عنینیت کا تو وہی معنی ذکر کیا ہے جو معترض نے بیان کیا ہے یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا  
 ایک ہونا۔ مگر غیریت کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے  
 کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے  
 سے منفک اور زوال ممکن ہو غیریت کی اس تفسیر کی رو سے عنینیت اور غیریت نقیضین نہیں ہوتے  
 بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو چیزیں اس طرح کی ہوں کہ ان کا مفہوم

ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔ تو اتحادی المفہوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عنینیت نہ ہوگی اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک نہ ہونے کے سبب غیرت بھی نہ ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عنینیت نہیں اور چونکہ دونوں ازلی ہیں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔ لہذا ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیرت بھی نہیں، لہذا صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں۔ اسی طرح صفات باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اور ازلی ہونے کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں۔ لہذا کوئی صفت دوسری صفت کا نہ عین ہوگی نہ غیر ہوگی۔ اسی طرح جزء اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہذا دونوں کے درمیان عنینیت ہوگی اور ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا غیرت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جزء کا مفہوم تو یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی مثال واحد من العشرۃ اور عشرہ ہے کہ واحد جزء ہے عشرہ کا اور عشرہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من العشرۃ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے عشرہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے بلکہ اس میں سے مثلاً تین کم ہو جانے کی وجہ سے گنہارہ جائے تو اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر واحد من العشرۃ یعنی وہ واحد نہیں ہے جو عشرہ کا جزء تھا۔ بلکہ یہ واحد من العشرہ کہلانے کا اسی طرح عشرہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من العشرۃ کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد کے زوال و انفکاک سے عشرہ نہیں رہے گا بلکہ گنہارہ جائے گا اسی طرح ہر جزو اور کل کا یہی حال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان غیرت نہیں۔ جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عنینیت نہیں ہے۔

قولہ: بخلاف الصفات المحدثۃ الہیہ اور جس ذات اور اس کی صفات کے درمیان غیرت بمعنی امکان انفکاک کی نفی کی گئی تھی اس ذات سے ذات واجب اور ان صفات سے صفات واجب مراد تھیں برخلاف ہماری ذات اور ہماری صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم طلبی ہوتا ہے۔ مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متصف ہیں کل کو یہ صفت ہائی نہیں رہتا۔ ہم سے اس کا زوال ہوا۔ انفکاک ہو جاتا ہے۔ ہم بیمار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہماری ذات موجود رہتی ہے اور جب صفات حادثہ کا اپنے موصوف ذات سے زوال اور انفکاک ممکن ہے تو یہ صفات حادثہ اپنے موصوف

کافی ہوں گی۔

قولہ: فان قام الذات بدون تلك الصفة المعينة لا محين کی قید اس لئے لگائی گئی  
 کہ مطلق صفت کے بغیر ذات کا وجود محال ہے اس لئے مطلق صفت کا ایک فرد خود موجود بھی ہے تو  
 مطلق صفت کے بغیر موجود ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کے بغیر بھی موجود ہو اور یہ بلاشبہ باطل ہے۔  
 وہیہ نظر لا تمہ ان اردو لہ صفة الانفکات من الجانین انتقض بالعالم مع اصنام  
 والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لا مستحالة عدمه، ولا وجود  
 العرض كاسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القلم بالمغايرة اتفاقاً، وان اکتفوا  
 بجانب واحد لزمتم للمغايرة بين الجزء والکل وكذلك بعين الذات والصفة للقلم  
 يجوز وجود الجزء بدون الکل والذات بدون الصفة. وما ذكر من استحالة بقاء  
 الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد۔

اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر انھوں نے نظیریت کی تعریف میں، امکان انفکاک سے  
 ترک جسم سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے۔ تو یہ تعریف عالم اور صانع عالم کی وجہ سے او  
 عرض و محل کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے  
 ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اور وہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر محل کے تصور  
 کیا جاسکتا ہے، اور بیظا ہر ہے۔ باوجودیکہ بالاتفاق مغایرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے  
 کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغایرت لازم آئے گی۔ جزء  
 کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جائیگا امکان قطعی ہوگی وجہ سے اور بغیر عشرہ کے  
 کے بھا کا محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے۔

تشریح | حاصل نظر ہے کہ نظیریت کی تعبیر میں امکان انفکاک سے اگر مشائخ نے دونوں جانب  
 سے امکان انفکاک مراد لیا ہے۔ ہاں معنی کہ دونوں میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے  
 کے عدم کے ساتھ متصور ہو تو تعریف جامع نہیں رہتی کیونکہ عالم اور صانع کے درمیان اسی طرح کہ  
 عرض اور محل کے درمیان غیریت ہے۔ مگر غیریت بمعنی انفکاک من الجانین صادق نہیں ہے کیونکہ  
 صانع کا انفکاک عالم سے ہو سکتا ہے مگر عالم کی طرف سے انفکاک نہیں ہو سکتا کیونکہ عالم کے وجود کا  
 صانع کے عدم کے ساتھ تصور نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ صانع کا عدم بوجہ اس کے واجب الوجود  
 ہونے کے محال ہے۔ اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک ہو سکتا ہے مگر عرض کا محل سے انفکاک ہاں

معنی نہیں ہو سکتا کہ وہ بغیر محل کے موجود ہو۔

اور اگر غیریت کے تحقق کے لئے صرف ایک جانب سے انفکاک کو کافی سمجھیں تو تعریف دخولی غیر سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ جواز اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان غیریت نہیں ہے مگر صرف ایک جانب سے انفکاک کافی ہونے کی صورت میں مخالفت لازم آئے گی۔ کیونکہ یہاں ایک جانب سے انفکاک ممکن ہے مثلاً کل کا وجود بغیر جزء کے اگرچہ ممکن نہیں مگر جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے۔ اسی طرح صفت کا وجود ذات موصوف کے بغیر اگرچہ ممکن نہیں مگر ذات کا وجود بغیر صفت کے ممکن ہے۔ قولہ: وماذا سکر انہاں شارح نے فرمایا کہ جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے اور مابین میں جزء اور کل کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک نہ ہونے کی مثال میں کہا تھا کہ جس طرح خسرو کا بیٹا بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا بغیر عشرہ کے محال ہے۔ شارح اس کو دفع کر رہا ہے کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً تسع ہی رہتا تو تسع میں بھی واحد موجود ہے۔

ولا يقال المراد امکان تصور وجود کل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وإن كان محالاً، والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف العجز مع الكل فإنه كما يستمع وجود العشرة بدون الواحد نعمت وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحد من العشرة والحاصل ان صفة الاضافة مستبره ومنتاح ومنتاح حينئذ ظاهر لا ناقول قد صرح بالعدم المعايير بين الصقبا على انهما لا يتصور عدل لكونها ازلياً مع القطع بانہ يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً، ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرف مع المحل. ولواعبر وصف الاضافة لزوم عدم المعايير بين كل متصافيتين، كالأب والابن والاخوين، و كالعلة والمحلول بل بيت الغيرين، لان الغيرية من الاسماء الاضافية، ولا قال بسذ اللہ.

ترجمہ اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہو نہ ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ، اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی ہو اگرچہ مفروض محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کر لیا جاتا ہے پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ برخلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود

محال ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا اور محال یہ ہے کہ وصف اضافی  
معتبر ہے اور اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس خیال  
پر کہ صفات کے عدم کا ان کے انہی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جاسکتا۔ صفات کے درمیان مخالفت  
نہ ہونے کی صراحت کی ہے۔ ہاں وجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور  
کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انھوں  
نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف  
اضافہ کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً اب اور این اور اخوین اور جیسے علت و معلول  
بلکہ غیر ان کے درمیان بھی مخالفت نہ ہوتی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ غیر یہ اسما و اضافیہ میں سے ہے  
اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

**تشریح** قولہ: لا یقال الا شارح فی مشائخ کی ذکر کردہ غیرت کی تفسیر یہ نظر سے جو اعتراض  
کیا تھا اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بعض لوگوں نے مشائخ کی ذکر کردہ تفسیر کی ایسی  
توجیہ کی ہے جس سے اعتراض مذکور دفع ہو جاتا ہے۔ شارح اس توجیہ کی تردید فرما رہے ہیں محال  
توجیہ یہ ہے کہ غیرت کی تفسیر میں امکان انفکاک سے مشائخ کی مراد یہ ہے کہ دونوں متضامین میں سے  
ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہوگا اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال  
ہو اس توجیہ کے بعد نظر مذکور میں تردید کی کسی شق پر بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی شق  
یعنی غیرت سے امکان انفکاک من الہا نہیں مراد ہونے کی صورت میں عالم اور صانع کے درمیان غیرت  
ناہت ہوگی۔ کیونکہ جس طرح صانع کے وجود کا تصور عالم کے ساتھ ممکن ہے۔ اسی طرح عالم کا تصور  
صانع کے عدم کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ اولاً عالم کے وجود کا تصور ہوتا ہے پھر اس کے بعد صانع  
کے وجود اور ثبوت کا دلیل سے مطالبہ ہوتا ہے۔

قولہ: بخلاف الجزء الیہ جو اب تردید کی دوسری شق یعنی امکان انفکاک ایک ہی جانب سے  
کافی قرار دینے کی صورت میں ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ غیرت متحقق ہونے کے لئے ایک ہی جانب سے  
امکان انفکاک کو کافی قرار دینا جزء اور کل کے درمیان مخالفت کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ جس طرح  
عشرہ کے وجود کا بغیر واحد کے تصور ممکن نہیں۔ اسی طرح واحد من العشرہ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا  
جزو ہے بغیر عشرہ کے وجود ممکن نہیں کیونکہ عشرہ کے بغیر مثلاً تسعہ کے اندر واحد موجود ہوگا تو وہ واحد  
من التسعہ ہوگا واحد من العشرہ نہیں ہوگا۔ حاصل یہ کہ وصف اضافی معتبر ہے۔ یعنی مطلق واحد

کا بغیر عشرہ کے وجود محال نہیں ہے اس لئے کہ مطلق واحد تو ہر عدد کے اندر موجود ہے بلکہ اس واحد کا جو عشرہ کا جز ہے اور جزء ہونے کی حیثیت سے عشرہ کی طرف مضاف ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے۔

قولہ: لا نناقول الیہ او پر لا ینقال سے ذکر کردہ توجیہ کا رد ہے حاصل رہا ہے کہ مذکورہ توجیہ توجیہ بقول بہا لا یرضی قائلہ کے قبیل سے ہے کیونکہ اگر مذکورہ توجیہ کو درست مان لیا جائے تو صفات میں بھی باہم مغایرت لازم آتی ہے کیونکہ مثال کے طور پر اولاً صفت علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے۔ پھر دوسری صفت مثلاً کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے۔ اسی طرح اس میں بھی ہو سکتا ہے اس کا تقاضا ہے کہ صفت علم اور کلام کے درمیان اسی طرح دیگر صفات کے درمیان مغایرت مانی جائے۔ حالانکہ مشائخ نے صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے مگر ہوا کہ مشائخ نے امکان انفکاک سے مذکورہ معنی مراد نہیں لئے ہیں۔

قولہ: مع انما لا یستقیم الیہ توجیہ مذکور کے بطلان کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغایرت ہے۔ حالانکہ غیرت بمعنی امکان انفکاک کا جو معنی ذکر کیا گیا ہے۔ وہ درست نہیں ہے۔

قولہ: ولو اعتبار الیہ توجیہ مذکور کے بطلان کی تیسری دلیل ہے جس کا تعلق مشائخ توجیہ کے قول "والحاصل ان وصف الاضافۃ معتبر سے ہے۔ رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر وصف اضافت کو معتبر قرار دیا جائے تو ہر ان دو چیزوں کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی جن کے درمیان تضاد کا علاقہ ہے یعنی جن میں سے ہر ایک کا تعلق دوسری چیز کے تعلق پر موقوف ہے۔ مثلاً اب اور ابن کے درمیان اسی طرح اخون کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ اب اور ابن میں سے کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر اسی طرح ایک اخ کا دوسرے اخ کے بغیر تصور ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح علت اور معلول کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ بلکہ غیرت کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ غیرت میں سے ہر ایک غیرت ہے دوسرے کے مقابلہ میں۔ لہذا کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر تصور ممکن نہیں ہوگا۔

فان قیل لہ لا یجوز ان یکون مراد ہم انہا لا ہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب العیض فانہ یبشرط الاتحاد بینہما بحسب الوجود لیصح الحمل وانما یحسب المفہوم لیسفید، کما فی قولنا الانسان کاتب، بخلاف قولنا الانسان حجر، فانہ لا یصح. وقولنا الانسان

الانسان فانما لا يعقل، فلما هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدره مع ان الكلام فيها، ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من عشرة واليد من زيدا۔

**تشریح** ہمارا کہنا ہے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ "لا هو ولا غیرہ" سے مشائخ کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں، اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تقابیر تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسا کہ ہمارے قول "الا انسان کاتب" میں، برخلاف ہمارے قول "الا انسان حجر" کے کہ وہ صحیح نہیں، اور برخلاف ہمارے قول "الا انسان انسان" کے کہ وہ مفید نہیں، ہم کہیں گے کہ یہ بات عالمِ قدار جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست ہے۔ علم و قدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام اسی کے بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اور یزید میں درست ہوتی۔

**تشریح** قولہ: فان قيل انما صاحب الواقف في اشعاره كقول "لا هو ولا غیرہ" کی ایک ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے لزوم کا احتراض وارد نہیں ہوتا۔ انھوں نے مواقیف میں جو کچھ کہا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع و محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متضاد ہونا ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسے الانسان کاتب، کہ موضوع اور محمول وجود خارجی میں تقابل میں خارج میں جو ذات انسان کا مصداق ہے وہی کاتب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تقابیر ہے۔ برخلاف الانسان حجر کہ موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل درست ہی نہیں اور برخلاف الانسان انسان کے، کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے۔ لفظ محمول سے اس سے زائد کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے تو صاحب تقابیر کا کہنا یہ ہے کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اشعارہ کی مراد لا هو ولا غیرہ

تھے ہو کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وہ خارجی کے اعتبار سے طینت نہیں بلکہ عین ہیں۔ جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابل میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جنہیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور نہ اجتماع نقیضین۔

قولہ: قلنا انہ یلیح لا یجوز کا جواب ہے۔ توضیح ہے کہ علم، قدرت، سمع و بصیر و طہ و صفات ہیں جو ذات پر محمول نہیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ اللہ علیہ السلام یا اللہ قدرۃ نہیں کہا جاتا، بلکہ ذات واجب پر محمول تمام صفات عالم، قادر، سمیع و بصیر وغیرہ ہوتے ہیں جو صفات سے مشتق ہیں۔ لہذا مذکورہ توجیہ اسباب صفات عالم قادر وغیرہ کے بارے میں تو درست ہوگی۔ صفات مثلاً علم و قدرت وغیرہ کے بارے میں یہ توجیہ درست نہیں ہوگی۔ حالانکہ اس عہد کا قول "ہی لا ہود ولا غیرہ" صفات کے بارے میں ہے نہ کہ اسباب صفات کے بارے میں۔

قولہ: ولا فی الاجزاء الغیر المحمولۃ الخ۔ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشر یعنی کل یعنی خرد پراور بید زید اپنے کل یعنی زید پر محمول نہیں ہوتا۔ پس واحد من العشر اور اس کے کل عشو کے درمیان اسی طرح بید زید اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں پر لاہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔

وذكر فی التبصرۃ ان کون الواحد من العشرۃ والید من زید غیرہ مما لم یقل بہ احد من المتکلمین سوئی جعفر بن حارث، وقد خالف فی ذلك حمیم المعتزلی وعلی ذلك من جهة الاثر، وهذا الان العشرۃ اسم لجميع الافراد متاول کل فرد مع اخیاراً فلو کان الواحد غیرها لصار غیر نفسه لانه من العشرۃ وان تکون العشرۃ بید ونہ وکذا لو کان بید زید غیراً لکان الید غیر نفسها، هذا کلاماً ولا یخفی ما فیہ۔

ترجمہ اور تبصرو میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور بید زید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا جعفر بن حارث کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر جاملانہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد اور اکائوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر ایک عشرہ کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ لازم آئے گا کہ عشرہ غیر واحد کے موجود ہو۔ اور اسی طرح اگر بید زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ یہ صاحب تبصرہ کی بات

تھی اور اس کے اندر نصف ہے وہ مخفی نہیں ہے

## تشریح

قولہ، وخصر فی التبعیة الخواجی ماسمی میں کہا تھا کہ اجزاء غیر معمولہ نہ اپنے کل میں ہیں اور ان کا ظہر ہے۔ اس کے باوجود صاحب مواقف کی توجیہ لاہو مجسب المفہوم ولا غیبہ بحسب الوجود صواب نہیں ہے۔ اب اجزاء غیر معمولہ کے اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر شیخ ابوالعین کے قول سے سند نہیں کر رہے ہیں۔ شیخ ابوالعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ واحدین العشرہ کا عشرہ کے ظہر ہونے کا اورید زید کے زید کا غیر ہونے کا حکم میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی اس کے قائل نہیں، صرف جعفر بن عارض معتزلی اس کا قائل ہے۔ جس پر تمام معتزلہ نے اس کی مذمت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت پر محمول کیا ہے۔ اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکابر کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے اور ہر اکالی کو باقی اکالیوں کے ساتھ شامل ہے۔ لہذا ہر اکالی پر صادق آئے گا کہ وہ باقی نو اکالیوں کے ساتھ مل کر عشرہ ہے۔ پس اگر واحدین العشرہ کا غیر ہوگا تو چوبیس عشرہ میں خود بھی داخل ہے اس لئے اپنا بھی ظہر ہوگا۔ نیز جب واحد اور عشرہ میں مغایرت ہوگی درحقیقت وہی اپنی مغایرت کے بغیر باقی جاتی ہے تو عشرہ کا بدوں واحد کے پایا جانے لازم آئے گا۔ اسی طرح اگر زید زید ظہر ہوگا تو پابھی ظہر ہوگا لازم آئے گا کیونکہ زید میں وہ بھی داخل ہے اور مضایرۃ الشی بنفسہ باطل ہے۔

قولہ، ولا یخفی ما فیہ کیونکہ شئی کا کسی چیز میں داخل ہونا عدم مغایرت پر دلالت نہیں کرتا نیز عشرہ تمام آحاد کے مجموعہ کا نام ہے۔ ہر واحد کو عشرہ نہیں کہیں گے۔  
 وہی ای صفتہ ازلیۃ العلم وہی صفتہ ازلیۃ تکشف المعلوم عند تعلقہا بہا، والقدرۃ وہی صفتہ ازلیۃ توشرفی المقدرات عند تعلقہا بہا والحیوۃ وہی صفتہ ازلیۃ توجب صحۃ العلم، والقوۃ وہی بعضی القدرۃ، والسمع وہی صفتہ تعلق بالمسموعا والبصر وہی صفتہ تعلق بالمبصرات فتدلک بہما ادراکاً تاماً لا علی سبیل التخیل والتوہم ولا علی طریق تاشرحاً سنیہ ووصول ہواء ولا یلزم من قدمہما قدم المسموعات والمبصرات کما لا یلزم من قدم العلم والقدرۃ قدام المعلومات والمقدورات لانہا صفات قدیمۃ لہا تعلقات بالحوادث۔

ترجمہ اورہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ (ایک تو) علم ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس سے کہ ہر معلومت منکشف ہوتی ہیں ان کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت اور

(دوسری صفت) قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدرات میں مؤثر ہوتی ہے ان مقدرات کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور (تیسری صفت) حیوۃ ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے۔ اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے اور (چوتھی صفت) سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق سموعات کے ساتھ ہے۔ اور (پانچویں صفت) بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے پہلے ان دونوں قوتوں کے ذریعہ انکشاف تام ہوتا ہے۔ نہ خیال اور وہم کے طریقہ پر اور نہ حالت لبصر کے متأخر ہونے اور نہ احاطہ سمع میں، ہوا پہنچنے کے واسطے سے۔ اور ان دونوں قوتوں کے قدیم ہونے سے سموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

قولہ: وہی الخ اشعربہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفات حقیقیہ نکات ہیں۔ علم، حیات، قدرت، شرح ۱۵۱ سمع، بصر، ارادہ، کلام، اور ماتریدہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے جن میں سات تو وہی مذکورہ صفات ہیں اور آٹھویں صفت تکوین ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ ماتریدہ ہیں اس لئے انھوں نے صفات کی تعداد آٹھ بیان کی ہے۔

قولہ: وہی صفتہ الخ ازلیت کی قید بتلا رہی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الہی کی تعریف ہے۔ تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم الہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کا معلوم ہونے والی اشیاء کے ساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء منکشف اور معلوم ہوجاتی ہیں۔

قولہ: تنکشف المعلومات الخ معلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کے اندر معلوم ہونے کی استعداد ہے جو کہ معلوم ہو سکتی ہیں گویا انھیں بالقوة کے درجہ میں معلوم کہا۔ لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے ہی کا نام ہے اس بناء پر معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت تحصیل حاصل ہے۔

علم کی صفت ازلی ہونے پر یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے کہ ازل میں علم الہی اگر اس بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا کیونکہ ازل میں نہ زید کا وجود تھا نہ گھر کا۔ اور اگر علم الہی کا تعلق اس بات سے سمع تھا کہ زید داخل ہوگا۔ تو زید کے داخل ہونے کے بعد علم الہی اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید داخل ہے۔ اور اس کے گھر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید گھر میں نکل گیا۔ لہذا علم الہی میں تغیر لازم آیا اور تغیر حدوث کو مستلزم ہے۔ جو ازلیت کے معنی میں ہے۔ جواب اصل اشکال

ہے کہ بغیر تعلق میں ہوا کہ کبھی دخول استقبالی کے ساتھ کبھی دخول حالی اور کبھی دخول ماضی کے ساتھ ہوا اور تعلقات کا تغیر صفت متعلقہ کے تغیر کو مستلزم نہیں۔ مثلاً آئینہ کا تعلق کبھی سامنے گزرنے والے انسان کے ہوتے اور اس وقت انسان کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے اور کبھی اس کا تعلق سامنے گزرنے والے گھوڑے سے ہوتا ہے اس وقت گھوڑے کی صورت آئینہ میں عکس ہوتی ہے تو آئینہ کے تعلق میں تغیر ہوا مگر خود آئینہ میں کوئی تغیر نہیں۔

قولہ: وہی صفت ازلیتہ تو مثلاً وہ صفت قدرت کی تعریف ہے۔ اشعریہ جو محکوم کے مستقل صفت ہونے کی نفی کر کے صفات حقیقیہ کی تعداد سات ہی بتلاتے ہیں وہ محکوم کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں یعنی محکوم کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہی محکوم کہلاتا ہے گویا قدرت ہی شئی کے وجود میں مؤثر ہے۔ اس کے برخلاف ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت صحیحہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے شئی کے صدور کو ممکن بنانے والی ہے۔ اور ارادہ صفت مرجعہ ہے جو شئی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور محکوم صفت مؤثرہ ہے اس کے تعلق سے شئی وجود میں آجاتی ہے لیکن مصنفہ باوجود اس کے کہ وہ ماتریدیہ ہیں قدرت کی تعریف میں ان کا قول "تو شر فی المقدورات" بظاہر اشعریہ کے مذہب پر مبنی ہے جو قدرت کو صفت مؤثرہ قرار دیتے ہیں البتہ کہ کہا جائے کہ مصنفہ کی مراد یہ ہے کہ قدرت شئی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں مؤثر ہے۔ اس صورت میں قدرت صفت صحیحہ ہی ہوگی۔

قولہ: لا علی مسبب التحیل الوہیہ سمح اور بصیر کی تعریف کا تہہ ہے تاکہ مخلوقات کی صفت سمح اور بصیر سے ممتاز ہو جائے۔ خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک تحیل کہلاتا ہے اور محسوسات میں پائی جانے والی غیر محسوس معانی اور کیفیات کا ادراک تو ہم کہلاتا ہے۔

قولہ: ولا علی آثار حساسة الخ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سمح اور بصیر سے ادراک اس وقت حاصل ہوگا۔ جب حاسہ سمح اور بصیر شئی مسموعہ اور مہکوا ترقبول کرے۔ نیز جماع کے لئے کان کے سوراخ کی گہرائی میں ہوا کا پہونچنا بھی ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ انفعال اور تاثر سے اسی طرح اعضاء جو ارجح سے پاک ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حاسہ سمح اور بصیر کا مسموعہ اور مبصر سے متاثر ہونا حیوانات میں ہوتا ہے واجب تعالیٰ کو ان پر قیاس کرنا درست نہیں۔

قولہ: ولا یلزم الوہیہ بھی فلاسفہ کے ایک اشکال کا ایک دفعہ ہے۔ اشکال یہ ہے کہ سمح اور بصیر کے ازلی ہونے سے ان کے متعلقات و بقیع اللام کا ازلی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ حادث ہیں

جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ صفات یعنی سمع، بصر، علم اور قدرت وغیرہ قدیم اور ازلی صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں اور جو صفت کے لئے ضروری نہیں کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمع موجود ہوتی ہے باوجودیکہ اس وقت کسی مجموعے سے اس کا تعلق نہیں۔ اسی طرح سے مذکورہ صفات پاری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا۔ جس سے ان متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے۔

والارادة والمسئبة وهما عبرتان عن صفة في المعنى توجب تخصيص احد المتكدرين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع۔

**ترجمہ** اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندرہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونیکے باوجود متعلقہ میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونیکے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔

**تشریح** قولہ: وهما عبرتان ان بعض متکلمین نے ارادہ کو عین قدرت قرار دیا۔ اور بعض نے عین علم قرار دیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے ارادہ کی ایسی تشریح کی جس سے ارادہ کا علم اور قدرت کے علاوہ مستقل صفت ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ ارادہ کی تشریح سمجھنے سے پہلے چند تمہیدی مقدمات کو ذہن میں رکھیے گا، پہلا مقدمہ تو یہ کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے فعل اور ترک دونوں ممکن ہوتے ہیں پس قدرت کا تعلق ضدین یعنی فعل و ترک دونوں کے ساتھ برابر ہے۔ مثلاً جو شخص شہید ہو گیا ہے تو وہ خود ترک کر کے قیام کر ہی نہیں سکتا وہ بیٹھنے پر قادر نہیں بلکہ مجبور کہاجائے گا۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ علم کا تعلق احد المتکدرین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ کہ احد المتکدرین کا وقوع آنے سے مرجع اور نخص کے تابع ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد ارادہ کی تشریح تمثیلی انداز میں یوں سمجھئے کہ اگر اللہ تعالیٰ زید کو لڑکا دینے پر قادر ہے یعنی اگر چاہے تو دے اور اگر نہ چاہے تو نہ دے۔ پھر دینے کی صورت میں دن میں بھی دینے پر قادر ہے اور رات میں بھی۔ پس اگر زید کے لڑکا پیدا ہوا اور رات میں پیدا ہوا۔ تو اس پر پیدا ہوتا ہے کہ جب لڑکا دینا اور نہ دینا دونوں اللہ کا مقدر تھا تو کس چیز نے دینے کو نہ دینے پر ترجیح دی اسی طرح جب دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدر تھا تو رات میں کیوں دیا۔ دن میں کیوں

نہ دیا۔ دونوں سوالوں کا یہی جواب ہوگا کہ اللہ کی مرضی بھی یہی تھی اس نے ایسا ہی جابجا یعنی لڑکا دینا اور نہ دینا اسی طرح دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدور تھا مگر ارادہ الہی نے دینے کو نہ دینے پر اور رات میں دینے کو دن میں دینے پر ترجیح دی۔ معلوم ہوا کہ ارادہ الہی صفت ہے جو ایک وقت کو چھوڑ کر ایک وقت میں احدا المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اور جب ارادہ صفت مرتجح ہے تو قدرت کا مغایر ہوگا۔ کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ برابر ہوتا ہے وہ دونوں میں سے کسی کے وقوع کے لئے مرجح نہیں ہے۔ اسی طرح جب ارادہ احدا المقدورین کے وقوع کو ترجیح دینے والی صفت کا نام ہے۔ تو پھر حسب مقدر ثلاثہ احدا المقدورین کا وقوع اپنے مرجح کے تابع ہوگا۔ بس ارادہ عین علم بھی نہیں ہوگا بلکہ اس کے علاوہ ہوگا کیونکہ علم کا تعلق وقوع کے تابع ہوتا ہے تو اگر علم احدا المقدورین کے وقوع کا مرجح ہوگا تو مقدر ثلاثہ کی رو سے وقوع علم کے تابع ہوگا اور دور لازم آئے گا۔

قولہ: مع استواء نسبة القدرة الخ ارادہ کے قدرت کے علاوہ صفت ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: وكون تعلق العلم الخ اس کا عطف استواء پر ہے اس میں ان فلاسفہ کی تردید ہے جو ارادہ کو عین علم قرار دیتے ہیں۔

وفیما ذکر تنبیہ علی الرد علی من زعم ان المشیة قدیمة والارادة حادثة قائمة بذات اللہ تعالیٰ، وعلی من زعم ان معنی ارادة اللہ فعلہ، انہ لیس بجزکہ ولا ساء ولا مغلوب، ومعنی ارادته فعل غیرہ انہ آمر بہ، کیف وقد امر کل مکلف بالایمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقح۔

**ترجمہ** اور مذکورہ متن میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادثہ ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سہو کرنے والا ہے نہ محتوی ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے۔ دایا کیسے ہو سکتا ہے۔ دنیاں حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

**تشریح** قولہ: وفیما ذکر اتو یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے ولہ صفات ازلیتہ قائمتہ بذاتہ، فرمانے میں دو باتوں پر تنبیہ ہے ایک تو یہ کہ وہ صفات قدیم ہیں۔ دوسری یہ کہ

وہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں لہذا وہ صفات حقیقی ہیں۔ پھر ان صفات ازلیہ حقیقیہ کو شمار کرنا یا جن میں ارادہ اور مشیت بھی ہے معلوم ہوا کہ ارادہ اور مشیت قدیم ہیں اور دونوں ایک ہی صفت ہیں نیز یہ کہ ارادہ صفت حقیقی ہے۔ ارادہ اور مشیت کو قدیم کہنے سے کرامہ کی تردید ہو گئی جو مشیت اور ارادہ میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور اس کا مطلق ایجاد شے کے ساتھ ہے اور ارادہ حادث ہے اس کا مطلق وقوع مہین میں ایجاد شے کے ساتھ ہے۔ مقدور کے حادث ہونے کے وقت حادث ہوتا ہے اور حادث ہونے کے باوجود حقیقی صفت ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے کیونکہ حوادث کا تمام ذات باری کے ساتھ ہونے کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح قائم بذاتہ کہہ کر ان صفات کو جن میں ارادہ بھی ہے حقیقی قرار دینے میں بعض محترم کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی اسناد اللہ کی طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز ہے اور اس کے اپنے کسی فعل کا ارادہ کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس فعل کو انجام دینے میں وہ مجبور نہیں ہے اور سو کرنے والا نہیں ہیں اور کسی سے مخلوب ہو کر اس کام کو انجام دینے والا ہے اور اس کے فعل غیر کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے بندہ کو اس فعل کا امر فرمایا ہے گویا ان کے نزدیک ارادہ امر کا مراد ہے

قولہ: کیف الخ یعنی ارادہ امر کے معنی میں کیسے ہو سکتا ہے اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا امر فرمایا ہو اس کا ارادہ بھی کیا ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے مگر ارادہ نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا ارادہ فرمائے اس کا واقع ہونا ضروری ہو جاتا ہے پس اگر وہ تمام مکلفین سے ایمان اور دیگر واجبات کے وقوع کا ارادہ کرتا تو تمام مکلفین سے یہ چیزیں ضرور واقع ہوتیں اور سب مومن و مطیع ہوتے۔ مگر تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی تمام مکلفین کے ایمان کا ارادہ کرنا بھی باطل۔ سو جب امر موجود ہے اور ارادہ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ارادہ امر کے معنی میں نہیں ہے۔

والفعل والتخلیق عبارتان عن صفة ازلیتیہ تیشی ہا التکوین، وصیغی تحقیقہ وعدل عن لفظ الخلق شیوع استعمالہ فی المخلوق۔ والترزیح ہون تکوین منجس صرح بہ اشارۃ الی ان مثل التخلیق والتصور والترزیح والاحیاء والاماتہ وغیر ذلک مما اسند الی اللہ قلے کل منہاراجع الی صفة حقیقیۃ ازلیتیہ قائمۃ بالذات ہی التکوین، لاکما زعم الاستدری من انہما اضافات وصفات لا فعال۔

ترجمہ اور صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے فعل اور تخلیق بیان دونوں سے مراد ایک ہی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظ خلق سے اس کا زیادہ تر

استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراف اور ترزین بھی ہے یہ ایک مخصوص محکوم ہے۔ اس کی صراحت اس بات کی جاننا اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزین اور احواء اور اموات وغیرہ جیسے افعال جن کی استناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہیں سب کا حاصل ایک ایسی حقیقی ذاتی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت محکوم ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ بس امور اضافیہ ہیں اور صفات و افعال ہیں۔

**تشریح** قولہ، والفعل والتخلیۃ الخ فعل یفعل الفاء ہے۔ فعل اور تخلیق سے مراد ایک ایسی ذاتی صفت ہے جس کو محکوم کہا جاتا ہے۔ محکوم کے معنی ایجاد کے ہیں اب اگر ایجاد ترزین کا ہو تو اس محکوم کو ترزین کہتے ہیں اور اگر ایجاد کا فاعل صورت سے ہو تو اسے تصویر کہتے ہیں اور اجات کے ساتھ ہو تو اسے احواء کہتے ہیں پس ترزین تصویر احواء وغیرہ سب کا مرجع محکوم ہی ہے۔ تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص خاص نام ہیں۔

قولہ، وعدل الخ یعنی لفظ خلق کا زیادہ تر استعمال چونکہ مخلوق کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کسی کا ذہن اس معنی مشہور کی طرف جاسکتا تھا اور اسے یہ غلط فہمی ہو سکتی تھی کہ خلق بمعنی مخلوق اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے۔ اور اللہ کے ساتھ قائم ہے۔ حالانکہ مخلوق حادث ہے اور حوادث کا ذات باری کے ساتھ قائم محال ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ اس غلط فہمی سے بچانے کے لئے لفظ خلق کے بجائے تخلیق کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

قولہ: ولما زعم الاشعری الخ شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ محکوم کوئی حقیقی صفت نہیں بلکہ ایک امر اضافی اور اعتباری ہے اور صفات ذات میں سے نہیں بلکہ صفات افعال میں سے ہے۔ اسی بناء پر ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات ہے۔ اس کے برخلاف مصنف جو ما تریدی ہیں ان کے نزدیک محکوم صفات حقیقیہ میں سے ہے علم حیات وغیرہ کی طرح یہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہے اس لئے ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

صفات ذات ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات باری سے نفی موجب نقص ہو مثلاً علم قدرت وغیرہ کہ علم نفی جہل کو اور قدرت کی نفی عجز کو مستلزم ہے اور جہل و عجز دونوں از قبیل نقائص ہیں۔ اور صفات افعال ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات واجب سے نفی موجب نقص نہ ہو۔ مثلاً اعراض اذلال اغناء وغیرہ والکلام وہی صفتہ الزلیمة عبرتہا بالنظم المستطی بالقرآن المرکب من الحروف، و ذالک لان کل من یا مروی نہی وینخبو، یجد فی نفسہ محقق، ثم یدل علیہ لاجلہ

اذا الكتابة والاشارة وهو غير العلم، اذ قد يخبر الانسان عما لم يعلمه بل يعلم خلافه، وغير  
 الارادة، لانه قد يامر بما يريد، كما مر عبداً قصداً الى اظهار عصيانه، وعدم  
 امتثال الامره، ويسمى هذا كلاماً نفسياً على ما اشار اليه الاخطل بقوله شعرون الكلام  
 لفي الفؤاد وانما يجعل اللسان على الفؤاد دليلاً، وقال عمر بن الخطاب في زور في نفسى مقالة  
 وكثيراً ما تقول لصاحبك ان في نفسى كلاماً ما يريد ان اذكرة لك. والدليل على ثبوت صفة  
 الكلام اجماع الامة، وتواتر النقل عن الانبياء عمنه تعالى، متكلم مع القطع بامتناع  
 الكلام من غير ثبوت صفة الكلام، فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة  
 والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام.

**ترجمہ** اور آٹھویں صفت، کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے  
 ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو امر و نہی کرتا ہے اور  
 خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو حفظ کے ذریعے یا کتابت کے ذریعہ یا اشارہ  
 کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا  
 بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ  
 ارادہ نہیں کرتا۔ مثلاً وہ شخص جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے  
 لئے کسی کام کا امر کرے اور اس (مسنی) کو کلام نفسی کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس کی طرف اخطل نے اپنے اس قول  
 سے اشارہ کیا ہے کہ بیشک کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو دل پر دلیل ٹھہرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا  
 کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بیا اوقات تم اپنے سامنے سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک  
 بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفت کلام کے ثبوت پر اہل امت کا اجماع اور انبیاء علیہم السلام  
 سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہوا، کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا جن کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے  
 ثبوت کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم، قدرت، احیاء  
 سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام ہیں۔

**تشریح** قولہ: والكلام نحو صفات حقیقیہ ازلیہ میں سے آٹھویں صفت کلام ہے۔ لیکن عرف میں کلام  
 سے یہ نظم متلو سمجھا جاتا ہے جس کا نام قرآن ہے اور جو ان حروف و اصوات سے جو کہ اعراض  
 کے قبیل سے ہیں مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور ظاہر ہے کہ حیوان اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہو سکتے  
 اسی بنا پر معتزل نے کہ جن کے نزدیک کلام صرف ہی کلام عقلی ہے انھوں نے کلام کے صفت توحفی ہونے کا

انکار کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فرمایا کہ یہاں صفاتِ باری کے ذیل میں کلام ہے  
نظم حضورِ مراد نہیں بلکہ اس سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو قرآن نامی اس نظم سے اسی طرح تعبیر کیا جاتا ہے  
جس طرح کسی بھی معنیٰ مضمونِ علامہ کو ایک واسطے دستِ کردہ لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا یہ نظم جس کا نام قرآن ہے  
بمتر لفظِ مضمون اور وال کے ہے اور یہ کلامِ نظمی ہے اور وہ صفتِ ازلیہ جو قرآن نامی اس نظم کا مضمون ہے  
اور مدلول ہے وہ حقیقی کلام ہے جسے کلامِ نفسی کہتے ہیں یہاں صفاتِ باری میں کلام سے یہی کلامِ نفسی  
مراد ہے جو نظم متلو کا مدلول ہے۔

قولہ: عبودیتها بالنظم المعنى بالقولان الا صفت ازلیہ کی تعبیر قرآن نامی نظم کے ساتھ مخصوص  
نہیں ہے بلکہ جب اس کو عربی نظم سے تعبیر کیا گیا تو قرآن ہے اور جب سریانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو زبور کہلایا  
اور جب یونانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو انجیل کہلایا اور جب عبرانی نظم سے تعبیر کیا گیا تو تورات کہلایا۔ مسمیٰ اور  
مدلول سب کا وہی کلامِ نفسی ازلی ہے۔

قولہ: وذلك لان التیہ کلامِ نفسی کے ثبوت کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ کلامِ نظمی کبھی بعینہٴ امر کبھی  
بعینہٴ نہی اور کبھی بعینہٴ خبر ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے  
سے پہلے اپنے دل میں ایک معنیٰ اور ایک کیفیت موجود پاتا ہے۔ اسی مضمون اور دل میں پوشیدہ معنیٰ اور  
کیفیت کا نام کلامِ نفسی ہے جس کا اظہار کبھی کبھی وہ عبارت اور الفاظ کے ذریعہ کبھی کتابت کے ذریعہ  
اور کبھی اشارہ کے ذریعہ کرتا ہے۔

قولہ: وهو غیر العلم ان کلام کے صفاتِ حقیقیہ میں سے ہونے کا انکار کرنے والوں نے کہا کہ  
دل میں پوشیدہ جس معنیٰ کو آپ کلامِ نفسی کہتے ہیں وہ معنیٰ بعینہٴ علم و ارادہ ہے کیونکہ خبر میں عبارت اسلٹن  
بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم کو اس بات کا علم ہے اور امر میں عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم آپ  
مخاطب سے فعل مامور کی انجام دینی چاہتا ہے اور اس کا ارادہ رکھتا ہے۔ الغرض کلامِ نظمی خواہ بصورتِ  
عبر ہو یا انشاء، دونوں کا مدلول جو معنیٰ ہے وہ یا تو علم ہے یا ارادہ، ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز  
نہیں ہے لہذا کلامِ نفسی کا ثبوت نہیں ہوا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ  
یہ معنیٰ جس پر خبر کے صیغے دلالت کرتے ہیں علم نہیں ہے، اس لئے کہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا  
ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے۔ جیسا کہ تمام اخبار کا ذب کا یہی حال  
ہے کہ وہ مخبر کے علم کے خلاف ہوتی ہیں، اسی طرح وہ معنیٰ جو امر و نہی کے صیغوں کا مدلول ہوتا ہے وہ  
ارادہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ انسان ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا۔ مثلاً کوئی

شخص اپنے غلام کو مار رہا ہو اور لوگوں کے ملامت کرنے پر یوں کہے کہ یہ بہت نافرمان ہے میرے کسی بچھم کی تعین نہیں کرتا ہے اور پھر وہ غلام کی نافرمانی اور اس کے تعین احکام نہ کرنے کو لوگوں پر ظاہر کرنے کے لئے اسے کسی کام کا امر کرے۔ تو اس صورت میں امر یا یا گیا مگر ما موربہ کی انجام دہی کا ارادہ نہیں پایا گیا کیونکہ آقا ہرگز نہ چاہے گا کہ غلام اس کے حکم کی تعین کرے بلکہ وہ یہ چاہے گا کہ تعین حکم نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونے لوگوں پر واضح ہو جائے اور مجھے اس کے مارنے پر ملامت نہ کریں۔

قولہ: ولینمی هذا المعنى الا یعنی یہی معنی جس کو ہر آدمی و عجم اپنے دل میں موجود پاتا ہے۔ اور جسے کبھی عبارت کبھی کتابت اور کبھی اشارہ کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے اور جو علم واردہ کے علاوہ چیز ہے۔ یہی کلام نفسی کہلاتا ہے۔

قولہ: علی ما اشار الیہ الخ الفاظ اور عبارت کے مدلول معنی کو جو دل میں پوشیدہ ہے کلام نفسی کہتے ہیں یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اہل عرب دل میں مضمون پر کلام کا اطلاق نہیں کرتے، بلکہ وہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بلغاء عرب کے کلام سے استشہاد کیا جنہوں نے دل میں پوشیدہ معنی پر کلام کا اطلاق کیا ہے اور کلام کا محل دل کو ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ نبی امیر کے ہونے کے بعد خلافت کا فرضی شاعر داخل کہتا ہے۔ کہ کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان یعنی الفاظ کو تو صرف اس پر دلائل کرنے والا ٹھہرایا گیا ہے، اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت میں نزاع ہوا تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: اجتمعت الاناضل علی ان یأیروا سعد بن عبادۃ فمشیت الیہم مع ابی بکر و زورت فی نفسی معالقا فکل ابو بکر ولم یتدرک مما زورت شیئا۔ اس میں محل استشہاد حضرت عمر کا قول "زورت فی نفسی معالقا" ہے جس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھتے حضرت عمرؓ کلام کا محل نفس کو قرار دے رہے ہیں۔ یہی کلام نفسی ہے۔ اسی طرح عرف میں کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے کہنا چاہتا ہوں۔

قولہ: والدلیل علی ثبوت الخ صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اس بات پر اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ یہ منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکلم ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ کسی کے لئے صفت کلام ثابت ہونے بغیر اس کا مکلم ہونا محال ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ثابت ہے اور مترادف کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے مکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کا موجود ہے، نہیں کہ کلام اس کی صفت ہے۔ بالکل

ظہورِ اصل بات ہے کیونکہ تمام پہلی بات کا اس بات پر اجماع ہے کہ فاعل کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو۔

قولہ: فثبت انہو بظاہر ہر صفت کلام کے ثبوت پر متفرع ہے تو مطلب یہ ہو گا کہ جب کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا ثابت ہو گیا تو سابقہ صفت کو لئے کر کل آٹھ صفت اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہو گئیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سابقہ تمام صفت کی تفصیلات پر متفرع ہو۔

ولما كان في الثلاثه الاخيره زيادة نزاج كرر الاشارة الى اشباتها وقد مها، وفضل الكلام بعض التفصيل، فقال وهواي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشي من غير قيام ما اخذ الاشتقاق به، وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيرة ليس صفة له اذ لزمه ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته، تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها احداث حدث مشروط حد و اشباعها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني ببدل وانقضاء الحرف الاول بدلهي، وفي هذا رد على الخابلية والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف، ومع ذلك فهو قديم۔

**ترجمہ** اور جب کہ آخری تین صفت میں زیادہ نزاع تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قديم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدرے تفصیل سے کلام کیا۔ چنانچہ فرمایا۔ اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ حکم میں لیے کلام کے سبب جو ان کی صفت ہے۔ شی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہونے بغیر محال ہونے کی وجہ سے اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے۔ اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حکم میں ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف و اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہونے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں غالباً اور کر ایسی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قديم ہے۔

**تشریح** قولہ: ضرورية امتناع اثبات المشتق الی یعنی اللہ تعالیٰ کے حکم ہونے پر اجماع سے معتزلہ بھی اسی کے قائل ہیں اور حکم اسم مشتق ہے اس کا ماخذ اشتقاق کلام ہے اور

قاعدہ یہ ہے کہ مشق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا ماخوذ اشتقاق قائم ہو۔ سو جب اشتقاقی پر تکلم کا اطلاق بالاجماع ہے تو کلام جو کہ ماخوذ اشتقاق ہے اس کے ساتھ قائم ہوگا اور اسی جس کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کی صفت ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ نیز ذات باری کے تمام حوالہ کا قیام محال ہے لہذا کلام اللہ تعالیٰ کی ازلی اور قدیم صفت ہے۔

قولہ: ضرورۃ انہا اعراض الیہ اس کلام کے جو اللہ کی ازلی صفت ہے۔ حروف و اصوات کی جنس سے نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: و فی ہذا اردنا الخ خابلق اور کرامیہ دونوں اللہ کے کلام کو عرض اور حروف و اصوات کی جنس سے منسخت ہیں مگر کرامیہ حروف و اصوات کی جنس سے مان کر اس کو حادث کہتے ہیں اور خابلق حروف و اصوات کی جنس سے ہونے کے باوجود قدیم کہتے ہیں۔

وهو ای الکلام صفتہ ای محقق قائم بالذات منافیۃ للسکوت الذی هو نورۃ الکلام مع القدرۃ علیہم والافتما التی ہی عدم مطاوعۃ الآلات اما بحسب الفطرۃ کما فی الخیر او بحسب ضعفہا وعدم بلوغہا حد القوة کما فی الطفولۃ، فان قیل ہذا انما یصدق علی الکلام اللفظی دون الکلام النفسی، اذ السکوت والخیر انما یافی التلقظ، قلنا المراد السکوت والافتۃ الباطنیۃ بان لا ید تبری نفسہ التکلم اولاً بقدر علیہ ذالک، کما ان الکلام لفظی ونفسی، فکذا اضدۃ اعنی السکوت والخیر۔

**ترجمہ** اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس بر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگے پن میں دہوتا ہے یا آلات تکلم کے صنیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں۔ اس لئے کہ سکوت اور خیر مشرک لفظ کے منافی ہے ہم جواب دینے کے مراد باطنی سکوت و آفت ہیں ہاں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے۔ یا اس بر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خیر بھی۔

**تشریح** قولہ: وهو ای الکلام الخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد صفت کلام کی مزید وضاحت کرنی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے۔ سکوت سے مراد قادر علی التکلم ہونے کے باوجود کلام نہ کرنا، ایسی صورت میں کلام اور سکوت کے

جو زبان تقابل عدم اور ملکہ ہوگا اور آفت سے مراد یہ ہے کہ مکلم اور تلفظ کے آلات یعنی زبان اور زبان کو حرکت میں لانے والے پتے موجود ہیں مگر وہ کام نہیں کر رہے ہیں، ایسا پیدائشی طور پر ہی ہوتا ہے جسے کوئی نہیں ہٹا سکتا اور کبھی آلات کے ضعف کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ بچپن میں۔

قولہ: فان قيل الاعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کو سکوت اور آفت کا معنی قرار دیا ہے اور سکوت نام ہے عدم تلفظ کا، اور عدم تلفظ کا معنی تلفظ سے اور تلفظ کلام فعلی کا ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ اللہ کی صفت جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ کلام فعلی ہے۔

قولہ: فلما ان جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں کلام فعلی اور کلام نفسی، اسی طرح اس کی ضد سکوت و آفت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک ظاہری اور ایک باطنی، پس کلام فعلی کا معنی سکوت ظاہری ہے اور کلام نفسی کا معنی سکوت باطنی ہے۔ یہاں سکوت اور آفت باطنی مراد ہے جس کا معنی کلام نفسی ہے۔ خلاصہ اشکال۔

والله تعالى متكلم بها أمر وناهي ومخبر يعني انه صفة واحدة يتكلم بالامر والنهي والمخبر باختلاف العلاقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلاً منها واحدة قديمة والتكثير والحدوث انما هو في العلاقات والاضافات لما ان ذلك البق بكمال التوحيد۔

اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہے اور امر و نای اور مخبر ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نہی و خبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے۔ جیسے علم، قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور تکثیر و حدوث صرف تعلقات اور اضافی طور میں ہے کیونکہ یہ بات کمال توحید کے مناسب ہے۔

قولہ: واللہ تعالیٰ متکلم الخ یہ بعض اشعار پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام صرف ایک ہی صفت نہیں بلکہ کلام کے عنوان سے پانچ صفات ہیں۔ امر، نہی، خبر، استفہام، اور نداء۔

جواب رد ہے کہ کلام صفت واحد ہے مگر نہ تو کئی ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے افراد اور جزئیات کثیرہ ہوں۔ اور نہ کل ہے کہ امر، نہی، خبر وغیرہ اس کے اجزاء ہوں اور جزئیات کثیرہ یا اجزاء کثیرہ رکھنے کی وجہ سے کثیر ہو، اور اس میں کثرت حقیقی ہو بلکہ جنی طرح جزئی حقیقی کے مختلف تعلقات ہونے ہیں ان تعلقات کثیرہ کے سبب اس میں کثرت اعتباری ہوتی ہے۔ مثلاً زیر حقیقت میں شخص واحد ہے کثرت کے ساتھ تعلق رکھنے کے اعتبار سے وہ کاتب ہے، شکر گوئی سے تعلق رکھنے کے اعتبار سے شاعر ہے، تجارت سے تعلق رکھنے کے اعتبار سے وہ تاجر ہے، لہذا اعتباری کثرت ہوتی، حقیقت میں وہ شخص واحد ہے بالکل اسی طرح کلام

جزئی حقیقی ہے، امر انہی خبر وغیر ناموں کے ساتھ اس کا موسم ہونا اختلاف تعلقات کی وجہ سے ہے۔ طلب فعل سے تعلق کے اعتبار سے وہ امر ہے طلب ترک کے اعتبار سے نہیں ہے اور حکایت سے تعلق کے اعتبار سے خبر ہے لہذا کلام میں وحدت حقیقی ہوتی اور کثرت اعتباری ہوتی۔  
 قولہ: بیتکثر الی الاموالہ صرف امر انہی اور خبر کا ذکر تمثیل کے طور پر پھر کے طور پر نہیں ہے کیونکہ ان تین کے علاوہ بھی کلام کی اقسام ہیں۔

قولہ: لما ان ذالک التیہ کلام کے صفت واحد ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ توحید کے مناسب اور صفات کا بالکل انکار تھا مگر آٹھ صفات ضرورت کی وجہ سے ہم نے ثابت کیا۔ لہذا نسب یہ ہے کہ حتی الامکان ہم سے کم صفات مانی جائیں اور ضرورت سے زائد کی نفی کی جائے

فان قبل ہذا اقسام للکلام لا یقل وجودہ بدو نہا فیکون متکثرا فی نفسہ، قلنا متنوع بل انما یصیر احد تلك الاقسام عند التعلقات وذاک فیما لا یزال، واما فی الازل فلا اقسام اصلا، وذهب بعضهم الی انه فی الازل خبر ومرجع الکل الیہ، لان حاصل الخبر اخبر عن استحقاق الثواب علی الفعل والعتاب علی الترتیب، والنہی علی العکس، وحاصل الاستخبر عن الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة، وورد ہلنا نظم اختلاف ہذا المعانی بالاضرورة، واستلزام البعض لبعض لا یوجب الاتحاد۔

**ترجمہ** پھر اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پس وہی قسم متکثر ہوگا ہم جواب دینے کے کہ یہ تسلیم نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جائے اور یہ ازل کے بعد ہے۔ بہر حال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں اور بعض حضرت کا یہ مذہب ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے۔ اس لئے کہ امر کا حاصل فعل پر مستحق ثواب ہونے اور ترک پر مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل آگاہی مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل اجابت مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے، اور اس مذہب کو اس طرح رد کیا گیا کہ ہم نفسی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کا موجب نہیں ہے۔

قولہ: فان قبل التیہ اعراض کلام کے صفت واحد ہونے پر ہے۔ حاصل اعراض یہ ہے کہ کلام کلی ہے اور امر انہی خبر وغیرہ اقسام اس کی جزئیات کی صورت میں جو اس طرح کلی خدایہ کے اندر اپنی جزئیات کی صورت میں پائے جانے کے سبب حکم اور قابل کثرت ہوتی ہے۔ اسی طرح کلام

تشریح

۱۹۲۱

بھی اپنی جزئیات کشیدہ کے ضمن میں ہی خارج میں موجود ہوگا اور منکسر ہوگا۔ لہذا تمہارا کلام کی صفت واحدہ ظہرانہ درست نہیں۔

قولہ: قلنا ممنوع الیہ جواب عبداللہ بن سعید القطان اور کچھ متقدمین کے مذہب پر مبنی ہے جو ازل میں کلام الہی کے لئے امر نہی وغیرہ اقسام کا وجود نہیں ملتے۔ اور کہتے ہیں کہ ازل میں کلام الہی کی تقسیم نہیں تھی۔ لہذا اس مذہب کی رو سے ازل میں کلام الہی کے واحد ہونے پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ البتہ ازل کے بعد کلام الہی کی امر نہی اور خبر کی طرف تقسیم ہوئی۔ اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہوگا۔ تو ہم یہ جواب دینے کے کلام کا ان اقسام کے ضمن میں ہی پایا جانا اور ان کے بغیر نہ پایا جانا تسلیم نہیں۔ کیونکہ کلام کلی اور اقسام مذکورہ اس کے لئے جزئی نہیں ہیں کہ ان کے بغیر کلام کا وجود نہ ہو جیسا کہ تمہارا کہنا ہے بلکہ کلام مامورہ کے ساتھ تعلق کے وقت امر، اور منہی عنہ کے ساتھ تعلق کے وقت نہی اور خبر عنہ کے ساتھ تعلق کے وقت خبر بن جاتا ہے اور تعلقات عوارض کے قبیل سے ہیں تو کلام جزئی حقیقی ہوگا اور جس طرح جزئی حقیقی اپنے عوارض کشیدہ کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے اسماء کثیرہ کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ مثلاً زید کتابت کے ساتھ تعلق کے وقت کتاب اور شعر گوئی کے ساتھ تعلق کے وقت شعر اور تجارت کے ساتھ تعلق کے وقت تاجر ہے اور ان اسماء کثیرہ بحسب التعلقات الکثیرہ کے ساتھ اتنا ذاتیہ میں کثرت کا موجب نہیں۔ اسی طرح کلام کا بھی تعلقات کثیرہ کے اعتبار سے امر، نہی، خبر وغیرہ اسماء کثیرہ کے ساتھ متصف ہونا حقیقت کلام میں کثرت کا موجب نہیں ہوگا بلکہ حقیقت میں کلام صفت واحدہ ہی ہوگا۔

قولہ: اما فی الازل فلا النقسام اصلا الیہ عبداللہ بن سعید القطان اور کچھ متقدمین اشاعرہ کا مذہب ہے جس پر مذکورہ جواب مبنی ہے اور جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام مامورہ اور منہی عنہ اور خبر عنہ کے ساتھ تعلق ازل ہی میں قائم تھا اور کلام ازل میں امر، نہی اور خبر کی طرف منقسم تھا۔ اس صورت میں اعتراض مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ تعلقات کے اعتبار سے کثرت ذات میں کثرت کا موجب نہیں ہے اگرچہ یہ تعلق ازل ہی میں ہو۔

قولہ: وذهب بعضهم الیہ امام رازی کا مذہب ہے کہ کلام ازل میں سب کا سب خبر تھا اور عام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے کیونکہ امر کا حاصل مامورہ کی انجام دہی کرنے والے کے مستحق ثواب ہونے اور ترک کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل منہی عنہ کو ترک کرنے والے کے مستحق ثواب اور ارتکاب کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل مخاطب کی توجہ مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور تمام اقسام کو خبر کی طرف ٹوٹانے سے دو مقصد ہیں۔ ایک مقصد تو معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب دینا ہے کہ اگر کلام ازل ہی ہوتا تو امر، نہی، استفہام اور نداء کو کوئی معنی نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ اقسام کسی

مخاطب کا مقتضی ہیں اور ازل میں کوئی مخاطب نہیں تھا۔ دوسرا مقصد ان لوگوں کی تردید ہے جو صفت کلام کو پانچ ٹھہراتے ہیں۔

قولہ: ورد ما نأخذہم الوعنی امام رازی کا مذکورہ مذہب اسی وجہ سے قابل رد ہے کہ امر، نہی اور خبر کے معانی کا باہم متباین ہونا یعنی ہے کیونکہ یہ سب کلام کے اقسام ہیں اور خبری کی اقسام آپس میں ایک دوسری کی قسیم ہوتی ہیں آپس میں متباین ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر خبر میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے۔ بر خلاف امر و نہی کے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: واستلزام الجفء التوصل یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امر اس بات کی خبر دینے کو مستلزم ہے کہ فعل مامور بہ کو انجام دینے والا مستحق ثواب اور اس کو ترک کرنے والا مستحق عقاب ہے لیکن یہ استلزام امر اور خبر دونوں کے ایک ہونے کو مستلزم نہیں، در نہ ہر دو متلازم چیزوں کا ایک ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔

فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنه ي سفماً والايضا في الازل بطريق المضى كذب ولفظ يجب تنزيه الله تعالى عنه. قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا جزاء فلا اشكال. وان جعلناك فالامر في الازل لا يحاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرته اهلًا لتخصيله بالبلوغ. فيحكي وجود المامور في علم الامم كما اذا قدر الرجل ابتداء فامره بان يفعل كذا بعد الوجود. والايضا بالنسبة الى الازل لا تقتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازل لا يتغير بتغير الازمان.

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور اور منہی کے سفاہت اور جہالت ہے اور ازل میں بھٹے کر جب امر ماضی خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک اور منزہ سمجھنا واجب ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ اگر ہم ازل میں کلام اچھی کو امر، نہی اور خبر نہ قرار دیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ اور اگر ہم اسے دام، نہی اور خبر قرار دیں تو ازل میں امر شخص مامور کے وجود کے وقت میں فعل مامور بہ کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے پس علم امر میں مامور کا وجود کافی ہے۔ جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور ازل کے لحاظ سے خبر ہی کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہیں۔ کیونکہ ہم نے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے۔ کیوں کہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس کا علم ازل ہی ہے۔ تغیر زمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

## تشریح

قولہ: فان قيل التزموا اعتراض میں جو مستحکم کی طرف سے اشاعرہ پر وارد کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کلام جو امر وہی اور خبر پر مشتمل ہے ازلی ہو گا تو امر اور خبری بھی ازلی ہوں گے اور اللہ تعالیٰ ازل میں امر اور تاہی ہونے کے اور امر اور خبری کا کوئی مخاطب ہونا چاہیے۔ اول کا مخاطب مامور اور ثانی کا مخاطب منہی کہلاتا ہے، حالانکہ ازل میں اللہ کے علاوہ کسی ذات کا وجود ہی نہیں تھا جو امر وہی کا مخاطب ہو تو یہ اللہ تعالیٰ کا ازل میں بغیر کسی مخاطب کے امر اور ناجہی ہونا لازم آئے گا اور یہ بات غیر مقول ہے۔ دوسرا اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ قرآن میں کثرت سے صیغہ ماضی کے ساتھ خبریں وارد ہوئی ہیں مثلاً "انا ارسلنا نوحاً۔ الآية" "قال موسى" "وقلتا يا ذا القرونين" اور اخبار بلفظ الماضی کا صرف اخبار سے پہلے اس کے مضمون کے واقع ہونے کا تقاضا کرتا ہے مثلاً ضرب زین کے ساتھ خبر دینا اسی وقت درست ہو گا کہ جب خبر دینے سے پہلے اس کا مضمون یعنی ضرب واقع ہو چکی ہو اور حال یہ ہے کہ لفظ ماضی کے ساتھ وارد ہونے والی مذکورہ قرآنی خبروں کا مضمون مثلاً ارسال نوح ازل میں واقع نہیں ہوا تھا بلکہ ازل کے بعد واقع ہوا ہے۔ لہذا ازل میں ماضی ماضی کے ساتھ خبر دینے میں اللہ تعالیٰ کا کذب ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کذب سے پاک ہے۔

قولہ: قلنا التزموا پہلے اعتراض کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ازل میں کلام الہی کے امر اور خبری کے ساتھ متصف ہونے کے سلسلہ میں اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے۔ عبد اللہ بن سعید القفطان کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام الہی ازل میں امر وہی کے ساتھ متصف نہیں تھا بلکہ انبیاء علیہم السلام پر تزلزل کے وقت امر وہی کے ساتھ متصف ہوا ہے اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے قول "الماضی الاذل فلما انقضاء اصلا" میں اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہو گا اور مذہب شیخ ابوالحسن اشعری کا ہے کہ کلام الہی ازل میں امر وہی کے ساتھ متصف تھا اور فعل مامور بہ اور منہی عنہ کے ساتھ اس کا تعلق بھی ازلی اور قدیم ہے۔ اس صورت میں مذکورہ اعتراض وارد ہو گا کہ ازل میں کوئی مخاطب خارج میں موجود نہیں تھا۔ لہذا امر وہی کا بغیر مخاطب کے ہونا لازم آئے گا اس کا جواب شارح نے "وان جعلنا" سے دیا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ امر وہی کے لئے مخاطب ہونا ضروری ہے مگر ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے بلکہ علمِ امر میں اس کا وجود کافی ہے۔ جسے وجود وہی سے تعبیر کرتے ہیں پس ازل میں امر مامور یعنی مخاطب کے موجود ہونے کے وقت میں مامور بہ کی انجام دہی واجب کرنے کے لئے ہے کہ جب شخص مامور موجود ہو تو فعل مامور بہ کو انجام دے۔

قولہ: نیکی التزموا یعنی مخاطب کا خارج میں موجود ہونا خطاب فعلی کے لئے ضروری ہے اور اللہ کی صفت

کلام نفسی ہے لہذا امر کے ساتھ اس کا خطاب خطابِ نفسی ہوگا اور خطابِ نفسی کے لئے مخی طیب کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ امر کے علم اور تصور میں ہونا کافی ہے۔ جیسا کہ کوئی شخص اپنے لئے بیٹا پیدا ہونے سے پہلے بیٹے کا تصور کرے اور دل ہی دل میں اس کو امر کرے کہ میرا بیٹا اب کرے ویسا کرے۔

قولہ: وَالْإِخْبَارُ بِالنَّبِيَّةِ الْإِذِيهِ دُوسرے اعتراض "وَالْإِخْبَارُ فِي الْأَزَلِ بِطَرَفِ الْمَضَى كَذَلِكَ" کا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ کلامِ الہی ازل میں اگرچہ بصورتِ ماضی ہو لیکن حقیقت میں وہ کسی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ زمان سے خالی خیرِ محض ہے۔ زمان کے ساتھ اس کا انقصاص ازل کے بعد تعلقات کے حادث اور پیدا ہونے سے ہوا ہے اگر کلام کے معنی کا تعلق ایسے حکم کے ساتھ ہوا۔ جس پر وہ سابق ہے تو ماضی ہے اور اگر ایسے حکم کے ساتھ ہوا۔ جس کا وہ مقارن ہے تو حال ہے اور اگر کلام کے معنی کا تعلق ایسے حکم کے ساتھ ہوا۔ جس کے بعد واقع ہے تو مستقبل ہے۔

قولہ: إِذَا مَا ضَى الْإِذِيهِ ازل میں کلامِ الہی کے متصف بالزمان نہ ہونے دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ متعین نہیں ہے اور موصوف بالزمان متعیر ہوتا ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ موصوف بالزمان نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ موصوف بالزمان نہیں ہیں بلکہ زمان سے پاک ہیں تو ان کے اعتبار سے ماضی، حال اور استقبال کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

قولہ: کما ان علمہ الامتداد کی طرف سے مذکورہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے یہ اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کلامِ الہی ازل میں موصوف بالزمان نہیں تھا ازل کے بعد موصوف بالزمان ہوا۔ تو اس میں تغیر لازم آیا اور چونکہ تغیر ازلیت کے منافی ہے کیونکہ تغیر حادث ہوتا ہے۔ لہذا کلامِ الہی ازلی نہیں ہوگا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے تعلقات کا تغیر و حدوث خود صفت کے اندر تغیر و حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ جس طرح علمِ الہی ازلی ہے اس کے باوجود ازل کے بعد کبھی اس کا تعلق اس بات کے ساتھ تھا کہ زید موجود ہوگا اور جب موجود ہو گیا تو اس بات کے ساتھ علمِ الہی متعلق ہو گیا کہ زید موجود ہے اور جب زید مر گیا تو علم کا تعلق اس بات سے ہو گیا کہ زید موجود تھا تو زمان اور زمان کے ساتھ تعلقات بدلتے رہے۔ مگر تعلقات اور زمان کا یہ تغیر صفتِ علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں۔ ولما صرح بالزلیۃ الکلام حاول التنبیۃ علی ان القرآن ایضا قد یطلق علی هذا الکلام

النفسی القدامی کما یطلق علی النظم المتوالیۃ، فقال و القرآن کلام اللہ غیر مخلوق و القرآن کلام اللہ تعالیٰ بما ذکرک لمتا نخ من انہ یقال القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق و لایقال القرآن غیر مخلوق لئلا یسبون الی الھنھم ان المؤلف من الاصوات والمعروف قدام

کما ذهبت اليها المعاملات جهلاً أو عاداتاً، وإقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما وتصدًا لئلا جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كما فر بالله العظيم وتنسيقاً على محل الخلاف بالصراحة المشهورة وهو ان القرآن مخلوق وغير مخلوق، ولهذا أترجم هذه المسئلة بمسألة خلق القرآن.

ترجمہ اور جب مصنف کلام کے اذنی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کر رہا ہے کہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے۔ کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے۔ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عباد کی ذہن سے جانبہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر توجہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا۔ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كما فر بالله العظيم اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل خلاف کی صراحت کرنے کے لئے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ خلق قرآن عنوان رکھا جاتا ہے

تشریح قولہ: حادول التنبیہ، الی یعنی کلام اللہ میں کلام سے کلام نفسی مراد ہے تو جب القرآن کلام اللہ کہہ کر قرآن پر کلام اللہ کا محل کیا گیا۔ جس سے کلام نفسی مراد ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا اطلاق جس طرح عرف میں کلام لفظی یعنی نظم متلو پر ہوتا ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے۔ قولہ: وعقب القرآن الی یعنی صرف القرآن غیر مخلوق نہیں کہا۔ بلکہ القرآن کے بعد لفظ کلام اللہ کا اضافہ کیا۔ کیونکہ مشائخ نے کہا کہ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلام لفظی سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے تو جب القرآن غیر مخلوق کہا جائے گا تو شہرت کی وجہ سے ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا۔ حالانکہ نظم متلو مخلوق اور حادث ہے۔

قولہ: وإقام غير مخلوق الی یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے القرآن کلام اللہ غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کہا۔ اس کی تمین و جملات میں ایک تو حادث اور مخلوق کے اتحاد کی طرف اشارہ کرنا ہے دوسرے

حدیث کے ساتھ موافقت مقصود ہے کیونکہ حدیث میں بھی القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ہی آیا ہے غیر خلقت نہیں آیا ہے۔ تیسری وجہ فریقین کے درمیان اس مسئلہ میں مشہور عمارت کے ذریعہ محل خلاف کی صراحت کرنی ہے کیونکہ فریقین کے درمیان یہ اختلاف "القرآن مخلوق اور غیر مخلوق" کے لفظ سے مشہور تھا۔ اسی شہرت کی وجہ سے اس مسئلہ کا عنوان ہی مسئلہ خلق قرآن ہے۔

قولہ: لهذا اترجم الخ اعراضاً عن یہ وارد ہو سکتا ہے کہ جب کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو مناسب یہ تھا کہ اس مسئلہ کو مسئلہ عدم خلق قرآن کے ساتھ موسوم کیا جاتا۔ جواب یہ ہے کہ یہ تسمیہ متزلزلہ کی طرف سے واقع ہوا ہے جو خلق قرآن کے قائل ہیں۔ پھر دونوں فریق کے درمیان یہ تسمیہ برقرار رہا۔

قولہ: قال علیہ السلام القرآن الخ ملا علی قاری نے اس حدیث کو بے اصل قرار دیا ہے۔  
وتحقیق الخلاف بیننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى وبقية والآفة نحن لا نقول  
بقدم اللفاظ والمحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى دليلنا ما مرانه ثبت  
بالجماع وتواتر النقل عن الانبياء، متكلم ولا معنی له سوى انما متصف بالكلام  
ويستغ قیام الكلام اللفظي بالحدوث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم۔

**ترجمہ** اور ہم اشعرہ اور متزلزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے۔ ورنہ نہ ہم الفاظ و محروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ کلام نفسی کے حدوث کے۔ اور ہماری دلیل وہی ہے جو گذر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تو اتر کے ساتھ منقول ہونے سے اللہ تعالیٰ کا حکم ہونا ثابت ہے۔ اور اس کا اس کے سوی کوئی ملٹی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام محال ہے جس کلام نفسی قدیم متعین ہے۔

**تشریح** قولہ: وتحقیق الخلاف الخ حاصل یہ کہ اگر ضرور کیا جائے تو ہمارے اور متزلزلہ کے درمیان اصل اختلاف کلام اللہ کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے میں نہیں ہے بلکہ کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی میں ہے۔ کیونکہ اگر محمول کی طرح ہم بھی کلام کو صرف کلام لفظی میں منحصر قرار دیں اور کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں ہم بھی اس صورت میں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔ اسی طرح اگر وہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت مان لیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث اور مخلوق نہیں کہیں گے۔ بلکہ ہماری ہی طرح اسے قدیم اور غیر مخلوق کہیں گے تو ہمارے اور ان کے درمیان محل بحث یہ ہے کہ کلام نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

قولہ: والآ الخ یعنی اگر فریقین کا اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور نفی میں نہ ہو بلکہ دونوں فریق اثبات

یا نفی پر متفق ہو جائی تو پھر کوئی نزاع نہیں کیونکہ اثبات برمتفق ہونے کی صورت میں دونوں کلام اللہ کو قدم کہیں گے اور نفی پر متفق ہونے اور کلام کو صرف کلام فطری میں منحصر ماننے کی صورت میں دونوں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔

قولہ: وذلینا الذین جب اللہ تعالیٰ کا محکم ہونا اجماع اور تو اتر سے ثابت ہے اور دوسری طرف اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو مادہ اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو تو اللہ تعالیٰ کے محکم ہونے کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے۔ کلام اس کی صفت ہے اور جو کلمہ صفت شئی اس شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لہذا کلام ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ پھر کلام فطری کا بوجہ حادث ہونے کے ذات باری کے ساتھ قائم محال ہے پس متعین ہو گیا کہ جو کلام ذات باری کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے وہی اس کی صفت ہے۔

واما استدلالہم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات المحدثات من التالیف والتظیم والانتزاع والتنزیل وكونه عربيا سموعا فصيحيا بحجز الی الخیر ذالک فانما یتوهم حجة علی المناہلہ لعلینا، لانا قائلون بحدوث النظم وانما الکلام فی المعنی القائم۔

ترجمہ: اراد کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں۔ مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا عربی ہونا، اس کا سننا مانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ، تو یہ استدلال حائلہ کے خلاف حجت ہے۔ نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ نظم اور الفاظ کے حدوث کے تو ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات (غیر مخلوق ہونے کی طرف معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے بارے میں ہے۔

تشریح: قولہ: واما استدلالہم الخ معتزلہ نے کلام نفسی کی نفی پر اور قرآن کے حادث اور مخلوق ہونے پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ قرآن کے کچھ ایسے اوصاف آئے ہیں جو مخلوق کے اوصاف میں سے ہیں اور حدوث کی علامات ہیں۔ اور صفات مخلوق کے ساتھ جو متصف ہو وہ مخلوق اور حادث ہے لہذا قرآن حادث ہے۔

قولہ: من التالیف الخ یہ صفات المخلوق کا بیان ہے۔ تالیف سے مراد الفاظ اور حروف سے مرکب ہونا ہے۔ تالیف اور تنظیم اس بناء پر حدوث کی علامات میں سے ہے کہ یہ اجزاء پر موقوف ہیں اور شئی جس پر موقوف ہوتی ہے اس کا محتاج ہوتی ہے اور شئی محتاج حادث ہوتی ہے۔ لہذا تالیف اور تنظیم حادث ہوں گے۔ اور

انزال و تنزیل مکان اعلیٰ سے مکان اسفل کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے۔ لہذا یہ دونوں مکانی ہونے اور جو چیز مکانی یعنی موصوف بالمكان ہو وہ حادث ہے۔ اور ظنی ہونا اہل عرب کے وضع پر موقوف ہے اور وضع حادث ہے اور نفع ہونا کثیر الاستعمال ہونے کا مقتضی ہے اور استعمال حادث ہے لہذا نفاصت بھی حادث ہوگی۔ اسی طرح مسموع ہونا اصوات کی صفت ہے اور اصوات از قبیل اعراض ہونے کی وجہ سے حادث ہیں لہذا مسموع ہونا بھی حادث ہے۔ اسی طرح معجزہ ہونا تحدی کے وقت ظاہر ہوتا ہے اور تحدی حادث ہے تو معجزہ ہونا بھی حادث ہی ہوگا۔

قولہ: فانما یعقوب الیہ استدلال مذکور کا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ اوصاف کے ساتھ کلام فظنی متصف ہوتا ہے جس کو متحرک کی طرح ہم بھی حادث کہتے ہیں لہذا یہ استدلال ہم پر حجت نہیں ہوگا بلکہ ظنی پر حجت ہوگا جو کلام الہی کو لفاظ و حروف سے مرکب مانتے ہوئے بھی قدیم کہتے ہیں اور ہماری بات کہ کلام بشر غیر مخلوق ہے وہ کلام فظنی کے بارے میں نہیں بلکہ کلام نفسی قدیم کے بارے میں ہے۔  
والمعتزلة لما لم یسکنہم انکار کونہ لعلہ مکلفا ذہبوا الی انہ مکلف بمعنی ایجاد اصوات والحروف فی محالیہا، اذ ایجاد اشکال الکتابہ تدلی للوح المحفوظ وان لم یقرء علی اختلاف بعضہ وانت خبیروان المتحرک من قامت بہا الحریکۃ لا من اوجدھا والایصح انصاف: سبوی  
بالاعراض المخلوقۃ لہ، تعالیٰ، واللہ تعالیٰ عن ذالک علو کبیرا۔

**ترجمہ** اور متحرک کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے مکلف ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف و اصوات کو ان کے اپنے محل میں موجود کرنے یا احوال ثابت کو لوح محفوظ میں موجود کرنے کے معنی میں مکلف ہے اگرچہ اسے بڑھا نہیں گیا۔ یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو۔ نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا موجب ہو۔ ورنہ یاری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالاتر ہے۔

**تشریح** قولہ: والمعتزلة الی یعنی معتزلہ اللہ تعالیٰ کے مکلف ہونے کا تو انکار کر نہیں سکتے تھے کیونکہ قرآن میں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر نہی اور خبر کے صیغے اور الفاظ وارد ہیں جو کلام کے اقسام ہیں نیز انبیاء سے نقل متواتر سے بھی ثابت ہے اس لئے انھوں نے تاویل کی اور یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے مکلف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کلام کی اصوات ان کے محل مثلاً طور یا شجرہ موسیٰ میں موجود کر دیں۔ یا کلام کے حروف ان کے محل مثلاً لسان جبرائیل یا لسان نبی میں موجود کر دیئے۔ یا کلام

کرنے والے نقوش، اور اشکال کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دئے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کلام کی کرامت نہیں کی، اور قرارت ضروری بھی نہیں اس لئے کہ مصنفین اپنی کتابوں میں صرف اشکال کتابت ہی موجود کرتے ہیں ان کی قرارت اور ان کا تلفظ نہیں کرتے، پھر بھی جو کچھ کلام ان کتابوں میں ہوتا ہے۔ ان مصنفین کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امام رازی نے اپنی فلاں کتاب میں یہ کہا۔

قولہ: وانت خبیر بنوہ مقزلہ کی تاویل کا رو ہے۔ حاصل یہ کہ تاویل مذکور کا عدہ لغت کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ لغت کی رو سے مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماخذاً اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو نہ کہ اس پر جو ماخذ کا موجد ہو۔ مثلاً مقزلہ اس کو کہیں گے جو موصوف بالحرکت ہو نہ کہ اس کو جو موجد حرکت ہو۔ اسی طرح منظم وی ہو گا جو موصوف بالکلام ہو نہ کہ وہ شخص جو موجد کلام ہو ورنہ اللہ تعالیٰ کو اسود اور ایضاً یعنی موجد سواد اور موجد بیاض کہنا درست ہونا چاہیے۔ حالانکہ اسود اور ایض کہنا درست نہیں ہے۔

قولہ: علی اختلاف بینہم۔ یعنی جبرائیل علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں متزلزل کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام پر دلالت کرنے والی آواز پیدا فرمادیتے جس کو جبرائیل علیہ السلام سن لیتے اور اس کو لے کر نازل ہو جاتے اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ لوح محفوظ میں کتابت کے نقوش پیدا فرمادیتے۔ جس کو جبرائیل علیہ السلام دیکھ لیتے تھے۔ اسی اختلاف کی طرف شارح نے اپنے قول: "مکلمہ بمعنی ایجاد لا صوت والمحروف فی بحالہا او ایجاد اشکال الکتابۃ فی اللوح المحفوظ" میں حرفاً او کے ذریعہ اشارہ کیا ہے۔

ومن اقویٰ شیبہ المعتزلین انکم متفقون علی ان القرآن اسم لما نقل الینا بفتح الینا وفتح الیاء  
تواتر، وھذا الیقین کونہ مکتوباً فی المصاحف مقروءاً بالاسم مجموعاً بالآذان، وکل  
خالک من سماء الحدوث بالعرض، فاشار الی الجواب بجملة وھو الی القرآن الذی  
ھو کلام اللہ تحدیثاً مکتوباً فی مصاحفنا ای باشکال الکتابۃ وصور الحروف الدالۃ علیہ  
محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخلیۃ مقروءة بالسنننا بحروفہ الملفوظۃ السموعۃ مسموع  
بآذاننا بکلمۃ ایضاً غیر حال فیہا ای مع ذالک لیس حالاً فی المصاحف ولا فی القلوب  
ولا فی اللسنة ولا فی الآذان بل ھو معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یلفظ ولیم  
بالنظم الدال علیہ، ویحفظ بالنظم المخیل، ویکتب بنقوش و اشکال موضوعۃ للحروف  
الدالۃ علیہ، كما یقال النثر جوہر مضمی محرف یدکر باللفظ ویکتب بالقلم ولا یلزم  
منہ کون حقیقۃ الناصون و احرفاً۔

**ترجمہ** اور معتزل کے قوی تردلائل میں سے یہ ہے کہ تم (اشعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تو اتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے درمیان ہو کر پہنچا ہے اور یہ مستلزم

ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے زباؤں سے پڑھے جانے اور کانوں سے سنے جانے کو۔ اور یہ سب عارض کی علامات میں سے ہیں لفظی طور پر۔ تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے۔ بہارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الہی پر دلالت کرنے والے حروف

کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے۔ ہمارے دلوں میں محفوظ ہے۔ خزائن خیال میں جمع شدہ الفاظ کے واسطے سے، ہماری زباؤں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے واسطے سے۔ ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے۔ ان ہی (قابل تلفظ اور قابل سماع حروف) کے واسطے سے، ان ہی

حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ قلوب میں اور نہ زباؤں میں اور نہ کانوں میں۔ بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والی نظم کے توسط سے، اس کو سنا جاتا ہے۔ خیال میں جمع شدہ

نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے۔ اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے وضع کردہ اشکال و فنون کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے۔ آگ ایک روشن جلالے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا، نظم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس حقیقت پر کہ حروف و صوت ہونا لازم نہیں ہے۔

**تشریح** قولہ: ومن اقول الخ قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزل کا ایک استدلال یہ ہے کہ تم (اشعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو دفتین کے درمیان ہو کر تو اتر کے ساتھ ہم

تک پہنچا ہے اور جو کلام دفتین کے درمیان ہو کر تو اتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے۔ ہم اس کی قراءت بھی کرتے ہیں اس کو سنتے بھی ہیں اور حفظ بھی کرتے ہیں اور قراءت، کتابت، سماع اور حفظ سب حادث اور مخلوق ہیں۔ لہذا ان کا موصوف یعنی قرآن بھی مخلوق اور حادث ہوگا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا قراءت، کتابت اور حفظ وغیرہ کے ساتھ تصاف مجازی ہے۔ حقیقت یہ سب کلام نفسی پر دلالت کرنے والے امور کے اوصاف ہیں۔ چنانچہ کلام نفسی کے مکتوب فی المصاحف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش مکتوب ہیں۔ اسی طرح کلام

کے محفوظ فی القلوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہوتی ہیں جو خزائن خیال میں جمع شدہ ہیں اور مرقود اور مسوع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی قراءت ہوتی ہے اور وہی سنے جاتے ہیں۔

قولہ: ایس حالات انہ یعنی باوجود اس کلام نفسی کے مذکورہ معنی میں مکتوب اور مقروء مسوع ہونے کے اس کا مصاحف میں یا قلوب میں یا زبان میں یا کان میں حلول نہیں ہے کہ محل کے حادث ہونے کے حال یعنی کلام نفسی کا حادث ہونا لازم آئے۔ بلکہ وہ کلام نفسی ایک ایسا معنی ہے جو قدیم ہے اور تقاضے کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کے بولے اور سننے جانے کا یہ مطلب ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے نظر اولہ الفاظ کو بولا اور سنا جاتا ہے۔ اس کے حفظ کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے اس نظر کو حفظ کیا جاتا ہے جو خزانہ خیال میں جمع ہے۔ اس کے لکھے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حرف کے واسطے وضع کردہ نقوش و اشکال لکھے جاتے ہیں۔

قولہ: کما ایقال النبی یعنی جس طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ آگ جلانے والا مادہ ہے۔ یہ جملہ بولا بھی جاتا ہے اور لکھا بھی جاتا ہے اور بولا جاتا ہے اور لکھا جاتا ہے اصوات اور حروف کی خصوصیات میں سے ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس حقیقت کو آگ کہتے ہیں وہ اصوات و حروف کے قبیل سے ہے کیونکہ اس حقیقت کو بولا اور لکھا نہیں جاتا بلکہ اس پر دلالت کرنے والے لفظ آگ کو بولا اور لکھا جاتا ہے۔ اسی طرح کلام نفسی خود مکتوب یا مقروء نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب یا مقروء ہوتے ہیں اور دال کے مکتوب اور مقروء ہونے کے مدلول یعنی کلام نفسی کا مکتوب اور مقروء ہونا لازم نہیں آتا۔ حاصل یہ کہ اثر کلام نفسی کو مکتوب، مقروء اور مسوع وغیرہ کہنا وصف المدلول بصفۃ الدال کے قبیل سے ہے۔

قولہ: دقتی المصاحف النویہ لفظ اصل میں دقتین سے جو ذقنہ بفتح الدال و ذقیرہ بفتح القاء کا تزیین سے اضافت کی وجہ سے تشبیہ کا فن گر گیا ہے۔ ذقنہ کے معنی کنارے اور بغل کے ہیں۔ ذقنہ الطائر پرند کے دو بازوؤں کو کہتے ہیں جو اس کے دونوں بغل میں ہوتے ہیں اور ذقنہ المصحف سے مراد وہ دونوں گتے یا اس جیسی موٹی اور مضبوط چیزیں ہیں جو اوراق کی حفاظت کے لئے کتاب کے دونوں کناروں پر ہوتی ہیں اور مصحف ان مجلہ اوراق کو کہتے ہیں جن میں قرآن لکھا ہوا ہے

وتحقیقہ ان للشیء وجوداً فی الاعیان ووجوداً فی الازہان ووجوداً فی العبرق ووجوداً فی الکتائب، فالکتابۃ تدل علی العبارة وھی علی مافی الازہان وھو علی مافی الاعیان، فحیث یوصف القرآن بماھومن وازم القدم کمافی قولنا القرآن غیر مخلوق فالمراد حقیقۃ الموجودۃ فی الخارج، وھیث یوصف بماھومن وازم المخلوقات والمحدثات، یزاد بہ الانصاف المنطوقۃ المسوعۃ کمافی قولنا قرأت نصف القرآن او المخیلة کمافی قولنا حفظت القرآن او یزاد بہ الاشکال المنقوشۃ کمافی قولنا یحرم للمحدث مس القرآن۔

**ترجمہ** اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر اور وجود ذہنی وجود خارجی پر تو جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں۔ تو مراد اس کی کیفیت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے۔ اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں۔ یا الفاظ مخیر مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "حفظت القرآن" میں۔ یا اس سے نفس خدو اشکال مراد ہوں گے۔ جیسا کہ ہمارے قول "یحرم للمحدث من القرآن" میں۔

**تشریح** قولہ: وبتحقیق، التواضع یعنی مذکورہ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف وجود ہونے میں اور ان وجودات مختلفہ کے اعتبار سے اس شی پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں۔ چنانچہ شی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کوئی اس تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے پر اور ماننے والے کے ماننے پر یا کتابت کے لکھنے پر یا بولنے والے کے بولنے پر موقوف نہ ہو۔ دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے یاں طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو۔ اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے یاں طور کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا ذہن سے تلفظ ہو۔ اور ایک وجود کتابی ہوتا ہے یاں طور کہ جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر لکھا ہوا ہو۔ اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں اور ان ہی کے اعتبار سے اس پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لوازم میں سے ہے۔ مثلاً ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں۔ تو اس سے وجود خارجی مراد ہوگا یعنی اس کی وہ حقیقت مراد ہوگی جو خارج میں موجود ہے کسی کے تصور یا تلفظ یا کتابت پر موقوف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں اس کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو مخلوق کے لوازم میں سے ہے تو اس سے وجود لفظی یعنی بولے اور سنے جانے والے الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ "قرأت نصف القرآن" میں۔ یا وجود ذہنی یعنی خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ "حفظت القرآن" میں۔ یا وجود کتابی یعنی اشکال منقوشہ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول۔ "یحرم للمحدث من القرآن" میں کہ قرآن سے مکتوب فتوح مراد ہیں یا وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی تینوں وجودات مجازی ہیں۔

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم، عرفه ائمة الاصحاب المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوا له اسما للفظ والمعنى جميعا اي للفظ من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى، واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب الاشعر الى انه يجوز ان يسمعه، ومنعه الاساذ ابواسحق الاسفرائيني وهو اختيار الشافعي بل منصور الماتريدي، فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع بما يبدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فنومني عليها السلام سمع صوتا دال على كلام الله تعالى، نكت لما كان بلا واسطة الكتاب والملكت شخص باسم الكلام.

**ترجمہ** اور جبکہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے "المکتوب فی المعنی" المنقول بالتواتر کے لفظ سے اس کی تشریح کی۔ اور اس کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی کلام کا نام قرار دیا، معنی پر دلالت کرنے کی حقیقت سے۔ نہ کہ صرف معنی کا۔ اور کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو سنا ممکن ہے اور اسناد ابوالفتح نے اس کا انکار کیا ہے۔

پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد حتی یسمع کلام اللہ کے معنی میں کہ وہ الفاظ سن لے جو کلام اللہ برد لائے کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام برد لالت کرنے والی تھی۔ لیکن چونکہ یہ سنا کتاب اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا۔ اس لئے کلام کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

**تشریح** قولہ، ولما كان الیہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا اور استرک لفظی کے ساتھ اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تشریح نہ کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے۔ لیکن ائمہ اصول نے قرآن کی تشریح "مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر" کے الفاظ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق ہے۔ معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے۔ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے۔ کہ ہر ایک کے لئے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب حرمت وظیفہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں جس کی بناء پر ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اس لئے انھوں نے قرآن کی تشریح "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" جیسے الفاظ سے کی۔ جو کلام لفظی پر صادق آتی ہے اور اصول نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا۔ بلکہ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

قولہ: واما الکلام القديم الیہ ما سبق میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی

ایسی صفت ذکر کی جائے جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے کلامِ فغلی مراد ہوگا اب شارع یہ بتانا کرنا چاہتے ہیں کہ مسوع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہے یا نہیں تاکہ پہلی صورت میں جہاں کہیں قرآن کو مسوع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے کلامِ فغلی مراد لیا جائے اور دوسری صورت میں کلامِ فغلی مراد لیا جائے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں اختلاف ذکر فرمایا۔ شیخ ابوالحسن اشعری کا مذہب تو یہ ہے کہ کلامِ قدیم یعنی کلامِ فغلی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ وہ آواز نہ ہو پھر بھی حرفِ عادت کے طور پر اس کو سننا ممکن ہے جس طرح قیامت کے روز زمین باری تھائے تو باوجود اس کے کہ اس کی کوئی شکل و صورت نہیں ہے پھر بھی علماء دنیا کے برخلاف دیکھیں گے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مسوع ہونا حدوث کے لوازم میں سے نہیں ہوگا بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔ لہذا جو کلام صفتِ مسوعیت کے ساتھ متصف ہوا اس سے کلامِ فغلی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے "حتیٰ یسمع کلام اللہ" میں کلامِ فغلی مراد لے سکتے ہیں اور کلامِ فغلی بھی مراد لے سکتے ہیں۔ "صحیح العقرات" میں قرآن سے کلامی فغلی مراد ہے اور اسٹاذ ابواسحاق نے کلامِ قدیم کا سماع ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ قابلِ سماع اصوات ہیں اور کلامِ فغلی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس مذہب کی بناء پر مسوع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہوگا اور جہاں کہیں کلامِ اللہ کو مسوع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے صرف کلامِ فغلی مراد ہوگا۔ چنانچہ حتیٰ یسمع کلام اللہ سے ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو اللہ کی صفت کلام یعنی کلامِ فغلی پر دلالت کرنے والے ہوں جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلان کا علم سنا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے ایسی بات اور ایسے الفاظ سنے جس سے اس کے علم کا پتہ چلتا ہے کیونکہ علم قابلِ سماع چیز نہیں ہے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے کوہِ طور پر اللہ کا کلام سننے کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے وہ الفاظ سنے جو اللہ تعالیٰ کے کلامِ فغلی پر دلالت کرنے والے تھے اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس طرح تو ہم میں ہر ایک کلامِ فغلی پر دلالت کرنے والے الفاظ سنتا ہے۔ پھر موسیٰ علیہ السلام ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ کیوں ملقب کیا گیا۔ تو شارح نے آگے اپنے قول و تکن سے اس اشکال کو بول دفع فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سننا کسی کتاب یا فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا۔ اس خصوصیت کے سبب خاص طور پر ان کو ہی کلیم کے لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا۔

قولہ: ومنہ الاستاذ المتکلمین کے عرف میں استاذ سے امام کبیر البراہیم ابن محمد البراہیم اسفراسینی مراد ہوتے ہیں جو شیخ ابوالحسن اشعری کے شاگرد و شیخ ابوالحسن ہابلی کے شاگرد تھے۔ جنھوں نے دس محرم ۱۱۳۰ کو نیشاپور میں وفات پائی اور اسفراسین میں دفن کئے گئے۔

قولہ: فمحنیٰ قولہ حتیٰ الیٰ یعنی استاذ ابواسحق اسفراسینی کے مذہب کے مطابق جب کلامِ فغلی

قدیم کا سماع جائز اور ممکن نہیں ہے تو حتیٰ لیسع کلام اللہ میں کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہوگا، کلام لفظی قدیم مراد نہیں ہوگا مگر آیت حتیٰ لیسع کلام اللہ میں کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہونے کو کلام لفظی کا سماع ناجائز ہونے پر متفرع کرنا درست نہیں ہے کیونکہ آیت میں پہلے سے کلام اللہ سے کلام لفظی مراد ہونا متعین ہے چاہے کلام لفظی کا سماع جائز اور ممکن مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ اس لئے کہ آیت کفار کے بارے میں ہے پوری آیت اس طرح ہے "وین احد من المشركين استجارك فاجزه حتى يسعك كلام الله" آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مشرک آپ سے امان طلب کرے تو آپ اس کو امان دے دیں۔ تاکہ وہ مسلمانوں سے اللہ کا کلام قرآن سن لے۔ شاید وہ سن کر ہدایت پا جائے اور یہ بات یقینی ہے کہ وہ مشرک کلام لفظی ہی سے گا۔ لہذا آیت میں کلام لفظی مراد ہونا پہلے سے متعین ہے چاہے ہم کلام لفظی کا سماع جائز ہونے کے قائل ہوں یا نہ ہوں۔

فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف يصح نفي عنهما بقوله ليس النظم للمنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه، وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضه الصفة القديمة قلنا التحق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام اللفظي القديم، ومعنى اللفظي كونه صفة له تعالى وبيد اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى اللفظي انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليهات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون الاحجاز والحدى الا في كلام الله تعالى.

**ترجمہ** پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام لفظی کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی، بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ نازل شدہ نظم و عبارت جو مجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں ملتی ہوتی ہے کلام اللہ نہیں ہے۔ حالانکہ اجماع اس کے خلاف ہے۔ نیز مجزہ اولیٰ و تھدیٰ جو حقیقی کلام اللہ ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ یہ (مجاز اور تھدیٰ) اسی نظم مؤلف ہی میں مقصور ہے۔ جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ صفت قدیم کے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ لفظ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام لفظی قدیم کے درمیان، اور اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی، اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے۔ اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے۔ اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی ہے

کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے۔ لہذا نفی ہرگز صحیح نہ ہوگی اور اعجاب و تعجب صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

**تشریح** ماسبق میں مانتے نے اس کلام کے بارے میں جو اللہ کی صفت ہے فرمایا کہ "یس من جنس الحروف" اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نظم مؤلف جو حروف و الفاظ کی جنس سے ہے۔ حقیقی کلام نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فرمایا تھا۔ بل ہو معنی قدیمہ قائمہ بذات اللہ تعالیٰ۔ اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام قدیم ہی ہے۔ نظم مؤلف کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے تو اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ لفظ کی نفی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے۔ مثلاً شیر کا معنی مجازی بہادر آدمی ہے۔ چنانچہ بہادر آدمی سے شیر کی نفی کرنا یہ کہنا درست ہے کہ بہادر آدمی شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کلام اللہ کلام نفسی مقدم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کے معنی میں مجاز ہو تو نظم مؤلف سے جو کہ مجازی معنی ہے کلام اللہ کی نفی کرنا اور یہ کہنا کہ نظم مؤلف کلام اللہ نہیں ہے درست ہوتا لیکن مکمل یعنی نظم مؤلف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع نظم مؤلف کے کلام اللہ ہونے پر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ: ایضاً المعجز المتحدی یہاں اس اعتراض کا بھی حاصل ہی ہے کہ کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع و مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر لانے کا چیلنج کیا تاکہ جب اس کا مقابلہ و معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس کے کلام الہی ہونے میں ان کا شبہ اور کلام بشر ہونے کا گمان بھی زائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مؤلف ہی کے کلام الہی ہونے میں تھا تو یہی بھی نظم مؤلف ہی میں ہوگی اور نظم مؤلف ہی سے معارضہ کرنے کا حکم ہوگا کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کا حکم دینے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ تم اپنے المراد صفت قدیمہ کا مثل پیدا کرو۔ اور یہ تکلیف مالا یطاق ہے جو ناجائز ہے۔ لہذا صفت قدیمہ سے معارضہ کا کوئی بھی نہیں بہر حال جب تمدنی نظم مؤلف ہی میں تصور ہے اور تمدنی بن نظم مؤلف ہی ہے تو اگر کلام اللہ نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہو تو لازم آئے گا کہ تمدنی بہ کلام اللہ مجازی ہے اور اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس پر ہے کہ "المعجز المتحدی بہ کلام اللہ حقیقتہ" یعنی تمدنی بہ حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی کلام اللہ۔ لہذا کلام اللہ کا نظم مؤلف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع و مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ قولہ: فلنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ نظم مؤلف اور کلام لفظی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ

لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور کلام عقلی کے درمیان مشترک عقلی ہے اور مشترک عقلی کے سوا کسی  
معانی حقیقت ہوتے ہیں۔ لہذا کلام نفسی اور کلام عقلی دونوں لفظ کلام اللہ کا حقیقی معنی ہوں گے اور دونوں حقیقی  
کلام اللہ ہوں گے اور جب کلام نفسی کی طرح کلام عقلی بھی کلام اللہ کا حقیقی معنی ہے تو کلام عقلی سے کلام اللہ کی  
لفظی درست نہ ہوگی۔ کیونکہ لفظ کی لفظی اپنے معنی حقیقی سے درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح سے جب کلام عقلی بھی کلام اللہ  
حقیقی ہے تو معنی کلام اللہ حقیقی ہوا جس پر اجماع ہے البتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی  
صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اضافة، اضافة الی الموصوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے  
وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جس صورت میں کلام عقلی مراد ہوگا تو اللہ کی طرف کلام کی اضافة  
اضافة المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق سے  
بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی وہ کلام عقلی جو رسول پر نازل ہوا

وما وقع فی عبارة بعض المشائخ من ان، مجاز، فليس معناه ان، غير موضوع للتظهر الوصف  
بل ان الكلام في التحصيف وبالذات اسم للمعنى القائل بالانفس وتسمية اللفظ به  
ووضعه لذلک انما هو باعتبار دلالة على المعنى، فلا نزاع لهم في الوصف والتسمية  
ترجمہ اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو یہ آیا ہے کہ نظم مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ  
لفظ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بالذات  
نام ہے اس مخفی کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا  
معنی اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے۔ پس مشائخ کا نظم مؤلف کے لئے لفظ کلام اللہ کے وضع  
کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تشریح یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ بعض مشائخ اہل سنت نے نظم مؤلف کو  
مجازاً کلام اللہ قرار دیا ہے۔ پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کے  
معنی میں مشترک لفظی ہے اور کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں حقیقی کلام اللہ ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجاز  
کا اشتراک عقلی کے ساتھ دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے اول وہ لفظ جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو۔ جیسے لفظ  
اسم درویش جاع کے معنی میں۔ اور ثانی وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع ہو گیا ہو مگر کسی علاوہ کی وجہ سے، تو مشائخ  
نے کلام اللہ کو نظم مؤلف کے معنی میں مجازاً کہا اس کا یہ مطلب نہیں کہ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع ہی نہیں  
کیا گیا ہے اور نظم مؤلف اس کا معنی غیر موضوع لہ ہے۔ بلکہ انھوں نے مجازاً المعنی انہی کہا جس کا مطلب یہ ہے  
کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مؤلف کے لئے اس واسطے وضع کیا گیا ہے

کہ نظم مؤلف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نظم مؤلف اور کلام نفسی کا کلام اللہ نام رکھے جائے اور اس کے لئے لفظ کلام اللہ وضع کئے جانے میں اختلاف نہیں ہے اور جب کلام اللہ کا لفظ معنی قدیم اور نظم مؤلف دونوں کے لئے وضع کیا گیا ہے تو دونوں اس کا معنی موضوع لہ ہوتے اور معنی موضوع لہ ہی کو حقیقت کہتے ہیں تو معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کلام اللہ حقیقی ہوں گے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ دوسرے معنی حقیقی یعنی نظم مؤلف کو پہلے معنی حقیقی یعنی کلام نفسی کے ساتھ وال ہونے کا علاقہ ہے جس طرح معنی مجازی کو معنی حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ قدوال یا مدلول ہونے کا، سبب یا مسبب ہونے کا ہوا کرتا ہے۔ اس بناء پر دوسرا معنی حقیقی مجاز کے مشابہ ہو گیا اور مشابہ بالماز ہونے کی وجہ سے بعض مشائخ نے نظم مؤلف کو کلام اللہ مجازی کہہ دیا۔

وذهب بعض المحققین الى ان المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى صحت قدیم، ليس في مقابلة اللفظ حتى يرا ديد مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين والمراد به، ما لا يقوم بذات كسائر الصفات، ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى، شامل لهما، وهو قدیم، لا كما زعمت الجاهلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء، فانه، بديهي الاستحالة، للفظ باله لا يمكن التلفظ بالتيين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه، كالتام بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء، ولقد اجم بعض على البعض، والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. وهذا معنى قولهم المقروع قدیم والقراءة حادثه، واما القائمة بذات الله تعالى فلا ترتب فيها، حتى ان من سمع كلامه، سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة. هذا حاصل كلامه.

**ترجمہ** اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے، لفظ کے مقابل میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ یہ معنی کے مقابل میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذات نہ ہو۔ جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح حاجا بلکہ تو ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے قدیم ہے۔ کیونکہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا یقین کر لی وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ ہاء کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفس مرتب اجزاء والا نہیں ہے۔ جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے۔ آگے تلفظ کے واقف نہ کرنے کی وجہ سے۔ اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ "مقروع قدیم ہے اور قراءت حادث ہے بہر حال

وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں ترتیب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا۔ اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا۔ اس کے آدے تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہ ان (مجموعی حساب) کے کلام کا حاصل ہے۔

**تشریح**

نظم مؤلف اور کلام لفظی کو بعض مشائخ کے عجزاً کلام اللہ کہنے پر جو اعتراض وارد ہوا تھا اس کا ایک جواب شارح رحمۃ اللہ آپر و ما وقع فی عبارۃ بعض المشائخ الخ لے چکے ہیں۔ دوسرا جواب صاحب مواقف علامہ عضد الدین کے قول سے دے رہے ہیں، صاحب مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ کئی کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور اس سے لفظ کا مدلول مراد ہوتا ہے خود لفظ مراد نہیں ہوتا۔ اطلاق کے اعتبار سے معنی اور لفظ میں مغایرت ہوگی اور کبھی معنی کا اطلاق عین کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور عین قائم بالذات کہتے ہیں تو اس کے مقابلہ میں معنی سے قائم بالغیر مراد ہوگا تو جب شیخ اشرفی نے فرمایا "کلام اللہ معنی قائم ہے" تو صاحب کا ذہن اطلاق اول کی طرف گیا اور انھوں نے سمجھا کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی ہے جو کلام لفظی کا معنی اور مدلول ہے خود کلام لفظی حقیقی کلام اللہ نہیں ہے بلکہ اس کو عجزاً کلام اللہ کہا جاتا ہے حالانکہ اشرفی کے قول میں معنی کا لفظ عین کے مقابلہ میں ہے اور اشرفی کی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ وہ معنی یعنی قائم بالغیر ہے اور چونکہ قائم بالغیر معنی یعنی کلام نفسی اور لفظ یعنی کلام لفظی دونوں پر صادق ہے اس لئے اشرفی کے نزدیک کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کا نام ہے اور وہ قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ لیکن جب کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کو شامل ہے تو کلام اللہ کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ماننے سے نظم مؤلف کا بھی قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ نظم مؤلف کا قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونا حائل کا مذہب ہے۔ ذکر اشعار کا، تو اس اشکال کا حائل مواقع نے وہ جواب دیا ہے جس کو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول لا کما زعمت الخابلیۃ الخ منہ لفظ لیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس معنی میں نظم مؤلف کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم نہیں کہتے جس معنی میں مخالف کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے۔ قدیم ہے۔ اس لئے کہ یہ تو بدیسی طور پر محال ہے کیونکہ مثال کے طور پر بسم اللہ کے سین کا تلفظ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک باء کا تلفظ گزر نہ جائے۔ اور اسی طرح میم کا تلفظ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک سین کا تلفظ گزر نہ جائے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور گزر جانا یعنی مقم اور معدوم ہونا حادث ہونے کی علامت ہے جو قدیم ہونے کے منافی ہے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جس طرح حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ الفاظ بغیر ترتیب اور بغیر تقدم و تاخر کے قائم ہیں۔ ترتیب اور تقدم و تاخر تلفظ کے وقت حاصل ہوتا ہے کیونکہ آدے تلفظ یعنی زبان کو غیر مرتب الفاظ و حروف کے دفعتاً واحدہ تلفظ پر قدرت نہیں ہے۔

اسی طرح جو الفاظ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب اجزاء والے ہیں۔ ان میں مقدم و تاخر نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جس نے ان کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آکر تلفظ ہے اور لفظ کے ساتھ کلام سنانے کے لئے آکر تلفظ کا محتاج نہیں ہے، یہ صاحب موافق کے کلام کا حاصل ہے۔

وہو جید لمن یعقل لفظاً قائماً بالنفس غیر مؤلف من الحروف المنطوقاً أو المخیلة المشروطة وجود بعضہا بجدہ البعض، ولا من الاشکال المترتبة الدالّ علیہ، ونحن لا نتعلل بقیام الکلام بنفس الحافظ الاکون صور الحروف مخزونة مرتبمة فی خیالہ عیث اذا التفت الیہا كانت کلاماً مؤلفاً من الفاظ متخیلة او نقوش مترتبة، واذا تلفظت كانت کلاماً مستقلاً

اور یہ صاحب موافق کا حاصل کلام اس شخص کے نزدیک علم ہو گا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہے جو جزوات واجب کے ساتھ قائم ہے دراصل حالیکہ وہ نہیں مرکب ہے لفظ کے جانے والے جزوات سے یا ایسے تخیل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال و نقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم تو نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانہ خیال میں اس طرح جمع اور مرتب ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ تخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سنا جائیگا کلام ہو۔

**تشریح** یہ شارح کی طرف سے صاحب موافق کے کلام پر طعن ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا ذات واجب کے ساتھ قائم ہونا اس اعتبار سے بہت اچھے ہے کہ اس سے بلا تکلف قواعد شرعی کی صورت ہو جاتی ہے لیکن یہ بات غیر مقول ہے کیونکہ ایسے لفظ کا تصور ناممکن ہے جزوات کے ساتھ قائم ہو اور اس کے اجزاء میں ترتیب اور مقدم و تاخر نہ ہو اور تلفظ کے جانے والے حروف کے اور الفاظ و حروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو۔

والتکوین وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والمخلوق والتخلية والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر بلخرارج المعدوم من عدم الى الوجود صفة لله تعالى لإطلاق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكوّن له، وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفاً قائماً به

اور تکوین جسم سے مراد وہ صفت جس و فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث اور اختراع وغیر سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے

اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کے اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اور ملکوت ہے اور شیخ برہم مشنق کا اطلاق متع ہونے کی وجہ سے بلکہ اس کے کہ ماخذ استفاق اس کی صفت ہو۔ اس کے ساتھ قائم ہو۔

## تشریح

اب تک جن سات صفات علم ہیبتا، قدرت، ارادہ، سمیع، بصیر اور کلام کا بیان گذرا۔ ان کا ہر ایک کی صفات حقیقیہ ہونا اشریہ اور ماتریدیہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ اب آٹھویں صفت کا ذکر فرما رہے جو مختلف فیہ ہے اور وہ تکوین ہے اور جسے خلق، ایجاد، اصلاط، وغیرہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ اشریہ اس کو ایک امر اضالی اور اعتباری قرار دیتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی حقیقی صفت نہیں مانتے۔ اور ماتریدیہ جن میں ان بھی ہیں تکوین کو حقیقی صفت مانتے ہیں اور اس سے ایسی صفت مراد لیتے ہیں جس کے ذریعہ معدوم کو معدوم سے نکال کر وجود کی طرف لایا جاتا متحقق ہوتا ہے۔ ماتریدیہ تکوین اور خلق کے صفت الٰہی ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے عالم کا خالق اور ملکوت ہونے پر عقل و نقل دونوں کا اتفاق ہے اور خالق اور ملکوت اہم مشنق ہیں جس کا باری تعالیٰ پر اطلاق اس کے ماخذ استفاق خلق اور تکوین کے باری تعالیٰ کی صفت اور اس کے ساتھ قائم ہونے بغیر محال ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ خلق اور تکوین باری تعالیٰ کی صفت ہے۔ اس کے ساتھ قائم ہے۔ اور جو صفت کسی موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہے۔ معلوم ہوا کہ تکوین باری تعالیٰ کی حقیقی صفت ہے۔

ازلیۃ بوجہ، الاول انہ یستتم قیام الحوادث بذاتہا، ثانی انہ وصف ذاتہا فی کلامہ الازلی بانہ الخاف، ثلوثہ لیکن فی الازل خالق الزم الکذب، اول العدل الی المحاز، واللازم باطل، ای الخاف فیما یستقبل، والقادر علی الخلق، یجاز اطلاق کل ما یقدر ہو علیہا من الاعراض علیہا، الثالث انہ لوکان حادثا فاما بتکوین آخر، فیلزم التسلسل، وهو محال، ویلزم منہ استحالة تکوین احوال مع انہ مشاہد، واما بطلانہ فیستغنی الحادث عن المحدث والاحداث، وفیہ تعطیل الصانع، الرابع انہ لوحد لحدث، اما فی ذاتہ، فیصیر محلا للحوادث، او فی غیرہ، کما ذهب الیہ ابو الہزیل من ان تکوین کل جسم قائم بہ، فیکون کل جسم خالقاً و محکوماً بنفسہ، ولا خفاء فی استحالتہ۔

ترجمہ | وہ صفت تکوین، ازلی ہے چار وجہ سے اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم

ہونا محال ہے۔ اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی۔ دوم یہ ہے کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو فنا ہونے کے ساتھ متصف فرمایا پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا یا بغیر حقیقت کے متخذ ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا۔ اور لازم باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہوگا۔ جس پر وہ قادر ہے۔ سووم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری مخلوق کے ذریعہ حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشابہ ہے اور یا بغیر دوسری مخلوق کے حادث ہوگا تو حادث کا محدث اور احداث سے مستثنیٰ ہونا لازم آئے گا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے۔ چہاں ہم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابوہنبلہ کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے۔ ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا تکوین اور خالق پر اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔

**تشریح** شرح رح ث نے تکوین کے ازلی ہونے پر ماترید یہ کی جانے کے بارے میں ذکر فرمائی ہیں (۱۱) جب تکوین اللہ کی صفت ہے دراصل حالیہ شئی کی صفت اس شے کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو تکوین کو حادث ہونے سے اللہ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا لازم آئے گا اور اللہ کا حادث ہونا محال ہے۔ لہذا تکوین کا حادث ہونا محال اور ازلی ہونا متعین ہے (۱۲) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے اور اپنی طرف خلق کی اسناد فرمائی ہے۔ پس اگر اللہ تعالیٰ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا موجب نقص ہونے کی وجہ سے محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ کلام ازلی میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو مجازاً خالق فرمایا ہے اور خالق کے معنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق ہیں۔ تو یہ معنی حقیقی کو مراد لینا متخذ رہنے ہونے کے باوجود مجاز کی طرف جانا ہوگا اور یہ باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو ہر تمام اعراض سے مشتق اسماء مثلاً اسوداً بھیض، احمر وغیرہ کا اطلاق بالترتیب قادر علی السواد قادر علی البیاض اور قادر علی الحمۃ کے معنی میں جائز ہونا چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ ان اسماء کے ماخذ اشتقاق اعراض پر قادر علی مالانکہ باری تعالیٰ نے پر ان اسماء کا اطلاق بالاتفاق باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اپنے آپ کو اس بناء پر خالق فرمایا کہ وہ ازل میں خلق اور تکوین کے ساتھ متصف تھا۔ لہذا خلق اور تکوین اس کی ازلی صفت ہوئی۔ (۱۳) اگر تکوین حادث ہوگی تو یا تو دوسری مخلوق کی وجہ سے حادث ہوگی اس بناء پر کہ ہر حادث کسی تکوین کی مخلوق اور کسی

موجب کے ایجاد کا محتاج ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں تسلسل لازم آئے گا کیونکہ وہ دوسری محکومین بھی حادث ہونے کے سبب تیسری محکومین کا محتاج ہوگی، اور تیسری محکومین بھی حادث ہونے کی وجہ سے چوتھی محکومین کا محتاج ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لائی نہا یہ چلے گا اور تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔ نیز اس سے عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم کا وجود ان محکوماتِ غیر متناہیہ پر موقوف ہوگا اور محکوماتِ غیر متناہیہ ہونا تسلسل کو مستزوم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال ہے موقوف ہو وہ بھی محال ہے۔ لہذا علاوہ اس کے محال ہونے کا حالانکہ وہ موجود اور مشاہد ہے، اور اگر محکومین بغیر کسی محکومین اور اجزائے محدث کے از خود حادث اور موجود ہوتی ہے تو حادث کا محدث اور اس کے احداث و ایجاد سے مستغنی اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور کسی حادث کے محدث اور صنایع سے مستغنی ہونے میں صنایع کا بیکار ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ جب ایک چیز کا بغیر محدث اور صنایع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا تو اسی طرح تمام کائنات کا بغیر صنایع کے حادث اور موجود ہونا ممکن ہوگا پھر تو صنایع کی کوئی حاجت ہی نہ رہے گی، اگر محکومین حادث ہوتے تو دو احتمال ہیں یا تو ذاتِ باری میں حادث ہوگی، اس صورت میں ذاتِ باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور ذاتِ باری کا محل حوادث ہونا خود ذاتِ باری کے حادث ہونے کو مستزوم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہذا محکومین کا ذاتِ باری میں حادث ہونا بھی محال ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ذاتِ باری کے علاوہ میں حادث ہو جائے گا۔ اگر محکومین میں سے ابو البندیل غلاف کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی محکومین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے تو ایسی صورت میں ہر جسم کا خود اپنا خالق اور مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب جسم کی محکومین خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہوگی دراصل حالیکہ محکومین جس کے ساتھ قائم ہو۔ وہی ممکن کہلاتا ہے۔ لہذا ہر جسم کا اپنا مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ براهین محال ہے۔ سو جب محکومین کے حادث ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو محکومین کا حادث ہونا بھی باطل ہو گیا۔ اور اس کا ازلی ہونا متعین ہو گیا۔

ومبني هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع تعالى ولقدس قبل كل شئ ومعده وجدده ومدكوكرا باستنا ومجودا وميتا ومجيبا ونحو ذلك، والاصل في الازل هو مبدء التطور والترتيب والامانة والاحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونها صفة اخرى سوى القدرة والارادة، فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكنون وعدمه على السواء، لكن مع الصانع الارادة يتخصص احد الجانبين.

ترجمہ اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ محکومین حقیقی صفت ہے۔ جیسے علم اور قدرت حقیقی صفت

ہیں اور محققین حکمکن اس بات پر ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے۔ جیسے صالح قتلے کا سر  
چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور موجود ہونا  
اور نیست ہونا اور معی وغیرہ ہونا اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، تریق، امتات اور احیاء وغیرہ کا سبب اور  
اس کے قدرت و ارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ مخلوق کے وجود  
اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے مضمون ہوجانے سے جاہن میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہوجاتی ہے  
**تشریح** شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اشعریہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے جو تکون کے حقیقی صفت  
ہونے کا انکار کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اوپر تکون کی ازلیت پر جو دلائل پیش کئے گئے ہیں  
وہ تکون کے حقیقی صفت ہونے پر مبنی ہیں اس لئے کہ اگر تکون امر اضافی اور اعتباری ہو جیسا کہ اشعریہ کہتے ہیں تو  
پہلی دلیل جس میں تکون کے حادث ہونے کی صورت میں ذات باری کے ساتھ اس کے قیام کو متعقد قرار دیا گیا ہے  
اور چوتھی دلیل جس میں تکون کے حادث ہونے کی صورت میں ذات باری کے اس کا عمل ہونے کو محال کہا گیا ہے  
درست نہیں ہوگی کیونکہ امر اضافی اور اعتباری کا ذات باری کے ساتھ قائم ہونا اور ذات باری کا امر اعتباری  
کے لئے محال ہونا جائز ہے۔ اسی طرح تیسری دلیل جس میں تکون کو حادث ملنے کی صورت میں دوسری تکون  
کا محتاج قرار دیا گیا ہے اس لئے درست نہ ہوگی کہ جب تکون امر اضافی اور اعتباری ہوگی تو وہ تکون کا محتاج  
نہیں ہوگی۔ اور محققین اشعریہ میں خود شارح بھی ہیں۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ جس طرح قلبیت اور بعدیت  
اور معیت یعنی اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا یا معنی اضافی  
اور اعتباری اوصاف ہیں کہ ان کے مفہوم میں غیر کی طرف انصاف ملحوظ ہے۔ یہ سب حادث ہیں اور ان کے  
حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔ اسی طرح تکون بھی امر اضافی اور اعتباری ہے اس کے حادث ہونے  
سے کوئی محال لازم نہیں آئے گا۔ ازلی تو وہ چیز ہے جو امور اضافیہ یعنی تخلیق، تریق، احیاء، امتات، تصور  
وغیرہ کا مبداء اور علت ہے، جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے۔ اور وہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ  
کوئی صفت نہیں ہے اس لئے کہ قدرت کا تعلق اگرچہ مخلوق کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے۔ مگر  
جب اس کے ساتھ ارادہ کا انضمام ہو جاتا ہے تو وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہوجاتی ہے۔ حاصل یہ کہ قدرت  
کا کسی چیز کے ایجاد سے تعلق ہی تکون ہے اور تعلق امر اضافی و اعتباری ہے لہذا تکون بھی امر اضافی  
اور اعتباری ہے۔

ماترہ یہ تکون کو قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت قرار دینے کے سلسلہ میں یہ تفصیل کرتے ہیں  
کہ قدرت کا اثر مستند وجود یعنی امکان وجود سے باہر معنی کہ قدرت کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ ممکن ہوتی

ہے اور ممکن کے وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہو سکتا ہے اور ارادہ کا اثر ترجیح و برتری سے باہر معنی کہ ارادہ کا جس چیز سے تعلق ہو جاتا ہے اس کا وجود اس کے عدم پر ترجیح ہو جاتا ہے اور تکوین کا اثر بالفعل وجود سے اولیٰ ہوتی ہے۔ انصافاً اگر ارادہ بشیٰ ان يقول لما كنت فيكون سے بھی اس مذہب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اگر قدرت اور ارادہ شئی کے وجود بالفعل کے لئے کافی ہوتا۔ تو کہا جاتا "اذا اراد شيئاً فيكون" جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے۔ مگر ایسا نہیں کہا گیا بلکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب وہ کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتا ہے تو صرف ارادہ ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ اور بھی کچھ کرنا ہوتا ہے البتہ زیادہ نہیں بلکہ "انصافاً" صرف اتنا کام ہو سکتا ہے "ان يقول لما كنت" کہ اس چیز کو حکم فرمادیا کہ تو موجود ہو جا۔ جب کہ فرمادے ہیں۔ "فيكون" تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے اور یہ کہ فرمانا ہی تکوین کا معلوم ہوا کہ تکوین کا اثر بالفعل وجود ہے۔ یہی مطلب ہے بعض مآثر یہ کہ اس قول کا کہ قدرت صفت صحیح ہے۔ ارادہ صفت متحقق ہے اور تکوین صفت مؤثرہ ہے۔ یعنی قدرت کے تعلق سے وجود کا امکان ہو سکتا ہے۔ ارادہ کے تعلق سے وجود کو عدم پر ترجیح ہوتی ہے اور صفت تکوین کے تعلق کے اثر سے شئی بالفعل موجود ہو جاتی ہے۔

ولما استدلالنا اننا نرى ان الله لا يتصور بدون الملوكون كالضرب بدون المضروب، فلو كان قديماً لزم قدم الملوكونات، وهو محال، اشار الى الجواب بقوله وهو  
 اى التكوین، تكوینہ للعالم ولكن جزء من اجزاءه لا فى الازل، بل لوقت وجوده على حسب علمه وقدرة، فالتكوین باق ازلًا وايدًا، والملوكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها كون تعلقها حادثاً۔

**ترجمہ** اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تکوین کا بغیر ممکن کے تصور نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو ملکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالم اور اس کے ہر جزو کو ممکن اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور تکوین حادث سے تعلق کے حادث ہونے کے سبب علیاً کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں ہے جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

## تشریح

مکون کو حادث کہنے والوں کا استدلال ہے کہ جس طرح ضرب کا متعلق غیر مضروب کے نہیں ہو سکتا اسی طرح مکون کا غیر مکون رابع الوداع کے تصور نہیں ہو سکتا لہذا اگر مکون قدیم اور ازل ہی ہوگا تو مکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ مکون یعنی عالم کا اپنے تمام اجزاء کی نسبت حادث ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ مانتے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مکون قدیم ہے اور مکون اور مخلوق کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلق (ربیع الوداع) یعنی مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے۔ صفت متعلقہ یعنی مکون کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں۔ جس طرح علم و قدرت وغیرہ صفات قدیمہ کا قدیم ہونا ان کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدرات وغیرہ کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں کیونکہ ان کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے۔ لیکن مانتے کی عبارت مذکورہ جو اب پر واضح طور پر دلالت نہیں کر رہی ہے اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت کو جواب نہیں کہا بلکہ جواب مذکور کی طرف اشارہ قرار دیا۔ مانتے کے لئے یہ عبارت اختیار کرنا زیادہ مناسب تھا۔ ان اللہ موصوف فی الازل بكونه مکتونا للعالم ولكن جزء من اجزاء فی وقت وجودہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ عالم اور اس کے ہر جزء کا اس کے وجود کے وقت میں مکون اور خالق ہونے کے ساتھ ازل میں ہی متصف تھے البتہ خالقیت کا ظہور ازل کے بعد ہوا۔ جب صفت مکون کا مکون سے تعلق قائم ہوا۔

وهذا التحقیق ما یقال ان وجود العالم ان لم یعلق بذات اللہ تعالیٰ اوصیة من صفاتہ  
لزم تعطیل الصانع واستغناء متعلق الحوادث عن الموجد وهو محال۔ وان خلق قائما  
ان یستلزم ذالک قدماً ما یعلق وجودہ بہما فیلزم قدماً العالم وهو بالحل اولاً فلیکون  
ایضاً قدیم صانع حدوث الملکون المتعلق بہ

اور یہ (جواب مذکور) اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیگانہ محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہیے کہ مکون بھی قدیم ہو۔ اس مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

## ترجمہ

صاحب عمدہ امام نور الدین بخاریؒ نے جو امام صاحبیؒ کے نام سے مشہور ہیں، مکون کے حادث ہونے پر اشعرہ کے استدلال سے معارضہ کرتے ہوئے مکون کے قدیم ہونے پر استدلال

## تشریح

صاحب عمدہ امام نور الدین بخاریؒ نے جو امام صاحبیؒ کے نام سے مشہور ہیں، مکون کے حادث ہونے پر اشعرہ کے استدلال سے معارضہ کرتے ہوئے مکون کے قدیم ہونے پر استدلال

پیش کیسے کہ عالم کے وجود میں تین احتمال ہیں (۱) عالم کے وجود کا امکان ذات اور اس کی کسی صفت سے کوئی تعلق ہو یا بصورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں صانع یعنی اللہ تعالیٰ کا بیکار مرض ہونا اور نام کا صانع ہونا لازم آئے گا نیز حواشی کا صانع اور موجود سے مستثنیٰ ہونا لازم آئے گا (۲) دوسرا احتمال ہے کہ وجود عالم کا اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات قدیمہ میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق ہو اور قدیم صفت کے ساتھ یہ تعلق عالم کے وجود کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو۔ یہ بھی باطل ہے کیونکہ عالم کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی کسی قدیم صفت سے متعلق ہو۔ مگر قدیم صفت سے تعلق خود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود اس قدیم صفت سے متعلق ہے۔ پھر تو چاہئے کہ اس طرح صفت بخون بھی قدیم ہو۔ اور اس کا قدیم ہونا اس ممکن کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو۔ جس کا وجود صفت بخون سے متعلق ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے باتن رحمۃ اللہ علیہ کے اشارہ کئے ہوئے جواب کو صاحب عمدہ کے اس جواب کی تحقیق کہا۔ اس لئے کہ مذکورہ جواب میں صرف صفت بخون کو قدیم کہنے اور ممکن کے ساتھ اس کے تعلق کو حادث کہنے پر اکتفا کیا گیا ہے اور صرف اتنی بات سے اشعریہ کا استدلال "لو كان التکوین قد یصاحا كان المسکون قد یصاحا" دفع ہو جاتا ہے۔ بر خلاف صاحب عمدہ کے جواب کہ وہ اپنے مقدمات کے ابطال پر موقوف ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں۔ مثلاً "تعطیل صانع" استغناء حوادث عن الموجود اور قدیم عالم وغیرہ کیونکہ ان کے ابطال پر تو سب کا اتفاق ہے۔

وما یقال من ان العقول بتعلق وجود المکون بالتکوین قول بعد وثہ اذا القدم ملا بتعلق وجودہ بالحدوث والحدوث ما یعلق بہ۔ نفسہ نظرا لان هذا معنی القدم والحدوث بالذات علی ما تقول بہ الفلاسفۃ، واما عند المتکلمین فالحدوث ما لوجودہ، بدایتہ ای یکون مسبوقا بالعدم، والقدم بخلافه، ومجرد تعلق وجودہ بالعدم لا یتلزم الحدوث بهذا المعنی لجزا ان یکون محتاجا الی التفسیر صادرا عنہ، وانما بدو واصہ کما ذهب الیہ الفلاسفۃ، فیما اذعوا قد مہ من المحککات کالهیولی مثلا۔

**ترجمہ** اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ بخون کے ساتھ مکون کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکون کے حدوث کا قائل ہونے سے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو۔ اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو۔ تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے۔ رہا حکمیں کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض مکون کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہو۔ اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مشافہہ ہونے کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے

**تشریح** صاحب کفایہ نے نکون کے حدوث پر اشعرہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعرہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر نکون ازلی ہوگی تو نکون کے وجود

کا نکون کے ساتھ تعلق بھی ازل میں ہوگا اور ایسی صورت میں نکون یعنی عالم کا ازلی ہونا لازماً آئے گا جو محال ہے تو آپ دیکھئے اس استدلال میں اشعرہ نے یہ تسلیم کیا کہ نکون کے وجود کا نکون کے ساتھ تعلق ہوگا اس

کے ساتھ دوسرا مقدمہ یہ ملائے کہ جس کے وجود کا غیر سے تعلق ہو وہ حادث ہے اس سے معلوم ہوا کہ نکون حادث ہے اگرچہ نکون ازلی اور قدیم ہے۔ شارح صاحبہ واقف ہے اس رد پر یہ اشکال وارد کرتے

ہیں کہ صاحبہ واقف نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلا ہے ممکن کے یہاں حادث کا یہ معنی مستبر نہیں۔ ان کے یہاں تو حدوث سے حادث زمانی ہی مراد ہوتی ہے

اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے تعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو

جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً ہونے کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب نفسی سے تعلق ہے اس سے بالاجاب یعنی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات

ہے۔ مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کے سبب سے یہ بھی ازلی اور قدیم بالزمان ہے۔

فہم اذا اثبتنا صدور الاحوال عن الصانع بالاختیار دون الاجباب بدلیل لا یتوقف علی حدوث العالم کان القول بتعلق وجودہ بتکوین اللہ تعالیٰ قولاً یجد وثما

**ترجمہ** ہاں! جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کہ اجباب کے طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اشد تعالیٰ کی نکون کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

**تشریح** یہ صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ہے اور ایک ضمیمہ کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر نکون یعنی عالم کا صانع مختار کا معلول اور مصنوع ہونا ایسی دلیل

سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں نکون کا نکون کے ساتھ تعلق یقیناً نکون کے

حادث یعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے تعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ قائل مختار کا معلول اور مصنوع ہے اور قائل مختار کا معلول حادث یعنی مسبوق بالعدم ہونا

اس لئے کہ فاعل اس مضموع کے ایجاد اور اس کی تکوین کا ارادہ یا قواس کے وجود کی حالت میں کرے گا۔ یا اس کے عدم کی حالت میں۔ پہلی صورت تو تحصیل حاصل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لامحالہ مضموع کے ایجاد کا ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا۔ اور جو چیز عدم آستانہ پر وہ عادت بالزمان یعنی مسبوق بالعدم ہے۔ رہی یہ بات کہ صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کرنا چاہیے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا صانع کے مختار ہونے سے ثابت کیا جاتا ہے یا اس طور کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو اس کا صانع مختار نہ ہوتا۔ مگر اس کا صانع مختار ہے۔ معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ پس اگر صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف ہو۔ تو ذور لازم آئے گا۔

ومن هنا يقال ان التصيغ على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم  
قديم بعض الاجزاء كالهيولى والا ففهم انها يقولون بقدمها بمعنى علم المسبوقية بالعدم  
لا بمعنى عدم تكونها بالغير.

ترجمہ اس طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔ ورنہ وہ ان کے قدیم  
بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ مکون بالغير ہونے کے معنی میں۔

تشریح یہ نظر مذکور کا بقیت حصے درمیان میں شارح کا قول نصہ اذا ثبتنا الخ جملہ مترضہ متاخرہ  
نے اور بیان فرمایا تھا کہ تکلیف کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ اب اسی  
کی تائید پیش کرتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حادث کا معنی تکلیف کے نزدیک مسبوق بالعدم ہے بعض لوگوں نے  
کہا کہ مصنف کا عالم کے ہر جزو کی طرف اشارہ کرنا اور ہر جزو کی طرف تکوین بمعنی اخراج معدوم الی الوجود  
کی اضافت کرنا ان فلاسفہ کی نزدیک طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں  
ورنہ اگر قدیم کے معنی مکون بالغير نہ ہونے اور حادث کے معنی مکون بالغير ہونے یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج  
ہونے کے ہوں۔ تو فلاسفہ کی نزدیک نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ ہیولی وغیرہ کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے  
قائل ہیں۔ قدیم بمعنی مکون بالغير نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ عالم کو مکون بالغير بمعنی اپنے وجود میں غیر یعنی اللہ تعالیٰ  
کا محتاج تو وہ بھی مانتے ہیں۔

والعقل انما لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون، وان وزانه معه وزن  
الضرب مع المضروب، فان الضرب صفة اضافة لا يتصور بدون المضافين اعنى  
الضارب والمضروب، والتكوين صفة حقيقية هي مبدء الاضافة التي هو اخرج

المحدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى وكانت عينها على ما وقع في عبقها للثائم  
كان القول بتحقيقه بدون التكون مكارهة والكار الضمير فلا يتدفع بما يقال  
من ان الضمير عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالفعل ووصول الاله اليه من وجود  
المفعول محمداً ولو تاخر لا لعدم هو، بخلاف فعل الباري تعالى فانه ازلي واجلداً وام  
يبقى الى وقت وجود المفعول.

**ترجمہ** اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکون کے وجود کے تصور نہیں کیا جاسکتا اور  
یہ کہ تکوین کی حیثیت مکون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت سے ہما  
لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امر اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور  
نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا سبب ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام  
ہے۔ بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر  
مکون کے اس کے پائے جانے کا قول تکبیر ہوگا اور بدیہی کا انکار ہوگا۔ پس (اشتریک) کا استدلال انہیں  
دفع ہوگا اس جواب سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کے  
ساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک آگے پہنچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے ہما  
لئے کہ اگر وہ (مفعول) مؤخر ہوگا۔ تو وہ (ضرب) معدوم ہوگا۔ بر خلاف فعل باری کے کہ وہ ازلی واجلداً  
ہے۔ مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

**تشریح** مصنف نے اپنے قول وھو تکوینہما للعالم الازم سے مکون کے حادث ہونے پر اشتریک کہتا ہے  
کے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مکون کو مکون  
کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو ضرب کو مضروب کے ساتھ ہے یہاں تک کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر  
مضروب کے نہیں ہوتا، اسی طرح سے تکوین کے وجود کا بغیر مکون کے تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا اگر مکون ازلی  
ہوگی تو مکون یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا اور تسلیم نہ کر سکی وجہ یہ کہ تکوین اور ضرب میں واضح فرق ہے اور وہ یہ کہ ضرب ایک  
اضافی اور اعتباری صفت ہے جو بغیر ضارب اور مضروب کے تصور نہیں۔ بر خلاف تکوین کے کہ حقیقی صفت ہے جو حقیقی اضافی یعنی اخراج  
العدم من العدم الی الوجود کا سبب اور علت ہے۔ بعینہ امر اضافی یعنی اخراج معدوم من العدم الی الوجود  
نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض مشائخ اشاعرہ کے کلام میں بر سبیل تسامح اس امر اضافی کو تکوین کہہ دیا گیا۔ ہاں اگر  
تکوین بعینہ اس امر اضافی یعنی اخراج معدوم کا نام ہوتا، تو اس صورت میں واقعی بغیر مکون کے تکوین کے  
پائے جانے کا قول بٹ دھری اور ایک بدیہی چیز کا انکار ہوتا۔

قولہ: فلا یسند فتح الو۔ جب بعض مشائخ نے تکوین کی تفسیر اخراج محدود الی الوجود سے کی تو صاحب  
 صمدی امام صاحب نے مشائخ کی اس تفسیر کو ظاہر پر محول کرتے ہوئے تکوین کو بعینہ امر اضافی یعنی اخراج محدود کہا  
 اور اشعری کے استدلال کا جواب منہب اور تکوین کے درمیان باہمی طور فرق بیان کر کے دیا کہ ضرب چونکہ ذاتی  
 رہنے والے اعراض میں سے ہے۔ اس لئے اس کے تحقق کے وقت مفعول یعنی منضوب کا وجود ضروری ہے۔ مثلاً  
 تکوین کے کہ وہ واجب البقاء ہے۔ اس لئے وہ ازل سے لے کر ازل کے بعد تکوین کے وجود کے وقت تک  
 باقی رہے گی۔ شارح رحمتہ اللہ علیہ ان کے اس جواب کو رد کر رہے ہیں کہ اس سے اشعریہ کا استدلال دفع  
 نہیں ہوگا کیونکہ اشعریہ تکوین کو بعینہ امر اضافی نہیں مانتے۔

قولہ: اختلاف فعل التبیہی الی فضل باری سے صفت تکوین مراد ہے۔ چونکہ شارح اشعری ہیں  
 اور اشعریہ کے نزدیک تکوین صفات افعال میں سے ہے۔ اس لئے تکوین کو لفظ فعل سے تعبیر کیا۔

وهو غیر للمکون عند تالان الفعل یفایر المفعول بالضرورة کالضرب مع المضروب والاکل  
 مع الماکول، ولانہ لوکان لفظاً لمکون لزم ان یکون المکون مکوناً مخلوقاً بنفسه ضرورة  
 انه مکون بالتکوین الذی هو عینہ، فیکون قدیماً مستغنیاً عن الصائم، وهو محال،  
 وان لا یکون للخالق یعلق باعالم سوئی انه اقدم منه قادر علیہ مع غیر صنع وتأثیر  
 فیہ ضرورة تکونه بنفسه، وهذا لا یوجب کونه خالقاً واعالم مخلوقاً، فلا یصح القول  
 بانہ خالق للعالم وصافه، هذا خلف، وان لا یکون الله عافی مکوناً لاشیاء ضرورة  
 انه لا معنی للمکون الامت قام بہ التکوین، والتکوین اذا کان عین المکون  
 لا یکون قائماً بذاتہ الله عافی، وان یصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود،  
 وهذا الحجر خالق للسواد اذا لا معنی للخالق والاسود الامت قام بہ الخلق والسواد  
 وهما واحد فاحدهما واحد

ترجمہ اور وہ (تکوین) ہم مارتدیبہ کے نزدیک مکون کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی  
 طور پر غیر ہوتا ہے۔ جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ (مخیریت رکھتا  
 ہے) اور اس لئے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون از خود مکون اور مخلوق ہو اس بات  
 کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکون (اور موجود) ہوگا جو عین مکون ہے۔ پس وہ قدیم  
 ہوگا۔ صالح سے مستغنی ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور (لازم آئے گا) کہ خالق کو عالم سے کوئی تعلق نہ ہو۔  
 سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنانے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے

اس کے خود مکون اور مخلوق ہو جانے کی وجہ سے، اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور لازم آئے گا، (۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون اور خالق نہ ہو۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون سے وہی مراد ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہوا اور تکوین جب عین مکون ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوگی۔ اور لازم آئے گا، کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق اسود ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو۔ اور دونوں ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

تشریح جب اشعر یہ نے دیکھا کہ نصوص میں مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوا ہے مثلاً "هَذَا خَلَقَ اللَّهُ فَادْرُوْا مَاذَا خَلَقَ الذَّائِبُ مِنْ دُونِهِ" اس طرح "ان فی خلق السموات والارض

اسی طرح عرف میں بھی کہا جاتا ہے "اجتمع خلق عظیم" ان سب میں خلق بمعنی مخلوق ہے۔ اس لئے اشعر یہ نے کہا کہ خلق عین مخلوق ہے اور تکوین عین مکون ہے۔ مصنف دان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم ماترید یہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغایرت ہے۔ شارح نے ماترید یہ کی طرف سے اس پر رد لیا ہے ذکر کریں۔ پہلی دلیل جس کا مصنفی محذوف ہے یہ ہے کہ تکوین فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے۔ لہذا تکوین بھی اپنے مفعول یعنی مکون کا غیر ہوگا۔ جس طرح ضرب مضر ب کا اور اکل ماکول کا غیر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو (۱) لازم آئے گا کہ مکون از خود مخلوق اور موجود ہو کیونکہ وہ مکون اور موجود ہوگا اس تکوین کے سبب جو عین مکون ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو بذات خود موجود ہوا اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہے۔ لہذا مکون جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور چونکہ قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہذا مکون صانع سے مستغنی بھی ہوگا۔ اور یہ محل ہے۔

(۲) یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہونے اور اس پر قادر ہونے کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہو۔ کیونکہ تکوین کے عین مکون ہونے کی صورت میں جب مکون از خود موجود اور مکون ہوگا۔ تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پتھر خالق کو خالق کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (۳) جب تکوین عین مکون ہوگا تو مکون کے حادث ہونے کی طرح تکوین بھی حادث ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ لہذا تکوین بھی ذات باری کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔ پتھر باری تعالیٰ اشیاء کے مکون اور خالق نہ ہوں گے۔ کیونکہ مکون (بجس الواو) وہی ہوگا جس کے ساتھ تکوین قائم ہو۔

(۴) تکوین کو عین مکون ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔

اس لئے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے۔ اور جب تکوین مکون ایک ہوں گے تو خلق و سواد بھی ایک ہوں گے اور جب خلق و سواد ایک ہوں گے تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔ چنانچہ پتھر کے سواد کا خالق وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ سواد قائم ہو وہ اسود ہے۔ معلوم ہوا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔ اسی طرح خالق سواد وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور خلق اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہو اور سواد نیز اس کے ساتھ قائم ہے۔ معلوم ہوا کہ خالق سواد ہذا الحجر ہے۔

وہذا سکہ تنبیہ علی کون الحکم بتغایر الفعل والمفعول ضروریا لکنہ ینبغی للعاقل ان یتأمل فی امثال ہذا المباحث ولا ینسب الی الراسخین من علماء الاصول ما تکتون استحالتمہ بدیمیتہ قاهرۃ علی من لہ ادنی تمیز، بل یطلب کلامہ بحملا یصلح مطلقاً لنزاع العلماء وخلقوا العقلاء، فان من قال التکوین عن المکون اراد ان الفاعل اذا فعل شیئاً، فلیس ہما الفاعل والمفعول، واما المعنی الذی یعتبر عنہ بالتکوین والایجاد ونحو ذلک، فهو امر اعتباری یحصل فی العقل من نسبتہ الفاعل الی المفعول، ولیس امر واقعاً معاً یؤثر للمفعول فی الخارج، ولم یرد ان مفہوم التکوین ہو بعینہ مفہوم المکون، لتلزم المحالات، وھذا لما یقال ان الوجود عن الماہیۃ فی الخارج بمعنی انہ لیس فی الخارج للماہیۃ تحقق، و لجاوضہا المستی بالوجود تحقق آخر حتی یجتمع اجتماع الفاعل والمقبول کالجسم والسواد بل الماہیۃ اذا کانت، فلو نکلھو وجودھا لکنھما متغایران فی العقل، بمعنی ان للعقل ان یلاحظ الماہیۃ دون الوجود ویبصر فلا یتم ابطال ھذا الرای الا بالاثبات ان تکون الاشیاء وصدورھا عن البکر لکن یتوقف علی صفتہ حقیقیۃ قائمۃ بالذات مخایرة للقدرة والارادة

**ترجمہ** اور یہ سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخ علماء اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو، اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوچ بوجھ بھی حاصل ہے بلکہ اسے چاہیے کہ اس کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکون ہے۔ اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) نہیں ہوتا، رہا وہ معنی

جس کو تکون اور ایجاب وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے۔ جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوتی ہے۔ ایسا امر نہیں جو مفعول کا مخیر ہو خارج میں حقیقت موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تکون کا مفہوم اجنبہ وہی ہے جو مکون کا مفہوم ہے۔ جس کے نتیجے میں (مذکورہ) معاملات لازم آتے ہیں اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں علیین ماہیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو اعراض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں۔ جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماہیت کا جب بھی کون ہو گا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے۔ البتہ دونوں ذہن میں باہمی معنی متحدہ ہیں کہ ذہن کے لئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لہذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا تکون اور باری قائلے سے ان کا صدور ایک ہی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

قولہ: وھذا لتبیین الخ چونکہ فعل اور مفعول کے درمیان مخیرت برہمی ہے اور برہمی شریح دلیل کے محتاج نہیں ہوتے اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ نخل اور مفعول کے درمیان مخیرت کی مذکورہ بالا وجوہات از قسم دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

قولہ: لکن ما یجب الخ۔ جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جوکہ ماتریدی ہیں۔ یہ فرمایا کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکون مکون کا غیر ہے تو گویا انھوں نے اس مسئلے میں اشعریہ کو اپنا مخالف اور انہیں تکون کے میں مکون ہونے کا قائل ٹھہرایا۔ اس لئے شارح رحمۃ اللہ علیہ اولاً مصنف پر اعتراض کرنے ہیں اور پھر اشعریہ کے قول کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ نخل اور مفعول اسی طرح تکون اور مکون کے درمیان مخیرت ہو تیرا ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کریگا چہ جائیکہ اشعریہ جیسے راسخ علماء اصول اس کا انکار کریں۔ لہذا مصنف فرما کہ اشعریہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہیے، جس کا محال ہونا بدیہی ہے۔ بلکہ اشعریہ کے قول کا ایسا معنی تلاش کر کے متعین کرنا چاہیے۔ جس میں عقلا کے اختلاف کی گمانش ہو۔ اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو اشعریہ کے حوالے سے اس قول کے نفل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہیے۔

قولہ: فان قال الخ یہ اشعریہ کے تکون کو عین مکون کہنے کی توجیہ ہے۔ جس کا محال ہے کہ تکون کو عین مکون کہنے سے اشعریہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہی جیسا کہ ماتریدی نے سمجھا بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل واقع کرتا ہے۔ مثلاً صارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج

میں صرف ضارِب اور مضروب موجود ہوتے ہیں۔ وہ معنی جس کو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ضارِب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح تکوین بھی کون (بجراواو) اور مکون (فتح الواو) کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکون (فتح الواو) سے علمہ اس کا وجود نہیں ہے اور یہ تکوین کے عین مکون ہونے کا یہ مطلب ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ ماہیت اور وجود ماہیت کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور وجود نام کی جو صفت ماہیت کو عارض ہوتی ہے اس کا دوسرا تحقق ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قابل مثلاً جسم اور مقبول مثلاً سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ شی کا جب بھی خارج میں کون اور حصول ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ خارج میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔ ہاں ذہن میں دونوں باہم مغایرت ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ ماہیت ماہر الشی ہُو ہُو کو کہتے ہیں۔ اور وجود شی کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر تصور کرے۔

قولہ: فلا یتما ابطال ہذا الراء الی یعنی جب تکوین کے عین مکون ہونے سے اشعرہ کی مراد یہ ہے کہ خارج میں مکون کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو تکوین کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے تو اوپر ذکر کردہ ماترید یہ کے دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہو سکتا، جب تک کہ باری تعالیٰ سے استیاء کا صدور ایسی صفت پر موقوف ہونا ثابت نہ کیا جائے، جو حقیقی ہو۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہو قدرت و ارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ دلائل کو مفہوم کے اعتبار سے تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت ثابت کرنے میں اور اشعرہ اس کا انکار نہیں کرتے۔ بلکہ وہ تو وجود خارجی کے اعتبار سے مغایرت کا انکار کرتے ہیں۔ ہاں جب تکوین کا حقیقی صفت ہونا ثابت ہو جائے گا تو وہ یقینی طور پر ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے ازلی بھی ہوگی۔ جب کہ مکون (عالم) ازلی نہیں ہے۔ تو تکوین وجود خارجی میں بھی مکون کا غیر ہوگا۔

شراح کی مذکورہ توجیہ پر ماترید یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تکوین اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ مکون اور مکون کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا چاہیے کیونکہ خارج میں عالم اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصداق قرار دیا جاسکے بلکہ وہ تو عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہونا

دونوں فریق کے نزدیک باطل ہے تو اسی طرح تکوین کا بھی اضافی اور اعتباری ہونا باطل ہے۔

والتحقیق ان تعلق القدرة علی وفق الإرادة بوجود المقدور وقت وجوده اذ السبب  
اخذ القدرة لیسئی ایجاباً له، واذ السبب الی القادر لیسئی المخلوق والتکوین ونحو ذلک لِحقیقته  
کون الذات بحيث تعلق قدرت وجود المقدور وقت، ثم تتحقق بحسب خصوصیات  
المقدورات خصوصیات الافعال کالتصویر والترزیق والاحیاء والاماتة وغیر ذلک  
الی الصلا یکناد بتیناهنی

**ترجمہ** اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت  
کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاب کہا جاتا ہے اور جب قادر کی  
طرف منسوب ہو تو خلق اور تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے۔ پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس حیثیت سے  
ہونا ہے کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو۔ پھر خاص  
خاص مقدرات کے اعتبار سے خاص خاص افعال جیسے تصویر، ترزیق، احیاء، اماتہ وغیرہ اتنے افعال  
متحقق ہوتے ہیں جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

**تشریح** اس عبارت سے شارح رحمۃ اللہ علیہ اشعرہ کے اس مذہب کی طرف اپنا میلان ظاہر کر رہے  
ہیں کہ تکوین امر اعتباری ہے۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ کلم الہی میں کسی ممکن کے وجود کا جو وقت میں  
ہے اس وقت معین میں ارادہ الہی کے مطابق ممکن کے وجود سے تعلق ہی خلق اور تکوین ہے۔  
اور چونکہ تعلق امر اضافی اور اعتباری ہے لہذا تکوین بھی امر اعتباری ہے۔ پھر خاص خاص مقدرات اور  
مکانات سے قدرت کا تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کے الگ الگ نام ہیں۔ مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو  
اس سے قدرت کا تعلق ترزیق کہا جاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہا جاتا  
ہے اور اگر مقدور حیثیت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء کہا جاتا ہے۔ وقس علی ذلک۔

واما کون کل من ذلک صفة حقیقیة ازلیة، فمما لقرودہ بعض علماء کما وراء النہر،  
وفیہ تکتیر للقدماء بعد اذ ان لم یکن متغایرة والا قرب ما ذهب الیہ المحققون  
منہم وھوان مرجع الکل الی التکوین، فانہ ان تعلق ما لخواص لیسئی احیاء ویاکو  
اماتة وبالصورۃ تصویباً وبالرزق ترزیقاً الی غیر ذلک، فان کل تکوین، واما التصو  
مخصوصیة التعلقات۔

**ترجمہ** اور ربان میں سے ہر ایک کا حقیقی ازلی صفت ہونا تو ان باتوں میں سے ہے جن میں بعض

علماء ماوراء النہر مغز وہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے۔ اور اقرب الی الصواب ان میں سے محققین کا مذہب ہے اور وہ یہ کہ سب کا حاصل تکوین ہے۔ اس لئے کہ اگر تکوین کا تعلق سے تعلق ہو تو اسے اجماع کہا جاتا ہے اور موت سے تعلق ہو تو اسے اماتت کہا جاتا ہے اور رزق سے تعلق ہو تو رزق کہا جاتا ہے۔ تو سبھی تکوین ہیں اور ناموں کی خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

**تشریح** عبارت مذکورہ کا حاصل یہ ہے کہ ماتریدہ میں سے بعض حضرات افعال مذکورہ یعنی اجماع، اماتت، تصور اور ترزق وغیرہ میں سے ہر ایک کو حقیقی اور لازمی صفت مانتے ہیں اور اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر لازم آتی ہے جو پسندیدہ نہیں ان بعض کے مقابلہ میں محققین ماتریدہ کا مذہب زیادہ درست ہے کہ اجماع، اماتت، تصور، ترزق وغیرہ مستقل طور پر الگ الگ صفات نہیں ہیں بلکہ یہ سب تکوین ہی ہیں خاص خاص چیزوں سے تعلق کے اعتبار سے اس کے خاص خاص نام ہیں، مثلاً تکوین کا تعلق جب صورت کے ساتھ ہو تو وہی تکوین تصور کہلاتی ہے اور جب تکوین و ایجاد کا تعلق رزق کے ساتھ ہو تو وہی تکوین ترزق کہلاتی ہے و علیٰ ہذا القیاس۔

قولہ، **و ان لم یکن مقایرۃ الخ** اس سے پہلے "لا ھو ولا غیرہ" کی شرح میں گذر چکا ہے کہ تعلق ہر ماہ کا اکثر محال نہیں بلکہ قدماء مستفادہ کا اکثر محال ہے۔ یہاں شارح فرماتے ہیں کہ یہ افعال مذکورہ اگر مستفادہ نہیں ہیں، پھر بھی قدماء کی تکثیر غیر ممکن ہے۔

والارادۃ صفتہ اللہ تعالیٰ ازلیہ، قائمۃ بذاتہ، کورد الالہ تاکہیڈا و تحقیقا لا ثبات صفتہ قدیمۃ اللہ تعالیٰ مقتضی تخصیص للکونات بوجہ دون وجہ دون وقت دون وقت لا کما زعمت الفلاسفۃ من انہ تعالیٰ موجب بالذات لا فاعل بالارادۃ والاختیار والنجار من انہ مرید بذاتہ لا بصفتہ وبعض المعتزلۃ من انہ مرید بامر الہ حادثۃ لا فی محل والکرامیۃ من ان ارادۃ حادثۃ فی ذاتہ۔

**ترجمہ** اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کر سکتے ہیں مگر ذکر کیا جو کونات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں۔ فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بخاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ (متصف ہونے کی وجہ سے) نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔

اور ایسا بھی نہیں جیسا بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے

**تشریح**

ارادہ کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا اگرچہ باسبق میں اس کو صفات حقیقہ ازلیہ کے شمار میں ذکر کرنے سے معلوم ہو چکا ہے۔ مگر تاکیدیہ اور حقیقی کی غرض سے مصنف نے اس کو مکرر ذکر کیا۔ صفت ارادہ کے وجود پر دلیل یہ ہے کہ قدرت کا تعلق مکونات اور مخلوقات کی تمام صفات اور کیفیت کے ساتھ اسی طرح ان کے وجود کے تمام اوقات کے ساتھ یکساں ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ شانہ جس طرح زید کو خوب صورت لڑکا دینے پر قادر ہے۔ اسی طرح بد صورت لڑکا دینے پر بھی قادر ہے۔ اسی طرح دن میں پیدا کرنے پر قادر ہے رات میں پیدا کرنے پر بھی قادر ہے۔ اب اگر زید کے یہاں خوب صورت لڑکا دن میں پیدا ہوا تو سوال ہو گا کہ جب اللہ تعالیٰ بد صورت لڑکا پیدا کرنے پر بھی قادر تھا تو اس وقت میں پیدا کرنے پر بھی قادر تھا تو خوب صورت ہی کیوں پیدا کیا اور دن ہی میں کیوں پیدا کیا۔ یعنی وہ کون سی چیز ہے جس نے لڑکے کے خوب صورت ہونے کو بد صورت ہونے پر اور دن میں پیدا ہونے کو رات میں پیدا ہونے پر ترجیح دی، ایک عام آدمی بھی ان دونوں کے جواب میں کہے گا۔ اللہ کی مرضی، یعنی قدرت کا تعلق اگرچہ لڑکے کی خوب صورتی اور بد صورتی دونوں کے ساتھ اسی طرح دن یا رات میں پیدا ہونے کے ساتھ یکساں تھا مگر ارادہ الہی نے خوب صورت ہونے کو بد صورت ہونے پر اور دن میں پیدا ہونے کو رات میں پیدا ہونے پر ترجیح دی۔

معلوم ہوا کہ ارادہ الہی صفت کجی بعض مکونات کے ایک صفت مثلاً حسن صورت کے ساتھ اور بعض مکونات کے دوسری صفت مثلاً قبح صورت کے ساتھ اور بعض مکونات کے ایک وقت مثلاً دن میں موجود کئے جانے کے ساتھ اور بعض مکونات کے دوسرے وقت مثلاً رات میں موجود کئے جانے کے ساتھ تخصیص اور ترجیح کا مقضی ہے اور جب اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے تو ان فلاسفہ کی تردید ہو جی۔ جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب بذات ہی یعنی ہا کی ذات خود اس سے فعل کے صدور کا مقضی ہے۔ صدور فعل میں اس کے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے۔ جس طرح آگ سے حرارت کا صدور بالا مجاب ہوتا ہے۔ ارادہ و اختیار سے نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو حادث ہوگی یا قدیم ہوگی۔ اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ اول اس لئے باطل ہے کہ اللہ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ محال ہے اور ثانی اس لئے باطل ہے کہ کسی چیز کے ایجاد کا ارادہ اس چیز کو موجود کرنے کے بعد ہائی نہیں رہے گا تو قدیم کا نفاذ لازم آئے گا جو محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ ارادہ قدیم ہے اور شئی کو موجود کرنے کے

بہر ارادہ جو کہ قدیم ہے زائل نہیں ہوگا بلکہ اس شئی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق زائل ہوگا۔ اور تعلق قائم ہے۔ لہذا قدیم کا زائل ہونا لازم نہیں آئے گا۔

نیز جب ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور شئی کی صفت میں غلبہ نہیں ہوتی ہے تو بخاری کی بھی تردید ہوگی جو اللہ تعالیٰ کو مرید بلاتا کہتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ارادہ میں ذات واجب ہے۔ اسی طرح ارادہ کو ذرا باری کے ساتھ قائم ماننے سے بعض معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی اور عبد الجبار معتزلی کی تردید ہوگئی جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہیں ایسے ارادہ کی وجہ سے جو حادث ہے کسی محل اور موصوف کے ساتھ قائم نہیں۔ نیز ارادہ کو ازلی کہنے سے کہہ کر یہ تردید ہوگئی جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔

قولہ: التجار بية ان محمد بن حنین بخاری کی طرف منسوب ہے بعض لوگوں نے کہا کہ معتزلہ ہی کی ایک جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ معتزلہ کے علاوہ مستقل ایک جماعت ہے والدلیل علی ما ذکرنا الآیات الناطقة بانبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قیام صفة الشئ بہ، وامتناع قیام الحوادث بذاتہا تعالیٰ، وايضا نظام العالم ووجودہ علی الوجه الا فوق الا صلح دلیل علی کون ما لہ قادرًا مختارًا وكذا احد وثہ اذ لو كان صانعہ موجبا بالذات لزم قدمہ ضرورة امتناع تحقق المعلول عن علتہ الموجبة۔

## ترجمہ

اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی کہ ارادہ اللہ کی صفت ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، شئی کی صفت کا اس کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے ساتھ درمخار ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا۔ کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تکلف کا منتج ہونا یقینی ہے۔

## تشریح

۱۸۲

ارادہ کے ازلی صفت ہونے اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر دلیل ایک تو وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف ارادہ اور مشیت کی اسناد موجود ہے۔ جس سے ارادہ اور مشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً "فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ" میرید، بحکم الیسر اور "يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ" وغیرہ۔

دوسری جانب یہ بات یقینی ہے کہ شیئی کی صفت شیئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لہذا صفت ارادہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔ اس لئے لامحالہ باری تعالیٰ کی صفت ارادہ قدیم اور ازلی ہوگی۔ باری تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ کے ثبوت پر عالم کا نظام اور انوکھے طرز پر اس کا وجود بھی دلیل ہے۔ اس لئے کہ بغیر ارادہ اور اختیار کے کوئی شخص ایک بھی انوکھا اور عجیب فعل صادر نہیں کر سکتا۔ چہ جائیکہ بے شمار افعال عجیبہ اس سے صادر ہوں۔

تیسری دلیل باری تعالیٰ کے لئے ارادہ و اختیار کے ثبوت پر عالم کا حادث ہونا ہے۔ جس کی قیام یہ ہے کہ جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو۔ اس کو فاعل بالارادة اور فاعل مختار کہتے ہیں اور فاعل مختار کا محلول حادث بالزمان ہوتا ہے اور جس سے فعل کا صدور اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہو۔ اس کو فاعل موجب اور فاعل بالاجاب اور علت موجب کہتے ہیں۔ جیسے آگ احراق کے لئے علت موجب ہے اور محلول کا اپنی علت موجب سے مختلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت موجب موجود ہو اور اس کا محلول نثار دہر ہو بلکہ جب سے علت ہوگی اسی وقت سے محلول کا وجود ہوگا۔ پس اگر اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہوں۔ بلکہ فاعل بالاجاب اور علت موجب ہو تو چونکہ علت موجب سے محلول کا مختلف نہیں ہوتا لہذا احباب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے اسی وقت سے اس کا محلول یعنی عالم بھی ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ازل سے ہیں۔ لہذا محلول یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ باطل ہے۔

حصہ اول تمام شد



وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ خَيْرٌ

# بَيَانُ الْقَوَائِدِ

١٠١  
حل شرح العقائد

حصہ — دوم

علم کلام میں علامہ تفتازانی کی شاہکار تالیف شرح عقائد علی کی ایسی اُردو شرح جس میں جہالت  
غل کرنے کے ساتھ ساتھ اعلیٰ عقل پر ہون کو ممکن آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

— جہ تالیف سے —

مولانا مجیب اللہ صاحب گونڈوی

استاذ ذرا العلوم دیوبند

مکتبہ تحقیقات

ڈی۔ بی۔ ہسپتال روڈ ملتان

0(061)-541093

# پیش لفظ



منعمدہ و فاضل علی رسولہما الکریم ! علامہ سعد الدین تقیانی کی ایہ نازنا لیت شرح عقائد نسفی کو اپنی خصوصیات اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے، علم کلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ہی ملی ہے۔

۱۳۵۲ء میں جب ماور علی دارالعلوم دیوبند میں اس کتاب کی تیسری کی سعادت سے واقف ہوئے بہرہ ور کیا گیا تو اس وقت کتاب کی دشواری کا اندازہ ہوا اور دل میں کتاب کی تشریح و تہلیل کا داعیہ پیدا ہوا اور اپنی علمی کم مائیگی اور تدریسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کر سکا اور جب شروع کیا تو خرابی صحت کے باعث تسلسل برقرار نہ رکھ سکا اور اس طرح کئی سال میں کتاب کی تشریح و تہلیل کا کام مکمل ہوا۔

فَا لِحَمْدًا لِلّٰہِ الَّذِیْ بِنِعْمَتِہٖ اَتَمَّتَ الصَّلٰحٰتَ .

اس شرح میں محل عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکانی کوشش کی گئی ہے کہ بات صرف محل عبارت تک محدود رکھی جائے اور دقیق علمی و فلسفیانہ مضامین کو آسان عبارت میں مرتب انداز میں پیش دیا جائے تاکہ طلبہ کو فہم کتاب میں دشواری نہ ہو۔ بہر حال کتاب جیسی جی ہے آپ کے سامنے ہے، اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے، اس کوشش میں کس حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔

بڑی ناپسندی ہوئی اگر میں اپنے ان کرم فرائض کا شکریہ ادا نہ کروں جن کیسے ہم تقاضوں نے مجھے یہ اوقات سیاہ کرنے کی ہمت عطا کی، خصوصاً برادر محکم مولانا ریاست علی صاحب بخوری اور مولانا عبدالرحیم صاحب بستوی اساتذہ دارالعلوم دیوبند کا میں تہذیب سے ممنون ہوں جن کے مشوروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی اور ان حضرات نے رائے تحریر فیا کرتی آپ کی قدر افزائی فرمائی۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم کو دعا بخیر سے محروم نہ فرمائیں، دعا ہے کہ جو رور دگار اپنے فضل سے یتیمات کو حسانت میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ غلصین کی دعاؤں کی برکت سے اسحق کی اس کاوش کو طلبہ کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے۔ آمین

بریلوئے نامی خضر

خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۲۹ محرم ۱۴۱۳ھ مطابق ۱۳ جولائی ۱۹۹۲ء  
بروز جمعہ



صفحہ	مضامین	صفحہ	عنوان	مضامین	صفحہ	عنوان
۳۰	مختلف مالایطاق کے مکمل نہ ہونے پر بعض لوگوں کے استدلال کا جواب	۴۸	مجاد جہانی پر سکرین کے شبہ کا ازالہ	۳۱	۴۱	ہر شخص کی موت کا وقت متعین ہے
۳۱	ہر شخص کی موت کا وقت متعین ہے	۴۹	تراجمی حقیقت اور اس کا ابطال	۳۲	۴۲	مقول کی موت اپنے اجل پر ہوتی ہے
۳۲	مقول کی موت اپنے اجل پر ہوتی ہے	۵۰	وزن اعمال پر معتزلہ کے شبہ کا جواب	۳۳	۴۴	حرام کے رزق ہونیکے بارے میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف رزق کے معنی میں اختلاف پر توجیہ
۳۳	حرام کے رزق ہونیکے بارے میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف رزق کے معنی میں اختلاف پر توجیہ	۵۱	بندوں کے اچھے برے اعمال درج کئے جاتے ہیں	۳۴	۴۸	معتزلہ کے بیان کردہ رزق کے معنی پر اعتراض
۳۴	معتزلہ کے بیان کردہ رزق کے معنی پر اعتراض	۵۲	روض کوثر	۳۵	۴۹	حرام کے رزق ہونے پر اشاعرہ کا استدلال
۳۵	حرام کے رزق ہونے پر اشاعرہ کا استدلال	۵۳	پل صراط	۳۶	۸۰	ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لے کر رہے گا
۳۶	ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لے کر رہے گا	۵۴	جنت اور دوزخ برحق ہیں	۳۷	۸۱	ہدایت و اضلال کے معنی میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف
۳۷	ہدایت و اضلال کے معنی میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف	۵۵	جنت اور دوزخ کے سکرین کی دلیل کا جواب	۳۸	۸۲	اشاعرہ کے بیان کردہ معنی پر معتزلہ کے اعتراض کا جواب
۳۸	اشاعرہ کے بیان کردہ معنی پر معتزلہ کے اعتراض کا جواب	۵۶	جنت اور دوزخ پیدا کی جا چکی ہیں	۳۹	۸۳	اصلی للعباد اللہ فعلیٰ پر واجب نہیں
۳۹	اصلی للعباد اللہ فعلیٰ پر واجب نہیں	۵۷	جنت کے فی الحال موجود نہ ہونے پر معتزلہ کے استدلال کا جواب	۴۰	۸۴	اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کا واجب ہونے کے معنی بات ہے
۴۰	اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کا واجب ہونے کے معنی بات ہے	۵۸	جنت و دوزخ اور ان کا ثواب و عذاب بدیہیٰ کا اثر کیا ہیں	۴۱	۸۵	عالم آخرت کے دو حصے ہیں
۴۱	عالم آخرت کے دو حصے ہیں	۵۹	کب اثر کیا ہیں	۴۲	۹۱	قبر عالم برزخ کا نام ہے
۴۲	قبر عالم برزخ کا نام ہے	۶۰	مرگب کبیرہ مومن ہے	۴۳	۹۱	عذاب قبر و نعیم قبر اور سوال تکبیرین برحق ہے
۴۳	عذاب قبر و نعیم قبر اور سوال تکبیرین برحق ہے	۶۱	معتزلہ کے نزدیک مرگب کبیرہ مومن ہے	۴۴	۹۲	معتزلہ اور روافض کا عذاب قبر کے انکار اور اس کا جواب
۴۴	معتزلہ اور روافض کا عذاب قبر کے انکار اور اس کا جواب	۶۲	نہ کافر	۴۵	۹۳	بعث بعد الموت مقضائے عدل و انصاف ہے
۴۵	بعث بعد الموت مقضائے عدل و انصاف ہے	۶۳	خوارج کے نزدیک مرگب کبیرہ کافر ہے	۴۶	۹۴	بعث کی کیفیت کا بیان
۴۶	بعث کی کیفیت کا بیان	۶۴	مرگب کبیرہ کے بارے میں خوارج اور معتزلہ کے اختلاف کی بنیاد	۴۷	۹۵	مجاد جہانی مکمل ہے
۴۷	مجاد جہانی مکمل ہے	۶۵	مرگب کبیرہ کے مومن ہونے پر پہلوئی کے معنی			
۴۸	مرگب کبیرہ کے مومن ہونے پر پہلوئی کے معنی	۶۶	مرگب کبیرہ کے مومن نہ کافر ہونے پر معتزلہ کی دلیل کا جواب			
۴۹	مرگب کبیرہ کے مومن نہ کافر ہونے پر معتزلہ کی دلیل کا جواب	۶۷	مرگب کبیرہ کے مومن نہ کافر ہونے پر معتزلہ کی دلیل کا جواب			
۵۰	مرگب کبیرہ کے مومن نہ کافر ہونے پر معتزلہ کی دلیل کا جواب	۶۸	مرگب کبیرہ کے مومن نہ کافر ہونے پر معتزلہ کی دلیل کا جواب			

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰
۱۰۱	۱۰۱	۱۰۱	۱۰۱
۱۰۲	۱۰۲	۱۰۲	۱۰۲
۱۰۳	۱۰۳	۱۰۳	۱۰۳
۱۰۴	۱۰۴	۱۰۴	۱۰۴
۱۰۵	۱۰۵	۱۰۵	۱۰۵
۱۰۶	۱۰۶	۱۰۶	۱۰۶
۱۰۷	۱۰۷	۱۰۷	۱۰۷
۱۰۸	۱۰۸	۱۰۸	۱۰۸
۱۰۹	۱۰۹	۱۰۹	۱۰۹
۱۱۰	۱۱۰	۱۱۰	۱۱۰
۱۱۱	۱۱۱	۱۱۱	۱۱۱
۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲	۱۱۲
۱۱۳	۱۱۳	۱۱۳	۱۱۳
۱۱۴	۱۱۴	۱۱۴	۱۱۴
۱۱۵	۱۱۵	۱۱۵	۱۱۵
۱۱۶	۱۱۶	۱۱۶	۱۱۶
۱۱۷	۱۱۷	۱۱۷	۱۱۷
۱۱۸	۱۱۸	۱۱۸	۱۱۸
۱۱۹	۱۱۹	۱۱۹	۱۱۹
۱۲۰	۱۲۰	۱۲۰	۱۲۰



## فهرس شرح العقائد (حصه دوم)

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
١٨٠	اول الانبياء آدم	٩	روية الله تعالى حادثة	١
١٨٤	وكلهم كانوا مخبرين بملفون الز	١١	الدليل ينقل على اماكن الروية	٢
١٩١	افضل الانبياء محمد عليه السلام	١٤	الدليل ينقل على اماكن الروية	٣
١٩١	الملائكة عباد الله	٢٩	والله خالق لانفال العباد كلها	٤
١٩٣	والله تعالى كتب انزلها على انبيائه	٥٢	الاستطاعتهم افضل	٥
١٩٥	المعراج حق	٦٥	لا يمكن العبد بما ليس في اسمه	٦
١٩٨	كرامات الاولياء حق	٤٥	الموت قائم بالميت	٧
٢٠٥	افضل البشر بعد نبينا ابو بكر	٤٤	المحرام رزق	٨
٢١١	الخلافة ثلاثون سنة	٨١	كل يستوفى رزق نفسه	٩
٢١٢	بينهم ان يكون الامام ظاهراً	٨٢	والله تعالى يرض من يشاء	١٠
٢١٦	لا يشترط ان يكون الامام معصوماً	٨٩	مسئلة عذاب اقدبر	١١
٢٢٩	تجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر	٩٥	البعث حق	١٢
٢٣٢	وكيف عن ذكر اصحابه الانبياء	٩٩	الوزن حق	١٣
٢٣٩	العشرة المبشرة	١٠١	الكتاب حق	١٤
٢٤٠	نوح المسح على الخفين في السفر والحضر	١٠٢	السؤال حق	١٥
٢٤١	لا تحرم نبيذ التمرد	١٠٣	الغوض حق	١٦
٢٤٢	لا يبلغن ولي درجته الانبياء	١٠٣	المصراط حق	١٧
٢٤٢	النصوح تحمل على طواهرها	١٠٥	والقيامة حق والناحق	١٨
٢٤٤	رد النصوح كفر	١١١	الكبير لا يخرج العبد المؤمن من الايمان	١٩
٢٤٩	آياس من الله كفر	١٢١	والله تعالى لا يفرق بين يثرب بها	٢٠
٢٥١	تصدقون اكله كفر	١٢٤	يجوز لكتاب على الصغيرة	٢١
٢٥٣	في دعاء الاحياء للائمة واقع لهم	١٣١	الشفاعة ثابتة	٢٢
٢٥٣	والله تعالى يجيب الدعوات	١٣٢	اهل كرا من المؤمنين لا يخذون في النار	٢٣
٢٥٤	وما اخبر به النبي عليه السلام	١٣١	صحت الايمان	٢٤
٢٥٤	من اشراط الساعة حق	١٥٢	الايمان لا يزيد ولا ينقص	٢٥
٢٥٤	المجاهد قد يخطو وقد يصيب	١٧٨	مبحث الامتناء	٢٦
٢٧٠	رسل البشر افضل من رسل الملائكة	١٤٣	مبحث النبوة	٢٧



مکتبہ حقایق  
بی بی ہسپتال روڈ ملتان  
©(061)-541093

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے

ردیۃ اللہ تعالیٰ بمعنی الانکشاف التام بالبصر وهو معنی اثبات الشئی كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر شعرنا عنضنا العين فلا خفاء فاننا وان كان منكشفالدين في الحياتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسئلة بالروية جاترت في العقل بمعنی ان العقل اذا خلت ونفسه لويحكم بامتناع رويته ما لويقول به برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه. وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان.

**ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ کی رویت یعنی بصر سے اس کا انکشاف تام اور اس سے مراد عام بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے۔ اذریہ اس لئے کہ جب ہم ماہ کامل پر نظر ڈالتے ہیں، پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے وہ عقلاً ممکن ہے یاں مٹی کی اگر عقل کو حقیقی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گا، جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدرجہی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے، اس کے ذمہ دلیل ہے۔

**تشریح** اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہے اور جنت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو اس حال میں دیکھیں گے کہ خود تو مکان اور جنت میں ہونگے اور اللہ تعالیٰ کا مکان اور جنت منزه ہونگے۔ کیونکہ دینا میں کسی چیز کو دکھائی دینے کیلئے اس چیز کا مکان اور جنت میں ہونا شرط عادیہ میں ہے شرط لازمہ میں نہیں ہے اور مشہور اور کلامیہ کے نزدیک اگرچہ رویت کیلئے شئی مرقی کا مکان اور جنت میں ہونا شرط لازمہ میں ہے مگر وہ بھی اللہ تعالیٰ کی رویت کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جسم ہے تو لازمہ جسمیت یعنی مکان اور جنت میں ہونا اس کیلئے ثابت ہے۔  
قولہ: بمعنی الانکشاف التام بالبصر اذیہ انکشاف سے کر کے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں رویت مصدر مجہول ہے۔ اور اضافت اضافۃ المصدر الی المفعول ہے۔ مراد اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ہے۔ کیونکہ محل نزاع یہی ہے۔ رہا اللہ تعالیٰ کا ہم کو دکھانا تو اس سے کسی کو اختلاف

نہیں۔ پھر انکشاف سے انکشاف بالبعصر ادا ہے۔ کیونکہ رویت قلبی سے کسی کو اختلاف نہیں۔

قولہ: ہو معنی اثبات الشيء الخ یہ انکشاف تام بالبعصر کے معنی کا بیان ہے اور اثبات بمعنی ادراک یعنی نگاہ کے ذریعہ کسی چیز کو اس طرح جاننا ہے جس طرح وہ واقع اور نفس الامم میں ہے۔ لہذا احوال اور بھینٹے کا ایک چیز کو دو گھنٹا نہ تو انکشاف تام کہلائے گا اور دوسرے رویت کا نام دینے۔

قولہ: وذلك انما اذا نظرنا الخ۔ یہ محل نزاع کا بیان ہے۔ حاصل یہ کہ ہم کو باہر کامل کا ایک لک

حک و رسم کے ذریعہ ہوتا ہے۔ پھر جب ہم اس کو آنکھ سے دیکھ کر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس وقت بھی ہم کو

اس کا ادراک اور انکشاف ہوتا ہے جو پہلے ادراک سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ پھر جب ہم اس پر نظر کرتے ہیں تو

آنکھ کے کھلی ہونے کی حالت میں اس کا ادراک اور انکشاف ہوتا ہے جو اول الذکر دونوں ادراکوں سے

زیادہ کامل ہوتا ہے جس کو ہم رویت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو دنیا میں اسی چیز سے معلق ہوتی ہے جو جہت

اور مکان میں ہو اس میں کسی کا نزاع نہیں۔ نزاع اس میں ہے کہ یہ حالت ادراک کی جس کو رویت کہتے ہیں

باری سے بھی معلق ہو سکتی ہے جو مکان اور جہت سے پاک ہے یا نہیں ہو سکتی۔ یعنی باری تعالیٰ کی رویت جہت

اور مکان سے ان کے پاک ہونے کے باوجود ممکن ہے یا نہیں۔ اہل حق کہتے ہیں کہ ممکن ہے اور دوسرے غلط

اس کا انکار کرتے ہیں۔ امکان رویت پر ان دلائل کا ذکر کر دینا بھی کافی تھا۔ جو اہل حق میں اللہ تعالیٰ کی رویت

واقع ہونے پر دال ہیں۔ مثلاً "وجوه دمعنہ ناصرۃ الخ رہنا نظریۃ" وغیرہ کیونکہ کسی چیز کو دو

اس کے امکان کو مستلزم ہے۔ ممکن چیز ہی واقع ہوتی ہے۔ مگر مشائخ نے وقوع کے دلائل پر اکتفاء نہیں

کیا۔ اس لئے کہ وقوع کے دلائل نقلی اور سمعی ہیں۔ جنہیں مخالف یہ کہہ کر رد کر سکتے ہیں کہ رویت ناممکن ہے۔

اور جب نصوص ناممکن چیز کے وقوع کی خبر دیں تو وہ نصوص ظاہر پر محمول نہیں ہوتے بلکہ واجب الوجود

ہوتے ہیں۔ اس بناء پر مشائخ اہل سنت پہلے اللہ تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا ثابت کرتے ہیں۔ پھر اس کے

وقوع کے دلائل بیان کرتے ہیں۔ ماتن آتے ہیں بھی اولاً اپنے قول "ما شاء الله في العقل" سے رویت باری

کا امکان بیان کیا اور اس کے بعد "واجبۃ بالعقل" سے اس کا وقوع بیان کیا۔

قولہ: بمعنی ان العقل الخ یعنی رویت باری کے عقلاً ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل

کو شواغل اور خارجی اثرات سے مطلق چھوڑ دیا جائے تو وہ ہرگز رویت باری کے محال ہونے کا حکم نہیں دے گی

جب تک رویت کے محال ہونے کی کوئی دلیل اس کو نہ مل جائے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ اصل شواغل

رویت کی دلیل کا نہ ہونا ہے کیونکہ واجب تعالیٰ کے علاوہ تمام اسماء میں اصل عدم ہی ہے وجود و قہر

میں حاض ہوا ہے۔ لہذا اجور رویت کے محال ہونے کے سندی ہیں ان کے ذمہ دلیل کا پیش کرنا ہے

وقد استدل اهل الحق على امكان الروية بوجهين عقلي وسمعي، تقريرا الاول اننا  
 ناطعون بروية الاعراض، ضرورة انما انفردت باحصار بين جسم وجسم و  
 عرض و عرض، ولا بد للحكم المسترث من علة مشتركة وهي اما الوجود او العلة  
 او الامكان اذ لا راجع يشترك بينهما، والحدوث علة عن الوجود لجد العدم، والامكان  
 عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلية، فتعين الوجود، وهو  
 مشترك بين الصانع وغيره، فيصح ان يترى من حيث تحقق علة الصحة، وهو الوجود  
 ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب  
 مانعا، وكذا يصح ان يترى سائر الموجودات من السموات والطعوم والروائح  
 وغير ذلك وانما لا يترك بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العباد روية بطريق  
 جرى له عادة الابناء على امتناع رويةها.

**ترجمہ** اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقے سے استدلال کیا ہے۔ اول  
 کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی  
 وجہ سے کہ ہم نگاہ کے ذریعہ جسم اور جسم کے درمیان اور عرض و عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم  
 مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے۔ اس لئے  
 کہ کوئی جو محض چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور حدوث سے مراد وجود لجد العدم  
 ہے اور امکان سے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے  
 تو وجود متعین ہو گیا اور ظمانع اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود  
 کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہو گا۔ اور اس کا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی  
 چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے۔ اور اسی طرح  
 تمام موجودات مثلاً اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء  
 پر نہیں دکھائی دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں  
 پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونے کی بناء پر۔

**تشریح** مستند میں اہل السنن والجماعت ہاری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں  
 طرح کی دلیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل عقلی کی توضیح یہ ہے کہ اعیان اور اعراض دونوں کی رویت  
 ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہم دونوں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ مثلاً یہ کٹری ہے اور وہ لوہا ہے

اسی طرح دو عرضوں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ یہ سیاہی وہ سفیدی ہے۔ بہر حال یہ رویت بمعنی دکھائی دینا اعیان اور اعراض دونوں کے لئے مشترک طور پر ثابت ہے اور جو حکم دو چیزوں کے درمیان میں مشترک ہو اس کی علت بھی ایسی ہونی چاہیے جو دونوں کے درمیان مشترک طور پر موجود ہو، اور تلاش اور تفتیش سے ہم کو معلوم ہوا کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو اعیان اور اعراض کے درمیان مشترک ہیں۔ ایک تو یہ کہ دو قوت ممکن ہیں۔ لہذا امکان دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ دوم یہ کہ اعیان اور اعراض دونوں حادث ہیں جیسا کہ حدوث عالم کی دلیل میں گذر چکا۔ لہذا حدوث بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ تیسرے یہ کہ قوت موجود ہیں۔ لہذا وجود بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوا۔ ان میں سے اول الذکر دونوں چیزیں یعنی امکان اور حدوث علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ کیونکہ امکان کے معنی کسی چیز کے وجود اور عدم کا مفہوم نہ ہونا ہے اور نہ ہونا امر عدلی ہے۔ اسی طرح حدوث کا معنی وجود بعد عدم یعنی محض عدم نہ ہونے کے بعد موجود ہونے کو اس کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ لہذا حدوث بھی امر عدلی ہوا اور عدلی کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا کیونکہ علت اس کو کہتے ہیں جو دوسری چیز کے وجود میں مؤثر ہو۔ اور جو چیز خود ہی عدلی ہو وجود سے عاری اور محروم ہو وہ دوسری چیز کے وجود میں کوئی رول ادا نہیں کر سکتی۔

بہر حال جب امور شلشہ مشترک کر میں سے امکان اور حدوث بوجہ عدلی ہونے کے علت نہیں بن سکتے تو تیسرا احتمال متین ہو گیا کہ اعیان اور اعراض کی رویت بمعنی دکھائی دینے کی علت وجود سے ہے اور جب اعیان و اعراض کی رویت بمعنی دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی متحقق ہے تو وہ نہ صرف موجود بلکہ واجب الوجود ہے تو اس کی بھی رویت ممکن ہوگی۔ کیونکہ کسی حکم کی علت جہاں پائی جاتی ہے حکم بھی وہاں پایا جاتا ہے۔

قولہ: فیصحا آن یؤی الخ یہاں اور اس کے بعد بھی صحت بمعنی امکان ہے اور فیروئی۔ مضار

مجبول ہے۔

قولہ: ویتوقف امتناعها الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ اعیان اور اعراض کے دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی متحقق ہے۔ مگر سو ہے کہ موجود کے دکھائی دینے کے لئے کوئی ایسی شرط ہو جو ممکن کا خاصہ ہو۔ مثلاً تمیز ہونا اور نہ گنگار ہونا اور باری تعالیٰ اگرچہ موجود ہیں مگر شرط مذکور کے ندارد ہونے کی وجہ سے نہ دکھائی دیں، یا ہو سکتا ہے کہ واجب کے خواص اور صفات میں سے کوئی چیز رویت سے مانع ہو۔ مثلاً مکان اور جہت سے اس کا پاک ہونا ہی مانع ہو جس کی بنا پر وہ نہ دکھائی دیں۔ شارح نے اس کا یہ جواب دیا کہ رویت

کا حال ہونا رویت کے واسطے کوئی ایسی چیز شرط ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بناء پر ذات باری میں تدارد ہو یا صفات واجبہ میں سے کسی صفت کا رویت سے مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے اور دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں۔

لہذا باری تعالیٰ کی رویت علت رویت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی بنا پر ممکن ہوگی۔ شرح معادلہ میں شارح نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ اگر رویت کے لئے کسی ایسی چیز کا شرط ہونا جو ممکن کے خواص میں سے ہونے کی بناء پر ذات باری میں تدارد ہو، مان لیا جائے۔ یا صفات واجبہ میں سے کسی صفت کو رویت سے مانع مان لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ شرط کا تدارد ہونا یا مانع کا موجود ہونا رویت کے واقع ہونے سے مانع ہے ممکن ہونے سے مانع نہیں۔ جبکہ گفتگو امکان کے بارے میں ہے۔

قولہ: وکذا ایضاً ان تریک سائر الموجودات الخیر وجود کو رویت کی علت قرار دینے پر ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر رویت بمعنی دکھائی دینے کی علت وجود یعنی موجود ہونا ہوتا تو تمام موجودات مثلاً اصوات، روائح، طحوم، حرارت اور بردوت وغیرہ دکھائی دیتے لیکن تالی الخیر تمام موجودات کی رویت ہونا باطل ہے تو اسی طرح مقدم بھی یعنی وجود کا رویت کی علت ہونا بھی باطل ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ تمام موجودات کی رویت بھی ممکن ہے کیونکہ رویت اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ اسی یہ بات کہ یہ چیزیں پھر کیوں نہیں دکھائی دیتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یہ قائم کر رکھی ہے کہ بندہ کے اندر ان چیزوں کی رویت نہ پیدا کریں اور اگر وہ چاہیں تو غریب عباد کے طور پر ان چیزوں کی بھی رویت پیدا فرمادیں۔ ان چیزوں کی رویت نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کی رویت محال ہے۔

وحيث اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علتاً، ولو سلمه فالواحد النوعي قد يعقل بالمتعلقات كالحرارة بالشمس التارة، فلا يستدعي علتاً مشتركة ولو سلم فالعدهم يصلاح علتاً العدمي، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود، بل وجود كل شئ عينية، اجيب بان المراد بالعلة متعلقة الروية، والقابل لها ولاخفاء في لزوم كونه وجوداً شاملاً يجوز ان تكون خصوصية الجسم والعرض لانا اول ما نرى شجاً من بعيد انما ندر منه هوية مآ، دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك و بعد رویتہ بروية واحدة مطلقة بمهوية قد اقدر على فصله الى ما فيه من الجوهر والاعراض، وقد لا تقدر فتمتعلق الروية

ہر صكون الشئ له هويته ما، وهو المعنى بالوجود، واشتركا، ضرورى، وفيه نظر  
لجواز ان يكون متعلق الرويته هو الجسميه، وما يتبعها من الاعراض من غير  
اعتبار خصوصيه.

**ترجمہ** اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدلی ہے۔ پس وہ کسی علت کا مقضی نہیں ہوگی اور  
اگر مان لیا جائے تو واحد بالنوع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں۔ جیسے حرارت کی علت آداب  
اور آگ (دونوں) ہیں۔ پس وہ علت مشترکہ کا مقضی نہ ہوگی۔ اور اگر مان لیا جائے تو عدلی علم کے  
لئے علت بن سکتے ہیں اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود میں  
شئی ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق (بفتح اللام) اور وہ چیز ہے جو  
رویت کے قابل ہو۔ اور اس کا وجودی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض  
کی خصوصیت ہو۔ اس لئے کہ دروسے کوئی ڈھانچہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت لگا کر  
کرتے ہیں۔ بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے۔ اور اس کی ہویت کو ایک مرتبہ  
دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جوہر اور اعراض کی تفصیل برقرار ہوتے ہیں  
اور کبھی برقرار نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شئی کے لئے ہویت ہونے سے اور وجود سے  
یہ مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتے ہیں رویت کا متعلق  
اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کے ہوئے۔

**تشریح** وجود کو رویت کی علت مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں (۱) صحت  
بمعنی امکان امر عدلی ہے کیونکہ اس سے مراد وجود اور عدم کسی کا ضروری نہ ہونے سے اور نہ  
ہونا امر عدلی ہے۔ لہذا صحت رویت عدلی ہے اور عدلی کے لئے کوئی بھی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کے  
لئے علت وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہونے سے لہذا صحت رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی۔ نہ وجود نہ اس کے  
علاوہ اور کوئی چیز (۲) دو سلسلہ فاولا حد النوعی الا اعراض کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے  
کہ واحد کی تین قسمیں ہیں۔ اگر واحد کوئی تعین شخص اور فرد ہے تو اس کو واحد بالمشخص کہتے ہیں۔ مثلاً  
زید جو ایک متعین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیر ہیں  
تو اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں۔ مثلاً انسان۔ اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت مختلف حقیقت  
کے افراد کثیر ہیں تو اس کو واحد بالجنس کہتے ہیں۔ مثلاً حیوان، پھر واحد بالمشخص کے لئے ایک  
ہی علت ہوگی۔ مثلاً ابھی ابھی تو زے سے نکالی گئی وہ روٹی جو آپ کے ہاتھ میں ہے۔ معین فرد ہونے کی وجہ سے

واحد بالتحض ہے جس کی علت صرف آگ ہے اور مطلق حرارت واحد بالانوع ہے جس کے تحت از و کثیرہ ہیں مثلاً توڑکی حرارت، بدن کی حرارت، چھت کی حرارت وغیرہ اور واحد بالانوع کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً تنور کی حرارت کی علت آگ ہے اور بدن کی حرارت کی علت بخار ہے۔ چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے۔ اب اعتراض سنیے۔ مترض کہتا ہے کہ اگر جسم ہاں بھی لیں کہ صحت رویت باوجود عدمی ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں ماننے کہ اس کے لئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوتا کہ جب رویت واحد بالتحض ہوتی جس کے لئے ایک ہی علت ہوتی ہے لیکن رویت واحد بالانوع ہے اور واحد بالانوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالانوع ہے اس کی علت کہیں آگ ہے اور کہیں دھوپ اور آفتاب، تو اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اعیان میں رویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہونا ہے اور اعراض میں رویت کی علت عرض ہونا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر نہ جسم ہیں اور نہ عرض ہیں اور اللہ تعالیٰ میں رویت کی کوئی علت نہیں پائی گئی۔ لہذا ان کی رویت ممکن نہ ہوگی (۱۲۱) اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ رویت باوجود واحد بالانوع ہونے کے علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس علت کا وجودی ہونا ضروری ہے کیونکہ صحت رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے عدمی علت ہو سکتا ہے۔ لہذا صحت رویت کی علت عدمی ہے اور وہ عدمی امکان یا حدوث ہے جس سے باری تعالیٰ پاک ہے۔ لہذا صحت رویت کی علت یعنی امکان یا حدوث کے نثار ہونے کی وجہ سے اللہ کی رویت صحیح اور ممکن نہ ہوگی۔ (۱۲۲) اگر ہم بھی مان لیں کہ عدمی یعنی امکان یا حدوث علت نہیں بن سکتا اور اعیان و اعراض کی رویت کی علت وجودی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وجود اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتیٰ کہ علت رویت یعنی وجود کے متحقق ہونے سے باری تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر شیء کا وجود میں شئی ہے تو اعیان و اعراض کا وجود میں اعیان و اعراض ہوگا اور اعیان و اعراض ممکن ہیں لہذا ان کا وجود جو ان کی رویت کی علت ہے ممکن ہوگا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علت رویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

قولہ: اُجیب بان المراد من العلة الخ حاصل جواب یہ ہے کہ علت رویت سے مراد رویت کا متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے رویت کا تعلق ہو۔ جو رویت بمعنی دکھائی دینے کے قابل ہو۔ اور ایسی چیز ممکن وجودی ہی ہوگی کیونکہ معدوم قابل رویت نہیں ہوتا تو صحت رویت بمعنی ایسی چیز کا ضرور مقتضی ہوگی جس سے رویت متعلق ہو سکے۔ لہذا پہلا اعتراض کہ صحت عدمی ہے اس کے لئے کوئی علت نہ ہوگی دفع ہو گیا۔ اسی طرح جب علت رویت سے متعلق رویت اور قابل رویت مراد ہے جس کا وجودی ہونا ضروری

ہے تو تیسرا اعتراض بھی کہ عدلی علت ہو سکتا ہے دفع ہو گیا۔ پھر جب علت رویت سے مراد متعلق رویت ہے۔ تو کسی چیز کے رویت کا متعلق ہونے اور قابل رویت ہونے میں اس سے جو ہر باعرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر ہریت یا عرضیت رویت کا متعلق ہوتی تو ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کا جو ہر باعرض ہونا معلوم ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بسا اوقات ہم دور سے ایک دکھا پنجرہ سادہ دیکھتے ہیں اور اول دہلہ میں ہیں اس کے جو ہر باعرض ہونے کا، انسان یا گھوڑا ہونے کا سیاہ یا سفید ہونے کا کچھ ظہر نہیں ہوتا بس اتنا سمجھتے ہیں کہ کچھ ہے۔ بس یہ کچھ ہونا ہی جس کو ہوت کہتے ہیں رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے اور یہی ہوت جو رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رویت کی علت وجود ہی ہے۔ لہذا دوسرا اعتراض دفع ہو گیا کہ رویت واحد بانوع ہے اس کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں پھر وجود کا اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار تکبر اور ہٹ دھرمی سے لہذا جو تیسرا اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہم وجود کا مشترک ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

قولہ: شہ لا تجوز الخ یہاں سے لے کر وھو المعنی بالوجود تک دوسرے اعتراض یعنی فالواحد النوعی الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رویت کا متعلق وجود ہے۔ قولہ: واشتراکہ ضروری الخ یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔

قولہ: ونبیہ نظر الخ یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے ہوتیت امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رویت کا متعلق نہ ہو بلکہ جمیت اور اس کے تابع اعراض ہوں اور جمیت اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جم نہیں ہیں تو پھر علت رویت بمعنی متعلق رویت کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی۔

قولہ: من غیر اعتبار خصوصیت الخ یعنی متعلق رویت مطلق جمیت اور عرضیت ہونے کا خاص جسم یا عرض نہ ہو۔

وتقریر الثاني ان موسى عليه السلام قد سال الروية بقوله رب آرنى انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وملا يجوز اوسفا وعبثا وطلبا للمحال، والا نبيل متزهون عن ذلك، وان الله قد علت الروية باستقرار الجليل وهو امر ممكن في نفسه، والمحلوق بالممكن ممكن لان معناه الا بثبوت المحلوق عند ثبوت المحلوق بها، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة

ترجمہ | اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے "رب آرنی انظر الیک" کہا کہ

اللہ تعالیٰ سے روایت کی درخواست کی۔ پس اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا اس بات سے  
 اہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔ یا سفاہت اور  
 ہمت کو یا طلب مجال کو مستلزم ہوگا۔ اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کا مستلزم  
 اہل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تخلیق کا مقصد  
 معلق ہے کہ ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ حالانکہ مجال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت  
 پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

**تشریح** ہا رہی تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دوسرا استدلال نقل ہے، اس استدلال کے تحت  
 شارح نے دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا ماخذ ایک ہی آیت ہے  
 اس لئے شارح نے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں کا ذکر کیا۔ اول اور ثانی کا عنوان قائم نہیں فرمایا  
 اور وہ آیت جو دونوں دلیلوں کا ماخذ ہے یہ ہے "فلما جاء موسى ليعقبا لثنا و كلمه ربه قال رب  
 انظر لي ذكرا" قال لن تراني، ولكن انظر لى الجبل، فان استقر مكانه، فسوف ترانى  
 قلما تجرى ربه للجبل جعله ذكرا وخر موسى صبعا قلما آفات، قال سبحانك انى شئت  
 اياك، وانا اول المؤمنين۔ ترجمہ۔ اور جب موسیٰ علیہ السلام، ہمارے وقت (موجود) پر آئے  
 اور ان کے رب نے ان سے بات کی، تو موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے میرے پروردگار مجھے اپنا اولاد  
 کرا دیجیے کہ میں آپ کو ایک نظر دیکھ لوں۔ ارشاد ہوا کہ تم تمہ کو لانا میں، نہیں دیکھ سکتے، لیکن تم اس  
 پہاڑ کو دیکھتے رہو، اس پر ہم ایک جبلک ڈالتے ہیں، سو اگر یہ انجی جبکہ برقرار رہا تو تم بھی دیکھ سکو گے۔  
 پس ان کے رب نے جو اس پہاڑ کی تو تجلی نے اس پہاڑ کے پرچھے اڑانے اور موسیٰ علیہ السلام پیش  
 ہوا کر گڑھے، پھر جب ہوش میں آئے، تو عرض کیا، اے رب! آپ کی ذات دان آنکھوں کی برداشت سے  
 منظرہ اور پاک ہے، میں آپ کی جناب میں معذرت کرتا ہوں۔ اور آپ کے ارشاد "لن ترانى" پر رہے  
 پہلے میں نہیں کرتا ہوں۔

اب آیت مذکورہ بالا سے ماخوذ نمبر وار دونوں دلیلیں سنئے۔

(۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام سنا، کلام سن کر حکم کی دید کا اشتقاق پیدا ہوا اور دیکھنے  
 کی درخواست کی۔ فرمایا: "ربہ انظر لى" اے میرے پروردگار مجھے اپنا دیکھ کر ادریجے۔ جواب ارشاد ہوا  
 "من ترانى" تم مجھے دیکھ نہ سکو گے اور میرے مجال نے مثال کی تاب نہ لاسکو گے۔ موسیٰ علیہ السلام کی یہ  
 درخواست خود باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے پر دلائل کرتی ہے اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت

مکن نہ ہو پس اگر انھیں رویت کے نامکن ہونے کا علم نہیں تھا تو ان کا رویت کی درخواست کرنا ان کے اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ جناب باری میں کون سی بات جائز اور مکن ہے اور کون سی بات ناجائز تو نامکن ہے اور اگر علم تھا تو یہ درخواست ان کی سفاہت و کم عقل اور عجب ثلے فائدہ کام کرنے کو اور ظلم و جال کو مستلزم ہوگی اور انبیاء ان ہاقول سے پاک ہیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت مکن ہے۔

۲) اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں فرمایا کہ تم میرے جاہل بے مثل کی بات نہ لاسکو گے البتہ تمہاری تسلی کے لئے ایک صورت تجویز کر رہا ہوں کہ "انظر الی الجبل" تم اس باریکی طرف دیکھتے رہو، میں اس پر ایک جھلک ڈالوں ہوں۔ فان استقرت مکانہ، اگر پہاڑ اس کا عقل پر جائے اور اپنی جگہ رہے اور برقرار رہے، فسوف نترانی، تو تم بھی مجھے دیکھ سکو گے۔ یہ واقعہ باری و جبر رویت کے مکن ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا ہے جو فی نفسہ مکن ہے اور جو چیز کسی مکن پر معلق ہو وہ بھی مکن ہے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت مکن ہے اس دلیل کا ایک مقدمہ یہ جھلکا استقرار مکن ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ جبل ایک جسم ہے اور جہاں جہاں استقرار مکن ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز کسی مکن پر معلق ہو وہ بھی مکن ہے اس کی وجہ شرح ثلے خود ذکر فرمائی ہے کہ فلیق سے مقصود معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے۔ تو گویا اللہ تعالیٰ اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا کہ اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ معلق یہ یعنی پہاڑ کا استقرار و سکون ثابت ہو سکتا ہے معلق یعنی میری رویت بھی ثابت ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ رویت مکن ہے کیونکہ محال تو جتنی صورتیں مکن ہو سکتی ہیں۔ ان میں سے کسی بھی صورت میں ثابت نہیں ہوتا۔

فائدہ ۵۔ رویت کے امکان پر آیت مذکورہ میں ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ جس طرح اگر کوئی کسی سے ایسی چیز کھانے کے لئے مانگے جو کھانے کی نہیں ہے تو وہ شخص جواب میں کہے گا۔ انما انت جائع یعنی چیز کھانے کی نہیں ہے۔ اور اگر وہ چیز کھانے کی تو ہے۔ مگر اس شخص کو ہضم نہ ہوگی۔ تو جواب میں کہے گا۔ لئن تاخذہ۔ یعنی چیز تو کھانے کی ہے۔ مگر تم سے کھانہ سکو گے۔ اور تمہارا معدہ اس کو برداشت نہ کر سکے گا۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی رویت نامکن ہوتی اور اللہ تعالیٰ قابل دید نہ ہوتے تو موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں فرماتے، لئن اُرِیٰ، یعنی میں دکھائی نہیں دے سکتا۔ مگر یہ نہیں فرمایا بلکہ فرمایا کہ "لئن تترافی" یعنی میرا دکھائی دینا تو مکن ہے البتہ تم مجھے دیکھ نہ سکو گے اور میرے دیدار کا عقل نہ ہو سکو گے۔

وقد اعترض بوجوه اقولها ان سوال موسیٰ علیہ السلام كان لاجل قوم حيث قالوا  
 لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فسأل ليعلموا امتناعها، كما علمه هو، وباننا  
 لانسلم ان المعلق عليه ممكن، بل هو استقرار الجبل حال تحركه، وهو محال واجيب  
 بان كلامه من ذلك خلاف الظاهر، ولا ضرورة في ارتكابها على ان القوم ان كانوا  
 مومنين، كما هم قول موسیٰ ان الرويتا ممنوعة، وان كانوا كافرا لم يصدقوا  
 في حكم الله بالامتناع، وآياتها ما كان، يكون السؤال عبثا، والاستقرار حال التحرك ايضا  
 ممكن فان يقيم السكون بدل الحركة، وانما المحال اجتماع الحركة والسكون.

### ترجمہ

اور مذکورہ دونوں دلیلوں پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔ ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ  
 موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کی خاطر تھی کیونکہ انھوں نے کہا جیسا تھا کہ ہم آپ کی تصدیق  
 نہ کریں گے۔ یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاکہ وہ  
 بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کر لیں جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے۔ اور ہاں طوراً اعتراض  
 کیا گیا ہے، کہ ہم نہیں مانتے کہ رویت کا مطلق علیہ ممکن ہے۔ بلکہ معلق علیہ بہار کا حرکت کی حالت میں ساکن  
 ہونے سے اور یہ محال ہے۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی  
 کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا  
 کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو رویت کے امتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان  
 کی تصدیق نہ کرنے اور جو بھی صورت ہو سوال کرنا عبث ہوتا۔ اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار و سکون  
 ممکن ہے ہاں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

### تشریح

امکان رویت کی پہلی دلیل پر مترادف میں سے جا چھو اور اس کے متعین کی طرف سے یہ اعتراض  
 وارد کیا گیا ہے کہ موسیٰ علیہ نے اپنی قوم کے لئے رویت کی درخواست کی تھی، کیونکہ قوم  
 نے ان سے کہا تھا، "آرنا الله جهرة" اے اللہ ہمیں کھلی آنکھوں اللہ تعالیٰ کا دیدار کرا دیجئے، اسی طرح  
 قوم نے کہا تھا، "لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة" ہم ہرگز آپ کی تصدیق نہ کریں گے یہاں تک  
 تاکہ اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے ان کی خاطر رویت کی درخواست کی  
 موسیٰ علیہ السلام کو اس کے محال ہونے کا یقین تھا اور دوسری دلیل پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ استقرار و جبل  
 جس پر اللہ تعالیٰ نے رویت کو معلق فرمایا ہے۔ ممکن نہیں کہ اس سے معلق رویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔

بلکہ استقرار جبل سے استقرار دسکون بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت اجتماع خدین کو مستقر ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ لہذا اس پر جو رویت معلق ہے وہ بھی محال ہوگی۔

ان دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب یہ دیا گیا کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں۔ اول تو اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ اگر موسیٰ علیہ السلام قوم کے لئے رویت کی درخواست کرتے تو "رب ارنی" نہ فرماتے بلکہ کہتے "ربہ آریحہ" اے پروردگار! ان کو اپنا دیدار کرادینے کی اس طرح "انظر الیک" کے بجائے "ینظر الیک" فرماتے یعنی یہ لوگ آپ کو دیکھ لیں۔ اور ثانی اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ آیت میں استقرار مطلق بحالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

قولہ: علی ان العتوم الخ دونوں اعتراضوں کا مشترک جواب دینے کے بعد اب ہر ایک کا الگ جواب دے رہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم جس نے منون و منون حق نبوی اللہ جہودہ کہا تھا۔ اگر منون نعتی تو موسیٰ علیہ السلام کا موقف اتنا کہ دینا کافی تھا کہ اللہ کی رویت محال ہے۔ لہذا ایسی درخواست مناسب نہیں ہے۔ اور اگر کافر تھی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے موسیٰ علیہ السلام کے رویت کے محال ہونے کی خبر دینے میں وہ لوگ موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق نہ کرتے۔ یہ صورت رویت کی عیب اور بے سود ہوگی۔

قولہ: والا مستقرا الخ یہ دوسرے اعتراض کا جواب ہے کہ معلق علیہ یعنی استقرار سے اگر استقرار بحالت حرکت مراد لی جائے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو یہ بھی ممکن ہے یا یہ طور کہ حرکت کی جگہ استقرار کو طاری ہوجائے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

واجبة بالنقل، وقد ورد الدلیل السمعی ما یجاب رویتہ المؤمنین اللہ تعالیٰ فی الدار الآخرة۔ اما الکتاب فقوله تالی وجوه لومئذ ناضرة اتی رہا ناظرة، واما السنة فقوله علیہ السلام انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر وهو مشهور رواة احد و مشرود من اکابر الصحابة رضوان اللہ علیہم، واما الاجماع فهو ان لامة كانوا مجمعين علی وقوع الرویة فی الآخرة، وان الآیات الواردة فی ذالک محمولة علی ظواہرها، ثم ظهرت ومقابلة المخالفین وشاعت مشہم و تاویلاتہم۔

اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی آنکھ سے دکھائی دینا، افضل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دینین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی والا ہے۔ بہر حال کتاب

ترجمہ

میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے۔ اپنے پروردگار کو دیکھیں گے اور بہر حال سنت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو جو دھوپ شب میں دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے اور بہر حال اجماع قوہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی۔ اور ان کے بہت اور اگلی تاویلات عام ہوئیں۔

**تشریح** اس سے پہلے ماقبل نے بیان فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی دکھائی دینا عقلاً ممکن ہے اور اب بتلا رہے ہیں کہ آخرت میں اہل ایمان کے لئے رویت کا حصول اور وقوع نقل سے ثابت ہے اور جو چیز عقلاً ممکن ہو اور دلائل نقلیہ کتاب و سنت نے اس کے وقوع کی خبر دی ہو اس کی تصدیق واجب ہے۔ آخرت میں مومنین کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب ہونے پر طویل نقل کتاب اللہ سنت اور اجماع ہے۔ کتاب اللہ میں دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِى رِبِّهَا نَاطِرَةٌ" محل استشہاد "اِى رِبِّهَا نَاطِرَةٌ" ہے کیونکہ حرف "اِى" صلہ ہے ناظرہ کا اور جب نظر کا لفظ "اِى" کے ذریعہ متعدی ہو تو وہ رویت کے معنی میں ہوتا ہے اور مخالفین کا یہ قول کہ "اِى" معرف نہیں ہے بلکہ اسم ہے اور "آلاء" کا مفرد ہے جس کے معنی نعمت کے ہیں اور ناظرہ بمعنی منتظرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مومنین جنت میں اپنے پروردگار کی نعمتوں کا انتظار کریں گے۔ قیاس سے بعید اور سمان آیت کے مخالف ہے کیونکہ آیت اہل ایمان کو بشارات دینے اور اس بات کی خبر دینے کے لئے آئی ہے کہ اہل ایمان کے لئے وہاں خوشی ہی خوشی ہے۔ رنج و غم کا وہاں نام و نشان بھی نہیں۔ اور انتظار کو تو اللہ عزوجل الموت کہا گیا ہے اسی طرح کفار کی تحقیر و اذہانت کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ "كَذٰلِكَ اِنْهَمَعْتَ رَبِّهْمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُورُونَ" یعنی کفار اس روز اپنے پروردگار کے دیدار سے محروم ہوں گے اور دیدار الہی سے محرومی کفار کے لئے باعث تحقیر اسی وقت ہوگی۔ جب یہ محرومی ان ہی کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور اہل ایمان دیدار خداوندی سے شرف یاب ہوں۔

اور سنت میں دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کو اسی طرح دیکھو گے جس طرح جو دھوپ شب میں چاند کو دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل اجماع ہے وہ یہ کہ مخالف فرقوں کے ظہور سے پہلے امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی اور اس پر بھی اتفاق رہا ہے کہ وقوع رویت کے سلسلے میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ اس سلسلہ میں اختلاف کرنے

والوں مثلاً معتزلہ وغیرہ کا ظہور بعد میں ہوا۔ جیسا کہ شارح کے قول سے ظہور سے واضح ہے۔

قاویٰ مشہور من العقلیات ان الرویة مشروطة بكون المرئى فی مکان وجهة ومقابلتی من الرائی وثبوت مسافة بينهما بحيث لا یكون فی غایة القرب ولا فی غایة البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فی حق الله تعالى، والجواب منع هذا الاشتراط، والیه اشار بقوله فیکری لانی مکان ولا علی جهة من مقابلتی او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بین الرائی و بین الله تعالى، و قیاس الغائب علی الشاهد فاقسد

**ترجمہ** اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے ہے کہ رویت کے لئے شرط ہے، مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا، اور رائی کے سامنے ہونا اور رئی اور مرئی کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شئی مرئی کے ساتھ شعاع بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف مانتے نے اپنے کہا قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینگے۔ دراصل ہاکیہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ مقصوف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ مقصوف ہے۔ نہ لائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے۔ اور غائب کو حاضر قیاس کرنا غلط ہے۔

**تشریح** رویت کے مسئلے میں مخالفین معتزلہ وغیرہ کے دلائل عقلی بھی ہیں۔ اور نقلی بھی عقلی دلائل میں ان کی قوی تر دلیل ہے کہ کسی چیز کی رویت یعنی دکھائی دینے کے لئے یہ شرط لازم ہے (۱) شئی مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو (۲) رائی کے مقابل اور سامنے ہو (۳) رائی اور مرئی کے درمیان اتنا فاصلہ ہو جو نہ انتہائی درجہ قریب ہو اور نہ انتہائی درجہ بعید۔ کیونکہ جس طرح بعد مسافت رویت سے مانع ہے قریب مسافت بھی مانع ہے مثلاً ہم اپنی ناک اور چہرہ وغیرہ کو نگاہ سے ہمایتاً قریب کی بنا پر نہیں دیکھتے (۴) رائی کی نگاہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شئی مرئی کے ساتھ اتصال ہو۔ ان چار شرائط میں سے کوئی بھی شرط ذات باری میں نہیں پائی جاتی۔ اول الذکر دو شرطوں کا نثار دہو ہو تو ظاہر ہے اور تیسری شرط کا نثار دہونا ارشاد قرآنی "نحن اقرب الیہ من حبل الورد" سے ثابت ہے بہر حال جب رویت کی مذکورہ شرائط ذات باری میں متحقق نہیں ہیں تو باری تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ رویت کے لئے مذکورہ چیزوں کا شرط ہونا تسلیم نہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ رویت

محض اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ عقلاً ما تزیجہ کہ مذکورہ شرائط موجود ہوں لیکن اگر اللہ تعالیٰ نے جانی  
 اور ریت حاصل نہ ہو۔ بنی اندھیری رات میں چوہے کو دیکھتی ہے۔ ہم نہیں دیکھتے، آسب زدہ جنات کو  
 دیکھتا اور اس سے باتیں کرتا ہے۔ ہم نہیں دیکھتے۔ آن حضرت صلے اللہ علیہ وسلم جبرائیل امین کو دیکھتے تھے۔  
 اور حضرات صحابہ کرام عام طور پر نہیں دیکھتے تھے۔ اسی طرح یہ بھی عقلاً ممکن ہے کہ مذکورہ شرائط کے  
 بغیر رویت متحقق ہو۔ مثلاً مکان کو ہم دیکھتے ہیں حالانکہ وہ خود کسی مکان میں نہیں۔ ورنہ تسلسل لازم آتی ہے  
 زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ چیزیں رویت کی شروط عادیہ ہیں۔ شروط بلا زمرہ نہیں۔ یعنی  
 عادیہ کسی چیز کی رویت ان شرائط مذکورہ کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ مگر خلاف عادت کا بھی قوا مکان ہو سکتا ہے  
 اس لئے ممکن ہے کہ عادت کے برخلاف اللہ تعالیٰ دکھائی دیں۔ باوجود اس کے کہ وہ نہ تو کسی مکان میں  
 میں ہیں اور نہ جہت میں اور باوجود اس کے کہ اس کو بندوں سے غایت قرب ہے۔ جیسا کہ خود فرمایا ہے  
 کہ ہم بندہ سے اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں

قولہ: و قیاس الغائب الیہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ چیزیں نام  
 موجودات کی رویت کے لئے شرط ہیں تو اللہ تعالیٰ کی رویت کے لئے کیوں شرط نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے  
 کہ ہمارے حواس سے غائب اللہ کی ذات کو اس عالم محسوس کی موجودات پر قیاس کرنا غلط ہے اور یہ بھی ہو سکتا  
 ہے کہ رویت باری کے منقح ہونے پر متزلزل کے مذکورہ استدلال عقلی کا علی سبیل التزلزل جواب ہو۔ تو حواس  
 کی قویع یہ ہوگی کہ اگر رویت کے لئے مذکورہ چیزیں شرط ہونا ہم تسلیم کر لیں۔ تو صرف اس ذہنی زندگی  
 میں شرط ہوں گی یا جاہر اور اعراف کی رویت کے لئے شرط ہوں گی۔ اور عالم غائب یعنی آخرت کو اس  
 عالم شاہد اور محسوس پر اسی طرح باری تعالیٰ کی غائب عن الحس ذات کو اس عالم کی محسوس اشیا  
 پر قیاس کرنا غلط ہے

وقد یستدل علی عدم الاشتراط بحدیثہ اللہ تعالیٰ ایاتاً، وقدیرا نظیر لان الکلام  
 فی الرویۃ بحاستہ البصر، فان قیل لو کان جائز الوجود، والحاستہ سلیمۃ  
 وسائر الشرائط موجودۃ لوجب ان یرئی، والایچن ان یکون بمحض تناجس الی  
 شاہقۃ لانزاہا، وانہا مسفطۃ، قلنا ممنوع فان الرویۃ عندنا متعلق باللہ تعالیٰ  
 فلا یجب عند اجتماع الشرائط۔

اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں، شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ  
 کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ گفتگو

حادثہ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت کا وجود ممکن ہے۔ دران حالیکہ (ہمارا) حائسہ بصر صحیح ہو۔ اور رویت کے تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے۔ ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جن میں ہم نہ دیکھیں اور یہ سفط اور خلاف براہت ہے۔ ہم جواب دیتے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

**تشریح** بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے کے لئے معتزلہ کی ذکر کردہ چیزیں شرط نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ دلیل پیش کی کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتے ہیں۔ حالانکہ شرائط مذکورہ میں بعض جن کارائی میں ہونا ضروری ہے۔ مثلاً رائی کی شہار بصری کامرئی سے اتصال۔ اور رائی کامرئی سے اتنا فاصلہ ہو جونا جو بہت زیادہ قریب نہ ہو ذات باری میں متحقق نہیں ہیں تو ای طرح ان شرائط کے بغیر وہ ہم کو دکھائی بھی دینگے اس دلیل پر شارح نے یہ اکتفا وار دیا کہ گفتگو اس رویے کے بارے میں ہے جو حائسہ بصر کے ذریعہ ہوا اور اللہ تعالیٰ کا ہم کو دیکھنا حائسہ بصر کے ذریعہ نہیں ہے۔

قولہ: فان قول الخیر رویت باری کے امکان پر معتزلہ کا عقلی شبہ ہے جس کو شہرت الموضع کا نام دیا جاتا ہے۔ حاصل شبہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہو تا دران حالیکہ دیکھنے والوں کا حائسہ بصر صحیح سالم ہو تو دنیا میں ہر سلیم بصر کو اسے دکھائی دینا چاہیے۔ اور اگر تم یہ کہو کہ شرط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں۔ تو حواس سے اعتماد ہی ختم ہو جاتا ہے۔ پھر تو جائز ہونا چاہیے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں اور باوجود حائسہ بصر کے صحیح سالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھیں اور یہ باطل ہے جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں شرطوں یعنی باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے اور ہمارے حائسہ بصر کے صحیح ہونے سے وقوع رویت کا ضروری ہونا تسلیم نہیں کیونکہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ شرائط کے پلے جانے سے اس کا تحقق اور وقوع ضروری نہیں ہے۔ تا وقتیکہ اللہ تعالیٰ نہ چاہیں۔

ومن السمعیات قولہ لاتدرکہ الالهة والجواب بعد تسلیم کون الایمتھلا مستقران وافاداتہ عموم السلب لا سلب العموم وکون الادراک هو الرویة مطلقا لا الرویة علی وجه الاحاطة بجوانب المرئی انه لا دلالة فیہ علی عموم الاوقات والاحوال اور معتزلہ کی قوی تردیل سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد لاتدرکہ الایمتھلا ہے۔ اور "الایمتھلا" کا برائے استغراق ہونا۔ اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا کہ

سلب عموم پر اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف و جوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشادِ باری میں تمام اوقات و احوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

**تشریح** رویت باری کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رویت کے ناممکن ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل ارشادِ باری "لا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ "الابصار" جمع صفت باللام ہے۔ اور علماء اصول و عربیت اور مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع معرف باللام استغراق کے لئے ہوتا ہے۔ لہذا ادراکِ بحتی رویت کی نفی برہرے ہوگی اور مذکورہ ارشادِ باری "لا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" کے معنی میں ہے۔ جو سالیہ کلیہ ہے۔ اور معنی یہ ہیں کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شامح رحمۃ اللہ علیہ نے علی سبیل التشریح چار جوابات دئے ہیں۔ (۱) صیغہ جمع پر داخل لام تعریف اس وقت برائے استغراق ہوتا ہے۔ جب عہدِ خارجی مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو اور نفوس سے البصار مومنین کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں "الابصار" کلام تعریفِ عہدِ خارجی کے لئے ہے اور اس سے البصار کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔ (۲) اور اگر ہم یہ مان لیں کہ "الابصار" میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلب عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ "تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ" لام تعریف برائے استغراق ہونے کی صورت میں "بَدْرٍ كَه" کن بصرہ کے معنی میں ہوگا جو موجب کلیہ ہے۔ پھر اس کے بعد جب اس پر لا حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہوگا اور آیت کے معنی لا تَدْرِكُهُ جیسے الابصار ہونے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی البصارِ مومنین کے دیکھنے کے معنی میں نہیں ہے۔ (۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں ادراک سے مطلق رویت مراد ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کر کے دیکھنا ہے ایسا نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے۔ جیسا کہ کہتے ہیں رؤیت

الہلالی و ما ادرکتہ۔ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ

لا سکا۔ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے کہ کوئی بھی نگاہ اس کا احاطہ نہ کر سکے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے۔ مگر اس کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔ (۴۶) اور مذکورہ سب ہی باتیں تسلیم کر لینے کے بعد چوتھا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ادراک یعنی رویت کی نفی تمام اوقات و احوال سے متعلق ہے۔ اس لئے ہم اس نفی کو بعض اوقات مثلاً دنیا کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ دنیا میں کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ شانہ کو نہیں دیکھ سکتی یا اس نفی کو آخرت کے بعض احوال خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ آخرت کے بعض احوال میں کوئی نگاہ اسکو نہ دیکھ سکے گی یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ جنت میں اہل ایمان کو تمام احوال میں رویت ہوگی بلکہ بعض ہی احوال میں رویت کسی کو نہیں ملے گی بلکہ کسی کو ہر روز دو بار رویت ہوگی اور کسی کو ہر چوبیس دن دو بار رویت ہوگی جیسا کہ آیت میں مذکور ہے۔

وقد يستدل بالآية على جواز الروية، اذ لو امتنع، لما حصل التمدح بنفسها كما لا يتم لایمدح بعدم رویتہ لامتناعها، وانما التمدح فی ان یسکت رویتہ، ولا یؤیری للتمتع والتعزیز بحجاب الکبریاء۔ وان جعلنا الادراک عبارة عن الروية علی وجه الاصطلاح بالجوانب والحدود، فدلالة الآية علی جواز الروية بل تحققها الظهور لان المعنى انما مع كونه مرئياً لا یدرک بالابصار لتعالیه، عن التماهی الا تصاب بالحدود والجوانب۔

اور کبھی آیت مذکورہ سے رویت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رویت محال ہے تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی۔ جیسے مقدم اپنے زندگانی دسنے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے اور اگر ہم ادراک سے مرنی کے حدود و جوانب کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے۔ کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دے گا۔

۱۲

معتزل نے ارشاد قرآنی "لا تدركه الابصار" سے استنباط رویت پر ایک اور طرح سے تشریح استدلال کیا ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی اور جس کی نفی موجب مدح ہو اس کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ لہذا رویت کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ اور نقص اور عیب سے ذات باری کا متصف ہونا محال ہے لہذا اس کی رویت بھی محال ہے۔ اس دلیل پر

ہمارے بعض علماء اہل سنت نے معارضہ کرتے ہوئے کہا کہ آیت مذکورہ امتناع رویت پر نہیں بلکہ حوازیّت اور امکان رویت پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دکھائی نہ دینے کو مقام مدح میں ذکر فرمایا ہے اور ممکن ہی کی نفی موجب مدح ہوتی ہے اگر اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہوتی تو اس کی نفی کوئی تعریف کی بات نہ ہوتی جیسے مدح کی رویت محال ہے۔ چنانچہ رویت کی نفی کے ذریعہ اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ تعریف تو اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کی رویت ممکن ہو، پھر بھی اس کی عظمت اور کبریائی عجیب بن جائے اور وہ دکھائی نہ دے۔ مذکورہ معارضہ کو معارضہ قلبیہ کہتے ہیں یعنی مخالف کی دلیل کو لپٹ کر کے اپنی دلیل بنا لینا۔ قلب کے معنی پلٹنا ہیں۔

قوله: وان حملنا الادلال الخ یعنی مذکورہ ارشاد قرآنی میں، اگر اور اک سے مراد ایسے طور پر دیکھا ہو کہ مرنے کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ ہو جائے کوئی بھی جانب نگاہ سے پوشیدہ نہ رہے تو مفہوم مخالف یا اسلوب کلام کے نہ صرف رویت کے ممکن ہونے پر بلکہ اس کے وقوع پر آیت کی دلالت زیادہ واضح ہے کیونکہ اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینے کے باوجود کسی کی نگاہ کے احاطہ میں نہ آسکے گا۔ کیونکہ احاطہ میں وہ چیز آتی ہے جو متناہی ہو، اس کے حدود و اطراف ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ متناہی نہیں ہے اور حدود و اطراف کے ساتھ مقف ہونے سے پاک ہیں جیسا کہ اس سے پہلے تزییہات میں "لا محدود و لامتناہی" گزر چکا۔

وَمِنْهَا ان الآيات الواردة في مجال الروية مقرونة بالاستعظام والاستكبار والحجوة ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبهم، لا لامتناعها، وإلا لنعهم مومئى عم عن ذلك، كما فعل حين سأوا ان يجعل لهم آية، فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعربا مكان الروية في الدنيا، ولهذا اختلف اصحابنا رضي الله عنهم في ان النبي عم هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا، فالاختلاف في الوجود دليل الامكان، واما الروية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدية يكون بالقلب دون العين۔

**ترجمہ** اور معتزل کے، نقلی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رویت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں اور جواباً یہ ہے کہ یہ ان کی تعنت و سرکشی اور اپنے مطالب میں ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے۔ ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرمادیتے جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام

ان کے لئے مجبور بخیر کر دیں۔ تو فرمایا۔ بلکہ تم جاہل لوگ ہو اور یہ دنیا میں رویت کے ممکن ہونے کی گواہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے اور درجہ اول میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے۔ اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے۔

رویت باری کے متنع ہونے پر معتزلہ کی دوسری دلیل نقلیہ آیات ہیں جن میں رویت کی نفی ہے

**تشریح** پر اللہ تعالیٰ نے ناپستہ بیگنی ظاہر کی ہے اور اس درخواست کو تکبر اور سرکشی پر محمول کیا ہے

اور درخواست کرنے والوں کی سزایابی کا ذکر فرمایا ہے اور وہ آیات یہ ہیں: (۱) وَقَالَ الذِّمِّيُّ لَا يَرُوحُونَ لِقَاءَ مَا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةَ أَوْ نَزَّلَ رَبِّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عَتْوًا كَبِيرًا

(۲) وَأَذَقْتُمْ يُمُوسَىٰ لَوْ ذُومَن لَّا حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً ۖ فَآخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (۳) لِيُشَاقَّ أَهْلَ الْكُتُبِ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِمَّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ

أَكْبَرُ مِنْ ذَٰلِكَ ۖ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَآخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۗ پس اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہوتی تو نہ اس کا سوال کرنا تکبر اور سرکشی اور ظلم ہوتا اور نہ سوال کرنے والے سستی سزا ہوتے

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت کے سوال کو اس بناء پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں فرمایا کہ رویت محال تھی اور انھوں نے محال کا مطالبہ کیا۔ بلکہ اس لئے کہ ان کا یہ مطالبہ ازراہ شراعت تھا ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا۔ اسی لئے اوپر ذکر کردہ پہلی آیت میں نزول ملائکہ اور تیسری آیت میں نزول کتاب کی درخواست

کو بھی جھوٹا منہ بڑی بات قرار دیا۔ حالانکہ دونوں باتیں ممکن ہیں۔ ورنہ اگر باری تعالیٰ کی رویت متنع ہوتی تو

موسیٰ علیہ السلام انھیں اس درخواست سے منع فرما دیتے۔ جس طرح ہی نبی اسرائیل جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی محبت میں دریا پار کر گئے تھے اور ایسی قوم کے پاس سے گذرے جو بتوں کی عبادت میں لگ رہی تھی۔

اور انھیں دیکھ کر وہ موسیٰ علیہ السلام سے کہنے لگے کہ اے موسیٰ جس طرح ان کے لئے یہ مجبور ہیں۔ اسی طرح

ہمارے لئے بھی مجبور بنادیں تو موسیٰ علیہ السلام نے انھیں ڈانٹ دیا اور کہا کہ تم بڑے جاہل لوگ ہو کہ ایسی

نامناسب درخواست کرتے ہو۔ لیکن اسی قوم بنو اسرائیل نے جب رویت باری کی درخواست کی تو موسیٰ علیہ السلام نے انھیں اس درخواست سے منع نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال نہیں بلکہ ممکن ہے۔ پھر نبی اسرائیل نے فاسی دنیا میں رویت باری کی درخواست کی تھی جس سے موسیٰ علیہ السلام نے منع

نہیں فرمایا۔ اس لئے یہ موعی علیہ السلام کا منع نہ فرمانا دنیا میں رویت باری کے ممکن ہونے کی خبر دینا ہے تو پھر آخرت میں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگی اور اسی وجہ سے کہ رویت باری دنیا میں بھی ممکن ہے۔ صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شبِ حجاج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امکان پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ وقوع پر امکان مقدم ہے۔ ایک چیز پہلے ممکن ہوتی ہے۔ اس کے بعد وقوع اور عدم وقوع کا سوال ہوتا ہے۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا کہ آپ نے شبِ حجاج میں اپنے رب کو دیکھا تھا تو آپ نے فرمایا (تورائی راہ) ان الفاظ میں دو نوبت فرقی کے لئے دلیل ہے اس لئے کہ اس میں "تور" کے بعد "أتی" ہمزہ کے فتح اور آخر میں الف مقصورہ کے ساتھ پڑھا گیا ہے جو حرف استفہام ہے۔ اس صورت میں "تور" آتی آراہ کے معنی ہوں گے وہ تو ایک نور تھا جہاں میں اس کو کیسے دیکھ سکتا تھا۔ اور "أتی" ہمزہ اور نون کے کسر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے معنی یہ ہونے کہ وہ لیک نور تھا جس کو بلاشبہ میں نے دیکھا۔ پہلی صورت میں رویت کا انکار ہے اور دوسری صورت میں ثبات پایا جاتا ہے۔

راہِ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو بہت سے بزرگوں سے منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، ابن سیرین رحمہ اللہ علیہ اور قراء مسجد میں حضرت حمزہ مگر خواب میں دیکھا بھی شاذ ہے۔ رویت بصری کے قبیل سے نہیں ہے۔

والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والایمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعال، وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق وليكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائی وابان ان حنفی الكل واحد وهو المخرج من العلم الى الوجود تجا مسروا على اطلاق لفظ الخالق اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال، کفر، ایمان، طاعت اور عصیت کے خالق ہیں۔ ایسا نہیں چاہیے معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور معتزلہ میں معتزلہ (بندہ پر لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد و مخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے اور جب ابو علی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانے والا۔ تو لفظ خالق کے استعمال کی جسارت کی۔

تشریح اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ افعالِ عباد کی دو قسمیں ہیں: ۱) افعالِ اضطراریہ یعنی وہ افعال جو

بندہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہوتے ہیں جیسے حرکتِ متعش یعنی اس شخص کی حرکت جسے رعشہ کا عارضہ ہو۔ اس طرح کے افعال بالافتقارِ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ ان کے صدور میں بندہ کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں۔ (۲) افعالِ اختیار یہ مثلاً کفر و ایمان، طاعت اور عصیت وغیرہ۔ یہی عمل اختلاف ہیں۔ جبکہ ان افعال کے بارے میں بھی بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا موجد اور خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور اہل السنہ و الجماعت نہ تو مجبورہ کی طرح مجبور کو مجبور محض مانتے ہیں کہ اس کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہ ہو۔ اور نہ معتزلہ کی طرح اللہ تعالیٰ کو بے بے دخل مانتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ بندوں کے افعالِ اختیار بندہ اور خدا دونوں کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں۔ بندہ کی قدرت کا خلق کسب سے ہے اور اللہ کی قدرت کا خلق خلق سے ہے یعنی بندہ کا کسب ہے اور اللہ خالق ہے۔ پھر تقدیر میں معتزلہ بندہ کے لئے خالق کا لفظ استعمال کرنے سے احتراز کرتے تھے کیونکہ سلف کا اجماع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں اس سے تقدیر میں نے صرف نام کا صبر سمجھا۔ مگر متاخرین معتزلہ نے جب دیکھا کہ خالق موجود مخترع سب کا معنی ایک ہی ہے۔ یعنی عدم سے کمال وجود کی طرف لانے والا۔ تو انھیں بندہ پر لفظ خالق کے اطلاق کی جرات ہوئی اور صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔

احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقاً لافعاله لكان عالماً بتفصيلها ضرورة ان ايجاد المشي بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذا الله، واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على مسكنات متخللة، وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ۔ ولا شعور للماشي بذالك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو شئ لم يعلم، وهذا في اظهر افعاله، واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاختذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليها من تحريك العضلات وتخلل الاعصاب ونحو ذلك فالامراطهـ۔

**ترجمہ** اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت و اختیار سے مشی کا ایجاد اسی طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے۔ کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درجہ بدرجہ ہوتا اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس میں بعض سریع اور بعض بلی ہوتی ہیں۔ اور ماشی کو اس کی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم نہ ہو اور یہ تو اس کے ظاہری افعال

میں ہے اور بہر حال جب ہم مشی اور اخذ اور لبش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اسباب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے بخوبی کر دینے اور زیادہ واضح ہے کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے،

**تشریح** اہل السنۃ والجماعت نے افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل پیش کئے ہیں۔ عبارت مذکورہ میں شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جو پہلی دلیل عقلی ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا وہ علم رکھتا مگر تالی اولاً لازم باطل ہے۔ لہذا مقدمہ یعنی بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ مقدمہ یعنی بندہ کے خالق افعال ہونے اور تالی یعنی ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھنے کے درمیان لزوم کی دلیل شارح نے اپنے قول "مضمر وراق ان ایجلا الشئ انہ سے بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خلق کے معنی قدرت و ارادہ کے ساتھ شئی کا ایجاد کرنا ہے۔ اور کسی چیز کا قصد و ارادہ بغیر علم کے نہیں ہو سکتا۔

معلوم ہو گا کہ کسی چیز کا خالق ہونے کے لئے اس کے تفصیلی احوال کا علم رکھنا ضروری ہے۔ اور تالی و لازم یعنی بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک شئی بندہ کا اختیاری فعل ہے جو بہت سی حرکات اور درمیانی سکناات پر مشتمل ہے لیکن بندہ کو اس کی تفصیلات کا علم نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ کون سا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کون سا کتنی دیر زمین سے جدا اور فضا میں معلق رہا۔ نہ وہ اس بات کا علم رکھتا ہے کہ کون سا قدم زمین پر پورا پورا اور کون سے قدم متحرک حصہ زمین پر لگا اور قدم کی کون سی حرکت سرسبز بھی اور کون سی حرکت بلی بھی۔ اور یہ تو اپنے فعل کے ظاہری احوال سے بندہ کی لاعلمی کا حال ہے۔ اور اگر باطنی احوال میں غور و فکر کیا جائے۔ مثلاً مشی کے وقت یا کسی چیز کو لینے اور بکڑنے کے وقت کن کن رگوں اور پٹیوں کو حرکت ہوئی اور کن اعصاب میں کتنا تناؤ ہوا وغیرہ وغیرہ۔ تو اس وقت اس کی لاعلمی اور بھی واضح ہو جاتی ہے اور یہ کتنا صحیح نہیں کہ بندہ کو ان احوال کا علم ہے مگر اس سے ذہول ہے یعنی ذہن غافل ہے کیونکہ اگر یہ محض ذہول ہوتا تو پوچھے جانے پر ذہول اور ذہن کی غفلت زائل ہو جاتی۔ اور اسے علم ہوتا۔ حالانکہ پوچھے جانے پر بھی وہ لاعلم ہی رہتا ہے۔

الثانی انصوص الواردة فی ذالک، اقولوا تعالیٰ، واللہ خلقکم وما تعملون ای عملکم علی ان مامصد رقیۃ، لیسنا یحتاج الی حذف الضمیر، او معموم کلمہ علی ان مامصد رقیۃ ویشمل الافعال، لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقۃ للہ تعالیٰ اوللحد لہ نہ نرد بالفعال المعن المصدری الذی هو الایجاد والایقاع بل بالحاصل بالمصلد الذی هو متعلق الایجاد

والایقاع اعنی ما نشاہدہ من الحركات وسکنات مثلاً، وللدھول عن ہذہ النکتۃ قد یتوہم ان الاستدلال بالآیتہ موقوف علیہ کون ما مصدریہ، وکقولہ لعلہ خالق کل شیء ای ممکنہ بدلالۃ العقل، ونعل العبد شیء وکقولہ لعلہ انمن ینخلق کمن لا یخلق فی مقام التذکرہ بانحاقیۃ وکونہا مانطاً لاستحقاق العبادۃ۔

**ترجمہ** دوسری دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللہ خلقکم وما تعملون" ما تعملون بمعنی عملکم سے اس بناء پر کہ حرف ما مصدریہ ہے۔ تاکہ ضمیر مجزوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے۔ یا معمولکم کے معنی میں ہے، ما کے موصول ہونے کی بناء پر او محمول شامل ہوگا افعال کو بھی، اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعال عبادتہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی تو فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے، جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر مراد ہے جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات و سکانات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے بے خبر ہونے ہی کی وجہ سے بعض کو یہ وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "خالق کل شیء" ہے۔ شیء سے ممکن مراد ہے دلیل عقلی سے اور فعل عید بھی شیء ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "انمن ینخلق کمن لا یخلق" ہے۔ خالقیت کے ذریعہ اپنی مدارج ذمہ کے مقام میں اور اس کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

**تشریح** افعال عبادت کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر اہل حق کی دوسری دلیل متحدہ نصوص ہیں ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللہ خلقکم وما تعملون" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حرف ما میں دو احوال ہیں۔ ایک احوال یہ ہے کہ ما مصدریہ ہو۔ اور یہی سیویہ کے نزدیک شمار اور پسندیدہ ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی ضمیر مجزوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تقدیر عبارت ہوگی۔ "واللہ خلقکم وعملکم" (ترجمہ) اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے اعمال کا بھی۔ دوسرا احوال یہ ہے کہ ما موصولہ ہو۔ اور معمولات اس کا صلہ ہو۔ اور چونکہ صلہ میں موصول کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے تقدیر عبارت ہوگی۔ "واللہ خلقکم وما تعملون" اور ما تعملون، بمعنی معمولکم ہوگا معنی ہونگے کہ اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے معمول کا جیسے ارشاد باری سے التقبیرات ماننتحتون، حرف ما کے موصول ہونے کی بناء پر التقبیرات ونحو تکم کے معنی میں ہے۔ اور لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فعل عید اللہ کی مخلوق سے یا بندہ کی مخلوق سے تو فعل سے اس کا معنی مصدری یعنی ایقاع اور ایجاد مراد نہیں ہوتا۔ بلکہ ایقاع اور ایجاد کا متعلق یعنی

وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے نغظوں میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف جس کی نسبت کی جائے جیسے ناز، زکوٰۃ، ایمان و کفر وغیرہ۔ اور اس نکتے سے کہ فعل سے معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر مراد ہے۔ بے خبر ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر استدلال حرقہ ما کے مصدر پر ہونے پر موقوف ہے۔ موصولہ ہونے کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ وہ ارشاد باری "لا الہ الا هو خالق کل شیء فاعبدہ" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شی کا خالق فرمایا ہے اور افعال عباد بھی شی ہیں لہذا افعال عباد کا بھی خالق وہی ہوگا اس دلیل پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ لفظ شی بمعنی موجود عام ہے موجودات ممکنہ اور ذات باری و صفات باری کو۔ مگر ذات باری اور صفات باری لفظ شی کے عموم سے خارج ہیں۔ اور شی سے صرف ممکن مراد ہے۔ لہذا لفظ شی عام مخصوص منہ البعض ہوا۔ جو قطعی الدلائل نہیں ہے تو چہر ایک اعتقاد ہی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقادی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کئے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔ شارح ح نے اپنے قول ای ممکن بدلائل العقل سے جو اب دیا کہ شی سے خاص طور پر ممکن مراد ہونے کی دلیل اور شی کو ممکن کے ساتھ خاص کرنے والی چیز عقل ہے کیونکہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق نہیں ہے۔ اور جس علم کا تخصیص دلیل عقلی پر وہ قطعی الدلائل ہوتا ہے۔ ظنی تو وہ عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے جس کا تخصیص دلیل قطعی ہو۔

تیسری آیت جو افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "أفمن یخلو کعبت لا یخلو" ہے۔ (ترجمہ) کیا خالق (یعنی اللہ تعالیٰ) اور غیر خالق (یعنی معبودان باطل) برابر ہیں۔ اس آیت میں استفہام انکاری ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنا خالق ہونا اپنی مدرج کے مقام میں ذکر فرمایا ہے نیز خالق ہونے کو مستحق عبادت ہونے کا مدار ٹھہرایا ہے اور مدرج اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب خالقیت اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اسی طرح استحقاق عبادت اس کے ساتھ اسی وقت خاص ہو سکتا ہے۔ جب اس کے علاوہ کوئی بھی خالق نہ ہو۔ اور جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہے تو بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہوگا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی افعال عباد کے خالق ہوں گے۔

لا یقال فالقائل یمکن العبد خالقاً لفعالہ یمکن من المشرکین دون الموحّدین  
لا یقال ان المشرک هو اثبات الشریک فی الالوہیۃ بمعنی وجوب الوجود کما

لمجوس اوبعضی استحقاق العبادۃ كما لعبدة الصنام والمعتزلة لا یثبتون ذالک بل لا یجعلون خالقہ العبد کخالقہ اللہ تعالیٰ، الا ان المشائخ بالغوا فی تزییلہم فی ہذا المسألتہ، حق قالوا ان المجوس سعد حالاً منهم حیث لم یشترکوا بالشرک واحداً، والمعتزلة یشبتون شرکاء لا تخصی

**ترجمہ** یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا۔ مومن نہ ہوگا کہ اپنے لئے کہ ہم جواب دینے کے شرک کا معنی الوہیت بمعنی واجب الوجود ہونے میں شرک ماننا ہے جیسا کہ مجوس کا شرک، یا مستحق عبادت ہونے میں شرک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک۔ اور حضرت یہ دونوں باتیں انہیں ماننے، بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر بھی نہیں مانیں گے لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں ہزاروں صرف کیا، یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیوں کہ انہوں نے صرف ایک شرک مانا۔ اور معتزلہ تو بے شمار شرک ماننے ہیں۔

**تشریح** اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاق عبادت کا مدار ہے تو اس پر جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت ہوگا۔ تو پھر معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہیے۔ کیونکہ بندہ کو افعال کا خالق کہہ کر استحقاق عبادت میں اس کو اللہ کا شرک ٹھہرانے کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے شارب فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض اس لئے دیا جائے کہ شرک توحید کا مقابل ہے اور توحید کا ایک معنی تو یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہستی ہے۔ واجب الوجود ہونے میں کوئی اس کا شرک نہیں کرتے اس معنی کے مقابل میں شرک کا معنی ہوگا۔ واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شرک ماننا جس طرح کہ مجوسی کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں۔ ایک خالق خیر ہے جو زندان کہلاتا ہے۔ دوسرا خالق شر ہے جو آہرن کہلاتا ہے۔ اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو آہرن کو انہوں نے واجب الوجود ہونے میں شرک ٹھہرایا اور توحید کا دوسرا معنی ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے۔ استحقاق عبادت میں کوئی اور اس کا شرک نہیں تو اس کے مقابل میں شرک کا مطلب ہوگا۔ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شرک ٹھہرانا بت پرست اسی دوسرے معنی میں مشرک ہیں۔ کیونکہ واجب الوجود وہ بھی ایک ہی مانتے ہیں۔ البتہ مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو اللہ کا شرک ٹھہراتے ہیں اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں سے کسی کے قائل نہیں۔ نہ تو وہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو شرک مانتے ہیں اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ وہ خالقیت کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کا انکار کرتے ہیں اور بندہ کو

خانی کہتے ہیں مگر اس کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کی برابر نہیں مانتے۔ کیونکہ وہ کسی چیز کے خلق و ایجاد میں اسباب و آلات کا محتاج ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب خالقیت پر استحقاق عبادت کا مدعا ہے تو بندہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کہنا لازم آتا ہے، مگر لزوم کفر کفر نہیں ہے۔ بلکہ التزام کفر کفر ہے اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا۔ اس لئے سہان کی کفر نہیں کرتے۔ البتہ مشائخ ماتر یہ نے فطن افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تفسیل میں بڑا زور صرف کیا۔ حتیٰ کہ مجوس کو ان سے بہتر بتایا کیونکہ مجوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جس کو انہیں من کہتے ہیں۔ اور معتزلہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں۔ کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے۔ جو کہ بے شمار ہیں۔ تو گویا خالقیت کی بنیاد پر بے شمار بندوں کو استحقاق عبادت میں شریک ٹھہرایا۔

واحتجت المعترلة بانالفوق بلا ضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرفقان  
الاولى باختياره دون الثانية، وبانه لو كان الكل مخلوق الله تعالى لبطلت  
قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر، والجواب ان  
خالقنا يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً، واما نحن  
فثبتنا على ما نحققه ان شاء الله تعالى

**ترجمہ** اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور عرشہ والے کی حرکت کے درمیان  
بدیہی طور پر فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور  
یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح و ذم اور  
ثواب و عقاب باطل ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبر سے خلاف جاتا ہے  
جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں۔ اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے انشاء اللہ ہم بیان  
کریں گے۔

**تشریح** بندہ کے اپنے افعال اختیار یہ کا خلق ہونے پر معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہمیں ماشی  
کی حرکت کے اختیاری ہونے اور عرشہ والے شخص کی حرکت کے غیر اختیاری ہونے کا  
یقین ہے۔ سو اگر اللہ تعالیٰ دونوں حرکتوں کا خالق ہوتا، تو دونوں حرکتیں اختیاری ہوتیں یا دونوں غیر اختیاری  
ہوتیں۔ دونوں میں فرق نہ ہوتا اور تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق  
ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیار یہ مثلاً حرکت عرشہ کا خالق تو اللہ تعالیٰ سے  
اور افعال اختیار یہ کا خالق خود بندہ ہے۔ دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر سارے افعال عباد کا

خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوتا۔ بندہ کی قدرت و اختیار کا ان افعال کے وجود میں کوئی دخل نہ ہوتا۔ تو بندہ کو افعال کا مکلف بنانا اور اچھے افعال پر مدح و ثواب اور بُرے افعال پر ذم و عقاب کا مستحق ٹھہرانا صحیح نہ ہو گا کیونکہ کسی فعل کی تکلیف صحیح ہونے اور اس پر ثواب یا عقاب کا مستحق ٹھہرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل بندہ کی قدرت و اختیار میں ہو۔ اور تالی یعنی بندہ کا مکلف نہ ہونا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ نصوص سے اس کا مکلف ہونا اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرنا باجائز ثابت ہے۔ لہذا مقہوم یعنی اللہ تعالیٰ کا بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب اللہ تعالیٰ سارے افعال عباد کے خالق نہیں ہیں۔ بلکہ صرف افعال غیر اختیاریہ کے خالق ہیں تو افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمھارا مذکورہ بالا استدلال جبریت کے خلاف ہے جو بندہ کے کسب و اختیار کی نفی کرتے ہیں اور بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور ہم تو بندہ کے لئے کسب و اختیار ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے سے بندہ کا اختیار اور اس کی قدرت اپنے افعال سے ختم نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ بندہ جب اللہ کی دی ہوئی قدرت کو جو حادث ہے اپنے اختیار سے استعمال کرتا ہے جس کا نام کسب ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت قدیمہ سے وہ عمل موجود فرمادیتے ہیں۔ اور اس عمل کو موجود کر دینا جو اللہ کا فعل ہے خلق کہلائے ہے۔ پس اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کا سبب ہے۔ اور جب بندہ کی قدرت و اختیار باقی ہے تو افعال کا مکلف بنانا صحیح ہوا۔ نیز جب بندہ اپنے اچھے اور بُرے افعال کا کاسب ہے تو اس کو مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرانا بھی درست ہوا۔ کیونکہ ثواب و عقاب کے مستحقان کا مدار کسب پر ہے نہ کہ خلق پر۔ اس تقریر سے خلق اور کسب کا فرق بھی واضح ہو گیا۔

شیخ ابو منصور ماتریدیؒ شرح فقہ میں فرماتے ہیں۔ قال ابو حنیفۃ واصحابہ الخلق فعل اللہ وهو احداث الاستطاعت فی العبد، واستعمال الاستطاعت المحدثۃ فعل العبد حقیقۃ لا مجازاً۔ (ترجمہ) یعنی خلق اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور وہ بندہ کے اندر عمل کی قدرت پیدا کرنے کا نام اور استطاعت حادثہ یعنی خدا کی دی ہوئی قدرت کا استعمال کرنا بندہ کا فعل ہے۔ اور یہی کسب کہلائے ہے۔ وقد یتک بائنا لوکان خالقاً لافعال العباد لکان هو القائم والقاعد والاکمل والشارب والزانی والسارق الی غیر ذلک۔ وهذا جهل عظیم، لان المتصف بالشي من قام به ذلک الشی لا من اوجدہ، اذ لا یرون ان الله تعالیٰ هو الخالق للسوا والبیاض وسائر الصفات فی الاجسام ولا یتصف بذلک، وربما یتسلک بقولنا انما

فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير - والجواب ان الخلق  
هنا بمعنى القدر.

**ترجمہ** اور بعض معتزلہ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق نہ ہوتا تو  
وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا۔ اور بلا استدلال زبردست  
جہات ہے اس لئے کہ شی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شی قائم ہونے کہ وہ شخص جو اس  
کا موجود ہو کیا وہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجسام میں سواد و بیاض اور دیگر صفات کا موجود کرنے والا ہے  
حالانکہ وہ ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ معتزلہ کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے انشاء  
و فتبارك الله احسن الخالقين اور واذ تخلق من الطين كهيئة الطير سے استدلال  
کیا جاتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

**تشریح** اللہ تعالیٰ کے بندہ کے افعال اختیار یہ کا خالق نہ ہونے پر معتزلہ یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں  
کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد مثلاً قیام، قعود، اکل و شرب وغیرہ کا خالق ہوتا تو قیام کا خالق  
ہونے کی وجہ سے وہی قائم کہلاتا اور قعود کا خالق ہونے کی وجہ سے قاعد اکل کا خالق ہونے کی وجہ سے  
آکل اور شرب کا خالق ہونے کی وجہ سے شارب کہلاتا۔ حالانکہ تالی یعنی اللہ تعالیٰ کا قائم، قاعد، آکل اور  
شارب ہونا باطل ہے۔ تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا بھی باطل ہے تو شارح  
رحمۃ اللہ علیہ استدلال مذکور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزلہ کی زبردست جہات  
پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ قائم، قاعد، آکل اور شارب وغیرہ صفت کے صیغے ہیں جو اپنے اپنے  
ماخذ اشتقاق یعنی قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ اور قیام  
قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف وہ کہلاتے گا جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہوں نہ کہ وہ جو  
ان کا موجود ہو مثلاً اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد، بیاض وغیرہ صفات کا خالق اور موجود ہے مگر کوئی  
اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف مان کر اس کو اسود اور ابيض نہیں کہتا بلکہ جسم کو اسود اور ابيض  
کہا جاتا ہے کیونکہ سواد اور بیاض جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ لہذا جسم ہی ان کے ساتھ متصف ہوگا۔ معتزلہ  
بعض ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خالقین کا لفظ بمعنی جمع وارد ہے جو دلالت کرتا  
ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی نہیں بلکہ بندے بھی خالق ہیں۔ اسی طرح ان نصوص سے بھی استدلال  
کرتے ہیں۔ جن میں خلق کی اسناد بندوں کی طرف کی گئی ہے۔ مثلاً واذ تخلق من الطین  
اس میں خلق کی اسناد حضرت علیؑ کی طرف کی گئی ہے معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں۔

شارح نے جواب دیا کہ دونوں جگہ خلق کے معنی تقدیر یعنی اندازہ کرنے، صورت بنانے، نقشہ اور خاک بنانے کے ہیں۔

وہی ای افعال العباد کلہا بارادۃ، ومشیئہ تعالیٰ وتقدرس وقدسبت انہما عندنا عمارۃ عن معنی واحد وحکمہ لا یبعد ان یکون ذالک اشارۃ الی خطاب التکوین وتخصیصہ ای قضائہ وهو عبارة عن الفعل مع زیادة احکام، لا یقال لوکان الکفر بقضاء اللہ تعالیٰ لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب باللازم باطل، لان الرضاء بالکفر کفر، لانا نقول الکفر مقضی لا قضاء والرضاء انما یجب بالقضاء دون المقضی، وتقديرہ وهو متحد یدلک مخلوق محدد الذی یوجد من حسن وقبح ونفع وضرر، وما یجوبہ، من زمان او مکان وما ینوب علیہ من ثواب وعقاب، والمقصود تعمیم ارادۃ اللہ تعالیٰ وقدرتہ لما مر ان السکل یخلق اللہ تعالیٰ وهو یتدعی القدرة والارادة لعدم الاکراه والاجبار۔

**ترجمہ** اور وہ یعنی تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہیں اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہیں اور اس کے حکم سے ہیں بعد نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو اور اس کی قضاء سے موجود ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضائاً سے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر ہے اس لئے کہ ہم جواب دینے کے کفر مقضی ہے۔ قضاء نہیں ہے۔ اور رضاء صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر۔ اور سارے افعال عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں اور وہ ہر مخلوق کو اس کی اس صفت کے ساتھ خاص کرے جس میں صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن وقبح اور نفع وضرر۔ اور اس زمان و مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشیت ہے اور اس ثواب وعقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے۔ کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ سب افعال عباد اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہیں۔ اور خلق قدرت و ارادہ کا مقضی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے کرم و محبوب ہونے کی وجہ سے۔

**تشریح** جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی چیز کا ایجاد بغیر مشیت و ارادہ کے نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے واقع ہوتے ہیں خواہ وہ افعال از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں اس میں مترادف کا ذکر

جو کہتے ہیں کہ افعال قبیحہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔

قولہ: اقدسوت انہما الخ یعنی اس سے پہلے جہاں صفات ازلیہ کے شمار میں ارادہ اور مشیت کا ذکر آیا ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا ہے کہ ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت ایک ہی صفت کے نام ہیں اور کبریٰ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہتے ہیں۔

قولہ: وحکمہ الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا کہ حکم سے خطاب تکوین یعنی چیز کے ایجاد کا ارادہ کرنے کے وقت کون فرمانا بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔ انشاء اللہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ ان یتکوّن اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ حکم بمعنی قضاء ہو۔ جو اس کے بعد آ رہا ہے۔

قولہ: وقضیہ آئی قضاء کا۔ الخ شارح نے قضا کی تفسیر لفظ کھل وفتح الفاء سے کی ہے اور اس سے قبل تکوین کی بحث کے آغاز میں گزر چکا ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی چیز ہے۔ معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

قولہ: لایقال الخ اعراض کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کی قضاء سے موجود ہیں آتے ہیں تو کفر بھی اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوگا حالانکہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوتا تو کفر بر رضاء واجب ہوتا کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور تالی یعنی کفر بر رضاء کا واجب ہونا باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کفر کا قضاء الہی سے واقع ہونا باطل ہے۔ جو واجب کا حاصل یہ ہے کہ رضاء بقضاء ہر واجب ہے جو اذن کا فعل ہے۔ کفر بر رضاء واجب نہیں جو مفضی ہے اور بندہ کی صفت ہے تو گو یا معترض نے قضاء اور مفضی کے درمیان فرق نہیں کیا۔ جس کی بناء پر اعراض مذکور وارد ہوا۔

قولہ: وھو متحد ید کل مخلوق الخ یہ تقدیر کے معنی کا بیان ہے۔ حاصل یہ کہ ہر مخلوق کو جن صفات کے ساتھ جس زمان و مکان میں موجود ہوتا ہے وہ سب پہلے ہی سے متعین کر دیئے گئے ہیں تقدیر ہے اور اسی فیض الہی کے مطابق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور خاکہ ذہن میں یا کاغذ پر تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے طول و عرض کے اتنے کمرے ہوں گے۔ فلاں جانب صحن ہوگا، فلاں جانب غسل خانہ، بیت الخلاء اور بارہ چرخ خانہ ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اسی ذہنی یا کاغذی نقشہ کے مطابق مکان کی تعمیر ظہور میں آتی ہے۔ اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک پہناؤ وجود رکھتا ہے۔ جس میں ہر چیز کا حسن و قبح، واقع ہونا یا صادر ہونا اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ متعین ہوتا ہے۔ اور اس نقشہ کے مطابق ہی ہر چیز

کا وجود ظہور ہوا، اہل اسلام اسی وجود نہیانی کو جسے ظن جبر جبر کا وجود ظاہری جو ہے۔ تقدیر کہتے ہیں۔ فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاست في فسقه فلا يصح تكليفهما بالامانة والطاعة، قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما، فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكليف المحال، والمعتزلة انكروا ارادة الله للشروع والقبائح، حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاست ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعماً منهم ان ارادة القبيح قبيحة كتحلقه، وايجاده، ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح، والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جداً

**ترجمہ** پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دینگے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا۔ لہذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صلاہ ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا اور معتزلے نے اللہ تعالیٰ کے شروع و افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا۔ یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا۔ اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے۔ جس طرح اس کا خلق اور ایجاد، اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں۔ بلکہ قبیح کسب قبیح اور اتصاف بالقبیح ہے تو ان کے نزدیک اکثر افعال عباد ارادہ الہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں۔ اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

**تشریح** اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا والمقصود تعميم ارادة الله اس پر معتزلے کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کافر اور فاسق کا فسق بھی ارادہ الہی کے تحت وجود میں آئے گا اور اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں۔ بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور محال ہے، لہذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا۔ اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان لانا محال ہوا، اسی طرح فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا۔ اور اطاعت اور فرماں برداری کرنا محال ہوا اور تکلیف بالمال صحیح نہیں ہے لہذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ الہی کا خلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالاختیار سے ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے

ارادہ کیا کہ فلاں سے اختیاری طور پر کفر صادر ہو۔ اور فلاں سے اختیاری طور پر فسق صادر ہو۔ تو اب وہ الٰہی کے مطابق اپنے اختیار ہی سے کفر اور فسق کر سکتے۔ کفر یا فسق پر مجبور نہ ہوں گے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے۔ مگر اس کے باوجود کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور فسق اپنے فسق پر مجبور ہے۔ لہذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا اور تکلیف بالمحال لازم نہیں آئے گا۔

قولہ: والمعتزلات انکروا الخ یعنی معتزلہ ارادۃ الٰہی کے تمام افعال عباد کو عام ہونے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادۃ الٰہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور بُرے افعال ارادۃ الٰہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبیح کا ارادہ نہیں کرتا۔ حتیٰ کہ کافر سے بھی اس لئے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا۔ اور اصل معتزلہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس طرح خلق قبیح قبیح ہے۔ اسی طرح ارادۃ قبیح بھی قبیح ہے۔ ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ارادۃ قبیح قبیح ہے۔ بلکہ کسب قبیح اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے جو بندہ کا اختیاری فعل ہے۔ تو معتزلہ کی اصل پر بندوں کے بیشتر افعال ارادۃ الٰہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا۔

حکى عن عمرو بن عبد الله قال ما الذي حدث مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة، فقلت له لِمَ لا تسلم فقال لا بئ الله تعالى لم يرد اسلامي، فاذا اراد اسلامي، اسلمت، فقلت للمجوسي، ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشيطان لا يريد كونك، فقال المجوسي، فانا اكون مع الشريك الاغلب، وحكى ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد، وعنده الاستاذ الواسع الاسفار الشافعي فلما رأى الاستاذ قال سبحان تنزه عن افشاء فقال الاستاذ على الغرض سبحان لا يجزي في ملكه الا ماشاء

**ترجمہ** عمرو بن عبد اللہ کے بیان ہے کہ انھوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لاجواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لاجواب کیا۔ میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا۔ تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا۔ تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں۔ تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب

شریک کے ساتھ رہوں گا اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبدالجبار بھرائی صاحب ابن عباد کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابو اسحاق اسفرائینی موجود تھے تو جب استاذ کو دیکھا تو کہا۔ پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے۔ استاذ نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

**تشریح** مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد اس بات کی تائید ہے کہ ارادۃ الہی کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا بہت شیع ہے۔ پہلی حکایت میں مجوسی نے "ان اللہ لم یرد اسلامی" کہہ کر اور دوسری حکایت میں استاذ ابو اسحق نے سبحان من لا یجدر فی ملکہ الامایشا کہہ کر معتزلہ پر چوٹ کی ہے۔

والمعتزلة اعتقدوا ان الامر یستلزم الارادة، واللهی عدم الارادة، فجعلوا ایمان الکافر مراداً و کفره غیر مراد، ونحن نفعل ان الشی قد لا یكون مراداً و یؤید به، وقد یكون مراداً و ینهی عنه بحکمہ و مصالح یحیط بها علم اللہ تعالیٰ لولایة لا یسئل عما یفعل، الا یرى ان السید اذا اراد ان یتطهر علی المحاضریین عصیان عبده یا مره بشی ولا یرید منه، وقد یتسلط من الجانین بالآیات و باب التاویل مفتوح علی الفریقین

**ترجمہ** اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس لئے انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے۔ اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے۔ ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الہی کرتا ہے۔ یا اس لئے کہ اللہ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی۔ کیا معلوم نہیں کہ آقا حب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے۔ حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے۔ اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے

**تشریح** حاصل یہ کہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان تروم کا معتزلہ کا عقیدہ ہی غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اس کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے۔ جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے تو اس وقت وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا

گوں کو معلوم ہو جائے۔ اسی طرح ایک کام کا بعض دفعہ ارادہ اور اس کے ہونے کی چاہت ہوتی ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ بعض ایسی حالتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے اس سے ہی فرماتا ہے جھین وہی جاتا ہے یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے کسی فعل کے بارے میں ہیں باز پرس کرنے کا حق نہیں ہے۔ لہذا ہمیں پوچھنے کا حق نہیں کہ جب ایک کام کا ارادہ کرتا ہے تو بھلے ام کے اس سے ہی کیوں فرماتا ہے۔

وَالْعِبَادُ أَفْعَالُ اخْتِيَارِيَّةٍ يَتَأْتُونَ بِهَا ان كَانَتْ طَاعَةً، وَيَعِاقِبُونَ عَلَيْهَا ان كَانَتْ مَعْصِيَةً لَّا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ ان، لَّا فَعَلَ لِلْعِبَادِ اَصْلًا وَاِنْ حَرَكَاتُهُ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَّا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَالْاِخْتِيَارَ؛ وَهَذَا بَاطِلٌ لَّا تَانْفَرُ بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَشَرِ وَحَرَكَةِ الْاَرْتِقَاشِ وَنَعْلَمُ ان الْاَوْطَى بِالْاِخْتِيَارِ دُونَ الشَّائِئِ وَلَا نَدْنَا نَوْلَهُ لِيَكُنَ لِلْعِبَادِ فَعْلًا اَصْلًا لَمَّا صَحَّ تَكْلِيْفُهُ وَلَا يَتَرْتَّبُ اسْتِحْقَاقُ النُّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى اَفْعَالِهِ، وَلَا اسْنَادُ الْاَفْعَالِ الَّتِي تَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ اِلَيْهَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيْقَةِ مَثَلِ مَا وَكْتُبَ وَصَامٌ يَخْلُفُ مَثَلِ طَالِ الْغَلَامِ وَاَسْوَدٌ لَوْ نَهْ، وَالنُّصُوصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِي ذَلِكُمْ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ، وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ اِلَّا غَيْرَ ذَلِكُمْ.

ترجمہ اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں نواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کے قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی۔ ایسا نہیں جیسا کہ جبر یہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی اختیاری فعل ہے ہی نہیں۔ اور اس کی حرکت جمادات کی حرکت کی طرح ہے۔ ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قصد ہے نہ اختیار۔ اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطن اور حرکت ریشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے دوسری نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنا دینے سے ہوگا اور اس کے افعال پر نواب و عقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں۔ جیسے صلی اور کتب اور وصام، برخلاف طال الغلام، اور اسود لوند، جیسی مثالوں کے، اور نصوص قطعیہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری "جزاء بما كانوا يعملون" اور ارشاد باری "فمن شاء فليؤمر ومن شاء فليكفر" اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

## تشریح

یہ مسئلہ جبر و اختیار کے نام سے مشہور ہے اور علم کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے یہاں تک کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ سے نقل ہے کہ مجھے مسئلہ جبر و اختیار نے مار ڈالا۔ سلف اس مسئلہ میں سکوت اختیار فرماتے تھے۔ مگر متاخرین کو جبر اور معتزلہ کی تردید کے لئے مجبوراً کلام کرنا پڑا۔ اس مسئلہ میں اہم مذاہب تین ہیں۔ پہلا مذہب معتزلہ کا ہے کہ فعل عبد تھا بندہ کی قدرت سے وجود میں آئے۔ اسی بناء پر وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔ اس مذہب کی تردید مسئلہ خلق افعال کے تحت گذر چکی۔ دوسرا مذہب جبر ہے کہ فعل عبد صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آئے۔ بندہ کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں وہ مجبور محض اور مش جادات کے ہے۔ تیسرا مذہب اشعریہ کا ہے کہ فعل کے وجود میں موثر تو اللہ کی قدرت ہے۔ مگر بندہ کی قدرت و اختیار کو بھی دخل ہے جب بندہ اپنی قدرت و اختیار کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ بایں محیی کہ وجود فعل کے ظاہری اسباب کو اپنے اختیار سے عمل میں لانا ہے جسے کسب کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود کر دیتے ہیں جسے خلق کہتے ہیں۔ لہذا فعل عبد بندہ کا مکسوب اور اللہ کی مخلوق ہے۔

شراح رحمۃ اللہ علیہ نے جبر کے مذہب کے اطلاق پر سلی دلیل یہ پیش کی کہ ہم حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق محسوس کرتے ہیں اور وہ فرق اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ اول اختیار اور اول دوسری غیر اختیاری ہے۔

معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن کے وجود میں اس کے اختیار کو دخل ہے لہذا بندہ کو مجبور محض کہنا باطل ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ جمادات کو احکام کا مکلف بنانا بالاتفاق باطل ہے۔ سو اگر بندہ کا کوئی بھی فعل اختیاری نہ ہوتا اور وہ اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہوتا تو جس طرح جمادات کو احکام کا مکلف بنانا صحیح نہیں۔ اسی طرح بندہ کو بھی احکام کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ حالانکہ بندہ مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کے لئے اختیاری افعال ہیں اور وہ جمادات کی طرح اپنے افعال میں مجبور محض نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ کہ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہوتا تو پھر کسی فعل پر اس کو ثواب یا عقاب کا مستحق نہ گردانا جاتا کیونکہ ثواب و عقاب کا مدار اختیار پر ہے حالانکہ نصوص سے بندہ کا مستحق ثواب و عقاب ہونا ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ بندہ کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت بندہ کی طرف ان افعال کی حقیقی اسناد کرتے ہیں جن افعال میں اختیار ضروری ہے جیسے "صلے" اور "کتب" وغیرہ اور بندہ کی طرف مذکورہ افعال کی حقیقی اسناد ہونا ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے۔ برخلاف "طال الغلام" اور "اسودۃ لونسہ"

کے کہ یہ غیر اختیاری افعال ہیں۔ بندہ کی طرف ان کی اسناد بندہ کے لئے کوئی فعل نہیں ثابت کرتی۔ پانچویں دلیل سہمی ہے کہ نصوص عقیدہ جبر کی نفی کرتے ہیں۔ مثلاً "جزاء بماکذا یعملون" یہ آیت بندوں کی طرف عمل کی اسناد کے ساتھ ان کے عمل پر جزاء مرتب ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور جزاء صرف اختیاری افعال پر ہی مرتب ہوتی ہے معلوم ہوگا کہ بندوں کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن شاء فلیؤمئد ومن شاء فلیکفر" یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے اختیار میں ہے۔

فان قیل بعد تصمیم علمہ اللہ تعالیٰ و ارادۃ العبد لازم قطعاً، لانہما امانا یعلما بوجود الفعل، فیجب اوجده، فیمتنع، ولا اختیار مع الوجود والامتناع، قلنا یعلم ویبیدان العبد یفعلہ او یتکرمه باختیاره، فلا اشکال۔

**ترجمہ** پس اگر کہا جائے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کو عام کرنے کے بعد جبر قہراً لازم آئے گا۔ اس لئے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہے گا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا چھوڑے گا۔ لہذا اب کوئی اشکال درہا۔

**تشریح** یہ اعتراض علم الہی اور ارادہ الہی کی تقسیم پر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وجود میں آتے ہیں تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق اگر فعل کے وجود کے ساتھ ہوگا تو فعل کا وجود واجب اور ضروری ہوگا اور اگر علم و ارادہ کا تعلق فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل کا عدم ضروری اور وجود ممتنع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہے گا۔ لہذا اگر چاہے تو نہ کرے۔

اعراض مذکور کا تشریح کرنے جواب دیا ہے کہ علم الہی یا ارادہ الہی صرف اس بات سے متعلق نہیں ہے کہ بندہ فلاں کام کرے گا یا نہیں کرے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام کرے گا یا فلاں کام ترک کرے گا۔ اور جب علم الہی و ارادہ الہی میں بندہ کا اختیار بھی ہے۔ دراصل علم الہی و ارادہ الہی کے خلاف ہونے نہیں سکتا۔ تو لازمی طور پر فعل و ترک بندہ کے اختیار سے ہوگا۔ لہذا فعل یا ترک میں مجبور نہیں ہوگا۔

فان قيل، فيكون فعله الاختياري واجباً او مستعاضاً وهذا ينافي الاختيار، قلنا انه ممنوع، فان الوجود بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له، وايضا مفتوض بانفعال الهباري تعالى.

پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا منع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو قطعی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز اعتراض افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

**تشریح** یہ مذکورہ جواب پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہوگی یا اللہ کا ارادہ اس بات کا ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے تو چونکہ علم الہی اور ارادہ الہی کے خلاف ہونہیں سکتا۔ اس لئے بندہ کا وہ فعل اختیاری واجب اور ضروری ہوگا۔ اور اگر علم الہی و ارادہ الہی کا تعلق اس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فلاں کام ترک کرے گا۔ تو ترک واجب اور فعل منع ہوگا اور وجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اختیار اسی وقت رہ سکتا ہے جب فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں۔ اور اگر بجائے ممکن ہونے کے واجب یا ممنوع ہوتے تو بندہ فعل یا ترک پر مجبور ہوگا۔ مختار نہیں ہوگا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اعتراض مذکور کا علی سبیل المنع جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب علم الہی کا تعلق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فلاں کام اپنے اختیار سے کرے گا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس فعل کا پایا جانا واجب ہوگا اور اختیاری طور پر فعل پائے جانے کا واجب ہونا اختیار کو قطعی بنانا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔ نیز اعتراض مذکور افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ باری فعل نے کو اپنے افعال کا علم ہے اور ان افعال سے اس کا ارادہ بھی متعلق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان افعال کا وجود واجب ہے۔ مگر اس وجوب کے باوجود باری تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا اور وہ افعال باری تعالیٰ کے اختیار سے ہی صادر ہوتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ وجوب بالاختیار اختیار کے منافی نہیں ہے۔

فان قيل لا معنى لسكون العبد فاعلاً بالاختيار الا كونه موجوداً لا مخالفه باقصد والا رادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الالفعال ويجادها ومعلوم ان المتفكر الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام وموتنا الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى، وبالضرورة ان لفكرة العبد

و ارادتہ مدخلی فی بعض الافعال کحکمتہ البطش دون البض کحکمتہ الارواح اشاعتہما  
فی القصی عن هذا المصنوع الی القول بان الله خالق و العبد کاسب و تحقیقہ ان  
صفت العبد قدرتہ و ارادتہ الی الفعل کاسب، و یجاد الله تعالیٰ الفعل عقیب الخلق  
و المقدر و الواحد داخل تحت قدرتین لکن بتبعہتین مختلفتین، فان فعل مقدر و الله تعالیٰ  
بجہتہ الایجاد و مقدر و العبد بجہتہ الکسب، و هذا المقدر من المعنی ضروری و ان  
لم یقدر علی ازید من ذالک فی تلخیص اجابۃ المفصحة عن تحقیق کون فعل العبد  
یخلق الله تعالیٰ و یجاده مع مال العبد فیہ من القدرة و الاختیار، و لہم فی الفرق  
بینہما عبارات، مثل ان الکسب واقع بالکف، و الخلق لا بالکف، و الکسب مقدر و وقع  
فی محل قدرتہ و الخلق لا فی محل قدرتہ، و الکسب لا یصح انفراد القادر بہ،  
و الخلق یتصح.

**ترجمہ** پھر اگر کہا جائے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ  
بالارادہ اپنے افعال کا موجب ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق  
و ایجاد میں مستقل ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدر و واحد و مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں  
ہو سکتا تو ہم جواب دیتے ہیں کہ اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں۔ مگر چونکہ دلیل  
سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بڑی طور پر یہ ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی  
بعض افعال جیسے حرکت بطش میں دخل ہے بعض افعال جیسے حرکت درخشاں میں نہیں۔ تو اس مشکل سے رہائی حاصل کرنے  
سلسلہ میں ہمیں کہنے کی ضرورت پڑی کہ اللہ تعالیٰ ہے اور بندہ کاسب ہے اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کی جانب  
بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو متوجہ کرنا کاسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کر دینا  
خلق ہے اور مقدر و واحد و قدرتوں کے تحت داخل ہو رہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے۔ کیوں کہ  
فعل اللہ کا مقدر و ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کا مقدر و کاسب کی جہت سے ہے۔ اور اتنی بات تو  
بدیہی ہے اگرچہ ہم اس عبارت کو مختصر کرنے پر اس سے زیادہ قادر نہیں جو بندہ کی قدرت و ارادہ کے  
باوجود فعل عبد کے اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہونے کی تحقیق کو بیان کرنے والی ہے۔ اور  
خلق و کاسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔ مثلاً کاسب آلہ  
کے ذریعہ واقع ہے اور خلق بغیر آلہ کے۔ اور کاسب ایسا مقدر ہے جو اپنی قدرت کے محل میں واقع  
ہے اور خلق اپنی قدرت کے محل میں نہیں واقع ہے اور کاسب میں قادر کا منفرد و مستقل ہونا صحیح نہیں

اور خلق میں صحیح ہے۔

## تشریح

بندہ کو فاعل بالاختیار اور اس کے لئے اختیاری افعال مانتے پر جب یہ کی طرف سے ہم پر یہ امکان وار نہ ہوتا ہے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ بندہ اپنے اختیار و ارادہ سے خود اپنے افعال کا موجد ہے۔ اور اس سے پہلے آپ کہہ چکے ہیں کہ افعال عباد کا خالق اور موجد صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ اجتماع تفسیق ہے جو باطل ہے۔ نیز مقدر و واحد یعنی فعل عبد کا اللہ کی قدرت اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔ لہذا ادو باتوں میں سے ایک لازم ہے یا تو بندہ فاعل بالاختیار نہ ہو۔ بلکہ اپنے افعال میں مجبور محض ہو، اللہ ہی اس کے افعال کا خالق اور موجد ہو۔ اور یا اللہ تعالیٰ افعال عباد کے خالق نہ ہوں بلکہ بندہ خود اپنے افعال کا اپنے اختیار و ارادہ سے خالق و موجد ہو۔ شق ثانی تو جامع فریقین باطل ہے۔ لہذا پہلی شق یعنی بندہ کا فاعل بالاختیار نہ ہونا اور اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہونا ثابت ہے۔

۴۳

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا خالق ہونا دلیل سے ثابت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ افعال عباد کے وجود میں مؤثر اللہ کی قدرت ہے۔ دوسری جانب یہ بات بھی یقینی ہے کہ بعض افعال میں بندہ کی قدرت و ارادہ کو بھی دخل ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو کون افعال کا موجد مانا جائے اور یہ صریح تناقض ہے۔ اس تناقض سے بچنے کے لئے ہمیں مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ خالق ہے بندہ کا سب سے اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ بندہ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس فعل کی قدرت بندہ کے اندر پیدا فرمادیتے ہیں اور وہ قدرت فعل کی جانب متوجہ ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ وہ فعل موجود فرمادیتے ہیں۔ لہذا بندہ کا اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے۔ تو مقدر و واحد کا دو قدرتوں کے تحت داخل ہونا ضرور لازم آ رہا ہے۔ مگر دو مختلف جہتوں سے۔ کیونکہ اللہ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کھ قدرت کے تحت کسب کی جہت سے ہے لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

قولہ: **وہم فی العزوت بینہما** یعنی خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں مشائخ نے مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں۔ بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو بندہ کا فعل ہے آل مثلاً اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے۔ اور خلق جو اللہ کا فعل ہے۔ بغیر کسی آلہ وغیرہ کے عمل کے ہوتا ہے۔ اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ فعل مکسوب ایسا مقدر ہے جو کسب کی قدرت کے عمل یعنی ذات کسب میں واقع ہوتا ہے۔ اور فعل مخلوق ایسا مقدر ہے جو خالق کی قدرت کے عمل یعنی

ذاتِ خالق میں نہیں واقع ہوتا ہے۔ مثلاً زید کی حرکت اللہ کے خلق سے جس قدرت کی تائیس سے واقع ہوئی اس قدرت کے محل میں واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ وہ قدرت اللہ تعالیٰ کی ہے جس کا محل اور موصوف اللہ کی ذات ہے سو اگر حرکت زید جو حادث ہے اللہ کی ذات میں واقع ہوگی تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہو مالا زہ آئے گا۔ اور وہی حرکت جس قدرت کے ذریعہ زید کے کسب سے واقع ہوئی، اس قدرت کے محل یعنی ذاتِ باری میں واقع ہوئی۔

اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو کہ بندہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی بندہ منفرد اور مستقل نہیں ہے کیونکہ بندہ کی قدرت مؤخر نہیں ہے اور خلق جو کہ اللہ کا فعل اور اللہ کی قدرت سے ہوتا ہے اس میں قادر یعنی اللہ تعالیٰ منفرد اور مستقل ہے بندہ کے کسب کا محتاج نہیں ہے۔

فان قيل فقد اُتيتهم ما نسبتم الي المعتزلة من اثبات الشركة، قلنا الشركة ان مجتمع اثنان على شيء، ويتفرد كل منهما بما هو له، وذل الاخر كشركاء القرية والحلقة وكما اذا جعل العبد خالقا لخالقه، والصالغ خالقا لساؤل الاعراض والاحجام، بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض يكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق والعباد بجهة ثبوت التصرف، وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں۔ پھر ہر اک اپنے حصہ میں منفرد اور رہتا ہو دوسرا شریک نہ ہو۔ جیسے قریہ اور حملہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت کہ جب بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ کی ملک ہے۔ تخلیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے۔ حوزہ تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعلِ عبد اللہ کی طرف خلق کی جہت سے منسوب ہوتا ہے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

تشریح: اعراض کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے کی بنا پر تم معتزلہ کو خالقیت میں بندہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنے کا الزام دے چکے ہو۔ سو یہ الزام تم پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ فعلِ عبد کو جب بندہ اور اللہ دونوں کا مقدر قرار دیا تو بندہ کو اللہ کے ساتھ شریک

کرنا لازم آیا۔

۲۲

جواب کا حاصل یہ ہے کہ شرکت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دو آدمی ایک چیز میں شریک ہوں۔ پھر ایک کا اپنا علیحدہ ایک حصہ ہو جس میں دوسرا شریک ہو۔ جیسے کسی قرعے اور گملہ کے شرکاء کہ اس قرعے یا گملہ کا حصہ ہونے میں سب شریک ہیں یا باہم ہر ایک کا اس ٹھہرا گملہ میں اپنا علیحدہ مکان ہے۔ جموں میں دوسرا شریک نہیں۔ اس معنی میں حشر پر شرکت کا الزام عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ خالقیت میں اللہ اور بندہ کو شریک قرار دے کر ہر ایک کا حصہ الگ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندہ تو اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں۔ بر خلاف اس صورت کے کہ جب کسی شی کی اضافت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو تو اس کو شرکت نہیں کہتے۔ جیسے زمین کی اضافت اللہ کی طرف ہوتی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا زمین اللہ کی ملک ہے۔ اور بندہ کی طرف بھی ہوتی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ زمین زمین کی ہے لیکن اضافت کی جہتیں مختلف ہیں۔ اللہ کی طرف اضافت خلق کی جہت سے ہے اور اللہ کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی مخلوق ہے اور بندہ کی طرف اضافت ملک تصرف کے اعتبار سے ہے اور زمین کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ زمین اس میں تصرف کا مالک ہے۔ اسی طرح ہم فعل کی اضافت بندہ اور اللہ دونوں کی طرف کی طرف کرتے ہیں اور دونوں کا مقدر کہتے ہیں مگر دو جہت سے۔ اللہ کی طرف خلق کی جہت سے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے، چنانچہ اللہ کا مقدر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کو اس کے خلق پر قدرت ہے اور بندہ کا مقدر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کو اس کے کسب پر قدرت ہے۔ لہذا اب کوئی بھی

اشکال نہ رہا۔

فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لا استصاف الذم بخلاف خلقه فان  
لا، قد ثبت ان الخلق حكيم لا يخلو شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نعلم عليها  
فجزمانان ما نستقيح من الافعال قد يكون له فيها حكم ومسالمة كما في خلق  
الاجسام الخبيثة الصارة المولمة، بخلاف الكاسب فانما قد يفعل الحسن وقد يفعل  
القبيح، فجلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه، قبيحا سفها موجبا لا مسحقا  
الذم والعقاب

پھر اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح، سفاهت اور مستحق ذم ہونے کا باعث ہے۔ پھر  
ترجمہ خلق قبیح کے کہ وہ ایسا نہیں ہے، ہم کہیں گے۔ اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم  
ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا بہتر انجام ہوتا ہے۔ اگر ہم اس سے ہم واقف نہ ہوں۔ تو ہم

یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں بعض و فخران میں حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں۔ جیسے کہ تکلیف دہ مضر اجسام خبیثہ کے خلق میں۔ بر خلاف کا سب کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے باوجود نبی وارد ہونے کے اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سعادت اور سستی ذم و عقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

**تشریح** اعتراض کی تو قبیح یہ ہے کہ جب بندہ کا سب اور اشرار خلق ہے پھر کیا وجہ کر فعل قبیح کے کسب کو جو بندہ کا فعل ہے۔ قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیا جاتا ہے اور اسی فعل قبیح کے خلق کو جو اشرار کا فعل ہے نہ قبیح قرار دیا جاتا ہے۔ اور نہ اشرار ذم و عقاب کا باعث ٹھہرایا جاتا ہے۔ مالا محکم کسب جو کہ بندہ کا فعل ہے بہ نسبت خلق کے ضعیف ہے سو اگر قبیح کا کسب جرم ہے تو اس کا خلق بدرجہ اولیٰ جرم ہونا چاہیے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ مخالف یعنی اشرار تھے جو حکیم ہیں اس کا کوئی فعل حکمت و مصلحت سے خالی نہیں۔ اس لئے جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں بھی حکمت و مصلحت کے ہونے کا یہیں یقین ہے۔ جیسے اجسام خبیثہ مثلاً سانپ بچھو وغیرہ کی تخلیق میں ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ چیزیں ہماری نظر میں خبیث اور قبیح ہیں مگر ان میں بہت سے فائدے ہیں مثلاً اطباء نے کہا ہے کہ بچھو کی راکھ مٹانہ کی پتھری کو ریزہ ریزہ کر کے خارج کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے سانپ کا گوشت اس کی چربی بہت سے امراض کے علاج میں مستعمل ہے۔ ان مصلح کی بناء پر ان کے خلق کو ہم قبیح نہیں کہتے، بر خلاف کا سب یعنی بندہ کے کہ وہ حکیم نہیں، کبھی وہ اچھے کام کرتا ہے اور کبھی برے کام کرتا ہے۔ اسی بناء پر کسی فعل قبیح سے شریعت کی ممانعت کے باوجود جب وہ اس کا کسب کرتا ہے تو ہم اس کے کسب قبیح کو قبیح اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیتے ہیں

والحسن منها ای من افعال العباد، وهو ما يكون متعلقاً بالمدح في العاجل والنجيب في الآجل، والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقاً بالذم والعقاب، ليشتمل المباح برضاء الله تعالى ای بارادته من غير اعتراض، والقبیح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضاء لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى، ولا يرضى لعباده الكفر، یعنی ان الارادة والمشية والتقدير يتعلقت بالكل، والرضاء والمحبة والامر لا يتعلقت الا بالحسن دون القبيح۔

**ترجمہ** اور بندوں کے اچھے افعال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو، اور زیادہ بہتر ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت

میں عقاب کا تعلق نہ ہوتا کہ مباح کو شامل ہو جائے (بہر حال اچھے افعال عبادۃ اللہ تعالیٰ کی رضائے سے دماغ) ہیں یعنی بند پر اعتراض کے بغیر اس کے ارادہ کے صادر ہونے اور تلبیح اعمال جن سے دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا تعلق ہوا اللہ کی رضائے سے نہیں ہیں کیونکہ ان پر اللہ کو اعتراض ہے۔ اللہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ اپنے بندہ کے لئے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق تمام افعال عبادت سے ہے۔ اور محبت اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے بڑے افعال سے نہیں۔

**تشریح** مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق بندہ کے اچھے اور بُرے سب ہی افعال کے ساتھ ہے۔ لیکن رضائے اور محبت یعنی پسندیدگی اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا: وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَاللَّهُ تَعَالَىٰ أَعْلَمُ بِمَا فِي قُلُوبِ النَّاسِ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں فرماتا۔ کیونکہ رضائے کے معنی ایسے ارادہ کے ہیں جس کے ساتھ اللہ کی طرف سے اعتراض اور مواخذہ نہ ہو اور کفر اسی طرح دوسرے اعمال قبیحہ اگر اللہ کے ارادہ سے صادر ہوتے ہیں مگر اللہ کی طرف سے ان افعال پر بندوں کا مواخذہ بھی ہوگا۔ اس لئے یہ ارادہ رضائے میں کہلائے گا۔

قولہ: وَهُوَ الْخَيْرُ فَعَلٌ حَسَنٌ کی تشریح ہے۔ یعنی فعل حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں تعریف و مدح کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو۔ اس تعریف کی رو سے مباحات افعال حسنہ سے خارج ہوں گے۔ کیونکہ فعل مباح جس طرح باعثِ ذم و عقاب نہیں ہے اسی طرح باعثِ مدح و ثواب بھی نہیں ہے اس بنا پر تشریح کرنے فرمایا کہ افعال حسنہ سے ایسے افعال مراد لینا زیادہ بہتر ہے جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب متعلق نہ ہو۔ تاکہ یہ تعریف مباحات کو شامل ہو جائے۔

وَالْإِسْطَاعَةَ مَعَ الْفِعْلِ خَلَا فَاَلْمَعْتَزَلَةَ، وَهِيَ حَقِيقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِي لِكُلِّ مَخْلُوقٍ مَعَهُ الْفِعْلُ إِشَارَةً إِلَى مَا ذَكَرَ صَاحِبُ التَّبَصُّرَةِ مِنْ أَنَّهَا عَرَضٌ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَىٰ فِي الْعَالَمِ يَفْعَلُ بِهِ الْأَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ، وَهِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ، وَالْمَجْمُوعُ رَعَىٰ أَيْ نَهَىٰ شَطْرًا وَالْفِعْلُ لِأَعْلَىٰ، وَبِالْجَمَلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَىٰ عِنْدَ قَسْدِ الْكِتَابِ الْفِعْلُ بَعْدَ مَلَمَّةِ الْإِسْبَابِ وَالْأَلَامَاتِ، فَإِنَّ قَسْدَ فِعْلِ الْخَيْرِ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَىٰ قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ، فَيَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَالْثَوَابَ، وَإِنَّ قَسْدَ فِعْلِ الشَّرِّ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَىٰ قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ، فَكَانَ هُوَ الْمَضِيحَ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ، فَيَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ، وَلِهَذَا ذَمُّ السَّكَانِيرِ بِالْأَعْمَالِ

لا يستطيعون السمع. وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنتاً للفعل بالزمان والسابقة عليهما، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه بما مضمون امتناع بقاء الاعراض.

**ترجمہ** اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے بر خلاف مختزلہ کے، اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے، جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ ہانداری میں پیدا فرمادیتے ہیں اس کے ذریعہ وہ ہانداری افعال اختیار یہ انجام دینا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اداء فعل کے لئے شرط ہے۔ علت نہیں ہے اور بہر حال وہ ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں۔ سو اگر وہ بجلی کرنے کا ارادہ کرے تو بجلی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں۔ اور اگر بیری کرنے کا ارادہ کرے تو بیری کرنے کی قوت پیدا فرمادیتے ہیں۔ تو وہی بجلی کی قدرت کا ضائع کرنے والا ہوا۔ جس کے سبب مذمت اور عقاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے مقابلین بالزمان ہونا ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو، ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے بغیر واقع ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ بقاء اعراض کا مستحق ہونا گذر چکا ہے۔

**تشریح** حاصل بحث یہ ہے کہ استطاعت کا لفظ کبھی تو سلامت استباہ و آلات کے معنی میں آتا ہے اور یہ معنی مجازی ہے اور اس معنی میں استطاعت فعل پر مقدم ہے کیونکہ اسی استطاعت پر فعل کی تکلیف کا مدار ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے گا جو درست نہیں، اور کبھی لفظ استطاعت کا اطلاق بندہ کی اس قدرت پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور یہ حقیقی معنی ہے جس کو اشعریہ فعل کا مقابل بالزمان مانتے ہیں یا بس معنی کہ پہلے سے بندہ کے اندر فعل کی قدرت نہیں ہوتی بلکہ جب وہ فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہو جاتا ہے اور مختزلہ کہتے ہیں کہ "الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل" یعنی بندہ کے اندر یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم نہ آئے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا لازم نہ آئے۔

پھر اشرار میں سے بعض تو اس قدرت کو جس سے فعل کا وجود ہوتا ہے فعل کی علت قرار دیتے ہیں لیکن جمہور اشرار شرط قرار دیتے ہیں۔ علت اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو شی کے وجود میں مؤثر ہو اور شی کا جزء نہ ہو اور شرط وہ ہوتی ہے جو شی کے وجود میں مؤثر نہ ہو اور شی کا جزء بھی نہ ہو۔ اہل تشکی کا وہ دوسرا ہر قول اور

قولہ: وہی حقیقتاً القدرۃ الخ کسی کو یہ خیال ہو سکتا تھا کہ شاید استطاعت کا لفظ یہاں اسباب و آلات کی سلامتی کے معنی میں ہیں جو بالاجماع فعل پر مقدم ہے۔ اس لئے مصنف نے یہاں پر استطاعت کا معنی بیان کیا کہ استطاعت کا حقیقی معنی قدرت ہے۔ رہا سلامت اسباب و آلات تو وہ خارجی معنی ہے اور استطاعت بالمعنی الجازی محل نزاع نہیں وہ بالاجماع فعل پر مقدم ہے۔ پھر یہ حقیقت یا تو قدرت کی طرف مضاف ہے اس صورت میں معنی ہوں گے کہ استطاعت بعینہ وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ اور یا مقصوب ہے حال یا مقول مطلق ہونے کی بناء پر تو معنی ہوں گے کہ استطاعت درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ رہا سلامت اسباب و آلات تو وہ اس کو ہمارا استطاعت کہتے ہیں۔

قولہ: اشارۃ الخ محل اشارہ ماتن کے قول: ”بھا“ میں صرف باء ہے۔ صاحب جبرہ سے مراد شیخ ابو العین ہیں۔

قولہ: وبالجملة الخ یہ مترادف کی طرف سے وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب ہے۔ اور اشکال یہ ہے کہ جب قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوگی تو پھر کسی فعل غیر کا ترک کرنے والا مستحق ذمہ تھا نہ ہوگا بلکہ وہ معذور ہوگا اور کہہ سکے گا کہ میں پہلے سے اس پر قدرت ہی نہیں تھی۔ پھر تم کیسے کر سکتے تھے جواب کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت خواہ علت ہو یا شرط ہو، بہر حال وہ ایک ایسی صفت ہے جو اولیٰ بنہ کے اندر اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرمادیتے ہیں۔ اگر بندہ فعل خیر کا ارادہ کرتا ہے تو خیر کی قدر پیدا فرمادیتے ہیں اور اگر شر کا ارادہ کرتا ہے تو شر کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں تو شر کا ارادہ کر کے بندہ خود ہی خیر کی قدرت مٹانے کرنے والا ہوا۔ جس کے سبب فعل خیر کا وجود اس سے نہیں ہوا۔ اس بناء پر وہ مستحق ذمہ و عقاب ہوا۔ اگر وہ شر کا ارادہ نہ کرتا۔ بلکہ خیر کا ارادہ کرتا تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر خیر کی قدرت پیدا فرماتے اور خیر کا وجود ہوتا۔

قولہ: ولہذا الخ یعنی اسی لئے کہ شر کا ارادہ کر کے خیر کا ارادہ ترک کرنے والا خیر کی قدرت کو مٹانے کرنے والا ہے۔ کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی کہ لا یتطیعون السمیع یعنی جہات کو ماننے کی غرض سے سننے کا ارادہ نہیں کرتے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ ان کے اندر سننے کی استطاعت

پیدا نہیں فرماتے۔ اگر وہ حق کو سننے کا ارادہ کرتے تو اللہ تعالیٰ حسب عادت اس کی استطاعت پیدا فرمادیتا تو گو یا سننے کا ارادہ ترک کر کے وہی استطاعت کو ضائع کرنے والے ہوئے۔ اس بناء پر مستحق ذم ہوئے۔  
 قولہ: واذا كانت الاستطاعة، الخ یہ استطاعت کے مع الفعل یعنی فعل کا مقارن با زمانہ ہوئے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اوپر استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے۔ اور صفت عرض ہے لہذا استطاعت عرض ہے اور جب استطاعت عرض ہے تو وہ لازمی طور پر فعل کا مقارن ہوگی فعل پر مقدم نہیں ہوگی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ کیونکہ اگر استطاعت فعل پر مقدم اور فعل سے پہلے موجود ہو جائے تو ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ جس آن میں وہ استطاعت موجود ہوئی ہے اس آن سے لے کر فعل کے موجود ہونے کے آن تک باقی رہے کیونکہ استطاعت عرض ہے۔ اور بقیہ عرض کا محال ہونا پہلے گزر چکا ہے اور جب فعل کے پلے ہانے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر استطاعت و قدر کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا استطاعت کا قبل الفعل ہونا باطل اور مع الفعل ہونا ثابت ہو گیا۔

فان قيل لو سلمت استعانة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تيجاد الامثال عقيب الزوال فيتم ايت يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي لقدرة السابقة، واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة له شأن اذ عيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث شعت القدرة فعليكم البيان۔

**ترجمہ** اگر کہا جائے کہ بقاء عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو زوال کے بعد نئے نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا۔ ہم جواب دینگے کہ اس کے لزوم کا دعویٰ ہم اس وقت کرتے ہیں۔ جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ ہی ہو۔ بہر حال جب تم اسے مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے۔ پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں۔ یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے۔ تو تمہارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

## تشریح

اور استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل میں فرمایا تھا کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے موجود ہو، تو بقاء عرض کے محال ہونے کی وجہ سے وہ استطاعت فعل کے پائے جانے کے

وقت تک باقی نہ رہے گی۔ تو پھر استطاعت و قدرت کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا۔ اس پر متذکرہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اولاً بقاء عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ بقاء عرض فعل سے پہلے ہے وہ بعینہ باقی نہیں رہے گی تو ہم کہیں گے کہ تجدید امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں تو کوئی تنزیاع نہیں ہے تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہو جائے اور اس کا مثل پیدا ہو جائے۔ پھر وہ مثل بھی زائل ہو جائے اور دوسرا مثل پیدا ہو جائے اور اسی آں میں فعل بھی موجود ہو جائے تو قدرت و استطاعت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے۔ لہذا مثل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

تشریح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم بغیر قدرت کے فعل واقع ہونے کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں۔ جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ کو قرار دو۔ اور اگر مثل متحدہ کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تب تو تم نے تسلیم ہی کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے۔ مثلاً ایک بیج کر بندہ منٹے پانچ سکندھ قدرت کا وجود ہوا۔ پھر سے قدرت زائل ہوگئی اور چھٹے سکندھ میں اس کے مثل کا وجود ہوا۔ پھر وہ مثل بھی زائل ہو گیا اور ساتویں سکندھ میں دوسرے مثل کا وجود ہوا اور اسی کے ساتھ فعل بھی موجود ہو گیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل موجود ہو رہا ہے۔ قدرت سابقہ سے جو با پنجویں سکندھ میں ہے یا مثل متحدہ ہے جو ساتویں سکندھ میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدرت سابقہ فعل واقع ہونے کے وقت یعنی ساتویں سکندھ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں پہلا مذہب ثابت ہے کہ استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ استطاعت کا مثل ساتویں سکندھ میں ہے اور اسی میں فعل کا وقوع بھی ہے۔ پھر دوسری صورت میں یعنی جب تم وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ کے بجائے مثل متحدہ کو قرار دو۔ ہم کہیں گے کہ اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر سابق اور مقدم ہوں تو تمہیں اس دعوے پر دلیل پیش کرنی چاہیے اور دلیل کوئی نہیں۔ لہذا تمہارا دعویٰ غلط ہے اور تجدید امثال کا قول باطل ہے۔

واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة ان الفعل إما بتجدد امثالها أو بما يستقامت بقاء الاعراض فان قالوا يجوز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد

تو کوامل ہبہم سچیت جوڑو مقارنتہ الفعل القدرة، وان قالوا بامتناعہ لزم انہم  
 والترجمہ بلا معراج، اذا قلدہ بما ہالہ تغیر، ولم یحدث فیہا معنی لا متعاند  
 راولا علی الاعراض، فیما صار الفعل بہا فی الحالتہ الثانیۃ واجبا فی الحالتہ الاولی  
 مستتعا، فنیہ نظر، لان القائلین بكون الاستطاعتہ قبل الفعل لا یقولون بامتناع  
 المقارنتہ الزمانیۃ، و بان کل فعل یجب ان یکون بقدرتہ سابقۃ علیہ بالزمان  
 منۃ حتی یمتنع حدوث الفعل فی زمان حدوث القدرتہ مقرونۃ  
 بجمیع الشرائط، ولانہا یجوز ان یمتنع الفعل فی الحالتہ الاولی لانفناء شرطہ ووجود  
 مانع، ویجب فی الثانیۃ لعام الشرائط مع ان القدرتہ الکی ہی منۃ القادر فی  
 الحالتین علی التسواء

ترجمہ اور بہر حال معتزلہ کی طرف سے کئے گئے مذکورہ بالا اعتراض کا وہ جواب جو یوں بیان کیا  
 جاتا ہے کہ قدرت سابقہ کا ان فعل تک باقی رہنا مان لیا جائے۔ خواہ تمہارا مثال کی شکل  
 میں یا بقا اعراض کو درست مان کر، سو اگر حالت اولی میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز  
 ہونے کے قائل ہیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑا کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا جائز قرار دیا، او  
 اگر اس کے متنع ہونے کے قائل ہیں، تو حکم اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی، کیونکہ قدرت اپنے حال  
 پر ہے اس میں کوئی تفریق نہیں ہوسکتی اور نہ اس میں کوئی معنی اور وصف پیدا ہوسکتا ہے کیونکہ اعراض میں  
 یہ بات محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولی میں کیوں متنع ہوا۔ تو اس  
 جواب میں نظر ہے۔ کیونکہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں۔ وہ نہ تو مقارنت  
 زمانی کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت  
 سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو۔ حتیٰ کہ تلم شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمان  
 میں فعل کا حدوث محال ہو۔ اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولی میں کسی شرط کے متنع ہونے یا کسی معنی  
 کے موجود ہونے کی بناء پر فعل متنع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل  
 واجب ہو، اور اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح معتزلہ کی جانب سے اور فافان قبیل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا، اس سوال کا صاحب کفا  
 نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول معتزلہ کے فعل پر مقدم ہے۔ وجود فعل کے

وقت تک باقی مان لیں۔ خواہ تمہارا مثال کے ذریعہ کیا کہ اشعہ کا مذہب سے یا بعینہ اس قدرت کو باقی  
 مان لیں۔ بقا اعراض کو درست قرار دیتے ہوئے ہمیں کہ غیر اشعہ کا مذہب سے تو ہم پہنچتے ہیں کہ حالت

اولیٰ یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا۔ فعل کا وجود جائز ہے یا نہیں اگر حوازی کے قائل ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے معائنہ ہونا لازم آیا جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہونے ہے۔ اور اگر حالت اولیٰ میں فعل کے متعلق ہونے کے قائل ہوں تو حکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت بجا ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی حالت ثانیہ میں بھی ویسی ہی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی ہے۔ مثلاً یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہو گئی ہو۔ کیونکہ قدرت عرض ہے اور اولیٰ میں تغیر یا کسی معنی کا حدوث محال ہے و جب یہ ہے کہ عرض میں تغیر اوستی یعنی معنی کے حدوث کا مطلب تغیر اولیٰ حدوث کا جو کہ خود بھی عرض ہیں۔ عرض کے ساتھ قائم ہونا ہے اور قیام عرض بالعرض محال ہے۔ سو جب قدرت بجا ہے تو حالت اولیٰ میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا متع ہونا اور حالت ثانیہ میں جائز ہونا زیر دستی اور ترجیح بلا مرجح ہے۔ یہ تھا صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل جس کے بارے میں ساریج نے رد علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے اور وجہ نظر یہ ہے کہ آپ کی تردید کی دونوں تفسیریں اختیار کر کے جواب دیدیئے گئے چنانچہ پہلی شرح یعنی حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز کہنے کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہیں کیونکہ استطاعت کو فعل پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے معائنہ بلکہ مقارنت زمانی ہونا محال نہیں کہتے کہ مقارنت زمانی کے جواز سے ان پر ترک مذہب کا الزام عائد ہو بلکہ مقارنت زمانی کو جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایسی قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جو اس فعل پر مقدم ہو۔ حتیٰ کہ تمام شرائط تاثیر پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اسی طرح تردید کی شق ثانی یعنی حالت اولیٰ میں فعل کو متع اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب و ضروری کہنے کی صورت میں ان پر حکم اور ترجیح بلا مرجح کا الزام نہیں عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کسی شرط کے ندارد ہونے یا وجود فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل متع ہو اور حالت ثانیہ میں قدرت کے مؤثر ہونے کی تمام شرائط موجود ہوں اور وجود فعل سے کوئی مانع نہ ہو نیکی سبب فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو۔ لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی۔ کیونکہ شرائط مانع کا موجود ہونا اور کسی مانع کا نہ ہونا حالت ثانیہ میں وجود فعل کے لئے مرجح ہے۔ دراصل لیکر قدرت دونوں حالتوں میں کیساں ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے۔ لہذا قیام عرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدر المستجمعة بجميع  
 شرائط التاثير، فالقول انها مع الفعل والاقبله، واما امتناع بقاء الاعراض فمبني  
 على مقدّمات صعبة البيان وهي ان بقاء الشيء امر محقق زائد عليه، والله عليم  
 قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما بالمحل -

**ترجمہ** اور اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہے  
 جو تمام شرائط تاثير پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔  
 رہا بقاء اعراض کا محال ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ مقدمات  
 یہ ہیں کہ شی کا بقاء امر حقیقی ہے جو اس سے زائد چیز ہے اور کہ قیام عرض بالعرض محال ہے اور یہ کہ عرض  
 کا ایک محل کے ساتھ قیام محال ہے۔

**تشریح** اور یہ صاحب کفایہ کی تردید کے شق ثانی کا جواب دینے ہوئے کہا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولی  
 میں قدرت کے مؤثر ہونے کی کوئی شرط نہ لارہو اور حالت ثانیہ میں تمام شرائط تاثير موجود ہوں  
 جس کی بناء پر حالت اولی میں فعل منتج ہو اور حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو تو اس جواب سے قدرت کی  
 تیسری کچھ میں آتی ہیں ایک وہ قدرت جو تمام شرائط تاثير پر مشتمل ہو اور دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثير  
 پر مشتمل نہ ہو۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ اسی تقسیم کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر استطاعت  
 سے وہ قدرت مراد ہے جو تمام شرائط تاثير پر مشتمل ہے تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے۔ ورنہ وہ فعل  
 سے پہلے ہے۔ امام رازی کا یہی مذہب ہے۔ چنانچہ شرح مواقف میں امام رازی کا یہ قول موجود ہے  
 کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے۔ جس سے مختلف حیوانی افعال سرزد ہوتے ہیں یعنی جو قوت  
 حیوانات کے اندر اعضاء کو حرکت دینے والے پھولوں میں اللہ تعالیٰ نے چھپا رکھی ہے۔ اس معنی میں قدرت  
 فعل پر مقدم ہے بلکہ فعل کے ساتھ بھی ہے اور فعل کے بعد بھی ہے۔ اور کبھی قدرت کا اطلاق اس  
 قوت پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثير پر مشتمل ہو۔ اس معنی میں قدرت فعل کا معارض ہے۔  
 آگے امام رازی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے شیخ اشعری نے قدرت سے یہی دوسرا معنی مراد لیا ہو  
 یعنی وہ قوت جو شرائط تاثير پر مشتمل ہو۔ اور مترادف نے پہلا معنی مراد لیا ہو یعنی قوت حیوانیہ عضلیہ، تو اس معنی  
 دونوں مذہبوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اور نزاع محض لفظی بن جاتا ہے۔

قولہ، واما امتناع بقاء الاعراض الخ اور بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ فعل کے ساتھ کہ اگر استطاعت  
 سے ایسی قدرت مراد ہے جو تمام شرائط تاثير پر مشتمل ہو تو وہ مع الفعل ہے اور اگر تمام شرائط تاثير پر مشتمل

نہیں ہے تو فعل پر مقدم ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب استطاعت خصل پر مقدم ہوگی تو وہ فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی تو رہ نہیں سکتی۔ کیونکہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقا محال ہے لہذا فعل کا بغیر استطاعت کے واقع ہونا لازم آئے گا۔

شارح ج ۱ اعتراض کو یہ کہہ کر دفع کر رہے ہیں کہ بقاء عرض کا محال ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو خود عرض ہے۔ عرض کے ساتھ قائم ہو۔ ایسی صورت میں قیام عرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے یہ دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ تین ہیں۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ شی کا بقاء اس شی سے زائد چیز ہے۔ جب ہی بقاء عرض میں عرض ما قیام بہ اور بقاء قائم ہے گا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض محال ہے جس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اور اس کے بقاء دونوں کا محل واحد کے ساتھ قیام محل ہے۔ یہ تین مقدمات ہیں اور تینوں مخدوش ہیں۔ اول اس لئے کہ شی کا بقاء اس شی کا وجود زمان ثانی کے اعتبار سے ہے۔ شی کے وجود سے زائد چیز نہیں ہے۔ دوسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ قیام کے معنی تمیز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر تمیز ہونا لازم آئے حالانکہ وہ عرض خود تمیز یا کسی محل کا تابع اور محتاج ہے۔ بلکہ قیام کے معنی اختصاص ناعت یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا علی الترتیب ہے جس کی بناء پر ایک کا تخت اور دوسرے کا منحوت بنا صحیح ہو اور اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض ممکن ہے۔ جیسے شدت کا قیام سواد کے ساتھ جس کی بناء پر مواد متضاد کہنا صحیح ہے اور تیسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جس طرح جسم سرخ الحوت میں حرکت اور عرض دونوں عرض اس جسم کے ساتھ قائم ہیں اسی طرح عرض اور اس کا بقاء دونوں ایک ہی محل کے ساتھ قائم ہیں بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں کہ قیام عرض بالعرض لازم آئے۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْعَاقِلُونَ بِكُونَِ لَا اسْتَطَاعَةَ قَبْلَ الْفِعْلِ بَانَ التَّكْلِيفُ حَاصِلَ قَبْلِ الْفِعْلِ ضَرُورِيًّا اِنْ اُنْكَرُوْهُ مَكْلَفٌ بِالْاِيْمَانِ وَتَارِكًا الصَّلُوٰةَ مَكْلَفٌ بِنَهْيٍ اَبَدٍ دَخُولِ الْوَقْتِ فَلَوْلَمْ تَكُنْ الْاِسْتَطَاعَةُ مَتَحَقِّقَةً حِيْنَئِذٍ لَزِمَ تَكْلِيفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ اِسْتَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَيَقَعُ هَذَا الْاِسْمُ بِعِنْيِ لَفْظِ الْاِسْتَطَاعَةِ عَلٰى سَلَامَتِهَا لَا اِنْبَاءَ وَالْاَلَاتُ وَالْجَوَارِحُ كَمَا فِي قَوْلِهِ لَعَلَّنِي وَوَلِيَّتِي عَلٰى النَّاسِ حِجَابُ الْمَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعِ الْيَه سَبِيْلًا ، فَاِنْ قِيلَ الْاِسْتَطَاعَةُ صِفَةٌ الْمَكْلَفِ ، وَسَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاَلَاتِ

لیست صفة له، فكيف يصح تفسيرها بها، قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذات حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه للتركيب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول. فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استقالة تكليف عاجزان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاستبنا والآلات وان لم تحصل حقيقة القلادة التي بها الفعل.

**ترجمہ** اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں، یہ دلیل پیش کی کہ تکلیف فعل سے پہلے ہوتی ہے۔ اس بات کے یقینی ہو چکی کہ اگر ایمان کا مکلف ہے، اور تارک صلوة نماز کا مکلف ہے۔ وقت شروع ہونے کے بعد، سو اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے۔ تو ماننے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ یعنی لفظ استطاعت بولا جاتا ہے۔ اسباب اور آلات اور اعضاء ظاہری کی سلامتی پر، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجَابُ الْبَيْتِ مِنَ اسْتَطَاعِ الْمَيْدِ سَبِيلاً" ہیں، پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب و آلات سے کرنا کیونکر صحیح ہوگا۔ ہم کہیں گے کہ مراد اس کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے۔ اور مکلف جس طرح استطاعت کے ساتھ مقف ہوتا ہے۔ سلامتی اسباب و آلات کے ساتھ بھی مقف ہوتا ہے۔ کیونکہ کہا جاتا ہے جو ذو سلامۃ الاسباب، یعنی وہ صحیح و سالم اسباب والا ہے۔ البتہ اس سے مرکب ہونے کی وجہ سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو، برخلاف استطاعت کے ذکر اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہے، اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب و آلات کی سلامتی کا نام ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول۔ پر تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا ہے تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اور اگر استطاعت بالمعنی الثانی کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیف عاجز کا لازم نہیں تسلیم کرتے۔ اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگر وہ حقیقی قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ حاصل نہ ہو۔

## تشریح

معتزله جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں۔ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ بندہ کو کسی فعل کا اس فعل کے وجود سے پہلے مکلف بنایا جاتا ہے۔ مثلاً کا فر ایمان لائے پہلے زمانہ کفر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح آدمی ناز کا مکلف وقت شروع ہونے کے بعد لادائگی سے پہلے ہوتا ہے۔ سو اگر نفل سے پہلے استطاعت نہ ہو تو عاجز کو فعل کا مکلف بنانا لازم آئے اور تکلیف عاجز یا نفل ماننے نے معتزلہ کی اس دلیل کے جواب کی طرف اپنے قول "ولیعق هذا الاصلم الخ سے اشارہ کیا۔ مان کے اشارہ اور شارح کی توضیح سے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ استطاعت کا ایک معنی تو وہ ہے جو اس بحث کے شروع میں بیان کیا یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اسے کہیں گے جس کو وہ قدرت حاصل نہ ہو جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور استطاعت کا دوسرا معنی ان اسباب و آلات کی فزہمی اور سلامتی ہے جن اسباب و آلات کی فعل کو انجام دینے کے لئے ضرورت پڑتی ہے۔ اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اس کو کہیں گے جسے اس فعل کے اسباب و وسائل مہیا نہ ہوں اور فعل کی انجام دہی کے لئے جن آلات و اعضاء ظاہری کی ضرورت ہے وہ صحیح مسلم نہ ہوں۔ تو فعل کی تکلیف کا مدار استطاعت بالمعنی الثانی یعنی سلامت اسباب و آلات پر ہے۔ نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر۔ لہذا معتزلہ کی اس دلیل میں اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ اگر عاجز ہونے سے مراد استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا ہے۔ تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا تسلیم نہیں کیونکہ استطاعت بالمعنی الاول پر تکلیف کا مدار ہی نہیں کہ عاجز بمعنی استطاعت بالمعنی الاول سے عاری شخص کو مکلف بنانا محال ہو۔ اور اگر عاجز ہونے سے مراد استطاعت بالمعنی الثانی یعنی اسباب و آلات کی سلامتی کا نہ ہونا ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر استطاعت بالمعنی الاول پر مقدم نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل سے پہلے وہ شخص عاجز بمعنی استطاعت بالمعنی الثانی سے عاری نہ ہو۔ بایں طور کہ اسے استطاعت بمعنی سلامت اسباب و آلات حاصل ہو کیونکہ استطاعت بمعنی سلامت اسباب و آلات کو جس پر تکلیف کا مدار ہے۔ ہم بھی فعل پر مقدم مانتے ہیں۔

خلاصہ جواب یہ کہ استطاعت بالمعنی الاول فعل کا مقارن ہے اس پر تکلیف کا مدار نہیں کہ جس کی بناء پر اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہو اور استطاعت بالمعنی الثانی پر تکلیف کا مدار ہے۔ اس لئے وہ فعل پر مقدم ہے تاکہ تکلیف عاجز لازم نہ آئے۔

قولہ: فان قيل الاعتراض کی توضیح یہ ہے کہ استطاعت مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے

چنانچہ بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے اور سلامتی اسباب کی صفت ہے۔ اسی لئے اس کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور سلامۃ الاسباب کہا جاتا ہے اور جب استطاعت اور سلامتی کے معنوں مختلف ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب سے کیونکر صحیح ہوگی۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح استطاعت بندہ کی صفت ہے اور اس کی بنا پر بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے اسی طرح سلامت اسباب بھی بندہ کی صفت ہے جس کی بنا پر اس کو ذر وسلامۃ الاسباب یا سلم الاسباب کہا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہو کر بندہ پر محمول ہوتا ہے۔ اور ذر وسلامۃ الاسباب مرکب لفظ ہے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہو سکتا جس کو مکلف پر محمول کیا جائے۔

قولہ: فان ارید انوماق کے اس قول سے کہ تکلیف کا مدار استطاعت یعنی سلامت اسباب و آلات پر ہے۔ معتزل کے استدلال کے جس جواب کی طرف اشارہ ہے اس جواب کی شارح تو بیخ اور تفصیل فرما رہے ہیں۔

وقد یجاب بان القدرة صالحة للضدين عند الی حنیفة رحمة اللہ علیہا حتی ان القدرة المصروفة الی الکفر ہی بعینہا القدرة الی تصروف الی الایمان باختلاف الی التعلق، وهو لا یوجب الاختلاف فی نفس القدرة، فالکافر قادر علی الایمان المكلف به، اذ انہ صرف قدرته الی الکفر، وضع باختیاره صرفها الی الایمان فامسح الذم والعقاب، ولا یحقق ان فی هذا الجواب تسلیماً لكون القدرة قبل الفعل، لان القدرة علی الایمان فی حال الکفر تكون قبل الایمان لامحالة، فاحیب بان القدرة وان صلحت للضدين لکنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الامعه حتی ان ما یلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل، وما یلزم مقارنتها للترك هی القدرة المتعلقة به، اما نفس القدرة فقد تكون مقدمة متعلقة بالضدين، قلنا هذا مما لا یقتضو فیہ نزاع اصلاً بل هو لغو من الكلام، فلیتامل۔

**ترجمہ** اور بعض دفعہ یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک، یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف توجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف توجہ کی جا سکتی ہے۔ صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تو کا فر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے لیکن اس نے اپنی قدرت کو کفر کی جانب متوجہ کیا اور اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی جانب متوجہ کرنا ترک کیا۔ جس کی بنا پر وہ مذمت و عقاب کا مستحق ہو گیا اور یہ بات مخفی نہ رہی چاہیے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔ کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت یقیناً ایمان سے پہلے ہے۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن دونوں میں ایک سے تعلق ہونے کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہی ہوگی جتنی کہ جس قدرت کا فعل کے معادل ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل سے متعلق ہے اور جس قدر کا ترک فعل کے معادل ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جس کا تعلق ترک کے ساتھ قائم ہے۔ رہی مطلق قدرت تو وہ مقدم ہوتی ہے۔ ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم کہیں گے کہ یہ تو ایسی بات ہے جس پر کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ لغو کلام ہے۔ سو غور کر لینا چاہیے۔

**تشریح** استطاعت کے قبل الفعل ہونے پر معتزلہ کے استدلال مذکور کہ اگر فعل سے پہلے استطاعت نہیں ہوگی تو عاجز کو مکلف بنا نا لازم آئے گا۔ اس کا بعض لوگوں نے جواب مذکور کے علاوہ ایک اور جواب دیا ہے وہ یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یعنی جس قدر کے ذلیقہ بندہ سے کفر و محصیت صادر ہوتے ہیں اسی قدرت کے ذریعہ ایمان و طاعت بھی صادر ہو سکتے ہیں۔ صرف تعلق کافر سے ہے کہ ایک وقت میں اس کا تعلق کفر کے ساتھ ہے اور دوسرے وقت میں ایمان کے ساتھ ہے۔ اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا۔ جیسے سجدہ اگر اللہ کے لئے ہو تو طاعت ہے۔ صم کے لئے ہو تو محصیت ہے۔ اس کے باوجود دونوں حالتوں میں اس کی حقیقت ایک ہی ہے اور وہ زمین پر پیشانی رکھنا ہے۔ تو کافر کی وہ قدرت جو کفر میں مصر و ضمہ اسی قدرت کے ذریعہ وہ ایمان بھی لاسکتا ہے۔ لہذا ایمان سے پہلے کفر کی حالت میں وہ ایمان پر قادر ہوا۔ ایمان سے عاجز نہ ہوا کہ عاجز کو مکلف بنا نا لازم آئے۔

قولہ: ولا یخفی الخ جواب مذکور کے بارے میں شارح رقم فرماتے ہیں کہ اس جواب سے فریق مقابل یعنی معتزلہ کا استدلال اگرچہ باطل ہو جاتا ہے مگر اس میں ان کے مدعی یعنی استطاعت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ کافر ہونے کی حالت میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر مقدم ہوگی تو استطاعت کا قبل الفعل ہونا ثابت ہوا۔ جو ان کا دعویٰ ہے۔

قولہ: فان اجیب الخ بعض لوگوں نے شارح کے اس نفي کا کہ جواب مذکور میں معتزلہ کے دعوے کو تسلیم کرنا لازم آتا ہے یہ جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔

مگر دونوں میں سے ایک کے ساتھ تعلق کے اتہار سے اس کے ساتھ ہوگی اس پر مقدم نہیں ہوگی۔ مثلاً کفر کی حالت میں قدرت کا تعلق کفر سے ہے قویہ قدرت کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہیں ہوگی اور ایمان کی حالت میں قدرت کا تعلق ایمان سے ہے قویہ قدرت ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ مطلق قدرت جس پر تکلیف کا مدللہ ہے وہ تو فعل پر مقدم ہے۔ اور قدرتِ خاصہ یعنی جس کا فعل یا ترک کے ساتھ تعلق قائم ہے وہ مقارن فعل اور مع الفعل ہے۔

قولہ: قلنا الذی جواب مذکور پر نقض ہے۔ حاصل یہ کہ جو قدرت فعل یا ترک سے متعلق ہوگی۔ وہ تو فعل یا ترک کا مقارن ہی ہوگی۔ اس میں نزاع کی گنجائش ہی نہیں بلکہ ایک طرح سے یہ فوکلہام سے جیسے کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کا مقارن ہے وہ مقارن ہے۔

ولا تکلف العبد بما لیس فی وسعہ سواء کانت محتاجاً فی نفسه کجم الضمان۔ او ممکناً کتلف الجسم۔ واما ما یبتم بناء علی ان الله تعالیٰ علم خلافاً او اداً دخلاً فہ کایمان الکافر، وطاعتاً العاصی فلا تنزع فی وقوع التکلیف بہا لکونہ مقدرًا للمکلف بالاعتقادی نفسه، ثم عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیہ۔ بتولہ تعالیٰ لا تکلف الله نفساً الا وسعها، والاخری فی قولہ تعالیٰ اذنبونی باسماء هؤلاء لتعجزن عن التکلیف وقولہ تعالیٰ حکایتاً ربنا ولا تخجلنا ما لا اطاقة لنا بہ، لیس المراد بالتحمیل هو تکلیف بل الیصال ما لا اطاقة من العوارض الیہود واما النزاع فی الجواز، فنضعہ المعتزلة بناء علی القبح العقلي وجوزہ الامتعری لانہ لا یقبح من الله تعالیٰ شیئاً۔

**ترجمہ** اور بندہ ایسے فعل کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کے بس میں نہ ہو۔ چاہے وہ فعل محال یا بذرا ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو۔ جیسے جسم پیدا کرنا اور بارہ و فعل جو اس بناء پر محال ہو کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے۔ جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو اس کی تکلیف واقع ہونے میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے اعتبار سے مقدر ہے۔ پھر تکلیف ما لا اطاق کا واقع نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا تکلف الله نفساً الا وسعها" کی وجہ سے متفق علیہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اذنبونی باسماء هؤلاء" میں امر تمہیز کے لئے ہے۔ تکلیف کے لئے نہیں ہے اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ربنا ولا تخجلنا ما لا اطاقة لنا بہ" میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں، بلکہ بندوں کو ان عوارض و مصائب کا پہنچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی۔ اور نزاع صرف جواز اور امکان میں ہے۔ چنانچہ معتزلہ

نے قیہ عقلی کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعری نے جائز قرار دیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قیہ نہیں ہے۔

تشریح

۲۷

مسئلہ یہ ہے کہ بندہ کو مالا یطاق یعنی اسے کام کا جس کا کرنا بندہ کی قدرت اور بس میں نہیں مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو یہ تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں۔ یعنی یہ کہ مالا یطاق کا اللہ تعالیٰ نے بندہ کو مکلف بنایا بھی ہے یا نہیں۔ سو اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں۔ ایک محال بالذات، جیسے فیضین کو جمع کرنا۔ دوسرے وہ فعل جو کہ ممکن بالذات ہو، مگر بندہ سے اس کا وقوع عاقلہً محال ہو۔ جیسے فضاء میں اڑنا اور جسم کی تخلیق، جیسے وہ فعل جو فی نفسہ بندہ سے ممکن ہے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں بندہ سے اس فعل کا واقع ہونے سے یا اذیت کا ارادہ یہ ہے کہ بندہ سے یہ فعل صادر نہ ہو۔ سو اگر بندہ سے وہ فعل صادر ہو جائے۔ تو علم الہی کا غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور جو ممکن کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے اس بناء پر وہ فعل ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے۔ سو مالا یطاق کی قسم اول یعنی محال بالذات کی تکلیف

۲۸

نہ تو جائز ہے اور نہ واقع ہے۔ جمہور کا یہی مذہب ہے اور بعض لوگوں نے اس پر اتفاق کا دعویٰ کیا ہے کہ اتفاق کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ بہت سے اشعریہ اگرچہ محال بالذات کی تکلیف کو واقع نہیں مانتے، مگر انہیں کہتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فعل قیہ نہیں ہے۔ منکرین جواز جب ان سے معاوضہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ محال بالذات کا تصور ممکن نہیں اور جس چیز کا تصور ممکن نہ ہو وہ جمہول مطلق ہے۔ لہذا محال بالذات جمہول مطلق ہے اور جمہول مطلق پر کسی چیز کا حکم لگانا صحیح نہیں تو اس پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا اللہ سے کہنا کہ محال بالذات کا مکلف بنانا جائز ہے صحیح نہیں، تو حوازی کے قائلین اس معارضہ پر نفس وارد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر محال بالذات پر اس کے جمہول ہونے کی بناء پر تکلیف کے جائز ہونے کا حکم لگانا صحیح نہیں تو تمہارا اس پر تکلیف کے ناجائز ہونے کا بھی حکم لگانا صحیح نہیں۔ اور مالا یطاق کی تیسری قسم یعنی ممکن بالذات اور محال بالغیر کی تکلیف جائز بھی ہے اور واقع بھی ہے جیسا کہ ابو جہل اور ابو لہب وغیرہ کے بارے میں اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں یہ بات تھی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے، جس کی بناء پر ان کا ایمان لانا ممکن بالذات اور محال بالغیر تھا۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا تھا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا باری تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار زائل نہیں ہوا۔ اور تکلیف کا مدار قدرت و اختیار کے باقی رہنے پر ہی ہے۔ اسی بناء پر بعض محققین نے اس

قسم کو مالا یطاف میں شمار ہی نہیں کیا۔ اور مال یطاف کی دوسری قسم یعنی جوفی نفع ممکن ہو۔ لیکن بندہ سے اس کا وقوع عادتاً محال ہو۔ جیسے فضا میں اُڑنا اور طلقِ جہم وغیرہ۔ سوا اس کی تکلیف کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے۔ شارح کے قول شہ عدم التکلیف بما یالیس فی الواسع متفق علیہ۔ میں بھی قسم مراد ہے۔ البتہ اس قسم کے افعال کا مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے جیسا کہ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ وانما النزاع فی الجواز۔ چنانچہ معتزلہ نے جواز کا انکار کیا اور دلیل یہ پیش کی کہ بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جس سے اس کا صادر ہونا عادتاً محال ہے عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی راستی جائز نہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کا بندہ کو ایسے فعل کا مکلف بنانا جائز نہیں جس کا اس سے صادر ہونا عادتاً محال ہے اور اشعری نے مالا یطاف کی اس قسم کی تکلیف کو جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کے تک حقیقی میں اور مالک کو اپنے ملک میں ہر طرح کا حق تصرف بندوں میں اس کا کوئی بھی تصرف قبیح نہیں ہے لہذا اس کو مالا یطاف کا مکلف بنانا بھی قبیح نہیں ہوگا۔ مگر بعض لوگ یہ بھی رجحان معلوم ہوتا ہے کہ اگر ان کے نزدیک تکلیف مالا یطاف جائز نہ ہوتا تو فرماتے، ولا یجوز التکلیف بما یالیس فی الواسع۔ یعنی تکلیف مالا یطاف جائز نہیں۔ لیکن انہوں نے ایسا نہیں فرمایا بلکہ فرمایا۔ لا یكلف العبد بما یالیس فی وسعہ۔ یعنی بندہ کو مالا یطاف کا مکلف بنایا نہیں جاتا۔ تو وقوع کا انکار نہوا۔ جواز کا نہیں۔ قولہ، وسواء کانت معتقاً فی نفسہ، الخ یہ مالا یطاف کی قسم اول ہے۔

قولہ، اذ ممکن۔ الخ یعنی جہاں لذات ممکن ہو لیکن عادتاً بندہ سے اس کا صدور محال ہو۔ یہ مالا یطاف کی قسم ثانی ہے جس کی تکلیف واقع نہ ہونے پر اتفاق ہے اور جواز میں اختلاف ہے۔ یہی قسم ثانی ہی محلو نزاع ہے۔

قولہ، واما ما یستم، الخ مالا یطاف کی قسم ثالثیہ جس کے وقوع پر اتفاق ہے۔

قولہ: شہ عدم التکلیف الخ مراد عدم وقوع التکلیف ہے۔ کیونکہ مالا یطاف کی تکلیف کا واقع نہ ہونا ہی مقصود علیہ ہے۔ رہا مالا یطاف کی تکلیف کا جائز ہونا۔ سو وہ مختلف فیہ ہے جیسا کہ آگے شارح نے اپنے قول وانما النزاع فی الجواز سے اس کی مراد کی ہے

قولہ: والامر فی قولہ تعالیٰ الخ یہ اور شارح کے قول شہ عدم التکلیف بما یالیس

فی الواسع پر ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء کے اسماء کا علم عطا فرمایا تھا۔ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، اور ملائکہ کو ان اسماء کا علم عطا ہی نہیں فرمایا تھا اور نیز علم بالاسماء کے اسماء بالاسماء یعنی اشیاء کے نام بتلانا ملائکہ کی قدرت

اور اس میں نہیں تھا پھر بھی اللہ تعالیٰ نے انبثوثی باسماء ہڈی لاء فرما کر انھیں انباء بالاسماء کا مکلف فرمایا پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ تکلیف مالایطابق کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

مائل جواب یہ ہے کہ آیت میں امر بالانشاء ملائکہ کو انباء بالاسماء کا مکلف بنانے کے لئے ہے ہی نہیں کہ اس سے تکلیف مالایطابق کے وقوع پر استدلال کیا جائے بلکہ تعزیر یعنی آدم کے مقابلہ میں ملائکہ کا تعزیر ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ جنھوں نے آدم کے مقابلہ میں اپنے کو خلافتِ ارضی کا زیادہ اہل سمجھا تھا اور اللہ تعالیٰ کے "ان جاعل فی الارض خلیفۃ" فرمانے پر کہا تھا۔ "اتحمل فیہا من ینسد فیہا ویسفل الدماء ویحیی نسیم یحمدک وبقدمک"۔

اور تکلیف اور تعزیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تکلیف میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعل مامورہ کا وجود ہو اور تعزیر میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ شخص مامور سے فعل مامورہ انجام نہ پاسکے تاکہ اس کا عاجز ہونا ظاہر ہو جائے۔ جیسا کہ قیامت کے روز مصورین کو اپنی بتائی ہوئی صورتوں کو زندہ کرنے کا امر تعزیر کے لئے ہوگا۔

قولہ، "وقولہ تعالیٰ حکایۃ الہ"۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حضرت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو ورساوس اور برے خیالات بھی دل میں نہ آنے دینے کا مکلف بنایا گیا تھا۔ یہ بات ان پر شان گذری اور بارگاہ رسالت میں جا کر عرض کیا کہ ہم میں اس کی طاقت نہیں تو آپ نے انہیں علیہ وسلم نے انھیں دعا کرنے کا حکم دیا اور جب حضرات صحابہ نے اللہ تعالیٰ سے ان اغراض میں دعا فرمائی "ربنا لا تختلمنا مالا طاقتہ لنا بہ"۔ تو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ تکلیف اٹھالی اور آیت "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا" نازل فرمائی اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تکلیف مالایطابق واقع ہوتی ہے پھر یہ کہنا کیونکر صحیح ہوگا کہ تکلیف مالایطابق کے واقع نہ ہونے پر اتفاق ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مؤمنین کی دعا کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ربنا لا تختلمنا مالا طاقتہ لنا بہ" میں تمہیل سے تکلیف مراد نہیں ہے بلکہ انھیں ان عوارض و مصائب کا پہنچنا مراد ہے جن کی ان کے اندر طاقت نہیں اور آیت کا معنی ہوگا اے ہمارے پروردگار ہم پر ایسے مصائب نہ لادے اور ہمیں ایسے مصائب میں مبتلا کیجیے گا جن کی برداشت کی ہمارے اندر طاقت نہیں۔

وقد یستدل بقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا علی النفی الجواز، وتقویۃ الہ لو کان جائزاً للالمزم من فرض و قوعاً محال، ضرورة ان استحالۃ اللزم توجب استحالة المزموم تحقیقاً لمعنی اللزم، لکنہ لو وقع لزوم کذب کلام اللہ تعالیٰ

وہو محال، وھذا نکتہ فی بیان استحالہ کل ما یتعلق علم اللہ واردتہ واختیارہ بعدہم وقوعہ، وحلہا انما لانسلم ان محکم ما یحکون ممکناً فی نفسہ لایلزوم من فرض وقوعہ محال، وانما یجب ذالک لولم یعرض لالامتناع بالغیر، والایجاز ان یمکن لزوم المحال بناء علی الامتناع بالغیر، الا تری ان اللہ تعالیٰ لما اوجدہ عالمہ بقدرتہ واختیارہ، فعدمہ ممکن فی نفسہ مع انه یلزوم من فرض وقوعہ بخلاف المعلول عن علتہ التامة وهو محال، والحاصل ان الممكن لایلزوم من فرض وقوعہ محال بانظر الی ذالک وانما بانظر الی امر زائد علی نفسہ، فلا نسلم انه لایستلزم المحال۔

**ترجمہ** اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا سے تکلیف مالا یطاق کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا۔ کیونکہ لزوم کا معنی ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ لازم کا محال ہونا لزوم کے محال ہونے کا مقصد ہی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلام الہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ جو محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نکتہ ہے جس کے عدم وقوع سے اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور اختیار کا اعلان ہو۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے۔ ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو منتج بالغیر ہونا عارض نہ ہو۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آتا اس کے منتج بالغیر ہونے کی بناء پر ہو۔ کیا دیکھے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔ لہذا اس کی ذات سے زائد امر کے اعتبار سے تو ہم نہیں مانتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

**تشریح** بعض لوگوں نے آیت لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا سے جس میں تکلیف مالا یطاق کے واقع نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس کے عدم جواز پر باس طویر استدلال کیا ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا ہے۔ لیکن واقع ماننے سے محال یعنی کلام الہی لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا کا کاذب ہونا لازم آتا ہے معلوم ہوا کہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ہے۔ اس دلیل کے بارے میں شارح رح

فرماتے ہیں کہ یہ ایک مخالف ہے جس سے ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کیا جاتا ہے جس کے خلاف کے ساتھ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تعلق ہو۔ مثلاً کہا جائے کہ اگر ابو جہل و ابولہب وغیرہ کفار کا ایمان لانا ممکن ہوتا تو ان کے ایمان لانے سے کوئی محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال لازم نہیں آتا۔ لیکن ان کے ایمان لانے سے محال لازم آتا ہے اور وہ علم الہی کا غلط ہونا اور ارادۃ الہی کا بے اثر ہونا ہے کیونکہ علم الہی و ارادۃ الہی کا تعلق اس بات کے ساتھ تھا کہ سوا علمہم اذرتہم ام لم یستذہمہ لا یؤمنون، معلوم ہوا کہ ان کفار کا ایمان لانا ممکن نہیں بلکہ محال تھا۔ اس مخالف کا حل یہ ہے کہ سب سے کہنا کہ ممکن کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا صحیح نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شے ممکن بالذات ہو لیکن ساتھ ہی محال بالغیر بھی ہو سوس اس کو واقع فرض کرنے کی صورت میں اس کے ممکن بالذات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ محال بالغیر ہونے کی وجہ سے محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے لیکن اس کے عدم وقوع کی اللہ تعالیٰ کے خبر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہ امتناع بالغیر ہے اور اس جہت سے اس کا وقوع فرض کرنے کی صورت میں محال لازم آ سکتا ہے

قولہ: ضرورة ان استعماله اللازم الخ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کی اس لئے واجب کرتا ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم ممکن ہو تو ملزوم بغیر لازم کے پایا جائے گا۔ اور یہ بات دو صورتوں کے درمیان لزوم کے رشتے کو ختم کرتی ہے تو پھر دونوں آپس میں لازم و ملزوم نہیں رہیں گے۔

قولہ: الاتوی الخ یہ اس بات کی تائید ہے کہ ممکن بالذات اگر محال بالغیر ہو تو محال بالغیر ہونے کی جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ تائید اس طور پر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو عالم اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہوا۔ اور جو چیز دوسرے کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہو اس کا عدم ممکن بالذات ہے لیکن اگر عالم کا جو کما اللہ کا معلول ہے عدم فرض کیا جائے تو معلول کا اپنی علت نامہ سے تخلف اور تاخر لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس بنا پر عالم کا عدم ممکن بالذات ہونے کے ساتھ محال بالغیر بھی ہوا۔ اور اس دوسری جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کے اعتبار سے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔ مگر اگر کی ذات کے علاوہ کسی اور امر کی وجہ سے بھی اس کا وقوع محال کو مستلزم نہ ہو۔ یہ بات بھی تسلیم نہیں

وما یوجد من الالہ فی المضروب عقیب ضرب انسان والانسکسک فی الزجلجتا  
عقیب کسر انسان فید بذ اللہ یصلح محلاً للخلاف فی انه هل للعبد فیہ صنع  
ام لا، وما اشبهہا کالموت عقیب القتل کل ذلک مخلوق اللہ تعالیٰ لما صرحت ان

الغالب هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة، والمعتبر لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادراً عن الفاعل لا يتوصل الى اخر، فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد، ومعناه ان لو جبه فعل يتعلل فعلا اخر كحركة اليد لوجب حركتها المفتاح فالانم يتولد من الضرب والالتكاسار من الكسر، وكما من مخلوقين لله تعالى وعندما العكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تحكيه والاولى ان لا يقيد بالتحليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها اصلا، اما التحليق فلا استحالت من العبد، واما الالكتاب فلا سقالة الالكتاب ما ليس قائماً بمحل القدرة، ولهذا لا يتكلم العبد من عدم حصولها بخلاف انما الاختيارية.

**ترجمہ** اور جو در دو الم شخص مضروب میں کسی انسان کے ضرب کے نتیجہ میں اور جو شکی شے میں کسی شے کے اس کو توڑنے کے نتیجہ میں پانی جاتی ہے۔ یہ قیاس وجہ سے لگائی تاکہ اس اختلاف کا محل بن سکے کہ بندہ کو اس میں دخل کا نہیں اور جو چیزیں اس کے مشابہ ہیں جیسے موت کسی کے قتل کرنے کے نتیجہ میں، یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ کہ ساری حکمت اللہ کی طرف منسوب ہیں اور محفل نے جب بعض افعال کی بندگی کی طرف نسبت کی تو انہوں نے کہا اگر فعل اپنے فاعل سے اس کے کسی فعل کے واسطے کے بجز صادر ہو تو یہ صدور بطریق مباشرت ہے ورنہ صدور بطریق تولید ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے فاعل کے لئے کوئی اور فعل پیدا کر دے۔ جیسے ہاتھ کی حرکت کئی میں حرکت پیدا کرتی ہے تو لم ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور شکی توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں۔ اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کسی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں، اور بہتر یہ تھا کہ تخلیق کے ساتھ مقید ذکر کرنے کیونکہ جن افعال کو مستزاد متولدات کہتے ہیں ان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں بہر حال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے، اور ہر اکسب تو ایسی چیز کا کسب محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کے ساتھ قائم نہ ہو۔ اور اسی لئے بندہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں برخلاف اپنے افعال اختیار کے۔

**تشریح** اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ بندہ کے کسی فعل اختیار کا اپنے فاعل کے لئے کوئی دوسرا فعل پیدا کرنا تولید کہلاتا ہے اور جو افعال بندہ سے براہ راست صادر نہیں ہوتے۔ بلکہ بندہ کے

کسی فعل اختیاری کا اثر و نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس کے فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں انہیں افعال کو متولدات کہتے ہیں۔ مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل اختیاری ہے جس کے توسط سے شخص مضروب میں درد پیدا ہوتا ہے۔ یا شیشہ کو توڑنا بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا ایک اختیاری فعل ہے جس کے توسط سے شیشہ میں شکستگی پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح قتل بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل ہے جس کے توسط سے مقتول کی موت واقع ہوتی ہے۔ تو شخص مضروب میں درد اور شیشہ کی شکستگی اور مقتول کی موت بہ سب متولدات کہلائیں گے۔ ان متولدات کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ بندہ کے اختیاری افعال سے پیدا ہوتے ہیں اور بندہ کے افعال اختیاریہ خود بندہ کی مخلوق ہیں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں جیسا کہ مسئلہ خلق افعال کے تحت معتزلہ کا مذہب گذر چکا ہے۔ تو پھر بالواسطہ ان افعال اختیاریہ سے پیدا ہونے والے افعال جنہیں متولدات کہا جاتا ہے وہ بھی بندہ کی مخلوق ہوں گے اللہ کی مخلوق نہیں ہوں گے اور اہل سنت والجماعت کا کہنا ہے کہ جس طرح بندوں سے براہ راست صادر ہونے والے افعال اختیاریہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اسی طرح ان افعال اختیاریہ کے توسط سے صادر ہونے والے افعال جنہیں متولدات کہا جاتا ہے وہ بھی اللہ ہی کی مخلوق ہیں۔ بلکہ متولدات میں بندہ کی سبجاریگی افعال اختیاریہ کے مقابلہ میں بڑھی ہوئی ہے کیونکہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق نہیں مگر کاسب تو ہے اور متولدات میں تو خلق یا کسب کسی اعتبار سے اس کا دخل نہیں نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔ خالق تو اس لئے نہیں کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کاسب اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ متولدات جس بندہ کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں اس کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً مقتول کی موت جس قاتل کے فعل قتل کے توسط سے واقع ہوئی، اس قاتل کے ساتھ قائم نہیں لہذا سبب قاتل اس کا کاسب بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ کسب کے لئے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے۔ اس قدرت کے عمل کے ساتھ قائم ہو۔

قولہ۔ فید بذالک الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن کرنے عقیب ضروب انسان، اسی طرح عقیب کسر انسان کی قید کیوں لگائی جواب کا حاصل یہ ہے کہ قید عمل خلاف متعین کرنے کے لئے لگائی ہے کیونکہ جو درد کسی انسان کے ضرب کا اور جو شکستگی کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہو وہی ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا محل ہے ان کے نزدیک بندہ کا مخلوق ہے اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ رہا وہ درد یا شکستگی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہو وہ عمل خلاف ہی نہیں بلکہ وہ تو بال اتفاق اللہ کی مخلوق ہے۔

قوله، الاولیٰ ان لا یقید بالتخلیق الزمان نے فرمایا لا صنع للعبد فی تخلیقہ یعنی ضربے  
تیمہ میں پیدا ہونے والے درد اور کسر کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی شکست کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل  
نہیں، چونکہ اس کا مضموم مخالف یہ نکلتا ہے کہ کس میں بندہ کا دخل ہے مالاںکہ بندہ جس طرح متولدات کا  
نہیں، اسی طرح کسب بھی نہیں، اس لئے شارح و فرماتے ہیں کہ تخلیق کی قید نہ لگانا اور لا صنع العبد  
کہنا زیادہ بہتر تھا۔

قولہ: ولھذا الخ یعنی متولدات کے وجود میں بندہ کے کسب کو دخل نہیں ہے، اسی بناء  
پر وہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور چاہے کہ شخص معروب میں درد نہ  
پیدا ہونے دے تو ایسا نہیں کر سکتا، بر خلاف اپنے فعل اختیاری مثلاً ضرب کے، کہ اس کے واضح نہ کرنے  
پر قادر ہے۔

والمقتول میت باجلہ ای الوقت المقدر لموتہ، الا كما زعم المعتزلة من ان الله  
قلے قد قطع علیہ الاجل، لئان الله تعالى قد حکم باجل العباد علی ما عمل من غیر  
تردد، وبانہ اذا جاء اجلهم لا یستأخرون . . . عتہ، ولا یستقدمون واجتبت المعتزلة  
بالاحادیث الواردة فی ان بعض الطاعات یزید فی العمر، وبانہ لو كان میتا باجلہ  
لما استحق القاتل ذمًا ولا عقابًا، ولادیتہ، ولا ناصًا اذ لیس موت المقتول بتخلقه  
کسبہ، والجواب عن الاول ان الله تعالى كان یعلم انه لو لم یفعل هذه الطاعة  
لکان عمره اربعین سنة لکنہ علم انه یفعلها ویكون عمره سبعین سنة  
فنسبت هذه الزیادة الی تلك الطاعة بناء علی علم الله تعالى انه لو لاها لما كانت  
تلك الزیادة، وعن الثاني ان وجود العقاب والضمان علی القاتل تبعا لارتکابہ  
المثمی وکسبہ الفعل الذی یخلت الله تعالى عقیبہ الموت بطریق جری العادة، فان  
القتل فعل القاتل کسبا وان لم یکن خلقًا.

اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے، ایسا نہیں جیسا  
ترجمہ مختصر نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کا خاتمہ کر دیا، ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے  
اپنے علم کے مطابق بندوں کے اجل کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کا اجل یعنی ان  
کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو ایک گھڑی بھی دیر نہ کر سکیں گے اور اپنے اجل پر پہل بھی نہیں کر سکتے  
اور مختصر نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو اس بارہ میں وارد ہیں کہ بعض عباد میں عمریں زیادتی

کرتی ہیں اور اس بات سے لاگہ رہا اپنے اجل پر مرنے والے قاتل مذمت کا مستحق نہ ہوتا۔ نہ عقاب کا، نہ دیت کا اور نہ قصاص کا، کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کے سبب سے اور نہ اس کے کسب کے سبب سے اور پہلے پہل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ اگر زندہ یہ عبادت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن اسے معلوم تھا کہ وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر تیس سال ہوگی تو اس زیادتی کی نسبت اس عبادت کی طرف کر دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہونے کی بناء پر کہ اگر یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی۔ اور دوسرے استدلال کا یہ جواب ہے کہ قاتل پر عقاب اور صمان کا وجہ تعبدی ہے اس کے فعل منہی کا ارتکاب کرنے اور ایسے فعل کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے جس فعل کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق موت پیدا فرمادیتے ہیں، کیونکہ قتل از روئے کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ خلق کے اعتبار سے نہیں ہے۔

**تشریح** کلام میں دونوں معنی مراد ہو سکتا ہے اگر باجملہ میں حرف باء سببیت کے لئے ہے۔ تو تقدیر عبارت ہوگی۔ بالفصل ملاء حیوتہ، یا بمحصل آخروملاء حیاتہ، یعنی مقتول کی موت اس کی زندگی کی مدت ختم ہونے کے سبب یا اس کی زندگی کا آخری وقت آجانے کے سبب ہوتی ہے اور اگر باء شرط کے لئے ہے تو تقدیر عبارت فی آخروملاء حیونہ ہوگی۔ شارح نے ارشاد باری اذا جاعلنا جہلم کے مطابق جس میں اجل اذا نظر فیہ کے تحت مذکور ہے باء کو ظرفیت پر مجہول کیا اور اجل سے موت کا مقررہ وقت مراد لیا۔ بہر حال مسئلہ یہ ہے کہ ہر شخص کی موت کے لئے حتمی طور پر بغیر کسی تردد اور اگر مگر کے علم میں ایک وقت مقرر ہے۔ جس سے کسی حال میں نہ ایک گھڑی دیر ہو سکتی ہے اور نہ اس سے پہلے موت آسکتی ہے۔ یا تردد کے ساتھ ہے؟ اجل حق اول کی طرف گئے ہیں اور کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اسی وقت میں ہوتی ہے جو اس کے لئے علم الہی ازلی میں مقرر تھا اگر قتل نہ کیا جاتا تو اس وقت کے بعد اس کا زندہ رہنا ضروری نہیں تھا بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب بھی اسی وقت میں مرتا اور ہو سکتا ہے کہ اس وقت میں نہ مرتا۔ معتزلہ نے دوسری شق اختیار کی اور کہا کہ مقتول کی موت اس کے اجل پر نہیں ہوتی بلکہ اس سے پہلے ہوگی، اللہ تعالیٰ نے قاتل کو اس کے قتل پر قدرت دے کر اس کے اجل کو مٹا دیا۔ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے اجل تک زندہ رہتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اجل کا بغیر تردد یعنی بغیر اگر مگر کے فیصلہ کر دیا یعنی اس طرح نہیں فیصلہ کیا کہ اگر فلاں کام کرے گا تو اتنی عمر ہوگی اور اگر وہ کام نہ کیا تو اتنی عمر ہوگی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فیصلہ فرما دیا ہے کہ لوگ اپنے اجل سے پہلے نہیں مر سکتے اور نہ ہی اجل کا بغیر مرنے میں دیر کر سکتے ہیں۔ معتزلہ اپنے مسلک پر ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض عبادات کو عمر میں زیادتی کا موجب قرار دیا ہے۔ مستلاً یرد القدر الا للعداء ولا ینز

فی العباد الا الطاعة صرف دعائی قدر کو بدل سکتی ہے اور صرف عبادت ہی عمر میں زیادتی کرتی ہے سو اگر اجل قطعی ہوتا تو عبادت سے عمریں زیادتی کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ اور معتزلے اپنے مسلک پر عقلی دلیل یہ پیش کی کہ اگر مقتول اپنے اجل یعنی علم الہی میں اپنی موت کے لئے مقرر کردہ وقت پر مرتا۔ تو قاتل دنیا میں مذکور اور آخرت میں عتاب کا اور قتل خطا کی صورت میں دیت اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا مستحق نہ ہوتا کیونکہ مقتول کی موت اجل کے آجانے کی بنا پر ہوئی۔ قاتل کے خلق یا کسب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ موت قاتل کے فعل قتل کا اثر اور نتیجہ ہونے کے سبب از قبیل متولدات ہے۔ اور تم اثامہ کے نزدیک بندہ متولدات کا نہ خالق ہے اور نہ کا سبب ہے۔

شامح نے معتزلے کے پہلے استدلال کا یہ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر بندہ فلاں عبادت نہ کرتا تو ہم اس کی عمر مثلاً چالیس سال مقرر کرتے۔ لیکن اسے یہ بات بھی بغیر کسی تردید کے معلوم تھی کہ بندہ وہ عبادت کرے گا اس لئے اس نے اس کی عمر حتمی اور قطعی طور پر ستر سال مقرر کر دی۔ اب نہ تو ستر سال لپٹے ہونے سے پہلے اس بندہ کو موت آسکتی ہے اور نہ ستر سال پورے ہونے پر اس کی موت واقع ہونے میں دیر ہو سکتی ہے تو چونکہ علم الہی میں یہ بات تھی کہ اگر وہ عبادت نہ ہوتی تو اس کی عمر ستر سال نہ ہوتی بلکہ چالیس ہی سال ہوتی۔ گویا عبادت کا علم ہونا سبب بنا اس کی عمر چالیس سال کی بجائے ستر سال مقرر کرنے کا اس بنا پر حدیث میں عمر کی زیادتی عبادت کی جانب منسوب کی اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں زیادتی ہے ہی نہیں۔ کیونکہ زیادتی کا تحقق اس وقت ہوتا جب اس کی عمر چالیس سال مقرر کی جا چکی ہوتی پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر ستر سال کر دی جاتی۔ اور ایسا نہیں ہے۔

بعض نے حدیث مذکورہ کا یہ بھی جواب دیا ہے کہ عمر میں زیادتی سے مراد یہ ہے کہ جتنے نیک کاموں کے لئے اس سے زیادہ عمر دیا جائے وہ کام اسی عمر میں اس سے ہو جائیں گے۔ اور دلیل عقلی کا جواب یہ دیا کہ قاتل پر ضمان یا عتاب کا واجب ہونا امر تعبدی یعنی اظہار عہودیت ہے۔ اس لئے کہ اس نے ایسے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا جس کے بعد موت طاری کر دینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے۔ کیونکہ بندہ فعل قتل کا خالق نہ بھی مگر کا سبب ضرور ہے۔ اور جزاء و سزا کا مدار کسب ہی پر ہے۔

والموت قائم بالملیة مخلوق اللہ تعالیٰ لا یمنع للعبد فیہ لا تخلیقاً ولا اکتساباً و منبئ  
 ہذا علی ان الموت وجودی بدلیل قول تعالیٰ خلقت الموت والحیوة والا کثرون علی  
 انہ عدمی ومعنی خلقت الموت قدرہ۔

**ترجمہ** اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں نہ

خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے، اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد خلوت الموت والحيوة کے دلیل ہونے کی وجہ سے، اور اکثر کا مذہب یہ ہے کہ وہ عدلی ہے۔ اور خلوت الموت کے معنی تقدیر الموت ہے

**تشریح** | سابق میں گذر چکا ہے کہ مقتول کی موت از قبیل متولدات ہے۔ اور مشاعرہ کے نزدیک زندہ کے فعل اختیاری کی طرح اس کے پیچھے پیدا ہونے والے افعال جنہیں متولدات کہا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ لہذا مقتول کی موت بھی اللہ کی مخلوق ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت قائل کی مخلوق ہے۔ جس طرح فعل قتل جس کے توسطے مقتول کی موت ہوتی ہے۔ قائل کی مخلوق ہے۔ ماتن نے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ موت میت کے ساتھ قائم ہے۔ اللہ کی مخلوق ہے۔ خلق یا کسب کسی اعتبار سے بندہ کا اس میں دخل نہیں۔

تولہ: و مدنی هذا الیٰ یعنی موت کا میت کے ساتھ قائم ہونا اس کے وجودی ہونے پر منحصر ہے کیونکہ امر وجودی ہی کسی عمل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور موت کے امر وجودی ہونے کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ خلوت الموت والحيوة ہے جس میں خلق کا تعلق موت اور حیات دونوں کے ساتھ ظاہر کیا گیا ہے۔ اور جس چیز کے ساتھ خلق کا تعلق ہو وہ امر وجودی ہے۔ لہذا میت کی طرح موت بھی امر وجودی ہے۔ لیکن اکثر مشائخ کا کہنا ہے کہ موت امر عدلی ہے خارج میں معدوم ہے اور معدوم کسی عمل کا محتاج نہیں ہوتا جس کے ساتھ قائم ہو۔ لہذا موت میت کے ساتھ قائم نہیں، اور جو لوگ موت کے امر وجودی ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل کا مشائخ یہ جواب دیتے ہیں کہ خلوت الموت میں خلق یعنی تقدیر ہے اور تقدیر خلق کے مقابلے میں عام ہے اس کا تعلق وجودی اور عدلی دونوں سے ہوتا ہے۔ کیونکہ جس طرح کسی چیز کا ہونا مقدر ہے۔ اسی طرح نہ ہونا بھی مقدر ہے۔

والاجل واحد لا، كما زعم الكعبی ان للمقتول اجلین القتل والموت وانہ لو لم یقتل لعاش الیٰ اجله الذی هو الموت، ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبعیا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغریزیتین، واجلا اختراعیة بحسب الآفات والامراض۔

**ترجمہ** | اور اجل ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ کعبی نے کہا کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں۔ ایک قتل اور دوسرے موت، اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے۔ اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کے لئے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کی فطری

و طویرت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے سمجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک آفات و امراض کے سبب ہنگامی اجل ہے۔

**تشریح** اشعرہ اور جمہور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اجل یعنی بندہ کی موت کے لئے اور تقاضا نے جو وقت مقرر فرمایا ہے وہ ایک ہے البتہ اشعرہ اس اجل سے پہلے بندہ کی موت کو

مجاز قرار نہیں دیتے۔ حتیٰ کہ مقتول کی موت کو بھی اجل پر ہی مانتے ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور جمہور معتزلہ اجل سے پہلے بھی موت کو مجاز قرار دیتے ہیں جیسا کہ مقتول کے بارے میں ان کا مذہب ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہو گئی اگر وہ قتل نہ کیا جاتا، تو اپنے اجل کے آنے تک زندہ رہتا اور معتزلہ میں سے ابوالقاسم بلخی جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں موت اور قتل کے درمیان یہ فرق بیان کرتے ہوئے کہ موت اللہ کا فعل ہے اور قتل بندہ قاتل کا فعل ہے یہ کہتے ہیں کہ مقتول کے لئے دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے دوسرے اجل تک جو کہ موت ہے زندہ رہتا۔ اور فلاسفہ کا کہنا ہے کہ ہمارے لئے ایک طبعی اجل ہے اور وہ اس کی فطری برووت کے زائل ہو جانے اور فطری حرارت کے سمجھ جانے کے سبب مرنے کا وقت ہے جیسے چراغ تیل ختم ہو جانے کے سبب بجھ جاتا ہے اور دوسرا اعتراضی اور ناگہانی اجل ہے جو آفات و امراض کے سبب مرنے کا وقت ہے۔ جیسے تیل ہونے کے باوجود تیز ہو اکی وجہ سے چراغ بجھ جاتا ہے۔ مانتے تھے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اجل ایک ہی ہے۔

والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله، وذالك قد يسكون حلالاً وقد يكون حراماً، وهذا ادنى من تفسيره بما يتخذى به الحيوان لغوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق، وعند المعتز الحرام ليس رزق، لانهم فسروه تارة بمملول ياكله المالك، وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به، وذالك لا يكون الا حلالاً، نكت يلزم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقاً، وعلى اوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلاً، ومبني هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق، وانه لا رزق الا لله وحده، وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام، وما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً، ومردكبه لا يستحق الذم والعقاب، والجواب ان ذالك سوء مباشرة استباحته -

## ترجمہ

اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو پہنچا کر تو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز بھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جان دار اپنی غذا سمجھتا ہے کیونکہ یہ تفسیر اللہ کی طرف انصاف سے منظر ہے۔ باوجودیکہ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ کبھی رزق سے ایسا ملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا معتبر ہو اور ایسی چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے۔ لیکن یہ سب معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ چوپائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھا یا اس کو کھانے سے رزق ہی نہیں دیا اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے معنی میں اللہ کی طرف انصاف معتبر ہے اور یہ کہ رزق صرف اللہ ہے اور یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے۔ اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قلیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مستحق مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ چاہے یہ کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

## تشریح

معتزلہ رزق مصدر کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اسم مصدر کے طور پر بھی استعمال ہونے کی صورت میں لغوی معنی کسی کو اس کا مخصوص حصہ عطا کرنا ہے اور عرف و شرع میں اس کا معنی اللہ تعالیٰ کا جاندار کو اس کے کھانے پینے یا مطلق نفع اندوز ہونے کی چیز عطا کرنا کہ اس سے نفع اندوز ہونے کی قدرت دینا ہے۔ اولاً اسم مصدر کہنے کی صورت میں نفع میں رزق کے معنی کسی کا مخصوص حصہ ہے۔ اور عرف و شرع میں اس سے مراد وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے کے لئے عطا فرما کر اس کو نفع اٹھانے پر قدرت بھی عطا فرمائیں

حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف انصاف معتبر ہے جو چیز بھی رزق ہوگی اللہ کی طرف سے ہوگی۔ اللہ کی طرف منسوب ہوگی، کیونکہ "لا رزق الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی لائق نہیں کہ اس کی طرف رزق کی نسبت کی جائے۔ اس بات پر اشارہ اور محضرہ کا اتفاق ہے۔ البتہ رزق کی تفسیر میں غلطی ہے۔ اشارہ کی بیان کردہ تفسیر حلال اور حرام دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس بناء پر وہ حلال کی طرح حرام کو بھی رزق کہتے ہیں۔ اور معتزلہ کی ذکر کردہ تفسیر حرام پر صادق نہیں آتی۔ اس بناء پر وہ رزق کو کھانے کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔ الحرام لیس بوزق۔

اشاعرہ رزق کی یہ تفسیر کرتے ہیں ما ساقہ اللہ تعالیٰ الحيوان، فیاكله یعنی رزق وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے مثلاً کھانے پینے کے لئے پہنچائیں اور عطا کریں۔ اور

اور ایسی چیزیں حلال بھی ہوتی ہیں اور کبھی حرام بھی ہوتی ہیں اور بعض اشعار نے رزق کی تعریف مانتھن  
 دیا حیوان سے کی ہے یعنی وہ چیز جس کو جاندار اپنی غذا اور خوراک بنائے اور جاندار حلال اور حرام دونوں  
 کو اپنی غذا بناتے ہیں لہذا اس تعریف کی رو سے بھی حلال اور حرام دونوں رزق ہوں گے۔ البتہ دوسری طرف  
 میں اللہ کی طرف انصاف اگرچہ خارجی دلائل مثلاً ان اللہ هو الرزاق۔ وغیرہ آیات کی وجہ سے ملتی ہے  
 ہے مگر موجود نہیں ہے۔ اس بناء پر شارع نے پہلی تعریف کو احسن قرار دیا اور مستزاد رزق کی تعریف کرتے  
 ہیں۔ مملوٹ ما کله المالك۔ اس تعریف میں لفظ۔ مملوٹ۔ المجمعول و ملگا۔ کے معنی میں ہے  
 اور جاندار اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف انصاف معتزلہ کے نزدیک بھی معتبر ہے۔  
 لہذا الفاظ مذکورہ کے معنی ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنائیں اس کے  
 کھانے کے لئے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی کو کھانے اور نفع اندوز ہونے کے لئے کسی چیز کا مالک  
 بنانا اذن شرعی ہے اس سے معلوم ہوا کہ رزق وہی چیز ہوگی جس سے انتفاع کی شرعا اجازت ہو۔ اور حرام  
 سے انتفاع کی شرعا اجازت نہیں۔ لہذا حرام رزق نہیں ہو سکتا۔ اور کبھی معتزلہ رزق کی تعریف کرتے ہیں۔ مالا  
 یعنی من الانتفاع بہ۔ معتزلہ کے نزدیک بھی رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف انصاف کے معتبر ہونے  
 کا لحاظ کرتے ہوئے تعریف مذکور کا مطلب ہوگا کہ رزق وہ چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ  
 تعالیٰ نے منع فرمایا ہو اور حرام ایسی چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا  
 ہے۔ لہذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہوگا۔

قولہ: لکن یرد علی الاول الخ یہ معتزلہ کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے۔ حاصل یہ کہ  
 پہلی تعریف اس لئے صحیح نہیں ہو سکتی، کہ اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ جانور اور جو پائے جو  
 کچھ کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو کیونکہ جانوروں میں مالکیت نہیں ہے اور جب وہ رزق نہیں ہوگا تو جانور  
 اور جو پائے اللہ تعالیٰ کے مرزوق یعنی رزق یافتہ نہیں ہوں گے اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ ارشاد باری  
 • وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقها کی رو سے زمین کا ہر جاندار اللہ تعالیٰ کا  
 مرزوق ہے۔ لہذا پہلی تعریف صحیح نہیں ہو سکتی۔

قولہ: و علی الوجہین الخ یہ معتزلہ کی ذکر کردہ رزق کی دونوں تعریفوں پر اعتراض ہے۔ حاصل  
 یہ کہ اگر دونوں تعریفوں کو جن کی رو سے حرام رزق نہیں ہے صحیح مان لیا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ جس  
 نے عمر بھر حرام ہی کھایا۔ اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا اور وہ اللہ کا مرزوق نہیں ہے اور یہ اللہ تعالیٰ  
 کے ارشاد مذکورہ وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقها کی وجہ سے باطل ہے جس

میں ہر جان دار کو اللہ تعالیٰ کا مرزوق بتلایا گیا ہے۔ لہذا مذکورہ دونوں تفریضیں باطل ہیں۔

قولہ: ویتجدد اکل طول عمرہ الخ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً کوئی بچہ ہے جس کو پیدائش ہی سے مخصوص یا مسوتہ بھری کا دودھ پلایا جاتا رہا۔ یہاں تک وہ بچہ مرگا۔

قولہ: وابتنی هذا الاختلاف الخ یعنی حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے مسئلے میں اختلاف اور متزلزل کے درمیان اختلاف کی بنیاد تین معاملاً پر ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف

اضافہ معتبر ہے یعنی رزق اللہ کی طرف سے ہے اللہ کے سوا کوئی رزاق نہیں اس پر اشعار اور متزلزل کا اتفاق ہے، دوسرا مقدمہ یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق

ہے۔ اس پر بھی اشعار اور متزلزل کا اتفاق ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہی مقدمہ مختلف

ہے۔ متزلزل اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہو تو چونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف

اضافہ اور نسبت معتبر ہے (بحکم مقدمہ اولیٰ) اس لئے حرام اللہ کی طرف منسوب ہوگا اور جو چیز اللہ کی طرف

منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی تو اس سے لازم آئے گا کہ حرام قبیح نہ ہو اور جو چیز قبیح نہ ہو اس کا استمعا

کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اس سے لازم آئے گا کہ حرام کا ارتکاب

کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہ ہو۔ اور دونوں لازم یعنی حرام کا قبیح نہ ہونا

اور اس کے مرتکب کا مستحق ذمہ و عقاب نہ ہونا باطل ہے۔ نیز دوسرا لازم مقدمہ ثانیہ کہ کھانے ہونے

کی وجہ سے بھی باطل ہے جو فریقین کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ اور یہ باطل حرام کو رزق ملنے کی وجہ

سے لازم آیا ہے۔ لہذا احرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے۔ اشعار اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ جو چیز

اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی۔ اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہاں ہی طرح سے

متزلزل جو یہ کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہوتا تو رزق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونے کے سبب اس کا استعمال

کرنے والا مذمت اور عقاب کا مستحق نہ ہوتا۔ اس کا اشعار کی طرف سے شارح نے یہ جواب دیا کہ مرتکب

حرام اس بناء پر مستحق ذمہ و عقاب ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ

کر ناجائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔ جیسا کہ عمر بن قرہ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرو بن قزو

نے بالگاہ رسالت میں آکر عرض کیا کہ مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ کو اپنے ہاتھ سے دن بجالانے کے سوا اور

کسی ذریعہ سے رزق نہیں ملے گا۔ لہذا آپ مجھے ایسے گانوں کی عبادت عطا فرمائیں۔ جن میں کوئی قبیح

بات نہ ہو۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراض ہو کر فرمایا۔ کذب ای عدو اللہ۔ لقد رزق

اللہ طیباً، فانحوت ما حرم الله عليك من رزقك مكان ما احل الله لك من حلاله  
 اس حدیث میں جو رزق ہے ما حرم الله عليك کا۔ حدیث خریف کے مذکورہ بالا الفاظ کا  
 ترجمہ ہے کہ اے دشمن خدا تو جو ٹھیک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے حلال اور پاکیزہ رزق پیدا فرمایا  
 لیکن تو نے اس رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لئے حلال فرمایا تھا۔ اپنا وہ رزق اختیار کیا جو اللہ نے  
 تم پر حرام فرمایا۔ تو دیکھئے حدیث مذکورہ سے حرام کا رزق ہونا معلوم ہو سکے گا اور محل استنباط۔ من رزق  
 ہے جو۔ ما حرم الله۔ کا بیان ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن قرقہ کی اس  
 بناء پر مذمت فرمائی اور دشمن خدا کہہ کر اظہارِ ناراضگی فرمائی کہ انھوں نے حصول رزق کا مشروع ذریعہ  
 چھوڑ کر غیر مشروع ذریعہ اختیار کیا۔

وَكُلُّ يَسْتَوِي رِزْقًا لِنَفْسِهِ حَلَالًا كَانْ أَوْ حَرَامًا لِعَصُولِ التَّغْذِي بِهِمَا جَمِيعًا  
 ولا تصوران لا ياكل انسان رزقاً او ياكل غيره رزقاً لان ما قدره الله تعالى  
 عنداء شخص يجب ان ياكله ويمتغ ان ياكل غيره، واما بمعنى الملك فلا

يستمع  
 اور ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لیکر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو یہ عموم دونوں سے  
 اتنی حاصل ہونے اور جس سے اتنی حاصل ہو۔ دوسری تعریف کی مدد سے اس کے رزق ہونے  
 کی وجہ سے ہے۔ اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھائے اس  
 لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور ضروری  
 ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا محال ہے۔ بہر حال اگر رزق، یعنی ملک ہو جیسا کہ معتزلہ کی تعریف  
 میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا، محال نہ ہوگا۔

تشریح  
 اگر رزق کو ملک کے معنی میں لیا جائے۔ جیسا کہ معتزلہ کی پہلی تعریف۔ مملوک یا کلمہ  
 الاملاک سے معلوم ہوتا ہے۔ تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا محال نہیں  
 بلکہ یہ تو کثرت سے واقع ہے کہ ایک چیز جس شخص کی ملکیت ہوتی ہے وہ نہیں کھاتا بلکہ دوسرے شخص  
 مثلاً دوست، رشتہ دار یا غاصب یا سارق کھاتا ہے۔ مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ جب مالک  
 کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھی اس لئے کہ تعریف  
 میں یا کلمہ الاملاک۔ صفت مقیدہ ہے جو بمنزلہ شرط کے ہے۔

والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلقت الضلالة والاهتداء لانه الخلق وحده، وفي التقيد بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق، لانه عام في حق الكل، ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً او تسميته ضالاً، اذ لا معنى لتعلق ذلك بشيئه قلنا، نعم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق التسيب، كما يسند الى القرآن، وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازاً كما يسند الى الاصنام، ثم المذكور في كلام المشائخ ان الهداية عندنا خلقت الاهداء، ومثل هداة الله فلم يهد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهداء، وعند المعتزلة بيان طريق الصواب، وهو باطل لقولنا انك لا تهدي من احببت، وتقول عليه السلام، اللهم اهد قومي، مع اننا بين الطريق، ودعاهم الى الاهداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب، مواجصل الوصول اوله يجصل.

اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے راہ راست پر لگا دیتا ہے۔  
**ترجمہ** اضلال خلق ضلال اور ہدایت خلق اہتداء کے معنی میں ہے۔ اس لئے کہ حق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے طریق حق کا بیان کرنا اور نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ قوسب کے حق میں عام ہے۔ اور یہی اضلال سے بعینہ کو ضال پانا یا اس کا ضال نام رکھنا مراد ہے۔ کیونکہ اس کو اللہ کی مشیت پر معلق کرنا ہے معنی ہات ہے۔ ہاں کہیں ہدایت کی نسبت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سبب ہونے کی وجہ سے مجازاً کر دی جاتی ہے۔ جس طرح قرآن کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے۔ اور کہیں اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے۔ جس طرح اصنام کی طرف کی جاتی ہے۔ پھر مشائخ کے کلام میں مذکور ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلق اہتداء کے ہیں اور اللہ اللہ فلم یهد۔ جیسی مثالوں میں مجازاً اولالت اور دعوت الی الہتداء مراد ہے اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت راہ صواب کا بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد اللہ لا یتہدی عن صراطہ کی وجہ سے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اللہم اهد قومی۔ کی وجہ سے، باوجودیکہ آپ راہ بیان کر چکے تھے اور انھیں راہ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے۔ اور مشہور ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک وہ راستہ بتلا

ہے جو مقصود تک پہنچا دے۔ چاہے پہنچنا محقق ہو یا محقق نہ ہو۔

## تشریح

اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں اپنے آپ کو ہدایت اور اضلال کے ساتھ متصف فرمایا ہے۔

چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے "ان اللہ یضل من یشاء ویہدی من یشاء" لیکن ہدایت اور

اضلال کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ مختلف ہیں۔ اشاعرہ ہدایت کے معنی خلق طاعت اور خلق اہتداء یعنی

جنہ کے اندر طاعت پیدا کر دینا اور جنہ کو راہ راست پر چلا دینا بیان کرتے ہیں اور اضلال کے معنی

خلق ضلالت اور خلق معصیت یہاں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ ہی جس کے اندر چاہتا ہے طاعت پیدا

فرمادیتا ہے اور جس کے اندر چاہتا ہے۔ ضلالت اور معصیت پیدا فرمادیتا ہے۔ کیونکہ خالقیت ہر شئی

کی ذات باری کے ساتھ خاص ہے اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ اگر طاعت اور معصیت کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو

جنہ مستحق ثواب و عقاب نہ ہوتا۔ کیونکہ طاعت یا معصیت اللہ کے خلق سے موجود ہوتی۔ جنہ کی قدرت

اور اس کے اختیار سے نہیں۔ اور اسحاق ثواب و عقاب کا مدار جنہ کی قدرت و اختیار پر ہے۔ لہذا

ہدایت کے معنی خلق طاعت اور اضلال کے معنی خلق معصیت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ہدایت کے معنی راہ حق

کا بیان کرنا ہے اور اضلال کا معنی جنہ کو ضال پانا یا اس کا ضال نام رکھنا ہے۔ شارح تفریل نے ہیں کہ

ما ترحم کے قول یا ارشاد الہی "ان اللہ یضل من یشاء ویہدی من یشاء" میں ہدایت اور اضلال

کو مشیت الہی پر معلق کرنے میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں

ہو سکتا۔ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ راہ حق کا بیان کرنا ضالین اور مبتدین سب کے حق میں عام ہے۔

قرآن کریم میں جگہ جگہ یا ایہا الناس کے عمومی خطاب کے ساتھ سب کے لئے راہ حق بیان فرمایا۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ

واللہ یدعوانی دار السلام ویہدی من یشاء الخ صراط مستقیم کے امداد دعوت بمعنی راہ حق

یمان کرنے کو عام رکھنے اور ہدایت کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ راہ

حق کا بیان عام ہے اور ہدایت خاص ہے۔ اسی طرح اضلال کو مشیت کے ساتھ مقید کرنے میں بھی اس بات

کی طرف اشارہ ہے کہ اضلال کے معنی وجدان العبد ضالاً یعنی جنہ کو ضال پانا یا جاننا نہیں ہے

اور نہ ہی تسمیۃ العبد ضالاً یعنی جنہ کا ضال نام رکھنا ہے کیونکہ وجدان کے معنی علم ہے اور اللہ تعالیٰ کو

ہر چیز کا علم ہے۔ چاہے یا نہ چاہے۔ لہذا اضلال بمعنی وجدان العبد ضالاً کو مشیت کے ساتھ مقید

کرنا بے معنی ہے۔ اسی طرح تسمیہ کو بھی مشیت پر معلق کرنا بے معنی ہے۔ کیونکہ یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ جس کا چاہتا

ہے ضل نام رکھتا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نام رکھنا محض مشیت خداوندی کے حوالے سے ہستی کے

وصف کا کوئی لحاظ نہیں ہے۔ پھر تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کسی عبد صالح کا ضال نام رکھ دے

اور یہ باطل ہے۔

قولہ : نعمہ قد ایضاً الخ یہ منقولہ کی طرف سے اشعار ہر ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض کی تکرار یہ ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق ابتداء اور اضلال کا معنی خلق ضلالت ہوتا تو ہدایت کی نسبت نبی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف نہ ہوتی۔ کیونکہ تمہارے نزدیک خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن نبی باطل ہے۔ کیونکہ ارشاد ربانی "وَأَنْذَرْتَهُمْ أَصْحَابِ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" میں ہدایت کی نسبت نبی کی طرف، اور لفظ قرآنی "وَأَنْذَرْتَهُمْ" میں اضلال کی نسبت شیطان کی طرف موجود ہے۔ تو اسی طرح مقدم یعنی ہدایت کے معنی خلق ابتداء اور اضلال کے معنی خلق ضلالت ہونا بھی باطل ہے اور ہدایت کے معنی راہِ حق کا بیان کرنا اور اضلال کے معنی بندہ کو ضلال پانا بھی صحیح ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح۔ ان هذا القرآن یهدی۔ میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف اور "وَرَبِّهِمْ أَنْزَلُوا أَكْثَرَ مِنْ هَذَا" میں اضلال کی نسبت اصنام کی طرف اسناداً افضل الیٰ الہی کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے باجماع فریقین مجاز ہے اسی طرح کبھی ہدایت کی نسبت نبی کی طرف مجازاً کر دی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ بندوں کے ہدایت پانے کا سبب ہیں۔ جیسے ایمان میں زیادتی کرنا حقیقت میں اللہ کا فعل ہے۔ لیکن آیات قرآنی اس زیادتی کا سبب ہوتی ہیں، اس بناء پر ارشاد ربانی "إِذَا كَلِمَةٌ عَلِيمٍ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا" میں زیادتی کی نسبت مجازاً قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ ایسے ہی اضلال کی نسبت مجازاً شیطان کی طرف کی گئی۔ کیونکہ وہ ضلالت کا سبب ہے۔

قولہ : نشہ المذکور الخ چونکہ ہدایت کی تفسیر میں اشعار اور منقولہ دونوں کے اقوال مختلف ہیں۔ اس لئے شارح زہد کے تفصیل کرتے ہیں۔ اور فریقین میں سے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام سے نشہ المذکور فی کلام المشائخ کے عنوان سے ذکر کر رہے ہیں۔ اسی طرح ہر گروہ کا ایک قول کتب علم کلام سے "والمشہور" کے عنوان سے ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ مشائخ اشعار کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلق ابتداء یعنی خلق طاعت ہے۔ اس تعریف پر منقولہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق ابتداء ہوتا۔ تو ہدایت سے ابتداء کا تحلف نہ ہوتا۔ یعنی ایسا نہ ہوتا کہ اللہ تعالیٰ خلق ابتداء فرمائیں اور ابتداء کا وجود ہی نہ ہو۔ لیکن ہدایت سے ابتداء کا تحلف ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ ہدایہ اللہ فہدنا ہتد۔ یعنی اللہ نے ہدایت دی۔ مگر اس کو ابتداء حاصل نہ ہوا۔ یا جیسے ارشاد باری "أَيُّهَا شُعْبَةُ فَبُهِدْنَا بِهَا هَمًّا فَاسْتَجَابُوا لِعَنِّي عَلَى الْهَدَىٰ"۔ یعنی ہم نے قوم شعوبہ کو ہدایت دی مگر انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی۔ اور انہیں ابتداء حاصل نہ ہوا۔

معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلقِ ابتداء نہیں۔ اور جب ہدایت کا معنی خلقِ ابتداء نہیں تو پھر اس کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا ہی ہوگا۔

شارح کے جواب کی توضیح یہ ہے کہ مجازِ مرسل کی ایک صورت سببِ بول کر سببِ مراد لینا بھی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "يُخْرِجُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا" میں رزق سے اس کا سبب بارش مراد ہے اسی طرح دعوت اور ولایت الی الاہتداء سبب ہے اور ہدایت مستبب ہے۔ تو ہذا کا اللہ فلم یتحد میسبب میں مجازِ مرسل کے طور پر سبب یعنی ہدایت بول کر اس کا سبب یعنی دعوت الی الاہتداء مراد ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا ہے نہ کہ خلقِ طاعت۔ اس لئے کہ معتزلہ کے نزدیک بندہ طاعت و محبت وغیرہ لئے تمام اختیاری افعال کا خود خالق ہے۔ سو اگر ہدایت کا معنی خلقِ طاعت ہوتا جو بندہ کا فعل ہے تو نصوص میں ہدایت کی اسنادِ بندہ کی طرف ہوتی اللہ کی طرف نہ ہوتی حالانکہ نصوص میں ہدایت کی اسنادِ اللہ کی طرف ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلقِ طاعت نہیں بلکہ راہِ حق کا بیان کرنا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ اولاً اس وجہ سے کہ اگر ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا ہوتا جو نبی کا فرض منصبی ہے تو اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدایت کی نفی نہ فرماتے حالانکہ نفی فرمائی ہے جیسا کہ ارشاد ہے "انک لایمھدی من احببت" معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا نہیں ہے اور ثانیاً اس لئے کہ اگر ہدایت کا معنی طریقِ حق کا بیان کرنا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے قوم کے لئے ہدایت کی دعوت فرماتے۔ کیونکہ راہِ حق بیان کرنے کا کام آپ کے ذریعہ حاصل تھا ایسی صورت میں ہدایت بمعنی راہِ حق بیان کرنے کی دعا تحصیل حاصل ہے حالانکہ آپ نے دعا فرمائی ہے "اللھما ھدی قومی فانھم لایعلمون" معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہِ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ یہ تھا ہدایت کی تفسیر میں اشعراہ اور معتزلہ کے ان اقوال کا بیان جو علمِ کلام کی کتابوں میں مذکور تھا۔ رہا ہر ایک کا مشہور قول جو عام طور پر مفسرین نے "ھدی للمتقین" کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے تو معتزلہ کے نزدیک ہدایت سے مراد ایسی دلالت ہے جو بالفعل موصل الی المطلوب ہو۔ اور ایصال بالفعل کے لئے وصول بالفعل ضروری ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہدایت سے مراد وہ راستہ بتا دینا ہے جو راستہ موصل الی المطلوب ہو۔ چاہے وصول الی المطلوب حاصل ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ آیت "وَأَمَّا نَسُودٌ فَهُدًى بِنَاہِم" میں ہی معنی مراد ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے خود کو مطلوب تک پہنچانے والا راستہ بتلا دیا تھا۔ مگر انھوں نے اس راستہ پر چلنے کے بجائے اس سے ہٹے رہنے کو ترجیح

دی اور مطلوب تک ان کی رسانی نہ ہوئی۔

صدم

وَمَا هُوَ إِلَّا صِلَاحٌ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذَالِكُمْ بِلُجْبٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَلَا بِإِخْلَاقٍ لَكَافِرٍ فَقِيرٍ لِلْعَذَابِ فِي آدُنِيَا وَالْآخِرَةِ، وَلَمَّا كَانَ لَهُ امْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتِحْقَاقٌ شَكَرِي فِي الْهُدَايَةِ وَأَنَا أَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ لَكُونَهَا إِدَاءٌ لِلْوَاجِبِ، وَلَمَّا كَانَ امْتِنَانُهُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَوَقَّ امْتِنَانُهُ عَلَى أَبِي جَهْلٍ - لَعْنَهُ اللَّهُ تَعَالَى - إِذْ قَعَلَ بِكُلِّ مِنْهُمَا بِغَايَةِ مَعْتَدُورِهِ مِنَ الْإِصْلَاحِ لَهُ - وَكَمَا كَانَ لِسُؤَالِ الْعَصْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ وَكَشْفِ الضَّرَاءِ وَالتَّبَسُّطِ فِي الْخِصْبِ وَالرِّخَاءِ مَعْنَى لَنْ مَا لَمْ يَفْعَلْ فِي حَقِّ وَاحِدٍ، فَهُوَ مُسْتَدْرَأٌ لَهُ، يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَرَكُّهَا، وَمَا بَقِيَ فِي قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ إِذْ قَدَانِي بِالْوَاجِبِ

**ترجمہ** اور جو بندہ کے حق میں اصلاح اور انفع ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں۔ ورنہ کافر کو جو آخرت میں اور نیکر کو جو دنیا میں مبتلائے عذاب ہے پیدائز فرماتا۔ اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی مصلحتیں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور بندوں پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا۔ کیونکہ یہ کام واجب کی ادائیگی ہیں۔ اور ابو جہل ملعون پر احسان جتلانے سے زیادہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا۔ کیونکہ ہر ایک کے ساتھ اپنے مقدر و بھر و بی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں انفع تھا اور گنہوں سے حفاظت۔ نیک کاموں کی توفیق اور مصیبت کے ازالہ اور سرسبز اور خوش حالی کی زیادتی کا (اللہ تعالیٰ سے) سوال کرنے کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ اس لئے کہ جو کام کسی کے حق میں نہیں کیا وہ اس کے حق میں مفید اور مضرت ہے۔ جن کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے۔ اور مصالح عباد کی نسبت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ ہوتی۔ کیونکہ وہ واجب ادا کر چکے ہے۔

**تشریح** معتزلہ کے نزدیک اصلاح للعباد یعنی بندہ کے حق میں جو انفع اور انساب ہو۔ خواہ صرف دینی لحاظ سے جیسا کہ بعض معتزلہ کا مذہب ہے یا دین و دنیا دونوں لحاظ سے جیسا کہ دوسرے معتزلہ کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اصلاح و انفع ہے دُعا سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے اصلاح ہونے کا علم ہوگا یا علم نہ ہوگا۔ اگر علم ہے تو علم ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا نخل ہوگا۔ اور اگر علم نہیں ہے تو باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں جناب باری میں محال ہیں۔ لہذا اصلاح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اس کے برخلاف اہل السنن والجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ ما تزدید یہاں جو واجب کا قول ملتا ہے تو اس سے وجوب من اللہ

ملا ہے نہ کہ وجوب علی اللہ جس کے معتزلہ قائل ہیں۔ معتزلہ کی تردید میں شارح نے پانچ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اگر اصلح للعبد اللہ ہو اور واجب ہوتا تو فقیر کو جو دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہے اور کافر جو آخرت کے عذاب میں مبتلا ہوگا۔ پیرا نہ فرمانا۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح ہے لیکن اللہ نے ان دونوں کو سید کیا۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ ہو اور واجب نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد ہوتا تو اسے بندہ کو بلائیت دینے اور طرح طرح کی مصلحتیں اور اس کے نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے شکر کا اور بندہ پر احسان جملانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے نہ شکر کا استحقاق ہوتا ہے نہ کسی پر احسان جملانے کا حق ہوتا ہے۔ جس طرح کسی کی امانت اس کے مالک کو واپس کر دینے یا کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کر دینے سے شکر یا احسان جملانے کا حق نہیں ہوتا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جملانے ہوئے فرمایا ہے۔ "بن اللہ یحییٰ علیکم ان ھد لکم لایمکن" اسی طرح اللہ تعالیٰ کا شکر اس کے انعام کی بناء پر بالاجماع واجب ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ ابو جہل کے مقابلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہ جملاتا کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں میں سے کسی کے حق میں ایک بات اصلح و نفع رہی ہو لیکن اللہ نے نیکیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا۔ اس لیے یہ ماننا بڑے گاکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مقدور بھر دونوں میں ہر ایک کو وہ چیز عطا فرمائی جو اس کے حق میں اصلح و نفع تھی پھر تو دونوں برابر ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو ابو جہل کے مقابلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہیں جملانا چاہیے۔ حالانکہ نبی پر زیادہ احسان جملایا ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت، نیکی کی توفیق مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا بے معنی ہوگا۔ کیونکہ جب ایک چیز اللہ تعالیٰ نے کسی کو نہیں دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ چیز اس حق میں اصلح نہیں تھی۔ ورنہ اللہ تعالیٰ واجب کی ادائیگی فرماتے اور وہ چیز ضرور عطا فرماتے۔ لیکن جب نہیں عطا فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ چیز اس کے حق میں اصلح نہیں بلکہ مفسدہ اور مضرت تھی جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب تھا۔ ایسی صورت میں اس چیز کی دعا کرنا بے معنی ہوگا۔ حالانکہ تمام نبیاء و اولیاء کا مذکورہ چیزوں کی دعا پر اجماع ہے اور احادیث میں بھی مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں۔

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب نہیں ہے۔ پانچویں دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر

اصل للعبد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ جو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بندہ کے حق میں اصل ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تارک کجا ہونا لازم آئے گا اور یہ تمہارے نزدیک بھی باطل ہے۔ سو جب اللہ کی قدرت میں کوئی بھی اصل للعبد باقی نہ رہے گا تو اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آیا۔ اور اللہ کی قدرت کا متناہی ہونا باطل ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

وَلَعَمْرِي ان مفاصل هذا الاصل اعنى وجوب الاصل بل اكثر اصول المعتزلة اظهرت ان تخفى واكثر من ان يحصى، وذلك لتصور نظرهم في المعارف الالهية ودرسون في الغائب على الشاهد في طباعهم، وغاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصل يكون بخلاف وسفها، وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعية كحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة، ثم لبيت شعري ما معنى معنى النسي على الله تعالى اذ ليس معناه استحقات تاركة الذم والعقاب، وهو ظاهر ولا خلاف صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترتيب بناء على استلزامه، محال من سفه أو جهل أو عيبه او نخل او نحو ذلك، لانه رفض لقاعدة الاختيار، وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار

**ترجمہ** اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصل بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بیت دفع اور بے شمار ہیں۔ اور یہ خدائی معارف میں ان کی کوتاہ نظری اور ان کی طبیعتوں میں عالم تبار پر خدا کی غائب ذات کو قیاس کرنا راسخ ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری مسئلہ ہے کہ ترک اصل نخل اور جہل ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کا نہ دینا جو نہ دینے والے کا حق ہو۔ ورنہ عالم کے دلائل قطعیہ سے اس کا کرم ہونا، حکیم ہونا اور عواقب سے باخبر ہونا ثابت ہے۔ محض عدل اور حکمت ہے۔ پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ کیونکہ اس کا معنی تارک کا استحقاق ذم و عقاب ہونا تو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے۔ اور نہ ہی اس سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے۔ کہ محال مثلاً سفالت یا عیث یا نخل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بناء پر وہ ترک پر قادر نہ ہو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو ترک کرنا اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

**تشریح** قولہ: لَعَمْرِي۔ لام اور عین کے فتح اور یم کے سکون کے ساتھ ہے۔ عمر فواہ عین کے فتح کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دونوں کے معنی زندگی کے ہیں۔ البتہ قسم کے موقع پر صرف

عین کے فخر کے ساتھ ہی متعل ہے۔ پھر لغتہی۔ مبتداء ہے اور خبر محذوف ہے۔ تقدیر عبارت ہے۔  
لغتہی مقدم بہ۔ میری زندگی کی قسم ہے۔

شارح ذہن فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتزلہ کے آئینہ اصول کے مفاسد ہے شارحین اور معتزلہ سے یہ غلطیاں اس بناء پر ہوتی ہیں کہ انھیں اللہ کی ذات اور صفات کی صحیح معرفت حاصل نہیں۔ اور ان کی طبیعتوں اور ذہنوں میں اللہ کی غائب ذات کو عالم شہد پر قیاس کرنا شروع ہے۔ چنانچہ جب انھوں نے دیکھا کہ غلام کے حق میں جو چیز اصلح ہوتا تھا اسے وہ چیز نہ دینا اعتقاداً بیع ہے تو کہا۔ کہ اللہ تعالیٰ کا بھی اصلح للعبد نہ دینا بیع ہے۔ اس لئے اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ معتزلہ کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصلح للعبد کا ترک کرنا اگر جلنے کے باوجود ہے کہ فلاں چیز بندہ کے حق میں اصلح ہے تو یہ مجمل ہے اور نہ جاننے کی وجہ سے اگر ہے تو جمل ہے اور اللہ تعالیٰ نے جمل اور جمل دونوں سے پاک ہے۔ اس بناء پر اللہ تعالیٰ اصلح للعبد کا تارک نہیں ہو سکتا اور اس پر اصلح للعبد واجب ہو گا۔ شارح نے یہ اس کا جواب دیا کہ جب دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا نہ دینا جو بندہ کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور مبنی برحکمت ہی ہو گا۔ قولہ: منہ لیت شعری لانی شعر بفتح الشین بمعنی علم ہے اور لیت کی خبر محذوف ہے تقدیر عبارت ہے لیت علی حاصل۔ یعنی کاش کہ مجھے بھی معلوم ہو جاتا کہ خرافہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ مستفہام انکاری ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کوئی معنی نہیں۔ اس لئے کہ یہاں وجوب کا یہ معنی تو یہ نہیں سکتا کہ اس کا تارک مستحق ذم و عتاب ہو اور یہ ظاہر ہے کیونکہ یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے وجوب کا یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک پر قادی ہی نہ رہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ قائل بخلاف ہو۔ بلکہ قائل موجب یعنی قائل ہے اختیار ہو۔ اور قاعدہ اختیار یعنی اللہ تعالیٰ کے قائل مختار ہونے کو جو اہل حق کا مذہب ہے ترک کر لے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونے سے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا قائل موجب ہونا فلاسفہ کا مذہب ہے۔

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا كَافِرِينَ وَلِبعض عصاة المومنين خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تذبذبه فلا يذب وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعملون  
الله تعالى ويريداه وهذا الاولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على قبا

عذاب القبر دون تنعیمہ بناءً علی ان النصوص الواردة فيه أكثر، وعلی ان عامة  
 اهل القبور كفار وعصاة، فالعذیب بالذکر احدر وسؤال متکر و تکثیر وهما  
 ملکات یدخلان القبر فیسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن فيه، قال  
 السيد الوائشجاء ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض ثابت  
 كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق علی  
 ما نطقت به النصوص. قال الله تعالى: النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ولهم  
 تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب، وقال الله تعالى: اغرقتوا فادخلوا  
 ناراً وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البوار فان عامة عذاب القبر  
 منه، وقال الله تعالى: يثبت الله الذنوب امثلاً يقول الثابت، نزلت في عذاب القبر  
 اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك، فيقول ربى الله ودينى الاسلام  
 ونبى محمد صلى الله عليه وسلم، وقال عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان  
 اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر التکبيرانى آخر الحديث. وقال  
 عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران وبالجمله  
 الاحاديث فى هذا المعنى وفى كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يلزم  
 احادها حد التواتر.

**ترجمہ** اور کافروں اور بعض گنہگاروں میں کو قبر میں عذاب ہونا (عذاب قبر) بعض گنہگاروں میں  
 کے ساتھ اس لئے خاص کلمہ کہ بعض گنہگاروں میں کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دینا چاہے گا  
 تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمیں دیا جائے گا جسے اللہ تعالیٰ جانتے ہیں۔  
 اور جو اللہ تعالیٰ دینا چاہیں گے۔ اور یہ تنعیم اہل طاعت کا ذکر بہ نسبت اس کے ہے: علم کلام کی عام  
 کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بناء پر اکتفا کرنے سے اولیٰ ہے کہ اس بارے میں  
 وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کا ذکر اور تا فرمان ہیں۔ لہذا تعذیب ذکر کئے جانے  
 کے زیادہ لائق ہے۔ اور متکر و تکثیر کا سوال کرنا اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں، اگر بندہ سے اس کے رب  
 اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ سید الوائشجاء نے کہا کہ بچوں سے بھی سؤل ہوتا  
 ہے۔ اسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی۔ یہ ساری چیزیں دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں۔ کیونکہ یہ سب  
 باتیں (فی نفسہ) ممکن ہیں۔ مگر صادق نے ان کی خبر دی ہے۔ جیسا کہ نصوص اطلاق ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

کہ وہ آل فرعون، آگ کے سامنے صبح و شام پیش کئے جلتے ہیں اور قیامت کے روز نافرشتوں کو حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ غرق کر دیئے گئے اور فوراً آگ میں ڈال دئے گئے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پشاپ سے بچو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قول بنا مت پر جادے گا۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے۔ تو بندہ کہے گا کہ میرا رب اللہ اور میرا دین اسلام اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو سیلاب اور نیلی آنکھ والے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو کبیر کہا جاتا ہے۔ انی آخوالحدیث - اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قبر جنت کی پھلورایوں میں سے ایک پھلورای ہے یا جہنم کے گڈھوں میں سے ایک گڈھ ہے۔ بہر حال اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے بہت سے احوال کے بارے میں احادیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں اگرچہ ان کی جزئیات خیر واحد ہیں۔

**تشریح** علم آخرت کے دو حصے ہیں۔ ایک ہر انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک جس کو شریعت کی اصطلاح میں برزخ کہا جاتا ہے۔ دوسرا حصہ قیامت سے لے کر ابد الابد تک جس کو عالم آخرت کہتے ہیں۔ قبر و حقیقت اس گڈھے کا نام نہیں۔ جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اسی عالم برزخ کا نام ہے جو انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔

ارشاد خداوندی ہے ”وَمَنْ ورائہم برزخ الی یوم بیعتہم“ (ترجمہ) اور ان کے سامنے برزخ ہے جس میں قیامت تک رہیں گے۔ اسی عالم برزخ میں مردہ سے منکر اور کبیر نامی دو فرشتے اگر توحید و رسالت کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ اور پوری پوری جزاء و قیامت اور حساب و کتاب کے بعد ملے گی۔ مگر جزاء و سزا کا سلسلہ کبچہ ہیں سے شروع ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر حدیث میں فرمایا گیا کہ۔ من مات فقد قامت قیامتہ۔ ترجمہ - جو مر گیا اس کی قیامت قائم ہو گئی۔ چنانچہ کفار اور بعض گنہگار مومنین کو اسی عالم برزخ میں عذاب ہوتا ہے۔ جس کو عذاب نمر کہتے ہیں اور فرما نبی دار بندوں کو آرام و آسائش کی چیزیں ملتی ہیں جس کو نعیم قبر کہتے ہیں۔ عذاب قبر و نعیم قبر اسی طرح سوال و کبیرین حق اور دائل سمعیہ نصوص کتاب و سنت سے ثابت ہیں۔ ان پر ایمان لانا فرض ہے کیونکہ یہ ساری باتیں فی نفسہ ممکن ہیں مگر صادق نے ان کی خبر دی۔ اور جس ممکن بات کی غیر صادق خبر ہے وہ صحیح ہے بلا تامل اس کو مان لینا اور اس پر ایمان لانا فرض ہے

قبر ببرزخ کے عذاب پر دلیل قرآن کی آیات میں سے یہ آیت ہے جو آل فرعون کے بارے میں ہے۔ اِنَّا لَنَرُّونَ عَلَیْهَا عَذَابًا وَعِقَابًا یَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ اَدْخُلُوْا اِلَیْ فِرْعَوْنَ اَسَدَ الْعَذَابِ وَحِیْرَ اسْتَدَالِ یَہ ہے کہ یوم نقوم الساعۃ کا عطف عندا و اعثیا پر ہو رہا ہے۔ اور عطف معانرت بین المحطوف والمحطوف علیہ کا مقتضی ہے۔ اس بناء پر عندا و اعثیا پر ہو رہا ہے۔ اور عطف معانرت بین مراد ہوں گے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ قیامت سے پہلے یعنی عالم ببرزخ میں صبح و شام کھڑا دیا جاتا ہے اور قیامت کے دن (فرشتوں کو حکم ہوگا کہ) آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے "اَغْرَقُوا فَاَدْخَلُوْا اِنَّا" وجر استدلال یہ ہے کہ کلام حق میں فاء تعقیب بلا جہلت کے آتا ہے۔ ایسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ محطوف کا وجود محطوف علیہ کے معا بعد ہے تو اب معنی ہوں گے کہ وہ لوگ (قوم نوح) غرق کئے جانے کے بعد عذاب میں مبتلا کر دئے گئے۔ اور ظاہر ہے کہ غرق کئے جانے کے بعد وہ ابھی عالم ببرزخ میں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ببرزخ میں عذاب ہوتا ہے۔ اسی طرح حدیث استنزیہ وعن ابی بول۔ اِنِّیْ اَخْرَجْتُ الْعَذَابَ قَبْرِیْ صِرَاحًا تَہ۔ نیز حدیث پاک "القیبر روضۃ من ریاض الجنۃ و حفرة من حفرة النار" میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کی خبر موجود ہے کیونکہ حدیث کا مطلب ہے کہ قبر کسی کے حق میں کی بھلائی ہے کہ اس کو جنت کی نعمتیں دہاں مل رہی ہیں اور کسی کے حق میں جہنم کا گڑھا ہے کہ وہاں اس کے عذاب کا سامان موجود ہے۔ اسی طرح شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی "مِلْ اَحْبَابَ یُذْرِقُونَ" نعیم قبر کی دلیل ہے اور متعدد احادیث میں سوال نکمہ بن کی صراحت موجود ہے۔ سوال نکمہ بن پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دو فرشتے ایک ہی وقت میں تمام مردوں سے مختلف مقامات میں کیسے سوال کر سکتے ہیں اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ وہ فرشتے ایک ہی وقت میں ایک جنت کے تمام مردوں سے سوال کریں اور ہر مرد اپنے کو مخاطب سمجھ کر جواب دے دیتے اپنی غلاذوت خیر کی ذمہ داری کا جواب دے لیں۔ قولہ: و عذاب القبر۔ یعنی وہ عذاب جو موت کے بعد حشر سے پہلے ہوگا۔ خواہ میت کو قبر میں دفن کیا جائے یا دفن نہ کیا جائے، لیکن چونکہ عام طور پر بالخصوص اویان ساویہ دانوں کے بہاں میت کو قبر میں دفن کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر عذاب کی اضافت قبر کی طرف کر دی گئی۔

قولہ: وھذا اول الذی یعنی صرف عذاب قبر پر اکتفاء کرنے کے مقابل میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کو ماننے کا ذکر کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اولیٰ یہ ہے کہ شریعت کا مزاج ترغیب اور ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لیکر چلنے کا ہے۔ یا اس بناء پر اولیٰ ہے کہ نعیم قبر انبیاء اور صالحین کے لئے ہے لہذا

اس کا ترک کرنا مناسب نہیں۔

قولہ، وھما ملکات الہ بعض نے کہا کہ متعین طور پر دو ہی فرشتے سوال کے لئے مامور ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ جو ملتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام منکر اور بعض کا نام نکیر ہو۔ ہر پست کے پاس ان میں سے دو فرشتے سوال کے لئے بھیج جاتے ہوں۔ جس طرح ہر شخص کے کا تباہ اعمال فرشتے دو ہیں۔

قولہ، قال السيد ابو الشجاع الہ صیغ یہ ہے کہ اطفال مومنین پر نہ عذاب قبر ہے اور زنان سے تکرین کا سوال ہوگا۔ اسی طرح صیغ یہ ہے کہ انبیاء سے تکرین کا سوال نہ ہوگا۔ کیونکہ جب امت کے بعض صلحاء سے از روئے حدیث سوال تکرین نہ ہوگا۔ تو نبی سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔

قولہ، نزلات فی عذاب القبر۔ الہ عذاب قبر سے ذکر الخاص و ارادۃ العام کے طور پر احوال

قبر مراد ہیں۔

قولہ، يقال لاحد ھما المنکر، الہ منکر یفتح الکاف اسم مفعول ہے انکرہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی نہ پہچانا ہے اور تکبیر پر رد تفعیل اسم مفعول ہی کے معنی میں ہے تو دونوں کے معنی انہی دو فیہ معروف کے ہوئے۔ و ترجمہ یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور بناوٹ انسانوں اور جانوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ جا سکیں گے۔

و انکر عذاب القبر بعض المعتزلات والروافض لان المیت جماد لا حیوة لہ۔ ولا ادراک فتعد یہہ محال و الجواب انہ یجوز ان یخلق اللہ تعالیٰ فی جمیع الاجزاء او فی بعضها نوعاً من الحیوة قدر ما یدرک العذاب اولذہ التنعیم، وھذا الایستلزم عاۃ الروحانی بدنہ، ولا ان یتحرك و یضطرب او یرى اثر العذاب علیہ حتی ان الغریب فی الماء، و الماکول فی بطون الحیوانات و المصلوب فی الھواء یدرب و ان تطلع علیہ و من قائل فی عجائب ملکہ و ملکوتہ و غرائب قدرتہ و جبروتہ لم یستبعد امثال ذلک فضلا عن الاستحالة۔

ترجمہ اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان و بے حس جسم ہے نہ اس میں حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک، لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے اور یہ نہ بدن کی طرف روح

کے لوٹائے جانے کو مستلزم ہے اور ناس بات کو کہ وہ حرکت کرے یا ٹپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے۔ حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں بجم ہو جانے والے اور فضا میں سونے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے۔ اور جو اللہ تعالیٰ کے ملک اور اس کی سلطنت کے عجائبات اور اس کی انوکھی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان جیسی باتوں کو بجا بھی نہ سمجھے گا جو جائزہ محال سمجھے۔

## تشریح

۳۴

بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اس طرح تفسیر کیا اس بناء پر انکار کیا کہ میت بے جان اور بے حس جسم ہے نہ اس کے اندر حیات ہے اور نہ علم و ادراک۔ کیونکہ علم و ادراک ذی حیات جسم کا خاصہ ہے۔ سو جب اس کو نہ تکلیف و الم کا احساس و ادراک ہو سکتا ہے نہ راحت و لذت کا تو اس کی تعذیب و تنجیم محال ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ تعذیب و تنجیم دونوں امر ممکن ہیں جس کی خبر صادق نے متعدد نصوص میں خیر دی ہے اور خبر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح اور اس پر بلا تاویل کے ایمان لانا فرض ہے۔ ہاں اگر خبر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگا کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذاب قبر ظاہر خالق عادت ہے لیکن خوارق عادت بھی ممکن ہیں ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ منکرین کا یہ کہنا کہ میت بے جان جسم ہے۔ اس کو عذاب کی تکلیف یا تنجیم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنجیم کی لذت کا ادراک کر سکے، جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی جل جلالہ میں یہی خاص قسم کی حیات مراد ہے اور اس حیات خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹنا لازم نہیں کہ حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے۔ جس کے بعد حشر ہو۔ کیونکہ اعادہ روح حیات کا مطلقہ کے لئے ضروری ہے۔ حیات خاصہ کے لئے اعادہ روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے۔ جس کی بناء پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت و الم کا ادراک کر سکے۔ رہا منکرین کا یہ شبہ کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا ہو اور مرنے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہوا اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی۔ اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جاؤرنے کھالیا۔ اس کو بھی آگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے۔ ورنہ درندہ کا پیٹ جل جاتا۔ اسی طرح

جس شخص کو ضامیں سولی دی گئی۔ اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ حرکت کرتا۔ تڑپتا یا اور کوئی اثر عذاب کا اس پر دکھائی دیتا، حالانکہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں۔ آسیب زدہ کو جن دکھائی دیتا ہے۔ مگر ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ حضرت جبریل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھائی دیتے تھے، مگر حاضرین سمجھا کہ جو نہیں دکھائی دیتے تھے۔ سو یا ہوا شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے اور خواب میں بہت اذیتا اور خچیا ملتا ہے اور بچتا ہے، مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح میت کو عذاب ہونے کے لئے جہیں اس کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس عذاب کا تعلق مالہ غیب سے ہے جس کے اور اک کے لئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس ناکافی ہیں، اس کے علم کا ذریعہ صرف اور صرف وحی الہی ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا یقین ہوگا وہ مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا محال سمجھنا تو بہت دور کی بات ہے۔ **واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذکر، ثم اشتغل ببيان حقيقة العشر، وقاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انهما امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فكان ثابتة وصرح بحقیقة كل منها تحقیقا وتاكيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبر بان يجمع اجزاءهم الاصلية، ويعيد الارواح اليها حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون، وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة اذ غير ذلك من النصوص المقاطعة المناطقة ببعث الاجساد۔**

**ترجمہ** اور جاننا چاہیے کہ جب احوال قبر ان احوال میں سے ہیں جو امور دنیا اور آخرت کے درمیان ہیں تو ان کو مستقل طور پر علمہ ذکر کیا پھر حشر کے حق ہونے اور ان چیزوں کی تفصیلات بتا کرنے میں مشغول ہوئے۔ جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی خبر صادق نے خبر دی اور جن کو کتاب و سنت نے بیان کیا ہے۔ لہذا یہ باتیں ثابت ہیں۔ اور تحقیق اور تائید اور اہمیت شان ظاہر کرنے کی غرض سے ہر ایک کے حق ہونے کی صراحت کی، چنانچہ فرمایا اور بعث یعنی اللہ تعالیٰ کامر دوں کو ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے اور ان کی طرف ان کی ارواح کو واپس کر کے قبروں سے زندہ اٹھانا حق اور ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فثم انکم يوم القيامة تبعثون، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد قل يحييها الذي انشاها اول مرة۔ اور ان کے علاوہ ہے فصوص قطعیہ کی وجہ سے جو حشر اجسام پر دلالت کرنے والے ہیں۔

۳۵ تشریح

جس طرح ایک عادل اور منصف بادشاہ کی شان عدل و انصاف کا تقاضا ہے کہ وہ اپنی رعایا کے لئے ایک قانون مرتب کر کے انھیں اس قانون کا پابند بنائے تاکہ کوئی کسی کی حق تلفی اور کسی پر ظلم و زیادتی نہ کر سکے۔ پھر عدالتیں قائم کر کے عالم و مظلوم کے مقدمہ کی سماعت کے لئے پیشی کی ایک تاریخ مقرر ہو اور اس تاریخ میں گواہوں سمیت مدعی اور مدعا علیہ کے بیانات سن کر صحیح فیصلہ ہو۔ اور مجرم کو پولیس کی حراست میں یا جیولان لے جا کر جیل خانہ میں بند کر دے۔ جہاں اس کے جرم کی سزا سامان ہو۔ اسی طرح بادشاہ حقیقی سر با عدل و انصاف اللہ رب العزت نے اپنے بندوں کے لئے قانون کی مختلف کتابیں نازل فرمائیں۔ تاکہ لوگ حق و باطل، ہدایت اور گمراہی کے درمیان فرق کر سکیں۔ اور خدائی ارشادات و اوامر کی دل و جان سے تعمیل کریں۔ اور اس کی مناجی اور ناپسندیدہ باتوں سے اجتناب کریں۔ بانگاہ خبراوندی کے حکام اور وزراء حضرات انبیاء و مرسلین نے قوانین خداوندی اور حراست الہیہ کی دفعات سے بندوں کو آگاہ کرنے کے ساتھ یہ بھی اعلان کر دیا کہ موت کے بعد حکم الہی کیسے سنہاری جزاء و سزا کے لئے ایک دن مقرر فرمایا ہے۔ جب وہ دن آجائے گا تو وہ تم سب کو دوبارہ زندہ کر کے قیامت سے اٹھائے گا جس کے بعد تمہارے اچھے برے اعمال کا حساب ہو کر مناسب فیصلہ ہوگا۔ پس حسب وکس جزاء و سزا کے لئے مردوں کا دوبارہ زندہ کیا جانا سالانہ شرع میں لبحث کہلاتا ہے۔ جس کی کیفیت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جسم کے اجزاء اہلیہ کو جمع فرما کر دنیا میں جو روح اس جسم سے وابستہ تھی وہ روح اس کی طرف لوٹا دینے کے لئے لبحث کی یہ کیفیت اگرچہ درجہ احتمال میں ہے مگر نفس لبحث ایسے قطعی دلائل سے ثابت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس بناء پر عقیدہ لبحث پر ایمان لانا فرض اور اس کا اٹھا کر ناکافی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ شَمَا تَمُوتُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ تَبْحَثُونَ (ترجمہ) پھر تم قیامت کے دن اپنی قبروں سے زندہ اٹھائے جاؤ گے۔ اسی طرح سے جب تم برائے اپنے ہاتھ میں بوسیدہ ڈبیاں لیکر آیا اور کہنے لگا۔ من عجیبی العظام وہی رحیم (ترجمہ) مہلان بوسیدہ ڈبوں کو کون زمزمی دیکھا تو اس کے جواب میں آیت نازل ہوئی۔ قُلْ یُحْیِیہَا الَّذِیْ اَنْشَاہَا اَوَّلَ مَرَّةٍ (ترجمہ) اے نبی! بتلا دیجئے کہ ان بوسیدہ ڈبوں کو وہ اللہ زندہ کرے گا۔ جس نے انھیں پہلی بار پیدا کیا۔ یہ اور اسی طرح کی بے شمار آیات ہیں جو صاف اور صریح لفظوں میں لبحث بعد الموت کی خبر دیتی ہیں۔

۳۶

وَاَنْكَرَ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلٰی اِمْتِنَاعِ اِعَادَةِ الْمَعْدُومِ لِجِنِّهِ وَهُوَ مَعِ اِنَّہٗ لَا دَلِیْلَ لَہُمْ عَلَیْہِ یُتَدَبَّرُ، غَیْرَ مُضَرِّ بِالْمَقْصُودِ، لِاَنْ مَرَادَ مَا اِنْ اَللّٰہُ تَعَالٰی لِیَجْمَعَ الْاِجْزَاءَ الْاِہْمَلِیْنَ لِلْاِنْسَانِ وَلِجِدِّ رُوحِہٖ اَلِیْہِ، سِوَا عَسٰی ذٰلِکَ اِعَادَةَ الْمَعْدُومِ لِجِنِّہٖ، اَوْ لَمْ یَسْتَمِعْ

وہذا یقطعاً قالوا انما واکل الانسان انساناً بحيث صار جزءاً منه ، فقلت الاجزاء  
 إما ان تغاد فیہما ، وهو محال ، او فی احدہما فلا یكون الاخر مجزاً بجمیع اجزائه  
 وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلیة الباقیة من اول العمر فی الاخرة والاجزاء  
 المأكولة فضلة فی الاكل لا اصلیة ، فان قيل هذا قول بالتاسخ لان البدن  
 التالی لیس هو الاول ، لیماء ورد فی الحدیث من ان اهل الجنة جرد مؤرد ، وان  
 الجنة غیر مسماة مثل أحد ، ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتاسخ  
 فیما قدم راسخ ، قلنا انما ینزیم التاسخ لو لم یکن البدن التالی مخلوقاً من الاجزاء  
 الاصلیة للبدن الاول ، وان سُمی مثل ذلك تاسخاً كان نزاعاً فی مجرد الاسم  
 ولا دلیل علی استعانتها إعادة الروح الی مثل هذا البدن ، بل الادلة قائمة علی عینہ  
 سواء سُمی ذلك تاسخاً ام لا۔

ترجمہ اور فلاسفہ نے معبود کا بعینہ اعادہ محال ہونے کی بناء پر حشر اجساد کا انکار کیا اور یہ باوجود  
 اس بات کے کہ اس بیان کے پاس کوئی معتدبہ دلیل نہیں ہے ، بہارے مقصود کو متصر نہیں  
 اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع فرما کر اس کی روح اس کی طرف  
 لوٹا دینے کے لیے اس کا بعینہ معبود کا اعادہ نام رکھا جائے۔ یا نام نہ رکھا جائے۔ اور اس سے وہ بھی  
 اعتراض ختم ہو جائے جو منکرین بعثت نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھائے  
 طرح کہ وہ (انسان ماکول) اُس (انسان آکل) کا جزء بن جائے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں لوٹنے کے لیے  
 اور یہ محال ہے یا دونوں میں سے ایک میں ، تو (اس صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ  
 اعادہ نہ ہوگا ، اور یہ (اعتراض کا ختم ہو جانا) اس لئے ہے کہ مُعاد (لوٹنے کے جانے والے) صرف اجزاء اصلیہ  
 ہوں گے جو ابتداء کے لیے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اور اجزاء ماکولہ آکل کے اندر مُفصلہ اور زائد ہیں  
 اصلی نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تاسخ کا قائل ہونا ہوا کیونکہ بدن ثانی بعینہ پہلا بدن ثانی  
 ہوگا۔ اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امرد ہوں گے اور یہ بھی آیا ہے  
 کہ جنہی کے ڈاڑھ کے دانت احد پہاڑ کے برابر ہوں گے اور اسی بنا پر کہنے والے نے کہا کہ کوئی مُعاد  
 ایسا نہیں کہ اس میں تاسخ کا راسخ قدم نہ ہو۔ ہم کہیں گے کہ تاسخ تو اس وقت لازم آتا جب بدن ثانی  
 بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے نہ پیدا کیا جاتا۔ اور اگر اس جیسی چیز کا نام تاسخ ہے تو پھر محض نام کے ہونے  
 میں حجب ہوا۔ حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف روح لوٹنے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں۔ چاہے اس کو تاسخ کہا جائے یا تاسخ نہ کہا جائے۔

### تشریح

اور جو چیز محدود ہو گئی ہو۔ بعینہ اس کا اعادہ یعنی دوبارہ موجود کیا جانا محال ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اعادہ محدود محال ہے۔ محض ان کا ایک دعویٰ ہے جس بیان کے کیا کوئی دلیل نہیں، بلکہ دلیل اس کے امکان پر ہے۔ اس لئے کہ جب محدود کو پہلی بار موجود کیا گیا تو ممکن بلکہ واجب ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ **وکنتم اعداؤا فاحیاکم۔** تو اعادہ محدود یعنی موجود کے محدود ہوجانے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا خصوصاً اس وقت جب کہ وہ بالکل محدود نہ ہوا ہو بلکہ اس کے اجزاء اصلہ باقی ہوں۔ بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا اور ماد جسمانی سے ہماری یہی مراد تھی کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ جمع فرما کر اس کی طرف دوبارہ روح لوٹا دینگے۔ اب تمہارا جی چاہے اس کو اعادہ محدود کو یا اور کچھ کہو۔ جس نام رکھنے سے کوئی سروکار نہیں اور ماد جسمانی کا جو معنی ہم نے ذکر کیا۔ یعنی انسان کے اجزاء اصلہ کو جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا اپنی قدرت سے جمع فرما کر اس کی طرف روح کو لوٹا دینا۔ اس سے منکرین کا یہ اعتراض ختم ہوجاتا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے اور انسان ماکول انسان آکل کا جزو بدن بن جائے تو اجزاء ماکولہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کا اعادہ آکل اور ماکول دونوں میں ہوگا، اور یہ اس بناء پر محال ہے کہ اس سے شی واحد کا آن واحد کے اندر دو محل میں ہونا لازم آتا ہے۔ اور یا ان اجزاء کا اعادہ دونوں میں سے ایک کے اندر ہوگا۔ ایسی صورت میں دوسرے کا اعادہ بھیج اجزاء نہ ہوگا۔ یہ تمام ماد جسمانی پر منکرین کا اعتراض، رہی بات کہ ماد جسمانی کا جو معنی بیان کیا ہے۔ کیا سے یہ اعتراض کیسے ختم ہو جائے گا تو اس کا بیان ہے کہ ہر شخص کا ماد اس کے اجزاء اصلہ کو جمع کر کے ہوگا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے لیکر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء ماکولہ انسان آکل کے اندر اجزاء اصلہ نہیں بلکہ اجزاء زائدہ ہیں۔ کیونکہ یہ اجزاء اس کے اندر اجزاء عمر اور پیدائش سے نہیں بلکہ انسان ماکول کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان ماکول کے اجزاء اصلہ کو جو وہ ذرات بھی ہو سکتے ہیں جن ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو جمع فرما کر عہد الست لیا تھا۔ انسان آکل کا جزو بننے سے محفوظ رکھیں۔ اور ان کا اعادہ انسان ماکول ہی کے اندر ہو۔ اس صورت میں ہر ایک کا اعادہ بھیج اجزاء ہوگا۔

ماد جسمانی پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر انسان کی روح کا جس بدن سے تعلق

ہے آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا مثلاً دنیا میں اس بدن پر بال تھے آخرت میں وہ بالوں والا بدن نہیں ہوگا۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے ان اهل الجنة جرد مود۔ جنت والے بالوں سے خالی ہوں گے آخرت میں۔ پس اگر معاد جسمانی کو صحیح مان لیا جائے تو روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہ تناسخ ہے۔ جو اب یہ ہے کہ تناسخ اس وقت لازم آتا ہے جب بدن ثانی اخروی، بدن اول دنیوی کے اجزاء اصل سے نہ بنایا جاتا لیکن جب بدن ثانی بدن اول ہی کے اجزاء اصل سے بنایا جائے گا اور اس کی طرف روح کو لوٹا دیا جائے گا تو تناسخ لازم نہ آئے گا اور اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصل سے پیدا کئے جانے اور اس کی طرف روح لوٹائے جانے کو تناسخ کہا جائے تو یہ نام کے بارے میں نزاع ہوا کہ تم اس کو تناسخ کہتے ہو تم تناسخ نہیں کہتے۔ اور نزاع فی التسمیہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ درال حالیکہ اس جیسے بدن کی طرف جو بدن اول ہی کے اجزاء اصل سے پیدا ہو۔ روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں خواہ اس کو تناسخ کہا جائے یا نہ کہا جائے

قولہ: وقت ہلہٹا الخ یعنی بدن ثانی کے بدن اول سے مختلف ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ ہر ذہب میں تناسخ کا قدم راسخ ہے۔ مراد شیخ جلال الدین رومی ہیں۔ حاشا کلا۔ شیخ تناسخ کے قائل نہیں بلکہ ان کا مقصد ان لوگوں پر ظن ہے جو معاد جسمانی کو بے حزن و چرا تسلیم کرنے کے بجائے او اس میں مویشگافی کرتے ہیں۔ جس سے تناسخ کی طرف ذہن جاتا ہے۔ تناسخ جسے آواگون بھی کہتے ہیں۔ ایک آریہ سماجی عقیدہ ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے بُرے اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے بار بار اسی عالم حسی میں جنم اور جنم بدلتی رہے۔ یہ عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مسترد ہونے کی بناء پر پھر پھر اور خلاف اسلام ہے۔ نیز تناسخ باطل ہے کیونکہ روح اگر سابقہ اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے جنم بدلتی رہتی ہے تو سوال یہ ہے کہ پہلی بار جسم کے ساتھ جب روح کا خلق ہوا اور مثلاً اس کو صحت و عافیت اسی طرح دولت و ثروت ملی تو یہ اس کے کس عمل کا ثمرہ ہے۔ کیونکہ جسم کے ساتھ یہ روح کا پہلا تعلق ہے۔ اس سے پہلے جسم نے اچھا بُرا کوئی عمل ہی نہیں کیا۔ نیز اگر آریہ سماجیوں کے مطابق جزاء و سزا پانے کے لئے روح پھر اسی دنیا میں آتی ہے جو کہ دارالعمل ہے تو دارالعمل کا دارالجزاء ہونا لازم آئے گا دنیا عمل کا مقام نہ رہے گی۔ بلکہ مقام جزاء و سزا ہو جائے گی۔

وَالْوِزْنَ حَتَّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ وَالْمِيزَانَ عِبَارَةٌ عَمَّا يَعْرِفُونَ  
مَعَادِ بِنِزَالِ الْعَمَالِ وَالْحَقُّ قَاصِرَةٌ أَدْرَأَ كَيْفِيَّتِهِ، وَأَنْكَرَتْ الْمُحْتَمِلَةَ، لِأَنَّ الرَّحْمَانَ

اعراض؛ ان ممکن اعداد تھاں ممکن وزنہا، ولائہا معلومۃ للہ تعالیٰ، فوزہا عبت  
والجواب اندہ قد ورد فی الحدیث ان کتبہ لا عمال ہی السی قوزن، فلا اشکال  
وعلی تقدیر تسلیم کون افعال اللہ تعالیٰ معللۃ بالاغراض، لعل فی الوزن حکمۃ  
لا تطلع علیہا وعدم اطلاعا علی الحکمۃ لا یوجب العبث۔

اور اعمال کا تو لیا جانا بوجہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشادہ والوزن یومئذ المحقق اور میزان  
سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی اور عقل وزن کا طریقہ

جاننے سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ وزن  
کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں۔ اور اس لئے انکار کیا کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم  
ہیں۔ لہذا ان کو وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے۔ ناسرہائے اعمال وزن  
کئے جائیں گے۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا محتلل بالاغراض ہونا تسلیم  
کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ) ہو سکتا ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ  
ہوں۔ اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرے۔

اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے دن ایک میزان قائم کی جائے گی جس  
کے ذریعہ بندوں کے اقوال و افعال کا وزن ہوگا۔ تاکہ اللہ تعالیٰ کی شان علیٰ انصاف کا ظہور

ہو معتزلہ نے اس بناء پر وزن اعمال کا انکار کیا کہ اولاً تو اعمال کا آخرت میں دوبارہ موجود کیا جانا ممکن نہیں  
اور اگر ممکن مان لیا جائے تو وہ کوئی کھلی اور وزنی شے نہیں بلکہ معانی اور اعراض کے قبیل سے ہیں ان کا وزن  
مکن نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر وزن کئے بندوں کے اعمال معلوم ہیں۔ ایسی صورت میں وزن کرنا بے

فائدہ اور عبث کام ہے۔ پہلے شبہ کا ایک جواب شارح نے یہ دیا کہ حدیث میں ہے کہ نامتہ اعمال تو لے جائے  
اور ناسرہائے اعمال ان قبیل اجسام ہیں۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کے  
لئے مہاجد آلات ہوتے ہیں۔ غلہ تولنے کے لئے ترازو، سونا، چاندی اور جوہرات تولنے کے لئے کاٹھن۔ سورج

چاند اور ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کے لئے اسطرلاب اور موسم کا درجہ حرارت و برودت  
معلوم کرنے کے لئے، مقیاس الحرات، حتیٰ کہ موٹروں اور کاروں کی فی گھنٹہ رفتار معلوم کرنے کے لئے  
میٹر موجود ہیں۔ پس خدا کی قدرت سے کوئی بعید نہیں کہ قیامت کے دن وہ کوئی ایسا آلہ موجود کر دے کہ

جس سے حسات اور سیئات کا صحیح صحیح وزن معلوم ہو سکے۔ دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ اللہ  
تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے۔ کہ اس غرض کے لئے اگر فضل نہ ہو تو عبث اور بے فائدہ

ہو اور اگر ہم افعالِ نبوی کا محفل بالاغرض ہونا مان لیں تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم کرنے کے باوجود وزن کرنے میں اللہ کی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم واقف نہ ہوں اور اللہ کے کسی فعل کی حکمت سے ہمارا واقف نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ فعل عبث ہو۔

وَالْكِتَابُ الْمُنْتَبِتُ فِيهَا طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُوَفَّى لِلْمُؤْمِنِينَ بِأَيْمَانِهِمْ وَالْكَفَّارِ بِشِمَائِلِهِمْ وَوَرَاءَ ظَهْرِهِمْ حَتَّى لَعَلَّ تَعَالَى وَنُخْرِجَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ كِتَابًا بَالِقَاعِ مَنشُورًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَا مَنَ أَوْفَى كِتَابَهُ بِمِيزَانِهِ فَيُؤْتِي بِحَسَابٍ حَسَابًا بِالْيَمِينِ وَسَكَتِ عَنْ ذِكْرِ الْحَسَابِ الْكِفَاءِ بِالْكِتَابِ، وَانْكَرَتْهُ الْمُعْتَرِلَةُ زَعْمًا مَتَّعَهَا نَصِيبُهَا، وَالْجَوَابُ عِنْدَ مَا مَرَّ۔

اور نامہ اعمال جس میں بندوں کی طاعات اور ان کے معامی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو دینے کے لئے تشریح میں اور کفار کو بائیں تختہ میں در پیٹھ کے پیچھے سے دیا جائے گا۔ حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمائے گی وجہ سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب ظاہر کریں گے جس کو کھلی ہوئی پائے گا اور اللہ تعالیٰ اسے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا اس کا آسان حساب لیا جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا۔ اور معتزل نے اپنے یہ سمجھنے کی بنا پر کہ یہ (اعمال کا درج کیا جانا) عبث ہے اس کا انکار کیا اور جواب اس کا وہی ہے جو گذر چکا۔

**تشریح** جب قیامت قائم کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنی شانِ عدل و انصاف کو ظاہر فرمائے نیکیوں کو جزاء اور بدوں کو سزا دے تو ضروری ہوا کہ دنیا میں ان کے اچھے بُرے اعمال جن پر قیامت کے دن جزاء اور سزا مرتب ہونی ہے۔ درج کئے جائیں اور محفوظ کئے جائیں کا انتظام فرمائے چنانچہ اس نے ہر شخص پر کر آمنا کتابین نامی فرشتوں کو مامور کر رکھا ہے جو اس کے اچھے اور بُرے اعمال کو ایک کتاب میں لکھتے رہتے ہیں وہی کتاب بندہ کا نامہ اعمال ہے۔ قیامت کے دن بندہ کے عمر بھر کے اقوال و افعال، حرکات و سکنات جس نامہ اعمال میں خدائی خفیہ پو لیس یعنی کر آمنا کتابین نے قلم بند کئے تھے۔ وہ نامہ اعمال بندہ کے سامنے رکھ دیا جائے گا۔ جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے۔ یَوْمَ نُخْرِجُ لَهُ یَوْمِ الْقِيَامَةِ كِتَابًا بَالِقَاعِ مَنشُورًا اِقْرَأْ كِتَابَكَ، كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْیَوْمَ عَلَیْكَ حَسِيبًا (ترجمہ) اور قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دینگے جس کو وہ کھلا ہوا پائے گا اور اس سے پتہ چلے گا کہ تو خود اپنا نامہ اعمال پڑھ آج تو خود ہی اپنا حساب کرنے کے لئے کافی ہے۔

قولہ: «وسکت عن ذکر الحساب» یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب کے ذکر کے لئے حساب کا ذکر ضروری نہیں سمجھا کیونکہ بندہ اپنے اعمال کی کتاب پڑھ کر خود حساب کر لے گا۔ جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں ارشاد ہے کہ تو اپنی کتاب پڑھ لے۔ آج تو خود اپنا کافی محاسب ہے۔

قولہ: «وانكوت، المحترقة» یعنی متحرقے جس طرح اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال معلوم ہونے کی وجہ سے وزن اعمال کو عبت سمجھ کر اس کا انکار کیا۔ اسی طرح کتاب کو عبت سمجھ کر انکار کیا۔ جو جب وزن اعمال اور کتاب دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے۔ تو جواب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے کہ جس کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا فعل عبت ہو اور اگر مان بھی لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال غرض کے تابع ہوتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ پورا کتاب اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال بغیر کسی کتاب کے اور بغیر درج کے جانے کے معلوم ہونے کے باوجود کتاب میں کوئی ایسی حکمت ہو جو ہم نہ جانتے ہوں اور ہمارے نہ جاننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کتاب میں کوئی حکمت نہ ہو۔

وَالسُّؤَالُ حَتَّى لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ يُدْفِي الْمَوْتِ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كِفَّةً يَسْتَوِيهَا  
فَيَقُولُ أَعْرَفْتُ ذَنْبَ كَذَا، أَلَعْرَفْتُ ذَنْبَ كَذَا، فَيَقُولُ لَعْمَايَ رَبِّ، حَتَّى إِذَا قَرَأَ بِهَا  
وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنْهَا، قَدْ هَلَكَ، قَالَ سَتَرْتَهُ عَلَيَّ فِي الدُّنْيَا، وَإِنَّا نَغْفِرُهَا لَكَ لِيَوْمِ  
فَيُعْطِي كِتَابَ حَسَنَاتِهِ، وَأَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ، فَيُنَادِي بَعْضُهُمْ عَلَى رُؤُوسِ الْخُدَّاءِ،  
هُؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَّبُوا عَلَى رَبِّهِمْ، أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ۔

ترجمہ اور سوال حق ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کو  
کو اپنے قریب کر لے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو دوسروں کی نگاہ سے  
چھپائے گا (تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو) اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو دنیا، فلاں گناہ جانتا ہے  
کیا فلاں گناہ جانتا ہے۔ (وہ ہر ایک کے حجاب میں) کہے گا کہ ہاں اے میرے رب (میں جانتا ہوں)  
یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کر لیں گے اور یہ شخص اپنے دل  
میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک و برباد ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے  
گناہوں کو چھپایا اور آج میں انھیں معاف کر رہا ہوں۔ پھر اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی  
رہے کفار اور منافقین تو تمام لوگوں کے سامنے ان کا نام لے لے کر پکارا جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں  
نے دنیا میں اپنے پروردگار پر جھوٹا بنا دیا۔ سن لو! ان ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے۔

**تشریح** اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے روز میدانِ حشر میں بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال ہوگا۔ جس کی دلیل شارح رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ حدیث کے علاوہ متعدد آیات قرآنیہ بھی ہیں۔ مثلاً ارشاد خداوندی ”وَقَفَّوْهُمْ اَنْهَم مَسْئَلُوْنَ“ (ترجمہ انہیں روکوان سے سوال کیا جائے گا۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے۔ فَلَسَلْتِ الَّذِيْنَ ارْسَلْنَا اِلَيْهِمْ لَوْ عَلِمْنَا الْمَرْتَلِيْنَ۔ (ترجمہ ہم ضرور سوال کریں گے ان لوگوں سے جن کے پاس رسول بھیجے گئے تھے۔ اور ضرور سوال کریں گے رسولوں سے بھی۔ رہی یہ بات کہ رسولوں سے کیا سوال ہوگا۔ سو قرآن کریم نے یہ بھی بتا دیا ارشاد ہے۔ يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرَّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا اُجِبْتُمْ قَاوَالًا عَلَّمْنَا اَنْتَ اَنْتَ عِلَامُ الْغُيُوبِ۔ (ترجمہ) قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پیغمبروں کو امتوں کے ساتھ جمع کرے گا۔ اور پھر رسولوں سے دریافت کرے گا کہ تم کو دشمنی امتوں کی طرف سے کیا جواب ملا تمہارا عرض کریں گے کہ ظاہر ہی جواب معلوم ہے، مگر حقیقت کا علم نہیں۔ پوشیدہ باتوں کے جاننے والے تو آپ ہی ہیں۔

قولہ: فیض علیہ کفہ۔ کف کے معنی پرند کے بازو کے ہیں۔ پرند کی عادت ہے کہ اپنے پر پھیلا کر اپنے بازو سے چھپا لیتا ہے۔ یہاں بطور استعارہ کے اس سے مراد نورانی حجاب ہے  
قولہ: کذبوا علیٰ ربہم۔ ان پر لوگوں پر جھوٹ باندھنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے خود ساختہ رسوم و رواج کو اور اپنے ادیان باطلہ کو اللہ کی طرف منسوب کیا اور اس کو اللہ کا دین کہا۔

وَالْحَوْضُ حَقُّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى اَنَا اَعْطَيْتُكَ الْكُوْثُرَ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضِيْ مَسِيْرَةٌ مَّشْهُرَةٌ وَزَوَايَا سَوَاءٍ مَّاءٌ اَبْيَضٌ مِّنَ اللَّبَنِ ، وَرِيْحُهُمُ الطَّيِّبُ مِّنَ الْمَسْكِ ، وَكَيْزَانُهُ الْكَثْرَةُ مَحْبُومِ السَّمَاءِ ، مَن يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَطْمَأْ اَبْدًا ، وَالْاِحَادِيْثُ فِيْهَا كَثِيْرَةٌ۔  
**ترجمہ** اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”اَنَا اَعْطَيْتُكَ الْكُوْثُرَ“ کوثر کی وجہ سے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں۔ اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے۔ اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں۔ جو اس سے پی لے گا اس کو پھر کبھی پیاس نہ لگے گی۔ اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

**تشریح** اللہ تعالیٰ نے اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک بہر عطا فرمائی ہے جس کا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدانِ حشر میں بھی ہوگی۔ میدانِ حشر میں ایک حوض ہوگا جس میں جنت کی کوثر نامی بہر کا پانی لاکر جمع کیا جائے گا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔

ارشاد ربانی انا اعطینا الکوثر میں کوثر سے ہی حوض مراد ہے۔ جس کے عجیب و غریب اسرار  
احادیث میں بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی اس کا پانی دودھ سے  
زیادہ سفید، مشک سے زیادہ خوشبودار اور شہد کے زیادہ شیریں، برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا اس  
حوض پر جو آبِ خوب سے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ تعداد میں ہوں گے اور اس  
سے زیادہ چمکدار ہوں گے۔ ایک مرتبہ جو اس حوض سے پی لے گا۔ پھر وہ کبھی پیاسا نہ ہوگا۔ لوگ قبول  
سے پیائے اٹھیں گے۔ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو اسی حوض کوثر سے  
پانی پلائیں گے۔ اسی لئے آپ کو ساقی کوثر کہا جاتا ہے۔

قولہ، زوا یا ہ سوء الخ۔ زوا یا جمع ہے زاویہ کی جس کے معنی گوشہ کے ہیں۔ سادہ گوشوں  
کے برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ حوض مربع ہوگا۔

والصراط حقّ وهو جسر مند ود علی متون جہنّم، ادق من الشعروأخذ من السیف  
یعبده اهل الجنة، وتزل بها اقدام اهل النار، وانكروا اکثر المعتزلة، لانہ لا یمكن  
العبور علیہا، وان امكنت فهو تعذیب للمؤمنین، والجواب ان الله تعالى قادر علی  
ان یمكن من العبور علیہا، وتيسر له علی المؤمنین، حتى ان منهم من یجوزہ كالنیر  
الخاطف، ومنهم كالرّیح الهابّة، ومنهم كالبحر العاصف، والی غیر ذلک معادیر  
فی الحدیث۔

ترجمہ اور صراط حق ہے اور صراط ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر تانا گیا ہے۔ وہ پل سے زیادہ  
باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ جنتی اس پر سے گزر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم  
اس پر سے پھسل جائیں گے اور اکثر معتزلہ نے پل صراط کا انکار کیا۔ اس لئے کہ ایسے پل پر گزرنا ممکن  
نہیں۔ اور اگر ممکن ہو بھی تو اس پر گزرنا مؤمنین کو سزا دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات  
پر قادر ہیں کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور مؤمنین پر گزرنا آسان بنا دیں۔ یہاں تک کہ بعض بچے  
والی بجلی کے مانند اس پر گزر جائیں گے۔ بعض تیز ہوا کے مانند اور بعض تیز رفتار گھوڑے کے مانند  
اور اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

تشریح اسلامی عقائد میں یہ عقیدہ بھی ہے کہ جہنم پر ایک پل ہوگا جو مال سے زیادہ باریک  
اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اور تمام انسانوں کو اس پر سے گزرنے کا حکم ہوگا۔ اول انبیاء میں  
سب سے پہلے نبی کریم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم گزریں گے۔ اس کے بعد دیگر انبیاء۔ پھر مؤمنین

اپنے مختلف ملائج کے اعتبار سے، کوئی کبھی کے مانند کوئی ہو، کے مانند کوئی گھوڑے کے مانند کوئی  
 تیز روانہ کے مانند گزرے گا۔ اور جنہی لوگ کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے۔ اس دن ایمان کا نور اور  
 کفر کا ظلمت ہونا معلوم ہوگا۔ جب پل صراط پر انحصار ہوگا۔ اور ایمان کے علاوہ کوئی روشنی نہ ہوگی۔  
 اور ایمان اپنے ایمان کی روشنی میں پل صراط پر سے گزریں گے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ یوم لا یخسر  
 اللہ النبیؐ والذین آمنوا معہ۔ فدرہم لیسۃ بیعت ایذ یہم وہبایما انہم یرتجیہ  
 جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانے والوں کو رسوا نہ کرے گا۔ ان کا نور ان کے سامنے  
 اور ان کے دائیں ان کی رہنمائی کے لئے چھتا ہوگا۔ اور بہت سے معتزلہ کا پل صراط سے انکار اللہ تعالیٰ کی  
 قدرت کاملہ پر ایمان میں کمی کا نتیجہ ہے ورنہ اس قادر مطلق سے کوئی بھی کام عبیل از قیاس نہیں۔

والجنۃ حق والنازحۃ لان الآیات والا حدیث الواردة فی اثباتہما انہو من ان  
 تحقی، والکثر من ان تحقی، تمسک المنکر ون بیان الجنۃ موصوفاً بیان عرضہا  
 کعرض السموات والارض، وھذا فی عالم العاصم ومحال، وفی عالم الافلاک  
 او فی عالم آخر خارج عنہ مستلزم لجواز الخرق والالتیام، وهو باطل، قلنا  
 ھذا مبني علی اصلکم العاصم، وقد تکلمنا علیہ فی موضعہ۔

ترجمہ  
 اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے۔ اس لئے کہ دونوں کے بیان میں وارد آیات اور  
 احادیث بہت مشہور اور بے شمار ہیں۔ منکرین نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کا یہ حال بیان  
 کیا گیا ہے کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے۔ اور یہ عالم عناصر میں محال ہو  
 اور عالم افلاک یا عالم افلاک سے باہر کسی اور عالم میں (آسمانوں کا، خرق اور التیام جانتے ہوئے کو مستلزم  
 ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ (خرق والتیام کا محال ہونا) تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی  
 ہے۔ اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

تشریح  
 جنت اور جہنم کے ثبوت پر بے شمار آیات اور احادیث دال ہیں۔ اس کو ناحق کھنچا اور اس  
 کی یہ تاویل کرنا کہ جنت یا جہنم آخرت میں کسی مقام کے نام نہیں۔ بلکہ دنیوی آرام و راحت  
 کا نام جنت اور دنیوی رنج و دمن کا نام جہنم ہے۔ یہ سراسر کفر اور ذرعت ہے۔ منکرین یعنی فلاسفہ کی  
 دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ہے۔ مسرعو الی معفرۃ من ربکم و جنۃ عرضہا کعرض السموات  
 والارض۔ اس آیت میں جنت کے بارے میں بتلایا گیا ہے کہ اس کا پھیلاؤ آسمانوں اور زمینوں کے  
 مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے اور ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے۔ کیونکہ جس کا پھیلاؤ عالم عناصر یعنی

زمین اور عالم افلاک دونوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے وہ تھا ایک عالم میں کیسے آسکتی ہے ایسی طرح عالم فلک میں بھی ایسی جنت نہیں ہو سکتی۔ مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے اور نیز اگر ایسی جنت عالم افلاک میں مان بھی لی جائے یا آسمانوں سے اوپر کسی اور عالم میں ایسی جنت ہو تو وہاں آسمانوں کے ٹپے بغیر اہل جنت کا پورا پورا ممکن نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں افلاک کا خرق و التیام قبول کرنا لازم آئے گا اور آسمانوں پر خرق و التیام محال ہے۔ جو اب یہ ہے کہ آسمانوں پر خرق و التیام کا محال ہونا تمہارے اصل فاسد پر مبنی ہے جو ہمیں تسلیم نہیں اس کے برخلاف ہمارے نزدیک آسمانوں کا خرق و التیام ممکن ہے اور قیامت کے روز اس کا ظہور بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اذا السماء انشقت، واذا السماء افطرت، اور اذا النجوم انكدرت وغیرہ مختلف آیات قرآنیہ ظاہر ہے۔

وهما اى الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكبير وتاكيد، وزعم الكثر المعتزلة انهما مخلوقتان يوم الجزاء، ولنا قصة ادم وحواء واسكا نهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين، واعدت للكافرين لولا ضرورة في العدول عن الظاهر، فان عروض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً، قلنا يحتل المحال والامر لا يوسم فقصة ادم عليها السلام تبقى سالمة عن المعارضة۔

اور دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کئے جا چکے ہیں موجود ہیں۔ یہ نکلنا اور تشریحاً تاکیدی ہے اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روز جزاء میں پیدا کئے جائیں گے اور اس کا دلیل ادم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار کئے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہیں مثلاً "أعدت للمتقين" اور "اعدت للكافرين" کیونکہ ظاہری معنی سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ پس اگر ان مذکورہ آیات سے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "تلك الدار الآخرة، نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً" جیسی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ (مضارع) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ ادم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریحاً اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم پیدا کی جا چکی ہیں فی الحال موجود ہیں اکثر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور جہنم ابھی موجود نہیں ہیں بلکہ قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی۔ ہماری دلیل ایک تو وہ نصوص ہیں جن میں جنت اور جہنم کے تیار کئے جانے کی بصیغہ ماضی خبر دی گئی۔

جیسے جنت کے بارے میں نص قرآنی "أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ" (ترجمہ) جنت متقیوں کے لئے تیار کی گئی ہے اور جہنم کے بارے میں نص قرآنی "أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" ہے۔ (ترجمہ) جہنم کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے۔ اسی طرح حضرت آدم کا قصہ۔ ان دونوں کو جنت میں رہائش دیا جاتا بھی اس بات کی صورت میں ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے۔ ارشاد باری ہے۔ "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا۔" اللہ

اگر متر کی طرف سے کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًا في الأرض ولا فسادًا" ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغہ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ کیونکہ اس آیت میں "نجعلها" استقبال کا صیغہ ہے۔ اور آیت کا معنی ہے کہ یہ دیر آخرت ہے۔ جس کو ہم ان لوگوں کے لئے بنائیں گے جو زمین میں نہ کمرشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ فساد کا۔ ہم جواب دینے کے معارض کا استقبال کے لئے ہونا متعین نہیں۔ بلکہ جس طرح استقبال کا احتمال ہے اسی طرح حال اور استمرار کا بھی احتمال ہے۔ لہذا آیت مذکورہ ان آیات کا معارض نہیں ہے۔ جن میں بصیغہ ماضی جنت کے تیار ہونے کی خبر دی گئی ہے اور اگر مان بھی لیا جائے کہ آیت مذکورہ میں معارض بڑے استقبال ہے تو ہم کہیں گے کہ جعل یہاں تملیک اور تخصیص کے لئے ہے۔ آیت کے معنی ہیں کہ ہم اس کا مالک بنائیں گے۔ اور اگر مان لیا جائے کہ جعل یعنی خلق ہی ہے۔ اور اس بناء پر ان آیات کے معارض ہے جن میں بصیغہ ماضی جنت کی تیاری کی خبر دی گئی ہے تو ہم کہیں گے کہ آدم کا قصہ تو معارض سے محفوظ ہے۔ لہذا ہم اسی کو دلیل بنا کر کہتے ہیں کہ جنت پہلے سے موجود ہے۔ پیدا کی جا چکی ہے قولہ اذ لا ضرورة الا انما جب جنت اور دوزخ کے پہلے سے موجود ہونے پر شارع نے صیغہ ماضی کے ساتھ وارد ہونے والی آیات سے استدلال کیا تو اس پر کوئی کہہ سکتا تھا کہ ماضی کا صیغہ یہاں استقبال کے معنی میں ہے اور مستقبل میں جنت اور دوزخ کا تیار کیا جانا جو تکلف یعنی ہے۔ لہذا اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے لفظ سے تعبیر کر دیا۔ جس طرح لفظ صور کا مستقبل میں ہونا یقینی تھا تو اس کے یقینی ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ماضی سے تعبیر کیا۔ اور لفظ فی الصور فرمایا۔ شارع نے فرمایا کہ یہ لفظ کے ظاہری معنی سے استخراج ہے۔ جس کی کوئی ضرورت نہیں اور بلا ضرورت لفظ کے ظاہری معنی سے استخراج جائز نہیں۔

قالوا لو كاننا موجودتين الآن لما جاز هلاك اكل الجنة لقول تعالى اكلها دائم  
لكن اللازم باطل لقول تعالى كل شيء هالک الا وجهه، فكذا الملزوم، قلنا

لاخفاء فی انہ لا یکن دوام اکل الجنة بعینہ، وانا المراد بال دوام انہ اذا فسخ  
منہ شئی حی تبدلہ، وھذا الایضاق الخلاق لحظۃ، فان المھلک لا یتلزم الفناء  
بل یکنی الخروج عن الانتفاع بہ، ولو سلمہ، فیجوز ان یکون المراد ان کل مسکن  
فھو مالک فی حد ذاته بمعنی ان الوجود الامکانی بالنظر الی الوجود الواجب بمنزلة  
العدم۔

مترجم نے کہا کہ اگر جنت اور جہنم اس وقت موجود ہوتیں تو جنت کے پھولوں کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا  
تشریح اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے کی وجہ سے کہ جنت کے پھل دائمی ہیں لیکن لازم اور تالی باطل  
اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے کی وجہ سے کہ سوائے پروردگار کی ذات کے ہر شئی ہلاک ہو جائے گی۔ تو اس  
طرح ملزوم اور مقدم بھی باطل ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ جنت کے پھولوں  
کا دوام تنہی ممکن نہیں ہے۔ اور دوام سے مراد یہ ہے کہ جب ایک پھل فنا ہو جائے گا تو فوراً اس  
کا بدل پیدا کر دیا جائے گا۔ اور یہ دوام بالمعنی المذكور، ایک لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے معنی نہیں  
ہے اس لئے کہ ہلاک ہونا فناء کو مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ قابل انتفاع ہونے سے خارج ہونا کافی ہے  
اور اگر مان لیا جائے کہ ہلاک فناء کو مستلزم ہے، تو ہو سکتا ہے (کل شئی ہالک الا وجہہ سے)  
مراد یہ ہو کہ ہر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہلاک ہونے والی ہے۔ باقی معنی کہ وجود ممکن (باری تعالیٰ  
کے وجود واجب کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

مترجم کہتے ہیں کہ اگر جنت اس وقت موجود ہوتی تو نماز جنت کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا۔ کیونکہ  
تشریح نماز جنت کا ہلاک ہونا ارشاد فرمائی اکلھا دائمہ کے معنی ہے۔ لیکن لازم اور تالی معنی  
نماز جنت کی ہلاک کا ممکن نہ ہونا باطل ہے۔ ارشاد خداوندی ممکن شئی ہالک کی وجہ سے۔ قواسمی  
طرح مقدم اور ملزوم یعنی جنت اور دوزخ کا اس وقت موجود ہونا بھی باطل ہے۔ اس دلیل کو یوں بھی  
بیان کیا جاسکتا ہے کہ اگر جنت کو جس میں ساری نعمتیں ہونگی اس وقت موجود مانا جائے۔ تو سوال یہ ہے کہ  
نماز جنت قیامت آنے پر ہلاک ہوں گے یا ہلاک نہیں ہوں گے۔ پہلی شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد  
اکلھا دائمہ کی وجہ سے باطل ہے۔ جس میں نماز جنت کو دائمی کہا گیا ہے اور دوسری شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد  
کل شئی ہالک کی وجہ سے باطل ہے۔ جس میں قیامت آنے پر ہر شئی کے ہلاک ہونے کی خبر دی  
گئی ہے۔ اور جب دونوں شقیں باطل ہو گئیں۔ تو جنت کا اس وقت موجود ہونا بھی باطل ہو گیا۔ اور یہ  
ثابت ہو گئی کہ جنت اور دوزخ جزاء کے روز پھیرا کی جائیں گی اس صورت میں دونوں آیتیں اپنے ظاہر

معنی کے ساتھ صحیح رہیں گی ہاں طور کہ جس وقت تک اندر ارشاد الہی کل شی ہالک کا ظہور ہوگا۔  
 وقت کے گزر جانے کے بعد صحت پیدا کی جائے گی اور اس کے بعد اُکلھا د ائمہ کے مطابق پیش  
 رہے گی۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ لازم اور بالعینی یعنی خارجت کی ہلاکت کا ممکن نہ ہو  
 بلکہ اکلھا د ائمہ کے مطابق ان کا دائمی ہونا۔ ارشاد الہی کل شی ہالک کے معنی ہونے کی وجہ سے  
 باطل ہے کیونکہ دوام کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ شی عینہ باقی رہے۔ یہ دوام قصی ہے اور ثانی یہ کہ افراد  
 فناء ہوتے رہیں۔ اور ہر فرد کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود ہو جائے۔ مثلاً اجنتی جب درخت سے ایک  
 سیب توڑے گا تو فوراً اس کی جگہ اللہ تعالیٰ دوسرا سیب موجود کر دیں گے۔ یہ دوام نوعی ہے تو اکلھا د ائمہ  
 میں دوام سے دوام شخصی مراد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جتنی شخص پھل کے جس فرد کو بھی کھائے گا وہ تو یقینی طور پر ہلاک  
 ہو گیا بلکہ دوام نوعی مراد ہے۔ ہاں معنی کہ جس پھل کو جتنی کھائے گا فوراً اس کی جگہ اسی نوع کا دوسرا فرد موجود  
 کر دیا جائے گا اور کل شی ہالک میں ہلاک سے دائمی ہلاکت مراد نہیں بلکہ ہلاکِ فطری یعنی لحظہ بھر کے  
 لئے ہلاک ہونا مراد ہے۔ اور دوام نوعی ہلاک دائمی کے معنی ہے۔ ہلاکِ فطری کے معنی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ایک جواب یہ ہے کہ اگر اکلھا د ائمہ میں دوام سے دوام شخصی ہی مراد ہو تو ہم کہیں گے  
 کہ کل شی ہالک میں ہلاک بمعنی فناء اور معدوم ہونا نہیں ہے۔ بلکہ ہلاک ہونے سے مراد قابل انتفاع  
 نہ رہنا ہے۔ ہاں طور کہ مادہ باقی رہے اور صورت یا ذائقہ بجز جائے۔ چنانچہ ہلاکت الطعام اس وقت  
 ہوتے ہیں جب کھانا خراب ہو جائے اور جو سے قابل انتفاع نہ رہے۔ تو اب اکلھا د ائمہ کا مطلب  
 یہ ہو گا کہ جنت کا ہر پھل مادہ کے اعتبار سے دائمی ہوگا۔ اور کل شی ہالک کے تحت اس کے ہلاک ہونے  
 کا مطلب لحظہ بھر کے لئے اس کا ناقابل انتفاع ہونا ہے۔ لہذا اب دونوں آیتوں میں کوئی تضاد نہ رہا اور  
 اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ کل شی ہالک میں ہلاک بمعنی فناء اور معدوم ہونا ہے تو ہم کہیں گے کہ چونکہ  
 اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں اس کے وجود واجب کے مقابلے میں ممکنات کے وجود کی کوئی حیثیت ہی  
 نہیں۔ اس بناء پر کل شی ہالک کا معنی ہوگا کہ ہر ممکن باری تعالیٰ کے وجود واجب کے مقابلے میں  
 ہلاک اور مستلزم عدم کے ہے۔

ماقیات لا تقنیان ولا فیئ اہلما ای دائمتان لا یطو علیہما عدم مستقر بقولہ تعالیٰ  
 فی حق الضالین خالدین فیہا ابداناً واما ما قبل من انہما تہلکان ولویظنہ تحقیقاً  
 بقولہ تعالیٰ کل شی ہالک الا وجہہ، فلا ینافی البقاء بہذا المعنی لانک قد نعت  
 انہ لا دلالة فی الآیة علی الفناء وذهب الجہمیة الی انہما تقنیان ویضی

اہلہما دھوقول مخالف للكتاب والسنة، والاجماع وليس عليهم مشبهة فضلا عن حجة  
**ترجمہ** اور جنہم) دونوں باقی رہیں گی نہ وہ فنا ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے فنا ہوں گے یعنی  
 اور دونوں ہمیشہ رہیں گی۔ ان پر استمراری عدم طاری نہ ہوگا۔ دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ  
 کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنتی جنت میں اور کفار جنہم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اولیٰ ہر حال جو یہ کہا جائے کہ  
 اللہ تعالیٰ کے ارشاد کمال شہی حالک الا وجهہ کو ثابت کرنے کے لئے دونوں ہلاک کئے جائیں گے  
 اگرچہ ایک لحظہ بھر کے لئے، تو یہ اس معنی میں بقاء کے معنی نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ آیت  
 میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جہم کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اہل دوزخ  
 سب فنا ہو جائیں گے۔ اور یہ کتاب و سنت اور اجماع کے مخالف قول ہے۔ جس پر کوئی گزور دلیل بھی  
 نہیں ہے مضبوط دلیل تو درکار۔

## تشریح

۵۸

کتاب و سنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور جنہم ہمیشہ باقی رہیں گی کبھی  
 فنا نہ ہوں گی اور وہاں کا ثواب و عذاب ابدی ہوگا کبھی ختم نہ ہوگا۔ اہل ایمان جنت میں اور  
 کفار جنہم میں ابد تک رہیں گے کسی کو موت نہ آئے گی۔ روایات حدیث کے مطابق موت کو متنبہ سے منحل  
 میں لا کر ذبح کر دیا جائے گا۔ اور ایک منادی آواز دے گا کہ اے اہل جنت ہمیشہ کے لئے خوش ہو جاؤ  
 تم کو موت نہیں۔ اور اے اہل دوزخ ہمیشہ کے لئے عذاب میں رہو کہ تم کو موت نہیں۔ اس اعلان کو  
 سن کر اہل جنت کی خوشی کی کوئی حد نہ ہوگی اور اہل جنہم کے رنج و غم کی کوئی حد نہ ہوگی۔ قرآن کریم کی بہت  
 سی آیات میں خلدین فیہما کے الفاظ کے ساتھ اہل ایمان کے جنت اور کفار کے جنہم میں خلود و بقاء دائمی  
 کی خبر دی گئی ہے۔

قولہ اهلک دائمتان الخ چونکہ کلمتوں کا حال کی رو سے ایک وقت ہر چیز کو فنا اور معدوم  
 ہونا ہے جو جنت اور جنہم کے خلود و بقاء دائمی کے معنی ہے۔ اس مشبہ کے ازالہ کے لئے تارخ رونے  
 فرمایا کہ جنت اور جنہم کے باقی رہنے اور فنا نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان پر عدم استمراری طاری نہ ہوگا  
 یاں معنی کہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں۔ اگرچہ لمحہ بھر کے لئے ہلاک ہوں گے تاکہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کمال  
 شہی حالک کا ظہور ہو جائے۔ لہذا اب کوئی منافات نہ رہی۔ علاوہ اس جواب کے یہ بھی ایک جواب  
 ہے کہ آیت میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظ ہلاک بمعنی فنا ہے۔ کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہلاک  
 ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود دائمی کے مقابلہ میں اس کے وجود امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا اور  
 اس کا بمنزلہ عدم ہونا ہو تو اس صورت میں جنت اور جنہم کا خلود اور بقاء دائمی کمال شہی حالک کے معنی

نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا وجود باوجود اتنی ہونے کے ممکن ہے اور ممکن کا وجود واجب تعالیٰ کے وجود کے مقابلہ میں ہلاک اور عدم کے وجہ میں ہے۔

والکبیرۃ قد اختلفت الروایات فیہا، فروی بن عمرو انہما سعة الشرب باللہ قول الضریح یخرج، وقد فالحصنة، والزنا والفزار عن الزحف والسحر واکل مال الیتیم وحقن الوالدین المسلمین، والاتحاد فی الحرم، وژادا ابوہریرۃ اکل الربو، وزاد علی السرفۃ وشرب الخمر، وقیل کل ما کان مفسداً مثل مفسدة شئی ما ذکر او اکثر منه وقیل کل ما توعد علیہ الشارع بخصوصہ، وکل حصیۃ اصغر علیہا العبد فہی کبیرۃ، وکن ما استغفر عنہا فہی صغیرۃ، وقال صاحب الکفایۃ ولعنۃ انہما اسمان اصنافان لا یعرفان بذاتہما، فکل حصیۃ اضیف الی ما ذوقہا فہی صغیرۃ، وان اضیف الی ما دونہا، فہی کبیرۃ، والکبیرۃ المطلقة ہی الکفر، اذ لا ذنب الکبر منہ وبالجملۃ المراد ہنہا ان الکبیرۃ التی ہی غیر الکفر لا یتخرج العبد المؤمن من الایمان بقاء الصدیق الذی ہو حقیقۃ الایمان خلافاً للمعتزلۃ حیث زعموا ان مرکب الکبیرۃ لیس بمومن ولا کافر، وھذا هو المنزلة بین المنزلتین بنا علی ان الاعمال عندهم جزء من حقیقۃ الایمان، ولذا: خلد ای العبد المؤمن فی الکفر خلافاً للخوارج فانہم ذهبوا الی ان مرکب الکبیرۃ بل الصغیرۃ ایضا کافر، وانہ لا واسطۃ بین الایمان والکفر۔

**ترجمہ** اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ عبداللہ بن عمر نے روایت کیا کہ کبار توہمیں (۱) شرک ہائے ۲۱، ناحن کسی کو قتل کرنا ۱۳، پاکدامن عورت پر تہمت زنا لگانا ۴، زنا کرنا ۵، میدان جنگ سے بھاگنا ۶، سحر، یتیم کا مال لٹانا ۸، مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا ۹، حرم میں گناہ کے کام کرنا اور ابوہریرہ نے اکل ربو کا اضافہ کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا اور کہا گیا کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا اس سے زائد ہو۔ وہ کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس پر شاعر نے خاص طور پر ڈرا یا ہو۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ جس مصیبت پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔ اور صاحب کفایۃ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اصنافی نام ہیں۔ ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے

گناہ سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور ہر حال میں  
 رتن میں کبیرہ ہے، کفر کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ بندۂ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی  
 رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ  
 نہ کافر ہے۔ اور یہی منزلۃ بین المنزلتین ہے۔ اس بناء پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزو  
 نہیں ہیں۔ اور کبیرہ بندۂ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا۔ برخلاف خوارج کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب  
 کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

**تشریح** ماتن قول الکبیرۃ مبتدأ ہے اور لا تخرج العبد المومن من الايمان خبر ہے  
 ۵۹ قبل اس کے کہ مرتکب کبیرہ کے خارج عن الايمان ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف تھا

بیان کیا جائے۔ کبیرہ کسے کہتے ہیں یہ جان لینا ضروری ہے۔ شارح زرفہ نے ہیں کہ کبیرہ کی تعین اور توفیق  
 کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ عبدالقادر ابن عسکری روایت کے مطابق کبائر نو ہیں (۱) الوہیت اور توحید  
 عبادت میں اللہ کے ساتھ کسی کو شریک سمجھنا (۲) مومن آزاد عاقلہ بالغہ پاکد اس عورت پر تہمت لگانا (۳)  
 قتل ناحق خواہ دوسرے کا ہو یا اپنی ذات کا جس کو خود کشی کہتے ہیں (۴) زنا (۵) میدان جنگ میں کفار کے  
 مقابلے سے بھاگنا (۶) کسی پر سحر کرنا، یم کا مال اڑانا یعنی ناجائز طریقہ سے استعمال میں لانا۔ جائز بقول  
 میں مسلمان مال باہنکی نافرمانی کرنا (۷) حدود حرم میں گناہ کے کام کرنا۔ حضرت ابیہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا  
 ہا لاکبائر اربع کل ربو کا اضافہ کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا۔  
 اس طرح اب کبائر کی تعداد بارہ ہو گئی۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کی قباحت اور اس کا نقصان  
 مذکورہ بالا گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا ناندہ ہو وہ بھی کبائر میں سے ہے۔ برابر کی مثال شراب  
 کے علاوہ کسی مسکری کا استعمال کہ دونوں سکر میں برابر ہیں اور زائد کی مثال قطع طریق یعنی مال چھیننے کے  
 ساتھ راستہ بھی روکنا کہ یہ سرقے بڑھ کر ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ پر خصوصی  
 وعید وارد ہو وہ کبیرہ ہے، جیسے جاندار کی تصویر بنانا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر خاص وعید  
 فرمائی ہے۔ ارشاد فرمایا۔ کل من صور فی النار۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کو معمولی سمجھ کر نہ  
 اس پر جہاز ہے وہ کبیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ صغیرہ ہی ہو اور جس گناہ کے کرنے کے بد تو بہ واستحقاق  
 کرنے وہ صغیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ کبیرہ ہو۔ حاصل اس قول کا یہ ہے کہ اصرار علی صغیرہ اس صغیرہ کو  
 کبیرہ بنا دیتا ہے اور استغفار عن الکبیرۃ اس کبیرہ کو صغیرہ بنا دیتا ہے اور غالباً اس قول کا ماخذ حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبدالقادر ابن عباس کا یہ قول ہے لا صغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع

الاستقرار یعنی گناہ بڑھے رہنے کے ساتھ وہ گناہ صغیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور گناہ سے تو ہوا راستہ قرار لینے کے بعد وہ گناہ کبیرہ نہیں رہ جاتا۔ اور صاحب کفایہ کہتے ہیں کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی حقیقی تعریف نہیں ہو سکتی ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے گناہ کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔ مثلاً ناحی کسی کا سر پھوڑ دینا قتل ناحی کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تھپڑ مارنے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔

بہر حال کبیرہ کی مذکورہ بالا تعریفوں میں سے کوئی بھی تعریف اختیار کی جائے۔ یہاں متن میں کبیرہ سے مراد کبیرہ مراد ہے جو کفر کے علاوہ ہے۔ اہل حق کے نزدیک وہ نہ تو بندہ مومن کو ایمان سے خارج کرتا ہے اور نہ کفر میں داخل کرتا ہے۔ بلکہ ارتکاب کبیرہ کے باوجود بندہ مومن رہتا ہے۔ برخلاف معتزلہ اور خوارج کے کہ معتزلہ کے نزدیک کبیرہ بندہ کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے مگر کفر میں داخل نہیں کرتا اور مرتکب کبیرہ نہ مومن رہتا ہے نہ کافر بلکہ ایمان و کفر کی درمیانی منزل میں ہوتا ہے کبیرہ کے بارے میں معتزلہ کا یہ مذہب متکلمین کے یہاں منزلتہ بین المنزلتین کے نام سے جانا جاتا ہے اور خوارج کے نزدیک کبیرہ بندہ کو ایمان سے خارج کر کے کفر میں داخل کر دیتا ہے اور مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ اہل حق کے نزدیک ایمان فقط تصدیق قلبی یعنی ما جاء بہ النبی علیہ السلام کو صحیح جان کر دل سے سچ مان لینے کا نام ہے عمل ایمان کی حقیقت کا جزو نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے ایمان کا فوت ہونا لازم آئے۔ اور کسی کبیرہ کا ارتکاب کرنے سے تصدیق قلبی جو ایمان کی حقیقت ہے فوت نہیں ہوتی۔ مثلاً شہوت سے مغلوب ہو کر کسی کے زنا کا ارتکاب کر لینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے حرام ہو چکے سلسلہ میں وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق نہ کرتا ہو۔ سو جب ارتکاب کبیرہ کے باوجود تصدیق قلبی رہتی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے تو مرتکب کبیرہ مومن ہی رہے گا۔ کافر نہ ہوگا۔ اور معتزلہ و خوارج کے نزدیک عمل بھی ایمان کی حقیقت کا جزو ہے۔ سو جب کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس کبیرہ سے اجتناب کا عمل جس کا وہ مکلف تھا فوت ہو گیا۔ اور جزو کا فوت ہونا کل کے فوت ہونے کو مستلزم ہے۔ لہذا ایمان فوت ہو گیا۔ اور مرتکب کبیرہ معتزلہ اور خوارج دونوں کے نزدیک ایمان سے خارج ہو گیا۔ پھر چونکہ معتزلہ کے نزدیک کفر کی حقیقت تجرد یعنی ان چیزوں کی بر ملا ادکلم کھلا تکذیب کا نام ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے پاس سے لائے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مرتکب کبیرہ اس کبیرہ کی حرمت کو جھٹلاتا یا اس کا انکار بھی کرتا ہو جو کہ ما جاء بہ النبی علیہ السلام میں سے ہے۔ سو جب تجرد نہیں پایا گیا جو کفر کی حقیقت ہے تو پھر وہ کفر میں داخل نہیں ہوگا۔ اور خوارج کے نزدیک کفر کی حقیقت عدم الایمان ہے۔ اور ارتکاب کبیرہ کے

سبب ایمان سے خارج ہو جانا ہی عدم الایمان ہے۔ لہذا مرگب کبیرہ کا ایمان سے خارج ہو کر کفر میں داخل ہونا محقق ہو گیا۔

ولنا وجوه، الاول ما سیجئ من ان حقیقۃ الایمان هو التصدیق القلبی فلا یخرج منہ عن الاتصاف بہ، الایمان فیہ، وجود الادلہ، ووجود الادلہ قدام علی الکبیرۃ غلبۃ شہوۃ اوحیۃ یا نفس او کسل خصوصاً اذا قترت بہ خوف العقاب ورجاء العفو والعزم علی التوبۃ لاینافیما نعم اذا کان بطریق الاستحلال والاستخفاف کان کفراً لکونہ علامۃ للتکذیب والنزاع فی ان من المعاصی ما جعلہ الشارع امارۃ للتکذیب، وعلمہ کونہ کذالک بالدلۃ الشرعیۃ کوجود الصنم والقواء المصحف فی القاذورات والتلفظ بکلمات الکفر ونحو ذلک مما شہدت بالادلۃ انہ کفر، وبہذا ینحل ما یقال ان الایمان اذا کان علیہ عن التصدیق والاقرار ینبغی ان لا یتصور المؤمن المقر المصدق کافراً بل یبقی من افعال الکفر والفاظہ ما لم یتحقق منہ التکذیب والشک۔

**ترجمہ** اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل وہ ہے جو عقرب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے۔ لہذا مرگب کبیرہ تصدیق قلبی کے ساتھ متفق رہنے کے نہیں خارج ہوگا مگر ایسی چیز سے جو تصدیق قلبی کے منافی ہو اور محض غلبہ شہوت یا میت یعنی تنگ دماغی کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا یا مخصوص اس وقت جبکہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو۔ تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبیرہ کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ جیسے گناہ ایسے ہیں جگہ شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے۔ اور یہ ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا، دلائل شرعی سے معلوم ہوا جیسے کفر کو سجدہ کرنا اور مصحف کو گندگی میں ڈالنا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس جیسی ایسی باتیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال حل ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان کے تصدیق اور اقرار مراد ہے۔ تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور افعال کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہیے۔ جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک محقق نہ ہو۔

**تشریح** مرگب کبیرہ کے مومن ہونے پر اہل حق کی طرف سے شارح رجحند دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ایمان درحقیقت تصدیق قلبی یعنی ماجاء بہ النبوی علیہ السلام

کی تصدیق کرنے کا نام ہے تو جب تک اس تصدیق قلبی کے منافی چیز یعنی کلمہ صحیح متحقق نہ ہو جبکہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہے گا اور یوں ہوگا اور منہ کبیرہ کا ارتکاب کر لینا اس کبیرہ کے سلسلہ میں وارد و عید کی تصدیق کے منافی نہیں، خواہ کبیرہ کا ارتکاب غلبہ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کر لینا۔ یا حیثیت یعنی ایسا عیالاجن ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ بھی ہو جیسے کسی گالی دینے والے کو قتل کر دینا۔ یا آلفٹ یعنی ایسا عارض ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ غصہ نہ ہو جیسے لڑکی کو زبردہ درگزر کرنا۔ یا سستی کی وجہ سے ہو کر جیسے نماز کا ترک کرنا یا خصوص اس وقت جب کہ کبیرہ کا ارتکاب کرتے وقت آخرت کی سزا کا خوف، پھر اللہ تعالیٰ سے معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو۔ اس لئے کبیرہ کا ارتکاب اسباب مذکورہ یعنی غلبہ شہوت، اور تنگ و عار کے لاحق ہونے یا سستی کی وجہ سے ہے۔ اس کبیرہ پر شرع میں جو عید آتی ہے اس و عید کا اٹکا اور اس کی تکذیب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ ارتکاب کے وقت سزائے آخرت کا خوف ہونا اور آئندہ کے لئے توبہ کا عزم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کبیرہ پر وارد و عید کی تصدیق اس کے دل میں موجود ہے۔

قولہ: قسم الخیر ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ بعض کبار کے ارتکاب کو اہل شرع کفر قرار دیتے ہیں۔ پھر آپ نے کیسے کہا کہ کبیرہ کا ارتکاب تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ شرع نے بعض گنہوں کو اس تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور ان کا علامت تکذیب ہونا دلیل شرعی سے معلوم ہوا ہے۔ جیسے بت کو سجدہ کرنا۔ قرآن کریم کو ماضی اللہ نجاست میں ڈالنا۔ کلمات کفر بکینا، یا کوئی ایسا کام کرنا جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ افعال مذکورہ کا کفر ہونا اجماع سے ثابت ہے اور جو حکم جامع سے ثابت ہو وہ کلام شارع سے ثابت ہے۔ کیونکہ اجماع کا حکم ہونا شارع علیہ السلام کے کلام لا تجتمع استحقاق علی الضلالہ سے ثابت ہوا ہے۔ اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ایسے انداز میں ہو جو اس کے اس کبیرہ کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھنے پر دلالت کرتا ہے یا اس کبیرہ کو معمولی سمجھنے پر دلالت کرتا ہے تو یہ کفر ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ ارتکاب کبیرہ اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مذکورہ انداز پر ارتکاب کرتا تکذیب کی علامت ہے۔ تقریر مذکورہ سے وہ مشابہ بھی دور ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان کے علاوہ تصدیق اور اقرار ہے تو اقرار اور تصدیق کرنے والے مومن کو کسی بھی کفریہ کام کے کرنے یا کفریہ کلمہ کا تلفظ کرنے سے کافر نہ ہونا چاہیے جب تک اس کی طرف سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو جو تصدیق قلبی کے منافی ہے۔ تقریر مذکورہ سے یہ شبہ اس لئے دور ہو جاتا ہے کہ کفریہ کام کرنے یا کلمات کفر کا تلفظ کرنے کو شارع سے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے منافی ہے اس علامت کی بناء پر ہم اس کو

کا فرمیں گے۔

الثانی الآیات والاحادیث الناطقة باطلاق المومن علی العاصی کقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتل وقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا لولا انی اللہ توبتہم نصوحا، وقولہ تعالیٰ وان طائفتان من المومنین اقتتلوا لآیة وہی کثیرة۔ والثالث اجماع الامة من عصر النبی علیہ السلام الی یومنا ہذا بان الصلوة علی من مات من اهل القبلة من غیر توبتہ، والدعاء والاسْتغْفار لجمہ مع العلم ببارکاتہم الکیاثر بعد الاتفاق علی ان ذالک لا یجوز لغیر المومن۔

**ترجمہ** دوسری دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جو گنہ گار پر فقط مومن کا اطلاق کر دیتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کے سامنے کبھی توبہ کرو۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ اگر دو مومن گروہ آپس میں لڑائی کریں، اور اس طرح کی آیات بہت ہیں۔ اور تیسری دلیل نبی علیہ السلام کے عہد کے لئے کہ آپ تک امت کا اہل قبہ میں سے ہر اس شخص کی نماز گزار پڑھنا اور جمع ہے جو غیر توبہ کے مرتکب ہو اور ان کے مرتکب کیا نہ ہونے کو جاننے کے باوجود ان کے لئے دعا اور استغفار کرنا ہے۔ اس پر متفق ہونے کے باوجود کہ غیر مومن کے واسطے یہ سب جائز نہیں ہے۔

**تشریح** مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دوسری دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جن میں اس پر مومن کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ "یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتل" وجہ استنباط یہ ہے کہ قصاص قتل نامن کا ارتکاب کرنے والے پر واجب ہے اور قتل نامن کا ارتکاب کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے۔ اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے انہیں یا ایہا الذین آمنوا کے لفظ سے خطاب فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ہے "یا ایہا الذین آمنوا لولا انی اللہ توبتہم نصوحا" وہ استرلاب ہے کہ قصاص توبہ بغیر توبہ کے ان الحسنات بذھن السیئات مترجمہ، نیکیاں چھوٹے چھوٹے گناہوں کا خاتمہ کر دیتی ہیں۔ کے تحت معاف ہو جاتے ہیں۔ معلوم ہوا آیت میں توبہ کا حکم مرتکبین کو ہے اس کے باوجود انہیں یا ایہا الذین آمنوا کہہ کر خطاب فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ اسی طرح اہل ایمان کا قال یا ہی گناہ کبیرہ ہے۔ اور باہم لڑنے والے دونوں مومن گروہ مرتکب کبیرہ ہیں پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد "وان طائفتان من المومنین اقتتلوا" میں دونوں

کو مومن گروہ کہا جس سے معلوم ہوا کہ اگر تکاب کبیرہ کے سبب بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اپنی حق کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر مرکب کبیرہ مومن نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے لیکر اس وقت تک امت کا بلا توبہ مرجانے والے مرکب کبیرہ کی نماز جنازہ پڑھنے، اس کے لئے دعا و استغفار کرنے پر آمادہ نہ ہوتا جبکہ اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ فیروز کی نماز جنازہ پڑھنا یا اس کے لئے دعا و استغفار کرنا جائز نہیں۔ لیکن امت کا اہل قبلہ میں سے بلا توبہ مرجانے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھنے اس کے لئے دعا و استغفار کرنے پر امت کا اجماع ہے۔ معلوم ہوا کہ اگر تکاب کبیرہ کی وجہ سے بندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا اور یہ کہ وہ ہماری دعا و استغفار کا مستحق ہے۔

واحتجت المعتزلة بوجهين، الاول ان الامة بعد التافهم على ان مركب الكبيرة فاسقوا خلفوا في اندمومن وهو مذهب اهل السنة والجماعة اوكافرو وهو قول المخارج اومنافق وهو قول الحسن البصري، فاخذنا بالمثقف عليه، وتركنا المختلف فيه، وقلنا هو فاسق ليس بمومن ولا كافرو ولا منافق. والجواب ان هذا الحدأ للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بيت المنزلةين. فيكون باطلاً.

اور معتزلہ نے دو دلیلیں پیش کیں۔ پہلی دلیل یہ کہ امت نے اس پر متفق ہونے کے بعد کہ مرکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں باہم اختلاف کیا کہ کیا وہ مومن ہے؟ اور یہ اہل سنت و الجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے۔ اور یہ خوارج کا قول ہے۔ یا منافق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ تو ہم نے متفق علیہ کو لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔ اور کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے۔ اور نہ منافق ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو سلف کی متفق علیہ بات یعنی ایمان و کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے مخالف ہے۔ اس بناء پر یہ قول باطل ہوگا۔

تشریح معتزلہ نے اس دعویٰ پر کہ مرکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ مرکب کبیرہ کے بارے میں چار اقوال ہیں (۱) فاسق ہے (۲) مومن ہے (۳) کافر ہے (۴) منافق ہے۔ ان چار اقوال میں سے پہلا قول یعنی مرکب کبیرہ کا فاسق ہونا متفق علیہ ہے اور باقی اقوال مختلف فیہ ہیں۔ مثلاً مومن ہونے کے قائل اہل سنت و الجماعت ہیں باقی لوگ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور کافر ہونے کے قائل خوارج ہیں۔ باقی لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ اور منافق ہونے کے قائل حسن بصری ہیں، باقی لوگ اس اختلاف کرتے ہیں۔ اس بناء پر ہم نے متفق علیہ قول کو اختیار

کیا اور مختلف فیہ تینوں اقوال کو ترک کیا اور کہا کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور نہ میان کا  
 شارح رحمۃ اللہ علیہ نے معتزلہ کی اس دلیل کا یہ جواب دیا کہ مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے کا  
 اس طرح ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول اجماع سلف کے مخالف ہے اور ہر وہ قول جو کہ  
 اجماع سلف کے مخالف ہو، وہ باطل ہے۔ لہذا مرتکب کبیرہ کے نہ مومن اور نہ کافر ہونے اور اس طرح ایمان  
 و کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول باطل ہوگا۔

توالہ وان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف. انہ نہذا کا اشارہ الیہ مرتکب کبیرہ  
 کا نہ مومن ہونا اور نہ کافر ہونا ہے۔ سوال یہ ہے کہ حسن بصری بھی سلف میں داخل ہیں حالانکہ وہ ایمان  
 و کفر کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں کیونکہ انھوں نے مرتکب کبیرہ کو نہ مومن کہا نہ کافر بلکہ منافق کہا جس  
 سے معلوم ہوا کہ نفاق ایمان اور کفر کے درمیان کی چیز ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ منافق  
 ہونے کے باوجود ان کے نزدیک مومن ہے گو یا نفاق سے ان کی مراد نفاق عملی ہے نہ کہ نفاق عقلی  
 اور بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ اجماع ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ اور  
 حسن بصری نفاق کو ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ قرار نہیں دیتے۔ بلکہ ایمان و کفر مجاہز یعنی علامت  
 کفر کے درمیان واسطہ قرار دیتے ہیں بایں معنی کہ یہ شخص نہ تو علامت کفر کرتا ہے کہ اس کا مومن نہ ہو مطلقاً  
 ہوا اور نہ ہی ایمان کے تمام تقاضوں کو پورا کرتا ہے کہ اس کا مومن ہونا معلوم ہو۔

الثانی انہ لیس بمومن لقولہ تعافی افضن کان مومنا کمن کان فاسقا جعل المومن  
 مقابلاً للفاسق، وقولہ علیہ السلام لا یزنی الزانی وهو مومن وقولہ علیہ السلام لا  
 ایمان لمن لا امانۃ لہ۔ ولا کافر لما کوا تترت من ان الامۃ کافوا لا یتلونہ، ولا یجروا  
 علیہ احکام المرتدین ویدفونہ فی مقابر المسلمین، والجواب ان المراد بان الفاسق  
 فی الآیۃ ہوا الکافر فان الکفر من اعظم الفسوق والحديث وارد علی سبیل التغلیظ لای  
 فی الجزع من المعاصی بدلیل الآیات والاحادیث الذالۃ علی ان الفاسق مومن حتی  
 قال علیہ السلام لابی ذر تعابا لغری السؤال وان زنی وان سرقت علی رغمہ  
 الف بال ذر

دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مومن نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "افضن کان مومنا  
 کمن کان فاسقا" کی وجہ سے (جس میں) اللہ تعالیٰ نے مومن کو فاسق کا مقابل قرار  
 دیا ہے۔ اور نبی علیہ السلام کے ارشاد "لا یزنی الزانی وهو مومن" کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد

لا ایمان لیکن لا امانت لہ کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے تو اترے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کرامت کے لوگ نہ تو اس کو قتل کرتے تھے اور نہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ اور حدیث تغلیظ یعنی حکم میں سختی پسند کرنے اور معاصی سے روکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے۔ ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہیں کہ فاسق مومن ہے۔ یہاں تک کہ آپ نے حضرت ابوذرؓ سے جبکہ انھوں نے سوال میں زیادتی کی تو یا کہ اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کیے ابوذر کی ناگواری کے باوجود۔ لا الا الا انہ کینے والا جنت میں داخل ہوگا،

**تشریح** اس بات پر کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے نہ کافر مستزکی کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن تو اس لئے نہیں کہ مرتکب کبیرہ بالاتقان فاسق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد ائمن کان مومن کان فاسقا میں مومن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے اور تقابل حائز کا مقضیٰ ہے۔ لہذا فاسق جو کہ مرتکب کبیرہ ہے مومن کا مخیر ہوا تو پھر مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہو سکتا۔ نیز نبی علیہ السلام نے اپنے ارشاد لا یزنی حین ینفی و هو مومن میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد لا ایمان لیکن لا امانت لہ میں امانت میں خیانت کرنے والے سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی۔ اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور کافر بھی نہیں ہے اس لئے کہ اگر مرتکب کبیرہ کافر ہوتا تو اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو قتل کیا جاتا اور مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن نہ کیا جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا تو امانت نے مرتکب کبیرہ کو قتل کیا نہ اس پر اور کوئی مرتد ہونے کا حکم لگا دیا۔ اس معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر امانت کا علیٰ اجماع ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے آیت سے استدلال کا یہ جواب دیا کہ آیت میں جس فاسق کو مومن کا مقابل قرار دیا ہے اس سے کافر مراد ہے۔ نہ کہ مرتکب کبیرہ۔ کیونکہ لفظ جب مطلق بولا جائے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ لہذا فاسق سے فاسق کامل مراد ہے اور فاسق کامل کافر ہے۔ کیوں کہ مسکب بڑا فاسق کفری ہے۔ رہی حدیث تو وہ تغلیظ اور تہدید پر محمول ہے۔ یا مقصود ایمان کامل کی نفی ہے یا فوراً ایمان کا سلب ہوجانا مراد ہے یا حدیث میں حین ینفی سے زمانہ طریق الاستعمال والاستحسان مراد ہے جو یقیناً محض ہے اور مذکورہ جواب پر شبہ نہ کیا جائے کہ یہ نصوص کو ان کے ظاہری معنی سے بغیر دلیل کے پھیرا ہے جو کہ جائز نہیں کیونکہ ان نصوص کا ظاہری معنی مراد نہ ہونے پر وہ آیات و احادیث

دلیل میں جو فاسق اور مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ حتیٰ کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا الہ الا اللہ پر مٹنے والا ضرور جنت میں داخل ہوگا اس پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بار بار سوال کیا کہ اگر وہ زنا اور چوری کیسے؟ تو جو بھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ ہاں اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے تب بھی جنت میں داخل ہوگا ابوذر کی ناگواری کے باوجود یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بات کی کہ زنا جیسے کبیرہ کا مرتکب بھی مومن ہے۔

واحتجت الخوارج بالنصوص اظہرة في ان الفاسق كافر كقولہ تعالى ومن لم يكم بما انزل اللہ فاولئك هم الكافرون وقولہ تعالى ومن كفر بعد ذالك فاولئك هم الفاسقون۔ وكقولہ عليہ السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر، وفي ان العذاب مخصص بانكافركقولہ تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلها الا الا شقى الذي كذب وتولى۔ وقولہ تعالى ان المغزى اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انما متروكة الظاهر للنصوص القطعية على ان مرتكبا للكبيرة ليس بكافرا ولا لاجماع المتخذ على ذلك على ما مر والخواارج عما انفرد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم۔

ترجمہ اور خواارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں، جیسے اللہ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جو جان بوجہ کفر نماز ترک کرے وہ کافر ہے۔ اور ان نصوص سے خواارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو حق کی تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے۔ جنہم میں وہی بد سخت داخل ہوگا۔ جو حق کی تکذیب اور اس سے اعراض کرے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ رسوائی اور عار کا بڑا ذوق ہی کو ہوگا۔ وغیر ذالک۔

اور جواب یہ ہے کہ آیات مذکورہ اور حدیث کا ظاہری معنی متروک ہے مراد نہیں ہے۔ ان نصوص قطعہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر مستند ہے جیسا کہ گذر چکا۔ اور خواارج اس چیز سے بہرہ نہیں جس پر اجماع ہو چکے ہے تو ان کی کوئی اہمیت نہیں۔

## تشریح

ما سبق میں بیان ہو چکا ہے کہ خوارج کے نزدیک مرتکب کبیرہ کا فر ہے۔ انھوں نے اپنے مذکورہ  
 پر ایک تو ان نصوص سے استدلال کیا ہے جن سے بظاہر فاسق کا کافر ہو نا معلوم ہوتا ہے  
 دوسرے ان نصوص سے بھی استدلال کیا ہے جن کے عذاب کا کافر کے ساتھ خاص نہ ہو نا معلوم ہوتا ہے جن  
 نصوص سے فاسق کا کافر ہو نا معلوم ہوتا ہے ان میں ایک تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن لم یحکم بما  
 انزل اللہ فاولئک ہم الکافرون" ورجا استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے  
 اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔ اور آیت مذکورہ کی رو سے اللہ کے نازل کردہ احکام  
 پر عمل نہ کرنے والے کافر ہیں۔ لہذا مرتکب کبیرہ کا فر ہے دوسری آیت "ومن کفر بعد ذالک فاولئک  
 هم الفاسقون" ہے ورجا استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بالاتفاق فاسق ہے اور آیت مذکورہ میں  
 "فاسقون" خبر کو معرف باللام لاکر فاسق کو کافر میں مضمحل کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کا فر ہے تیسری  
 نص حدیث "من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر" ہے۔ ورجا استدلال یہ ہے کہ جان بوجھ کر نماز ترک  
 کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے جس کو حدیث میں صراحت کافر کہا گیا ہے اور جو نصوص بظاہر عذاب کے کافر  
 کے ساتھ ہونے پر دلالت کرنے والے ہیں وہ ان العذاب علی من کذب و قوت جہی آیات میں بوجھ  
 استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ عذاب دیا جانے کا اور مذکورہ آیات کی رو سے عذاب دیا جانے کی گنجائش  
 کرنے والے کے ساتھ خاص ہے جو یقیناً کافر ہے لہذا مرتکب کبیرہ کا فر ہے اور جواب یہ ہے کہ جب نصوص  
 قطعیہ اس بات پر دلالت نہیں کرتے نیز اجماع امت بھی اسی پر ہے کہ مرتکب کبیرہ کا فر  
 نہیں ہے جیسا کہ گذر چکے ہیں کہ عہد نبوت کے لیکر آج تک امت کا اجماع مرتکب کبیرہ کی نماز جانا  
 پڑھنے اور ان کے واسطے دعا و استغفار کرنے پر رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خوارج کے پیش  
 کردہ نصوص کا ظاہری معنی مراد نہیں۔ ہم سوال یہ کہ جب خوارج مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں تو ان کے  
 بغیر کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منقذ ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع اہل سنت والجماعت کا اعتبار  
 ہے اور خوارج اہل سنت والجماعت سے خارج ہیں۔ لہذا ان کی مخالفت اجماع کے انعقاد میں  
 خارج نہ ہوگی

واللہ تعالیٰ لا یضمان یشترک بہا باجماع المسلمین ککنہما اختلفوا فی انہل  
 یجوز عقلا ام لا، فذہب بعضہم الی انہ یجوز عقلا، وانما علم عدمہ بدلیل السم  
 وبعضہم الی انہ ینتہ عقلا لان قضیۃ الحکمۃ التفرقة بین المسئی والمحسن  
 والکفر نہایت فی الجنایۃ لا یحتمل الاباحۃ ورفع الحریمۃ اصلا، فلا یحتمل العفو

ورفع الخرامة، والیضا الکافر لحدقه حقا، ولا یطلب له عفو أو مخفرة فلم یکن العفو عند حکمتہ۔ والیضا هو اعتقاد الابد فی وجوب جزاء الابد۔ وهذا یخلف ما أوردنا من تزیید اور باجماع مسلمین اللہ تعالیٰ اس بات کو نہیں معاف کرینگے کہ ان کے ساتھ اولویت یا استحقاق عبادت میں کسی کو شریک کیا جائے۔ البتہ اس بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا شرک کا معاف کیا جانا عقلاً جائز ہے یا نہیں؛ تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً جائز ہے اور اس کا واقعہ نہ ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً محال ہے۔ اس لئے کہ حکمت کا تقاضا بیکار اور نیکو کار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انتہائی درجہ کا جرم ہے اباحت کا اور حرمت ختم کے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کر دئے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور نیز کافر اس کو حق سمجھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت اور دانش مندی نہیں ہے۔ نیز کفر اس کا ہمیشہ کے لئے اعتقاد ہے پس وہ ہمیشہ کے لئے سزا کو واجب کرینگا اور یہ دیگر گناہوں کے برخلاف ہے۔

**تشریح** تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک اور کفر معاف نہیں فرمائیں گے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ معاف کرنا عقلاً جائز اور ممکن ہے یا نہیں؛ تو اشعریہ جو ائمہ میں حسن و قبح عقلی نہیں مانتے ان کا کہنا ہے کہ کفر و شرک کا معاف کیا جانا عقلاً ممکن ہے۔ کیونکہ معاف کرنا اللہ کا فعل ہے اور اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔ لہذا عقلاً یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کافر اور مشرک کو معاف کر کے جنت میں داخل فرمادیں اور مومن مطیع کو محمدؐ کی انکار کر دیں۔ البتہ دلیل سمعی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر و شرک کو معاف نہیں کرینگے اور دلیل سمعی وہ نصوص ہیں جن میں کفار و مشرکین کے مخالفانہ ارادوں کی خبر دی گئی ہے۔ اس کے برخلاف معتزلیہ اور بعض ماتریدیہ جو حسن و قبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ کفر و شرک کا معاف کیا جانا عقلاً ممکن نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان حضرات کی چار دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم کی حکمت و دانائی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق قائم رکھے۔ سو اگر کافر و مشرک کو معاف کر کے جنت میں داخل فرمادے تو نیکو کار اور بدکار کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے اور یہ مقضائے حکمت کے خلاف ہونے کی بناء پر عقلاً جائز نہیں۔ اس دلیل کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ دلیل اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق رکھنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ کو کوئی چیز واجب نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرق بدکار کو معاف نہ کرنے اور اس کو عقلاً

ہوئے میں ہی منحصر نہیں۔ بلکہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق دوسرے طریقوں سے بھی قائم رکھا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہ جن میں دونوں کو رکھتے ہوئے بدکار کو دہرا بخداوندی یاد دیا گیا یعنی نعمتوں سے محروم رکھا جائے۔ تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ حکیم ہیں۔ مگر کسی کی ہر حرکت کا ہم کو معلوم ہونا ضروری نہیں۔ تو ایسا جائز ہے کہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق نہ کرنے میں ایسی ہی کوئی حکمت ہو۔ جو ہم کو معلوم نہ ہو۔ دوسری دلیل معتزلہ وغیرہ کی یہ ہے کہ کفر ایسا سنگین جرم ہے جو مصیبت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ اس سے بڑا کوئی جرم نہیں۔ اس بناء پر وہ کسی بھی حال میں مباح کئے جانے اور حرمت کے زائل کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ بر خلاف دیگر گناہوں کے کہ بعض اوقات وہ مباح قرار دئے جاتے ہیں اور ان کی حرمت ختم کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر اہل کی صورت میں۔ اسی طرح دواہ کی غرض سے شراب پینا جبکہ مرض کا اور کوئی علاج نہ ہو۔ سو جب کفر و شرک دیگر گناہوں کے بر خلاف کسی حال میں مباح کئے جانے کے قابل نہیں تو ان کا معاف کیا جانا بھی عقلاً جائز نہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ چونکہ فریے کفر و شرک کو گناہ سمجھتا ہے۔ جس کی بناء پر وہ معافی و مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا۔ تو اس کو معاف کرنا خلاف حکمت ہے اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ لہذا کفر اور شرک کو معاف کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ جواب یہ ہے کہ معافی نہ مانگنے والے کو معاف کرنے کا خلاف حکمت ہونا دعویٰ بغیر دلیل کے ہے اس کے بر خلاف ہم کہتے ہیں کہ نہ مانگنے والے کو دینا اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ جو حقیقی دلیل یہ ہے کہ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کفر کا ارادہ ہمیشہ کفر کرنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ زندہ رہتا۔ لہذا سزا بھی اس کو دینی اور ہمیشہ کے لئے ہونی چاہیے۔ بر خلاف دیگر گناہوں کے۔ مثلاً گناہوں کا ارادہ ہمیشہ اس گناہ کے کرنے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ کفر ایسی اعتقاد ہے بلکہ موت کے وہ ختم ہو جائے گا۔

وایضاً آدوت ذالک ملت یشاء من الصفا ثرو الکبائر مع التوبۃ اوبد ونبھا خلا فاللقد  
وفی لغزیر العکم ملاحظۃ للاثیمۃ الذالۃ علی نبوتہ، والآیات والاحادیث فی ہذا المعنی  
کثیرۃ۔ والمعتزلۃ یخصصونها بالصفا ثرو الکبائر المعترونۃ بالتوبۃ، وتمسکوا بوجہین  
الاول الآتیا والاحادیث الواردة فی وعید العصاة والجواب انہا علی تقدیر عمرہا  
انما تدل علی الوقوع دون الوجوب، وقد کثرت النصوص فی العفو فیخص المذنب  
المغفور عن عمومات الوعد، وزعم بعضہم ان الخلف فی الوعد کرم فیجوز من  
اللہ تعالیٰ والمحققون علی خلافہ کیف وهو یتبدیل للقول وقد قال اللہ تعالیٰ

ما یبذل القول لدی -

**ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ گناہ معاف کر دینے کے خواہ مخواہ نہیں کیا یا کبائر توبہ کے ساتھ ہوں یا بلا توبہ، برخلاف معتزلہ کے اور اس مسئلہ کے بیان کرنے میں کہا

آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور اس مضمون کے بارے میں آیات و احادیث بہت ہیں اور معتزلہ منہقرت اور محافی کو معتزلہ کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ خاص کرنے میں جو توبہ کے ساتھ ہوں اور انھوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گناہ کبائر کی وعید کے سلسلے میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ ان کو عام ماننے کی صورت میں نہ صرف وقوع پر دلالت کرتی ہیں بلکہ وجوب پر دلالت نہیں کرتیں اور محافی کے سلسلہ میں نصوص کثرت سے ہیں۔ لہذا حکم کئے جانے والے گناہ کو اس وعید کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ وعید خلائی کرم ہے تو اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں ایسا کیسے ہو سکتا ہے۔ دراصل عالمگیر بات کو بدلنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات بجا نہیں کرتی۔

**تشریح** کفر و شرک کے معاف نہ کئے جانے اور اس کے علاوہ باقی تمام گناہوں کے قابل مغفرت و معافی ہونے کو بیان کرنے کے لئے مانتے ہوئے جو عبارت فقہاء کی ہے وہ اس آیت کو اعتبار سے ہے جو اس مسئلہ کی دلیل ہے۔ مقصود اس سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ مسئلہ آیت قرآنی کو

ثابت ہے اور وہ آیت ہے۔ "ان الله لا یغفر ان یشرك به ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء" پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے۔ شرک کے علاوہ ہر گناہ معاف فرمائیں گے، چاہے وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ اور کبیرہ ہونے کی صورت میں چاہے بندہ نے اس سے توبہ کرنی ہو یا بغیر توبہ کے مرگیا ہو۔ اور دلیل مذکورہ آیت ہے کیونکہ صلوٰۃ ذالک "میں لفظ "ما" اپنے عموم کے سبب مذکورہ سبب ہی گناہوں کو شامل ہے اور کفر و شرک کے علاوہ ہر گناہ کے معاف کئے جانے کے بارے میں چاہے وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور کبیرہ ہونے کی صورت میں چاہے بندہ نے اس سے توبہ کرنی ہو یا بلا توبہ مرگیا ہو آیات اور احادیث کثرت سے موجود ہیں۔ ہمارے ہاں اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قل یعبادی الذین اسرفوا علی انفسہم لا تقنطوا من رحمۃ اللہ ان اللہ یشرف الذنوب جمیعاً" اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد "ان ربنا لذو مغفر لانا علی ظلمہم" اہل السنۃ والجماعت کے برخلاف معتزلہ آیت مذکورہ میں مغفرت کو معتزلہ کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں جن کا ارتکاب کرتے گئے بعد بندہ نے توبہ کرنی ہو۔ سزا وہ کبیرہ

جس کا مرتکب بغیر توبہ کئے مر گیا ہو معتزلہ کے نزدیک کفر کا ہم پلہ ہے، باری معنیٰ کہ کا فر اور مرتکب کبیرہ جو کبیرہ سے تو یکے بغیر مر گیا ہو۔ دونوں مملکتی انارہوں گے۔ معتزلہ کی پہلی دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جن میں گناہ گاروں کے لئے عذاب کی وعید آئی ہے۔ مثلاً "وَمَنْ يَقْتُلْ مَوْمِنًا مَعْتَمِدًا نَفْسًا وَحَصًّا جَهَنَّمَ نَحْبًا فَيُحَايَا" اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد "إِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ" اور اس جیسی بہت سی آیات و احادیث میں مختلف عنوانات سے کیا تر پر عذاب کی وعید ہے۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ مذکورہ نصوص میں کیا تر پر وعید اور عذاب کی خبر موجود ہے۔ پس اگر اتہ تعالیٰ کیا تر کو معاف فرمادے اور سزا دے تو اشد کی طرف وعید خلافی کی نسبت اور مذکورہ نصوص کا اپنی خبر میں کا ذب ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ گناہ گاروں کی وعید کے سلسلہ میں جو نصوص وارد ہیں۔ اگر ان کو عام اور تمام اہل کیا تر کو شامل مان لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ ان نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہو سکے۔ یعنی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل کیا تر کو سزا دینگے جبکہ محل نزاع وقوع نہیں بلکہ وجود ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اہل کیا تر کو سزا دینا اللہ پر واجب نہیں جس کو چاہیں معاف فرمادیں گے اگرچہ وہ بلا توبہ مر گیا ہو۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اس مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ مر گیا ہو سزا دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص ان آیات کے معارض ہیں جو ترک کے علاوہ تمام گناہوں کی معافی پر عموم کے ساتھ دلالت کرتی ہیں چاہے صغائر ہوں یا کبائر پھر خواہ ایسے کیا تر ہوں جن سے بندہ نے توبہ کرنی ہو یا ایسے کیا تر جن سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو۔ مثلاً "وَلْيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ"۔ ان ربك لذ ومخفرة للناس على ظلمهم۔ ان الله ليغفر الذنوب جميعاً۔ وغير ذلك من الآيات۔ لہذا ان آیات کی وجہ سے وہ گناہ گار جس کی مغفرت اللہ کی مشیت میں ہوگی اگرچہ وہ مرتکب کبیرہ ہو جو بلا توبہ مر گیا ہو۔ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کے عموم سے مستثنیٰ ہوگا۔ اور وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔ یہ جواب محققین مابتر یہ کی رائے پر ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس طرح وعدہ خلافی نہیں کرتا اسی طرح وعید خلافی بھی نہیں کرے گا۔

قولہ: وزعم بعضہم۔ مراد اشعرہ ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعید خلافی کرنا ناجائز ہے۔ وہ معتزلہ کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ تمھاری پیش کردہ نصوص میں کیا تر پر سزا کی وعید ہے۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ جس کو چاہیں گے معاف کر دینگے۔ کیونکہ وعدہ خلافی تو مذموم اور ناپسندیدہ ہے۔ مگر وعید خلافی مذموم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ جیسے کوئی حاکم کسی کو قتل کی دھمکی دے۔

پھر اس کو معاف کر دے تو اس وعید خلافی کو مذموم نہیں بلکہ حاکم کار کم سمجھا جاتا ہے۔ مگر محققین مابین  
 اس کے خلاف ہیں اور کیسے خلاف نہ ہوں جبکہ اس سے پنج بات کو بدلنا لازم آتا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے  
 صاف صاف فرما چکے ہیں۔ "ما یبدل القول لدیٰ" ترجمہ۔ میری یہاں بات بدلتی نہیں۔ یعنی جو  
 کہہ دیا وہ پورا کرتا ہوں۔ لیکن اس ارشاد کی یہ بھی توجیہ ہو سکتی ہے کہ اگر تم جب کسی وعید کی خبر دے  
 تو اس کی شان کے لائق یہ بات ہے کہ اپنی اس خبر کو اپنی مشیت پر موقوف کرے۔ اگر وہ مشیت کی صورت  
 کرے تو مشدّد جب کہے گا کہ میں فلاں ظالم کو سزا دوں گا تو مطلب یہ ہے کہ اگر معاف نہ کیا تو سزا دوں گا۔  
 اور اگر چاہوں گا تو معاف بھی کر دوں گا۔ اس بات کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ جس کو بعض نے  
 بعث و نشر کے ذیل میں حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "من  
 وعدہ اللہ علی عمل ثوابا فهو منجزہ لہ۔ ومن اوعده علی عمل عقابا فهو بالخیار ان  
 نشاء عذبا۔ وان نشاء عفوا۔" ترجمہ۔ اگر کسی سے اللہ تعالیٰ کسی عمل پر ثواب کا وعدہ فرمائے  
 تو اس کو پورا کرینگے۔ اور اگر کسی عمل پر سزا کی وعید فرمائے تو انھیں اختیار ہے اگر چاہیں گے سزا دینے  
 اور اگر چاہیں گے معاف کر دینگے۔ ۱۔ واللہ اعلم بالصواب ۱

الثانی ان المذنب اذا علم انه لا یعاقب علی ذنبہ کان ذالک تقریر الدلیل الذنب انما  
 للعیب علیہ وهذا یناق حکمت ارسال الرسل بحوالہ ان مجرد جواز العقول لوجب  
 ظن عدم العقاب فضلا عن اعلم کیف والعصمما الواردة فی الوعد المفرونت بقایہ من  
 التمدید ترجح جانب الوقوع بالنسبة الی کل واحد وکفی بما زاجرا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ گنہگار کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا  
 نہیں دی جائے گی۔ تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا  
 ذریعہ اور سبب ہوگا اور یہ ارسال رسول کی حکمت کے مافیہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا جواز  
 اور امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا۔ یقین تو درکار۔ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلہ  
 میں وارد عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں۔ ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دینی  
 ہیں۔ اور زجر کے لئے انتہائی بات کافی ہے۔

تشریح  
 حضرت کے صفا سزا اور صرف ان کبار کے ساتھ جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ خاص ہونے  
 کی دوسری دلیل متزلزل کی طرف سے یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر گناہ گار یعنی اس مرکب کیسہ  
 کو جو بغیر توبہ مرکب یا یقین ہو جانے کا گناہ سے اپنے گناہ پر سزا نہیں ملے گی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کا گناہ معاف

کر دے گا۔ تو یہ یقین اس کو اپنے گناہ پر برقرار اور قائم رہنے بلکہ دوسروں کو بھی گناہ پر آمادہ کرنے کا سبب بنے گا جو اس سالِ رسول کی حکمت کے منافی ہے کیونکہ رسول بھیجے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ بندوں کو گناہ سے روکیں۔ لیکن رسول جب یہ بتلاتا پھرے گا کٹھن نے کی کوئی بات نہیں اللہ تمہارے سارے گناہ معاف کر دے گا۔ مغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ تو یہ کر کے مرو چاہے بلا تو یہ مرو۔ تو ایسی صورت میں بندہ ہرگز گناہ سے نہیں رتے گا اور اس سالِ رسول کا مقصد فوت ہو جانے کا۔ جواب یہ ہے کہ کفر و شرک کے علاوہ باقی تمام گناہوں کی مغفرت کو بھروسہ جائز اور ممکن کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہے گا معاف فرمادے گا اگرچہ وہ کبیرہ ہو جس سے تو یہ کہنے بغیر بندہ مر گیا۔ اور محض مغفرت کے حجاز و امکان سے سزا نہ ہونے کا یقین تو ذکر گناہ بھی ضروری نہیں۔ بالخصوص اس وقت جبکہ سزا کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہونے والی عام نصوص اس قدر شدید پر مشتمل ہیں۔ جو ہر گناہ گار کی نسبت سزا کے واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں۔ یہی بات گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

و یجوز العقاب علی الصغیرۃ سواء اجتنب مرتکبها الکبیرۃ ام لا، لدخولها تحت قوله تعالیٰ ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء، ولقوله تعالیٰ لا یغفر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصاها، والاحصاء انما یكون للسؤال والمجازاة، الی غیر ذالک من الآیات والاحادیث، وذہب بعض المعتزلة الی انہ اذا اجتنب الکبائر لم یجز تعدیہ، لا بمعنی انہ یمتنع عقاب بل بمعنی انہ لا یجوز ان یتعد لقیام الأدلۃ السمعیۃ علی انہ لا یتعد کقولہ تعالیٰ ان تجتنبوا کبائر ما تمہون عندہ تکفروا عنکم سیئاتکم، واجیب بان الکبیرۃ المطلقة ہی الکفر لانه الکامل، وجمع الایم یا النظرائی انواع الکفر وان کان اکل ملت واحدة فی الحکم والی افرادہ القائمہ بافراد المخاطبین علی ما تمہد من قاعدة ان مقابله الجمع بالجمع یتقضى انقسام الاحاد بالاحاد کقولنا رکبنا لقموم دوابہم ولبسوا ثیابہم، والعفو عن الکبیرۃ ہذا مذکور فیما سبعت الانصاعاۃ لعل ان ترکوا المؤاخذۃ علی الذنب یطلق علیہ لفظ العفو کما یطلق علیہ لفظ العفوة ولیتعلق بہ قوله اذا لم تکن عن استحلال، والاستحلال کفر لما فیہ من التکذیب المنافی للتصدیق، وبہذا یشاء اول النصوص الدالۃ علی تخلیل الصاۃ فی الشرع علی سلب الایمان عنہم۔

**ترجمہ** اور مغیرہ پر سزا ہونا ممکن ہے چاہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ سے بچتا رہا ہو یا نہ بچتا رہا۔

اس لئے کہ صغیرہ اللہ تعالیٰ کے قول ذلیخفر ما دون ذالک لمن یشاء کے تحت داخل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے بطور حکایت ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ نامہ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹتا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلم بند کر رکھا ہے اور قلم بند کرنا سوال افسوسنا دینے کے لئے ہے اور اس کے علاوہ آیات اور احادیث ہیں۔ اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ (مکتب صغیرہ) اگر کبائر سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ تو اس کو سزا دینا جائز نہیں۔ بایں معنی نہیں کہ عقلاً ایسا محال ہے۔ بلکہ بایں معنی کہ ایسا ممکن نہیں۔ اس بات پر دلائل سمعیہ موجود ہونے کے سبب کہ صغیرہ پر سزا نہیں ہوگی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھو گے تو ہم تمہارے چھوٹے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیں گے۔ اور اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کبیرہ مطلقاً کفر ہے۔ اس لئے کہ وہی کامل ہے اور لفظ کفر سے لانا تو ایع کفر کے اعتبار سے ہے۔ اگرچہ سب حکم کے اعتبار سے ملت واحدہ ہیں۔ یا لفظ کبائر کو جمع لانا کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطب افراد کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جمع کے معنی میں جمع لانا افراد پر افراد کے تقسیم ہونے کا مقتضی ہے۔ جیسے ہمارا قول وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انھوں نے اپنے کپڑے پہنے۔ اور کبیرہ سے درگزر کرنا بھی جائز اور ممکن ہے۔ یہ بات اگرچہ ماضی میں مذکور ہے۔ مگر اس لئے دوبارہ ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم کی سزا دینے پر لفظ صغیرہ کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اور تاکہ اس سے ماتن کا یہ قول جڑ جائے کہ کبیرہ کی معافی کا جواز امکاناً اس وقت ہے جبکہ وہ کبیرہ حلال سمجھنے کی وجہ سے صادر ہو۔ اور اصل سمجھنا کفر ہے۔ کیونکہ اس میں وہ تکذیب موجود ہے جو تصدیق کے معنی ہے اور یہی مطلب بیان کیا جاتا ہے ان نصوص کا جو گنہگاروں کے مغفرتی انار ہونے پر ایمان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

**تشریح** اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا نذہ کو اس کے صغیرہ گناہ پر سزا دینا جائز اور ممکن ہے چاہے وہ کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو یا نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد "و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء" میں ما دون ذالک یعنی شرک کے علاوہ تمام گناہوں کی مغفرت کو جن میں صغیرہ بھی داخل ہیں۔ اپنی مشیت پر موقوف فرمایا ہے۔ اور جب صغیرہ کبیرہ سے گناہوں کی مغفرت اللہ کے چاہنے پر موقوف ہے کوئی لازم اور ضروری نہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سزا بھی دے سکتے ہیں۔ اگرچہ گناہ صغیرہ ہو جس کا مکتب کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد قرآنی "لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصاھا" میں نامہ اعمال

کی یہ کیفیت بیان کی گئی ہے کہ اس میں صغیرہ و کبیرہ ہر گناہ قلم بند ہوگا اور صغیرہ کا نامہ اعمال میں قلم بند کیا جائے گا اس پر سزا دینے کے لئے ہی ہوگا کیونکہ اگر اس پر سزا نہ ہوتی تو نامہ اعمال میں اس کا اندراج و کچھ کر کھاؤ نہ زود نہ ہوتے اور جزع فرغ نہ کرتے۔ حالانکہ وہ خوفزدہ ہو گئے۔ جیسا کہ پوری آیت کے ٹپھنے سے معلوم ہوتا ہے پوری آیت یہ ہے۔ **وَوَضِعَ الْعُقَابُ فِتْرَى الْمَجْرُمِينَ مُشْفِقِينَ مَتَانِيَهُ وَيَعْلَمُونَ يَا وَيْلَتَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَإِيَّاهُ دَعْوَةُ الْكَبِيرَةِ إِلَّا احْضَاهَا، وَوَجَدَ أَمَامَهُمْ كِتَابًا وَلَا يُظْلَمُ رَبُّهُ أَحَدًا۔** ترجمہ۔ اور نامہ اعمال رکھ دیا جائے گا پس اسے مخاطب تو مجرموں کو دیکھے گا خوف زدہ اس سے جو اس میں ہوگا اور کہیں گے۔ ہائے ہماری کم نجاتی۔ یہ کیسا نامہ اعمال ہے کہ اس سے کوئی بھی صغیرہ و کبیرہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ ہر ایک کو قلم بند کر رکھا ہے۔

حاصل یہ کہ مجرمین کا اپنے نامہ اعمال میں صفائے کبائر کے اندراج کو دیکھ کر کے خوفزدہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صغیرہ بھی اسباب عقاب میں سے ہے اس پر عقاب اور سزا ممکن ہے۔

اہل سنت و الجماعت کے برخلاف بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ کا مرتکب اگر کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو تو اس کو سزا دینا جائز نہیں ہے۔ مگر ناجائز ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ عقلاً محال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو سزا نہ ہوگی کیونکہ ایسے مرتکب صغیرہ کو سزا نہ ہونے پر رسمی دلائل موجود ہیں۔ ان دلائل میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے **”إِن تَجْتَنِبُوا كِبَايَئِمَّا تَهْتَدُونَ عِنْدَ تَلْكَرِعَتِكُمْ سَيَاتِكُمْ۔** ترجمہ اگر تم ان کبائر سے اجتناب کرتے رہو گے جن سے تم کو منع کیا جاتا ہے تو ہم تمہارے صغائر معاف کر دیں گے۔“

مذکورہ ارشاد الہی میں یہ بات سے صغائر مراد ہیں۔ کیونکہ وہ کبائر کے مقابل میں مذکور ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں کبیرہ سے کفر مراد ہے اس لئے کہ لفظ کبائر مطلق ہے اور مطلق سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے۔ رہا یہ شبہ کہ کبائر جمع کا صیغہ ہے اور کفر مفرد ہے۔ تو جمع کی تعریف مفرد کے ساتھ کیونکر صحیح ہو سکتی ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ کہ کفر کے انواع بہت ہیں۔ مثلاً مشرکیت، یہودیت، نصرانیت، بت پرستی وغیرہ۔ تو لفظ کبائر بصیغہ جمع لانا انواع کفر کی کثرت کے اعتبار سے ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ کبائر بصیغہ جمع لانا افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں۔ جیسے کفر اولیٰ جن۔ کفر اولیٰ جب۔ کفر امیہ وغیرہ۔ اور ہر ایک کا کفر کبیرہ ہے اس بناء پر کہ کبائر بصیغہ جمع لانا صحیح ہے۔ جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب جمع کے مقابل میں جمع کا صیغہ آئے تو وہ ایک جمع کے افراد کے دوسرے جمع کے افراد پر تقسیم ہونے کا قضا کرتا ہے۔ مثلاً جب کہا جائے کہ وہ لوگ سوار یوں پر سوار ہوئے۔ یا ان لوگوں نے ٹپڑے پہنے

تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ہر ایک بہت سی سواریوں پر سوار ہوا یا ہر ایک نے بہت سارے کبیرے پہنے بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر ایک اپنی سواری پر سوار ہوا اور ہر ایک نے اپنا کبیرا پہنا۔ اس قاعدہ کے اعتبار سے ان تحتنبوا کہا ٹوکا معنی ہوگا ان یجتنب کل واحد منکم کبیرتاً۔ یعنی اگر تم میں سے ہر ایک اپنے اپنے کبیرہ سے اجتناب کرے گا۔

قولہ: وان كان لكل ملت واحدة في الحكمه الو اور جب شارح نے فرمایا کہ فقط کبار جمع لانا افواہ کفر کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ کفر کے انواع بہت سو ہیں تو اس پر اشکال فارغ ہو کر فقہاء تو کہتے ہیں الکفر ملۃ واحده۔ چنانچہ اسی بناء پر نصرانی کو پہنے یہودی بھائی کا وارث قرار دیتے ہیں حالانکہ اختلاف و تفریق مانع ارش ہے۔ شارح نے اس اشکال کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اگرچہ حکم کے اعتبار سے کفر کے سارے انواع ملت واحده ہیں لیکن حکم میں سارے انواع کا یکساں ہونا حقیقت کے اعتبار سے ان انواع کے متعدد اور مختلف ہونے کے منافی نہیں۔

قولہ: والحقون الكبيرة انما اس کا عطف ماسبق میں ماقن کے قول "العقاب علی الصغیر" پر ہے جو بچوں کا قاتل ہے اور معنی یہ ہیں کہ کبیرہ کا معاف کیا جانا ممکن ہے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تو ماقن کے قول "وليفضراء دون ذلك لمن يشاء" سے معلوم ہو چکا ہے کیونکہ مادون ذالک میں کبیرہ داخل ہے پھر یہاں دوبارہ کیوں ذکر کیا۔ شارح نے ماقن کی طرف سے ایک عذر پیش کیا کہ دوبارہ ذکر کرنا اس غرض سے ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم پر مواخذہ نہ کرنے پر جس طرح مغفرت کا حفظ ہونا جاتا ہے۔ چنانچہ ماسبق میں لفظ مغفرت اور یہاں لفظ عفو ذکر فرمایا۔ مگر یہ عذر بارہ ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مکرر اس لئے ذکر کیا تاکہ ماقن کا اگلا قول اذالہ تک عن استحلالہ اس کے متعلق ہو سکے۔ بہر حال اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک جس طرح صغیرہ پر عقاب جاتا ہے اسی طرح کبیرہ کا معاف کیا جانا بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ کبیرہ کا صدور اس کو حلال سمجھنے کی وجہ سے نہ ہو اور کسی گناہ کو خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ بشرطیکہ اس کا گناہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو و اس کا حلال سمجھا کفر ہے۔ کیونکہ حلال سمجھنے میں شارع کی تکذیب ہے جس نے اس کو حرام بتلایا ہے اور تکذیب اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے اور شی اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی۔ لہذا کسی گناہ کو حلال سمجھنے کے ساتھ تصدیق اور ایمان باقی نہیں رہ سکتا۔ اور جو نصوص گناہوں کے حلال فی النار ہونے پر دلالت کرتی ہیں یا سلب ایمان پر دلالت کرتی ہیں ان نصوص میں مراد یہ ہے کہ بندہ نے وہ گناہ اس حلال کر لیا ہو۔ مثلاً "من قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جہنم خالداً فیہا" کا مطلب یہ

ہرگز کسی میں کو حق کو تسلیم کرنے میں کو حائل ہو کر اس کی سزا نہیں ہے۔ جہاں وہ ہمیشہ رہے گا  
 اسی طرح عربیہ۔ لایزنی الاذی سمیت یزنی و هو موصوف کا مطلب ہے کہ جو شخص نہا کا ارتکاب  
 کرے اس کو حائل ہو کر وہ اس میں نہیں ہے۔ جس طرح مخلوق آسمان اور زمین پر مخلوق ہو کہ اسے اسی  
 طرح بعض گناہوں کی وجہ سے سلب ایمان بھی قلیط اور شدید پر محمول ہے۔ اور جب گناہ گاروں کے قلیط  
 فاعل اور ان سے ایمان سلب کے پہلے پر دلالت کرنے والی قصوں کو استعمال پر محمول کرنے کے علاوہ  
 بھی دو حالت ممکن ہیں۔ تو پھر شارع کا وہاں آیا دل۔ یہ قدم ہمارا و المجرور۔ فرمانا صمیم نہیں معلوم ہوتا  
 کیونکہ اس سے اولیٰ کا استعمال پر محمول کرنے میں صبر مقبوم ہو گیا ہے۔ لایہ کہ کہا جائے کہ شارع کا مقصد  
 صبر نہیں بلکہ دیگر آیات کے مقابلہ میں اس اولیٰ کی اہمیت ظاہر کرنا ہے۔ کیونکہ مستطقات فعل کی تقدیم  
 جس طرح صبر کے لئے ہوتی ہے، اسی طرح اہتمام شان یعنی مقدم کی اہمیت شان ظاہر کرنے کے لئے بھی  
 ہوتی ہے۔

و الشفاعة ثابتة للوئيل والاخير في حق اهل الكفاية بالمستفيض من الاخير خلافا  
 لمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فاشفاعة  
 اذ وعندهما المميز له تجوز لاقوله فاقا واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات و  
 قوله ثلثي فما تفهم شفاعة الشافعين، فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت  
 الشفاعة في الجملة والامكان لمنق نفعها عن الكافرين عند القصد ان لقبية  
 حالهم وتحقيق باسهم حتى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسوا بما ينتمون  
 لا بما يسهم وغيرهم، وليس المراد ان قليق الحكم بانكافر يدل على نفيه عما عداه  
 حتى يرد عليه، انه انما يقوم حجة على من يقول بفسهم المخالفة، وقوله عليه السلام  
 شفاعة لاهل الكفاية امتي، وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة اذ  
 اور اہل کبائر کے لئے رسولوں اور نیک بندوں کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی شفاعت  
 اخبار مشہورہ سے ثابت ہے۔ برفلان معتزلہ کے اذکار کے نزدیک شفاعت زیادتی تو اس کے  
 لئے ہوئی گناہ معاف کئے جانے کے لئے نہیں اور یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو گذر چکا کہ اس  
 نزدیک و عفو و مغفرت بذیر شفاعت کے ممکن ہے۔ تو شفاعت کی وجہ سے برابر اولیٰ ممکن ہے۔ اور معتزلہ  
 کے نزدیک جب کبائر کی مغفرت، ممکن نہیں۔ تو مغفرت کے لئے، شفاعت بھی ممکن نہیں۔ اور ہمدانی  
 دلیل اللہ تعالیٰ کا (اپنے نبی سے) یہ فرمانا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے قصور کی اور مومن مردوں اور

مومن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے اور کفار کے حق میں، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دہی۔ اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ ان کی بدعالی اور ان کی پریشانی بیان کرنے کے وقت۔ اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو ان ہی کے ساتھ خاص ہو۔ نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو۔ یہ مرد نہیں ہے کہ حکم یعنی شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کافر پر حلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو۔ کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت بننے لگی۔ جو مردود شفاعت کے قائل ہیں اور ہمارے دلیل (نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبار کے لئے ہوگی اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث از روئے معنی متواتر ہیں۔

**تشریح** اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبار کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحاء امت کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کے واسطے سفارش ہوگی۔ جسے اللہ تعالیٰ منظور فرمائے گا۔ اہل سنت میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے روز تین لوگ سفارش کریں گے اول انبیاء پھر علماء پھر خدیو، اہل سنت والجماعت کے برخلاف معتزلیوں نے شفاعت کے قائل نہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرنے اور گناہ کو عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں ہوگی۔ بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرنے کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو پہلے گذر چکا ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک "ولیفقر صادون ذالذلمن یشاء" کے تحت جب بغیر شفاعت کے کبار کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کبار کی مغفرت جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں تلازم نہیں ہے۔ لہذا شارح کا اس کو بناء اختلاف قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

گناہ بخشوانے کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہماری دلیل ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ولستم لذنبکم وللمؤمنین والمؤمنات۔ ترجمہ۔ اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے۔ اور اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہذا شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔ پھر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صفاً رکباً رکروں کو شامل ہے اس لئے

تمام گناہوں کے بارے میں شفاعت ثابت ہوگئی۔ البتہ نبی کا مصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں عکس ذنب کو عام رکھا جائے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترکہ اولیٰ ہے یا ایما صغیرہ ہے جو سہواً صادر ہوا ہو۔ کیونکہ اس سے حضرات انبیاء مصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ۔ مترجمہ۔ کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بد حالی اور قیامت کے روزان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بد حالی بیان کرنے کا موقع ہوتا ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے حق خاص پر معلوم ہوا کہ شفاعت کا نفع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

قولہ: وطیب المراد الذیہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال سے پہلے ایک باب بطور مقدمہ کے جان لیں کہ مصوم مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں جو مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو چکا ہے۔ حدیث میں ہے فی الغنم اساتئہ زھکواۃ۔ ساتھ بکریوں میں زکوٰۃ ہے۔ اس سے مسکوت عنہ یعنی غیر ساتھ بکریوں کا حکم سمجھ میں آ گیا کہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ تو مسکوت عنہ یعنی غیر ساتھ بکریوں میں زکوٰۃ نہ ہونا مفہوم مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک حجت ہے اور حنفیہ اور معتزلہ مفہوم مخالف کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ غیر ساتھ بکریوں کا حکم حدیث مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نص سے معلوم ہوا ہے۔ اہل جمہور کے بعد سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے مانع ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مومنین کے حق میں شفاعت کے مانع ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنے سے آیت ساکت اور خاموش ہے۔ مگر تم آیت مذکورہ ہی سے مومنین کے حق میں شفاعت کا نفع ہونا ثابت کرتے ہو یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا جس کے معتزلہ منکر ہیں تو یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہ ہوگی، جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے بلکہ کلام کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں۔ ثبوت شفاعت پر دوسری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: شفاعتی لاھل الکفاۃ من امتی ہے جس کو ابوہریرہ نے بھی روایت کیا ہے اور حدیث مشہور ہے۔ اور حدیث مشہور مفید علم و یقین ہے۔

واحتجت المعتزلۃ بمثل قولہ تعالیٰ واقفوا یوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً ولا تقبل منہا شفاعتہ وقولہ تعالیٰ وما للظالمین من حمیم، ولا شفیع یطاع۔ والجواب بعد تسلیم دلائلہا علی العموم فی الاشخاص والازمان والاحوال انہ یجب تخصیصہا بالکفار۔

جمعاً بین الأدلّة، ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتاً بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع، قالت المعتزلة بالعفو عن الصفاة مطلقاً وعن الكتاب بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد، أما الأول فلان المائب وعز تكب الصغيرة المحتجب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم، فلا معنى للعفو وأما الثاني فلان النصوص والدّة على الشفاعة بمعنى طلب العفو من الجنائز.

**ترجمہ**

اور معتزلے نے "واقفوا یوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً ولا تقبل منها شفاعة" اور "وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع" جیسے ارشادات الہیہ سے استدلال کیا ہے اور تمام اشخاص اور ازمان اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلائل تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے۔ اور جو کفار نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے اس بناء پر معتزلہ معاف کئے جانے کے قائل ہیں صغائر کے علی الاطلاق اور کبائر کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہیں زیادتی تو اس کے لئے، اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ تائب اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتے ہیں ان کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں۔ لہذا معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں۔ اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلائل کرنے والے ہیں۔

**تشریح**

معتزلہ شفاعت بمعنی گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحت شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واقفوا یوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً ولا تقبل منها شفاعة۔" تو جسے اور اس دن سے ڈرو جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا۔ اور نہ کسی کی طرف سے کوئی شفاعت قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع۔" ترجمہ۔ ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارش جس کی بات مانی جائے۔

شاید نے معتزلہ کے استدلال کے چار جوابات دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ آیت مذکورہ ہر شخص سے جزاء اور ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلائل کرتی ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں اس سے خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی۔ اور اگر شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر مذکورہ آیات کی دلائل کو ہم تسلیم کریں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات

ہر حال میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ** اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیں کہ آیات مذکورہ ہر زمان میں قبول شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر دلالت کرتی ہیں تو یہ نہیں تسلیم کرنے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کا نافع نہ ہونا اور قبول نہ کیا جانا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو۔ مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطع فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا قیامت کے روز آپ اپنے گھروالوں کو بھی یاد کریں گے۔ تو آپ نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں رکھے گا۔ دن کے اعمال کے وقت، نماز کے اعمال دئے جانے کے وقت اور بل صراط پر گزرنے کے وقت۔ معلوم ہوا کہ بعض احوال پیش آئیں گے کہ کسی کا دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو درکنار دوسرے کو حتیٰ کہ اپنے گھروالوں کو یاد بھی نہیں رکھے گا اور اگر تمام امان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیات مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں۔ تو مثبت اور ثانی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان قطعیت دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے۔ ایسی صورت میں وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

قولہ: **ولمّا كان اصل الحضور الخواب یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ گناہ معاف کئے جانے اور شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے۔ اس لئے معتزلہ کو علی الاطلاق گناہوں کی معافی اور مسئلہ شفاعت کا انکار کرنے کی جرات نہ ہوئی چنانچہ وہ معافی کے قائل ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے بلکہ یہ کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے۔ صغیرہ گناہ پر اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دے گا۔ نہ کافر کو اور نہ مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ کے مرگیا۔ مومن کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہیں دے گا کہ وہ ارشاد قرآنی: **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ لَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** کے مطابق کیا کرے۔ اجتناب کے سبب ساقط ہو چکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہ دے گا کہ کافر یا کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا جیلے میں مشغول ہے**

دو ذوں مخلد فی النار ہیں۔ ان کو اپنے کفار و کبیرہ کی سزا سے کبھی فرصت ہی نہ ملے گی کہ صغیرہ کی سزا ان کو دو ذوں مخلد اور صغیرہ کی وجہ سے ان کی سزا میں شدت بھی پیدا نہیں کی جاسکتی کہ ساتھ ہی ساتھ دو ذوں مخلدوں کی سزا مل جائے۔ کیونکہ کفار و کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے۔ جس پر زیادتی اور اضافہ ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح ان کی سزا کی معافی کے بھی قائل ہیں جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ اور شفاعت کے بھی قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ بخشنائے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں۔ بلکہ نیکوں کے ثواب میں زیادتی اور ان کے درجات میں بلندی کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ معتبر جس انداز پر عفو اور جس معنی میں شفاعت کے قائل ہیں۔ دو ذوں بائیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کر لی ہو اور وہ مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کر لیا ہو۔ معتبر کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے تو پھر ان کے معاف کئے جانے کی بات بے معنی ہے۔ کیونکہ عفو کے معنی مستحق عذاب سے درگزر کرنا اور اس کو سزا نہ دینا ہے اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نفوس شفاعت یعنی گناہ معاف کرنے کی سفارش پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا اس کو زیادتی ثواب پر محمول کرنا نفوس کے غفلت ہے جو ہرگز معتبر نہیں ہو سکتا۔ بخاری اور مسلم میں تفصیل کے ساتھ یہ حدیث موجود ہے۔ جس میں آیا ہے کہ قیامت کے روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرش کے پاس سجدہ کرینگے۔ اور جنبیوں کی نجات کے لئے شفاعت فرمائیں گے اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت قبول فرمائیں گے اور بہت سے جنبیوں کی رہائی کا حکم دیں گے۔ اسی طرح آپ اپنی شفاعت کے ذریعے رہائی دلانے رہیں گے۔ یہاں تک کہ سوائے ان لوگوں کے جن کے واسطے قرآن نے مخلد فی النار کا فیصلہ سنایا ہے۔ جنہم میں اور کوئی نہ بچے گا۔

واهل الکفار من المؤمنین لا یخلدون فی النار وان ما تو امن غیر توبہ لقولہ قتابی فمن یحمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ وفضلا یمان عمل خیر ولا یکن ان یرى جزءا قبل دخول النار ثم یدخل النار لانہ باطل بالاجماع فتعین الخروج من النار وقولہ تعالیٰ وعد الله المؤمنین والمومنات جنات ، وقولہ تعالیٰ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس اذ ینزولون من النصوص الذی علی کون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الأدلة القاطعة الدالة علی ان العبد لا یخرج بالمعصیة عن الایمان . وایضاً الخلود فی النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الکفر الذی هو اعظم الجنایات فلو جوزی بسبب غیر الکافر کانت زیادة علی قدر الجنایات فلا یحکون عدلاً

**ترجمہ** اور مومن اہل کبار جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے، اگرچہ وہ بغیر توبہ کئے مرجائیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر سے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے اس کا بدلہ پائے۔ پھر جہنم میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے۔ تو پھر جہنم سے نکلنا مستحکم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ جو بے کفر سے اللہ نے مومن مردوں اور مومنہ عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ بیشک جو لوگ ایمان لائے اور کئے انھوں نے اچھے اچھے کام، ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں۔ اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں۔ ان گذشتہ دلائل قطعیہ کے ساتھ جو اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں کہ بندہ مصیبت کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز فلوذنی النار سب سے بڑی سزا ہے جو اس کفر کا بدلہ قرار دیا گیا ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر یہ سزا کفر کے علاوہ کسی کو دی گئی۔ جس کا جرم یقیناً کفر سے کم ہے، تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی۔ تو پھر یہ عدل نہ ہوگا۔

**تشریح** اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ مومن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔ اس سلسلہ میں پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ نعمت یعمل مشقال حرة خیرا یتوبہ۔ ترجمہ۔ جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر سے ہے۔ جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی عنہ سے روایت ہے۔ سئل عن یوم اللہ علیٰ علیہ وسلم ما فی الاصل افضل، قال الایمان باللہ۔ ترجمہ۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ کون سا عمل افضل ہے تو آپ نے فرمایا کہ ایمان باللہ۔ سو جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان بھی عمل خیر سے ہے۔ اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا ضروری ہے۔ اب عقلاً تین احتمالات ہیں پہلا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت کے اندر کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی شکل میں دیدی جائے۔ یہ اس لئے باطل ہے کہ قصص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے۔ جیسے سلم شریف میں حدیث مذکور ہے۔ من مات وهو یعلم ان لا اله الا اللہ دخل الجنة۔ ترجمہ۔ جس شخص کی موت اس یقین کی حالت میں ہوئی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ جنت میں داخل ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے۔ اور جب وہ اپنے ایمان کا بدلہ پا چکے تو جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا کے لئے ہمیشہ ہمیش کے واسطے جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ یہ احتمال بالاتفاق باطل ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ جنت میں رہے گا۔

رشتہ کا جنت سے کبھی بھی نہ نکلے گا۔ اس بات پر دلائل قطعیہ موجود ہیں۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ کبیرہ کی سزا دینے کے لئے اس کو اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ دریاں حالیکہ اس کو اپنے ایمان کا بدلہ جنت میں ملتا ہے۔ تو پھر ایمان کا بدلہ جنت میں پانے کے لئے اس کا جہنم سے نکلنا متعین ہو گیا اور ہارا دھوی ثابت ہو گیا کہ مومن مرکب کبیرہ و مخلص فی انہ نہیں ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں۔ کہ گن و کبیرہ ہندو مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ بلکہ مرکب کبیرہ مومن ہے۔ اور ارشاد ایت الہیہ و عند اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات اور ان الذین امنوا و عملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس نزلاً وغیرہ کی رو سے مومن اہل جنت سے ہے۔ لہذا مرکب کبیرہ ایمان جنت میں سے ہے اور پہلے جنت میں داخل کیا جاتا پھر کبیرہ کی سزا کے لئے جنت سے نکال کر جہنم میں داخل کیا جاتا تو بلاجماع باطل ہے تو یہی متعین ہو کہ پیسے کبیرہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کیا جائے گا۔ پھر جہنم سے نکال کر جہنم کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا سزا امدعی ثابت ہو گیا کہ مومن مرکب کبیرہ و مخلص فی انہ نہ ہوگا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ کیونکہ یہ دلیل حسن و قبح کے عقلی ہونے پر موقوف ہے۔ جس پر بدنی مخالف یعنی معتزلہ قائل ہیں۔ اشرارہما کے قائل نہیں ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ خلودنی انرا آخری درجہ کی سزا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آخری درجہ کے جرم یعنی کفر کا بدلہ قرار دیا ہے۔ سو اگر یہ سزا کا دیکھے علاوہ سزا مرکب کبیرہ کو دی جائے جس کا مرتبہ عقاباً کفر سے لگا اور کتبہ سے مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دینا عقلاً قبیح ہے اور جو فعل عقلاً قبیح ہو وہ سزا سے نزدیک عدل نہیں ہو سکتا۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا مرکب کبیرہ و خلودنی انرا سزا دینا تم معتزلہ کے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

و ذهب المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لا تسامى كافر او صاحب كبرية  
 مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من  
 اهل النار على ما سبقت من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع. وكذا صاحب الكبرية  
 مات بلا توبة بوجهين الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة. فانه  
 استحقات الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل  
 منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب، وانما الثواب فضل منه العنا  
 عدل فان شاء عطف وان شاء عاذب بما عاده ثم يدخله الجنة التالي التصور الدالقة  
 على الخلد وقوله لولا ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاء وجههم خالداً فيها وقوله تعالى  
 ومن يعص الله ورسوله ويبعد حدوده يادخله نارا لخالداً فيها وقوله تعالى من كذب

سبقتہ و احاطت بہ عظیمتہ فاولئک اصحاب النار ہم فیہا خالدون و المیواب ان  
قاتل المؤمن لکونہ مومنًا لا یکون الا کافرًا. وکذا من تعدی جمیع الحدود؛ وکذا  
من احاطت بہ عظیمتہ و شملتہ من کل جانب، و لو سلم فالخلود قد یستعمل  
فی الملک الطویل کقولہم سبحہ یخلد و لو سلم فمعارضہ بالنصوص الدالة علی عدم الخلود  
کما مر۔

**ترجمہ** اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ  
وہ یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرتکب اس لئے کہ محصور اور تائب اور مرتکب صغیرہ جبکہ  
کبار سے وہ احتیاب کرنا رہا ہو یہ لوگ اہل جہنم سے ہیں ہی نہیں۔ جیسا کہ ان کا اصول گذر چکا۔ اور کافر  
بالاتفاق مغلدفی ان رہے اور اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مر گیا ہو دو وجہ سے مغلدفی ان رہے، او  
یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے۔ اور عذاب خالص اور دائمی مغزرت کا نام ہے۔ پس وہ اس ثواب کا مستحق ہونے  
کے سزا میں ہے جو خاص اور دائمی مغفرت کا نام ہے۔ اور اس کا جواب زواہم کی قید کا انکار ہے بلکہ اس  
معنی میں مستحق کا بھی انکار ہے جس معنی کا انھوں نے ارادہ کیا۔ اور وہ سختی اللہ پر واجب ہونے کا کہ  
اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے سو اگر چاہے معاف کر دے گا اور اگر چاہے گا ایک  
مدت تک عذاب دے کر اس کو جنت میں داخل کرے گا۔ دوسری دلیل (معتزلہ کی) وہ نصوص ہیں جو مرتکب  
کبیرہ کے، خلود فی النار پر دلالت کرنے والے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مومن کو عذرا  
قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ  
اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اس کو جہنم  
میں داخل فرمائے گا۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو لوگ بری کاریں کریں  
کریں اور ان گناہ ان کا احاطہ کریں وہی لوگ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور جواب یہ ہے کہ مومن  
کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے، اسی طرح جو شخص اللہ کے تمام احکام  
خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ اس کا احاطہ کریں اور ہر جانب سے اس کو گھیر لیں (وہ کافر ہی ہوگا۔  
اور اگر ایمان لیا جائے تو لفظ خلود طویلاً قیام کے معنی میں بھی استعمال ہو سکتا ہے جیسے "سبحنہ مستلک" یعنی  
میں قید اور اگر مان لیا جائے تو یہ دلیل (معتزلہ کی) ان نصوص کے معارض ہے جو نہ خلود پر دلالت کرنے  
والی ہیں جیسا کہ گذر چکا۔

**تشریح**

۱۔ سنت و اجابت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرتکب

ہو وہ مخلد فی النار ہوگا۔ ان کا کہنا ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو۔ اس لئے کہ مصوم جس سے مغیروہ یا کبیرہ کوئی گناہ صادر نہیں ہوا۔ اور مرتکب کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے توبہ کر لی ہو اور مرتکب مغیروہ جو کبیرہ سے اعتنا کرنا ضروری ہو۔ معتزلی کے اصول پر جہنم کے مستحق ہی نہیں اس لئے جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو۔ اور کافر بلا اجماع مخلد فی النار ہے۔ اور مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا ہو وہ بھی مخلد فی النار ہے دو دلیلوں کی وجہ سے۔ پہلی دلیل توبہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے جو خاص اور دائمی مضرت کا نام ہے لہذا عذاب کا مستحق ہونا اس ثواب کے مستحق ہونے کے معانی ہے جو خاص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اس کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ عذاب اور ثواب کے معنی میں دوام کی قید تسلیم نہیں بلکہ جس معنی میں وہ بندہ کو عذاب یا ثواب کا مستحق قرار دیتے ہیں یعنی یہ کہ ثواب اور عقاب اللہ پر واجب ہے۔ ہم یہ بھی نہیں تسلیم کرتے ہیں اللہ تم کہتے ہیں کہ ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب اس کا عدل ہے اگر وہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو معاف کر کے خواہ محض اپنے فضل سے یا کسی کی شفاعت قبول کر کے اور چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے پھر عذاب سے رہائی دے کر جنت میں داخل کرے۔ عذاب و ثواب میں سے کوئی چیز اللہ پر واجب نہیں اور ہم جو کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع اللہ کے فضل کا اجر ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور معتزلی کی دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ کے خلود فی النار پر دلالت کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن یقتل مومنًا متعمدًا فجزاؤہ جہنم خالدًا فیہا" اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن یعص الله ورسوله ویتعد حد وده یدخلہ نارًا خالدًا فیہا" اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن کسب سیئۃ و احاطت بہ خطیئۃ فاولئک اصحاب النار" شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان نصوص سے معتزلہ کے استدلال کا جو پہلا جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہیں نہ کہ مرتکب کبیرہ کے حق میں۔ چنانچہ پہلی آیت کا مطلب ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اس کے لئے خلود فی النار ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے وہی قتل کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا قطعی طور پر کافر ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ آیت مذکورہ میں متعمدًا بمعنی مستحکم ہے یعنی جو کسی مومن کو قتل کرے قتل مومن کو ممال سمجھ کر۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے والا مستحکم لائن یعنی کسی گناہ کو خواہ وہ مغیروہ ہی کیوں نہ ہو حلال سمجھنا کفر ہے اور دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے

کیونکہ ویحد حدودہ میں لفظ حدود مضاف ہے اور جس طرح لام تریف کبھی استفراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اصاف بھی مفید استفراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں من یحد حدودہ کا معنی ہوگا جو شخص اللہ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول وغیرہ بھی داخل ہے اور ایمان باللہ اور ایمان بالرسول کو نظر انداز کرنے والا یقیناً کافر ہوگا اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضاء و جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ اس صورت میں نہ دل میں تصدیق باقی رہے گی اور نہ زبان پر شہادتین کا اقرار اور ایسا شخص بھی یقیناً کافر ہی ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ تینوں آیات کفار کے حق میں ہیں اور اگر ان کی یہ بات مان جائے کہ مذکورہ آیات مرتبہ کبار تری کے حق میں ہیں تو ہم کہیں گے کہ لفظ خلود ہمیشہ دوام ہی کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ کسی کث طول یعنی لمبی مدت کے قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے بولا جاتا ہے۔ سجدت مخلصا یعنی لمبی مدت تک کی قید۔ یا جیسے کہا جاتا ہے۔ خلد اللہ ملکہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس کی سلطنت کو تا دیر قائم رکھے۔ اور اگر یہی مان لیا جائے کہ خلود دوام ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تھار پیش کردہ آیات ان نصوص قرآنیہ کے معارض ہیں جو اہل کبار کے عدم خلود فی الازل پر دلالت کرنے والی ہیں۔ جیسے "وعد اللہ المؤمنین والمومنات جنات" اور "فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یراہ" اور "مدین ابوذر رضی اللہ عنہ" وان زفی وان سرف علی رعم الف ابی ذر" اور جب وہ آیات ہم خلود پر دلالت کرنے والی نصوص کے معارض ہیں تو معتزلہ کا ان آیات سے استدلال درست نہیں۔

والایمان فی اللغۃ الصدیق ای اذعان حکمہ المخبر وقبولہ وجعلہ صادقا فعالا منہ الامن، کان حقیقۃ امن بہا امنہ التکذیب والمخالفتہ، یعدی باللام کافی قولہ تعالیٰ حکایۃ عن اخوة یوسف علیہ السلام وما انت بمومن لنا ای بمصدقہ، وبالباء کافی قولہ علیہ السلام الایمان ان توہمت باللہ۔ الحدیث۔ ای تصدق، ولیست حقیقۃ الصدیق ان لقع فی القلب نسبة الصدق الی الخیر والمخبر من غیر اذعان وتقول بل هو اذعان وتقول ذالک محیث یقع علیہ اسم التسلیم علی ما صرح بہ الامام الغزالی، وبالہ المعنی الذی یجبر عندہ بالفارسیہ بگردیدن ہر معنی الصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان: العلم إما تصور ذی ما تصدیق صرح بذالک رئیسہم ابن سینا فلوحصل ہذا المعنی لبعض الکفار کان اطلاق اسم انکار علیہ من جہتہ ان علیہ شیئا من امارات التکذیب والانکار کما فرضنا ان احدا صدق بجمع ما جاء بہ النبی

علیہ السلام وسلم، واقربہ وعمل ومع ذالک شد الزنار بالاختیاراً وسجد للصلوة  
بالاختیار نجعلہ کافراً لما ان النبی علیہ السلام جعل ذالک علامة التکذیب والاکفار  
وتحقق هذا المقام علی ما ذکرک یقول لک الطریق الی حل نشیون الاشکال الموروثة  
فی مسئلة الایمان۔

## ترجمہ

۷۹

اور ایمان نعت میں تصدیق کا نام ہے یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو مان لینا  
اور اس کو سچ قرار دینا۔ افعال کا مصدر ہے۔ امن سے ماخوذ ہے گویا کہ "امن جہ کے حقیقی  
ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا۔ لام کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ پروردگار  
یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد و معانی انت جموعت لنا " میں یعنی بصدیق  
اور باکے ذریعہ (متعدی ہوتا ہے) جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الایمان ان توحد باللہ" میں تو  
بمعنی تصدیق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا خبر کی طرف سچائی کی نسبت دل میں آہلئے  
بذریعہ یقین کے اور بغیر اس کو قبول کئے۔ بلکہ وہ یقین کر لینا اور اس کو اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر لفظ  
صادق آئے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی صراحت کی ہے۔ بہر حال جس معنی کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا  
جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ اس لئے کہ علم منطوق کے آغاز میں بیان کیا جاتا ہے  
کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق۔ رہیں المنا طھابین سینا نے اس کی صراحت کی ہے۔ سواگرہ معنی کسی کا فو کو حاصل  
ہو تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب و انکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرمیں گے  
کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل  
بھی کرتا ہے۔ بائیں ہمہ وہ زنار باندھتا ہے اپنے اختیار سے اور بت کو سجدہ کرتا ہے اپنے اختیار سے تو ہم  
اس کو کافر قرار دیتے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں کو تکذیب و انکار کی علامت قرار دیا ہے  
اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز میں ہے اس کے لئے ہے۔ تمھارے لئے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے  
بہت سے اشکالات کے حل کا راستہ آسان کر دے گا۔

## تشریح

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایمان مصدر خیال ہے اگر ہمزہ افعال قدیر کے لئے ہے تو اس کا معنی  
جعل الغیر امناً یعنی کسی کو امن والا بنا دینا اور اگر ہمزہ افعال میتر کے لئے ہے تو اس کا معنی  
امن والا ہوجانا ہے۔ پھر شرع نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا۔ ان لوگوں کے مذہب پر ایمان  
شرعی کا جو تصدیق کے معنی میں ہے۔ معنی نفوی سے منقول ہونا لازم آتا ہے اور نقل خلاف اصل ہے۔  
اس بناء پر شارح رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کے برخلاف کہتے ہیں کہ ایمان کا نفوی معنی تصدیق ہے اللہ

نہی اور شرعی معنی کے درمیان فرق صرف اطلاق اور تفسیر کا ہے۔ یعنی لغت میں ایمان ہم سے کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا خواہ وہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شرع میں ایمان خاص طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا نام ہے۔ جو وہ اللہ کے پاس سے لائے اور ایمان کا لغوی معنی جعل الخیر اماناً وضع اول کے اعتبار سے ہے اور تصدیق وضع ثانی کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصلی معنی ہوئے۔ اور دونوں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے۔ کہ تصدیق کے اندر جعل الخیر اماناً کا معنی موجود ہے پس وجہ کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو اس کو اپنی طرف سے محافت اور تکذیب سے مامون اور بے خوف کر دیتا ہے۔ پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے معنی پائے ملتے ہیں جو بواسطہ اسلام متحدی ہوتا ہے کہا جاتا ہے اذعن لامو فلان۔ اس نے فلاں کی بات مان لی۔ اس لئے ایمان کہی بواسطہ اسلام متحدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ برادران یوسف علیہ السلام نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا۔ وما انت ببعوثی لنا۔ یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہ کریں گے اور اس حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنی بھی موجود ہے جو بواسطہ اسلام متحدی ہوتا ہے۔ اس لئے ایمان کہی بواسطہ اسلام بھی متحدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الا ییمان ان توعدت باللہ میں بواسطہ با متحدی ہے۔ اور "توعدت" بمعنی "تصدیق" ہے۔ الغرض لفظ ایمان کا معنی لغت اور شرعی میں ایک ہی ہے۔ یعنی تصدیق۔ فرق صرف اطلاق اور تفسیر کا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ اس پر آیا انجیل وارد ہوتا ہے کہ بعض کفار نبی علیہ السلام کو صادق جانتے تھے اور کہتے بھی تھے تو ان کے اندر تصدیق پائی اس کے باوجود ان کو مومن نہیں کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ایمان فقط تصدیق کا نام نہیں ہے۔ شارح نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا خبر نبی سچائی کا بغیر اذعان و قبول کے دل میں آجانا نہیں ہے۔ بلکہ سچ جان کر اس کو سچ مان لینا تصدیق ہے۔ جس کو تسلیم کہنا ہے اور کفار کو نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم تو تھا۔ مگر تصدیق بمعنی تسلیم ان کو حاصل نہ تھی۔ حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے قلب کی وہ کیفیت مراد ہے جس کو فارسی میں "توعدت" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہی تسلیم ہے اور یہی اس تصدیق کا بھی معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنی تسلیم کسی کافر کو حاصل ہو تو اس پر فقط کفر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق ایمان نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہے۔ جیسے کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور ان کا اقرار بھی کرتا ہے اور عمل بھی کرتا ہے۔ غرض تمام اہل قبائلیہ کے نزدیک اس کے اندر ایمان کا ایمان جمع نہیں ان کے نزدیک بھی جو فقط تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقط اقرار

کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار و عمل تینوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ہی وہ اختیاری طور پر زنا باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے یا اختیاری طور پر بت کو سجدہ کرتا ہے جو تم قاپر اور باطن دونوں اعتبار سے اسکو کافر کہیں گے۔ کیونکہ زنا باندھنا اسی طرح بت کو سجدہ کرنا جب کہ بغیر جبر و کراہ کے ہو تکذیب و انکار کی علامت ہے اور جس تصدیق کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت ہو وہ تصدیق کا عدم ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

تولہ: و لتحقیق هذا الكلام الخ یعنی جس انداز پر میں نے ایمان کے لغوی معنی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں کیونکہ تحقیق مذکورہ کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق یعنی کسی کی بات کو سچ جان سچ مان لینا ہے۔ دراصل حالیکہ ایمان کے ساتھ تکذیب و انکار کی کوئی علامت نہ ہو اور جو اشکالات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک اشکال تو یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہوتا تو ابو جہل مومن ہوتا۔ کیونکہ وہ نبی علیہ السلام کو صادق جانتا تھا۔ حل کیا کا یہ ہے کہ تیسرے معنی مان لینا جو تصدیق کی حقیقت ہے۔ نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی تصدیق کو ایمان نہیں کہہ سکتے۔ دوسرا اشکال یہ کہ ایک شخص تصدیق و اقرار کرتا ہے۔ فالضی و واجبات پر عمل بھی کرتا ہے مگر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے یا کسی حکم شرعی کے ساتھ استہزاء کرتا ہے تو فقہاء اس کے اوپر کفر کا حکم لگاتے ہیں۔ حالانکہ تمام اہل قبلہ کے مذہب کے مطابق ارکان ایمان اس کے اندر موجود ہیں۔ اس اشکال کا حل یہ ہے کہ بت کو سجدہ کرنا یا شریعت کے کسی حکم کے ساتھ استہزاء تکذیب کی علامت ہے اور جس ایمان کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت موجود ہو وہ کا عدم ہے۔

وَ اذ عرفت حقيقة معنى التصديقات، فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديقات بما جاء به من عند الله تعالى اي تصديقات النبي بالقلب في جميع ما علمه بالضم، ورة بحية به من عند الله تعالى اجمالاً، فانه كان في الخروج عن عهدة الايمان، ولا تنحط درجته، عن الايمان التفصيلي، فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً الا بحسب اللغة دون الشرع لا خلافاً بالموتوحيد، واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون۔ والاقرار بما اى باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلاً ولا تراؤد يتخذه، كما في حائنا الاكلية۔ فان قيل قد يفتي التصديقات كما في حاله، التوم والغفلة، قلنا التصديقات باق في القلب، والذهول

انما هو عن حصول، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرقه عليه ما يفتاد  
 في حكم الباقي. حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال اوفى الماضي ولم يطرقه  
 ما هو علامة التكذيب، هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار  
 مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الرحمن وفخر الاسلام.

اور جب تم تصديق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق  
 ہے جو آپ کا اللہ کے پاس سے لائے۔ یعنی ان تمام باتوں میں دل سے سچ کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا  
 ہے، جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے کیونکہ ایمان کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے  
 میں ایمان اجمالی کافی ہے اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو صانع کے وجود اور اس کی صفات کی  
 تصدیق کرنے والا مشرک صرف لغت کے اعتبار سے مؤمن ہوگا۔ شرع کے اعتبار سے نہیں۔ تو خود میں اس کے  
 کو تاہی کرنے کی وجہ سے اور اسی کی طرف اللہ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے۔ وما یؤمن اکثرهم باللہ  
 الا وهم مشرکون۔ (اور دوسرا رک،) زبان سے اقرار کرنا! مگر یہ بات ہے کہ تصدیق ایسا کرنے ہے جو کسی  
 حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بعض دفعہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ گمراہ کی حالت میں  
 پس اگر کہا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں۔ ہم جواب دیتے  
 کہ دل میں تصدیق باقی رہتی ہے اور ذہول و غفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر ان لیا جائے تو شریعت  
 نے اس موجود یقینی کو جس پر اس کا سنانی طاری نہ ہوا ہو باقی کے حکم میں رکھا ہے۔ حتیٰ کہ مؤمن اس شخص کا نام  
 ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوئی ہو جو تکذیب  
 کی علامت ہے۔ یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے۔ بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام  
 شمس الرحمن کا اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

**تشریح** ایمان کا لغوی معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کا شرعی معنی بیان کر رہے ہیں ایمان  
 شرعی کے بارے میں شارح نے پانچ مذاہب ذکر کئے ہیں۔ پہلا مذہب بعض علماء  
 اہل سنت والجماعت کا ہے اور شمس الرحمن شرعی اور فخر الاسلام بزوی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان  
 تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب جمہور محققین کا ہے جن میں امام اعظم ابو حنیفہ بھی ہیں  
 اور شیخ ابی منصور ماتریدی کا اختیار کردہ ہے۔ کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان  
 دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان ماجاء بہ النبی  
 علیہ السلام کی معرفت کا نام ہے۔ چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔ اور

پانچواں مذہب جمہور محمدین، فقہاء و متکلمین، اور محترمانہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں پہلا مذہب بیان کیا گیا ہے۔ جو اکثر اہل حق کا ہے اور شمس الامم شرعی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے۔ حاصل اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان کے دو رکن ہیں۔ پہلا رکن تصدیق قلبی ہے۔ یعنی اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو دل سے سچ جان کر سچ مان کر حق کو نبی علیہ السلام کا اقتدر تھانے کے پاس سے لانا بالضرورة یعنی دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور دوسرا رکن ان باتوں کے حق اور سچ ہونے کا زبان سے اقرار کرنا ہے البتہ اقرار باللسان ایمان کا رکن اصلی نہیں کسی حال میں سقوط کا احتمال نہ رکھے۔ بلکہ رکن زائد ہے کیونکہ بعض احوال میں ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ جبر واکراہ کی صورت میں۔ اور جب ایمان شرعی کا رکن اول جسیع مآجاء عبد النبی علیہ السلام کی تصدیق سے جو جس میں توحید بھی داخل ہے۔ تو پھر وہ مشرک جو وجودِ معانخ اور صفاتِ صالح کی تصدیق کرنے والا ہے۔ لغت کے اعتبار سے مومن یعنی صرف وجودِ صالح اور صفاتِ صالح کی تصدیق کرنے والا ہوگا۔ شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہوگا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے۔ حالانکہ جسیع مآجاء عبد النبی علیہ السلام میں توحید بھی داخل ہے اور اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہو جاتا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریاتِ دین کی دل سے تصدیق کی مگر عمر میں ایک بار بھی ان کی حیثیت کا اقرار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ عند اقتدر مومن نہ ہوگا۔ اور نہ ہی جنت میں دخول کا اور خلود فی النار سے نجات کا مستحق ہوگا۔

قولہ: فانہ کاف الذم مطلب یہ کہ قبول ایمان کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے۔ تمام ضروریاتِ دین کی اجمالی تصدیق سے وہ فریضہ ادا ہو جائے گا۔ اور نفسِ ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ تفضیلی تصدیق سے کم نہیں ہے۔

قولہ: فان قيل قد لا یبقی التصدیق الذم حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مومن نہ رہنا چاہیے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے، مگر اس حالت میں اس کو وجود کی خبر نہیں رہتی، اور اگر مان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے اس کو شارع نے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب نہ پائی جائے جس طرح جب کس نے ایک بار تمام ضروریاتِ دین کے حق ہونے کا اقرار کر لیا۔ تو یہ اقرار اس وقت تک باقی مانا جائے گا جب تک اس کی ضد یعنی کفار

کا تحقیق نہ ہو۔

وذهب جمهور المحققین الی انہ ہوا الصدق بالقلب وانما الاقرار بشرط الاجراء  
 الاحکام فی الدنیا لما ان تصدیق القلب امر طاعت لا بدل من علامۃ فمن صدق قلبہ  
 وقم یقول بسانتہ فهو مؤمن عند اللہ وان لم یتک موثقا فی احکام الدنیا ومن اقربنا  
 ولم یصدق قلبہ کالمناقض فبالعکس وهذا هو اختیار الشیخ الی منصور والنصوص  
 ما حذرتہ لذلک قال اللہ تعالیٰ، اولئک کتب فی قلوبہم الایمان، وقال اللہ تعالیٰ  
 وقلوبہ مطمئنہ بالایمان، وقال اللہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم، وقال  
 النبی علیہ السلام اللهم ثبت قلبی علی دینک، وقال لاسامة حلیت قتل من قال  
 لا الہ الا اللہ ہلا شقت قلبہ۔

اور جو محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام  
 کے اجراء کے لئے شرط ہے۔ کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت  
 ضروری ہے۔ سو جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مؤمن ہے اگرچہ  
 احکام دنیا کے لحاظ سے مؤمن نہ ہو۔ اور جو زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ  
 اس کے برعکس ہے۔ اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے اور نصوص اس مذہب کی تائید  
 رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ  
 کا ارشاد ہے۔ دران حالیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ابھی تمہارا دل میں  
 ایمان داخل نہیں ہوا اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے۔ اے اللہ میرے قلب کو اپنے دین پر جمادے۔ اور حضرت  
 اسامہ سے جس وقت انھوں نے لا الہ الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا آپ نے فرمایا تھا کہ میں نہ اس کا  
 دل حیر ڈالا۔

یہ ایمان خرمی کی حقیقت کے بارے میں دوسرے مذہب کا بیان ہے اس مذہب کا حاصل  
 یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔ لیکن چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے جس سے  
 ہنسے واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو یوں سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں۔ مثلاً اس کے چھپے  
 نماز پڑھیں، اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں۔ اس  
 سے عشر اور زکوٰۃ وصول کریں اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو۔ اور  
 وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

اور جب ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے تو جو شخص دل سے ضروریات دین کی تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہوگا۔ عند ان س مومن نہیں ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اور جو صرف زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے۔ جیسے منافق کہتے ہیں وہ عند ان س مومن ہوگا۔ اس پر دنیوی احکام جاری ہوں گے۔ مگر عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور جب اقرار باللسان حقیقت کا اجزہ نہیں بلکہ اس غرض سے اس کو شرط قرار دیا ہے کہ بندوں کو اس کا مومن ہونا معلوم ہو جائے اور اس کو مومن جان کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کر سکتے تو پھر ضروری ہوگا کہ یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا چاہیے۔ بخلاف ان لوگوں کے مذہب کے جو اقرار کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ اقرار علی وجہ الاعلان ہونا ضروری نہیں۔ یہ بات بھی یاد رہنی چاہیے کہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے۔ مگر وہ اقرار باللسان سے عاجز ہے مثلاً یہ کہ وہ تو نگاہے تو وہ مذکورہ دونوں مذہب والوں کے نزدیک مومن ہے۔

اسی طرح جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے اور وہ اقرار پر قادر ہے مگر اس سے اقرار کا مطالبہ کرنے کے باوجود وہ اقرار نہیں کرتا۔ تو باوجود مطالبہ کے اس کے اقرار نہ کرنے کو انکار پر محمول کیا جائے گا اور وہ بالاتفاق کافر ہوگا۔ البتہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے مگر باوجود قدرت کے اس نے عمر میں ایک بار بھی اقرار نہیں کیا۔ اور اس سے کسی نے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا۔ تو وہ پہلے مذہب والوں کے نزدیک اقرار کے ایمان کا رکن ہونے کی بناء پر کافر ہوگا۔ اور دوسرے مذہب والوں کے نزدیک وہ تصدیق قلبی کے موجود ہونے کی بناء پر عند اللہ مومن ہوگا۔ البتہ اقرار باللسان جو ایمان کے دنیوی احکام کے اجزاء کے لئے شرط ہے اور جو تصدیق قلبی کی ظاہری علامت ہے اس کے نہ پانے جانے کی وجہ سے وہ عند ان س مومن نہ ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہ ہوں گے۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے۔ اور ایمان فعل قلب کا نام ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ فعل قلب فقط تصدیق ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور وہ نصوص جن میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا ہے۔ یہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اولئک کتب فی قلوبہم الایمان" تو

۸۰

یہ وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان راسخ کر دیا۔ اسی طرح سے ارشاد ہے "من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اصرہ وقلبا مطمئن بالایمان" ترجمہ۔ جو لوگ ایمان لانے کے بعد کفر کر سینگے ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کئے جاویں در ان حالیکہ ان کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ہے "قالت الاعراب امنا قل لعمرو انما قولکم ان کفرکم ان کفرتوا واما قولکم ان کفرتوا واما قولکم ان کفرتوا واما قولکم ان کفرتوا" ترجمہ۔ اعراب کہنے ہیں کہ ہم ایمان لئے آپ

کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لاتے۔ ہاں یہ کہو کہ ہم نے ظاہری طور پر اطاعت قبول کر لی۔ اور ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اسی طرح حدیث میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے دعائیں فرماتے تھے۔ اللہم یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک۔ ترجمہ۔ اے اللہ! اس کے دلوں کو پھیرنے والے۔ میرے قلب کو اپنے دین پر جمائے رکھیے اس حدیث سے وجہ استدلال ہے کہ دین سے مراد ان الدین عند اللہ الاسلام کے مطابق اسلام ہے اور اسلام و ایمان دونوں ایک چیز ہیں۔ لہذا حدیث کا معنی یہ ہے کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھیے۔

بہر حال مذکورہ چاروں نصوص سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کا محل قلب ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان فعل قلب ہے اور فعل قلب تصدیق ہے۔ پانچویں نص یہ ہے کہ ایک لڑائی میں جب دشمن گروہ کا ایک آدمی گھیرے میں آ گیا۔ تو اس نے لا الہ الا اللہ پڑھ لیا۔ اس کے باوجود حضرت اسمانہ نے اس کو قتل کر ڈالا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب علم ہوا تو ناراضگی فرماتے ہوئے آپ نے حضرت اسمانہ سے فرمایا۔ ہلا شقت قلبہ۔ ناراضگی کی وجہ یہ تھی کہ اقرار باللسان کی وجہ سے وہ اس بات کا مستحق ہو گیا تھا کہ اس پر ایمان کے ذریعہ احکام جاری کئے جائیں اور منجلا ایمان کے احکام دنیوی کی جان کی سلامتی بھی تھی، مگر حضرت اسمانہ سے چمک ہو گئی۔ انھوں نے اس کو جان دے سلامتی نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان ایمان کے ذریعہ احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے

فان قلت نعم! الایمان هو التصدیق لکن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصدیق باللسان والنبی عمر واصحابہ كانوا یعرفون من المؤمن بکلمتہ الشہادۃ، ویحکمون بایمانہ من غیر استفسار عما فی قلبہ، قلت لا خفاء فی ان المعتبر فی التصدیق عمل القلب، حتی لو فرضنا عدم وضع لفظ التصدیق لمعنی او وضعہ لمعنی غیر التصدیق القلبی لم یحکم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بکلمتہ صدقت مصدق النبی علیہ السلام موہن بہ، ولهذا صح لقی الایمان عن بعض المقربین باللسان، قال اللہ تعالیٰ ومن الناس من یقول انا باللہ وبالیوم الآخر وما ہم بمؤمنین، وقال اللہ تعالیٰ وقالت الاعراب انا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا، واما المقرب باللسان وحده فلا نزاع فی انہ یسبحی مؤمناً نعمتاً، وتجرى علیہ احکام الایمان ظاهراً واثماً النزاع فی کونہ مؤمناً فیما لینیہ وبین اللہ تعالیٰ، والنبی علیہ السلام ومن بعدہ کما اذا یحکمون بایمان من تکلم بکلمتہ الشہادۃ كانوا یحکمون بکفر المنانق، فذل علی ان لا یکفی

فی الایمان فعل اللسان، والیضا الاجماع منعقد علی ایمان من صدق بقلیہ و قصد  
الاقرار باللسان و منعقد منہ مانع من خرس و فحوشہ، فظہران لیست حقیقۃ لایمان  
مجرد کلمتی الشہادۃ علی ما زعمت الکلامیۃ۔

پس اگر تم کہو کہ ہاں! ایمان صرف تصدیق ہے۔ لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان کہتے  
تھے اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرف کلمہ شہادت بڑھ لینے کو کافی سمجھتے  
تھے۔ اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس بات  
میں کوئی حفاء نہیں کہ تصدیق میں معتبر قلب کا فضل ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم لفظ تصدیق کا کسی بھی معنی کے لئے وضع  
نہ کیا جانا۔ یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا جانا فرض کر لیں تو لغت اور عرف والوں میں  
کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ لفظ صدق کہنے والا نبی کا معتبر اور آپ پر ایمان لانے والا ہے۔ اور اسی  
وجہ سے بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے ایمان کی نفی صحیح ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اور بعض لوگ  
ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لائے۔ مگر وہ ایمان لانے والے  
نہیں ہیں" اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اور اعزاب کہتے ہیں ہم ایمان لائے۔ آپ فرمادیں گے کہ تم ایمان کیا  
لائے البتہ یہ کہو کہ ہم نے ظاہری اطاعت کر لی ہے۔ رہا صرف اقرار باللسان کرنے والا۔ تو اس بات میں کوئی  
تذاع نہیں کہ اس کو لغت کے اعتبار سے مومن کہا جاتا ہے اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوئے  
ہیں اور راع صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے بارے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور آپ کے بعد کے  
حضرات جس طرح اس شخص کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے جو کلمہ شہادت کا تلفظ کرے اسی طرح سے  
مانق کے کفر کا بھی حکم لگاتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف فعل لسان  
کافی نہیں ہے۔ نیز اجماع اس شخص کے مومن ہونے پر منعقد ہے جو دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان  
کا ارادہ کرے۔ مگر اقرار سے کوئی مانع ہو۔ مثلاً گونجا وغیرہ ہونا۔ تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت  
محض شہادتین کے گلے نہیں ہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔

۸۱  
تشریح عبارت میں ان کی دو دلیلیں مختلفہ تحقیق یعنی لغت اور شرع دونوں میں ایمان سے تصدیق باللسان  
مرد ہونے پر اعتراض کی شکل میں پیش کی ہیں۔ پھر ان کا جواب دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فعل لسان  
نہیں ہے بلکہ فعل قلب ہے۔ چنانچہ کرامیہ پہلا اعتراض یہ کرتے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق  
ہے لیکن اہل لغت لفظ تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں اور تصدیق باللسان کو اقرار کہا جاتا ہے۔

معلوم ہوا کہ لغت میں ایمان کا معنی اقرار ہے اور یہ بات تم پہلے ہی بیان کر چکے ہو کہ ایمان شرعی ایمان  
نہی سے متعلق نہیں ہے، بلکہ دونوں کا معنی ایک ہی ہے صرف اطلاق اور تفسیر کا فرق ہے۔ تو پھر ایمان شرعی  
بھی اقرار ہی کا نام ہوگا۔ فرق یہ ہے کہ ایمان نہی مطلق اقرار کا نام ہے۔ خواہ وہ کسی بھی چیز کا اقرار ہو اور ایمان  
شرعی ما جاء به النبی علیہ السلام کی حقیقت کا اقرار کرنے کا نام ہے۔

کراسے کا دوسرا اعتراض یہ ہو کہ جہد رسالت میں جب کوئی کلمہ شہادت پڑھ لیتا تھا تو نبی علیہ السلام اور آپ  
کے صحابہ اس سے یہ نہیں پوچھتے تھے کہ تیسرے قول میں تصدیق ہے یا نہیں۔ بلکہ اسکے زبانی اقرار کو کافی سمجھتے  
تھے اور اس کے مومن ہونے کا فیصلہ کر دیتے تھے۔ اس سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے پہلے  
اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا کہ اگر تصدیق فعل لسان ہوتی تو نظر صدقت کا تلفظ کرنے والا نبی علیہ السلام  
کا تصدیق ہونا اور مومن ہونا۔ چاہے تصدیق کا لفظ جمل ہوتا یا اذعان و تسلیم کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع  
کر لیا ہوتا۔ مگر اہل لغت اور اہل عرف کے اجماع سے لفظ صدقت کا تلفظ کرنے والے کا مصدق اور مومن ہونا  
باطل ہے۔ لہذا تصدیق کا فعل لسان ہونا بھی باطل ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ ایمان فعل قلب ہے فعل لسان بھی  
اقرار نہیں ہے۔ بعض اقرار کرنے والوں سے ایمان کی نفی ثابت ہے جیسا کہ بعض متفقین کے بارے میں ارشاد فرما  
ہے۔ ومن الناس من يقول انا باللہ وما یوم الآخرو ما ہم بمؤمنین۔ دیکھئے اس آیت میں اقرار  
باللسان کرنے والوں سے محض اس بنا پر دعوا ہم بمؤمنین کہہ کر ان کے مومن نہ ہونے کی نفی کر دی گئی کہ وہ  
لوگ تصدیق قلبی سے عاری تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان فعل لسان اور اقرار نہیں ہے بلکہ فعل قلب اور یہ  
تصدیق ہے اسی طرح آیت "قالت الاعراب انا قتلہ قومونا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل اللہ  
فی قلوبکم" میں اقرار باللسان کے باوجود "لہ قومونا" کہہ کر اعراب کے ایمان کی نفی فرمائی اور وجہ بھی  
بیان کر دی کہ ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔

معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب ہے۔ فعل لسان نہیں ہے اور اگر امریہ کے دوسرے  
اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا کہ صرف اقرار باللسان کرنے والے پر نبی علیہ السلام اور حضرات صحابہ کا ظاہری  
ایمان کا حکم لگاتے تھے جس سے دنیا میں جان کی سلامتی حاصل ہوجاتی ہے۔ حقیقی ایمان کا حکم نہیں لگاتے  
جو دائمی عذاب سے نجات دلائیوا ہے۔ دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب بطور محارضہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام  
اور حضرات صحابہؓ جس طرح کلمہ شہادت پڑھنے والے کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے اسی طرح منافق یعنی دنیا  
شخص کے کافر ہونے کا بھی حکم لگاتے تھے۔ جو زبان سے اقرار کرے مگر دل سے تصدیق نہ کرے۔ تو یہ اس  
بات کی دلیل ہے کہ ایمان صرف اقرار کا نام نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جو شخص دل سے تصدیق کرے اور

زبان سے اقرار کا ارادہ کرے مگر گونگا بن وغیرہ جیسا کوئی مانع پیش آ گیا جس کے سبب وہ اقرار نہ کر سکے تو اس کے مومن ہونے پر اجماع ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوگا کہ ایمان فعل بان اور اقرار کا نام نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔ ورنہ اس شخص کو مومن نہ کہا جاتا۔ کیونکہ اقرار نادر ہے۔

ولما كان مذنب جمهور المحللين والمكلمين والفقهاء ان الايمان تصديت بالثبات  
 و اقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفى ذالك بقوله فاما الاعمال اى الطاعات  
 فهي تتزايد في نضجها والايمان لا يزيده ولا ينقص فهمها مقامان الاول ان الاعمال  
 غير داخله في الايمان، لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديت، ولا قد ورد  
 في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا  
 الصالحات مع القطع بان العطف ليقضى المغايرة وعدم دخول العطف في العطف عليه،  
 وورد ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات  
 من ذكرا وانثى وهو مومن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لا متناع  
 اشتراط الشيء لنفسه، وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى  
 وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بل تزكيت  
 ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان  
 بحيث ان تاركها لا يكون مومنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركنت  
 من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها من حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي  
 رحمة الله عليه، وقد سبقت تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق.

**ترجمہ** اور جبکہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار  
 باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنف نے یہ کہہ کر اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ  
 فرمایا کہ بہر حال اعمال یعنی عبادات فی نفسہ کم و بیش ہوتی ہیں، اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے۔ تو یہاں  
 دو سنتے ہیں۔ اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس بات کی وجہ سے جو گزر چل ہے کہ ایمان کی حقیقت  
 تصدیق ہے اور اس لئے کہ کتاب اور سنت میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہوا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد  
 ہے۔ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات، اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغایرت کا اور عطف  
 علیہ کے اندر مسطوف کے داخل نہ ہونے کا مقتضی ہے اور نیز اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو شرط قرار  
 دینا وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں عمل من الصالحات من ذکرا وانثى وهو

مومن کے اندر ہے، اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط ہو، اعمال ہونے کے سبب مشروط شرط کے اندر داخل نہیں ہوتا ہے۔ نیز اس شخص کے لئے جو بعض اعمال کو ترک کرے ایمان کا؟ وارہو ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و ان طائفات معنا المؤمنین اقتداوا کے اندر جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات غنی نہ ہو چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں گے جو عبادات کو ایمان حقیقی کا بایں حیثیت رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کا ترک کرنے والا مومن نہیں رہے گا۔ جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے۔ ان لوگوں کے خلاف حجت نہ نہیں گے۔ جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کا مل کا رکن ہیں بایں حیثیت کہ ان کا ترک کرنے والا حقیقت ایمان سے خارج نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات پہلے گذر چکے ہیں۔

## تشریح

ایمان شرعی کے باب میں جو تمام مذہب جمہور محدثین اور اشاعرہ کے علاوہ دیگر متکلمین یعنی معتزلہ و خوارج اور اخاف کے علاوہ دیگر فقہار یعنی مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ کا ہے کہ ایمان تصدیقی قلبی اور اقرار باللسان اور عمل بالا رکان کا مجموعہ ہے۔ البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا جزو حقیقی مانتے ہیں کہ اس کے ترک سے بندہ ایمان سے خارج ہو جائے گا اور باقی حضرات اعمال کو ایمان کا مل کا جزو مانتے ہیں کہ اس کے ترک سے بندہ نفس ایمان سے خارج نہ ہوگا بلکہ وہ مومن ہی رہے گا البتہ مومن کا مل نہ رہے گا۔ نیز ہاتھ پیرناک، کان وغیرہ بدن انسانی کے اجزاء ہیں ان میں سے کسی کے معدوم ہونے سے کوئی شخص انسان ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ مصنف نے یہ کہہ کر اس جو حصے مذہب یعنی اعمال کے جزو ایمان ہونے کی نفی کی طرف اشارہ کیا کہ اعمال کم و بیش ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص دن بھر میں پچاس رکعتیں پڑھتا ہے اور دوسرا بیس ہی رکعتیں پڑھتا ہے۔ نیز خلاف ایمان کے کہ ایک شخص کا ایمان نہ دوسرے کے ایمان سے کم و بیش ہوتا ہے اور نہ خود اپنے ہی سابق ایمان سے کم و بیش ہوتا ہے۔ سو جب کم و بیش ہونے کے اعتبار سے ایمان اور اعمال کے درمیان مفارقت ہے تو اعمال ایمان کے اندر داخل ہو کر ایمان کا جزو نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک مفارقت اپنے مفارقت کا جزو نہیں ہوتا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں دو مسئلے ہیں جن پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ پہلا مسئلہ یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور ایمان کا جزو حقیقی نہیں۔ اس مسئلہ پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے چارہ دلیلیں ذکر کر دی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اعمال سے مراد افعال جوارح ہیں اور ایمان کی حقیقت جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں تصدیق ہے جو فعل قلب ہے۔ لہذا اعمال اور ایمان

کے درمیان مغایرت ہوئی۔ اور ایک مغایرت اپنے مغایرت کی حقیقت میں داخل نہیں ہوتا اور نہ اس کا جزو ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نصوص میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات، اور عطف محطوف اور محطوف علیہ کے درمیان مغایرت کا اور محطوف علیہ کے اندر محطوف کے داخل نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اعمال جو کہ محطوف ہیں ایمان محطوف علیہ کے اندر داخل نہیں ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان کو اعمال کی صحت و مقبولیت کے لئے شرط قرار دیا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن یصل من الصالحات من ذکرا و انثی و هو مومن فلا کفران لبعیدہ" متوجہ۔ جو شخص نیک عمل کرے گا وہ لو مرد ہو یا عورت بشرطیکہ وہ مومن ہے تو اس کی کوشش رائیگاں نہیں جائیگی۔ یعنی اس کا عمل حدیث مقبول ہو گا اس پر ثواب دیا جائے گا۔ اس آیت میں وہ مومن اپنے عامل یعنی عمل کی ضمیمہ قائل سے حال ہے اور حال اپنے عامل کے لئے قید اور شرط ہوا کرتا ہے۔

معلوم ہوا کہ ایمان عمل کے واسطے شرط ہے اور عمل مشروط ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ مشروط شرط کے اندر داخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر مشروط یعنی عمل اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہو تو عمل کے واسطے ایمان کے شرط ہونے سے ایمان میں داخل عمل کا بھی شرط ہونا لازم آئے گا۔ اور یہی کا خود اپنے لئے شرط ہونا عمل کے لئے مشروط یعنی عمل کا اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہونا اور ایمان کا جزو ہونا بھی محال ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہو کر ایمان کا جزو ہوتے تو کسی عمل کا ترک کرنے والا مومن نہ رہتا کیونکہ جزء کے فوت ہونے سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے۔ لیکن مانی یعنی تارک عمل کا مومن نہ رہتا ہے کیونکہ نصوص میں بعض اعمال ترک کرنے والوں کے لئے ایمان کا ثبوت ہے۔ مثلاً قتال باہمی سے اجتناب کا عمل ترک کرنے والوں اور باہم قتال کرنے والوں کو ارشادِ الہی "وان طائفتان من المؤمنین اقتتوا

میں مومن کہا گیا ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور ایمان کا جزو حقیقی ہونا بھی باطل ہے۔ پھر یہ بات یاد رکھنی ہے کہ مذکورہ چاروں دلائل اعمال کے حقیقت ایمان کا جزو ہونے کی قی کرتے ہیں۔ لہذا یہ دلائل صرف معتزلہ اور خوارج کے خلاف حجت نہیں گئے جو اعمال کو حقیقت ایمان میں داخل کرتے ہیں۔ بلکہ یہ دلائل صرف خارج قرار دیتے ہیں۔ ان محدثین اور فقہاء کے خلاف یہ دلائل ہرگز حجت نہ بنیں گے۔ اعمال کو ایمان کا جزو مانتے ہیں۔ بایں معنی کہ ترک عمل کی وجہ سے بندہ حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جس پر عذابِ دائمی سے نجات کا مدار ہے بلکہ ایمان کامل سے خارج ہوگا جس پر جنت میں دخولِ اولیٰ کا مدار ہے۔

قوله: ففہما مقامان: لفظ مقام اگر بضم میم ہے تو افعال سے اسم ظرفی ہے اور اس کا معنی مسا  
 یقام علیہ الدلیل ہے۔ اور اگر بفتح میم ہے تو مکانِ محرم و کا مصدر ہے اور اس کا معنی مایقوم علیہ الدلیل  
 ہے دونوں صورتوں میں مراد مسد ہے جس پر دلیل قائم کی جاتی ہے اور دلیل قائم ہوتی ہے۔

قوله: وقد سبقت مسکات المعتزلة الزماسبین میں مصنف کے قول والکبیرة لا تخرج  
 العبد المؤمن من الایمان کے تحت اعمال کے جزو ایمان ہونے پر معتزلیوں کی دو دلیلیں اور ان کے جواباً  
 گذر چکے ہیں لیکن شارح نے ہمارا تشبیہ پر صیغہ جمع مسکات کا اطلاق کیا ہے۔

المقام الثانی ان حقیقة الایمان لا تزید ولا تنقص لما مرانہ التصدیق القلبی الذی یبلغ حد  
 الخزم والاذعان، وهذا لا یتصور فیہ زیادة ولا نقصان حتی ان حصل له حقیقة  
 التصدیق فسواء اتی بالطاعات او ارتکب المعاصی فقد یقہ باق علی حالہ لا یتغیر فیہ  
 اصلاً۔ والآیات الدالہ علی زیادة الایمان محمولة علی ما ذکرہ الوجودیة لانہم كانوا  
 امنوا فی الجملة ثم یاتی فرض بعد فرض، وكانوا یؤمنون بكل فرض خاص، وحاصلہ  
 انہ كان یزید بزیادة ما یجب بہ الایمان، وهذا لا یتصور فی غیر عصر النبوی علیہ السلام  
 وفیہ نظر لان الاطلاع علی تفاصيل الفرائض ممکن فی غیر عصر النبوی علیہ السلام والا یما  
 ط جب اجمالاً فیما علم اجمالاً و تفصیلاً فیما علم تفصیلاً، ولا خفاء فی ان التفصیل ازید بل  
 اکمل، وما ذکر من ان الاجمالی لا یخط عن درجہ فانہا ہونی الاتصاف باصل الایمان  
 وقیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادة علیہ فی کل ساعة، وحاصلہ انہ  
 یزید بزیادة الازمان لما انہ عرض لا یبقی الا یتجدد والامثال، وفیہ نظر لان حصول  
 الشئ بعد الغدوم الشئ لا یكون من الزیادة فی شئی کما فی سواد الجہم مثلاً، وقیل المراد  
 زیادة ثمرتہ و اشراق نورہ و ضیائتہ فی القلب، فانہ یزید بالاعمال و یتقد بالمعاصی  
 ومن ذہب الی ان الاعمال جزء من الایمان فتقولہ الزیادة والنقصان ظاہر و لفظاً  
 قیل ان هذه المسئلة نزع مسألة كون الطاعات جزء من الایمان وقال بعض  
 المحققین لانہ ان حقیقة التصدیق لا تقبل الزیادة والنقصان بل تفاوت  
 قوة وضحا للقطع بان تصدیق احاد الامة لیس کتصدیق النبوی علیہ السلام ولہذا  
 قال ابراہیم علیہ السلام ولکن یطمئن قلبی۔

ترجمہ | اور دوسرا مسئلہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی۔ جو جو اس بات

کے جوگز رکھ چکی کہ ایمان و تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور کمی کا تصور نہیں کیا جاسکتا، یہاں تک کہ جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے۔ تو چاہے وہ طاعت کرے یا مباحی کار کا رکاب کرے۔ اس کی تصدیق بجا رہتی ہے اس میں تغیر بالکل نہیں ہوتا اور جو آیات ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرنے والی ہیں، وہ امام ابوحنیفہؒ کے بیان کے مطابق اس بات پر معمول ہیں کہ وہ لوگ اجالی ایمان لاتے تھے۔ پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض نازل ہوتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا مکمل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نئی صفات انہی کے بدلے کے زمانہ کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ فرض کی کیفیت پر اطلاع نبی علیہ السلام کے زمانہ کے علاوہ میں بھی ممکن ہے اور جن چیزوں کا علم اجالی ہوا تھا ایمان اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہو، ان میں تفصیلاً ایمان لانا واجب ہے اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ کہ ایمان تفصیلی (مقابلہ ایمان اجالی کے) ازید یکہ اکمل ہے اور اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کمتر نہیں ہے تو وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے اور کہا گیا کہ ایمان پر دوام اور جہاد ایمان پر ہر ساعت میں زیادتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا ہے ازمان کے بڑھنے سے کیونکہ ایمان عرض ہے جو نہیں باقی رہتا ہے مگر تجدید امتثال کے ذریعہ۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا وجود اس شی میں زیادتی کے قبیل سے نہیں ہے۔ جیسا کہ سوادِ جسم میں۔ اور کہا گیا کہ مراد ایمان کے ثمرات اور قلب میں اس کے فروضیاء کی چمک کا زائد ہونا ہے کیونکہ وہ چمک اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹی ہے اور جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں تو ان کے مذہب پر ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے۔ اور بعض متعین نے کہا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوتا ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی۔ اور اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا۔ وَلَٰكِن لِّطَمَنُنْ قَلْبِي۔

دوسرا مسئلہ جس پر مصنف رح کا قول الایمان لا یزید ولا ینقص دلالت کر رہا ہے۔

تشریح

یہ ہے کہ نفس ایمان نہ تو طاعات اور عبادات کی زیادتی سے بڑھتا ہے اور معاصی کی کمی سے گھٹتا ہے۔ یہی امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین اہل السنۃ والجماعت کا مذہب ہے۔ کیونکہ ایمان اس تصدیق قلبی کا نام ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہو۔ اور جزم و اذعان بمعنی یقین میں کمی و بیشی کا احتمال

نہیں ہوتا۔ کسی دینیجی کا احتمال تو ظن میں ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی ضروریات دین کی دل سے تصدیق کرے تو چاہے وہ طاعات پر عمل کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے۔ اس کی تصدیق بحال باقی ہے اس میں کسی قسم کا تفریق نہیں۔ طاعات کی زیادتی سے اس میں زیادتی ہوتی ہے اور معاصی کی وجہ سے اس میں کمی ہوتی ہے۔ جو لوگ ایمان کے کم پیش ہونے کے قائل ہیں۔ وہ ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جو ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول والایات الدالۃ علی زیادۃ الایمان الخ سے اس کے تین جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب جو امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی ہر دو لاکھ کرنے والی آیات میں مومن بہ کے اعتبار سے ایمان کا زائد ہونا مراد ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حضرات صحابہ نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں جو وہ اللہ کے پاس سے لائے تصدیق کر کے اجمالی طور پر ایمان لائے تھے۔ پھر اس کے بعد کیے جو دیگر فرض نازل ہوئے۔ تو ہر فرض پر ایمان لانے سے مثلاً نماز کی فرضیت نازل ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ زکوٰۃ کی فرضیت نازل ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور چونکہ نبی علیہ السلام پر احکام و فرض نازل اور وحی کا سلسلہ مکمل ہو چکا۔ اس لئے آپ کے بعد کے زمانہ میں مومن بعضی ماہیج بہ الا ایمان میں زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تو مومن بہ کے اعتبار سے ایمان میں بھی زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس پر شارح یہ اشکال وارد کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی فرض نازل ہوئے ہیں۔ کیونکہ کوئی شخص تمام فرض پر یکساں مطلع نہیں ہوتا بلکہ بعض فرض پر مطلع ہو کر اس پر ایمان لے آتا ہے۔ پھر کچھ اور فرض کا اس سے علم ہوتا ہے تو اس پر بھی ایمان لاتا ہے۔ اس پر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جب ایک شخص نے دل سے اس بات کی تصدیق کی کہ نبی علیہ السلام ان تمام باتوں میں سچے ہیں جو وہ اللہ کے پاس سے لائے تو اس کا ایمان تمام فرض و ضروریات دین پر مشتمل ہو گیا۔ اب اس پر اضافہ اور زیادتی نہیں ہو سکتی۔

شارح نے اپنے قول والایمان مجیب اجمالاً الخ سے اس شبہ کو یوں دفع کیا کہ اجمالی طور پر تمام ضروریات دین میں نبی کی تصدیق کرنے کے بعد جیسے نماز کی فرضیت پھر زکوٰۃ کی فرضیت کا پھر ورنے کی فرضیت کا علم ہوا۔ تو ہر ایک پر تفصیلی ایمان لانا اور مستقل طور پر ہر ایک کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ اور یہی تفصیلی تصدیق ایمان میں زیادتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی بہ مقابلہ ایمان اجمالی کے زائد اور زیادہ کامل ہے۔ کیونکہ ایمان اجمالی کا متعلق ایک ہے۔ یعنی جمع ما جاء بہ النبی علیہ السلام۔ اور ایمان تفصیلی کا متعلق بہت چیزیں ہیں۔ نماز ہے۔ زکوٰۃ ہے۔ روزہ ہے۔ حج وغیرہ وغیرہ۔ اور سابق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجے کمتر نہیں ہے تو اس سے مراد

یہ ہے کہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں دونوں پر ایمان یا میں معنی کہ جس طرح تفصیلی طور پر ایک ایک فرض کی تصدیق کرنے والا مومن ہے اسی طرح اجمالی طور پر جمیع ماجاء بہ النبی علیہ السلام کی تصدیق کرنے والا ایمان مومن ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات میں ایمان کی زیادتی سے اس کے امثال کی زیادتی مراد ہے اور امثال کی زیادتی آزمان کی زیادتی سے ہوگی کیونکہ ایمان تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم کیفیت نفسانی ہے اور کیفیات عرض ہیں تو ان وسائل سے ایمان عرض ہے اور علم کے نزدیک عرض کا بققاء تجدد امثال کے ذریعہ ہے۔ یعنی عرض وجود میں آنے کے بعد فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں اس کا مثل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں دوسرا مثل پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اور اگلے آن میں تیسرا مثل وجود میں آ جاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس۔ تو جس کے ایمان کو جتنا زیادہ زمانہ گزرے گا اور ایمان پر جتنا زیادہ اس کا ثبات اور دوام ہوگا۔ اتنے ہی زیادہ اس کے ایمان کے امثال ہوں گے۔ حاصل کلام یہ کہ ایمان میں زیادتی سے مراد ایمان پر ثبات اور دوام ہے اور ایمان کے امثال کی زیادتی کو مستتر ہے۔

اس جواب پر شرح نے یہ اشکال کیا ہے کہ شئی کے فناء ہونے کے بعد اس کا مثل پیدا ہونے کو اس شئی میں زیادتی نہیں کہا جاسکتا، جیسے جسم کا سواد کہ وہ بھی عرض ہونے کے سبب تجدد امثال کے ذریعہ باقی ہے مگر آناً فاناً اس کے امثال پیدا ہونے سے سواد میں کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔

تیسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ آیات مذکورہ میں ایمان کی زیادتی سے تصدیق کی زیادتی مراد نہیں ہے جو ایمان کی حقیقت ہے بلکہ اس کے ثمرات مثلاً رقت قلب اور قرب الخیر اور دل میں اس کے نور کی زیادتی مراد ہے۔ کیونکہ اعمال صالحہ سے دل میں ایمان کا نور بڑھتا ہے اور مباحی سے گھٹتا ہے۔ یہ تین جوابات ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے والی آیات کے تھے ان لوگوں کی طرف سے جن کا مذہب یہ ہے کہ ایمان کی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتا۔ اور ان حضرات کے برخلاف جو لوگ اعمال کو ایمان میں داخل مانتے ہیں ان کے نزدیک اعمال کے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرتا ہے۔ اسی وجہ سے امام رازی اور اسکے علاوہ بعض متکلمین نے کہا کہ ایمان کے کمی و بیشی کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا مسئلہ اعمال کے جزء ایمان ہونے اور نہ ہونے کی فرع ہے۔ سو جن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں بلکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو یقین کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہو۔ ان کے نزدیک ایمان کمی و بیشی کو قبول نہیں کرتا۔ کیونکہ کمی و بیشی کا تقاضا ظن میں ہوتا ہے۔ یقین میں تقاضا نہیں ہوتا۔ اور جن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل ہیں۔ ان کے نزدیک اعمال کے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرے گا۔

اور تیسرا مندرجہ بعض محققین یعنی صاحبہ موافق قاضی عند اللہین کا ہے۔ وہ ایمان کی حقیقت تصدیق کو قرار دینے کے باوجود کہتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ تصدیق کمی اور بیشی کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ جمہور کہتے ہیں بلکہ تصدیق میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ افراد امت کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں ہے بلکہ نبی کی تصدیق قوی ہے اور اس کے مقابلہ میں افراد امت کی تصدیق ضعیف ہے اور قوت و ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہونے ہی کی وجہ سے جب ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتی کی کیفیت دکھانے کی درخواست کی اور اللہ تعالیٰ نے پوچھا "اؤنہ تو بہت" تو جواب میں ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا "بلی" و لکن یطمئن قلبی، یعنی ایمان اور تصدیق حاصل تو ہے لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ تصدیق کی زیادتی حاصل ہو۔

بقی ظہار بحث آخر وہو ان بعض القدریۃ ذهب الی ان الایمان هو المعرفة وطلبت علما وناقے فسادہ، لان اهل الکتاب كانوا یعرفون نبوة محمد علیہ السلام كما كانوا یعرفون انباءهم مما انقطع بکفرهم لعدم التصدیق ولان من الکفار من کان یعرف الحق یقیناً وانما کان ینکر عناداً واستکباراً قال اللہ تعالیٰ وجحدوا بها واستقیمتھا انفسهم فلا بد من بیان الفرق بین معرفتہ الاحکام واستیقانہا ولین التصدیق بہا واعقادہا لیصح کون الثانی ایماناً دون الاول۔ والمذکور فی کلام بعض المثنائین ان التصدیق عبارة عن ربط القلب علی ما علم من اخبیر لمخبر وهو امر کسی یثبت باختیار الصدق، ولذا ینتاب علیہ، ویجعل رأس العبادات بخلاف المعرفۃ فانہ لما یحصل بلا کسب کمین وقع بصرہ علی جسم فصل له معرفتہ، انما سجد ارا وجہ و هذا ما ذکرہ بعض المحققین۔ من ان التصدیق هو ان تنسب باختیارک الصدق الی المخبر حتی لو وقع ذالک فی القلب، من غیر اختیار، لم یکن تصدیقاً وان کان معرفتہ، وهذا مشکل، لان التصدیق من قام العلم وهو من کیفیات النفسانیۃ دون الافعال الاختیاریۃ، لانا اذا تصورنا النسبة بین شیئین وشکلنا فی انہما بالاثبات او النفی، ثم اقیم البرهان علی ثبوتہما فالذی یحصل نا هو الاذعان والقول تلك النسبة وهو معنی التصدیق والحکم والا ثبات والایقاع، نعم یحصل تلك الکيفية یكون بالاخیار فی مباشرة الاسباب و صرف النظر ورفع الموانع ونحو ذالک، وبهذا الاعتبار یقیم التکلیف بالایمان وکان هذا هو المراد بکونہ

کسیا اختیار یا ولا یکنفی فی حصول التصدیق المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك  
نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك  
لانہ حينئذ يصل المعنى الذي يعبر عندها بالفارسية بتكويدن وليس الايتنا والقصد  
سوى ذلك، وصولاً للكفار المعاندين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون  
بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات الكذب  
والانكار

**ترجمہ** یہاں ایک اور بحث رہ گئی وہ یہ کہ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت ہے  
اور اس مذہب کے غلط ہونے پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے۔ اس لئے کہ اہل کتاب جو علی  
علیہ وسلم کی نبوت کو اسی طرح جانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو جانتے تھے باوجود ان کے کفر کا یقین کرنے کے  
یوجہ تصدیق نہ ہونے کے، اور اس لئے کہ کفار میں بعض ایسے تھے جو حق کو یقین کے ساتھ جانتے تھے اور  
محض عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ان لوگوں نے ان (موجوہات کو) کیا  
کا انکار کیا۔ حالانکہ دل سے ان کا یقین رکھتے تھے تو ضروری ہے احکام کی معرفت اور ان کا یقین کرنے اور  
احکام کی تصدیق اور ان کا اعتقاد کرنے کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرف تانی کا ایمان ہو تا صحیح ہو کہ  
اول کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو غیر  
کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ ایک کسی چیز ہے جو تصدیق کرنے والے کے اختیار سے حاصل ہوئی اور  
اسی وجہ سے اس پر قواب دیا جاتا ہے اور اس کو رأس العبادات قرار دیا جاتا ہے برخلاف معرفت کے  
کہ وہ بعض دفعہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً وہ شخص جس کی بیگناہ کسی جسم پر پڑے،  
تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کو بعض  
محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق تو یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے مجھ کی طرف سہانی کی نسبت کرے۔ جنہ اگر  
یہ بات دل میں بغیر اختیار کے آجائے۔ تو تصدیق نہیں ہوگی اگرچہ معرفت ہوگی۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی ہے  
کیونکہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے افعال اختیار یہ میں سے نہیں ہے  
اس لئے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں۔ اور اس بارے میں شک کرنے میں  
کہ یہ نسبت نبوت کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ پھر اس کے ثبوت پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ تو ہم کو جو چیز  
حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور اقلع کا  
معنی ہے۔ بل اس کیفیت کو حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کرنے اور مواجہ کو دور کرنے وغیرہ میں

اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے اور گو یا کہ تصدیق کے کبھی اور اختیار ہی ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معرفت تو بغیر اختیار ہی حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں اس یقینی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو۔ تصدیق ہونا لازم ہے اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں۔ کیونکہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا۔ جس کو فادائی میں گردیدین سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں اور منکر معاند کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا تسلیم نہیں۔ اور حاصل ملنے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور گنڈیب و انکار کی علامات پر ان کے اصرار کی وجہ سے ہوگا۔

**تشریح** ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں اب تک چار مذاہب بیان ہو چکے ہیں۔ پہلا مذہب یہ تھا کہ ایمان تصدیق یا قلب اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب یہ تھا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے۔ اقرار باللسان ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے یہ دونوں مذہب تکلیف اہل سنت کے تھے۔ تیسرا مذہب جمہور محدثین اور احناف کے علاوہ فقہاء معتزلہ اور خوارج کا تھا کہ ایمان تصدیق اور اقرار اور عمل کا مجموعہ ہے اور چوتھا مذہب کرامیہ کا تھا کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے ان چار مذاہب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب شارح علیہ الرحمۃ پانچواں مذہب بیان کر رہے ہیں جو بعض قدر یہ کہے۔ وہ یہ کہ ایمان اللہ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس مذہب کے بطلان پر علماء اہل سنت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور بطلان کی دو دلیلیں بھی ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب مومن ہوتے۔ کیونکہ انھیں رسول کی معرفت حاصل تھی وہ انہی کتابوں میں مذکور تھی آخر الزماں کی علامتوں کی وجہ سے جانتے تھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں جیسا کہ ارشادِ خداوندی ہے الذین آتیناہم الکتاب ليعرفوا کما عرفون ابناہم لکن باوجود ان کو معرفت حاصل ہونے کے تصدیق نہ پائے جانے کی وجہ سے ہم ان کے کافر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں۔ دوسری دلیل یہ کہ کفار میں سے بعض ایسے تھے جنہیں حق کی یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر و عناد کی وجہ سے وہ انکار کرتے تھے۔ جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے و جحدوا بها واستیقنتھا الفسہم۔ ترجمہ آل فرعون نے معجزات نبوی کا انکار کیا حالانکہ دل سے وہ ان معجزات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے۔ کفار قریش بھی آپ کو رسول برحق جانتے تھے چنانچہ اپنی مجلسوں میں اعتراف بھی کرتے تھے۔ مگر تکبر و عناد کی وجہ سے ملتے نہیں تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے معرفت کافی ہے اور نہ استیقان۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔ قولہ فلا بد من بیان العرف الخ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان کے لئے معرفت اور استیقان کافی نہیں۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔ ثاب شارح معرفت و استیقان اور تصدیق و اعتقاد کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ ثانی یعنی تصدیق و اعتقاد کا ایمان ہونا اول یعنی معرفت و استیقان کا ایمان نہ ہونا ثابت ہو جائے۔

حاصل فرق یہ ہے کہ تصدیق کبھی اور اختیار ہی ہے۔ اسی وجہ سے اس پر بندہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ دران حالیکہ یہ بات یقینی ہے کہ ثواب کا استحقاق اختیاری فعل پر ہی ہوتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے ہی کے سبب اس کو راس الحماوات قرار دیا گیا۔ اور عبادات بھی اختیاری ہیں ورنہ شارع بحدوں کو اس کا مکلف نہ بناتا۔ برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً غیر اختیاراً طور پر نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اس چیز کے لکڑی ہونے یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہوگئی۔

قولہ: ہذا ما ذکرہ بعض المحققین الخ یعنی تصدیق و معرفت کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں اور جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے۔ اور بعض محققین نے جو ذکر کیا ہے دونوں کا حاصل ایک ہی جگہ ہے کہ تصدیق کبھی اور اختیار ہی ہے برخلاف معرفت کے کہ بعض دفعہ وہ غیر اختیاری طور پر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ: و ہذا مشکل الخ تصدیق کو اختیاری کہنے پر شارح ایک اشکال ذکر کر رہے ہیں کہ تصدیق ایمانی جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں بعینہ تصدیق منطقی ہے اور تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے تو تصدیق ایمانی بھی علم کے اقسام میں سے ہوتی۔ اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو غیر اختیاری ہیں۔ اس لئے کہ جب ہمیں دو چیزوں مثلاً عالم اور حادث کے درمیان نسبت کے بارے میں شک ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتی ہے اور عالم حادث ہے یا دونوں کے درمیان نسبت سلبی ہے اور عالم حادث نہیں ہے۔ پھر جب دلیل پیش کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ عالم متغیر، و کل متغیر حادث۔ تو اس دلیل سے ہمیں عالم اور حادث کے درمیان نسبت کے ثبوتی ہونے یعنی عالم کے عادت ہونے کا اذعان اور قبول حاصل ہوتا ہے اور عقلاً اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم و اذعان دلیل و برہان سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہے اگرچہ دلیل قائم کرنا اختیاری فعل ہے۔ جیسے کہ رویت بالصریح غیر اختیاراً فعل ہے۔ اگرچہ آنکھ کا کھولنا اور اس کو حرکت دینا اختیاری ہے۔ بہر حال جب دلیل و برہان سے حاصل ہوا والا اذعان غیر اختیاری ہے تو تصدیق بھی غیر اختیاری ہوتی۔ کیونکہ تصدیق اور حکم اور ثبات اور اطمینان

۸۶

ان سب افعال سے اذعان ہی مراد ہے۔

قولہ: نعم تحصیل تنگ الکفیۃ الخیر افعال مذکورہ کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تصدیق کے اختیاری ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کو حاصل کرنے کے جو اسباب و ذرائع ہیں وہ بندہ کے اختیار میں ہے۔ مثلاً مقدمات کو ترتیب دینا۔ قوت عاقلہ کو اس کے حاصل کرنے کی طرف مصروف و متوجہ کرنا مباح کو دور کرنا۔ اذکار عقل کے نتیجہ دینے کی جو شرائط ہیں ان شرائط کی رعایت کرنا۔ یہ سب کام بندہ کے اختیار میں ہیں۔ اور اسی اعتبار سے کہ ایمان حاصل کرنے کا طریقہ اور ذریعہ فعل اختیاری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ایمان کا مکلف بنا دیا ہے۔

قولہ: ولا تکفی المہوفۃ الخ اور تصدیق کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں معرفت کافی نہیں اسی بناء پر مشائخ نے کہا کہ جس شخص کے دل میں نبی علیہ السلام کا صادق ہونا غیر اختیاری طور پر آجائے تو یہ ایمان نہیں کہلائے گا بلکہ وہ ایمان کے کسب کا مکلف ہو گا تاکہ تصدیق متحقق ہو۔ اس لئے کہ معرفت تو بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا۔

قولہ: نعم یلزم الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ تم نے معرفت کے ایمان ہونے کا محض اس وجہ سے انکار کیا کہ وہ بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر کسی کو اللہ و رسول کی معرفت اور یقین کسب و اختیار سے حاصل ہو تو یہ معرفت ایمان کہلائے گی۔ پھر ہمارا قدر یہ برد کرنا اور علی ملاحظہ یہ کہنا کہ معرفت ایمان نہیں ہے کیونکہ صحیح ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو یقینی معرفت کسب و اختیار سے حاصل ہوگی وہ تصدیق ہو جائے گی اور ایمان کہلائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت پیدا ہو جائے گی جس کو تسلیم اور قادی میں گروین سے تعبیر کیا جاتا ہے اور تصدیق و ایمان سے وہ کیفیت ہی مراد ہے۔ اور تکبر اور معاندانہ کفار کو ایسی معرفت کا حاصل ہونا تسلیم نہیں جو کسی اور اختیاری ہو۔ بلکہ انھیں اضطراری معرفت حاصل تھی۔ جس کی بناء پر ان کی معرفت کو ایمان نہیں قرار دیا گیا۔ اور اگر کفار کو ایسی معرفت حاصل ہونا مان لیا جائے تو کسی اور اختیاری ہونے کے سبب تصدیق ہو تو پھر ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر مصر رہنے کی وجہ سے ہے کیونکہ جس تصدیق کے ساتھ انکار اور تکذیب کی علامات ہوں۔ ایمان کے باب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

والایمان والاسلام واحداث الاسلام هو الخوض والافتقاد بسعنی قبول الاحکام والاذعان بہا وذالک حقیقۃ التصدیق علی مأمور، ویؤیدہ قولہ تعالیٰ

فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة  
لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بان هو من او ليس بمسلم وليس بعون  
ولا نعتي بوجدتهما سوى ذلك، وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغايرهما  
بمعنى ان لا ينفك احدهما عن الآخر، لا الا بما يجب المفهوم كما ذكر في كفاية  
من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من او امره ونواهي، والاسلام هو  
الانقياد والخضوع لا لوهيته واذلا يتحقق الا بقبول الامر والنهي، فالايان ينفك  
عن الاسلام حكما، فلا يتغايران، ومن اثبت التغاير لقال له ما حكم من امنت ولم يسلم  
او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بتايب لاخر فيه لولا ان فقد ظهر  
بطلان قوله. فان قيل قوله تعالى قالت لا عراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا  
اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المختبر في  
الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى القيام الفياض الظاهر من غير  
انقياد الباطن بجزلة التلغظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان  
قيل قوله عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة  
وتؤتي الزكاة وتقوم رمضان وتبني البيت ان استطعت المي سبيل. دليل على ان  
الاسلام هو الاعمال لا التصديقات القلبية. قلنا ان المراد ان ثمرات الاسلام وعملها  
ذلك كما قال عليه السلام تقوم وفدا عليه، اتدرون ما الايمان بالله وحدنا  
الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله  
واقام الصلاة وابتداء الزكاة وصيام رمضان وان تطوا من المغنم الغنم وصبا  
قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله ولانها  
اماطة الاذى عن الطوف.

اور ايمان اور اسلام دونوں ایک ہیں۔ اس لئے کہ اسلام خضوع اور انقياد بمعنی احکام  
ترجمہ کو قبول کر لینا اور ان کو مان لینا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گذر چکا۔ اور  
اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی کر سکتے ہیں۔ فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين فما وجدنا  
فيها غير بيت من المسلمين، اور بہر حال شرع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے متعلق یہ حکم لگا  
جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ اور ہم دونوں کے ایک ہے

سے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں مراد لینے اور شیخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انھوں نے دونوں کا مترادف سمجھا، مراد لیا ہے یا اس معنی کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے جڑا نہ ہو، مفہوم نفی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے۔ جیسا کہ کفارے میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خیر دی ہے اور اسلام اس کی اوجہیت کے سامنے سرفاگندہ ہونا اور فروتنی کرنا ہے اور یہ امر وہی کو قبول کرنے بغیر نہیں ہوگا تو ایمان باعتبار حکم کے اسلام سے جڑا نہیں ہوگا۔ پس دونوں مترادف نہیں ہوں گے اور جو تقرر مانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مومن ہے اور مستحق ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ سوا گے دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قالت الاعراب امنوا ولم یؤمنوا ولا یؤمنوا" قولوا اسلما، ایمان کے بغیر اسلام کے پائے جانے کے سلسلے میں صریح ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسلام باطنی فرمانبرداری کے بغیر صرف ظاہری فرمان برداری کے معنی میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کیا اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور اگر تو استطاعت رکھے تو بیت اللہ کا حج کرے۔ یا اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ ہم جواب دینگے کہ مراد یہ ہے کہ کلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے پاس آئے تھے پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا۔ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں۔ اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا۔ اور غنیمت میں سے خمس دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ایمان کی نشترے کچھ زائد نہ تھیں ہیں ان میں اعلیٰ لا الہ الا اللہ کہنا ہے اور ادنیٰ تکلیف دہ چیزوں کو راستہ سے ہٹا دینا ہے۔

**تشریح** جمہور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں یا اس معنی کہ دونوں کے درمیان تساوی ہے ہر مومن مسلم ہے اور ہر مسلم مومن ہے۔ اس دعوے پر شریح نے دلیل پیش کی کہ اسلام کے معنی خضوع یعنی سر تسلیم خم کرنا اور انقیاد یعنی احکام کو قبول کرنا اور مان لینا

ہے اور یہ خضوع اور انقیاد ہی تصدیق ہے اور تصدیق عین ایمان ہے۔ لہذا اسلام عین ایمان ہے اور ایمان  
 و اسلام کے ایک ہونے کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔ فاجر جنات من كان فيهما  
 من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين. (تجزیہ قوم لوط کی لہتیوں میں سے  
 مومن تھے سب کو ہم نے نکل جانے کو کہا تو ہم نے ان لہتیوں میں کوئی بھی مومن نہیں پایا سوائے ایک مسلم گھر  
 کے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت کا معنی ہے فما وجدنا اهل البيت من المؤمنين غير اهل البيت من  
 المسلمين. اور اصل استثناء میں استثناء مقل ہو نا ہے یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ نہ کی جنس سے ہو بلکہ مستثنیٰ  
 ہو کہ مستثنیٰ یعنی مسلم گھر نہ مستثنیٰ نہ یعنی مومن میں سے ہے۔

قولہ: وبالجملة ان یہ بھی ایمان اور اسلام کے ایک ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ شروع میں  
 یہ بات صحیح اور درست نہیں ہے کہ کسی کے متعلق کہا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے۔ یا مسلم ہے  
 اور مومن نہیں ہے اور جب ایسا کہنا صحیح نہیں تو پھر ضروری ہوا کہ ہر مومن مسلم ہو اور ہر مسلم مومن ہو۔ صحیح  
 اور اسلام دونوں کا مصداق ایک ہو۔ اور ہم دونوں کے اتحاد سے اتحاد بحسب المصداق جس کو تساوی  
 کہتے ہیں اس کے علاوہ کوئی اور معنی مراد نہیں لیتے۔ ہماری مراد اتحاد بحسب المفہوم نہیں جس کو ترادف  
 کہتے ہیں۔ اور جس نے ترادف کا اطلاق کیا ہے اس نے بھی اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا۔ بلکہ اتحاد بحسب  
 المصداق یعنی تساوی مراد لیا۔ جیسا کہ صاحب تبصوہ شیخ ابوالعین نے ایمان اور اسلام دونوں کو مترادف  
 کہنے کے بعد ہر ایک کا الگ الگ مفہوم بیان کیا اور جب ہر ایک کا مفہوم جداگانہ ہو گیا تو ترادف کہاں رہا  
 ترادف تو اتحاد بحسب المفہوم کا نام ہے اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شیخ ابوالعین کی مراد ترادف سے  
 تساوی ہے۔ اور مشائخ کے کلام سے بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور اسلام کے اتحاد سے ان کی مراد دو فرق  
 درمیان تقابیر نہ ہونا ہے بایں معنی کہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہو۔ بلکہ جہاں ایک صادق آئے وہاں  
 دوسرا بھی صادق آئے جس کو تساوی کہتے ہیں۔ اتحاد بحسب المفہوم مراد نہیں لیا ہے جس کو ترادف  
 کہتے ہیں۔

قولہ: كما ذكر في الكفاية ان الايمان هو تصديق الله تعالى من يكو ظهو  
 بطلان قولہ تک صاحب کفایہ کا کلام ہے۔ ماسبق میں شارح نے فرمایا تھا کہ مشائخ کے کلام سے  
 یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ایمان اور اسلام کے تقابیر کی نفی مراد لی ہے۔ اتحاد بحسب المفہوم مراد  
 نہیں لیا جس کو ترادف کہتے ہیں۔ اب صاحب کفایہ کے کلام سے اس کی تائید پیش کرتے ہیں۔ صاحب  
 کفایہ نے کہا کہ ایمان اللہ تعالیٰ کی اس کے اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنے کا نام ہے اور اسلام  
 اس کی لوہیت کے سامنے خضوع اور انقیاد کا نام ہے اور یہ خضوع و انقیاد اللہ تعالیٰ کے امر اور نواہی

کو قبول کئے اور اس کی تصدیق کے بغیر حاصل نہیں ہوگا اور امر و نہی کی تصدیق ہی ایمان ہے۔

معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا تو پھر دونوں میں مصداق کے اعتبار سے تقابلی بھی نہ ہوگا کیونکہ اشعرہ کے نزدیک دو چیزوں میں تقابلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر موجود اور متحقق ہو سکے۔ بہر حال جب دونوں کے درمیان مصداق کے اعتبار سے تقابلی نہیں ہے تو پھر دونوں مصداق کے اعتبار سے متحد ہوں گے جو مومن ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا اور جو مسلم ہوگا وہ مومن بھی ہوگا اور اسی کا نام تساوی ہے اور اگر کوئی تقابلی کا دعویٰ کرتا ہے کہ ایمان بغیر اسلام کے اور اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے، یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو تو ہم اس کو چھین گے کہ بتاؤ ایسے شخص کے لئے کیا حکم ہے جو مومن ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور مومن نہ ہو۔ پس اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو، تب تو ٹھیک ہے، لیکن وہ ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا اور اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت نہ کر سکے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو۔ تو پھر اس کا تقابلی کا دعویٰ غلط ہے۔ یہاں تک صاحب کفایہ کا کلام تھا۔

فان قيل قوله: فقال قلت الاعراب الخ اعتراض کا تعلق صاحب کفایہ کے قول فلا يتقايرون سے ہے۔ آیت مذکورہ ہوا اسد کے کچھ لوگوں کے بارے میں ہے جو قوط کے زمانہ میں مدینہ آئے تھے اور علیؑ پانے کے لالچ میں منافقانہ طور پر یعنی دل میں کفر مضمحل رکھتے ہوئے انھوں نے کلمہ پڑھ لیا تھا اس آیت میں ان اعراب کے جو ہوا اسد سے تعلق رکھتے تھے ایمان کی نفی ہی گئی ہے اور اسلام کا اثبات کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے اور شیئین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر متحقق ہونا بھی تقابلی ہے۔ لہذا صاحب کفایہ کا یہ کہنا کہ دونوں متقابلی نہیں ہیں۔ کیونکہ صحیح ہوگا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے متغایہ نہ ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے متحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا۔ اور آیت میں ایمان کے بغیر جس اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام لغوی ہے جس کے معنی انقیاد باطنی اور تصدیقی قلبی کے بغیر ظاہری تابعداری کر لینا ہیں اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطنی کے بغیر صرف انقیاد ظاہری ایمان نہیں ہوگا۔ جیسے تصدیقی قلبی کے بغیر شادین کا تلفظ ایمان نہیں۔ تو اب آیت کا معنی یہ ہوگا کہ تمہارا اندر تصدیقی قلبی کا وجود نہیں۔ ہاں یہ کہو کہ ہم نے سال کی طبع میں ظاہری فرماں برداری اختیار کرنی ہے۔

قولہ: فان قيل قوله عليه السلام انه يهيجي ایمان اور اسلام کے ایک ہونے اور دونوں کے درمیان تقابلی نہ ہونے پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں جو حدیث جبرائیل کے نام سے مشہور ہے

ہے۔ جب حضرت جبرائیل علیہ السلام نے آپ سے اسلام کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اسلام کی تفسیر اقرار بالمشہادین اور اعمال سے فرمائی جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اقرار بالمشہادین اور اعمال کا مجموعہ ہے جبکہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو دونوں کے درمیان مغایرت ثابت ہوگئی۔

جواب کا ما حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور حدیث جبرائیل میں آپ کی مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ چیزیں ہیں۔ چنانچہ اقرار بالمشہادین علامت ہے اسلام کی اور اعمال الرجبہ اسلام کے ثمرات ہیں۔ جس طرح جب قبیلہ عبدالقیس کا منہ بندہ وفد آپ کی خدمت میں آیا تھا اور آپ نے ان سے ایمان کے بارے میں پوچھا جب انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول ہم سے زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے ایمان کی تفسیر بھی اقرار بالمشہادین اور اعمال سے فرمائی۔ حالانکہ اعمال اہل سنت والجماعت میں سے کسی کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں، اسی طرح ایک مشہور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا۔ الایمان بضع وسبعون مشبہة لعنہما قول لا الہ الا اللہ وادناہا اصابۃ الاذی عن الطرہ۔ اس میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کو قول و عمل ٹھہرایا تو مراد یہی ہے کہ قول یعنی اقرار بالمشہادین ایمان کی علامت ہے اور اعمال اس کے ثمرات ہیں۔

وَاِذَا وَجِدَ مِنَ الْعِبَادِ الْمُتَّصِفِينَ وَالْاِقْرَارِ صَحْلَهُ اِنْ يَقُولُ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِحَقِّقِ الْاِيْمَانَ عِنْدَهُ وَلَا يَنْبَغِي اِنْ يَقُولُ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَانْتَهَ اِنْ كَانَ لِلشُّكِّ فَهُوَ كُفْرًا مَّحَالَةً، وَاِنْ كَانَ لِلتَّادِيَةِ وَاحَالَةَ الْاُمُورِ اِلَى مَشِيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ لِلشُّكِّ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ لَا فِي الْاَتَانِ وَالْحَالِ اَوَّلِ التَّبَرُّكِ بِذِكْرِ اللّٰهِ اَوَّلِ التَّبَرُّكِ عَنِ تَرْكِيَةِ نَفْسِهِ وَالْاِعْجَابِ بِحَالِهِ فَالْوَلِيُّ تَرْكُمَا لِمَا نَسَى يُوْهُمُ بِالشُّكِّ، وَلِهَذَا قَالَ لَا يَنْبَغِي دُونَ اِنْ يَقُولُ لَا يَجُوزُ، لَانَمَا اِذَا لَمْ يَكُنْ لِلشُّكِّ، فَلَا مَعْنَى لِنَفْسِ الْبُجُوزِ، كَيْفَ وَقَدْ ذَهَبَ الْيَهُودُ كَثِيرِينَ مِنَ السُّلْفِ حَتَّى الصَّحَابَةِ وَالتَّالِعِينَ، وَلَيْسَ هَذَا امْتِلًا تَوْلَا اَنَا شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَان الشُّبَابِ لَيْسَ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمَكْتَسِبَةِ وَلَا مَا يَتَصَوَّرُ الْبَقَاءَ عَلَيْهِ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ وَلَا مَا يَحْصُلُ بِهِ تَرْكِيَةِ الْفَرْقِ الْاِعْجَابِ، بَلْ مِثْلُ تَوْلَا اَنَا هَذَا مَثَلٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَذَهَبَ بَعْضُ الْمَحْقِقِينَ اِلَى اَنْ الْحَاصِلُ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيْقَةُ التَّصَدِيْقِ الَّذِي بِهِ يُخْرَجُ عَنِ الْكُفْرِ لَكِنَّ التَّصَدِيْقَ فِي نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشُّكِّ وَالضَّعْفِ وَحُصُولِ التَّصَدِيْقِ الْكَامِلِ الْمُنْتَجِي الْمِثْلِ الْيَهُودِ يَقُولُ تَعَالٰى اَوْلِيَاكُم

المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومخفرة ورزق كريم وانما هو في مشية الله

**ترجمہ** اور جب بندہ سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں یقیناً طوبہ پر مومن ہوں اس سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں کہ میں انشاء اللہ مومن ہوں۔ اس لئے کہ اگر انشاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے تک حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا

اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برکت ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اوئی ہے کیونکہ یہ شک کا دھج دلاتا ہے۔ اسی بناء پر مصنف نے لایقینی فرمایا۔ لایجوز نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیسے ناجائز ہو سکتا ہے۔ جبکہ یہ بہت سے سلف کا حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے۔ اور یہ

انامومن ان شاء الله کہنا تمہارے قول انما شاب انشاء الله کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے کہ سنا کسی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر آئندہ باقی رہنے کا تقویٰ

کہا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنا اور خود پسندی حاصل ہو۔ بلکہ تمہارے قول انما انا هدم متوی ان شاء الله کے مثل ہے۔ اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے۔ لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اور عذاب سے نجات دلانے والی تصدیق کامل کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد اولئذ هم المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومخفرة ورزق كريم میں اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

**تشریح** ایمان کے باب میں استثناء یعنی انشاء اللہ کہنے اور انامومن ان شاء الله کہنے کے جواز

انامومن حقا کہنا مکروہ ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کا مذہب وہ ہے جو مصنف نے بیان کیا کہ بندہ کے اندر جب تصدیق قلبی اور قرار سانی موجود ہو تو ایمان متحقق ہے اور اس کے لئے انامومن حقا کہنا صحیح ہے۔ اور انامومن ان شاء الله کہنا مناسب نہیں کیونکہ اگر انشاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تب تو یہ کفر ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا رویہ اختیار کرنے اور تمام امور اللہ کی مشیت کے حوالہ

کرنے یا فی الحال ایمان میں شک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ انجام میں شک کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ

کے اندیشے سے بندہ کسی وقت مومن نہیں۔ یا انشاء اللہ کہنا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی

غرض سے ہے۔ جیسے زیارت قبور کی دعا ہے السلام علیکم اهل الدیار من المؤمنین والمسلمین  
وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون۔ اس دعا میں انشاء اللہ کہنا محض اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے  
کی غرض سے ہے کیونکہ ایک نہ ایک دن مر کر مردوں سے ملنا یقینی ہے۔ یا انشاء اللہ کہنا اپنے آپ کو بجز  
مجھنے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برأت اور سبزیاری ظاہر کرنے کے لئے ہے تو یہ چار وجوہ جواز ہیں۔  
پھر بھی استثناء کو ترک کرنا ہی اولیٰ اور مناسب ہے کیونکہ یہ ایمان میں شک ہونے کا دہم دلائل ہے اور اس  
لئے کہ ترک استثناء اولیٰ ہے واجب نہیں مصنف رحمہ اللہ نے لایینی کہا یعنی انا موحد ان شاء اللہ کہنا  
مناسب نہیں۔ یہ نہیں کہا کہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ جب ایسا کہنا شک کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اپنا ذکر کردہ وجوہ  
جوازیں سے کسی وجہ سے ہو۔ تو ناجائز ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور کیسے ناجائز ہو سکتا ہے جب کہ بہت  
سے سلف حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین جواز کے قائل ہیں۔

قولہ: ولیس هذا مثل قولک الخ ایمان کے باب میں استثناء یعنی انا موحد ان شاء اللہ  
کہنے کے عام جواز پر صاحب کفایہ نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ انا موحد ان شاء اللہ کہنا مناسب  
انشاء اللہ کہنے کے مثل ہے اور اس بات میں شک کی گنجائش نہیں کہ ثانی جمل کلام ہے تو اسی طرح اول  
بھی جمل ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ دونوں کلام یکساں نہیں ہیں۔ اول اس لئے کہ شباب  
کسی اور اختیاری نہیں۔ جبکہ ایمان اور تصدیق کسی اور اختیاری ہے ثانیاً اس لئے کہ شباب کا زوال  
یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا جبکہ ایمان پر بقاء مقصور ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ شباب اعمال  
صالحین سے نہیں جس پر آدمی فکر کرے اور عجب اور خود پسندی میں مبتلا ہو۔ برخلاف ایمان کے کہ وہ  
راس العبادات ہے۔ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو سکتا ہے بلکہ انا موحد انشاء اللہ  
کہنا تمھارے قول انا ما اھد مت حق ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ کیونکہ ایمان اور زہد اور تقویٰ سب ہی  
کسی اور اختیاری ہیں۔ جن پر آئندہ بھی باقی رہنا مقصور ہے اور جس کی وجہ سے آدمی خود پسندی کا  
شکار ہو جاتا ہے تو جس طرح زہد اور تقویٰ میں استثناء باجماع جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی استثناء  
جائز ہوگا۔

قولہ: وذهب بعض المحققین الخ ایمان کے باب میں استثناء کو جائز قرار دینے کے سلسلہ  
میں بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ نفس تصدیق جو بندہ کو کفر سے نکال لائے وہ تو بندہ کو حامل ہے لیکن  
تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ حضرات انبیاء کی تصدیق  
افراد امت کی تصدیق سے اقویٰ اور اشد ہے یہ بحث اس سے پہلے گذر چکی ہے، اور اس تصدیق کامل

کاحصول جو عذاب کے نجات دلانے والی ہے جو یقیناً وہی تصدیق ہوگی جو مرتے دم تک باقی رہے جس کی طرف اشارہ خداوندی "اولئک ہم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کویبہ" میں اشارہ ہے۔ وہ اللہ کی مشیت میں ہے اور اس کے اعتبار سے استثناء یعنی انامومن ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا اور اس صورت میں اس کا معنی انامومن کا منگے ناچ ان شاء اللہ ہوگا۔ اور اس کے جواز میں شبہ کی گنجائش نہیں۔ بلکہ اس معنی میں استثناء کو ترک کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولما نقل عن بعض المشاعرة ان یصح ان یقال انامومن ان شاء الله تعالى یبأن علی ان العبرة فی الایمان والکفر والسعادة والشقاوة بالخاتمۃ حتی ان المؤمن السعید من مات علی الایمان وان کان طول عمره علی الکفر والعصیان والکافر الشقی من مات علی الکفر فمؤذبا لله من ذالک وان کان طول عمره علی التصدیق والطاعة علی ما اشیر الیه بقوله تعالى فی حق ابلیس وکان من انکا فرین وبقوله علیہ السلام السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه اشاراتی ابطال ذالک بقولہ والسعید قد لقی بان یرتد بعد الایمان فمؤذبا لله من ذالک والشقی قد یسعد بان یمین بعد الکفر، والتعذیر یکون علی السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تکوین السعادة والاشقاء تکوین الشقاوة، ولا تعذیر علی الله ولا علی صفاته، لعمرون ان القدیم لا یتکون محلاً للحوادث والحق انہ لا یتخلل فی المعنی لانه ان ازید بالایمان والسعادة مجرد حصول المعنی فهو حاصل فی الحال وان ارید ما یترتب علیہ، النجاة والتموات فهو فی مشیئة الله تعالى لا قطع بحصولہ فی الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الی المشیئة اراد الثاني۔

**ترجمہ** اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح اور مناسب ہے کہ انامومن ان شاء اللہ کہا جائے اس بناء پر کہ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت میں اعتبار خاتمہ کا ہے حتیٰ کہ مومن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو۔ اگرچہ عمر کفر اور رحمت پر مدہ ہو۔ اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہو۔ اگرچہ عمر کفر وہ تصدیق اور طاعت پر مدہ ہو، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و کان من انکا فرین میں ہوا ابلیس کے حق میں ہے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه میں۔ تو مانگے یہ کہہ کر اس کے ابطال کی طرف اشارہ کیا کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ محاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مدہ ہو جائے اور شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ کفر کے بعد ایمان لے آئے۔ اور غیر سعادت اور شقاوت پر

ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشفاء پر حالانکہ اسعاد اور اشفاء اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی تکوین سعادت اور اشفاء کے معنی تکوین شفاوت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ قدر محمل حوادث نہیں ہو سکتا اور حق یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور خیرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے، فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں۔ تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کے سہ پر دیکھا اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

**تشریح** بعض اشعار نے کہا کہ ایمان اور کفر اسی طرح سعادت اور شقاوت کے سلسلہ میں اعتباراً خاتمہ کلمہ ہے۔ حتیٰ کہ مومن سعید و بچی شخص ہے جس کی موت ایمان پر ہوتی ہو اگرچہ عمر بھر وہ کفر اور مصیبت میں مبتلا رہا ہو اور کافر شقی وہ شخص ہے جس کی موت کفر پر ہوتی ہو اگرچہ وہ عمر بھر ایمان اور طاعت پر رہا ہو۔ اور خاتمہ کے بارے میں ہندہ کو کچھ خبر نہیں کہ ایمان پر ہو گا یا نہیں۔ بلکہ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ اس لئے انا مومن ان شاء اللہ۔ کہنا درست ہے۔ مانتا ہوں اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ سعید بعض دفعہ شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ ایمان لانے کے بعد نوزائشہ مرتد ہو جائے۔ اسی طرح شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور مصیبت میں مبتلا رہنے کے بعد طاعت اور عبادت کرنے لگے۔

قولہ: والتغییر الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ سعید کے شقی ہونا اور شقی کے سعید ہونے سے اسعاد اور اشفاء میں تغیر لازم آتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور اللہ کی صفات میں تغیر محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت بندہ کی صفت ہے اس میں تغیر ہو سکتا ہے اور اللہ کی صفت تو اس کا معنی تکوین سعادت اور اشفاء بمعنی تکوین شفاوت ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ ایک شخص کے ساتھ کبھی صفت اسعاد کا تعلق ہو جاتا ہے اور کبھی صفت اشفاء کا جس طرح ایک ہی شخص کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی امات کا، باہم ہر صفت تکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ قولہ: والحق انه لا خلاف الخ یعنی حقیقہ اور شافیہ کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان سے اس کی حقیقت یعنی تصدیق و اقرار کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جس پر آخرت کی نجات مرتب ہوتی ہے یعنی ایمان خاتمہ۔ تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے۔ بندہ کو اس کی کچھ خبر نہیں۔ تو جس نے اس کے حصول کا یقین ظاہر کرتے ہوئے "انا مومن"

حقاً کہہ اس نے اول معنی کا ارادہ کیا۔ اور جس نے اللہ کی مشیت پر معلق کرتے ہوئے انا مومن بن ساء اللہ کہہ اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

وفي ارسال الرسل جمع رسول على فعل من الموصولة وهي مقارة العبد بين الله وبين ذوى الالباب من خلقه لخرجه بما علمهم فيا قصرت عنه عقولهم من مصالح الالهي والآخره وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب، حكمت اى مصلحة، وما حيداً وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السنية والبراهمة، ولا يمكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين، ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته، وطريقت ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل الايمان والاطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريقت للعقل السيد وان كان نبياً نظار دقيقة لا يتيسر الا الواحد بعد واحد ومبين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما، وطريقت الوصول الى الدول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل، وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما، وكذا جعل القضاء يامنهما هي مكنت لا طريقت الى الجزم باحد جانبيها، ومنها ما هي واجبا او مستنذات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائمة ويحث كامل بحيث لا تشغل الانسان به تعطيل اثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله قلنا وما ارسلناك الا رحمة للعالمين.

**ترجمہ** اور حکمت یعنی مصلحت اور بہتر انجام ہے۔ رسولوں کو بھیجے میں۔ رُسل رسول بروزن فحول کی جمع ہے۔ رسالت سے مشتق ہے اور رسالت کے معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور نمائندہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعہ لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرمائے دنیا اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں جن کے ادراک سے عقلیں قاصر ہیں اور آغاز کتاب میں رسول اور نبی کا معنی جان چکے ہو۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال رُسل واجب ہے

لیکن دوحب علی اللہ کے معنی میں نہیں۔ بلکہ بایں معنی کہ حکمت اور مصلحت اس کا مقتضی ہے کہ چونکہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور متعین نہیں ہے جیسا کہ سنیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور ممکن بھی نہیں کہ اس کے دونوں جانب برابر ہوں۔ جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے وقوع اور اس کے فائدے اور طریق ثبوت اور بعض ان حضرات کے تعین کی جانب اشارہ کیا ہے کہ اس کی رسالت ثابت ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے رسول بھیجے انسانوں کی طرف ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی بشارت سنانے کے لئے اور کفر و عصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرنے کے لئے۔ اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جانتے کا عقل کے پاس کوئی طریقہ نہیں۔ اور اگر ہو گا بھی تو نظر دقیق سے ہو گا۔ جو اگر گاڈ کا ہی کو میسر ہے اور لوگوں سے وہ بیان کرنے والے تھے دین و دنیا کی ایسی باتیں جن کی انھیں ضرورت تھی۔ اور اول تک رسائی اور ثانی سے احقر کا طریقہ ایسی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے۔ اسی طرح اللہ نے نفع بخش اور ضرر رساں اجسام پیدا کئے اور انہیں جاننے میں عقول اور حواس کو کافی نہیں بنایا۔ اسی طرح بعض ایسے قضایا رکھے جو ممکن ہیں۔ ان کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں۔ اور بعض واجب یا متعین ہیں جو عقل کو معلوم نہیں ہوتے۔ مگر مسلسل غور و فکر اور کامل بحث کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں لگ جائے تو اس کے اکثر کام کا ج ٹھپ ہو کر رہ جائیں۔ تو ان باتوں کو بیان کرنے کے رسولوں کو بھیجنا اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ اے نبی! ہم نے دنیا جہاں والوں پر مہربانی کرنے کے لئے آپ کو رسول بنایا ہے۔

۹۱ | تشریح | یہاں سے بحث ثبوت و رسالت کا آغاز ہوتا ہے۔ رسالت کا معنی سفارت ہے اور سفارت کا مفہوم مطلق سفارت نہیں بلکہ اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر ہونا ہے۔ رسالت کا یہ معنی بیان کرنے میں شارح کا اشارہ ان لوگوں کی تردید کی جانب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حیوانات کی ہر نوع کے لئے خواہ وہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول ان ہی کی جنس میں سے رسول ہیں۔ اور دلیل پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وان من امة الا خلا فیہا نذیر" پیش کرتے ہیں۔

قاضی عیاض نے اپنی کتاب شفاء میں ان لوگوں کے قول کی بڑے شد و مد سے تردید کی ہے۔ اس لئے کہ اس قول کی بنیاد پر کئے اور خیرہ کا بھی نبی اور رسول ہونا لازم آتا ہے۔ اور آیت میں امت بمعنی گروہ ہیں اور گروہ سے انسانی گروہ مراد ہیں۔ بہر حال رسالت سے مراد اللہ تعالیٰ اور اس کی ذوی

مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور واسطہ ہونا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اس بندہ کی سفارت اور توسط سے دنیا اور آخرت سے مخلوق ان احوال و مسائل میں پیش آنے والے بندوں کے شکوک و شبہات کا ازالہ کرے۔ جن کے اوداک سے ان کی عقلیں قاصر ہیں، اسی بنا پر مصنف نے فرمایا کہ ارسالِ رسول میں بڑی حکمت اور جدول کے بہت فائدے ہیں۔ مثلاً جن امور کی معرفت میں عقل ان فی کالی ہے۔ جیسے وجود باری علم باری وغیرہ ان امور میں رسول کی سفارت سے طاق پہنچانا اور جن امور میں عقل انسانی کافی نہیں ہے ان میں رسول کے ذریعہ ان کی مدد کرنا۔ اور ان دواؤں اور غذاؤں کے فنع اور نقصان کو رسول کے ذریعہ بیان کرنا جنس تجربہ کے ذریعہ ہاتھ کے لئے صدیاں جاہیں۔ نیز زہریلی غذاؤں اور دواؤں کا تجربہ ضرور سے ہوتا نہیں۔ اسی طرح علم و عمل میں افراد انسانی کو ان کی استعداد کے مطابق کامل بنانا اسی طرح سے اعمالِ حسنہ کی طرف لوگوں کو راغب کرنے کے لئے اطاعت گزار بندوں کے ثواب کی تفصیلات اور اعمالِ سیئہ سے لوگوں کو دور رکھنے کی غرض سے نافرمان بندوں کے عقاب کی تفصیلات بیان کرنا وغیرہ بے شمار فوائد و مصالح ہیں اسی لئے معتزلہ جو اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کے قائل ہیں۔ ارسالِ رسول کو اللہ تعالیٰ پر واجب قرار دیتے ہیں۔ بایں معنی کہ اس کا ترک محال ہے اور اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے وجوب کی نفی اور اس کی دلیل ماسبق میں گذر چکی وہاں دیکھ لیا جائے اور ما ترید یہ بھی ارسالِ رسول کو واجب کہتے ہیں مگر بایں معنی نہیں کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر نہ ہوں۔ جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے بلکہ بایں معنی کہ عادتِ الہیہ ارسالِ رسول کے مخلوق ہماری ہے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت ارسال کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگرچہ اس کا ترک بھی جائز ہے اور ترک ارسال پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔

ما ترید یہ ازراہ ادب کہتے ہیں کہ یہ وجوب اللہ ہے۔ علی اللہ نہیں ہے۔ اور ضمیمہ ارسالِ رسول کو محال قرار دیتے ہیں۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارسالِ معنی رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے پر موقوف ہے کہ میں نے تم کو رسول بنایا۔ اور اس بات کا یقین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ اللہ نے ہی یہ فرمایا ہو۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی جن کا کلام ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی دلیل پیدا فرمادیں جو اللہ کا کلام ہونے پر دلالت کرے۔ یا بلکہ یہی علم عطا فرمائیں۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فرشتہ دجی جبرائیل اگر جم ہے تو پھر حاضرین میں سے ہر ایک کو دیکھنا چاہیے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور اگر محمد دجی ہے تو محمد دجی کا دیکھنا ہر ایک کے لئے محال ہے۔ اور بغیر دیکھے رسول کس طرح یقین کر سکتا ہے کہ محمد وارسنانی دے رہی ہے وہ جبرائیل کی آواز ہے ابلیس کی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رویت کا خالق اللہ سبحانہ تعالیٰ ہے۔ وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ رسول پر فرشتہ دجی کو منکشف کر دیں اور دوسروں

سے پوشیدہ رکھیں اور براہمہ ارسال رسل کو محال نہیں کہتے کیونکہ بعض براہمہ حضرت آدم اور حضرت ابراہیم علیہما السلام کی نبوت کے قائل ہیں۔ مگر کہتے ہیں کہ رسول کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ رسول جو احکام لائے گا وہ دو عالم سے خالی نہیں یا تو عقل کے موافق ہوں گے ایسی صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا۔ رسول نہ لائے جب بھی یا خلاف عقل ہوں گے ایسی صورت میں انھیں رد کر دے گا۔ اگر یہ ان کو رسول لائے تو پھر رسول کی کوئی حاجت نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ بعض امور ایسے ہیں جن کے حسن و قبح کی معرفت میں عقل کافی نہیں ہے اس لئے ان کا حسن و قبح بتلانے کے لئے رسول کی حاجت ہے۔ اور جہوراً شعوہ کا مذہب یہ ہے کہ ارسال رسل ممکن ہے۔ بایں معنی کہ عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ محض ارادۃ الہی کی وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض نہیں ہیں۔ وہ جو کام چاہتے ہیں بغیر کسی غرض اور حکمت و مصلحت وغیرہ بغیر کسی داعی اور باعث کے کرتے ہیں۔

شراح رحمۃ اللہ علیہ نے باوجود اشعری ہونے کے اپنے قول "ولا یسکن" سے جہوراً اور کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں ماترید یہ کے مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

قولہ: ثم اشار الخ یعنی مصنف نے اپنے قول وقد ارسل اللہ الخ سے وقوع ارسال رسل کی طرف اور اپنے قول مبشرین منذ رین مبین الخ سے فائدہ ارسال رسل کی طرف اور اپنے قول وایکم بالمعجزات الخ سے رسالت کے طرف ثبوت کی طرف اور اپنے قول واول الانبیاء آدم الخ سے ان بعض حضرات کی تعیین کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جن کی رسالت ثابت ہے۔

قولہ: رسلاً من المشرقا الخ الی البشر فرمانا اکثر کے اعتبار سے۔ ورنہ اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن اور بشر دونوں کے رسول تھے۔ پھر الی البشر میں بشر سے عام بشر مراد ہیں۔ اس لئے ارشاد الہی "اللہ یصلیٰ من الملائکة رسلاً" سے اعراض ہر دو نہیں ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بھی رسول بنایا ہے تو پھر مصنف نے رسلاً من البشر کیوں فرمایا۔ اس لئے کہ ملائکہ عام انسانوں کے اعتبار سے رسول نہیں ہیں۔ بلکہ انبیاء بشر کو اللہ کا پیغام پہنچانے کے اعتبار سے رسول ہیں۔ حاصل یہ کہ وہ رسول الی عامۃ البشر نہیں ہیں بلکہ رسول الی انبیاء البشر ہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ جنات رسول ہوتے ہیں یا نہیں۔ بعض نے ارشاد الہی "میا معشر الجن والانس" سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ جنات میں بھی رسول ہوئے ہیں۔ کیونکہ منکم کی تفسیر خطاب جن و انس دونوں کو شامل ہے اور بعض نے

نے اس کا انکار کرتے ہوئے آیت کا حجاب دیا کہ آیت میں رسل جن سے مراد وہ جنات ہیں جو نبی علیہ السلام سے احکام شرع میں کراہتی قوم کو پہنچاتے تھے۔ جیسے وہ جنات جنھوں نے بلخین تختہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن سن کر اپنی قوم کو پہنچایا تھا۔ جن کا قصہ سورہ جن میں مذکور ہے۔  
 قولہ: وخلق الاجسام النافذۃ الرواؤں کو مفاہیح اور ان کی مضر میں وحی کے ذریعہ معلوم ہوتی ہیں اور اطباء نے انھیں انبیاء سے جانا ہے۔

قولہ: وکذا جعل القضاء ما تو تقدیر عبارت ہے۔ جعل الاحکام الواقعا فی القضاء۔  
 قولہ: منها ما ہی ممکنات الا مثلاً اللہ تعالیٰ کی صفت سمع ولبصر اور حشر اجسام اور آسمان پر سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کا وجود کہ یہ سب چیزیں ممکن بالذات ہیں۔ عقل ان کی معرفت کے لئے کافی نہیں اس لئے ان باتوں کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسول کی ضرورت ہے اور بعض احکام عقلاً واجب اور ضروری ہیں۔ مثلاً عالم کا حادث ہونا اور بعض متعین ہیں۔ مثلاً باری تعالیٰ کا شریک ہونا۔ اس قسم کے احکام نظر و استدلال سے معلوم ہونگے۔ اب اگر انھیں نظر و استدلال ہی پر چھوڑ دیا جائے۔ تو پھر لوگوں کو ان امور کے جاننے کے واسطے نظر و استدلال میں لگے رہنے سے دوسرے کام کاج کی مصلحت ہی نہ ملے گی۔ اور ان کے سارے کام کاج بند ہو کر رہ جائیں گے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت ان امور کو بیان کرنے کے لئے ارسال رسول کی متقاضی ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور اپنی مہربانی سے لوگوں کے پاس اپنا رسول بھیجا۔ جیسا کہ اپنے ارشاد و ماہی السبلات الارحمة للعالمین میں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو دنیا جہاں والوں کے حق میں اپنی رحمت اور مہربانی قرار دیا۔

وانید ہم ای الانبیاء بالمعجزات النافذات للعادات جمع معجزة وہی امر لظہر بخلاف العادة علی ید مدھی النبوة عند تحدی المنکرین علی وجہ لوجز المنکرین عن الایمان بشلہ وذالک لانہ لولا الشیء بالمعجزة لما وجب قبول قولہ ولما بان الصلوات فی دعوی الرسل عن الکاذب، وعند ظہور المعجزة یحصل العجز بصلواتہ بطریق جری العادة بان اللہ تعالیٰ یخلق العلم بالصدق عقیب ظہور المعجزة وان کان علم خلق العلم ممکناً فی نفسہ، وذالک کما ادعی احد مبصر من عجم انہ رسول ہذا الملک الیہم، ثم قال للملک، ان کنت صادقاً نخالف عادتک وقم من مکانک ثلاث ہرات، ففعل، یحصل للجماعة علمہ ضروری عادی بصلواتہ فی مقالہ، وان کان الکذاب ممکناً فی نفسہ، فان الامکان الذاتی بمعنی التجویز

اعقلی لاینا فی حصول العلم القطعی کعلمنا بان جبل احد لم یقلب ذہباً مع امکانہ  
فی نفسه فکلذا اھلہا یحصل العلم بصدقہ بموجب العادۃ لانہا احد طرق العلم  
کالحبر، ولا یقدح فی ذالک امکان کون المعجزۃ من غیر اللہ تعالیٰ وکونها  
لا لغرض التصدیق او کونها لتصدیق الکاذب الی غیر ذالک من الاحتمالات کما  
لا یقدح فی العلم الضروري بخوارق النار امکان عدم الخوارق للتاریخ معنی انہ لو  
قدّر عدمہا لم یلزم منہ محال۔

**ترجمہ** اور خارق عادت، معجزات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ معجزات کی جمع ہے اور معجزہ  
ایسا ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر منکرین کو سمجھادی اور چلیج کرنے کے وقت ایسے انراز پر  
ظاہر ہو جو منکر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعہ تائید نہ  
ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا۔ اور دعویٰ رسالت میں سچا جوئے سے متاثر نہ ہوتا اور  
معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سماجی کالیقین حاصل ہو جاتا ہے۔ کیا  
طور کہ اللہ تعالیٰ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد سماجی کا علم پیدا فرمادیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا کرنا بھی ناقص محکم ہے  
اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص بھرے مجمع میں یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس بادشاہ کی طرف سے ان کا  
رسول ہے۔ پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے نین مرتبہ اٹھو بیٹھو۔  
پس بادشاہ اگر ایسا کرے تو مجمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری عادی حاصل ہو  
جائے گا۔ اگرچہ فی نفسہ اس کا ذب ہونا بھی ممکن ہے۔ کیونکہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقلی علم قطعی حاصل ہونے  
کے منافی نہیں ہے۔ جیسے ہمارا اس بات کالیقین کرنا کہ اُحد پہاڑ سونا نہیں بن گیا ہے۔ باوجود اس کے فی  
نفسہ ممکن ہونے کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی بمقتضائے عادت اس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا  
اس لئے کہ حواس کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے۔ اور اس علم کے حصول میں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف  
سے ہونے یا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے وغیرہ  
احتمالات کا امکان مضر نہیں ہوگا۔ جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے  
کا امکان مضر نہیں ہے۔ بایں معنی کہ اگر اس کا گرم نہ ہونا فرض کر لیا جائے۔ تو اس سے کوئی محال بھی  
لازم نہیں آئے گا۔

**تشریح** جب اللہ تعالیٰ کسی کو نبوت اور رسالت سے مشرف فرماتے ہیں تو اس کو دو چیزیں  
عطا فرماتے ہیں۔ ایک تعلیم اور دوسری تائید تعلیم تو اصل نبوت ہے اور تائید

دلیل نبوت ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسالت اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ایک طرح کی سعادت ہے اور سفیر کے لئے کوئی شان امتیازی ہونا ضروری ہے جس سے اس کا سفیر اور رسول ہونا معلوم ہوا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کے ہاتھ پر اپنی قدرت کے ایسے کرشمے اور شان کا ظہر فرمائے ہیں۔ جن کا ان نون سے صدور اور ظہور عادتہ محال ہے۔ جس کے دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ شانیاں ظاہر ہوئی ہیں وہ اللہ کے رسول ہیں اور اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں۔ کیونکہ یہ شانیاں قدرت بشریہ سے بالا اور برتر ہیں بغیر تائید خداوندی کے کسی بشر سے ان کا ظاہر ہونا محال ہے۔ اور ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا علم عادی ہے۔ اہل حق کو اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت قائم کر رکھی ہے کہ ظہور معجزہ کے بعد دیکھنے والوں کے دل میں مدعی رسالت کی سچائی کا علم ضرور پیدا ہوتا ہے۔ اگر علم نہ پیدا کرنا بھی ممکن ہے، اور معجزہ مدعی رسالت کی سچائی کا علم لانا ہوا جو ممکن نہیں کیا جاسکتا ہے۔ جیسے کوئی شخص نبی نہیں ہو سکتا ہے اور اللہ کا رسول اور فرستادہ ہونا اور جس لوگ اس ثبوت میں کرنے کا مطالبہ کریں تو وہ بادشاہ کے لئے کہ اگر میں آپ کا رسول ہونے کا دعویٰ کرنے میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھیں اور بیٹھیں۔ اور بادشاہ ایسا کرے تو لوگوں کو اس شخص کی اپنے دعوے میں سچائی کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔ اگرچہ کاذب ہونا بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کا اٹھنا بیٹھنا اس مدعی رسالت کی تصدیق کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو۔ مثلاً یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہ اپنی رعایا کے ایک فرد کی فرمائش پوری کرنے سے اس قدر دل چسپی رکھتا ہے کہ اپنی حیثیت عرفی کا بھی لحاظ نہیں رکھتا۔ یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو۔ ان امکانات کے باوجود اس شخص کی سچائی کا علم یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ امکان ذاتی یعنی عقل کا حائز قرار دینا علم قطعی حاصل ہونے کے منافی ہی نہیں۔ جیسے احد پہاڑ کا سونا بن جانا ممکن بالذات ہے مگر یہ امکان ذاتی ہمارے اس یقین کے منافی اور اس میں حارج نہیں ہے کہ وہ سونا نہیں بنا ہے تو اسی طرح معجزہ ظاہر ہونے کے وقت مدعی رسالت کی سچائی کا عادت الہی کے بموجب علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ عادت بھی حواس کی طرح حصول علم کا ذریعہ ہے۔ سو جس طرح علم حسی یعنی حواس سے حاصل ہونے والا علم قطعی ہے۔ اسی طرح علم عادی بھی قطعی ہے۔

قولنا: وہی امر خارق للعادت الخ امر خارق عادت کا ظہور اگر مکذبین نبوت کے الزام اور تعین کے لئے ہو تو معجزہ ہے۔ اور اگر جس کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے ظاہر فرمایا ہے۔ اس کی تشریح اور تکمیل کے لئے ہو تو کرامت ہے خواہ وہ شخص نبی ہو یا ولی۔ اور اگر عام مومن سے ظاہر ہو جس کا ولی یا فاسق ہونا مستور ہو۔ تو معونت ہے۔ اور اگر کافر یا فاسق سے اس کی غرض کے موافق ظاہر ہو تو استدراج ہے۔

اور اگر اس کی غرض کے خلاف ظاہر ہو تو اہانت ہے، جیسے مسئلہ کذاب نے ایک کانے شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا کہ اچھی بوہائے تو جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

قولہ: ولا یقعد الا منکر بنیوت۔ معجزہ کے دلیل نبوت ہونے پر متحدہ مشابہت وارد کرنے سے یہی۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ مدعی رسالت کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ کا امر فارق علت کا اظہار اس کی تصدیق کے لئے نہ ہو۔ یا تو اس لئے کہ تم اشاعرہ کے نزدیک اللہ کے فعل کی غرض نہیں ہوتی۔ یا اس لئے کہ ہر مسئلہ ہے ظہور معجزہ اسی مدعی رسالت کی دعائی قبولیت کا نتیجہ ہو۔ یا مخلوق کا امتحان مقصود رہتا کہ اپنے جبار کے ذریعہ اسی کی رسالت کی تصدیق سے احتراز کیے کے ذریعہ مستحق ہوں۔ یا کاذب کی تصدیق کے لئے جو۔ کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان سب احتمالات اور افکالات کا ایک ہی جواب دیا کہ جس طرح آگ کا گرم ہونا ممکن بالذات ہونے کے باوجود یہ امکان ذاتی آگ کے گرم ہونے کے علم قطعی میں خارج نہیں اسی طرح مذکورہ بالا احتمالات باوجود ممکن بالذات ہونے کے ظہور معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سچی کا علم قطعی حاصل ہونے میں مضار خارج نہیں۔

داول الانبیاء آدم و آخرهم محمد علیہ السلام اما فیوۃ آدم علیہ السلام فی الکتاب الدال علی انه قد امر ونهی مع القطع بانہ لم یکن فی زمنہ نبی اخر فہو بالوحد لا غیر؛ وکذا السنۃ والاجماع، فانکار نبوت علی ما نقل عن البعض یکون کفراً۔ واما نبوۃ محمد علیہ السلام فلانہ ادعی للنبوۃ واظهر المعجزۃ، واما ادعی للنبوۃ فقد علم بالمتواتر واما اظہار المعجزۃ فلوجہین احدهما انه اظهر کلام اللہ تعالیٰ وتحدی بہا البقاء مع کمال بلاغتهم، فجزوا عن معارضته باقتصام سورۃ منہما تمہا لکھم علی ذالک حتی خاطروا بمہجتہم واعرضوا عن المعارضة بالحروف فی المقارعة بالسیوف ولم یتقل عن احدی منہم لم توفوالد واعی الایات بشیء مما یدانہا، فدل ذالک قطعاً علی انہن عند اللہ تعالیٰ، وعلم بہ صدق دعوی النبی علیہ السلام علماً عادیا لا یقعد فیہ شیء من الاحتمالات العقلیۃ علی ما ہوشا سائر العلوم العادیۃ، وتانیہا انہ نقل عنہ من الامور الخارقۃ للعادۃ ما یبلغ الحد المشترك منہ اعنی ظهور المعجزۃ حد التواتر، وانکانت تفصیلہا آحاداً کثیفاً علی وجود حاتم وہی مذکورۃ فی کتب السیر۔

ترجمہ

اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بہر حال آدم کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو امر اور نہی کیا گیا۔ اس بات کا

یقین ہونے ہونے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہ تھا۔ تو میرے (امرو نہی) وحی کے ذریعہ تھا۔ اسی طرح سنت اور اجماع سے (دہی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا اجماع جیسا کہ بعض سے منقول ہے کلمہ ہوگا رہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا تو اس لئے ثابت ہے کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا۔ اور مجزہ ظاہر فرمایا بہر حال نبوت کا دعویٰ کرنا تو وہ تو اتنے معلوم ہوا ہے اور بہر حال مجزہ ظاہر فرمایا تو دو وجہ سے ثابت ہے، ایک تو یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا ماش پیش کرنے کا تمام بلغاء کو ان کے کمال بلاغت کے باوجود چیلنج کیا تو وہ لوگ اپنے مرتبے کے باوجود اس کی ایک چھٹی سورت کے ذریعہ ہمیں اس کا حارضہ اور عقاب کرنے سے عاجز رہے حتیٰ کہ انھوں نے اپنی جانوں کو خطوں میں ڈال دیا اور نہ ہاں واقعات سے مقابلہ کرنے کے بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے۔ اور پھر پورا دعوہ موجود ہونے کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لانا منقول نہیں جو اس کا ماش ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ السلام کی سہانی کلام عادی حاصل ہو گیا۔ جس میں کوئی بھی محتال عقلی معترض نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا یہی حال ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے انہوں نے عادت امور منقول ہیں جن کا قدر شتر میں ظہور مجزہ حد تو اکثر ہو چکا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات اخبار آحاد ہیں۔ جیسے کہ علی کریم اللہ وجہ کی شہادت اور حاکم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح

حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء فرمایا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء فرمایا۔ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر شارج رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دلیل پیش کی کہ ان کی نبوت

کتاب اللہ سے باہر وجہ ثابت ہے کہ کتاب اللہ میں ان کو امر و نہی کا خطاب نہایا گیا ہے۔ امر کی مثال ارشاد باری یا آدم اسکن انت و ذوجک الجنۃ ہے۔ اور نہی کی مثال ولا تقربا ہذا الشجر ہے۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہیں تھا۔ اس لئے یہ احتمال باطل ہے کہ کسی نبی کے ذریعہ ان کو یہ امر و نہی پہنچی ہو۔ اس سے ثابت ہوگا کہ یہ امر و نہی براہ راست ان کو وحی کے ذریعہ کی گئی اور وحی نبوت کا خاصہ ہے۔ لہذا ان کا نبی ہونا ثابت ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی اللہ تعالیٰ نے وحی فرمائی ہے اور اس وحی میں امر و نہی بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وادحینا لى ام موسى ان ارضحیہ فاذا اخفت علیہ فالقیہ

فی الیم ولا تخافی ولا تحزنی اسی طرح حضرت مریم کو فرمایا وھذی الیلینجزم الذلۃ حالانکہ محققین نے عورتوں کی نبوت کا انکار کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مطلق وحی نبوت کا خاصہ نہیں ہے بلکہ وہ وحی جو تبلیغ کے لئے ہو وہ نبوت کا خاصہ ہے اور نبوت کو مستلزم ہے۔ پس حضرت آدم کی وحی حضرت حواء کو تبلیغ کے لئے تھی لہذا وہ نبی تھے اور اہم موئی یا حضرت مریم کی وحی تبلیغ کے لئے نہ تھی اس لئے ان کی وحی ان کے نبی ہونے کو مستلزم نہیں۔ دوسری دلیل حدیث ہے۔ چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ریحی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں تو آپ نے فرمایا آدم۔ پھر میں نے پوچھا کیا وہ نبی تھے تو آپ نے فرمایا۔ نعم فی مسئلہ۔ ہاں صاحب کلام نبی تھے۔ یعنی ان پر اللہ کا کلام صحیفوں کی شکل میں نازل ہوا۔

تیسری دلیل ان کی نبوت پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور یہ بات تو اترے معلوم ہوئی اور دلیل نبوت پیش کی اور صحیح ظاہر فرمایا۔ اور جو نبوت کا دعویٰ کرے اور دلیل نبوت یعنی معجزہ ظاہر کرے وہ نبی ہے۔ لھذا آپ نبی ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا مقدمہ یعنی معجزہ ظاہر فرمانا دو دلیلوں سے ثابت ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ آپ نے ایک کلام پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ یہ اللہ کا کلام ہے جو مجھ پر نازل ہوا ہے اور اگر تمہیں اس کے کلام نبی ہونے میں شک و شبہ ہو اور تمہارا یہ خیال ہو کہ میں نے باوجود وحی ہونے کے خود گھڑ لیا ہے تو تم اس کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل بنا کر دیکھ لو۔ اگر تم باوجود اپنی کمال بلاغت کے اس کا مثل نہ بنا سکو تو پھر یقین کر لو کہ یہ انسانی کلام نہیں ہو سکتا بلکہ خدا کا کلام ہے۔ چنانچہ وہ لوگ ہزاروں کوشش کے باوجود قرآن کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل پیش کرنے سے عاجز رہے۔ جس سے قرآن کا معجزہ ہونا اور آپ کا معجزہ ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا۔ اور اظہار معجزہ کی دوسری دلیل آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت اور ہیں جن کا قدر مشترک حد تو اتر کو پہنچنا ہوا ہے۔ اگرچہ وہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجہ میں رہیں مثلاً درختوں اور پتھروں کا آپ کو سلام کرنا۔ جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا۔ ایک خوراک کھانے کا آپ کا ہر کلمہ کبھی جاؤ شکم سیر کر دینا۔ انکشت ہمارک سے پانی کا جاری ہونا اور سینکڑوں کا اس سے سیراب ہونا وغیرہ۔ جیسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور طاقم طائی کی سخاوت کے واقعات میں سے ہر واقعہ خبر واحد ہے۔ مگر ان کا قدر مشترک یعنی ہر واقعہ کا دلیل شجاعت یا دلیل سخاوت ہونا حد تو اتر کو پہنچنا ہوا ہے۔

وقد یتدل ایباب بصائر علی نبوتہ، برہمیت، احدھا ما تو ان تر من احوال قبل النبوة وحال الدعوة وبعد مقامها واخلاص العظیمة واحكامہ الحکمیة واقدامہ حیث تمجم الابطال ووثوقہ بصمتہ، اللہ فی جمیع الاحوال وثباتہ علی حالہ لدک الہوال بوحث لم یجد اعداء مع شدتہ عداوتہم وحرصہم علی الطعن فیہ، مطعنا ولا الی القدرج فیہ، سبیلہ، فان العقل یجزم بامتناع اجتماع ہذا الامور فی غیر الانبیاء وان جمیع اللہ قال ہذا السکالات فی حق من یعلم انہ یفتقر علیہ، ثم یمہلہ ثلاثا وعشرین سنة ثم یتھردینہ علی سائر الادیان وینصرہ علی اعدائہ، ویجی آثرہ بعد موتہ الی یوم القیامۃ، وثانیہما انہ ادعی قال الامراء العظیمین بین اظہر قوم لکتاب لہم ولا حکمتہ، محکم، وبین لہما لکتاب والمحکمۃ، وعلمہم الاحکام والشراہ، واتم مکارم الاخلاق، ولا کمل کثیرا من الناس فی الفضائل العظیمة والعملیة، ونورا للعالم بالایمان والعمل الصالح، واطہر اللہ دینہ علی الدین کلہ کما وعدہ ولا معنی النبوة والرسالۃ، سومی ذالک

اور اصحاب بصیرت آپ کی نبوت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ احوال تشریح ہیں جو قوتاً ترسے ثابت ہیں۔ نبوت کے پہلے اور نبوت کے بعد تبلیغ و دعوت کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ کے عظیم اخلاق اور معنی بر حکمت احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے بہادر سمجھے بیٹ جاتے ہوں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ شانہ کی عصمت و حفاظت پر آپ کا احکام اور خطرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا۔ (یہ سب) اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطمئن کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ لظنہ زنی کا موقع ملا۔ اور نہ آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ (یہ سب ہاتھ آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لئے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت موجودگی اور اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں جمع فرمادیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ (خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کرے) اس پر جھوٹ بانٹھ رہا ہے۔ پھر اس کو تھوس کے ٹک جھلت دے۔ پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعویٰ کیا۔ جن کے ہاں

کوئی کتاب تھی نہ ان کے ساتھ علم و دانش، اور ان کے سامنے کتاب اور حکمت کو بیان کیا۔ اور انہیں احکام اور شریعت کی تعلیم دی اور مکالمہ اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنا دیا۔ اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے ادیان پر غالب فرمایا جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

**تشریح** پہلی دلیل آپ کے کامل ہونے کا اعتبار سے ہے دوسری دلیل مکمل (بصیحة) اسم فاعل، ہونے کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ شخص واحد کے اندر اتنے کمالات کا جمع ہونا اور ان کے اضداد کا جواز قبیل نقائص ہیں۔ اتفاقی طور پر بھی پاس نہ چھٹنا خلاف عادت امر ہے۔ اسی طرح قبیل عرصہ میں ایک جاہل اور بد عمل قوم کو علم و عمل نئے آراستہ کر کے اس کے ذریعہ پورے عالم میں انقلاب برپا کر دینا اور اس کو علمی و عملی کمالات میں مثالی بنا دینا بھی خارج عادت امر ہے۔ جس کی نظیر پیش کرنے سے دنیا عاجز ہے۔

وَاِذَا ثَبَّتَتْ نُبُوَّتَهُ وَقَدَّرَ دَلَّ كَلَامَهُ وَكَلَامَ اللَّهِ الْمَنْزُولَ عَلَيْهِمْ عَلَىٰ اَنْصَافِ الْمُبِينِ  
 وَاِنَّهُ مَجْبُوتٌ اِلَىٰ كَافَّةِ النَّاسِ بِلِ اِلَى الْمَجْدِ وَاللَّسْتُ ثَبَّتَتْ اِنَّهُ اٰخِرُ الْاَنْبِيَاءِ وَوَلَّانْ نُبُوَّتَهُ  
 لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ كَمَا زَعَمَ جُنْدُ النُّصَارَىٰ فَلَنْ قِيلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ نَزُولُ عِيسَىٰ  
 بَعْدَهُ قَلْنَا لَمْ لَكِنَّهُ يَتَابِعُ مُحَمَّدًا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْنِ شَرِيْعَتِهِ قَدْ تَسَخَتْ فَلَا يَكُوْنُ  
 اِلَيْهَا وَحَىٰ وَنَقَبَ الْاِحْكَامَ بَلْ يَكُوْنُ خَلِيْفَةُ رَسُوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَمَ الْاَمَمِ اِنَّهُ  
 يَصِلِيْ بِالنَّاسِ وَيُوْمِعُهُمْ وَيَقْتَدِيْ بِهِ الْمُهْدَىٰ لِاِنَّهُ اَفْضَلُ فَاَمَامَتُهُ اَوْفَىٰ۔

**ترجمہ** اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا۔ اور خود آپ کا کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں۔ اور تمام انسانوں بلکہ جنات اور ان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل عرب ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ کہتے ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہاں۔ مگر وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرینگے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے۔ تو نہ تو ان کے پاس وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر صحیح ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے۔ ان کی امامت کرینگے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان کی اقتداء کرینگے۔ اس لئے کہ وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اونٹے ہوگی۔

تشریح | مسئلہ ختم نبوت یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت اور وحی کے سلسلہ کا ختم ہو جانا اور آپ کا آخری نبی ہونا قرآن اور حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی پیدا نہیں والا نہیں۔ ختم نبوت پر دلیل قرآن میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ مَا

كَانَ لِمُحَمَّدٍ اَنْ يَّحْلِفَ بِرَجَائِكَ فَكَفَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيْنَ وَكَانَ اللّٰهُ بَكْلَ نَسْئِ

هِلْمَا۔ اور حدیث میں آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس کو ابو دلوک اور کرزی نے حضرت ثوبان سے روایت کیا ہے۔ اِنَّا قَدْ حَدَّثْنَا بِهٖ هٰذَا لَقَدْ حَقَّ بِيَعْتُ دَجَالُوْنَ كَذٰبُوْنَ

مُكَلَّمُوْنَ بِذَمِّ اَنْبِيَائِہٖمْ وَاِنَّا خَاتَمَ النَّبِيْنَ لِاَنْبِيَٖ بَعْدِی۔ (توجہ) قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک بہت سے دھال اور جوڑے نہ اٹھائے جائیں۔ جن میں سے ہر ایک یہ کہتا

ہو کہ وہ نبی ہے۔ حالانکہ میں تو خاتم النبیین ہوں۔ یعنی میرے بعد کوئی نبی ہونے والا نہیں۔ یہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آخر زمانہ میں اپنے منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے نزول فرمانا تو وہ آپ کی ختم نبوت کے

مناقی نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی رسول یا نبی پیدا نہیں ہوگا اور آپ کے بعد کسی کو رسالت یا نبوت نہیں دی جائے گی۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام

آپ سے پہلے پیدا ہو کر منصب نبوت پر فائز ہو چکے تھے۔ اسی سابق منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے۔ لہذا ان کا آنا آپ کی ختم نبوت کے قطعاً منافی نہیں۔

قولہ، ثم الاصح انہ یصلیٰ بھنا من ان صاحب نبراس نے اس فقہم پر اور اس کی دلیل پر اشکا

فار دکیا ہے کیونکہ اس جیسے مسائل میں نقلی دلیل ہونی چاہیے۔ اور دلائل نقلیہ اس کے خلاف پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسا کہ مسلم شریف میں روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے تو اس امت کا

امیران سے کہے گا کہ آپ آئیے ہم کو نماز پڑھا دیجئے تو عیسیٰ علیہ السلام انکار کرینگے اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض بعض پر امیر ہے۔ اور یہ اللہ کی طرف سے اس امت کا اعزاز ہے۔ اسی طرح دار قطنی نے

عمار بن یاسر سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اے عباس اللہ تعالیٰ نے (دنیکا) یہ کام تمہارے شروع کیا اور آخر میں یہ کام آپ کی اولاد میں سے ایک ایسے بڑکے سے کرانے کا جو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دے گا اور وہی ہوگا جو عیسیٰ کو نماز پڑھائے گا۔

وقد روی بیان عددہم فی بعض الاحادیث علی ما روی ان النبی علیہ السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية ما تالف وارج وعشرون الفا والاولی ان لا یقتصر علی عدد فی التسمیة فقد قال اللہ تعالیٰ منم

من قصصنا علیہ ومنہم من لم نقص علیہ ولا یومن فی ذکر العبادان یقول  
 نیہم من لیس منہم ان ذکر عدد اکثر من عددہم او ینتجج منہم من ہونہم ان  
 ذکر اقل من عددہم یعنی ان خیرا لواحد علی تقدیرا شاملا علی جمیع الشرائط  
 المذكورۃ فی اصول الفقہ لا یفید الا الظن، ولا عبرۃ بالظن فی بنا اعتقادیا خصوصاً اذا  
 اشتمل علی اختلاف روایۃ، وكان القول بموجبہ مما یفیض الی مخالفۃ ظاہر کتاب  
 وھوان بعض الانبیاء لمد ذکر للنبی علیہ السلام ویحتمل مخالفۃ الواقع وھو عدد  
 النبی من غیر الانبیاء أو غیر النبی من الانبیاء بناءً علی ان اسم العدد اسم خاص  
 فی مدلولہ لا یحتمل الزیادۃ والنقصان.

**ترجمہ** اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام  
 سے انبیاء کی تعداد کے بار میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے اور  
 ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفا نہ کیا جائے۔ کیونکہ  
 اللہ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا ہے۔ اور عدد  
 ذکر کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہو سکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں  
 اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی۔ یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی  
 واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی۔ یعنی خبر واحد اصول فقہ میں ذکر کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی کوئی  
 میں ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں۔ خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر  
 اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضی کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ  
 کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا۔ اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ بھی  
 غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے۔ اس لئے اگر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے۔ کسی پیشی کا احتمال نہیں رکھتا  
 حاصل عبارت یہ ہے کہ انبیاء کی کوئی معین تعداد بیان نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ تعداد کا ثبوت  
**تشریح** خبر واحد سے ہے جو مفید ظن ہے جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب  
 ہے۔ پھر یہ کہ انبیاء کی تعداد سے متعلق جو خبر واحد ہے وہ اختلاف روایت پر مشتمل ہے۔ ایک روایت  
 میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے۔ نیز  
 معین تعداد اگر انبیاء کی واقعی تعداد سے کم بیان کی گئی تو بہت سے انبیاء کا غیر نبی ہونا لازم آئے گا اور  
 اگر ان کی واقعی تعداد سے زیادہ بیان کی گئی تو غیر نبی کا نبی ہونا لازم آئے گا۔ نیز کسی معین تعداد کا ذکر

کا ہر کتاب کے مخالف بھی ہے۔ کیونکہ کتاب اللہ میں ہے منہم من لم نقصص علیہ یعنی بعض نبیاً کو آپ کے بیان نہیں کیا ہے۔

وكلهم كانوا مخبرين مبشرين عن الله تعالى لان هذا معنى النبوة والرسالة  
 صارتين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة، وفي هذا اشارة  
 الى ان الانبياء مصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ  
 الاحكام وارشاد الامة، اما عمداً فبالاجماع، واما سهواً فعند الاكثريين، وفي عصمتهم  
 عن سائر الذنوب تفصيل، وهو انهم مصومون عن الكفر قبل الوحي وبعدة بالاجماع  
 وكذلك عن تعدد الكبار عند الجمهور خلافاً للحنوية، واما الخلاف في ان امتناع  
 بدليل السمع او العقل، واما سهواً فمجوزة الاكثريين، اما الصغائر، فيجوز عمداً عند  
 الجمهور خلافاً للجائز، واتباعه، ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كقصة  
 لقمة والتلفيف بحجة، لكن المحققين اشترطوا ان يثبتوا عليه، فيتموه اعنه هذا  
 كله بعد الوحي، واما قبله، فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة، وذهبت المعتزلة الى  
 امتناعها لانها لو جرت الفرة المانع عن اتباعهم فنقضت مصلحة البعثة، والحق  
 منع ما يوجب الفرة كعهر الامة، وانفجور، والصغائر الدالة على الخسة، وبت  
 الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده، لكنهم جوزوا اظهار الكفر  
 قتيبة، اذ اقرر هذا فيما نقل عن الانبياء عليهم السلام ما يشعر بكذا بمصيبة  
 فما كان منقولا بطريق الآحاد مردود، وما كان بطريق التواتر فنصروه  
 من ظاهرة ان امتك والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة،  
 وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة.

**ترجمہ** اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے۔ اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مطلب ہے۔ جو تھے مخلوق کے غیر خواہ تھے۔ تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے مصوم ہیں۔ خاص طور سے ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے۔ عمداً تو بالاجماع مصوم ہیں اور سہواً اکثر لوگوں کے نزدیک، اور دیگر گناہوں سے ان کے مصوم ہونے میں تفصیل ہے۔ اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بالاجماع مصوم ہیں۔ وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی۔ اسی طرح

جمہور کے نزدیک کبائر کا عذاب ارتکاب کرنے سے بھی (محصوم ہیں) برخلاف خشوع کے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ تمہد کبائر کا امتناع دلیل نقل سے ہے یا دلیل عقلی سے۔ رہا سہواً کبیرہ کا ارتکاب، تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز اور ممکن قرار دیا ہے۔ اور بہر حال صغائر تو عمدتاً (اس کا ارتکاب جمہور کے نزدیک جائز ہے برخلاف جانی اور ان کے متبعین کے۔ اور سہواً بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو سخت اور گھٹیا پن پر دلالت کرے جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناب تول میں کمی کرنا۔ لیکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ وہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے۔ بہر حال وحی سے پہلے تو صدور کبیرہ کے متنبہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلاً اس کے متنبہ ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کا نائدہ فوت ہوگا اور حق ایسے کبیرہ کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو۔ مثلاً ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری اور گھٹیا پن پر دلالت کرنے والے صغائر۔ اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا انکار کیا۔ اور ازراہ تفسیر اظہار کفر کو جائز قرار دیا۔ جب یہ تفصیل بیان ہو چکی۔ تو انبیاء سے جو ایسی باتیں مفعول ہیں جو کذب اور محصیت پر دلالت کرتی ہیں۔ تو جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہے وہ مردود ہے اور جو تو اتر کے طریق سے منقول ہے۔ وہ ظاہر سے پھر جائے گا اگر ممکن ہو۔ ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر معمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

**تشریح** سارے انبیاء و رسل اللہ کی طرف سے خبر دیتے تھے اور بندوں کو احکام پہنچاتے تھے کیونکہ اخبار اور تبلیغ ہی نبوت اور رسالت کا معنی ہے۔ چنانچہ نبی باعتبار نبوت کے وہ شخص ہے جو خبر دے۔ اور رسول وہ ہے جو ایک شخص کی بات دوسرے تک پہنچائے۔

قولنا: وفي هذا الشارة الوعظی انبیاء کو صادق کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت انبیاء علیہم السلام کذب فی التبلیغ سے محصوم ہیں۔ عمدتاً جھوٹ بولنے سے تو بالاتفاق محصوم ہیں۔ اور سب جھوٹ بولنے سے جمہور متکلمین کے نزدیک محصوم ہیں اور قاضی عیاض مالکی نے علی الاطلاق حضرت انبیاء کے کذب سے محصوم ہونے کو ترجیح دی ہے۔ خواہ تبلیغ میں ہو یا اس کے علاوہ اور دنویہ میں۔ اور خواہ عمدتاً سہواً اور اس پر اجاع ساف کا دعویٰ کیا ہے۔ کیونکہ جس کا کاذب ہونا معلوم ہوگا اس کی بات پر لوگوں کا اعتماد ختم ہو جائے گا اور ایسی صورت میں لوگ اس کی پیروی نہ کریں گے اور یہ بات نبوت اور رسالت کی حکمت کے منافی ہے اور کذب کے علاوہ گناہوں سے انبیاء کے محصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ کفر سے تو نبوت ملنے سے پہلے اور نبوت

کے بعد دونوں حالتوں میں بالاجماع مہصوم ہیں۔ اور کفر کے علاوہ دیگر گناہوں کے بارے میں تفصیل سے کہ نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عذاب رکاب کرنے سے حیویہ کے علاوہ معتزلہ سمیت تمام حکمین کے نزدیک مہصوم ہیں۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ تعذیب کبائر کا امتناع دلیل نقل سے ثابت ہے یا دلیل عقل سے۔ جمہور اثناعشرہ کا مذہب یہ ہے کہ کذب فی التبلیغ سے مہصوم ہونا تو دلیل عقل سے معلوم ہو سکتا ہے اور دلیل عقلی مجزہ ہے۔ مگر کذب کے علاوہ گناہوں سے مہصوم ہونا عقل سے نہیں بلکہ نص اور اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ اور بعض اثناعشرہ و جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کبائر کا عذاب رکاب کرنے سے انبیاء کا مہصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ کبائر کا عذاب رکاب لوگوں کو ان سے متفرک کر دے گا جس کی وجہ سے وہ اس نبی کی اتباع سے باز نہیں گئے اور یہ ارسال رسا کی حکمت کے منافی بات ہے۔ رہا نبوت ملنے کے بعد سہوا یا خطا جہادی کے طور پر کبیرہ کا صدور تو اثر لوگوں کے نزدیک جائز اور ممکن ہے۔ لیکن قاضی عیاض نے سہوا اور عمدگی قید کے بغیر کبائر سے حضرات انبیاء کے مہصوم ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ یہ تفصیل تھی نبوت ملنے کے بعد کبائر کا عذاب سہوا یا خطا کرنے سے انبیاء کے مہصوم ہونے کی اور نبوت ملنے کے بعد صغائر سے مہصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ صغائر کا عذاب رکاب کرنے کو یہاں شارح تہتازانی نے صاحب مواقف کی پیروی کرتے ہوئے جائز ٹھہرایا ہے لیکن اپنی دوسری کتابوں مثلاً تہذیب اور شرح مقاصد میں ناجائز ہونے کو مختار قرار دیا ہے اور شارح مواقف نے بھی اسی کو اثناعشرہ کا مذہب قرار دیا ہے۔ اور معتزلہ میں سے ابوعلی جانی اور ان کے متبعین نے بھی یہی کہا کہ انبیاء سے سہوا یا خطا جہادی کے طور پر صغائر کا صدور ممکن ہے۔ عمدائیں ہیں۔ اور معتزلہ میں سے ماہظ اور نظام نے کہا کہ عذاب بھی انبیاء سے صغائر کا صدور ممکن ہے۔ بشرطیکہ جب اللہ تعالیٰ انھیں متنبہ فرمائیں کہ یہ مناسب نہیں ہے تو اس سے باز آجائیں۔ رہا نبوت ملنے کے بعد سہوا صغیرہ کا صدور ہونا تو یہ بالاتفاق جائز ہے مجزا ایسے صغیرہ کے کہ جو سخت اور ذالت پر دلالت کرے۔ مثلاً ایک ٹھوکے کی چوری یا ایک دانہ کے وزن کے برابر تول میں کمی کرنا۔ یہ نبوت ملنے کے بعد صغائر اور کبائر کے عذاب رکاب کرنے سے مہصوم ہونے کی تفصیل تھی اور نبوت ملنے سے پہلے ناہوں سے مہصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اکثر اہل السنۃ اور کچھ معتزلہ کے نزدیک نبوت سے قبل کبیرہ کا صدور متعین ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض اہل السنۃ والجماعہ کے نزدیک نبوت سے قبل ہی کبیرہ کا صدور متعین ہے۔ کیونکہ کبیرہ نبی سے لوگوں کے منقر ہونے کا سبب بننے کا جو نبی کی اتباع سے مانع ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ نبوت سے قبل

انبیاء کے معصوم ہونے کے بارے میں حق یہ ہے کہ ایسی بات متنع ہے جو موجب نفرت ہو۔ مثلاً ان کی ماؤں کا زائینہ ہونا یا ان کا بدکار ہونا اور وہ صغار جو سخت اور ذلت پر دلالت کرتے ہوں۔  
 قولہ: ومخت المشیختہ الخ شارح کا مقصد شیعہ کی حماقت اور ان کے افراط و تفریط میں مبتلا ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ایک جانب تو انبیاء کی عصمت کے باب میں اس قدر افراط اور غلو کہ نبوت سے پہلے بھی صغار کے سہواً بھی صادر ہونے کو ناممکن قرار دیا اور دوسری جانب اس قدر تفریط اور کوتاہی کہ تفتیہ یعنی دشمنوں کے خوف سے اظہار کفر کو بھی جائز قرار دے دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شیخین یعنی حضرت ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی تعریف اور ان کی خلافت کے اعتراف سے متعلق جو اقوال منقول ہیں۔ اسی طرح خلافت کے سلسلہ میں حضرت علیؑ کے سکوت فرمانے اور شیخین سے نزاع نہ فرمانے کو شیعہ نے تفتیہ پر محمول کیا ہے اور ارشاد الہی "ان اکرمکم عند اللہ الفتاکم" میں افتی سے مراد تفتیہ کرنے والا لیا ہے اور جعفر صادق کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا۔ تفتیہ میرے اور میرے آباء کا دین ہے۔ لیکن مجھ دار شخص پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ تفتیہ کے طور پر یعنی دشمنوں کے خوف سے خلافت حق کا اظہار ان کے اقوال و افعال پر اعتماد ہی مخم کر دے گا۔ حالانکہ انبیاء اور ان کے متبعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اپنی قلت اور دشمنوں کی کثرت کے باوجود سلطانِ جاہل کے سامنے بھی انھوں نے حق کا اظہار کیا ہے۔

قولہ: اذ انقرضہذا الخ یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرات انبیاء نبوت کے بعد جن جہل سے معصوم ہیں تو انبیاء علیہم السلام سے متعلق جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور حیثیت پر دلالت کرتی ہیں اگر وہ خبر واحد کے طریق سے ہیں تب تو قابل رد ہیں کیونکہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کے مقابلہ میں راویوں کی طرف کذب اور خطا کی نسبت اولیٰ ہے۔ اور اگر تو اترا سے ثابت ہے تو اگر تاویل ممکن ہوگی تو تاویل کی جائے گی ورنہ اس کو خلاف اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً کواکب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا "ہذا ربی" کہنا قرآن نے بیان کیا ہے۔ اس لئے یہ قابل رد نہیں بلکہ اس کی تاویل کی جائے گی۔ مثلاً یہ کہا جائے گا کہ ہمزہ استغناء محذوف ہے۔ تفتیہ عبارت ہے اھذا ربی بزعکم۔ اور ارشاد الہی ہے "عصی آدم ربہ فخذی" میں معصیت کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

وافضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقولہ لقائے لکنتم خیر امة۔ الآیة۔ ولا شک ان خیر یتہ الامۃ بحسب کما ہمہ فی الدین وذالک ما لبع کمال نبیہم الذی یتجوفہ

والاستدلال بقولہ علیہ السلام اناسید وولد آدم ولا فخری ضعیف لانه لا یدل علی  
کونه افضل من آدم بل من اولادہ۔

**ترجمہ** اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و فرمانے کی وجہ سے  
کہ تم سب سے افضل امت ہو۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا  
دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ دین میں کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے  
کے تابع ہے جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے ارشاد اناسید وولد آدم سے  
استدلال ضعیف ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ  
اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

**تشریح** اہل اسلام کا یہ مسلم عقیدہ ہے کہ خاتم النبیین جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء  
سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو تمام امتوں سے افضل قرار دیا ہے۔ اور  
امت کی افضلیت دین میں اس کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے اور دین میں اس کا کامل ہونا اس نبی کے  
کامل ہونے کے تابع ہے جس کے وہ تابع ہیں۔ البتہ نبی علیہ السلام کے ارشاد اناسید وولد آدم سے آپ  
کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال ضعیف ہے کیونکہ اس سے اولاد آدم پر آپ کی فضیلت ثابت ہوتی  
ہے۔ آدم پر نہیں۔ لیکن تشریح کی یہ تصحیح صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ اہل سان وولد آدم کا لفظ نوع  
انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں حدیث کا معنی ہوگا کہ میں نوع انسانی کا سردار  
والملائکۃ عباد اللہ توفی عاملون بامرہ علی ما دل علیہ قولہ تعالیٰ لایسبقونہ بالقیل

وہم بامرہ یعملون، وقولہ تعالیٰ لایستکبرون عن عبادتہ ولا یستحرون ولا یؤخرون  
بذکورة ولا اوتار اذ لم یرد بذال نقل ولا دل علیہ عقل، وما زعم عبادة الاصنام  
انہم بنات اللہ محال باطل وافرط فی شانہم کما ان قول الیہود ان الواحد فالواحد  
منہم قد یرتکب الکفر ویاجتہد اللہ بالمشخ تقریط و تقصیر فی حالہم، فان قیل الیس قد  
نحو ابلیس وکان من الملائکۃ بدلیل صحیح استثناء منہم قلنا لابل کان من  
الجن فسق عن امر ربہ لکنہ لما کان فی صفة الملائکۃ فی باب العبادۃ ورفعتہ  
الدرجۃ وکان جنیاً واحداً مغموراً فیما بینہم صحیح استثناء منہم تغلیباً واما ہاروت  
وماوروت، فالاصح انہما ملکات لم یصد رعنہما کفر ولا کبیرۃ، وتعدیہما انما  
هو علی وجه المعاتبۃ کما یأتی بالانبیاء علی الزلۃ والسہو، وکان یظن الناس

وَقَوْلَانِ إِنَّمَا كُنَّ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا كُفْرًا فِي قُلُوبِ الْمَسْحُورِينَ فِي إِعْقَادِهِ وَالْعَمَلُ بِهِ  
 اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں۔ اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا  
**ترجمہ** یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل  
 کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرستے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ جھٹلتے  
 ہیں۔ اور نہ وہ مرد باعورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں۔ اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے۔  
 اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے۔ اور بت پرست جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں۔  
 محال اور باطل ہے اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے۔ جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے  
 اکابر کا بعض دفعہ کفر مٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتا ہے۔ ان کے بارے میں تفریط  
 اور کوتاہی ہے۔ پس اگر کہا جائے۔ کیا ابلیس کا ذر نہیں ہو گیا؟ حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا۔ ملائکہ سے اس  
 کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے۔ ہم جواب دینگے کہ نہیں۔ بلکہ وہ جن میں سے تھا۔ پس اس نے اپنے  
 رب کے حکم سے خروج کیا۔ لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن  
 تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا اور قلیباً ان سے اس کا استثناء صحیح ہو گیا اور رہے ہاروت و  
 مزقوت وہ صحیح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہو اور نہ کوئی کبیرہ۔ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے  
 طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں لوگوں کو نصیحت  
 کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ تم آزمائش میں ہو۔ لہذا کفر نہ کرنا اور محرمی تعلیم میں کفر نہیں ہے۔ بلکہ اس  
 کا اعتقاد کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

**تشریح** لفظ ملائکہ ملائک (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) کا جمع ہے اور اس میں قلب واقع ہے ناء  
 کلمہ ہمزہ کو ملین کی جگہ اور ملین کلمہ لام کو ناء کلمہ کی جگہ لے جایا گیا۔ اصل ملائک بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 وفتح اللام تھا۔ جو الودکۃ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس  
 انبار رسول اور الیچی بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک ملائکہ لطیف اور ذرانی اجسام  
 ہیں اور ملائکہ اور جن اور شیاطین سب لطیف اجسام ہونے کے باوجود باعتبار عوارض کے ایک دوسرے  
 سے امتیاز رکھتے ہیں۔ چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت پر پیدا کئے گئے ہیں۔ شر اور مصیبت کی ان کی اندھا  
 ہی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیاطین  
 ہر خبیث اور کسر کش جن کو کہتے ہیں۔ نیز جنات میں مرد و عورت بھی ہوتے ہیں ان میں قاعدہ و تناسل ہوتا  
 ہے اور جنی آدم کی طرح دیکھی دعو و عید کے مکلف ہیں۔ برخلاف ملائکہ کے کہ ان میں یہ سب

بائیں نہیں ہیں اور مادہ کے اہتبار سے فرق ہے کہ ملائکہ کا مادہ تخلیق نور ہے اور جنات کا: ذوق ملک  
 تا ہے جو اس کے سرقرین میں حضرت عائشہ سے روایت ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 خلقت الملائکۃ من نور و خلقت الجن من مخرج من نخل و خلقت آدم من مادی و صفت تکم۔

مصنف نے اپنے قول انعاموں ہمارے سے ملائکہ کے مصوم ہونے کی طرف اشارہ کر لیا ہے۔ لیکن  
 بعض حضرات نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ارشاد  
 " واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس " میں ابلیس کا ملائکہ سے استثناء  
 ہے اور استثناء میں اصل اتصال یعنی مشنی کا مشنی مذکر کی جنس سے ہونا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ  
 کی جنس میں داخل ہے پھر بھی اس نے سمجھ سے انکار کر کے مصیبت کا ارتکاب کیا۔ جیسا کہ ارشاد  
 ربانی ہے " آئی فاستکبر " معلوم ہوا کہ ملائکہ مصوم نہیں۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابلیس  
 ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن تھا، مگر جس جماعت کو سمجھ کا حکم تھا اس میں از قہم جن تھا ابلیس تھا ہاں  
 سب ملائکہ تھے۔ اس لئے قلیوب پوری جماعت کو ملائکہ سے تہیر کر دیا۔ اور ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہوا  
 ملائکہ کی صحت سے انکار کرنے والے ہاروت و ماروت نامی فرشتوں کے قصے سے بھی استدلال  
 کرتے ہیں مابک دم استدلال تو یہ ہے کہ روایت میں آیا ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے سامنے بیو  
 آدم پر اپنی عبادتوں کی وجہ سے فخر ظاہر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم نے بیو آدم میں شہوات اور خواہشات  
 پیدا کر رکھی ہیں۔ فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی شہوات پیدا کر دیں تو بھی ہم مصیبت ذکر میں گئے۔  
 اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو شخصوں کو منتخب کرو۔ ہم ان کے اندر شہوات پیدا کریں گے  
 فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر شہوات پیدا  
 کر کے عراق کے شہر بابل کا حاکم مقرر کر کے انھیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں زہرہ نامی ایک عورت  
 کے پاس شہی ہو گئے۔ جس نے انھیں زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو عذاب  
 دینا اور عذاب آخرت میں ایک کے انتخاب کا اختیار دے دیا۔ تو انھوں نے عذاب دینا کا انتخاب کیا  
 چنانچہ وہ جب تک اللہ کو منظور ہوگا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔ دوسرا وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 نے تعلیم کھر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی براءت اپنے قول " و ما کفروا سلیمان " سے فرمائی ہے جس سے  
 معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم کھر ہے اور ہاروت و ماروت لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے معلوم ہوا کہ ملائکہ  
 مصوم نہیں ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ہاروت و ماروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا۔ اور نہ کوئی

کبیرہ کیونکہ زہرہ نامی عورت کے ساتھ معاشرہ کا قصہ مضمنافسانہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں اور یہاں تسلیم سمجھو کہ کفر نہیں بلکہ اس کے کلمات کفر کا اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ عید کے پہلے وہ لوگوں کو بتلا دیتے تھے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں کہیں سیکھنے کے بعد اس پر عمل کر کے کافر نہ ہو جانا۔ رہا ان کو عذاب ہونا تو یہ عذاب بطور عتاب کے ہے جیسا کہ حضرت انبیاء پر کسی شخص کی بنیاد پر عتاب ہوتا ہے۔ لیکن شارح پر حیرت اور تعجب ہے کہ ہاروت اور ماروت سے کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور عذاب کو تسلیم کیا۔ حالانکہ جس روایت میں زہرہ کے ساتھ معاشرہ اور زنا و شراب نوشی کا ذکر ہے۔ اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے۔ سو اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باطلی نلط ہیں۔ اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں

وَلِلّٰهِ تَعَالٰی كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ عَلٰی اَنْبِيَآئِنَا وَبَيِّنٰتٌ فِيْهَا اَمْرٌ وَنَهْيٌ وَوَعْدَةٌ وَوَعِيْدَةٌ وَكُلُّهَا كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهَدًى وَوَحٰدٌ وَاِنَّمَا التَّعَدُّ وَالتَّقَاوُتُ فِي النِّظْمِ الْمَقْرُوِّ الْمَسْمُوْحِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ كَانِ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ شَمَلِ التَّوْرَةِ وَالْاِنْجِيْلِ وَالزَّبُوْرِ، كَمَا اَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامٌ وَّاحِدٌ لَا يَتَوَسَّوْضُ فِيْهِ تَفْصِيْلٌ، ثُمَّ بَاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَكَلِّتَابَةِ الْمُجَوِّزَاتِ يَكُوْنُ لِبَعْضِ السُّوْرَةِ اَفْضَلُ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ، وَحَقِيْقَةُ التَّفْصِيْلِ اَنَّ قِرَاءَتَهُ اَفْضَلُ لِمَا اِنَّهُ اَنْفَعُ وَذَكَرَ اللّٰهُ تَعَالٰی فِيْهَا اَكْثَرَ، ثُمَّ الْكُتُبُ قَدْ نَسَخَتْ بِالْقُرْآنِ تِلَاوَتَهَا وَكَلِّتَابَتَهَا وَبَعْضُ اَحْكَامِهَا.

**ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور اللہ کا کلام ہیں اور اللہ کا کلام واحد ہے

اور تعدد و تقاوت پڑھنے سے جاننے والے نظم و عبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر اس کے بعد تورات، انجیل اور زبور ہیں۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ اس میں تفصیل کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پھر قرابت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سوئیں افضل ہو سکتی ہیں۔ اور تفصیل کی حقیقت یہ کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے۔ پھر قرآن کے ذریعہ اور کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے

**تفسیر** اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائی ہیں۔ جن میں سے تورات، زبور، انجیل اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں۔ باقی چھوٹی ہیں جو صحیفہ کہلاتی ہیں۔ بہر حال سب ہی کتابیں اللہ کی صفت کلام پر جو کہ نفی ہے دلالت کرنے والی ہیں۔ اور جیسا کہ صفت کلام کے تحت مابین میں

بیان ہو چکا کہ صفت واحدہ ہے۔ تعدد اور تفاوت اس پر دلالت کرنے والے نظر مقروض ہیں۔ اور نظم و صورت ہی کے اعتبار سے ان کتابوں میں سب سے افضل قرآن ہے اس کے بعد دیگر کتابیں ہیں۔ صفت کلامیت میں کسی کو دوسرے پر فضیلت اور برتری نہیں ہے۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے۔ کلام آئمہ ہونے میں اس کی کسی سورت یا آیت کو دیگر آیات و سورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ البتہ قرأت اور کتابت کے اعتبار سے جس کا تعلق نظم و نثر سے ہے یعنی سورتیں اور آیتیں باقی سورتوں و آیات سے افضل سمجھتی ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔ افضل القرآن سورة البقرة۔ یا مجھے آپ نے فرمایا۔ اعظم آیتما فی کتاب اللہ آیتما العسکری۔ اولکما قال۔ اور کسی سورت کے دیگر سورتوں سے افضل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں نفع زیادہ ہے اور اس کا پڑھنا افضل ہے اس طرح کہ مثلاً سورہ صحر جس میں ایمان و عمل صالح اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ کی ترغیب ہے۔ یا اس لئے کہ اس میں اللہ کا ذکر کثرت سے ہے جیسے سورہ اخلاص کہ اس میں اللہ کا ذکر دو بار اسم ظاہر اور چار بار ضمیر کی شکل میں ہے۔

والمعراج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ایقظتہ بشخصہ الی السماء ثم الی السماء اللہ  
 قل من اعلى حوائی ثابت بالخبز المشهور حتى ان منكرة يكون مبتدعا. وانكاره  
 واقعاء استحلما انما يبتنى على اصول الفلاسفة والافالخرف والالتيام على السلوات  
 جائز، والاجام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر، واللہ تعالى قادر على ما لم  
 كلفها، فقوله فی ایقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فی المنام على ما رو  
 عن معاوية، انما سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا سالحة، وروى عن عائشة انها  
 قالت ما فقد جسد محمد عليها السلام ليلة المعراج، وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا  
 التي اريناك الا قبضة للناس، واجيب بان المراد الرؤيا بالعين، والمعنى ما فقد جسد  
 عن الروح بل كان مع روحها، وكان المعراج للروح فالجسد جميعا، وقوله بشخصه اشار  
 الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط، ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح  
 ليس ما يتكرر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين  
 قد ارتد والسبب ذلك، وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج  
 في ایقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب، وقوله ثم الی السماء  
 الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف، فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى قوت  
 العرش، وقيل الى طرف العالم، فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس

تعلق، ثبت بالکتاب، والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة  
والى العرش او غير ذلك آحاد، فله الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه ببصيرة  
لا بعينه.

**ترجمہ** اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھران بلند  
مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا۔ معراج ہونا خبر مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ اس کا  
منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ  
خرق و التیام آسمانوں پر جاتے رہے اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے  
اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ تو مصنف کا قول فی الاقظ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے  
جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت معاویہ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے  
میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ انھوں نے  
کہا کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گرم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھایا  
وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھلایا تھا۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ حدیث معاویہ میں روایا سے روایت  
بالعین مراد ہے۔ اور حدیث عائشہ کا معنی ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا۔ بلکہ روح  
کے ساتھ تھا۔ اور معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی۔ اور مصنف کا بنیاد فرمانا ان لوگوں کی  
تردید کی جانب اشارہ ہے۔ جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہیے کہ معراج  
مناہی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھروسہ اور انکار کیا جائے۔ حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھروسہ  
لیا۔ بلکہ بہت سے مسلمان اس کی وجہ سے مرتد ہو گئے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا الی السماء فرمانا ان  
لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک  
ہوئی۔ جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا۔ اور مصنف نے کاشم الی ما شاء اللہ فرمانا فلسفہ کے اقوال  
مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا کہ عرش کے  
اور پر تک اور کہا گیا کہ عالم کے سرے تک، تو اس لئے جو کہ معراج حرام سے سمیت المقدس تک ہے تعلق ہے۔  
کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے  
جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل  
سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

**تشریح** اہل سنت والجماعت کا مسلم عقیدہ ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری

میں جسم بیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں پر پھر آسمانوں کے اوپر بعض بلند مقامات پر لپٹا یا گیا۔ سو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کا زمین پر جو اسراء کہلاتا ہے طقس ہے کتاب اللہ کی آیت بصلوات لاذی الصدیق بعدہ کا لیلۃ من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ۔ الا آیت۔ سے ثابت ہے اس لئے اس کا مسکر کا فر ہوگا اور پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں کی طرف عروج جو معراج کہلاتا ہے۔ حدیث مشہور سے ثابت ہے اس کا مسکر یعنی ہوگا اور آسمانوں سے اوپر عرش تک یا جنت تک یا کہا کے علاوہ جن مقامات تک اللہ نے لے لیا یا چاہا۔ اخبار آحاد سے ثابت ہے۔ اس کا مسکر گناہ گار ہوگا۔

فلاصف نے معراج کا اس بنا پر انکار کیا ہے کہ کسی کا آسمان پر جانا اس کے فوق یعنی پھٹنے کو مستلزم ہے نیز آسمان سے پہلے کو ناز سے جو اس میں داخل ہونے والی ہر چیز کو جلا دیتا ہے اس لئے کسی کا اس کو پار کر کے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔ نیز نقلی وقت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قیاس ہے۔ جواب یہ کہ تمام اجسام خواہ علوی ہوں جیسے آسمان یا سطح جیسے زمین سب متماثل اور متحد الحقیقت ہیں۔ کیونکہ سب اجزاء لایبجزئی سے مرکب ہیں۔ لہذا ایک پر جو چیز ممکن ہو دوسرے پر بھی ممکن ہوگی چنانچہ زمین پر خرق طاری ہونا اور اس کا چھٹنا ممکن ہے تو آسمان پر بھی خرق طاری ہونا اور اس کا پھٹنا چھٹنا ممکن ہے اسی طرح کو ناز کے فوق ہونے کے باوجود امر ربی کے تحت آج کے بین میں برق زہوا بھی ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے میں آگ اور بلکہ کے تحت برزخ اولاد ان کی تھی۔ بیچارے قلیل آدمیوں میں بہت سے دلائل مشکطہ ہو جانا محال نہیں بلکہ ممکن ہے۔ جنتہ تھکاؤ داروں میں غلاب ہوگی وجہ سے ہر واقعہ مجزہ ہے۔ بعض حضرات معراج کے نامی ہونے کے قائل ہیں۔ شارح رحمتہ اللہ علیہ نے ان کی تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں اور ہر ایک کا جواب دیا ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔ کانت رو یا صالحاً یعنی معراج ایک بہترین خواب تھا۔ جواب یہ ہے کہ رو یا سے خواب مراد نہیں بلکہ رو یا بالعین مراد ہے جو حالت بیداری میں ہوتا ہے اور ماتن رو نے اپنے قول فی الحقیقت سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس صورت میں حضرت معاویہ کے قول کا معنی ہوگا کہ معراج ایک بہترین نظارہ تھا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ کا قول ہے ما فقد جسد محمد لیلۃ للمعراج۔ یعنی معراج کی شب میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا بلکہ وہ تو بہتر ہی پرہیز اس کا مطلب یہ ہوا کہ معراج منامی ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنا مشاہدہ نہیں بیان کیا کیونکہ اسراء کے وقت تک وہ آپ کی زوجیت میں نہیں آئیں تھیں۔ نیز وہ اس وقت اتنی عمر کی نہیں تھیں کہ وہ کسی واقعہ کو ضبط کر سکیں۔ اس لئے کہ ہجرت کے وقت ان کی عمر آٹھ سال تھی اور آپ کو معراج راجع قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال قبل ہوئی ہے اس حساب سے معراج کے وقت ان کی عمر صرف تین سال کی رہی ہوگی۔

اور ظاہرات ہے کہ تین سال کا بچہ کسی بات کو ضبط نہیں کر سکتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے قول کا مطلب یہ ہے ما فقد جسدا عن الروح۔ یعنی شبہ مزاج میں آپ کا جسم مادک روح سے مجلا نہیں کیا گیا بلکہ روح کے ساتھ جسم بھی اس سفر میں گیا اور روح و جسم دونوں کی مزاج ہوئی اور ظاہر بات ہے کہ جسم کا کہیں جانا حالت بیداری ہی میں ممکن ہے۔ معلوم ہوا کہ مزاج مادی نہیں تھی۔

تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وما جعلنا الرؤيا التي اراينا الا فتنة للناس“ ہے جس میں مزاج کو رؤیا سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی خواب ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں رویا سے رویا بالعين مراد ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف میں اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس کا قول موجود ہے ہی

رؤيا عين أرىها النبي صلى الله عليه وسلم ليلة أُسري به إلى بيت المقدس۔ ترجمہ یہ ہے بالعين یعنی تھا جو آپ کو لیلۃ الاسراء میں کرایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر مزاج مادی ہوتی تو اس میں لوگوں کی کوئی آزمائش نہ تھی۔ کیونکہ کسی کا یہ خواب دیکھنا کہ آسمان پر گیا ہوگا۔ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ جبکہ

آیت میں اس رویا کو فتنۃ للناس کہا۔ چنانچہ کفار نے اس واقعہ کا سختی سے انکار کیا۔ جس سے مسلم ہوا کہ آپ نے بحال بیداری مزاج ہونا بیان کیا اور حضرت معاویہ کے قول کا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ مزاج کے تشکیک وہ اسلام میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے۔ کیونکہ وہ اسلام میں صلح حدیبیہ تک نہ روندا علی

ہوئے۔ جبکہ مزاج کا قصہ اس سے کافی عرصہ پہلے یعنی راجح قول کے مطابق ہجرت سے پانچ سال پہلے پیش آیا ہے۔ لہذا مسئلہ آپ کی حقیقت جو لوگ اس وقت موجود تھے طبعی حضرت عمر و حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما وغیرہ ان کا بیان کہ مزاج کالت بیداری ہوئی۔ حضرت معاویہ کے قول کی بر نسبت زیادہ راجح ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ سفر مزاج میں آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی رویت ہوتی یا نہیں اور اگر ہوتی تو رویت بالقلب ہوتی یا رویت بالبین بصری ہوتی۔ اس بارے میں صحابہ کے اقوال مختلف ہیں۔ شارح نے رویت بالقلب کو ترجیح دی۔ کیونکہ رویت بالعين کے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔

وكراما الاولياء حق والوفى هو العارف بالله تعالى وصعابته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي، المحرض عن الانهماك في اللذات والشهوات، وكراما ظهور امخارف للعادة من قبله غير مقاتل لدعوى النبوة، فضلا ليكون مقرونا بالابتن

والعمل الصالح يكون استدراجا، وما يكون مقرونا بدعوى النبوة، يكون معجزة والذات على حقیۃ الکرمۃ ما توافرن کمثر من الصعابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الاموال مشترک وان كانت التفاصيل آحادا، وايضا الكتاب ناطق بظهورها من

موسیٰ ومن صاحب سلیمان علیہ السلام، وبعد نبوت او توقع لاحقاً جماعتی اثبات المجاوز اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو۔ معاصی سے احتیاب کر نیوالا ہو۔ لذات اور شہوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو۔ اور اس کی کرامت اس کی طرف کفار ق عادت امر کا ظاہر ہونے سے۔ دران حالیکہ وہ دعویٰ نبوت کا مقارن نہ ہو تو جو امر خارق عادت ایمان اور عمل صالح کے ساتھ نہ ہو۔ وہ استدراج ہے اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ ہر وہ مجزہ ہے اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ عادت امور میں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ جزئیات اخبار آحاد ہیں۔ نیز حضرت مریم علیہا السلام اور سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے اور توقع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

**تشریح** خارق عادت امون کی چار قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ امر خارق عادت اگر مدعی نبوت کے ہاتھ پر اس کے منشاء کے مطابق ظاہر ہو تو مجزہ ہے۔ اول اگر ولی سے صادر ہو جو کہ مدعی نبوت ہو تو وہ کرامت ہے۔ اول اگر عام مومن سے صادر ہو تو مومن ہے اور اگر فاسق و فاجر سے یا ملحد و کافر سے صادر ہو تو کفر و استبداد ہے۔ بعض لوگوں نے ایک اور قسم بیان کی ہے وہ یہ کہ امر خارق عادت مدعی نبوت سے اس کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جس کا نام امانت ہے۔ جیسے مسیلمہ کذاب نے ایک کانے شخص کے لئے دعا کی کہ اس کی آنکھ درست ہو جائے تو جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔ ایسا امر خارق عادت جھوٹے مدعی نبوت کی تکذیب کے لئے ہوتا ہے۔ تمام اہل حق کرامات اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں اور مسترہ انکار کرتے ہیں۔ وجہ انکار اول اس کا جواب آگے آرہا ہے۔ اہل حق کرامات اولیاء کے نبوت کی دلیل میں وہ خوارق عادت امور پیش کرتے ہیں جن کا صحابہ اور ان کے بعد کے صالحین امت سے صادر ہونا تو اتار سے ثابت ہے۔ اگرچہ جزئی واقعات اخبار آحاد سے ثابت ہیں لیکن ان کا قدر مشترک یعنی خارق عادت کا ظہور متواتر ہے۔ نیز بعض صالحین سے خوارق عادت کے ظہور کو خود قرآن نے بھی بیان کیا۔ جیسے کہ حضرت مریم علیہا السلام کا قصہ جو اپنے خالو حضرت زکریا علیہ السلام کی کفالت میں تھیں کہ حضرت زکریا علیہ السلام انہیں اپنے حجرہ میں بند کر جائے اور جب وہیں آئے تو دیکھئے کہ حضرت مریم کے پاس بے موسم کی کھانسی کی چیزیں موجود ہیں حضرت زکریا علیہ السلام تعجب سے پوچھتے کہ تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں تو حضرت مریم فرماتیں کہ اللہ کے پاس سے آئیں ہیں۔ اسی طرح قرآن نے سخت بلیغی کوس سیکڑوں میل

کی دوری کے باوجود ہلکے چھیننے سے پہلے آصف بن برخیا کے حاضر کر دینے کو بیان کیا اور جب اولیاء کے کرامات کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں۔ کیونکہ جو چیز ممکن ہوتی ہے وہی واقع ہوتی ہے۔

شم اور دکلا ما اشیر الی قفسیر الکرامۃ وافی تفضیل بعض جزئیاتہ المستعدۃ جلالہ فقال نظرہا لکرامتہ علی طریق نفقۃ العادۃ للوفی من قطع المسافت البعیدۃ فی المدۃ اقلیۃ کاتیان صاحب سلیمان علیہ السلام وهو آصف بن برخیا علی الا مشہر لبقیر بلقیس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافت ووضوح الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما فی حق مریم، فانه كلما دخل علیہا زکریا المحراب وجد عندہا رزقا قال یا مریم انی لآئذ ہذا اقلت ہومن عند اللہ والمشی علی الماء کما نقل عن کثیر من الاولیاء والطیران فی الهواء کما نقل عن جعفر بن ابی طالب وبقیان السرخسی وغیرہما، وکلام الجماد والعجماء اما کلام الجماد، کما روی انہ کان بین یدی سلمان والی الدرداء قصعة، نسبت، وسمعا تسبیحها، واما کلام العجماء فتعلم الکلب لاصحاب الکھف، وکما روی ان النبی علیہ السلام قال بینما رجل یسوق بقرۃ قد حمل علیہا، اذا التفت البقرۃ الیہ، وقالت انی لما اخلت لہذا، وانما خلقت للحرث فقال الناس، سبحان اللہ، تکلم البقرۃ، فقال النبی علیہ السلام امنت بہذا وانما فاع المتوجہ من البلاد وكفا ید المہم عن الاعداء وغیر ذلک من الامتیا مثل رویۃ عمرو وهو علی المنبر فی المدینۃ حیثہ بنہا وندحتی قال لا میر حیثہ یاستر یۃ الجبل الجبل۔ تحذیرا من وراء الجبل لمکرا العدو هناك، وسماع ستر یۃ کلامہ مع بعد المسافت، وکثرہ خالد التیم من غیر تضرر بہ وکجریات النیل بکتاب عمد وامثال ذلک اکثر من ان یحصی۔

**ترجمہ** پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کلام لائے جو کرامت کی تفسیر اور بہت زیادہ بعد از قیاس سمجھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ ولی کے لئے خلاف ملاء طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً قلیل مدت میں بید مسافت طے کر لینا۔ جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں۔ سخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے ہلکے چھیننے سے پہلے لے آنا اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پینے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ

حرم کے حق میں کہ جب بھی ان کے پاس حضرت زکریا علیہ السلام محمد میں آتے تو ان کے پاس اپنے موسم کی کھانے پینے کی چیزیں موجود ہوتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ کے پاس سے، اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً اور مثلاً خضاء میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً عبادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔ بہر حال جمادات کا کلام کرنا تو جیسا کہ مردی ہے کہ حضرت سلمان اوزانی المدد اوقاف کے سامنے ایک پیالہ تھا۔ اس نے سبحان اللہ کہا اور ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی، اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا۔ تو اصحاب کوف کے کتے نے کلام کیا۔ اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ ایک آدمی بیل لئے ہمارے پاس آیا اور اس پر پوچھ لادے ہوئے تھا کہ اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کیا گیا ہوں۔ میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں۔ لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ۔ بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔ (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں) اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور بوجھانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں۔ جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے۔ نبی وند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کے سازش کرنے کی وجہ سے بگاڑ کر کے کہا اے ساری پہاڑ کی ٹھہر سے ہوشیار ہو جاؤ۔ پہاڑ کی طرف بھڑکیا ہو جاؤ۔ اور ساری بے کامسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن لینا جیسے حضرت خالدؓ کا بغیر نقصان اٹھانے زہر کو پی لینا اور جیسے حضرت عمرؓ کے خط کی وجہ سے درہائے نیل کا ہماری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

قول: کاتیات صفا سلیمان الواسع بلقیس کو سلیمان علیہ السلام کے پاس لائے جانے کا قصہ قرآن نے یوں بیان کیلئے۔ قال یا ایہا الملأ ایکم یا قینی بعد شہما قبل ان یا تو فی مسدین، قال عفریت من الجن انا ایتیک بہا قبل ان تقوم من مقامک وانی علیہ نقوی امین، قال الذی عندہ علم من الکتاب انا ایتیک بہا قبل ان یرتد الیک طرفکے بعض مفسرین نے کہا کہ آیت میں الذی عندہ علم من الکتاب سے خود حضرت سلیمان علیہ السلام مراد ہیں۔ مگر مشہور قول یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت سلیمان علیہ السلام کے ایک وزیر آصف بن برخیا ہیں۔

قول: کما نقل عن جعفر بن ابی ظہار عن حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صحابی ہیں۔ کہ

ہجرت کر کے حبشہ چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے روز مدینہ آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ پر پتہ نہیں کہ آج مجھے اتنی خوشی فتح خیبر کی وجہ سے ہے یا جعفر کی آمد کی وجہ سے ہے۔ اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک لشکر میں شام کی طرف بھیج دیا تھا۔ وہاں انھیں شہید کر دیا گیا۔ اور ان کے دونوں ہاتھ کاٹ دئے گئے۔

ترمذی شریف میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ رأیت جعفرًا بطير في الجنة مع الملائكة۔ ترجمہ۔ میں نے جعفر کو جنت میں ملائکہ کے ساتھ اڑتے دیکھا۔ اسی وجہ سے وہ جعفر طیار کے نام سے مشہور ہو گئے۔ اس توضیح کی بنیاد پر شارح کا جعفر بن ابی طالب کو مثال کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں۔ کیونکہ موت کے بعد اڑنا بہاری بحث سے بی خار ج ہے۔

قولہ: فتكلمه الكلب المنجب اصحاب كيف جومات مومن مرد متھے و قيا لوس بادشاہ سے جو کہ شرک کی دعوت دیتا تھا بھاگ کر غار کی طرف چلے تو ان کے پیچھے پیچھے ایک کتا بھی چل رہا تھا۔ انھوں نے اس کو دھتکا را اور بھگانا چاہا تو وہ بولا۔ "لا تلعرو دوفی فانی احب اولیاء اللہ۔" ترجمہ۔ یعنی مجھے دھتکا رو نہیں۔ کیونکہ میں اولیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

قولہ: مثل رویۃ عمر بن الخطاب شارح رحمۃ اللہ علیہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول "الجبیل" منصوب ہے اذقت فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ اور معنی ہیں پہاڑ کی طرف سے ہوشیار رہنا۔ کہیں دشمن پہاڑ کی پشت سے حملہ نہ کر دے۔ مگر بیعتی ابو نعیم اور ابن مردودہ وغیرہ محدثین کی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت سلمہ بن زیم کو امیر بنا کر ایک لشکر بھیجا تو مدینہ میں منبر پر خطبہ حجہ کے درمیان خطبہ روک کر تین بار فرمایا۔ یا ساریۃ الجبل الجبل۔ تمام حاضرین ایک دوسرے کا منہ ٹکھنے لگے اور بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ تاشیدان کا داغ چل گیا ہے تو حضرت علیؓ نے فرمایا۔ جو کچھ کہا وہ ظاہر ہو کر رہے گا۔ پھر عبدالرحمن بن عوف نے حضرت عمرؓ سے ماجرا دریافت کیا تو حضرت عمرؓ نے بتلایا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا انھوں نے مسلمانوں کو آگے سے بھی اور پیچھے سے بھی حملہ کر کے شکست دے دی۔ اس لئے میں نے انھیں حکم دیا کہ وہ اپنی پشت پہاڑ کی طرف کر لیں۔ تاکہ پشت کی طرف سے حملہ کا اندیشہ نہ رہے اور صرف ایک سمت میں لڑائی ہو۔ چنانچہ ایک ماہ کے بعد فتح کی خوشخبری لانے والے نے بتایا کہ ہم نے نماز جمعہ کے وقت دشمن سے لڑائی کی تو انھوں نے ہم کو شکست دے دی تو ہم لوگوں نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز سے لڑائی کی تو انھوں نے ہم کو شکست دے دی تو ہم لوگوں نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز

وے رہے یا ساریۃ الجبل الجبل۔ تو ہم لوگ پہاڑ سے ماٹے اور اس کی طرف پشت کر کے رہے اور دشمن کو شکست دی۔ اس تفضیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول الجبل منصوب ہے التزم فعل محذوف کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ اور معنی یہ ہے کہ پہاڑ سے لگ جاؤ۔ یا پہاڑ سے چٹ جاؤ۔

ولما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الاولياء بانته ووجاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتباه بالمعجزة فلم يتمين النبي من غير النبي، اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من اولي الذي هو من احوال الامة

معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة واحدا من امته لانه يظهر بها ويتبلى الكرامة انه ولي ولت يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانتہ، وديانتہ الا قرار بالقلب واللسان برسالة رسولہ مع الطاعة له في اوامره وواهبه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم السابجة له يمكن وليا، ولم يظهر ذلك على يده۔ والحاصل ان الاموال خارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر من قبلہ او من قبل آحاد امته، وبالنسبة الى الولي كرامة نخلوه عن دعوى نبوة من ظهر خالک من قبلہ، فالنبي لا يبدن علمہ بكونه نبيا ومن قصد اظهار خوارق العادات، ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات، بخلاف الولي۔

ترجمہ اور جب کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلے نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارق عادت کا ظہور ممکن ہوتا تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوتا۔ اور نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوتا تو مصنف نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے۔ خوارق عادت کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے۔ اس لئے کہ اس کرامت سے یہ معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے اس کے ادھر اور فواجہی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ۔ یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ساتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل جواب کا یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اسی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کے امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے۔ اس شخص کے

نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ امر خارقِ عادت، ظاہر ہوا ہے تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوارقِ عادت کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے مقصدی کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے ان امور ثلاثہ میں سے کچھ بھی ضروری نہیں ہے۔

**تشریح** اکثر متخلف نے جو کراماتِ اولیاء کے منکر ہیں، دلیل پیش کی، کہ نبی کو غیر نبی سے ممتاز کرنے والا چیز معجزہ یعنی امر خارقِ عادت کا اس سے ظاہر ہونا ہے۔ پس اگر اولیاء سے امر خارقِ عادت کا ظہور ممکن ہو جسے کرامت کہا جاتا ہے تو کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا کیونکہ دونوں خارقِ عادت امر ہیں اور جب کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا تو صاحبِ کرامت یعنی ولی کے صاحبِ معجزہ ہونے یعنی نبی ہونے کا شبہ پیدا ہوگا۔ ایسی صورت میں نبی غیر نبی سے ممتاز نہ ہوگا اور غیر نبی کو لوگ نبی سمجھ بیٹھیں گے، اور گمراہ ہوں گے جس سے نبی کی بخت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ مانتا رہنے معتزلہ کی اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ جو امر خارقِ عادت ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی کا وہ امتی ہے اس نبی کا معجزہ ہے۔ کیونکہ اس کے ہاتھ پر امر خارقِ عادت کا ظاہر ہونا اس نبی کی بخت کی برکت سے ہے حتیٰ کہ اگر وہ شخص امر خارقِ عادت کے اظہار میں اپنی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ شخص ولی نہ ہوگا۔ اور اس شخص کے ہاتھ پر کرامت ظاہر نہ ہوگی بلکہ جو امر خارقِ عادت ظاہر ہوگا، وہ مکر۔ واستدراج کہلائے گا۔ نیز کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ اس وجہ سے بھی نہیں ہو سکتا کہ کرامت جس شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہوتا برخلاف معجزہ کے کہ وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا خارقِ عادت امر ہے۔

قولہ: فالنبی لا بد من علمہ الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ صاحبِ معجزہ یعنی نبی اور صاحبِ کرامت یعنی ولی کے درمیان تین فرق بیان کر رہے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں، دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ نبی کا اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ یعنی معجزہ کا ظہور اس کے ارادہ کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری نہیں بلکہ اخلاص و تہجد ہے۔ الا عن ضرورتہ۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی کا قطعی طور پر معجزات کے مقصدی یعنی اپنی سہائی کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنی کرامت کے مقصدی یعنی اپنی ولایت کا قطعی کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں۔

وافضل البشر بعد نبیاً والا حسن ان يقال بعد الانبياء، لکنہ اراد البعد یقیناً النوازل  
 وليس بعد نبیاً بنی، مع ذلك لا بد من تخصيص عینی علیہ السلام، اذ لو ارید کل  
 بشر لوجد بعد نبیاً انقض بحیث علیہ السلام، ولو ارید کل بشر لولد بعدہ  
 لم یفد التفضیل علی الصحابة، ولو ارید کل بشر هو موجود علی وجه الارض فی الجملة  
 انقض بحیث علیہ السلام، ابو بکر الصديق الذي صدق النبی علیہ السلام فی النبوة  
 من غیر تلاحق وفي المعراج بلا تردد، ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل  
 فی القضاء والنصومات ثم عثمان ذوالنورین لان النبی علیہ السلام زوجہ رقیة  
 ولما ماتت رقیة زوجاً مكثر، ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها  
 ثم علی المرتضی من عماد الله وخلص اصحاب رسول الله، علی هذا وجدنا السلف والظالمین  
 انہ لم یعلم بکف لهم دلیل علی ذلك لما حکموا بذاتہم، واما نحن فقد وجدنا دلائل  
 المجانبین متعارضة، ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق بید مشئ من الاعمال او بکبر  
 التوقف فیہا، مخرلاً بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فی تفضیل عثمان بحیث  
 جعلوا من علاماً اهل السنة والجماعة تفضیل الشیخین ومحبة الختین، والانفا  
 انه ان ارید بالافضلية كثرة الثواب، فللتوقف جهة، وان ارید كثرة ما یعدہ  
 ذو والعقول من الفضائل، فلا۔

**ترجمہ** اور ہمارے نبی کے بعد تمام ان لوگوں سے افضل ابو بکر صدیق ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ  
 بعد الانبیاء کہا جائے لیکن مصنف نے حدیث زانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کے بعد  
 کوئی نبی نہیں ہے۔ اس کے باوجود عینی علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا  
 جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عینی علیہ السلام سے نفی وارد ہوگا اور اگر  
 وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا تو صحابہ سے افضل ہونے پر دلالت نہ کرے گا اور  
 اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو۔ تو عینی علیہ السلام کے ذریعہ نفی وارد  
 ہوگا۔ بہر حال ہمارے نبی کے بعد تمام ان لوگوں سے افضل، ابو بکر صدیق ہیں۔ جنہوں نے نبوت کے  
 بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی، پھر  
 عمر فاروق ہیں جنہوں نے قضا یا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا۔ پھر عثمان  
 ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہ کو ان کی زوجیت میں دیا۔ اور جب وہ انتقال

کر گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو انہوں نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تمہاری زوجیت میں دے دیتا۔ پھر علیؑ ہیں جو ام کلثوم کے بندوں اور رسولؐ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ کہ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ نہ کرتے۔ رہے ہم تو ہم نے جانہین کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو۔ اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں مغل ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے چنانچہ انہوں نے اہل السنۃ والجماعۃ کی علامات میں سے تفضیل سفین اور محبت سفین کو قرار دیا۔ اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرتِ ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں۔ تو توقف کی کوئی وجہ نہیں۔

**تشریح** یہاں سے امامت کی بحث شروع ہوتی ہے۔ محققین نے بیان کیا کہ علم کلام میں جس فضیلت سے بحث کی جاتی ہے اس سے اعمال خیر پر جزاء اور ثواب کی زیادتی مراد ہوتی ہے۔ پھر علماء اس جیسے مقام میں لفظ بعد کو بعدیت مرتبی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں۔

افضل الانبیاء بعد نبینا ابراہیم، اور افضل الکتب بعد القرآن التوریت، اس بنا پر ماتن وکی عبارت میں خامی ہے کیونکہ بعدیت مرتبی مراد ہونے کی صورت میں ماتن وکی عبارت کا معنی ہوگا کہ ہمارے نبی کے مرتبے بعد تمام انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ ابو بکر کا ہے۔ اس سے ابو بکر کا باقی انبیاء سے بھی افضل ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے شارح نے فرمایا کہ بعد نبینا کہنے کے بجائے بعد الانبیاء کہنا زیادہ مناسب تھا تاکہ خلفاء کا حضرات انبیاء سے افضل ہونا نہ لازم آئے اور شارح نے بعد الانبیاء کہنے کو صرف احسن اور مناسب کہا واجب نہیں کہا کیونکہ بعدیت کو بعدیت زمانی پر بھی محمول کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ خود کہا کہ ماتن نے بعدیت زمانی مراد لی ہے اور عبارت کا معنی ہے کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابو بکر ہیں اس صورت میں باقی تمام انبیاء سے خلفاء کا افضل ہونا تو لازم نہیں آئے گا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثنا پھر بھی ضروری ہے کیونکہ وہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں۔ اس لئے حضرت اللہ علیہ کو کہنا چاہیے کہ ہمارے نبی کے بعد عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: واما نحن فوجدنا الہ شارح نے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ افضلیت کا قطعی ہے جس

کی دلیل اسلاف کے ساتھ حسن ظن ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو فضیلت کے اعتبار سے یہ ترتیب نہ بیان فرماتے۔ اگر ہم ان اسلاف کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو اس میں اس میں سکوت اور توقف ہی افضل تھا ایک تو اس لئے کہ اس بارے میں شیخ اور اہل سنت کے دلائل متعارض ہیں اس لئے کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔ دوم اس لئے کہ یہ مسئلہ اعتقادی ہے علی نہیں ہے۔ اولیٰ عملیات میں تو ظن پر اعتقاد لازم ہے اعتقادات میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس بارے میں توقف اور سکوت کسی واجب شرعی میں محل نہیں۔ لیکن شارح کی پیش کردہ مذکورہ توجیہ ضعیف ہیں اول اس لئے کہ ترتیب مذکورہ پر اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور شیعہ کے دلائل احادیثی موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جن کی دلالت فضیلت علی پر غیر واضح ہے۔ دوم اس لئے کہ علی الاطلاق یہ کہنا کہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں صحیح نہیں ہے ورنہ اسلاف عقائد کی کتابوں میں فرشتوں کا انبیاء سے یا انبیاء کا فرشتوں سے افضل ہونا۔ عشرہ مبشرہ کا تمام صحابہ سے افضل ہونا، ایمان کا کمی و بیشی کو قبول کرنا یا نہ کرنا۔ مجتہد کا خطا اور صواب دونوں صورتوں میں اجر دیا جانا جیسے ظنی مسائل ذکر نہ کرتے بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں اور جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل ظنی سے ہے انھیں ظنی طور پر ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ جیسے قبر اور حشر کی تفصیلات سے متعلق احادیث خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہیں۔ اس لئے ان کو علی سبیل الظن ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس مسئلہ پر مذہب شیعہ کا ابطال موقوف ہے اور مذہب شیعہ کا ابطال شرعاً واجب اور ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علیؑ کو افضل قرار دے کر صحابہ کو انھیں خلیفہ نہ منتخب کر کے بنا کر ظالم اور حضرت ابوبکر و غمہ کو فاضل قرار دیتے ہیں۔ اس بناء پر مسئلہ فضیلت کو اہمیت دینا واجب ہے۔

قولہ: واصلان السلف كانوا متوقفين الخ كأن تشديد نون کے ساتھ حرف تشبیہ ہے۔ اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے دونوں داماد رسول سے محبت کو قرار دیا۔ دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیا۔ اس سے شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ اس مسئلہ میں سلف توقف اور سکوت ہی کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن شارح رحمۃ اللہ علیہ کا یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اہل سنت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ عثمان اور علیؑ کے درمیان فضیلت کا مسئلہ نہیں بلکہ ابوبکر کے حضرت علیؑ سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے۔ سوا انھوں نے اس بارے میں توقف اختیار نہیں کیا۔ بلکہ تفضیل شیخین کو اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے شمار کر کے صرف ابوبکر ہی کو نہیں بلکہ عمرؓ کو بھی علیؑ سے افضل قرار دیا۔ شارح کی عبارت

پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اوپر کہا ہے۔ علیٰ هذا وجدنا السلف، یعنی اسی ترتیب مذکورہ پر جس میں ابو بکر کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے ہم نے سلف کو پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ مسئلہ توفیق میں سلف توفیق اختیار کرتے تھے اور یہ صریح تعارض ہے۔ جو اب یہ ہے کہ اوپر سلف سے اکثر مراد ہیں اور یہاں بعض مراد ہیں۔

قولہ: والانساف انہ یعنی اگر انصافیت سے مراد کثرت ثواب ہے تب تو توفیق کی وجہ ہے کیونکہ کثرت ثواب کا علم عقل سے ہونہیں سکتا اور نقص وارد نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی زیادتی مراد ہے جنہیں لوگ کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو توفیق کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ حضرت علیؑ کے کلمات اور ان کی کرامات زیادہ ہیں۔ اس جملہ کی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا کہ شارح کے کلام میں شیعیت کی بوا آتی ہے بعض محشین نے اس کا یہ جواب دیا کہ حضرت علیؑ رضی اللہ عنہ کے فضائل اور مناقب کا اعتراف کرنا شیعیت نہیں ہے۔

وَحَلَفْتَهُمْ اِي نِيَابَتِهِمْ عَنِ الرَّسُولِ فِي اِقَامَةِ الدِّينِ نَحِيْثَ يَجِبُ عَلٰى كَافَّةِ الْاُمَمِ الْاِيْتَابُ  
 عَلٰى هَذَا التَّرْتِيْبِ اَيْضًا الْعِنَانُ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ لَا بِيْ بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عَلِيٌّ ثُمَّ  
 عَلِيٌّ وَذَلِكَ لِانَّ الصَّحَابَةَ قَدِ اجْتَمَعُوا يَوْمَ تُوْفِيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَقِيْفَةِ بَنِي  
 سَاعِدَةَ وَاسْتَقْرَأَ بِهِمْ بَعْدَ الْمَشَاوَرَةِ وَالْمَنَازَعَةِ عَلِيٌّ خِلَافَةَ اَبِي بَكْرٍ، فَاجْتَمَعُوا عَلٰى ذَلِكَ  
 وَبَايَعُوْهُ عَلِيٌّ عَلٰى رُوْسِ الْاِسْتِهَادِ لِبَدْوَقْفِ كَانْ مِنْهُ، وَلَوْ لَمْ تَكُنْ الْخِلَافَةُ حَقًّا  
 لَمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ، وَلِمَ نَازَعَهُ عَلِيٌّ كَمَا نَازَعُوا مَعَادِيْئَهُ، وَلَا حَاجَةَ عَلَيْهِمْ لَوْ كَانْ  
 فِي حَقِّهِ نَصٌّ، كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ، وَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ فِي حَقِّ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِمُ  
 السَّلَامِ الْاِتِّفَاقَ عَلٰى الْبَاطِلِ، وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ. ثُمَّ اِنْ اَبَا بَكْرٍ لَمَا يَسُرُّ  
 حَيَوْتَهُ دَعَا عُمَانَ، وَامْلَى عَلَيْهِ كِتَابَ عَهْدِهِ، فَلَمَّا كَتَبَ، خَتَمَ الصَّحِيْفَةَ، وَخَرَجَهَا  
 اِلَى النَّاسِ، وَامْرَهُمْ اَنْ يَبَايَعُوا لِمَنْ فِي الصَّحِيْفَةِ، فَابَايَعُوا حَتَّى مَرَّتْ بَعْلُو قَالَ  
 بَايَعْنَا لِمَنْ فِيهَا، وَاِنْ كَانَ عُمَرُ، وَبِالْجَمَلَةِ وَقَمِ الْاِتِّفَاقَ عَلٰى خِلَافَتِهِ، ثُمَّ  
 اسْتَشْهَدَ عُمَرُ، وَتَرَكَ الْخِلَافَةَ شُورَى بَيْنَ سِتَّةِ عُمَانَ، وَعَلِيٍّ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ  
 بِنِ عَوْفٍ، وَطَلْحَةَ، وَزُبَيْرٍ وَسَعْدَ بْنَ اَبِي وَقَاصٍ، ثُمَّ فَوَّضَ الْاِمْرَةَ  
 اِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَضُوا بِحُكْمِهِ فَاخْتَارَ عُمَانَ، وَبَايَعُوْهُ بِحَضْر

من الصحابة، فبايعوه، وانقادوا لآوامره، وصلوا معها الجمعة والاعياد، فكان  
اجماعاً، ثم استشهد، وترك الامر مهنلاً، فاجمع كبار المهاجرين والانصار  
على علي، والتسوامنه قبول الخلافة، وبايعوه لما كان افضل اهل عصبة،  
واولهم ما خلافت، وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع في خلافة  
بل عن غلط في الاجتماع دوماً وقع من الاختلاف بينا لشيعته واهل السنة في هذه  
المسئلة، وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد المسئلة والاجابة  
من الجانبين فمذكور في المطولات.

**ترجمہ** اور ان کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کہ تمام امت پر ان کی اتباع  
واجب ہو۔ ان کا نائب رسول ہونا بھی اسی ترتیب پر ہے۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کے بعد خلافت ابو بکرؓ کی ہے پھر عمرؓ کی ہے پھر عثمانؓ کی پھر علیؓ کی ہے۔ اور یہاں سے کہ رسول اللہ صلی  
علیہ وسلم کی وفات کے روز صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے۔ اور باہمی مشورے اور توثوق میں  
کے بعد ابو بکر کے خلیفہ ہونے پر ان کی رائے جم گئی۔ پس سب نے اس پر اجماع کر لیا۔ اور قدرے توقف  
کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت کر لی۔ اور اگر خلافت ان کا (ابو بکر کا، حق نہ  
ہوتی تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے اور حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے، جس طرح حضرت معاویہؓ  
سے نزاع کیا تھا، اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی، جیسا کہ شیخ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ صحابہ پر  
حمت قائم کرتے۔ اور جیسا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک  
کرنے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔ پھر جب ابو بکرؓ اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو انھوں نے حضرت  
عثمانؓ کو بلا یا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھایا۔ پھر جب لکھ چکے تو اس صحیفہ کو مہربند کیا اور لوگوں  
کے سامنے اس کو پیش کیا اور انھیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو صحیفہ میں ہو تو صحابہ  
نے بیعت کی حتیٰ کہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو انھوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو  
اس میں ہے اگر وہ عمرؓ ہی ہوں۔ اور بہر حال حضرت علیؓ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔ پھر حضرت عمرؓ  
شہید کر دئے گئے اور مسئلہ خلافت کو چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوف، طلحہؓ، زبیرؓ  
اور سعد بن ابی وقاص کے باہمی مشورہ پر چھوڑ گئے۔ پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ بدل الرحمن بن  
عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر رضامندی ظاہر کر دی۔ تو انھوں نے حضرت عثمانؓ جیسی اللہ  
عزہ کو منتخب کیا۔ اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی۔ پھر دوسرے لوگوں نے ان کو بیعت

کی اور ان کی فرماں برداری کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عید کی نمازیں پڑھیں تو جماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے اور (خلیفہ کا معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے تو بڑے بڑے ماجرین اور انصار نے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان کے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے اور حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطا اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف ہوا اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کا نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوال و جواب کی پیشی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

**تشریح** قولہ: فی سقیفۃ بنی ساعدۃ الخ سقیفہ یعنی وہ مسقف جگہ ہے جس کی ایک جانب چبوتلوں سے زیادہ جوانب میں دیوار نہ ہو۔ جسے دالان یا برآمدہ بھی کہتے ہیں اور بنو ساعدہ انصار کا ایک قبیلہ تھے۔

قولہ: بعد توقف کان منہ۔ بعض تاریخی روایات میں وجہ توقف انتخاب خلیفہ کے بارے میں انہیں شریک مشورہ نہ کرنا بتلایا گیا۔ جیسا کہ تاریخ اسلام میں علامہ اکبر شاہ نجیب آبادی نے لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک دن حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی شخصیت کا معترف ہوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں۔ لیکن حکایت یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں۔ آپ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں ہم سے بغیر مشورہ کئے کیوں لوگوں سے بیعت لے لی آپ اگر ہم کو دریاں بولا لیتے تو ہم بھی سب سے پہلے آپ کے ہاتھ پر بیعت کرتے۔ حضرت ابو بکر نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ میں سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعت لینے کی غرض سے نہیں گیا تھا۔ بلکہ ماجرین و انصار کے نزاع کو رفع کرنا نہایت ضروری تھا۔ میں نے خود اپنے لئے بیعت کی درخواست نہیں کی۔ بلکہ حاضرین نے خود بالاتفاق میرے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر اس وقت میں بیعت لینے کو ملتوی رکھتا تو اس خطرہ کے دوبارہ زیادہ طاقت سے ابھرنے کا اندیشہ تھا جبکہ تم تجھیز و تکھیز کے کلمہ میں مشغول تھے تو اس عجلت میں تمہیں کیسے بلا لیتا۔ حضرت علیؑ نے یہ باتیں سن کر فوراً حکایت واپس لے لی اور اگلے روز مسجد نبوی میں مجمع عام کے رو برو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

ہو لہ: اولم تکتون الخلفاء، حقالہ: یعنی اگر آپ کو بھی اللہ عنہ مستحق خلافت نہ ہوتے تو صحابہ ان کی خلافت پر اجماع نہ کرتے کیونکہ از روئے حدیث یہ امت کبھی باطل پر اجماع نہ کرے گی۔ بالخصوص اصحاب رسول جو انبیاء کے بعد افضل البشر ہیں۔

قولہ: وما وقع من الاختلافات والمعارب التي اثاره جنگ حمل اور صفین کی طرف سے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارے میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خنساء اجتہادی کی مذمہ سے ہوئی حضرت علیؑ کو قاتلین عثمانؓ سے فوری قصاص لینے میں بغاوت کا اندیشہ تھا۔ اس لئے ان کا خیال تھا کہ جب تک خلافت کو استقام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس مسئلہ کو ہاتھ نہ لگایا جائے۔ دوسری جانب حضرت معاویہ کے گروہ والے جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پیش پیش تھیں فوری قصاص کو ضروری سمجھتے تھے۔ تاکہ عوام الناس اکابر پر ظلم و زیادتی کرنے پر مجرم نہ ہو جائیں۔

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدھا ملک و امارۃ بقولہ علیہ السلام الخلفاء بعدک ثلاثون سنة، ثم یصیر بعدھا ملک و امارۃ، وقد استشهد علیؑ علی رأس ثلاثین سنة من وفات رسول اللہ علیہ السلام، فمعاویۃ ومن بعده لا یکونون خلفاء بل ملوکا و امراء، وهذا مشکل، لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا متفقین علی خلافة الخلفاء العباسیۃ و بعض المروانیۃ کعمر بن عبد العزیز مثلاً و لعل المراد ان الخلفاء الاملۃ التي لا یشوبها شیء من المخالفة و میل عن الملتزم تكون ثلاثین سنة، و بعدھا قد تكون. و قد لا تكون، ثم اجماع علی ان نصب الامام واجب، و انما الخلفاء فی انہ یجب علی اللہ او علی الخلق، بدلیل سنی او عقلی، و المذہب انہ یجب علی الخلق سمعاً بقولہ من مات ولم یعرف امام زمانہ فقتل مات میتة جاهلیة، ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبی علیہ السلام نصب الامام، حتی قد موه علی الدفن، و یخذ البعد موت کل ایام، ولان کثیرا من الواجبات لشرعیۃ یتوقف علیہا، کما اشار الیہا بقولہ۔

**ترجمہ** اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے۔ آن حضرت علیؑ کے بعد اس کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؑ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہو گئے۔ پھر معاویہ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ

اور امیر ہوں گے۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے اربابِ عمل و عقد خلفاءِ عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شایع حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کا ملکہ جس میں (قانون اسلام) کی خلاف ورزی اور تباہ شریعت کے اعمال کی کچھ بھی آمیزش نہ ہو تیس سال تک رہے گی اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام (اور خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے کہ کبھی بر واجب ہے یا مخلوق پر، دلیل سمعی سے واجب ہے یا عقلی سے، اور (اہل حق) کا مذہب ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا پتہ ہی نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا۔ حتیٰ کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر بھی مقدم کیا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اس کی تدفین سے پہلے اگلا خلیفہ منتخب کیا، اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں۔ جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پاسکتے، جیسا کہ ماتن نے اپنے اگلے قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

**تشریح** خلافت بمعنی اقامتِ دین کے سلسلہ میں نبی علیہ السلام کی نیابت آپ کی پیشین گوئی کے مطابق تسلسل کے ساتھ تیس سال تک رہی ہے جو حضرت علیؑ کی شہادت پر تقریباً پورے ہو گئے۔ حقیقت تیس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؑ چھ ماہ تک خلافت کی ہاگ ڈور سنبھالے رہنے کے بعد حضرت معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہوئے۔ اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ کا زمانہ خلافت دو سال تین ماہ ہے اور حضرت عمرؓ کا دو خلافت دس سال چھ ماہ ہے اور حضرت عثمانؓ کا دو خلافت ہارہ سال اور حضرت علیؓ کا دو خلافت چار سال نو ماہ ہے کل مجموعہ ان تیس سال چھ ماہ ہوا۔ اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت پر حقیقت تیس سال پورے نہیں ہوتے بلکہ تقریباً تیس سال ہوتے ہیں۔

قولہ: وھذا مشکل الھو اشکال واضح ہے اور شارح نے لعل المراد اللہ سے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث ”الخلافت بعدی ثلاثون عاماً“ میں خلافت سے خلافت کا ملکہ یعنی خلافت علی منہاج النبوت مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت کا ملکہ کا دو تیس سال تک رہے گا۔ پھر تسلسل ٹوٹ جائے گا۔ کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ قولہ: فتم الاجماع علی ان نصب الامام واجب الھو صرف اہل السنۃ ہی نہیں بلکہ

اہل سنت اور معتزلہ اور شیعہ تینوں کا امام کا تقرر واجب ہونے پر اتفاق ہے۔ البتہ شیعہ امام کے تقرر کو اللہ تعالیٰ پر واجب مانتے ہیں اور اہل سنت اور معتزلہ دونوں امام کے تقرر کو امت پر واجب مانتے ہیں پھر اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ خلیفہ یا امام کا تقرر امت پر شرعاً واجب ہے۔ دلائل یہ ہیں: ۱۔ اراحتوں نے فرمایا کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسی نے اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا، تو وہ جاہلیت کی موت مرا ۲۱، نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہؓ نے بالاتفاق خلیفہ مقرر کرنے کو ضروری سمجھا اور اس کام کو اتنا اہم قرار دیا کہ نبی علیہ السلام کی تدفین پر اس کو مقدم کیا ۲، بہت کم دینی امور مثلاً احکام شرعیہ کا اجراء وغیرہ بغیر خلیفہ کے پورے نہیں ہو سکتے اور یہ امر مسلم ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہو وہ بھی واجب ہوتی ہیں اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امت پر امام یا خلیفہ کا تقرر عقلاً واجب ہے۔ کیونکہ ہر جماعت کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے جو افراد امت کے جمعگروں کو چکائے اور ملک میں امن و امان کے قیام کی ذمہ دار ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقل و شرع دونوں خلیفہ و امام کے تقرر کی ضرورت پر متفق ہیں۔ عقل قوم کے نظم و ضبط کے لئے ایک باختیار حاکم کی ضرورت کا تقاضہ کرتی ہے اور شرع ملت کی پیشوائی کے لئے ایک ایسے اعلیٰ نمونہ کی طلب گار ہے جس کی طاقت کا سرچشمہ امت ہی کی طاقت ہو۔ اس کا ذاتی جاہ و جلال نہ ہو۔

والمسلون لا بد لهم من امام يقوم بتفديهم احكامهم واقامته وحدودهم وسد نفوسهم

وتجهيز جيونتهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبه والمتصصة وقطاع الطريق و

اقامة الجتمع والاعیاد و قطع المنازعا اواقعة بين العباد، وقبول الشهادات العامة

على الحقوق و تزويج الصغار والصحائف الذين لا اولياء لهم وقسمه العتاشه و

نحو ذلك من الامور التي لا يتولاها اُحد الا امتاً، فان قيل لِمَ لا يجوز الاكتفاء بذي

شوكلة في كل ناحية، و من أين يجب نصب من له الرياسة العامة، قلنا لانه

يؤدي في المنازعات ومخاصات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا، كما نشهد

في زماننا هذا، فان قيل فليكتف بذي شوكلة له الرياسة العامة، اما ما كان او

غير امام، فان انتظام الامم يحصل بذي الشوكلة كما في عهد الاتراك، قلنا نعم: يحصل بعض

النظام في امر الدنيا، ولكن يخل امر الدين، وهو الامر المقصود الالهه والعروة العظمية

فان قيل فعلى ما ذكره ان مدة الخلافة ثلاثون سنة، يكون الزمان بعد الخلفاء

الراشدين خاليا عن الامام، فيحصى الامم كلهم ويكون بينهم بيعة جاهلية

قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة، ولو سلم فحل دور الخلافة، تنقضي دون دور الامامة بناءً على ان الامامة اعم، لكن هذا الاصطلاح مآله نجدہ مراتب بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم، ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم، واما بعد الخلفاء العباسية، فالامر مشكل۔

**ترجمہ** اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جوہر و عیدین کی نمازوں کا انتظام کرے۔ اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا فائزہ کرے اور حقوق پر قائم کی جائے والی شہادتیں قبول کرے اور ان نامبالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں۔ اور اموال غنیمت تقسیم کرے۔ اور ان کے علاوہ وہ سارے کام (انجام دے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے۔ پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والا شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے۔ جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں کہ مسلمان حکمران آپس میں دست بگڑیاں ہیں، پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے۔ جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو۔ خواہ وہ امام ہو یعنی امام کے اوصاف و شرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو، یا غیر امام ہو یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو، اس لئے کہ دین و دنیا کے کاموں کا انتظام اس سے ہو جائے گا جیسا کہ (مسلمان) ترک بادشاہوں کے عہد میں تھا۔ ہم جواب دینگے کہ ان دینی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ) کا کام تو ہو جائے گا۔ مگر دین کے کام (مثلاً جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا۔ کیونکہ ان کاموں کے لئے امام ہونا ضروری ہے، حالانکہ یہی (امور دین) کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے اہم مقصود ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا تو پوری امت گناہگار ہوگی۔ اور حدیث مذکور کی رو سے، ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ ہم جواب دینگے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے۔ اور اگر

لاہائے ذکر مطلق خلافت مراد ہے، تو دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید دو خلافت ختم ہو جائے گا اور آئنا  
تقریباً ہوگا۔ اس بناء پر کہ امامت عام ہے (خلافت سے) لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی۔

بلکہ بعض شیعہ (اس کے برعکس) یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ کی خلافت  
کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ رہا خلفاء عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعث اشکال  
ماتبع نے مذکورہ متن میں مسلمانوں کے خلیفہ یا امام کے فرائض منصبی بیان فرمائے ہیں  
جس کا مہل یہ ہے کہ احکام اسلام کا اجراء، حدود و شریعت کا نفاذ، اصول دین کی تبلیغ

علوم شریعت کی اشاعت، فصل خصوماً، قیام امن و امان، دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت وغیرہ  
خلیفہ اسلام کے فرائض منصبی ہیں۔ غرض مذہب و دنیا کے تمام علمی و عملی کمالات میں مسلمانوں کے خلیفہ  
کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قبیح ہاشمین ہونا چاہیے۔ جب مسلمانوں کا خلیفہ ان اوصاف کے  
کے ساتھ متصف ہوگا تو اس کی خلافت کو خلافت راشدہ یا خلافت علی منہاج النبوت کہا جائے گا۔

مآسیتی میں گذر چکا ہے کہ جمہور اہل اسلام امام یا خلیفہ کا تقرر ضروری سمجھتے ہیں۔ مگر علامہ ابن خلدون  
نے مقدمہ میں ایک ایسے گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جو خلیفہ کا تقرر ضروری نہیں سمجھتا۔ مترجم میں سے اہم اور بعض  
خوارج اسی گروہ میں شامل ہیں۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ امامت میں قانون الہی کا رواج ہو۔ لیکن جب یہ  
قانون دستور کی حیثیت اختیار کر لے اور ملک میں امن و امان قائم ہو جائے تو کسی امام اور خلیفہ کی  
ضرورت نہیں۔ بلکہ ہر علاقہ میں جو شخص اثر و رسوخ رکھنے والا ہو یا ایسا شخص جس کو تمام بلاد اسلامیہ  
پر ریاست عامرہ حاصل ہو کافی ہے خواہ امامت کے شرائط اس کے اندر موجود ہوں یا نہ ہوں۔

دراصل خلفاء راشدین کے بعد کے خلفاء میں بادشاہت کے اثرات سے جو اخلاقی کمزوریاں  
پیدا ہوئیں ان سے متاثر اور بددل ہو کر ان لوگوں نے یہ مذہب اختیار کیا۔ یہ نقطہ نظر اس بناء پر مہل  
ہے کہ ایسے شخص سے امن و امان جیسے بعض دنیوی مسائل جملے ہی حل ہو جائیں، مگر دین کے بہت سارے  
کام مثلاً امامت حدود وغیرہ جو امام اور خلیفہ سے ہی انجام پاسکتے ہیں معطل ہو کر رہ جائیں گے۔  
حالانکہ احکام دین کا اجراء ہی خلیفہ و امام کے تقرر کا سب سے بڑا مقصد ہے

قولہ: فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافه المذمومه ليعني جب مدت خلافت حضور کی وفات  
کے بعد تیس سال تک ہی رہی ہے تو پھر اس کے بعد کا زمانہ امام اور خلیفہ سے خالی ہوگا اور پوری  
امت ترک واجب کی وجہ سے گناہ گار ہوگی اور حدیث "من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات  
میتة جاهلیة" کی رو سے اس کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ لیکن مآسیتی میں جب یہ گذر چکا

کہ حضور کے ارشاد "الخلافة بعدی ثلاثون عاماً" میں خلافت سے مراد خلافتِ کاملہ اور خلافتِ راشدہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت راشدہ کا دور تیس سال رہے گا۔ اس کے بعد در حکومت و بادشاہت کے مائل ہوتے رہنے سے یہ تسلسل ٹوٹ جائے گا لیکن پھر بھی خلفاء راشدین وقتاً فوقتاً ہوتے رہیں گے تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ مگر شارح رحمۃ اللہ علیہ کا ایک اعتراض کو ذکر کرنے کا منشا جواب مذکور کا اعادہ کر کے اس پر دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے دوسرے جواب امام اور خلیفہ کے درمیان فرق پر مبنی ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خلیفہ وہ ہے جس کی حکومت نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام عام ہے کیونکہ امام وہ شخص ہے جس کو عامۃ المسلمین پر اقتدار حاصل ہو، چاہے وہ خلفاء راشدین کی سنت پر جو باندہ ہو تو حدیث کے مطابق تیس سال پر دور خلافت ختم ہو گیا لیکن دور امامت ختم نہیں ہوا۔ لیکن یہ فرق متکلمین اہل سنت سے منقول نہیں بلکہ بعض شیعہ اس کے برعکس خلیفہ کو عام مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خلیفہ سے مراد سلطان ہے عام ازیں کہ وہ عادل ہو یا ظالم ہو۔ بر خلاف امام کہ وہ لنگے بارہ اماموں سے ایک ہو گا جو سب کے سب محصور ہیں۔ اسی بناء پر وہ ائمہ ثلاثہ ابو بکرؓ و عمرؓ اور عثمانؓ کی خلافت کے تو قائل ہیں۔ چنانچہ انھیں خلیفہٴ اول، خلیفہٴ دوم اور خلیفہٴ سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امامت کے قائل نہیں۔ اس لئے یہ دوسرا جواب مخدوش ہے اور یہ سب اہل جواب درست ہے۔ پھر بھی خلفاء عباسیہ کے بعد کے زمانہ کے اعتبار سے اشکال باقی رہے گا۔ اس لئے کہ ان کے بعد خلافتِ کاملہ یا ناقصہ کسی قسم کی خلافت کا وجود نہیں کیونکہ خلافتِ کاملہ تو از روئے حدیث حضرت علی یا حسن بن علیؓ پر ہی ختم ہو گئی اور خلافتِ ناقصہ کا اس لئے وجود نہیں کہ خلفاء عباسیہ کے بعد عام بلا اسلام پر کسی قریشی کو ریاستِ عامہ حاصل ہی نہیں ہوئی اور غیر قریشی کو خلیفہ مقرر کرنا حدیث "الائمة من قریش" کی رو سے جائز نہیں۔ لہذا امت ترک واجب کی وجہ سے گناہ گار ہو گئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وعید ترکِ اختیاری پر ہے اور امت اختیاری طور پر نصب امام کے ترک کا ترک نہیں، بلکہ اضطراری طور پر، دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث "مت مات ولم يدف امام زمانہ" میں امام سے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

ثم ينبغي ان يحكون الامام ظاهراً باليرجع اليه، فيقوم بالمصالح، ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا متخفياً من اعين الناس خوفاً من الاعداء، وما من الاستيلاء ولا منتظراً خروجاً عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد



جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ دشمنوں سے خائف ہونا اس طرح روپوش ہونے کا مقصد نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعویٰ امت کو پوشیدہ رکھنے کا مقصد ہوگا۔ جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (ہمیں معلوم ہے) کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور راولوں کے حملات اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس امام کی اطاعت آسان ہے۔

## تشریح

شیخ امامیہ کا عقیدہ ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلہ امامت حضرت علیؑ سے شروع ہو کر بارہویں امام حضرت جہدی پر ختم ہو گیا جو دشمنوں کے خوف سے چھپتا رہا۔ اس میں ایک بار میں پوشیدہ ہوئے اس غار کا نام مسدودنہ ہے۔ یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں۔ یہ لوگ یہی کہتے ہیں کہ جب دنیا سے شرفساد کا مادہ ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔ اس وقت حضرت جہدی ظاہر ہوں گے۔ اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ اتنے نے ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ امام کو لوگوں پر ظاہر ہونا چاہیے۔ ان کی نگاہوں سے روپوش نہ ہونا چاہیے تاکہ ضرورت کے وقت لوگ اس کی طرف رجوع کر سکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر اسے ان کی ضروریات کا پتہ چلے۔ اور ان کی بہتری کے کام کرے جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے امام غائب کے عقیدہ کے بطلان پر اپنے قول و انتخبیہ الخ سے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ جو اعتراض تقرر امام سے مطلوب ہیں مثلاً امامت محدود وغیرہ ان کے حاصل نہ ہونے کے سلسلہ میں امام کا غائب اور روپوش ہونا اور نئے سرے سے اس کا محدود ہونا دونوں برابر ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ دشمنوں کا خوف اس طرح غائب ہونے کا مقصد نہیں ہے کہ اس کے نام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقصد یہ ہو سکتا ہے کہ عام لوگوں سے اپنے دعویٰ امامت کو مخفی رکھے۔ جیسا کہ ان کے آباء میں سے بعض مشائخ عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اہل زمانہ میں فساد اور بگاڑ اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ایسے وقت میں ان کے لئے امام کی اطاعت اور فرماں برداری بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے۔ جب دنیا سے شرفساد کا مادہ ختم ہو جائے گا۔ اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔

و یسکون من قریش ولا یجوز من غیرہم، ولا یختص ببنی ہاشم واولاد علی یعنی  
 یشترط ان یکون الامام قریشیا القول علیہ السلام الاثمتہ من قریش، و هذا اذا  
 کان خلیفاً واحداً، لکن طارواہ ابو بکر و محتاجاً بہ علی الانصاری، ولم ینکرہ واحد  
 ضار جمعاً علیہ، ولم یخالف فیہ الا الخوارج و بعض المعتزلہ، ولا یشترط ان  
 یکون ہاشمیاً او علویاً لما ثبت بالدلائل من خلافتہ ابی بکر و عمر و عثمان مع انہم  
 لم یکونوا من بنی ہاشم وان کافوا من قریش فان قریشاً اسماً و اولاد نصرین  
 کنانہ و ہاشم ہوا بعد المطلب جد رسول اللہ علیہ السلام فانہ محمد بن عبد اللہ  
 بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن  
 لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نصر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ  
 بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلویہ، و العباسیہ من ہاشم  
 لان العباس و ابی طالب ابنا عبد المطلب، و ابو بکر قریشی لانہ ابن ابی قحافہ عثمان  
 بن عامر بن عمرو بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی، و کذا احمد لانہ ابن الخطاب  
 بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قوط بن زراح بن عدی بن  
 کعب، و کذا اعثمان لانہ بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس  
 بن عبد مناف

**ترجمہ** اور امام قریش میں سے ہونا چاہیے، غیر قریش میں سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولاد  
 علی کے ساتھ مخصوص نہیں، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد  
 فرماتے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے مگر جب ابو بکر نے  
 کوفہ کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو پیغمبر علیؑ کو  
 اور اس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ البتہ ہاشمی یا علوی ہونا  
 شرط نہیں ہے۔ کیونکہ دلائل سے ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت ثابت ہے۔ باوجودیکہ  
 وہ بنی ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے۔ کیونکہ قریش نصرین کنانہ کی اولاد کا نام  
 ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبد المطلب کے باپ ہیں۔ اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب  
 اس طرح ہے۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن  
 بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نصر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن

نزار بن محمد بن صدیقان، تو علویہ اور عباسیہ دو قسم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور حضرت علیؑ کے  
 باپ ابو طالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب باشم کے بیٹے ہیں) اور ابو بکر قریشی  
 میں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عبداللہ ابو بکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن  
 عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی۔ اسی طرح عمر بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح  
 ہے۔ عمر بن خطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبداللہ بن قحافہ بن زراح بن عدی بن  
 کعب اور اسی طرح سے عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ عثمان  
 بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس ابن عبد مناف۔

### اشیاء

دنیا کے سبھی عقلاء و متسلیم کرتے ہیں کہ قوم کا سردار ای شخص ہونا چاہیے جو عقائد  
 صالح آزاد، مرد بہادر اور عقلمند ہو۔ مگر اسلام نے ان مذکورہ دشت نظریہ عقائد ضروری  
 ہیں۔ بعض دیگر شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے۔ جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مومنوں کا نام یا نسب  
 قریش میں سے ہونا چاہیے۔ خوارج اور بعض معتزلہ نے اور قاضی ابو بکر یاقوتی اور ابن خلدون نے اس شرط  
 سے انکار کیا ہے۔ جب کہ حدیث "الاشمۃ من قریش" مؤیدین اور منکرین دونوں کے نزدیک  
 ثابت ہے۔ منکرین کے دلائل یہ ہیں (۱) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مسواوات انسانی کے علمبردار تھے  
 آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام خانہ دانی امتیازات کو مٹا دیا۔ پھر یہ کیونکر ممکن تھا کہ خلافت  
 کو قریش کے ساتھ مخصوص کر کے ان غیر اسلامی امتیازات کے نشانات باقی رکھے (۲) نبی اکرم  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اسعدوا لہیوادان وابت علیکم عبد حبشی ذوزبیبہ"  
 ترجمہ۔ اگر ایک حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنا دیا جائے تو اس کی بات سنو اور اس کا  
 کرو۔ (۳) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا لوکان سالمہ مولیٰ حدیفۃ حتیٰ اولیٰئہ  
 ترجمہ۔ اگر حدیفہ کے غلام سالم زندہ ہوتے تو میں انھیں ولیٰ عہد بنا تا۔ ان ارشادات سے معلوم  
 ہوتا ہے کہ نہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قریشی ہونے کی شرط کا اعتبار ضروری سمجھا اور نہ  
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے۔ (۴) حدیث "الاشمۃ من قریش" کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین  
 گوئی ہے جو آپ نے خلافت کے متعلق فرمائی اور یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی کہ عرصہ دراز  
 تک قریش ہی میں سے خلفاء ہوتے رہے۔ بشرط قریشیت کے مومنوں کے دلائل یہ ہیں (۱) صحیفہ  
 بنی ساعدہ میں جب مسئلہ خلافت میں اختلاف ہوا اور انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق جتایا  
 تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے انصار کے مقابلہ میں حجت کے طور پر حدیث "الاشمۃ من

قریش، پڑھی جو اگر وہ خبر واحد ہے مگر صحابہ میں سے جب کسی نے اس سے انکار نہیں کیا تو مستحق علیہ ہوئی اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام نے حدیث مذکور کو پیشین گوئی قرار نہیں دیا بلکہ حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا اور فرمان رسول کے سامنے ان کی گردنیں جھک گئیں ۲۱۔ اسلام پیشک مدت ان کی کا علم دار ہے۔ لیکن اسلام اختلاف اوصاف کے لحاظ سے اختلاف مراتب کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً علماء کی غیر علم و پرہیزگاری کی عمدہ قول پر برتری نص سے ثابت ہے ۲۲۔ عبد حبیب کی اطاعت کے مقتضی جو حدیث ہے نہ انتحاب خلیفہ سے متعلق نہیں، بلکہ یہ بتلانی ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ ہو جائے تو اس وقت مسلمانوں کا طریقہ عمل کیا ہونا چاہیے۔ یہ حدیث کے خلاف نہ کہ مستحق حضرت عمر کا اثر چونکہ صرف قول صحابی ہی کی حیثیت کا اثر رکھتا ہے۔ لہذا حجت نہیں بن سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ قریشی ہونا شرط استحقاق نہیں بلکہ شرط مطہریت ہے۔ یعنی اگر مسلمان اپنے خلیفہ اور امام کا انتخاب خود ہی کے ذریعہ کریں اور جہل شرک میں قریشی اور غیر قریشی دونوں امیدوار برابر ہوں تو قریشی کو ترجیح دینی چاہئے گی۔ مثلاً نماز کی امامت کے دو امیدوار ہوں اور دونوں تمام اوصاف میں برابر ہوں۔ مگر ایک نسبی اعتبار سے اشراف ہو تو اسی کو امام بنایا جائے گا۔ سو جب امامت صغریٰ میں نسبی شرافت کا اعتبار کیا گیا ہے تو امامت کبریٰ کے اندر اعتبار کرنے میں کیا حرج ہے مگر چونکہ وجہ ترجیح ہے وجہ استحقاق نہیں اس لئے اگر نظر انداز ہوتا تو انفاذ اختلاف میں کوئی نقص پیدا ہوگا۔ جس طرح امامت نماز میں نسبی شرافت رکھنے والے کو نظر انداز کرنے سے نماز کی صحت میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔

ولا یشترط فی الامام ان یکون معصوماً لما مر من الدلیل علی امامتہ الی بکونہ مع عدم الظلم بعصمہ، وایضاً الا شترط حصول المحتاج الی الدلیل، واما فی عدم الا شترط فی صحتہ فی عدم دلیل الا شترط، واحتج المخالف بقوله تعالیٰ لا ینال عهدک الظالمین، وغیر المعصوم ظالم فلا ینالہ عهد الزمامتہ، والجواب المنع، فان انفاذ من ارتکب مہیة منقطة للعقد التمتع مع عدم التوبة والاصلاح، فغیر المعصوم لا ینالہ ان ینالہ ان ینالہ ان لا یخلو الله تعالیٰ فی العبد الذنب مع بقاء قدرته واختیاره، وهذا معنی قولہم ہی لطف من الله تعالیٰ یحملہ علی فعل الخیر ویذجرہ عن الشر مع بقاء الاختیار تحقیقاً لا ابتلاءً، ولهذا قال الشیخ ابو منصور لما تریدی العصمة لا تزیم المحنة وبفان الیہ فساد قول من قال فیہ خاصیة فی نفس الشخص او فی بدنہ، ینتم بسببہ صدقہ الذنب کفہ ولو

كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب، ولما كان متبااعلياً.

اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے۔ بوجہ اس دلائل کے جو ابو بکر کی امامت پر گزر چکی باوجود ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے۔ اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلائل نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے راستے

” لایزال عہدہ کی الظالمین “ سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہدہ امامت نہیں ملے گا اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی مصیبت کا مرتکب ہو جو عہدہ کو ساقط کرنے والی ہے۔ تو بے اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں

اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے۔ اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اور یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے جو جنہ کو بھلائی کرنے پر اکاتی ہے اور شر سے روکتی ہے اختیار کے باقی رہنے کے لئے۔ آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور مازنی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی

اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس میں یا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال ہو سکتا ہے اگر محال ہوتا۔ تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ اور ترک گناہ پر وہ ثواب نہ دیا جاتا۔

شیخ ابنہ اور اسماعیلیہ کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط ہے۔ دلیل یہ کہ غیر معصوم ظالم ہے اور ظالم عہدہ امامت کا اہل نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ” لایزال عہدہ کی الظالمین “ یعنی میرا عہدہ امامت ظالموں کو نہیں ملے گا۔ معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امامت کے لئے عصمت شرط ہے۔ دراصل اس شرط سے ان کا مقصد حضرت ابو بکرؓ کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے نااہل ثابت کرنا ہے اہل انجماعت کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ دلیل یہ کہ اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو حضرات صحابہ کا ابو بکرؓ کی امامت پر اجماع نہ ہوتا کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں۔ حالانکہ ابو بکرؓ کی امامت پر صحابہ کا اجماع ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں۔ رہی شیعہ کی پیش کردہ دلیل تو اس کا پہلا مقدمہ کہ غیر معصوم ظالم قابل تسلیم نہیں۔ کیونکہ ظالم وہ شخص ہے جو کسی ایسی مصیبت کا ارتکاب کرے جس سے اس کی طاعت

تشریح

۱۱۴

ہے اور ظالم عہدہ امامت کا اہل نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ” لایزال عہدہ کی الظالمین “ یعنی میرا عہدہ امامت ظالموں کو نہیں ملے گا۔ معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امامت کے لئے عصمت شرط ہے۔ دراصل اس شرط سے ان کا مقصد حضرت ابو بکرؓ کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے نااہل ثابت کرنا ہے اہل انجماعت کے نزدیک امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ دلیل یہ کہ اگر امام کا معصوم ہونا شرط ہوتا تو حضرات صحابہ کا ابو بکرؓ کی امامت پر اجماع نہ ہوتا کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں۔ حالانکہ ابو بکرؓ کی امامت پر صحابہ کا اجماع ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ امام کا معصوم ہونا شرط نہیں۔ نیز امامت کے واسطے عصمت شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں۔ رہی شیعہ کی پیش کردہ دلیل تو اس کا پہلا مقدمہ کہ غیر معصوم ظالم قابل تسلیم نہیں۔ کیونکہ ظالم وہ شخص ہے جو کسی ایسی مصیبت کا ارتکاب کرے جس سے اس کی طاعت

ساقط ہو جائے اور نہ تو یہ کرے نہ اپنے مال کی اصلاح کرے۔ ایسی صورت میں غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص نے کسی محبت کا ارتکاب کیا۔ جس کی وجہ سے وہ معصوم نہیں رہا۔ لیکن اس نے توبہ کر لی اور آئندہ اپنے احوال کی اصلاح کر لی جس کی بناء پر وہ ظالم بھی نہیں رہا۔ اسی طرح ارشادِ الہی "لا ینال عہدک لفظ المین" میں عہد کے عہد امامت نہیں بلکہ عہد نبوت مراد ہے۔

قولہ: وحقیقة العصمة انما شارح نے جو ذکر کیا وہ عصمت کی تعریف نہیں بلکہ اس کا ثبوت اور نتیجہ ہے۔ ورنہ عصمت سے مراد گناہوں پر قدرت ہونے کے باوجود ان سے اجتناب کا ملکہ حاصل ہونا ہے اور چونکہ یہ ملکہ محض اللہ تعالیٰ کے لطف اور اس کی مہربانی سے حاصل ہوتا ہے اس لئے بعض نے اس کی تعریف لطف من اللہ یجعلہ علی الطاعة الخ سے بھی کی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ عصمت اللہ کی مہربانی سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے جو بندہ کو طاعت پر ابھارتی ہے اور برائی سے باز رکھتی ہے، با اس ہمہ اس کی قدرت اور اس کا اختیار باقی رہتا ہے تاکہ بندہ کی آزمائش ہو۔ اور عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا باقی رہنا شرط ہونے ہی کی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ عصمت تکلیف کو زائل نہیں کرتی اور بندہ معصوم ہونے کے باوجود احکام کا مکلف رہتا ہے۔ اور جب عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا بقاء شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی خاص صفت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور محال ہو جاتا ہے اور اس کو گناہ پر قدرت نہیں رہتی۔ وچر فساد دوسری دلیل اول یہ کہ اگر گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترک گناہ کا مکلف نہ ہوتا۔ حالانکہ معصوم بھی ترک گناہ کا مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں۔ دوم یہ کہ اگر معصوم سے گناہ کا صدور محال ہوتا تو ترک گناہ پر وہ مستحق ثواب نہ ٹھہرا یا جانا۔ حالانکہ وہ مستحق ثواب ہے۔ معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

ولا ان یكون افضل من اهل زمانه لان المسأوی فی الفضیلة بل المفضول الا  
 علما و عملا ربما کان اعرف بمصالح الامامة، و مفاسدھا، و اقدر علی اہتمام  
 بمواجبھا، خصوصاً اذا کان نصب المفضول اذ فح للشر و البعد عن اثارھا  
 ولهذا جعل عمر الامامة شورى بین الستة مع القطع بان بعضهم افضل  
 من بعض، فان قيل کیف یصح جعل الامامة شورى بین الستة مع انه لا یجوز  
 نصب امامین فی زمان واحد، قلنا غیر الجائر هو نصب امامین مستقلین

تجب طاعتہ کل منہما علی الافراد، لیسما یلزم فی ذالک من امتثال احکام متضادۃ  
ولما فی الشوریٰ فالکل بمنزلۃ امام واحد

اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ برابر وہ  
کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو حکم علم و عمل والا ہو بعض دفعہ امامت کے مصالح اول  
مفسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہو سکتا ہے۔ بالخصوص  
اس وقت کہ جب فتنوں کو مقرر کرنا شرک و فحش کرنے والا اور فتنہ انگیزی سے دود ہو۔ اسی لئے حضرت  
عمرؓ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی شوریٰ کو قرار دیا۔ اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ ان میں سے  
بعض دوسرے بعض سے افضل تھے۔ پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کو امامت قرار دینا کیونکہ  
صحیح ہو گا۔ باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں۔ جو اب یہ ہے کہ باہمی  
ایسے دو مستقل اماموں کا تقریب ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر واجب ہو۔ اس  
لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ رہا شوریٰ کی صورت میں تو سب دارکان  
شوریٰ امام واحد کے حکم میں ہیں۔

شیخ امام کے لئے اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہونا شرط قرار دیتے ہیں مقصد  
ان کا بارہ ائمہ کے علاوہ حضرات ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کی امامت کو باطل  
قرار دینا ہے۔ کیونکہ فضیلت صرف نص سے معلوم ہو سکتی ہے اور ان کے بقول بارہ ائمہ کے علاوہ  
کسی کی فضیلت کے بارے میں کوئی نص نہیں۔ لیکن اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک امام کا مقام  
اہل زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں۔ اس لئے کہ بعض دفعہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا۔ بلکہ  
میں کہہ شخص اپنے سے افضل کے مقابلہ میں امامت کے مصالح اور مفسد سے زیادہ واقف اور اپنی  
قوت و شوکت کی وجہ سے امامت کے فرائض زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتا ہے۔ جو امام کے تقریب  
سے مقصود ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ افضل کو امام مقرر کرنے میں فتنہ مہر نے کا اندیشہ ہو اور  
مفضول کو مقرر کرنے سے فتنہ دہتا ہو تو مفضول ہی کو مقرر کرنا افضل ہے اور اسی وجہ سے کہ امام کا  
اپنے ہم عصروں سے افضل ہونا شرط نہیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ آدمیوں کے باہمی شورا  
کو امامت قرار دیا۔ حالانکہ ان چھ میں سے بعض کا افضل ہونا حضرت عمرؓ کو معلوم تھا۔ معلوم ہوا کہ  
امام کا افضل ہونا شرط نہیں ہے۔

قولہ: فان قيل كيف يصح ان ينعى في وقت واحد امامين فان قيل كيف يصح ان ينعى في وقت واحد امامين

چہ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیونکر درست ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز ایسے دو اماموں کا تقرر ہے جن میں سے ہر ایک مستقل طور پر واجب الاطاعت ہو، اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل امام نہیں ہوتا، یعنی انفرادی طور پر ہر ایک واجب الاطاعت نہیں ہوتا بلکہ پوری مجلس شوریٰ مل کر ایک امام کے حکم میں ہوتی ہے تو یہ مجلس، ایک شخص علی اور بیعت حاکمہ ہے۔

علامہ تقی زانیؒ کے اس سوال و جواب کو بعض شامین نے بے ضرورت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ چہ نفی مجلس کا امامت کی ذمہ دہی کے لئے مقرر نہیں کی تھی بلکہ اس کا مقصد چہ نفی میں سے ایک کو امامت کے لئے منتخب کرنا تھا اس لئے یہ سوال ہی زائد از ضرورت ہے کہ چہ افراد کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیسے درست ہوگا۔

لیکن ہمارا خیال ہے کہ علامہ نے بہت اہم اور زنی سوال قائم کیے، کیونکہ جو مجلس امام کا نصب کر سکتی ہے، وہ اس سے کم درجہ کے امور کیوں انجام نہیں دے سکتی۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ عصر حاضر میں مجلس شوریٰ کو بیعت حاکمہ قرار دینے کا جو عمل زیر بحث آیا ہے علامہ تقی زانی نے اس کو خلافِ راشدہ ثابت کر دیا ہے، اگر اگرچہ اس چہ نفی مجلس شوریٰ نے صرف تین ہی دن کے لئے کارامت انجام دیا لیکن یہ بات ثابت ہوگی کہ خلافِ راشدہ میں مجلس شوریٰ بیعت حاکمہ رہی ہے۔ - والله اعلم -

وَيَشْتَرِطَانِ يَكُونُ مِنْ أَهْلِ الْوَلَايَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْكَامِلَةِ أَيْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرَ إِهْلَاقًا  
بِأَنَّ إِذَا مَا جَلَّ اللَّهُ لَكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا، وَالْحَبِيدَ مَشْغُولَ بِنَدْمَةِ الْمُؤْمِنِ  
مُسْتَحَقِّ فِي أَعْيُنِ النَّاسِ، وَالنَّسَاءَ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينِ، وَالصَّبِيَّ وَالْمَجْنُونِ قَاصِرَاتِ  
عَقْلِ تَدْبِيرِ الْأُمُورِ وَالنَّصْرَفِ فِي مَصَالِحِ الْجُمْهُورِ سَائِبًا أَيْ مَا لَكَ لِلنَّصْرَفِ فِي أُمُورِ  
الْمُسْلِمِينَ بَقْوَةَ رَأْيِهِ، وَرُؤْيِيَّتَهُ، وَمَعُونَةَ بَاسِهِ، وَشُوكَمَتَهُ قَادِرِ الْجَلْمَةِ، وَعَدْلَهُ، وَكَفَايَتَهُ  
وَشَجَاعَتَهُ عَلَى تَنْفِيذِ الْأَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُودِ دَارِ الْإِسْلَامِ وَالنَّصْفِ الْمَطْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ  
إِذَا اخْتَلَفَ بِهَذِهِ الْأُمُورِ مُخْلِطًا بِالْغُرُوفِ مِنَ نَسَبِ الْأَسَامِ.

ترجمہ اور امام کے لئے یہ شرط ہے کہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو، یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں پر (حکومت کرنے کی)، کوئی راہ نہیں دی اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ لوگوں کی بچاؤ میں حق سچ سمجھنا والا ہے اور عورتیں کم عقل و کم دین والی ہیں۔ اور سچ و مجنون انتظام اور عامتہ الناس کی بچلائی کے کام کرنے

سے قاصر ہیں۔ (وہ امام) منظم ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت و شوکت کی مدد سے مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قابو رکھنے والا ہو اپنے علم اور اپنے عدل اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف دلانے پر قادر ہو۔ اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا اس چیز میں خلل ہوگا جو تقریباً امام سے مقصود ہے۔

**تشریح** جب مانتق امامت کی ان شرائط کو بیان کر چکے جو مختلف فقہ میں تو ان شرائط کا ذکر فرما رہے ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ پہلی شرط یہ کہ امام ولایت کاملہ کی اہلیت رکھتا ہو اور ولایت کاملہ کے حامل ہونے کے لئے پانچ چیزیں ضروری ہیں اول یہ کہ مسلمان ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافر کو مسلمان سے الگ کر کے امت کو امتوں کی گنجائش نہیں دی ہے۔ دوم یہ کہ آزاد ہو اس لئے کہ غلام اپنے مولیٰ کے کام کاغ میں مصروف ہوتا ہے۔ جبکہ امام کو مسلمانوں کے کام کے لئے فارغ ہونا چاہیے۔ سوم یہ کہ مرد ہو۔ کیونکہ از روئے حدیث عورتیں کم عقل والی اور کم دین رکھنے والی ہوتی ہیں۔

تیسری بخاری شریف میں روایت ہے کہ جب نبی علیہ السلام کو یہ بات معلوم ہوئی کہ فارس والوں نے اپنے آپ کو کسریٰ کی لڑکی کو حاکم مان لیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ وہ قوم کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی جس نے اپنے آپ پر عورت کو حاکم بنایا۔ تیسرے عورت کو پردہ میں رہنے اور مجمع عام میں نہ آنے کا حکم ہے۔ چہاں یہ کہ عاقل ہو اور بیخبر یہ کہ بالغ ہو۔ اس لئے کہ مجنون اور بوجہ امور کی تدبیر کرنے اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے میں دو سہری شرط یہ کہ امام اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور لوگوں کے دلوں میں اپنے رعب اور ظاہری قوت و شوکت کی وجہ سے مسلمانوں کے کام کرنے پر قابو رکھنے والا ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ احکام اللہ تعالیٰ کا علم رکھنے والا اور اپنے عمل صالح اور انصاف اور اصابت رائے اور اپنی شجاعت و بہادری کی وجہ سے احکام شرعیہ مثلاً حدود و قصاص وغیرہ نافذ کرنے اور مملکت اسلامیہ کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلانے پر قادر ہو۔ کیونکہ یہی امامت کا مقصود ہے۔

وَلَا يَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِالْفُسْقِ إِلَىٰ لُحُورِ جَمْعٍ طَاعَةِ اللَّهِ وَالْجَوْرِ إِلَىٰ الظُّلْمِ عَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَىٰ لِأَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ الْفُسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْأُمَّةِ وَالْإِمْرَاءُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالسَّلَفُ كَأَنَّهُمْ يَنْقَادُونَ لَهُمْ، وَيَقِيمُونَ الْجَمْعَةَ وَالْأَعْيَادَ بِأَذْنَانِهِمْ، وَلَا يَدْرُونَ الْخُرُوجَ عَلَيْهِمْ، وَلَا نِصْحَةَ الْعَصْمَةِ لَيْسَتْ بِشَرْطِ الْإِمَامَةِ ابْتِدَاءً، فَبِقَاءِ أُولَىٰ، وَعَنِ الشَّافِعِيِّ "إِنَّ الْإِمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفُسْقِ وَالْجَوْرِ، وَكَذَا أَكْلُ قَاضٍ وَآمِينَ وَاصِلُ السَّأَلَةِ إِنْ الْفَاسِقُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِأَنَّهُ لَا يَنْظُرُ فِي نَفْسِهِ، فَكَيْفَ يَنْظُرُ فِي نَفْسِ الْغَيْرِ؟"

وعند الخليفة فهو من اهل الولاية حتى يصح لابن الفاسق تزويج ابنته  
 والمطور في كتب الشافعية ان القاضي يعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في  
 الفزله ووجوب نصب غيره اشارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضي وفي  
 روايتنا زاد عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشائخ اذا  
 الفاسق ابتداء صح ولو قلده وهو عدل يعزل بالفسق لان المقلد اعتمد على عدل  
 فلم يرض بقضاءه بل ودنما وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى  
 لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى، قانه اذا اخذ القاضي انقضاء بالرشوة لا يصير تاضيا  
 ولو قضى لا ينفذ قضاؤه

**ترجمہ** اور فقہ یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے  
 امام معزول نہیں ہو جاتے گا۔ اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعدائے اور امراء سے فتویٰ ظاہر  
 ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرماں برداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جو اور عید کی نماز کیا  
 قائم کرتے تھے۔ اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ امامت میں عصمت اور  
 میں شرط نہیں ہے تو بقاء کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے  
 کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اسی طرح ہر قاضی اور امیر اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام  
 شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرنا تو دوسرے پر کیا رحم  
 کرے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا برخلاف  
 امام کے، اور وجہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو بھارنا  
 ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے۔ اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں  
 یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنا  
 جانے تو صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر قاضی بنا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول  
 ہو جائے گا اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس  
 کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا۔ اور فتویٰ قاضی خاں میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ  
 جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا۔ اور اس  
 بات پر اجماع کیا ہے کہ جب اس نے منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا۔  
 اور اگر فیصلہ کرنے کا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

## تشریح

مسئلہ یہ ہے کہ فسق مثلاً زنا شرب خمر، ہندوں پر ظلم و زیادتی وغیرہ کی وجہ سے امام معزول ہو جائے گا یا نہیں، تو احناف کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد خلفاء اور ان کے ماتحت امراء ہوتے۔ انہیں بہت سے فسق کے گمراہ ہوتے اور انہوں نے ہندوں پر ظلم و زیادتی کی۔ اس کے باوجود سلف نے ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز اور مناسب نہ سمجھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فسق کی وجہ سے وہ اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوتے۔ ورنہ سلف کے نزدیک وہ واجب اطاعت نہ ہوتے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کسی کو امام بنانے وقت اس کا مصوم ہونا شرط نہیں تو بن جانے کے بعد امام باقی رہنے کے لئے گناہوں سے مصوم ہونا بدرجہ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔ اور نوادریں ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، اور امام ابو یوسف اور امام شافعی سے روایت ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں۔ اور ہدایہ میں ہے کہ فاسق قاضی بن سکتا ہے مگر اس کو قاضی بنانا نہیں چاہیے۔ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ فسق اور ظلم کی وجہ سے امام اور قاضی اور امیر اسی طرح ہر وہ شخص معزول ہو جائے گا جس کو مسلمانوں کا دلی بنایا گیا ہو۔ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک قضاء از قبیل ولایت ہے جس کا معنی ہے اپنی بات دوسرے پر نافذ کرنا خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو اور فاسق ولایت کا اہل نہیں تو خلف کا بھی اہل نہیں ہوگا اور جب قضاء کا اہل نہیں تو امامت کا بدرجہ اولیٰ اہل نہیں ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے۔ یہاں تک فاسق باپ اپنی نابالغ لڑکی کا ولی ہے چنانچہ اگر اس کی مرضی کے بغیر اس کا نکاح کر دے تو نکاح صحیح ہے اور کتب شافعیہ میں علماء شافعیہ کا قول لکھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ فرق یہ بیان کیا ہے کہ قاضی کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرا قاضی مقرر کرنے میں کسی فتنہ کا کوئی نہیں کیونکہ قاضی کے مقابلہ میں امام کے پاس زیادہ طاقت ہے۔ اگر قاضی اپنی جگہ دوسرے شخص کے مقرر کئے جانے کی وجہ سے کوئی فتنہ کھڑا کرے گا تو امام اپنی طاقت سے اس کو کھل دے گا۔ برخلاف امام کے کہ اس کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرا امام کے مقرر کی صورت میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔ جیسے آسانی سے دبا یا نہیں جاسکتا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر کوئی شخص عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا تھا بعد میں وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام نے اس کو عادل ہونے کی بناء پر قاضی بنایا تھا تو فسق کی بناء پر اس کے عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر وہ راضی نہ ہوگا۔ گویا کہ اس نے اس کے قاضی بنے رہنے کو اس کی عدالت پر مصلحت کر دیا تھا کہ جس سے

ہم اس وقت عادل ہو اسی طرح آئندہ بھی اپنی عدالت پر برقرار رہے تو منصب قضاء پر برقرار رہو گے، ورنہ نہیں اور قضاء اور امارت کو شرط پر معلق کرنا جائز بھی ہے۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک لشکر کی روانگی کے وقت جس کا امیر زید بن عاصہ کو بنا یا تھا یہ ارشاد فرمایا تھا کہ اگر زید بن عاصہ شہید ہو جائے تو حضرت تمھارے امیر ہوں گے اور اگر حضرت بھی شہید ہو جائیں تو عبداللہ بن رواحہ تمھارے امیر ہوں گے تو دیکھئے نبی علیہ السلام نے جسفر کی امارت کو زید بن عاصہ کی شہادت پر معلق فرمایا۔ اسی طرح قضاء کو بھی شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔

وتجوز الصلوة خلف كل برو فاجر لقول عليہ السلام صلوا خلف كل برو فاجر، ولان علماء الامة صانوا يصلون خلف الفسقة و اهل الاهواء والبدع من غير تكبير، وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع، فمحمول على ذلك، اهتدوا كلام في كراهة الصلوة خلف المبتدع، هذا اذ لم يؤد الضيق والبدعة الى حد الكفر، اما اذا ادى اليها، فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه، ثم المعتزلة وان جعلوا العاصق غير ممنون، لكنهم يجوزون الصلوة خلفه، بل ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر، لا وجود الايمان بمعنى التصديق، والانتزاع والاعمال جميعا ويصلي على كل برو فاجر اذ اقامت على الايمان للاجماع، ولقول عليہ السلام لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة، فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه، فلا وجه لا يراها في اصول الكلام، وان اذ ان اعتقاد حقیقۃ ذلك واجب، وهذا من الاصول، فجميع مسائل الفقه كذا قلنا انما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاني والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبیه على نهذ من المسائل التي يميزها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيها المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرها من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد.

اور سہرا یک نیکو و بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کے وجہ سے ترجمہ کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔ اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات

نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا تکبر نماز پڑھنے رہے ہیں۔ اور بعض اصناف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو مخالفت منقول ہے۔ وہ کراہت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق اور اس کی بدعتات حد تک نہ پہنچائے۔ بہر حال جب حد تک پہنچائے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ پھر معتزلے نے اگرچہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافر نہ ہونے ہے نہ کہ ایمان بمعنی تصدیق اور افرادہ اعمال تینوں چیزوں کا پایا جانا اور ہر تک و بد کی نماز جائزہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ایمان ہمارا اس کی صورت ہوئی ہو۔ ایک اجماع کی وجہ سے اور دوسرے، نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ اہل قبلہ حتیٰ اس شخص کی نماز جائزہ پڑھنی نہ چھوڑو۔ جو مر جائے۔ پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لہذا اصولی کلام میں انہیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر اہل حق کی مراد ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے۔ تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ ہم جواب دینے کے جب مانتے علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور محاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل سنت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے باز ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا۔ جن کی وجہ سے اہل سنت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفر یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

**تشریح** شیعہ جس طرح امامت کبریٰ یعنی خلافت میں امام اور خلیفہ کے معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی طرح امامت صغریٰ یعنی امامت نماز میں بھی معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے نماز کو اس کے آخری وقت تک امام جمعی کے استقامت میں مؤخر رکھتے ہیں یہاں تک کہ جب آخری وقت آجائے ہے تو تنہا تنہا پڑھ لیتے ہیں۔ اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ ہر تک و بد و مسلمان کے پیچھے نماز ادا ہو جاتی ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ ہر تک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔ لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسری دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر تکبر نہیں کیا اور نہ اس کے جواز کا انکار کیا۔ تو جواز پر اجماع ہو گیا۔ رہا یہ اشکال کہ بعض علماء نے فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا۔

ہے۔ پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ہرنیک و بدر کے پیچھے نماز جائز ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مخالفت عدم جو از پر معمول نہیں ہے کہ منافات لازم آئے بلکہ کراہت پر معمول ہے۔ پھر فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز اس وقت تک درست رہے گی جب تک اس کا فسق اور اس کی بدعت حد کو نہ چھوئے اور اگر حد تک پہنچاؤ تو پھر اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔ مثلاً اس شیخی کے پیچھے جو حضرت علیؑ کی اوبیت کا قائل ہے، نماز جائز نہ ہوگی اور معتزلہ اگرچہ فاسق اور منکب کبیرہ کو ایمان سے خارج مانتے ہیں جس کا تعارض ہے کہ اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہو لیکن وہ بھی ہماری طرح فاسق کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امام کا ملوں ہونا شرط نہیں بلکہ کافر نہ ہونا شرط ہے اور فاسق ان کے نزدیک جس طرح ملوں نہیں ہے کافر بھی نہیں ہے۔ لہذا امامت کی شرط پائی گئی اور اہل سنت والجماعت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ہرنیک و بدر کی نماز جائزہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس کی موت ایمان پر ہوئی ہے۔ پہلی دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علمائے امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے تھے ہیں اور دوسری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہر میت کی نماز جنازہ پڑھو اور طبرانی نے عبد اللہ ابن عمر سے روایت نقل کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ۔ یعنی لا الہ الا اللہ پڑھنے والے کی نماز جنازہ پڑھو۔ اسی طرح ابن ماجہ اور سنن ابی داؤد وغیرہ میں صلوا علی من صلیت کے الفاظ آئے ہیں۔

قولہ۔ فلان قبل ان یؤمکہ علم کلام میں شریعت کے ان احکام سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق اعتقاد سے ہے اور جو اصول کلام کہلاتے ہیں۔ اس لئے اعتراض وارد ہوا کہ فاسق کے پیچھے نماز کا مسئلہ صحیح علی الصحت کا مسئلہ، بنیاداً ترسے و ضویر کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو عمل سے تعلق رکھتے تھے بناؤ پر فقہ کی جزئیات میں سے ہیں تو پھر ماقہ نے اس کتاب میں ان مسائل کو کیوں ذکر کیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان مسائل کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اس بناء پر یہ مسائل اصول کلام میں داخل ہو گئے تو یہ دلیل اس بناء پر درست نہیں کہ فقہ کے مسائل ایسے ہیں جن کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے۔

لہذا ان سب کو اصول کلام میں سے مان کر یہاں ذکر کرنا چاہیے۔ شارح نے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ یہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں۔ لیکن چونکہ ان مسائل میں بعض فرق باطلہ نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ اس لئے یہ مسائل اہل سنت والجماعت کا ماہ الامتیا از ہو گئے۔ لہذا ماقہ نے ان مسائل میں اہل سنت والجماعت کا مسلک واضح کرنے کا ارادہ کیا۔

ویکف عن ذکر اصحابہ الا بغير لما ورد من الاحادیث الصحیحة فی مناقبہم  
 ووجوب الکف عن الطعن فیہم، کقولہ علیہ السلام لا تسبوا اصحابی، فتوان  
 احدکم ان الفسق مثل احد ذہباً ما بلغ مد احدہم ولا نصفہم، وکقولہ علیہ السلام  
 اکبروا اصحابی فانہم خیرکم۔ الحدیث۔ وکقولہ علیہ السلام اللہ اللہ فی اصحابی  
 لا تتخذوہم غرضاً من بعدی فمن احبہم فحبی احبہم، ومن ابغضہم فبغضی  
 ابغضہم، ومن اذہم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ، ومن اذی اللہ  
 قتلتہ فیوشک ان یاخذہ، ثم فی مناقب کل من ابی بکر و عمر و عثمان و علی  
 والحسن والحسین وغیرہم من اکابر الصحابة احادیث صحیحة، وما وقع بینہم  
 من المنازعات والمعاربات، فلہ معامل، و تاویلات، فبہم والطعن فیہم ان کل  
 ما یخالف الادلة القطعیة فکفر کقذف عائشہ و اذہ فبدعتہ و فسق۔

**ترجمہ** اور خیر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کف لسان کیا جائے۔ ان احادیث صحیحہ کی وجہ  
 سے جو ان کے مناقب ہیں اور ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے واسطے میں وارد ہیں۔

جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو بڑا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پارہ کے برابر ہونا  
 اللہ کے راستے میں، خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچے گا  
 اور نہ نصف مد کو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سے  
 بہتر ہیں۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارہ میں اللہ سے ڈرو۔ میرے بعد تم نہیں  
 نشانہ نہ بنانا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے  
 اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان سے  
 تکلیف پہنچائے گا اس نے مجھے تکلیف پہنچائی اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض  
 کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواضعہ فرمائے گا۔ پھر ابو بکر، عمر، عثمان، علی  
 حسن اور حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کے مناقب  
 احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور نزاعیں ہوتی ہیں تو ان کا عمل اور  
 ان کی تاویلات ہیں تو ان کو بڑا اہم لکھنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ  
 کے خلاف ہے تو کفر ہے ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

**تشریح** شریعت اسلامی کی اصطلاح میں صحابہ سے مراد وہ قدسی صفات بستیاں ہیں جنہوں نے



کہا کہ مومن علیہ السلام کے اصحاب اور نصاریٰ نے کہا کہ حرار بن یعنی رضی اللہ عنہ کے اصحاب اور ایک بے لوگ ہیں کہ اپنے رسول کے اصحاب کو بدترین امت ثابت کرنے میں لگے ہوئے ہیں، یہ نہیں سوچتے کہ اگر دین کے یہ اولین محافظ و حاکم بدین، خود غرض اقرابہ پروردگار و عالم و صاحب رتے تو جو کتاب و سنت ان کے ذریعہ ہم تک پہنچی اور اس پر دین کی عمارت کھڑی ہوئی تو یہ ساری شہدم ہو جائے گی۔

قولہ: ما یبلغ مداحہم انہم مدر بنم المیم و تشدید الدال، بالاقان مع کے ہو مخانی کو کہتے ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں تھیلیوں میں سامنے والی مقدار کو مد کہتے ہیں

قولہ: و کقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ اللہ فی اصحابی۔ قدر بھارت سے۔

اتقوا اللہ فی اصحابی۔

قولہ: شہ فی مناقب کلہ الخ۔ جس طرح تمام صحابہ کے مناقب اور فضائل کے بارے میں عام

الفاظ کے ساتھ احادیث وارد ہیں۔ اسی طرح خاص خاص صحابہ کے مناقب میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں جہاں

یہاں چند احادیث نقل کر رہے ہیں۔ عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ما لاحد عندنا ید الا و قد کا فینا ما خلا ابا بکر فان لما عندنا یدنا یافہ اللہ

بھا یوم القیامۃ، و ما نفعنی مال احد قط ما نفعنی مال ابی بکر و لو کنت متخذنا

خلیلاً، لا نتخذت ابا بکر خلیلاً۔ الحدیث۔ (ترجمہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ میں نے ہر شخص کے احسان کا بدلہ چکا دیا ہے۔ سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے۔ ان کے احسان

کا بدلہ ان کو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز عطا فرمائے گا۔ اور کسی کے مال سے مجھے اتنا نفع نہیں پہنچا جتنا

نفع مجھے ابوبکر کے مال سے پہنچا اور اگر میں کسی کو اپنا خلیل بنا تا تو ابوبکر کو بنا تا۔

وعن جابر بن مطعم قال آتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امراة فکلمتہ فی شئی

فا مرھا ان ترجع الیہا، قالت یا رسول اللہ اری ان جئت ولم اجدک کانہا

تربید الموت قال فان لم تجدینی فاتی ابا بکر۔ متفق علیہ۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام

کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی۔ اور کسی چیز کے بارے میں آپ سے بات کی۔ تو آپ نے اسے دو بار

اپنے پاس آنے کے لئے کہا۔ وہ بولی اے اللہ کے رسول اگر میں آؤں اور آپ کو نہ پاؤں تو پھر کہا

کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تو مجھے نہ پانا تو پھر ابوبکر کے پاس ما۔

وعن عائشہ ان ابا بکر دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انت عتیق

من النار ینوم مذنباً مصیباً عتیقاً۔ (رواہ الترمذی)۔ ترجمہ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ

فرمائی کہ اگر مجھ کو اللہ تعالیٰ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ تم جنم کی آگے سے آزاد ہو کر اس زندگی میں کامیاب بنیں پڑ گیا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی تقدیر کو اپنے لئے سب سے پہلے لکھ لیا۔ ہاں یہ صلیبی اور عیسائی دونوں آپ کے لقب ہیں۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله جعل المؤمن على اسنان عذوق قلبه۔ رواه الترمذی۔ (ترجمہ) : ای عذوق فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو میری زبان اور دل پر لکھا ہے۔

وعن عروة بن ماری قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان نبي كان حسرا بن الخطاب۔ رواه الترمذی۔ (ترجمہ) : نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر بن خطاب ہوتے۔

عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل نبي نبيت ودقيق يعني في الجنة عثمان (رواه الترمذی)۔ (ترجمہ) : نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

عن زبدي بن ابراهيم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاي (رواه الترمذی)۔ (ترجمہ) : نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ہوں اس کے علی بھی وہ ہے۔

عن النضر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بيتك احب اليك قال الحسن والحسين (ترجمہ) : آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے اہل بیت میں سے کون سب سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ حسن و حسین (رضی اللہ عنہما)۔

عن النضر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال جعلت من نساء العالمين امرءة مني بنت عمار وبنت جهم وبنت خويلد وفاطمة بنت محمد وآسية امرأة فرعون (رواه الترمذی)۔ (ترجمہ) : نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم کو سب سے مانم کی عورتوں میں سے مریم بنت عمران اور فاطمہ بنت خويلد اور فاطمہ بنت محمد اور فرعون کی بیوی آسیہ کاٹی ہیں۔

اور اس کے علاوہ متعدد صحابہ مثلاً عبداللہ بن عباس، حضرت ابوذر، اور صحابہ میں الجراح ابلی میں کعب اور معاذ بن جبل وغیرہ کے فضائل و مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

قولہ : وما وقع بينهم الفتن صحابہ کے درمیان جملہ لڑائیاں ہوئیں یا اختلافات ہونے

وہ صحیح مقصد پر معمول ہیں اور ان کی تاویل کی جانے لگی کہ یہ سب حق کے طالب تھے اور طلب حق میں ہر ایک مجتہد تھا۔ کوئی اس اجتہاد میں مصیب تھا اور کوئی تخطی اور از روئے حدیث اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماجور ہے۔

بالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية  
 فاخبار بلات غایتاً امرهم بالنبی والخروج على الامام، وهو لا یوجب اللعن، وانما  
 اختلفوا فی یزید بن معاویة حتى ذکر فی الخلاصة وغيرها انه لا ینبغی اللعن  
 علیه ولا على الحجاج، لان النبى عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن  
 كان من اهل القبلة، وما نقل من النبى عليه السلام من اللعن لبعض من  
 اهل القبلة، فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق  
 اللعن عليه، لما انه كفر حين امر بقتل الحسين، واقفوا على جواز اللعن على  
 من قتلوا وامر بهما واحازة ورضى بهما، والحق ان رضا یزید بقتل الحسين استبنا  
 بذات الله واهانت اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر عنه، فان كانت تقاصيها  
 احاداً فنحن لا نتوقف في شأنه بل في ايماننا، لعنة الله عليه وعلى الصلابة  
 واعوانه

بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز منقول  
 کر چکے ہیں۔ اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے  
 اور یہ چیز لعن کرنے کو واجب نہیں کرتی۔ انھوں نے صرف یزید بن معاویہؓ کے بارے میں اختلاف کیا ہے  
 یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج بن یوسف  
 پر اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے جو اہل قبلہ میں سے آیا  
 اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں  
 کے ایسے احوال جلستے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے، اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو جائز قرار  
 دیا اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت حسینؑ کو قتل کرنے کا حکم دیا، اور علماء نے اس شخص  
 پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے اللہ کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا، یا اس کی اہانت دی اور اس  
 پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ حسینؑ کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام  
 کے گھروالوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخباراً عامہ میں تو

تو ہم اس کے حال کے بارے میں لگے اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و اعداؤں پر حد تک عنایت ہو۔

**تشریح** حضرت معاویہؓ نے رسول نبی علیہ السلام کے برادر نسبتی ہیں۔ کاتب وحی ہیں۔ ان کے بارے میں خصوصیت سے احادیث وارد ہیں۔ مثلاً ترمذی شریف میں حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان کے بارے میں فرمایا اللہما جعلنا دیا پہلدا یا و اھدیا بہ (تو جسے، اے اللہ معاویہ کو ہادی اور صہدی بنا اور ان کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما۔ اور بخاری شریف میں ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ معاویہؓ نے ایک ہی رکعت وتر پڑھی ہے تو ابن عباس نے فرمایا کہ نہیں چھوڑو وہ فقیر ہیں۔ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پائی ہے اور عبداللہ بن مبارک سے پوچھا گیا کہ معاویہؓ افضل ہیں یا عمر بن عبدالعزیز، تو انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہ کے گھوڑے سے جو گر و اٹھی وہ عمر بن عبدالعزیز سے افضل ہے۔ اور خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس ایک شخص نے حضرت معاویہؓ کو بُرا بھلا کہا تو انھوں نے اس پر کوڑے لگائے۔ ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا معاویہؓ پر لعنت کے جواب کی نفی پر اکتفا کرنا اور ان کے فضائل و مناقب کے بارے میں کچھ نہ کہنا ان کی شان میں بہت بُری کوتاہی کی بات ہے۔

قولہ: وانما اختلفوا فی یزید بن معاویہ۔ یہ شانِ یزید کی پیدائش سن ۳۵ میں یا ۳۶ میں ایک قول کے مطابق سن ۳۵ میں جمہوری میں ہوئی ہے۔ حضرت معاویہؓ کے بعد خلافت کی باگ ڈور سنہ ۴۰ یزید کے بارے میں یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے حضرت معاویہؓ کو دیکھا کہ وہ یزید کو گود لئے ہوئے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ایک جنتی ایک دوزخی کو اٹھائے ہوئے ہے۔ سراسر موضوع ہے۔ جس طرح شیجرہ کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام معاویہ اور ان کے بیٹے یزید دونوں کو جنہی فرمایا سراسر موضوع ہے۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں یزید کی پیدائش ہی نہیں ہوئی تھی۔ اس کی پیدائش خلافتِ عثمانی میں ہوئی ہے۔ پھر یزید کے بارے میں بہت سی منکرات منقول ہیں۔ یعنی اس کا فاسق و فاجر ہونا۔ اور سب سے زیادہ بڑا کام نبی علیہ السلام کے اہل بیت کے ساتھ ان کا ناروا سلوک ہے اسی وجہ سے علماء کے درمیان یہ بحث چل پڑی کہ یزید پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ بعض حضرات مثلاً امام غزالی وغیرہ سے ممانعت منقول ہے۔ اس لئے کہ یزید نے خواہ کتنا بُرا گناہ کیا ہو مگر اس گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا۔ اور نہ اہل قبلہ میں سے ہونے سے خارج ہوا۔ اور جناب نبی کریم

علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اہل قبلہ پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں کعبہ کا استقبال کرتے ہیں۔ یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے۔ اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر اسمانی مذاہب والے کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے۔ اور حدیث شریف میں ہے کہ جو شخص ہماری طرح نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کا استقبال کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے تو وہی وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے۔ اس حدیث کو بخاری نے ذکر کیا ہے اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس بات پر محمول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو توغوں کے ایسے احوال بذریعہ وحی معلوم ہو جاتے تھے جو دوسروں کو معلوم نہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ آپ کو کفر پر اس کی موت ہونے کا بذریعہ وحی علم ہو گیا ہو۔ اور بعض لوگوں نے یزید پر لعنت کرنے کی جھوٹ دی۔ ان لوگوں کے بقول حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے وہ کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا ہاتھ پر شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسینؑ کے قتل کے جلنے پر یزید کا راضی اور خوش ہونا اور اس کا نبی علیہ السلام کے گھرانے والوں کی توہین و تذلیل کرنا سختی متواتر ہے اگرچہ الفاظ احاد کے درجہ میں ہیں۔ اس لئے ہم اس پر لعنت کے جواز کے بارے میں تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں تردد کرتے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے لعنت اللہ علیہ کہہ کر اپنے دل کی بیڑا اس نکال لی لیکن محققین کے قول کے مطابق لعنت کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً کہا جائے کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو۔ یہ صورت جائز ہے بلکہ بعض صحاح کے بارے میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے۔ مثلاً آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر مناسبت دعا کے خبر دینے سے ثابت ہو۔ جیسے فرعون اور ابوجہل اور ابلیس وغیرہ۔ یہ صورت بھی جائز ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر مرنا معلوم نہ ہو۔ یہ صورت ناجائز ہے۔ محققین نے یہ تفصیل اس لئے فرمائی کہ شارع نے لعنت سے سخت ممانعت فرمائی ہے۔ جیسا کہ ترمذی شریف میں روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ لا یکون المؤمن لعانا۔ یعنی مومن لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ اور ترمذی میں ہی یہ حدیث موجود ہے کہ جو کوئی کسی پر لعنت کرے اور وہ اس لعنت کا مستحق نہیں۔ تو وہ لعنت اسی لعنت کرنے والے پر ہی لوٹ آتی ہے۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے وصف عام کے ساتھ لعنت فرمائی ہے۔ اسی طرح ایسے معین شخص پر بھی

عنت فرمائی ہے جس کی موت کفر پر ہوئی۔ لہذا جو ازان ہی دھوروں پر حضور ہوگا اور مالعت والی کا عیسوی صورت پر محمول ہوگا یعنی کسی ایسے عیسوی شخص پر عنت کرنا جائز نہیں ہے جس کا کفر پر مبنی اصلو نام نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کفر پر مبنی کلاموں نہیں۔ لہذا اس پر نہیں کے ساتھ عنت کرنا جائز نہیں ہوگا ہاں وصف نام کے ساتھ عنت کرنا مثلاً یہ کہنا کہ قاتل حسینؑ پر اللہ کی عنت ہو جائز ہے۔ روایہ کہنا کہ یہ عباس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت اس نے حسینؑ کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس لئے صیح نہیں۔ کہ اولاً ثابت نہیں کہ یہ نے ہی زیادہ قتل حسینؑ کا حکم دیا تھا۔ اور اگر ثابت ہو بھی جائے۔ تو بھی کفر ثابت نہیں ہو گیا کہ اس کا قتل حسینؑ کا حکم دینا۔ تو حسین رضی اللہ عنہ کے مومن ہونے کی وجہ سے عنت نئی کا رشتہ دار ہونے کی وجہ سے بلکہ دینی ملاوت کی وجہ سے تھا۔ جو کبھی ضرور ہے مگر کفر نہیں ہے۔

وقد شهد بالجنة العشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال عليهم السلام  
 اهل الجنة في الجنة، وعمرو في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة،  
 وزيد في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن ابى وقاص في الجنة، وسعيد  
 بن زيد في الجنة، والوعبيدة بن الجراح في الجنة، وكذلك شهد بالجنة فاطمة والحسن  
 والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وابن الحسن  
 والحسين سيدا شباب اهل الجنة، وسائر الصحابة لا يذكر ان الا بيحد ويروي  
 لهم اكثر مما يروي غيره من المؤمنين، ولا شهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل  
 تشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار.

**ترجمہ** آپ نے فرمایا ابو بکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان جنت میں  
 ہوں گے اور علی جنت میں ہوں گے۔ اور طلحہ جنت میں ہوں گے اور زید جنت میں ہوں گے اور عبد الرحمن  
 بن عوف جنت میں ہوں گے۔ اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہوں گے۔ اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے  
 اور الوعبیدہ ابن الجراح جنت میں ہوں گے۔ اسی طرح ہم فاطمہ اور حسن اور حسین کے لئے جنت کی گواہی  
 دیتے ہیں۔ اس لئے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ فاطمہ اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسن و حسین  
 جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس کے  
 زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جائے۔ جتنی دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متعین طور پر  
 کسی لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت

میں سے ہیں اور کفار جنہم والوں میں سے ہیں۔

**تشریح**

۱۲۲

جن دس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت مشہور ہے ان کے علاوہ بھی صحابہ کی بعض جماعتوں۔ مثلاً اصحاب بدر اور اصحاب بیعت الرضوان کے بارے میں اور بعض افراد مثلاً حضرت فاطمہ، حضرت حسن، حضرت حسین، حضرت بلال، حضرت سعد بن معاذ، حضرت سلمان فارسی رضوان اللہ علیہم اجمعین وغیرہ کے بارے میں بھی جنت کی بشارت احادیث صحیحہ میں وارد ہے، مگر مذکورہ دس حضرات کے جنتی ہونے کی بشارت ایک ہی حدیث میں وارد ہے۔ اس بناء پر ان کے جنتی ہونے کی بشارت مشہور ہو گئی اور وہ عشرہ مبشرہ کہلائے۔ سو صحابہ کرام کی جن جماعتوں یا جن افراد کے بارے میں احادیث میں جنت کی بشارت وارد ہے۔ ان کے جنتی ہونے کی ہم شہادت دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی صحابہ کے لئے عام مومنین کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ سے زیادہ قرب اور مغفرت کی امید رکھنے والے اور عام انسانوں میں سے کسی متعین شخص کے جنتی یا جہنمی ہونے کی ہم شہادت سے نہیں دیتے۔ بلکہ عام لفظ کے ساتھ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اہل ایمان جنتی ہیں اور کفار جہنمی ہیں۔

ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام وليا لها للمسافرة وليلة للمقيم وروي ابو بكر عن رسول الله عليه السلام انه قال رخص للمسافرة ثلثة ايام وليا لها للمقيم يوما ولية اذا ظهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما، وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفران الصباية يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاء في فيه مثل ضوء النهار، وقال الكرخي اخاف الكفر علة من لا يبرئ المسح على الخفين، لان الآثار التي جاءت فيه في حديث المتواتر وبالجملة من لا يبرئ المسح على الخفين، فهو من اهل البدعة حتى سئل النبي بن مالك عن السنة والجماعة فقال ان يحب الشيخين ولا تطعن في الخنتين وتمسح على الخفين. اور ہم سفر و حضر میں مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کی وجہ سے ہے۔ اور علی بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا۔ تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن رات اور مقيم کے لئے ایک دن رات مسح کرنے کی مدت ٹھہرائی ہے اور ابو بکر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

**ترجمہ**

سے روایت کی ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن رات تک اور مقیم کے لئے ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے۔ جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں۔ اور حن بھری گئے فرمایا کہ میں نے اپنے سر سے ہار کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے۔ اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوں۔ یہاں تک کہ محمد کو اس بارے میں دن کی روشنی کے مانند (واقعہ دلائل) پہنچ گئے اور کفری نے کہا کہ میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں۔ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا۔ اس لئے کہ اس بارے میں آثار و آثار کے درجہ میں ہیں اور بہر حال شخص مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے، تو وہ اہل بدعت میں سے ہے۔ یہاں تک کہ انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو انہوں نے کہا کہ (علامت) یہ ہے کہ تو شخصین سے محبت کرے اور دونوں داماد رسول اور حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کو مطہین ذکر کرے۔ اور مسح علی الخفین کرے۔

**تشریح** مسح علی الخفین کا مسئلہ اگرچہ فقہ کی جزئیات میں سے ہے، مگر چونکہ شیعہ شیعہ نے اہل سنت والجماعت کے برخلاف اس کے جواز کا انکار کیا ہے۔ اس بناء پر مصنف نے مسح علی الخفین کے جواز کا ذکر کیا۔ اگرچہ کتاب اللہ سے وضو میں پیروں کا دھونا ثابت ہے۔ اس بناء پر مسح علی الخفین کے جواز کا قول کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ مگر یہ زیادتی خیر مشہور سے ہے اس بناء پر جائز ہے۔ بعض لوگوں نے جواز مسح کے بارے میں وارد احادیث و آثار کے متواتر ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور سکر جواز کو کافر کہے مگر صحیح یہ ہے کہ جواز کے سلسلہ میں وارد احادیث و آثار متواتر کے قریب ہیں اور سکر جواز بدعتی ہے کافر نہیں ہے۔ مسح علی الخفین کی کیفیت اور اس کی مدت تفصیل کے ساتھ کتب فقہ میں مذکور ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔

ولا تحرم نبیذ التمدد وھوان ینبذ مرقا و زبیب فی الماء فیجعل فی الماء من الخنزیر  
فوجدت فیہ الذع کما فی الفقاع کا نہ، نہی عن ذالک فی بدعہ الاسلام لما کانت  
الجوارا وانی الخور شہد نخ، تقدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض  
وهذا بخلاف ما اذا شئت وصار مسكرا فان القول بحرمته قليله وكثيره ما ذهب  
اليه كثير من اهل السنة

**ترجمہ** اور ہم نہیں حرام سمجھتے نبیذ مرقا، اور وہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیا جائے اور اس کو آگ میں بھی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے۔ جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے۔ جیسا جو وغیرہ کی شراب میں، گویا کہ اتھرائے اسلام میں اس سے ممانعت کی

گئی تھی، جب (نیند کے) شے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہیں منسوخ کر دی گئی، نفاس کا حرام نہ ہوا۔ اہل سنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے۔ برخلاف روافض کے، اللہ یہ اس صورت کے برخلاف ہے۔ جب وہ (نیند) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے، کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا اولیٰ ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔

نہیہ تفرجی کا معنی شارح نے بیان کر دیا ہے۔ جب گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے تب تشریح اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ لیکن اگر گاڑھی اور نشہ آور نہ ہو البتہ اس میں تفرجی ہر ایسا ہو جائے۔ جیسی تفرجی گندم اور جو سے بنائی جانے والی شراب میں ہوتی ہے تو روافض اس کو بھی حرام کہتے ہیں مگر اہل سنت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ اسلام کے غلبہ کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ نہیہ شراب کے برتنوں میں بنائی جاتی تھی اس وقت نیند سے مانعت کی گئی تھی بعد میں یہ مانعت منسوخ ہو گئی۔

قولہ الفَقَّاع۔ فاء کے ضمہ اور قاف کی تندرید کے ساتھ ہے۔ اس سے مراد جو گندم وغیرہ سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

ولا يبلغ وفي درجته الانبياء لان الانبياء معصومون، مأمورون من خوف الخلق معصومون بالوحى ومشاهدًا للملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الامام بعد الاتقان بكلمات الاولياء، فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل من النبي كقوله وضلال، نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولى الذى ليس بنبي، ولا يصل اليه مادام عاقلاً بالعاقلى حيث يسقط عنه الامور النهي لعدم الخطابات الواردة واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض الاجميين الى ان الصدا اذ بلغ غاية المحبة وصفاء قلبه واخثار الايمان على الكفر من غير نفاق، يسقط عنه الامور والنهي، ولا يدخله الله النار بالكتاب الكبائر، وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفرقة، وهذا كفر وضلال فان احسن الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً حبيب الله تعالى صلى الله عليه وسلم مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل، واما قوله عليه السلام ذاك الله عبد الم يضر ذنب فمعاذ ان عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها.

**ترجمہ** | اللہ تعالیٰ بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء محصوم ہیں۔ خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں۔ وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انھیں اعزاز حاصل ہے۔

احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد تو ہمیں کرامت سے محرومی کا نتیجہ سے افضل ہونا منقول ہے۔ وہ کفر اور ضلالت ہے۔ ہاں بعض دفعہ اس بارے میں تردید واقع ہو سکتی ہے کہ (وحی کا) مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت، اس بات کا تعین کرنے کے بعد کہ وحی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے۔ جو نبی نہیں۔ اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے بشرطیکہ وہ مائل بالغ ہو۔ دوسروں کی سلسلہ میں، وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے۔ اور بعض اہلحدیث اس بات کی طرف توجہ نہیں کرتے کہ بندہ جب محبت اور صفہ قلب کی انتہا کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے۔ تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو کما حقہ کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف توجہ کرتے کہ ظاہری عمل و ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی عبادت فکرت ہے۔ اور یہ کفر و ضلالت ہے۔ کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں۔ خاص طور پر اللہ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم، اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل و سکت ہیں۔ رہا نبی علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرنے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

**تشریح** | اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر دے انبیاء کے مرتبہ اور مقام کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ حضرات انبیاء ان کمالات کے ساتھ

جن سے اولیاء متصف ہوتے ہیں۔ بدرجہ اتم متصف ہونے کے علاوہ مزید ایسے کمالات و اوصاف کے حامل ہوتے ہیں۔ جن سے اولیاء محروم ہیں اور وہ کمالات و اوصاف یہ ہیں (۱) حضرات انبیاء محصوم ہیں۔ برضلاف اولیاء کے کہ وہ محصوم نہیں۔ (۲) حضرات انبیاء کو سوء خاتمہ کا اندیشہ نہیں۔ جبکہ اولیاء کو بلکہ بربر اندیشہ رہتا ہے (۳) انبیاء پر اللہ کی وحی آتی ہے۔ اور وہ فرشتہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں۔ (۴) انبیاء خدا کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں اور اولیاء براہ راست ماموم نہیں ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گئی کہ ولی مرتبہ نبوت کو نہیں پہنچ سکتا۔ تو بعض کرامیہ کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے۔ کفر اور گمراہی ہے۔ البتہ بعض دفعہ اس میں

تردد ہوتا ہے کہ نبی جو مرتبہ ولایت اور مرتبہ نبوت دونوں کے ساتھ متصف ہے تو اس کا مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت بعض مشائخ صوفیہ نے کہا کہ نبی کا مرتبہ ولایت اس کے مرتبہ نبوت سے افضل ہے کیونکہ ولایت خلق سے منہ موڑ کر جن کی جانب متوجہ ہونا ہے اور نبوت خالق اور مخلوق کے درمیان واسطہ بننے کا نام ہے۔ نیز ولایت کمال باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے۔ اور کمال باطنی کا نام ظاہری سے افضل ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ مرتبہ نبوت افضل ہے کیونکہ ولایت میں ولی کے معنی شریک ہے۔ مگر مرتبہ نبوت میں نبی کے معنی کوئی شریک نہیں۔

قولہ: ولا یصل العبد الا بعض الاباحیین کا مذہب ہے کہ جب بندہ اللہ تعالیٰ سے بے پناہ محبت کرنے لگے اور اس کا قلب صاف ہو جائے اور بغیر کسی نفاق کے وہ ایمان کو کفر پر ترجیح دینے لگے تو اس سے امر ونہی ساقط ہو جاتے ہیں اور اس کو اللہ تعالیٰ کبیرہ پر سزا نہیں دے گا۔ اور بعض اباحیین کہتے ہیں کہ ظاہری عبادات نماز روزہ وغیرہ اس سے معاف ہو جاتے ہیں اور اس کی عبادت ٹھکر اور ذات باری و صفات باری میں غور و فکر کرنا ہے۔

مصنفؒ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بندہ جب تک عاقل باطن ہے وہ اللہ کے امر ونہی کا مکلف ہے کیونکہ شریعت کے احکام ہر عاقل و باطن کے حق میں عام ہیں خواہ وہ کبھی بھی حال میں ہو۔ نیز اس پر امت کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ اس لئے کہ اللہ پر سب سے زیادہ کامل ایمان رکھنے والے ابو اس سے کامل محبت کرنے والے حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ بالخصوص خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس کے باوجود وہ احکام شرع کے زیادہ مکلف ہیں۔ رہا آپ کا یہ ارشاد کہ جب اللہ کسی بندہ کو محبوب بنا لیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچایا کرتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہ سے اس کی حفاظت کرتا ہے اس سے گناہ صادر ہی نہیں ہونے دیتا کہ اس کا سزا اس کو لاحق ہو۔

قولہ: بعض الاباحیین الخ وجمہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ لوگ بعض محرمات کو مباح کہتے ہیں۔

والفصوص من الکتاب والسننہ تحمل علی ظواہرہا مالم یصرف عنها دلیل قطعی کما فی الآیات الی تشعر بنظاہرہا بالجهتة والجسمیة وتخوذ اک، لا یقال ہذا لیست من النصوص بل من المقتناہ، لانما قول المراد بالمتصوم ہ فبایس ما یقابلہ لکما والمفسر والمحكم بل ما یصم اقسام النظم علی ما هو المتعارف، وأعدل عنها ای عن الظواہر الی معانیہ یدعیہا اهل الماطن وهم الملاحدة وسموا بالباطنیة

لا دعا کما ان فی نصوص نیست علی ظواہر ہا۔ بل لہا محان باطنیہ لایعلمہا الا  
 المحکم، و قد علم ہذا لکن نفی شریعتہ بالکلیہ، الخادای میل وعدول عن الاسلام  
 واتصال والنصاف بالکفر لکونہ، تکذیباً للنبی علیہ السلام فیما علم مجیئہ بہ باضراً  
 واماماً ذہب الیہ، بعض المحققین من ان النصوص مصر و فوفۃ علی ظواہر ہا، ومع  
 ذالک فیہا اشارات خفیۃ الی دقائق تکشف علی ارباب السلوک، یسکت تطبیق  
 بینہا و بین ظواہر المرادۃ فہو من کمال الایمان و محض العرفان۔

### ترجمہ

اور کتاب و سنت کے نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی، جب تک کوئی دلیل قطعی  
 ان سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں جو بظاہر حجت اور حجتیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں  
 یہ نہ کہا جائے کہ یہ آیات، نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں، بلکہ مشابہ میں سے ہیں، اس لئے کہ ہم آپس کے  
 ذریعہ نصوص سے مراد وہ معنی نہیں جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابلہ میں ہے، بلکہ ایسا معنی مراد ہے۔  
 جو نظم کے تمام اقسام کو شامل ہے، جیسا کہ یہی متعارف ہے اور ان ظاہری معانی سے ایسے معانی کی نظر  
 عدول کرنا جن کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعویٰ کرتے ہیں اور جنہیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعویٰ  
 کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں۔ جنہیں محکم  
 ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے، الخادای یعنی اسلام سے انحراف  
 اور کفر سے لگاؤ ہے کیونکہ یہ نبی علیہ السلام کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنہیں آپ کا لانا یقینی طور پر ثابت ہے  
 رہی وہ بات جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ اس کے باوجود  
 ان میں ایسے دقائق کی طرف ضمنی اشارات ہیں جو کہ ارباب سلوک پر متکشف ہوتے ہیں۔ ان دقائق اور  
 ظاہری مرادی معانی کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ تو یہ کمال ایمان اور خالص عرفان کی بات ہے۔

### تشریح

محمول کیا جائے جو سنت یا شرع سے معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک ان کے خلاف دلیل  
 قطعی نہ موجود ہو، مثلاً جن آیات سے باری تعالیٰ کے لئے جہت یا حجت ثابت ہوتی ہے ان آیات  
 کے ظاہری اور لغوی معنی کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے اس بناء پر ان کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے  
 لیکن جن نصوص کے ظاہری معنی کے خلاف دلیل قطعی نہیں قائم ہے۔ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر  
 ان کے معانی کو اختیار کرنا جن کے مراد ہونے کا باطنیہ دعویٰ کرتے ہیں۔ کفر اور الخادای ہے کیونکہ  
 یسا کرنا نبی علیہ السلام کی تکذیب ہے۔

قولہ، لا یقال التمثاء اعتراض مقرر کا نص کے اصطلاحی معنی مراد لینا ہے جو اصول فقہ والے مراد لیتے ہیں اس لئے کہ اصول فقہ والے ظہور معنی کے اعتبار سے کلام شارح کی چار تفسیریں بیان کرتے ہیں، (۱) نص (۲) ظاہر (۳) مفسر (۴) محکم، اسی طرح خفاء معنی کے اعتبار سے بھی چار تفسیریں بیان کرتے ہیں، (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں نص کے اصطلاحی معنی مراد نہیں، بلکہ مطلق کلام شارح مراد ہے۔ کلام شارح کو نص کہنے کی وجہ سے کما اس کے مدلول کی صحت قطعی اور یقینی ہے اور نکتہ میں نص کے معنی قطع ہیں۔

قولہ، واما ما ذهب الیہ الخ محققین صوفیاء کا مذہب یہ ہے کہ کتاب و سنت کے نصوص ظاہری معانی پر معمول ہوتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ان میں ایسے لطائف کی جانب بھی اشارہ ہے جو راہ سلوک طے کرنے والوں پر متکشف ہوتے ہیں اور یہ لطائف نصوص کے ظاہری معنی کے متافی نہیں ہوتے، بلکہ ان لطائف اور نصوص کے ظاہری معنی کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وینارزقناہم بیفقون" کا ظاہری معنی بھلائی کے راستہ میں مال خرچ کرنا ہے، لیکن صوفیاء نے اس کے ساتھ ما رزقنا سے روحانی نعمتوں کو بھی مراد لیا ہے اور آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جو کچھ ہم نے انھیں انوار معرفت دے رکھا ہے، دوسروں پر اس کا فیضان کرتے ہیں اس طرح کے لطائف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ پر لطائف السلوک کے عنوان سے تحریر فرمائے ہیں۔

ورد النصوص بان ینکر الاحکام التي دلت علیها النصوص القطعية من الکتاب والسنة کحشر الاجساد مثلا کفر لکونه تکذیباً صریحاً لله تعالى ورسوله علیہ السلام فمن قذف عائشة بالزنا کفر، واستحلال المصيبة صغيرة کانت وکبيرة کفوا ذنوبهم کونها مصيبة بدلیل قطعی وقد علم ذالک مما سبت، والاستهانة بها کفوا ولا علی الشریعة کفولات ذالک من لمارات التذیب، وعلی هذا الاصول ینفرع ما ذکر فی الفتاوی من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان کانت حرمة لعینه وقطعاً ثبت بدلیل قطعی یکفر، وإلا فلا، بان یکون حرمة لعینه أو ثبت بدلیل قطعی وبعضهم لم یفرق بین الحرام لعینه و لعینه، فقال من استحل حراماً وقد علم فی ذم النبى علیہ السلام تجریمه کتکاف ذوی المحارم او شرب الخمر او اکل الميتة او الدم او الخنزیر، من غیر ضرورة کفار، وفعل هذا الاشياء بدون الاستحلال

فتی، ومن استعمل شرب النبیذ ان یسکر کفر، وأما وقال لحرام، هذا حلال  
لترویح السلعة، او یحکم الجہل لا یکفر، ویوتقی ان لا یکن الخمر حراماً، ولا یکن  
صوم یضرب فواضلاً یثب علیہ لا یکفر، بخلاف ما اذا متقی ان لا یحرم الزنا وقتل  
القتل ینبذ حق فانه یکفر، لان حرمة هذا ثابتة فی جمیع الادیان، موافقة  
لاحکمة، ومن اراد الخروج عن الحکمة فقد اراد ان یحکم الله تعالیٰ بما لیس بحکمة  
وهذا جهل منه بربه تعالیٰ، وذكر الامام السرخسی فی کتابہ البیضا انه لو استعمل  
وطی امرأته، الحائض یکفر، وفي النوادر من یهدیٰ الله ان لا یکفر هو العجیب، وفي استعمل  
اللاواطیة بامرأته لا یکفر علی الاصح، ومن وصف الله تعالیٰ بما لا ینبذ به، او سخر  
باسم من اسماءه، او بامر من اوامره، او انکر وعده، او وعده یکفر، وكذا لو متقی  
ان لا یکن نبی من الانبیاء علی قصد استخفاف وعداوة، وكذا الوضوء علی  
وجه الرضا فین تکلم بالکفر، وكذا الوجلّس علی مکان مرتفع وحواله عتبا  
یسئلونه مسائل ینحکونه، ویضربونه بالوسائد، یکفرون جیفاً، وكذا الوامر  
رجلا ان یکفر بالله، او عزم علی ان یامر بکفره، وكذا الموافقة لامرأة بالکفر  
لتبین من زوجها، وكذا الوقال عند شرب الخمر والزنا باسم الله، وكذا الوصلی  
فی غیر قبله، او غیر بطهارته یكفر، وات وافق ذالک القبلة، وكذا الواطلق کلمة  
الکفر استخفافاً، لا اعتقاداً، فی غیر ذالک من الضروع.

ترجمہ  
اور نصوص کو رد کرنا یا اس طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے۔ جن پر کتاب و سنت کے نصیب  
تعلیم دلائل کرتے ہیں مثلاً حشر اجماد کا انکار کرنا، کفر ہے۔ اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے  
رسول علیہ السلام کی صریح تکذیب ہے جو شخص حضرت عائشہ پر زنا کی بہت لگائے وہ کافر ہے اور  
کسی مصیبت کو خواہ وہ سفیرہ ہو یا کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے۔ جب اس کا مصیبت ہونا دلیل قطعی سے  
ثابت ہو اور یہ بات سابق سے معلوم ہو چکی ہے اور مصیبت کو معمولی سمجھنا کفر ہے۔ اور شریعت کا کفر  
اذا ما کفر ہے۔ اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفرق ہے جو فتویٰ  
میں مذکور ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے۔ تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے۔ دلائل مالیکہ  
دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ یا اس طور کہ حرمت نفیرہ ہو یا دلیل عممی سے ثابت  
ہو اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام نفیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا اور کہا کہ جو کسی حرام کو حلال

مجھے۔ درال حالیکہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار یا خون یا خنزیر کھانا یا بقیہ اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال مجھے ہونے فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال مجھے کافر ہو جائے گا۔ بہر حال اگر کوئی شخص سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے متعلق کلمہ کہہ کر یہ حلال ہے تو کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ پوجہ اس کے شانہ ہونے کے فرض نہ ہونے کی تنہا کی تو کافر نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے کلمہ ناحق کے حرام نہ ہونے کی تنہا کی تو کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے حکمت کے مطابق ہے۔ اور جس شخص نے حکمت سے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم کرے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار کے متعلق اس کی جہالت ہے۔ اور امام سرخی نے کتاب المحض میں ذکر کیا کہ اگر کسی نے اپنی حالفہ بیوی سے وطن کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا، اور نوادر میں امام محمد سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ بھی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال مجھے کی صورت میں اصح قول کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شانہ شانہ نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی نام کا مذاق اڑانے، یا اس کے وعدہ کا یا اس کی وعید کا انکار کرے، تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تنہا کی کو کوئی نبی نہ ہوتا۔ استخفاف یا علاوت کا اود کرنے کی بناء پر اور اسی طرح رضاء کے طور پر اگر ایسے شخص پر سنا جس نے کلمہ کفر کہا، اور اسی طرح اگر کسی بلند عتبہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے۔ اس پر ہنسنے میں اور مجھے بھینک بھینک کر مارتے ہیں تو سب کافر قرار دئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا، یا اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا۔ اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جلا ہو جائے، اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان پوچھ کر غیر قبلہ کی طرف یا غیر وضو کے نماز پڑھی اور وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو۔ اور اسی طرح اگر کلمہ کفر ادا کیا۔ اس کو معمولی مجھے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اور اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت کے نصوص کو باہم معنی رد کرنا کفر ہے کہ ان احکام کا انکار کر دیا جائے جن پر کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ایسے نصوص دلالت کرتے ہیں

تشریح

جن میں تاویلی تفسیریں صحیح ہیں، اس لئے کہ ایسا کرنا اللہ اور اس کے رسول کی صریح تکذیب ہے لہذا اگر کوئی امام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ کافر ہوگا اس لئے کہ ان کی براءت اور عصمت کے سلسلہ میں سورہ نور میں متعدد آیات نازل ہوئی ہیں اور "اولئک مبتدوین" جیسے صریح فقراتوں میں ان کی براءت ظاہر فرمائی ہے۔ اسی طرح جس فعل کا گناہ ہونا اولیاءِ قطعی سے ہے، خواہ وہ صغیر ہو یا کبیرہ، اس کے حلال ہونے کا عقیدہ رکھنا بھی کفر ہے کیونکہ ایسا کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اس کو حرام بتلانے میں شارع کو معاذ اللہ جھوٹا سمجھتا ہے اور شارع کی تکذیب کفر ہے۔  
 قولہ: "وعلیٰ ہذا لا اصول الا یعنی علماء ما وکالہ النہر کے فتاویٰ میں جو ذکر کیا گیا ہے وہ ان ہی مذکورہ اصول پر متفرع ہے اور وہ مذکورہ اصول یہ ہیں (۱) کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے (۲) گناہ کو ہلکا اور معمول سمجھنا کفر ہے (۳) شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے۔

قولہ: "وکذا وجلس الا فتاویٰ میں اس طرح مذکور ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایسا واقعہ پیش آیا ہو اور اس کے بارے میں کسی نے مفتی سے استفتاء کیا ہو۔

وَالْيَأْسُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كَقَوْلِهِ لَا يَأْسُ مِنَ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ وَالْأَمْنُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كَقَوْلِهِ لَا يَأْمَنُ مِنَ مَكْرِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ، فَإِنْ قِيلَ لِيُزْمَ بِإِنِّ الْعَامِيَ يَكُونُ فِي النَّارِ يَأْسُ مِنَ اللَّهِ، بَيَانُ الْمَطِيعِ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمْنٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، فَيُزْمَ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَرِضُ كَافِرًا مَطِيعًا كَانَ أَوْ عَاصِيًا، لِأَنَّهُ إِمَامٌ أَوْ أَيْسٌ، وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنْ لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، فَلَمَّا هَذَا الْيَأْسُ بِيَأْسٍ، وَلَا أَمْنٌ، لِأَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْعَصِيَانِ لَا يَأْسُ أَنْ يُوقَفَ اللَّهُ تَعَالَى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ، وَعَلَى تَقْدِيرِ الطَّاعَةِ لَا يَأْمَنُ مِنْ أَنْ يَخْذَلَ اللَّهُ تَعَالَى فَيَكْتَسِبَ الْعَامِيَ، وَهَذَا يُظْهِرُ الْجَوَابَ لِمَا قِيلَ أَنَّ الْمُعْتَرِضَ إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيرَةً لَزِمَ أَنْ يَصِيبَ كَافِرًا يَأْسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَا عَقَادَةَ أَنْ لَيْسَ بِمَعْنَى ذَٰلِكَ لِأَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنْ عَقَادَةَ اسْتِحْقَاقِ النَّارِ يَتَلَزَمُ الْيَأْسُ وَإِنْ عَقَادَةَ عَدَمِ إِيمَانِهِ الْمُسْرِبِ بِمَجْمُوعِ التَّصَدِيقِ وَالْأَقْوَارِ وَالْأَعْمَالِ بِنَاءً عَلَى انْتِفَاءِ الْأَعْمَالِ بِرُجْبِ الْكُفْرِ وَالْجَمْعِ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يَكْفُرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، وَقَوْلِهِمْ يَكْفُرُ مَنْ قَالَ بِخُلُقِ الْقُرْآنِ أَوْ اسْتِحَالَةِ الرَّوِيَّةِ أَوْ سَبِّ الشَّيْخِينَ أَوْ نَفْسِهِمَا، وَأَمثال ذالک مشکل۔

## ترجمہ

۱۳۰

اور اللہ تعالیٰ سے یوسی کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر لوگ ہی اسکا ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے خونی کفر ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدریس سے وہی لوگ بے خوف ہوتے ہیں جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی جہنم میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے۔ اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خونی ہے۔ تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو بخود وہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔ اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا یا مطیع ہوگی صورت میں یا ناامید ہوگا (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ ہم کہیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ بے خونی ہے اس لئے کہ وہ عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے۔ اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بے یار و مددگار چھوڑ دے پس وہ عاصی کا ارتکاب کرنے لگے اور اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کلام مومن نہیں ہے۔ اور یہ جواب کا ظاہر ہونا، اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو مستلزم ہے۔ اور اس بات کو بھی نہیں مانتے، کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعے کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے اور مشائخ کے اس قول کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ اور ان کے اس قول کے درمیان کہ خلق قرآن اور استمالہ رویت باری یا سب شیخین یا عن شیخین وغیرہ کے قائل کی تکفیر کی جائے۔ تطبیق مشکل ہے۔

## تشریح

قولہ: فان قيل الامتنان کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کو جنت میں اور عاصی کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس لئے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہوگا تو اسے اپنے جنت میں داخل کئے جانے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کے عذاب سے بے خوف ہوگا۔ اور اگر عاصی ہوگا تو اپنے جہنم میں ہونے کا یقین ہوگا اور وہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہوگا اور مصنف کے بقول اللہ کی رحمت سے مایوسی اور اس کے عذاب سے بے خونی دونوں باتیں کفر ہیں۔ پھر تو معتزلی کو ہر حال میں کافر کہنا چاہئے۔ حالانکہ اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہئے۔

شارح رحمہ فرماتے ہیں اعتراض کا یہ جواب دیا کہ معتزلی نہ تو عاصی ہونے کی صورت میں اللہ کی رحمت سے محروم ہے اور نہ مطیع ہونے کی صورت میں اللہ کے عذاب سے بے خوف ہے۔ کیونکہ عاصی ہونے کی صورت میں وہ اس بات سے مایوس نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دے گا اور مطیع ہونے کی صورت میں اسے یہ خوف لاحق ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر لے گا جس کی وجہ سے وہ گناہ میں مبتلا ہو جائے۔

تولہ، والجمع بین قولہما تو یعنی ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر کی جائے اور دوسری جانب یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن کو مخلوق سمجھنے والے اور جنت میں اللہ کی رویت کو محال کہنے والے اور شیخین پر سب و شتم کرنے والے کی تکفیر کی جائے گی۔ ان دونوں قولوں میں تناقض ہے۔ تلمیح و تشکیک ہے لیکن یہ اشکال متعدد طریقوں سے دور کیا گیا ہے (۱) کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کرنا بیخ اشکال اور ان کے متبعین کا قول ہے اور ملتقی میں امام اعظم ابوحنیفہ سے بھی یہی منقول ہے اور مذکورہ لوگوں کی تکفیر فقہاء کا مذہب ہے اور جب قائل ہر قول کے مختلف لوگ ہیں تو کوئی تناقض نہیں رہا، مذکورہ لوگوں کی تکفیر حقیقت پر محمول نہیں بلکہ تہدید اور تلمیح پر محمول ہے۔

والتصدیوت الکاهن بما یخبر عن الغیب کفر بقولہ علیہ السلام من اتى کاهنًا فصدقه بما یقول فقد کفر بما انزل اللہ تعالیٰ علی محمدؐ، والکاهن هو الذی ینحبر عن الکوانت فی مستقبل الزمان ویذہبی بحرفة الاسرار ومطالعة علم الغیب، وكان فی العرب کھنة یدعون محرفة الامور۔ فمنہم من کان یزعم ان لہ رؤیًا من الجن وما بعدہ یلقى الیہ الاخبار، ومنہم من کان یزعم انه یستدرک الامور بفہم عطیہ والمنجم اذا ادعی العلم بالحوادث الآتیة فهو مثل الکاهن، وبالجملة العلم بالغیب امر لقودہ اللہ تعالیٰ، لا سبیل الیہ للعباد الا بالعلم منہ او الہام بطرف المعجزات او الکوامۃ، وارشاد الی الاستدلال بلا مارات فیما یمکن فیہ ذالک، ولہذا اذکر فی الفتاوی ان قول القائل عند رویة ہالہ القمر یكون مطر مدعی علم الغیب لا بعلم منہ کفر۔

ترجمہ اور ایسی بات میں کاہن کی تصدیق کرنا جس کی وہ غیب کے بارے میں خبر دے کفر ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آئے اور اس کی کوئی بات کو سچ مانے تو اس نے اس کتاب کا انکار کیا جو اللہ نے محمد پر نازل کی۔ اور کاہن وہ شخص

ہے۔ جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے۔ اور اسرار کی معرفت اور غیبیے آگاہ ہونے کا مدعی ہو۔ اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں سے بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن میں جو اس کو خبری پہنچاتے ہیں اور بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خدا داد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کریتا ہے اللہ نجومی جب آئندہ کے واقعات جانتے کا دعویٰ کرے تو وہ مثل کاہن کے ہے۔ بہر حال غیب کا علم ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں۔ بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر اہام کرنے سے۔ یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف رہنمائی کر کے جن میں ایاب ممکن ہے۔ اسی وجہ سے فتویٰ میں مذکور ہے کہ چاند کا ہلادیکھنے کے وقت کھنے والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہتا کہ بارش ہوگی۔ نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے، یہ کفر ہے۔

**تشریح** غیب سے مراد وہ چیز ہے جس کا ادراک نہ تو حواس سے ہو سکتا ہے نہ اس کا علم ضروری ہے اور نہ ہی اس پر کوئی دلیل ہے کہ استدلال کے ذریعہ حاصل ہو سکے۔ قرآن نے غیر اللہ سے اسی غیب کے علم کی نفی کی ہے اور جس چیز کا ادراک کسی ماسکے ذریعہ یا دلیل کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا اس کا علم ضروری ہے وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے۔ نہ اس کے علم کا دعویٰ کفر ہے اور وہ اس کے مدعی کی تصدیق کفر ہے

قولہ: **رئیتا**۔ یہ لفظ فعل کے وزن پر اسم مفعول مرنے کے معنی میں ہے۔ مراد ساتھ رہنے والا جن جو دکھائی دیتا ہو۔

والمحدوم ليس لشيئ ان اريد بالشيئ الثابت المتحقق علماً ذهب اليه المحققون من ان الشئية تساوت الوجود والنبوت والعدم يردون النفي، فهذا حكم ضروري، لم يباذع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج، وان اريد ان المعدوم لا يسمي شيئاً، فهو بحث لغوي مبني على تفسيد الشئ بانه الموجود او المعدوم اوما يصح ان يعلم ويخبر عنه، فالمرجع الى النقل وتلبيح موارد الاستعمال۔

**ترجمہ** اور معدوم شئی نہیں ہے اگر شئی سے مراد ثابت ہے اور متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شئیت وجود اور نبوت کا مراد ہے اور عدم نفی کا مراد ہے۔ تب تو یہ حکم ضروری ہے۔ اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ

مردم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا تو یہ نفوی بحث ہے جو شئی کی اس قسم پر مبنی ہے کہ وہ موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معدوم ہونا یا غیر عمد بننا صحیح ہو تو مرتب نقل اور مواجیح استعمال کی چھان بین ہے۔

**تشریح** اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں سے معدوم سے متعلق دو مسئلے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ منفی نہیں ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ عرف و لغت میں معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا۔ اگر معدوم پر شئی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجازہ پر محمول ہو اور معتزلہ کہتے ہیں کہ معدوم کو شئی کہا جاسکتا ہے۔ مصنف کے قول میں دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال ہے۔ اس لئے شارح نے فرمایا کہ اگر مصنف کی مراد پہلے مسئلہ کا بیان ہے۔ تب تو یہ برہسبی حکم ہے جس پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ نفوی نزاع ہے۔ جس کا مرتب نقل اور اس نقطہ کے مواجیح استعمال کی چھان بین ہے۔

وَقَدْ دَعَاءُ الْاِحْيَاءِ لِلْمَوَاتِ وَصَدَقْتَهُمْ اَي صَدَقَتْ الْاِحْيَاءُ عَنْهُمْ اَي عَنِ الْاِمْوَاتِ  
فَعَمَّ لِهَمَامِي لِلْمَوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ، تَسْكَابِيانِ الْقَضَاءِ لَا تَبْدِيلَ، وَكُلُّ نَفْسٍ  
مَوْهُوتَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَ الْمَرءُ مَجْزِيٌّ بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَيْرِهِ، وَ لَنَا مَا أورد في الاحاديث  
الصَّاحِحَةِ مِنَ الدَّعَاءِ لِلْمَوَاتِ خُصُوصًا فِي صَلَوةِ الْجَزَاةِ، وَ قَدْ قَارَنَهُ السُّلْفُ، فَلَوْلَمْ  
يَكُنْ لِلْمَوَاتِ فَعَمٌّ فِيهِ لَمَّا كَانَ لَهُ مَعْنَى، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ  
تَصَلَّى عَلَيْهِ اُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مِائَةَ كُلِّهِمْ يَشْفَعُونَ لَهُ اَلَا شَفَعُوا فِيهِ  
وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عِبَادَةَ اَنْ قَالَ يَا رَسُولَ اللهِ اِنَّ اُمَّ سَعْدٍ قَدْ مَاتَتْ، فَاَيُّ الصَّدَقَةِ  
اَفْضَلُ، قَالَ الْمَاءُ. نَحْوُ بَعْضِ اَوْقَالَ هَذَا اَلْاُمَّ سَعْدُ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدَّعَاءُ بِرُؤْسِ الْبِلَادِ  
وَ الصَّدَقَةُ تَطْفِي غَضَبَ الرَّبِّ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ الْعَالَمَ وَالْمُعْتَمِرَ اِذَا مَرَّ عَلَيْهِ قَبْرٌ  
فَانَ اللهُ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَتِهِ تِلْكَ الْقَبْرِ يَوْمَ اَرْبَعِينَ يَوْمًا، وَ الْاِحَادِيثُ وَالْاَقْوَابُ  
فِي هَذَا الْبَابِ كَثْرَتٌ اِنْ تَحْصَى.

**ترجمہ** اور مردوں کے واسطے زندوں کی دعائیں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک کہہ کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے، اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قضاء الہی

بدلتی نہیں، اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی۔ اور ہماری دلیل احادیث صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعاء کا وارد ہوتا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ سو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت من کی تعداد سو کو پہنچتی ہے نماز جنازہ پڑھتی ہے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں۔ تو اس کے پاس میں ان کی سفارش ضرور قبول ہوتی ہے اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ! ام سعد مر گئی ہے تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا؟ آپ نے فرمایا: پانی؛ تو سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ یہ ام سعد کے لئے وقف ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعاء مصائب کو دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور معلم کا جب کسی سستی پر گزرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس سستی کے قبرستان سے پچاس روز تک کے لئے عذاب اٹھا لیتے ہیں۔ اور اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

**تشریح** ایصال ثواب کا ثبوت بہت سی احادیث اور آثار سے ہے، مثلاً مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اذ مات ابن آدم انفقتم عملہ الا من ثلث صدقۃ جاریۃ و علم ینتفع بہ و ولد صالح یدعوا لہ۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ما المیت فی قبرہ الا شیبۃ الغریق المتخوف ینتظر حوۃ تلحقہ من ابی او ام او ولید او صدیق نقیۃ، فاذا لحقہ مکان احب الیہ من الدنیا۔ رہا معتزلہ کا استدلال اس بات سے کہ قضاء الہی خواہ کسی پر انعام کئے جانے سے متعلق ہو یا عذاب دئے جانے سے متعلق ہو۔ اس میں حسد ملی نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب شارع نے مردہ کے لئے زندوں کی دعا اور ان کی طرف سے صدقہ خیریت کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اسی طرح ان کی دلیل "لیس للانسان الا ما سعی" میں انسان سے کافر انسان مراد ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی یَجِیْبُ الدَّعَوَاتِ وَیَقْضِی الْاِحْجَاثَ لِعُقُوْبَتِہِ تَعَالٰی اِذْ حُوْفِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ وَیَقُوْلُ عَلَیْہِ السَّلَامُ یَسْتَجِیْبُ الدَّعَاۃَ لِّلْعِبَادِ مَا لِمَ یَدۡ بِاَسْمِ اَوْ قَطِیْعۃ رَحِمَہٗ مَا لِمَ یَسْتَعِجِلُ وَیَقُوْلُ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِنْ رَکِبَہٗ حَمِیْمٌ یَسْتَجِیْبُ مِنْ عِبَادِ اِذَا رَفَعَ یَدَیْہِ اِلَیْہِ اِنْ یُرِدْہُمَا صَفْرًا وَ اَعْلَمُ اَنَّ الْعَمَدَةَ فِی ذٰلِکَ صَدَقَ النَّبِیُّ وَخَلُوْصُ الطَّوْبِیَّتِ

وحضور اقدس ﷺ علیہ السلام ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ، واعلموا ان  
 اللہ لا یتعجب الذن ما من قلب غافل لای، واکتلف المشائخ فی انہ هل یجوز ان  
 یقال یتعجب ذن ما، انکافرا، فمنع الجمهور بقولہ تعالیٰ وما دعاء الکافرین  
 الا فی ضلال، ولانہ لا بدعو اللہ تعالیٰ لایعرفہ وان اقربہ فلما وصفہ بما  
 لا یتعجبہ فقد اقتضیٰ قرارہ، وما روی فی الحدیث ان دعویٰ المظلوم وان کان  
 کافرا یتعجب لعمول علی کفران النعمۃ، وجوزہ بعضهم بقولہ تعالیٰ حکما  
 عن ابلیس انظر فقال اللہ تعالیٰ انک من المنظرین، ہذا اجابۃ والید  
 ذهب ابوالقاسم الحکیم والوفض الدبوسی، قال الصدر السخید وب یفتی۔  
 اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے  
 ہیں کہ تم جسے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے  
 ہیں کہ جسے کہندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ گناہ کے متعلق یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے  
 بشرطیکہ وہ جلدی نہ جائے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ جسے کہتا رہے بڑا باجائے  
 کہ تم ہے۔ جب بندہ اسکی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اسے ان کو غامی واپس کرتے ہوئے حیا آتی ہے اور  
 جانتا چاہیے کہ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں، قابل اتماد چیز صدق نیت اور خلوص قلب اور رفق تعالیٰ  
 کے ساتھ حضور قلب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو دراصل  
 حالیکہ کہ قبولیت کا یقین رکھو اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلوڑ کرنے والوں کی دعا قبول  
 نہیں فرماتے ہیں اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ کافر کی دعا قبول  
 ہوتی ہے؟ تو جہور نے اس کا انکار کیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ کافر کی دعا محض  
 بیکار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت  
 نہیں رکھتا اور اگر زبان سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی ایسی صفت بیان کی جو اس کے  
 شان شان نہیں ہے تو اس کا اقرار ٹوٹ گیا اور حدیث میں جو آیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی  
 ہے اگرچہ وہ کافر ہو تو وہ کفران نعت پر تمکون ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔  
 اور ابلیس کے متعلق بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرماتے ہیں کہ ابلیس نے کہا۔ رب  
 انظر فی الیوم بیعتوں۔ ترجمہ۔ اے اللہ مجھے قیامت تک جہت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے  
 فرمایا۔ انک من المنظرین۔ ترجمہ۔ تجھے ہنٹ دی گئی۔ یہ قبولیت ہے۔ اور یہی مذہب ہے۔

الوقت حکیم اور ابولفضل دہلوی کا۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

## تشریح

قولہ: واختلف المشائخ انہو دونوں قولوں کے درمیان تطبیق کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کافر کی دعا اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہو سکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

۱۳۳

وما اخبر به النبي عليه السلام من الشراط الساعة اي من علاماتها من خروج الدجال وداية الارض ويا جوج وما جوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد لما طلع النبي عليه السلام علينا ونحن ننادي اكر فقال ما تذكرن قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والداية وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويا جوج وما جوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك ثلاث خسوف اليممت تطرد الناس في محشرهم، والا حاديت الصحاح في هذه الاشرط كثيرة جدا، وقد روى احاديت واثار في تفاصيلها وكيفياتها فتطلب من كتب التفسير والسيرة والتواريخ۔

## ترجمہ

اور نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے۔ مثلاً دجال اور داہۃ الارض اور یا جوج ما جوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب کے طلوع ہونا تو یہ حق ہے اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی محض صادق نے خبر دی ہے۔ حذیفہ بن اسید غفاری فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آہوئے۔ دران حالیکہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے۔ آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو۔ ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز نہیں آئے گی یہاں تک کہ اس پہلے تم دس نشان دیکھو۔ پھر آپ نے دُخان اور دجال کا اور داہۃ الارض کا اور مغرب سے آفتاب کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ ابن مریم کے نزول کا اور یا جوج ما جوج کا اور تین خسوف (زمین کے دھنسنے کا، مشرق میں ایک خسف کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے آخر میں ایک آگ یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے منہ کی طرف بھاگا کر لے جائے گی اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں۔

لہذا فقہ اور سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہیے۔

**تشریح** اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے وہ حق ہیں کیونکہ وہ سب ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی خبر صادق نے خبر دی ہے اور جس ممکن چیز کی خبر صادق خبر دے اس کو ماننا واجب ہے اس لئے ان علامات قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔ ان علامات قیامت کی تفصیل اور توضیح سیرت اور تاریخ و تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے۔ بخوف طوالت ہم انہیں نظر انداز کرتے ہیں۔

والمجتهد في العقائد والشرعیات الاصلية والفرعية قد یخطئ وقد یصیب  
بعض الاشاعة والمعزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية  
التي لا قاطع فيها مصیب، وهذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم في ان الله تعالى  
أف كل حادثاً حكماً معيناً ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي  
المجتهد وتحقیق هذا المقام ان المسألة الاجتهادية إما لا يكون من الله تعالى  
فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون، وحینئذ إما ان لا يكون من  
الله تعالى عليه دليل أو يكون، وذلك الدليل إما قطعی أو ظنی، فذهب الى  
كل احتمال جماعة والمختاران الحكم معين وعليه دليل ظنی ان وجدة المجتهد  
اصاب، وان، فقد اخطأ، والمجتهد غير مكلف باصابتة لغرضه وخفاءه  
فلذا كان المنطوق محذراً بل ماجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في ان المنطوق  
ليس باثم، واما الخلاف في ان منخطأ ابتداء وانتهاء ای بانظر الى الدليل والحكم  
جميعاً، واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشيخ الى منصوراً وانتهاء فقط  
ای بانظر الى الحكم حيث اخطأ فيه، وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه  
مستجماً بجميع شرائطه واركانه، وافى بما كلف من الاعتبارات وليس عليه في  
الاجتهادياً اقامة الحجج القطعية التي مدلولها حق البتة۔

**ترجمہ** اور عقائد اور شرعیات اصلية اور فرعية میں اجتهاد کرنے والا کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی  
صواب پر ہوتا ہے اور بعض اشعار اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ  
میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں۔ ہر اجتهاد کرنے والا صواب اور درستگی پر ہوتا ہے اور یہ اختلاف  
اس بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل

اجتہاد میں اس کا حکم دینی جس حکم تک مجتہد کی رائے پہنچے اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہاد میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوگا یا معین ہوگا اور اس صورت میں یا تو اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور وہ دلیل یا قطعی ہوگی یا ظنی ہوگی۔ تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے جس کو مجتہد اگر پالے تو وہ صواب پر ہے اور اگر نہ پالے تو خطا پر ہے۔ اور مجتہد حکم صواب پالنے کا مکلف نہیں اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا محذور بلکہ ماحور یعنی احرار و اہل رواجانے والا ہے تو اس مذہب پر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا اگر گنہگار نہیں۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ اجتہاد و انتہا یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے۔ یہی بعض شایخ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے۔ یا صرف انتہا یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے۔ کہ حکم کے جاننے میں خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں صواب و درستگی پر ہے کہ دلیل ٹھیک قائم کی دران حالیکہ وہ تمام شرائط و ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کا اعتبار کیا جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

قولہ: فی العقیلات۔ عقیلات سے مراد وہ مسائل جو صرف ایسی دلیل عقلی سے ثابت ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہے۔ جیسے وجود باری تعالیٰ۔

قولہ: والشروعات۔ شروعات سے مراد وہ احکام ہیں جن کے اثبات میں عقل کافی نہیں ہے۔ قولہ: وتحقیق هذا المقام ان اجتہادی مسائل میں کل احتمالات چار ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ کا کوئی حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو حکم دے وہی حکم الہی ہے۔

یہی اکثر معتزلہ کا مذہب ہے۔ اس صورت میں حق متحد دینی ہو سکتا ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا ہے کہ ناقض وضوء گھنٹا بھی حق ہوگا اور امام شافعیؒ کا غیر ناقض گھنٹا بھی حق ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس سے مطلع ہونا ایک اتفاق ہے اور خطا کرنے والے کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا۔ یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس مسئلے میں پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پالے تو وہ صحیح حکم کو جان لے گا۔ اور اگر نہ پالے تو خطا پر ہوگا۔

اور مجتہد صحیح کے ساتھ مخالف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم مٹتی رہتا ہے۔ اسی بناء پر اجتہاد میں خطا کرنے والا مسند روایت میں بلکہ غرضائے اجرو ثواب کا بھی مستحق ہے۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور شارح ذکر نزدیک بھی لکھتا ہے۔

والدلیل علی بن الجہد قد یخطی بوجوه الاول قولہ قالے ففہمناہا سلیمان وضمیر للحکومتہ والفتیاء ولوکان کل من الاجتہادین صواباً لماکان لتخصیص سلیمان بالذکر جهة لان کلامہما قد اصابا الحکم حیثین، وفہمنا، التانی الاحادیث والاثار الدائمۃ علی تردید الاجتہاد بین الصواب والخطا، یحیث صارت متواترة المعنی، قال علیہ السلام ان اصبحت فلتک عشر حسنات، وان اخطات فلتک حسنة واحدة، وفي حدیث أخر جعل للمصیب اجرین وللخطی اجراً واحداً وعن ابن مسعود ان اصبحت ضمن الله والا فمئود من الشيطان، وقد اشتهرت بخطیة الصحابة بعضهم بعضاً فی الاجتہاد یا الثالث ان لقیاس صُطْهر لا مثبت فان الثابت بالقیاس ثابت بالقیاس الضامحتی وقد اجمعوا علی ان الحق فیما ثبت بانص واحد لا غیر۔ الرابع انما لا یقر فی العموم الواردة فی شریعة نبیاً علی السلام بین الاشخاص، فلوکان کل مجتہد مصیباً لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتناہین من الحظر والاباحتہ والصحة والفسا او الوجوب وعدمہ، وتقام تحقیق هذه الأدلة والجواب عن تسکات المخالفین یطلب من کتابنا التلویح فی شرح التنفیج۔

**ترجمہ** اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد صحیحی خطا کرتا ہے۔ متعدد ہے۔ اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد **ترجمہ** ففہمناہا سلیمان ہے اور ضمیر منصوب، حکومت اور فتیاء کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں سلیمان اور داؤد علیہما السلام میں سے ہر ایک نے صحیح حکم پایا اور اس کو سمجھ لیا۔ دوسری دلیل اجتہاد کے خطا اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر دلالت کرنے والی اتنی احادیث اور آثار ہیں جو معنی متواتر ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر خطا کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور ابن مسعود سے یہ لفظ منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم کو پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے۔ ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہ کا ایک دوسرے کو غلطی قرار

دینا مشہور ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے۔ ثابت کرنے والا نہیں۔ کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت کے نص سے ثابت ہے اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں حق صرف ایک ہے۔ جو متنی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں وارد احکام میں اشخاص کے درمیان کوئی تفریق نہیں تو اگر ہر عہد صواب پر ہو۔ تو فعل واحد کا مستانین مثلاً حذر و اجابت یا صحت و فساد یا وجوب و عدم و وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اور ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التبییح سے معلوم کیا جائے۔

**تشریح** قولہ، والضحیر الذی یعنی ضمیر منصوب حکومت بمعنی فیصلہ کی طرف یا فتیہ بمعنی فتویٰ کی طرف راجع ہے جو اگر ہم صریحاً مذکور نہیں۔ مگر محمود فی الذہن ہے۔ قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی چرنی اور اسے روڑنڈ والا۔ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا۔ کھیتی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا۔ انھوں نے بکریاں کھیت والے کو دے جانے کا فیصلہ کیا۔ حضرت سلیمان علیہم السلام نے فرمایا کہ اس کے علاوہ ایک فیصلہ ہے جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انھوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی کے مالک دیدی جائیں کہ وہ ان کے دودھ سے فائدہ اٹھاتا رہے اور کھیت بکریوں کے مالک کو دیدیا جائے کہ اس کی خدمت کرے۔ یہاں تک کہ جب کھیتی اپنی سابقہ حالت پر آجائے تو کھیت اس کے مالک کو دیدیا جائے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کر دی جائیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ پسند فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ کی کجی دینے کا خاص طور سے ذکر کیا۔ کلام کے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مسئلہ میں اجتہادی خطا ہوئی وہ صحیح فیصلہ نہیں سمجھے گئے۔

ورسل البشر افضل من رسل الملائکة و رسل الملائکة افضل من عامۃ البشر و عامۃ البشر افضل من عامۃ الملائکة، اما فضیل رسل الملائکة علی عامۃ البشر فبالاجماع بل بالفضل و اما فضیل رسل البشر علی رسل الملائکة و عامۃ البشر علی عامۃ الملائکة فبوجوب الاول ان الله تعالیٰ امر الملائکة بالسجود لادم علیہ السلام علی وجه التعظیم والتکریم بل علی قوله تعالیٰ حکایت عن ابلیس اُسرأیتک هذا الذی کذبت علی وانا خیر منه خلقت من نار و خلقتہ من طین۔ و مقتضی الحکمتہ الامر لادنی بالسجود لادنی دون العاکس۔ الثانی ان کل واحد من اهل اللسان یفہم من قوله تعالیٰ و علم آدم الا

علیہا۔ الا وہ۔ ان القصد منه الى تفصيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستقامته  
 التنظيم والتكليم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وال ابراهيم قال عمران على  
 العصية والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذاك بالاجماع تفصيل عامة البشر  
 على رسل الملائكة، بقى مصورا به فيما عدا ذلك، ولا يخفاء ان هذا المسألة ظنية  
 يكفي فيها بالادلة الظنية. الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية  
 والعملية مع وجود الصوائف والموانع من الشهوة والغضب وسنوح العجالات الضرورية  
 الشاغلة عن اكتساب الكمالات، ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع المشواغل والصوائف  
 انتشر وادخل في الاخلاص، فيكون افضل.

### ترجمہ

اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور عام انسان  
 عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بہر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں سے افضل قرار  
 دینا تو یہ اجازت ہے بلکہ ضرورت (دینی) سے ثابت ہے۔ یہاں ان رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور  
 عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو چند وجوہ سے ہے۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم  
 کے سامنے تقبیحی سجدہ کرنے کا حکم دیا۔ ابلیس سے بطور حکایت کے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وہ  
 سے "ارأیتک هذا الذی کرمت علی خلقتی من ناری وخلقته من طین" (ترجمہ بھلا  
 جتنائے کہ ابھی وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دی ہے، حالانکہ آپ نے مجھ کو گلی  
 سے پیدا کیا ہے۔) جس کی نظرت میں بلند ہے، اور اس کو مٹی سے پیدا کیا ہے (جس کی نظرت میں پستی  
 ہے اس لئے میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہے) اور حکمت کا تقاضا اعلیٰ کے سامنے ادنیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دینا  
 ہے نہ کہ اس کے برعکس، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا  
 سے اہل سان میں سے ہر ایک بھی سمجھے گا کہ مقصود اس (تعلیم اسماء) سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت  
 دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحق تعظیم و محترم ہونے کو بیان کرنا ہے تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانا  
 ہے کہ اللہ نے آدم، نوح، آل ابراہیم و آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت اور برتری عطا فرمائی ہے۔ اور  
 ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالاجماع ثابت  
 کر لیا گیا ہے تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول، رہے گی۔ اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں  
 کہ یہ مسئلہ ظنی ہے جس میں ظنی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور جو حقیقی دلیل یہ کہ انسان فضائل اور  
 علمی و عمل کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت، غضب اور کمالات

حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجتوں کا پیش آنا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ تو یہ افضل ہوگا۔

## تشریح

قولہ: الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى - الآية۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت آدم اور نوح وغیرہ کے جو انسان رسول ہیں تمام عالم سے جس میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ معلوم ہوا کہ ان انسان رسول فرشتہ رسولوں سے افضل ہیں۔ نیز آل ابراہیم اور آل عمران کو جن میں عام انسان بھی ہیں تمام عالم سے جس میں عام ملائکہ بھی داخل ہیں۔ افضل قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں مگر اس پر یہ شبہ وارد ہوتا ہے کہ جب آل ابراہیم اور آل عمران کے ضمن میں عامۃ البشر تمام عالم سے افضل ہیں گے تو عالم میں فرشتہ رسول بھی داخل ہیں۔ لہذا عامۃ البشر کا فرشتہ رسولوں سے بھی افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول وقد خصصت من ذالک انہ سے اس شبہ کا یوں زائل کیا کہ جب فرشتہ رسولوں کا عامۃ البشر سے افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ تو عامۃ البشر کا فرشتہ رسولوں سے افضل ہونا خاص کر لیا جائیگا۔ لیکن پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں آیت عام مخصوص منہ کے قبیل سے ہوگی جو مغنیہ ظن ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین درکار ہے۔ شارح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ اعتقادی مسائل دو طرح کے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں یقین مطلوب ہے تو ان کے ثبوت کے لئے دلیل قطعی درکار ہے۔ دوسرے وہ مسائل جن میں ظن ہی مطلوب ہے۔ یہی تفصیل کا مسئلہ ہے ایسے مسائل میں دلیل ظنی کافی سمجھی جاتی ہے۔

و ذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعضاً شاعرة ان تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجه الآول ان الملائكة ارواح مجردة، كاملة بالعقل، مبرزة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والفساد وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوامث ما ضيها و آتياها من غير غلط، والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية اتاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى، وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم، والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث ان قد اطرده في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء، وما ذلك الا تقدمهم في الشرف والرتبة، والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم

یعنی قائل ہے کہ اس میں الحروف و بالتقدیم اولیٰ المرادیم قوله تعالیٰ لن یتکفرا مسیح ان  
 یكون من عند الله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان یفهمون من ذلك افضلیة  
 الملائكة عنی اذا القیاس فی مثله الترقی من الادنی الی الاعلیٰ، یقال لا یتکفروا  
 من هذا الامر الوزیر ولا السلطان، ولا یقال السلطان ولا الوزیر، ثم لا قائل بانفصل  
 بین هین وغیره من الانبیاء. والجواب ان الضاری استعظموا المسیح بحیث یترفعون  
 ان یتکفروا من عباد الله تعالیٰ بل ینبغی ان یتکفروا من ان یتکفروا من الله لانه یحرم ذلك له، و  
 کان یكفیر الاکمه والابوس ویحیی الموقی بخلاف سائر عباد الله تعالیٰ من حیث انهم  
 یؤدعونهم باله لا یتکفروا من ذلك المسیح ولا من هو علی منه فی هذا المعنی وهم  
 الملائكة الذین لا اب لهم ولا ام لهم، ویقدرون باذن الله تعالیٰ علی افعال اتوی  
 و اعجب من ابراه الاکمه والابوس و احیاء الموقی فالترقی والعلو انما هو فی امر التجر  
 و اظهار الانکار القویة، لا فی مطلق الکمال والشرف، فلا دلالة علی افضلیة الملائكة والله  
 سبحانه تعالیٰ اعلم بالصواب والیاء المرجم والمآب.

اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض شاعرہ کا مذہب ملائکہ کے افضل ہونے کا ہے اور انھوں  
 نے نیز وجوہ استدلال کیا ہے۔ اول یہ کہ ملائکہ ارواح مجرہہ ہیں عقل میں کامل ہیں شرک  
 واقفات کے امتثالاً شہوت اور غضب سے اور ہوائی اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں۔ انھیں محبت پر  
 قادر ہیں۔ ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد  
 فلسفی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر، دوسری دلیل یہ کہ انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے  
 ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔ دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد و علمہ شدید  
 القوی۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد نزل بہ الروح الامین ہے اور اس بات میں کوئی شک  
 نہیں کہ معلم سے علم افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ صرف مبلغ  
 ہیں، تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں شہرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا وار  
 ہے۔ اور ایسا محض شرف و مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں  
 ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے۔  
 اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔ چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد لن یتکفرا مسیح۔ الایہ ہے ترجمہ  
 یہ ہے کہ ہرگز نہیں انکار کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقرر ہیں اس لئے کہ اہل لسان

اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس جیسے موقع برقیاس کا قاضی حضرت  
سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرنے کا وزیر اور نہ ہی سلطان یہ  
نہیں کہا تا کہ سلطان اور نہ وزیر پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں۔ لہذا دیگر  
انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کا بندہ ہونے سے  
برتر ہیں بلکہ انھیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ وہ مجرب تھے ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادر زاد  
اندرھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں کو جلانے تھے برخلاف نو آدم میں سے  
اللہ کے دیگر بندوں کے، تو ان کی یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے نہیں انکار کر سینگے مسیح اور نہ وہ شخص  
جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں۔ جن کے نہ باپ ہے نہ ماں، اور باذن اللہ  
اس سے زیادہ قوی اور مادر زاد اندرھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو جلانے کے  
زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے ہیں تو ترقی صراطِ خود یعنی بغیر باپ کے پہلا ہونے اور افعالِ قویہ  
ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں۔ لہذا ملائکہ کی فضیلت پر کوئی ذلت نہیں۔

قولہ: والنجواب ان ذالک انما حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف و فضیلت  
نہیں۔ جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے۔ بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں۔ یا  
اس لئے کہ ایمان بالرسول ایمان بالملائکہ پر موقوف ہے۔ کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لائیں  
اور اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی پہنچانے والے ہیں۔

واللہ سبحانہ، وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المارجع والمآب

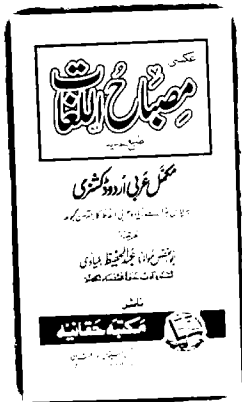
تمت بالخیر

مکتبہ حقیقیہ

ڈی۔ بی۔ ہسپتال روڈ ملتان

01061-541093

مکتبہ حقانیہ کی دیگر مطبوعات



WUJAH